

البَدَايَةُ وَالْكَفَايَةُ
و
مَبَانِي الْفَقِيهِ
فِي الْأَصُولِ اللَّفْظِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ

تَأَلَّفَ
سَمَاعَةُ الرَّجَعِ الدِّينِيِّ أَيْمَنُ اللَّهِ الْعُطَيُّ الشَّيْخُ مُحَمَّدُ تَقِيُّ الْفَقِيهِ
دَامَ ظَرْهُ



الكِتَابُ الْأَوَّلُ

الْبِدَايَةُ وَالْكَفَايَةُ

وَهُوَ يَشْتَمِلُ عَلَى الْأُصُولِ اللَّفْظِيَّةِ

الكِتَابُ الثَّانِي

مَبَانِي الْفَقِيهِ

وَهُوَ يَشْتَمِلُ عَلَى الْأُصُولِ الْعَمَلِيَّةِ

تَأْلِيفُ

سَمَاحَةِ الْمَرْجِعِ الدِّينِيِّ آيَةِ اللَّهِ الْعَظَمَى
الْشَّيْخِ مُحَمَّدٍ تَقِيِّ الْفَقِيهِ الْعَامِلِيِّ دَامَ ظُلُّهُ



جَمِيعُ حُقُوقِ الطَّبْعِ
مَحْفُوظَةٌ لِلْمُؤَلِّفِ

الطبعة الأولى
ذوالقعدة ١٤١٨ هـ
آذار ١٩٩٨ م

لبنان - صور - حاريس
هاتف ٠٣/٨٢٨٢٧٤-٠٧/٣٤٢٢٠٠

١.

يطلب من :

دار الفقيه : للطباعة والنشر ، لبنان- بيروت برج اليراحنة

هاتف : ٠٣/٣١٩٨٣٢ - ٠٣/٨٤٧٤٧٣

دار الأضواء : للطباعة والنشر والتوزيع : لبنان - بيروت - حارة حريك

ص ب ٢٥/٤٠ غبيري ، هاتف: ٠١/٢٧١٧٨٨ - ٠١/٢٧٠٨٧٣ - فاكس ٠١/٢٧١٦٨٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا وَنَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ
الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ.

وبعد... فإن موجة فكرية تتجاوب أصدائها على السنة المدرسين
وتابعيهم منذ أمدٍ بعيدٍ حول الكتب الأصولية المعدة للتدريس في الجامعات
الدينية، وهم يتمنون كتباً أوجز منها عبارة وأوضح إشارة، لا تجمل كبرى ولا
تطوي صغرى، سالمة من التكرار مهما أمكن، وقد كنت أتمنى ان أشترك مع
جماعةٍ من أهل الفضل في وضع كتاب للأصول، وفي تنظيم القواعد ولو بنحو
التأليف، وأقصد بالتأليف جمع كتاب من كتب عدة، فنستعرض الكتب المعروفة،
فإذا استحسنا في أحدها مسألة أو مبحثاً أو جزءاً مبحثٍ نقلناه بلفظه ونسبناه
لصاحبه في الهامش، فإذا احتاج البحث الى تصرفٍ ما من حذفٍ فضولٍ أو تبديلٍ
عبارةٍ أو إتمامٍ نقصٍ طبق ذلك بعد موافقة الجماعة، ولم يتيسر لي ذلك.

ثم إنني كنت حررت جملة من مسائل الأصول اللفظية والعملية منذ أمدٍ بعيدٍ،
وعزمت مستعيناً بالله سبحانه على نظم شتاتها وجمع متفرقاتها في كتابٍ واحدٍ،
وقد كان الشروع في هذا الجمع ليلة الثلاثاء في الساعة الرابعة بعد المغرب في ثامن

ربيع الأول سنة ١٣٦٧هـ ، الموافق ٢٠ كانون الأول سنة ١٩٤٩م، وقد كنت سميت (مباني الفقيه)، ثم الآن أعني في سنة ١٤١٥هـ تقريباً، الموافق ١٩٩٥م، أعدت النظر فيه وأجريت عليه تعديلاً ما، وسميت الجزء الأول منه (البداية والكفاية) وأبقيت الثاني على اسمه الأول (مباني الفقيه) وكل من الاسمين يشير الى مسماه، وقد توخيت في أصل تحريرهما أمراً، فإن أصبت الهدف أو بعضه فذلك ما كنت أتمناه من الله وأحب، وإن أخطأت ذلك كله فسيكون لي شرف المحاولة. ثم إنه في أول تأسيس هذا الكتاب أعاني على ما صدر منه في ذلك الوقت أخي وولدي العلامة السيد مهدي الحكيم رحمه الله تعالى برحمته الواسعة إعانة ما، واستنسخ قسماً من الجزء الثاني بخطه، وقد استعنت أخيراً في كثير من موارد بجملة من أهل الفضل ممن تيسر لنا الاستعانة بهم، منهم: الشيخ جمال الفقيه والسيد علي حسين محمد مكّي والشيخ أكرم جزيني والشيخ قاسم مصري والشيخ نعيم نعمة والشيخ محمد لحاف والشيخ حيدر الفقيه، وولدانا الشيخ يوسف الفقيه والشيخ محمد صالح الفقيه، فكانوا يعينونني تارة بتعيين المصادر وأخرى بتبديل لفظ أو تغييره وثالثة بتوجيه التحرير، وأخص منهم بالذكر ولدي الفاضل الشيخ محمد صالح، وفقنا الله وإياهم جميعاً، وأنا عبد الله الراجي عفوه وإحسانه المنتظر توفيقه إياي لما يريد.

الشيخ محمد تقي الفقيه العاملي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين

الكتابُ الأوَّلُ

الْبَدَايَةُ وَالْكَفَايَةُ

وَهُوَ يَشْتَمِلُ عَلَى الْأُصُولِ اللَّفْظِيَّةِ

وفيه

مقدمة ومقاصد

المقدمة

وفيها اثنا عشر أمراً :

- الأمر الأول : في الموضوع وما يتعلق به .
- الأمر الثاني : في الوضع وشؤونه .
- الأمر الثالث : في صحة استعمال اللفظ في غير ما وضع له .
- الأمر الرابع : في إطلاق اللفظ وإرادته .
- الأمر الخامس : في تبعية الدلالة للإرادة وعدمها .
- الأمر السادس : في وضع المركبات .
- الأمر السابع : في علامات الحقيقة .
- الأمر الثامن : في حكم تعارض الأحوال .
- الأمر التاسع : في الحقيقة الشرعية .
- الأمر العاشر : في الصحيح والأعم .
- الأمر الحادي عشر : في الإشتراك والترادف .
- الأمر الثاني عشر : في المشتق .

الأمر الأول : في الموضوع وما يتعلق به .

مباحث الموضوع

جرت عادة معظم المصنفين في علم الأصول وغيره أن يبحثوا عن موضوع كل علم أولاً ثم عن موضوعه ثانياً ، لأنَّ معرفة كُلِّي الموضوع تستوجب معرفة موضوع العلم المبحوث عنه في الجملة ، لأنَّه مصداق من مصاديقه وفرد من أفرادهِ ، وطريق معرفة موضوع العلم عند أهله واضحة فإنَّ كلَّ علم لا بد وأن يبحث فيه عن أمور ، وتلك الأمور لا استقلال لها ذاتاً ، بل هي مفتقرة إلى أمر تُعرض عليه وتُنسب إليه ، وتسمى تلك الأمور العارضة بـ (مسائل العلم) ، ويسمى ذلك الغير الذي تُعرض عليه المسائل (موضوعه) .

وينبغي التنبيه إلى أنَّ كل مسألة لها موضوع على حدة يسمى موضوع المسألة ، وإلى أن الجامع لموضوعات المسائل كلها يسمى موضوع العلم ، فالعلم عبارة عن نفس المسائل ، فإنَّها هي التي يبحث فيها عنها ، وموضوع العلم هو الجامع لموضوعات تلك المسائل ، فكل ما يصلح جامعاً نسميه موضوعاً وهو يتحد معها اتحاد الكلّي الطبيعي ومصاديقه .

ومما ذكرنا يتضح بطلان العبارة المشهورة ، أعني قولهم : أنَّ موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ، وذلك لأنَّ العلم يبحث فيه عن الأحكام العارضة لموضوعات مسائله سواء كانت من العوارض الذاتية أم الغريبة ، أم كانت مؤلفة منهما .

ومما مرَّ عليك يفتح باب البحث عن العوارض بقسميها ، وعن المسائل وعن الواسطة في العروض والثبوت والإثبات ، لأنَّ الواسطة في العروض جعلت ضابطاً

للعرض الغريب في (الكفاية) ، وإنما نشير إليها ليكون الطالب على بصيرة منها ، ثم بعد ذلك نتعرض إلى موضوع علم الأصول وإلى وجه الحاجة للبحث عن الموضوع وإلى مائز العلوم وإلى المبادئ .

العوارض

العوارض سبعة بالحصر العقلي ، لأنَّ العارض إمَّا أن يعرض للشيء بلا واسطة أصلاً ، كعروض الحرارة للنار ، والبرودة للماء بناء على بساطة العناصر ، وإمَّا بواسطة ، والواسطة إمَّا أن تكون جزءاً من أجزاء الماهية التي يعرض عليها ذلك العارض ، كعروض المشي للإنسان بواسطة كونه حيواناً ، ونسميه عارضاً له بواسطة جزئه الأعم ، وكعروض التعجب للإنسان بواسطة كونه ناطقاً ، ونسميه عارضاً له بواسطة جزئه الأخص ، وإنما نسميه (أخص) بالإضافة إلى جزء الماهية الأعم ، وإمَّا أن لا تكون جزءاً من الماهية بل تكون الواسطة أمورا خارجة عنها عارضة عليها ، والواسطة الخارجة عن الماهية ، إمَّا أن تكون مباينة للماهية أو مساوية لها ، أو أعم منها أو أخص ، كعروض الحرارة للماء بواسطة النار ، وكعروض الضحك للإنسان بواسطة التعجب ، وكعروض الحركة للإنسان بواسطة المشي ، وكعروض الضحك للحيوان بواسطة التعجب .

والحاصل أنَّ الشيء العارض إمَّا أن يعرض لغيره بلا واسطة أصلاً وإمَّا بواسطة ولا ثالث لذلك .

والعارض بالواسطة : إمَّا أن تكون تلك الواسطة خارجة عن أجزاء المعروض عليه ، وإمَّا أن تكون أحد جزئي ماهيته ولا ثالث لها أيضاً .

والعارض بواسطة الأمر الخارج عن الماهية منحصر عقلاً في المبين والمساوي والأعم والأخص ، والعارض بواسطة جزء الماهية أيضاً منحصر في الجنس

والفصل، لأنَّ الشيء لا يتألف من مباينه ولا من مساويه هوية وماهية بالضرورة ، وإنما يتألف من أمرين ذاتيين أحدهما أعم منه وهو الجنس والآخر أخص من ذلك الأعم وهو الفصل .

ثم أنه يظهر من تقارير شيخنا النائي (ره) أنَّ بعضها ذاتي بالإتفاق، وبعضها غريب بالإتفاق ، وبعضها محل خلاف .

ثم أنه استدل على ذاتية بعضها بأننا نجد المبحوث عنه في العلوم منه ، فيكشف ذلك عن ذاتيته ، ومثلاً لذلك بالرفع العارض للكلمة بواسطة الفاعل الذي هو جزئياً ، وخارج عن حقيقتها ، لا أنه جزء منها ، ولكن في مثل هذا الاستدلال نظر ، لابتناؤه على ثبوت أمر مفروغ عنه ، يستكشف باللم ، وهو كون كلِّ أمر مبحوث عنه في العلوم يكون من العوارض الذاتية ، ولكنه هو محل الكلام .

والتحقيق أنَّ تعميم البحث في العلوم لمطلق العوارض أولى من تخصيصه بما يسمونه بالعوارض الذاتية ، ويشهد لذلك أنَّ جملة من المباحث لا تطرد مع دعواهم .

ولعلَّه من أجل هذا عدل صاحب الكفاية عن هذا المذهب المشهور ، وفسَّر العرض الذاتي بتفسير ينطبق على جملة من العوارض التي جعلوها من العوارض الغريبة .

ثم إنه ينبغي التنبيه إلى أنَّ لفظ زيد في قولنا : جاء زيد ، مرفوع وأبَّ رفعه كان بواسطة الفاعلية ، وهي مباينة لكل من الكلمة والكلام ، وليس مرفوعاً بواسطة كلمة زيد التي هي جزئيٌّ من جزئيات الكلمة ، وإلا كان لفظ زيد في

الجملة المذكورة واسطة لرفع نفسه ، ولو كان كذلك لكان مرفوعا حيث وجد ، وهذا واضح الفساد .

تحديد الوسائط

ونحن وإن كنا في غنى عن تحديد الوسائط ، لأننا أثبتنا أن كل شيء يعرض لموضوع العلم أو لموضوعات مسائله ، يكون من ذلك العلم سواء كان عروضه بلا واسطة في العروض أو بأية واسطة من الوسائط ، إلا أنه لا بد منه لأنه مفيد في نفسه ، ويساعد على فهم كلمات العلماء .

وقد قيل : أن ما يفتقر في عروضه إلى واسطة تفتقر إلى واسطة أخرى أو وسائط فهو عارض بواسطة في العروض بخلاف غيره ، وقيل أيضا : إنما ينسب للواسطة حقيقة ، ولذا مجازا هو الواسطة في العروض ، وقيل غير ذلك .

وإذا عرفنا الواسطة في الثبوت والإثبات أمكننا القول أن ما عدهما هو الواسطة في العروض ، هذا مضافا إلى أن هذه التعاريف ليست حدودا ، وإنما هي لبيان شرح الاسم ، وبهذا يسقط البحث عن كون الواسطة خفية تارة وجلية تارة أخرى ، وأما الواسطة في الثبوت فهي عبارة عن كون الواسطة علّة لثبوت العرض للمعروض ، أو ما يصح أن يحل محلّها - كلمة - (لأنّه) ، وأما الواسطة في الإثبات فهي ما تكون علّة للعلم بالثبوت .

ثم أنه لا ريب في كون ما يعرض للواسطة حقيقة ، ولذا مجازا من العوارض الغريبة ، كما في قولنا جرى الميزاب ، وذلك لأنّ الجريان ليس من عوارض الميزاب بوجه ، وإنما هو من عوارض الماء ، ولكنّه إذا حمل على الميزاب فإنما يحمل عليه وينسب إليه من باب المجاز في الإسناد ، بعلاقة الحال والمحّل ،

ولا ريب أنَّ هذا النوع خارج عن العوارض السبعة ولو أدعي انطباق أحدها عليه جدلا كان من العوارض الغريبة عن ذات الموضوع كما هو واضح .

موضوع العلم وغايته

وجه الحاجة لمعرفة موضوع العلم وغايته

لا ريب أنَّ العاقل لا يطلب الشيء إلا بعد تصوره ورغبته فيه ، ولا ريب أنَّ تصور المجهول جهلا مطلقا مستحيل .

ويتفرع على ذلك : أنَّه يستحيل على العاقل أن يطلب علما من العلوم قبل تصوره ، ولو تصورا إجمالياً ، ولا ريب أنَّ معرفة موضوع العلم وغايته توجب تصوره في الجملة ، ومن أجل ذلك وجب البحث عنهما ليعرفهما الطالب قبل الشروع في مسائل العلم ، لأنَّ الطالب إذا عرف العلم وعرف فائدته رغب في طلبه .

هذا مضافا إلى أنَّ ذلك العلم إنما يتميز عن غيره من العلوم إمَّا بالموضوع المطلق وإمَّا بالموضوع المحيَّث بالغاية ، ومن أجل ذلك لا بد من معرفة الموضوع أو الغاية .

مآثر العلوم

بيان ما به يمتاز علم عن علم آخر :

اختلف الأصوليون منذ عهد صاحب الفصول حتى الساعة في ما يتميز به بعض العلوم عن بعضها الآخر على أقوال :

فقد قيل : إنَّ التمايز يكون بالموضوعات المرسلة ، وقيل إنَّه بالموضوعات المحيثة ، وقيل : إنَّه بالأغراض والغايات ، ولا ريب أنَّ ذلك كله ممكن وإن نوقش فيه .

وقد أورد على القول بتمايزها بالموضوعات المرسلة بأمور :

أولها : لزوم كون جملة من العلوم علما واحدا لاشتراكها في الموضوع كالعلوم العربية فإنَّ موضوعها أجمع هو الكلام العربي .

ثانيها : دخول بعض العلوم في بعضها الآخر ، كعلم التفسير والدراية وغيرهما مما يتعلق بالكتاب والسنة ، لأنَّ موضوع الأصول هو الأدلة الأربعة وموضوعاتها الكتاب والسنة ، فيكونان جزئين من جزئيات علم الأصول .

وقد أجيب عن ذلك باختلافهما باختلاف الحثيات ، فإنَّ موضوع النحو مثلا هو الكلمة والكلام من حيث الإعراب والبناء ، وموضوع الصرف هو الكلمة والكلام من حيث اختلاف الهيئات بالإشتقاق ، وموضوع الأصول الأدلة الأربعة من حيث الحصول على الكبريات التي تقع في طريق الاستنباط ، وموضوع التفسير هو الكتاب من حيث معرفة مفرداته ومركباته ، وأسباب نزوله وما أشبه ذلك . سواء اتصلت بالفقه والأصول أم لم تتصل .

وفيه : أنَّ الحثية إن كانت تقييدية رَجع إلى القول بالتمايز بالأغراض ، وإن كانت تعليلية كان ذلك ارتكاباً لأمرٍ ممكن ، ولكنه غير ضروري ، وهو مع ذلك يرجع إلى التمايز بالأغراض .

ثالثها : بأنَّ جملة من العلوم تشترك في جملة من المسائل ومن المعلوم أنَّ موضوع كلِّ علم أمر كلي ينطبق على موضوعات مسائل المتعددة انطباق الكلي على أفرادها ، ولازم ذلك كون النسبة بين العلمين أو العلوم العموم من وجه ، ويلزم من ذلك أن يكون اتفاقها بما يكون به افتراقها ، وهو كما ترى .

رابعها : بأنَّ موضوعات المسائل متعددة بتعددتها بالضرورة ، ولازم ذلك انحلال العلم الواحد إلى علوم متعددة ، لأنَّ موضوع كل مسألة يغاير الأخرى ، والجواب : أنَّ ما به التمايز هو الجامع لتلك الموضوعات .

وأورد على القول بتمايزهما بالأغراض بأمرين :

أولهما : أنَّ الغرض أمر واحد بسيط ، فلا بد من صدوره عن واحد لئلا يلزم صدور الواحد عن متعدد ، ومع تعدد الموضوعات يلزم صدوره عن متعدد .
وأجيب عنه أولا : بأنه يمكن أن يكون لموضوعات المسائل جامع واحد كلي تترتب عليه الأغراض .

وثانياً : بأنَّ ذلك إنما هو في الواحد الشخصي لا الجنسي .

وثالثاً : بأنه إنما هو في الأمور الحقيقية لا الاعتبارية ، وبأنَّه إنما هو في العلل لا المقتضيات ، والمقام من باب المقتضيات ، لأنَّ الملاحظة دخيلة في ترتب الغرض ولا سيما فيما إذا كان للمسألة الواحدة غرضان أو أغراض .

ثانيهما : عدم معقولية ذلك بعد تداخل العلوم في بعض المسائل .

والجواب : أنه لا مانع من كون الشيء الواحد له أثران أو آثار ولازمان أو لوازم ، ويكون البحث فيه في كل علم بملاحظة أحد لوازمه ، ويكون دخوله في العلم الآخر باعتبار الأثر الآخر .

وفيه : أنه لا بد من رجوعه إلى أخذ الحيثية ، والتحقيق : أنه لا مانع من كون التمايز بالموضوعات المحيثة لا الأغراض .

المبادئ

إعلم أنَّ المبادئ على قسمين : (تصورية وتصديقية) وزادوا في علم الأصول قسماً ثالثاً ، وعبروا عنه بالمبادئ الأحكامية ، وقد قيل : إنَّ المبادئ

التصورية هي التي يبحث فيها عن نفس المحمولات والموضوعات من غير انتساب ،
والتصديقية هي التي يبحث فيها عن نفس المحمولات والموضوعات بحثاً يوجب
التصديق بالانتساب ، وأمّا المبادئ الأحكامية فهي مختصة بعلم الأصول ،
كالبحث عن الأحكام الوضعية ، وعن أنها مجعولة استقلالاً أو تبعاً ، والبحث عن
اجتماع بعضها مع بعض كاجتماع الأمر والنهي ، أو عن استلزام بعضها لبعض ،
كالبحث في مقدمة الواجب والضد ، وقيل في تعريف القسمين - الأول والثاني -
غير ما ذكرناه .

المسائل

وفيهما أقوال ، فقول : أنها هي القضية ، وهو مختار صاحب الكفاية (قده) .
وقيل : هي المحمولات المنتسبة ، وهو اختيار صاحب المعالم .
وقيل : هي النسب الجزئية ، وهو الذي اختاره شيخنا المقدس الشيخ عبد
الحميد ناجي النجفي ^١ ، وهو الأقرب ، واستدل له قائلًا : لأنّ ما يبحث عنه في
العلوم ويطلب التصديق به بإقامة البرهان عليه هو نفس تلك النسب ، هذا مضافاً
إلى أنّه مناسب لعدّهم الموضوع جزءاً من أجزاء العلوم في قبالة المسائل ، وهذا
بخلاف ما لو قلنا أنّ المسألة هي مجموع القضية ، فإنّه يندرج فيها ، ولا معنى
لعدّه جزءاً آخر في قبالتها ، ويمكن إرجاع الثاني إلى ما احتزنه ، لأنّ ما يثبت
بالدليل ليس نفس المحمول بل نسبته إلى الموضوع (انتهى) ، وهو جيد .

^١ - كنّا حضرنا عنده في أوّل أمرنا في الكفاية ، فباحثنا الموضوع والمعنى الحرفي في أكثر من سنة ، وذلك سنة
١٣٤٩هـ ، وكنت يومئذ أقيم في مدرسة الخليلي المعروفة أحياناً بخان القطب ، وكان يزورني ويلقني مطلبه حرفياً .

موضوع علم الأصول

إذا عرفت ما قدمناه ، عرفت أنَّ علم الأصول كغيره من العلوم ، له موضوع يختص به وهو عبارة عن أمر يجمع موضوعات مسائله المتشعبة ، وينطبق عليها انطباق الكلّي على مصاديقه ، ويتحد معها خارجاً ، وبغايرها مفهوماً . فإن عرفناه بكنهه وحقيقته فهو المطلوب ، وإلا أمكننا الاستغناء بالإشارة إليه بخواصه وآثاره ، ولا يجب في مقام معرفته أكثر من ذلك ، وذلك لأجل الحصول على الغرض المطلوب منه ، وبعبارة أخرى : أنَّ موضوع كل علم هو عبارة عن الشيء الذي يجمع موضوعات مسائله ، فإن كان ذاتياً سمي ذلك الجامع جامعاً ذاتياً ، وإن كان عرضياً كالخواص والآثار سمي ذلك الجامع جامعاً عرضياً .

إذا عرفت هذا كله فاعلم أنَّ المشهور كما عليه صاحب القوانين ، أنَّ موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة بما هي أدلة ، وقد أورد عليهم بلزوم كون المباحث عنه في جملة من مسائله هو ذات الموضوع ، ولازم ذلك كونها من المبادئ ، مع أنَّ المعروف عندهم أنَّها من مسائل الأصول.

بيان ذلك : أنَّ البحث عن الحجج بأسرها إنما هو بحث عن ثبوت ذات الموضوع بها أو عدمه ، فالبحث عن حجية ظواهر الكتاب ، يرجع إلى أنه هل يثبت المقصود الواقعي من الكتاب بما يظهر من الألفاظ المستطوعة فيه أو لا ؟ والبحث عن حجية خبر الواحد ، يرجع إلى البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد أولاً ، ومثله البحث عن حجية الراجح من الخبرين المتعارضين ، وهكذا سائر الحجج ، لرجوع البحث فيها إلى البحث عن ثبوت أصل الدليل أعني السنة بمفاد كان التامة ، لا بمفاد كان الناقصة ، فلا يكون البحث فيها بحثاً عن عوارض الدليل ، بل عن الدليل نفسه .

ولعلّه لأجل هذا حكي عن صاحب الفصول ، انه عدل عن هذا المذهب ، فجعل الموضوع هو الأدلة الأربعة بما هي هي ، معرّة عن كل شيء فيكون البحث عما يتعلق بها بحثاً عن عوارضها لا عنها نفسها .

والتحقيق : أنّه إن أريد بالسنة الأعم من الحاكي والمحكي ، كان البحث عن حجية الخبر بحثاً عنه بمفاد كان الناقصة ، ويكون بحثاً عن عوارض الدليل .

ومما ذكرنا يتضح الحال بالنسبة للبحث في باب الملازمات ، كالبحث عن إمكان اجتماع الأمر والنهي وعدمه ، وعن اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن ضده وعدمه ، وعن كون الأحكام الوضعية مجعولة تبعاً أو استقلالاً ، أو ليست مجعولة أصلاً ، وعن تبعية المقدمة في الوجوب لذيها وعدمه ، وأنّه بحث عن نفس الحكم العقلي لا عن عوارضه وشؤونه .

تعريف علم الأصول

إعلم أنّهم ذكروا له عدة تعاريف ، ولا ريب أنّ المقصود منها واحد ، ولا ريب في إمكان إرجاع بعضها إلى بعض ، والأولى تعريفه بأنّه : العلم بالقواعد التي إذا انضمت إليها صغرياتها أنتجت حكماً شرعياً ، والظاهر أنّه لا مانع من إضافة قولهم أو التي ينتهي إليها في مقام العمل ، وإن كانت غير مانعة من دخول المسائل الفقهية .

في الفرق بين المسألة الأصولية والمسألة الفقهية

الفرق بين المسألة الأصولية والفقهية أن الأصولية تقع كبرى في طريق استنباط الحكم الفرعي الكلي ويختص بها المجتهد ، بخلاف الفقهية فإن موضوعها فعل المكلف ومحمولها الأحكام التكليفية - كما قيل - بل ربما يقال ان محمولها مطلق الأحكام تكليفية ووضعية فتأمل ، وهي أيضاً لاتقع في طريق استنباط الحكم الكلي

وإنما يُستنبط بها حكم جزئي، ويشترك فيه المجتهد والمقلد ولا ينافي ذلك وقوعها في طريق استنباط الحكم الجزئي، وربما يعبر عنه بتطبيق الكبرى على صغرياتها، مثلاً حرمة شرب الخمر حكم فقهي يشترك فيه المجتهد والمقلد فلإذا وجد مائع وثبت أنه خمر يقول المكلف هذا خمر وكل خمر حرام، فالصغرى وجدانية والكبرى أخذها المجتهد من طريق الاجتهاد وأخذها العامي من طريق التقليد، ولا يخفى أن هذا الشكل ارتكازي ولذلك لا يرتبه المجتهد ولا المقلد، وهو مع ذلك صوري لأن الوسط ليس علة لإثبات المحمول للموضوع، بل الموضوع علة لإثبات الحكم للموضوع فإن المشار إليه بقولنا (هذا) هو الخمر لا غير بخلاف قولنا العالم حادث لأنه متغير فإن التغير علة لثبوت الحدوث للعالم وهي خارجة عن الحكم وموضوعه بخلاف إثبات الحرمة للخمر الخارجي فإنه من إثبات الحرمة للخمر الجزئي لكونه خمرًا وهو تعليل للشيء بنفسه.

وتقول في المسألة الأصولية الصوم واجب وكل واجب تجب مقدماته فالصوم تجب مقدماته.

فائدة

ينبغي التنبه إلى أنَّ جلَّ التعاريف ، بل كلّها لفظية ، يقصد منها شرح الاسم ، وذلك لخفاء الفصول الحقيقية ، حتى قيل : إنه لا يعرفها إلا مكوّنها . ولو سلم إمكان معرفتها ، فإنَّ ذلك متعذر بالنسبة للأمور الاعتبارية ، فإنَّها ليس لها أجناس حقيقية قريبة تجمعها ، ولا فصول حقيقية فكيف يمكن تعريفها بالحد التام المؤلف من الجنس والفصل ، إلا أن يقال : إنَّ جنس كلّ شيء وفصله بحسبه .

ثم إنَّ العلماء وإن عاملوا هذه الرسوم معاملة الحدود ، فأكثرُوا فيها النقض والإبرام بعدم الاطراد والإنعكاس ، إلا أنَّ المحققين منهم متنبهون لما قلناه .
 إن قلت : أنَّ هذا إنما يتم بالنسبة لأوَّل تعريف صدر منهم ، أمَّا بالنسبة للتعاريف المتأخِّرة عنه فلا ، قلت : لا مانع من كونهم تنبهوا لما ذكرناه ، ومع ذلك اهتموا في أمر الاطراد والانعكاس طلباً للرسم الأوضح .

ثم أنَّ الظاهر أنَّ المرتكز من مفهوم كلِّ علم عند أهله أوضح مما يذكر له من التعاريف المذكورة في كتبهم ، ويشهد لذلك أنَّ مصدر النقض والإبرام إنما هو بالمرتكز في أذهانهم الذي كانت تلك التعاريف غير جامعة أو مانعة بالنسبة له .

مرتبة علم الأصول

إعلم أنَّ لبعض العلوم تقدماً رتبياً على بعض ، وإنَّما يتقدم أحدها على الآخر لتوقف معرفته عليه ، فالنحو مثلاً متقدم على المعاني والبيان وهما معا يتقدمان على علم التفسير ، والتفسير على علم الأصول ، والأصول مقدم على الفقه ، والسبب في ذلك هو اشتغال السابق على مبادئ اللاحق وتوقف فهمه عليه .

ثم إنَّ هذا العلم في عرض جملة من العلوم كالعلوم الرياضية لعدم توقف شيء منهما على الآخر .

الأمر الثاني : في الوضع وشؤونه :

حقيقة الوضع

الكلام في الوضع من جهات :

الأولى : اعلم أنَّ اللفظ يسمى موضوعا ، والمعنى موضوعا له ، وفاعل الوضع يسمى واضعا ، ونتيجة ذلك كله تسمى وضعاً ، بمعنى اسم المصدر .

الثانية : اختلف الناس في الواضع ، فقيل : هو الله سبحانه ، بواسطة الرسل ، أو بنحو الإلهام ، وقيل : البشر ، وقيل : إنَّ دلالة اللفظ على المعنى طبيعية وهو المحكي عن الصيمري ، وقيل غير ذلك ، وقد سئل الصيمري عن معنى لفظ (سنك) ، وهو لفظ فارسي معناه الحجر ، فأطرق ثم قال : إنني أجد فيه قساوة وأظنه الحجر .

الثالثة : اعلم أنَّ الواضع عندما يريد الوضع ، لا بد وأن يتصور المعنى ، ثم يستحضر اللفظ ثم يضعه ، ولا ريب أنَّه لا علاقة بين اللفظ والمعنى قبل الوضع ، ولا ريب أنَّ العلاقة تحدث بينهما بعد الوضع ، ومن لوازمها بعد العلم بالوضع حضور صورة المعنى في ذهن السامع . بمجرد سماع اللفظ ، وهذه العلاقة منتزعة عن إضافته له ، فيقال : معنى لفظ (قام) مثلاً ، كذا .

ثم إنَّ هذه العلاقة هل هي من الأمور الانتزاعية التابعة لواقعها الذي هو منشأ انتزاعها لواقعها نظير الفوقية والتحتية ، أو أنَّها من الأمور الاعتبارية التي لا واقع لها بدون اعتبار المعتر ، احتمالان : أقربهما الأوَّل ، ويتفرع عليه أنَّه على الثاني لا بد وأن تكون ملحوظة للواضع ومجعولة له مستقلة أو تبعا .

الرابعة : اعلم أنَّ اللفظ الذي يضعه الواضع ، هو طبيعي اللفظ لا شخصه سواء كان معناه خاصا أم عاما ، فإنَّ لفظ (زيد) مثلاً يحكي عن طبيعة هذا

اللفظ من أي لافظ كان ، ولا يمكن أن يكون شخص اللفظ الذي تلفظ به الواضع هو الموضوع لانعدامه . مجرد الانتهاء من تلفظه به ، مضافا إلى أنه يلزم أن تكون الاستعمالات كلها مجازات بلا حقيقة ، ولا يلتزم به أحد ، وتوضيح الحال أن يقال : إنَّ الوضع إنما هو للصورة الذهنية من حيث حكايتها عن الخارج ، لأنَّ الآثار تتبع الخارج ، وبعبارة ثانية : الآثار تتبع حقيقة الشيء لا صورته ، ولا مفهومه كما في حرارة النار وبرودة الماء .

ثم إنَّ الذي يلقي بالألفاظ في حال الاستعمال ويُحكى بها هي الصورة التي تكون في ذهن المستعمل التي يكون إيجادها باللفظ سببا لحدوث مثلها في ذهن السامع ، ويجمع هذه الصور جامع واحد وهو الحاكي عنها ، وهي الحاكية عن الخارج ، ولها لحاظان (آلي) و(استقلالي)، ولا يشترط مطابقة بعضها لبعض واقعا، لا خارجا ولا ذهنا بالضرورة ، نعم لا بد من اعتقاد المطابقة ، ومن المعلوم أنَّ العلم لا يسري إلى الخارجيات .

ثم اعلم أنه لا يمكن الوضع للموجود الخارجي ، لأنَّ الاستعمال ليس فيه ، وإنَّما هو في صورته ، ويدلك على ذلك أنَّ الخارجي قد ينعدم ، ومع ذلك لا يشك أحد في صحة الاستعمال ، ويدلك على ذلك أيضاً أنَّ اللفظ قد يوضع للشيء قبل وجوده ، بل لأمر لا تتصور كيفية وجوده ، كما هو الحال بالنسبة لذات الباري تعالى وللشريك ، وإنَّما نشير إليه بالخواص ، فيكون الوضع للصور المشار إليها التي ندعي أنَّ لها مطابقا تنطبق عليه .

أقسام الوضع

اعلم أنَّ الوضع له تقسيمان : أحدهما باعتبار اللفظ ، الآخر باعتبار المعنى ، أمَّا باعتبار اللفظ فإنَّه ينقسم إلى شخصي ونوعي لا غير ، والمراد بالشخصي

اللفظ الحاكي عن الألفاظ المتحدة معه في السنخ ، كلفظ (زيد) ، فإنَّ اللفظ الذي ننطق به حين تسميتنا للمولود ب(زيد) ينعدم بعد الانتهاء من النطق به ، والألفاظ التي نعبر بها عن ذات زيد عندما نخبر عنه أو نناديه أو نأمره بقولنا هذا هو زيد .، أو يا زيد ، متحدة سنخاً ، وبهذا اللحاظ نسميه شخصياً .

والمراد بالنوعي ، اللفظ الحاكي عن ألفاظ مختلفة السنخ ، ولكنها متحدة بلحاظ آخر ، يجمعها جامع واحد ، كقولنا كل ما كان على وزن فاعل فهو اسم فاعل ، وكل ما كان على وزن مفعول فهو اسم مفعول ، فإنَّ المراد به كل لفظ على هذا الوزن ، سواء كانت مشتقة من مادة فعل أو ضرب أو أكل أو غيرها .

فأعلم أنَّ الصور المتصورة للوضع في مرحلة الثبوت أربعة ، وهي : الوضع العام والموضوع له العام والمستعمل فيه عام ، كأسماء الأجناس ، والوضع الخاص والموضوع له الخاص والمستعمل فيه خاص كالأعلام الشخصية ، والوضع العام والموضوع له خاص ، والوضع الخاص والموضوع له عام .

إذا عرفت هذا ، عرفت أنَّ الصور المتصورة للوضع في مرحلة الثبوت أربعة ، ولا ريب في إمكان الأولين ولا في وقوعهما ، وأمَّا الأخيران فقد قيل بإمكان الثالث ، لأنَّ العام يصلح عنواناً للخاص ، ووجهها يشار به إليه في الجملة ، وقد ادعي وقوعه ومثلاً له بالحروف ، وأسماء الإشارة والضمائر ، ومن ادعاه صاحب المعالم في مبحث العام والخاص ، وأمَّا الرابع : فالتحقيق أنَّه غير ممكن لأنَّ الخاص لا يصلح وجهاً للعام ، بل إمَّا أن لا نتصوره أصلاً فيكون مجهولاً ، ولا يصلح الوضع للمجهول ، وإمَّا أن نتصوره وحينئذ يكون من الوضع العام والموضوع له العام .

وقد اتضح من هذا أنَّ مراتب الوضع ثلاثة ، مرحلة الثبوت ، والإمكان ، والوقوع .

وادعى المحقق صاحب الكفاية ، عدم وقوع الثالث ، وإن كان ممكناً ، وقال : إنَّ الوضع والموضوع له ، بل والمستعمل فيه عام في جميع الحروف ، وما الحق بها ، كالضمائر وأسماء الإشارة ، ووافقه الشيخ عبد الكريم في الدرر .

ويمكن تقريب مذهب المشهور في المعنى الحرفي وما ألحق به بأمور :

أولها : أنَّ معنى الحروف ربطي ، ومثله لا يصدق على كثيرين بالضرورة ، لاستدعاء الربط تصوره أو تحققه بين طرفين .

وفيه : أنَّ كلي الربط ، لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين بخلاف الربط الخاص ، والربط الخاص المتحقق خارجاً ، مصداق من مصاديق كلي الربط ، وهذا الاستدلال مبني على الخلط بين المصداق والمفهوم .

ثانيها : أنَّ معنى الحرف معنىً قائم في غيره ، فهو نظير العرض بالنسبة لمحله ، ويظهر ما فيه مما قدمناه آنفاً .

ثالثها : أنَّ (من) مثلاً حرف معناه كلي الابتداء ، وأنها موضوعة لخصوصيات الابتداء ، وأنها تستعمل في مصاديقه وأفراده استعمالاً حقيقياً ، ومثلها سائر الحروف ، وأسماء الإشارة ، والضمائر ، فعندما يقول القائل : سرت من البصرة يقصد الابتداء المتشخص ، ولا ريب أنَّ هذا الاستعمال حقيقي لا مجازي ، ولو كان الموضوع له والمستعمل فيه عاماً لاستعمل فيه ولو مرةً ، ولو كان حقيقة فيه دون الموارد الخاصة للزم كونه مستعملاً في الموارد الخاصة مجازاً ، ولا يلتزم به أحدٌ .

ويمكن تقريب ما ادعاه في الكفاية بما قرَّبه به وهو :

أنَّ هذه الخصوصية المدعاة ، إن كانت هي الخصوصية الخارجية ففيه أنَّ المستعمل فيه فيها قد لا يكون خاصاً خارجياً ، كما في قولنا (سر من البصرة) أو (سأسير من البصرة) والاعتذار بأنَّه جزئي إضافي ، لا يخرج عن كونه كلياً وليس جزئياً خارجياً .

وحينئذ نقول أنَّ استعمالها في الموارد الخصوصية الخارجية هو الذي أوجب دعوى كون الموضوع له فيها خاصاً ، والمستعمل فيه فيها خاصاً ، فلمإذا لا يكون استعمالها في غيرها كما في المثال المتقدم موجباً لدعوى كون الموضوع له فيها عاماً والمستعمل فيه فيها عاماً ، وكون الأوَّل أكثر وجوداً بخلاف الثاني لا يوجب الجزم بكون الوضع له دونه .

هذا مضافاً إلى أنَّ الخصوصية الآتية من قبل الاستعمال لا يعقل كونها مأخوذة في الموضوع له والمستعمل فيه لترتيبها على الوضع ترتب المعلول على العلة . وإن كان المراد بالخصوصية الخصوصية الذهنية ، ففيه أنَّ هذه الخصوصية تكون في رتبة متأخرة عن الوضع والموضوع له ، لأنها من شؤون الاستعمال ، والاستعمال في رتبة المعلول بالنسبة للوضع والموضوع له ، فلا يعقل أخذها جزءاً أو قيداً في متعلق الوضع ، للزوم كونها حينئذ في رتبة علة نفسها .

ويلزم أيضاً أن يكون هذا اللحاظ ملحوظاً حين الاستعمال لأنَّه إن كان مأخوذاً في الموضوع له وجب تصوره قبل الاستعمال كما هو الشأن في كل موارد الاستعمال بالنسبة للمستعمل فيه ، وهو غير معقول لامتناع تعلق اللحاظ باللحاظ ، ولأنَّ اللحاظ من الأمور التي تنعدم بعد وجودها نظير سائر الصور التي تمر في الذهن ، وأوضح من ذلك كَلِّه ، أننا عندما نستعمل الحروف وما ألحق بها في مواردنا لا نجد لذلك في أنفسنا عينا ولا أثراً .

ويلزم أيضاً عدم القدرة على امتثال مثل (سرٌ من البصرة) لعدم القدرة على إيجاد ابتداء سير منها مشتملاً على الخصوصية الذهنية التي ادعي أنها أخذت قيداً أو جزءاً في معنى (من) كما هو واضح .

وقد ظهر من جميع ما قدمناه ، أنَّ المعنى الإسمي إخطاري بمعنى أنه له دلالة تصويرية تحصل منه عند السامع بمجرد سماع اللفظ الدال عليه سواء كان منفرداً أو مركباً مع غيره ، بخلاف معنى الحرف فإنه لحاظي بمعنى أنه لا يتصور له معنى إلا بلحاظه مع غيره ، فلو نطق به الناطق منفرداً لم يكن له معنى أصلاً .

وظهر أيضاً ، أنَّ المعنى الإسمي له نحو تقرر ، وجود قبل الاستعمال بخلاف المعنى الحرفي ، فإنَّ تقرر ووجوده باستعماله .

وظهر أيضاً ، أنَّ مفهوم الابتداء الذي وضع له الاسم يباين مفهوم الابتداء الذي وضع له الحرف ، ومن أجل ذلك لا يمكن استعمال أحدهما في مورد الآخر ، لا حقيقة لأنه لا يؤدي معناه ، ولا مجازاً لأنه ليس بين معنيهما علاقة يصح معها استعماله فيه مجازاً ، خلافاً لما ادعاه في الكفاية .

وظهر أيضاً أنَّ الابتداء الإسمي يكون ملحوظاً للمتكلم عند استعماله للفظ الابتداء في معناه . بخلاف الحرفي فانه يكون مغفولاً عنه عند استعمال الحرف في معناه .

وأما ما ذكره في الكفاية بقوله : أن قلت على هذا لم يبق فرق بين الأسماء والحروف ، ولزم كون مثل كلمة (من) ولفظ (الابتداء) مترادفين... إلخ ، فإنه يتضح إشكالاً وجواباً بما قدمناه ، كما يتضح ضياع المحشين والمعلقين على الكفاية في هذا المبحث في هذا المقام .

ويظهر لي بعد مزاوله هذا البحث في فترات الدرس والتدريس إمكان الجمع بين الأقوال وذلك بأن يقال :

يمكن أن يحمل قول من يقول بأن الموضوع له في الحروف وما ألحق بها خاص ، والمستعمل فيه فيها خاص ، ناشئ وناظر إلى موارد الاستعمال لأنها مما يمتنع فيها الصدق على كثيرين ، فلا يمكن أن يكون عاماً .

ويمكن أن يحمل قول من يقول بأنه عام ، والمستعمل فيه عام أنه ناشئ وناظر إلى استحالة أخذ خصوصيات الاستعمال التي هي متأخرة رتبة عن الموضوع له فيهما .

كل ذلك بعد إتفاق كلا الطرفين على أن معنى الحرف معنىً ربطياً ، وأنه لحاظي وأنه قائم في غيره ، ولكنهما غفلا عن أن المقصود بالربط كليّ الربط بين الإبتداء والمبتدأ منه ، وأن هذا المعنى موجود في جميع الحروف وما ألحق بها ، وأن هذا المعنى لا يظهر من لفظ (من) ، ولا يتحقق خارجاً إلا في مقام استعمالها ، وأن جميع ما نحن فيه نظير الكلي الطبيعي ومصاديقه في التكوينية ، فمفهوم الإنسان هو الحيوان الناطق ، وهو مفهوم عام لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين ، ولكن تحققه خارجاً وتشخصه لا ينفك عن الخصوصيات المميزة للفرد الذي وجد فيه عن سائر الأفراد ، وقد غفلوا عن أن قولنا زيد إنسان نظير قولنا من للابتداء الربطي ، وان مفهوم الابتداء الربطي نظير مفهوم الإنسان ، وان (من) في قولنا سرت من البصرة ، نظير ولادة زيد من بطن أمه ، وان هذه

الخصوصيات المفردة في (من) وفي (زيد) لا توجب دخول خصوصياتها في مفهوم الإنسان ، ولا في مفهوم الابتداء .

وغفلوا عن أن لفظ الابتداء موضوع للابتداء الإخطاري ، المستعمل في الابتداء المتصور بنفسه ، وان مفهوم الابتداء اللحاطي الذي هو مفاد (من) موضوع للابتداء الربطي في غيره ، وان كلا من المفهومين يباين الآخر ، ومن أجل ذلك لا تكون (من) مرادفة للفظ الابتداء ولا يصح استعمال أحدهما في مكان الآخر ، ومن هذا يتضح أنَّ قولنا في زيد الموجود خارجا هذا إنسان ، نظير قولنا (من) في سرت من البصرة للابتداء ، وأنَّ هذا الحمل ليس حملاً ذاتياً أولياً ، كما هو الحال في قولنا الإنسان حيوان ناطق ، بل هو نظير الحمل الشائع الصناعي في قولنا زيد إنسان ومن للابتداء .

وربما يكون هذا الحمل ضربا ثالثا من ضروب الحمل ، وحيثنذ يكون الحمل على ثلاثة أنواع :

الأوّل : الحمل الذاتي الأوّل وهو حمل الحد على المحدود كقولنا الإنسان حيوان ناطق ، فانهما أمر واحد ذهنا وخارجا ، ولا يختلفان إلا بالإجمال والتفصيل .

الثاني : الحمل الشائع الصناعي كقولنا . زيد كاتب وخالد شاعر فانهما متحدان خارجا ومختلفان مفهوما .

الثالث : حمل الشيء على نفسه كقولنا هذا زيد ، وسعيد كرز ، ولا ريب في عدم صحته إلا بالتأويل ، ولذا أوّله النحاة وقالوا إنَّ مرجعه إلى هذا : صاحب هذا الاسم .

(خاتمة)

قل إنَّ مبحث المعنى الحرفي لا ثمرة له ، ولكن ربما تظهر الثمرة في باب الواجب المشروط بالنسبة لرجوع القيد فيه إلى الهيئة أو إلى المادة ، وفي جواز

التمسك بإطلاقه إذا كان الشرط راجعاً إلى الهيئة ، وعدم الجواز إذا كان راجعاً إلى المادة ، ويمكن أن تظهر الثمرة أيضاً في باب مفهوم الشرط عند البحث في أن الذي ينتفي باتفاء الشرط هو سنخ الحكم أو شخصه ، وفي التمسك فيه بالإطلاق لا ثبات كون الشرط على نحو العلة المنحصرة ، وتحقيق كل من هذه الموارد سيجيء في محله .

فائدة

تعلق باللفظ الموضوع والمعنى الموضوع له

اعلم إنَّ الموضوع له والموضوع هو سنخ صورة اللفظ لسنخ صورة المعنى ، وأما إرادة الشخصي منها ، فهي غير معقولة ، لانعدامها ، بل الشخص الواحد إذا استعمل لفظ (زيد) مرتين ، كان كل لفظ صدر منه مغايراً لما قبله ، وكل منهما يتعدم بمجرد وجوده ، وهما معاً متماثلان ، ومثلهما ما يوجد بعدهما من سنخ هذا اللفظ ، كما أنَّ ما استعملت فيه هذه الألفاظ هي الصورة الجزئية الحاكية عن المعنى لا شخص المعنى ، وكل صورة منها مغايرة للأخرى ، لأنها مصاديق لسنخ تلك الصور .

فالموضوع له إذا هو الصورة الذهنية ، باعتبار حكايتها عن سائر الصور ، والملقى في مقام الاستعمال هو صور أخرى ، بمعنى إحداث صورة في ذهن السامع مطابقة للصورة التي هي في ذهن المتكلم ، من حيث الحكاية ، لا من حيث الخصوصيات ، فإنَّها مثلها لا عينها .

ومما ذكرناه ظهر أنَّ الاستعمال دائماً يكون في المصاديق لا في المفاهيم .

انتهى

الأمر الثالث : صحة استعمال اللفظ في غير ما وضع له

كالجهاز وغيره - هل هو بالوضع أو بالطبع ؟

لا ريب في صحة إطلاق اللفظ وإرادة غير ما وضع له منه ، كالمجازات وما شاكلها وإنما الخلاف في كون إطلاقها كذلك هل هو بالوضع أو بالطبع ، قولان ، أظهرهما أنه بالطبع ، وحكى الأستاذ الحكيم في تعليقه على الكفاية عن الجمهور أنه موضوع بالوضع النوعي ، ويمكن الاستدلال لكونه بالطبع بأمور :
أولها : الوجدان ، ويمكن تقييده بأنّ الترخيص بذلك إن كان شخصيا لزم عدم صحة استعمال المجاز والكنايات والاستعارات المستحدثة ، مع انه لا ريب في صحتها واستحسانها ، ولا ريب أن أرباب الأدب إنما يفضل بعضهم على بعض بقدر ما يتكرونها ويستحدثون من هذه الأمور المستحسنة عندهم والمستملحة لديهم .

وان كان نوعيا لزم صحة استعمال المجازات بمجرد وجود نوع العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي مع انه لا ريب في عدم الصحة في الموارد التي لا يستحسنها الطبع ، ألا ترى انه يصح بل يحسن أن يقول القائل : إني أراني أعصر خمرا ، ويريد بالخمرة العنب بعلاقة الأول ، ولا يصح استعمال ما يؤول إليه الأكل فيما يؤول إليه مع وجود علاقة الأول فيهما على السواء ، فلا يصح أن يقال لمن أكل اللحم والخبز ، رأيته يأكل الدم والعذرة ، وان كان ما يأكله يؤول إليهما .

ثانيها : عدم مقتضى للوضع ، بيان ذلك هو أن الغاية في مثل هذه الاستعمالات هو تفاهم الناس فيما بينهم بأساليب يفهمها بعضهم من بعض وهذه الغاية حاصلة بدون الوضع بالضرورة .

ثالثها : لا ريب في اشتراط التناسب في الجملة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي الذي يريده المتكلم ، بل وغيره من المعاني الأخرى غير الحقيقية ، ولا ريب أنَّ التناسب بين المعاني أمر ذاتي ومعه يكون الوضع لغوا ، ولا ريب أن الواضع حكيم وإن الحكيم منزّه عن العبث .

رابعها : لا ريب في اشتراط وجود القرينة في تلك الموارد ومعها لا مقتضي للوضع لكفايتها بأداء الغرض المطلوب .

وأما المشهور ، فقد قيل إنّه لا دليل لهم إلا قياسه على الحقيقة ، وفيه أنّه قياس باطل لعدم وجود الجهة المشتركة المصححة للقياس .

الأمر الرابع : في إطلاق اللفظ وإرادته :

لا ريب في صحة إطلاق اللفظ وإرادته منه ، كقولنا ديز لفظ ، ولا ريب أنّه بالطبع لا بالوضع ، وإلا كانت المهملات موضوعة ، كما في الكفاية ، وفي هذا التعليل نظر ، لأنّ كونها غير موضوعة لغيرها لا ينافي كون غيرها موضوعا لها . وقد وقع الكلام فيه فيما بينهم في أنّ هذا الإطلاق هل هو بنحو الاستعمال أو الإحضار والإلقاء ، والمراد بالاستعمال هو كون اللفظ الذي أطلقه الالفاظ حاكيا عن لفظ آخر مقصود له ، والمقصود بالإحضار هو كون اللفظ المقصود هو ذات اللفظ المحضر ، وهو المحكوم عليه في القضية اللفظية .

وتوضيح ذلك أن يقال : إنّ المقصود للمتكلم على ثلاثة أنحاء :

أحدها : أن يكون مفهوماً كلياً صالحاً للانطباق على كثيرين ، وقد عبّروا عنه بإطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو جنسه أو صنفه .

ثانيها : أن يكون فرداً ماثلاً لما تلفظ به ، وقد عبّروا عنه بإطلاق اللفظ وإرادة مثله .

ثالثها : أن يكون شخص ما تلفظ به ، وقد عبروا عنه بإطلاق اللفظ وإرادته .

وقالوا أو نسب إليهم : أن الأوّل يكون بنحو الاستعمال والإلقاء ، والثاني يتعين كونه بنحو الاستعمال لا غير ، وحكي عن بعضهم تعيين كون الثالث بنحو الإلقاء ، وادعى آخر انه يمكن أن يكون بكل من النحويين .

والتحقيق أن الأوّل والثاني لا يمكن أن يكونا إلا بنحو الاستعمال ، وأما الثالث فانه يتعين كونه بدوا بنحو الإلقاء ، ولكن مقتضى صناعة الحمل المتلقة من كلمات علماء العربية كونه مثلهما ، لكن بنتيجة التجوز والتأويل .

بيان ذلك كلّه : أمّا تعيين الاستعمال بالنسبة لإطلاقه وإرادة مثله ، فلان المثل جزئي والجزئيات متباينة ، ولا ريب أن المثلين جزئيان ، ولا ريب انه يستحيل إحضار أحد المتباينين بإحضار مباينة لأنّ الإلقاء يستدعي العينية والمفروض أن المثلين متباينان .

وأما بالنسبة لإطلاقه وإرادة جنسه فلأنّ المقصود من قول القائل ضرب فعل ماضي ، الذي يقصد به جنس ضرب ، لا يمكن فيه الإلقاء، لان (ضرب) في قولنا ضرب فعل ماضي ، مبتدأ ، والمبتدأ لا يكون إلا إسمًا ، والإسم لا يكون مصداقاً للفعل الماضي ، فكيف يمكن إحضاره به ، ولأجل ذلك يتعين كونه بنحو الاستعمال .

ومما ذكرناه يتضح أنّ ما حاوله المحقق صاحب الكفاية من إمكان إحضار (ضرب) التي هي فعل ماضي ، وإحضار الطبيعة بها ، والحكم عليها بأنّه فعل ماضي ، بعيد عن مذاق العرف العام الذي يطلق الألفاظ ويريد بها لفظاً آخر .

وأماً إطلاقه وإرادة شخصه ، فعن الفصول منع الاستعمال ، لأنَّ شخص اللفظ إن كان دالاً لزم إتحاد الدالِّ والمدلول ، وهو محال لكون الأوَّل من صفات الألفاظ والثاني من صفات المعاني ، وللزم اجتماع اللحاظين الآلي والاستقلالي ، ولاختلافهما رتبة ، فإنَّ نسبة المدلول للدال نسبة العلة للمعلول نظير الكاشف والمنكشف ، فيلزم تقدم الشيء على نفسه .

وإن لم يكن دالاً لزم تركيب القضية اللفظية من جزئين ، محمول ونسبة فقط ، لعدم وجود لفظ يحكي عن الموضوع في القضية اللفظية ، فيلزم وجود نسبة بدون منتسبين ، وظاهر الكفاية إمكان الاستعمال فيه فإنَّه سلَّم الاتحاد الخارجي ، وادعى التغير الاعتباري ، فيما أنَّه صادر دالٌّ ، وبما أنَّه مقصود مدلولٌ .

وفيه : أنَّ التغير الاعتباري لو سلم فإنَّما نسلّمه في العرضيين ، كما في باب مسألة اجتماع الأمر والنهي ، وأماً المترتبان ترتباً طولياً فلا ، وإلا لأمكن ادعاءه في الدور ، فيقال : إنَّ الشيء الواحد من حيث كونه مؤثراً يكون علةً ، ومن حيث كونه محلاً للتأثر يكون معلولاً ، وهو كما ترى .

وادعى أيضاً كونها ثلاثية ، لكون الموضوع في القضية اللفظية هو نفس اللفظ لا محكية ، وبالجمله نحن نسلم وجوب تثليث الأجزاء في القضية إذا لم يكن المحكوم عليه محضراً بنفسه ، وأماً إذا كان محضراً فلا .

الأمر الخامس : في تبعية الدلالة للإرادة وعدمها :

إعلم أنه ربما يعنونون هذا البحث تارة بتبعية الدلالة للإرادة وعدمها ، وأخرى بان اللفظ هل هو موضوع للمعنى بما هو أو بما هو مراد ، ويتضح ذلك كله في ضمن أمور :

الأول : الظاهر بل هو المحكي أن منشأ تحرير هذه المسألة ووقوع الخلاف فيها ، هو قول الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي بأن الدلالة تتبع الإرادة .

الثاني : الظاهر أن المقصود بالإرادة هو الإرادة الإستعمالية ، أعني إرادة استعمال اللفظ في المعنى وإفناؤه فيه ، سواء كان حقيقة أو مجازاً . خيراً أو إنشاءً ، ولا ريب في امتناع أخذ هذه الإرادة في الوضع وفي الموضوع له ، سواء أخذت بنحو الجزئية أو الشرطية ، لكونها من الانقسامات اللاحقة لهما ، المترتبة عليهما ترتب المعلول على العلة ، فكيف يعقل كونها جزءاً منهما أو قيدهما وهما في رتبة علتهما .

هذا مضافاً إلى أن أخذها في أحدهما يستلزم تعلق اللحاظ باللحاظ وامتناعه ضروري ، مضافاً إلى استلزامه كون المحمول والموضوع في القضايا العملية بل وغيرها مجرداً عنها ، كما هو المشاهد المحسوس ، ولازم ذلك كون الإستعمالات كلها مجازية لأن ألفاظها بناءً أعلى ذلك تكون مستعملة في جزء الموضوع له ، هذا مضافاً إلى استلزام ذلك كون ما استعمل فيه اللفظ ليس مصداقاً لما وضع له ، وكل ذلك مخالف لضروري اللغة ، ويدل عليه مضافاً إلى ما قدمناه أن ذلك لا دليل عليه ، بل ولا مقتضي له .

الثالث : أن الدلالة على نحوين :

أولهما : الدلالة التصويرية ، وهي دلالة اللفظ على معناه وإحضاره في ذهن السامع بمجرد سماعه .

ثانيهما : الدلالة التصديقية ، وهي دلالة الكلام بعد انتهاء التكلم منه على ما يريده منه .

إذا عرفت هذا فاعلم أن كلام العلمين ناظر للدلالة التصديقية ، وهو كلام صحيح لا شك فيه ولا ريب يعتريه .

ويحتمل أن يكون كلام المانعين ناظراً إلى الإرادة الإستعمالية ، وكل من هذين الأمرين متفق عليه ، وبذلك يصبح هذا المبحث غير مستحق للتدوين .

الأمر السادس: في وضع المركبات :

لا ريب أنَّ مواد المفردات موضوعة بالوضع الشخصي كالأعلام وأسماء الأجناس ومواد المشتقات ، ولا ريب أن هيئاتها موضوعة بالوضع النوعي كالمشتقات الثمانية بل التسعة بناء على أنَّ المصدر هيئة في مقابلها.

ولا ريب أيضاً في دلالة الجملة بهيئتها التركيبية على أمر زائد على دلالة مدلول مفرداتها كالحصر المستفاد من إضافة المصدر وتقديم المسند إليه .

وكالتأكيد ، وكالتحقيق والتعظيم المستفاد من الإشارة بهذا أو بذلك وغيرها من الفوائد التي تستفاد من بعض التراكيب دون بعض .

ويمكن أن يقع الكلام في أنَّ هذه الدلالة هل هي بالوضع أو بالطبع ، وعلى تقدير كونها بالوضع فلا ريب انه نوعي لا شخصي ، كما مرَّ في باب استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، وربما كان الأمر هنا أوضح .

إذا عرفت هذا فاعلم أنَّه لا إشكال في وضع مواد المركبات أعني مفردات الجملة ، وأمَّا هيئاتها أعني نفس الجملة التركيبية فلا ريب في استفادة معنى منها زائداً عما يستفاد من مفرداتها ، وإنَّما الريب في أنَّه دالٌّ على ذلك بالطبع أو انه ناشئ عن ثبوت وضعين للمركب ، وضع بمادته ووضع بهيئته ؟

والتحقيق : كما عليه جماعة هو العدم .

وقرَّبه سيدنا الأستاذ مدَّ ظله في حقائق الأصول بوجهين : أحدهما : لزوم العبث بالوضع إن كان بلا مقتضى ، ولزوم تحصيل الحاصل ان كان بقصد التوصل إلى التفهيم لحصوله بالوضع الأوَّل .

وثانيهما : لزوم الدلالة على المعنى مرتين ، مرة بملاحظة وضع المواد والهيئات في المفردات ، ومرة بملاحظة وضع المركب بما هو مركب ، مع أننا لا نرى بالوجدان إلا دلالة واحدة .

ثم ناقش بأنَّ حكومة الوجدان بوحدة الدلالة لا تتمتع من ثبوت وضعين لإمكان كونه من قبيل اجتماع علتين على معلول واحد ، ويكون الأثر حينئذ مستنداً إلى أسبق العلل ، أو إلى الجامع بينهما ، وبالجملية العمدة في إثبات عدم الوضع للمركبات هو أنه لا دليل عليه .

إذا عرفت هذا كله فاعلم : أن كلمات الأعلام المتعلقة بهذا المبحث غير واضحة .

فالمحقق صاحب الكفاية كأنه جرى فيه على ما ذكرناه ، ولكن في تقرير الفاضل اللآملي لدرس المحقق المعاصر الأفاضل عن بعض الأعاضد دعوى وضع الجمل الاسمية ، والتشكيك في وضع الجمل الفعلية ، وفي تقريرات الخوئي لدرس شيخ مشائخنا المعاصر المحقق النائيني (ره) : أنَّ المراد من وضع المركبات هو وضع الهيئات التركيبية الإسمية في الكلام العربي كزيد قائم ، فقد جرى النزاع فيها في أنَّ الموضوع للربط الكلامي هل هو الإعراب كما ذهب إليه بعض ، أو الضمير المقدّر أي لفظ (هو) كما اختاره جماعة من أهل الميزان ، وأمّا الجمل الأخرى كضرب زيد ، وكان زيد قائماً ، فالربط المستفاد منها إنّما هو مستفاد من هيئة الفعل الماضي ، أو لفظ (كان) .

وفيه : أنَّ علامات الإعراب مشتركة ، وأنَّ الضمير موضوع لمفهوم إسمي استقلالي فلا يكون مفيداً للمعنى الربطي الموجود في الجمل ، الذي هو معنى حربي آلي .

وأما ما يتوهم من أنَّ المراد من وضع المركب وضعه بما هو مركب فليس له
محصل معقول .

ثم إنَّ الخوئي ذكر في تقريراته أموراً في هذا الموضع لم نعرف لها محصلاً
(انتهى) .

الأمر السابع : علامات الحقيقة

إعلم إننا إنما نحتاج إلى هذه العلامات عند الجهل . بمعنى اللفظ الحقيقي جهلاً مطلقاً ، أو عند الشك في كون المعنى الذي استعمل فيه اللفظ حقيقياً أو مجازياً ، وأما إذا علمنا ذلك بواسطة إعلام الواضع لنا بما وضعه مشافهة أو نقل عنه بالتواتر أو بحجة شرعية ، فإنه لا يبقى حاجة لهذه العلامات .

العلامة الأولى : التبادر : وهو عبارة عن فهم المعنى من اللفظ عند أهل المحاورة بلا قرينة ، وبعد إطلاع السامع المستعلم على ذلك يقطع بكونه حقيقة فيه ، وحجية هذه العلامة ليست ذاتية فهي متفرقة إلى الدليل ، وهو إما القطع وإما استقرار طريقة العقلاء وتقرير الشارع .

وربما يقال : بأنه لا طريق لإحراز التقرير ، وعدم الردع هنا ليس تقريراً ، إذ لا صلاحية للشارع في ذلك فإنه ليس من شؤونه ، وهذا الكلام مطرد في سائر العلامات الآتية فلا تغفل .

إذا عرفت هذا فاعلم أن التبادر على نوعين ، (حقيقي) وهو ما استند إلى نفس اللفظ العاري عن القرينة ، وإنما سمي حقيقياً لاستناده إلى كونه حقيقة فيه ، و(إطلاقي) وهو ما يستند إلى كثرة الإطلاق والاستعمال بواسطة القرينة كالجواز المشهور مثلاً ، فإن المعنى المجازي المشهور يفهم من اللفظ عند تجرده من القرائن الخاصة لكون الشهرة حينئذ قرينة عامة عليه ، ولا يشترط في قرينة الشهرة الإلتفات إليها تفصيلاً بل يكفي الاعتماد عليها إجمالاً ولو بمقتضى الإرتكاز ، وعلى هذا الغراب كل تبادر مسبب عن القرائن ، لفظية كانت أم مقامية أم غيرها . ثم أنه ربما يقع الشك في كون التبادر حقيقياً أو إطلاقياً ، والظاهر عدم ثبوت علاميته حينئذ لإنتفاء القطع ، وإنتفاء بناء العقلاء ، والتمسك بأصالة عدم

القرينة هنا لا مجال له لأن حجيتها الثابتة من بناء العقلاء عليها وتقرير الشارع إنما هي في باب حجية الظواهر بعد إحراز الظهور في مقام نفي ما يزاحمه ، وفي مقام إثبات إرادة المتكلم ما يقتضيه لا في مقام تشخيص ما استند إليه الظهور ، فهي حجة في مقام تشخيص المراد لا في مقام تشخيص الاستناد ، والفارق استقرار طريقة العقلاء ، وعدم ردع الشارع في الأوّل دون الثاني .

وأما استصحاب عدم القرينة الشرعي فليس بحجة ، لأن ما يراد إثباته به ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي ، وهذا النوع يسمى باصطلاح الأصوليين بالأصل المثبت .

ثم انه قد نوقش في التبادر بلزوم الدور لتوقفه على العلم بالموضوع ، وتوقف العلم به عليه ، أجيب عنه :

تارة : باختلاف العلمين بالإجمال والتفصيل ، وتوضيح ذلك : أنّ علم المستعلم تفصيلاً إذا كان غير عربي مثلاً بكون اللفظ العربي الكذائي حقيقة فيما استعمل فيه إنما يحصل بعد تبادر ذلك المعنى من اللفظ عند العربي المستعلم منه الذي استعمل ذلك اللفظ وفهم منه ذلك المعنى بمقتضى معلوماته الإرتكازية الوراثية الإجمالية ، وبهذا يرتفع الدور لأنّ

العلم المتوقف (بكسر القاف) تفصيلي والعلم المتوقف (بفتح القاف) إجمالي . وأخرى باختلاف العالمين لأنّ التبادر علامة عند المستعلم ، فعلمه متوقف على التبادر ، وأمّا المستعلم منه فإنّ علمه ليس موقوفاً على التبادر المذكور وحينئذ فلا دور .

ومبنى هذين الجوابين هو أن شرط الدور وحدة الموقف والموقف عليه شخصياً ، وأما الوحدة النوعية والصنفية فلا ، والعلم في المقام وإن كان متحداً صنفاً أو نوعاً إلا أنه مختلفٌ شخصاً .

العلامة الثانية والثالثة : صحة الحمل وعدم صحة السلب ، كما أن عدم صحة الحمل ، وصحة السلب علامة المجاز .

وقد نوقش فيهما بما مرّ في التبادر والجواب الجواب .

أقسام الحمل :

ثم أنهم ذكروا للحمل معنيين :

أحدهما : الحمل الذاتي الأوّل ، كحمل الحد التام على المحدود ، وفي قولنا الإنسان حيوان ناطق ، وملاكه إتحادهما حقيقة وخارجاً ، واختلافهما مفهوماً .

ثانيهما : الحمل الشائع الصناعي ، كحمل الكلّي على جزئيه ، كقولنا زيد قائم وزيد إنسان ، ولا فرق في الكلّي المحمول هنا على جزئيه بين كونه ذاتياً كالجنس والفصل أو عرضياً كالعرض العام والعرض الخاص ، وملاكه إتحاد المحمول والمحمول عليه من جهة واختلافهما من جهة ، فزيد هو القائم خارجاً ، والقائم خارجاً هو زيد ، ومفهوم زيد غير مفهوم قائم كما هو واضح ، وإنما اشتراطنا ذلك في هذا النوع من الحمل ضرورة عدم جواز حمل المباين على مباينه ، ولا حمل الشيء على نفسه ، لأنّ الحمل ضربٌ من الإضافة والنسبة الموجبة لنوع من الهوية والتعدد ، وكل ذلك غير معقول بالنسبة للمتباينين والمتساويين .

ثم انه ينبغي أن يسمى حمل المرادف على مرادفه في موارد حمله كقولنا الإنسان بشر ، حملاً هوهوياً لأنّه هو هو واقعاً ، وإنما يختلفان بالتأويل.

ثم أن وجه التسمية في الأوّل ذاتياً هو كون المحمول فيه ذات المحمول عليه ، وأولاً بسبب سبق في الوجود ، وأمّا تسمية الثاني بالشائع الصناعي فليشيوه ولموافقتة للصناعة العلمية ، فإنّه يشترط في المحمول والمحمول عليه التغاير مفهوماً والاتحاد خارجاً كما عرفتة آنفاً .

تنبيه : إعلم أنّ ما يحكى عن السكاكي من إنكار المجاز في الكلمة الذي لم نتحققه من محكي كلامه لا ينبغي أن يشار إليه فيما نحن فيه ، فان صحة الحمل الإدعائي في باب المجاز لا ينافي صحة السلب الحقيقي ، والذي لاحظته من محكي كلامه أنّه لا يخالف المشهور في الواقع ، وإنّما يخالفهم في التعاريف التي ذكروها في هذا الباب .

وستعرض لأقسام الحمل تفصيلاً في مبحث المشتق في الأمر الرابع منه إن شاء الله تعالى .

العلامة الرابعة : الاطراد : وحقيقته أنّ اطراد استعمال اللفظ في موارد الجزئية يكشف عن كونه حقيقة في القدر الجامع بينهما ، فاستعمال لفظ رجل في الإنسان الذكر ولفظ (هذا) في المفرد المذكر يكشف عن وضعهما للقدر الجامع بين موارد الاستعمال ، وربما ينتقض باستعمال الماهيات في مصاديقها فانه مطرد مع أنّه ليس حقيقة قطعاً وباطراد المجازات الشخصية ، أمّا النوعية فإنّها لا تطرد .

ويمكن الذب عن الأوّل بأنّه يكشف عن وضعه للقدر الجامع وهو المطلوب ، نعم لو كشف عن وضعه لها على نهج وضع رجل للمفرد المذكر كان نقضاً ، وأمّا المجازي فلا يمكن الذب عنه ، ولما كان منتقضاً باطراد المجاز الشخصي كان

لا بدّ من قيد الحقيقة في الحقيقي والمجاز في المجازي ، ومعه لا حاجة للعلامة ، وبدونه لا ينفع الإطراد ، وبما ذكرناه يظهر أنّه لا أهمية للدور ولا لدفعه .
(انتهى)

الأمر الثامن : في حكم تعارض الأحوال :

إعلم أنَّ للفظ أحوالاً خمسة وهي : التجوز والاشتراك والتخصيص والنقل والإضمار ، وأنه عند تعارض هذه الأحوال إمّا أن يكون المراد معلوماً والشك في كيفية إرادته ، وإمّا أن لا يكون معلوماً ، بل يكون الكلام ظاهراً فيه والسامع يحتمل إرادة غير ذلك الظاهر ، وإمّا أن لا يكون المراد معلوماً ولا ظاهراً ، فالأقسام ثلاثة :

أماً الأول : فيؤخذ فيه بالمراد قطعاً لفرض وجود العلم ، ولا ثمرة للبحث عن كيفية الإرادة ، وأنها بأي نحو من الأنحاء كانت ، فلو علم المراد من اللفظ ودار الأمر بين كون ذلك اللفظ مشتركاً معنوياً أو مشتركاً لفظياً أو حقيقة ومجاز ، فلا أثر لمعرفة ذلك .

وأماً الثاني : فيؤخذ فيه بالظهور ، وتتفني الاحتمالات بالأصول العقلية ، وقد أوضحنا ذلك في حجية الظواهر من الجزء الثاني من هذا الكتاب ، وهذا يكون غالباً في دوران الأمر بين الحقيقة وبين غيرها من التجوز والحذف والإضمار ، وقد ذكر لكل منها مرجحات .

وأماً الثالث : فإنه يكون غالباً عند دوران الأمر بين التجوز والإضمار والحذف ، وقد ذكر لكل منها غير واحد من المرجحات .

والتحقيق : أنَّ كلَّ مرجح ذكر من تلك المرجحات فهو أمرٌ استحساني معارض بمثله ، مضافاً إلى أنه ظني والظن ليس حجة .

فمن تلك المرجحات : أنَّ الاشتراك اللفظي أولى من المجاز ، لأنَّ المجاز يفتقر إلى قرينتين ، صارفة ومعينة ، وأماً الاشتراك اللفظي فإنه يفتقر إلى قرينة معينة فقط .

ومنها : أنَّ المجاز أولى لأنه أكثر شيوعاً في اللغة العربية من الحقيقة .
ومنها : أنَّ المجاز دائماً يستعمل لعلاقة بين المعنيين ، بخلاف الإشتراك فإنه لا يحتاج إلى علاقة بين معنييه ، كما في ألفاظ الأضداد كالقرء والجون .
إلى آخر ما قيل أو يقال عند الدوران بين حالين من هذه الأحوال .

الأمر التاسع : في الحقيقة الشرعية .

والكلام فيها في ثلاثة مواضع :

الموضع الأول: وفيه أمور نافعة.

الموضع الثاني : فيما يمكن الاستدلال به لثبوت الحقيقة الشرعية.

الموضع الثالث : في الثمرة .

الموضع الأول : وفيه أمور :

الأمر الأول : قد عرفت في مبحث الوضع أنَّ الوضع على قسمين ، تعييني

وتعيني ، وأنَّ التعييني أيضاً ينقسم إلى قسمين ، تعييني تصرّحي، وتعييني إستعمالي .

أمَّا التعينيّ : فهو عبارة عن استعمال اللفظ في غير معناه ، حتى يشتهر

ويهجّر المعنى الأول ويصبح المتبادر منه بدون قرينه هو الثاني .

وأمَّا التعييني التصريحي : فهو أن يضع الواضع اللفظ بإزاء المعنى مصرحاً

بذلك كأن يقول أحدها سميت ولدي حسناً .

وأمَّا التعييني الإستعمالي : فهو عبارة عن استعمال اللفظ في معنى لم يكن

موضوعاً له سابقاً ويقصد بذلك حكاية هذا اللفظ عن ذلك المعنى ، ويقصد أيضاً

إنشاء الوضع له بذلك ، فيكون وضعاً فعلياً لا قولياً ، وهذا بخلاف الإستعمال

المجازي ، فإنَّ المجاز هو استعمال لفظ موضوع لمعنى في معنى آخر غير ما وضع له

لعلاقة بينهما ، وهذا النوع يحتاج - مضافاً إلى وجود العلاقة بين المعنيين الحقيقي

والمجازي - إلى قرينة صارفة وأخرى معينة .

وقد أورد على الوضع الإستعمالي :

تارة بأنّ مثل هذا الإستعمال ليس بحقيقي ولا مجازي ، أمّا كونه ليس بحقيقي فلأنّ شرط الإستعمال الحقيقي سبق الوضع على الإستعمال ، وهو هنا مفقود ، وأمّا كونه ليس مجازيا فلأنّ شرط الإستعمال المجازي وجود العلاقة المصححة للإستعمال بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي ، وملاحظتها حال الإستعمال ، وكل ذلك مفقود .

والجواب : أنا نسلم ذلك ونقول : أنّه لا محذور فيه بعد كونه مما يستحسنه الطبع .

وأخرى : بأنّ اللفظ في حال الوضع يكون ملحوظا باللحاظ الإستقلالي ، وفي حال الإستعمال يكون ملحوظاً باللحاظ الآلي ، فإذا كان واضعاً ومستعملاً في آن واحد يلزم اجتماع اللحاظين الآلي والإستقلالي ، ويلزم أيضاً كون الإستعمال في عرض الوضع ، مع أنّه متأخر عنه رتبة .

والجواب : أنّ الإستعمال الحقيقي متأخر رتبة عن الوضع ، وهذا لا ينافي وحدتهما زماناً .

الأمر الثاني : لا ينبغي الريب في أنّ الكلام إنما هو بالنسبة للمخترعات الشرعية كالصلاة ، دون المقررات . ولكن عن الباقلاني أنّها كلها مقررة لكونها موجودة في الشرائع السابقة ، واستدل له بقوله تعالى (وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا) وبقوله تعالى (إِنِّي نَزَرْتُ لِلسَّخَرِ صَوْمًا) .

وفيه : أنا نقطع بالمغايرة ، ويشهد له قوله تعالى (فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا) ، فإنّ الصوم بهذا المعنى غير الصوم بالمعنى الشرعي . وبالجمله خلاف الباقلاني من قبيل الاجتهاد في الضروريات .

ودعوى أنَّ المغايرة بينهما فيما لا يوجب المغايرة بالكُنه والحقيقة ، فيكون ما اعتبره الشارع زائداً من قبيل جزء الفرد وشرطه ، لا من قبيل جزء الماهية وشرطها ، ممنوع أشد المنع ، والشواهد عليه كثيرة .

الأمر الثالث : الأقوال في المسألة أربعة ، بل خمسة : قول بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقاً ، وقول بعدم ثبوتها مطلقاً ، وقال ثالث بالثبوت في زمن الهجرة و بالعدم قبلها ، وقال رابع بالثبوت في العبادات دون المعاملات ، وقال قوم بثبوتها في عصر التابعين دون عصره (ص) .

الموضع الثاني : يمكن الاستدلال لثبوت الحقيقة الشرعية بأمور :

الأوّل : أنَّها موضوعة بالوضع التعييني الاستعمالي . ونوقش فيه (تارة): بأنَّ الإستعمال متأخر رتبة طبعاً عن الوضع تأخر المعلول عن العلة ، ومعه يمتنع حصولهما دفعة واحدة . وفيه : أنَّه مسلّم ولكن التأخر الرتبي حاصل ، نعم وجودهما الخارجي مقترن زماناً كاقتران العلة والمعلول ، كما هو الحال بالنسبة للنار والإحراق ، والتأخر الرتبي لا يتنافى مع تحققهما دفعة واحدة من حيث الزمان .

(أخرى) بأنَّ هذا الإستعمال ليس حقيقة ولا مجازاً ، أمّا كونه ليس مجازاً فلأنَّ قوام المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، وهذا ليس منه ، وأمّا كونه ليس حقيقة فلأنَّ قوام الحقيقة هو استعمال اللفظ في معناه بعد سبق وضعه له ، وما نحن فيه ليس كذلك ، ويتفرع على هذا إمّا عدم صحة هذا النوع ، وإمّا كونه ليس بحقيقة ولا مجاز .

والجواب : أنه لا مانع من صحة هذا الاستعمال بعد استحسان الطبع له ، وقد تقدم نظيره في إطلاق اللفظ وإرادته ، وأما كونه ليس بحقيقة ولا مجاز فلنا أن ندعي أنه مسلّم وأنه قسم ثالث من أقسام الاستعمال ، ولا ضير فيه .

والتحقيق : أن هذا الاستدلال إنما يثبت إمكان الوضع التعييني الاستعمالي ، وأما وقوعه من النبي (ص) فلا ، ومن أجل ذلك فهو يفتقر إلى الدليل .

الثاني : عدم صحة استعمال الألفاظ الموضوعية لغيرها فيها مجازاً ، وذلك لإنتفاء العلاقة المصححة بين الصلاة بمعنى الدعاء والصلاة الشرعية .

إن قلت : يمكن الاستعمال مجازاً بعلاقة الجزء والكل .

قلت : كلا ، لأن استعمالها كذلك إنما يصح إذا كان الجزء مقوماً للكل كالرقبة بالنسبة للإنسان ، وما نحن فيه ليس كذلك ، لأن الدعاء ليس مقوماً للصلاة الشرعية .

ويمكن أن يقال : إن العلاقة ليست منحصرة فيما ذكر ، بل يمكن استعمالها فيها بعلاقة المشابهة من حيث ترتب الأثر ، فإن التوجه إلى الله والانقطاع إليه والقرب منه كما يحصل بالصلاة يحصل بالدعاء ، وأي علاقة مصححة أفضل من هذه العلاقة .

ثم إن ما ذكر لا يستلزم ثبوت الوضع الشرعي ، لاحتمال وجود علاقة مصححة عندهم لا نعرفها نحن ، وعدم وجداننا لا يدل على عدم الوجود .

الثالث : التبادر ، فإن الصلاة إذا أطلقت لا يفهم منها أحد إلا الصلاة

الشرعية .

وفيه : أنَّ ذلك مسلّم في زماننا ، وهو يثبت كونها حقيقة فيها في هذا الزمان ، وهذا مما لا خلاف فيه ، وأمّا دعوى كونها حقيقة في زمن الشارع فهي مفتقرة إلى إثبات التبادر في زمانه(ص) ، وأنّى لنا بذلك .

إن قلت : يمكن إثباته بالاستصحاب القهقري ، أو بأصالة عدم النقل .

قلت : كلاهما لا أصل له ، لعدم انطباق الاستصحاب الشرعي الثابت شرعاً على شيء منهما ، ولعدم قيام دليل خاص على كل منهما .
وقد تحصل من جميع ما ذكرناه ، أنه لا دليل على ثبوت الحقيقة الشرعية .

الموضع الثالث : في الثمرة ، وهي على تقدير ثبوت الحقيقة الشرعية إنما تظهر بالنسبة للأحاديث الواردة عن النبي (ص) دون ما عداها ، للقطع بكونها كانت حقيقة عند المشرعة بعده (ص) ، فإنّها إن صدرت من النبي(ص) قبل الوضع تحمل على المعاني اللغوية وأن صدرت منه(ص) بعد الوضع تحمل على المعاني الشرعية لظهورها حينئذ فيها ، هذا إذا علم تاريخهما .

أمّا إذا علم تاريخ أحدهما وجهل تاريخ الآخر ، كما لو علم تاريخ الوضع وجهل تاريخ صدور الحديث ، فيمكن أن يقال : بأن مقتضى أصالة تأخر الحادث المنتزع عن استصحاب عدم الاستعمال يثبت تأخر الاستعمال عن الوضع .

ولو علم تاريخ الاستعمال وجهل تاريخ الوضع ، كان مقتضى أصالة تأخر الحادث المنتزع عن استصحاب عدم الوضع إلى حين الشك هو تأخر الوضع .

وفيه : أنه إن أريد به الاستصحاب الشرعي كان من أوضح الأصول المثبتة ، لأنّ الأثر لا يترتب عليه إلا بعد أكثر من واسطة ، وإن أريد به غيره فهو من الظن الذي لم يقم دليل على حجته .

وأما إذا جهل التاريخان فأصالة عدم أحدهما معارضة بأصالة عدم الآخر ،
 هذا مضافا إلى إمكان دعوى عدم جريان هذا الأصل من رأس لعدم إحراز اتصال
 اليقين بالشك ، للقطع بانقطاع أحدهما . والحمد لله رب العالمين (انتهى) .

الأمر العاشر في الصحيح والأعم :

الكلام في الصحيح والأعم يقع تارة في العبادات وأخرى في المعاملات، فهنا

مقامان :

المقام الأول : في العبادات والبحث فيه في ثلاثة مواضع .

الموضع الأول : في بيان عدة أمور سيالة يتوقف عليها توضيح المقام .

الموضع الثاني : في الأقوال وفي تحقيق الحق منها .

الموضع الثالث : في ثمة النزاع .

أما الموضع الأول ففيه أمور ستة .

الأمر الأول : في بيان ما له دخل في الماهية وبيان ما له دخل في الفرد .

وسبب الحاجة إليه هو التمييز بين ما يكون نقصه موجبا لاختلال المسمى وبين ما ليس كذلك .

إذا عرفت هذا فاعلم أنَّ ما يلحظ جزءا أو شرطا أو مانعا في شيء فلا محيص عن احتلال ذلك الشيء بفقده ، وهذا بالنسبة للماهيات الحقيقية واضح ، وأما بالنسبة للماهيات الاعتبارية فليس كذلك ، فقد يدل الدليل على خلافه ، فان كثيرا من الأجزاء والشرائط والموانع لا تحتل الصلاة بتركها سهوا أو جهلا أو اضطرابا .

ثم إن اخذ الجزء أو الشرط فيها على أربعة أنحاء :

النحو الأول : أن يكون جزءا مقوما للماهية في جميع الحالات كأركان

الصلاة ، فيكون نظير الجنس والفصل بالنسبة للماهيات الحقيقية .

النحو الثاني: أن يكون شرطاً لهما مقارناً أو متقدماً أو متأخراً ، كالطهارة وكالاستقبال بالنسبة للصلاة ، وكغسل المستحاضة لصومها قبل الفجر وبعد الغروب عند بعضهم.

النحو الثالث: أن يكون وجوده موجبا لتعنون المأمور به بعنوان حسن أو أحسن كقراءة بعض السور في الصلاة ، أو يكون حالة له كالصلاة في المسجد ، أو في حال مزاحمة الأخبثين .

النحو الرابع : أن يكون المأمور به ظرفاً لأمر آخر، وله أربع صور، فانه قد يكون مستحبا في واجب، أو مستحبا في مستحب ، كالقنوت في الفريضة وفي النافلة ، وقد يكون واجبا في واجب أو في مستحب ، كالقنوت المنور فعلة في أثناء الفريضة أو في أثناء النافلة .

الأمر الثاني : في بيان المعنى المقصود من الصحة والفساد هنا، ويتوقف توضيح ذلك على أمور :

أولها: أن الصحيح يطلق على ما يقابل المعيب تارة، وعلى ما يقابل الفاسد أخرى.

ثانيها: أن الطبيعة لا تتصف بالصحة ولا بالفساد ، وإنما تتصف بالوجود والعدم ، والذي يتصف بهما إنما هو الفرد بعد وجوده وانطباق الماهية عليه.

ثالثها: أن الصحة والفساد من الأمور المتقابلة، وأن تقابلهما من باب تقابل العدم والملكة ، لا التضاد ولا الإيجاب والسلب، فصلاة المسافر مثلاً صحيحة بالنسبة له وفاسدة بالنسبة للحاضر ، وبالعكس.

رابعها : أن منشأ الفساد في العبادة بل وغيرها إما نقصان جزء وإما نقصان شرط ، وإما اقترانها بالمانع ، ونظيرها غيرها من سائر المركبات .

إذا عرفت هذا فاعلم إنه ربما يتوهم إن الصحة ذات معان متعددة ، لأنها بنظر الفقيه إسقاط القضاء، وبنظر المتكلم موافقة الشريعة، وبنظر الطبيب اعتدال الطبائع ، وبنظر النحوي أو الصرفي أو اللغوي أو غيرهم أمور أخرى، والتحقيق إن معناها عند الجميع واحد ولا يعد إن يكون هو التمامية ، وأما ما ذكر لها من المعاني فهو من قبيل لوازمها ، وحينئذ يكون كل واحد من أرباب العلوم قد عرّفها باللازم الذي يهمه ، ويحتمل أن يكون المقصود بالصحيح ما يترتب عليه الأثر المطلوب منه ، وبالفاسد عدمه.

واعلم أيضاً أنه لا يمكن أن يراد من الصحة في المقام موافقة الأمر ولا إسقاط القضاء ، لكونهما من الانقسامات اللاحقة للأمر وللمأمور به العارض على وجود فرد من أفراد الطبيعة بعد فرض تحقق الأمر والمأمور به .

وربما يقال إن الصحة تدور وجوداً وعدماً مدار وجود الأجزاء فقط دون الشرائط ، لأن الشروط ليست مقومة للماهية ، وإنما هي أمور خارجة عنها، لازمة لها بعد فرض وجودها.

وفيه : أن الشروط بالنسبة للماهيات الاعتبارية شطور في نظر العقل، والشطور شروط ، وبالجمله لا ريب إن الصحة بالمعنى المذكور هي من الانقسامات المترتبة ، فلا يعقل أخذها في المأمور به، وحينئذ يسقط بحث الصحيح والأعم من أصله.

والتحقيق : هو أن الصحة المأخوذة في الموضوع له، والمأمور به هي الصحة بوجودها التصوري ، وهي في رتبة الموضوع له بلا ريب ، وأما الصحة التي يتصف بها الفرد بعد وجوده فهي الصحة الواقعية لا التصورية ، وبذلك يختلف

الموقوف والموقوف عليه ، وبالجمله الصحة نظير العلة الغائبة ، فإنها علة بوجودها التصوري ، ومعلولة بوجودها الخارجي .

الأمر الثالث : لا ريب في تفرع هذا البحث على ثبوت الحقيقة الشرعية ، وذلك واضح فانه يقال حينئذ : هل وضع الشارع لفظ الصلاة التي هي من الماهيات المخترعة للصلاة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط والفاقد لجميع الموانع، فتكون موضوعة للصحيح ، أو انه وضعها ماهية مشتركة بين الجامع لها والفاقد لبعضها ، فتكون اسما للأعم.

وأما بناء على كونها ماهيات مخترعة ، وعلى انه كان يستعمل الألفاظ اللغوية فيها مجازا فيمكن تصوير النزاع بان يقال : هل استعمالها مجازا أولاً في الصحيح لعلاقة بينه وبين المعنى اللغوي ، ثم استعمالها في الأعم ، لعلاقة بينه وبين المجاز الأول ، أو بالعكس ، وان رأيه استقر على انه إذا أطلقها ولم ينصب قرينة يريد المجاز الأول ، وانه إذا أراد الثاني نصب قرينة عليه؟

وأما إذا استعمالها في كل واحد منهما لعلاقة بينه وبين المعنى اللغوي فلا مجال لجريان النزاع.

ولا ريب إن ذلك إنما ينفع إذا ثبت كونها ماهيات مخترعة ، وإذا ثبت أيضاً إن رأيه استقر على استعمالها فيهما مجازا على نحو الطولية، وعلى إثبات إن رأيه استقر على إرادة المجاز الأول عند الإطلاق ، ودون إثبات هذه المقدمات خرط القتاد.

وأما بناء على ما نسب إلى الباقلاني ، من القول بأنها حقائق لغوية ، وبأن زيادة بعض الأجزاء والشرائط فيها لا يوجب تعدد الماهية ، لأنه من مقومات الفرد لا من مقوماتها ، ويشهد له ظواهر الآيات الكريمة كقوله تعالى ﴿وَأَوْصَانِي

بالصلاة والزكاة ما دمت حياً ، وقوله تعالى ﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم﴾ وقوله تعالى ﴿وأذن في الناس بالحج﴾.

فانه يمكن تصوير النزاع بان يقال :هل استقر رأي الشارع وطريقته على إرادة الجامع لجميع الأجزاء والشرائط عند الإطلاق ، وانه إذا أراد غيره نصب قرينة عليه ، أو لا ؟

وهذه الدعوى وان كانت ممكنة ، إلا إن إثبات استقرار طريقته على أحد الأمرين في غاية الإشكال.

الأمر الرابع : لا بد من كلا القولين من قدر جامع يجمع بين أصناف العبادة الواحدة ، والوجه في ذلك أحد أمرين :

الأول : انه لولاه للزم تعدد الوضع ، لتعدد أصناف كل واحدة من أصناف العبادات ، وذلك خلاف المقطوع به.

الثاني : أن أصناف كل عبادة تشترك في اثر واحد ، ووحدة الأثر تكشف عن وحدة المؤثر ، ولولا وحدة المؤثر للزم صدور الواحد عن متعدد كما يقال ، ولا ريب إن وحدة المعلول تستدعي وحدة العلة ، لامتناع اجتماع العلل المتعددة على معلول واحد، ولا ريب أيضاً في اشتراط وحدة السنخ بين العلة والمعلول .

إن قلت :إن هذا بالنسبة للتكوينيات مسلم عندهم ، وأما بالنسبة للماهيات الاعتبارية فهو غير واضح.

قلت : هذا الإيراد وجيه ولكن الصناعة العلمية تستدعي المساواة بين الماهيات الحقيقية والاعتبارية.

الأمر الخامس : في تصوير الجامع . وقد ذكروا لذلك صورا كثيرة:

والتحقيق: انه يمكن تصويره على كلا القولين ، وانه مع ذلك لا يجب معرفته بكنهه وحقيقته ، بل يمكن إن يشار إليه بخواصه ولوازمه، فيشار للجامع بين أفراد الصلاة الصحيحة بأنها معراج وقربان مثلا ، ويشار للجامع بين الأفراد الصحيحة والأفراد الفاسدة معا بعنوان يجمع بينها ، فيقال أن لفظ الصلاة موضوع لما يكون معراجا أو ما يشبهه في الشكل أو في احتوائه على كثير من أجزائه ، ولكنه باطل لسبب ما .

ويمكن إن يقال : بأنه لا حاجة لتصوير الجامع ، إما لعدم الحاجة إليه ، وإما لامتناعه ، وإذا امتنع الجامع للأفراد الصحيحة امتنع الجامع لها وللفاسدة بطريق أولى ، أما عدم الحاجة إليه فلما تقدم من إمكان الاستغناء عنه بالإشارة إليه بخواصه ولوازمه ، وأما امتناعه فلأن هذا الجامع إما ذاتي ، وإما عرضي :

أما امتناع الجامع الذاتي بالنسبة للأفراد الصحيحة — وهو لا يكون إلا مركبا لتركب الماهيات إما من الجنس والفصل ، وإما مما هو بمنزلة — فلأن العبادات وأوضاعها الصلاة مركبة من عدة أمور ترجع إلى مقولات متباينة ، ويمتنع انضواء المتباينات تحت جامع ذاتي قريب .

وأما امتناع الجامع العرضي للأفراد الصحيحة - وهو لا يكون إلا بسيطا فإنه لا يخلو إما أن يكون هو عنوان المطلوب ، أو أمر آخر ملازم له واقع في مرتبته ، ولكنه ليس مترتبا على الصلاة كترتب عنوان المطلوب، كالناحية عن الفحشاء ، والمعراجية ، ومسقطية القضاء وأمثالها - فلأنه يستلزم أمورا لا يمكن الالتزام بها : أحدها: انه يلزم الترادف بين ما ذكر جامعا بسيطا وبين لفظ الصلاة، مع انه ليس كذلك بالضرورة .

ثانيها: لزوم تقدم الشيء على نفسه بأكثر من مرتبة وهو محال، فان عنوان المطلوب إنما يتحقق بعد حصول الطلب ومتعلقه، فكيف يعقل أن يكون هو عين متعلق الطلب .

الثالثها: لزوم جريان قاعدة الاشتغال عند الشك في جزئية شيء أو شرطيته، مع أن المشهور قائلون بالبراءة، والوجه في ذلك أن بساطة الجامع تستدعي كون التكليف مبيّنًا ، وكون الشك في الجزئية والشرطية شكًا في المحصل لا في التكليف.

وفي هذه المناقشات ما لا يخفى :

أما المناقشة الأولى : ففيها أنه يمكن العثور على اثر للصلاة ملازم لعنوان المطلوب ، مساو ومرادف لها .

وأما المناقشة الثانية: ففيها أنها نظير المناقشة في اخذ عنوان الصحة في الموضوع له ، من كونها كذلك بعنوانها التصوري لا بترتيبها على الفعل ، كما تقدم ذلك في الأمر الثاني في بيان معنى الصحة .

وأما المناقشة الثالثة : فإنما هي فيما إذا لم يكن الأمر البسيط متحدا مع منشأ انتزاعه، وأما ما يتحد معه فتجري فيه البراءة لأن الشك فيه يرجع إلى الشك في منشأ الانتزاع كما قاله في الكفاية.

ثم إن تصوير الجامع الغير المنضبط يستلزم الوضع لأمر مجهول ، وهو غير معقول .

الأمر السادس: ربما يقال بعشية النزاع فيما نحن فيه، لأن الشارع إذا امرنا بأمر فإما أن يريد متعلقه، أو لا . ولا سبيل إلى الثاني ، لأنه خلاف ظاهر حال المولى الحكيم فضلا عن الشارع المقدس.

وأما الأول :فنحن نقطع بأن غرض الشارع لا يتعلق بالفساد ، وحينئذ فلا فائدة للشارع من الوضع للأعم ويكون الوضع له عبثا ، والشارع منزّه عن العبث.

والتحقيق: أن النزاع لا مجال له بالنسبة للصلاة ، لان المستفاد من أحاديث المعراج على تقدير وضعها حينئذ، أنها وضعت للفرد الذي شرّع أولا بالوضع الاستعمالي ، ثم استعملت في بقية الأفراد إدعاء أو تنزيلا.

أما الموضوع الثاني : ففي الأقوال وفي تحقيق الحق منها ، وهي ثلاثة كما يظهر من تقارير الشيخ الأنصاري (رحمه الله).

أولها : الوضع للصحيح .

ثانيها : الوضع للأعم منه ومن الفاسد .

ثالثها : التفصيل بين الأجزاء والشرائط، فالوضع بالنسبة للأجزاء للصحيح، وبالنسبة للشرائط للأعم ، ويظهر وجه هذا التفصيل وما فيه مما أسلفناه في معنى الصحة .

إذا عرفت هذا فاعلم أنه قد استدل لوضعها للصحيح بأمور :

الأول : التبادر .

ونوقش فيه (تارة): بأنه إذا كان الجامع بناء على الوضع للصحيح مجهولا فكيف يمكن التبادر؟ (وأخرى): بأن الخطابات بناء عليه لا تكون مجملة وهو ينافي ما سنعرفه في ثمرة النزاع ، والتبادر يستدعي وضع المعنى .

والجواب عن الثاني : أن الوضع مبين وأنّ الشك إنما هو في المراد .

وفيه : أنه إذا كان الوضع مبينا وكان المسمى محرزا لم يكن الخطاب

بمحملا.

الثاني : صحة السلب عن الفاسد ، وعدمها عن الصحيح .

الثالث : الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار للماهيات الشرعية مثل (الصلاة عمود الدين) و(معراج المؤمن) و(الصوم جنة من النار) ، فإنها ظاهرة في إثبات الأثر للطبيعة بقرينة لام الجنس ، فكأنه يقول الماهية الكذائية يترتب عليها كذا فيكون المسمى هو الصحيح ، وما يقال من ترتبها على خصوص الفرد الصحيح لا المسمى أمر ممكن ثبوتاً ، ولكنه خلاف الظاهر ، لتوقفه على تقدير أمر محذوف (اعني قولنا بعض أفراد الماهية) واستلزامه أيضاً حمل اللام على العهدية ، وكلاهما خلاف الأصل ، فلا يصار اليه إلا بدليل .

ويمكن تقريب الاستدلال فيها بوجه آخر مبني على حجية عكس النقيض، فإنها به تدل على أنَّ ما لا ينهي عن الفحشاء مثلاً ليس بصلاة ، والتحقيق ان المدار على الظهور العرفي ، لا على عكس النقيض، والظهور العرفي لا علاقة له بذلك ، مضافاً إلى أنَّ صدق عكس النقيض تابع لصدق العينين.

الرابع : الاخبار النافية لماهية الصلاة بمجرد فقد جزء أو شرط ، كقوله (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب أو إلا بطهور) وقولهم (لأصلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة) وشبه ذلك ، فإنَّ هذه التراكيب ظاهرة في نفي الحقيقة والماهية بمفاد ليس التامة ، أي لا صلاة موجودة ، بل في قرارات شيخنا المرتضى أنَّ (لا) ليست محتاجة إلى الخبر أصلاً ، وتكون بمفاد ليس التامة لا الناقصة .

ولا ريب أنَّ (لا) قد تستعمل في نفي الماهية ، وقد تستعمل في نفي الصحة ، وقد تستعمل في نفي الكمال ، كما لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد ، والاستعمال لا يدل على الوضع لشيء منها .

والتحقيق : أنها في جميع هذه الموارد مستعملة في نفي الماهية بداعي نفي الصحة تارة ، والكمال أخرى ، ومبالغة أو ادعاء ثالثة ، غاية الأمر أن الأخيرين محتاجان إلى القرينة .

الخامس : لا ريب أن الشارع حكيم ، وأن حاله حال سائر واضعين ، ولا ريب أن عادة واضعين الحكماء الوضع للصحيح التام دون الناقص ، لأن غرضهم يتعلق بالصحيح دون غيره والشارع واحد منهم ، ولا يتخطى طريقته .

وفيه : أن الحاجة كما تدعو إلى الوضع للصحيح كذلك قد تدعو إلى الوضع للأعم لاختلاف الأغراض ، وأن ما ذكر لا يفيد إلا الظن ، وهو ليس بحجة .

السادس : أن الوضع يستدعي ضبط الموضوع له ويستدعي تصور جامع معلوم ينطبق على جميع أفراد ، وهذا في الصحيح ممكن ، وأما في الأعم فلا ، ومن أجل ذلك يتعين القول بوضعها للصحيح .

وفيه : أن هذا الوجه قريب إذا ما تصور الجامع ممتنعاً .

السابع : أنها لو كانت موضوعة الأعم للزم تقييد الوضع بكونه الأعم ، ومع الشك في القيد يكون الأصل عدمه .

وفيه : أن هذا الأصل لا أصل له ، وأنه معارض بمثله .

ويمكن الاستدلال للأعم بوجوه :

اولها : التبادر . وفيه ما مر في الاستدلال بالتبادر على الصحيح ، فان المناقشة فيهما واحدة ، مضافاً إلى أننا لم نتصور مفهوماً جامعاً بين الصحيح والأعم ، فكيف يمكن أن ندعي تبادره مع جهلنا به .

ثانيها : عدم صحة السلب عن الفاسد ، وفيه أنه ممنوع ، كيف وقد ورد السلب عنه في الأخبار كما تقدم .

ثالثها : صحة تقسيمها إلى الصحيح والفاسد ، وفيه : أنه مسلم ولكنه لا يجدي ، لظهور كونه بملاحظة ما تستعمل فيه ، وإنما يجدي إذا كان بملاحظة ما وضع له اللفظ ، ولا دليل عليه .

رابعها : كثرة إطلاق أسامي العبادات في الأخبار على العبادات الفاسدة .
منها : قوله (ع) : (بني الإسلام على خمس الصلاة والزكاة والحج الصرم والولاية ، ولم يناد أحد بشيء كما نودي بالولاية ، فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه ، فلو أن أحدا صام دهره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل منه) ، بناء على أن عدم القبول من جهة الفساد ، فيكون إطلاقها على الفاسد في قوله (ع) فأخذ الناس بأربع ، وفي قوله ، صام دهره وقام ليله . ذكرها صدرها فقط في الوسائل ١٢ - ح ١ .

وفيه : أولا: أنه استعمال ، وهو أعم من الحقيقة والمجاز .
وثانيا : أن عدم القبول لا ينافي الصحة ولا ينافي الإجزاء ، فإن الصحيح المجزي قد يكون مقبولا وقد لا يكون ، وقد ورد أن تارك الزكاة لا تقبل صلاته ، وذلك لا يستلزم عدم الإجزاء .

وثالثا : أن قوله (ع) بني الإسلام على خمس يكون قرينة على استعمالها في الصحيح ، لأن الإسلام لم يبن على الفاسد ، وعليه فتكون مستعملة في الصحيح في الموردين ، غاية الأمر أنها استعملت في الخمس التي بني عليها الإسلام في الصحيح الواقعي ، واستعملت في الأربع المأخوذ بها في الصحيح الاعتقادي ، لأنهم أخذوا بما هو صحيح في اعتقادهم .

ورابعا : أنه استعمل في الخمس في الصحيح ، وفي غيرها في الفاسد ،
والقرينة موجودة وهي بناء الإسلام في الخمس ، وعدم القبول في الأربع .
ومنها : قوله (ص): (دعي الصلاة أيام إقرائك) ، ووجه الاستدلال أنه أطلق
لفظ الصلاة على صلاة الحائض ، مع أنها فاسدة ، وبعبارة ثانية لا بد وان يراد
بالصلاة المنهي عنها الصلاة الفاسدة ، لأنه لو أريد منها الصحيحة لزم التكليف
بغير المقدور ، لأنَّ تكليف الحائض بالصلاة الجامعة للشرائط التي منها طهارتها
من الحيض تكليف لها بأمر لا تقدر عليه حال الحيض ، فنهى عنها نهى عن أمر
لا تقدر على فعله .

والجواب : أولاً : أنه استعمال وهو اعم من الحقيقة والمجاز ، والقرينة
المقامية على ذلك هي كونه خطابا للحائض .

وثانياً : أن المستعمل فيه هو خصوص الصحيح ، والنهي ارشادي إلى مانعية
الحيض ، ويؤيده أنه لو كان مولويا لكان إتيانها بأفعال الصلاة محرما تعبدا ولا
يلتزم به احد . نعم يحرم عليها ذلك تشريعا إذا قصدت به التشريع .

خامسها : صحة تعلق النذر وأخويه بترك العبادة في مكان تكره فيه ،
وحصول الخنث بمجرد فعلها فيه ، وتقريب الاستدلال بهذا على نحوين :

النحو الأول ، ويتضح ببيان أمور :

اولها : لا ريب في صحة النذر المذكور .

ثانيها : لا ريب في حصول الخنث بمجرد فعلها فيه .

ثالثها : لا ريب في فسادها لكونها منهيها عنها بسبب النذر ، والنهي في

العبادة يقتضي الفساد .

رابعها : ان لفظ الصلاة لو كان اسما للصحيح لما امكن حصول الحنث ، لعدم امكان فعل الصلاة الصحيحة في الفرض ، لكون كُلّ ما يفعله يكون فاسداً، فحصول الحنث يكشف عن كون الصلاة اسما للأعم.

النحو الثاني : لزوم المحال ، لو كانت موضوعة لخصوص الصحيح لأنّ النذر حسب الفرض تعلق بترك الصحيح ، ولا يمكن ايجادها صحيحة بوجه من الوجوه، فيلزم من فرض وجود القدرة المصححة للنذر عدم وجود القدرة على المخالفة ،وبعبارة ثانية يشترط في صحة النذر تعلقه بشيء يكون فعله مقدورا ، وبعد النذر لا يكون مقدورا ، فيلزم من القدرة عليه عدم القدرة عليه .

والجواب عن كلا الوجهين: انا نسلم ما ذكر وننكر استلزامهما للمدعى، فإنّهما يدلان على ان النذر لا يمكن أن يتعلق بخصوص الصحيح، وهذا لا يستلزم الوضع لخصوص الصحيح ، هذا أولا .

وثانياً : انا نسلم تعلقه بالصحيح ، ولكن المراد به الصحيح بعنوانه الاولي بقطع النظر عن النذر على وجه لو اتى بها جامعة للشرائط وفاقدة للموانع كانت صحيحة لولا النذر، وبذلك يحصل الحنث ، فالمقصود بالصحة الصحة اللوائية . إذا عرفت أدلة الطرفين اتضح لك انها على تقدير ثبوت الحقيقة الشرعية موضوعة للصحيح ، وانها استعملت في الفاسد منها مجازا بعلاقة المشابهة أو الكل والجزء أو غير ذلك .

وأما الموضع الثالث ففي الثمرة :

وقد ذكروا للبحث ثمرات وقبل بيانها لا بأس بالتنبيه على امور :
احدها : ان الثمرة هي ما يترتب على احد القولين دون كليهما ، والا لما كان لها محل .

ثانيها : ان الثمرة إنما تظهر عند الشك في جزئية شيء أو شرطيته للمأمور به ، أمّا مع العلم بدخوله أو بخروجه فلا.

ثالثها : ان الاطلاق إنما يتم ويصح التمسك به بعد احراز امرين : احدهما: احراز مقدمات الحكمة، وثانيهما :احراز المسمى اعني صدق العنوان ، واما مع عدمهما أو عدم أحدهما فلا.

إذا عرفت هذا فاعلم إنهم قالوا تظهر الثمرة في امكان تحقق الاطلاق بناء على الوضع الأعم ، وعدمه بناء على الوضع لخصوص الصحيح .

بيان ذلك : أنه إذا شك في جزئية شيء أو شرطيته للمأمور به بل أو مانعيته ، امكن التمسك لنفيه بالاطلاق بناء على الوضع الأعم ، فإذا قال المولى لعبده صلّ ركعتين ، وشك في وجوب جلسة الاستراحة وعدمها ، أو شك في شرطية كونها في مكان مخصوص، تمسك باطلاق قوله صلّ ركعتين لنفي كلّ شرط أو جزء يحتمل دخوله في الركعتين ، واما بناء على الوضع للصحيح فلا ، لأنّ الشك في شيء من ذلك يستلزم الشك في تحقق مسمى الركعتين الصحيحيتين و المفروض أنّ عنوان الصحة دخيل في قوام المسمى ، وحينئذ يكون الشك المذكور شكاً في تحقق عنوان الركعتين الصحيحتين المطلوبتين .

وللتوضيح نقول : إذا قال المولى لعبده توضأ بالماء المطلق ، وكان عنده شيء منه ثم شك في شرطية العذوبة أو البرودة أو غيرهما ، جاز له التمسك باطلاق قوله توضأ بالماء ، وعليه فلو توضأ بذلك الماء صح وضوؤه ، سواء كان بارداً أو حاراً ، عذباً أو آجناً، وأما إذا كان عنده سائل مردّد بين الماء وغيره من السوائل كالماء المعتصر من الاجسام ونحوه، فإنه إذا توضأ به لم يسقط عنه التكليف ، وبقيت قاعدة الاشتغال محكمة، وذلك لأنّ مسمى الماء غير محرز ،

لأنَّ الاطلاق إنّما يتحقق بعد احراز المائة ، أمّا مع الشك فيها فلا ، والشك في مصداقية المصدق كما فيما نحن فيه يسمى باصطلاح العلماء بالشبهة العنوانية ، وفي مثلها لا يتمسك بالاطلاق ولا بالعموم ، وهذا من الواضحات .

قالوا : وتظهر الثمرة أيضاً في النذر ، كما لو نذر ان يعطي درهما لمن رآه يصلي ، فرأى شخصاً يصلي فأعطاه درهما ، ثم بان فساد صلاته ، فإنّه ذمته على الأعم تيراً دون الصحيح ، وكذلك لو نذر ان يعطي درهما بعينه لأول مصلٍ يراه ، فرأى مصلياً وعلم بفساد صلاته ، فعلى الصحيح يحرم اعطاؤه الدرهم وعلى الأعم يجب .

والتحقيق : أنّ الناذر ان قصد دفع الدرهم للمتلبس بما يسمى صلاة عند الشارع صح ما قالوه ، والا فللكلام سبيل آخر ليس هذا محله ، هذا مضافاً إلى أنّ مثل هذه الثمرة لا تسمى ثمرة للمسألة الاصولية ، بل هي مسألة فرعية ، نعم بناء على تعميم المسألة الاصولية لما يقع في طريق الاستنباط ، ولما ينتهي اليه في مقام العمل تكون ثمرة ، والله العالم .

هذا كلّهُ بالنسبة للاصول اللفظية ، واما بالنسبة للاصول العملية فلا فرق بين الوضع لخصوص الصحيح أو لغيره ، فإذا شككنا في جزئية شيء أو شرطية فالمعروف عندهم التمسك باصالة البراءة لنفي وجوب جزئية المشكوك أو شرطية ، أو مانعية المانع ، فإذا علمنا بوجوب جملة من اجزاء الصلاة مثلاً وشرائطها وموانعها ، وشككنا في وجوب الاستعاذة ، أو جلسة الاستراحة ، أو شرطية ستر غير العورة من البدن ، أو مانعية التنحنع أو البصاق ونحو ذلك ، كان مقتضى الأصل جريان البراءة ، وهذا مسلم بالنسبة للواجبات غير الارتباطية كما لو علم بانه مكلف بالتصدق بدرهم واحتمل وجوب التصديق

بآخر ، واما بالنسبة للواجبات الارتباطية كالصلاة ففيه مناقشات اجاب عنها المحققون في محلها ، وسيتضح الحال في باب الاشتغال في مبحث الاقل والاكثر الارتباطيين ، وبالجمله فإنَّ جريان البراءة وعدمه مبني على ذلك المبحث لا على مسألة الصحيح والأعم ، والصحيح والأعم لا علاقة له بتلك المسألة ، وعليه فلا ربط لاحد المسألتين بالأخرى ، فإنَّ احدهما لا تبني على الثانية وهو مراد الشيخ(ره) وغيره ، وان كانت عباراتهم ربما توهم خلافه .

ونوقش في الثمرة الاولى بثلاث ايرادات توجب تقليلها لا ابطالها :

الأوّل : أنه قد يكون الشك في مدخله شيء موجبا للشك في حصول المسمى حتى بناء على الأعم .

الثاني : أنَّ مطلقات الكتاب كلّها لا يمكن التمسك بها لعدم تمامية مقدمات الحكمة ، وذلك لكونها ليست واردة مورد البيان ، وإنّما هي واردة مورد التشريع والحث فقط .

الثالث : أننا وان قلنا بالوضع للصحيح وجعلنا الثمرة عدم جريان الاطلاق إلا أنَّ ذلك بالنسبة للماهيات المخترعة دون الماهيات المقررة كالنذر وأخويه ، فان حكم هذه من هذه الجهة حكم المعاملات فيجري فيها الاطلاق وان قلنا بالوضع فيها للصحيح ، لأنَّ الخطابات الشرعية لما وردت على طبق العرف حملت على ما هو الصحيح المؤثر عندهم بمقتضى الاطلاق المقامي .

ولا ريب في جريان البراءة بالنسبة للمشكوك إذا تردد التكليف بين الاقل والاكثر الاستقلاليين ، كما لو علم أنَّ عليه دين لزيد وتردد بين كونه درهمين او ثلاثة. وكما لو فاتته صلاة الصبح واحتمل كونها من يوم واحد أو يومين ، وكما لو افطر اياما من شهر رمضان لعذر وتردد مقدارها بين الاقل والاكثر ونحو

ذلك ، فإنه في جميع هذه الأمثلة يعلم إجمالاً بأنّ ذمته مشغولة ويتردد بين الأقل والأكثر ، ومقتضى العلم الاجمالي بدوا في جميع هذه الأمثلة هو وجوب الاحتياط ولزوم الاتيان بالمشكوك ، سواء قلنا بأن العلم الاجمالي علة تامة للتنجز أو مقتض له ، كلّ ذلك مع فقد المؤمن الشرعي والعقلي ، واما معه فلا ، وهذا إنّما يتم إذا كانت الاصول الجارية في الاطراف متعارضة ، ولكن المقام ليس منها ، فإنّ الأصل لا يجرى بالنسبة للقدر المعلوم قطعاً ، وحينئذ يجري أصل البراءة من وجوب الدفع ووجوب القضاء بالنسبة للمشكوك بلا معارض ، وبه ينحل العلم الاجمالي .

واما بالنسبة للاقل والأكثر الارتباطيين فقد حكي فيه أقوال :
أحدها : جريان أصل البراءة العقلية والنقلية بالنسبة إلى تعلق التكليف بالأكثر ، فيقال : الأصل عدم تعلق الوجوب بالصلاة المركبة من الاستعاذة مثلاً .
واما تعلقه بالصلاة المركبة من الأقل فهو معلوم ولا مورد للبراءة بقسميها فيه ،
واليه ذهب الشيخ في رسائله .

ثانيها : جريان البراءة الشرعية في الجزئية ، ورفعها بادلة البراءة الشرعية دون البراءة العقلية ، بل المورد بحسب العقل من موارد الاحتياط ، وهذا مذهب صاحب الكفاية .

ثالثها : عدم جريانها مطلقاً بل لزوم الاحتياط بإتيان الأكثر ، ويظهر هذا من كلمات بعض المتأخرين ، وربما ينسب إلى بعض المتقدمين أيضاً .

المقام الثاني : في أنَّ الفاظ المعاملات هل هي أسماء للصحيح أو الأعم .

اختلفوا في أنَّ الفاظ المعاملات ومنها البيع هل هي أسماء للصحيح أو الأعم منه ومن الفاسد على أقوال.

أولها : انها موضوعة للصحيح كما عن قواعد الشهيد ، وعن المسالك في كتاب اليمين ، مستدلا على ذلك بالتبادر وصحة السلب عن الفاسد ، وبحمل الاقرار على الصحيح ، وبعدم قبول التفسير بالفاسد اجماعا، ولو كان مشتركا بينها اشتراكا لفظيا أو معنويا لقبل منه.

وأورد على نفسه بصحة تقسيمها إلى الصحيح والفاسد ، واجاب بأن التقسيم قد يكون بلحاظ المستعمل فيه ، لا الموضوع له فهو اعم .

ثانيها : أنَّها موضوعة للأعم ، وهو المحكي عن المحقق الثاني .

ثالثها : انها حقيقة في الصحيح الواقعي ، وهو المنسوب للشيخ الانصاري . وتحقيق الحال يتضح ببيان امور .

الأمر الأول : أنَّ الفاظ المعاملات هل هي أسماء للأسباب ، اعني نفس الايجاب والقبول أو انها أسماء للمسببات، اعني الاثر الحاصل من السبب، قولان: المحكي عن كثير من القدماء الأول ، وعن كثير من المتأخرين الثاني ، وهو الظاهر ، لانه المتبادر من الادلة كُلِّها ، حتى قوله تعالى (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)، فَإِنَّ العقد وان كان ظاهرا في نفس السبب بدوياً ، إلا أَنَّهُ بقرينة مادة الوفاء ينبغي حمله على المسبب لانه هو الذي له بقاء ودوام ، ومن اجل ذلك يمكن الأمر بالوفاء به والثبات عليه بخلاف نفس العقد ، فَإِنَّهُ لا بقاء له ولا دوام ، بل هو مما يتقضي ويتصرم بمجرد حدوثه ، وما يكون كذلك لا معنى للأمر بإبقائه ولا بالثبات عليه، هذا مضافا إلى أَنَّ العقد بنظر اهل العرف منشأ لاعتبار مضمونه ، اعني

الاثـر المقصود ترتبه على العقد فالذي يقصده المعتبر أولاً وبالذات هو المضمون ،
واما منشؤه فهو أمر ثانوي عند العقلاء ، نعم من عرفه منهم بانه العقد أو
الايجاب والقبول يحمل كلامه على المعنى الأول ، ولكنه غير واضح المأخذ .

الأمر الثاني: لا ريب أن البيع مثلاً إذا كان اسماً للمسبب لا يتصف بالصحة
والفساد وإنما يتصف بالوجود والعدم لبساطته ، ولانه ان وجد سببه وجد ، والا
فلا .

وربما يتوهم امكان اتصافه بالصحة والفساد كما في جملة من البيوع ، كبيع
الربا، وبيع الخمر والخنزير ، وبيع المنابذة ، فإنه بيع صحيح بنظر العرف ، وفساد
بنظر الشارع ، ولكنه توهم فاسد ، فإنَّ المراد من اتصافه بالصحة والفساد هو
اتصافه بهما في نظر المعتبر الواحد ، وما ذكره المتوهم ليس كذلك .

واما إذا كان اسماً للسبب فصريح غير واحد أنه يمكن اتصاف الاسباب
بالصحة والفساد باعتبار تمامية السبب وعدمها ، فالجامع لجميع الاجزاء
والشرائط المؤثر هو العقد الصحيح ، والفاقد لبعضها الذي لا يؤثر هو الفاسد .

وربما يقال : إنَّ الاسباب لا تتصف بالصحة والفساد ، بل بالوجود والعدم،
فإنَّ السبب ان اريد منه المعنى البسيط المؤثر الذي هو العلة التامة أو الجزء الاخير
من العلة على الخلاف ، فهو إنما يتصف بالوجود والعدم ، وان اريد منه
المقتضي فكذلك .

وفيه : أنَّ المراد امر ثالث وهو نفس الامور المجتمعة من الايجاب والقبول
وبقية الشرائط التي إذا اجتمعت كانت بنظر العرف لا بنظر الفلاسفة سببا تاما ،
والا ناقصا ، وهذا معنى عرفي للسبب وبلحاظه يكون الاتصاف بالصحة
والفساد.

الأمر الثالث: أنه ربما قيل أو يقال: لو بني على الوضع للصحيح امتنع التمسك بالاطلاق ، لأن احراز المسمى من جملة مقدماته ، بل من جملة مقوماته المأخوذة في موضوعه ، ولا ريب بأن الشك في شرطية شيء في معاملة من المعاملات يستدعي الشك في صحتها إذا أتى بها بدونه ، ومعه لا يكون المسمى محرزاً ، وقد قلنا آنفاً أنه لا يمكن التمسك بالاطلاق إلا بعد احراز المسمى ، أمّا مع الشك فيه فلا .

مثال ذلك : ما إذا قال المولى لعبده (أعنت رقبة) ، فإنه يمكنه التمسك باطلاق الرقبة من جميع الحيثيات ، كالكبر والصغر والطول والقصر ، والإيمان والكفر ، وسائر الانقسامات اللاحقة لها المساوقة لها ، ونعني بها الانقسامات العرضية لا الطولية ، ولكن لو شك في جسم من الاجسام في أنه انسان أو حيوان أو جمد لم يجز التمسك باطلاق قوله له (أعنت رقبة) لاثبات براءة ذمته بعنت ذلك الجسم ، لأنّ التمسك بالاطلاق فرع احراز المطلق ، وهذا معنى اشتراط احراز المسمى قبل التمسك بالاطلاق ، بل يتعين الرجوع لقاعدة الاشتغال .

وأما بناء على الوضع الأعم فيمكن التمسك به لأنّ الفاسد فرد من المطلق حسب الفرض مع العلم بفساده فضلاً عن الشك .
إذا عرفت هذا كلّ فاعلم أنّ ههنا شبهتين :

الشبهة الأولى: أنه كيف يصح النزاع في وضعها لخصوص الصحيح أو الأعم من القائلين بأن الفاظ المعاملات اسماء للمسيبات ، مع أنها لا تتصف بالصحة والفساد ، وانما تتصف بالوجود والعدم ، كما عرفته آنفاً ، وهذا إيراد لا يمكن دفعه .

الشبهة الثانية: أنهم جعلوا ثمرة النزاع هي التمسك بالاطلاقات بناء على الوضع الأعم وعدم التمسك بها بناء على الوضع للصحيح ، مع أنَّ القائلين بالوضع الصحيح يتمسكون بالاطلاقات ، ومنهم الشهيدان وشيخنا المرتضى ، وغيرهم كما هو الظاهر .

وقد أجب عن هاتين الشبهتين بأجوبة مختلفة :

والتحقيق في الجواب : أنَّ المراد من البيع مثلاً في قوله تعالى (احل الله البيع) إمَّا الصحيح الشرعي وإما الصحيح العرفي وإما الصحيح الواقعي ، أمَّا الثالث فلا سبيل إليه ، لأنَّ الصحيح واحد لا يتعدد ، فهو إذا لا يخرج عن أحد الاولين بالضرورة ، كما أنَّ المراد من الحلّ فيهما أيضاً إمَّا الحلّ الوضعي . بمعنى صحته ، وإما الحلّ التكليفي . بمعنى اباحته وعدم العقاب على فعله .

وعلى جميع التقادير يمكن التمسك بالاطلاقات ، سواء قلنا بأنها اسام للأسباب أو للمسببات ، وسواء قلنا بأنها اسماء للصحيح أو الأعم ، وسواء اريد من الحلّ الحلّ الوضعي أو التكليفي ، لوجود المقتضي وفقد المانع .

بيان ذلك : أنه إن اريد بالحلّ الحلّ الوضعي يكون المراد من الآية الكريمة حينئذ ان البيع الصحيح المؤثر عرفاً صحيح شرعاً . وعلى هذا تكون الصحة التي هي حكم وضعي بمجعولة ابتداء .

وإن اريد بالحلّ الحلّ التكليفي يكون المراد من الآية الكريمة ان البيع المتداول عند العرف الذي هو صحيح بنظرهم ويرتبون عليه آثاره مباح في الشريعة الاسلامية ، ولو فعله المسلم لم يعاقب عليه . وتكون الصحة حينئذ منتزعة من الحكم التكليفي ومجعولة تبعاً له .

ويتفرع على هذا كله ، أنه يجوز التمسك باطلاق قوله تعالى ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ لنفي شرطية كل شيء يحتمل الفقيه كونه شرطاً عند الشارع زائداً عما اعتبره العرف في البيع ، كالبلوغ والحرية وعدم الحجر لفلس أو سفه مثلاً ، فإن العرف لا يفرق بين بيع المالك الرشيد قبل بلوغه بيوم أو ساعة ، وبين بيعه بعد بلوغه بيوم أو ساعة ، ولكن الشارع يفرق بينهما بناء على شرطية البلوغ ، كما أن العرف لا يفرق بين بيع المحجر عليه لسفه أو فلس بعد صدور الحكم بالحجر عليه بدقيقة وبين بيعه قبله بدقيقة مع أن الشارع يفرق ، فإذا ثبتت شرطية هذه الامور شرعاً وجب الحكم بفساد البيع قبل البلوغ وقبل الحرية ، وثبتت صحة بيع المفلس والسفيه قبل الحكم بالحجر وفساده بعده .

ولو لم يثبت شيء من ذلك وشك الفقيه كان له التمسك باطلاق قوله تعالى ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ لنفيه .

ولا يخفى أنه لا فرق بين اطلاق البيع بعد تحقق مسماه عرفاً وبين اطلاق الرقبة بعد تحقق مسماها لغة وعرفاً ، ولا بين اطلاق التمر بعد تحقق مصداق التمر لغة وعرفاً ، فان الاطلاق في جميع هذه الموارد على نهج واحد ، غاية الأمر أن الرقبة والتمر مفهومان لغويان وعرفيان ، وهما من الامور الخارجية التي لها واقع خارجي ، وان البيع مفهوم عرفي ، ليس له واقع خارجي ، وانما هو امر اعتباري ، معروف عند العقلاء وحدوده وشروطه تؤخذ منهم .

ومن هذا يتضح أن العرف يكون مرجعاً في تشخيص المفاهيم العرفية واللغوية ، كالبيع والزواج ، وان الشريعة تكون مرجعاً في تحديد الماهيات المخترعة للشارع كالصلاة والصوم وغيرها .

ولا يخفى أيضاً أنَّ المكلف نفسه يكون هو المرجع في تشخيص المصاديق الخارجية بالنسبة لجميع هذه الامور ، دون سائر المكلفين ، ولهذا لا يجوز له تقليد العلماء عند الشك في كون هذا المائع حمراً أو خلا ، لأنه هو والعلماء فيها على السواء ، بل يجب عليه ان يفحص عنه بنفسه ، ولا يخفى ان الرجوع إلى اهل الخبرة في الموضوعات ليس تقليدا لهم ، بل هو اشبه بالاستدلال بقولهم ، كالاستدلال باللون والرائحة وسائر المميزات .

ومن جميع ما قدمناه يتضح أنَّه لا يجوز الرجوع إلى اطلاق الرقبة في قول المولى (أعتق رقبة) بالنسبة للجسم الذي يشك في كونه انساناً أو حيواناً أو جماداً ، ولا إلى اطلاق التمرة في قول المولى (تصدق بتمرة) بالنسبة للنواة المكسوة بقشرها التي يتردد امرها بين كونها تمراً أو بسراً أو نواة ذات قشر لا غير .

ومن هذا الباب أيضاً ما إذا شك العرف في حصول مسمى البيع عندهم كما لو أوجب أحدهم البيع صباحاً ، وقبله الآخر بعد فترة تستوجب الشك في حصول عنوان التعاقد عند العرف ، وفي مثل هذا المورد لا يجوز الرجوع لاطلاق ﴿أحلّ الله البيع﴾ ، بل يكون المرجع فيه اصالة الفساد .

ولا يخفى أنَّ الاطلاق بالنسبة للموضوعات المتقدمة بأقسامها كلّها يسمى اطلاقاً مقامياً ، ومعنى هذا أنَّ الشارع المقدس لما جعلها موضوعات لأحكامه ولم يتعرض لبيانها ، يكون كأنه أحالنا على أهل العرف .

الأمر الحادي عشر: في الإشتراك والترادف

والكلام فيه في مقامات :

المقام الأول: في المشترك المعنوي .

المقام الثاني : في المشترك اللفظي .

المقام الثالث : في استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى .

المقام الرابع: في الترادف .

المقام الأول : في المشترك المعنوي

لا ريب في ثبوت المشترك المعنوي ، وفي ثبوت استعمال اللفظ فيه ، وإرادة جميع ما ينطبق عليه ، إذ اللفظ لم يوضع إلا لمعنى واحد ، ولم يستعمل إلا فيه ، وإنما نبهنا عليه لئلا يلتبس بالمباحث الآتية ، وكلما أطلق لفظ وكانت له عدة معان يصلح لتناولها فإن كان لها جامع يجمعها وأمكن حمل اللفظ على ذلك الجامع لكونه ظاهراً فيه ، إما لوجود قرينة عليه ، وإما لكثرة استعماله فيه ، وإما لغير ذلك ، حمل عليه وكانت الأفراد كلها مرادة إما على البدل ، أو الشمول ، أو الاستغراق ، لأنَّ إرادة بعضها المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح ، ويتضح هذا في باب العام والخاص ، والمطلق والمقيد ، إن شاء الله تعالى .

المقام الثاني : في المشترك اللفظي .

والكلام هنا في امكانه ووقوعه ، والأقوال فيه أربعة :

استحالاته مطلقاً ، ووجوبه مطلقاً ، واستحالاته في القرآن دون غيره ، وأمكانه

ووقوعه مطلقاً في القرآن وغيره .

القول الأول : إستحالاته مطلقاً ، ويستدل له بأمرين :

أحدهما : أنه خلاف حكمة الوضع فإن المقصود من الوضع هو الإفهام والتفهيم ، والاشتراك مستلزم للإبهام والإيهام .

وفيه : أنه يمكن الإعتماد في رفع الإبهام والإيهام على القرائن.

ودعوى أن الأعتدال على القرائن يلزم منه التطويل بلا طائل ، مضافا إلى أنها قد تشبه فيلزم الإجمال ، ويؤيد ذلك ما شاع من أنَّ كلام العرب مبني على الخفة والاختصار ، واللغة العربية هي المعنية في هذه الابحاث ، وإن كان الملاك يشمل غيرها ، مدفوعة بأنه لا يلزم التطويل فيما كان الإتكال على القرائن العقلية أوالمقامية أو اللفظية التي آتي بها لغرض آخر.

ثانيهما : عدم الداعي اليه لإمكان الإستغناء عنه بالجاز ، فإن الجاز باب واسع فيكون عبثا ، وصدور ما يلزم منه العبث بعيد عن الحكيم .

وفيه : أنه ممنوع صغرى وكبرى ، فانه ليس كل شيء غير ضروري يكون عبثا ، ولأن الواضع ليس معصوما لينزه عن مثل ذلك .

القول الثاني : وجوب وقوعه في اللغات لتناهي الالفاظ وعدم تناهي المعاني ، واحتياج الناس إلى التفاهم يضطر الواضع الحكيم لأن يشرك بعض المعاني في بعض الالفاظ .

وفيه : أن دعوى تناهي الألفاظ ممنوعة ، لإمكان تركيب الحروف تركيبا لا تناهي فيه ، غاية ما يلزم تطويل الكلمات المفردة ، وتطويلها في نفسها أولى من تطويلها بالقرائن التي قد لا تسلم من الاشتباه ، فتأمل .

وأما عدم تناهي المعاني ففيه أنَّ المعاني الجزئية وإن كانت كذلك ، إلا أنَّ المعاني الكلية متناهية والوضع لها كاف ، مضافا إلى أنه لو سلم ما قالوه فهو لا يجدي ، لأنه إنما يثبت لزومه إذا فرض عدم الاستغناء عنه بالجاز ، مضافا إلى أنه

قد يترجح لما قيل من أنَّ المجاز خير من الاشتراك ، الا أن يقال : إنَّ المجاز بناء على توقفه على رخصة الواضع ، وبناء على تناهي العلاقات ، وبناء على احتياجه إلى قرينتين صارفة ومعينة لا يكون عند الحكيم عدلا للاشتراك ، ولكن هذا كله لا نلتزم به كما مر بعضه في تعارض الأحوال وسيأتي الآخر .

القول الثالث : إمكان وقوعه في غير الكتاب العزيز ، وامتناعه فيه للإخلال بالحكمة وهي تفهيم الرسالة وما فيها ، ولمنافاته للعجاز وما يتبعه ، فإنَّ ما لا يفهم لا يكون معجزا بالضرورة ، والاعتماد على القرائن تطويل بلا طائل ، وهو خلّ بالبلاغة فضلا عن الإعجاز ، ولأن استعماله والحال هذه إمَّا للعجز عن تبديله ، وإمَّا للجهل باخلاله ، وكلاهما لا يليق به سبحانه .

وسيأتي ما فيه عند بيان القول الرابع المختار .

القول الرابع : إمكانه ، وأوّل دليل عليه وقوعه في الكتاب وغيره ، وقد ثبت ذلك بالنقل القطعي ، والتبادر ، وعدم صحة السلب ، وقد وقع بعض ما ثبت فيه ذلك بالكتاب (عسّس) . بمعنى أقبل وأدبر و(قرء) . بمعنى حيض وطهر ، وحينئذ فلا مجال لدعوى استحالة مطلقا أو في خصوص الكتاب العزيز ، مضافا إلى منع ما استدلوا به .

أما الإخلال بالحكمة فلتعلق غرض الحكيم أحيانا بالاجمال ، فيكون مطلوبا لذلك ، وقد أخبر الله تعالى بوقوعه في كتابه ، فقال : ﴿ فِيهِ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾ .

وأما القرائن فإنما يكون إيرادها تطويلا بلا طائل إذا سيقّت لمجرد القرينية ، وأما إذا سيقّت لفوائد أخرى فلا .

ثم إنه ربما يقال : إنَّ ما وقع لا يدل على وقوع الاشتراك ، لدعوى حدوثه من مزج لغات القبائل في عصر التدوين ، ولكنه لا يجدي بعد العلم بكونه موضوعا لعدة معان ، ولا نعلم كيف نشأ ذلك الوضع ، كما انه لا يهمننا كون الواضع متحدا او متعددا ، وكون الوضع على نحو الحقيقة التعينية او التعينية ، فإنه لا ثمرة فيه مهمة .

نعم لو ثبت ان (القرء) في لغة اهل الحجاز (كذا) ، وفي لغة اهل العراق (كذا) ، لم يجدنا مثل هذا في مقام الاستدلال لثبوت نزول القرآن بلغة الحجازيين ، بل لم نجدنا حتى لو ورد في لسان اهل الكساء (ع) لأنَّهم كانوا يتكلمون بلغة اهل الحجاز قطعاً ، وقول الحسين (ع) لابن طعان المحاربي صاحب الحر (أنخ الراوية ، وأخنت السقاء) وعدم فهمه لأنَّه عراقي ، حديث معروف ^١ .

نعم لا يبعد أنَّ الصادقين (ع) ومن بعدهم كانوا كسائر العرب يتكلمون بلغة العرب التي كان يعظم امتزاجها يوم فيوما ، وكيف كان فإذا ورد لفظ له عدة معان في لسانهم (ع) يجري عليه حكم المشترك ، ومع علم الحال بقرينة مقامية ككون السائل عراقيا او حجازيا فالمتبع هو القرينة ، هذا إن ثبت أنَّ اللفظ كان معناه عند الحجازيين (كذا) وعند العراقيين (كذا) ، وأما لو لم يثبت ذلك فيجري عليه حكم المشترك في جميع الأحوال .

المقام الثالث : في استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى .

لم نعر عليه في المسودات .

المقام الرابع : في الترادف .

حكى أنهم اختلفوا في الترادف فقليل بامتناعه ولعله للزوم العبث لعدم الحاجة اليه ، وبدعوى أن ما يترأى أنه ليس منه ، لاختلافه باختلاف الحالات والصفات ، وقيل بوقوعه ، ويظهر ذلك لمن تتبع قواميس اللغة .

ويمكن أن يقال بوقوعه ، وأنه نشأ من مزج لغات القبائل ، فإن كل قبيلة كانت تسمي الشيء باسم ، وتسميه القبيلة الأخرى باسم آخر وهكذا ، فلما جمع اللغويون القواميس توهموا وتوهمنا معهم أن ذلك من الترادف، ويؤيده ما نشاهده في زماننا هذا من تسمية كل واحدة من الآلات المخترعة بعدة أسماء ، فإن هذا التعدد نشأ من تسميتها في كل بلد أو قطر باسم مغاير للآخر .

ويمكن أن يقال أنه نشأ مما حكاه أئمة اللغة من أن العرب كانوا إذا اهتموا بشيء أكثروا من الوضع له وهو الترادف ، ولذا كان للبعير عندهم عشرات الأسماء دون السفينة مثلا ، ولكن من تتبع أسماء البعير والأسد وجد أكثرها يشير إلى صنف من أصنافها .

وعلى كل حال ، فما ذكرناه في هذا المبحث هو أكثر مما يستحقه لأنه عقيم لاثمة له .

انتهى

الأمر الثاني عشر : المشتق

والكلام فيه يتضح بتقديم أمور :

الأمر الأول : لا خلاف في صحة استعمال المشتق في المتلبس بالمبدأ في

الحال، وفي المنقضي عنه، وفيما لم يتلبس به ولكنه سيتلبس به في المستقبل ، هذا كله مع بقاء الذات المتصفة وانعدام الوصف ، واما مع انعدامهما ففيه بحث واشكال كما لو قام زيد ومات أو مسخ حجرا، وينبغي ان يعلم أنَّ كُلَّ الاوصاف المنتزعة عن مقام الذات والذاتي من هذا القبيل سواء كان المنتزع امرا خارجيا ، كالانسان المنتزع من الانسانية ، والناطق المنتزع من الناطقية ، أو لم يكن كالعلة والمعلولية فإنَّهما في عالم الخارج شيء واحد لأنَّ صحة الاستعمال في هذه الامور تدور مدار منشأ الانتزاع وجودا وعدما ، وبدونه لا تصح لا بنحو الحقيقة ولا بنحو المجاز، لأنَّ شيئية الشيء بصورته لا بمادته فقطعة الطين مثلا مادة مشتركة قابلة لافاضة الصور عليها ، وبهذه الملاحظة تسمى قوة صرفه، فإذا صنعت ابريقا اتصف بالابريقية ، وإذا عجنت مرة اخرى ذهبت الابريقية بذهاب الصورة فلا تتصف بالابريقية ، فإنَّ المتصف بالهيئة الخاصة قد زالت صفته، والباقي غير متصف بها ولا يسمى ابريقا بوجه من الوجوه لزوال الابريقية حقيقة، وهذا بخلاف المشتقات العرضية ، كضارب مثلا فإنَّه محمول على ذات زيد وهي المتصفة بالضرب ، فإذا انتفى الضرب فقد بقي زيد المتصف حقيقة ، وان زال الاتصاف ، ومن اجل زوال الاتصاف وبقاء المتصف وقع النزاع في صدق الضرب ، وانه إذا كان لا بلحاظ التلبس هل هو حقيقة أو مجاز .

الأمر الثاني : لا ريب في أنَّ البحث عن مادة المشتق من شؤون اللغوي وان

البحث عن مبدأ الاشتقاق من شؤون الصرفي ، واما الاصولي فانه يبحث عما

وضعت له هيئة المشتق، ولا ريب أنَّ البحث إنما هو فيما يجري على الذات ويحمل عليها. بملاحظة اتصافها بالمبدأ على وجه يوجب انتزاعه عنها دون ما لا يجري عليها أصلاً كالمصادر والافعال، ودون ما هو منتزع عنها من غير اتصاف، كالمنتزع عن الذات والذاتي كانتزاع الناطقية عن الناطق، والمشمشية عن الشمس.

الأمر الثالث : المراد بالمشتق ليس كُلُّ مشتق، بل خصوص الاوصاف الجارية على الذات، المنتزعة منها مفهوماً بملاحظة اتصافها بالمبدأ، أو اتحادها معه بنحو من انحاء الاتحاد، ومحل النزاع فيه صورة بقاء الذات بعد تلبسها بالمبدأ وزواله عنها، دون سائر المشتقات بالاشتقاق النحوي كالمصادر والافعال، ودون المشتقات الجعلية كالحرية والرقية والزوجية، ولكنها داخلية في النزاع الحاقاً لها بالمشتق، فكل ما يكون له منشأ انتزاع في الخارج يكون داخلية في محل النزاع إلحاقاً له به، سواء كان منشأ انتزاعه هو المصادر الحقيقية كالضرب، أو الجعلية كالحرية، ولا ريب في دخول جملة من المشتقات الاصطلاحية كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة واسم المكان والآلة، فما عن بعضهم من حصر النزاع في بعضها ناشئ عن الاختصار على ما مثل به القوم، أو عن تفسيره بتفاسير لا ييقى معها مجال للنزاع، ظنا منه انها موضع وفاق عند الجمهور.

الأمر الرابع : لا بأس بالإشارة إلى اقسام الحمل إشارة مفصلة اضافة إلى ما ذكرناه في مبحث علامات الحقيقة، ليتضح كثير مما ابهم في المقام، فنقول تبعاً لشيخ مشائخنا النائي (ره)، في تقرير درسه :

اعلم أنَّ المحمولات على اربعة انواع :

أولها : ما يكون مبدأ الاشتقاق فيه نفس الذات أو ما يكون مقوما لها كالانسان والناطق ، فان منشأ انتزاعها هو الانسانية والناطقية ، والأول نفس الذات ، والثاني مقوم لها .

ثانيها : ما يكون المبدأ فيه منتزعا عن مقام الذات ولا يحاذيه شيء في الخارج فيكون خارجا محمولا كعنوان العلة والمعلول ، والممكن وقسيمه ، فان مبادئها وهي العلية والمعلولية ، والامكانية والامتناعية والواجبية ، لا يحاذيها شيء في الخارج فان العلة خارجا عين المعلول ، والممكن وقسيمه عين الممكن بالامكان العام ، ثم قال : وتكون العناوين المشتقة منها ليست من الخارج المحمول بل من قبيله .

ثالثها : ما يكون المبدأ فيه احد الاعراض التسعة ، سواء كانت من الاربعة المتأصلة بالوجود كالكم والكيف ، والفعل ، والانفعال ، أو من الخمسة النسبية التي هي غير متأصلة ولا تحصل إلا بالاضافة لغيرها كالملك ، والاضافة ، والوضع ، والمكان ، والزمان وتسمى محمولات بالضميمة .

رابعها : ما يكون المبدأ فيه عنوانا انتزاعيا من قيام عرض في موضوع وعرض آخر مثله في موضوع آخر كالأشدية والأسبقية المنتزعة من قيام بياضين في محلين ، فان كان أحدهما أسبق انتزعت الأسبقية ، وان كان أحدهما اشد بياضا انتزعت الأشدية ، ولما كان امرا انتزاعيا لا يحاذيه شيء في الخارج كان من الخارج المحمول المنتزع من غير مقام الذات .

إذا عرفت هذا فاعلم : أنه لا ريب في خروج القسم الأول والثاني عن حريم النزاع ، واما الثالث فدخوله في محل النزاع قدر متيقن ، واما الرابع فهو من قبيل

الثالث ومنه المصادر الجعلية المنتزعة من قيام عرض واحد بمعرضين كالزوجة والرقية .

الأمر الخامس : اعلم أنَّ المقصود بحال النطق والجري والحمل واحد، كما في قولنا حال قيام زيد "زيد قائم" ، فإن زمان النطق وزمان الجري وزمان الحمل واحد ، كَلَّ ذلك في مقابل حال التلبس ، لأنَّ المقصود بحال التلبس هو زمان اتصاف الذات بالوصف المحمول عليها .

واعلم أيضاً : أنَّ صور الحمل خمسة ، ثلاثة منها حقيقية ، وواحدة مجاز ، والخامسة هي موضع الخلاف ، فان الحمل بلحاظ حال التلبس حقيقة سواء كان متلبساً به حال الجرى ، أو كان متلبساً به بالامس وليس متلبساً به حال الجري ، أو كان سيتلبس به غداً، فان الحمل في هذه الصور الثلاثة حقيقة ، كما أنَّ حمله على الذات في المستقبل إذا كان لا بلحاظ حال التلبس يكون مجازاً اتفاقاً ، واما إذا كان متلبساً به بالامس، وكان حال الجرى متلبساً بغيره ، وكان الحمل لا بلحاظ حال التلبس ، فهو موضع الخلاف ، كما لو كان زيد قائماً بالأمس وانقضى عنه القيام وتلبس بغيره ، ثم قلنا في اليوم الثاني زيد قائم لا بلحاظ حال تلبسه بالقيام أمس ، كان هذا موضع الخلاف . ومثله ما لو تزوج شخص فتاة صغيرة ثم طلقها ثم ارضعتها زوجته الكبيرة الرضاع المحرم.

الأمر السادس : ربما يقال بخروج اسم الزمان عن محل النزاع بدعوى أنَّ ذات الزمان المتصفة بالمبدأ تنعدم بمجرد وجودها ، لكون الزمان ليس من الامور القارة بل هو من الامور التي تنعدم بمجرد حدوثها، فيكون حال الوصف بالنسبة له حال الوصف المنتزع عن مقام الذات المتصفة به ، كعنوان العلة والمعلول .

ويمكن دخوله في محل النزاع ، إمّا لأنّ الزمان له وجود قار في عالمه ، واما لانه اسم لكلي الزمان المنتزع عن حركة الفلك وهو وجود قارّ ثابت ، ولذا بنى العلماء على استصحاب الليل والنهار والشهر والسنة ، هذا مضافا إلى أنّ العلم متعلق بالصور الذهنية ، ولا يسري إلى الخارج ، والصورة الذهنية موجودة ، وبلحاظها يكون الحمل .

وعندي في هذا المقام تأمل : فانه ان اريد منه حمل اسم الزمان على الذوات كما هو الحال في غيره من الاعراض المحمولة كاسم الفاعل واسم المفعول ، فقولنا يوم عاشوراء مقتل الحسين (ع) كقولنا زيد ضارب وزيد مضروب ، فلا معنى للاشكال ، لأنّ اسم الزمان كما انقرض وتجدد غيره كذلك الضرب بالنسبة إلى زيد فانه انقضى وتلبس بغيره .

وإن أريد منه حمل الوصف على نفس الزمان ، وجريانه عليه ، فلخروجه عن محل النزاع وجه ، لأنّ كلا من المحمول والمحمول عليه قد تصرم وتجدد غيره .
وحينئذ يكون الجواب عن الشبهة المذكورة بان الزمان المحمول عليه ينظر العرف له وجود مستقل كما هو الحال بالنسبة لليوم والشهر والسنة ، ويكون الحمل على الزمان بالمعنى العرفي لا بالمعنى الدقي ، كما لو قلنا بأن الزمان له وجود خاص في عوالم الوجود مستمر ، لانه امر منتزع عن حركات الفلك المتصرمة ، لا هو نفسها .

ومما ذكرناه يتضح أنّ ما اجاب به الآخوند ، واجاب به الفاضل المظفر وتبعناهم في بعضه ، لا موجب له بعد بيان ما تنبهنا اليه ، والله المسدد .

الأمر السابع : اعلم أنّ انحاء الاتحاد أربعة :

اولها : الحلول كالموت والحياة ، والقبح والحسن .

ثانيها : الانتزاع ، كصفات الباري لامتناع حلولها فيه أو مغايرتها له .

ثالثها : الصدور ، وهو ما كان قائما بغير من صدر عنه كالكسر بالنسبة للكاسر ، والقتل بالنسبة للقاتل .

رابعها : اليجاد وهو ما كان المبدأ فيه قائما بالفعل ، كالجلوس والقيام .

الأمر الثامن : ان اختلاف المشتقات في المبدأ ، وكون المبدأ في بعضها حرفة أو صنعة كالنجارة والنجارة والقضاء ، وفي بعضها قوة وملكة كالشجاعة والكرم ، والاصولي والمنطقي، لا يوجب اختلافا في دلالتها بحسب الهيئة أصلا ، ولا تفاوتا في الجهة المبحوث عنها .

ويتضح وجه الاشكال والدفع بملاحظة ما قاله العلامة المعاصر الشيخ المظفر(ره) في اصوله ، قال ما لفظه:

(قد يتوهم بعضهم أنَّ النزاع هنا لا يجري في بعض المشتقات الجارية على الذات ، مثل النجار والخياط والطبيب والقاضي، ونحو ذلك مما كان للحرف والمهن بل في هذه المتفق عليه أنه موضوع الأعم.

ومنشأ الوهم انا نجد صدق هذه المشتقات حقيقة على من انقضى عنه التلبس بالمبدأ -من غير شك- وذلك نحو صدقها على من كان نائما مثلا ، مع أنَّ النائم غير متلبس بالنجارة فعلا أو الخياطة أو الطبابة أو القضاء ، ولكنه كان متلبسا بها في زمان مضى ، وكذلك الحال في اسماء الالة كالمنشار والمكنسة ، فانها تصدق على ذواتها حقيقة مع عدم التلبس بمبادئها .

والجواب عن ذلك : أنَّ هذا التوهم منشؤه الغفلة عن المبدأ المصحح لصدق المشتق ، فانه يختلف باختلاف المشتقات ، لانه تارة يكون من الفعليات ، واخرى من الملكات ، وثالثة من الحرف والصناعات ، مثلا اتصاف زيد بأنه قائم ، إنما

يتحقق إذا تلبس بالقيام فعلا، لأنَّ القيام يؤخذ على نحو الفعلية مبدءا لوصف (قائم) ويفرض الانقضاء بزوال فعلية القيام عنه .

وأما اتصافه بأنه عالم بالنحو ، أو قاضي البلد فليس . بمعنى أنَّه يعلم فعلا أو أنَّه مشغول بالقضاء بين الناس فعلا ، بل بمعنى أنَّ له ملكة العلم أو منصب القضاء، فما دامت الملكة أو الوظيفة موجودتين فهو متلبس بالمبدء حالا وان كان نائما أو غافلا ، نعم يصح ان نتعقل الانقضاء إذا زالت الملكة أو سلبت عنه الوظيفة ، وحينئذ يجري النزاع في أنَّ وصف القاضي مثلا هل يصدق حقيقة على من زال عنه منصب القضاء ؟

وكذلك الحال في مثل النجار والخياط والمنشار ، فلا يتصور فيها الانقضاء إلا بزوال حرفة النجارة ومهنة الخياطة وشأنية النشر في المنشار .

والخلاصة : أنَّ الزوال والانقضاء في كُلِّ شيء بحسبه، والنزاع في المشتق إنما هو في وضع الهيئات مع قطع النظر عن خصوصيات المبدء المدلول عليه بالمواد التي تختلف اختلافا كثيراً^(١) انتهى .

إذا عرفت هذه الامور الثمانية ، فاعلم : ان تحقيق الحال فيما وضع له المشتق يتضح بالتكلم في ثلاثة مواضع :

الموضع الأوَّل في الإشارة إلى الأقوال :

والمحكى منها متعدد ، والمشهور منها قولان :

الأوَّل : المجاز مطلقا، وهو مذهب اكثر الاشاعرة .

الثاني: أنَّه حقيقة مطلقا ، وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة .

واما بقية الاقوال فهي تفصيلات غير واضحة، لانها تشير إلى بعض موارد المشتق ومن المحتمل جداً أن يكون النزاع فيها من باب النزاع في المثال ، وان يكون السبب ظهور كون بعض تلك الموارد حقيقة ، وبعضها مجاز .

ومن تلك الاقوال : دعوى اختلاف المشتقات باختلاف المبادئ، وكون المبدأ في بعضها حرفة وصناعة ، وفي بعضها قوة وملكة ، وفي بعضها فعليا .

ومنها : التفصيل بين كون المشتق لازماً أو متعديا .

ومنها : التفصيل بين ما كان الذات متلبساً بضد المبدأ أو غير متلبس بالضد.

ومنها : التفصيل بين ما كان المشتق اسم فاعل أو اسم مفعول ، وهو المعبر عنه بالمحكوم به أو عليه .

إلى غير ذلك ، مما لا يهمننا امره لأنَّ المدار على ما يستفاد من الدليل وقد اعتذر في الكفاية والقوانين عن هؤلاء المفصلين بانهم إنما التجأوا إلى التفصيل لعجزهم عن دفع الشبهات التي اوردت عليهم في تلك الموارد.

الموضع الثاني في توضيح محل النزاع :

ويتضح ذلك ، مضافاً إلى ما ذكرناه في المقدمات ، بما قاله العلامة المظفر(ره) في كتابه اصول الفقه^١: (الحق ان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ ، ومجاز في غيره .

و(دليلاً) : التبادر ، وصحة السلب عن زال عنه الوصف ، فلا يقال لمن هو قاعد بالفعل أنه قائم ، ولا لمن هو جاهل بالفعل أنه عالم ، وذلك لجرد أنه كان قائماً أو عالماً فيما سبق ، نعم يصح ذلك على نحو المجاز ، أو يقال : أنه كان قائماً أو عالماً ، فيكون حقيقة حينئذ ، اذ يكون الاطلاق بلحاظ حال التلبس .

وعدم تفرقة بعضهم بين الاطلاق بلحاظ حال التلبس وبين الاطلاق بلحاظ حال النسبة والاسناد ، هو الذي اوهم القول بوضع المشتق الأعم، إذ وجد أنَّ الاستعمال يكون على نحو الحقيقة فعلا مع أنَّ التلبس قد مضى ، ولكنه غفل عن أنَّ الاطلاق كان بلحاظ حال التلبس ، فلم يستعمله — في الحقيقة — إلا في خصوص التلبس بالمبدأ ، لا فيما مضى عنه التلبس حتى يكون شاهدا له .

ثم انك عرفت فيما سبق ، ان زوال الوصف يختلف باختلاف المواد من جهة كون المبدأ اخذ على نحو الفعلية ، أو على نحو الملكية أو الحرفة ، كالتحوي والفقيه وكالطبيب والنجار والمكاري واللص ، فمثل صدق الطبيب حقيقة على من لا يشتغل بالطبابة فعلا لنوم أو راحة أو اكل ، لا يكشف عن كون المشتق حقيقة في الأعم كما يقال ، وذلك لأنَّ المبدأ فيه اخذ على نحو الحرفة أو الملكية ، وهو لم يزل متلبسا بهذه الحرفة حتى في حال النوم والراحة ، نعم إذا زالت الملكية أو الحرفة عنه كان اطلاق الطبيب عليه مجازا، إذا لم يكن بلحاظ حال التلبس ، كما قيل هذا طبيينا بالامس ، بان يكون قيد (بالامس) لبيان حال التلبس ، فإن هذا الاستعمال لا شك في كونه على نحو الحقيقة ، وقد سبق بيان ذاك) . انتهى بتصرف بسيط .

الموضع الثالث فيما استدل به أو يمكن الاستدلال به للقولين المشهورين :

وقد استدل لكونه حقيقة في خصوص التلبس بالمبدأ في الحال بأمرين:

اولهما : التبادر ، ونوقش فيه باحتمال ان يكون منشؤه كثرة الاستعمال فيما ذكر ، ولاجل ذلك يمكن ان يقال بان هذا التبادر ناشئ عن ارتكاز هذا المعنى بالسبب المذكور .

قلت : هذه شبهة يمكن ان ترد في كُلِّ مورد يدعى فيه التبادر، وجوابها أنَّ التبادر دليل ظني وكل ظن يحتمل الخلاف ، وإنَّ الدليل دَلٌّ على حجته في مورد الشك في الوضع وعدمه كما هو معلوم ، ومقتضى ذلك عدم رفع اليد عنه إلا مع العلم باستناده إلى كثرة الاستعمال المجازي وما اشبه ذلك .

واما ما اجاب به المصنف (ره) واسهب فيه ، فانه مما لا ينبغي أنَّ يدون في مثل الكفاية ، المبنية على الایجاز والاختصار مضافا إلى أنَّه لا يتناسب مع ما عرف به هذا المحقق من التحقيق والتدقيق والایجاز .

ثانيهما : صحة السلب مطلقا عما انقضى عنه المبدأ ، كما يصح سلبه مطلقا عن من لم يتلبس به إذا كان سيتلبس به في المستقبل ، ألا ترى أنَّه يصح سلب القيام والسكون عن من كان متلبسا بهما بالامس إذا كان نائما أو متحركا في زمان الجري والحمل بالضرورة العرفية .

ويؤيد ذلك أنَّه لو حمل عليه السكون والقيام حين الجري مع حمل الحركة والنوم ، كان ذلك بنظر العرف من اجتماع المتباينين بالضرورة ، وينبغي التنبيه إلى أنَّ الوصف بالنسبة للذات ، نظير العرض بالنسبة إلى محله في تقومه به ، ومن الواضح أنَّ العرضين لا يجتمعان ، وبالجملـة المسألة عرفية لا عقلية ، والعرف لا يرى ما نحن فيه إلا كما قلناه .

وقد اورد على الاستدلال بصحة السلب ، كما في الكفاية موضحا: بأنَّه ان أريد بصحته صحته مطلقا فغير سديد ، بداهة أنَّه لا يصح سلب الوصف فعلا عن من انقضى عنه المبدأ بلحاظ حال التلبس ، وان أريد صحته مقيدا لا بلحاظ حال التلبس ، فهو مسلّم ، لكنه غير مفيد ، لأنَّ علامة المجاز هي صحة السلب المطلق كما هو واضح . وذلك لأنَّ صحته مقيدا ضرب من ضروب الاستعمال ،

وهو أعم من الحقيقة والمجاز ، فصحته لا تقتضي كونه مجازا ، لتساوي احتمال ذلك مع احتمال كونه حقيقة ، بخلاف صحة السلب المطلق ، لانها علامة على المجاز كما حقق في مبحث علامات الحقيقة والمجاز . ألا ترى أنه يصح سلب الرجل عن الرجل الحقيقي مجازا لعلاقة ما ، ولظهور كونه كذلك بواسطة القرينة كما في قوله (ع) : يا أشباه الرجال ولا رجال .

ثم إنه ناقش في الصغرى، وتعرض لتقييد السلب وتقييد المسلوب . وفيه: أنَّ هذه الامور كيف تكون داخلية في باب الاستظهار الذي هو امر عرفي واهل العرف لا ينتبهون إلى تقييد السلب ولا المسلوب ، وانما ينتبه لها اهل التدقيق ، ومن هذا كله يتضح أنَّ سلب المقيد اعم من الحقيقة والمجاز ، بخلاف السلب المطلق فإنه أخص منه لانه مجاز لا غير .

ويمكن الاستدلال للوضع الأعم ، بامور :

أولها وثانيها : تبادل الأعم ، وعدم صحة السلب عمن انقضى عنه المبدأ مطلقا ، حتى في حال الجري والحمل .

وفيه : ما عرفته في ادلة الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ بلحاظ حال التلبس .

ثالثها : قوله تعالى ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(١) ويتم الاستدلال به

بضميمة امرين :

أولهما : أن المقصود بالظلم هو خصوص الشرك أو مطلق الظلم . ويشهد

لذلك قوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾^(٢).

^١ سورة البقرة آية ١٢٤

^٢ سورة لقمان آية ١٣

ثانيهما : استدلاله(ع) لعدم لياقة من تلبس بالظلم للخلافة بسبب عبادة الاصنام ، وإن اسلم بعد الكفر، فان الاستدلال بذلك يتوقف على صدق كونه ظالماً حال التلبس بها ، ولا يصدق عليه ذلك إلا إذا كان المشتق اسماً الأعم ممن تلبس بالمبدأ وبقي متلبساً به، أو اسماً له ولمن تلبس به وانقضى عنه التلبس ، وتلبس بغيره .

وفيه : ان هذه الآية إنما تصلح دليلاً للوضع الأعم إذا انحصر استدلال الامام(ع) بها لما قصده بما ذكر والا فلا.

والتحقيق : ان في الآية ثلاثة احتمالات ، وهي على جميع التقادير تصلح دليلاً لما قصده(ع) ، فيمكن الاستدلال بها لما نحن فيه ، من باب الاستدلال بامر محتمل ، لا بامر متيقن ، نعم إذا شهدت القرائن بانه استدل بها على تقدير كون المشتق اسماً الأعم ، أو انحصر الأمر به كانت دليلاً ، والا فلا ، ولكن التحقيق ان القرائن المقامية والعقلية تقتضي استدلاله بها وإن لم يكن موضوعاً الأعم .

ويتضح ذلك ببيان قاعدة سيالة تنفعنا في هذا المقام وغيره : وهي ان تعليق الحكم على عنوانٍ ما ، يكون على ثلاثة انواع :

النوع الأول : ان يؤخذ الوصف موضوعاً للحكم ، كما هو الحال في باب رفع القلم عن الصبي حتى يحتمل ، وعن النائم حتى ينتبه ، وعن المجنون حتى يفيق، فان الحكم في جميع هذه الامور يدور مدار الصبا والنوم والمجنون، فإذا احتلم الصبي اصبح رجلاً ، وإذا افاق المجنون اصبح عاقلاً ، وإذا انتبه النائم اصبح منتبهاً. وعلى هذا يكون المنتحصل ان رفع القلم يدور مدار بقاء ذلك الوصف العنواني الذي اخذ موضوعاً للحكم ، فإذا وجد وجد الحكم ، وإذا ارتفع ارتفع ،

فيكون نظير العلة التي تكون عليتها علة في الحدوث وعلة في البقاء^١.

النوع الثاني : ان يكون حدوث الاتصاف علة لثبوت الحكم وإن زال الوصف بعد ذلك ، كما هو الحال بالنسبة للحدود ، فان الحد يقام على الجاني وإن كان حين الحد غير متلبس بالجناية .

ويمكن ان يكون ما نحن فيه من هذا النوع ، فيكون دليلا على ان من كفر بالله أنا ما لا يصلح لمنصب النبوة تكريما لها وتعظيما لسانها ، ولعل هذا هو المتعين بمقتضى هذه القرينة .

النوع الثالث : ان يكون العنوان ليس موضوعا للحكم ولا علة له وإنما هو مجرد الاشارة إلى تعيين الموضوع وصرف الانظار عن غيره اليه .

واقرب مثال لذلك باب الكناية، فانه كثرة الرماد في قولنا زيد كثير الرماد ، ليس موضوعا للحكم بالكرم ولا علة له وإنما هو مجرد الاشارة إلى لوازمه العرفية التي يعبر الناس بهذا التعبير عنها .

فلو فرضنا ان زيدا كان كريما ولم يكن عنده رماد ، كان الكلام صحيحا وكان صادقا ، وما نحن فيه كذلك ، فان الخلافة منصب الهي نظير النبوة ، غاية الأمر ان النبوة تثبت بالمعجزة ، والخلافة تثبت بالوصية .

والمتحصل مما قدمناه ، ان الوصف العنواني كالظلم مثلا في الآية الكريمة ، ان اخذ موضوعا للحكم توقف الاستدلال بها لما نحن فيه على صحة الاتصاف حال

^١ : فائدة : هذا المعنى بالنسبة لموضوع الحكم اوضح منه بالنسبة لعلته ، لأن الحكم يدور مدار موضوعه حدوثا وبقاء بالضرورة ، بخلاف العلة فانها قد تكون علة للحدوث فقط ويكون البقاء مستندا لاستعداد الذات كما في علية وضع الحجر في مكانه بعد موت الواضع وبقاء الحجر ، وقد تكون علة له حدوثا وبقاء ، كما في باب الارادة .

التلبس بالخلافة وهذا لا يتم إلا إذا كان المشتق موضوعاً الأعم ، فانه حينئذ يصدق على من تلبس بالظلم أنه ظالم وإن كان مؤمناً .

ويكون نظير صدق القاضي والنجار على من كان كذلك ، وإن كانا نائمين أو مشغولين باللهو والصيد ، وأما إذا كان الوصف علة لثبوت الحكم له بمجرد حدوثه أو كان الوصف لمجرد الإشارة لأمر معين ، فإن دلالتها على المقصود واضحة ، ولا يتوقف ذلك على مسألة المشتق بوجه من الوجوه .

واعلم ان ظاهر الآية الكريمة بدوا هو كون المتصف بالظلم فعلاً هو تمام الموضوع ، ولكن هذا الظاهر لا مجال للاخذ به لقيام القرائن العقلية والمقامية على خلافه ، فان قداسة هذا النصب لإنتسابه إلى الله سبحانه لا تتناسب مع من تلبس بالظلم .

ثم إنه يمكن الاستدلال لوضع المشتق الأعم بالنسبة لخصوص المحكوم به دون مطلق المشتق بدعوى ظهور قوله تعالى ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(١) ، بصدق العنوان حقيقة حين القطع ، مع انهما غير متلبسين بالسرقعة حين القطع ، فان المبدأ قد انقضى بالنسبة لهما ، وتلبسا بغيره ، بل قد يكونان تائبين .

وفيه : أن الوجه في ثبوت الحد عليهما غير متوقف على الصدق المذكور ، لظهور الآية في كون الحد معلولاً لحدوث السرقعة ، فتكون السرقعة علة في الحدث ، وحينئذ يثبت المعلول بمجرد حدوث العلة وإن انعدمت .

مضافاً إلى امكان دعوى وضع نفس المبدأ من المشتقات لمن تلبس بالمبدأ أنا ما ، فيكون وضع المادة فيها غير وضعها فيما عداها .

ويمكن الاستدلال بالتفصيل بين ما يكون المبدأ في المشتقات حرفة أو ملكة أو آلة ، بصدق عنوان القاضي والنجار والمكنسة على هذه الامور وإن كان ذو العنوان غير متلبس بالافوصاف المذكورة حين الجري ولم يكن الحمل بلحاظ حال التلبس .

والجواب : نظير ما ذكره العلامة المظفر (ره)، ويتضح جلياً بملاحظة ما قدمناه آنفاً من أن المادة في هذه الامور وضعت لتدل على هذه المعاني بهذا النحو، وهذا خارج عن النزاع في المشتق ، نعم إذا نحي القاضي عن القضاء وترك النجار النجارة وفنيت اجزاء المكنسة حتى اصبحت لا تصلح للكنس، فان جريان الوصف حينئذ عليها يكون داخلاً في محل النزاع ، ويكون المدعى خارجاً عنه أيضاً .

ويمكن التنبيه إلى سائر الاقوال وادلتها وما فيها مما ذكرناه .

والتحقيق: ان جميع ما قدمناه واف بالمقصود ، وأن المسألة من حيث الآثار الفقهية دون هذا المستوى ، لأنّ مواردنا قليلة ، كإرضاع الزوجة ، والبول تحت الشجرة المثمرة ، وباب الحدود ، والماء المسخن بالشمس، فانها واضحة الحكم والله المسدد .

تنبيهات

بقي تنبيهات تعرض لها في الكفاية تبعاً لصاحب الفصول، مع انها لا تمت للاصول بنسب ولا بسبب ، ولعله إنما تعرض لها ليشير إلى ما تضمنته من الأخطاء .

التنبية الأول : أن مفهوم المشتق هل هو بسيط أو مركب، وقد اتفقوا على بساطته وإنما اختلفوا في طريق اثباتها.

والتحقيق في طريق اثباتها ان يقال : لا ريب ان مادة المصدر هي أصل المشتقات خلافا لما يظهر من كلمات بعض النحويين حيث يقولون في مقام الاشتقاق : ضرب ، يضرب ، اضرب فهو ضارب ، فان ابتدائهم في مقام تفريعها بالماضي يشعر بكون الفعل الماضي هو الأصل .

ويدل على اصاله مادة المصدر ، هو كون ما تحمله من المعنى موجودا في جميع المشتقات بحقيقته بخلاف العكس، فمعنى الضرب موجود في الافعال الثلاثة وفي سائر المشتقات ، فإن الضرب يفهم من كل واحد منها كما يفهم من الآخر بالضرورة ، بخلاف ما تشير إليه المشتقات الأخرى ، فإن كل واحد منها يختلف عن الآخر .

ولعلمهم من اجل ذلك اختلفوا في مفهوم ضارب مثلا وقالوا هل هو مركب من مفهوم الحدث وامر آخر ، كمفهوم الشيء الذي ينسب اليه نسبة الصدور ، أو ان مفهومه بسيط وهو الحدث ، والاضافة امر خارج عنه ؟ ومن اجل هذا قال الشيخ الرضوي . ان مفهومه ان كان مركبا من الحدث ومفهوم الشيء لزم دخول الفصل في العرض العام الخ . ثم ناقشه من تأخر عنه ، وكثر النقض والابرام .

إذا عرفت هذا فاعلم : ان طرفي الاضافة في كل من المضاف والمضاف اليه والمسند والمسند اليه في قولنا غلام زيد ، وفي قولنا هذا الغلام لزيد ، له معنى مستقل في نفسه عند اهل العرف واللغة وفي الواقع ، ولا ريب انهما إذا ركب منهما فكانا مضافا ومضافا اليه أو موضوعا ومحمولا ، لم يوجب ذلك تغيرا في مفهوم زيد ولا في مفهوم الغلام بالضرورة ، ولكن لا شك ولا ريب في أنه

يستفاد منهما بعد التركيب امر زائد لم يكن موجودا قبل التركيب ، وهذا الأمر يسميه النحاة اضافة في الأوّل ومسند ومسندا اليه في الثاني ، ويسميه المنطقيون نسبة ناقصة في الأوّل ونسبة تامة في الثاني ، ولا ريب أيضاً في خروج هذه الاضافة وفي خروج الاسناد وفي خروج النسبة عن مدلول زيد والغلام ، ولا ريب ان زيدا والغلام لم يوضعا مرتين مرة لذاتيهما ، ومرة لهما مضافين ومسندين .

ولعله من اجل ما قدمناه وقع الخلاف في ان المركبات هل هي موضوعة لما تدل عليه أو ان دلالتها عليه بالطبع لا بالوضع ، وقد تقدم ذلك في الأمر السادس من أمور المقدمة التي هي من جملة مقدمات الكتاب .

والتحقيق : ان المركبات غير موضوعة بوضع آخر غير وضع المفردات ، وانها تدل على ما تدل عليه بالطبع لا بالوضع .

إذا عرفت هذا فاعلم ، أنه لا ريب في خروج النسب والاضافات عما وضعت له مفرداتها ، ولا ريب ان دلالة المفردات على ما وضعت له واحدة قبل التركيب وبعده ، وأن التركيب لم يغير منها شيئاً ، ودليلنا الوجدان . نعم التركيب اوجب انتزاع امر زائد عليها كالمالك والمملوك والمضاف والمضاف اليه ، وأن هذا الانتزاع امر له واقع ذهني نظير الفوقية والتحتية بالنسبة لكل شيئين كان احدهما فوق الآخر .

ان قلت : ما ذكرته بالنسبة للمركب واضح ، ولكنه ليس كذلك بالنسبة لما نحن فيه ، فان مفردات المشتقات مثل ضارب ومضروب وضربا وغيرها ، إذا اطلق بدون تركيب فهم منه الحدث المنسوب لغيره ، كما هو واضح .

قلت: هذا كُلّه مسلّم ، وهو يقتضي استقلال هيئات المشتقات كُلّ واحد منها بوضع مستقل في قبال المصدر ، ويشهد لذلك تبادر معانيها منها بمجرد اطلاقها .

ولكنه مع ذلك لا يقتضي التركيب ، فان ملاحظة الواضع للحدث المنتسب إلى امر ما ، لا يستوجب كون جهة الانتساب جزءا للموضوع له ولا شرطا فيه ، بل يمكن ان يكون حاله حال الوحدة في حال الوضع بالنسبة للوحدة وقد تقدم الكلام فيها عند البحث في امكان استعمال اللفظ في اكثر من معنى ، فراجع .

التنبيه الثاني : في بيان انواع الحمل وقد تقدم في الأمر الرابع من الامور التي ذكرناها في مقدمات الشروع في المشتق .
ولنكتف بهذا المقدار ، فإنّه اكثر من المطلوب .

مقاصد الكتاب

ينبغي أن تكون المقاصد كما يلي :

المقصد الأول : في الأوامر .

المقصد الثاني : في مقدمات الواجب .

المقصد الثالث : في المفاهيم .

المقصد الرابع : في الضد والترتب .

المقصد الخامس : في النواهي، اقتضاء النهي الفساد .

المقصد السادس : في الإجزاء

المقصد السابع : في اجتماع الأمر والنهي

المقصد الثامن : في العام والخاص .

المقصد التاسع : في المطلق والمقيد ، والمجمل والمبين .

المقصد الأول : في الأوامر

وفيه فصلان ومباحث وجهات وفوائد

الفصل الأول : في مادة الأمر .

الفصل الثاني : في صيغة الفعل .

الفصل الأول : في مادة الأمر ، وفيه مباحث أوجهات :

الجهة الأولى : في معنى مادة الأمر لغة وعرفا واصطلاحا .

الجهة الثانية : في أنَّ الطلب الذي يكون مدلولاً لها هل هو الطلب من العالي

المستعلي أو مطلق الطلب .

الجهة الثالثة : في أنَّه هل هو الطلب الوجوبي أو الأعم منه ومن النديبي .

الجهة الرابعة : في أنَّه الإنشائي أو الأعم منه ومن الحقيقي ، ويتفرع عليه

مبحث اتحاد الطلب والإرادة ، وهو أهم هذه المباحث .

الجهة الأولى : في معنى مادة الأمر لغة ، والمراد بالمادة نفس الحروف ، أعني

(أمر) التي تكون داخلية في قوام المشتقات التسعة ، ولكنَّ المقصود منها هنا

خصوص المصدر ، لأن بقية المشتقات لا تكون إلا بمعنى الطلب ، وعن المحقق

التقي في حاشية المعالم أنه عدَّ لها تسعة معانٍ ، منها الطلب والشيء والشأن

والفعل العجيب والحادثة والغرض ، ومنها القول المخصوص ، يعني صيغة افعل

مدعياً الإتفاق على إرادته منها في الإصطلاح . ومثّلوا لهذه المعاني بقوله

تعالى ﴿وما أمر فرعون برشيده﴾ وبقوله تعالى ﴿ولما جاء أمرنا..﴾^(١) ، ولاريب في

صحة استعمالها في هذه المعاني في الجملة ، وإنما الكلام في كونها حقيقة في الجميع

على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو على نحو الحقيقة والجاز ، والصور المحتملة

كثيرة ، ولا يخفى أن تصوير الجامع للجميع متعذر .

والظاهر أنها حقيقة في الطلب للتبادر وعدم صحة السلب والاطراد ، بل

والنقل ، وأما ما عداه فلا دليل على كونه معنى لها ، ولعلَّ عدّها من معانيه من

باب اشتباه المصداق بالمفهوم^١ ، أو من باب اشتباه المجاز بالحقيقة ، فإنها لما استعملت في مصاديق مفاهيم هذه المعاني مجازاً أو من جهة كونها مصداقاً لمعناها في بعض الحالات ، توهم علماء اللغة أنها مستعملة في نفس المفاهيم فعُدّوها من معانيها ، فكان مثلهم مثل الغريب عن اللغة الذي رأى لفظ الأسد مستعملاً في الرجل الشجاع فظنّ أن مفهوم الرجل من جملة معاني لفظ الأسد ، ومرجع هذا الكلام إلى عدم الاطراد الذي هو من علامات المجاز ، فإن هذه الموارد التي استعمل فيها لفظ الأمر لو كانت من جملة معاني الأمر لرادفته ولاطرده استعمالها في كل مورد تستعمل فيه ، مع أن لفظ الأمر ليس كذلك ، ألا ترى أنك تستطيع أن تقول: شأنه المكر والخداع ، ولا تقول: أمره المكر والخداع ، وتقول : فعله جميل

(١) فائدة في معنى اشتباه المصداق بالمفهوم :

ذكروا للفظ الأمر عدة معانٍ ، ثم قالوا إنها لم تستعمل فيها وإنما استعملت في مصاديقها ، فاشتبه المفهوم بالمصداق ، بمعنى أنها لما استعملت في مصاديق هذه المفاهيم ظنّ مدونوا اللغة أنها مستعملة في نفس المفاهيم المنطبقة على هذه المصاديق ، فعُدّوا تلك المفاهيم من معانيها ، وهذا كلام سيّال يطرّد في كل لفظ ذكر له اللغويون عدة معانٍ ، واشتبه المعنى الحقيقي منها بالمعنى المجازي .

قلت : هذه الكلمة موجودة في كلام صاحب المعالم ، وفي كلام صاحب الكفاية في أول مبحث مادة الأمر ، وقد تكون موجودة في كلام آخرين ممن سبقهما إلّا أنني لم أقف لها بعد التأمل على محصل .

بيان ذلك : أنه إذا كان المعنى الذي استعمل فيه اللفظ مصداقاً لمفهومين ولم يعلم المفهوم الحقيقي منهما بعينه كان الاشتباه في المفهومين لا في مفهوم ومصداق ، وإنما يحصل الاشتباه فيهما لأن ترجيح أحد المفهومين وجعله حقيقة دون الآخر بلا مرجح . ثم إنه إن أريد من هذه الكلمة أنه يطرّد في مصاديق أحد المفهومين دون الآخر ، كما قربناه في أدلة مادة الأمر ، كان من اشتباه ما يطرّد بما لا يطرّد ، فالتعبير قاصر عن أداء ما يراد منه وهو الذي أوضحناه في المتن . والحمد لله رب

ولا تقول : أمره جميل ، وتقول : له فعل عجيب ولا تقول : له أمر عجيب ،
وتقول : أكلت شيئاً ولا تقول أكلت أمراً ، وتقول : هذا فيه غرض للعقلاء ،
ولا تقول : هذا فيه أمر للعقلاء ، وتقول : أحدثت حادثة أو أمراً ولكن إذا قلت :
أمرت أمراً لم يكن بمعناه .

ومن ذلك يظهر أنها استعملت في بعض هذه المصاديق لمناسبة ما ،
والاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز ، ولا مجال للرجوع إلى المرجحات المذكورة
في باب تعارض الأحوال لأنها لا تفيد إلا الظن ، وهذا الظن لادليل على حجته .

ثم إن الثمرة لهذا البحث تظهر في حمل اللفظ على ذلك المعنى إذا ورد في
لسان الشارع بدون قرينة ولم يكن له معنى شرعي ، فإنه يحمل على المعنى العرفي ،
وإلا فعلى اللغوي ، وإلا كان مجملاً ، والمرجع حينئذ هو الأصول العملية .

وأما عرفاً فالظاهر أنها ظاهرة في الطلب ، وأما اصطلاحاً فقد يطلق ويراد
منه القول المخصوص أعني صيغة إفعال ، وحكي عن المحقق التقي في حاشية المعالم
الاتفاق على أنه حقيقة فيه ، وقد يطلق ويراد منه المادة ، فمثل قولهم : الأمر هل
يدل على الوجوب أولاً ؟ يحتمل معنيين : أحدهما : أن يكون مادة الأمر ،
والآخر صيغة إفعال ، ومثل قولهم : الأمر بالشئ هل يقتضي النهي عن ضده ، أو
الأمر بالشئ هل يقتضي الأمر بمقدمته ، ظاهر في إرادة الطلب ، لأنه أعم من أن
يكون مستفاداً من الصيغة أو المادة أو غيرهما ، وقد يطلق ويراد منه مادة الأمر
كما فيما نحن فيه .

ونوقش في دعوى كونه حقيقة في القول المخصوص : بأن النقل لم يثبت ،
وبأنه يكون معنى اسمياً ، ومعه لا يصح الاشتقاق منه ، مع أن الاشتقاق الموجود
بحسب الظاهر إنما هو منه بمعناه اللغوي والاصطلاحي ، وربما يوجّه : بأنه اسم

للتلفظ بالقول المخصوص ، فيكون معنىً حديثاً ، وحينئذ يخرج عنه الطلب بالإشارة والكنائية والنفس الأمري ، وهو كما ترى .

الجهة الثانية : الظاهر ان المادة حقيقة في الطلب الصادر من العالي سواء كان مستعلياً أو مساوياً أو منخفضاً ، للتبادر وعدم صحة السلب .

وأما الطلب من المساوي والسافل بصورهما الستة من المساواة والاستعلاء والاختفاض ، فليس معنىً لها .

وذهب بعضهم - كما يظهر - إلى أنها ظاهرة أو حقيقة في الطلب من المستعلي وإن كان مساوياً أو أقل ، مستدلين له بقول الحكماء للعبد المستعلي على مولاه : لم تأمره ؟ .

وأجيب بأن اللوم على استعلائه لا على أمره ، وتسمية ما صدر منه أمراً مجاز لوجود العلاقة والقرينة .

الجهة الثالثة : مادة الأمر هل هي حقيقة في الطلب الوجوبي أو الندبي أو فيهما بنحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي ، إحتتمالات ؟

ويدل على كونها حقيقة في الوجوب : التبادر وعدم صحة السلب والاطراد، وأيد ذلك في الكفاية بخمسة أمور :

أولها : صحة مواخذة المولى عبده إذا خالفه ، وعدم قبول عذره باحتمال إرادة الندب .

وفيه : أنه من آثار التبادر ، فهو مساوق له ، الا أن يرجع إلى دغوى ظهورها فيه لا إلى وضعها له .

وفيه : أنه ربما يثبت الوضع حينئذ بأصالة عدم النقل .

ثانيها : قوله (ص): لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك .

ثالثها : قول بريرة : أتأمرني يا رسول الله ؟ فقال لها (ص) : لا ، إنما أنا شافع.

ولا ريب أنها مستعملة في الوجوب فيهما .

وفيه : أن الاستعمال أعم من الحقيقة والجاز ، وربما يكون مجازاً والقرينة عليه في الأول تقديم المشقة ، وفي الثاني قرينة حالية أو مقالية خفيت علينا ، ومع الشك يكون هذا الدليل ظنياً ، ومثله ليس بحجة ، وبالجمله استعمال المادة فيهما في الوجوب في الموردين مما لا ينكر ، ولكنه لا يستلزم كونه حقيقة .

رابعها : قوله تعالى ﴿ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك﴾^(١) ، فإن حمل الاستفهام على كونه بداعي طلب الفهم محال في حقه تعالى ، فلا بد أن يكون بداعي التوبيخ وشبهه ، وهو لا يحسن إلا على ترك الواجب .

وفيه : أولاً : أنا نسلم أنه يدل على أن أمره له كان للوجوب ، ولكنه لا يدل على وضعها له .

وثانياً : أنه إنما وبّخه على مخالفة الأمر بالصيغة ، أعني قوله تعالى ﴿ففعلوا له ساجدين﴾^(٢) وقوله ﴿اسجدوا لآدم﴾^(٣) .

والإنصاف أن المتبادر من مادة الأمر في هذه المواضع بل وغيرها هو الوجوب ، ولأقل من ظهورها فيه ، وأما استعمالها في الطلب بنفس المادة فقليل جداً ، فإن المولى يقول لعبده اسقني الماء ، ثم يقول له ، قد أمرتك أن تسقيني

(١) الأعراف آية ١٢

(٢) الحجر آية ٢٩

(٣) البقرة آية ٣٤

الماء، وقلما يقول له مبتدئاً: آمرك أن تسقيني الماء ، ويعرف هذا كل من له إلمام باللغة العربية.

خامسها : قوله تعالى ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ ^(١) فإن الأمر لو لم يكن معناه الوجوب ، لما كان هناك معنى لإيجاب الحذر ، فإن قوله (فليحذر) ظاهر في وجوب الحذر ، وهو لا يحسن الا إذا كان الأمر الذي يخالفه أمراً وجوبياً .

ونوقش فيه من جهات :

أولها : أن إيجاب الحذر متوقف على كون الصيغة أعني قوله تعالى (فليحذر) للوجوب ، لأنها إذا كانت دالة على الوجوب كان الحذر واجباً ، وكون الصيغة للوجوب متوقف على كون المادة أعني قوله تعالى (عن أمره) دالة على الوجوب ، إذ لو لم تكن المادة دالة عليه لما وجب الحذر بالضرورة ، فإن الحذر لا يجب الا عن ترك أمر واجب ، فلا استدلال بها دوري .

والجواب : أولاً : أنا نسلم توقف دلالة المادة على الوجوب هنا على دلالة الصيغة عليه ، ونمنع توقف دلالة الصيغة هنا على الوجوب على دلالة المادة عليه هنا ، بل نستفيد دلالة الصيغة عليه من أدلة أخرى ، فلا دور .

وثانيا : إن الحذر لا يصح إلا بعد حسنه ، وهو لا يحسن إلا بعد وجود المقتضي له ، ويكون الأمر به قرينة على وجود مقتضيه ، فاستفادة الوجوب منه حاصل من نفس مادة الحذر لا من الهيئة ، وحيث فلا دور .

ثانيها : أن المتنازع فيه هو كل أمر ، وإضافة المصدر (أمره) تفيد الحصر ، فلو سلمنا دلالة الآية فهي إنما تدل على الوجوب في لسانه تبارك وتعالى فقط ،

فيكون الدليل أحص من الدعوى ، بل ربما يقال : أن الإضافة تفيد العهد فتكون دالة على أن الأمر المعهود للوجوب، وحيث فلا تدل على أن كل أمر منه تبارك وتعالى للوجوب .

ثالثها : أن الحذر كان من خوف الفتنة أو العذاب ، والأول يناسب السنن لأنه أثر وضعي لها ، والثاني يناسب الإلزاميات ، وحيث فهي تدل على أن الأمر للأعم من الوجوب والاستحباب .

رابعها : أن المراد من الأمر فيها ليس هو الأمر بالمادة ، بل الأوامر الواردة بصيغة إفعال ، وحيث تكون أجنبية عما نحن فيه ، ويشهد لذلك أن الأوامر الواردة في الكتاب والسنة وردت بالصيغة ، فمادة الأمر تكون حاكية عن الطلب المنشأ بالصيغة .

خامسها : أن معنى المخالفة هنا حمل الشيء على ضده ، ولا بد من صرفه إلى ذلك بقرينة (عن) ، لأن المخالفة بمعنى العصيان متعدية بنفسها ، فتعديتها بعن دليل على ذلك .

والجواب : أنها قد تكون بمعنى الإعراض فيكون فيها عصيان وزيادة ، وهو يتعدى بـ (عن) ، وبالجمله لا ريب في أن الأمر هنا للوجوب ، ولكن الظاهر أنه يحكي عن الطلب المنشأ بالصيغ لا بالمادة .

ويمكن الاستدلال على كونها حقيقة في الطلب المشترك بين الوجوب والتدب بأمور:

أولها : تقسيمه إلى الإيجاب والاستحباب ، والقدر المشترك هو الذي يقبل القسمة دون المشترك اللفظي ، ودون الحقيقة والحجاز ، لأنه إنما يقال في المشترك

اللفظي: اللفظ له معنيان ، ويقال في الحقيقة والحجاز : لفظ الأسد يستعمل في الحيوان المفترس حقيقة وفي الرجل الشجاع مجازاً .

والجواب : أن التقسيم لا يكون دليلاً على وضع اللفظ. للقدر المشترك ، بل هو عادةً ناظر إلى المعنى الذي يريده منه المقسم سواء كان حقيقة أو مجازاً أو غيرهما.

ثانيها : إن المادة مستعملة فيهما ، فيدور الأمر بين حملها على الاشتراك المعنوي أو اللفظي أو الحقيقة والحجاز ، والأول أرجح لأكثرته ، ولأن الثاني يحتاج إلى تعدد الوضع ، وإلى قرينة معينة في مقام الاستعمال ، والثالث يحتاج إلى قرينتين صارفة ومعينة.

والجواب : أن هذه المرجحات وغيرها مما ذكر في باب تعارض الأحوال ، هي بين ما لا يقتضي الترجيح ، وبين ما يقتضيه ، ولكنه معارض بمثله ، وبين ما يقتضيه بطبعه وليس معارضاً ، إلا أنه لا يفيد إلا الظن ، والظن ليس حجة بنفسه .

والتحقيق : أن هذه المرجحات إنما تجدي إذا أوجبت ظهوراً في اللفظ ، والظهور لا ينشأ منها ، بل من أنس اللفظ بالمعنى الحاصل من كثرة الاستعمال ، وحجية الظهور ثابتة بدليلها المسطور في محله .

ثالثها : ما قيل من أن فعل المندوب طاعة ، وكل طاعة مأمور بها ، ففعل المندوب من المأمور به .

والجواب : منع كلية الكبرى ، فإن بعض الطاعة ليس مأموراً بها قطعاً ، مثل فعل المحبوب للمولى الذي لم يأمر به المولى ، مضافاً إلى أن لفظ المأمور به المأخوذ في الكبرى إذا كان بمعنى المطلوب ، يصح الشكل ، ولكنه هو المتنازع فيه .

مبحث اتحاد الطلب والإرادة^(١)

الجهة الرابعة : وفيها مبحث اتحاد الطلب والإرادة .

وهو من أهم هذه المباحث : والكلام فيها في أن الطلب الذي هو معنى مادة الأمر ، هل هو كلي الطلب المنطبق على الحقيقي والإنشائي ، أو خصوص الإنشائي ، وجهان ، ولا ينبغي الريب في أنه حقيقة في كلي الطلب ، نعم لا يعد أن يكون ظاهراً عند إطلاقه في الإنشائي .

ثم إنهم اختلفوا في أن الطلب هل هو عين الإرادة أو غيرها ، والمنسوب للمعتزلة وأهل الحق كما في الكفاية وتقريرات شيخنا الكاظمي الخراساني هو أن الطلب عين الإرادة مفهوماً وخارجاً ، وأن الطلب الحقيقي عين الإرادة الحقيقية والإنشائي عين الإنشائية ، ثم حكى شيخنا عن الأشاعرة وبعض أهل الحق أنهما متغايران ، وادعى في الكفاية أن الإرادة عند إطلاقها تنصرف إلى الحقيقية ، وأن الطلب عند إطلاقه ينصرف إلى الإنشائي ، وهو غير بعيد ، ثم خلاص إلى الميل أو القول بأن النزاع لفظي ، بدعوى أن القائلين بالوحدة نظروا إلى واقع الأمر ، والقائلين بالمغايرة نظروا إلى منصرف كل منهما عند الإطلاق ، وفيه أن ذلك لا

١- عندما كنّا ندرس الكفاية في أول أمرنا بقصد إتقانها في الدورة الثانية أو الثالثة ، حضرنا عند المرحوم آية الله السيد حيدر الصدر والد المرحوم السيد محمد باقر الصدر ، حضرنا هذا الدرس في المسجد الهندي في النجف ، وكنّا لا نزيد عن خمسة أو أربعة ، فادعى السيد إمكان التغاير وأراد بيانه ، فاستنكرنا ذلك عليه بجرأة وقوة بيان ، فسكت ثم قال : إذا كان الأخند معصوماً نفسراً الكتابة كما كتبت وإذا كان غير معصوم حاز لنا مناقشته ومخالفته ، ومنذ ذلك الوقت وبركة بيانه انفتح لي باب الجرأة في مناقشة كلام العلماء . وقد انقطع هذا الدرس بعد فترة قليلة ولعل السبب في ذلك أن السيد (ره) رجع إلى الكاظمية أو إلى قم .

يتناسب مع المتكلمين وأرباب التحقيق ، وإنما يتناسب مع علماء الظواهر كالنحاة واللغويين والمفسرين وأضرابهم .

إذا عرفت هذا فاعلم أن تحقيق الحال يتضح ببسط المقال في أمور :

الأمر الأول : لا ينبغي الريب في أن الإرادة فعل من أفعال الجوانح ، وأنها صفة قائمة في نفس المرید ، وأنها ليست من الأفعال المنطبقة على الخارجيات بالضرورة .

وأما الطلب فهو السعي نحو المطلوب سواء كان بالمباشرة أو بالتسبيب ، فلو أراد الماء وذهب إليه بنفسه ، كان طالبا له بالمباشرة ، ولو أراده وأمر زيدا بإحضاره ، كان طالبا له تسببيا ، وكل منهما طلب ، وكل منهما له وجود خارجي بالضرورة .

الأمر الثاني : في بيان حقيقة الإرادة ، وهي كيفية قائمة في النفس حاصلة بعد حصول مبادئها ، والمباني كثيرة ، وهي مسببة عن عدة أمور ، ولكل منها صورة تقوم في النفس ، تحصل بعد الإلتفات إلى تلك الأمور ، وإلا لكان كل إنسان قادرا على تصور كل ممكن متى شاء ، فيكون محيطا بالممكنات ، والملازمة واضحة وبطلان اللازم أوضح ، والإرادة تحصل في النفس وتتكون بعد حصول مبادئها ، مثلاً إذا تصورنا الماء وبرودته والعطش وإزالته بشرب الماء حصل الميل الكامل والشوق المؤكد وتكونت الإرادة وحصل الجزم بالنتيجة ، ولا ريب أن الجزم حالة من حالات النفس ولا ريب أن الجزم بالفائدة متقدم رتبة على الإرادة .

الأمر الثالث : في بيان حقيقة الطلب ، وفيه احتمالات ثلاثة :

أولها : أن يكون عين الإرادة القائمة في النفس ويسمى بالطلب الحقيقي وتسمى هي بالإرادة الحقيقية أيضا .

ثانيها : أنه فعل من أفعال النفس الاختيارية صادر عنها ويمكن التعبير عنه بالهيجان والهجوم والتحرك النفساني .

ثالثها : أنه السعي الخارجي نحو المراد والمطلوب .

إذا عرفت هذا فاعلم أن عمدة ما استدل به القائلون بالإتحاد هو الوجدان بدعوى أننا لو فتنشنا أنفسنا لوجدنا فيها التصورات المذكورة والرجحان والترحّج المعبر عنه بالميل والرغبة والتصميم والجزم والهيجان ، وليست هذه الأمور شيئاً وراء الإرادة ومقدماتها ، ولا نعرف حالة أخرى مغايرة لها متأخرة عن الإرادة لنسميها طلباً .

ويمكن الاستدلال للمغايرة بأمور :

أولها : ما قلناه من أن الإرادة صفة قائمة في النفس ، فهي فعل من أفعال الجوانح بخلاف الطلب فإنه من أفعال الجوارح ، فكيف يكونان واحداً .

ثانيها : أن الطلب متأخر رتبة عن الإرادة ، ولذا يصح أن يقال أردته فطلبتّه ، ولا يقال طلبته فأردته ، ولو كانا متحدين لما صح شيء من ذلك .

ثالثها : لا ريب أن الطلب من مقولة الفعل ، بخلاف الإرادة فالظاهر أنها ليست منها ، والمقولات متباينة فكيف تكون هي هو . والذي نعرفه ههنا عنها أنها من مقولة الكيف .

رابعها : الوجدان ، فإننا لو فتنشنا أنفسنا وجدنا فيها أمراً زائداً متأخراً عن الشوق المؤكد وعن الإرادة وعن الجزم بالمصلحة ، بل وعن العزم ، وهو عبارة عن تحرك النفس للوصول إلى المطلوب والظاهر أنه أول مرتبة من مراتب الطلب .

خامسها : صحة قولنا أردته فطلبتّه ، وطلبتّه فلم أقدر عليه ، وأردته ولكن لم أطلبه ، وعدم صحة قولنا طلبته ولم أرده ، وذلك كله يدل على أن الطلب

متأخر رتبة عن الإرادة في مرتكزات العقلاء ، وهو ظاهر في المغايرة ، فكيف تكون هي هو .

إن قلت : هذا من الاستدلال باللغة على الأمور الواقعية ، ومن الممكن أن يكون علماء اللغة لم يدركوا هذه الأمور الواقعية أو لم ينتبهوا إليها .

قلت : نحن لا نريد الاستدلال بظواهر اللغة على الأمور الواقعية ، ولكننا نريد ان نقول كيف يستدل على وحدتهما بالوجدان ، مع أن عرف العقلاء على خلاف ذلك.

سادسها : ما ورد في الحديث القدسي : يا ابن آدم أنت تريد وأنا أريد ، ولا يكون إلا ما أريد ، فمن عرفني قصدي ومن قصدي أردني ومن أردني طلبني ومن طلبني وجدني.

سابعها : قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾^(١) فإنه يدل على توسّط شيء بين الإرادة ووجود المراد ، سواء كان معنى (يقول) يتلفظ بقوله (كن فيكون) ، أو معناها إذا أراد وجوده وجد ، لأن (قال) تستعمل في كلا المعنيين ، ولفظ (أمره) أيضا يحتمل كونه بمعنى شأنه وحاله ، ويحتمل كونه بمعنى فعله وهو غير الإرادة ، لأنه مسبب عنها كما هو ظاهر الآية الكريمة .

وبالجملة معنى القول هنا الفعل ، والمعنى والله العالم : إذا أراد ان يفعل تحقق الفعل بمجرد الإرادة فيكون اشبه بحركة العين بالنسبة لنا ، وهو ظاهر في مغايرة الفعل للإرادة ، ولا ريب أن الطلب فعل ، وهو من الأفعال الاختيارية ، ومن المعلوم أن الفعل والإنفعال شيء واحد خارجاً كالكسر والإنكسار ، وأن المغايرة بينهما اعتبارية، فالكسر باعتبار صدور من الفاعل كسر ، وباعتبار تأثر المحل به

انفعال وانكسار . ولا يخفى أن قول أهل العرف كسرتة فلم ينكسر لا يدل على تحقق الفعل بدون الإنفعال ، لأن هذا القول ضرب من ضروب المجاز ، والمقصود منه أردت كسره أو حاولت كسره فلم ينكسر .

إذا عرفت هذا فاعلم أن شبهة الجبر تقوم على أمرين :

أحدهما : إتحاد الطلب والإرادة ، وأنه عندما اختار الإتحاد من اختاره وقع بدون اختيار في شبهة الجبر ، ثم حاول التخلص ولكنه لم يتخلص ، وربما نوضح ذلك فيما يأتي إن شاء الله تعالى .

ثانيهما : ظواهر جملة من الآيات الكريمة وبعض الأحاديث المأثورة أو الموضوعية ، ومن أجل ذلك كنت فيما مضى أفردت رسالة للبحث في اتحاد الطلب والإرادة وعدمه ، وفي دفع شبهة الجبر عن ظواهر الآيات ، ثم عدت إليها في هذه الأيام ^(١) ويتضح ذلك في ضمن فوائد لها أهمية فيما نحن فيه :

الفائدة الأولى : لا ريب أن العقلاء الكاملين يترفعون عن فعل القبيح ويأنفون من نسبته إليهم ، ولا ريب أن عقاب البريء والعاجز قبيح عقلا ، ولا ريب أن من يلجئ غيره على فعل القبيح على نحو يكون غير مختار في فعله ، يكون المسبب هو الذي فعل القبيح دون المباشر ، ولا ريب أيضا في أنه إذا اشترك شخص قوي مع شخص أضعف منه في فعل القبيح ، كان كل منهما مستحقاً للعقوبة وكان الأقوى أولى بها ، ولا ريب أنه إذا عاقب القوي الضعيف أو لأمه وبراً نفسه كان مرتكباً لأعظم القبائح من جهة معاقبة البريء ، ومن جهة نسبة القبيح لغير فاعله وتبرئة نفسه منه ، ومنه يتضح استحالة نسبة الجبر لله سبحانه

وتعالى لأن ذلك يستلزم عقوبة البريء وعقوبة العاجز ، مضافا إلى تيرئة نفسه مما فعله من القبيح ونسبته للبريء ، والله سبحانه منزه عن مثله .

الفائدة الثانية : لا ريب أنه لا طريق لنا لمعرفة مراد المتكلم من كلامه إلا ظاهر كلامه ، ولا ريب أن هذا الظاهر لا يتعقد إلا بعد انتهاء المتكلم من كلامه وبعد ملاحظة القرائن اللفظية والمقامية والعقلية ، وهو ضروري عند جميع العقلاء ، فإذا قال القائل رأيت أسدا قلنا أنه يخبر عن رؤيته للحيوان المفترس ، ولكن إذا قرنه بقوله يرمي السهام أو يخطب على المنبر ، قلنا أنه يريد رجلا يشبه الأسد ، وإذا قال لمن حوله من الناس : أرى بينكم أسدا ولم يكن ثمة أسد ، علمنا أيضا أنه يريد رجلا يشبه الأسد ، والأول يسمى قرينة لفظية والثاني يسمى قرينة مقامية .

ولاريب أن القرائن العقلية أقوى من القرائن اللفظية والمقامية ، فإذا قال القائل يد فلان مبسوطة على المشرق والمغرب حكم العقلاء بأنه يريد السلطة والقدرة ، وإذا لاحظنا قوله تعالى ﴿يد الله فوق أيديهم﴾^(١) ونظرنا إلى أيديهم ولم نريدا فوقها ودلّ الدليل العقليّ على استحالة كونه جسما ، حكمنا بأن المقصود أن قدرته فوق قدرتهم .

الفائدة الثالثة : أن معنى الطلب هو السعي نحو المحبوب ، كما يظهر من موارد استعماله في الكتاب والسنة والعرف ، كقوله تعالى ﴿فلن تستطيع له طلبا﴾^(٢) وكقوله (ص): طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة ، وكقوله (ص): اطلب العلم من المهد إلى اللحد ، وكقولك: طلبته فلم أجده ، وكقول

(١) سورة الفتح آية ١٠ .

(٢) الكهف ٤١

الشاعر : وطالب العلياء لن يغبنا ، وكطلب الغريم وطلب الضالة وطلب الماء غلوة سهم أو سهمين .

الفائدة الرابعة : قد شاع بين أهل العلم المحصلين تقسيم الإرادة إلى قسمين : تكوينية وتشريعية ، ومثّلوا للأولى بإرادة شرب الماء وازدرداد الطعام وما أشبه ذلك من سائر الأفعال ومثّلوا للثانية بالتكاليف الشرعية ومنها تكليف سائر الموالي لعبيدهم والملوك لرعاياهم .

والتحقيق : أن الإرادة سنخ واحد ، وأنها لا تنقسم في ذاتها إلى شيء منهما، نعم يمكن تقسيمها إليهما بلحاظ حال المتعلّق فإنّ متعلّق الإرادة تارة يكون فعلاً من سائر الأفعال المعروفة كشرب الماء وأكل الطعام ، وأخرى يكون متعلقها تنبيه الآخرين إلى أمر يريد صدوره منهم باختيارهم ، وفي هذا الحال تسمى هذه الإرادة إرادة تشريعية ، والأولى تكوينية ، ولكنّ المراد الحقيقي للمريد في الإرادة التشريعية هو أحداث الداعي في نفس المخاطب وهو يحصل بمجرد انشاء أمره به الحاكي عن رغبته فيما يريده ، وبهذا يكون قد حصل مراده وبعد ذلك يكون المخاطب هو الذي يفعل ما طلبه منه بإرادته واختياره أو لا يفعل .

ومن هذا يتضح أن سنخ الإرادتين واحد وأن سنخ المراد متعدد ومتباين ، لأن المراد في مثال الأكل والشرب إيجادهما خارجاً بالوجود المعين، والمراد في المثال الثاني هو إيجاد امر في نفس المخاطب يعود إلى المخاطب وحده ومنه يتضح أنه لا مجال لتوهم توافق الإرادتين واختلافهما الذي هو السبب في الوقوع في شبهة الجبر.

الفائدة الخامسة : يستفاد من الحديث القدسي جملة من الأمور :

منها أن القصد يحصل عقيب التصور كما انه يظهر منه أن الإرادة تحصل عقيب القصد وأنها عبارة عن تكامل الميل والرغبة .

ويستفاد منه أيضا أن الطلب عقيب الإرادة وأن المطلوب يكون عقيب الطلب لأن المراد من الطلب هو تحريك المطلوب منه إلى إيجاد أمر يفعله بإرادته واختياره^(١).

الفائدة السادسة : الظاهر أن تقسيم الإرادة إلى الحقيقية والإنشائية بعيد عن الصواب فإنها لا تكون إلا حقيقية ، لأن الإرادة من مقولة الكيف والإنشاء من مقولة الفعل ، ولا جامع بينهما ، نعم الإرادة ملزومة للطلب لكونها من مقدماته ومعداته بل وهو بمنزلة المعلول لها ، فكيف تكون هي هو .

ودعوى صحة استعمال أحدهما في مقام الآخر كما نقول طلبته منه وأردته منه مسلمة ، فإنه وإن كان كذلك بدأ ، إلا أن إحدى هاتين الجملتين مستعملة على نحو الحقيقة والأخرى على نحو المجاز ، فإن قوله طلبته يدل على صدور البعث والتحريك ، وقوله أردته يدل على وجود الشوق ، وإذا أريد منها البعث كان مجازاً بعلاقة السبب والمسبب ، وهو المتعين بعد فرض كونهما من مقولتين ، فيكون ذلك قرينة عقلية على التجوز .

ومما ذكرنا يتضح أن الطلب أيضا لا ينقسم إليهما ، وأنه مختص بالإنشائي ، نعم الطلب يدل بالالتزام على وجود الإرادة في نفس الطالب ، وقد اعترف المحقق صاحب الكفاية (ره) بانصراف الإرادة للحقيقية والطلب للإنشائي ، ولكن التحقيق هو اختصاص كل منهما بذلك .

ويشهد لذلك الوجدان فإن الإنسان بعد ما يريد قد يفعل وقد لا يفعل ، مضافاً إلى أنه لو لم يكن كذلك لكانت أفعاله كلها غير اختيارية وبطلانه واضح ، للفرق بين حركة المرتعش وحركة الصحيح ، ومضافاً إلى أنها لو كانت غير اختيارية لكان وجود الشعور والإدراك والعقل عبثاً ، إذ لا فائدة في شيء من ذلك ، ومن التزم بذلك فإقراره في حق نفسه نافذ، مضافاً إلى أنه يلزم منه تساوي أفعال النائم والمتنبه والغافل والملتفت والسكران والصاحي والمجنون والعاقل ، ولا يقبل بذلك عاقل .

الفائدة السابعة : المعروف على السنة أهل الفضل أن المراد لا يتخلف عن الإرادة إذا كان المراد مقدوراً ، ويكاد يكون ذلك من المسلمات عندهم .
والتحقيق أنه شيء بعيد عن الصواب ، وذلك لما عرفت من توسط العزم والطلب بين الإرادة والمراد .

نعم إذا حصل العزم تحقق الطلب في الفرض وتمت الشروط وارتفعت الموانع تحقق المطلوب لأن الطلب هو العلة الفاعلية بالنسبة للمطلوب والمعلول لا يتخلف عن علته بالضرورة .

ألا ترى أن العطشان الظامئ الملهب الأحشاء ، يريد الماء البارد إرادة تامة ولكن إذا كان الماء بعيداً عنه ولو بعداً يسيراً لا يتحقق مراده ولا يرتوي ، ولا بد له للحصول على الغاية من السعي إليه بنفسه ، أو بتكليف شخص بإحضاره إليه ، والسعي والتكليف صنفان من أصناف الطلب ، ثم إذا اكتمل الطلب ووضع الماء بين يديه لم تحصل غايته ولم يتحقق مراده إلا إذا وضعه هو في فيه ، أو أوجره شخص آخر في فيه ، ومع ذلك لا يتحقق مراده إلا بعد ابتلاعه الماء .

والإبتلاع فعل من أفعال العطشان الاختيارية ، فالمراد إذا لم يتحقق إلا بعد سلسلة طويلة من الأفعال الاختيارية الكثيرة المتخللة بين الإرادة والمراد . ويستحيل عقلاً تخلل الإرادات الاختيارية بين العلل الفاعلية ومعلولها بالضرورة لأنهما واحد خارجاً حقيقة كالنار والإحراق والكسر والإنكسار ، وقد أوضحنا ذلك في ما مضى من هذه الفوائد .

ومما ذكرناه يتضح تخلل عدة إرادات بين الإرادة والمراد في نفس المرید ومن غيره، فهل يتعقل بعد هذا نظرية عدم تخلف المراد عن الإرادة .

نعم ههنا سلسلة معدات تشبه العلل يتخيلها الغافل عللاً . ويدل على ذلك أوضح دلالة أن علم الله سبحانه ذاتي ، وأن المصالح والمفاسد حاضرة لديه في التكوينيةات والتشريعات ، وذلك كله يستدعي حصول الإرادة ، ولا ريب أنه يريد . ولو كانت إرادته علة للمراد بدون توسط الفعل الاختياري اللاحق بذاته لزم سلب الاختيار عنه تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، مع أن الاختيار عندهم صفة من صفاته الثبوتية، ولكن الصواب أن الاختيار وإرادة الفعل بيده ، غاية الأمر أنه إذا أراد أن يفعل فعل ، فإذا أراد إيجاد شيء وجد ، والإيجاد والوجود شيء واحد كالفعل و الإنفعال والكسر والإنكسار والنار والإحراق ، فهو نظير مشمشية المشمش وحجرية الحجر .

والحمد لله على كمال توحيده لأن كمال توحيده نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف ، فما ذكره المتكلمون من الصفات الثبوتية غير واضح كما حققناه في أوراق تابعة لكتابتنا الإسلام الكامل ، وبالجملة نحن نقر بأننا لا ندرك إلا اليسير من أسرار الموجودات والله سبحانه أسمى من الموجود والوجود . والحمد لله رب العالمين .

الفائدة الثامنة : لا ريب أن الموجودات مختلفة ، فإن بعضها بكون خاضعاً تكويناً للمريد ومن ذلك خضوع جميع الممكنات لله سبحانه ، وهذا النوع يحصل خارجاً بمجرد أن يقول له كن فيكون ، على النحو الذي يريده له ، ووجوده حينئذٍ معلول لإرادته الإختيارية وليس معلولاً لنفس الإرادة .

ونظير هذا النوع تحريك الإنسان بعض جوارحه عندما يداهمها الأذى كانهطاق الأجفان عند هبوب الريح وإثارة الغبار ، فإنها تتحرك بسرعة ينطوي معها الزمن ، فيظن الإنسان أنها حركة لا إرادية وأنها لم تصدر من فاعلها باختياره .

وبعضها قد لا يكون كذلك كشرب الظمآن الماء إذا كان في متناول يديه ، فإنه إذا أراحه تناوله باختياره ثم شربه .

وبعضها قد لا يكون كذلك ، ولكنه مما يتوصل إليه من يريده بفعل غيره ، فإن المقعد المعاق إذا أراد الماء لا يقدر عليه إلا بالاستعانة بغيره ، فإن كان عالياً أمره وإن كان مساوياً الشمس وإن كان دونه استجداه . و لا أدري كيف خفيت هذه الأنواع على المفكرين وكيف توهّموا أن المراد لا يتخلّف عن الإرادة ، وكيف غفلوا عن توسط العزم والطلب بين الإرادة والمراد .

والتحقيق : أن جميع هذه الأمور مترتبة طبعا ترتب المعلول و العلة ، وأن بعضها متأخر رتبياً لا زمانياً ، كالمعلول والعلة والنار والإحراق والكسر والإنكسار ، فإن هذه الأمور شيء واحد بملاحظة وجودها الخارجي مع أنها متغايرة في عالم الواقع تمام المتغايرة ، فإن الكسر بملاحظة صدوره من مقولة الفعل وبملاحظة تأثير المحل به من مقولة الإنفعال .

الفائدة التاسعة : قد عرفت في الفائدة الرابعة أنه لا فرق في المراد بين كونه مقصوداً للمريد بمباشرته أو بالواسطة ، وعرفت أن الإرادة لا تنقسم بهذا اللحاظ إلى تكوينية وتشريعية .

ولأجل زيادة التوضيح نقول إن الشيء الذي يريده شخص من آخر يكون على أربعة أنحاء فإنه (تارة) يكون مطلوباً له لغاية تعود منه إليه كتكليف العطشان غيره باحضار الماء إليه ليشربه.

(وأخرى) يكون المطلوب منه هو صدوره عنه بإرادته واختياره وإن لم يكن للآمر به حاجة كما في أمر الطبيب المريض بشرب الدواء ، بل وكما في موارد الأوامر الإمتحانية .

(وثالثة) على نهج الأوامر الدينية المتعلقة بالأصول والفروع فإن المقصود من قول الشارع (صلّ وصم وحج) وغيرها هو صدور هذه الأفعال من المأمور بإرادته واختياره وفي هذه الصورة تكون إرادة الأمر متعلقة أولاً وبالذات بإحداث الداعي للفعل في نفس المخاطب لا غير ، فيكون المأمور به في هذه الصورة حاصلاً بمجرد حصول الأمر وعلم المأمور به ، وأما متعلق هذه الأوامر أعني الصلاة والصيام فليست مرادة بالإرادة التي تشبه إرادة طالب الماء للشرب بالضرورة ، بل يكون الإتيان بهذه الأمور فعلاً من أفعال المأمور الاختيارية ، ومرادة له وحده كسائر الأمور التي يفعلها عن إرادة واختيار .

ولذا لو حصل هذا الواجب في هذا الفرض صدفة أو صدر عنه بنحو الإلجاء لم يكن مجزياً .

(ورابعة) يكون بنحو رابع كما في موارد الواجبات التوصيلية فإن المطلوب فيها تحريك إرادة المخاطب لا لإيجاد المأمور به بنحو صدورها عنه بل المطلوب مطلق الوجود على وجه لو لم يكن موجوداً لوجب تحصيله .

الفائدة العاشرة : روي أنه دخل أبو حنيفة المدينة ومعه عبد الله بن مسلم فقال له : يا أبا حنيفة إن ههنا جعفر بن محمد من علماء آل محمد فاذهب إليه نقتبس منه علماً ، فلما أتيا إذا هما بجماعة من علماء شيعة ينتظرون خروجه أو دخولهم عليه ، فبينما هم كذلك إذ خرج غلام حدث فقام الناس هيبة له ، فالتفت أبو حنيفة فقال : يا ابن مسلم من هذا ؟ قال : موسى ابنه . قال : والله لأخجلنه بين يدي شيعة . فقال له : لن تقدر على ذلك .

قال : والله لأفعلنه . ثم التفت إلى موسى فقال : يا غلام أين يضع الغريب في بلدكم هذه ؟ قال : يتوارى خلف الجدار ، ويتوقى أعين الجار ، وشطوط الأنهار ، ومسقط الثمار ، ولا يستقبل القبلة ولا يستدبرها ، فحينئذ يضع حيث شاء . ثم قال : يا غلام ممن المعصية ؟ قال : يا شيخ لا تخلو من ثلاث :

إما أن تكون من الله وليس من العبد شيء ، فليس للحكيم أن يأخذ عبده بما لم يفعله . وإما أن تكون من العبد ومن الله ، والله أقوى الشريكين فليس للشريك الأكبر أن يأخذ الشريك الأصغر بذنبه . وإما أن تكون من العبد وليس من الله شيء ، فإن شاء عفا وإن شاء عاقب .

قال فأصاب أبو حنيفة سكتة كأنما ألقم فوه الحجر ، قال فقلت له : ألم أقل لك لا تتعرض لأولاد رسول الله (ﷺ) .

وبعد قيام الدليل العقلي على استحالة الجبر يتضح أن ما ورد في الكتاب من الآيات مما ظاهرها الجبر لا بد من حمله على خلاف الظاهر من المعاني التي ذكرها المفسرون في محله ، والحمد لله رب العالمين .

الفصل الثاني : في صيغة إفعال

وفيه مباحث:

المبحث الأول : في بيان حقيقة الوجوب والندب .

المبحث الثاني : في بيان المراد بالصيغة .

المبحث الثالث : في كيفية وضعها .

المبحث الرابع : في معناها .

المبحث الخامس : في الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب .

المبحث السادس : في التعبدي والتوصلي .

المبحث السابع : في ان صيغة افعال على تقدير وضعها للوجوب او ظهورها

فيه ، فهل هي حقيقة او ظاهرة في الوجوب النفسي في قبال الغيري ، التعييني في قبال التخيري ، العيني في قبال الكفائي .

المبحث الثامن : في الأمر عقيب الحظر او توهمه .

المبحث التاسع : في المرة والتكرار .

المبحث العاشر : في الفور والتراخي .

المبحث الأول : في بيان حقيقة الوجوب والندب.

المعروف أنَّ الوجوب هو طلب الفعل مع المنع من الترك ، وأنَّ الإستحباب هو طلب الفعل مع الترخيص في الترك، وظاهر ذلك كون الوجوب مركباً من جنس وجودي وفصل عديمي ، وكون الإستحباب مركباً من أمرين وجوديين .

والتحقيق أن يقال : إنَّ المحتملات فيهما متعددة :

أحدها : أنهما بسيطان لا مركبان .

ثانيها : أنهما مركبان من أمرين وجوديين ، فالوجوب مركب من طلب الفعل مع الإلزام ، والإستحباب مركب من طلب الفعل مع الترخيص.

ثالثها : أنهما مركبان من جنس وجودي وفصل عديمي ، أما الجنس فهو الطلب في كل منهما ، وأما الفصل فهو في الوجوب عدم الترخيص بالترك ، وفي الإستحباب عدم الإلزام بالفعل .

ثم لا يخفى أنَّ الوجوب والإستحباب ليسا من الماهيات الحقيقية ، بل هما أشبه بالأمور الإنتزاعية كالفوقية والتحتية ، أو الأمور الإعتبارية كالبيع والإجارة والنكاح والطلاق وغيرها .

ويتفرغ على هذا أنَّ الجنس والفصل فيهما ليسا حقيقيين بل ولا من قبيل العرض العام والخاص ، وإنَّما هما أشبه باللوازم ، ومن أجل ذلك يمكن تقويمهما بأمرين : إما وجوديين وإما وجودي وعديمي ، بخلاف الماهيات الحقيقية فإنَّ تقويمها بأمر عديمي مستحيل عقلا بالضرورة .

إذا عرفت هذا فاعلم : أنَّ مقتضى التحقيق أنَّهما أمران بسيطان ، وأنَّهما حقيقة واحدة هوية وماهية ووجودا ، وإنَّما يختلفان في مرتبة الشوق والرغبة ، وأنَّ حملهما على الطلب نظير حمل النور على شروق الشمس مع اختلاف مراتبه ،

ولا ريب أنَّ اختلاف مراتب الوجود لا يستدعي تعدد نوعية ذلك الوجود ، بل يكون من إختلاف أفراده ، وحيثُذ يكون عنوان الإلزام بالفعل أو المنع من الترك في الوجوب ، والترخيص فيه وعدم الإلزام به في المستحب ، أشبه بالعناوين المنتزعة عن ذات الموجود نظير الفوقية والتحتية .

وتظهر الثمرة في موارد والذي نعرفه منها ثلاثة :

أولها : وهو أهمها : حمل أدلة نفي الحرج على نفي الإلزام ، ويتفرع على ذلك كونها رخصة لا عزيمة .

أما لو قلنا بالتركيب فإنه يتعين القول بأنها عزيمة ، لأنَّ رفع الفصل أعني الإلزام بأدلة نفي الحرج يستلزم إما رفع الجنس وإما بقاءه بلا فصل ، والأول هو المطلوب ، والثاني يستحيل عقلاً ، ودعوى بقاءه وتقومه بفصل آخر دعوى تحتاج إلى دليل ، لأنَّ دليل نفي الحرج دليل يصلح لنفي الإلزام ، ولا يقوى على إثبات بديل له ، وأما أصالة العدم في مقام الشك بين الوجوب والإستحباب ، بدعوى أنَّ ما يكون فصله عديمًا تجري فيه أصالة العدم ، فإنه لا ينفع إلا إذا كان الموضوع شرعياً وكان مركباً في دليله الشرعي من جزئين أحدهما وجودي محرز بالوجدان والآخر عديمي محرز بالأصل ، نظير مسألة المرأة غير القرشية ، وما نحن فيه ليس منه قطعاً ، لإنتفاء الدليل الشرعي .

إذا عرفت هذا فاعلم : أنَّ المشهور بل المحكي عليه الاجماع هو كون أدلة الحرج رخصة لا عزيمة ، ولكنَّ شيخ مشائخنا النائيني (ره) ، كما حكاه عنه أستاذنا الكاظمي الخراساني في مجلس الدرس مكرراً ، كان يقربُّ إنها عزيمة لا رخصة ، مستدلاً على ذلك بقوله سبحانه ﴿ ما جعل عليكم في الدين من

حرج ﴿ فَإِنَّ نَفْيَ الْجَعْلِ ظَاهِرٌ فِي نَفْيِ الْمَشْرُوعِيَّةِ ، وَمَعَهَا لَا يَبْقَى مَجَالٌ لِلتَّقَرُّبِ بِالْمَأْتِي بِهِ لانتفاء الأمر .

وبالجملة العبادات توقيفية ، ونسبتها لله سبحانه في بعض الحالات ضرب من ضروب التشريع ويتفرع على هذا تعين التيمم مع كون الوضوء حرجياً وعدم صحة الوضوء لو تحمّل الحرج .

مضافاً إلى تعين ذلك بناءً على تركب الوجوب ، لأنّ رفع الحرج إنّما يرفع الالتزام الذي هو فصله ، ورفع يستلزم رفع الجنس لاستحالة قيام الجنس بدونه ، ودعوى بقاءه وتقومه بفصل آخر وهو الترخيص بالترك خلاف ظاهر نفي الجعل ، فإنه يرفع ولا يضع ، ولكن بعد البناء على بساطة الوجوب لا يبقى مجال لهذا الكلام .

إن قلت : إنّ نفي الجعل ظاهر في نفي أصل المشروعية .

قلت : لا ريب أنّ أدلة الحرج واردة مورد المنّة ، ولا ريب أنّ الحرج ليس آتياً من قبل أصل الطلب وإنّما يأتي من قبل الالتزام ، ورفع الالتزام لا يستلزم رفع أصل الطلب ، لأنّه مرتبة من مراتبه أو صفة من صفاته ، مضافاً إلى أنّ رفع أصل الطلب لا منّة فيه ، وقرينة المنّة تثبت ما قلناه . وقد أوضحنا ذلك في كتابنا قواعد الفقيه في قاعدة لا ضرر صفحة ٢١٠ الطبعة الثانية .

ثانيها : شرعية عبادة الصبي المميز فقد اختلفوا فيها ، ولعل المشهور على عدم ، أعني كونها تمرينية لا شرعية ، ولكنّ المحققين اختاروا مشروعيتها ، والوجه في ذلك أنّ رفع القلم عن الصبي وارد مورد المنّة ، ولا ريب أنّ المنّة في رفع المواخذة التي تترتب على ترك ما ألزم به لا في رفع أصل المشروعية ، فإنّ حرمانه من الثواب وعدم قبول إسلامه لا منّة فيه ، ورفع المواخذة لا يستلزم رفع التكليف ،

مضافاً إلى أنَّ رفعه لا مِنَّةً فيه ، بل الامر بالعكس لما فيه من الحرمان من الثواب ، مضافاً إلى تصريح بعض النصوص بإثبات الثواب له ورفع العقاب عنه.

ثالثها : ما ذكره الميرزا النائيني في حاشيته على العروة الوثقى طبع بيروت سنة ١٣٤٩ هجرية في كتاب الحج مسألة ٦٤ صفحة ١٢١ ، وفي هذه المسألة صرَّح الميرزا النائيني في هامش العروة بأنَّ لزوم الحرج يستلزم رفع المشروعية ، وهو الذي حكيناه عن أستاذتنا فراجع .

المبحث الثاني : في بيان المراد بالصيغة .

وهو ما تقدم في مادة الأمر من أنَّ المراد بالمادة : الحروف التي تتألف منها كلمة (أمر) .

والمراد بالصيغة : صيغة فعل الأمر ، في مقابل صيغة الماضي والمضارع وبقية المشتقات ، سواء كان من الثلاثي أو غيره .

والصيغة : عبارة عن الهيئة المخصوصة من الحركات والسكنات القائمة في المادة التي بها تختلف المشتقات ، مع اشتراكها في مادة واحدة .

وفسرها بعضهم : بكل ما دل على الطلب كالجمل الخبرية المستعملة في الطلب مثل : يعيد ويغتسل ، وكإنشاء الطلب بلفظ (أطلب وأريد ومطلوب) ، وكفعل الأمر ، وهو خلاف الظاهر ، بل خلاف الإصطلاح ، نعم بعض هذه الأمور من توابعها .

المبحث الثالث : في كيفية وضعها .

ولا ريب أنَّ وضع صيغة الأمر ليس وضعاً شخصياً ، بل هو من الوضع النوعي كما في سائر صيغ المشتقات ، والوضع النوعي لا يتصف بأقسام الوضع الأربعة ، بل هو من الوضع العام والموضوع له عام دائماً ، وهو نظير وضع الحروف .

المبحث الرابع : في معناها .

وقد ذكر لها الأصوليون والبيانون معاني كثيرة ، أنهاها بعضهم إلى ثمانية عشر معنى ، ومثل لها في حواشي المعالم من آي الكتاب العزيز ، ما عدا التمني فإنه مثل له بقول امرئ القيس : (ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي) ، وسموا كل مثال بما يشير إلى الجهة التي يختلف بها عن غيره ، وعدّوه من معانيها ، ولا ريب

أنَّ بينها اختلافاً في الجملة ، ولكنَّ التسمية التي ذكروها قد لا تعبر عن تلك الجهة.

قالوا في قوله تعالى ﴿فَاتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾ هي فيه للتعجيز ، وقد يكون الأنسب أن يقال هي فيه للتحدي ، وهكذا ..

ثم اختلفوا فيما وضعت له من تلك المعاني ، ولا ريب أنَّ منشأ ذلك هو استعمالها في تلك الموارد التي مثلوا لها ، ولا ريب أنَّ هذا الاختلاف هو الذي أوهم تعدّد المعاني .

وكان ينبغي أن يقع البحث أولاً في أنَّ جهات الاختلاف هل هي دخيلة في صلب المعنى المستعمل فيه ومقوِّمة له أو لا ؟

لكنَّ أرباب المعاجم ومن لفّ لفهم لما رأوا أنَّ الظاهر من موارد استعمالها ليس على نهج واحد ، حسبوها مختلفة ، وظنّوا أنَّها معاني مختلفة ، ثم تخيلوا أنَّها مشتركة بينها اشتراكاً لفظياً أو معنوياً أو أنَّها حقيقة في بعضها ومجاز في الآخر .

والتحقيق : أنَّ مفرداتها مستعملة في معنى واحد ، وهو المعنى الذي وضعت له ، وأنَّ الهيئة التركيبية ليست موضوعة بوضع زائد ، وأنَّ اختلاف تلك الموارد إنّما هو لاختلاف دواعي الاستعمال وكيفياته ، والدواعي خارجة عن المعنى الموضوع له اللفظ بالضرورة ، بل وعن المستعمل فيه لتأخرها عن الوضع وعن الاستعمال وعن المستعمل فيه رتبة ، تأخر المعلول عن العلة ، فيستحيل أخذها فيها مطلقاً جزءاً كان أو شرطاً .

ثم إنه ينبغي التنبيه إلى أنَّ إطلاق اللفظ وإرادة معناه الحقيقي ليس على نحو واحد ، وذلك لأنَّ المتكلم قد يطلق الكلام ويريد منه مدلوله المطابقي ، وحينئذ تتوافق الدلالة التصورية والدلالة المطابقية ، كما في قول القائل: (زيد كثير الرماد)

مريداً الإخبار عن وجود الرماد الكثير حقيقة ، وحينئذ فإن كان كثير الرماد واقعاً كان خبره صادقاً ، وإلا كان كاذباً ، وقد يطلقه ويريد لازمه ، أعني الكرم ، وهو ما يسمى كناية كما في المثال المذكور ، ومن ثم يكون هذا الكلام صادقاً إذا كان كريماً وإن لم يكن عنده رماد كثير حين الإخبار .

ونظير هذا ما نحن فيه ، فإن المتكلم قد يستعمل صيغة إفعال في الطلب بداعي البعث والتحريك ، فيكون قد استعملها فيما وضعت له وهو الطلب ، وقد يستعملها فيه ويريد منها غيره ، فيكون استعمالها في الطلب بداع غير داعي البعث والتحريك نظير استعمال لفظ كثير الرماد في الكرم ، غاية الأمر أن الداعي في باب الكناية يفهم من الملازمة بين كثرة الرماد والكرم ، وهنا يفهم من القرائن المقامية .

إذا عرفت هذا عرفت أموراً :

أولها : أن حصر هذه المعاني في ما ذكره لا معنى له لإمكان زيادتها بزيادة الدواعي مع وجود المصحح للاستعمال .

ثانيها : أنه لا تجوز في شيء من هذا ، لأن اللفظ مستعمل فيما وضع له حقيقة كماً تقدم .

ثالثها : أن ما ذكره ابن هشام في المغني من المعاني المتعددة لهمزة الإستفهام يكون حاله حال ما ذكره الأصوليون لصيغة إفعال ، وحينئذ فلا حاجة لتأويل الاستفهام الوارد في القرآن الكريم بدعوى أنه مستلزم لنسبة الجهل أو العجز إلى الله سبحانه ، وذلك لأنه إنما يستلزم ذلك إذا كان بداعي طلب الفهم ، وأما إذا كان بداع آخر فلا .

رابعها : لا ريب أنَّ النسبة الخبرية على ثلاثة أقسام : خارجية ، وذهنية ، وكلامية ، وأنَّ النسبة الكلامية إذا طابقت الخارجية ، اتصف الخبر بالصدق ، وإلا فبالكذب على ما هو الحق في معنى الصدق والكذب .

ولا ريب أنَّ المنشأ بالجملة الخبرية هو إيجاد نسبة المحمول للموضوع ، نسبةً كلامية كاشفة عن نسبة واقعية تطابقه في الصدق ، ولا تطابقه في الكذب .

وأما المنشأ بالجملة الإنشائية مثل : أنت حرٌّ ، وأنت طالق ، وقم ، فهي موجدة للنسبة بين المحمول والموضوع إيجاداً اعتبارياً في الأوليين ، وادعائياً في الأخير ، وهذه النسبة هي منشأ لانتزاع حرية العبد بعد رقيته ، وخلو المرأة من الزوج بعد زوجيتها ، ووجوب القيام على المخاطب .

فكما أنَّ قولنا أنت حر إيجاد للحرية اعتباراً ، كذلك بعثك الكتاب بدرهم فإنَّه إيجاد لإضافة الكتاب إلى المشتري إضافة الملكية ، وإضافة الثمن إلى البائع إضافة الملكية .

وأما مثل قولك إضرِب فهي موجدة لإنشاء الطلب إنشاءً تكوينياً ، نظير قوله سبحانه وتعالى ﴿ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ وليس هو للإيجاد الإدعائي كما هو مختار أستاذنا الحكيم دامت بركاته في الحقائق .

إذا عرفت هذا فاعلم : أن الجملة الخبرية والانشائية تشتركان في كون كل منهما موجباً لإيجاد النسبة الكلامية ، بفعل المتكلم ، وتفترق النسبة الخبرية عن الإنشائية ، بكونها حاكية عن وجود نسبة خارجية ، بخلاف النسبة الإنشائية .

نعم تدل بطريق الالتزام على كون الأمر مريداً من المخاطب إيجاد ما طُلب منه ، ومن هذه الدلالة يُنتزع الوجوب والاستحباب ، وليست دالة على ذلك بطريق الحكاية .

والتحقيق : أنَّ حقيقة الطلب هو السعي والتحرك لإيجاد المطلوب ، وإنشاء الصيغة نحو آخر منه ، فكما أنَّ طلب الضالة يتحقق في الضرب في الارض ، كذلك يتحقق بقول المولى لعبده فتش عن الضالة ، ولكنَّ المقصود الأولي من هذا القول ، هو إحداث الداعي في نفس العبد للطلب والتفتيش ، ولازم ذلك وجود الرغبة في نفس المولى في ذلك ، فهو يدل عليها بالالتزام ، ومنه ينتزع الوجوب إذا كان متأكداً أو الاستحباب إذا لم يكن كذلك .

ولا ريب في وجود نسبة ما خارجية بين الطالب ونفس المطلوب والمطلوب منه ، قال الاستاذ(ره) في حقائق الأصول ص ١٧٥: (إنَّ هيئة إفعل موضوعة وضع الحروف للنسب والإضافات ، فالمراد من كونها موضوعة للطلب ومستعملة فيه ، أنَّها موضوعة للنسبة الطلبية القائمة بين الطالب والمطلوب ، فهي حاكية عن تلك النسبة ومستعملة فيها ، إلا أنَّ في كونها كذلك تأملاً ، بل الظاهر أنَّها موضوعة للنسب التكوينية القائمة بين المكوّن والمكوّن ، فمعنى اضرب كن ضارباً ، ومعنى كن ضارباً جعله ضارباً ، فهي لإنشاء المادة المنتسبة إلى المتكلم نسبة التكوين ، واستفادة الطلب منها من جهة ملازمة تكوينٍ ، لتحقيق ارادته في نفس المكوّن ، فهي تحكي عن الطلب النفسي بالالتزام على النحو المذكور ، وهي في جمع الموارد مستعملة في التكوين حقيقةً وادّعاءً ، لا في انشاء النسبة الطلبية كما قد يظهر بالتأمل) انتهى.

قلت : وهو كلام يساعد على فهم ما قدمناه .

المبحث الخامس : في الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب .

الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب هل هي دالة على الوجوب أو لا ؟
لاريب أنَّ مثل (يغسل ويتوضأ) جملة خبرية وهي كما تستعمل بداعي الإعلام
والحكاية عن النسبة الخبرية الثبوتية ، كذلك تستعمل بداعي البعث والتحريك .
ولاريب أنَّها وضعت لمعناها إذا كان بقصد الإعلام ، فإذا استعملت فيه
بقصد البعث والتحريك كان فيه نوع تجوُّز .

ولكن هل هي حينئذٍ ظاهرة في الوجوب أو في الندب أو بمجمل ، وهل هي
حينئذٍ مجاز أو حقيقة ، احتمالات ؟ أقواهما أنَّها حقيقة لأنَّها مستعملة في معناها
الحقيقي بداعي البعث والتحريك ، واختلاف الداعي لا يوجب اختلاف المستعمل
فيه كما أسلفناه في المبحث الرابع ، لكون الدواعي خارجة عن الموضوع له
والمستعمل فيه ، بل يمكن أن يقال بامتناع أخذها فيهما لكونها من الإنقسامات
اللاحقة لهما المترتبة عليهما ترتب المعلول على العلة .

والأقوى أيضاً ظهورها في الوجوب لا لأكمليته ولا لكثرة استعمالها فيه ولا
لأقوائته من الإستحباب ، لأنَّ هذه الأمور غير مسلمة في نفسها ، وعلى تقدير
تسليمها فلا نسلم الترجيح بها .

وبالجملة : هذه الأدلة ممنوعة صغرى وكبرى ، مضافاً إلى أنَّ الظهور
لا يستند إلى هذه الأمور ، وإنما ينشأ من كثرة الاستعمال الموجب لأنس اللفظ
بالمعنى ، والظهور بعد ذلك أمر وجداني لا برهاني .

ومع ذلك يمكن تقريره : بأن المولى أخبر عن وقوع مطلوبه في مقام طلبه
إيداناً بأنَّه لا يرضى بتركه ، فكأنَّه طلبه منه فانبعث إليه فامتثلته فأخبر عن وقوعه ،
وهذا غير بعيد عن مذاق أهل المحاوراة وهو ضرب من ضروب تأكّد الطلب .

ويشهد لذلك استعمال الملوك والأمراء لهذه الصيغ إشعاراً بالكبر والترفع والنفوذ .

إن قلت : على هذا يلزم أن يكون المخبر كاذباً إذا تخلف العبد عن الامتثال ، والكذب لا يليق بالملوك والأمراء فضلاً عن الشارع المقدس .

قلت : الكذب من لوازم الخير إذا كان بقصد الإعلام والحكاية ، وأما إذا كان بقصد التحريك والبعث فلا ، لأنَّ هذه الجمل في هذا الحال لا تنصف بالكذب ولا بالصدق بل هي من قبيل الكنايات ، وقد عرفت حالها في المبحث الرابع .

وربما قيل بإجمالها لتعدّد المجازات بعد ثبوت القرينة الصارفة وانتفاء القرينة المعينة فتكون مجملة والوجوب ليس أقرب المجازات ، ولو فرض أنه أقرب فالإقربة ليست مرجحة .

ولا ريب أنَّ المتَّبِع ما يستظهره الفقيه ، والظهور أمر وجداني لا برهاني وعهدته على مدَّعيه .

البحث السادس : في التعبدي والتوصلي .

ويتضح حاله ببيان أمور :

أولها : لاريب في خروج معلوم التعبدية ومعلوم التوصلية عن محل النزاع ، والكلام إنما في المشكوك .

ثانيها : لاريب أن البحث ليس في وضع الصيغة لأحدهما فإنه لم يتوهمه أحد .

ثالثها : لاريب أيضاً أن الإطلاق لو تم يقتضي التوصلية ، ولا ينبغي توهم اقتضائه للتعبدية ، نعم إذا ثبت امكان التقييد ، وثبت تقييد المأمور به تعينت التعبدية .

إذا عرفت هذا عرفت أن الكلام في المشكوك وفي أنه هل هناك أصل لفظي في المقام (ونعني به هنا الإطلاق) يثبت التوصلية أو لا ؟ وعلى الثاني فهل يكون الأصل العملي البراءة أو الاشتغال .

رابعها : ينبغي التنبيه إلى أن البحث لا يختص بنية القربة ، بل يشمل نية الوجه أعني الوجوب والندب ، ونية الأداء والقضاء ، ونية التمييز أعني كون الشيء جزءاً او شرطاً او مانعاً وربما فسرت بما يرجع إلى نية الوجه ، ونية الجزم ولعلها ترجع للوجه لأن الملاك في الجميع يكاد يكون واحداً من حيث الأصل اللفظي .

خامسها : أنه إذا ثبتت شرطية أحد هذه الأمور فلا ريب في عدم الإجزاء مع الإخلال بها ، لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه .

سادسها : حصول الغرض غير سقوط التكليف ، فالتكليف يسقط بالامتنال المحصل للغرض ويسقط بزوال الموضوع وبالعجز وبالعصيان وبزوال المقتضي ، وفي إطلاق السقوط على بعضها تأمل لبقاء الملاك في بعض الحالات كما في باب

العصيان ، فلو جاء السيل فأخذ الجنازة أو لم يقدر على الإتيان بالمطلوب أو أطارت الريح ثوبه فوق في الماء فانغسل ، لم يكن ممثلاً ولكن التكليف يكون ساقطاً ، وكذلك لو تبرع متبرع بقضاء ما على الميت فالولي ليس ممثلاً ولكن ماكّف به الولي سقط عنه بفعل المتبرع بسبب زوال الموضوع .

سابعها : إعلم أنّ الانقسامات الطارئة على المقسم نوعان :

الأول : انقسامات أولية وتسمى مساوقة وهي اللاحقة لذات المقسم وهي مساوقة للوجود وفي عرضه .

الثاني : انقسامات ثانوية وتسمى لاحقة وهي اللاحقة للمقسم بواسطة عنوان مترتب على فرض وجود المعنون وفي طوله .

والضابط هو ملاحظة كلا المقسمين ، فما ينعلم كلا المقسمين بانعدامه يكون من الانقسامات الأولية ، وإن كان لا ينعلم الآخر بانعدامه كان من الانقسامات الثانوية .

ثامنها : أنّ كل ما يكون من الانقسامات اللاحقة يمتنع كونه في مرتبة الانقسامات المساوقة لاستحالة أخذ الانقسامات اللاحقة للشيء المترتبة عليه ترتب المعلول على العلة فيه أو في متعلقه^(١).

(١) للزوم تقدم الشيء على نفسه، فالأقسام اللاحقة للأمور به باعتبار تعلق الأمر به لا يمكن أخذها في موضوع ذلك الأمر لاجزاء ولا شرطاً للزوم تقدم الشيء على نفسه ، ولزوم كون الشيء علة لنفسه أو علة لعلته أو معلولاً لمعلوله أو متقدماً ومتأخراً في آن واحد أو التناقض أو اجتماع الضدين أو كونه غير مقدور ، ويجمع هذه الأمور لفظ(الدور)، فإنها هي محاذيره وغوائله ، ومن أجل لزومها وبطلانها كان الدور باطلاً ، وبها يبرهن على بطلانه ، فان بطلانه كسي وبطلانها ضروري .

وإنما يسمى الدور بالاصطلاح دوراً إذا تمت هذه الأمور وكان التوقف عقلياً ، سواء كان من حيث كون الشيء علة حقيقية لشيء آخر بدون توسط الجعل أو بتوسطه .

تاسعها : أنَّ تقابل الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة كما يأتي في محله إنشاء الله تعالى ، لاتقابل الإيجاب والسلب ولاتقابل المتضايين كالأبوة والبنوة ولا غيرهما من أقسام التقابل ، فالعدم والملكة متقابلان ولا يمكن اجتماعهما دفعة، ولكن يشترط في اتصاف المحل بأحدهما قابليته للآخر .

وعلى هذا فلو ثبت مثلاً أنَّ قصد القرية لايمكن أخذه قيداً ولا جزءاً في متعلق الأمر لكونه من الانقسامات اللاحقة ، ثبت لاحالة امتناع الإطلاق ، لأنَّ ما لايقبل التقييد لايقبل الإطلاق كالعَمى والبصر بالنسبة للحجر ، فإنَّ الحجر لما لم يصح اتصافه بالبصر لم يصح اتصافه بالعَمى ، نعم لو كان تقابلهما تقابل الإيجاب والسلب صح اتصاف الحجر بالعَمى .

ويمكن البرهان على كون ما نحن فيه من هذا الباب : بأنَّ ثبوت الإطلاق يتوقف على تمام مقدمات الحكمة وهي إنما تنفع في مورد يصح أن يقال فيه : أنَّ المولى في مقام البيان ولو أراد كذا لبيّنه ، وهذا ممتنع في المقام فإنه قد يريد ولا يمكنه البيان لامتناعه في نفس الخطاب لما قدمناه من الاستحالة .

نعم ربما نقول بإمكان البيان بخطاب آخر يكون متمماً للجعل ، ومن أجل ما ذكرناه يكون المحذور خطابياً لا ملاكياً ، نعم لو تم امتناعه حتى بدليل آخر كان المحذور ملاكياً ، وستعرف أنَّ التحقيق إمكانه وعدم امتناعه والله المسدد .

عاشرها : أنه إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق تبعاً له ، وحينئذ يكون المرجع هو الأصل العملي فإن كان هو الاشتغال كانت نتيجته نتيجة التبعية، وإن كان

البراءة كانت نتيجتها نتيجة التوصلية ، لأنَّ كُلاً من الأصليين قاصرٌ عن إثبات التوصلية والتعبدية لكونه مثبتاً ، وهذا أمر واضح عند أهله .

إذا عرفت هذا ، فتحقيق الحال يتضح بالبحث في جهات :

الجهة الأولى : في بيان معنى التعبدي والتوصلي .

فنقول : التعبدي : هو ما يكون لقصد القربة دخل في صحة المأتي به بحيث لو أتى بالمأمور به بدون قصد القربة لم يكن مجزياً .

والتوصلي : بخلافه ، ويسمى توصلياً بالمعنى الأخص ، وقد يطلق التوصلي على ما لا يشترط فيه المباشرة سواءً كان مشروطاً بالقربة أم لا .

ثم إنَّ العبادات قد تطلق على ما يقابل المعاملات .

الجهة الثانية : المراد من نية القربة هو جعل العلة الغائية من العمل هو القرب من الله تعالى ، والمراد بالقرب هنا الشأن والرفعة والقبول ، لاستحالة القرب المكاني في حقه تعالى .

وهذه العلة الغائية قد تكون معلولة للإنبعاث عن الأمر وهو المعبر عنه بقصد امتثال الأمر ، وقد تكون معلولة لقصد تحصيل المصلحة وهو ما يترتب على الطاعة من الثواب مثلاً ، وقد تكون معلولة لقصد أهلية الأمر ، ويؤيد هذا ما ورد من تقسيم العبادة إلى عبادة الأحرار والعبيد والتجار ، فإنها جامع لهذه المصاديق .

وبالجملة : الإتيان بالمأمور به بداعي الأمر أو بداعي حسنه أو كونه ذا مصلحة أو لكونه محبوباً له تعالى ، كلّها أمور تعبّر عن العبودية والإنقياد للأمر الحكيم ، ولكن المهم أن هذه الدواعي هل هي في رتبة الأمر أو متأخرة عنه فيمتنع أخذها في متعلقه أو لا ، أو أنها مختلفة ؟ احتمالات .

وعن شيخنا المرتضى ره : أنَّ قصد امتثال الأمر وقصد المصلحة وقصد أهلية الأمر وغير ذلك من الدواعي كُلُّها في رتبة واحدة ، وعن صاحب الجواهر ره : أنها في طول قصد امتثال الأمر وأن القرية لا تكون الا بقصد امتثاله ، وفي الكفاية: أن الإتيان بالعبادة بقصد امتثال أمرها كاف قطعاً .

وكان الشيخ وصاحب الجواهر متفقان على كونها متأخرة رتبة عن المأمور به^(١).

والتحقيق : أن الحسن والمصلحة من ذاتيات المأمور به ، وهي سابقة على الأمر ، نعم على مذهب القائلين بأن الحسن ما حسَّنه الشارع ، تكون المصلحة في رتبة الأمر والحسن كذلك ، أو متأخرة عنه .

أما على مذهبنا من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد فهي سابقة على الأمر ، نعم انكشافها لدينا متأخر عن الأمر ، فهي متأخرة في مرحلة الإثبات ومتقدمة في مرحلة الثبوت ، ولا ريب في كفاية كل منهما في تحقق القرية المعتمدة في العبادة ، لارتكاز ذلك عند العقلاء ، ولكونه محققاً للعبودية والإخلاص بالضرورة .

الجهة الثالثة : في بيان الأصل اللفظي .

وربما يتوهم بدواً أن مقتضى اطلاق الصيغة هو التوصلية .

والتحقيق : أنه لا يقتضي شيئاً من ذلك لأمر :

(١) وربما كان هذا البحث لا يختص فيما نحن فيه بل هو سيال في باب الدواعي ، مثلاً لو فعل الانسان فعلاً بدواعٍ متعددة وكان الالتفات إليها مترتباً زماناً ، فهل يكون التأثير مستنداً لأسبقها بحسب الوجود الذاتي أو للأسبق في الالتفات مع العرضية أو للأخير مثلاً أو للجامع دون الجميع وإلا لزم صدور الواحد عن متعدد ولزم اختلاف السنخية بين المعلول والعلية .

الأمر الأول : أن قصد القرية بمعنى قصد امتثال الأمر عبارة عن الإرادة المتعلقة بالفعل ، ومتى فرض أنها مأخوذة في المأمور به نقول :
قصد القرية الذي هو عبارة عن الإرادة إما أن يكون فعلاً اختياريّاً وإما أن لا يكون كذلك .

فإن لم يكن فعلاً اختياريّاً امتنع أخذه في المأمور به ، لأن التكاليف لا تتعلق بغير الأفعال الاختيارية ، وتقييد المأمور به بأمر غير اختياري أو تركّبه منه ومن غيره يجعله كله غير اختياري ، ومعنى امتناع أخذها فيه هو امتناع تقييده ، وحينئذ يمتنع الإطلاق .

وأما إذا كانت فعلاً اختياريّاً فإنه يلزم أن تكون مرادة بإرادة الفاعل ، لأن ضابط الاختياري هو ما يكون متعلقاً لإرادة الفاعل ، ومتى تعلقت بها هذه الإرادة نقول :

إن كانت اختيارية لزم كونها مرادة بإرادة أخرى ، وإن كانت غير اختيارية لزم الترجيح بلا مرجح ، مضافاً إلى لزوم تعلق الإرادة بالإرادة ، وهو نظير اجتماع اللحاظين أمر لا تتعقله !

ويمكن الالتزام بأن الإرادة فعل اختياري للنفس ولكن لا نسلم أن كل فعل اختياري يتعين كونه متعلقاً للإرادة ، ولو سلم فلا بد من تسليمه ، فالإرادة خارجة عن هذه الكلية للمحذور الأنف ، وقد ذكرنا ما ينفع هنا في مبحث اتحاد الطلب والإرادة .

الأمر الثاني : لا ريب أن الأمر متأخر رتبة عن المأمور به ، لأن الحكم بالنسبة لموضوعه ومتعلقه كالعرض بالنسبة لمحله ، ولا ريب أن الأمر متقدم على قصده ، لأن القصد متأخر رتبة عن المقصود لتفرعه عنه ، فقصده يكون متأخراً

عنه وعن متعلقه ويكون في المرتبة الثالثة ، وما يكون كذلك يمتنع أخذه جزءاً أو شرطاً في متعلق الأمر لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بمرتين .

ويمكن دفع هذا المحذور بدعوى تغاير القصدين ، فإن المأخوذ في المأمور به لحاظي والآتي من قبل الأمر خارجي .

بيان ذلك : أن أخذ قصد الأمر في مقام الإنشاء متوقف على تصور ماهية مأمور بها ، وتصور ماهية العبادة مع قصد الأمر المقصود مغائر لقصد الأمر الذي يحصل من المكلف حين الامتثال ، فأين وحدة المتوقف والمتوقف عليه التي هي شرط في حصول الدور أو حصول غوائله ؟ وقد اعترف المحقق صاحب الكفاية ره بصحة هذا الدفع بقوله : (أنه بمكان من الامكان) ، ويمكن المناقشة فيه ببقاء المحذور في مرحلة الإنشاء لأنه إذا فرض وجود الصلاة سابقاً على الأمر فقد فرض الأمر متأخراً عنها بالضرورة .

المبحث السابع : في أن صيغة الفعل على تقدير وضعها للوجوب او ظهورها فيه ، فهل هي حقيقة او ظاهرة في الوجوب النفسي في قبال الغيري ، العيني في قبال الكفائي ، التعيني في قبال التخييري ، احتمالان : أقواهما الأول لأن الأمر يقتضي ذلك .

وتوضيح ذلك يحتاج إلى مقدمة يتضح بها الحال في هذا المقام وغيره وهي : الإطلاق لغة الإرسال في قبال القيد والتوثيق ، وأما في اصطلاح الأصوليين فانه يتحد معه من جهة ويختلف معه في النتيجة ، فإذا قال المولى لعبده: (اعتق رقبة) ولم يقيدها بقيد ، كانت نتيجة هذا الإطلاق هي السعة والشمول ولذا يتحقق الامتثال بعق الرقبة المؤمنة والكافرة الأنثى والذكر ، والكبير والصغير والأسود والأبيض إلى غير ذلك من الاوصاف والأصناف ، وهذا بخلاف ما إذا قال: (أعتق رقبة مؤمنة) أو كبيرة مثلاً فالإطلاق الإصطلاحي لا يكون الا في الطبايع المرسلة المهمة القابلة للسريان والشمول .

ولكن إذا قلت: رأيت أسداً أو جاء الأمير ، فان اطلاق لفظ الاسد يجعله ظاهراً في معناه الحقيقي وهو الحيوان المفترس ولا يحمل على الرجل الشجاع مع أن السامع قد يتوهم ذلك ، ومثله اطلاق لفظ الأمير مع ان السامع قد يتوهم كون الجائي عبده او ولده او رسوله أو أمره ، ويكون ذلك على تقدير حذف مضاف ، وبذلك يظهر الفرق الشاسع بين اطلاق الرقبة وبين اطلاق لفظ الأسد او لفظ الأمير فالمقصود منه في الاول السعة والشمول والمقصود به في الثاني ظهور اللفظ في معناه في قبالة التجوز في الأسد وحذف المضاف في الأمير .

إذا عرفت هذا فاعلم : ان المقصود بالإطلاق في قولنا اطلاق صيغة افعل يقتضي ظهورها في الوجوب النفسي في قبال الغيري والعيني في قبال الكفائي

والتعيني في قبال التخييري ، ليس من الإطلاق الإصطلاحي لأنه لا يتفق معه بل هو نظير إطلاق لفظ الاسد ولفظ الأمير ، ومن أجل ذلك لا يفتقر إلى بيان كونه لا لأجل غيره ، أو لا يكفي قيام الغير به أو لا يعادله غيره ، نعم إذا أريد منه الغيري والكفائي والتخييري يكون محتاجاً للتصريح بما يدل على ذلك فيكون نظير احتياج الاسد إذا أريد منه الرجل الشجاع إلى قوله يرمي ، ونظير احتياج الأمير إذا أريد منه غيره إلى مثل قوله (جاء غلام الأمير أو ولد الأمير) .

ثم انه يمكن أن يقال باستفادة الوجوب التعيني من المادة لان التكليف تعلق بما تضمنته دون ما عداها ، فكيف يكون احتمال إرادة غير ما تعلق به الامر موجباً لكونه عدلاً له ؟

وباستفادة العيني من ظاهر الخطاب لان ظاهره تعلق التكليف بالمخاطب على وجه مباشرته له وصدوره عنه ، فكيف يسقط عنه بفعل غيره ؟
وأما الغيرية فاحتمالها لا يوجب انتفاء الوجوب بوجه كما هو واضح ، فاحتمال كونه غيراً ليس عذراً للمكلف بنظر العقل إذا تركه ولم يأت به .

المبحث الثامن : في مفاد صيغة الأمر عقيب الحظر أو توهمه .

وفيه جهات :

الجهة الأولى : أنه ينبغي جعل هذا المبحث عقيب المبحث الرابع لتفرعه عليه،

لأننا إذا قلنا بوضع الصيغة للوجوب أو ظهورها فيه يمكننا دعوى عدم ظهورها فيه إذا وقعت عقيب الحظر .

الجهة الثانية : موضوع المسألة ما إذا كان هناك حظر مقطوع به أو مظنون

أو متوهم ، فإنَّ القدر المتيقن من الأمر به بعد ذلك هو رفع ذلك الحظر ، وإنما عنوانه الأصوليون بورود الأمر عقيب توهم الحظر للتنبيه على أخفى المصاديق .

الجهة الثالثة : الأقوال في المسألة خمسة، نسب للمشهور ظهورها في الإباحة

والى بعض العامة ظهورها في الوجوب وإلى بعض تبعيته لما قبل النهي إن علّق الأمر بزوال علة النهي فإن كان واجباً قبله كان واجباً وإن كان مباحاً كان مباحاً كقوله تعالى ﴿ فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحَرَامُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ ، ﴿ وَإِذَا حُلِلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾ ، ﴿ وَإِذَا تَطَهَّرْتَ فَأَتَوْهُنَّ ﴾ ، فإنَّ علة تحريم القتال : دخول الأشهر الحرم ، فالأمر به عقيب انسلاخها يُرجعه إلى ما كان عليه قبل الحظر .

وهناك قول بالتوقف ، وقول خامس بالتفصيل بين عُرف الشارع فهي

حقيقة في الإباحة وبين غيره فلا .

الجهة الرابعة : معنى الإباحة بالمعنى الأعم يشمل الوجوب والندب والكرهية

والإباحة ، وبالمعنى الأخص يختص فيما يتساوى فيه الفعل والترك.

الجهة الخامسة : لا ريب أنَّ الصيغة مستعملة في معناها أعني إنشاء الطلب

لكن بداعي رفع الحظر ، ويدل على ذلك قرينة المقام ، وحيث أنَّه فلا معنى للنزاع في

دالاتها على الوجوب أو غيره نظير ما إذا كان الداعي التحقير .

وربما يقال : إنَّ داعي التهكم أو التعجيز لا يجتمع مع داعي البعث والتحريك فلا مجال معه لدلالة الصيغة عليه بخلاف داعي رفع الحظر فإنه يلائمه تمام الملائمة ، وحينئذ فلا تكون دالة على الطلب أصلاً وهو الحق ، وبذلك يسقط هذا البحث .

إذا عرفت هذا فاعلم : أن الصيغة وإن كانت ظاهرة في الوجوب ، إلا أن هذا الظهور مصادم هنا بقرينة المقام أعني ورودها لرفع الحظر ، ولاريب أن ذلك يكفي في إثبات الإباحة بالمعنى الأعم فضلاً عن الأخص ، ولكن إثبات الوجوب حينئذ بخصوصه يحتاج الى مؤونة ، ومن أجل هذا يتعين القول بأنَّ لها ظهوراً ثانوياً في رفع الحظر فقط .

وربما يُقَرَّب ذلك بدعوى : أن الأمر لا ينفك عن الإباحة بكلاً معنيها . وفيه : أن الكلام في الظهور وأن ذلك لا يستوجبه ، نعم يكون ذلك هو المتعين بعد دعوى الإجمال .

واستدلَّ في القوانين لإفادتها الرخصة بالمعنى الأخص : بالتبادر وتنبُّع الاستعمال .

وفيه : أنَّ عهديته عليه ولاريب أنَّ الظهور ينشأ من أنس اللفظ بالمعنى الناشئ من كثرة الاستعمال .

وقد ظهر أنَّ الإباحة قدر متيقن ، وأنَّ اللزوم مشكوك والأصل البراءة ، واستصحاب ما كان عليه قبل الحظر لا يجري لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين والمستفاد من أدلة الاستصحاب خلافه .

وهذا هو المتعين إذا كان الأمر وارداً بعد ثبوت الحظر ، وأما إذا لم يكن الحظر ثابتاً شرعاً قبله بل كان مظنوناً أو متوهماً فإن الرجوع للاستصحاب متعين .

المبحث التاسع : في المرة والتكرار .

الحق أن الأمر بمادته وهيئته لا يقتضي المرة ولا التكرار ، وإنما يدل على طلب الطبيعة ، والاكتفاء بالمرة ليس لأنها مفاده بل لأنها محققة للطبيعة .

ثم إن المراد بالمرة والتكرار : الدفعة والدفعات لا الفرد والأفراد ، وفاقاً للفصول والكفاية وخلافاً لصاحب القوانين ، ويمكن تفسير الفرد بوجود الفرد الواحد ، وتفسير الأفراد بوجود أفراد متعاقبة ، وتفسير الدفعة بالوجود الأول سواء كان في ضمن فرد أو أفراد عرضية ، وحيث أن تكون النسبة بينهما العموم من وجه .

ثم إنه ربما يقال بانحصار النزاع في المادة ، لأن الهيئة معنى حرثي وهو لا يقبل التقييد بالمرة ولا بالتكرار ، لأن تقييده يستلزم لحاظه باللحاظ الاستقلالي ، وهو خلف .

وقد قيل بانحصاره في الهيئة لاتفاقهم على أن المصدر المجرد من الألف واللام والتنوين لا يدل إلا على الطبيعة ، فإن البناء على الاتفاق المذكور الذي زعمه السكاكي وحكاه عنه في الفصول ، والاتفاق على أن المصدر أصل المشتقات ، يستلزم خروج المادة عن محل النزاع بالضرورة .

ولكنه ممنوع :

أولاً : لمنع الاتفاق ، فقد قيل ان الفعل أصل المشتقات .

وثانياً : لمنع كونه أصلاً ، لأن له هيئة تخصه في قبالة هيئات سائر المشتقات موضوعة لمعنى يباين معاني بعضها مباينة (اللا بشرط) مع (بشرط) ، فكيف يكون بمدلوله مادة لها !

وثالثاً : أنه يمكن أن يكون معنى كونه أصلاً لها : أن هناك مادةً مشتركةً ومعنىً مشتركاً يكون كاهيولى بالنسبة له ولسائر المشتقات ، ويكون المصدر أول هيئةٍ لوحظت مع تلك الهيولى ووضعت بالوضع الخاص أو العام ، ثم بعدها أو بملاحظتها وضعت هيئات سائر المشتقات ، ويحتمل أن يكون هو أول موضوع بملاحظته وضعت سائر المشتقات من دون تصور هيولى مشتركة ، وذلك معنىً قريب ، إلا أنه حينئذ يكون أصلاً لغوياً لها ، لا أنه أصل لها بالمعنى المقصود .

ثم إنه ربما يتوهم : أن هذا المبحث ليس مستقلاً بل هو متفرع على المبحث المنعقد لتعلق الأوامر بالطبايع أو بالأفراد ، فإن بنينا على تعلقه بالأفراد قيل حينئذ: هل يقتضي المرة بمعنى الفرد أو التكرار بمعنى الأفراد ، وأما لو بنينا على تعلقها بالطبايع فإنه يسقط .

نعم بناءً على إرادة الدفعة والدفعات من المرة والتكرار فإنه يكون بحثاً مستقلاً ويجيء على كلا المبيينين .

وهو توهم فاسد : لأن الطبايع إنما تُطلب من حيث وجودها ، والفرق بين تعلقها بالأفراد حينئذ أن خصوصية الفردية تكون من لوازم المطلوب بناءً على تعلقها بالطبايع ، وتكون من مقومات المطلوب بناءً على تعلقها بالأفراد ، لأن المطلوب بالصيغة على الأول ذات الطبيعة ، وخصوصية الفردية من لوازم وجودها وتحققها ، والمطلوب على الثاني ذات الفرد ، والفردية دخيلة في قوام المطلوب .

والحاصل : أن بحث المرة والتكرار يجيء سواء بنينا على تعلق الأوامر بالطبايع أو بالأفراد ، وسواء فسرنا المرة بالفرد أو بالدفعة .

فإن قلنا بتعلقها بالأفراد نقول : هل المطلوب أول فرد أو أول دفعة من الأفراد ، فتكون للمرة أو لا ؟ بل المطلوب تكرار الأفراد أو الدفعات فتكون للتكرار .

وإن قلنا بتعلقها بالطبائع نقول : هل المطلوب هو أول وجود سواء كان في فرد أو أفراد فتكون للمرة أو لا ؟ بل المطلوب تكرار الإيجاد فتكون للتكرار .

ولتوضيح تعلق الأوامر بالطبائع من حيث الأفراد نقول : المعروف عند الفلاسفة : أن الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي ، ويمكن أن يكون معنى ذلك أن كل ما هو خارج عن الطبيعة والماهية فليس هو هي ، بمعنى أنه ليس عينها ولا جزؤها وهذا بديهي ، وبهذا المعنى يقال : الماهية من حيث هي لاموجودة ولا معدومة ، وإنما صح سلب الوجود والعدم عنها لأنهما ضدان يصح سلبهما معاً وليساً نقيضين ، فيقال : الفاكهة ليست ماءً وليست ناراً .

ويمكن أن يكون معنى قولهم (الماهية من حيث هي ليست إلا هي) : أن الخارج عنها ليس عارضاً لها بما هي هي ، بل بشرط الوجود ، ويختص النفي حينئذ بعوارض الوجود فيقال : الماهية من حيث هي أي مع قطع النظر عن وجودها لا (كاتبة) ولا (لاكاتبة) ، وإنما صح ارتفاع النقيضين لأنهما ليسا متحدتين في الرتبة ، لأن الكناية صفة لاحقة للوجود ، فنقيضه هو ارتفاع الكناية في رتبة الوجود ، وأما في صورة العدم فليس الأمر كذلك .

ثم إذا لم يصح ما فهمناه منهم لم يجب علينا أن نتوصل بعقولنا المستتيرة بهدي الأنبياء إلى ما تخيله الفلاسفة ولا سيما بعد ضياعهم في متاهات البعد عنهم ، كيف لا ونحن وإياهم بشر سواء .

ثم إنه لا ريب في الإجزاء بالإتيان بالمأمور به مرة واحدة بناءً على المرة ،
وبعدمه بناءً على التكرار .

وهل يجوز الإتيان به ثانياً بعنوان الامتثال أو لا ؟ المتعين هو الثاني سواء قلنا
بتعلق الأوامر بالطبايع أو بالأفراد ، لأن الأمر يدعو الى ما تعلق به بنحو صرف
الوجود ، والأمر بالنسبة للمأمور به نظير العلة الفاعلية ، لأنه في سلسلة علل
وجوده ، وبعد فرض تحقق العلة والمعلول ، يكون الوجود الثاني إما بلا علة وهو
محال ، وإما بالعلة الأولى فيلزم صدور الواحد عن متعدد وهو أيضاً محال .

وبعد هذا كله يسقط البحث في أن المرة إن أخذت (بشرط لا) لم يجز الإتيان
بالمأمور به ثانياً ، وإن أخذت (لابشرط) أو كانت (مهملة) جاز الإتيان به ثانياً ، لأن
تحقق المأمور به بإتيانه وجداني ، وانطباق كلي المأمور به عليه قهري سواء كان
هو الطبيعة أو الفرد ، والإجزاء عقلي لأنه هو المحكم في شؤون الامتثال .

المبحث العاشر : في الفور والتراخي .

لا ريب أنَّ الأمر لا يدل بمادته ولا بهيئته إلا على طلب الطبيعة أي إيجاد الداعي للفعل في نفس المكلف ، وليس معنى ذلك أنه يجوز للمكلف بغير الوقت إهمال ما كلف به على وجه يعد متهاوناً في امتثال أوامر المولى .

وأما قوله تعالى ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾^١ وقوله تعالى ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾^٢ فإنه ظاهر في الاستحباب وإلا لما تحققت المسارعة والاستباق . هذا مضافاً إلى أنه لو كان الأمر ظاهراً في الفورية للزم تقييد الأوامر المتعلقة بالاستحباب بعدم الفورية وهو مما يستلزم تخصيص الأكثر .

وقد يقال : إنَّ الاستحباب قرينة عرفية على عدم الفورية .

ويترتب على هذا البحث بحث آخر وهو أنَّ المكلف لو لم يبادر إلى الإمتثال في الزمن الأول فهل يجب عليه المبادرة في الزمن الثاني أم لا ؟ .

والتحقيق : ما قلناه في أول هذا المبحث من أنَّ طلب الطبيعة لا يدل على أكثر من طلبها فكيف يكون دالاً أو ظاهراً في المبادرة إلى طلبها في الزمن الثاني أو الثالث ، ومن ذلك يظهر أن هذا البحث لا يتوقف على كون الأمر متعلقاً بالمأمور به بنحو وحدة المطلوب أو تعدده . والله المسدد .

^١ - آل عمران ١٣٣ .

^٢ - البقرة ٤٨ والمائدة ٤٨ .

المقصد الثاني : في مقدمات الواجب :

والكلام فيه في مقامات :

المقام الأول : في تقديم أمور .

المقام الثاني : في تقسيمات المقدمة .

المقام الثالث : في ثمره المسألة .

المقام الرابع : في بيان مقتضى الأصل في المسألة.

المقام الخامس : في الأقوال وأدلتها ، وفيه البحث المعروف بالمقدمة الموصلة .

المقام السادس : في تقسيمات الواجب . والغاية منه تمييز الوجوب الذي

يبحث عن مقدماته عما سواه ، وله تقسيمات باعتبارات ، ونسبة التقسيم

للواجب في بعض العبارات ليست على ظاهرها بل هي من الوصف بحال المتعلق ،

لأن المقصود تقسيم الوجوب .

المقام الأول : وفيه أمور :

الأمر الأول : في بيان أقسام الدلالة ، والمعروف أنَّ الدلالة على قسمين

لفظية وغير لفظية ، وكل منهما على ثلاثة أقسام وضعية وعقلية وطבעية ، ثم

اللفظية الوضعية على ثلاثة أقسام مطابقة وتضمن والتزام ، ثم إنَّ الدلالة الإلزامية

مرة تكون عقلية وأخرى عرفية ، ثم إنَّ اللزوم العقلي مرة يكون بيناً وأخرى غير

بين ، والبين يكون بيناً بالمعنى الأخص وبيناً بالمعنى الأعم ، والمنطقيون جعلوا

الدلالة الإلزامية بقسميها من أقسام الدلالة اللفظية الوضعية ، والتحقيق أنَّها من

مدلولات اللفظ ، بمعنى أنَّ العقل ينتقل إليها بواسطة وضع اللفظ من جهة

الملازمة العقلية والعادية لا من جهة الوضع ، فيكون عدّها من أقسام الدلالة

الوضعية ممنوعاً ، ويحتمل أن يكون اللفظ دالاً على بعض أقسامها بالوضع التعيُّني إذا بلغ إلى حد الوضع التعيُّني ، فكل لزوم بلغ حد الوضع التعيُّني وكان الكلام ظاهراً فيه كان حجة على كونه مراداً للمتكلم ، وما لم يكن كذلك فلا طريق للحكم بإرادة المتكلم له .

ثم الفرق بين الدلالة الإلزامية اللفظية وبين اللزوم العقلي المبحوث عنه في مقدمة الواجب ، هو أنَّ الدلالة الإلزامية يعتبر فيها اللزوم العرفي أو العقلي البين بالمعنى الأخص ، بحيث يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم واللزوم العقلي ، وأما المبحوث عنه في مقدمة الواجب فهو أعم من ذلك ومن البين بالمعنى الأعم ، وهو ما يجب الحكم معه باللزوم عند تصور الطرفين ، بل ومن غير البين ، وهو ما لا يكون كذلك . إنتهى مقتطفاً عن حقائق الأصول^١ .

وقد صرح في المسالك في كتاب الوصايا في مسألة ما لو أوصى بإخراج بعض ولده من الثلث ، باختصاص الدلالة الوضعية باللزوم البين بالمعنى الأخص ، وقد ظهر لك مما تقدم أنه محل نظر ، والله المسدد .

الأمر الثاني : أنَّ هذه المسألة هل هي أصولية أو فقهية أو كلامية أو من مبادئ الأصول الأحكامية أو التصديقية ، احتمالات .

أما كونها كلامية فلأنَّ البحث فيها عن الوجوب المستتبع فعلاً للشواوب وتركاً للعقاب . وفيه أولاً: أنَّ البحث فيها عن الملازمة لا عن الوجوب ، وثانياً : أنَّ وجوبها على تقديره غيري لا يستتبع ثواباً ولا عقاباً ، وثالثاً : بأنه لو سلّم فلا مانع من تعنونها بعنوانين بحسب الأغراض المترتبة عليها ، فيصح اندراجها في أكثر من علم كما مرّ في مبحث الموضوع.

وأما كونها من المباديء الأحكامية فلأنَّ البحوث عنه فيها ليس ذات الموضوع ولا عوارضه ، بل أمر خارج عنهما ، فإنَّ البحوث عنه فيها هو الملازمة وهي من عوارض الوجوب والواجب ، والبحث عن عوارض الأحكام التكليفية والوضعية كتضاد الأحكام واجتماع بعضها مع بعض وملازمة بعضها لبعض هو ضابط المباديء الأحكامية على ما قيل ، وهو اصطلاح لا بأس فيه . ومع ذلك لا مانع من كونها من مباديء الأصول ومن مسائله أيضا ، لتعنوانها بعنوانين يوجب كل منهما اندراجها فيما يقتضيه .

وأما كونها من المباديء التصديقية ، فلأنَّه يبحث فيها عن نفس حكم العقل بالملازمة وعدمه الذي يتوصل به لحكم شرعي ، فيكون البحث فيها عن ذات الدليل العقلي بمفاد كان التامة ، والدليل العقلي أحد الأدلة الأربعة ، فالبحث حينئذ عن الملازمة بحث عن ذات الدليل لا عن عوارضه . وفيه : أنا نمنع كون موضوع الأصول هو الأدلة الأربعة كما مرَّ في مبحث الموضوع ، فلا مانع من تعنوانها بعنوانين كما مرَّ آنفاً .

وأما كونها من المسائل الفقهية ، فلأنَّ البحث فيها عن نفس الوجوب وهو من عوارض أفعال المكلفين .

وأما كونها من المسائل الأصولية فلأنَّ البحث فيها عن الملازمة ، وهي تقع كبرى في طريق الاستنباط ، فيقال الصلاة واجبة وكل واجب تجب مقدماته بحكم الملازمة ، فالصلاة تجب مقدماتها بحكم الملازمة . ثم إنَّ الأستاذ الحكيم في حقائقه^١ ناقش في كون مقدمة الواجب من المسائل الفرعية حتى بناء على أنَّ البحث فيها عن نفس الوجوب لا عن الملازمة بمناقشة لم أهتدِ الى محلها .

الأمر الثالث : في معنى الملازمة المبحوث عنها ، وفيه احتمالات ثلاثة :

أولها : أنها بمعنى اللابدية العقلية ، ولا ريب فيها فإنَّ العقل يستقل بلزوم تحصيل كل ما يتوقف عليه الواجب .

ثانيها : الملازمة العقلية بين وجوب الشيء شرعاً ووجوب مقدماته شرعاً ، بمعنى أنَّ الشارع إذا أراد شيئاً أراد مقدماته التي يحكم العقل بلابديتها ، ويكون العقل طريقاً لاستكشاف ارادة الشارع لها .

ثالثها : الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل ، بمعنى أنَّ كل ما حكم به الشرع حكم به العقل ، وهذا مسلّم في نفسه ، ولكنه في المقام لا معنى له ، لأنَّه مبنيٌّ على سبق حكم الشرع بالنسبة لوجوب المقدمة ، لتبعية حكم العقل له في ذلك ، وهذا عين المتنازع فيه ، ولذا لا نعرف أنَّ أحداً توهمه .

الأمر الرابع : لا ريب أنَّ هذه المسألة عقلية لأن البحث فيها عن الملازمة ، كما أشرنا إليه في الأمر الثالث ، وليست لفظية بمعنى أنَّ اللفظ الدال على وجوب شيء هل يدل على وجوب مقدماته بنحو من أنحاء الدلالات الثلاث ، المطابقة أو التضمن أو الإلتزام ، ويظهر من المعالم أنها لفظية لأنه استدل على عدم وجوبها بانتفاء الدلالات الثلاث ، وأورد عليه في الكفاية بأن الكلام في أصل الملازمة ثبوتاً ، فكيف يستدل على نفيها إثباتاً مع أنَّ الإثبات متفرع على الثبوت ، بقوله : ضرورة أنه إذا كان نفس الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ثبوتاً محل الإشكال فلا مجال لتحرير النزاع في الإثبات والدلالة عليها باحدى الدلالات الثلاث ، كما لا يخفى . انتهى^١.

^١ حقائق الأصول ج ١ ص ٢١٦ .

وفيه : أن ما ذكره حسن إذا كان الكلام في إمكان ذلك ثبوتا وامتناعه ،
وأما إذا كان الإمكان مسلما وكان الكلام في أن العقل هل يحكم به أو لا ؟ فقد
يستكشف انتفاء حكمه من انتفاء الدلالات .

الأمر الخامس : المناط في وجوب المقدمة توقف وجود ذبيها عليها ، فكل ما
يكون فعل الواجب متوقفا على فعله نسميه مقدمة لفعل الواجب ، ومن الواضح
أن الواجب لا يتوقف على عنوان المقدمة ، وإنما يتوقف على وجود المقدمة
بالوجود الخارجي ، نعم العنوان يكون جهة تعليلية لإتصافها بالوجوب ،
فالواجب بالوجوب الغيري هو ما كان بالحمل الشايع مقدمة للشيء ، فيقال :
السفر مقدمة للحج الواجب ، وكل مقدمة للحج الواجب تجب بحكم الملازمة ،
أو يقال: هذا السفر يتوقف عليه الحج الواجب ، وأنت ترى أن عنوان المقدمة
محمول على السفر ، وحمل الكلي على مصداقه هو الحمل الشائع الصناعي .

المقام الثاني في تقسيمات المقدمة : وهي أربعة بل خمسة :

التقسيم الأول تقسيمها إلى داخلية وخارجية : فالداخلية هي الأجزاء
المأخوذة في ماهية المأمور به ، وخارجية ، وهي الأمور الخارجة عن ماهيته التي
يتوقف وجوده عليها ، كما عرفته في الأمر الخامس .

وقد أشكل على المقدمات الداخلية من جهات :

الجهة الأولى: أنه لا اثنية بينهما .

الجهة الثانية: أنه لا ترتب بينهما ، والمقدمة تستدعي الإثنية والتقدم ،
وليس ثمة شيء من ذلك ، لأن الكلي عين الأجزاء خارجا ، ونتيجة هذين منع
الصغرى أعني منع أصل المقدمة .

الجهة الثالثة : أنه ينبغي خروج المقدمة الداخلية عن محل النزاع ، فيقال إنها غير واجبة بالوجوب الغيري حتى لو قلنا بالملزمة بين الواجب ومقدماته ، لثلا يلزم اجتماع المثليين ، لأنه يلزم أن تكون واجبة بالوجوب المقدمي من حيث كونها مقدمة ، وبالوجوب النفسي لأنها عين الكل .

وأجيب أولاً : بالتغاير الاعتباري ، فمن حيث كونها مقدمة تكون واجبة بالوجوب الغيري ، ومن حيث كونها نفس ذي المقدمة تكون واجبة بالوجوب النفسي .

وفيه أولاً : أنه إنما ينفع عند من يرى كفايته ، ويتضح ذلك في مسألة اجتماع الأمر والنهي . وثانياً : أنه إنما ينفع إذا كان الشيء الواحد ذا عنوانين فيكون كل واحد منهما موضوعاً لحكم ، وأما إذا لم يكن كذلك فلا يجوز الاجتماع قطعاً ، وما نحن فيه من الثاني لأن الواجب بالوجوب الغيري هو ذات المقدمة لا عنوانها ، كما مرّ في الأمر الخامس من المقام الأول .

وأجيب ثانياً : بأن الكلي واجب بالوجوب النفسي والجزء واجب بالوجوب النفسي الإنحلالي ، فإن كل جزء يحمل جزءاً من الوجوب النفسي المنبسط على الكلي ، وبهذا الاعتبار يسمى غيرياً ، ومن ثمّ صححنا جريان البراءة في باب الشك بين الأقل والأكثر الإرتباطيين^١ .

١ - فائدة في توضيح جريان البراءة في باب الأقل والأكثر الإرتباطيين :

والتحقيق أن الشك في باب الأقل والأكثر الإرتباطيين يرجع إلى الشك في وجوب المشكوك الغيري ، لأن الجزء والشرط إنما يجبان بالوجوب الغيري ، ولا ريب في أنه يكون مشكوكاً بالشك البدوي ، لإنحلال العلم الإجمالي ، لأن الوجوب الغيري ثابت في الأقل بالضرورة فلا يكون مورداً للأصول لأن موردها الشك .

وأجيب ثالثاً : بأن فيه ملاك الوجوب النفسي ، وملاك الوجوب الغيري لكونه مقدمة ، لا أنه واجب فعلاً بالوجوب الغيري . وفيه : أنه خارج عن محل النزاع .

= وأما بالنسبة للأكثر أعني الاستعاذة فإنه يكون مشكوكا ، فيجري فيه الأصل بلا معارض ، والعلم الإجمالي إنما يكون منجزا وموجبا للإحتياط إذا لم يجر في أحد أطرافه أصل بلا معارض ، سواء قلنا أنه علة في التنجز أو مقتضى له .

وأما الوجوب النفسي فإنه ليس متعلقا بالجزء ، وإنما هو متعلق بالمجموع المركب ، فإن المركب وحدة تجمع الأجزاء والشرائط ، ونفس وجوب المركب غير مشكوك ، وإنما الشك واقع في الاستعاذة هل هي جزء منه أو لا . وبهذا يتضح فساد ما ذهب إليه الشيخ في الرسائل .

إذا عرفت هذا فاعلم : أن وجوب الأجزاء والشرائط بالوجوب الغيري غير واضح ، وقد أسهبنا في ذلك في المقدمة الداخلية في مبحث مقدمة الواجب ، وبهذا يتضح النظر فيما حكى عن الآخذ ومع ذلك كله يمكن أن يقال بإمكان دعوى جريان البراءة في وجوب الجزء والشرط لا في أصل وجوب الصلاة ، فإن المستفاد من الأدلة في باب الصلاة مثلا هو استفادة حكم كل جزء منها أو شرط من دليل مستقل ، كقوله تعالى ﴿اركعوا واسجدوا﴾ وقوله (ص) لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ، ولا صلاة إلا بظهور ، ولا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة ، وأشبه ذلك ، فإن تعلق التكليف بهذه الأمور وإن كان له ظهور ثانوي في الجزئية والشرطية ، إلا أن التحقيق فيه أنه مستعمل في الطلب بداعي الحكاية عن الجزئية والشرطية ، ولأجل ذلك يمكن دعوى انحالية الوجوب النفسي المتعلق بالصلاة المركبة إلى عدة تكاليف ، فإن العرف لا يمنع من ذلك بل يراه قريبا جدا ، ومن أجل ذلك يكون الشك في الجزء والشرط شكاً في أصل التكليف ، ويؤيد ذلك ارتكاز ذلك في أفهام العلماء ، وهم من أهل العرف ، ولذا كانوا شبه متفقين على جريان الأصل في المشكوك فيه منه ، وربما اختلفوا في توجيهه بعد تنبيههم إلى جميع ما أشرنا إليه وللمناقشة فيه .

ومنه يتضح أن دعوى وجوب الأجزاء والشرائط بالوجوب النفسي الإنحلالي دعوى لا برهان عليها ، نعم إذا رجعت إلى ما قلناه كان هذا الوجه وجيها ، لأن استفادة وجوب كل واحد منها من دليل خاص متعلق به ظاهر في أن لها نحو استقلالية في مقام الطلب .

وأجيب رابعاً : بأن الجزء ملحوظ لا بشرط والكلّي ملحوظ بشرط شيء وبذلك يحصل التغاير بينهما .

إن قلت : إن الحكماء قالوا إن الماهية مركبة من الهيولى والصورة وأنهما جزءان لها ، والمعروف أنهما مأخوذان بشرط لا ، وهذا ينافي دعوى أخذ الماهية بالنسبة لها بشرط شيء ، كما ينافي دعوى أخذ الأجزاء لا بشرط .

قلت : إنما ذكروا هذا في مقام الفرق بين الأجزاء التحليلية والخارجية ، وأن الأجزاء التحليلية أعني الجنس والفصل هي التي تؤخذ لا بشرط ، ومن ثمّ يصح حملها على الماهية ، فيقال : الإنسان حيوان ناطق ، بخلاف الأجزاء الخارجية أعني الهيولى والصورة فإنها هي التي تؤخذ بشرط لا ، ومن ثمّ لم يصح حملها على الماهية فلا يقال : الإنسان هيولى ولا صورة .

إذا عرفت هذا فهنا فائدتان :

الفائدة الأولى : أن الهيولى والصورة إنما تؤخذان بشرط لا بالإضافة إلى الجنس والفصل ، والجنس والفصل إنما يؤخذان لا بشرط بالإضافة إليهما ، وهذا لا ينافي كون الأجزاء مأخوذة تارة لا بشرط وأخرى بشرط لا لأن كل واحد له معنى ، ثم إن الهيولى تسمى مادة وهي الجوهر الذي يكون قابلاً لإفاضة الصور عليه ، والماهية تتركب من الهيولى والصورة عند المشائين .

الفائدة الثانية : ذكر السيد الأستاذ (قدس) في الحقائق^١ أن التحقيق في معنى الكلية والجزئية أنهما اعتباران متضايقان بحيث كلما صح اعتبار الكلية للكل صح اعتبار الجزئية للجزء ، ومنشأ اعتبارهما معاً هو أمر واحد وهو طرؤ وحدة للمتكررات ، فالأمر المتكررة إذا لوحظت في نفسها فلا كلية ولا جزئية

لأعضائها، فإذا لوحظت مجتمعة تحت وحدة ما اعتبر حينئذ للمجموع عنوان الكلية وللأعضاء عنوان الجزئية . فما يظهر من الكفاية من تضاد منشأ اعتبار الجزئية لمنشأ اعتبار الكلية غير ظاهر ، لما عرفت من اتحاد منشئهما ، كما عرفت أن التغاير بين الجزء والكل من جهة أن الكل نفس تمام الأجزاء والجزء نفس أحدها ، فالجزء إن لوحظ بشرط الباقي الذي هو معنى بشرط شيء كمفهوم لفظ اثنين يكون كلاً لأنه عين تمام الأجزاء ، وبشرط لا الإعتباري كمفهوم لفظ أحد الاثنين يكون جزءاً ، وإذا أخذ لا بشرط أمكن أن يتحد مع الكل ، كما يمكن أن يتحد مع الجزء . ومنه يظهر أن الاجتماع أجنبي عن معنى الكل كما عرفت أن الأجزاء بأسرها عين الكل ، وهي ذو المقدمة ، وأما المقدمة - بناء على ثبوت المقدمة بين الجزء والكل - فهو نفس أحد الأجزاء بالأسر . انتهى بلفظه .

إذا عرفت جميع ما تقدم عرفت أن التحقيق : أننا إذا قلنا أن منشأ إنتزاع الكلية والجزئية أمر واحد امتنع كون الجزء مقدمة لفرض وحدته مع الكلية رتبة ، وحينئذ فلا معنى لوجوبه الغيري لارتفاع مناطه ، بل هو غير معقول حتى بناء على كفاية التغاير الإعتباري الناشئ عن تعدد الجهة لإنتفائه أيضاً ، لأن المقدمة التي تجب بعد البناء على الملازمة هو مصداق المقدمة لا عنوان المقدمة ، نعم يكون الجزء واجباً بالوجوب النفسي الإنحلالي ، وهو غير الوجوب الغيري الذي هو محل النزاع في المقام .

التقسيم الثاني تقسيمها باعتبار مأخذها الى العقلية والشرعية والعادية :

فإنها تنقسم بهذا الاعتبار الى هذه الأقسام الثلاثة ، ولكن الشرعية ترجع للعقلية ، لاستقلال العقل بعدم حصول المطلوب الشرعي بدون مقدمته المتبعة فيه شرعاً ، وأما العادية فإن كان الوجه في اعتبارها في المأمور به إحالة الشرع على

العرف والعادة رجعت للشرعية ، وإلا فلا أهمية لها بعد إمكان حصول المطلوب بدونها عقلاً .

ويمكن أن يقال أن المراد بالعادية أحد فردي المقدمة العقلية ، فإن الصعود للسطح بواسطة الطيران ممكن عقلاً لإمكانه الذاتي لغير الطائر بالفعل كالإنسان ، ولكنه ممتنع عادة ، وحينئذٍ يكون نصب السلم متعيناً عقلاً بحسب العادة ، وبهذه الملاحظة سميت مقدمة عادية مع أنها عقلية .

التقسيم الثالث تقسيمها إلى مقدمة الوجود والصحة والوجوب والعلم :

كما ذكره في الكفاية ، ويزاد هنا قسم خامس وهو مقدمة القدرة على الإمتثال ، التي ليس فيها ملاك واحدة من الأربع الأنفة ، كغسل جزء من الرأس مقدمة للقدرة على غسل الوجه ، وكالإمساك في جزء من الليل للقدرة على تحقيقه في أول النهار لعدم إمكان الإبتداء من أوله حقيقة ، ومثله الطواف والسعي في افتقارهما لزيادة شيء في أولهما وآخرهما .

والفرق بينها وبين مقدمة العلم هو أن المكلف به هنا غير مجهول ، بخلاف مقدمة العلم كما في الصلاة للجهات الأربع ، ومن الواضح أيضاً أنها ليست من الأقسام الثلاثة ، فإن مقدمة الوجود هي التي يتوقف وجود الشيء عليها ، ويكون لها دخل في وجوده ، لا في القدرة على إيجادها وامثالها ، ومقدمة القدرة هي التي يكون الشيء ممكناً بدونها لو اتضحت حدود المأمور به وأمكن فصله عن غيره ، أما مقدمة الوجود فهي نظير العلة التي يتقدم عليها المعلول ، وقد تقدم توضيح ذلك في الأمر الخامس من المقام الأول .

إذا عرفت هذه الأقسام فاعلم : أن مقدمة الصحة ترجع إلى مقدمة الوجود ، لعدم إمكان وجود الماهية الشرعية بدونها ، فهي مما يتوقف عليها الوجود ،

ودعوى ابتناء رجوعها وعدمه على مسألة الصحيح والأعم ، فإن بنينا على الصحيح رجعت ، وإلا فلا لإمكان وجود الماهية بدونه غاية الأمر أن الفرد الصحيح لا يوجد بدونه ، ممنوعة ، لأن الكلام في الواجب ، وهو لا يكون إلا في الصحيح لا في المسمى ، لعدم تعلق غرض الشارع بغير الصحيح .

ومن هنا يتضح أن الكلام إن كان في الواجب تكون النسبة بين مقدمة الوجود والصحة هي التساوي، بعد الفراغ عن أن أغراض الشارع لا تتعلق بالفاسد ، وإن كان الكلام في مقدمة المسمى وقلنا بالوضع للأعم ، لم تكن النسبة كذلك ، لكون مقدمة الصحة ليست مقدمة وجود للماهية إن لم يكن لها دخل في المسمى ، بل تكون مقدمة للفرد .

وربما يقال بأن مقدمة العلم والقدرة مرجعهما واحد ببعض اللحاظات .

إذا عرفت هذا فاعلم أن مقدمة الوجود هي محل النزاع .

وأما مقدمة الوجوب فلا ريب في خروجها عن محل النزاع ، لتوقف وجوب ذيها عليها ، فقبل وجودها لا وجوب ليرشح ، وذلك فيه عدة محاذير ، أولها : أن فاقد الشيء لا يعطيه ، هذا قبل حصولها ، ثانيها : أنه بعد حصولها وإن اتصف بالوجوب إلا أنه يمتنع ترشحه منه عليها ، لأنه بعد حصولها تكون من الحاصل الذي يمتنع تعلق التكليف به ، ثالثها : لزوم الدور وغائلته وكون الشيء علة لنفسه : لكونه علة لوجوبه وهو علة لوجوبها فرضاً ، وذلك محال .

وأما مقدمة العلم والقدرة فالعقل يستقل بلزوم الإتيان بها إرشاداً إلى الخروج عن عهدة التكليف ، وليس وجوبها مولوي ، وبالجمله هما من شؤون الإمتثال ، فلو ورد أمر من الشارع بهما كان إرشادياً ، بخلاف مقدمة الوجود ، فإنه لو

ورد أمر بها من الشارع كان مولويا ، وأما مقدمة الوجوب ، فخرجها عن محل النزاع واضح .

التقسيم الرابع تقسيمها إلى السبب والشرط وعدم المانع:

والمراد بالسبب هو المقتضي ، والمراد بالشرط هو الأمر الخارج عن الماهية الذي لا يمكن تحققها بدونه ، والمراد بعدم المانع ما لا يمكن تحققها معه ، فإنَّ العلة سواء قلنا بأنها مركبة من الأمور الثلاثة أو منتزعة عنها ، أو أنها اسم لخصوص المقتضي ، لا تحقق لها بدون هذه الثلاثة .

وتوهم خروج النزاع بالنسبة للسبب لإستحالة حكم الشارع بالمسبب بدون سببه أو لغير ذلك مما ربما يجيء في الأدلة فاسد ، لأننا لا نريد به العلة التامة وإنما نريد المقتضي .

التقسيم الخامس تقسيمها إلى المتقدم والمتأخر والمقارن :

كفعل الجنب والحائض والمستحاضة قبل الفجر في رمضان ، وكالإستقبال والطمأنينة في الصلاة ، وكالقبض في الصرف والسلم والهبة ، وكالإجازة في الفضولي على بعض وجوه الكشف ، وكفعل المستحاضة في آخر النهار أو بعده عند بعضهم ، إلى غير ذلك من الأمثلة .

وقد أورد على المتأخر منها خاصة بلزوم تقدم المعلول على علته ، ويمكن الإستشكال أيضا في المتقدم منها للزوم تأخر المعلول عن علته زمانا كما في بعض الأمثلة الآتفة ، مع أن العلة والمعلول متحدان خارجا وزمانا ، متغايران واقعا ، غاية الأمر أن العلة متقدمة على المعلول بحسب الرتبة .

وقد أجيب عن ذلك بأجوبة متعددة ، والتحقيق أن يقال في الجواب أن الموارد التي توهم فيها انخراط القاعدة ، أن الشرط مثلا إما أن يكون شرطا للحكم

التكليفي أو الوضعي أو شرطاً للمراد ، وعلى الأولين يكون لحاظه مؤثراً ، فيكون مؤثراً في حصول الإرادة بوجوده العلمي لا الواقعي ولا بوجوده الخارجي ، ولا ريب في تقدمه على الإرادة في الفرض المذكور .

توضيح ذلك أن يقال : لا ريب أن الأمر معلول للإرادة ، والإرادة معلولة للترجح ، والترجح معلول للملاحظات التي خطرت في نفس الأمر ، فإذا تصور الماء وبرودته ورفع للعطش ترجح عنده فأراد فأمراً به أو سعى إليه ، فيكون وجود الماء خارجاً متأخراً عن الإرادة والأمر ، ولكن الأمر بالماء وطلبه يكونان معلولين للماء بوجوده التصوري لا بوجوده الخارجي .

ومن هنا يتضح أن تسميته شرطاً للأمر فيه مسامحة لأنه شرط للترجح الذي هو في سلسلة علل الأمر ، وليس شرطاً له بنفسه .

وهذا الكلام يطرد في الشروط المأخوذة في الأحكام الوضعية ، لأن الأحكام الوضعية كالتكليفية أحكام معلولة لإرادة المولى المعلولة للترجح المعلول للملاحظات.

وأما إذا كان شرطاً للمراد فمعناه أنه شرط للعللة الغائية ، وهي الغرض المراد للمولى المترتب على الأشياء بوجودها الخارجي ، والعللة الغائية أعني كرفع العطش لا تحصل إلا بعد وجود الماء خارجاً وشربه ، فالغاية بوجودها التصوري متقدمة ، ولكنها متأخرة بوجودها الخارجي ، وهكذا يمكن أن يكون الحال بالنسبة للغسل المتأخر عن الصوم ، بحيث لو وجد معه أو قبله لم يكن محصلاً للمصلحة أعني الغرض المقصود للمولى .

والضابط الكلي الذي يتضح به ما قدمناه من الإشكال إيراداً وجواباً ، هنا وفي نظائره من الموارد ، هو التنبيه إلى أمرين :

أولهما : أنَّ العلة على قسمين ، العلة الفاعلية ونعني بها السبب المؤثر ، والعلة الغائية ونعني بها الغاية التي من أجلها سعى المولى إلى الشيء المراد أو أمر عبده به . والعلة الفاعلية والغائية كلتاها متقدمتان رتبة على المعلول . والعلة والمعلول شيء واحد خارجاً كالكسر والانكسار والنار والاحتراق ، فالنار اسم للمؤثر باعتبار نسبة الفعل إليه والاحتراق إسم للمحل باعتبار نسبة التأثير إليه .

ثانيهما : أنَّ العلل الغائية تكون بوجودها التصوري في سلسلة العلل ، ولكنها بوجودها الخارجي تكون في سلسلة المعلولات ، فيكون تحصيلها تحصيلاً للغرض ، فلولوا الحاجة إلى الارتواء لم يطلب الماء ، ويكون حصول الارتواء متأخراً عن الأمر بالماء وعن احضاره وشربه .

والدور إنما يجري مع اتحاد الموقوف والموقوف عليه في الوجود التصوري أو الخارجي فمع اختلافهما لا دور .

و لا ريب أنه يمكن ثبوتاً أن يكون اشتراط صحة الصوم بالغسل المتأخر عند المستحاضة من باب العلة الغائية ، فالغاية من الصوم مثلاً هي نزاهة النفس أو القرب من الله عز وجل ، وهي لا تحصل عند المستحاضة إلا بالصوم المتعقب بالغسل ، فتبهور الصوم المحصل لهذه الغاية يكون علة لطلبه ، وتحقق هذا الصوم خارجاً بعد تعقبه بذلك الغسل يوجب تحقق تلك الغاية ، فيكون الغسل بوجوده التصوري في سلسلة العلل ، وبوجوده الخارجي في سلسلة المعلولات .

المقام الثالث في ثمرة المسألة : وقد ذكر لها ثمرات :

أولها : النذر ، فإن من نذر فعل واجب فأتى بمقدمة واجب ، فإن قلنا بوجوبها شرعا برئت ذمته ، وإلا فلا .

ثانيها : العقاب على تركها لترك ذبيها إن قلنا بالوجوب ، وإلا فليس إلا عقاب واحد على ترك ذبيها .

ثالثها : الفسق بمجرد تركها بناء على ثبوت الفسق بمجرد فعل المحرم سواء كان من الكبائر أو الصغائر ، وأما بناء على عدم ثبوته إلا بفعل الكبائر أو الإصرار على الصغائر فلا يثبت الفسق إلا بالإصرار على تركها إذا كان تركها من الصغائر .

رابعها : عدم جواز أخذ الأجرة عليها بناءً على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات مطلقا ، إن قلنا بوجوبها الشرعي ، وجوازه إن قلنا بعدم وجوبها .

خامسها : أنه في الموارد التي تكون مقدمة الواجب محرمة كاختصار إنقاذ الغريق بغصب السفينة ، يلزم اجتماع الأمر والنهي بناءً على الوجوب ، وأما على القول بعدم وجوبها فليس إلا الحرمة كما حكى ذلك الوحيد البهبهاني (ره) .

سادسها : أنه بناءً على كون ترك أحد الضدين مقدمة لفعل الآخر وكان المتروك من أجل ذلك عبادة ، كترك الصلاة في سعة الوقت لأجل إزالة النجاسة عن المسجد ، فإن ترك الصلاة إذا وجب من باب المقدمة يكون فعلها محرما ، فتقع فاسدة بناءً على إقتضاء النهي الفساد ، وإلا فلا .

ويمكن أن تكون هذه الثمرات كلها محل نظر :

أما الأربعة الأولى فلأن نتيجتها لا تقع كبرى في طريق الاستنباط ، بل حالها حال المسائل الفرعية .

مضافاً إلى أنه يرد على الثمرة الأولى خاصة : بأن المدار في النذر على قصد الناذر ، فإن قصد النفسي لم تبرأ ذمته بفعل المقدمة وإن قلنا بوجوبها ، وإن قصد الغيري لم تبرأ ذمته بفعل النفسي لأنه لم يقصده ، ومع الإطلاق وإرادة ما ينصرف إليه اللفظ أو ما هو ظاهر فيه يكون المقصود النفسي، نعم لو تصورنا الإهمال أشكل الأمر ، ولو تصورنا الإطلاق كانت ثمرة بهذا المعنى لا بمعنى كونها ثمرة مسألة أصولية .

ويرد على الثمرة الثانية خاصة : بأن العقاب والثواب من أحكام العقل المترتبة على المخالفة والموافقة فلا يكون مسألة أصولية ولا فقهية . نعم إذا دلّ الدليل على ترتب الثواب على بعض المقدمات يكون الثواب مترتباً عليها للدليل .

ويرد على الثمرة الثالثة خاصة : بأننا لا نتصور الفسق بعد عدم العقاب على تركها ، نعم إذا تركها وكان بتركه إيها تاركاً لذيها كان العقاب على ترك ذيها، وحصول الفسق على ترك ذيها ليس من ثمرات المقدمة .

ويرد على الثمرة الرابعة خاصة : بأن مسألة أخذ الأجرة على الواجبات من أصلها محلّ بحث كما وكيفا ، وتحقيق حالها يظهر من مواضعها وربما يتضح منه عدم شموله للمقدمات .

ويرد على الثمرة الخامسة خاصة : بأنه يمكن المناقشة فيها بأنها مبنائية ، ونحن لا نقول بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ، مضافاً إلى أننا لو قلنا به فإننا نقول باستحالة كون ترك أحد الضدين مقدمة للضد الآخر ، لأن المقدمية تستدعي التقدم ، والضدان عرضيان ، وتحقيق الحال في محله .

ويرد على الثمرة السادسة خاصة : ما قاله فيها شيخنا المرتضى الأنصاري (ره) في تقرير درسه من أنها من أهم الثمرات إلا أنها لا تعود إلى طائل ، أما

أولاً فللمنع من كون الترك مقدمة لما ستعرفه في مبحث الضد إنشاء الله تعالى،
وأما ثانياً فلأن اللابدية التي يرجع معنى المقدمة إليها تكفي في الحكم بالفساد ،
إذ لا يعقل الأمر بالشيء مع الأمر بما ليس للمكلف بد من تركه لو أريد الإمتثال
به ، وعند عدم الأمر لا معنى للصحة إذ الكلام في العبادات ، وأما في المعاملات
فبينى على أن النهي التبعية هل يستلزم فساداً أم لا ؟ وستعرفه في محله إنشاء الله
تعالى ، انتهى .

وهو حسن .

المقام الرابع في تنقيح الأصل :

وهو تارة يقع في أصل الملازمة الأزلية وفي مثله لا يجري الأصل إلا إذا كان
موضوعاً لحكم شرعي مستفاد من قضية شرعية وإلا فهو لا أصل له كأصالة عدم
كون المرأة قرشية .

وأخرى في الحكم الفعلي أعني نفس وجوب المقدمة المترشح من وجوب ذبيها
المعلوم الحدوث ، وفي مثله إن كان وجوبها بناء على الملازمة من قبيل لوازم
الماهية كمشمشية المشمش التي لا تقبل الجعل بمفاد كان التامة ولا الناقصة لم يجر
فيه الأصل ، لأنه إنما يجري فيما يقبله ، اللهم إلا أن يقال بإمكان جعله تبعاً
فيكون مجعولاً بالعرض وحينئذ يجري فيه الأصل .

نعم ربما يشكل على الأصل بأمرين :

أولهما : أنه إن أريد به البراءة لم يمكن إعمالها أما العقلية فلعدم استتباعها
عقاباً ، وأما الشرعية فلا تجري لكون المقدمة غير مجعولة ، نعم إذا كانت مجعولة
يمكن جريان البراءة الشرعية .

ثانيهما : أنه إن أريد بها الإستصحاب فليس له اثر .

المقام الخامس في الأقوال وأدلتها وفيه فصل في المقدمة الموصلة :

وهي أربعة على ما حكى من استقصاء بعض الأساطين لذلك:

أولها : وهو المنسوب إلى الأكثر وهو الوجوب مطلقاً.

ثانيها : النفي مطلقاً وربما ادعى أنه مجرد احتمال ، وربما نسب إلى قائل .

ثالثها : التفصيل بين السبب وغيره ، فقالوا بالوجوب في الأول وبعدمه في

الثاني ، واختاره في المعالم ونسب للسيد المرتضى ، وقيل إن عبارته تحتمله بدواً ولكن بالتأمل يظهر العدم .

رابعها : التفصيل بين الشرط الشرعي فيجب وغيره فلا ، وهو المنقول عن

الحاجي والعضدي . انتهى ملخصاً عن تقريرات شيخنا الأنصاري (ره) .

وقد استدلل للقول الأول وهو الوجوب مطلقاً بأدلة :

الدليل الأول : الوجدان ، ويؤيده قول العقلاء لمواليهم ادخل السوق واشتر

اللحم ، ويؤيده أيضاً ما ورد في الشرع من الأمر بالمقدمات المعلومة المقدمة فإنه

جارٍ على مجرى الإرتكاز.

ونوقش فيه من وجوه :

الوجه الأول : أنه قد يكون الأمر غافلاً ومع الغفلة لا إرادة .

وفيه : أولاً : إن الكلام وإن كان في مطلق المقدمات إلا أن المهم منها

المقدمات الشرعية ، والغفلة في حق الشارع منتفية .

وثانياً : أن المقصود بالإرادة هي الإرادة الإجمالية الإرتكازية بمعنى أنه لو

التفت لطلبه ، فتأمل .

الوجه الثاني : أنه كيف يكون من الأمور الوجدانية مع أنه صار موضوعاً

للخلاف.

وفيه : أن الوجدانيات الحسية لا تقبل الخلاف بخلاف غيرها .

الوجه الثالث : أنه لو سلمنا أنه لو التفت إلى المقدمة لأرادها وطلبها فلا نسلم كون هذا الطلب مولوياً بل هو إرشادي وتأكيدي لا تأسيسي ، فيكون نظير أوامر الإطاعة ، فإنه وإن ورد في الشريعة إلا أنه إرشادي وإلا لدار أو تسلسل .

الدليل الثاني : وهو أهم الأدلة السبعة التي استدل بها السبزواري بعد الأدلة الخمسة التي استدل بها المشهور : أنه إذا أمر بذي المقدمة ففي حال أمره والتفاتة إما أن يريد المقدمة ، وإما أن يريد عدمها ، وإما أن لا يريد شيئاً من ذلك ، ولا مجال للثاني والثالث للإستحالة ، فيتعين الأول .

والجواب : أنه يمكن ثبوتاً أن يلتفت ولا يريد المقدمة ولا عدمها ، ولو سلمنا فهذا الدليل أخص من الدعوى لأن كلامنا في مقدمة الواجب مطلقاً التفت أم لم يلتفت .

ثم إن السبزواري استدل على وجوبها بما يلزمه كون العقاب على تركها لا على ترك ذبيها .

ومما ذكرناه تنضح جميع الأدلة التي ذكرها الأردكاني^١ وغيره ، ولكن المشتغل لا ينبغي بل لا يحسن منه ترك ملاحظة ما حرره شيخنا الأنصاري في تقريراته والأردكاني في قواعده.

وقد استدل لعدم الوجوب مطلقاً بوجوه :

منها : دعوى الوجدان .

^١ - وأحجب كما في فوائد الأردكاني بالنقض بلزوم انتفاء الصدق والكذب ، لأنه إما أن يخبر على تقدير المطابقة أو تقدير عدمها أو تقديرهما ، ولا يهمنا تحقيقه .

ومنها : أن المقدمات غير متناهية وما لا يكون متناهيًا يمتنع تعلق الإرادة به ،
 لإستحالة تعلقها بغير المعلوم ، وما لا يتناهى من غير المعلوم ^١ .
 وفيه إن المتصف حينئذ بالمقدمية هو تمام المقدمات التي لا يفتقر الواجب معها
 إلا إلى الإرادة ، وهو مذهب الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية ، فلا يستقيم على
 مذهب غيره ، نعم يمكن أن يقال أن المقدمة مفهوم متحصل معلوم فهو متناهي .
وأما التفصيل بين السبب وغيره والشرط الشرعي وغيره فلا يهمنا بعد ما
 عرفت قيام الدليل على عدم وجوبها مطلقاً . والذي يهون الخطب قلة الثمرة .
 والحمد لله رب العالمين .

فصل في المقدمة الموصلة :

ويتضح حالها بالكلام فيها في مواضع :

الموضع الأول : قد عرفت في المقام الأول أن وجوب مقدمة الواجب بمعنى
 اللابدية العقلية لا شك فيه ، وعرفت أيضاً في المقام الثاني والثالث أن المبحوث
 عنه في باب مقدمة الواجب إنما هو المقدمة الوجودية دون ما عداها من سائر
 المقدمات ^٢ .

إذا عرفت هذا فاعلم أن الكلام في المقدمة الموصلة يتفرع على القول بوجوب
 المقدمة الوجودية شرعاً تبعاً لوجوب ذيلها ، وهي من تنبهات المحقق صاحب
 المعالم ، بمعنى أن الشارع إذا أمر بشيء أمر بمقدماته وإنما يأمر بمقدماته إما من جهة

^١ - وقد قرب عدم التناهي بأن قطع المسافة مثلاً ينحل إلى أجزاء وكل جزء فرض فهو يتجزأ
 وهكذا، ولا ريب أن الأمر بقطع المسافة لا يمكن أن يلتفت إلى تلك الأجزاء .
 وفيه : أن الواجب هو ما بين الحدين .

الملازمة بين حكم العقل والشرع وإما من جهة انحلال أمره إلى أمرين : أمر متعلق بالنفسي لمصلحة فيه ، وأمر متعلق بما يتوقف وجوده عليه ، ويسمى الأول واجباً نفسياً والثاني واجباً غيرياً ، وإما للدليل آخر اعتمده القائلون بوجوب المقدمات الوجودية بالوجوب الشرعي .

الموضع الثاني : الأقوال في المقدمة الموصلة :

وهي ثلاثة ، وربما يضاف قول رابع إليها :

أولها : أن المقدمة تقع على صفة الوجوب سواء قصد المكلف بالإتيان بها التوصل أم لم يقصد ، وسواء أتى بذاتها بعدها أم لم يأت ، وسواء انضمت إليها سائر المقدمات التي يتوقف عليها حصول الواجب أم لا ، وهو المنسوب للمشهور واختاره في الكفاية .

ثانيها : أنها لا تقع على صفة الوجوب إلا إذا أتى بها المكلف مريداً بها التوصل لذاتها وقاصداً بها تحصيل القدرة بسببها عليه ، وهو الظاهر من المعالم وتبعه الشيخ الأنصاري .

ثالثها : أنها لا تتصف بالوجوب إلا إذا ترتب ذوها عليها وحصل الإتيان به بعد الإتيان بها .

رابعها : أنها لا تتصف بالمقدمية ولا تجري عليها أحكام المقدمة إلا إذا انضم إليها الإتيان بجميع المقدمات التي لا يكون الإتيان بذاتها بعدها مفتقراً إلا إلى إرادة الفاعل المختار .

الموضع الثالث في أدلة الأقوال :

ويمكن الاستدلال للمشهور بأمور :

أولها : أن عمدة أدلة القول بالوجوب هو حكم العقل بالملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها ومتابعة الشرع له ، وهو إنما يحكم بها من جهة توقف وجود الواجب عليها بذاتها مجردة عن كل شيء لأن عدمها علة في عدمه ، بحيث لولا إيجادها لما قدر على إيجاد ذبيها ، ولا ريب أن هذا المعنى أمر واقعي ، ولا ريب أن قصد التوصل به لا دخل له في وجود ذبيها ، ولا ريب أيضاً أن قصده لا يغير الواقع عن واقعه وكل ذلك ضروري .

ثانيها : دليل الدوران والترديد وذلك بأن يقال أن المكلف إذا أتى بالمقدمات بدون قصد التوصل بها أو بدون الإتيان بذبيها بعدها ، فإما أن يبقى مخاطباً بالإتيان بها شرعاً أم لا ، ولا سبيل إلى الأول بالضرورة لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل ، وحينئذ يتعين القول بسقوط التكليف بها ، ولا ريب أن التكليف إنما يسقط بواحد من ثلاثة أمور وهي : إما سقوطه بالإمتثال ، وإما سقوطه بسبب زوال الموضوع وإما سقوطه بسبب العصيان ولا نعرف رابعاً لها ، لأن ما عداها يرجع إليها ، فإنَّ عدم قابلية المحل مثلاً ترجع إلى زوال الموضوع ، ولأن وجود المانع يوجب عدم فعلية التكليف ولا يوجب سقوطه ، ولأن عدم المقتضي بمعنى عدم إرادة المكلف وهو يرجع إلى العصيان ، وإذا دار الأمر بين الأمور الثلاثة تعين القول بسقوطه بالإمتثال لفرض عدم العصيان وفرض بقاء الموضوع بالضرورة .

ثالثها : لا ريب أن الأوامر والنواهي تابعة للمصالح والمفاسد الموجودة في متعلقاتها ، ولا ريب أن العناوين والاعتبارات داخلة في ذلك ، ولا ريب أيضاً أن الأمر إنما يدعو إلى ما تعلق فيه لا إلى غيره ، والمفروض أن الأمر الشرعي تعلق بما يتوقف عليه وجود الواجب ولا ريب في حصول هذا الغرض بمجرد حصولها ،

وحينئذ فكيف يكون قصد التوصل أو حصول ذبيها بعدها من الأمور الداعية إليها المأخوذة في متعلق أمرها مع أنها كما قلنا ليست من شؤون القدرة على ذي المقدمة .

إن قلت : إن ذلك مأخوذ في سلسلة عللها الداعية إليها بلا ريب .

قلت : هذا مسلمٌ ومقتضاه كونه علة لها بوجوده التصوري وحينئذ يكون هذا دليلاً آخر على استحالة أخذه في متعلق الأمر بالمقدمة لأن ما يكون علة للأمر لا يعقل أن يكون شرطاً أو جزءاً في متعلق ذلك الأمر .

رابعها : لا ريب أن ذا المقدمة لا يكون مقدوراً إلا بعد إيجاد جميع مقدماته ، ولا ريب أن إرادة المكلف الاختيارية هي مقدمة وجودية من جملة المقدمات ، وهي آخر المقدمات بالضرورة ، ولا ريب أن أخذ قصد التوصل فيها يستدعي تعلق الإرادة بالإرادة ، ولزام ذلك التسلسل والدور ، وكلاهما محال وإذا ثبت عدم اعتبار قصد التوصل في هذه المقدمة ثبت في غيرها .

وفيه : أن ذلك مسلمٌ بالنسبة لها لإستحالتها ، ولكنه لا يستلزم الإستحالة المذكورة بالنسبة لسائر المقدمات لخلوها عن هذا المحذور .

ويمكن الإستدلال لما ذهب إليه في الفصول بأمور أيضاً :

أولها : أن العقل الحاكم بالملازمة لا يحكم بها إلا إذا ترتب ذوها عليها .
وفيه : أنه مجرد دعوى .

ثانيها : أنه يجوز عقلاً للمولى الحكيم أن يقول إريد الحج وأريد السير الذي يتوصل به إليه دون السير الذي لا يتوصل به إليه ، وأن جواز التصريح بذلك ضروري ، كما أن التصريح بعدم مطلوبيته على تقدير عدم التوصل به أيضاً ضروري ، وكل ذلك يدل على عدم الملازمة في صورة عدم التوصل .

وفيه : أن العقل يحكم بالملازمة بمعنى اللابدية بدون قيد ولا شرط ، لأن العقل لا يدرك أكثر من ذلك ، مضافاً إلى أن من أثبت وجوبها الشرعي فقد أثبت مطلقاً مدعياً الأدلة القاطعة سواء قصد التوصل أم لم يقصد وسواء ترتب ذوها عليها أم لم يترتب .

ثالثها : لا ريب أن الغاية من طلب المقدمة هي التوصل بها للواجب ، ولا ريب أن التوصل بها إليها يكون معتبراً في مطلوبيتها ، فلا تكون مطلوبة إذا تجردت عنه ، وصريح الوجدان قاض بأن من يريد شيئاً لأجل تحصيل شيء آخر لا يريده إذا وقع مجرداً عنه ، وفيه :
أولاً : أنه مجرد دعوى .

وثانياً : أنها لم تطلب للتوصل بها إليه ، وإنما طلبت لأجل تحصيل القدرة عليه لعدم تمكنه منه بدونها .

وثالثاً : إن التوصل بها ليس غاية لمن طلبها بل الغاية منه القدرة على ذيلها ، وهذه الغاية تحصل بمجرد الإتيان بها سواء قصد التوصل أو لا بالضرورة .

ورابعاً : إن الغايات بوجودها التصوري تكون في سلسلة العلل ووجودها الخارجي تكون في سلسلة المعلولات للتكليف ، فإذا أخذت بوجودها الخارجي قيداً أو جزءاً في التكليف أو في المكلف به كانت في سلسلة علل التكليف وذلك محال .

الموضع الرابع في ثمرة المقدمة الموصلة :

ويمكن أن يذكر لها ثمرتان :

الثمرة الأولى : النذر ، فلو نذر شخص دفع درهم لأول شخص يراه يفعل مقدمة واجب تتصف بالوجوب ، فرأى شخصاً ينصب سلماً ، وعلم بأن الشارع

أمره بالصعود إلى السطح ، ثم سأل المرجع الديني عما ينبغي أن يفعله فإن كان ذلك المرجع يفتي بوجوب مطلق المقدمة أمره بدفع ذلك الدرهم لذلك الشخص وبرئت ذمته ، وإن كان يشترط اتصافها بالوجوب قصد التوصل أمره بسؤال الشخص عما قصده فإن كان نصبه لأجل الصعود إلى السطح ، أمره بدفعه إليه ، وإلا فلا ، ولو رجع إلى مرجع آخر وكان يرى أن اتصاف المقدمة بالوجوب متوقف على ترتب ذي المقدمة عليها ، فإن صعد بعد النصب أمره بدفع الدرهم إليه وإلا فلا .

الثمره الثانية : بطلان العبادة إذا كان تركها واجباً لكونه مقدمة لفعل واجب أهم منها ، بناءً على مذهب المشهور ، وصحتها بناءً على مذهب صاحب الفصول ، فلو رأى المكلف نجاسة في المسجد في أول وقت الظهر تعين عليه وجوب الإزالة ، عملاً بقاعدة تعين وجوب الواجب المضيق إذا زاحمه بواجب موسع ، فلو ترك الإزالة وصلى في هذا الحال صحت صلاته بناءً على ما اختاره صاحب المعالم وصاحب الفصول ، لأن ترك الصلاة في هذا الحال لا يتصف بالوجوب النفسي لأنه لا يتصف بذلك إلا تركه لأجل التوصل بتركه للإشتغال بالإزالة .

وأما على مذهب المشهور ، فإنه يتصف بالوجوب المقدمي على كل حال ، ومن أجل ذلك تكون الصلاة منهياً عنها ، لأنه يجب تركها لكون تركها مقدمة للإزالة الواجبة ، والنهي في العبادة يقتضي الفساد .

وفي هذه الثمرة عدة مناقشات لأنها مبنية على ثلاثة أمور كلها غير مسلمة .
أولها : أنها مبنية على أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ، لأنه بناءً عليه يكون الأمر بالإزالة مقتضياً للنهي عن الصلاة .

والتحقيق في تلك المسألة أن الأمر بالشيء يقتضي التهي عن ضده العام ، ولا يقتضي النهي عن ضده الخاص ، فالأمر بالإزالة مثلاً يقتضي النهي عن تركها لا غير ، ولا يقتضي النهي عن أضرار الإزالة الخاصة ، كالصلاة وغيرها من الأفعال التي يفعلها المكلف في حال ترك الإزالة ، ولو كانت هذه الأفعال محرمة في هذا الحال لكان معاقباً على كل فعل يفعله ، فيكون حينئذ معاقباً على ترك الإزالة وعلى فعل الصلاة وغيرها ، ولا أظن أحداً من فقهاء المسلمين يلتزم بذلك .

وهذا وحده يكفي دليلاً على عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص مضافاً إلى الأدلة الأخرى التي استدلل بها القوم على ذلك في مبحث الضد.

ثانيها : أنه مبني على أن الأمر الغيري المتعلق بالعبادة يقتضي الفساد .

والتحقيق أنه لا يقتضيه كما ستعرفه في مبحث تعلق التهي بالعبادة .

ثالثها : أنه مبني على أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الخاص لأن تركه مقدمة لفعل ذلك الشيء أما بناءً على أنه يقتضي النهي عنه لا من باب المقدمة بل من باب العينية ، أو التضمن أو الملازمة أو الإلزام ، فإن المورد يكون خارجاً عن باب المقدمة ولا علاقة له فيه ، فكيف يكون ثمرة من ثمرات المقدمة الموصلة .

هذا مضافاً إلى أنه يمكن القول ببطلاق هذه الثمرة بدعوى بطلان الصلاة في الفرض على مذهب صاحب الفصول في المقدمة الموصلة .

وذلك بناءً على أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن نقيضه كما هو مفروغ عنه، وبناءً على أن لازم المحرم يحرم لإمتناع اختلاف المتلازمين في الحكم عقلاً .

وبيان ذلك أن الإزالة مثلاً إذا كانت واجبة كان نقيضها وهو الإزالة محرماً بالضرورة ، ولا ريب أن الإتيان بالصلاة ليس نقيضاً للإزالة ، ولكنه ملازم لنقيضها لأن ترك الإزالة لا ينفك عن فعل من الأفعال ، فكل حال يتلبس به

المكلف في حال ترك الإزالة يكون فعلاً من أفعاله الاختيارية ، والملازمة لذلك الترك المحرم ويكون محرماً لأنه لازم له .

وناقش فيه في الكفاية تارة بمنعه الكبرى مدعياً منع وجوب اتحاد المتلازمين في الحكم لكون أحدهما غير محكوم بحكم أصلاً وهو مبني على إمكان خلو الواقع من الحكم الواقعي ، وحينئذ يكون اللزوم محرماً ، وتكون لوازمه ليس لها حكم أصلاً . وتحقيق ذلك كله يطلب من كتابنا قواعد الفقيه^١ .

وأخرى بأن الصلاة ليست لازمة لنقيض الإزالة وإنما هي مقارنه له ، لأن نقيض الإزالة كما عرفت هو الإزالة بالضرورة ، ونقيض الوجوب هو اللاوجوب ، وأما الحرمة فإنها ليست نقيضاً لشيء منهي عنه بالضرورة والإزالة تتحقق في الترك الخاص بلا ريب ، وما يفعله بعد ذلك من الإفعال الاختيارية كالصلاة وغيرها إنما هو من مقارنات الترك لا من لوازمه ولذا ينفك عن بعضها ، ويتحقق في بعضها الآخر ولو كلن لازماً له لما انفك عنه في حال من الأحوال .

إذا عرفت هذا فاعلم أن مقتضى التحقيق أن هذا المبحث لا أصل له ولا فصل وأنه مترتب على أوهام نشأت من عبارات القوم .

وتوضيح ذلك أن المقدمة إنما وجبت لأجل تهيئة القدرة على فعل ذبيها بالضرورة لإمتناع القدرة على فعله بدونها ، وهذا المعنى يمكن تأديته بعدة عبارات .

ويمكن أن يقول القائل إنما تجب المقدمة لإمتناع حصول ذبيها بدونها عقلاً أو عادة ، ويمكن أن يقول أنه إنما تجب لأجل تهيئة القدرة على ذبيها ، ويمكن أن يقول إنما تجب لأجل التوصل بها إلى ذبيها ولا ريب أن المقصود بالجميع واحد ،

وأن كل واحد منها صالح لتأدية ذلك المقصود ، ولكن لما استعمل بعض العلماء
الفقرة الأخيرة جاء الإشكال وكثر القيل والقال .

وأنت إذا تأملت عبارات صاحب الفصول وجدتها تدور حول الفقرة
الأخيرة وإذا تأملت عبارات صاحب الكفاية وجدتها تدور حول الفقرتين
الأوليين.

المقام السادس في تقسيمات الواجب :

والغاية منه نفس الوجوب ، وتمييز الوجوب الذي يبحث عن مقدماته عما سواه ، ومنه يتضح أن نسبة التقسيم للواجب كما في الكفاية ليست على ظاهرها، بل هي من الوصف بحال المتعلق . وله تقسيمات باعتبارات متعددة :

التقسيم الأول : تقسيمه إلى المطلق والمشروط ، ومعناها عرفي ، وليس

للأصولي فيها اصطلاح خاص ، وما ذكر لهما من التعاريف كلها لبيان المعنى العرفي الإرتكازي ، وملاحظته يكون النقص والإبرام ، والإعتذار بأنها لشرح الاسم وأنها ليست بحد ولا برسم إنما ينفع بالنسبة لمن لم يعدل عن تعريف من سبقه مدعيا عدم تماميته الا ان يقال بأن هذا لا يقتضي كونه في مقام التعريف بل لعله في مقام شرح الاسم شرحاً واضحاً .

ثم إن المطلق والمشروط وصفان اضافيان ، فقد يكون التكليف بالنسبة لشرط مطلقاً ، وبالنسبة لآخر مشروطاً كما في الإستطاعة والاستقبال ، فإن الحج مشروط بالنسبة للإستطاعة والصلاة ليست مشروطة بالنسبة لها ، والحج مطلق بالنسبة للإستقبال والصلاة مشروطة بالنسبة له .

ثم انهم اختلفوا في أن الشرط في الواجب المشروط الوارد في القضايا الشرطية هل هو راجع للهيئة أو للمادة ، كما في إن جاءك زيد فأكرمه ، وقد نسب الأول للمشهور وهو صريح الكفاية ، وهو المحكي عن البهائي (ره) وعن الفصول ، ونسب الثاني لشيخنا الأنصاري(ره) في تقرير درسه .

ولا اشكال أن المتبادر من تلك القضايا هو الأول ، وهو عمدة ما يستدل به للمشهور ، وقد استدل شيخنا المرتضى للثاني بعد اعترافه بما استدل به المشهور بأمرين ، كل واحد منهما لو تمّ يكون قرينة لرفع اليد عن هذا الظاهر :

الأول : ان الهيئة معنىً حرفي لأن مفاد الصيغة هو النسبة الطلبية التي هي منشأاً لانتزاع الوجوب ، والموضوع له في الحروف عنده خاص والمستعمل فيه خاص ، والخاص لا يقبل التقييد .

وأجاب عنه في الكفاية تارة : بمنع الصغرى بدعوى أنّ الموضوع له فيها والمستعمل فيه فيها عام ، واخرى : بأن المراد بالتقييد ليس تقييد المبهم الصالح للمقسمة ليرد الإشكال ، بل المراد تقييد أطراف النسبة ، فإن النسبة تختلف باختلاف أطرافها بالضرورة وهو معنى التقييد ، فيكون التقييد مستفاداً من الهيئة والشرط أو من الطرف في الجمل الاخرى مثلاً ، وهذا معنى قوله في الكفاية (لا فيما اذا أنشئ من الأول مقيداً غاية الأمر قد دل عليه بدالين) وقد صرح بأكثر مما ذكرناه في المعلق والمنجز .

والتحقيق أن عموم المعنى الحرفي بالمعنى المذكور لا ينبغي أن يكون محلاً للنزاع ، لأن عمومه بمعنى كون النسبة صالحة للتقييد بتقييد طرفيها أمر واضح ، فإن اختلافها باختلاف الاطراف دليل على ذلك ، وهو بديهي ، وبعد هذا البيان ينبغي أن يرتفع النزاع في عمومه وخصوصه ، وقد أشرنا لذلك في مبحث المعنى الحرفي وأوضحناه ، وهو المعنى الثاني من معاني عمومه المذكورة هناك فراجع .

الثاني : ان العاقل اذا التفّت إلى شيء فيما أن يتعلق له به غرض أو لا ، ولا كلام على الثاني ، وإذا تعلق له به غرض فيما أن يتعلق به مطلقاً أو بشرط ، والشرط إما غير اختياري وإما اختياري ، والاختياري إما أن يؤخذ على نحو يدعو له التكليف أو لا ، وإذا لاحظنا ذلك وجدنا التقييد والإطلاق طارئين على المادة لا على الهيئة ، وعلى المراد لا على الإرادة ، ولا سيما بعد البناء على تبعية

الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها لا فيها أنفسها ، فإن المتعلق بمقتضى ما مرّ هو الذي يكون فيه مصلحة على تقدير دون آخر .

وأجاب عنه في الكفاية : بأن هذه الأمور ترجع للإرادة ، وادعى وضوحها بناء على تبعية الأحكام لمصالح فيها لا في متعلقاتها ، وهو كذلك .

وأما بناء على تبعيةها للمصالح والمفاسد الموجودة في متعلقاتها ، فالأمر كما يقوله الشيخ (ره) ، ولكنه كذلك بالنسبة للأحكام الواقعية لا الفعلية ، فإن الحكم الفعلي يتبع المصالح التي في نفس التكليف لا في المتعلق . بيان ذلك ، هو أن الأحكام الفعلية هي الأحكام الظاهرية بأقسامها ، وكلها لا تشتمل على مصالح في متعلقاتها ، وإلا لزم التصويب ، بل هي إما مشتملة على مصلحة في السلوك ، أو في التوسعة أو في نفس الأمر دون متعلقه ، ومن ثمّ تكون اعذارا على تقدير عدم مطابقتها للواقع .

والتحقيق أن المدار في الخطابات الشرعية على ما يستظهره منها أهل العرف ، ولا يجوز الخروج عنه إلا بعد قيام قرينة مقامية أو لفظية أو عقلية قطعية على خلافه ، ولا ريب أن كل ما ذكره من الأدلة على كون الوضع في الحروف خاصا ، أو على كون المستعمل فيه فيها خاصا ليس قطعيا بالضرورة ، ولذا وقع فيه الخلاف ، واختار المحققون عدمه .

التقسيم الثاني : تقسيمه إلى المعلق والمنجز ، والكلام فيه في مواضع:

الموضع الأول : في معناهما ، وأول من أحدث هذا التقسيم صاحب الفصول ، قال (ره): وينقسم (يعني الواجب) باعتبار آخر إلى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له ، كالعرفة ، يعني التعلم ، أو المعرفة بالله تعالى ، ويسمى منجزا ، وإلى ما يتعلق وجوبه به ويتوقف حصوله على أمر غير مقدور له ، وليسمّ معلقا ، كالحج ، فإن وجوبه يتعلق بالمكلف من أول زمن الإ استطاعة أو خروج الرفقة ، ويتوقف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له ، انتهى.

الموضع الثاني : في سبب هذا التقسيم وفي ثمرته ، والسبب فيه كما قيل أنه ثبت في بعض الموارد وجوب حفظ القدرة على المطلوب بحفظ بعض مقدماته قبل وقته، كحفظ الإ استطاعة في أيام الحج ، وحفظ الطهارة قبل وقت الصلاة إذا علم أنه لا يتمكن منهما في الوقت ، أو علم أن الحج يفوته إذا فرط في استطاعته .

والثمرة أنه إذا كان الواجب معلقا على النحو المتقدم كان الوجوب فعليا وكان واجبا مطلقا فتجب جميع مقدماته، ويتضيق منها ما يعتقد عجزه عنه إذا لم يأت به ، وبهذا كله يندفع محذور وجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها ، وقد جعل الثمرة في الفصول وجوب المقدمات التي يؤتى بها قبل زمان الواجب ولم ينص على شيء بعينه ، ولكن تمثيله بالحج الواجب من أول زمن الإ استطاعة أو خروج الرفقة بعد الفتوى بعدم جواز تضيق الإ استطاعة ، حينئذ يشعر تمثيله بها لحفظها قبل وجوب ذبيها .

الموضع الثالث : قد عرفت أن الوجوب ينقسم إلى قسمين مطلق ومشروط، وعرفت أن صاحب الفصول قسم الواجب إلى قسمين معلق ومنجز ، وعرفت

اختلافهم في مرجع القيد في المشروط ، فمن جعل الشرط راجعا للهيئة جعل المنجز والمعلق قسمين للواجب المطلق ، لأنه هو الذي يكون وجوبه فعليا ، ولأن المشروط بعد رجوع القيد فيه للهيئة لا يكون فعليا قبل تحقق شرطه ، لأن المنجز والمعلق يشتركان في كون الوجوب فيهما فعليا ، والوجوب في المشروط لا يكون فعليا إلا بعد تحقق شرط الوجوب ، ومن هؤلاء صاحب الفصول ، ومن جعل الشرط في الواجب المشروط راجعا إلى المادة جعل المنجز والمعلق قسمين لكل من الواجب المطلق والمشروط ، لأن الوجوب فيهما فعلي كما هو في المنجز والمعلق ، غاية الأمر أن الواجب إذا علق على أمر غير مقدور كان معلقا ، وإذا علق على أمر مقدور كان منجزا ، وصفة التعليق والتنجز من صفات الواجب لا الوجوب .

الموضع الرابع : في إمكان المعلق وعدمه ، والتحقيق أنه ممكن لوجود

المقتضي وفقد المانع ، وقد أورد عليه بإيرادات كلها تقتضي استحالته :

منها : لغوية هذا التقسيم عند من يقول برجوع القيد للمادة في الواجب المشروط ، لأنه يتحد مع المعلق في الثمرة .

وفيه : أن هذا إنما يستقيم في الواجب المشروط المستفاد من الجملة الشرطية ، مضافا إلى أنه أعم منه بالضرورة .

ومنها : أنه قسم من الواجب المطلق ، لأن كلاً من المعلق والمنجز والواجب المطلق تشترك في كون الوجوب فيه فعليا ، فيكون المعلق والمنجز قسمين من الواجب المطلق .

وفيه أن ذلك لا يوجب لغويته ، ولكنه لا يكون من تقسيمات كلي الوجوب ، بل من تقسيمات الواجب المطلق ، وحيث لا يكون عده منها في غير محله .

ومنها : أن الثمرة لا تتوقف على هذا التقسيم ، بل يمكن اندفاع الشبهة عن المقدمات المفوتة بغير هذا الطريق.

وفيه أنه مسلم ولكنه لا يستلزم لغويته ، بل غاية الأمر عدم انحصار دفع الشبهة عن المقدمات المفوتة به .

ومنها : تخلف الإيجاب عن الوجوب والمعلول عن العلة والمراد عن الإرادة ، وهو محال لأن الإنشاء والمنشأ شيء واحد خارجا ، والتغاير بينهما اعتباري، كالكسر والإنكسار والفعل والإنفعال ، لأنهما عرضان لمعروض واحد .

وأجيب عنه أولا : بأن عليّة الإرادة للمراد كانت عل هذا النحو ، فلو كان مقارنا لكان مخالفا لمقتضى العلة .

وثانيا : بأنه لا ريب في إمكان كون العلة تقتضي حصول معلولها فعلا تارة واستقبالا أخرى ، ويكون لها نحو استمرار في الوجود فتؤثر في الزمان المطلوب ، نظير رمي الطلقة لتقتل على بعد ميلين .

ومنها : لزوم تخلف المنشأ عن الإنشاء ، ويظهر جوابه مما مرّ ، لأنه كالإرادة والمراد والوجوب والإيجاب .

ومنها : أنه لا فائدة في هذا الوجوب .

وفيه : أن له عدة فوائد ، منها وجوب تحصيل مقدماته ، ومنها استعداد المكلف لامتناله في ظرفه ، ومنها استغناء المولى عن انشائه في وقته ، ولا ريب في رجحانه إذا احتمل المولى وجود مانع يمنعه عن انشائه في زمانه .

ومنها : أن القدرة شرط في التكليف وهي منتفية في المعلق حال صدوره لأن وقته غير حاصل .

وفيه : أنه شرط في زمان الواجب لا في زمان الخطاب .

الموضع الخامس : لا ريب في لزوم اتباع ما يظهر من الدليل في مرحلة الإثبات ، فإن ثبت رجوعه للهيئة عمل به وإن ثبت رجوعه للمادة عمل به أيضاً ، ولا ريب في ترتيب آثاره ، ولا ريب أيضاً في قيام الدليل الخاص على وجوب حفظ الإستطاعة قبل وقت الحج في الجملة ، ووجوب حفظ الماء قبل وجوب الصلاة لمن يعلم بعدم تمكنه منه في الوقت ، وهذا لا يستلزم وجوب المقدمة قبل وجوب ذيلها لإمكان وجوبه كذلك تعبداً ، ولكن لا مانع عقلاً من كون الوجوب في مثل هذه الموارد على نحو الواجب المعلق فيكون الوجوب فعلياً والواجب متأخراً وتجب جميع المقدمات .

الموضع السادس : في حكم الشك في رجوع القيد للهيئة أو للمادة .

والكلام فيه تارة في الأصل اللفظي وأخرى في الأصل العملي .

أما الأصل اللفظي فقد قيل إنَّ نتيجته تقديم إطلاق الهيئة وقرب ذلك

بوجهين :

أولهما : أنَّ إطلاق الهيئة شمولي ، وإطلاق المادة بدلي ، والإطلاق الشمولي مقدم على الإطلاق البدلي ، وتوضيحه يتوقف على إيضاح الصغرى والكبرى فنقول :

أما الصغرى أعني كون إطلاق الهيئة شمولياً ، فلأنه إذا وجب إكرام زيد في حال المجيء وعدمه كان الوجوب ثابتاً في كلا الحالين ، وهو واضح .

وأما كون إطلاق المادة بدلياً فلأنه إذا كان الإكرام واجباً بدون قيد كان معناه أجزاء إكرامه قبل المجيء وبعده ، ولكن المطلوب حينئذٍ صرف الوجود الصادق على الإكرام ، فالواجب فرد منه ولكن الخصوصية المحققة للطبيعة منتزعة

عن فعل المكلف الذي لا يتعلق إلا بعد حصول الفعل خارجاً فهو نظير قوله أكرم أحد هذين العالمين ، فإنَّ المطلوب إكرام واحد منهما لا بعينه .

وأما الكبرى أعني تقديم الشمولي على البدلي فقد استدل له بأمور ثلاثة :
أولها : أن تقييد الإطلاق الشمولي يستلزم تقييد الإطلاق البدلي ولا عكس ، فإنه لا ريب أن تقييد الهيئة يستوجب تقييد المادة ولا أقل من كونه يستوجب عدم إمكان تقييدها لكونها لا إطلاق لها بعد تقييد الهيئة ، ولا ريب أن كلاً من الإطلاقين موقوف على جريان مقدمات الحكمة ، وحينئذٍ نقول لا ريب في جريان مقدمات الحكمة عند الشك في تقييد إطلاق الهيئة حتى لو كانت المادة مقيدة بخلاف العكس ، حينئذٍ تكون مقدمات الحكمة غير جارية بالنسبة لإطلاق المادة لأن محل الإطلاق يكون مرتفعاً على تقدير تقييد الهيئة فلا يحسن أن يقال أنه لو أراد لبين .

ونوقش فيه : بأنَّ مدلول المادة الإلزامي أيضاً شمولي وحينئذٍ فلا مرجح ، لأن الترخيص بتطبيق المادة على كل فرد في عرض واحد يستوجب الشمولية .
ثانيها : أن الإطلاق البدلي موقوف على عدم المانع ، واحتمال تقييد الشمولي مانع منه بخلاف الإطلاق في الشمولي فإن احتمال تقييد البدلي لا يمنع منه .

ثالثها : أن البدلية أمر عقلي وهو موقوف على تساوي الأفراد بنظر العقل بخلاف الشمولي ، فإنَّ تساوي الأفراد بالنسبة له أمر شرعي .
 وفيه : أن كلاً منهما شرعي مستفاد من مقدمات الحكمة وحينئذٍ فلا وارد ولا مورود ولا حاكم ولا محكوم .

والتحقيق : أن الباب باب ظهور وأن هذه التعليقات عليّة ، نعم لا يعد

أن يكون العرف يستظهر أقوائية الشمولي ، والظهور أمر ذوقي لا برهاتي .

وأما الأصل العملي فالتحقيق فيه أن يقال : إننا نعلم إجمالاً بتقييد أحد

هذين الإطلاقين وأنه لا مجال للرجوع إلى أصالة الإطلاق فيهما ، إما لأن العلم

الإجمالي علة في التنجز وإما للمعارضة ، ويمكن أن يقال أن هذا العلم الإجمالي

منحل ، لأننا نعلم بعدم جريان أصالة الإطلاق في طرف المادة على كل تقدير ، إما

لتقييدها وإما لرفع محل الإطلاق فيها بتقييد الهيئة كما مرّ ، وحينئذٍ تجري أصالة

الإطلاق في طرف الهيئة بلا معارض ، ولكن لو جرت لزوم رجوع الشك البدوي

إلى إطلاق المادة لعدم العلم حينئذٍ بالتقييد أو بطلان محل الإطلاق الذي هو بمنزلة

لأن احتمال عدم قابلية الحل للتقييد ناشئ عن احتمال تقييد الهيئة ، فإذا فرضنا

بقاء إطلاقها عملاً بأصالة الإطلاق بقي احتمال تقييد المادة فتجري فيه أصالة

عدم الإطلاق ، ويلزم من وجود الشيء عدمه ومن ثم قيل أن مثل هذا العلم

التفصيلي المتولد من علم إجمالي لا يحله .

التقسيم الثالث : تقسيمه إلى النفسي والغيري ، والكلام فيه في مواضع :

الموضع الأول : في تفسيرهما ، وقد قيل إن النفسي ما أمر به لنفسه ،

والغيري ما أمر به لأجل غيره ، وعن تقارير شيخنا المرتضى أنه أورد عليه بلزوم

كون جلّ الواجبات بل كلّها غيرية لأنها تطلب لأجل غايات خارجة عن

حقيقتها ، وربما يجاب بأن هذه الغايات لما كانت من الخواص المترتبة على الأفعال

ترتب المسببات التوليدية على أسبابها ، كانت غير مقدورة بنفسها ، ومن أجل

ذلك تعلق التكليف بأسبابها لا امتناع تعلق التكليف بغير المقدور .

وفيه : أن القدرة على السبب قدرة على المسبب ، ولذا يصح التكليف بالتملك والطلاق والعق والطمهارة وغير ذلك مع انها غير مقدورة إلا بأسبابها ، وفي الكفاية أن الفعل إذا كان معنونا بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله وذم تاركه كان متعلقا للإيجاب بما هو كذلك ، وسمي نفسيا ، ولا ينافيه كونه مقدمة لمسبب توليدي مطلوب واقعي للمولى ، بخلاف الواجب الغيري فإنه إنما يجب لكونه مقدمة لواجب نفسي متمحضا لذلك ، وقد يكون الواجب الغيري معنونا بعنوان حسن في نفسه إلا أنه لا ينافي وجوبه الغيري ، ثم ادعى رجوع ما مر من التفسير إليه . وأورد عليه الأستاذ في حقائقه بأن ما ذكره لا دليل عليه وبأن ظاهرهم خلافه .

الموضع الثاني : في مقتضى الأصل اللفظي والعملية عند الشك في كونه نفسيا أو غيريا ، ولا ريب أن إطلاق الهيئة يقتضي كونه نفسيا لأن الغيري يحتاج إلى التقييد بكونه بغيره بالضرورة ، وينبغي أن يعلم أن هذا الإطلاق ليس من الإطلاق الإصطلاحي ، لأن الإصطلاحي هو الذي يكون في الماهية المرسل القابلة للسريان التي يمكن فرض كثرة أفرادها ، كالرقبة الصادقة على جميع أفرادها ، وما نحن فيه ليس كذلك ، فالإطلاق هنا بمعنى الظهور ، نظير قولنا إطلاق الأسد يقتضي إرادة المفترس في قبال لفظ الأسد المصحوب بالقرينة .

وربما يشكل بأن الهيئة إذا كانت حقيقة في القدر الجامع بينهما أو كانت على نحو الاشتراك اللفظي لم يستقيم ما ذكر ، وإن كانت حقيقة في النفسي استقام ، والجواب أن الإطلاق حينئذ بمعنى الظهور ولو من جهة الإنصراف أو من جهة أخرى.

ومما ذكرناه يتضح أن المحكي عن تقارير شيخنا المرتضى (ره) من أن الهيئة معنى حر في الموضوع له فيه خاص ، ويكون تقييده ممتنعا ، مستدلا على خصوصيته هنا بأن الفعل إنما يتصف بالمطلوبية بواسطة تعلق الطلب الخاص الحقيقي به لا بواسطة مفهوم الطلب ، وأن ما أجاب به في الكفاية من منع الصغرى لكونه عاما كما حققه مكررا ، ومن أنها مستعملة في مفهوم الطلب ، وأنه لا فرق بين الحقيقي منه والإنشائي كما مرّ في اتحاد الطلب والارادة ، وأنه ينصرف إلى الحقيقي ، ولذلك يتوهم أنه مستعمل فيه ، إلى غير ذلك مما ذكرناه ويظهر أن هذا ليس في موقعه ، والله المسدد للصواب .

هذا حال الأصل اللفظي ، وأما العملي فتوضيحه أنه لو علم بوجوب نصب السلم عليه وشك في كونه واجبا لأجل الصعود أو لنفسه ، فتارة يعلم بعدم وجوب الصعود وفي مثله لا تجري البراءة بالضرورة ، لأن الشك في نوع التكليف لا يستلزم الشك في أصل التكليف ، وأخرى يعلم بوجوب الصعود ، وحينئذ يجب النصب للعلم التفصيلي بوجوبه على كل تقدير ، وثالثة يشك في وجوب الصعود ، وحينئذ يجري الأصل بالنسبة لأصل الصعود ، ولا مجال لجريان شيء من الأصول بالنسبة لأصل النصب لعدم الشك فيه .

الموضع الثالث : قيل إن النفسي يستحق فاعله الثواب وتاركه يستحق

العقاب ، بخلاف الغيري ، بناء على أن الثواب استحقاق لا تفضل .
والذي ينبغي أن يقال : إن الثواب يترتب على الإطاعة لا على مجرد الموافقة ، والإطاعة ممكنة فيهما لأنها عبارة عن الاتيان بالمحبوب للمولى لأنه محبوب له ولو كان غيريا .

وأما العقاب فإنه يتبع المعصية وتحققها بالنسبة للغيري ممنوع ، وقد استدل في الكفاية على عدم استتباع الغيري لهما بأن من أتى بواجب مع جميع مقدماته لا يستحق أكثر من ثواب واحد ومن تركه مع جميع مقدماته لا يستحق أكثر من عقاب واحد .

ثم إن ههنا شبهتين :

الشبهة الأولى: أنه لا ريب في ثبوت الثواب لكثير من المقدمات في الشريعة المقدسة كالطهارات والمشي للحج وزيارة المشاهد والسعي للمساجد وغير ذلك.

الشبهة الثانية: أن وجوب الطهارات إذا كان غيريا كان توصليا ، وينبغي حينئذ أن يصح الإتيان بها بدون قصد القربة وهو خلاف ضروري الفقه.

والجواب عن الأولى : أن هذه المقدمات مستحبة في نفسها قبل ملاحظة توقف ذبيها عليها وأن الثواب مترتب عليها لذاتها لا لكونها مقدمات والدليل كشف عن ذلك .

وعن الثانية : أن ذا المقدمة إنما يتوقف على ما هو عبادة بذاته ، فلو أتى به لا بقصد القربة لم يكن آتيا بما يتوقف عليه الواجب ، فالأمر الغيري إن دعا إلى ما لا يعتبر فيه نية القربة كان توصليا ، وإن دعا إلى ما يعتبر فيه نية القربة كان تعبديا وكانت عبادته ذاتية ، فعبادته ليست آتية من قبل الأمر الغيري .

إذا عرفت هذا فاعلم أنه يمكن الإتيان بالطهارات بقصد أمرها النفسي بناء على استحبابها النفسي ولو بمعنى الكون على الطهارة كما هو الظاهر ، ويمكن الإتيان بها بقصد التوصل إلى ذبيها متقربا بذلك فتكون عبادة ، لأن الإتيان بالواجبات التوصلية بقصد الاطاعة يصيرها مقربة ، ولا نقصد بالعبادة أكثر من

ذلك ، فإن كل ما يفعله العبد مما هو محبوب للمولى ولو غيريا يكون عبادة ومقربا ، والله المسدد للصواب .

التقسيم الرابع : تقسيمه إلى الأصلي والتبعي .

وهذا التقسيم تارة يكون بلحاظه في مرحلة الثبوت واخرى بلحاظه في مرحلة الاثبات ، أما في مرحلة الثبوت فإن المقصود منه أن الواجب إذا لوحظ باعتبار المصلحة الموجودة فيه نفسه سمي أصليا ، وإذا لوحظ بلحاظ المصلحة الموجودة في غيره سمي تبعيا .

وفيه : أن هذا التقسيم لا يكون حينئذ تقسيما لكلي الواجب ، بل هو تقسيم للواجب الغيري لا غير ، لأن النفسي على هذا يكون دائما أصليا ، نعم الغيري هو الذي ينقسم إلى الأصلي والتبعي بالاعتبار المذكور .

فالطهارات الحديثة التي هي واجب غيري بالنسبة إلى الصلاة مثلا تكون واجبا أصليا لأنها أخذت كذلك بلحاظ ما اشتملت عليه من المصلحة في نفسها ، ونصب السلم يكون تبعيا لأنه لوحظ لأجل التسبب بالتوصل به إلى الكون على السطح .

وأما في مرحلة الأثبات فإن المقصود من الأصلي أن يكون مقصودا بالدلالة في مقام الإثبات في نفسه فيسمى أصليا ، وما يكون مدلولا عليه تبعا لغيره يسمى تبعيا أي مقصودا للمتكلم تبعا لغيره في مقام الدلالة .

وفيه : إن هذا التقسيم بهذا اللحاظ صالح للإلتطابق على كلي الواجب ولكنه غير شامل لجميع الواجبات ، فإن منها ما لا يكون مستفادا لنا بطريق من الطرق التي هي من باب الدال والمدلول ، وحينئذ فلا بد من تقسيمه في هذا المقام إلى أقسام ثلاثة : أصلي ، وتبعي ، ولا أصلي ولا تبعي .

المقصد الثالث في المفاهيم :

وفيه مباحث :

- المبحث الأول : في مفهوم الشرط .
- المبحث الثاني : في مفهوم الوصف .
- المبحث الثالث : في مفهوم الغاية .
- المبحث الرابع : في مفهوم العدد .
- المبحث الخامس : في مفهوم اللقب .
- المبحث السادس : في مفهوم الحصر .

المبحث الأول : في مفهوم الشرط .

والكلام فيه في مواضع :

الموضع الأول : لا كلام بين العلماء في دلالة الجملة الشرطية على الثبوت

عند الثبوت ، ولا في اقتضاءها الإنتفاء عند الإنتفاء ، وهذا كلام يطرد في جميع العناوين المذكورة فإن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت ذلك الشيء ، كما أن انتفاءه فرع ثبوته ، مضافا إلى أن انتفاءه عنه بانتفائه من الضروريات وهو المعبر عنه بالسالبة بانتفاء الموضوع ، فإذا قلت (أعط زيدا درهما) إنما يصح هذا الكلام بعد فرض وجود زيد ، وأما انتفاؤه بانتفائه فإنه لا يحتاج إلى بيان ، كما أن قولنا لا تعط زيدا درهما فرع وجود زيد ، أما مع عدمه فإن هذا التعبير لا يصح لأن النهي عن اعطائه غير مقدور .

الموضع الثاني : ينبغي أن يكون النزاع في باب المفاهيم صفرويا لا كبرويا ،

فإن الكلام هنا في أن قولنا (إن جاءك زيد فأكرمه) مثلا هل يدل على أمر ثالث غير الثبوت عند الثبوت ، وغير الإنتفاء عند الإنتفاء ، أم لا ، فإن دلّ على أمر ثالث يكون حجة بلا ريب ، لأن الألفاظ حجة فيما هي ظاهرة فيه ، وإن لم يدلّ فلا معنى للبحث في حجته .

الموضع الثالث : قالوا إن الإنتفاء عند الإنتفاء يحتاج إلى إثبات أمور أربعة ،

التلازم بين الشرط والجزاء ، والترتب بينهما ، وكونه بنحو العلية ، وكونه بنحو العلة المنحصرة ، وقد أوضح أستاذنا الحكيم ذلك في كتابه حقائق الأصول^١ فقال: أن ترتب المعلول على العلة المنحصرة متقوم بأمور :

^١ - حقائق الأصول ج ١ ص ٤٤٨ .

الأول : اللزوم بينهما بأن يكون بينهما علاقة بنحو يمتنع في نظر العقل أن يوجد الشرط ولا يوجد معه الجزء .

الثاني : الترتب ، بأن يكون الشرط سابقاً مقدماً ، والجزء لاحقاً مؤخراً .

الثالث : كون الترتب بالعلية وهو ما يكون المتقدم فيه فاعلاً مستقلاً بالتأثير لا بنحو آخر ، كالترتب بالطبع وهو ما يكون المتقدم فيه من العلل الناقصة بحيث يجوز فيه وجود المتقدم مع عدم وجود المتأخر ويمتنع العكس أو بالرتبة وهو ما يكون الترتب بين السابق واللاحق معتبراً فيه حسياً كان كما بين الإمام والمأموم أو عقلياً كما بين الأجناس والأنواع أو بالزمان وهو ما لا يجتمع فيه المترتان أو بالشرف وهو ما يكون للمتقدم كمال ليس للمتأخر .

الرابع : أن تكون العلة منحصرة بحيث لا يكون للجزء علة غير وجود الشرط .

الموضع الرابع : إن القائل بعدم الدلالة على الإنتفاء عند الإنتفاء هل يكفي إنكار واحد من الأمور الأربعة الآتية أو لا ؟ قولان : ظاهر صاحب الكفاية (ره) الأول ، وصريح أستاذنا الحكيم (ره) الثاني ، والتحقيق هو الأول .
وقد استدلل لإثبات الأمور الأربعة بأمور :

أولها : التبادر ، بمعنى أن المتبادر من الجملة الشرطية عند إطلاقها هو العلة المنحصرة .

وفيه : أنه ممنوع ، ويؤيد ذلك كثرة استعمالها في العلة غير المنحصرة ، ومعه لا يبقى مجال لدعوى التبادر ، ويشهد لذلك كله ، قبول اعتذار المعتذر إذا نطق بها في مقام الإقرار والخصومات والحسابات بأنه لا يقصد المفهوم .

ثانيها : إنصراف العلاقة اللزومية إلى أكمل أفرادها ، فإن اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها أكمل من اللزوم بين المعلول والعلة الغير المنحصرة.

وفيه : منع الأكملية ، لأن اللزوم واحد لا يختلف بسبب الإنحصار وعدمه .

ثالثها : الإطلاق ، فإن المنحصرة لا تحتاج إلى مؤنة بيان بخلاف غير المنحصرة .

وفيه : أنه إن رجع إلى الظهور من الكلام كان له محصل ورجع إلى التبادر وإلا فلا .

الموضع الخامس : إذا عرفت هذا فإليك ما قلناه بلفظه في كتابنا من مناهج الفقيه ومبانيه^١ ، فإن فيه توضيحا وافيا :

لا ريب أن انتفاء الشرط ، أعني المجيء في قولنا (إن جاءك زيد فأكرمه) يستلزم انتفاء وجوب الإكرام ، وهذا أمر لا ينبغي أن يكون محلاً للريب عند العقلاء ، فكيف يكون محلاً للجدل والخلاف عند العلماء ، وذلك لأن الشرط أخذ علة للحكم ، وهذا لا يقل عن انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ، فإن كل موضوع بالنسبة لحكمه بمنزلة العلة له ، فإذا انتفى الموضوع انتفى الحكم ، فإن الحكم بالنسبة لموضوعه كالعرض بالنسبة لمعرضه ، وإنما قلنا بمنزلة العلة لأن المقصود بالعلة السبب المؤثر ، والمراد بالموضوع والمعرض هو محل الحكم والعرض ، فهما يشتركان بالإنتفاء عند الإنتفاء ، ويختلفان من جهة أخرى ، فإن المعلول لا يتخلف عن علته ، ولكن الموضوع والمعرض يتخلفان ، فقد يكون الموضوع محكوماً بحكم آخر والمحل معروضاً لعرض آخر .

إذا عرفت هذا عرفت أن باب الخلاف في باب المفاهيم ليس هو انتفاء الحكم المعلق على الشرط أو الوصف بانتفاء الشرط أو الوصف ، فإن انتفاء الزكاة بانتفاء السوم في قولنا (إن كانت عندك غنم سائمة وجب إخراج زكاتها) ، أو قولنا (الأغنام السائمة يجب إخراج زكاتها) مما لا ريب فيه ، وإنما الخلاف في أن هذا الكلام هل يدل على عدم وجوب الزكاة في المعلوفة أو أنه ساكت عنها ؟

فإن قلنا بثبوت المفهوم كانت كل واحدة من القضيتين الآتيتين منحلّة إلى قضيتين : الأولى : إن كان عندك غنم سائمة وجب عليك إخراج زكاتها ، والثانية : إن كان عندك غنم معلوفة لا يجب إخراج زكاتها ، ومثلها القضية الثانية .

وتظهر الثمرة فيما إذا ورد دليل على وجوب إخراج الزكاة في المعلوفة ، فإنه يكون معارضاً للقضية الثانية المستفادة من المفهوم بحسب الفرض ، وأما إذا لم تنحل إلى قضيتين فلا منافاة .

غاية الأمر أنه بناء على الإنحلال يمكن الجمع العرفي بين هذين الدليلين بدعوى كون الدليل اللفظي قرينة على عدم إرادة ثبوت المفهوم ، أو يكون الدليل الثاني مقدماً على الدليل المستفاد من المفهوم لأنه نص والأول ظاهر ، والنص يحكم على الظاهر ، وحيث لا تصل النوبة إلى إعمال أدلة المعارضة ثم ملاحظة المرجحات .

وإليك مثلاً آخر أوضح : إذا دلّ الدليل على وجوب التبين في خبر الفاسق فهل يكون بمفهومه دالاً على أن خبر العادل لا يجب فيه التبين ، فيكون بمنزلة قوله : يجب التبين في خبر الفاسق ولا يجب التبين في خبر العادل ، على وجه لو قال : يجب التبين في خبر العادل يكون معارضاً له ، أو لا يدل أصلاً ؟

والتحقيق أن المفاهيم مشعرة بثبوت المفهوم بدواً ، ولكن بعد التنبيه إلى ما قلناه يمكن القول بأن القضايا الشرطية والموصوفة كلها مسوقة لبيان الموضوع .
ويشهد لذلك أنه إذا قال المولى لعبده إذا جاءك العالم فأكرمه ، وإذا جاءك الفلاح الكادح فأكرمه ، وإذا جاءك الجاهل فأكرمه ، لا يتهمة العقلاء بأن كلامه ينافي بعضه بعضاً ، حتى لو كان كلامه منفصلاً فضلاً عما إذا كان متصلاً ، بخلاف ما إذا قال : إذا جاءك العالم فأكرمه وإذا جاءك غيره فلا تكرمه ، ثم قال إذا جاءك الجاهل فأكرمه ، فإنهم يظنون العدول عما قاله أولاً فهو عندهم يناقض نفسه .

واعلم أيضاً أنه لا فرق في ذلك بين كون الشرط أو الوصف علة منحصرة في ثبوت الحكم أو غير منحصرة .

نعم ، إذا كانت منحصرة كان العلم بوجودها مستلزماً للعلم بوجود المعلول والعلم بانتفاءها مستلزماً للعلم بانتفاء المعلول ، وهذا بخلاف العلة غير المنحصرة فإن انتفاءها لا يستلزم العلم بانتفاء المعلول لإمكان استناد وجوده إلى غيرها من العلل .

الموضع السادس : إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء ، ففي ثبوت المفهوم وعدمه وجوه واحتمالات ، وينبغي التنبيه إلى أنه لا يمكن إحراز المفهوم إلا بعد إحراز أمور :

أولها : الفراغ عن ظهور الشرط في العلة المنحصرة .

ثانيها : الفراغ عن ثبوت المفهوم ، وهو أمر لازم للأول .

ثالثها : الفراغ عن أن الشرط ليس إمارة ولا علامة وإنما هو علة .

رابعها : دعوى كون العلل الشرعية عللاً شرعية حقيقية وليست معرفات للعلل .

خامسها : الفراغ عن استحالة صدور الواحد الشخصي عن المتعدد لإشتراط السنخية بين العلة والمعلول ، بخلاف الجنسي ، وأن ذلك إنما هو مختص بالتكوينيات دون الشرعيات أو مطلقاً ، فإن لم نقل بالعلة المنحصرة امتنع القول بالمفهوم ، وإذا لم نقل بثبوت المفهوم لم نحتاج إلى الجمع حتى لو قلنا بالعلية ، أو قلنا بالعلية ولم نقل بالإنحصار ، أو جوزنا صدور الواحد عن متعدد لكونه نوعياً لا شخصياً ، أو لكونه ليس من الأمور التكوينية ، أيضاً لم نحتاج إلى الجمع العرفي لعدم التنافي بوجهه ، وبالجمله فهذه الأمور بمجموعها لها دخل في الإفتقار إلى الجمع بين الروايات التي يتعدد فيها الشرط ويتحد الجزاء بأحد الوجوه الآتية .

سادسها : أنه لا مجال لإعمال قواعد التعارض في المقام لأنصرافها إلى ما لا يمكن فيه الجمع العرفي ، وما نحن فيه يمكن فيه الجمع العرفي .

إذا عرفت هذا كله فاعلم أنه إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء وبنينا على الأمور السابقة فلا بد من التصرف ورفع اليد عن الظهور لعدم إمكان إبقاء كلي على ظاهره ، إذ بعد فرض العلية المنحصرة يثبت المفهوم فيتناهيان ، مضافاً إلى استحالة كونهما معاً علة لإستحالة صدور الواحد عن المتعدد ، فيكون ذلك قرينة عقلية على عدم إرادة الظاهر ، ولا بد حينئذٍ من التصرف ، ويمكن أن يكون التصرف بأحد وجوه :

الوجه الأول : تخصيص مفهوم كلي منهما بمنطوق الآخر فيقال في مثل إذا خفيت الجدران فقصر وإذا خفي الأذان فقصر ، بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين وبثبوتيه بثبوت أحدهما ولو مع العلم بانتفاء الآخر فضلاً عن الشك فيه ،

وتكون النتيجة عليّة كل واحد مستقلاً ، ويكون المعنى إذا خفي الأذان فقصر وإذا لم يخف فلا تقصر إلا إذا خفيت الجدران ، وهكذا يقال في الجدران ، فإنه يقال أيضاً إذا خفيت الجدران فقصر وإذا لم تخف فلا تقصر إلا إذا خفي الأذان .

وهذا الوجه إنما يتم في المقام بناءً على القول بأحد أمور وهي :

الأول : أن يكون الشرط علة منحصرة حصراً إضافياً ، أي بالنسبة لغير

الجدران .

الثاني : عدم استحالة صدور الواحد عن المتعدد .

الثالث : أن يكون ما نحن فيه واحداً بالجنس لا بالشخص .

الرابع : إدعاء استحالة ذلك بالنسبة للعلل التكوينية دون الشرعية الجعلية ،

وما نحن فيه من العلل الجعلية ، فهي تجري على وفق ما يجعلها جاعلها ، فإنه هو المتحكم في مجعولاته .

الوجه الثاني : رفع اليد عن المفهوم وتكون نتيجته نتيجة الأول ، ويكون

نفس التعدد قرينة على أنه لا يريد المفهوم ، وهذا الوجه مبني على كون كل منهما علة ، وكونها غير منحصرة .

الوجه الثالث : تقييد منطوق كل منهما بمنطوق الآخر ، فيكون الشرط هو

خفاؤهما معاً ، فإن خفياً قصر وإن لم يخف الآخر أو شك فيه لم يقصر ، لإنتفاء الشرط ، ويكون المعنى إذا خفي الجدران والأذان معاً فقصر .

الوجه الرابع : جعل الشرط هو القدر المشترك بينهما ، ويكون تعدد الشرط

قرينة على ذلك ، ويكون كل من خفاء الأذان والجدران مصداقاً لذلك الجامع ،

فيكون قول المولى : إذا خفي الأذان فقد بلغت الحد فقصر ، وإذا خفيت الجدران

فقد بلغت الحد فقصر ، نظير ما إذا قال : إذا أحدثت فتوضاً ، وإذا نمت فتوضاً ،
وتكون هذه القضايا مسوقة لبيان تحقق الموضوع لا غير .

المقصد الرابع في مبحث الضد :

والكلام فيه يقع في ثلاث مقامات :

المقام الأول : في بيان أمور .

المقام الثاني : في الضد العام .

المقام الثالث : في الضد الخاص .

المقام الرابع : في ثمره الضد ومبحث الترتب .

المقام الأول في بيان أمور :

الأمر الأول : الظاهر أن مبحث الضد من المسائل الأصولية لأنه يقع كبرى في طريق الاستنباط ، وقيل إنها كلامية .

الأمر الثاني : أن مسألة الضد ليست من المسائل اللفظية والتعبير بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده وإن أوهم ذلك إلا أنه جارٍ مجرى الغلبة لأن الوجوب قد ثبت بصيغة إفعال وقد يكون ثابتا بغيرها .

الأمر الثالث : أن المراد بالإقتضاء المبحوث عنه في المقام أعم من أن يكون بنحو العينية أو الجزئية أو المقدمة أو اللزوم البين بكلا معنييه العقلي والعرفي .

الأمر الرابع : الضد يطلق في الاصطلاح على الضد العام بمعنى نقيض الشيء وهو الترك ، ويسمى الضد العام العدمي .

ويطلق على الضد الخاص الوجودي وهو مطلق المعاند والممانع في مرحلة الوجود الذي يتحقق به الترك ، ويسمى الضد العام الوجودي .

ويطلق على الضد الخاص الذي وجد خارجا وتحقق به الترك ، ويسمى الضد الخاص . ويطلق على الجامع .

المقام الثاني : في الضد العام .

و يظهر من ملاحظة بعض الكلمات أنه لا خلاف في اقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده العام وهذا مما لا ينبغي الريب فيه ، وإنما الخلاف في كيفية الاقتضاء ، فقليل بالعينية ، وقليل بالتضمن ، وقليل باللزوم البين بالمعنى الأخص ، وقليل باللزوم البين بالمعنى الأعم .

وقد يكون منشأ الخلاف صغوريا ، فمن بنى على أن مفاد النهي أمر عديم وهو الترك لا أنه أمر وجودي . بمعنى الكف ، وبنى على أن الضد العام هو الترك لا الكف ، وبنى على بساطة الوجوب دون تركيبه ، ذهب إلى العينية زاعماً أن ترك الترك الذي هو نقيض الضد العام أو ضده ليس أمراً وراء طلب الفعل ، وأنهما وإن كانا مفهوماً متغايرين إلا أنهما لباً وواقعاً أمر واحد ، وهذا كله صحيح في مقام الثبوت .

وأما في مقام الإثبات فإن دعوى العينية تتوقف على ثبوت الإثنية في الجملة ، وذلك يتوقف على ثبوت خطابين شرعيين بأن يقول (إفعل الشئ ولا تتركه) حتى يقال بأن أحدهما عين الآخر ، ومع عدمه لا اثنية ، وحيث فلا معنى لدعوى كون الضد العام عين الآخر .

نعم هناك خطاب فرضي ولا معنى لأن يقال أن مراد المولى بخطابه الفعلي هو عين ما يريده بخطابه الفرضي . هذا محصل ما حكى عن شيخ مشايخنا النائيني (قلس) بتوضيح منا .

وأجيب عنه : بأنه عليه لا نزاع في المسألة لأنه يكون من قبيل ورود قضيتين شرعيتين .

وفيه : أن هذا لا يستدعي العينية وإنما يستدعي الملازمة .
وأما من ادعى التضمن فإن كلامه قد يكون مبنياً على أن الوجوب مركب من أمرين وهما طلب الفعل والمنع من الترك ، فيكون معنى قوله (إفعل) هو ذلك .

وفيه : أن التحقيق أن الوجوب أمر بسيط وهو عبارة عن الطلب المؤكد ، وأما المنع من الترك فليس جزءاً من مدلوله ولا فصلاً له . وقد حققنا ذلك في مبحث صيغة إفعل^١ .

وأما من ادعى اللزوم البين بالمعنى الأخص فلأنه يدعي أن تصور المنع من الترك لا ينفك عن تصور طلب الفعل مع الإلتفات ، وهو مبني على أن المتلازمين لا يجوز اختلافهما في الحكم ، وقد حققنا ذلك في كتابنا قواعد الفقيه^٢ .

المقام الثالث : في الضد الخاص :

في أن الأمر بالشئ لا يقتضي النهي عن أضداده الخاصة ، فلو أمر المولى عبده بصنع الشاي مثلاً فتركه كان معاقباً بلا ريب على ترك ما أمر به ، ولكن هل يعاقب على شيء مما فعله من أضداد ذلك الشيء أم لا ؟ احتمالان .
والمعروف عند المحققين العدم وقد أقام الشيخ الأخوند الدليل عليه في الكفاية بنحو لا ريب فيه فلا نطيل^٣ .

^١ - المبحث الأول من مباحث صيغة إفعل في بيان حقيقة الوجوب والندب ص ١١٦ .

^٢ - قواعد الفقيه الطبعة الثانية ، القاعدة الثانية في جواز اختلاف المتلازمين ص ١٧ .

^٣ - هذا المقام لم نجده في مسودات هذا الكتاب .

المقام الرابع : في ثمرة الضد و مبحث العتب .

قالوا أو نقول إن ثمرة الضد تظهر في مورد تزامم الضدين ، كما لو خوطب المكلف بهما وكان أحدهما مضيقاً والآخر موسعاً وكان ذلك الآخر عبادة ، كما لو علم بنجاسة المسجد في أول وقت الصلاة فيكون المضيق هو المتعين لأنه لا بدل له ، بخلاف الموسع الذي له بدل فإنه يكون منهيّاً عنه بناء على أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ، مقتضى ذلك أنه إذا ترك الإزالة وأتى بالصلاة تقع فاسدة لكونها منهيّاً عنها .

وكما لو كان الضدان المتزاممان مضيقين وكان أحدهما أهم والآخر مهماً وكان ذلك المهم عبادة ، كتزامم الصلاة في ضيق الوقت مع إنقاذ الغريق فإن إنقاذ الغريق أهم فيكون متعيناً بنظر العقل ويكون مأموراً به ، أما الصلاة فتكون منهيّاً عنها ، فلو صلى في هذه الحال وترك الإنقاذ وقعت الصلاة فاسدة لكونها منهيّاً عنها ، ولتوضيح ذلك راجع قاعدة التزاحم في كتابنا قواعد الفقيه^١ ، وقد ذكرنا شيئاً مما يتعلق بالمقام في كتابنا جبل عامل في التاريخ^٢ ، وقلنا ما لفظه :

وقد أنكر الشيخ البهائي هذه الثمرة وادعى فساد العبادة حتى بناء على عدم الاقتضاء ، من جهة أنه يكفي في فسادها عدم الأمر بها ، بناء على توقف عبادة العبادة على الأمر بها ، والسبب في ذلك استحالة أن يخاطب المولى عبده بتكليفين منجزين لا يتسع الوقت إلا لأحدهما .

١ - قواعد الفقيه الطبعة الثانية ، القاعدة ٥٠ في ضابط التزاحم ص ١٨١ .

٢ - جبل عامل في التاريخ الطبعة الثانية ص ١٠٥ .

وقد أورد المحقق الثاني على إنكار الثمرة بالطريق المحكي عن البهائي إيراداً مهماً وقد أوضحه المتأخرون وأسهبوا فيه ويتضح ذلك بملاحظة أمور :

١- أن الأمر هل هو متعلق بالطبائع أو بالأفراد ؟ قولان ، والحق أنه متعلق بالطبائع بما أنها مرآة للأفراد .

٢- أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الموجودة في متعلقها لا في نفس الأمر والنهي .

٣- أن التقرب بالشيء هل يتوقف على ثبوت الأمر به أو يكفي في إمكان التقرب به كونه محبوباً للمولى وإن لم يأمر به ؟

الحق كفاية المحبوبة ، لأننا نجد من أنفسنا أننا نتقرب لغيرنا بما يحبه وإن كان لم يأمر به ، فالملاك كافٍ في التقرب .

٤- أن النهي عن العبادة يقتضي الفساد ، ولكن ذلك يختص بالنهي النفسي لأنه هو الذي يدل على مفسدة في متعلقه لما مر في الأمر الثاني ، وأما التبعي كما في باب نهى الضد المضيق عن ضده الموسع بناء عليه فلا يدل على مبغوضية متعلقه ، لأن النهي عنه حينئذ إنما جاء من جهة الملازمة بين فعل المضيق وترك الموسع أو مقدميته له لا من جهة مفسدة فيه .

٥- أن القدرة التي هي شرط التكليف - الذي يكون فقلها موجباً لانتفاء الأمر كما في صورة مزاحمة الموسع بالمضيق والمهم بالأهم - هل هي شرط عقلي جاء من جهة قبح تكليف العاجز (بالمحال) ؟ أو أنه جاء من جهة قبح التكليف المحال بملاحظة صدوره عن نفس المولى في حال عجز العبد ؟ لأن التكليف عبارة عن إيجاد الداعي للمكلف ويمتنع إيجاد الداعي لما هو غير مقدور ، فإن البعث

للممتنع كالإنبعاث إليه ، ألا ترى أن العاقل لا يتحرك لتحصيل الممتنعات ، وهو كذلك لا يحرك غيره لتحصيلها .

٦- أنه إذا أمكن التعليل بأمر ذاتي وآخر عرضي ، قدم الذاتي لسبقه طبعاً فيستند التأثير له دون العرضي المتأخر وجوداً ، فإن العلة الأولى كافية في التأثير ، و العلة الثانية لا يعقل أن تؤثر لأنه يلزم من ذلك تحصيل الحاصل ، وبداهة بطلانه ضرورية .

٧- أننا لو قلنا بأنه لا فرق بين النهي النفسي والتبعي في اقتضائه الفساد إلا أنه لا مفر عن التفرقة بين النهي المتعلق بنفس الشيء وبين النهي المتعلق بمقدماته فإن الثاني لا يقتضي الفساد قطعاً ، والنهي عن الفرد المزاحم للمضيق إنما هو نهى عن مقدمات متعلق الأمر وهو الطبيعة كما عن المحقق القمي صاحب القوانين .

إذا فهمنا هذه الأمور أمكننا أن نشير إلى نظرية المحقق الثاني وأن نعرف الجهات التي دار حولها البحث بين جملة من عظماء المفكرين .

إن المحقق الثاني أورد على من أنكر ثمة الضد في صورة المزاحمة بين الموسع والمضيق بأنه : إن قلنا بكفاية (الملاك) لزمن القول بصحة العبادة حتى على القول باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص ، لأن النهي عنه يكون حيثشذ تبعياً وهو لا يدل على مفسدة في متعلقه لما عرفته في الأمر الرابع ، غاية الأمر أنه يقضي بارتفاع الأمر فيه من جهة العجز عن امتثاله شرعاً لمزاحمته بالمضيق ، والممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً ، وذلك لا يستلزم ارتفاع المصلحة (الملاك) لكونها من ذاتيات المتعلق ، ولو قلنا بأن التبعي يقتضي الفساد فلإننا نقول أن النهي هنا عن مقدمات متعلق الأمر لا عن نفسه (راجع الأمر ٧) ، وأما لو لم نقل باقتضاء الشيء النهي عن ضده الخاص فبقاء الملاك أوضح . هذا إن قلنا بكفاية

الملاك ، وأما إذا قلنا بتوقف التقرب على الأمر فلا محيص عن القول بالفساد لأن الأمر بالموسع منتفٍ من جهة المزاحمة بالمضيق ، ولا يختلف الحال سواء قلنا بأنه منهي عنه أو أنه غير منهي عنه ، فالحقق الثاني يوافق البهائي في إنكار الثمرة لكنه يقول بالصحة إذا قلنا بكفاية الملك سواء قلنا بالإقتضاء في باب الضد أو لم نقل ، ويقول بالفساد بناء على عدم الإكتفاء به والتوقف على الأمر سواء قلنا بالإقتضاء أو لم نقل .

وهناك طريق آخر لإثبات الصحة حتى بناء على توقف التقرب على الأمر وعدم الإكتفاء بالملك ، وهو أن المضيق إنما يزاحم الفرد فيمتنع الأمر به من أجل المزاحمة دون أصل الطبيعة ، لأن المضيق لا يزاحمها من جهة إمكان تحصيلها في فرد غير مزاحم بالمضيق . وقد عرفت في الأمر الأول أن الأوامر متعلقة بالطبائع ، فإذا أتى بالفرد المزاحم انطبقت عليه الطبيعة قهراً لأنه فرد منها فيجزى ، والإنطباق قهري والإجزاء عقلي .

وقد نوقش في هذا الطريق بأن القدرة المفقودة هنا ليست عقلية ليتم ما مر ، وإنما هي من جهة اقتضاء نفس التكليف ، فيكون الأمر وارداً على الطبيعة المقيدة بالأفراد المقدورة ، فالفرد المزاحم لا يكون فرداً للطبيعة المأمور بها لتطبق عليه قهراً ، فلا إجزاء .

إذا عرفت هذا كله ، فاعلم أن مقتضى التحقيق أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لعدم تمامية شيء من الأدلة التي أقاموها عليه ، واعلم أيضاً أن تعيين الأهم أو محتمل الأهمية في باب المتزاحمين ليس من باب الأمر بالشيء والنهي عن ضده ، ولا علاقة له به ، وإنما هو أمر آخر ، فإن العقل يستقل في المتزاحمين بتعيين وجوب الأهم وبعدم إمكان وصول غيره إلى مرحلة التنجز ،

وبذلك يتضح أن المهم لا يمكن وصوله إلى مرحلة التنجز بوجه من الوجوه ، ومن أجل ذلك لا تكون هذه المسألة من ثمرات الضد .

إن قلت : إذا كانت مراتب الأمر أربعة كما تقدم ، كان التزاحم يمنع المهم من الوصول إلى مرحلة التنجز ويكون باقياً في سائر مراتبه (أعني الإقتضاء والإنشاء والفعلية) فإذا أتى المكلف به كان عبادة وكان مجزياً.

قلت : كل ما ذكرته مسلّم ، ولكن دعوى داعوية الأمر إلى متعلقه في سائر مراتبه غير مسلّمة ، لأن الأمر في مراتب الإقتضاء والإنشاء والفعلية ليس فيه داعوية ، وإنما فيه تهيو للداعوية ، فإذا حكم العقل بإمكانه وعدم المانع منه وجب وإلا فلا .

ومن المعلوم أن العقل يرى أن تنجز الأهم مانع من الإتيان بالمهم ولا يرخص به ، وبهذا البيان يتضح أن الأمر بالأهم لا يوجب النهي عن المهم ، وإنما يوجب سقوط الأمر به في مرحلة التنجز .

ومن ذلك يتضح أن الأمور السبعة التي ذكرناها صحيحة في نفسها ولها أثر علمي ولكن لا علاقة لها فيما نحن فيه .

المقصد الخامس : في النواهي

وفيه مباحث :

المبحث الأول : في أن النهي هل يقتضي الفساد في العبادة أو المعاملة أو

؟

اختلف العلماء رضوان الله عليهم في دلالة النهي على الفساد أو اقتضائه له، على أقوال:

فقد قيل بدلالته مطلقاً في العبادات والمعاملات على الفساد، وهو المنسوب للشافعية والحنابلة، وقيل بعدم دلالاته مطلقاً وحكاه فخر المحققين عن أكثر أصحابه، وقيل بالتفصيل بين العبادات والمعاملات، فقالوا بدلالته على الفساد في العبادات وعدمه في المعاملات، وهو مختار جملة من المحققين، وربما كان عليه متأخرو المتأخرين.

ومن راجع كلماتهم وجدهم قد اختلفوا في كيفية تحرير المسألة ، والذي ينبغي هو أن يكون تحريرها على نهج تحرير الكلام في صيغة الأمر، فنقول:

لا ريب أن صيغة افعل وصيغة لا تفعل ظاهرتان عند انشائهما في إيجاد الداعي في نفس المخاطب بهما لإيجاد طبيعة المأمور به في الأول وإعدام طبيعة المنهي عنه في الثاني، ولا ريب أنهما مستعملتان بهذا المعنى وبهذا الداعي لا غير، وعليه تحملان عند إطلاقهما ولا تحملان على غيره إلا بقرينة .

وقد تستعملان في هذا المعنى أيضاً لكن بداعٍ آخر كما إذا قال الطبيب للملك (اشرب هذا الدواء ولا تأكل اللحم) فإنه ينشئ إيجاد الداعي في نفس الملك للشرب والتزك ، لكن بقصد إعلام الملك عن منفعة الدواء ومضرة اللحم له . ومقتضى هذا حمل النهي الوارد في العبادة بطبعه الأولي على إيجاد الداعي في نفس المخاطب لإعدام طبيعة المنهي عنه .

ولا ينبغي الريب في دلالة أو اقتضائه حينئذ للفساد إذا ورد في لسان الشارع، إما لأن العبادة توقيفية ولازم النهي عنها عدم ثبوتها في الشريعة ، وإما لأن المنهي عنه لا يتقرب به إلى المولى لأنه مبغوض له، والمبغوض له لا يتقرب به، والعبادة لا تصح بدون نية القربة، وإما لأن النهي عنها وإن كان ظاهراً بدوياً في كونه عنها ذاتاً إلا أنه ظاهر بالظهور الثانوي في كونه منشئاً لقصد الإعلام عن الشرطية أو المانعية، كما لو قال : لا صلاة إلا بطهور، أو قال: لا تصلّ في الحرير ولا في المغصوب .

هذا مضافاً إلى أنه بعد علم المكلف بشرطية الطهارة في الصلاة وبمانعية الغضب والحپض من صحتها يصبح المكلف عاجزاً عن الإتيان بهما صحيحتين شرعاً، والعجز يمنع عن توجه التكليف فيكون ذلك قرينة على ورود مثل قوله(ع):دعي الصلاة أيام أقرائك أو: لا صلاة إلا بطهور، لبيان ذلك لا لإحداث الداعي، هذا في النهي عن العبادة.

وأما النهي عن المعاملة فالمرجع فيه نظر الفقيه في الموارد الجزئية، وستعرفه.

وإليك ما كتبناه في هذا المبحث في الأزمنة السابقة:

قلنا : وتحقيق المسألة يتضح ببيان أمور :

الأمر الأول: أن المراد بالنهي هو مطلق النهي لا خصوص المستفاد من الألفاظ، وإن كان يمكن أن تكون المسألة عقلية، ويمكن أن تكون لفظية، ويمكن أن تكون مطلقة من الجهتين إطلاق اللابشرط القسمي^١، ويمكن أن تكون عقلية في العبادات ولفظية في المعاملات، والظاهر أن المراد منها في مورد النزاع هو الأعم، وعدّها في باب الألفاظ لا يجعلها لفظية وإنما هو لوجود القائل بدلالة النهي على الفساد في المعاملات مع انكار الملازمة بين المعاملات والفساد .

الأمر الثاني: أن العلماء تارة يعبرون بأن النهي يدلّ على الفساد ، وأخرى يقولون بأنه يقتضي الفساد ، وكل منهما ناظر إلى جهة ، فالمعبر بـ(يقتضي) ناظر للملازمة العقلية ولو من حيث كون العبادة غير مشروعة ، فضلا عن كونها منهيّا عنها نهيا مولويا، أو نهيا إرشاديا مشيراً إلى عدم القدرة على الإتيان بالصحيح منها لفقده لنية القرية ، أو لكونه فاقدا للجزء أو الشرط ، والمعبر بـ(يدلّ) ناظر إلى مرحلة الإثبات وكون النهي يدلّ لفظاً أو لا يدلّ .

الأمر الثالث : أن المراد بالفساد هو ما قابل الصحة، والصحة غير مختلفة الحقيقة ولا متعددة الماهية، وإن فسرت بتفاسير متعددة ، فالفقيه يفسرها بتفسير والمتكلم يفسرها بتفسير آخر، والطبيب يفسرها بتفسير ثالث، والنحوي يفسرها بتفسير رابع، والصرفي يفسرها بتفسير خامس، وربما كان غيرهم يفسرها بغير ذلك ، وهذه التفاسير كلها من لوازم المعنى الحقيقي فإن كل واحد منهم يفسرها بما يهمه من تلك اللوازم التي تتعلق غرضه بها وكلها تعود إلى معنى واحد وهو

^١ - اعلم أن الماهية المعرفة عن كل شرط حتى اللابشرط تنقسم إلى ثلاثة أقسام وتسمى بالماهية اللابشرط مقسمي : القسم الأول بشرط شيء ، القسم الثاني بشرط لا ، القسم الثالث اللابشرط قسمي .

أشبه شيء بالتمامية ، وإن كان الذي يهمننا هو ترتب الأثر في المعاملة وإسقاط القضاء أو الإجزاء في العبادة .

ثم إن الصحة والفساد معنيان إضافيان وقد أسهنا في هذا المبحث في باب الصحيح والأعم (١).

الأمر الرابع : أن المراد بالعبادة هي ما يحتاج الى نية القربة بحيث لا تحصل بدونها، والمراد بالمعاملة خلافها، وتسمى المعاملة بالمعنى الأعم، فتشمل العقود والإيقاعات وسائر التوصليات، وربما تطلق المعاملة ويراد منها خصوص الأوليين، وتسمى المعاملة بالمعنى الأخص، كما تطلق العبادة على ما عداهما وتسمى بالعبادة بالمعنى الأعم.

والحاصل أن الشيء قد يكون بنفسه عبادة وبذاته مقرباً كالسجود والخشوع والخضوع لله تعالى، وقد يكون عبادة لولا النهي. بمعنى أنه لولاه لأمكن التقرب به، ولما سقط بغير نية القربة (٢).

الأمر الخامس : أن المراد بالنهي عنه هو ما يكون قابلاً للإتصاف بالصحة والفساد. بمعنى أنه بعد تشريعه قد تعرض له جهة تفقده شرطاً فتوجب النهي عنه فلا يترتب الأثر عليه لإختلال شرطه، وقد لايعرض له شيء فيكون جامعاً لشرائطه فيؤثر، وعلى هذا فما لا يكون له جهة صحة أصلاً كالذي لم يشرع من صوم الوصال ولعب القمار وأشباههما خارج عن مورد النزاع رأساً، وكذلك ما يكون له أثر لا ينفك عنه أبداً كبعض أسباب الضمان، فإنها لا توجد من غير أثر، فهي أيضاً خارجة موضوعاً، وإنما كان الأول فاسداً لما قاله المحقق القمي ره (٣) من

١ - تقدم ذلك في مبحث الصحيح والأعم في الأمر الثاني من الموضع الأول ص ٤٦ .

٢ - وقد تعرضنا لذلك في مبحث التعبد والتوصلي في الجهة الأولى ص ١٣٠ .

٣ - الشيخ عبد الكريم في الدرر .

أنه لو لم يرد النهي عنه لكان محرماً من جهة الشك في مشروعيته، فكيف وقد ورد النهي عنه، وربما نلتزم بإرشادية مثل هذا النهي، فإنه مقرر للأصل ومثبت لحكم العقل.

الأمر السادس: أن الفرق بين هذه المسألة ومسألة اجتماع الأمر والنهي واضح ، فإن البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي في أن تعدد الجهة موجب لتعدد الموجه أو لا ، أو لأن المورد الذي يجتمع فيه الأمر والنهي يكون مركباً منهما ، والتركيب حينئذٍ هل يكون اتحادياً أو إنضمامياً .

وأما البحث في مسألة النهي في العبادة فإنه يكون بعد ثبوت النهي في أنه هل يدل على الفساد أو لا، فالجهة في المسألتين مختلفة والموضوع أيضاً متغير .

وبعبارة أوضح : لا ريب أن طلب إيجاد الضدين من شخص واحد ممتنع عقلاً لأنه من التكليف المحال ، لاستحالة صدورهما من العاقل، أو لأنه من التكليف بالمحال لأنه غير مقدور للمكلف .

ويتفرع على هذا أن الأمر والنهي يستحيل اجتماعهما في مقام الطلب ، بل المتصور منه اجتماعهما صدفة سواء كان بالقضاء والقدر أو بسوء الاختيار ، ألا ترى أنه يجب إنقاذ المؤمن أو النبي من الغرق ، وأنه يحرم غصب أموال الناس ، وأن كلاً منهما تام من حيث الإقتضاء والإنشاء والفعلية والتنجز ، ولكنهما قد يجتمعان صدفة، كما لو انحصر الإنقاذ بالسفينة المغصوبة .

ومن ذلك يتضح أن موضوع مسألة اجتماع الأمر والنهي مغاير لمسألة النهي عن العبادة ، فإنه ليس في مسألة النهي عن العبادة إلا النهي كما عرفت^(١).

^١ - ومن هذا يظهر أن باب اجتماع الأمر والنهي هو باب التراحم وقد حررنا هذا في قواعد الفقيه الطبعة الثانية

تحت عنوان بيان ضابط التراحم وما يتعلق به صفحة ١٨١ .

الأمر السابع: أنه ينبغي أن ينقح الأصل في المسألة ليرجع إليه عند الشك ، فنقول : قال المحقق القمي (ره) : أن الأصل الفساد ، لأن العبادات والمعاملات توقيفية ، فعدم الدليل عليها دليل العدم ، وبعبارة أخرى ، مجرد الشك في ثبوتها كافٍ في عدمها .

والتحقيق: أنه إن كان الكلام في الأصل العملي في المورد فهو حق ، وإن كان فيما يدل عليه اللفظ فليس لنا أصل نرجع إليه.

الأمر الثامن: أن النهي ظاهر في النفسيّ، إما لأنه منصرف إليه، أو لأنه هو معناه، وإن كان يستعمل في التنزيهيّ والتبعيّ وسائر الأقسام، ولا يحمل على غير النفسيّ إلا بقرينة.

الأمر التاسع: وهو أهمها: أنهم ذكروا أن النهي يتعلق بالعبادة أو المعاملة على أنحاء وقد لخصناها عن القوانين:

أولها: أن يتعلق بها لنفسها، كالنهي عن صلاة الحائض وصومها، وكالتزويج بالخامسة، وكبيع المحجور عليه كالعبد والسفيه وغيرهما ممن حجر عليه، وكون النهي تعلق بصلاة الحائض في حال حيضها لا يجعله متعلقا بها لوصفها، لأنه من مشخصاته كالطهارة فإنها من مشخصات الأمر بالصلاة.

ثانيها: أن يتعلق بها لجزئها كقراءة العزائم في الصلاة وكبيع الغاصب مع جهل المشتري إن قلنا أن البيع هو نفس الإيجاب والقبول الناقلين وكل الأقسام اللاحقة لنفسها تتصور في الجزء والشرط ويظهر حكمها بملاحظة حكم أصلها.

ثالثها: أن يتعلق بها لشرطها كالصلاة بلا طهارة وكالساتر المغصوب والطهارة بالماء المتغير، وكبيع الملاقيح فإن القدرة على التسليم شرط وهو مفقود لكونها في بطون الأمهات، وكالذبح بغير الحديد.

رابعها: أن يتعلق بها لوصفها الداخل كالجهر والإخفات وكبيع الربا وذبح الذمي وبيع الحصاة، فإن النهي عنه لوصفه لكون تعيين أحد المبيعين بالحصاة. أو لوصفها الخارج كقوله لاتصل في الدار المغصوبة، وكانهني عن بيع مال الغير وكبيع العنب ليعمل خمراً والخشب ليصنع صنماً. خامسها: أن يتعلق بها لشيء مفارق لها كقوله صل ولا تغصب، وبع ولا تكلم الأجنبية وكالبيع وقت النداء إن قلنا بأنه لأجل أن لا تفوت الجمعة وإلا فهو من القسم الأول.

أو متحد معها كالنهي عن النظر الى الأجنبية حال الصلاة أو البيع. والحق: أن بعض الأمثلة يختلف حاله باختلاف لحاظه، فينبغي أن يراعى ذلك لتسلم هذه الأمثلة عن الإيراد.

وذكر الأخند (ره) أن النهي قد يكون عن نفس البيع أو التسبب أو التسبب، وأشكل عليه الأصفهاني في حاشيته بأن الفرق بين الأخيرين اعتباري، فبملاحظة حصول السبب وعدم حصول الملك يسمى تسبباً، وبعد حصوله يسمى تسبباً، ولكنهما متحدان وجوداً، وهو منه حسن.

أقول: أنه يمكن أن يكون النهي عما ذكره وعن الثمن تارة وعن المثلن أخرى، وكيف كان فاذا حررنا هذه المسألة فستعرف أن هذه الأقسام لا موضوعية لها وأنها إنما ذكرناها تيمناً وتشريحاً للذهن.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الكلام يقع في موضعين :

الموضع الأول: في مرحلة الثبوت فنقول:

أما العبادات بالمعنى الأخص فالعقل يحيل صحتها في جميع الصور كما تقدم.

وأما المعاملات بالمعنى الأعم فلا ملازمة فيها عقلاً بين الحرمة والفساد في جميع الصور ، إذ لا يمنع العقل من حصول الملك في البيع والطهارة في الماء المغصوب مع كون الفاعل عاصياً مذموماً مستحقاً للعقاب وهذا أمر واضح .

الموضع الثاني: في مرحلة الإثبات فنقول :

أما العبادات فأمرها واضح كما عرفته ، وأما المعاملات فالمرجع فيها نظر الفقيه ، وكل مورد يرجع فيه الفقيه إلى ما فهمه من دليله .

المقصد الثامن: في العام والخاص.

ومن مباحثه ما يلي^١:

المبحث الأول: في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية وعدمه.

والمنسوب لمشهور القدماء هو الجواز ولعل منشأ النسبة تتبع بعض الموارد الفقهية، ومن المستبعد تحريرهم لهذا المبحث بعنوانه الخاص، ومثاله ما لو قال أكرم العلماء ولا تكرم فساقهم، وعلمنا بأن زيدا عالم وشككنا في فسقه، وكما إذا دار الأمر بين كون ما قطعه مسافة أو دونها لأنه على تقدير كون ما قطعه مسافة يكون من مصاديق الخاص، وعلى تقدير كونه ليس مسافة يكون من مصاديق العام^٢.

وكيف كان فالتحقيق عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية لأمر:

أولها: قصور كل من العام والخاص عن شمول الفرد المشكوك، فإن دعوى شمول العام له معارضة بدعوى شمول الخاص له، وترجيح أحدهما على الآخر بلا مرجح.

ثانيها: أن الخاص منوع للعام، لأن العام بمنزلة الجنس والخاص بمنزلة الفصل، والفصل مقسم للجنس فيكون كل من العام بعد تخصيصه ومن الخاص معنونا بعنوان يخالف الآخر، ففي المثال الآنف يكون المتحصل (لا تكرم فساق العلماء وأكرم عدوهم)، ولا مجال لدعوى انطباق كل من العنوانين على مشكوك

^١ - هذا ما عثرنا عليه في المسودات مما يتعلق بهذا المقصد.

^٢ - وأما لو علمنا بأن زيدا عالم يرتكب الصغيرة ويحتمل الكبيرة وشككنا في أن مرتكب الصغيرة فاسق أولا، فإنه يكون من الشبهة المفهومية لا المصداقية، ومثله ما لو قطع المسافر مسافة معلومة المقدار وشك في أن المسافة الشرعية هي هذا المقدار أو أكثر منه، فإنه يكون من باب الشبهة المفهومية أيضا.

الفسق والعدالة ، ولا لترجيح أحدهما، فالمتعين الرجوع الى الأصول العملية الموضوعية أو الحكمية.

إن قلت: لا نسلم كون الخاص منوعاً ولا كونه معنوئاً، لأن المرجع في باب الجمع بين العام والخاص هم أهل العرف، لأن الشارع واحد منهم وكان يكلمهم بلغتهم، وأهل العرف لا يعرفون الجنس والفصل ولا يدركونهما الا بعد جهد واجتهاد.

قلت: ما ذكرته مسلم، ولذا نقول لا فرق بين كون الخاص منوعاً أو غير منوع، ولا بين كونه بعد منوعيته معنوئاً أو غير معنون، ولا بين كون العنوان وجودياً أو عديمياً، ثم ينبغي التنبيه الى أن تعنون العام إن كان ناشئاً عن منوعية الخاص له يمتنع عقلاً تعنونه بعنوان عديمي، لاستلزامه تقوم الباقي بعد خروج الخاص منه بفصل عديمي وتقوم الوجود بالعدم مستحيل.

فالتحقيق: أن القضية قضية ظهور واستفادة لا قضية جنس وفصل.

المبحث الثاني: تخصيص العام بمخصص مبين هل يقتضي تعنونه بعنوان

يخالف العام أو لا؟

والتحقيق: أنه لا فرق بين أنواع المخصصات في عدم عنوتها للعام كما تقدم، فإن دعوى معنوية الخاص للعام تشبه دعوى ثبوت مفهوم اللقب فإنهما من باب واحد، مضافاً إلى أن العرف لا يدرك الأنواع ولا الأجناس والفصول، والمدار في الأحكام على ما يستظهره العرف، لا على ما لا يدركه العرف، وهل يحسن من عاقل أن يتوهم أن الشارع خاطب أهل العرف بما لا يعرفونه أو بما لا يعرفه في عصره أحد، فإن هذه الأمور من مختصات فلاسفة اليونان، ثم نقلت إلينا بعد حين.

والتحقيق الذي لا مزيد عليه، أننا لو سلمنا تنوع المخصص فإنما نسلمه في باب الماهيات الحقيقية المتقومة بجنس وفصل حقيقين، بناء على إدراك الفصول، وأما بناء على كون ما ندركه هو من خاصيات الفصول ولوازمها فلا مانع من ارتفاعها وبقاء الفصل، إلا إذا كانت لازما غير مفارق، وأتى لنا بإحراز ذلك.

وأما الماهيات الاعتبارية التي يكون أمرها بيد معتبرها ويكون فصلها وجنسها من سنحها، فإن اللوازم الباطلة المتقدمة لا تتأتى فيها، ومن البديهي أن القضايا الشرعية أمور تابعة لاعتبار الشارع، وأن العرف هو المرجع في تحديد متعلقاتها بعد فقد الحقيقة الشرعية، وأنه لا طريق لإحراز مرادات الشارع من خطابه إلا العرف، فإذا استظهرنا أن الخاص المعنون يكسب العام عنوانا لزم الأخذ به، وإلا فلا.

واعلم أن الماهيات الاعتبارية لا يجب تقومها بشيء، ويصح تقومها بأمر عديمة، بمعنى تعنونها بالعدم أو جعل الحكم مركباً من أمر عديم وأمر وجودي، كما في تحييض القرشية إلى الخمسين، وقد ظهر أن في تسمية الأمور الاعتبارية والعرفية (ماهيات) ضرباً من التجوز تشبيها لها بالماهيات الحقيقية، والله العالم.

المبحث الثالث: في أن العام هل هو حجة في عكس نقيضه، أو لا؟

ويمكن تحرير هذه القاعدة على الوجه الآتي:

إذا قال المولى لعبده، كل عالم يجب احترامه، ثم قال لا تكرم زيدا، ودار أمر زيد بين كونه عالما منع المولى من إكرامه، فيكون خارجا تخصيصا، وبين كونه ليس بعالم فيكون خارجا تخصصا، فهل يستدل بهذه القاعدة على خروجه تخصصا، فيقال: كل من لا يجب إكرامه فليس بعالم، وزيد لا يجب إكرامه، فهو ليس بعالم.

وتظهر الثمرة فيما لو أوجب المولى إهانة غير العالم، فإذا ثبت كونه ليس عالما وجب إهأنته.

والتحقيق: أن ظهور العام لا يفيد إلا الظن، وأن الظن ليس حجة بنفسه، ولكن لما استقرت طريقة العقلاء على ترتيب آثاره، وتبعهم الشارع وأقرهم، كان حجة، ومن المعلوم أن العقلاء لا يعرفون عكس النقيض، ولا يتنبهون لمثل هذه اللوازم، فكيف يتوهم استمرار طريقتهم على العمل به، فضلا عن توهم تقرير الشارع لهم.

ثم إنه لا ريب في حجية عكس النقيض في التكوينيات للبرهان العقلي على ذلك بلزوم التناقض، وأما في غيرها فلا برهان، لأن التفكيك في الظنيات لا مانع من الإلتزام به، لأنه لا يستلزم تناقضا والله العالم.

تنبيه :

بقي جملة من مباحث الأصول اللفظية لم نجدها في مسودات هذه الأوراق وقد تعرضنا لمعظمها في كتبنا المطبوعة بالمناسبات التي كانت تدعو لها وسوف نهتم بإحصاء مظانها والإحالة عليها :

منها : مباحث الشبهة المفهومية المتعلقة بالعام والخاص .

ومنها : ما يتعلق بباب المطلق والمقيد من حيث توقف الإطلاق على مقدمات الحكمة، وكوقوف المطلق عن الإطلاق بمجرد احتفافه بما يصلح للقرينية.

ومنها : مباحث الأجزاء وقد تعرضنا لها في مباحث الظنون .

ومنها : ضابط التراحم وما يتعلق به ، وقد أوضحنا ذلك في كتابنا قواعد الفقيه^٣.

إلى غير ذلك ونسأل الله أن نوفق للإشارة إلى مظانها .

^٣ - قواعد الفقيه الطبعة الثانية القاعدة ٥٠ ص ١٨١ .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين

الكتابُ الثاني

مَبَانِي الْفَقِيهِ

وَهُوَ يَشْتَمِلُ عَلَى الْأُصُولِ الْعَمَلِيَّةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله
الطيبين الطاهرين.

وبعد فهذا كتابنا (مباني الفقيه) وهو الجزء الثاني مما كتبناه في الأصول،
وهو يتضمن مقدمة وثلاثة مقاصد وخاتمة:

المقصد الأول: في القطع.

المقصد الثاني: في الظن.

المقصد الثالث: في الشك.

وأما الخاتمة فهي تتضمن أموراً كثيرة وفيها ثلاثة فصول:

الفصل الأول: في جملة من القواعد المهمة كقاعدة الفراغ والتجاوز والصحة.

الفصل الثاني: في تعارض الأصول.

الفصل الثالث: في التعادل والتراجع.

مقدمة :

علمت أن هذا الكتاب يتضمن مقدمة ومقاصد وخاتمة ، وتسمى هذه المقاصد بالأصول العملية تغليياً ، وقبل الشروع في المقاصد لا بد من ذكر أمر مهم يوضح وجه انحصار مباحث الكتاب في المقاصد الثلاثة :

وهو واضح لأن المكلف إذا إلتفت إلى الحكم الشرعي ، فإما أن يقطع به أو يظن أو يشك ، ويمتنع وجود حالة رابعة له ، لتلازم الوهم مع الظن ، فإن أحد الطرفين إذا كان راجحاً كان الآخر مرجوحاً لا محالة ، مضافاً إلى أن الوهم ليس موضوعاً لأثر شرعي .

ثم إن المراد بالقطع ما يمنع من احتمال النقيض ، وبالظن الطرف الذي لا يمنع من النقيض ، وبالشك تساوي الطرفين .

ويشكل الأمر حينئذ بالنسبة للظن النوعي لإجتماعه مع الشك الشخصي ، فيكون داخلياً في الظن ، لأن النوعي هو المقصود غالباً .

ويشكل أيضاً بالنسبة للظن غير المعتبر نوعياً كان أم شخصياً كالإستحسان والقياس ، لدخوله في مباحث الشك ، ويمكن الإعتذار بدخوله حكماً لا موضوعاً ، وبأن البحث عنه عند عروض هذه الحالات قبل معرفة أحكامها .

ثم إن المكلف على إطلاقه يشمل المجتهد وغيره ، ويشكل الأمر بالنسبة لغير المجتهد فإنه لا يمكنه تشخيص موارد الأصول ، ولو فحصها لم يجز له العمل بها لأنها أمور ظنية ولا طريق له لإثبات حجيتها بنفسه ، بل يمتنع حصول هذه الحالات له لأنه ليس له قابلية النظر فيكون المقسم أعم من الأقسام ، واشتراك المقلد مع المجتهد في بعض مباحث القطع لا يفي بدفع الشبهة ، وإرادة خصوص المجتهد حسن ، إلا أنها محتاجة إلى القرينة ، وهي لا تستلزم الإستطراد بالنسبة

لمباحث القطع المشتركة لكونها لازمة للمقصود وليست مقصودة بالذات ، ويمكن أن يكون الالتفات قيداً احترازياً مخرجاً للمقلد ، لأن المقلد بمنزلة غير الملتفت لأنه ليس له قابلية النظر، ودعوى دخول المقلد لإشراكه مع المجتهد في العمل بالأصول في الشبهات الموضوعية بل وفي الشبهات الحكمية بواسطة المجتهد كما ترى .

ثم إنه أشكل أيضاً بأن الغافل قاصر والقاصر عاجز وتكليف العاجز قبيح فهو خارج عن المكلف تخصصاً ، فيكون التقييد بالالتفات توضيحياً ، لأن الإعتذار عنه فرع دخوله في المكلف .

والجواب : أن القدرة بهذا المعنى بشرط فعلية التكليف لا في أصله واقتضائه، ولذا يجب عليه القضاء كما يجب على النائم وليس ذلك إلا لتكليفه اقتضاء ولثبوت الملاك في حقه ، ومن ثم انطبق عليه عنوان الفوت وخطوب بقضاء ما فات ، فالمكلف في العنوان شامل للملتفت وغيره ، ولكن البحث هنا لما كان عن الأحكام الفعلية اختص بالملتفت فوجب الإحتراز .

وبعبارة ثانية أن الالتفات بمنزلة الموضوع للقطع والظن والشك لإمتناع حصول هذه الحالات لغير الملتفت فهو لو لم يكن قيداً كان تمهيداً للحالات الثلاثة.

ثم أن المراد بالحكم الحكم الإنشائي ، فإنه هو المعلوم إجمالاً بعد العلم بالشرعية الذي تعرض له هذه الحالات الثلاثة .

إذا عرفت هذا فاعلم أن هذه العناوين ليست حدوداً ، وإنما هي أسماء ومسمياتها مرتكزة في أذهان أهل الفن ، وبملاحظة وضوحها عندهم كان النقص والإبرام .

المقصد الأول في القطع :

والكلام فيه في مقامين : الأول في العلم التفصيلي، والثاني في العلم الإجمالي.

المقام الأول في العلم التفصيلي : والكلام فيه في جهات عشرة :

الجهة الأولى : في معنى طريقية القطع الطريقي.

الجهة الثانية : في أن طريقيته ذاتية.

الجهة الثالثة : في وجوب متابعتها في الجملة وترتيب أثره.

الجهة الرابعة : في لزوم متابعتها مطلقاً من أي شخص حصل ومن أي سبب حصل.

الجهة الخامسة : يتضمن توضيح الخلاف بين الأصوليين والأخباريين في حجية القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة .

الجهة السادسة : في التحري .

الجهة السابعة : في قيام الأمارات والأصول مقام القطع الطريقي .

الجهة الثامنة : في تقسيم القطع إلى قسمين طريقي وموضوعي.

الجهة التاسعة : في أن إطلاق الحجية عليه ليس بمعناه الحقيقي.

الجهة العاشرة : في أن مؤدى لفظ العلم عند إطلاقه هو الطريقي لا الموضوعي^١.

الجهة الأولى : في معنى طريقية القطع الطريقي وكاشفيته :

ولا ريب في كشفه وإراءته وطريقيته للمرئي والمنكشف ، ولا نعني بالقطع أكثر من أن يرى القاطع المقطوع به على وجه لا يخالجه فيه شك ولا يخامره فيه ريب ، فإن النفس إذا توجهت نحو الموجودات بل الممكنات بأقسامها يكون لها حالات خاصة ، فإن جزمت بشيء انتزع عنه القطع ، وإن رجحته مع عدم المنع من التقيض انتزع الظن ، وإلا فهو الشك ، وبهذا الاعتبار انحصرت مقاصد الكتاب في الثلاثة ، وأما بقية أقسام التصور كالوهم والتخييل فلا غرض للأصولي بالبحث عنها لأنها ليست موضوعاً للأحكام الشرعية .

الجهة الثانية : في أن طريقته ذاتية :

ولا ريب في أن طريقية القطع المذكورة ذاتية لا تقبل الجعل التشريعي لا رفعا ولا وضعاً ، بل لا تقبل الجعل التكويني لا استقلالاً ولا تبعاً ، لأن طريقته من لوازم ذاته نظير زوجية الأربعة ، فإنها أمور خارجة عن الذات لا تنفك عنها ولا يمكن جعلها لا تكويناً ولا تشريعاً ، بل يكون وجود الذات علة لوجودها ، لأنها من لوازمها ، وهكذا سائر الأمور الإنتزاعية كالفوقية والتحتية ، فالبحث عن طريقية الطريق كالببحث عن زوجية الزوج .

والبحث عن أن الأمور الإنتزاعية هل لها حظ من الوجود أو لا ؟ بحث لا غرض لنا فيه . وربما يفرق بين مشمشية المشمش والفوقية والتحتية ، ولكن الفرق غير واضح ، وحينئذٍ فلو أريد جعلها وإيجادها كان ذلك طلباً للحاصل وهو محال . وبعبارة ثانية : طريقية القطع إما أن تكون بالذات أو بالغير ، والأول هو المطلوب ، والثاني يستلزم التسلسل ، والملازمة واضحة ، لأن طريقية كل شيء لا بد من انتهائها إلى شيء تكون طريقته ذاتية ، وإلا لزم التسلسل ، ولا شيء وراء

القطع يمكن الإنتهاء إليه والوقوف عنده ، وبهذا يتضح كونه مستغنياً عن غيره ، وكون غيره مفتقراً إليه .

وبعبارة ثالثة : كل نظري مفتقر إلى دليل ، فإن فرض كونه نظرياً كان مثله في الإفتقار إلى أن ينتهي إلى ضروري ، فإن انتهى إليه تمت الحجة وإلا تسلسل أو دار ، وهذا معنى القاعدة المشهورة عندهم (كل ما بالغير لا بد وأن ينتهي إلى ما بالذات وإلا دار أو تسلسل) .

الجهة الثالثة : في وجوب متابعتة في الجملة وترتيب أثره :

لا ريب في لزوم متابعة الواقع المنكشف وترتيب آثاره ، وذلك أمر غريزي فطري يشترك فيه كل حساس ، وأما متابعة القطع بمعنى ترتيب آثار ما قطع به ، فإنها عقلية لأن صفة القطع لا تحصل لغير العاقل ، لأن القطع تصديق ، والتصديق قسم من العلم والعلم لا يحصل لغير العاقل ، ومما ذكرناه ظهر الفرق بين الأمور العقلية والأمور الفطرية ، فإن الأول مختص بالعقلاء ، والثاني مشترك بينهم وبين غيرهم .

واعلم أن هذه المتابعة عقلية محضة ، ولا يمكن أن تكون شرعية سواء قلنا بأن الحجية منتزعة من التكليف بوجوب ترتيب الآثار في مورد يمكن فيه ذلك ، أو قلنا بأنها موضوع له ، فيكون جعلها بالأصالة ويكون التكليف منتزعاً عنها ، أعني أن الحجية هي التي تكون مجعولة ابتداء وأن وجوب العمل بها يكون حكماً من أحكامها ، وذلك لأمر كثيرة :

منها : أن جعلها إثباتاً فقط تحصيل للحاصل وهو محال ، وإذا امتنع الجعل إثباتاً امتنع نفياً ، لأن الممكن ما يتساوى طرفاه من حيث القدرة .

ومنها : أن جعلها مطلقاً نفيّاً وإثباتاً مستلزم للتسلسل ، لأن جعل الحجية أو نفيها لا بد من إثباته بدليل ، وهذا الدليل لا بد أن يكون قطعياً ، لأنه لو لم يكن قطعياً كان ظناً أو شكاً أو وهماً وكلها لا تثبت حجية القطع ، لأنها دونه في المرتبة والكاشفية بالضرورة ، وإذا كان قطعاً فهو مثله في الحاجة إلى دليل آخر يثبت حجته ، وهكذا إلى أن يدور أو يتسلسل .

ومنها : أن جعلها نفيّاً فقط مستلزم للتناقض بنظر العقل والشارع ^١ .

الجهة الرابعة : في لزوم متابعة القطع مطلقاً من أي سبب حصل ولأي شخص حصل :

إعلم أن القطع حجة مطلقاً ، ولا فرق بين حصوله من الأدلة السمعية كالكتاب والسنة أو غيرها ، ولا بين حصوله للقطاع وغيره ، وذلك لأن دليل حجته عقلي ، والأحكام العقلية لا تقبل التخصيص ، وتوضح ذلك أن القطع بعد حصوله تجتمع فيه أربع جهات :

أولها : الصورة الذهنية التي يتعلق بها العلم ، فإن العلم يتعلق بالصورة الذهنية .

ثانيها : إراءته للمقطوع به ، أعني إدعاء وجود مطابق خارجي للصورة الذهنية ، فإن طابقته حقيقة كان علماً بالمعنى الأخص وإلا كان جهلاً مركباً .

^١ - وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي : أنه لا ريب في ثبوت الأحكام الشرعية الواقعية لموضوعاتها المرسلات التي لم يجعل العلم بها جزء موضوع ، كما أنه لا ريب أن الأحكام الواقعية مشتركة بين العالمين والجاهلين ، ولا ريب أيضاً في عدم النسخ ، فإذا حكم الشارع بحرمة الخمر ثم علم المكلف بخميرة مائع ، وعلم بأن الشارع حكم بحرمته يكون حكمه بعد ذلك بجواز مخالفة هذا القطع منافياً لحكم الشارع نفسه بالحرمة ، مضافاً إلى استلزامه مناقضة العقل لنفسه ، لإنتهائه بعد إلزامه بإطاعة الشارع ومتابعتها إلى أطع ولا تطع .

ثالثها : حالة الجزم التي هي ضد التردد وهي التي يتعقبها الإنبعاث للمحسوب والإنزجار عن المكروه .

رابعها : حالة الجري العملي على وفق العلم بمعنى ترتيب آثاره عليه .

وبالجملة قد عرفت في ما مضى أن طريقية القطع ذاتية ، والأمور الذاتية يمتنع التفكيك بين أصنافها، لكونه من التفكيك بين معلولي العلة الواحدة ، والتفكيك بين العلة ومعلولها محال بالضرورة .

ومن أجل هذا لا فرق في طريقية القطع بين حصوله للقطاع وغيره ، ولا بين حصوله من الكتاب والسنة أو غيرهما ، فلو ورد في الأدلة السمعية ما يوهم التفصيل وجب تأويله لكونه على خلاف الأدلة العقلية ، فيكون العقل قرينة صارفة له عن ظاهره البدوي لأنها أقوى من القرينة اللفظية نظير قوله تعالى ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾^١ بعد حكم العقل بإمتناع التحسيم ، ونظير قوله تعالى ﴿ وعصى آدم ربه فغوى ﴾ بعد حكم العقل بعصمة الأنبياء ، ونظير قوله تعالى ﴿ إن الله يهدي من يشاء ويضل من يشاء ﴾ بعد إستقلال العقل باستحالة الجبر وغير ذلك من الآيات .

وأما ما حكى عن بعض فضلاء الأخباريين فهو إما خارج عن محل البحث وإما ناشيء عن قصور ، والله المسدد .

الجهة الخامسة : تتضمن مورداً معروفاً من موارد الخلاف بين الأصوليين

والأخباريين :

اعلم أن محل الخلاف بينهم غير واضح^١، فإنه يحتمل أن يكون في حجية القطع الحاصل من غير الأسباب الشرعية ، ويحتمل أن يكون في منع حصول القطع من غير الأسباب الشرعية ، ويحتمل أن يكون في جواز ممارسة الأمور العقلية لتحصيل الأحكام الشرعية وعدمه ، فهذه احتمالات ثلاث .

والكلام في أصل هذه الجهة ينبغي أن يكون في موضعين :

الموضع الأول : في منشأ الخلاف : وربما يكون منشأه أمران :

الأول : أن التصدي لتحصيل القطع بالأحكام الشرعية من غير الكتاب والسنة موجب لمخالفة الواقع كثيراً .

الثاني : الأخبار وهو العمدة :

منها : قولهم (ع) : من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا^٢.

ومنها : خبر زرارة عن أبي جعفر (ع) وفيه : أما لو أن رجلاً قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من أهل الإيمان^٣.

^١ - فإن ظاهر كلام الاسترأبادي عدم حجية القطع الحاصل من المواد البعيدة عن الإحساس وعدم جواز ممارستها والاعتماد عليها ، وظاهر كلام الجزائري والبحراني تعارض القطعين المستفادين من عقليين أو نقلين ، إلى آخر ما ذكره من الصور ، وهو من أفتح الأغلاط لأن القطع يمنع من احتمال الخلاف ، فكيف يحصل غيره المضاد له .

^٢ - المحاسن ص ٢٨٦ .

^٣ - الوسائل م ١ باب ٢٩ من أبواب مقدمة العبادة ص ٩٠ ح ٢ .

ومنها : قولهم (ع) : حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعه منا ^١.

ومنها : ما عن أبي عبد الله (ع) : أما أنه شر عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعه منه ^٢.

وهذه الأخبار إن دلت على ما يخالف العقل من حجية القطع يكون حالها حال قوله تعالى ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ وقوله تعالى ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ وأمثالهما من الآيات القطعية الصدور التي يستقل العقل بعدم جواز الأخذ بظاهرها ، فإن ذلك من القرائن العقلية الموجبة لصرف الكلام عن ظاهره الذي لا يجوز الإعتماد عليه ، والقرينة العقلية أولى بالصرف من القرينة اللفظية ، والذي تحمل عليه هذه الأخبار يمكن أن يكون هو الإرشاد إلى مواطن السلامة نظير النهي عن اقتناء كتب الضلال ، ونظير النهي عن الخوض في القضاء والقدر ، ونظير الأخبار الناهية عن الخوض في المسائل الكلامية ، ويمكن أن يكون مولوياً ، ويمكن أن تحمل على غير ذلك ، ووجود هذا النوع من الأخبار في كتب الحديث نظير وجود الآيات المجسمة أو النافية للعصمة أو الموجبة للجبر في القرآن الكريم مثل قوله تعالى ﴿يَهْدِي اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيُضِلُّ مَن يَشَاءُ﴾ التي لا يجوز الأخذ بها ويجب تأويلها .

الموضع الثاني: في الإحتمالات التي يمكن أن تنسب إلى الأخباريين وإن كان ذلك ليس مهماً لأن محل الخلاف بينهم غير واضح كما تقدم، وهي ثلاثة:

^١ - الكافي ج ٢ ص ٤٠٢ .

^٢ - الوسائل م ١٨ باب ٧ من أبواب صفات القاضي ص ٤١ ح ٢٥ .

أولها : أنه يمكن أن يكون في أن القطع بالحكم الشرعي هل يمكن أن يحصل من غير السماع من المعصوم أو ممن سمع منه أو لا بل لا يحصل إلا من الأدلة السمعية دون ما عداها ؟

فالمقدمات العقلية الصرفة أو المقدمات التي يكون بعضها عقلي وبعضها سمعي شرعي لا يمكن تحصيل القطع منها بالحكم الشرعي ، وهذا نزاع صغروي لا ينبغي الالتفات إليه ، فضلاً عن نسبة الخلاف فيه إلى جماعة من العلماء مضافاً إلى أنه خلاف الوجدان ، فإن القطع بالحكم الشرعي كثيراً ما يحصل من المقدمات العقلية الصرفة أو المنضمة إلى مقدمات شرعية .

ثانيها : أنه يمكن أن يكون محل النزاع في التفصيل بين الأسباب بمعنى تحريم الخوض في غير الأدلة السمعية في مقام تحصيل الأحكام الشرعية ، وهذا ممكن ثبوتاً إذ للشارع أن يردع عن أخذ أحكامه من غير طريق السماع ، ولكنه يرجع للقطع الموضوعي وهو غير محل النزاع.

ثالثها : أنه يمكن أن يكون النزاع في نفس القطع بمعنى أن القطع الحاصل من الأخبار يكون حجة دون القطع الحاصل من المقدمات العقلية أو المقدمات التي يكون بعضها عقلياً .

وفيه : أن هذا في القطع الموضوعي ممكن وأما في الطريقي فهو محال لما قدمناه .

الجهة السادسة : في مبحث التحري :

وفيه قولان بل أقوال ويتضح محل النزاع فيه ببيان أمور :

أولها : أن مثاله ما لو اعتقد وجوب شيء فتركه ، أو حرمة شيء ففعله ، فانكشف خطأ اعتقاده كان متحرياً ، وله صور أربعة باعتبار أنه قد يعتقد

الوجوب فيتركه فينكشف أنه مباح أو مكروه أو مستحب أو حرام ، وقد يعتقد الحرمة فيفعله، فينكشف أنه واجب أو مكروه أو مباح أو مستحب ، وربما قيل باختلاف حكمه باختلاف هذه الصور ، ثم إن نظير الاعتقاد في كل ما ذكرناه قيام الحجة ومخالفتها وانكشاف الخلاف .

وربما يقال أن مخالفة الحجة الشرعية أهم من مخالفة الحجة العقلية ، لأنه عصى تكليفه العقلي والشرعي ، بخلاف مخالفة القطع لأنه عصى تكليفه العقلي فقط .

وفيه : أن العقل هو المرجع في باب الإطاعة والعصيان ، فلو فرض وجود حكم شرعي متعلق بالإطاعة كان إرشادياً .

ثانيها : أن الكلام في التجري إنما هو في مخالفة القطع الطريقي .

ثالثها : لا ريب أن الاعتقاد لا يوجب تحريم ما ليس بحرام، ووجوب ما ليس بواجب، ولا ريب أن النزاع لا يرجع إلى أن العلم هل يوجب تعنون المعلوم بعنوان يوجب قبحه أو حسنه أو لا ؟ فالمائع الذي اعتقد خمريته فتجراً وشربه وكان في واقعه ماء برثقال مثلاً ، لا يكون شربه قبيحاً بواسطة هذا العنوان وإنما يرجع إلى قبح نفس التجري لا غير .

وأما نفس الفعل ومتعلقه فلا يخرج عما هو عليه مع قطع النظر عن هذا العنوان .

رابعها : لا ريب أن المعتقد المخالف لما اعتقد معاقب عند نفسه قبل الإنكشاف بالضرورة ، والكلام إنما هو بالنظر للواقع وأن العقل هل يحسن معاقبته

خامسها : أن كلماتهم فيه مختلفة كما ستعرفه فيما يأتي عند نقل الإجماع ، لأن السلف لم يتعرضوا له بعنوانه الخاص ، ولأن من تعرض له اختلف مبناه فيه ، كما يظهر من ملاحظة محكي كلماتهم في الرسائل .

إذا عرفت هذا فاعلم أنه يمكن الاستدلال لحرمة التحري واستحقاق العقوبة عليه بأمور :

الأول : الإجماع المتصيد من كلماتهم في مسألة ظان ضيق الوقت إذا أخر صلاته ، وفي مسألة ظان الخطر في السفر .

وفيه: أن مسألة التحري ليست محررة ، فالإجماع المدعى متصيد ومثله كما ترى ، وأن المحصل منه غير حاصل ، والمنقول لو وجد غير مقبول ، وأن المسألة عقلية لا مجال فيها للإجماع ، وأنه قد خالف في الفرض المذكور غير واحد كالنهاية والتذكرة وشيخنا البهائي .

الثاني : تقبيح العقلاء ، وفيه: أنه على الفاعل لا على الفعل ، وعلى جهة الصدور لا على ما صدر .

الثالث : استقلال العقل بقبحه ، إما بمعنى كونه علة تامة له للزومه لذاته كالظلم ، وإما لأنه يقتضيه كالكذب ، واختار الأول في الرسائل واختار الثاني في الفصول ، ومن ثم فصل صاحب الفصول بين أقسام التحري الأربعة الآتفة ، لأن ما يعتقد حرمة ثم يفعله قد ينكشف وجوبه فيكون فيه مصلحة تمنع من تأثير اقتضائه للحرمة ، بخلاف باقي الأقسام .

الرابع : دليل الاستقصاء والتزديد ، وتقريبه : أنا إذا فرضنا شخصين قاطعين بأن قطع أحدهما بكون مائع معين حمرا فشربه ، وقطع الآخر بكون مائع آخر حمرا فشربه ، فاتفق مصادفة أحدهما للواقع ومخالفة الآخر له ، فهنا صور أربع :

الأولى : أن يستحق العقاب من لم يصادف الخمر دون من صادف، ولا سبيل إليه بالضرورة .

الثانية : أن لا يستحقا العقاب معاً ، وهو مثله لا سبيل إليه ، لأن أحدهما إرتكب المحرم الواقعي ملتفتاً إليه معتقداً به ، فهو مستحق للعقاب قطعاً .

الثالثة : أن يستحقه من صادف دون من لم يصادف ، وهو مستلزم لإناطة العقاب بأمر غير إختياري .

الرابعة : أن يستحقا العقاب معاً ، وهو المتعين .

والتحقيق في الجواب أن يقال : أن مناط العقاب هو الإقدام على المحرم مختاراً بشرط قابلية الحل مع عدم المانع ، وتوضيح ذلك ، أن العلة في باب العلة الحقيقية تتوقف على مقتضي الشرط وعدم المانع ، ولكن الأثر ينسب إلى المقتضي فقط لا إلى الشرط ولا إلى عدم المانع ، وإن كان كل من الثلاثة يشترك في قولنا لولا كذا لما وجد الأثر ، فالنار مثلاً مقتضى للإحراق ، ويصح تسمية المقتضي بحامل الأثر ، وتكون قابلية الحل وعدم المانع من الهيئات ، وهذا أمر واضح .

إذا عرفت هذا فاعلم أن الإقدام من أفعال المكلف الإختيارية بلا ريب ، وأنه هو المقتضي للعقاب ، وتأثير هذا المقتضي مشروط بقابلية الحل للتأثر ، وهو أمر خارج عن اختيار المكلف ، فالقابلية ليست من أفعال المكلفين الإختيارية ، ومصادفتها وعدم مصادفتها ليس دخيلاً في العقاب ، فإذا اعتقد المكلف وجود الشرط وتبين وجوده كان المؤثر وجود المقتضي وهو اختيار المكلف في الفرض ، وهذا هو المصحح لنسبة الفعل إليه بعد فرض وجود الشرط ، أعني قابلية الحل ، وبعد انتفاء المانع .

وإذا اعتقد أنه حرام فأقدم عليه وتبين فقدانه للشرط لعدم قابلية المحلّ ، بطل تأثير المقتضي لإنتفاء شرط تأثيره ، وكذلك لو وجد المقتضي واقترن بالمانع .
وقد ظهر من هذا أن الاختيار ليس علة تامة بل هو نظير المقتضي في باب العلل التامة ، فدعوى عليه الاختيار بمعنى المقتضي مسلمة ، ولكنه لا يستوجب العقاب والثواب ما لم يؤثر أثره .

إن قلت : إن جملة من الأخبار دلّت على العفو عمن نوى المعصية ولم يفعلها، وذلك معناه وجود الاستحقاق .

قلت: إطلاق العفو إما مساححة أو مجازاً بعلاقة المشارفة، مضافاً إلى أن جهات الإطاعة والمعصية من وظائف العقل، فالأخبار تكون إرشادية إلى حكمه.

بقي هنا أمور فيها فوائد سيالة :

الأمر الأول : أن الأقوال في التحري أربعة :

أولها : أنه لا يستحق عقاباً على الفعل المتجرى به ، وبعبارة أخرى أن قبحه فاعلي لا فعلي .

ثانيها : أنه يستحق العقاب مطلقاً.

ثالثها : التفصيل بلحاظ ما يتجرى به ، فإنه قد يكون فيه مصلحة مزاجمة لقبح التجري ، كما لو اعتقد وجوب قتل كافر فتركه فتبين أنه نجيّ ، ومنه يعلم الحال في مراتب المنكشف من حيث الأهمية ، وفي اختلاف حكمه من حيث الحرمة والكراهة والإستحباب والإباحة .

رابعها : التفصيل بين أنواع التحري الستة بلحاظ قصد المتجري ، وهي القصد الجرد، والقصد مع الإشتغال ببعض مقدماته ، والقصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصية ، والقصد مع التلبس بما يحتمل كونه معصية طمعا في تحقق المعصية ،

والقصد مع التلبس لعدم المبالاة بمصادفة الحرام ، والقصد مع التلبس برجاء أن لا يكون معصية مع الخوف من كونه معصية . وهذه الصور يجمعها عدم المبالاة بالحرام .

الأمر الثاني : أن الأمور منها ما يكون قبحه وحسنه ذاتيا كالظلم والعدل ، ومنه التجري والإنقياد ، وهي لا تتغير بالعناوين والإعتبارات ، ومنها ما يكون حسنه وقبحه اقتضائيا ، كالصدق والكذب وهذه تتغير بالعناوين والإعتبارات ، ومنها ما لا اقتضاء فيه .

الأمر الثالث : أن الفعل إنما يتصف بالحسن والقبح إذا صدر عن النفات ، أما مع صدور غفلة فلا ، وحينئذ فإذا اعتقد وجوب قتل انسان فتركه ، فتبين كونه نبيا ، لم يكن تركه منشأ لانتزاع حسن أو قبح ، وكذلك لو تركه تجريا ثم تبين كونه نبيا ، لأنه مجهول لدى الفاعل ، فلا يقال فعل حسنا بترك قتله .

الأمر الرابع : لا إشكال في تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ، وهل هي ذاتية أو أنها تدور مدار العناوين والإعتبارات ، وجهان .

والتحقيق : أن الأشياء منها ما هو علة تامة للحسن والقبح كالعدل والظلم ، ومنها ما هو مقتضى لها كالصدق والكذب ، ولذا قد يحسن الكذب لأمر أهم كتخليص نبيّ وقد يقبح الصدق إذا كان فيه هلاك ولي .

إذا عرفت هذا فحقيقة التجري تتوقف على تحقيق كون الإعتقاد برجحان الشيء موجبا لتعونه بعنوان حسن ، والإعتقاد بمرجوحيته موجبا لتعونه بعنوان قبيح أو لا ، احتمالان . والتحقيق هو العدم ، لأن الحسن والقبح المبحوث عنهما دائما يكونان في مرتبة سابقة على العلم والجهل ، فإذا خالاهما خلف من جهة ، وفيه تقدم الشيء على نفسه من جهة أخرى ، وفيه لزوم التسلسل بعد حفظ

طولية الرتبة من جهة ثالثة ، وقد أشار إلى شيء من هذا المحقق صاحب الكفاية في مبحث التحري، وأشار إليه المحقق الأشثاني في مبحث آخر .

الأمر الخامس : وخلاصة الكلام في التحري أنه لا ثمة له فقها ، لأن العقاب والثواب بيد الله تعالى ، نعم ربما تكون له علاقة في الفقه إذا كشف عن عدم وجود ملكة العدالة ، ولأجل هذا ينبغي إهماله من مباحث الأصول ، والله العالم .

الجهة السابعة : في قيام الأمارات والأصول مقام القطع الطريقي :

إعلم أن من خواص القطع الطريقي قيام الأمارات مقامه ، لأن العقل هو المرجع في باب الإطاعة ولا فرق في نظره بين إحراز التكليف بالقطع وبين إحرازه بما هو منزل منزلته عند الشارع ، سواء كان إمارة أو أصلاً ، فإنه حينئذ يستقل بتنجز التكليف به ، لأن هذا الظن بعد قيام الدليل القطعي على حجته يكون منتهياً إلى قطعي ، وكل دليل لا يكون حجة إلا إذا كانت حجته ذاتية ويسمى ضرورياً أو كانت حجته ظنية منتهية إلى القطع ويسمى نظرياً ، والنظري لا يكون حجة إلا إذا انتهى إلى ضروري .

وأما القطع الموضوعي فالتبعية فيه دليله ، فإن المولى له أن يعتبر ما شاء في موضوعات أحكامه ، فله أن يكتفي بإحراز الموضوع بالقطع أو بالأمانة أو بالأصل المحرز أو بغيرهما ، وله أن لا يكتفي ، وهذا واضح جداً .

وينبغي أن يعلم أن القطع الموضوعي يكون في سلسلة شروط الموضوع .

واعلم أن الأمور التي تقوم مقام القطع الطريقي كثيرة :

أحدها : ما ثبت حجته من أخبار الآحاد في الأحكام .

ثانيها : البينة في باب القضاء .

ثالثها : البينة في غير باب القضاء بناء على عموم حجيتها للقضاء وغيره ، كما هو الأقوى على ما يستفاد من ذيل رواية مسعدة بن صدقة ، وهو قوله (ع) : والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة ^١ ، وقد ذكر أستاذنا الحكيم في مجلس الدرس أنه تتبع فلم يجد مدركا لعموم حجيتها غيره .

رابعها : خبر ذي اليد بناء على حجته للسيرة والإجماع ^٢ .

خامسها : الأصول المحرزة مما كان دليلها مغياً بالعلم كالإستصحاب .

سادسها : أخبار أهل الخبرة في موارد اعتباره ، ومنه أخبار المفتي بفتواه .

سابعها : أخبار من لا يعرف الشيء إلا من قبله ، في موارد اعتباره كأخبار

المرأة بخلوها وطهرها وحيضها وخروجها من العدة .

والمتبوع قد يجد أكثر من هذه الموارد ، وليس للفقيه أن يعتمد على ما ذكرناه

إلا بعد المراجعة .

الجهة الثامنة : إذا أخذ لفظ القطع أو العلم أو المعرفة أو اليقين في لسان

الدليل كان ظاهرا في الطريقي ، وبعد حجية الظهور يكون ذلك لازم الإتياع ،

وبهذه الملاحظة يصح أن يقال الأصل في القطع الطريقية ، بمعنى أنه إذا ورد في

لسان الدليل وشك في كونه على نحو الطريقية أو الصفية فالأصل فيه أن يكون

طريقيا ، ولا يعدل عنه إلى الصفية إلا بقرينة ، ومن ثم حملنا لفظ العلم المأخوذ

في قاعدة الطهارة ، ولفظ المعرفة المأخوذ في قاعدة الحل ، ولفظ اليقين المأخوذ في

أخبار الإستصحاب على الطريقي ، ومن أجل كونه طريقيا تقوم الأمارات مقامه ،

وتحكم على القواعد المغياة به .

^١ - الوسائل ج ١٢ باب ١٤ من أبواب ما يكتسب به ص ٥٨ ح ٤ -

^٢ - لاحظ قواعد الفقيه قاعدة ٦٠ صفحة ٢٥٧ الطبعة الثانية .

وبالجملة إن مقتضى الجمود على ظاهر اللفظ البدوي وإن كان هو القول بأن العلم إذا أخذ في لسان الدليل هو صفة اليقين التي تمنع من احتمال الخلاف دون طريقيته ، لأن تعليق الحكم على شيء يقتضي أن يكون ذلك الشيء موضوعاً له ، إلا أن الظاهر من لفظ العلم هو الطريقية ، ومن تعرض لهذا الأغراض الحمداني في باب الجماعة في مبحث عدالة الإمام .

هذا بالنسبة إلى لفظ العلم ، وأما لفظ الوثوق والإطمئنان وغيرهما فالتبع فيه هو الظهور الأولي ، أعني الموضوعية ، إلى أن يثبت له ظهور آخر .

الجهة التاسعة : أعلم أن إطلاق الحجة على القطع مساححة ، فإنها لغة إسم للغلبة ، وفي اصطلاح المناطقة إسم لسببها فتكون من باب تسمية السبب باسم المسبب ، فهي إنما تطلق على الوسط المتكرر ، فإذا قلنا العالم متغير ، وكل متغير حادث كانت النتيجة العالم حادث لأنه متغير ، فالتغير علة في ثبوت الأكبر وهو الحدوث للأصغر وهو العالم ، والقطع معلول للوسط بعد تسليم المقدمات فهو مسبب عن الحجة المنطقية ، ومن أجل ذلك فهو لا يقع وسطاً لأنه يلزم أن يكون علة لنفسه فلا يقال هذا معلوم الخمرية بل يقال هذا خمر .

نعم إذا كان القطع موضوعياً وقع في الشكل ، لأنه يكون جزء الموضوع أو شرطه فهو حينئذٍ من قيود الصغرى .

تنبيه في بيان أقسام العلة :

العلة مرة تكون تكوينية فتسمى منطقية وأخرى تكون شرعية فتنسب للشارع وتسمى شرعية ، وبعبارة واضحة العلة أو الوسط تنسب لمن أخذت منه الكبرى فإذا قيل العالم متغير وكل متغير حادث ، أو قيل النار محرقة وكل محرق مؤلم كانت منطقية ، وإذا قيل زيد في قولنا (جاء زيد) فاعل ، وكل فاعل

مرفوع فزيد مرفوع كانت نحوية ، وهكذا قولنا هذا ما قامت عليه البينة وكل ما قامت عليه البينة وجب العمل به كانت شرعية .

الجهة العاشرة في أقسام القطع :

إعلم أن القطع قسمان طريقي وموضوعي ، أما الطريقي فقد مرّ الكلام فيه ، وأما الموضوعي فيمكن أن يكون تمام الموضوع من حيث الصفة ، وأما من حيث الطريقية فقد عرفت استحالته ، ثم إن القطع الموضوعي الذي ليس هو تمام الموضوع بل جزؤه قد يكون مأخوذاً على نحو الصفتية وقد يكون مأخوذاً على نحو الطريقية ، وشبهة إجتماع اللحاظين الآلي والإستقلالي - لأن الموضوعية تستدعي لحاظه مستقلاً والطريقية تستدعي اللحاظ الآلي - مدفوعة بأنه لا مانع من إرادتهما معاً في الكلام الواحد إذا كان إلقاء أحدهما إلقاء للآخر كما لو نظر وجهه في المرأة ليختبر صفاتها ، وإلقاء الفردين بلفظ الزوج مثلاً نظير لفظ توأم فإن الفرد ملحوظ إستقلاً وكونه مولوداً مع غيره ملحوظ آلة .

ثم ينبغي أن يعلم أن الطريقية من ذاتيات القطع ولا تنفك عنه وتقسيمه الآنف لا ينافي ذلك ، وإنما هو بملاحظات أخرى فليتبّه .

المقام الثاني : في بيان كفاية الإمتثال الإجمالي وإجزائه مع التمكن من الإمتثال التفصيلي أو عدم إجزائه^(١).

وتوضيح ذلك يتوقف على بيان أمور :

الأمر الأول : للإمتثال اليقيني مرتبتان :

أولهما : الإمتثال العلمي التفصيلي ، كما لو أحرز الصغرى والكبرى تفصيلاً وامتثل .

ثانيهما : الإمتثال العلمي الإجمالي ، كما لو نحصر السائر بالثوبين المشتبهين فكرر الصلاة فيهما على وجه يعلم بأنه صلى صلاة بثوب طاهر .

الأمر الثاني : في تحرير محل النزاع ، ولا ينبغي الريب في كفاية الإمتثال الإجمالي مع تعذر التفصيلي لاستقلال العقل به حينئذٍ ، وإنما الكلام في الإجتزاء

^١ - كان ينبغي تقديم هذا البحث وجعله فصلاً من فصول الإجزاء ، فيكون الكلام في الإجزاء في مواضع :

الموضع الأول : في إجزاء الإتيان بالمأمور به عن نفسه ، بمعنى إجزاء الإتيان بالمأمور به الواقعي عن الواقعي ، والظاهري عن الظاهري ، والإضطرابي عن الإضطرابي .

الموضع الثاني : في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن الواقعي ، وفي إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الإضطرابي عن الواقعي .

الموضع الثالث : هل يجزي الإمتثال الإجمالي عن التفصيلي مع قدرته على التفصيلي ، بمعنى إجزاء الإتيان بالمأمور به إجمالاً عن الإتيان بالمأمور به الواقعي التفصيلي مع قدرته على الإتيان بالتفصيلي ، كما لو أمر بالصلاة بالثوب الطاهر فوجد المكلف ثوبين يعلم بطهارة أحدهما ونجاسة الآخر وكان لا يميزهما مع أنه قادر على ذلك ، فكرر الصلاة وصلى بكل منهما مستقلاً على وجه يعلم بأنه صلى صلاة بثوب طاهر ، فإن قلنا بعرضية الإمتثالين أجزأه وإلا فلا ، وستعرف ذلك في أصل المسألة .

وينبغي أن يعلم: أن هذا البحث قد يعنون بعدة عناوين ومرجعها واحد:

أحدها: مشروعية الاحتياط .

ثانيها: عرضية الامتثال الاجمالي والتفصيلي.

ثالثها: إجزاء الامتثال الاجمالي مع القدرة على الامتثال التفصيلي.

رابعها: اشتراط الجزم بالنية أو اشتراط نية الوجه في صحة الإتيان بالمأمور به.

بالإمتثال الإجمالي مع التمكن من الإمتثال التفصيلي ، وهو المعبر عنه بعرضية الإمتثاليين .

ويتفرع على طولية الإمتثال الإجمالي أنه لا يجوز للمجتهد ولا للمقلد العمل بالإحتياط إذا كان متمكناً من الإمتثال التفصيلي ، سواء أكان توصلياً أم تعبيدياً ، ويحتمل التفصيل بين ما يستلزم التكرار وما لا يستلزمه ، وبين التكرار الكثير منه والقليل .

الأمر الثالث : لا ينبغي الريب في خروج التوصلي عن محل النزاع بجميع صوره ، لأن العقل هو المحكم في شؤون الإمتثال ، وبعد كون غرض المولى يترتب على التوصلي بمجرد حصوله بأي طريق كان فلا مجال للشك في كفايته .

الأمر الرابع : في تنقيح الأصل العملي في المسألة فنقول : لا ريب أن العقل هو المحكم في شؤون الإمتثال وليس للشارع التدخل فيه ، لأن ذلك ممتنع عقلاً .

ولا ريب أن الأمر يدعو إلى متعلقه ولا يمكن أن يدعو إلى نفسه . ولا ريب أن العقل لا يفرق بين إحضار المطلوب في فرد أو أفراد في حال التمكن من التفصيلي أو العجز عنه .

نعم إذا كان الإمتثال الإجمالي مستلزماً لنقص شرط أو جزء في المأمور به ، كان الخلل حينئذ ناشئاً منه لا من جهة جمعه مع غيره من باب الإحتياط ، وهذا أمر مقطوع به عند العقلاء ، بل هم يرون المحتاط بالتكرار من أعظم الناس إطاعة وأشدهم عبودية .

نعم لو لم يحصل القطع المذكور كان المقام من باب الدوران بين التعيين والتخير ، والأصل فيه التعيين^١.

الأمر الخامس : في ذكر الأدلة التي استدل بها للطولية وهي تسعة، وقد ذكرها المحقق الاشثاني في تعليقه على الرسائل ، وربما تستخرج من عبارات الرسائل نفسها :

الدليل الأول : استظهار دعوى الإجماع على المنع من الإكتفاء بالإمثال الإجمالي مع التمكن من الإمثال العلمي التفصيلي إذا توقف الإمثال الإجمالي على التكرار كما يظهر من عبارة الرسائل .

١ - ويمكن إن يقال أن الأصل عند دوران الأمر بين التعيين والتخير هو الرأية من التعيين تارة ، لأن التعيين فيه ثقل وكلفة بخلاف التخير ، والإشتغال أخرى . إلا أن التحقيق أن العقل مستقل بتعين التعيين ولا ريب أنه أحوط . وتقريب ذلك : أننا إذا علمنا أن الشارع يريد منا شيئاً على وجه التعبد والإطاعة ثم شككنا في أن الغرض منه هل يترتب على المأمور به سواء وجد في ضمن فرد أو في ضمن أفراد ، أو لا يترتب عليه إلا إذا وجد في ضمن فرد معين متميز ؟ فإن العقل حيث لا يحكم بتعين الثاني في مقام الإمثال لا لأصالة الإشتغال عند دوران الأمر بين التعيين والتخير، ولا لأصالة الشغل عند الشك في الشرطية ، ولا لأصالة عدم الإجزاء ، بل لإستقلال العقل بذلك ، هذا ما أفاده المحقق الاشثاني (رح) .

وفيه : أولاً أنا لا نغتمل مثل هذه الخصوصية بل نقطع بعدمها ، وثانياً أن الخصوصية المذكورة المحتملة إن كانت من القيود الشرعية المأخوذة في المأمور به جرى عليها حكم المشكوك في باب الأقل والأكثر الإرتباطين . والتحقيق أن المرجع فيه الرأية لا قاعدة الإشتغال ، وقد مر تقريبها في مبحث التعبد والتوصلي في المجلد الأول، وسيجيء أيضاً في هذه المسألة في الجواب عن الدليل السابع .

وإن كانت من القيود الراجعة إلى الإطاعة كما هي كذلك امتنع الرجوع فيها للإطلاق اللفظي ، لأن الإطاعة حكم عقلي محض والإطلاق والتقييد من شؤون الأدلة اللفظية الشرعية ، ولو فرض أن الأوامر الإطاعة شرعية أيضاً يكون التمسك بالإطلاق اللفظي متمتعاً ، هذا مضافاً إلى امتناع ذلك من جهة امتناع أخذها قيداً في المأمور به لكونها من الإنقسامات اللاحقة للأمر فلا يعقل أخذها في متعلقه ، وإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق .

نعم يمكن نفيها بالإطلاق المقامي الذي أوضحناه في مبحث التعبد والتوصلي ، مضافاً إلى دعوى استقلال العقل بالعدم ، وأما أصل العدم ففيه ما فيه .

وفيه : أنه مجرد استظهار ، وأنه من الإجماع في المسألة العقلية وليس بحجة ، بل المدار في المسائل العقلية على ما يحكم به العقل ، وأنه لو تحققت دعواه منه (رح) كان منقولاً ، وأنه واضح المدرك ، وأنه لم يتضح تحرير المسألة في كلام الجميع فكيف يدعى فيها الإجماع ، ولو سلم من جميع هذه المحاذير فهو مختص بصورة واحدة من المقام الأول ، وهي ما إذا استلزم التكرار دون ما إذا لم يستلزمه ، وبصورة العلم التفصيلي والعلم الإجمالي دون غيرهما .

الدليل الثاني : الإجماع المدعى في كلام السيد الرضي والرسى ، الذي أقره المرتضى (رح) المحكي عنه في الروض والذكرى والرسائل الرسية كما قيل ، إن الرضي سأل أخاه المرتضى ، فقال : إن الإجماع واقع على أنه من صلى صلاة لا يعلم أحكامها فهي غير مجزية ، والجهل في أعداد الركعات يعني في باب القصر والتمام جهل بأحكامها فلا تكون مجزية ، وأجاب المرتضى بجواز تغير الحكم الشرعي بسبب الجهل وإن كان الجاهل غير معذور .

وفيه أولاً : أنه منقول ، وقد يضعف هذا بأن المنقول المتلقى بالقبول بمنزلة إجماعات متظافرة ، فإن عمل العامل به تقرير له وشهادة منه بصحته ، إلا أن يتهم بأنه اعتمد عليهم لحسن ظنه بهم لا أنه عمل به لأنه تتبع بنفسه ثم شهد لهم بصحة ما نقلوه . وثانياً : أن المسألة عقلية كما مر في الدليل الأول . وثالثاً : أن المشهور بنوا على جواز الإحتياط مع عدم التكرار ، وهذه فتواهم في كتبهم تنادي بذلك ، بل السيرة العملية عليه بل لعله ضروري ، فإن جملة من أجزاء الصلاة وشرائطها والحج يأتي بها الناس مع جهلهم باستحبابها ووجوبها ، بل يفعلونها معتقدين وجوبها فكيف تقبل دعوى هذا الإجماع على إطلاقها ، فلا بد من تأويل هذا الإجماع وحمله على بعض المحامل وأقله أن مورده الجاهل القاصر أو المقصر

المخالف عمله للواقع ، وما نحن فيه من باب الجاهل الملتفت الباني على إحراز الواقع من طريق الإحتياط الذي يكون موافقاً للواقع في النهاية وينكشف بعد ذلك أنه موافق للواقع إذا بنينا على عدم اعتبار نية الوجه .

الدليل الثالث : أن التكرار مع القدرة على الإمتثال العلمي التفصيلي أو الظني خلاف الإجماع العملي وخلاف السيرة المستمرة بين المتشعبة .
وفيه : أنها لا تستلزم عدم المشروعية ، وأنها بنحو السالبة الكلية ممنوعة قطعاً .

الدليل الرابع : أن المحتاط بتكرار العبادة يعد عابثاً بنظر العقل والعقلاء .
وفيه : أن العدول عن الإمتثال التفصيلي إلى الإجمالي مع تيسر التفصيلي إن لم يكن فيه غرض عقلائي للفاعل كان فيه شيء من القبح في الفاعل ، ولكنه لا يخل بالإطاعة ، لأنه لا يستلزم قبحاً في الفعل ، ولا استخفافاً في حق المولى بل يعد فاعله من المعنيين بالمولى ومن المهتمين بإطاعته ، فهو لا يستلزم عبثاً بالأمر ولا بالآمر ، وإنما هو نقص في الفاعل فقط ، فهو لا يضر بالإطاعة ، ولو استلزم الإسخفاف بمقام المولى كان مستحقاً للعقوبة من جهة الإسخفاف به لا من جهة عدم إطاعة أمره .

نعم إذا كان المولى عاجزاً عن تمييز ما يتعلق به غرضه كان امتثال العبد الإجمالي فيه جهة عبث بالمولى ، ولو قصد التعريض بجهل المولى إذا عرضه لمشقة التمييز كان مستحقاً للعقاب من أجل ذلك لا من أجل عدم إطاعة الأمر ، وما نحن فيه كله ليس من هذا الباب بالضرورة .

الدليل الخامس : الآيات والأخبار والإجماعات الدالة على وجوب تعلم الأحكام ، فإنها تدل على عدم الإكتفاء بالإحتياط .

وفيه : أولاً : أنه مختص بالشبهات الحكمية ، وأما الموضوعية فلا يجب فيها الغحص فضلاً عن التعلم .

وثانياً : أنه من عرف الأحكام معرفة إجمالية على وجه يتمكن من الخروج عن عهدها بالإحتياط لا يعد جاهلاً ولا يعد تاركاً للتعلم .

وثالثاً : بأن وجوبه طريقي ، بمعنى أنه إنما يجب لأجل تحصيل الواقع ، والعقل لا يرى فرقاً بين تحصيله بالإمتثال التفصيلي وبين تحصيله بالإمتثال الإجمالي لعدم استلزامه نقصاً في المأمور به .

ورابعاً : أن وجوب التعلم لا يدل على حرمة الإحتياط إلا من باب مفهوم اللقب ، وهو كما ترى .

الدليل السادس : ما دلّ على مشروعية العمل بالأمارات والأصول ، فإن ظاهره الوجوب التعييني ، وهذا يمنع من التخيير بين العمل بها والعمل بالإحتياط . وفيه : أنه لا يظهر من دليله وجوب العمل بها ، وإنما يظهر منه مشروعية العمل بها ، وهو لا يقتضي المنع من العمل بغيرها .

الدليل السابع : منافية الإحتياط للعبودية .

وفيه : أنها دعوى ممنوعة بل الدليل على خلافها ، فإن الإطلاق المقامي ينفيها ، بيان ذلك :

أن الأمر إذا تعلق بشيء فهو إنما يدعو إليه ، فإذا حصل سقط بنظر العقلاء ، ومعنى العبودية بنظرهم هو الإتيان بالمأمور به عن إرادة اختيارية منبعثة عن إرادة المولى الواقعية ، كما في عبادة الله سبحانه وتعالى ، وكما في عبادات الموالى العرفية ، فإذا قام الدليل على أن الفعل الكذائي عبادة لم يقتضِ مزيد من ذلك ،

ومن البديهي أن الإحتياط لا ينافيه ، بل المحتاط بنظرهم أعظم عبودية وإطاعة وانقياداً من غيره .

ودعوى أن الإحتياط مستلزم لخلل في المأمور به دعوى أجنبية عما ذكر في هذا الدليل .

الدليل الثامن : منافاة الإحتياط لقصد الوجه ، أعني الوجوب والإستحباب ونية التمييز ، أعني معرفة أجزاء العبادة وتمييز واجبها من مستحبها ، أو معرفة نفس الوجه وإن لم يقصده في مقام الإمتثال^١ ، فإن الدليل الدال على اعتبارهما يقضي بشرطيتهما في صحة العبادة ، فإذا كان الإحتياط ينافيهما أو ينافي أحدهما كانت العبادة فاسدة ، لعدم الإتيان لما هو معتبر فيها .

قلت : هذا الدليل أمتن الأدلة لو تمت الصغرى ، والجواب عنه :
أولاً : أنه معارض بقصد القربة ، فكما أن المحتاط يتمكن من تحصيلها فكذلك يتمكن من تحصيل قصد الوجه .

وثانياً : أنه منقوض بصحة الإحتياط في صورة تعذر الإمتثال التفصيلي .
وثالثاً : بمنع الصغرى للأصل ، ويكفي دليلاً على عدم قصد الوجه وشبهه أنه لا أثر له في النصوص ، ولا في كلمات معظم العلماء ، مع كثرة الإبتلاء به ومع شدة الغفلة عنه ، حتى أنه لم يتنبه له إلا بعض المتكلمين على ما قيل ، ومع عدم وجود ما يوجب إخفاؤه ، وحكى نظير ذلك في (ك) أي المدارك عن (المع) أي المعالم ، وتلقاه هو وغيره بالقبول ، ولعمري أن ذلك يفيد القطع بعدم اعتبار قصد الوجه وشبهه ، وهو من أظهر الموارد التي يكون عدم الدليل فيها دليل العدم.

الدليل التاسع وهو يشتمل على مبحث مهم يتعلق لنا فيه أغراض عدة في هذا المبحث وغيره :

وهو الذي اعتمده شيخنا الكاظمي (ره) في التقارير ، أن المعتبر في العبادة الإتيان بمتعلق الأمر بداعي أمره حيث تكون إرادة الفاعل منبعثة عن إرادة مولاه ، وهذا المعنى حاصل في صورة الإمتثال التفصيلي بخلاف الإمتثال العلمي الإجمالي فإنه منبعث عن احتمال الأمر لا عن الأمر نفسه ، وقربه (ره) بقوله^١ : (فإن حقيقة الإطاعة عند العقل هو الإنبعثات عن بعث المولى ، بحيث يكون الداعي والمحرك له نحو العمل هو تعلق الأمر وانطباق المأمور به عليه ، وهذا المعنى لا يتحقق بالإمتثال الإجمالي ، فإن الداعي نحو العمل بكل واحد من فردي التزديد ليس إلا احتمال تعلق الأمر به ، فإنه لا يعلم انطباق المأمور به عليه بالخصوص) . ثم أوضح ذلك بكلام لا يزيد عما ذكره هنا .

وبالجملة إن المكلف إن علم الصغرى والكبرى كان الإنبعثات عن الأمر ، فلو عرف الماء وعلم بوجوب إحضاره ، فبعد حذف الأوسط يكون الأكبر هو المحرك على إحضار الأصغر ، والمراد بالأصغر هنا هو المشار إليه بقولنا (هذا ماء) والمراد بالأكبر هو قولنا (يجب إحضاره) وهذا المعنى لا يتأتى فيما إذا تردد الماء بين فردين مشبهين أحدهما ماء والآخر خل ، ولا فيما إذا تردد مفهوم الواجب بينهما بعد معرفتهما ، كما لو علم بأن الأيسر ماء والأيمن خل وعلم تعلق إرادة المولى بأحدهما ولم يعلمه بعينه ، فإنه في كلا الفرضين لو أحضرهما معاً دفعة أو تدريجاً كان انبعثاته عن احتمال الأمر لا عن نفسه ، لأن الشكل المنتج لوجوب الإحضار في الفرضين لا يتم إلا أن يقول في المثال الأول مشيراً إلى أحد الطرفين

(هذا محتمل المائئة ، وكل محتمل المائئة يجب إحضاره) ، ويقول مثل ذلك في الطرف الآخر ، فلو لم يأت بقوله (وكل محتمل المائئة يجب إحضاره) لم يكن الشكل منتجاً ، لعدم تكرار الأوسط ، وإلا أن يقول في المثال الثاني (هذا الخل يحتمل وجوب إحضاره ، وكل ما يحتمل وجوب إحضاره يجب إحضاره) ، فلو لم يأت بقوله (وكل ما يحتمل وجوب إحضاره يجب إحضاره) لم يكن الشكل منتجاً لعدم تكرار الأوسط ، فلو انبعث في المثالين وفرض أن الانبعاث عن الأكبر، كان الانبعاث حينئذ عن الاحتمال لأنه هو الأكبر المحرك على إحضار الأصغر في الفرضين ، و لا ريب أن الاحتمال لا أثر له في الكبريات الشرعية.

وقد ظهر من هذا أن الإطاعة لا تتحقق إلا بعد إحراز الأمر لأنه هو الظاهر من القضايا الشرعية ، وهذا في النهاية مساوق لإستظهار اعتبار نية الوجه والتمييز في القضايا الشرعية ، فيكون المحذور المقصود للأستاذ (ره) في النتيجة يشبه ما يقوله المعبرون لنية الوجه أو راجعاً إليه على تأمل فعلاً .

وفيه أولاً : أننا نمنع الكبرى ، أعني توقف صيرورة الشيء عبادة على كون الانبعاث عن العلم بالأمر ، بل حقيقة العبادة بنظر العقلاء هي الانبعاث عن الأمر، والعلم بالأمر واحتمال الأمر غير دخيلين في حقيقة العبادة بل هما خارجين عنها ، لأن المرجع في عبادية العبادة هم العقلاء ، والعقلاء يرون المنبعث عن الأمر المعلوم والمحتمل متعبداً ومطيعاً ، بل يرون المنبعث عن الأمر المحتمل أشد اهتماماً ومحافظة على رغبات المولى من غيره .

وثانياً : أنه منقوض بصورة تعذر الإمثال التفصيلي ، فإن الإحتياط بالتكرار يصح منه ويكون عبادة باعتراف المستدل وغيره ، ولو كان التكرار ينافي العبادية

لنأفاهها حتى مع تعذر التفصيلي لأن المسألة عقلية ، والمسائل العقلية لا تقبل التخصيص .

وثالثاً : وهو تنبيه قيم أن احتمال الإرادة واحتمال الأمر كالعلم بهما ، فكما أن العلم طريق محض ولا دخل له في المحركة ، والمحرك إنما هو المعلوم فكذلك الإحتمال ، فإنه ليس محركاً والمحرك إنما هو المحتمل ، فالعلم والإحتمال شرطان للمحركة وكلاهما طريق ، غاية الأمر أن العلم طريق كامل والإحتمال فيه جهة طريقية ناقصة ، والسر في ذلك كله أن الأمر بوجوده الواقعي لا أثر له في المحركة ، بل تتوقف محركيته على الالتفات إليه ، سواء علم به أو احتمله لأن العلل الغائية إنما تؤثر بوجودها التصوري وإن لم يكن لها واقع خارجي ، مثلاً إذا احتملنا وجود سبع مفترس في الطريق لا نسافر ، وإذا احتملنا وجود عقرب فيها سافرنا ، ولو كان الإحتمال هو المحرك على ترك السفر في صورة احتمال وجود السبع لتركنا السفر في صورة احتمال وجود العقرب لفرض وجود الإحتمال في الصورتين ، فترك السفر في الأولى دون الثانية دليل على أن اختلاف المحتملات في الأهمية هو السبب في الإنبعاث وعدمه ، ومثل هذا يجري في العلم والمعلوم ، فإذا علمنا مثلاً بوجود السبع في الطريق لم نسافر ، وإذا علمنا بوجود العقرب سافرنا . وقد ظهر من ذلك أن المدار في المحركة على المعلوم والمحمّل وليس على العلم والإحتمال .

ونظير هذا الباب باب العلم بالضرر وباب احتمال خوف الضرر فإن المدار فيهما على أهمية المعلوم والمحمّل ، لا على مجرد العلم والإحتمال .

إن قلت : في صورة خطأ العلم لا مأمور به مع أنه ينبعث ويتحرك مع اعتقاده الأمر ، وذلك دليل على أن المؤثر هو اعتقاد الأمر لا الأمر ولا المأمور به ، لأنهما لا واقع لهما بحسب الفرض .

قلت : العلم إنما يتعلق بالصورة الذهنية ، وصورة الأمر موجودة في الذهن حين حصول العلم الخطئي كما أنها موجودة حين حصول الإحتمال الخطئي ، فالمأمور به يؤثر بوجوده التصوري الذهني لا بوجوده الحقيقي الخارجي .

تنبيه : ربما يتوهم متوهم إمكان الاستدلال على مشروعية الإحتياط بالأخبار التي أوردها الشيخ الأنصاري في رسائله في مبحث البراءة^١ ، ومنها قوله (ع) : أخوك دينك فاحتط لدينك ، وغيرها من الروايات .
والجواب : أنها أجنبية عما نحن فيه .

^١ - رسائل الشيخ الأنصاري ج ١ ص ٤٦١ طبعة الأعلمي .

المقصد الثاني : في الظن

مقدمة :

لا ريب أن الظن ليس حجة في نفسه لملازمته للشك في المظنون ، والشك ضرب من ضروب الجهل ، فهو إذن ليس كالقطع في الكاشفية ، ألا ترى أن الظان لا يجزم بالمظنون بخلاف القاطع فإنه يجزم بما قطع به ؟ ولأجل هذا يرتب القاطع آثار ما قطع به بخلاف الظان .

ولا ريب أن القاطع إذا عمل بقطعه ولم يصب الواقع لم يستحق الذم بنظر العقلاء ، بخلاف الظان إذا عمل اعتماداً على ظنه ولم يصب الواقع .

ثم إن الكلام في الظن يقع في مقامين :

المقام الأول : في إمكان التعبد به ثبوتاً وعدمه .

المقام الثاني : في وقوعه إثباتاً وعدمه .

المقام الأول : في إمكان التعبد بالظن وعدمه :

لا ريب في إمكان التعبد بالظن لوقوعه في الشريعة بالضرورة ، والوقوع كاشف عن الإمكان بطريق الإن ، وإن عجزت عقولنا عن إدراك وجهه ، وحينئذٍ فكل ما يذكر مانعاً يكون من باب الشبهة في قبال الوجدان ، والشبهات التي تكون مخالفة للوجدان لا يجب على العلماء التوجه إلى إقناع المشتبه في مورد لا ينبغي أن يشتبه فيه ، لأن توجههم إلى إقناعه مع عمى بصيرته إتلاف للعمر ، فلو أن شخصاً أصر على الزيادة في ركعات الصلاة ، لأن الزيادة في المطلوب غير مضرة ، ولم يدرك الحكمة من بطلانها بالزيادة ، لم يجب علينا تطويل الكلام معه لأن بصيرته مريضة .

وينبغي أن يعلم أن المراد بالإمكان الإمكان الوقوعي ، بمعنى أنه لا يلزم من وقوع التعبد به محال عقلي ، وليس المراد به الذاتي ولا الإجمالي .
وتوضيح الحال أن يقال : إن التعبد بالظن مرة يكون على نحو الكشف والطريقة ، وأخرى على نحو السببية والموضوعية .

أما التعبد بالظن على نحو الطريقة فيتصور ثبوتاً على أربعة أنحاء :
فإنه مرة يكون دائم المطابقة ، وأخرى غالب المطابقة ، وثالثة مساوياً له ، ورابعة أقل منه .

والتعبد بناء على الأول لا محذور فيه بالضرورة ، وأما على الثاني فإمكانه واضح بدوياً لانتفاء المانع ، وربما يقال بإمكانه مع التمكن من العلم بالواقع ، فإن الله سبحانه لو علم أنه إذا كلف العبد بتحصيل العلم في واقعة أصاب الواقع ، وإذا رخصه بالعمل بالظن أخطأه ، كان خطؤه مسبباً عن ترخيصه ، وهو محذور واضح .

وفيه : إن التعبد بناء على النحو الثاني راجح ، لأن فيه تخليصاً من المخالفات الكثيرة.

إن قلت : إن المخالفة المسببة عن الترخيص بالعمل بالظن وإن كانت قليلة إلا أنها مستلزمة لنسبة تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة إلى المولى ، والمولى الحقيقي منزّه عن كل قببح ، ولا سيما بعد كون العبد معذوراً عقلاً ، إذا اعتمد على القطع وإن خالف كثيراً لأنه حينئذٍ قاصر ، والقاصر لا يعاقب .

قلت : ليس الملحوظ المعذورية وعدمها بالنسبة للموارد الجزئية ، بل الملحوظ في التكاليف فوز العباد بالدرجات ونجاتهم من الدركات ، فكلما كان الشيء موجباً لذلك كان التعبد به لطفاً وراجحاً ، وكلما كان الأمر على خلافه يكون مرجوحاً .

وأما على الثالث والرابع : فربما يقال بوضوح امتناعه لإستلزام التعبد به حينئذٍ التفويت والإلقاء ، وتقريب ذلك : أن التفويت والإلقاء في ظرف القطع ناشئ عن قصور العبد والقصور عذر عقلي ، بخلاف صورة العمل بالظن فإنه يكون ناشئاً عن فعل المولى وتسببيه ، ثم إن ما ذكرناه يتم سواء بنينا على الإنفتاح أو الإنسداد .

وربما يتوهم الملازمة بين الخطأ في الاعتقاد والإنسداد ، وهو فاسد فإنه مبني على الملازمة بين الإنفتاح والإصابة وهو ممنوع ، فإن الإنفتاح بالمعنى المصطلح لا يستلزم الإصابة دائماً ، ألا ترى أن الإنفتاح في المسائل العقلية ثابت ، مع أن الإصابة فيها ممنوعة ، كيف والعقلاء والعلماء يختلفون كثيراً .

إذا عرفت هذا كله ، عرفت أنه لا مانع عقلاً من التعبد بالظن في الصور الأربعة من باب مصلحة التسهيل والتوسعة ، فإذا علم المولى المطلع على كل شيء

أن عدم التعبد بالظن يوجب تواني المكلفين وتكثير العاصين ، وعلم أيضاً أن التعبد بالظن يوجب تكثيرهم ، بمعنى أن النسبة بينهما لو لوحظت لكان ما يفوت مجموع المكلفين يعد التعبد بالظن قليلاً بالإضافة لما يفوتهم لو لم يتعبد بهم به .

إن قلت : هذا بملاحظة المجموع حسن لأنه صلاح نوعي ، ولكنه بملاحظة الأشخاص لا حسن فيه ، لأن من الناس من يهتم بتحصيل العلم لو لم يتعبد به الشارع بالظن فإنه إذا علم بمشروعية العمل بالظن اتكل عليه وترك تحصيل العلم ، وحينئذ يكون التفويت في حق الشخص مستلزماً لنسبة النقص للمولى بتسببه له . قلت : هذا إنما يتم لو منع الشارع من تحصيل العلم ، أو رخصه بالعمل به مع تيسر العلم ، أما إذا رخصه بالعمل في صورة العجز واليأس فلا ، هذا مضافاً إلى أن اختيار العبد هو الذي فوّت عليه بعد انكشاف الحال لديه .

ثم إنه يتضح مما ذكرناه أنه لا وجه لتوهم الإجزاء بوجه ، فإن حال الظن على الطريقة حال القطع ، فإن المأتي به ليس هو المأمور به حسب الفرض ولا بدلاً عنه ، فكيف يكون مجزياً عنه .

ويتضح أيضاً أن كلاً من القطع والظن على الطريقة ، إن أصاب الواقع تنجز ، وإن أخطأه كان عذراً ، غاية الأمر أن القطع عذر عقلي ، والظن عذر شرعي .

نعم لو دل الدليل على إجزاء بعض الظنون عن الواقع فيما لو انكشف الخطأ ، لزمنا إما الإلتزام بالسببية وإما توجيه ذلك الدليل ، ولا نعرف مثلاً لذلك إلا عمل العامي بفتوى مقلده ثم عدول مقلده أو موته ثم عدوله للحي ومخالفة الحي للميت ، وهو موضع بحث في محله ، وقد تعرضنا له في كتابنا مباني العروة الوثقى في مبحث التقليد .

وأما الإمكان بناء على السببية فالصور المتصورة فيه ثلاثة :

الصورة الأولى من صور السببية : أن تكون الامارات سبباً لحصول مصلحة في مؤداها أو مفسدة تستتبع الحكم على طبقها ، بحيث لا يكون وراء المؤدى حكم آخر في حق من قامت عنده تلك الإمارة .

وهذا هو المنسوب للإشاعة ، وإن كنا نستبعد صحة النسبة ، لأن مثل هذا المعنى لا يخطر إلا في بال منكري الشرائع .

وفيه : أنه يلزم من القول به ، إما اختصاص الأحكام الواقعية الأولية بالعالم بها ، وإما عدم وجود حكم واقعي في حق الجاهل غير الحكم الذي قامت عليه الإمارة .

التصويب ووجه بطلانه :

وهذا الوجه يستلزم التصويب الباطل عندنا لعدة أمور :

منها : الإجماع المتواتر النقل على بطلانه الموجب للقطع باتصال مضمونه بالمعصوم .

ومنها : أنه مخالف لإستقلال العقل بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الذاتية في الأشياء ، أو المتغيرة بحسب العناوين والإعتبارات الكاشفة عن ضعف المقتضيات الأولية .

ومنها : أنه مخالف للنصوص المتواترة الدالة على إشراك التكليف بين العالم والجاهل ، فإن الخطابات العامة في الكتاب والسنة كلها كذلك ، إما لأنها

مطلقة، وإما لأنها كذلك بنتيجة الإطلاق المستفاد من خارجها ، وهو ما يسميه العلماء نتيجة الإطلاق والتقييد ^١ .

ومنها : أنه مخالف للإجماع المنقول عن المرتضى والرضي الذي تلقاه من تأخر عنهم بالقبول ، وبنوا عليه أحكاماً كثيرة ، وذلك كله في قوة الإجماع المتواتر أو المقطوع به الكاشف عن رأي المعصوم .

ومنها : إستلزامه التعطيل بالنسبة لله سبحانه ، وهو تفويض أمر التشريع للمجتهدين في الجملة .

ومنها : وهو أهمها لزوم كون الشيء الواحد محكوماً بحكمين أو أحكام متخالفة أو متماثلة في الشرع ، وذلك عندما تختلف أنظار المجتهدين بالنسبة للواقعة الواحدة فيفتي أحدهم بوجوبها والآخر بحرمتها والثالث باستحبابها والرابع بكراهتها ، وفي هذه الحالة إن كان المولى عز وجل مريداً لأحدها دون الآخر، كانت هذه الدعوى مستلزمة للترجيح بلا ترجح ، وإن كان مريداً للجميع لزم كونه مريداً وغير مريد ، كما هو الشأن في كل متضادين ، وكونه كذلك مستحيل ، وهذا المعنى وإن كان متعلقه مختلفاً فلا تنافي فيه .ملاحظة هذا الاختلاف ، إلا أن الحب والكراهة في نفس المولى بالنسبة للشيء الواحد مع إتحاد الزمان غير معقول .

^١ - المعروف أن الإطلاق اللفظي بالنسبة للعلم والجهل مستحيل لكونهما من الإنقسامات اللاحقة للتكليف المرتبة عليه بعد فرض وجوده ترتب المعلول على العلة ، فإن الحكم يكون أولاً ثم يطرأ عليه العلم به أو الجهل به ، نعم هو مشترك بين العالم والجاهل بنتيجة الإطلاق والتقييد لإستحالة الإعمال الواقعي بالنسبة للحكيم الذي هو في مقام بيان مراداته ، ولإستحالة كل من الإطلاق والتقييد اللفظيين لما ذكرناه ، فيتعين بحكم العقل اعتماد المولى على القرائن العقلية والمقامية الواضحة لدى المخاطبين القاضية بالإطلاق ، وهذا المعنى قد نسميه بالإطلاق المقامي ، وقد نسميه نتيجة الإطلاق .

الصورة الثانية من صور السببية : أن تكون الإمارات سبباً لحادث مصلحة في متعلقها أقوى من مصلحة الواقع .

وفيه أولاً: أنه يستلزم تعدد الأحكام بتعدد المجتهدين .

وثانياً : أنه يستلزم خلو الواقع عن حكم في حق الجاهل في حال قيام إمارة على خلاف الواقع .

وثالثاً : أنه يستلزم عدم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها.

ورابعاً : أنه يلزم منه كون الأحكام الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل في مرحلي الإقتضاء والإنشاء لا غير ، ومختصة بالعالم في مرحلة الفعلية والتنجز فقط ، وهذا هو المنسوب للمعتزلة ، بل لعله هو مذهب الأشاعرة ، وهو مستلزم للتصويب في الجملة .

ويمكن تقريره بأن المصالح والمفاسد الكائنة في الأفعال إقتضائية ، تقبل التغيير والتبديل بحسب العناوين والإعتبارات .

وهو وإن كان أقل قبحاً من سابقه ، وأبعد عن المحاذير المانعة منه ، إلا أنه لا يخلو من التأمل فيه من وجهين :

أولهما : أنه مخالف للإجماع المتعقد على بطلان التصويب .

وفيه : أن الإجماع لي ، والقدر المتيقن منه هو بطلان التصويب بالمعنى الأول .

ثانيهما : أنه لا ثمرة لإشتراك التكاليف بين العالم والجاهل في صورة ما إذا عمل الجاهل بالإمارات والأصول واستمر ذلك إلى آخر عمره ، وكان مؤداها مخالفاً للواقع ، وفي ذلك ما لا يخفى .

الصورة الثالثة من صور السببية : أن يكون قيام الأمانة سبباً لحصول مصلحة في العمل على طبقها ، ولنسم^٣ هذه المصلحة بمصلحة السلوك ، مع بقاء كل من الواقع والمؤدى بحاله ، وتكون تلك المصلحة مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع نظير الأوامر الإضطرارية .
وهذه الصورة سالمة عن جميع المحاذير .

الفرق بين الصور الثلاث :

ثم إن الفرق بين هذه الصور الثلاث من حيث الثمرة مختلف ، فإما الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري مجزئ على الصورة الأولى بلا ريب ، بل وعلى الصورة الثانية أيضاً .

ويمكن القول بعدم الإجتزاء به على الثانية ، فإنه بعد فرض كونه مكلفاً بالواقع في مرحلتي الإقتضاء والإنشاء ، وانكشاف الخلاف يتنجز الواقع في حقه ، فإن كان ذلك في الوقت وجبت الإعادة ، وإن كان في خارجه وجب القضاء ، والتفكيك بين الإعادة والقضاء ممكن ثبوتاً ، ولكنه مفتقر إلى الدليل في مرحلة الإثبات .

وأما الإجزاء على الصورة الثالثة فإن كانت مصلحة السلوك وافية بالغرض كان مجزئاً لفرض حصول الملاك ، فيكون طلب الإعادة والقضاء بلا ملاك ، وإن كانت غير وافية ولا يمكن تداركها فكذا ، لفرض العجز عن تحصيل الفئات ، وإلا وجب ، وإن كان يمكن تداركها في الوقت دون خارجه وجبت الإعادة دون القضاء .

وهذا كله في مرحلة الثبوت وأما في مرحلة الإثبات فإنه مفتقر إلى الدليل، فإذا ثبت دليل خاص يدل على شيء من ذلك فلا كلام فيه ، وإنما الكلام في مقتضى الأدلة الأولية على أجزاء العمل بالأمارات والأصول وهو المهم .
 ويزداد هذا المبحث تحقيقاً ووضوحاً بملاحظة ما ألحقناه به أخيراً وهو هذا:

إعلم أن الكلام في هذا المقام ينبغي أن يكون في موضعين :
 الموضع الأول : في إمكان التعبد بالظن .

الموضع الثاني : في وجه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري .

أما إمكان التعبد بالظن فقد حكي عن ابن قبة المنع منه ، لإستلزامه تحليل الحرام وتحريم الحلال ، ثم تناول العلماء هذه العبارة ، وتوسعوا فيها ، وكل ما ذكره يعود إليها .

وأما وجه الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ، فقد جعل المحقق صاحب

الكفاية محاذير الحكم الظاهري الحاصل بسبب التعبد بالظن ثلاثة :

أولها : لزوم إجتماع المثليين في مورد الإصابة .

ثانيها : لزوم إجتماع الضدين في مورد المخالفة من إيجاب وتحريم ، وإرادة

وكراهة ، ومصلحة ومفسدة بلا كسر وإنكسار ، وجعل المحذور هو التصويب إذا

لم يكن ثمة حكم غير الحكم الذي أدت إليه الأمانة .

ثالثها : لزوم تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة في مورد المخالفة .

وأجاب أولاً : بأن الحجية مجمولة بذاتها ، وأنها ليست منشأ لإنتراع حكم

تكليفي ، ولا هي منتزعة عنه ، وأن حالها حال حجية القطع من حيث الطريقية ،

غاية الأمر أنها في القطع ذاتية ، وفي الظن جعلية ، وهما يشتركان في التنجز مع

المصادفة ، والمعذرية مع المخالفة ، ولكنها في القطع عقلية ، وفي الظن شرعية ، وذلك هو نتيجة الطريقة الذاتية في القطع ، والجعلية في الظن .

ويشتركان أيضاً في كون الإمتثال في القطع مع الموافقة إمتثالاً للواقع ، ومع المخالفة عصياناً للواقع .

ويشتركان أيضاً في كون الإمتثال في الظن مع الموافقة إمتثالاً للتكليف الواقعي ، ومع مخالفته مخالفة للواقع .

ويشتركان أيضاً في كون المعصية في القطع والظن المعتبر مع عدم الموافقة للواقع تجريباً .

وأجاب ثانياً : بناء على إنتزاع الحجية عن التكليف أو إنتزاعه عنها ، بأن الأمانة إذا صادفت الواقع تنجز ، وإذا أخطأته بقي على ما هو عليه من تكليفه به ، وكان مؤدى الأمانة حكماً تكليفاً صورياً ، نظير الأوامر الإمتحانية .

وبعبارة أوضح أن المصالح والمفاسد في مواردها باقية على ما هي عليه ، وأن الأوامر الظاهرية لا تمسه بوجه ، بل هي مشتملة على مصالح في نفسها نظير الأوامر الإمتحانية .

وهذان الجوابان يستقيمان في الأمارات بناء على الطريقة الصرفة ، وليس في التكليف بالعمل بالأمانة حيثئذ إجتماع المثليين ولا الضدين بالضرورة ، وليس فيه إذن بالمخالفة ليلزم التفويت والإلقاء .

والذي اخترناه من الأجوبة التي حكاها المحقق الإشتياني (ره) عن أستاذه شيخنا الأنصاري (ره) وجهان:

أولهما : أن موضوع الحكم الظاهري غير موضوع الحكم الواقعي ، فإن موضوع الحكم الواقعي هو الواقعة المرسلة أعني الواقعة من حيث هي ، وموضوع الحكم الظاهري هو الواقعة المشكوكة ، وفرق بينهما .

ثانيهما : أن مرتبة الحكمين متغايرة ، فإن الحكم الواقعي محفوظ في مرتبتي الإقتضاء والإنشاء ، والحكم الفعلي المنجز في حق المكلف هو مؤدى الإمارة ، وحينئذٍ فلا إجتماع ، ولا ريب أن موضوع الحكمين واحد ذاتاً ، ولكنه مختلف رتبة ، ففي مرحلتي الإقتضاء والإنشاء يكون الحكم الواقعي هو المشترك بين العالم والجاهل ، وفي مرحلة الفعلية وهي متأخرة رتبة عن مرتبتي الإقتضاء والإنشاء يكون المكلف به هو مؤدى الإمارة ، وحينئذٍ فلا إجتماع مثلين ولا ضدين ، ومن المعلوم أن الضدين إنما يمتنع اجتماعهما بعد الوحدات الثمانية بل التسعة ، والتاسع هو الإتحاد الرتبي ، ومثلها في ذلك استحالة إجتماع المثليين .

وفيه : أن هذا لا معنى له بعد فرض كون مؤدى الإمارة عذراً لا حكماً ، وكونه نظير الأوامر الإمتحانية ، فلا يكون للحكم الظاهري حينئذٍ مراتب ، لأن الأوامر الإمتحانية لا مراتب لها

ويمكن تقريب الوجه الثاني بأن يقال بأن الحكم الواقعي مشترك بين العالم والجاهل ، وأن تنجزه مشروط بعدم قيام إمارة على خلافه ، فالإمارة الموافقة توجب تنجز الواقع ، والمخالفة توجب تنجز مؤداها .

ثم إن الوجه الأول من وجهي الشيخ مبني على مذهب القدماء في باب المطلق والمقيد ، فإنهم يرون أن التقابل بينهما كما قيل التضاد وتقابل الإيجاب والسلب ، فيكون موضوع أحدهما غير موضوع الآخر .

وأما بناء على أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ، فإنهما يكونان وصفين لموضوع واحد كالعمى والبصر ، فإن موردهما الشيء الذي يكون مبصراً تارة وأعمى أخرى .

والتحقيق : أن المقام ليس من باب المطلق والمقيد لكون الشك متأخر رتبة عن المشكوك كالعلم ، فإنه يتمتع دخوله في موضوع المعلوم والمشكوك ، نعم تقابل العلم والشك تقابل العدم والملكة ، وأما المعلوم والمشكوك فلا تقابل بينهما ، ولا إطلاق ولا تقييد .

والذي تحصل من جميع ما قدمناه أن التعبد بالظن لا ريب في وقوعه فضلاً عن إمكانه ، وإنما الكلام في الوجه الذي يمكن الإعتماد عليه ، ولا ريب أن الصورة الثالثة من صور السببية سالمة عن المحاذير ، وأن أجزاء الإمارات بعد ثبوت حجيتها مبني على كون مصلحة التوسعة وافية بتمام الغرض ، أو لا يمكن تداركها لا في الوقت ولا في خارجه ، ويتعين على الفقيه الأخذ بما يستفيدة من دليل الإمارة في كل مورد من مواردها .

هذا غاية ما توفقنا إليه ، والحمد لله رب العالمين .

المقام الثاني : في وقوع التعبد بالظن وعدمه .

والكلام هنا في الأمور التي قيل بوقوع التعبد بها ، وهي كثيرة وسنذكرها في

مباحث :

المبحث الأول : في تعيين الظهور أو حجية قول اللغوي :

إعلم أن للكلام دلالتين : تصورية ، وهي دلالة اللفظ على ما وضع له ، أي على ما من شأنه أن يدل عليه ، من أي لافظ كان في أي زمان وأي مكان . وتصديقية ، وهي دلالة اللفظ على ما يريده المتكلم ، سواء وافقت الدلالة التصورية أو خالفته ، كما إذا احتفَّ اللفظ بقرائن صارفة له عن معناه الحقيقي ، كما إذا كانت من القرائن المضبوطة كوقوع الأمر عقيب الحظر أو عقيب توهمه ، أو غير مضبوطة كقولنا (أسد يرمي) .

أما ما يقطع بكونه مدلولاً بإحدى الدلالتين ، فلا ريب في حجية اللفظ فيه ومثله ما يظن بالظن الإطمئناني ، على وجه يعتمد عليه العقلاء في أمورهم ، وأما الشك في الدلالة التصديقية فسيوضح أمره في المبحث الثاني إن شاء الله تعالى ، وأما الشك في الدلالة التصورية ، فقد قيل بعدم وجود معين لها معتبر أو مطلقاً ، وقد وقع النزاع في جزئيٍّ من جزئيات المسألة وهو قول اللغوي وتركوا غيره اعتماداً على ما ذكره في الأصول اللفظية ، من العلامات المعينة العقلية كالتبادر وعدم صحة السلب ، وكتنقيح بعض الصغريات لهذه المسألة كدلالة الأمر والنهي المشتق وغير ذلك ، والمهم في المقام ما استدل به لحجية قول اللغوي وهو أمور :

منها : الإجماع ، وفيه أن منقوله غير مقبول ومحصله غير حاصل ، بل يمكن دعوى الإجماع على العدم ، وإجماع السيد لا يعارضه حتى لو قلنا بحجتيه من جهة دخول الإمام (ع) ، أو من باب الكشف لا اللطف .

ومنها : الإنسداد الصغير ، وفيه أنه إذا استلزم جريان البراءة خروجاً عن الدين والإحتياط عسراً وحرماً رجحاً إلى الإنسداد الكبير ، ولا خصوصية حينئذٍ لقول اللغوي ، وإلا فلا إنسداد وهو الظاهر .

ومنها : وهو العمدة أن اللغوي من أهل الخبرة وقولهم في غير المقام حجة، فكذلك فيه لإتحاد المناط ، وكما أنه لا يشترط هناك العدالة والوثاقة والتعدد فكذلك هنا ، إذ غاية ما قام عليه الدليل هو اعتبار هذه الأمور في الشهادة فيقتصر على موردها ، ولو قيل بتسريتها لغير الشهادة قلنا بها .

وفيه : منع كلية الكبرى ، إذ غاية ما دل الدليل عليه هو اعتبارها في بعض الموارد كتقويم المعيب فيقتصر عليها ، ومع التنزل وتسليم كليتها ننكر كون مسألتنا من صغرياتها ، فإن اللغوي لا يشخص الأوضاع وإنما يذكر موارد الإستعمال فهو من أهل الخبرة فيها وهي أعم ، وتعين المعنى الحقيقي من بينها في غاية الإشكال وهو يحتاج إلى إعمال حلس ونظر ، وحينئذٍ يتأتى النزاع في حجة هذا الحلس وهو كما ترى ، إذ الأصل الأولي عدم حجته ولم يقم دليل على اعتباره ، وإذا خرج موضوعاً فلا فائدة من العدالة والوثاقة والتعدد ، سواء اعتبرناها في أهل الخبرة أم لم نعتبرها .

فإن قلت : إن أول ما يذكره اللغوي من المعاني فهو الحقيقي .

قلت : لا قرينة عليه أولاً ، ويتنقض بالمشركات ثانياً .

إن قلت : ربما يوجد لغوي يدّعي أنه لا يذكر إلا الأوضاع .

قلت : أولاً نمنع دعواه لعدم التمكن من ذلك ، وثانياً يكون محلاً للنزاع، والظاهر أنه يدخل في خير الواحد في الموضوعات ويستدل له ببناء العقلاء أو نرجعه للبيانات ، وحينئذٍ فلا يجدي إلا مع اجتماع شروطها .

والحاصل أن ما يعلم بكونه حقيقياً وما يطمأن به ولو من قول لغوي واحد فهو حجة والمشكوك يرجع فيه للأصل الأولي وهو عدم الحجية .
ويمكن أن يقال أن معلوم المجازية لا يؤخذ به ، وكذلك ما يطمأن بمجازيته وما عداهما يلحق بمعلوم الحقيقة ، إما لأصالة الحقيقة تعبداً بناء عليها وإما لأصالة عدم المجازية ، وإما لأصالة عدم النقل بناء على تعميمها للمقام وبناء على كون مثبتها حجة .

وربما يقال أن اللغوي غالباً ما يذكر المعاني الحقيقية فما يعلم بمجازيته أو يطمأن بها يخرج ، و ما بقي فهو من المعاني الحقيقية ، وإن قلنا أنه يذكر موارد الإستعمال فيمكن أن تثبت كونها هي المعاني الحقيقية لأصالة عدم النقل والتجوز، ولكن الأول يرجع لقاعدة الغلبة والكلام فيها ، والثاني مثبت ولم يثبت بناء العقلاء عليه، وينتقض بلزوم كون اللغة كلها مشتركة ، والمسألة محل تأمل والله العالم ، وقد حررنا هذه المسألة في كتابنا قواعد الفقيه^١.

^١ - قواعد الفقيه الطبعة الثانية ، القاعدة ٦٣ في بيان عدم حجية قول اللغوي ص ٢٧٠ وقد قلنا فيها ما يلي:

قل أن قول اللغوي حجة وقيل أنه ليس حجة ، وهو المعروف في عصرنا وما قاربه ، وقيل بالتفصيل بين ما ينتهي إلى حكم شرعي فيكون حجة وبين ما لا ينتهي إليه فلا .
إذا عرفت هذا فاعلم أن قول اللغوي لا يفيد إلا الظن ، وأن الظن ليس حجة إلا في الموارد التي دلّ الدليل على حجته فيها ، وما نحن فيه ليس منها ، واعلم أنه يمكن الإستدلال لحجته بأمور :
أولها : الإجماع على اعتبار الظن في اللغات ، وهو المحكي عن غير واحد كما صرح به المحقق الإشتياني (رح) في تعليقه على الرسائل المسماة (بحر الفوائد) وصرّح به غيره أيضاً .
وفيه : أن الإجماع المنقول ليس حجة في باب الأحكام فضلاً عن الموضوعات لأنه من الظن الذي لم يقم على حجته دليل .

ثانيها : أنه حجة من باب حجية قول أهل الخبرة .

وفيه : أنه ليس منهم ولو سلم فلا دليل على حجية قول أهل الخبرة بوجه مطلق على نحو يشملهم ، ولو سلمنا أنه منهم فقد نشترط في حجية أخبارهم التعدد والوثاقة ، فيكون الثابت أخص من المدعى .

مثالها : أنه حجة من باب حجية خبر الواحد في الأحكام .

وفيه : أن حجية خبر الواحد في الأحكام لا تشمل له لأنه ليس منها ، ولو سلم أنه منها فهي لا تشمل له لأنها مختصة بالأخبار عن حس ، وأخبار أهل اللغة ليس كذلك .
ويدل على ذلك الجهل بالواضع ، فكيف يكون أخبارهم عنه أخباراً عن حس ، ولو سلم أنه معروف فهي أخبار مرسله أو مقطوعة ، ومثلها ليس حجة .
هذا مضافاً إلى أن اللغوي يذكر موارد الاستعمال ولا ريب أن الاستعمال أعم من الحقيقة والجاز ، والمطلوب بيان المعنى الحقيقي للفظ .

ودعوى كون كل ما يذكره من المعاني هو معنى حقيقي للفظ دعوى غير معقولة ، لاستلزامها كون ألفاظ اللغة العربية كلها مشتركة بين أكثر من معنى أو بين عشرات المعاني ، ولا ريب أن ذلك يتنافى مع حكمة الوضع .
ودعوى حدوث الإشتراك باعتبار جمع لغات القبائل دعوى معقولة ، ولكنها تستدعي تعدد الواضعين ، وذلك يستلزم أن لا يكون للعرب لغة واحدة أصيلة يشترك بها جميع العرب ، وهو بعيد في نفسه ومخالف لما عليه علماء اللغة العربية .

نعم يمكن أن يقال بأن اللغة الأصلية التي تشترك بها جميع القبائل واحدة غير أن بعض القبائل استعملت بعض تلك الألفاظ الموضوع لمعانيها في معانٍ أخرى ، فاشتهرت عندهم فصارت مجازاً مشهوراً ، أو هجر المعنى الأول وأصبح موضوعاً للمعنى الجديد بالوضع التقني ، ثم توهم أرباب القواميس أنه أحد معاني اللفظ الأصلية فجعلوه في عرض معناه الحقيقي ، وبعد ذلك اشتبه الحال عليهم وعلينا ، ولا مجال لتعيين المعنى الحقيقي الأول مع أنه هو المطلوب .

واختار أستاذنا الحكيم (رح) في مجلس الدرس - بمناسبة ما - حجية قول اللغوي في ما ينتهي إلى الحكم الشرعي إذا اجتمعت فيه الشروط المطلوبة في حجية خبر الواحد ، وهو غير واضح .

نعم إذا اشتملت الرواية الثابتة بالحجة بالإجماع القولي والعملية لكون ذلك من شؤونه ولوازمه ، كما لو قال الراوي مثلاً: سألته يوم الجمعة ويده عصي من اللوز المر ، فقال : من حمل هذه العصي كان له كفا .

المبحث الثاني في حجية الظواهر :

وربما يتوهم أنها ليست من المسائل الأصولية ، ولكن بعد ما عرفت أن المسألة الأصولية هي ما تقع كبرى في طريق الاستنباط ، كان من الواضح أصوليتها.

ولا ريب في حجية الظواهر لأمر :

أولها : اختلال النظام بدونها ، إذ هي مدار التفاهم العرفي .

ثانيها : الإجماع ، ولا ينافيه ما اشتهر من النزاع بين الأصوليين والأخباريين في كون ظواهر الكتاب حجة عند الأصوليين وغير حجة عند المحدثين كما سيأتي، لكونه صغرياً ، ولا ينافيه أيضاً ذهاب المحقق القمي إلى عدم حجية الظواهر في حق غير المقصود بالخطاب ، كما ستعرفه فيما سيأتي إن شاء الله .

ثالثها : السيرة العقلية القطعية التي أقرها الشارع ، وتقريب ذلك أن يقال: لا ريب أن الشارع المقلد واحد من أهل العرف ، وبأنه ليس له أسلوب خاص ولا طريقة مستقلة ، وبأنه كان يتفاهم معهم كما يتفاهمون ، ولا ريب أن ذلك تقرير لهم ، ولا ريب أن جميع ما ورد منه يحمل على طريقة العقلاء إلى أن يثبت الخلاف .

ولا ريب أن اعتبارها من باب الظن النوعي لا الشخصي لعدم صحة الاحتجاج بمظنون الخلاف ، ولعدم صحة الاعتذار بأنه لم يرد ظاهر كلامه .

واعلم أن ههنا احتمالات كل واحد منها يوجب الخلل في حجية الظواهر :
منها : احتمال غفلة المتكلم والمخاطب .

وفيه : أنه منفي بالفرض لكون المتكلم حكيماً وفي خصوص المقام معصوماً ،
ولكون المخاطب متنبهاً طالباً ، ولثبوت السيرة العقلائية على عدم الإعتناء بهذا
الإحتمال .

ومنها : احتمال كونه ليس في مقام البيان .

وفيه : أنه قام بناء العقلاء على حمله على كونه في مقام البيان إلى أن يثبت
كونه في مقام التقية أو الإجمال أو الهزل ، والشارع المقدس أقرهم على ذلك
فتكون السيرة والتقرير مثبتين لحجية هذا الأصل ، وهو المعبر عنه بأصالة الجهة .

ومنها : احتمال الإعتماد على قرائن منفصلة أو معهودة يفهمها من قصد
بالخطاب ولا يفهمها غيره ، فتكون الظواهر حجة في حق من قصد بالخطاب
دون من لم يقصد . وإلى هذا يرجع التفصيل الذي اختاره المحقق القمي (ره) أو
حكي عنه ، لرجوعه إلى عدم حجية أصالة عدم القرينة بالنسبة لمن لم يقصد
بالخطاب لكونها من الأصول المثبتة ، ولذلك اعتبر (ره) حجية ظواهر الكتاب
العزیز والأخبار الشريفة من باب الظن المطلق .

وفيه : أولاً : أن أصالة عدم القرينة في تشخيص المرادات متفق عليها عند
العقلاء وقد أقرها الشارع فتكون حجة ، ولذا يجوز لمن سمع صفة أحد
الأشخاص يسبّ غيره أو يقرّ له بدين أن يشهد بما سمعه ، مع أنه غير مقصود
بالخطاب .

وثانياً : أنه لا يجوز التمسك بظواهر الكتاب الشريف إلا بعد الفحص عما
يخالف ذلك الظاهر من النصوص ، لا للعلم الإجمالي بوجود المخالف ، بل
للروايات الخاصة الآمرة بذلك :

منها : قول أبي عبد الله (ع) في حديث احتجاجه على الصوفية لما احتجوا عليه بآيات من القرآن في الإيثار والزهد ، قال (ع) : ألكم علم بناسخ القرآن ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه ، الذي في مثله ضلّ من ضلّ وهلك من هلك من هذه الأمة ؟ قالوا أو بعضه فأما كله فلا . فقال (ع) لهم : فممن ههنا أتيتم ، وكذلك أحاديث رسول الله (ص) إلى أن قال : فبئس ما ذهبتم إليه ، وحملتكم الناس عليه من الجهل بكتاب الله وسنة نبيه (ص) وأحاديثه التي يصلّقها كتابه المنزل ، وردكم إياها لجهالتكم وترككم النظر في غريب القرآن من التفسير والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والأمر والنهي ، إلى أن قال : دعوا عنكم ما اشتبه عليكم مما لا علم لكم به وردوا العلم إلى أهله توجرون وتعذروا عند الله ، وكونوا في طلب ناسخ القرآن من منسوخه ، ومحكمه من متشابهه ، وما أحلّ الله فيه مما حرّم ، فإنه أقرب لكم من الله وأبعد لكم من الجهل ، دعوا الجهالة لأهلها فإن أهل الجهل كثير وأهل العلم قليل ، وقد قال الله تعالى ﴿ وفوق كل ذي علم عليم ﴾^١ .

ومنها : قول أمير المؤمنين (ع) عندما سأله سليم بن قيس الهلالي : إني سمعت من سلمان والمقداد وأبي ذرّ شيئاً من تفسير القرآن وأحاديث عن النبي (ص) غير ما في أيدي الناس ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم ، ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن وأحاديث عن نبي الله (ص) أنتم تخالفونهم فيها وتزعمون أن ذلك كله باطل ، أفترى الناس يكذبون على رسول الله (ص) متعمدين ، ويفسرون القرآن بأرائهم ؟ قال فأقبل عليّ (ع) ثم قال : قد سألت فافهم الجواب : إن في أيدي الناس حقاً وباطلاً وصدقاً وكذباً وناسخاً

ومنسوخاً وعماماً وخاصاً ومحكماً ومتشابهاً وحفظاً ووهماً ، وقد كُذِبَ على رسول الله (ص) في عهده حتى قام خطيباً وقال : أيها الناس قد كثرت عليّ الكذابة فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار ، ثم كُذِبَ عليه من بعده ، وإنما أتاكم الحديث من أربعة ليس لهم خامس : رجل منافق يظهر الإيمان متصنع بالإسلام لا يتأثم ولا يتجرّح أن يكذب على رسول الله (ص) ، إلى أن قال : ورجل سمع من رسول الله (ص) شيئاً لم يسمعه على وجهه ووهم فيه ، ولم يتعمد كذباً فهو في يده يقول به ويعمل به ويرويه فيقول : أنا سمعته من رسول الله (ص) ، فلو علم المسلمون أنه وهم لرفضوه ، ولو علم هو أنه وهم لرفضه ، ورجل ثالث سمع من رسول الله (ص) شيئاً أمر به ثم نهى عنه وهو لا يعلم ، أو نهى عنه ثم أمر به وهو لا يعلم ، فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ ، فلو علم أنه منسوخ لرفضه ولو علم الناس إذ سمعوه منه أنه منسوخ لرفضوه ، وآخر رابع لم يكذب على رسول الله (ص) مبغض للكذب خوفاً من الله وتعظيماً لرسول الله (ص) لم يسه بل حفظ ما سمع على وجهه فجاء به كما سمعه ، لم يزد فيه ولم ينقص منه ، وعلم الناسخ من المنسوخ ، فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ ، فإن أمر النبي (ص) مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعمام ، ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله (ص) الكلام له وجهان ، وكلام عام وكلام خاص مثل القرآن ، إلى أن قال (ع) : فما نزلت على رسول الله (ص) آية من القرآن إلا أقرّنيها وأملأها عليّ فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعمامها ، ودعا الله لي أن يعطيني فهمها وحفظها ، فما نسيت آية من كتاب الله ولا علماً أملاه عليّ وأثبتته . الحديث ^١ .

وثالثاً : أن وجود المخصصات والمقيدات المنفصلات لا يوجب خروج الظاهر عن الحجية ، وإنما يوجب الفحص بمقدار اليأس .

فتحصل من هذا أن كل كلام ورد من الشارع المقدس يحمل على ما تحمل عليه خطابات العرف إلى أن يثبت خلافه بدليل معتبر .
وقد تحصل من جميع ما قدمناه أمور :

أولها : أن ما يستظهره الناس من كلام بعضهم البعض حجة لاستقرار طريقة العقلاء وتقرير الشارع لهم .

ثانيها : أن أصالة كون المتكلم في مقام البيان وكون المستمع غير غافل أيضاً حجة لاستقرار طريقة العقلاء وتقرير الشارع لهم .

ثالثها : أن أصالة عدم القرينة أو عدم الحذف أو عدم التقدير ونحوها من الأصول أيضاً حجة للإستقرار والتقرير ، لا للإستصحاب الشرعي لأنه من الأصول المثبتة.

ثم إنه قد زعم الأخياريون عدم حجية ظواهر الكتاب واستدلوا أو استدل لهم بأمور :

أولها : أن الكتاب منه محكم ومنه ظاهر ومنه متشابه ، والظاهر من المتشابه فلا يؤخذ به .

وفيه : أن دعوى كون الظاهر من المتشابه ممنوعة ، بل هو قسيم له .

ثانيها : العلم بكون بعض آيات الكتاب محكمة وبعضها متشابهاً بنص الكتاب لقوله تعالى ﴿ فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ﴾ وبكون بعضه ناسخاً وبعضه منسوخاً ، وبكونه فيه عام وخاص وغير ذلك مما

تضمنته الروايتان المتقدمتان ، ولا ريب أننا نحتمل أن يكون هذا الظاهر أحد هذه الأمور ، وذلك يمنع من التمسك به .

وهذه شبهة تورّد في باب وجوب الفحص في شرائط العمل بأصل البراءة وبغيره من الأصول الحكمية.

وتدفع هذه الشبهة : بأن العلم الإجمالي بوجود المخصصات والمقيّدات ونحوها يقتضي وجوب الفحص لا غير، وهو الذي فهمه العلماء، ولذا أجزوا الأصول في الطرف المفحوص عنه بعد اكتمال الفحص، ولو فهموا منه إيجاب الإحتياط من حيث العمل لامتنع جريان الأصول فيها، وقد تعرضنا لهذا مفصلاً في كتابنا قواعد الفقيه^١.

^١ - تعرضنا لدفع هذه الشبهة مفصلاً في كتابنا قواعد الفقيه الطبعة الثانية ص ٢٣٦ وقد قلنا فيها ما يلي:

القاعدة ٥٤ في بيان وجه المحلل العلم الإجمالي بأهل التكليف بعد الفحص

وهذه القاعدة تتضمن دفع شبهتين من أهم الشبهات :

الأولى : أنه إذا ثبت كون احتمال المناقضة كالمناقضة في الإستحالة ، أشكل الأمر في جريان الأصول المرخصة في الشبهات البدوية بأسرها ، ومنها الشبهة غير المحصورة ، والشبهة المحصورة التي يكون العلم الإجمالي منحللاً فيها لبعض أسباب الإخلال المسطورة في تنبيهات الإشتغال ، فإن جريان الأصول المرخصة فيها لا ينفك عن احتمال المناقضة شرعاً وعقلاً ، ولولا احتمال مخالفة الواقع لما احتجنا للأصول المومنة ، فإذا استحال جريانها في بعض أطراف العلم الإجمالي المنجز من جهة احتمال المناقضة ، لزم امتناع جريانها هنا لاشتراكهما في احتمال المناقضة للواقع ، لأن العلم الإجمالي موجود في المقامين واحتمال المناقضة للمعلوم بالإجمال أيضاً موجود فيهما .

فإن اعتذر بعذر في أحدهما أطرد العذر في الآخر ، وضعف الإحتمال وقوته لا مدخل له ، وكثرة الأطراف وقتلتها أيضاً لا مدخل له .

ودعوى الفرق بينهما بأن هذا الإحتمال مقرون بعلم إجمالي منجز بخلاف الإحتمال في الشبهات البدوية الآتفة بأسرها فإنه مقرون بعلم إجمالي غير منجز ممنوعة ، فإنها دعوى بلا برهان

ثالثها : ما ورد من الأخبار المتواترة معنىً من النهي عن التفسير بالرأي كقوله (ع) : من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار .

وفيه : أن الظاهر لا يحتاج إلى تفسير ، فإن التفسير كشف القناع ولا قناع للظاهر ، فإن ما يتساوى فيه الإحتمالان ويحتاج إلى ترجيح أحدهما ، وما لا

توهي مصادرة حلية ، فإن هذا التوهم يدعي وجود الفرق وكان عليه إقامة البرهان ، وخصمه ينكر ذلك ويقيم عليه البرهان مدعياً وجود العلم الإجمالي ووجود احتمال المناقضة فيهما على السواء ، وذلك واضح .

والثانية : أنه لا ريب أنه لا يجوز الرجوع للأصول إلا بعد الفحص عن الدليل ، وحدّ الفحص اليأس من الدليل ، ونتيجة اليأس الظن بعدمه ، فإذا فحص المجتهد عن حكم واقعة فيما بين أيدينا من الأدلة ولم يجد فيها نصاً رجع في حكمها إلى الأصول .

وقد أوردوا على من استند في وجوب الفحص إلى العلم الإجمالي بأصل التكليف ، أو بوجوده فيما نتبلي به من الوقائع ، أو بوجوده فيما بين أيدينا من الأدلة ، إيراداً لا مفر منه وهو : أن العلم الإجمالي إن كان منحللاً بعد الفحص عن حكم الواقعة التي ابتلينا بها وفحصنا عنها ، فلا مقتضي لوجوب الفحص في بقية الوقائع مع أن وجوبه ضروري عند الفقهاء والعقلاء ، وإن لم يكن منحللاً لم يجز إعمال الأصول في تلك الواقعة المفحوص عنها ، لأن العلم الإجمالي يمنع من جريانها إما لأنه علة تامة وإما للمعارضة .

ودعوى انحلال العلم الإجمالي بالنسبة للواقعة المفحوص عنها خاصة ممنوعة ، فإن الفحص إذا استوجب العلم بحكمها أو العلم بأنه لا حكم لها فيما بين أيدينا من الأدلة على الأقل ، خرجت عن دائرة هذا العلم الإجمالي ولم يكن من الأطراف المشتبهة وكان العلم الإجمالي بالنسبة لها منحللاً حقيقة ولم تكن مورداً للأصول ، ولكن الفحص الموجب للعلم بذلك متعذر بالضرورة والمقدور منه الفحص الموجب لليأس من العثور على دليل يتعلق بها فيما بين أيدينا ، وحينئذ تجري الأصول بلا معارض ، والسبب في ذلك أن العلم الإجمالي المذكور ينتج وجوب الفحص المقدور لا غير ، وبعد اليأس يكون قد قام بما وجب عليه ، وحينئذ يرى الفقيه نفسه عاجزاً عما زاد عن ذلك ، ومع اعتقاده بعجز نفسه عنه يكون تكليفه به تكليفاً بغير المقدور . هذا ما يتعلق بما نحن فيه .

يظهر له معنى إلا بعد التعمق والدقة ليس بظاهر ، بل هو خارج عن الظواهر موضوعاً ، وقد ظهر من هذا أن النزاع صغروي .

رابعها : ما دلّ من الأخبار على أن الكتاب العزيز نزل على أسلوب لا يعرفه إلا من خوطب به ، كما في رسالة شعيب بن أنس ، وفي رواية زيد الشحام ، وكذلك قول أبي عبد الله (ع) في ذم المخالفين (إنهم ضربوا القرآن بعضه ببعض ، واحتجوا بالنسوخ وهم يظنون أنه الناسخ ، واحتجوا بالخاص وهم يظنون أنه العام ، واحتجوا بأول الآية وتركوا السنة في تأويلها ، ولم ينظروا إلى ما يفتح به الكلام وإلى ما يختمه ، ولم يعرفوا موارد ومصادره إذ لم يأخذوه عن أهله فضلوا وأضلوا) كما ذكره الشيخ الأنصاري (ره) في رسائله .

وفيه أولاً : أنه ليس الغرض من الأخبار المنع عن الأخذ بالكتاب مطلقاً حتى الظاهر ، بل الظاهر منها التأنيب في الأولين والذم في الثالثة على الأخذ بالكتاب مطلقاً حتى المشابه .

وثانياً : أن التأنيب ليس على مجرد الأخذ بالكتاب بل على استقلالهم بذلك وعدم مراجعة أهل البيت عليهم السلام ، ومن المعلوم أننا إنما نأخذ بظواهر الكتاب بعد الرجوع إلى أهل البيت (ع) .

هذا غاية ما يستدل به للأخباريين وقد عرفت ما فيه .

ثم إن ما استدل به الأخباريون من الأخبار أو استدل لهم به على تقدير تماميته معارض بما هو أكثر عدداً وأوضح دلالة بل وأصح سنداً ومنها : قول أمير المؤمنين (ع) في الخطبة الشقشقية : (كأنهم لم يسمعوا كلام الله سبحانه حيث يقول ﴿ تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً ﴾) فلو لم يكن القرآن حجة فأي إنكار يتوجه عليهم بمجرد السماع .

ومنها : قوله (ع) فيمن شرب الخمر وادعى الجهل بالتحريم (ابعثوا معه من يدور به على مجالس المهاجرين والأنصار من كان تلى عليه آية التحريم فليشهد) فلو لم يكن ظاهر الكتاب حجة فكيف يصح إقامة الحد عليه بمجرد التلاوة .

ومنها : قوله (ع) (إن هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله ﴿ ما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾) فلو لم يكن ظاهر الكتاب حجة فكيف يستنكر الإمام (ع) على سائله ويقول له (إن هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله) .

ومنها : قول زرارة له (ع) : من أين علمت أن المسح ببعض الرأس ، وجوابه (ع) بقوله (لمكان الباء) ، أي في قوله تعالى ﴿ برؤوسكم ﴾ فإنه لو لم يكن حجة لما كان له الحق في التعرض لاستفادة الأحكام من الكتاب العزيز ، ولما جاز له الإستفهام بقوله من أين علمت ، ولنهاه الإمام (ع) ، ولما جاز للإمام أن يقره إقرار القرين .

ومنها : قوله (ع) (إن كان قرئت عليه آية القصر) وأما عجزها وهو قوله (وفسرت له) فلعله من جهة أن فيها حملاً على خلاف مقتضى الظاهر ، لأن رفع الجناح ظاهر في الإباحة لا في الإلزام ، واستخراج الإلزام منها يحتاج إلى دقة ، وأن التوسعة في أصل التكليف لا في المكلف به .

و غير ذلك من الأخبار المتضمنة لاستشهادهم عليهم السلام في كثير من المواضع بالآيات القرآنية إلى حدّ لا يحصى كثرتة ، فأرجاعهم واستشهادهم دليل الحجية ، وإلا فالإرجاع إغراء بالجهل وحاشاهم .

هذا كله مضافاً إلى أن الكتاب لو لم يكن مفهماً لم يكن معجزاً ، وكون إعجازه بخصوص ما هو نص خلاف الضرورة .

وبالجملة لو فرض أن هذه الأدلة كانت متكافئة لتساقطت ووجب الرجوع إلى أصالة حجية الظواهر ، ولا يرجع للأصل الأولي في الظنون أعني عدم حجية الظن لكونه محكوم لهذا الأصل .

ويفسد دعواهم أيضاً أن ما يمنع من حجية الكتاب بعينه موجود في الأخبار ، فقد ورد (أن أمر النبي (ص) مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله (ص) الكلام له وجهان ، وكلام عام وكلام خاص مثل القرآن ^١) وكذلك ورد في الأئمة عليهم السلام ، وفي رواية محمد بن مسلم (أن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن ^٢) فكما أخذوا بالأخبار فليأخذوا بالكتاب لاتحاد مناط المنع فيهما .

^١ - الوسائل ج ١٨ باب ١٤ من أبواب صفات القاضي ص ١٥٢ ح ١ .

^٢ - الوسائل ج ١٨ باب ١٤ من أبواب صفات القاضي ص ١٥٢ ح ٢ .

المبحث الثالث : في الإجماع^١ :

الإجماع سواء كان محصلاً أم منقولاً إذا أفاد القطع بالحكم الشرعي وجب العمل به ، وإلا فهو ظن والظن ليس حجة فلا بد له من دليل آخر .
وينبغي أن نحرر الكلام في المحصل ليتضح حال المنقول فنقول :
إن كانت حجة المحصل لكونه مفيداً للقطع فلا خصوصية له ، وإلا فهو ظن ولا نعلم له مدركاً إلا إجماعهم عليه وهو مصادرة .

والذي يظهر من تتبع كلمات علمائنا أن من تتبع الأقوال فحصل له قطع بالحكم الشرعي من هذا التبع يسميه إجماعاً ، ولكنهم أرادوا غير المعنى المصطلح عليه عند العامة ، ولذا ورد في محكي كلام جملة أن كل جماعة قلت أو كثرت وكان فيهم الإمام (ع) كان قولهم حجة ، فجعلوا الحجية دائرة مدار قول الإمام (ع) ، وعلى هذا لو فرض أن امراء تتبع كلمات العلماء قاطبة ولم يقطع بدخوله (ع) معهم لم يكن قولهم حجة ، والقوم وإن لم يتعرضوا لهذا ولكنه يظهر من كلماتهم في باب الإجماع المنقول .

وينبغي أن يعلم أن توضيح وجه الحجية عندنا في المحصل يجعل وجه الحجية في الإجماع المنقول وجوداً وعدمياً واضحاً ، ولأجل ذلك نقول :
أن وجه الحجية في الإجماع المحصل أحد أمور :

^١ - المعروف أن الأدلة أربعة : الكتاب والسنة والعقل والإنجماع .

والتحقيق أنها ثلاثة : الكتاب والسنة والعقل ، وأما الإجماع فهو دليل عند غيرنا وهو الأصل لهم وهم الأصل له ، فإنهم استدلوا على خلافة الأول بالإجماع ، ولا ريب في عدم كونه حجة في نفسه للأصل إلا أن يفيد القطع ، ولا ريب أيضاً في عدم انعقاده على خلافته لأن الصحابة لم يكونوا حاضرين في المدينة المنورة يوم وفاة النبي (ص) بل كانوا في جيش أسامة ، ولم يكن فيها إلا العزرة والمتخلفون ، فكيف ينقذ الإجماع مع أن أكثر الصحابة كان غائباً ، مضافاً إلى أن علياً (ع) وسلمان والمقداد وأبا ذر وسعد بن أبي وقاص لم يبايعوا وهم من أعيان الصحابة ومن زبدة الموجودين .

الأول : أن يكون الإمام المعصوم (ع) أحد المجمعين ، كما إذا فرض أن أحد العلماء دخل على علماء عصره وهو كلهم مجتمعون ووجدهم متفقين على مسألة وعلم أن الإمام (ع) بينهم ولم يمكنه أن يعرفه بشخصه لموانع هناك ، فإنه حينئذٍ يقال أجمعوا ويكون حجة .

وفيه : أنه حق ولكنه فرض بعيد ، ولا ريب أنه ليس هو المقصود من لفظ الإجماع الموجود في أكثر كتب العلماء .

الثاني : أن يتفق لبعض الأوحدين الاجتماع بخدمته (ع) ولكنه حيث لا يقدر على التصريح بذلك يقول : أجمعوا .

وفيه : أنه أوهى من سابقه لأن إطلاق الإجماع على مثله تجوّز ، كإطلاق الإجماع على من دخل معهم المعصوم (ع) ولو كانوا قليلين ، وعلى كل حال فكل من هذين النوعين ليس إجماعاً وإنما هو خير واحد ينقله الناقل عن معصوم معلوم له إجمالاً في الأول وتفصيلاً في الثاني ، وعليه فلا معنى لعدّ الإجماع دليلاً رابعاً في مقابل الكتاب والسنة والعقل إلا مجازة للناس .

الثالث : الملازمة العادية فإن من يتتبع أقوال جملة من العلماء الأعلام الثقات المتتبعين يحصل له القطع عادة بعدم مخالفتهم للإمام (ع) ، وأنهم إنما استندوا إلى ما هو صادر عنه ، وهو معنى كشفه عن دليل معتبر .

وفيه : أنه إذا أفاد القطع أخذ بالقطع لا به ، وإلا فهو ظن .
ولا فرق في هذا بين أن يتتبع أقوال معظم العلماء أو أقوال جملة منهم يحصل له منهم ذلك .

الرابع : قاعدة اللطف، ووجه الاستدلال بها يتضح ببيان بمقدمات :
المقدمة الأولى : أن وجود الإمام (ع) لطف من الله تعالى في الخلق .

المقدمة الثانية : أن اتفاق العلماء على ما يخالف الواقع حرمان من المصلحة وإيقاع في المفسدة وهذا خلاف اللطف .

المقدمة الثالثة : أن حكمة وجود الإمام (ع) هي إظهار الأحكام ، فيجب عليه لطفاً أن يلقي بينهم الخلاف ، فإذا تمَّ الإتفاق ولم يظهر الإمام (ع) يكون ذلك تقريراً لهم وتقديره حجة ، وهذا لا بد في تماميته من إتفاق الكل .

والجواب : أن قاعدة اللطف في نفسها مسلمة ولكن ما رتبته المستدلّ بها عليه غير مسلم ، لما قاله شيخنا الأنصاري (رح) في رسائله :

فإنَّ هنا أموراً ثلاثة : أمر يجب على الله تعالى وهو نصب الحجة ، وأمر يجب على الحجة وهو السعي في استقامة النظام العام بشرط التمكن منه والإستطاعة ، وأمر يجب على العباد وهو تمكينه ونصره .

فلو انتفى الأخير سقط ما يجب على الحجة ولا يسقط ما يجب على الله تعالى ، لأن نصبه للحجة مع عدم انقيادهم له إتمام للحجة عليهم . انتهى ملخصاً ولقد أجاد (رح) في ما أفاده .

إذا عرفت هذا فاعلم أن في المقام أموراً ينبغي التنبيه عليها إذ الفائدة عليها تدور :

الأمر الأول : إعلم أنه ليس المراد بالإجماع إجماع جميع العلماء في جميع الإعصار والأمصار ، فإنَّ ذلك لا يكاد يتفق في غير الضروريات ، وإنما المراد بالإجماع إجماع أهل عصر واحد ويلاحظ أهل الصدر الأول ، فإن تمَّ إجماعهم لوحظ ما بعدهم فإن خالفوهم كانوا مسبوقين بالإجماع .

الأمر الثاني : اختلفت عبارات العلماء في كيفية دعوى الإجماع كقولهم : من مذهب الإمامية ، أو من مذهبنا أو عليه قاطبة أهل الحق أو كما عليه أهل

الحق أو أجمع أصحابنا أو قام الإجماع أو لا خلاف أو لا خلاف عندنا إلى غير ذلك .

نعم نفي الاختلاف لا يفيد الإجماع وما عداه ظاهر فيه ، وقد يسمى الاختلاف إجماعاً سكوتياً ، ومع ذلك كله فهو لا يزيد عن كونه خبر واحد في الموضوعات فحاله حاله .

الأمر الثالث : إن الإجماع بعد انعقاده إن انعقد على عنوان مبين موضح وكان له إطلاق أخذ بإطلاقه ، ويعبر عنه بالأخذ بإطلاق معقد الإجماع ، وإن انعقد على عنوان مجمل ولم يكن له إطلاق ، كالإجماع على جواز الإرتكاب في الشبهة الغير محصورة فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن منه لكونه حيثث من الأدلة اللبية ، والدليل اللبي لا يؤخذ إلا بالقدر المتيقن منه .

الأمر الرابع : أنه ينبغي أن يلاحظ مورد الإجماع ، فإن كان في مسألة عقلية فلا أثر له ، لأن المدار فيها على ما يحكم به العقل دون ما عداه .

الأمر الخامس : أنه إذا نقل واحد الإجماع وتلقاه آخرون بالقبول كان بمنزلة الإجماع المتواتر النقل أو بمنزلة المحصل ، وهذا يسمى بالإجماع المنقول المتلقى بالقبول ، والفرق بين الإجماع المنقول المتلقى بالقبول وبين الإجماع المتواتر النقل أن الأول يدعيه واحد وينقله عنه آخرون ويعملون به كالإجماع الذي ادعاه السيد الرضي على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها وأقره عليه أخوه المرتضى ، وأما المتواتر فيدعيه جماعة يمتنع اجتماعهم عادة من دون أن يشير أحدهم إلى اعتماده على دعوى الآخر .

الأمر السادس : أنه إذا نقل الإجماع في لسان جماعة ، فالمدار فيه على حصول الكشف فإن حصل فذاك وإلا فلا حجية ، وكذلك الإجماع المنقول

المتلقى بالقبول ، وبالجملية فالمدار في حجية الإجماع على كونه كاشفاً أو غير كاشف.

الأمر السابع : الإجماع على عدم الفصل المخالف مرة يكون بنفسه معقد إجماع وحكمه واضح ، وأخرى تكون المسألة نظير الإجماع المركب . بمعنى أن ينظر الفقهاء إلى الملازمة بين المسألتين مثلاً ، كما لو كان كل من يقول بوجوب الشيء الفلاني يقول بوجوب الشيء الفلاني الآخر ، وكل من يقول باستحباب الأول يقول باستحباب الثاني فيجيء فقيه يفصل بينهما فيقول بوجوب الأول وباستحباب الثاني أو بالعكس ، فإنه يسمى مخالفاً للإجماع على عدم الفصل .

المبحث الرابع : في الإستقراء :

وهو تتبع نظائر المسألة في مظانها وهو إن حصل منه قطع للفتية فهو حجة وإلا فهو لا يغني من الحق شيئاً .

قاعدة الغلبة :

إعلم أن أغلب مباحث الظن ربما تدرج تحت قاعدة الغلبة ولكن الكلام في أصل قاعدة الغلبة ، فنقول إن قاعدة الغلبة ظنية وليست حجة وقد مرّت مكرراً .

المبحث الخامس : في حجية خبر الواحد :

لا ريب في حجية خبر الواحد في الجملة للكتاب والسنة المتواترة قولاً وتقريراً وللإجماع .

أما الكتاب فلعدة آيات شريفة منه بعضها ظاهر وبعضها مشعر ، وإننا لا نتعرض لها لأننا نحب أن ندخر هذا الوقت لما هو أعظم فائدة لنا من التعرض لها . وأما السنة القولية فأخبار متواترة معنى إن لم يكن لفظاً ، وقد نقل كثيراً منها الشيخ الأنصاري (رح) في الرسائل ولم نتعرض لها لليلة المتقدمة .

وكيفية الاستدلال بها هو أن ننظر فيها ونأخذ واحداً منها تنطبق عليه الأوصاف التي هي محل التواتر ، ثم نثبت به غيره وهكذا .

إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا ريب في حجية خبر الواحد العدل الثقة الذي يحصل منه الإطمئنان الشخصي لتواتر الأخبار بذلك مضموناً ولا اعتماد العقلاء عليه وتقرير الشارع لهم ، كما أن المستفاد من التعليل في آية النبأ هو كفاية مطلق الوثوق والإطمئنان ، وعليه فنعمد إلى أحد الأخبار التي يظهر منها حجية خبر الواحد الذي يحصل الإطمئنان الشخصي بحجيته وصدوره ، فنأخذ بمقدار ما يدل عليه من الحجية إن كان أوسع من هذا المقدار وإلا اقتصرنا على هذا المقدار لعدم الدليل على ما عده ، كما لو فرضنا وجود رواية موثوق بها تدل على حجية الخبر الذي يحصل منه الوثوق النوعي .

وأما التقرير فلا ريب أن سيرة العقلاء وديدنهم على العمل بخبر الواحد الموثوق به في الأحكام والموضوعات ، ولم يعلم من الشارع المقدس أنه نهاهم أو منعهم عن ذلك ، نعم ثبت النهي عن العمل بخبر الواحد في الموضوعات كما في رواية مسعدة .

وأما الإجماع فإننا لا نعلم مخالفاً في حجية خبر الواحد إلا ما يحكى عن ابن إدريس والحلي والمرضى^١ ، وكيف كان فإن الإجماع يقرر بوجوه :

الوجه الأول: الحكاية، وقد حكى الإجماع على حجيته عن الشيخ وابن طاووس، ولكن الإجماع المنقول إن كشف عن دليل معتبر ولو باعتبار وثاقة الحاكي وحسن الظن به فإنه كثير التبع أو لتعدد الحاكين كان حجة وإلا فلا.

^١ - فالعروف عنهم أنهم لا يعملون إلا بالخبر الصحيح ، ولكن الظاهر أن مرادهم بالخبر الصحيح هو الصحيح

بالمعنى الأعم ، وأن المراد به الخبر المعمول به عند الأصحاب ، ويشهد لذلك ما ذكره الشيخ محمد طه عند تعرضه

لقولهم : تصحيح ما يصح عنهم ، وقد تعرضنا لنقل كلامه في التنبيه الثالث الآتي .

الوجه الثاني : الإجماع العملي كالذي نشاهده من عملهم وقد نقله صاحب المعالم والشيخ في الرسائل .

وفيه : أن الإجماع لا يكون حجة إلا إذا جهلنا مستنده وبعد علمنا بمستنداتهم واختلافها يكون المستند هو العمدة ، والظاهر أن بعضهم يستند إلى الآيات وبعضهم يستند إلى الإجماع وبعضهم يستند إلى التقرير أو السيرة العملية إلى غير ذلك . والتحقيق: أن نقلة الإجماع استندوا إليه لا إلى غيره .

الوجه الثالث : سيرة العلماء العملية فإن طريقتهم وديندهم أنه إذا جاءت رواية صحيحة في مورد من الموارد ولم يكن لها معارض أفتوا بها .

الوجه الرابع : السيرة العقلية والشارع قد أقرهم على ذلك ، وقد عرفت سابقاً أن هذا نوع من أنواع تقرير الشارع لا من الإجماع فالإشتباه فيه صغروي .
وكيف كان: فحجته في الجملة عندي مقطوع بها ويكفي في ذلك التجابر والتعاضد في مختلف الأدلة فإن مثلها بمجموعه ربما يورث القطع بذلك لأغلب الناس، والأولى صرف عنان الكلام إلى تنبيهات مهمة تتعلق بالمقام وقد أغفل الأصوليون كثيراً منها اعتماداً على ذكرها في علم الدراية تارة وفي المباحث الفقهية أخرى وفي باب التراجيح ثالثة، مع أنه كان الأولى جمعها هنا ليسهل على الطالب معرفتها ويعظم لديه نفعها .

التنبيه الأول : إعلم أن أقسام الخبر أربعة بل خمسة ، وقيل أنها من مستحدثات المتأخرين وأنها من مصطلحات العامة ، ولكن أول من نقلها عنهم إلى كتبنا هو العلامة (رح) ، لكن الظاهر أن الأمر ليس كذلك لوجود بعض المصطلحات عند القدماء كما حكاها أبو علي في حاشية رجاله ، ولكن المتأخرين حققوا هذه المصطلحات ونقحوها .

القسم الأول : الصحيح وهو الذي يكون رواته إمامية عدول ثقات وكيفية إثبات عدالتهم وكيفية معرفتهم تُطلب من كتب الرجال بعد إتقان علم الدراية .

القسم الثاني : الموثق وهو الذي لا يكون رواته كلهم إمامية سواء كانوا كلهم من غيرهم أو كان فيهم واحد غير إمامي وأن يكونوا كلهم ثقات .

القسم الثالث : المصحح وهو الذي يكون مشتملاً على بعض أصحاب الإجماع ويكون السند صحيحاً إليه ، ويكون مَنْ بعده ليس بهذه المرتبة من الصحة ، وهذا لم ينبهوا عليه لإمكان اندراجهِ في أحد الأقسام الأربعة .

القسم الرابع : الحسن وهو الذي يكون بعض رواته إمامياً ممدوحاً وليس مصرحاً بوثاقته .

القسم الخامس : الضعيف وهو الذي يكون فيه واحد مجهول أو أكثر .

التنبيه الثاني : إعلم أن للخبر أقساماً أخرى :

منها : المرسل وهو الذي لا يذكر فيه الوساطة بين الراوي وبين المروي عنه مع العلم يبعد ما بينهما .

ومنها : المضمَر وهو أن ينقل الحديث مسنداً ثم يقول سألتَه عن كذا فأجاب بكذا من غير أن يصرح باسم المسؤول ، ولكن هذا لا يقدح في صحة الرواية لأمرين بل لأمرين :

أولهما : أن المعلوم من حال الرواة أنهم لا يسألون غير المعصوم ، مضافاً إلى أن رجال الحديث لا يروون في كتبهم إلا ما كان عنه فروايتَه فيها شهادة منهم بروايتها عن المعصوم .

ثانيهما : أن الإضمار نشأ من تقطيع الحديث فقد كان الحديث الواحد يشتمل على عدة أحكام فكان الرواي يقول أولاً سألت أبا عبد الله (ع) مثلاً عن

كذا فأجاب بكذا وسأله عن كذا فأجاب بكذا ، ولما قطعه ووضعوا كل حكم في بابه أبقوا كلمة سأله بحالها محافظة على لفظ الراوي ، وهذا التنبيه استفدناه من المدارك .

ثالثهما : أن رواية أرباب الحديث لمثل هذه الروايات في كتب الحديث شهادة عملية منهم ومن رواها لهم أنها من جملة الحديث المروي عن أهل بيت العصمة ، الذي لأجله ألفت هذه الكتب ولأجله اهتمت كل طبقة بالرواية .
ومنها : المقطوع والمرفوع والمقبول وعدة أسماء أخر كثيرة جداً ذكرت في أخر رجال أبي علي .

التنبيه الثالث : في معنى قولهم أجمعوا على تصحيح ما يصح عنه ، وفيه احتمالات:

الأول : أن معناه الشهادة بوثاقة الشخص المجمع عليه فقط .

الثاني : أن يكون معناه إجماعهم على أنه صرّح بأنه لا يروي إلا عن ثقة والإكتفاء بتوثيق من روى عنهم مبني على أمرين :

أولهما : البناء على الإكتفاء في مقام التوثيق بتوثيق الواحد .

ثانيهما : الإكتفاء بالتوثيق الإجمالي وهو غير واضح ولا سيما بعد ثبوت رواية معظمهم عن المجاهيل .

الثالث : أن يكون مقصودهم من هذا الإجماع الإجماع على كفاية توثيق الواحد ولكنه خلاف الظاهر ، ثم أنه لا وجه لتوثيق كل من بين أصحاب الإجماع وبين المعصوم فإنّ هذا الإجماع غاية ما يفيد توثيق من يروي عنهم مباشرة وهو لا يستلزم الصحة في الباقيين .

رابعها : أن يكون المقصود أن روايته عنهم رواية اعتماد وعمل ، فتكون روايته شهادة منه بعمله وعملهم به ، فيكون معناه أن كل رواية رواها أصحاب الإجماع فهي معمول بها عندهم ، ويكون المقصود بالصحة هنا الصحة بالمعنى الأعم أعني الاعتماد على حديثه لا الصحة بالمعنى المصطلح عليه .

إذا عرفت هذا عرفت السبب في تردد صاحب الجواهر (رح) في هذا الإجماع في كثير من الموارد ، ثم إن للشيخ محمد طه نجف (رح) في رجاله كلاماً لا بأس بتلخيصه .

قال : المراد بهذا الإجماع هو أن ما يرويه أصحاب الإجماع وإن كان بواسطة أو وسائط مجهولة إلا أنه قد أجمع الإصحاب على أنه جامع لشرائط الحجة المعتبرة عندهم في خبر الواحد ، فإن ذلك هو معنى الصحيح عند القدماء ، فرواية أصحاب الإجماع عن شخص شاهد على مقبولية روايته ، وذلك إما لوثاقته عندهم تفصيلاً بأن استقرأ المجمعون أحوال وسائط الجماعة المذكورين جميعاً ولا يخفى بعده .

وإما إجمالاً بأن علموا أنهم لا يروون إلا عن من هو بين الوثاقة ، كما لو علمنا من حال شخص أنه لا يأتى إلا بمن هو في أعلى مراتب الوثاقة ، فإن اتسماه بمن لا نعرفه يدل على حسن حال الإمام .

وإما لوثاقته عند الراوي بأن يعلم أنه لا يروي إلا عن من يثق به لأنه يريد بروايته العمل بها لا مجرد الجمع .

ثم قال : وقد يفسر الإجماع بصحة نقل الراوي من حيث هو خاصة ، وقد يتعرض لحال الوساطة وهو خلاف ظاهر العبارة ، وكان يمكن أن يقول أجمعوا

على عدالتهم مثلاً ، وأضعف من هذا أن يراد منه صحة ما يروونه على اصطلاح المتأخرين ، أو المراد منه حكاية الإجماع الكاشف عن رأي الإمام (ع) وعلى مضامين ما روه .

أقول هذا ملخص كل ما قاله ، ثم لا يخفى أن هذا الإجماع منقول ، ولكنه متلقى عند السلف بالقبول ، والأولى لمن أراد التحقيق في الروايات أن لا يتشبث بمثل هذا الإجماع للتصحيح .

التنبيه الرابع : لا ريب أن الخبر الواحد المروي بطريق واحد في كتاب واحد إذا اختلفت نسخ الكتاب اختلافاً يغير المعنى وكان الناسخ واحداً من أصل واحد يسمى مضطرباً ، ويكون حكمه حكم المحمل إلا أن يعلم بصحة إحدى النسختين وخطأ الأخرى .

التنبيه الخامس : إذا اتحد الراوي ثم اختلف الناقلون عنه كما لو روى الشيخ بسنده عن العلاء عن زرارة عن الصادق (ع) حديثاً ، وروى الصدوق بسنده عن العلاء عن زرارة عن الصادق (ع) حديثاً في موضوع ذلك الحديث بعينه وكان الحكم مختلفاً ، فهل يكون مثل هذا مضطرباً أو يعد حديثين متعارضين احتمالان ؟

والحق أنه إذا احتملنا أن هذا الرواي روى روايتين عن الإمام (ع) في زمانين جرى عليه حكم الروايتين المتعارضتين ، وأما إذا قطعنا بأنها رواية واحدة في زمان واحد فإنه يجري عليهما حكم المضطرب .

إن قلت : إن كفاية احتمال تعدد الزمان الموجب لتعدد الرواية في إثبات كونهما روايتين هو مجرد احتمال كما هو واضح .

قلت : مقتضى الأصل حجية كل خبر صدوراً وظهوراً وجهة إلا أن يعلم بأنه مضطرب ، فإن أصالة الصدور وأصالة الجهة وأصالة الظهور محكمة حتى يعلم بخلافها ، وبعد عدم القطع بالوحدة يجب ترتيب آثار هذه الأصول ، وبعد تعذر الجمع العرفي بينهما نعم بوقوف أصالة الجهة في أحدهما ، وبعد سقوطها بالمعارضة يجري عليهما حكم الخبرين المتعارضين .

التنبيه السادس : ينبغي أن يعلم أن خبر الواحد إنما يكون حجة بعد ثلاث مقدمات :

الأولى : حجيته من حيث الصدور .

الثانية : حجيته من حيث الظهور .

الثالثة : حجيته من حيث جهة الصدور .

وقد تعرضنا لثبوتها من حيث الصدور في حجية خبر الواحد ، ولثبوتها من حيث الظهور في حجية الظواهر ، ولثبوتها من حيث جهة الصدور في أوائل مبحث حجية الظواهر .

التنبيه السابع^١ : في بيان وهن الخبر الصحيح الصريح بإعراض المشهور عنه:

لا ينبغي الريب في وهن الخبر الصحيح الصريح ، إذا كان مهجوراً عند الأصحاب وهو المعروف عند عظماء المحققين ، والمراد بالأصحاب ما يقابل الواحد والإثنين والثلاثة مثلاً من القدماء والمتأخرين ، وأما متأخرو المتأخرين فلا عبرة بموافقتهم ولا بمخالفتهم .

ولا أعرف متزهداً في ذلك كله إلا صاحب المدارك وشيخه الأردبيلي وتلميذه السبزواري حشرهم الله وإيانا مع أوليائهم .

^١ - هذا التنبيه وما بعده أخذناه عن كتابنا قواعد الفقيه .

وأخطر أنه كان يظهر لي ذلك من الشهيد في المسالك ، وجزم المعاصر السيد الخوئي بحجته ، وأفتى بمضمونه جازماً بذلك ، ثم أصبح في طبعات رسائله يعدل إلى الإحتياط تارة ويحاول موافقة المشهور أخرى .

أما الأردبيلي وتابعيه ، فالذي يظهر لي من تواتر المحكي عنهم في المسائل الكثيرة أنهم عند ابتلائهم به يتورعون عن مخالفته لا أنهم يجزمون بالعمل به ، لأنهم يقولون في تلك الموارد بعد ذكر مضمونه (وهو الأقوى ، أو الأوجه ، أو المتعين لولا إعراض الأصحاب عنه ، أو إن لم ينعقد الإجماع على خلافه) .

ولا ريب أن مثل هذا التعبير يصح حتى ممن يجزم بعدم حجته ، غاية الأمر أن المشهور يجزمون بمخالفته وهؤلاء يتوقفون ويحتاطون كما هو الظاهر من تتبع فتاواهم .

ومن أجل هذا ، ينبغي للفقيه أن ينسب إليهم التوقف لا الخلاف ، لأن التردد والتوقف ليس فتوى بالخلاف كما هو واضح ، فكيف تصح نسبة الخلاف إليهم في تلك المسائل ؟ وهل هذا إلا من التسامح في التعبير أو من سوء فهم كلمات العلماء الأثبات الذين يلاحظون في تعابيرهم دقائق الأمور .

إذا عرفت هذا فاعلم أن ما ذهب إليه المشهور هو مقتضى الأصول والقواعد لأن أخبار الآحاد كلها ظنية ، والظن ليس عندنا حجة بالضرورة ، خرج منها ما عمل به معظم الأصحاب لقيام الدليل القطعي على حجته وبقي ما عده من الأخبار ، ومنها الأخبار الصحيحة السند الظاهرة الدالة المهجورة عندهم ؛ لعدم قيام دليل على حجيتها بالخصوص ، ولقصور الأدلة الدالة على حجية الأخبار المعمول بها عن شمول هذا الصنف ، كما اعترف بذلك الشيخ الأنصاري (رح)

في الرسائل^١ والشيخ الوالد في الشذرات العاملة^٢ والأستاذ الحكيم مذاكرة^٣ جمعنا الله وإياهم مع محمد وآله الطاهرين (ع) ، ويتضح ذلك جلياً بإعادة النظر في الأدلة التي أقاموها على حجية خبر الواحد وهي أمور :

أولها : الإجماع القولي والعملي، وهو عمدتها، ولا ريب في خروج خبر الواحد الصحيح الصريح الذي لم يعمل به مشهور الأصحاب عن هذا الإجماع، بل ربما يمكن دعوى انعقاد الإجماع على عدم حجيته إلى زمن الشهيد الثاني ، لأن

١ - قال في الرسائل في أواخر مبحث حجية الظواهر بعد تعرضه لكلام صاحب المعالم ما لفظه (وما ربما يظهر من العلماء من التوقف في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور أو طرحه مع اعترافهم بعدم حجية الشهرة فليس من جهة مزاحمة الشهرة للدلالة الخبر من عموم أو إطلاق ، بل من جهة مزاحمتها للخبر من حيث الصدور ، بناء على أن ما دلّ من الدليل على حجية خبر الواحد من حيث السند لا يشمل المخالف للمشهور) انتهى .
٢ - وقال في الشذرات العاملة (مخطوط للشيخ الوالد) ما لفظه : مسألة هل يجوز التعويل على الخبر الصحيح قبل الفحص عن أقوال العلماء والوقوف على رأيهم بالنسبة إلى مؤداه ؟

قلت : في الجواب لا يجوز لعدم نهوض الدليل على اعتبار ما أعرضوا عنه من الأخبار كما حقق في محله ، بل العلم بتورعهم في الدين ومبالغتهم في البحث للوصول إلى الحكم وتثبتهم من حيث الأخبار مع ما هم عليه من غزارة العلم بمنع من الإعتبار وحيث إن وجدهم متفقين كلهم أو جلهم أو الكثير منهم على العمل به عمل به ، وإن وجدهم معرضين عنه تركه وأعرض عنه ، إلا إذا علم مستندهم في الإعراض ، أو كان في الخبر إيهام من حيث السند أو الدلالة ، فالواجب على الفقيه حيث أن يعول على نظره ولا يلتفت إلى مقامه ، وليحذر أن تقعه هبة جلالهم أو حسن الظن بهم عن زيادة البحث والتدقيق أو تحمله على الوفاق ، وإن كان ما ذهبوا إليه خلاف التحقيق انتهى بلفظه .

قلت : نقلناه بطوله لأنه أحاط بهذه القاعدة وبقاعدة الإعراض مع العلم بمستنده من حيث ضعف السند أو عدم ظهور الدلالة ، ثم حرّض على البحث والتدقيق وشجّع على المخالفة بعد وضوح ضعف مستندهم في الإعراض .

٣ - طالبت الأستاذ الحكيم (ره) بالدليل على عدم حجية الخبر الصحيح المجهور في سنوات كثيرة ومواطن لا تحصى وكان يجيب بأجوبة غير مقنعة كان آخرها وأنا خارج معه من باب الصحن الغربي المعروف بباب الفرج فقال لي شيخنا هل لإحظمت أدلة حجية خبر الواحد ، أو أرجعوا إلى أدلة حجية خبر الواحد ، عندئذ فتح الله عليّ ، واتضح لي ما اعتمده المشهور وكانت مؤلفاتي المخطوطة مشحونة بما يشبه مذهب الأردبيلي ، ثم صرت أصحح كتيبي السابقة بقدر الإمكان .

المشهور عند علمائنا قولاً وعملاً عدم حجية هذا الصنف من الأخبار ، بل لم يعرف التردد قبل الأردبيلي ومرافقيه .

ثم إن من لاحظ كلمات نقلة الإجماع على حجية خير الواحد وكلمات المحقق والبهائي ووالده وغيرهم ممن عقّبها ، وجد دعوى الإجماع منصبة على حجية أخبار الآحاد المتداولة بين أصحابنا في مقام الفتوى والعمل لا غير ، وقطع ببقاء ما عدا ذلك من الأخبار على أصالة عدم الحجية .

ثانيها : سيرة العقلاء ، فإن سيرة العقلاء من أهل الأديان وغيرهم على العمل بأخبار الآحاد الظنية .

وفيه : أنها مسلمة في الجملة ، ولكن السيرة ليست حجة بالذات ، لأنها ليست آية ولا رواية ولا من المستقلات العقلية ، وأن حجيتها تتوقف على إحراز أمرين :

أولهما : إتصالها بالمعصوم .

وثانيهما : تقريره لها .

والواقع على خلاف ذلك ، فإن سيرة علماء الشيعة على عدم العمل بأخبار الآحاد الصحيحة الظاهرة إذا لم يعتمدوا معظمهم ، ويظهر ذلك ممن تتبع مصنفاتهم في الفقه والأصول من وقتنا هذا إلى أن يصل إلى عهد الإمامين العسكريين عليهما أفضل الصلاة والسلام .

وإذا كانت سيرتهم المتصلة بعهدهم (ع) على نبذ هذا الصنف من أخبار الآحاد فكيف يستطيع الفقيه أن يدّعي متابعة سيرة الفقهاء لسيرة العقلاء ؟ وكيف يستطيع أن يدعي أن سيرة العقلاء مقررّة من قبل أئمتهم (ع) ؟ ولو كانت مقررّة

لكان جمهور العلماء مخالفين لما قرره أئمتهم أو جاهلين به ، ولا أظن أن أحداً من الشيعة يجرؤ على رميهم بشيء من ذلك .

وبالجملة السيرة لبية ، والثابت منها عملاً وتقريراً ما شاركهم علماءنا فيه ، وأما ما خالفهم علماءنا فيه فإنه ظن لا دليل على حجته ، ولا سيرة لنا على العمل به، ولا يبقى حينئذ موضوع لدعوى الإتصال ولا لدعوى التقرير والله الموفق للصواب^١.

ثالثها : الآيات ، وأهمها عموم التعليل في آية النبأ ، وخلاصة ما يستفاد منه حجية الخبر الموثوق بصدوره ، الذي لا يستتبع العمل به ندامة على تقدير مخالفته للواقع ، ولا ريب أن ما أعرض عنه المشهور إذا عمل به المكلف وكان مخالفاً للواقع كان فيه ندامة وملامة ، لأنه لا وثوق فيما أعرض عنه المشهور ، ولا سيما بعد ملاحظة ما كان عليه السلف من الورع والتثبت وقرب العهد ، فإن من كان هذا شأنهم لا يطرحون الخبر إلا لعلة لو وصلت إلينا لطحناه ، فلعله كان محتقراً بقرائن أوجبت ضعفه ، وتلك القرائن وصلت إليهم ولم تصل إلينا ، وأما بقية الآيات فلم تثبت دلالتها لتنتظر في مقدار ما تدل عليه .

^١ - يرشدك إلى العمل والمجرى في عهد الإمامة (ع) ما رواه في المستدرک في ب ١٨ من أبواب صلاة المسافر ج ٣ ص ٥٠٤ عن كامل الزياره لجعفر بن محمد بن قولويه عن سعد بن عبد الله ، قال : سألت أيوب بن نوح عن تقصير الصلاة في هذه المشاهد مكة والمدينة والكوفة وقبر الحسين (ع) والذي روى فيها ، فقال: أنا أقصر وكان صفوان يقصر ، وابن عمر يقصر ، وجميع أصحابنا يقصرون .

هذا عملهم وبالطبع إنهم كانوا يفتنون من رجع إليهم به ، مع أن الأخبار المشتبهة على الإتمام سواء كانت بنحو التعيين أو التخيير بين أيديهم ، ولو كان لي متسع من الوقت لراجعت تلك النصوص لأنني اعتقد أنهم من جملة رواتها .

ويعجبني تعقيب صاحب الجواهر للأخبار الصحيحة المهجورة بقوله : وهذه الأخبار بين أيديهم ونحن أخذناها منهم وتلقيناه عنهم ومع ذلك لم يعملوا بها (نقل بالمعنى) .

رابعها : الأخبار المتواترة معنى ، ولا ريب أنها لا تتناول ما أعرض عنه المشهور لأن الأخبار الدالة على حجية الخبر تكاد تكون كلها إرجاعات في موارد جزئية، أو تقريراً في الرجوع وهي إنما تدل على حجية سائر الأخبار بتنقيح المناط أو بعدم الفصل أو بعدم الفرق عرفاً لوحدة ما يتعدى عنه إلى ما يتعدى إليه بنظر أهل المحاورة ، ولا ريب أنه لا يتم شيء من ذلك بالنسبة لما أعرض عنه المشهور.

ثم إن ههنا مناقشات مهمة :

منها : أن البناء على أن الإعراض يوهن السند يستلزم كون رواية الراوي الواحد حجة تارة وليست حجة أخرى ، فإن زرارة مثلاً إذا روى خبراً قبله المشهور كان حجة ، وإذا روى خبراً أعرض عنه المشهور لم يكن حجة ، فيكون خبر زرارة حجة تارة وليس حجة أخرى وهو كما ترى .

ومنها : أن الشهرة ليست آية ولا رواية وحجيتها ليست ثابتة في هذا المقام^١ ، فكيف تعارض الحجة أو تزاحمها ؟

ومنها : أن ضمّ اللاحجة إلى مثلها أو إلى الحجة لا ينفع شيئاً .

والتحقيق في الجواب : أن حجية خبر الثقة العدل ليست ذاتية ولا علة تامة، وإنما هي على سبيل الإقتضاء ، ولا مانع عقلاً من تأثيرها في حال دون حال كما فيما نحن فيه ، فإن خبر زرارة في حال إعراض المشهور ليس حجة لعدم قيام دليل على حجته ، وفي حال العمل به يكون حجة لقيام الدليل على حجته ، ونظير ذلك حجية البيئة المؤلفة من اثنين في معظم الموارد ، وعدم حجيتها في إثبات الزنا

^١ - بل ولا في غيره وقد برهن الأصوليون في الأصول على أنها ليست حجة في الفتوى ، وذلك لا ريب فيه ، نعم الشهرة الروائية تكون حجة في باب ترجيح أحد الخبرين المتعارضين ، وتحقيق ذلك في محله .

بل لا بد من الأربع وحجية شهادة النساء في كثير من الأمور وعدم حجيتها في الهلال والصايا .

التنبيه الثامن : في بيان عدم توهين الخبر بالإعراض إذا كان ليس بواضح الدلالة :

والسر فيه أن إعراضهم والحال هذه لا يوجب وقوف أصالة الجهة بنظر العقلاء ، فتكون حينئذ جهة الصدور محرزة ، ولا يوجب قصور أدلة أصل الصدور عن شموله ولا سيما آية النبأ بل والإجماع والسيرة ، فإن ديدن المشهور على الأخذ بهذا الصنف مع إلزامهم بنذ سابقه .

وقد يستدل له مضافاً إلى ما مرّ بأن مدرك الإعراض حينئذ معلوم وهو فهمهم منها غير ما نفهمه ، أو دعوى إجماله وبعد وضوح الدلالة عندنا لا موجب للطرح ، ويكون حينئذ نظير الإجماع المدركي .

ومن هذا النوع فتوى المشهور بأمر من الأمور اعتماداً على الجمع بين الأخبار تقديماً لبعضها على بعض كما في أخبار البئر ، فإن الصحيح منها ظاهر في الطهارة ، وأكثرها ومنه الصحيح ظاهر في النجاسة أو في وجوب النزع تعبداً ، فإذا استفاد الفقيه وجهاً للجمع لا يمنع من العمل بالصحيح كاستحباب النزع ، كان الصحيح الذي أعرضوا عنه حينئذ ظاهراً في بيان عدم النجاسة وكان ما عداه ظاهراً في مرتبة منها ، فالذين أعرضوا عن هذا القسم ربما يكون منشأ إعراضهم عدم اهتدائهم لهذا الجمع ظناً منهم أن النجاسة لا تكون ذات مراتب ، ومن التزم بتوهين الإعراض مطلقاً لزمه القول بنجاسة البئر لأن أدلتها بلا معارض حينئذ ، ولكننا لا نعرف أحداً يلتزم بذلك .

التنبيه التاسع : في حكم الخبر إذا كان واضح الدلالة وليس واضح السند :

كالخير الذي يكون بعض رواته مشتركاً أو يكون بعضهم محل خلاف ، أو يكون بعض مطاعنه محل خلاف كالغلو .

فإذا تميز عند الفقيه أو ثبتت وثاقته أو كان ذلك المطعن مدحاً عنده كان الخبر حينئذ حجة بلا ريب ، فإنّ قسماً من الإعتقادات في أهل البيت (ع) مثلاً كان غلوّاً بنظر السلف ، ويُعد اعتدالاً بنظر فقهاء العصر مثلاً ، والوجه في حجية الخبر حينئذ هو أن الإعراض له مدرك لا يصلح سبباً له .

التبیه العاشر : في حكم الخبر الذي يشك في عمل المشهور فيه :

والكلام فيه في موضعين لأن الشك مرة يكون قبل الفحص عن عملهم به ، وأخرى بعده .

أما الموضع الأول : فرمّا يقال بحجّيته فيه ، لأن مقتضى وهو عموم دليل الحجة موجود والمانع - وهو الإعراض - مفقود بحكم الأصل ، وربما يقال بالعدم وهو الأقوى وهو الذي اختاره شيخنا الوالد دام ظلّه في كتابه الشذرات العاملة المخطوط .

ويمكن أن يقال أن وهن الخبر بالإعراض إن كان خارجاً عن أدلة حجة الخبر بدليل خاص ، كان ما نحن فيه نظير التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص ، وإن كان من جهة أصالة عدم حجة الظن وقصور أدلة حجة الخبر عن شموله كما هو التحقيق ، كان نظير الرجوع للأصل قبل الفحص عن الدليل ، وهما وإن اشتركا في عدم الجواز قبل الفحص إلا أن الفحص بالنسبة للعام فحص عن مزاحم الحجة ، وبالنسبة للأصل فحص عن متممها ، والمناط فيهما واحد وهو العلم الإجمالي بوجود المخصصات في الأخبار وبوجود الأدلة المخالفة للأصول فيها أيضاً وما نحن فيه نظيره ، فإننا نعلم إجمالاً بعدم حجة قسم من الصحيح والموثق وهو

الذي أعرض عنه المشهور ، وبعد احتمال كون المورد منه تسقط أدلة الحجية بالمعارضة ويكون المرجع أصالة عدم الحجية لعدم إحرازها حينئذ ، وبعبارة أوضح أننا نعلم إجمالاً بإعراض الأصحاب عن جملة من النصوص الصحيحة والموثقة ، ونعلم بعدم حجية هذا الصنف والعلم الإجمالي منجز إذا استلزم مخالفة عملية ، ونفس الفتوى بمضمونه مخالفة عملية لأنها إخبار عن حكم الله بغير علم^١ .

ثم إن الاستدلال لحجيته بدعوى وجود المقتضي وفقد المانع ممنوع ، أما منع وجود المقتضي فلقصور أدلة الحجية عن شموله كما أوضحناه في التنبيه السابع ، وحينئذ يكون المقتضي لعدم العمل به موجوداً ، وهو أصالة عدم حجية الظن الذي لم يقم على حجيته دليل ، نعم يمكن التمسك بوجود المقتضي بناء على أن الوجه في عدم حجية ما أعرضوا عنه هو عدم إحراز جهة الصدور ، ولكننا نقول أن الأصل العقلائي لا يجري لأحراز جهة الصدور بنظر العقلاء قبل الفحص عن ثبوت الإعراض وعدمه .

^١ - العلم الإجمالي بوجود خبر أعرض عنه المشهور في جملة من الأخبار له صور :

فإنها تارة تكون مشتملة على أحكام إلزامية مخالفة للإحتياط من حيث العمل ولا ريب في منجزته حينئذ للزوم المخالفة العملية .

وأخرى لا تكون مخالفة له من حيث العمل ولكنها مخالفة من حيث الفتوى ولا ريب أيضاً في منجزته من هذه الجهة للزوم المخالفة العملية من حيث الفتوى .

وثالثة تكون المخالفة من حيث الإلتزام والتحقيق أن وجوب الموافقة الإلزامية لا دليل عليه مطلقاً فضلاً عن مثل المقام وحينئذ فلا مخالفة لأنها فرع لثبوت ما يخالف .

ورابعة تكون الأحكام ليست إلزامية وحينئذ فإن بنينا على التسامح في أدلة السنن كان الأمر سهلاً وإلا فالحكم فيه كالحكم في الصورة الثانية أثبت المخالفة العملية من حيث الفتوى حينئذ .

ولو كانت الوقائع بعضها إلزامي وبعضها غير إلزامي أو كانت كلها إلزامية ولا يلزم منها مخالفة عملية لكونه ليست محل ابتلاء المكلف فلها بحث آخر ، وإنما ذكرنا هذا التنبيه توضيحاً لما ذكرناه آنفاً وأشرنا إليه بقولنا فتدبر . حرر عقيب سابقه شحى الخميس ١٧ رجب سنة ١٣٧٥ هـ في قلعة سكر والحمد لله على كل حال .

وأما دعوى فقد المانع ففيها أنه بعد العلم الإجمالي المذكور في هامش التنبيه السابع يكون المانع محتمل الوجود ولا سبيل إلى إحراز عدمه لأن أصالة العدم في نفسها لا دليل عليها ، وبمعنى الإستصحاب فيها مناقشات كثيرة وقاعدة المقتضي والمانع غير مسلمة في نفسها والمورد ليس منها ، مضافاً إلى سقوط هذا الأصل لمعارضته بمثله في الأطراف الأخرى .

بيان ذلك : أن العلم الإجمالي المذكور يقتضي التوقف عن العمل بكل طرف من الأطراف قبل الفحص عن تحقق الإعراض وعدمه ، لأنه لا يجوز التمسك به في طرف منها إلا بعد إحراز صدوره لبيان الحكم الواقعي ، وهذا شيء لا طريق لإحرازه إلا أصالة الجهة ، وأصالة الجهة لا تجري بنظر العقلاء في مثل الفرض ، مضافاً إلى معارضتها بمثلها من سائر الأطراف .

وقد تحصل مما قدمناه أنه لا يجوز التمسك به قبل الفحص إما بناء على كون ما أعرضوا عنه ليس حجة من جهة عدم إحراز جهة الصدور فلعدم جريان أصالة الجهة فيه بنظر العقلاء ، وإما بناء على كون ما أعرضوا عنه ليس حجة من حيث أصل الصدور فلقصور أدلة حجية الخبر عن شموله لكون الشك في مثل الفرض من قبيل الشك في الشبهة العنوانية .

أما الموضع الثاني : ففيما لو فحصنا ولم يتضح لنا عملهم به أو إعراضهم عنه ، والإنصاف أن دليل الحجية من حيث أصل الصدور لا قصور فيه ، فإن دعوى ثبوت إجماعهم وسيرتهم على العمل بهذا الصنف قريية ، وهو أيضاً مما يحصل الوثوق النوعي بصدوره فيشملة التعليل في آية النبأ ، وأما من حيث جهة الصدور فالأصل العقلاني أيضاً لا قصور فيه ، ومن هذا النوع النصوص المعتبرة للزاد في الإستطاعة ، فإن المشهور صرحوا باعتبار الراحلة فيها وأهملوا أمر الزاد

مع اشتمال النصوص الصحيحة عليه ، ولكن لم يتضح أنهم تركوا الزاد لعدم اعتباره فتكون النصوص غير معمول بها أو أنهم أهملوه لوضوح اعتباره ، ومن هذا النوع أيضاً النصوص الدالة على عدم جواز تقدم المصلي على قبر المعصوم فإن أول من تنبه إليها الشيخ البهائي (رح) حسبما أتذكره ، ومنه روايات الإستصحاب فإن أول من تنبه إليها الشيخ حسين بن عبد الصمد والد الشيخ البهائي أعلى الله مقامهما .

ومن ذلك يظهر تحقق الإجماع عندهم على العمل بهذا النوع من الأخبار ويدل على ذلك عمل هؤلاء بهذا الصنف ومتابعة من تأخر عنهما على العمل به مع عدم عملهم بالصحيح إذا أعرض عنه المشهور فإن ذلك في قوة شهادتهم باتعقاد الإجماع . بمعنى أن من سبقهم من العلماء لو تنبهوا هذه الأخبار لعملوا بها . ثم إن هذا المبحث لا يمتني على كون العمل شرطاً في الحجية ولا على كون الإعراض مانعاً كما كنا نقر به في مسوداتنا القديمة ، مضافاً إلى أن شيخنا المرتضى (رح) أبطل الفرق بينهما في مكاسبه والذي اخترته أننا لم نقبله منه على الإطلاق .

ويظهر من صاحب الجواهر (رح) وغيره أن الشرط لا بد من إحرازه ، وأما المانع فيمكن نفيه بأصالة عدم المانع وحينئذ فما يشك في عملهم به إن كان العمل شرطاً لم يكن حجة لعدم إحراز شرط الحجية ، وإن كان الإعراض مانعاً كان حجة لوجود المقتضى . بمقتضى عموم الدليل وفقد المانع . بمقتضى أصالة العدم^١ ،

^١ - قلت : لعله هو ومن وافقه كانوا يرون أن أصالة عدم المانع من الأصول العقلية التي هي حجة مستقلة في نفسها وليست من صغريات الإستصحاب ، بل هي بنظرهم من صغريات أصالة العدم التي قال جماعة من القدماء بحجيتها بنفسها ، وقد ذكر ذلك المحقق الإشتياني في حاشيته على الرسائل عند تعرض المصنف لمحصّر الأصول في أربعة حسب ما أخطره فعلاً ، وكان الشيخ الوالد أعلى الله درجته يسي عليها كما سمعته منه مذاكرة ، ويشهد

ولكنك عرفت أنه لا يوجد دليل لفظي يدل على حجية الخبر فكيف يمكننا دعوى وجود العموم ؟

التنبيه الحادي عشر : في جبر الخبر الضعيف بعمل المشهور وعدمه :

وجبره به هو المشهور المعروف ، وناقش فيه في المسالك في بعض المواطن بقوله : وفيه ما فيه ، وعن المدارك أنه لا يعمل إلا بالأخبار الصحيحة والذي نعرفه منه أنه يأخذ بالصحيح مهما أمكن وإن أعرضوا عنه ، وينبذ الضعيف مهما أمكن وإن عملوا به ويتابعهم كثيراً في كلا الموردين وقد يحتاط^١.

ووجه الإشكال أن الخبر بعد أن لم يكن حجة بنفسه كيف يكون مجبوراً بالشهرة مع أنها ليست حجة إلا في باب الترجيح كما هو العرف ، والمقام ليس منه فيكون ما نحن فيه من جبر اللاحقة بمثله وهو كما ترى فإن فاقد الشيء لا يعطيه ، وهو من الاستدلال على النظري بمثله من غير أن ينتهي إلى ضروري ، وشهرة العمل به وإن اسلزمت شهرته الروائية في بعض الأحيان إلا أن هذه الشهرة لا تنفع إلا في مورد المعارضة ، وهي غاية ما تفيد الظن بصدوره والظن ليس حجة .

لذلك ما ذكره شيخنا المرتضى (رح) في رسائله في مبحث الأصل الثبت من كلمات الأصحاب الذين أجروا هذه الأصول في عدة موارد من الفقه مع أنها من الأصول المثبتة .

والتحقيق أن أصالة عدم القرينة وعدم المقيّد وعدم الحذف حجة بنفسها وإن كانت مثبتة ، والدليل عليها كل ما دلّ على حجية ظواهر الكلام ، وأما ما عداها من الأصول العدمية التي لا تدرج في روايات الاستصحاب ولا في باب الظواهر فالأصل عدم حجيتها ، ومن ادعى حجيتها فعليه إقامة الدليل ، وبهذه المناسبة أفردنا قاعدة لاستقصاء موارد أصالة العدم وأحقتها بالكتاب .

أعدنا النظر فيه في ١٧ شوال ١٤٠٣ هـ حرر الخميس ١٧ رجب سنة ١٣٧٥ هـ في قلعة سكر - العراق - .

١ - وقد تقدم منا التنبيه على أن الظاهر أن مراد من نسب اليه من القدماء عدم العمل إلا بالخبر الصحيح هو الصحيح بالمعنى الأعم ، وأن المراد به الخبر المعمول به عند الأصحاب ، ويشهد لذلك ما ذكره الشيخ محمد طه عند تعرضه لقولهم : تصحيح ما يصح عنهم ، وقد تعرضنا لنقل كلامه في التنبيه الثالث .

والحل أن المرجع في مثل المقام هو أدلة حجية خبر الواحد حينئذ فنقول ، أما الإجماع والسيرة فإنهما وإن كانا ليبين إلا أن دعوى شمولهما للمورد قريية ، وذلك لأن صاحب المسالك والمدارك كثيراً ما يعملان بالخبر الضعيف المجبور بعمل المشهور ، وحينئذ فمناقشتهما بعد العمل تكون موهومة لأنها حينئذ علمية لا عملية ، ويكون عملهما حينئذ مؤكداً للسيرة والإجماع ، مضافاً إلى أن خلافهما لا يضر لسبقه بالإجماع .

ونحن لا ندعي ثبوت الإجماع على جبر الخبر الضعيف بعمل المشهور بخصوصه بل ندعي شمول الإجماع على حجية الخبر له ، ويظهر ذلك بعد التأمل في كلمات نقلة الإجماع .

وأما آية النبأ فلا ريب في شمولها له بناء على أن المستفاد منها حجية الخبر الذي يوثق بصدوره ، وهذا النوع من الأخبار يحصل الوثوق بصدوره لأن سلفنا الصالح رضوان الله عليهم كانوا أقرب منا عهداً وأعرف بالأخبار ورواتها ونحن أخذناها منهم وتلقيناها عنهم ، فعلمهم بالضعيف لا بد وأن يكون من جهة احتفافه بقرائن كانت عندهم موجبة للأخذ به ، خصوصاً مع علمنا بثبوتهم واحتياطهم .

وإن قلت : إننا قد اجتمعت عندنا أحوالهم وأحوال الرواة وأصبحنا أكثر منهم إحاطة بواسطة جمعها في الكتب ، ولعلمهم كان يقلد بعضهم بعضاً فنحن أعرف منهم بالأخبار والآثار .

قلت : القوم كانوا أشد اهتماماً منا بالحديث وقرب العهد يستدعي الضبط ، ما يحفظه الأساتذة و يفهم من لحن قولهم أضعاف ما يسطر في الكتب ، وإننا نعرف من أنفسنا أننا نستفيد من بيان الأستاذ أكثر مما نستفيدة من بنائه ، وقد

أشار شيخنا الشهيد (رح) في آداب المفيد والمستفيد إلى ذلك ، ونحن نعرف من أنفسنا أن ما يجول في خواطرنا من الشبه والملاحظات لا ندونه ولكننا في مقام التدريس والمذاكرة نستعرضه .

وأما بقية الآيات والأخبار المتواترة معنى ، فإن ثبت فيها إطلاق يشمل المورد أخذ به وإلا فالأمر سهل ، لعدم الحاجة إليها وليس فيها ما ينفي حجية هذا الصنف من الأخبار ليعارض ما يثبتها .

ثم إن فتوى الأصحاب بما يوافق الخبر الضعيف إن كانت مستندة إليه فلا ريب في الجابرية ، وإن وافقته من غير أن تستند إليه فالجبر حينئذ مشكل لعدم ثبوت الإجماع والسيرة ولإنتفاء الوثوق ، ولو شك فالأصل عدم الحجية ، وتوهم ظهور الحال في الإسناد لإمتناع إفتائهم بلا مستند وإحصاره فيه مثلاً فاسد ، لأن ذلك لا يستلزم أكثر من حملهم على الصحة ، بمعنى أنه لا بد أن يستندوا إلى أمر معتبر عندهم ، وأما كونه خصوص هذا الخبر فلا ، لكون الفتوى من قبيل اللازم الأعم .

وبالجملة أصالة عدم الحجية محكمة ولا نرفع اليد عنها إلا بدليل وهو هنا منفي .

ثم أنه هل المراد بالأصحاب خصوص القدماء منهم أو كل طبقة بالنسبة لمن تأخر عنها ؟ إحتمالان . والذي يظهر من تعليقات الجابرية في كلامهم هو الأول ، ولكن الظاهر عدم الخصوصية لاتحاد المناط أعني الوثوق فإنه متى حصل كان مشمولاً لآية النبأ ، والمستفاد منه مطلق الوثوق من مطلق السبب لا الوثوق الخاص .

ومن ثم استشكل شيخنا المرتضى في دلالتها لإستلزامه حجية مطلق الظن الموثوق به و لا يمكن الإلتزام به .

قلت : عدم إمكان الإلتزام به يكون موجباً لتقييد الوثوق بالسبب الخاص .
ثم إن جبر الخير الضعيف لا يوجب توثيق رجال السند ليكون خبرهم حجة في مقام آخر ، وإنما يوجب جعل الحجية في هذا المورد فقط ولا ملازمة بين الحجية وبين وثاقة الراوي كما يتضح من جميع ما قدمناه ، ويمكن إرجاع ما قيل من أنه يجبر المضمون ما ذكرناه .

ثم أنه من المسائل التي يظن أن القدماء أعرضوا عن طائفة من أخبارها وأخذوا بالأخرى ثم جاء المتأخرون وعكسوا الأمر ، هي مسألة زكاة النقدين لمن سبكهما فراراً عنها

التبيه الثاني عشر : في بيان حكم الخير الذي أعرض عنه المشهور إذا كان ليس بواضح الدلالة أو ليس بواضح السند :

ولا ينبغي الريب في أن إعراضهم عنه حينئذ لا يوجب وهنه ، لأنه مدركي فإذا ثبت عندنا وثاقة رجال السند أو اتضح المراد منه عملنا به ، لأن سبب الإعراض موهون عندنا .

والسر في ذلك أنهم قد يكونون أعرضوا عنه لأنهم لم يفهموا منه كما فهم منه غيرهم ، أو لأنهم وجوداً مطعناً في بعض رجال سنده وهو ليس بمطعن عند غيرهم ، أو لأنه لم يثبت عندهم وثاقة بعض رجال السند ، والمفروض ثبوت توثيقه عند غيرهم مثلاً ، أو ثبت تضعيف ذلك المطعن ، وبالجمله بعد العلم بسبب الإعراض سواء كان في السند أو الدلالة وبعد وهنه عندنا مثلاً يدخل الخير حينئذ في أدلة الحجية بلا إشكال للقطع بأنهم لو اطلعوا على ما اطلعنا عليه ،

واعتقدوا بما اعتقدنا به لعملوا به ، ثم انه يشكل الأمر لو شك في سبب الإعراض في الفرض فاحتمل أنه يكون من جهة الاستفادة أو السند ، واحتمل أن يكون من جهة احتفافه بقرائن تمنع من الأخذ به .

ثم إن الإعراض إنما يعرف من تصريح جمع به تارة ، ومن ذكرهم له وعدم فتواهم بما يوافقه أخرى ، وأما لو احتمل عدم تنبهم له أو عدم عثورهم عليه فلا يتحقق الإعراض .

ثم إنه ربما قيل أو يقال إنَّ النعت بالصحة وغيرها لا أثر له لأن المدار على العمل والإعراض حسب ما مرَّ ، وبناء عليه يسقط علم الدراية وتسقط تقسيمات الخبر ، لأن المناط في الحجية وعدمها عمل المشهور وإعراضهم ، وهذا شيء مخالف لما عليه علماؤنا منذ عهد المحقق أو قبله حتى الساعة ، ومن البعيد أن تكون اصطلاحاتهم خالية من الثمرة .

قلت : تظهر الثمرة فيما لو تكافأ العمل والإعراض كما لو عمل به جمع وأعرض عنه جمع ، وفيما لو شك في العمل والإعراض بعد الفحص ، وفيما لو لم يتعرض الفقهاء للخبر أصلاً واحتملنا أن يكون ذلك غفلة ، أو لعدم عثورهم عليه أو لعدم الحاجة إلى تدوين مضمونه أو لمانع آخر ، ويجمع ذلك كله الشك في العمل والإعراض ، ولكن السبب حينئذ مختلف بالضرورة .

ثم إنه نسب إلى شيخنا المعظم الآغا رضا في مبحث طهارة أهل الكتاب ، أنه فرَّق بين ما إذا كان الأخذ بالظاهر من باب أصالة الظهور أو من باب أصالة عدم القرينة ، فاستشكل بناء على الأول لأن حصول الإعراض لا يمنع من بقاء الظن النوعي .

قلت : وكأنه رحمه الله لم يجعل الإعراض موجباً لخلل في أصل الصدور ولا في جهته ، وإنما جعله موجباً لخلل في أصل الظهور وهو كما ترى ،
وعلى كل حال فما أعرض عنه المشهور لا يفيد الظن بالحكم الواقعي ،
فضلاً عن كونه مفيداً للظن المعتد به ، ولكن ذلك لعله من جهة القصور في جهة
الصدور لا في نفس الظهور .
والحمد لله رب العالمين ^١ .

التنبيه الثالث عشر : في حكم الخبر المشتمل على ما لا يمكن الإلتزام به .
وفي أنه هل يسقط عن الحجية بتمامه أو في خصوص ما لا يمكن الإلتزام به ؟
احتمالان ، والمعروف الثاني .

ووجه الأول : أن الأخذ به بتمامه غير ممكن حسب الفرض ، والتبعيض في
السند الواحد تدافع واضح ، لأنه يلزم أن يكون السند الواحد حجة بالنسبة لفقرة
وليس حجة بالنسبة لأخرى ، مع أنه على تقدير صدوره يجب الأخذ بالجميع ،
وعلى تقدير العدم ينبغي طرح الجميع .

والتحقيق : أن الرواية الواحدة المتضمنة لأحكام متعددة بمنزلة روايات
متعددة ، وحيث يمكن الأخذ ببعضها وترك البعض الآخر وصدور البعض تعبداً لا
يستلزم صدور الجميع تعبداً ، ولا مانع عقلاً ولا شرعاً من كون الرواية الواحدة
حجة بالنسبة إلى بعض فقراتها دون الأخرى .

^١ - انتهى صبح الجمعة ٢٥ رجب سنة ١٣٧٥ هـ في قلعة سكر - العراق . -

أما بناء على أن الإعراض موهن لجهة الصدور فواضح لإمكان إحرازها في بعض الفقرات دون البعض ، فقد يكون بعضها صادراً لبيان الواقع وبعضها صادراً على جهة التقية ، فإن العاقل قد يتكلم بكلام واحد ويقصد بكل فقرة أمراً من الأمور ، وحينئذ لا يلزم محذور التدافع الآنف لأن لكل فقرة أصل جهة يخصها كما أنها لها ظهور يخصها ، وإذا فرض أن فقرة منها واردة لبيان الواقع ، لا يلزم أن تكون الأخرى كذلك .

وأما بناء على أن الإعراض يوهن أصل الصدور فكذلك ، لأن الظن ليس حجة بالذات بالضرورة ، ومن ثم أمكن فيه جعل الحجة نفيًا وإثباتًا ، وحينئذ فلا مانع عقلاً من التفكيك في الحجة بين أنواع الظن من حيث السبب والمتعلق أو غيرهما ، فيكون حجة في حال دون حال وبلحاظ دون لحاظ ، ألا ترى أن البيئة العادلة المؤلفة من رجلين حجة في جميع أبواب الفقه ، وأنها بنفسها ليست حجة في القذف بالزنا إلا بعد ضم شاهدين آخرين لهما ، وأن شهادة أربع من النسوة أو شهادة رجل وامرأتين تكفي لإثبات الحق المالي وأن ذلك لا يكفي في ثبوت الهلال ولا في ثبوت الوصية ، فالتفكيك في الإمارة ممكن وواقع في الشريعة ، وليكن ما نحن فيه منه إذا ساعد الدليل .

وقد تحصل أن السند يكون حجة إذا عمل المشهور بمروياته ، وأنه بنفسه لا يكون حجة إذا أعرض عنه المشهور ، وأن الفقرة التي أعرض عنها المشهور يكون الظن بصدورها ليس حجة ، والتي عمل بها المشهور يكون الظن بصدورها حجة وإن كان السند واحد ، فإن السبب وإن اتحد إلا أن المتعلق متعدد ، بل ربما نقول بجواز ذلك مع اتحاد السبب والمتعلق لاحتمال تعدد المناط من جهة لا يعرفها العبد ويعرفها المولى الحكيم ، ويكفي هذا المقدار في إثبات الإمكان .

ثم إنَّ هذا بالنسبة للأحكام المتعددة المستفادة من فقرات متعددة ، وأما بالنسبة لما عداها فله حكم آخر ^١.

التنبيه الرابع عشر : في حكم الرواية الواحدة من حيث الزيادة والنقيصة .
إذا وردت رواية واحدة وزاد بعض الرواة فيها لفظاً أو ألفاظاً توجب اختلاف المعنى ، فهل أصالة عدم الزيادة معارضة بأصالة عدم النقيصة فيرجع حينئذ لأصالة عدم الحجية بالنسبة للزائد ، أو أن أصالة عدم الزيادة حجة دون أصالة عدم النقيصة ، لأن الغالب في الكتب نقص المكتوب دون زيادته ، فالزيادة السهوية أقل وقوعاً من النقيصة السهوية ، فتكون طريقة العقلاء بالنسبة لها ثابتة دون أصالة عدم النقيصة . احتمالان ؟

وليعلم أن هذين الأصلين إن رجعا إلى أصالة عدم الغفلة التي هي حجة في نفسها في باب حجية الظهور لاستقرار طريقة العقلاء ولتقرير الشارع لهم ، كان كل منهما حجة ووقع التعارض بينهما ، ورجعنا لأصالة عدم الحجية .

نعم إذا كان المأخذ استقرار طريقة العقلاء وتقرير الشارع لهم تعيين الأخذ بأصالة عدم الزيادة لندرة وقوعها بالنسبة إلى النقيصة كما هو المشاهد المحسوس ، ولكن كلاً من الصغرى والكبرى ممنوع ، فإننا نسلم أن وقوع الزيادة أقل من وقوع النقيصة ، ولكن لا نسلم أن العقلاء يرتبون آثار عدم الزيادة ، ولا نسلم تقرير الشارع لهم ، وينبغي التنبيه إلى أنهما ليستا من صغريات الاستصحاب الشرعي بل هما من الأصول المثبتة ، لأن لازم أصالة عدم الزيادة أن يكون الناقص هو الصادر ، وأن يكون ظاهره هو المقصود فيكون حجة ، ولازم أصالة عدم

النقيصة أن يكون الزائد هو الصادر ، وأن يكون ظاهره هو المقصود فيكون حجة ، فالإنصحاب ليس جارياً في حكم شرعي ولا في موضوع لحكم شرعي .

ثم إن علم أن مورد هذه القاعدة الواقعة الواحدة كقضية (غدير خم) ، وأما إذا احتمل كونها أكثر من واقعة كما في حديث (لا ضرر ولا ضرار) فلا تجيء فيها هذه القاعدة ، بل كل منهما يكون حجة ويقع التعارض ، فإن (لا ضرر) قد زيد فيها (على المؤمن) تارة (وفي الإسلام) أخرى ، ونحتمل أن تكون الوقائع متعددة .

مضافاً إلى أن هذا الحديث له خصوصية زائدة تظهر مما حكاه أستاذنا الخرساني الكاظمي في مجلس الدرس ، هو أن أستاذه شيخ مشائخنا النائيني (رح) قال : إنه أحصى أكثر من ثلاثين مورداً على نهج (لا ضرر ولا ضرار) ونحو (لا طيرة في الإسلام) ونحو (لا عدوى في الإسلام) ونحو (لا نجس في الإسلام) . وقال إنه لما كثرت ورود مثل هذا التعبير مقروناً بقوله (في الإسلام) ، أوجب ذلك حصول الظن بتوهم الراوي ، فألحق قوله (في الإسلام) في حديث (لا ضرر ولا ضرار) . ومن أجل ذلك لم يبق ظن عقلائي بعدم الزيادة لتكون مشمولة لتقرير الشارع على تقدير وجوده .

قلت : وهو تنبه حسن .

المبحث السادس في الشهرة :

ينبغي أن يعلم أن الشهرة على ثلاثة أنواع :

النوع الأول الشهرة الفتوائية : ولا ينبغي الريب في عدم حجية المحصل

منها فضلاً عن المنقول ، لأنها لا تفيد إلا الظن والظن ليس بحجة .

النوع الثاني الشهرة الروائية : وهي مثلها ، نعم دَلَّ الدليل على ترجيح الرواية التي أفتى بها أحد القاضيين إذا كانت أشهر من الرواية التي استند إليها القاضي الآخر ، فيكون موردها الخبران المتعارضان المفروغ عن حجتهما ، وتمام الكلام في محله .

النوع الثالث الشهرة العملية : ونعني بها الخبر الضعيف الذي اشتهر العمل به ، وقد تقدم الكلام فيها في التنبيه الحادي عشر .

المقصد الثالث : في مباحث الشك :

والكلام فيه يقع في أربعة فصول :

الفصل الأول : في البراءة .

الفصل الثاني : في التخيير .

الفصل الثالث : في الإشتغال .

الفصل الرابع : في الإستصحاب .

وقبل الخوض في هذه المباحث لا بأس بالإشارة إلى عدة أمور نافعة ذات

فوائد أكثرها قواعد سيالة لا غنى للطالب عنها :

الأمر الأول : في وجه إنحصار مباحث الشك في الأصول الأربعة المتقدمة:

وهو أن الشك إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا ، والأول مجرى

الإستصحاب ، والثاني إما أن لا يعلم بالتكليف أصلاً ولو يجنسه وإما أن يعلم ،

والأول مجرى البراءة ، والثاني إما أن يمكن فيه الإحتياط أو لا ، والأول مجرى

قاعدة الإشتغال والثاني مجرى قاعدة التخيير .

وإنما قيدنا مجرى الإستصحاب بلحاظ الحالة السابقة ولم نكتف بوجودها ،

لنخرج ما كان له حالة سابقة وكانت ملغاة بنظر الشارع كما في الأصل المسيبي

والأصل المثبت وغيرهما من الأصول غير المعتبرة شرعاً .

ثم إن حصر مجرى الأصول في الأربعة الآتفة عقلي ، بخلاف نفس الأصول

فإنها أكثر من ذلك ويشهد له الإستقراء ، فإن منها أصالة الطهارة وأصالة الحل

وأصالة عدم الأكثر في باب الأقل والأكثر وأصالة أولوية دفع المفسدة من جلب

المصلحة وأصالة الصحة في فعل النفس والغير وأصالة الحرية وأصالة عدم الدليل

دليل العدم^١ وأصالة العدم بناء على أنها أصل مستقل^٢ وغير ذلك ، ويمكن إرجاع بعض هذه الأصول إلى الأصول الأربعة المذكورة آنفاً ، لكن ذلك لا يكفي في نفي التعدد .

ثم إن موارد الأصول يمكن أن تتداخل ثبوتاً وأما إثباتاً فلا ، لورود بعضها على بعض وحكومة بعضها على بعض كما سيتضح ذلك كله في محله إن شاء الله تعالى^٣.

الأمر الثاني : في بيان وجه الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية ، وقد تقدم في مبحث إمكان التعبد بالظن^٤.

الأمر الثالث : في الفرق بين مبثي البراءة والإحتياط ، وأصالة الحظر والإباحة:

فنقول : محل النزاع كما في (الفصول) في مسألة الحظر والإباحة في حكم الفعل الذي لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه ، أما ما يستقل بقبحه وحسنه فهو خارج عن محل النزاع .

كما أن النزاع في حكمه حينئذ بنظر العقل لا الشرع ، فالإستدلال هناك بالأدلة الشرعية في غير محله.

^١ - وهذا الأصل يرجع إلى حجية الإستقراء فإن أفاد القطع بالعدم فهو حجة وإلا فهو ظن والظن ليس حجة ويؤيد ذلك ما اشتهر بين العلماء من أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وبذلك يتضح معنى قولهم (لو كان لبان) .

^٢ - لاحظ كتابنا قواعد الفقيه الطبعة الثانية قاعدة ٤١ ص ١٢٥ .

^٣ - إعلم أن شيخنا المرتضى وإن أطلق التداخل في رسائله في مبحث البراءة ، إلا أنه مقيد لها بالثبوت ، لأنه بعد الورود والحكومة يرتفع التداخل .

^٤ - تقدم الوجه في الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية في صفحة ٤٠ من هذا الكتاب .

ثم إن إدراك العقل حكم الواقعة بعنوانٍ ما لا ينافي عدم إدراكه إياها بدونه فلا تغفل .

إذا عرفت هذا فاعلم أن المحكي عن صاحب القوانين : أنه جعل النزاع في مسألة الحظر والإباحة في الحكم الواقعي ، وجعله في البراءة والاحتياط في الحكم الظاهري ، وحينئذ فالفرق بينهما هو الفرق بين الحكم الواقعي والظاهري . واعترضه في الفصول ناسباً إياه إلى الإشتباه مدعياً أن منشأ الإشتباه هو الغفلة عن معنى الحكم الواقعي والظاهري .

قلت : إذا كان النزاع في حكم العقل في الواقعة التي لا يستقل بحسنها ولا قبحها ، فلا معنى لكونه ظاهرياً أو واقعياً ، لأن الحكم العقلي لا يقبل هذه القسمة ، فإنه لا يحكم إلا بعد إدراك مناطاته إدراكاً تاماً .

والتحقيق : أن هذه المسألة من صغريات مسألة البراءة والاحتياط ، ومن ثمَّ أهملها المحققون المتأخرون في كتب التدريس ، وعمّموا البراءة والاحتياط إلى الشرعية والعقلية ، واستدلوا بالأدلة العقلية للعقلية ، وبالشرعية للشرعية . وبالجملّة : لا فرق بين المسألتين ، إلا أن الاحتياط أوسع لشموله للشبهة الوجوبية .

الأمر الرابع : في الفرق بين أصالة الحل والبراءة ، فنقول :

إن أخذت أصالة الحل من عمومات الحل في الآيات والأخبار نحو قوله تعالى ﴿ قل لا أجد فيما أوحى إلي محرماً ﴾ وقوله (ع) : (ليس الحرام إلا ما حرم الله في كتابه) وشبه ذلك ، كان مودهاها حكماً واقعياً ويكون الفرق بينهما واضحاً ، لأن مودى البراءة حكم ظاهري ومورده أو موضوعه الشك .

وإن أخذت من نحو قوله (ع) : (كل شيء فيه حلال وحرام الخ) كانت من صغريات أصل البراءة ، لكون الشك مأخوذاً في موردي قاعدة الحل وأصالة البراءة.

الأمر الخامس : في الإشارة إلى مباحث أصل البراءة :

وهي تتكرر بملاحظة الأحكام الخمسة مع ملاحظة موجبات الاشتباه الأربعة، أعني : فقد الدليل وإجماله ومعارضته واشتباه الأمر الخارجي .

وأما ملاحظتها ثنائية وثلاثية ورباعية وخماسية ، كما إذا دار الأمر بين الوجوب والإباحة فقط ، أو بينه وبين الاستحباب فقط ، أو بين هذه الثلاثة مثلاً وهكذا فلا أثر له فيما نحن بصددده .

وقد تبين مما ذكرناه أن المهم ثمانية صور يجمعها أمران :

أولهما : دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب ، ويسمى بالشبهة التحريمية.

ثانيهما : دوران الأمر بين الوجوب وغير الحرمة ، ويسمى بالشبهة

الوجوبية.

ويتفرع على ذلك أن الكلام في مبحث أصل البراءة يقع في هذين المقامين لا

غير .

الأمر السادس : في الإشارة إلى الفرق بين التخصيص والتخصص ،

والورود والحكومة :

وقد بسطنا ذلك في كتابنا قواعد الفقيه^١ ، ومحصل ما أثبتناه هناك بعبارات

مختلفة :

أن الحكومة : عبارة عن نظر أحد الدليلين لإطلاق الدليل الآخر الأحوالي ، سواء كان الحاكم متعرضاً لعقد وضع المحكوم أو لعقد حملة ، وسواء كان مضيقاً لدائرته أو موسعاً ، وسواء كان مفسراً لها صريحاً ، أو صالحاً للمفسرية بنظر أهل المحاورة .

وأن التخصص : هو خروج مورد أحد الدليلين عن مدلول الدليل الآخر موضوعاً .

وأن الورود : هو خروج مورد أحد الدليلين عن مدلول الدليل الآخر موضوعاً ، لكنه ليس خروجاً تكوينياً بل بواسطة التبعد الشرعي .

وأما التخصيص : فهو ما عدا ذلك ، وهو عبارة عن الخروج حكماً مع وحدة الموضوع واقعاً وتعبداً .

وبهذا يظهر الفرق بينه وبين الحكومة ، فإن نتیجتها غالباً تشبه التصرف في الموضوع تعبداً ، وهو وإن كان بلحاظ الأثر بداهة امتناع التصرف في الموضوعات ولكنه فرق فارق ، نظير قوله (ع) : (لاشك لكثير الشك) .

الأمر السابع : في بيان الشك المبحوث عنه في الأصول ، فنقول :

إن الشك المبحوث عن حكم متعلقه في الأصول يشمل الظن الذي لم تثبت حجتيه ، وليس المراد منه الشك المنطقي . بمعنى تساوي الطرفين كما يتوهم بدواً . والسر في ذلك : أن أدلة الأصول بعضها مغيياً بالعلم أو اليقين كقاعدة الحل والطهارة والاستصحاب ، وبعضها شبه المغيياً بها كالبراءة الشرعية والعقلية ، وبعد فرض انتفاء حجية الظن عقلاً وشرعاً لا يكون علماً ولا بياناً ، وهذا واضح .

الأمر الثامن : في بيان وجه تقديم الامارات على الأصول ، فنقول :

أما تقديم ما يفيد العلم كالتواتر فواضح ، لأن موضوع الأصول أو موردها هو الشك أو الجهل أو عدم العلم ، ومع العلم يرتفع ذلك كله تكويناً ، سواء حصل من التواتر أو من غيره .

وأما تقديم ما لا يفيد العلم كخير الواحد مثلاً ، فلأنه يرفع موضوع الأصول العقلية بواسطة التعبد ، فيكون وارداً ، لأن موضوع البراءة العقلية عدم البيان وخير الواحد بعد حجته يكون بياناً ، ولأن موضوع الإشتغال احتمال العقاب مع عدم المؤمن ، وخير الواحد يصلح مؤمناً ، ولأن موضوع التخيير التردد مع عدم المرجح وخير الواحد يصلح مرجحاً .

وأما تقديمها على الأصول الشرعية كالبراءة المستفادة من حديث الرفع وشبهه ، وكالإحتياط المستفاد من أخباره - بناءً عليها - وكالإستصحاب بناءً على اعتباره تعبدًا بالنص مع عدم ملاحظة الطريقية .. فلأن أدلة الامارات حاکمة على أدلتها ، لأن أدلة الامارات تصلح لأن تتحكم وتشرح أدلة الأصول ، ولا يشترط في الحكومة أكثر من ذلك لأن الحكومة كما قلنا هي كون الدليل الحاکم شارحاً للدليل المحكوم بالفعل أو صالحاً لأن يشرحه فيكون في قوة الشارح ، فإن دعوى الحكومة ليست من الدعاوى البرهانية ، وإنما هي من الدعاوى الوجدانية ، فإنها من صغريات الظهور ، وتعليل الظهور وإن ارتكبه أئمة الصناعة ، إلا أنه لمجرد التقريب والتنبيه فليتنبه المبتدئون .

تَنْبِيْهٌ

تقديم الإمارات على الأصول مما لا ريب فيه ، وتسمية السلف للوارد والحاکم : (مخصصاً) تارة و (مقيداً) أخرى ، وقولهم عن الخبر بأنه (معارض

بالأصل) ، ليس معناه توقفهم في تقديم الإمارة على الأصل ، وما يتراءى من ترجيح الأصل أحياناً على الخبر ، ناشئ عن عدم تمامية حجية الخبر عندهم .
وبالجملة : إنني لا أعرف فقيهاً يقدم الأصل على الخبر التامّ الحجية عنده بدعوى أن النسبة بين دليليهما العموم من وجه مثلاً .

ثم إن تقديم أصل على أصل آخر قد يكون من باب الحكومة وقد لا يكون ، وتام الكلام فيه في خاتمة الكتاب بعد معرفة حقيقة الأصول انشاء الله تعالى .

الأمر التاسع : في الفرق بين البراءة واستصحاب العدم :

وهو ظاهر لأنها أعم منه مورداً ، لجريانها فيما له حالة سابقة أو ليس له ، ولجريانها في الموارد التي يَمْنَعُ من جريانها فيها مانعٌ كالأصل المثبت ، ولأنه محرز وهي نافية فقط ، فليس فيها جهة إحراز ، ومن ثمّ كانت نسبته إليها نسبة الحاكم أو الوارد .

فهما وإن تصادقا مورداً بالنظر البدوي ، إلا أنه لا مجال لها معه ، لمحكوميتهما له أو لوروده عليها ، كما ستعرفه في الخاتمة إن شاء الله تعالى .

ثم أن الفرق بينها وبين أصل العدم المعروف عند القدماء ، هو أنه ينفي الحكم الواقعي وهي تنفي الحكم ظاهراً كما قيل ، وفي الفصول : فرّق بينهما بأنها تجري في الأحكام التكليفية فقط دون الوضعية ، وبأنه هو يجري فيهما .

والتحقيق : أن أصل العدم لا ينفك مورداً عنها وعن الاستصحاب وعن أصالة عدم المخصص والمقيد والقريئة ، وملاحظة أدلته المسطورة تدل على ذلك ، فإنه يرجع للاستقراء تارة أو إلى إن عدم الدليل دليل العدم ، وملاحظتها يكون نظره للواقع نظير الإمارات ، وملاحظة بقية الأدلة الأخرى تعطي خلاف ذلك .

وبالجملة : فإن أصل العدم لا نعرف له مورداً يستقل به عن الموارد المشار إليها آنفاً ، وكل واحد منها له شروط وشؤون يجب ملاحظتها على حدة ، فالإستدلال بأصل العدم استدلال بأمر مجمل ، وقد أكثر السلف من الإستدلال به وتبعهم من لا خبرة له بالإستدلال به ، فأوجب ذلك كثرة الإشكال والإيراد ، وتوضيح الحال على وجه لا يبقى فيه مجال للإشكال يتم بمراجعة كتابنا (قواعد الفقيه)^١ . والحمد لله رب العالمين .

الأمر العاشر : في معالجة قاعدة قبح العقاب بلا بيان وقاعدة وجوب دفع

الضرر المحتمل :

فإنهما بدواً من قبيل الدليلين المتعارضين أو المتواردين الذين إن وجد موضوع أحدهما ارتفع موضوع الآخر .

والتحقيق : أنه لا تعارض ولا توارد ، وأن أثر قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل هو وجوب الفحص عن ذلك الضرر ، وبعد الفحص وعدم البيان تجيء قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، فتكونان قاعدتين طوليتين لا عرضية بينهما وهذا واضح .

إذا عرفت هذا فاعلم : أن التخصيص والتقييد والحكومة من شؤون الأدلة اللفظية ، وأما الأدلة العقلية فلا تصلح لشيء من ذلك ، ألا ترى أن حكم العقل بأن التقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، وبأن كل زوج ينقسم إلى متساويين ، لا يقبل التخصيص ولا التقييد ولا الحكومة بالضرورة .

وأما التخصيص : فإنه شبه العقلي ، فإن قولنا : يجب إكرام العلماء ، لا يشمل الجهال قطعاً بالضرورة .

(١) قواعد الفقيه الطبعة الثانية القاعدة ٤١ ص ١٢٥

وأما ورود : فإن نتيجته نتيجة التخصص ، غاية الأمر أن الوارد انما يخرج
المورود بواسطة الجعل الشرعي ، والحكم الذي يستقل به العقل لا يقبل الجعل
الشرعي .

إذا عرفت هذا فاعلم : أن العقل لا يحكم بشيء إلا بعد ادراك مناطاته
ادراكاً كاملاً ، ومن أجل ذلك لا معنى لقولنا : إن وجوب دفع الضرر المحتمل
معارض لقبح العقاب بلا بيان ، لأن كلاً منهما عقلي ، والأحكام العقلية لا يمكن
أن يقع فيها التعارض والتزدد ، لأن ذلك يستدعي عدم الإدراك وهو خلف .

ومن أجل هذا تكون دعوى معارضة إحدى هاتين القاعدتين للأخرى دعوى
غريبة ، كتوهم كون إحداها حاكمة على الأخرى أو واردة عليها .

والذي ينبغي أن يقال : إن وجوب دفع الضرر المحتمل على إطلاقه غير
صحيح ، لأنه خلاف طريقة العقلاء ، لأن معظم أفعالهم وحركاتهم لا تنفك عن
الضرر المظنون فضلاً عن المحتمل كركوب الأسفار البعيدة وسلوك المتاهات الخطرة
ونحو ذلك ، ومع ذلك يرتكبونه ولا يبالون ، والإعتذار عنه بتقييد الضرر بالمهم
لا معنى له ولا مبرر ، بل كان ينبغي أن يقيد به الكلام من أول الأمر ، فيقال :
دفع الضرر المهم واجب عند العقلاء مثلاً .

والتحقيق : أن وجوب دفع الضرر المحتمل الذي ذكره العلماء مسلماً في
مورد واحد ، وهو وجوب النظر والمعرفة بالنسبة للصانع وبالنسبة للشواب
والعقاب ، ومحصله وجوب الفحص والمعرفة .

وبعبارة أخرى : نتيجة ذلك بالنسبة للموجد والموجود والحاكم والمحكوم
والمبدأ والمعاد هي وجوب الفحص .

ويعجبني أن أدون ما ذكرته سابقا في هذا الكتاب متابعةً للأساتذة والأقران فإنهم قالوا وقلنا :

التحقيق : أن قاعدة قبح العقاب لا تجري في الشبهات البدوية إلا بعد الفحص ، وقاعدة وجوب دفع الضرر تجري فيها قبل الفحص وتجيء في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي ، وحينئذ لا توارد ولا تعارض ، وذلك لأحد أمرين :
أولهما : لا ريب أن القاعدتين متعارضتان بدوياً ، فإن كل مورد تجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان يصلح بدوياً لأن تنطبق عليه قاعدة وجوب الدفع ، كما في الشبهات البدوية والغير المحصورة وسائر موارد انحلال العلم الإجمالي .
وأما الموارد التي لا تجري فيها قاعدة قبح العقاب بلا بيان فهي أطراف الموارد التي يتنجز فيها العلم الإجمالي ، لأن العلم الإجمالي بيان .

ثانيهما : أن نسبة قاعدة قبح العقاب إلى قاعدة وجوب الدفع نسبة الوارد إلى المورد عليه ، لأنها إذا جرت يرتفع احتمال الضرر ، فلا يبقى موضوع لوجوب دفع الضرر ، ولا عكس ، فإن قاعدة وجوب دفع الضرر لو جرت لم تكن بياناً ، لا عقلياً ولا شرعياً ، لترفع موضوع قاعدة قبح العقاب ، وذلك لأن المراد بالبيان بيان الحكم الواقعي الأولي ، وقاعدة دفع الضرر بيان ثانوي لا أولي ، لأنها ناظرة للمحافظة على عدم مخالفة الواقع ، كما يقتضيه أخذ الإحتمال في موضوعها .

إن قلت : هذا الكلام لا يجيء في الأدلة العقلية وإنما يجيء في الأدلة اللفظية ، لأنها هي التي تقبل التفسير والشرح ، فيقال مثلاً : المراد بالبيان ، بيان الحكم الواقعي بعنوانه الأولي ، لا الحكم الواقعي بعنوانه الثانوي إلى آخر ما مر .

قلت : هذا حق ، ولكن هذا ليس تأويلاً ولا تصرفاً في الألفاظ ، وإنما هو كشف للواقع الذي قصرت الألفاظ عن تأديته .

فائدة : قال في تقريرات الآقا ضياء (قلس سره) : لا ريب في ورود قبح العقاب بلا بيان على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ، والإخباريون لا يختلفون مع الأصوليين في ذلك ، إنما الخلاف في أن الشك في التكليف هل هو مورد لقاعدة قبح العقاب بلا بيان لأنه لا بيان فيه ، أو مورد لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لأنه مما يُبين حكمه بأخبار الإحتياط وشبهها أو بالعلم الأجمالي بأصل التكليف (انتهى).

قلت : هو كلام حسن في نفسه ، بمعنى أنه هكذا ينبغي أن يكون ، لا أن الأمر كما قال ، فإن كلامهم ينادي بخلافه ، انتهى.

والتحقيق : ما قدمناه في أول الأمر من أن الأحكام العقلية لا يعقل فيها التعارض ، لأن العقل لا يحكم إلا بعد إدراك مناطاته إدراكاً تاماً ، والتعارض لا ينفك عن التردد وعدم الإدراك ، والله المسدد .

الفصل الثالث : في الإشتغال .

في منجزية العلم الإجمالي :

والكلام فيها في ثلاثة مقامات :

المقام الأول في وجوب الموافقة الإلتزامية وعدمها: والتحقيق فيها أنها لا

تجب ، وقد حققنا ذلك في كتابنا قواعد الفقيه ^١.

المقام الثاني في حرمة المخالفة العملية القطعية وعدمها: ولا خلاف في ذلك

إلا من بعض كما في رسائل شيخنا المرتضى (ره) وحكى الأستاذ الكاظمي الخراساني (ره) في التقريرات عن بعض من اعترف بأن العلم الإجمالي كالتفصيلي في المنجزية أنه لم يقل بجرمة المخالفة القطعية في خصوص الشبهة الموضوعية التحريمية اعتمادا على أخبار الحل ، وقال بجرمة المخالفة العملية القطعية في الشبهة الوجوبية ، ولعله لعدم شمول أخبار الحل لها بنظره ، وحكى فيها أيضا عن بعض من لا يعتد به تجويز المخالفة القطعية حتى بالنسبة للشبهة الوجوبية .

والتحقيق : أنه لا ينبغي الريب في أن العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في حرمة المخالفة العملية القطعية ، ولا فرق فيه بين الشبهة التحريمية والوجوبية ، للزوم مناقضة الشارع نفسه ، وللزوم مناقضة العقل نفسه .

أما مناقضة الشارع لنفسه ، فلأنه بعد فرض عدم النسخ وعدم تنزل الشارع عن أحكامه الواقعية الثابتة للموضوعات المرسلة يكون في ترخيصه بالمخالفة القطعية للعلم الإجمالي مناقضاً لنفسه .

بيان ذلك ، أن ترخيصه في الشبهة التحريمية بشرب كلا الإنائين اللذين يعلم بكون أحدهما خمرا والآخر ليس بخمر ، مناقض لقوله : يحرم شرب الخمر .

^١ - قواعد الفقيه الطبعة الثانية قاعدة ٢٢ ص ٥٨ .

وكذلك ترخيصه في الشبهة الوجوبية بترك كلا المشتبهين اللذين يعلم بوجود أحدهما ، كترك القصر والتمام مع العلم بأنه مكلف بأحدهما ، يكون مناقضاً لقوله : صلّ الظهر مثلاً ، ومناقضة العاقل نفسه قبيحة ، والشارع منزّه عن القبيح ، وهذا واضح .

وأما لزوم مناقضة العقل لنفسه ، فهو من جهة حكمه بلزوم الإطاعة وعدم وجوبها في آن واحد ، بيان ذلك أن العقل عندما يحرز الحكم الشرعي ولو إجمالاً يلزم العبد بإطاعته ، ثم إذا رخص المولى بتركه رخص العقل بذلك تبعاً له ، فيكون العقل مرخصاً بالترك وغير مرخص فيه ، وهو تناقض واضح .

وبهذا يتضح أن العلم الإجمالي علة تامة بالنسبة لحرمة المخالفة العملية القطعية لأن الترخيص في جميع الاحتمالات ترخيص في المعصية القطعية ، والمناقضة حينئذ وجدانية .

ومن هنا يتضح أنه لا مجال للإستدلال على جواز المخالفة القطعية بأخبار الحل ونحوها ، لامتناع شمولها لمثل ما نحن فيه عقلاً ، فإن القرينة العقلية أوضح في صرف ظهور الألفاظ من القرائن اللفظية .

المقام الثالث في وجوب الموافقة العملية القطعية وعدمها:

وفيه قولان كما مر . وهل هو علة على تقدير منجزيته فيمتنع جعل الأحكام الظاهرية في مورده ، أو لا بل هو مقتض لها ولا مانع من الجعل إلا تعارض الأصول ، قولان:

إذا عرفت هذا فاعلم أن القائلين بحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية اختلفوا في موجبها ، ف قيل إن العلم الإجمالي علة تامة في التنجز بالنسبة لكل منهما ، وقيل إنه مقتضى للتنجز بالنسبة لكل منهما ، وقيل إنه علة تامة

بالنسبة لحرمة المخالفة ومقتضى بالنسبة لوجوب الموافقة ، وهو الحق ، وهو الذي يستظهر من مجموع كلمات شيخنا المرتضى(ره) في رسائله في مبحث الإشتغال وغيره ، وكان أستاذنا الكاظمي الخراساني (ره) يدعي الملازمة بين حرمة المخالفة ووجوب الموافقة ، بمعنى أنه إذا كان علة لحرمة المخالفة وجب كونه علة لوجوب الموافقة، وهو غريب.

والتحقيق أن المنجز منه يكون علة تامة بالنسبة لحرمة المخالفة ووجوب الموافقة ، والمنحل منه كما إذا كان أحد الأطراف خارجاً عن محل الإبتلاء يكون العلم مقتضياً للتنجز وجريان الأصل بلا معارض مانعاً من التنجز .

ويمكن تقريب ذلك بأن يقال أن المقتضي للمنجزية موجود والمانع مفقود، أما المقتضي فهو أدلة التكليف ، فإنها تدعو لتحقيق متعلقاتها في جميع المراتب، سواء كانت معلومة أو مشكوكة ، لأن الحكم يتعلق بالواقعة المرسلة ، والعلم ليس جزء الموضوع بالضرورة ، والألفاظ ليست موضوعة للمعاني المعلومة بالضرورة.

وأما انتفاء المانع ، فالمتصور منه إما عقلي وإما شرعي.

أما انتفاء المانع العقلي فواضح ، لأن العقل يقبح مخالفة المولى في مثل الفرض وإن كانت احتمالية ، فإنه يحسن مؤاخذه العبد إذا صادف الحرم الواقعي ، لفرض إحراز التكليف تفصيلاً، والإجمال إنما هو في المتعلق لا في التكليف، والتفصيل والإجمال في المتعلق لا يمنع من تنجز التكليف المعلوم بالتفصيل بنظر العقل ولا يوجب فرقاً بينهما بالضرورة ، لأن المولى عليه البيان وقد فعل ، واشتباه متعلق التكليف ليس لتقصير منه، بل لأمر أخرى لا ترتبط بالمولى.

وأما انتفاء المانع الشرعي فلأن المتوهم منه ليس إلا أدلة الأصول المرخصة، وهي قسمان : قسم أخذ فيه العلم غاية ، كبعض روايات الإستصحاب ، وقسم ليس كذلك ، ويشترك القسمان في بعض المحاذير ، وينفرد المقيّم بالعلم في بعض آخر .

أما ما يشتركان فيه فهو دعوى قصور الأدلة عن شمول المقام لأن شمولها لهما معا محال ، لإستلزامه الترخيص بالمخالفة القطعية ، وهذا هو المقصود بعليته التامة لحرمة المخالفة العملية القطعية، وشمولها لواحد بعينه ترجيح بلا مرجح ولا ترجح ، وهو قبيح عقلاً ، وإرادة واحد لا بعينه غير ممكنة للتسالم على أعمال أدلتها في الفرد المعين لكونه هو مقتضى ظاهر أدلة الأصول ، مضافاً إلى أن المفهوم المردد يتمتع وجوده خارجاً ، لأنه بعد وجوده يكون معيّناً ، والمعين ليس مصداقاً للمفهوم المردد بالضرورة ، بل هو يغيّره ويضاده (١)، مضافاً إلى أن إرادته مع المعين تستلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى بلا جامع ، وشموله لكلا الطرفين أو لجميع الأطراف في الشبهة المحصورة مستلزم للمخالفة العملية القطعية وهو معنى تعارض الأصول فيكون ممتنعاً، مثلاً إذل كان الإناناً مسبوقين بالطهارة وعلمنا بنجاسة أحدهما فإن جريان الأصل في أحدهما المعين ترجيح بلا مرجح ولا ترجح، وجريانه فيهما معاً مستلزم للحكم بطهارتهما وجواز ارتكابهما وذلك مخالفة عملية قطعية للحكم الواقعي كما هو واضح ، ولذلك يكون جريانه فيهما معاً متعذر وهذا معنى التعارض.

وأما ما تختص به الأدلة المقيّة بالعلم فأمران :

١ - لا يخفى أن وعاء المفهوم المردد هو الذهن لا غير ، فإن الإناء النحس المردد بين إنائين له صورة في الذهن ، ولا يعقل أن يكون له مصداق في الخارج لأن الخارجيات متعينة دائماً بالضرورة ، وهي متقومة بمحدودها الخارجية ، وما يكون كذلك لا يكون مردداً أبداً .

أولهما : أن العلم حاصل ، ودعوى اختصاصه بالتفصيلي أو انصرافه ممنوعة.

ثانيهما : تناقض صدر روايات الإستصحاب وذيلها، فيكون المقام خارجاً عنها لكونه من الشبهات المصادقية لها، فإن ملاحظة كل واحد من أطراف الشبهة على انفراده تجعله مصداقاً لصدر هذه الروايات لكونه مشكوكاً فيه، وملاحظته مع الآخر تجعله معلوماً فيكون مصداقاً للذيل، ويكون من نقض اليقين بيقين مثله. والتحقيق أن المراد باليقين السابق الذي لا ينتقض إلا بيقين لاحق مماثل له هو اليقين الذي يكون اليقين نقيضاً له، وذلك يستدعي وحدة متعلقهما في جميع الجهات المشترطة في باب التناقض، مثلاً إذا كان زيد حياً وشككنا في بقاءه حياً بعد سنة، استصحبنا حياته لعدم العلم بموته وهذا واضح، ولكن لو علمنا بموته كان احتمال الحياة منتفياً بيقين الموت، ولا يبقى حينئذ مجال لاستصحاب الحياة بوجه من الوجوه . وأما إذا علمنا بكون الميت هو أو جاره ، فإن احتمال الحياة بالنسبة له لا يرتفع بهذا العلم الإجمالي بالضرورة، لأننا نحتمل أن يكون جاره هو الميت وأنه هو الحي ، ومن أجل ذلك لا يكون نقض اليقين السابق بهذا اليقين الإجمالي نقضاً له بيقين مثله، بل هو نقض له بيقين ليس مثله، لأن اليقين السابق متعلقه معين وهو حياة زيد، واليقين اللاحق متعلقه مردد بين موت زيد أو موت جاره، واليقين الذي يكون متعلقه مردداً ليس مثل اليقين الذي يكون متعلقه معيناً. هذا مضافاً إلى أنه إذا تنبها إلى أنه لا معنى للنهي عن نقض اليقين بالشك لأن اليقين ينتقض قهراً بمجرد الشك، علمنا أن المراد باليقين في قوله (ع): لا تنقض اليقين بالشك هو المتيقن، ومنه يعلم أيضاً أن المراد باليقين في الذيل في قوله (ع) : ولكن تنقضه بيقين مثله هو المتيقن أي بشيء متيقن مثله، وبما أن المتيقن

الأول متيقن تفصيلاً والمتيقن الثاني متيقن إجمالاً فلا يكون مثله إلا إذا كان معلوماً تفصيلاً، وهذا البيان من السهل الممتنع فاغتنمه.

إذا عرفت هذا فاعلم أن روايات الإستصحاب لا خصوصية لها، واعلم أن روايات الحل مغيّة بالمعرفة مثلها^(١) فإن لزم من جريانها المخالفة العملية القطعية امتنع جعل الأحكام الظاهرية في موردّها وكان العلم الإجمالي منجزاً، وإن لم يلزم من جريانها المخالفة العملية القطعية كان جعلها ممكناً ولا مانع من جريانها، فتجري بلا معارض، وبهذا ينحل العلم الإجمالي وتكون الشبهة بدوية، كما في الشبهة غير المحصورة، والشبهة التي خرج بعض أطرافها عن محلّ الإبتلاء، وسائر الموارد التي وجد فيها العلم الإجمالي وكان منحلّاً، ونظير ما نحن فيه أيضاً الرواية الدالة على قاعدة الطهارة.

إذا عرفت هذا كله عرفت أن العلم الإجمالي علة تامة بالنسبة لحرمة المخالفة العملية القطعية كالعلم التفصيلي، وأنه مقتضى بالنسبة لوجوب الموافقة ولا يؤثر في الداعوية إلا بعد عدم المانع، وأما إذا اقتزن بالمانع فلا يؤثر، كما في موارد العلم الإجمالي المنحل، وبما أن هذه الموارد ليست واضحة فسنفرد لكل منها تنبيهاً أو بحثاً، فنقول: إن القدر المتيقن من منجزية العلم الإجمالي بالنسبة لحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية هو وحدة المتعلق حكماً وموضوعاً، ويتضح هذا الضابط جلياً بملاحظة المباحث الآتية:

المبحث الأول: في الشبهة غير المحصورة^(٢): وكلامنا فيها يتناول أربعة

مواضع:

^١ - أخبار الحلّ مثل رواية مسعدة بن صدقة الواردة في الوسائل ١٢م ٤ب من أبواب ما يكتسب به حديث ٤ص ٦٠. وقد تعرضنا لها ولغيرها في قاعدة الحلّ من كتابنا قواعد الفقيه القاعدة ٤٢ص ١٣٠ طبع ٢.

^٢ - مأخوذ من قواعد الفقيه طبع ثانياً قاعدة ١

الموضع الأول: في ضابطها.

الموضع الثاني: في وجه جواز ارتكاب أطرافها في الجملة.

الموضع الثالث: في تحقيق الحال.

الموضع الرابع: في جواز ارتكاب جميع الأطراف وعدمه.

الموضع الأول: في ضابط الشبهة غير المحصورة: وهو كما عن الشهيد

والمحقق الثانيين والميسي وصاحب المدارك: أن المرجع فيه الى العرف، وفسروه بما يعسر عدّه في العادة، وزاد المحقق الثاني تقييده بزمان قصير.

وعن كشف اللثام: بما يرجع الى سعة الأفراد وانتشارها على وجه يستلزم

خروج بعضها عن محل الابتلاء، واستصوبه في (مفتاح الكرامة) واختاره الاستاذ

الحكيم (مدظله)، وهو الأقوى. ويمكن أن يقال بأن هذا مراد كل من مثّل للشبهة

غير المحصورة بامرأة مشتبّهة في صقع من الأرض وشبه ذلك.

وفي رسائل شيخنا المرتضى (ره): أنه ما بلغت الوقائع فيه من الكثرة حدّا

لا يعتني العقلاء بالعلم الاجمالي الحاصل فيها، ولعل هذا هو مختار السيد في (العروة).

وفي تقريرات درس النائيني (ره) وهامش العروة: انه عدم التمكن عادة من

جميع الأطراف وإن تمكن من أحادها على البذل.

الموضع الثاني: في الوجه في جواز ارتكاب أطرافها في الجملة، وهو أحد

أمور:

أولها: الاجماع المحكي على عدم وجوب الاجتناب، كما عن صريح الروض

وجامع المقاصد وفوائد البهبهاني نافياً عنه الريب مدعيّاً أنه مدار المسلمين في

الأعصار والأمصار، وتبعه في دعوى الاجماع غير واحد ممن تأخر عنه، وزاد

بعضهم الضرورة عليه في الجملة.

وبالجملة: نقل الاجماع مستفيض وهو كاف في المسألة (انتهى بمجمل كلام الشيخ في الرسائل).

ثانيها: أخبار قاعدة الحل.

ثالثها: عدم اعتناء العقلاء بمثله.

رابعها: قضية العسر والخرج.

خامسها: رواية المحاسن وفيها: (أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم في جميع الأرضين، اذا علمت انه ميتة فلا تأكله، وان لم تعلم فاشترِ بيع وكلّ، والله إني لأعترض السوق فأشتري بها اللحم والسمن والجبن، والله ما أظنّ كلهم يسمون هذه البرير وهذه السودان^(١)).

سادسها: عدم القدرة على المخالفة، كما يظهر من تقارير شيخنا الكاظمي الخراساني (ره).

سابعها: خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء.

ثامنها: ان الظنّ يُلحق الشيء بالأعم الأغلب، وهي قاعدة (الغلبة).

الموضع الثالث: في تحقيق المسألة:

وتحقيقها على وجه الاختصار هو أن يقال: إن المحكّم في شؤون التنجيز والامتنال هو العقل، وهو لا يفرق بين المحصور وغيره بعد حصول العلم الاجمالي، وأما الانحلال فانه يدور مدار قيام حجة غير معارضة في أحد الأطراف حتى عند من يقول بعليته التامّة، لأن العقل لا يرحص بارتكاب شيء من المشتبهات بدون حجة شرعية أو عقلية، هذا ما تقتضيه القاعدة، وقد أثبتنا في الشبهة المحصورة التي

خرج بعض أطرافها عن محل الابتلاء إن الأصل يجري في الطرف المبطل به بلا معارض، فيكون ذلك دليلاً في الشبهة غير المحصورة.

فان قلت: أي فرق بين الشبهة غير المحصورة وبين الشبهة المحصورة التي خرج بعض أطرافها عن محل الابتلاء؟ ولماذا أفردت بالتدوين؟ ولماذا لا يؤخذ باطلاق معاهد الاجماع فيقال: كل ما صدق عليه أنه شبهة غير محصورة يجوز ارتكاب أطرافه في الجملة وإن لم يخرج بعض أطرافه عن محل الابتلاء؟

قلت: التحقيق: أنه لا فرق بينهما من حيث الحكم، نعم يختلفان من حيث توفر الأدلة في غير المحصورة، فإنها تشارك المحصورة التي خرج بعض أطرافها عن محل الابتلاء في كل ما استدلل لها به، وتزيد عنها بما مرّ، وإنما أفردت بالتدوين لتنبه معظم السلف لها ووضوح حكمها عندهم بخلاف المحصورة التي خرج بعض أطرافها عن محل الابتلاء.

وأما الاجماع ففيه: أنه من الاجماع في المسألة العقلية، وأنه ليّ، والقدر المتيقن منه هو انتشار أطراف الشبهة انتشاراً يستدعي خروج بعض أطرافها عن محل الابتلاء، وأنه ليس بحجة لكونه معلوم المدرك، فإن مدركه أحد الأمور المتقدمة في الموضع الثاني أو كلها، ولو تمّت لم تنهض على إثبات أكثر من ذلك.

وينبغي التنبيه الى أن الاجماع هو أهم الأدلة التي تنفرد بها الشبهة غير المحصورة.

وربما يتوهم أنه منعقد على عنوان عرفي مبين وهو غير المحصور، فكل ما يصدق عليه عرفاً أنه غير محصور يجوز ارتكاب أطرافه في الجملة، وإن كان جميع اطرافه في محل الابتلاء.

ولكنه توهم فاسد: فإننا نسلّم انعقاد الاجماع فيما نحن فيه، ونسلّم أنه على تقدير انعقاده على عنوان مبين يكون حاله حال تعليق الحكم على عنوان في آية أو رواية من حيث وجوب الرجوع فيه للعرف بعد انتفاء الحقيقة الشرعية، ولكنّا لا نسلّم انعقاده في المقام على عنوان مبين، بل ندعي العكس، وبذلك على ذلك اختلاف المجمعين في تحديد ما أجمعوا عليه كما هو الظاهر من اختلاف تعاريفهم للشبهة غير المحصورة.

ولا ريب ايضاً أن اختلاف العلماء في حدود ذلك العنوان يؤكد انتفاء المعنى الشرعي، كما يؤكّد اجمال مقصود الفقهاء من ذلك العنوان، وفي مثل هذا الحال يجب الاقتصار على القدر المتيقن من كلمات العلماء المتضمنة لجواز ارتكاب بعض أطراف الشبهة غير المحصورة.

و القدر المتيقن منها هو الشبهة غير المحصورة التي خرج بعض أطرافها عن محل الابتلاء لجريان الأصول المبيحة في الباقي بلا معارض، وأما فيما عدا هذه الصورة فلا يجوز ارتكاب شيء من الأطراف لانتفاء المؤمن.

وقد ظهر من ذلك كله أن الاجماع على العنوان المذكور لا يجعل له خصوصية، وأن المدرك في جواز الارتكاب في الشبهة غير المحصورة وفي الشبهة المحصورة التي خرج بعض أطرافها عن محل الابتلاء واحد.

الموضع الرابع: في جواز ارتكاب جميع الأطراف وعدمه:

ولا ينبغي الريب في جوازه على تقدير ابتلائه بما لم يكن مبتلى به بشرط خروج بعض الأطراف الأخرى عن محل الابتلاء بملاك جواز ارتكاب ما كان تحت ابتلائه سابقاً، وأما اذا أصبحت الأطراف كلها في محل الابتلاء بعد أن لم

تكن، فإن العلم الإجمالي يصبح منجزاً حينئذ بلا ريب ولا يجوز ارتكاب أي طرف من الأطراف.

فإن قلت: اذا ارتكب بعض الأطراف في ظرف خروج الآخر عن محل الابتلاء ثم تمكن مما كان خارجاً عن محل الابتلاء فإنه على ما ذكرت يجوز ارتكابه، ويلزم من ذلك العلم بالمخالفة العملية !

قلت: نعم يجوز ارتكابه، ولزوم العلم بالمخالفة بعد الارتكاب لا يمنع منه العقل، لأنه لا تكليف بعد الوقوع، وهو كثير في الشرع كما في موارد الأحكام الظاهرية، والذي يمنع العقل منه هو الإقدام على مخالفة ما ينتج التكليف فيه لإقدامه عليه بلا مؤمن، وما ذكر في الإيراد فيه مؤمن، والعقل يرخص في محتمل المعصية إذا كان فيه دليل مؤمن منها ويرفع الاحتمال تعبدًا، والحمد لله رب العالمين^(١).

المبحث الثاني: في الشبهة المحصورة التي خرج بعض أطرافها عن محل

الابتلاء:

والكلام فيه في موضعين:

الموضع الأول: في الشبهة المحصورة التي خرج بعض أطرافها عن محل الابتلاء

قبل حدوث العلم الاجمالي، ولها أمثلة كثيرة:

منها: ما لو كان عندنا قربتان في كل منهما ماء طاهر ووقع نجس في إحدى

القربتين ولم نعلم به ثم أريق أحدهما ثم بعد ذلك علمنا بكون إحداهما متنجسة

ولم نعرفها بعينها.

^١ كان تحريرها بهذا الشكل نهار الثلاثاء ٢٧ جمادى الأولى سنة ١٣٨١هـ.

ومنها: المثال المذكور بتمامه الا من جهة واحدة وهي أن احدى القربتين سرقها اللص أو اختطفها الطائر ثم علمنا بنجاسة احدهما ولم نعرفها بعينها.

ومنها: ما لو كان عندنا إناء ماء طاهر ووقعت نجاسة إما في الماء أو على ظهر الإناء. الى غير ذلك من الأمثلة.

والأول خارج عن محل الابتلاء، والثاني خارج عن قدرة المكلف، والثالث خارج عن محل الحاجة.

أما الأولان فلا ينبغي الريب في جريان استصحاب الطهارة في الفرد الباقي لعدم معارضته بمثله في الفرد الذي أريق أو سرقه اللص.

بيان ذلك: أن أدلة الأصول ومنها الاستصحاب واردة لبيان الوظيفة العملية للمكلف والخارج عن محل الابتلاء ومثله غير المقدور ليس مجرى للأصل، لأن أدلة الأصول لا تشملها، مضافاً الى أنه يشترط في جريان الأصول أن تكون تحت قدرة المكلف على وجه يصح الأمر بها والنهي عنها عقلاً وشرعاً، والطرف الخارج عن محل الابتلاء أو القدرة لا يكون مقدوراً عقلاً أو عرفاً، ويتفرع على هذا أن المعلوم ليس له أثر عقلاً ولا شرعاً لعدم صحة الأمر به والنهي عنه.

وعلى تقدير كون المحرم المحتمل هو الفرد الباقي يكون مشكوكاً بالشك البدوي، فتجري فيه الأصول المرخصة بلا معارض.

وأما الخارج عن محل الحاجة مثل ظاهر الإناء ففي منجزية العلم فيه وعدمها احتمالان؟ والمنسوب لصاحب المدارك القول بالطهارة ولكنه غير ثابت.

نعم في الحدائق والرسائل^(١) أن صاحب المدارك قال: (ويستفاد من قواعد الأصحاب أنه لو تعلق الشك بوقوع النجاسة في الماء وخارجه لم ينحس الماء بذلك ولم يمنع من استعماله) انتهى.

وكلمة (خارجته) أعم من كون النجاسة وقعت على ظاهر الإناء أو وقعت على الأرض أو على أي شيء آخر ، وعلى كل حال فإذا كان ما وقعت عليه النجاسة مردداً بين كونه هو محل ابتلاء أو غيره يكون العلم الإجمالي منحللاً، والظاهر أن ظاهر الإناء ليس كذلك لأن عدم الحاجة لظاهر الإناء لا يمنع من شمول الأدلة له فيجري الأصل فيه وفي الماء فيتعارضان.

الموضع الثاني: في الشبهة المحصورة التي خرج بعض أطرافها عن محل الابتلاء أو خرج عن قدرة المكلف بعد حدوث العلم الاجمالي وتنجزه. كما لو حدثت النجاسة وعلمنا بها وتنجز العلم الاجمالي، ثم أريق أحد المائتين أو اختطف أو سرق.

ولا ينبغي الريب في استمرار المنجزية لعدم جريان الأصول في الطرف الآخر بعد جريانها أولاً وابتلائها بالمعارض، لأن ذلك هو المنصرف من أدلتها. لا كما كان متداولاً بيننا من أن الأصول اذا تساقطت ماتت واذا ماتت لاتعود، ولا لأن العقل اذا حكم لا يرفع يده عن حكمه بعد ذلك. لأن العقل كان يحكم اعتماداً على العلم الاجمالي الموجب لحدوث تكليف على تقدير جميع الاحتمالات، وهذا الملاك بعينه لا يزال باقياً.

^١ الحدائق الناضرة ١٢ ص ٥١٧ ، وفرائد الرسائل ص ٢٥١ طبعة حجرية مبحث الشبهة غير المحصورة التنبيه الثالث، ويمكن أن يكون ما ذكره هو ما قاله صاحب المدارك في ١٢ ص ١٠٦ في مسألة الإناء النجس المشتبه.

المبحث الثالث: يشترط في منجزية العلم الإجمالي أن يكون منجزاً على كل تقدير، فلو لم يكن كذلك لم يكن منجزاً، بمعنى أنه على تقدير كون النجاسة في الإناء الأيمن يجب الاجتناب عنه، وعلى تقدير أنها ليست فيه بل في الأيسر يجب الاجتناب عنه، وأما لو لم يكن كذلك فإن الاحتمال لا يكون منجزاً على كل تقدير، وتظهر الثمرة في موارد:

منها: أنه لو كان مضطراً لشرب أحد المائعين المعين قبل تنجز العلم الإجمالي، ثم وقعت نجاسة في أحدهما المردد، لم يكن العلم الإجمالي منجزاً، لأن ما يجب ارتكابه للإضطرار لا يكون حراماً في حال من الأحوال ولا يصح النهي عنه، وما يكون كذلك لا مجال لجريان الأصول المرخصة فيه، لأنها إنما تجري في مشكوك الحكم، وهو ليس كذلك، وأما الإناء الآخر فإنها تجري فيه بلا معارض.

وأما لو كان العلم الإجمالي منجزاً كما لو علم بنجاسة أحد الإنائين ثم أجرى الأصول وتعارضت ثم اضطر إلى ارتكاب أحدهما المعين، فإن العلم الإجمالي لا ينحل بعد تنجزه، ويبقى المكلف مخاطباً بترك الفرد الأول، والسر في ذلك أن الأصول إذا تعارضت وسقطت لا تجري مرة أخرى: إما لأن ذلك هو المنصرف من أدلتها، وإما لأن الأصول إذا سقطت ماتت ولم تعد، وإما لأن العقل حكم قبل الإضطرار بالتنجز و بوجوب إجتنا ب الطرفين، والعقل إذا حكم لا يرفع يده إلا بدليل، وإما - وهو الحق - لأن الأدلة إذا طبقت لم يبق مجال لتطبيقها مرة أخرى على نفس موردها، فإن كلاً من الأمر والنهي متعلق بالطبيعة^(١)، فإذا

^١ - قاعدة: لا ريب أن الأمر والنهي وغيرهما من الأحكام متعلق بالطباع، ولا ريب أن الطبيعة إذا وجدت أو انعدمت لا تقبل الوجود والانعدام مرة أخرى فإذا قال المولى للعبد اذبح الشاة فذبحها أو قال له احضر الماء فأحضره لم يبق مجال للذبح والإحضار مرة أخرى، وهذا في مثال الذبح والإحضار واضح جداً، ولا فرق في ذلك بين التكوينيات كالذبح والإحضار والتشريعات كما لو أمره بالصلاة فصلى أو قال له لا تفعل فلم يفعل، ومن هذا

طبقنا قوله (ع): ابقِ ما كان كما كان، أو قوله (ع): لا تنقض اليقين بالشك، لم يصح تطبيقه مرة أخرى بعد الإضطرار، نظير ما لو أمره بالصلاة وأتى بها فلا يكون مخاطباً بها ثانياً.

هذا مضافاً الى أن الأصول في طرفي العلم الإجمالي إنما تجري لإحراز وظيفة المكلف العملية، وبعد جريانها في الإنائين واستقلال العقل بالحكم بوجوب الاحتياط تصبح الوظيفة العملية معلومة، ومع العلم لا مجال لجريان الأصل ثانياً في شيء منهما.

وأما لو كان مضطراً لأحدهما المردد، ثم وقعت نجاسة في أحدهما، فلا ينبغي الريب في منجزية العلم الإجمالي في الفرض لوجود مقتضي وفقد المانع ويكون أحدهما مباحاً للضرورة والآخر باقياً على حرمة، لأن الأصول تجري في كل منهما على نحو واحد وتسقط بالمعارضة، ويبقى وجوب الاجتناب بحاله، ويكون مرخصاً للإضطرار بقدر الضرورة .

المبحث الرابع: أنه يشترط في منجزية العلم الإجمالي أن يكون للعلم الإجمالي أثر على كل تقدير، فلو كان أحد الانائين المعين طاهراً وكان الاناء الآخر المعين متنجساً، ثم وقعت نجاسة في أحدهما وتردد أمرها بين وقوعها في المتنجس وبين وقوعها في الطاهر لم يكن هذا العلم منجزاً، فإن احتمال وقوعها في المتنجس لا يستوجب بعثاً ولا زجراً، وحينئذ يبقى استصحاب الطهارة جارياً في الطاهر بلا معارض. هذا إذا لم يكن للنجاسة أثر غير أثر النجاسة السابقة، كما لو كانت النجاسة السابقة دماً وكانت اللاحقة ولوغاً.

المبحث الخامس: لو كان التكليف في أحد الأفراد معلقاً وفي الآخر منجزاً، فهل يكون العلم الاجمالي منجزاً أو لا؟

مثلاً: لو علم المكلف إما بنجاسة مائه وإما بنجاسة ماء جاره أو رفيقه في الطريق الذي افترق عنه والذي يعلم بأنه سيبتلي بلقائه ويحتاج لمائه، فإن تكليفه بالاجتناب عما لديه منجز على تقدير نجاسته، وأما تكليفه بالاجتناب عما هو ليس له فإنه معلق، لأنه لا يقدر على التصرف فيه الا على تقدير لقائه لرفيقه أو ذهابه لعند جاره وإذنهما له به.

ومقتضى العلم بوجود نجاسة بينهما في الجملة هو وجوب الاجتناب، ولكن مقتضى عدم جريان الأصول فيما هو عند جاره أو رفيقه لأنها ليست في نطاق تكليفه الفعلي، هو جريانها بالنسبة لما هو محل ابتلائه بلا معارض.

وربما يعلل بأنه لاجماع بين التكليف المنجز والمعلق، ومن أجل ذلك لا يكون المكلف مخاطباً بخطاب مطلق يشملهما معاً، فلا يكون التكليف محرزاً، ولكن هذا في نفسه لا يصلح دليلاً.

المبحث السادس: بعد البناء على حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية في جميع الموارد التي يحكم فيها العقل بمنجزية العلم الإجمالي، فهل يكون معنى هذا أنه يحرم ارتكاب كل من الإنائين اللذين يعلم بنجاسة أحدهما حرمة تعبدية أو إرشادية؟

التحقيق هو الثاني، لأن السبب في حرمة ارتكابهما ووجوب اجتنابهما هو استقلال العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، والضرر المحتمل فيهما إنما هو في أحدهما لا في كلّ منهما، وتركهما إنما هو طريق لإحراز الامتثال لا غير، فيكون اجتنابهما معاً مقدمة لإحراز ترك ما يجب تركه.

وقد حررت هذه المسألة معنونةً بأن حرمة الإنائين بعد التنجز هل هي من باب التعبد، أو من باب السراية. بمعنى أن الحرمة تسري من موردها لكلا الطرفين؟ وعن بعض مشائخ مشائخنا أنه احتمال ترتب ثلاث عقوبات على المخالفة القطعية، عقوبتان على ارتكاب المشتبهين بعنوان كونهما مشتبهين وثالثة على الواقع.

وعلى كل حال فقد أصبح المقصود واضحاً.

المبحث السابع: لو تنجز العلم الإجمالي ثم فقد أحد أطرافه ثم حدث علم إجمالي آخر بين الفرد الباقي وفرد جديد، فهل تجري الأصول في الفرد الذي كان طرفاً للعلم الإجمالي الأول لإطلاق أدلتها، أو لا تجري لكونه محكوماً عقلاً بوجوب الاجتناب فيكون حاله حال معلوم النجاسة ؟ احتمالان .

المبحث الثامن: في حكم ملاقي الشبهة المحصورة.

ولا أعرف فعلاً مثلاً له إلا في باب الطهارة والنجاسة كما لو علمنا بنجاسة أحد الإنائين وطهارة الآخر، ثم لاقى أحدهما جسم طاهر برطوبة، فبعد الحكم بوجوب اجتنابهما هل يجب علينا اجتناب الملاقي تبعاً لوجوب الاجتناب عنهما أو لا؟

وهذا النوع عامّ الإبتلاء، فلو كان بعض البساط أو الثوب أو غيرهما نجساً والباقي طاهراً ولافته قدم الانسان أو يده أو غير ذلك برطوبة، واحتمل أن تكون قد لاقت الموضع النجس منه، كان مما نحن فيه. والكلام هنا ينبغي أن يكون في موضعين:

الموضع الأول: ما لو كانت حالة الطرفين السابقة الطهارة، فلا ريب في أنه لا يمكن استصحاب طهارتهما معاً لمنافاته للمعلوم بالاجمال، لأن مقتضى جريانه فيهما هو الترخيص بالعمل بهما، والترخيص في ارتكابهما معاً يستلزم الترخيص في المخالفة العملية القطعية للمعلوم بالاجمال، وهو محال، وقد حققناه فيما تقدم. وحينئذ يقع الشك في طهارة الملاقى لاحتمال كونه قد لاقى الطاهر منهما، ومقتضى استصحاب طهارته السابقة هو البناء عليها والعمل بها، والمقتضى لجريان هذا الاستصحاب موجود والمانع منه مفقود.

إن قلت: لو لاحظنا الملاقى (بالكسر) مع الطرف الآخر من أطراف الشبهة الذي لم تحصل معه الملاقاة، لعلمنا إجمالاً إما بنجاسته وإما بنجاسة ذلك الطرف، وحينئذ يكون استصحاب طهارة الملاقى معارضاً باستصحاب طهارة ذلك الطرف، فيتعارضان ويجري فيهما جميع ما جرى في الأصول الجارية في نفس الإنائين.

قلت: هذا مجرد فرض فإن الأصول في طرفي العلم الإجمالي إنما تجري لإحراز وظيفة المكلف العملية، وبعد جريانها في الإنائين واستقلال العقل بالحكم بوجوب الاحتياط تصبح الوظيفة العملية معلومة، ومع العلم لا مجال لجريان الأصل ثانياً في شيء منهما.

الموضع الثاني: ما لو كانت حالة الطرفين السابقة هي النجاسة، كما لو كان الإناءان متنجسين ثم وقع المطر في أحدهما المجهول فطهر ولم نعلمه بعينه ثم لاقى أحدهما جسم طاهر.

ولا ينبغي الريب في صحة استصحاب نجاسة الطرفين ولا في كونهما غير متعارضين، لأن معنى التعارض بين الأصول كما حققناه في كتابنا قواعد

الفقيه^(١) هولزوم المخالفة العملية للمعلوم بالاجمال، وبعد موافقة نتيجة الاستصحاب في كلا الطرفين لنتيجة العلم الاجمالي لايلزم شيء من ذلك.

إن قلت: إنا نعلم بمخالفة أحد الاستصحابين للواقع، فكيف نحكم بنجاستهما معاً كما هو مقتضى الاستصحاب.

قلت: مؤدى الأصول أحكام تعبدية ظاهرية، وهي لا تتصف بالصدق ولا بالكذب، ولا بالإصابة ولا بالخطأ، بل معناها هو أن العمل بمؤداها عمل بحجة شرعية وأن المكلف إذا عمل بها يكون معذوراً بنظر العقل.

إذا عرفت هذا علمت أن استصحاب النجاسة في الملاقى (بالفتح) جارٍ بلا معارض لوجود المقتضي وفقد المانع، وأن الشك في الملاقى (بالكسر) مسبب عن الشك في الملاقى (بالفتح)، وإذا ثبتت نجاسة الملاقى (بالفتح) بالاستصحاب، كانت نجاسته ونجاسة ملاقيه ثابتة، وحينئذ فلا تجري الأصول في المسبب وحينئذ نحكم بنجاسة الملاقى.

المبحث التاسع: لو كانت حالة المائتين القليلين السابقة هي الطهارة، ثم علمنا بنجاسة أحدهما ولم نعلمه بعينه، ثم لاقى أحدهما ثوب طاهر ولاقى الآخر ثوب آخر، فقد حصل لنا هنا أولاً: علم إجمالي بنجاسة أحد المائتين، ثم بعد الملاقاة حصل لنا علم إجمالي ثان بنجاسة أحد الثوبين الملاقين، ومن ذلك يحصل لنا علمان إجماليان آخران، أحدهما: بين الماء في الإناء الأيمن مثلاً والثوب الملاقى للإناء الأيسر، والآخر بين الماء في الإناء الأيسر والثوب الملاقى للإناء الأيمن، فهنا أربعة علوم إجمالية^٢، وهذا مما لا ريب فيه ولا شك يعتره.

^١ في القاعدة ٣ ص ٢٠

^٢ _ للتاريخ: حضرنا هذا المبحث عند آية الله السيد جمال الكلبايكاني، وهو أحد تلامذة شيخ مشايخنا النائي ره ولم نوفق للحضور عنده في غير هذه المسألة لا قبل ولا بعد.

فهل يلاحظ كل واحد من هذه العلوم الإجمالية وتجري الأصول وتتعارض وتتساقط، أو يتعين إعمال الأصول في العلم الحاصل بين المائتين والعلم الحاصل بين الثوين الملاقيين لاغير؟

الظاهر هو الثاني ، لأن انطباق الأدلة الشرعية على موضوعاتها من الأمور القهرية التي لا تدور مدار اختيار المكلف، وإنما تتبع واقعها، فالعلم الإجمالي الحاصل أولاً بين المائتين يتنجز أولاً، لانطباق الأدلة بسببه قهراً، ومثله العلم الحاصل بين الملاقيين، غاية الأمر أنه في مرتبة متأخرة عن الأول لكونه مسبباً عنه، وبعد ذلك لا يبقى أثر للعلم الإجمالي الحاصل الثالث والرابع. وفي المقام فروع كثيرة تتضح بملاحظة المباحث المتقدمة.

المبحث العاشر: أنه هل يشترط في منجزية العلم الإجمالي كون الحكم إلزامياً على كل تقدير، أو لا؟ وهل يشترط في منجزيته أيضاً اتحاد سنخ الحكم وسنخ المتعلق أو لا؟

والتحقيق: أن مدار المنجزية على تعارض الأصول وتساقطها لا غير، وليس معنى تعارض الأصول هو العلم بكذب أحدها أو تكاذبها، بل معنى التعارض هو أن يلزم من العمل بها جميعاً الإذن والترخيص بالمخالفة العملية القطعية وارتكاب المحرم الواقعي أو ترك الواجب الواقعي^١، ولا يلزم ذلك إلا إذا كان التكليف إلزامياً على كل تقدير، وأما إذا لم يلزم المخالفة العملية القطعية بل كانت المخالفة احتمالية فلا محذور فيه لأن جميع الأصول المرخصة والمبيحة تشتمل على ذلك الاحتمال.

^١ - بينا الفرق بين تعارض الامارات وتعارض الأصول في كتابنا قواعد الفقيه في ٣ ص ٢٠.

ويتفرع على هذا فروع كثيرة يتضح الحال فيها وفيما نحن فيه بملاحظة كل فرع ودليله:

أحدهما: وهو أوضحها، الإنائان الطاهران اللذان علم بنجاسة أحدهما غير المعين وما أشبههما، فإن جريان أصالة الطهارة فيهما معاً يلزمه الترخيص بشربهما والتطهير بهما وهو مخالفة عملية قطعية لوجوب اجتناب النجس.

ثانيها: لو علم بعد الفراغ من العشائين أنه فاته ركن من أحدهما فإن العلم الاجمالي يكون منجزاً ويجب عليه الاحتياط باعادتهما لأن جريان قاعدة الفراغ في إحداهما معارض بجريانهما في الأخرى، لأنه يلزم من جريانهما والعمل بها فيهما معا الإذن بتركهما، وهو مخالفة قطعية لما يعلمه من اشتغال ذمته بأحدهما التي وقعت باطلاً يقينا.

ومثله ما لو علم بفوات ركن من إحدى الظهرين، نعم ربما يقال هنا بالاكْتفاء برابعة واحدة برجاء المطلوب لسقوط الترتيب بينهما في هذا الحال.

ثالثها: لو صلى صلاة الصبح ونافلتها وبعد الفراغ منهما علم أنه فاته ركن من إحداهما ولم يعلم أنه من صلاة الصبح أو من نافلتها.

فإن قلنا بأنه يشترط في منجزية العلم الاجمالي أن يكون إلزامياً على كل تقدير لم يكن هذا العلم منجزاً. ويمكن أن يكون الوجه فيه أنه لا حاجة لجريان قاعدة الفراغ بالنسبة لنافلة الصبح لأنه لا يجب عليه إعادتها، فيكون العلم الاجمالي ليس منجزاً على كل تقدير.

وهو حسن، لكن قاعدة الفراغ لا تختص بالصلوات الواجبة، فعموم دليلها شامل لهما، والكلبي الطبيعي ينطبق عليهما شاء المكلف أم لم يشأ، فيتعارضان للعلم بكذب أحدهما، ولكن لا يلزم منهما مخالفة قطعية.

وفيه أنك عرفت في صدر المبحث أن معنى التعارض في الأصول هو لزوم الترخيص بالمخالفة العملية القطعية للواجب أو المحرم ، وهو غير متحقق في المقام، ولكن النفس لا تطمئن إلا بالإحتياط بإعادة صلاة الصبح.

رابعها: لو علم بأنه فاته من فريضته التي فرغ منها جزء مردد بين كونه ركناً او مستحباً.

خامسها: لو علم بأنه فاته من فريضته التي فرغ منها جزء مردد بين كونه ركناً أو واجباً غير ركني، وهذان الفرعان مثل الفرع الثالث، ولكن في الفرع الخامس اذا كان لترك الواجب غير الركن أثر آخر غير إعادة الصلاة كسجود السهو أو قضائه، كان العلم الإجمالي منجزاً.

سادسها: لو علم بأن أحد هذين الماعين محرم، ودار أمره بين كونه محرماً لكونه مغضوباً أو لكونه نجساً، فعلى الأول يكونان طاهرين ولكن أحدهما مغضوب لايجوز استعماله في الصلاة ولا شربه، وعلى الثاني يكونان مباحين ولكن أحدهما نجس غير مطهر.

ولاريب أن شرط المنجزية حاصل، والعلم الاجمالي هنا منجز، فلايشرع له الوضوء بأحد الماعين ولا الشرب منهما، وينتقل فرضه الى التيمم.

بيان ذلك أن جريان أصالة الطهارة فيهما وجريان قاعدة الحل فيهما مستلزم للتخصيص بالمخالفة العملية القطعية للتكليف على كل تقدير، وذلك لأنه لو علم بأنه مرخص بالوضوء من كل منهما فلازمه أنه مرخص بالنجس أو المغضوب وكلاهما حرام، وكذا لو علم بأنه مرخص بالشرب من كل منهما فلازمه أنه مرخص بشرب النجس أو المغضوب، وكلاهما حرام.

سابعها: لو علم أنه على تقدير حلية هذا الطعام كالتمر أو العسل مثلاً تكون هذه المرأة ممن يحرم عليه نكاحها، وعلى تقدير كون هذا الطعام محرماً تكون هذه

المرأة ممن يجوز له نكاحها، فتجري قاعدة الحل في الطعام، ويجري في المرأة عموم قوله تعالى ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ ، وجريانها معا مستلزم للعلم بالترخيص بأحد المحرمين، وهو ترخيص بالمخالفة القطعية، فيكون كالفرع السابق.

ثامنها: لو علم بنجاسة الثوب او الماء وهما بجوزته وتحت قدرته، فالعلم الإجمالي يكون منجزاً بلا ريب، ويجب عليه اجتنابهما لأن جريان استصحاب الطهارة في كليهما مستلزم للترخيص بمعلوم النجاسة، فلو انحصر المطهر من الحدث بهذا الماء انتقل فرضه الى التيمم، وأما لو انحصر الساتر بهذا الثوب كان حكمه الجمع بين الصلاة به والصلاة عارياً تحصيلاً للامتنال اليقيني.

إن قلت: إن العلم الإجمالي منجز، قلت: تنجز العلم الإجمالي بالنسبة للماء والثوب لا يمنع من جريان قاعدة اشتغال الذمة بالنسبة للصلاة، ولا يمكن اليقين ببراءة ذمة المكلف إلا بالصلاة مرة بهذا الثوب وأخرى بدونه، نعم لو اضطر للبسه للبرد مثلاً تعين الصلاة به.

ومنه يتضح ان العلم الاجمالي انما يؤثر ويكون منجزاً اذا لزم من الترخيص في اجراء الأصول والقواعد في جميع أطرافه الترخيص بمعلوم المخالفة للتكليف. وأما ما قاله في المدارك وحكاها عنه في الحقائق وأشار له الشيخ في الرسائل^[١]. ففيه مواضع للنظر، وأقلها أننا لم نفهم حقيقة المقصود منه^٢.

^١ - المدارك في ١م ص ١٠٦ في مسألة الإناء النجس المشتبه، الحقائق الناضرة ١م ص ٥١٧ ، وفرائد الأصول ص ٢٥١ طبعة حجرية مبحث الشبهة غير المحصورة التنبيه الثالث، راجع الموضوع الأول من المبحث الثاني من هذه المباحث ص ١١٣.

^٢ - الى هنا تم ما حررناه في هذا المبحث وقد فرغنا من نقله الى هذا الكتاب نهار الأربعاء ٣١ كانون الأول ١٩٩٧م الموافق سلخ شهر شعبان ظاهراً ١٤١٧هـ ، والحمد لله رب العالمين.

الفصل الرابع: في الاستصحاب.

وينبغي أن يكون الكلام فيه في مباحث، وأهمها تنبيهاته وهي كثيرة:

التنبيه الأول: في شروط الاستصحاب:

يشترط في صحة الاستصحاب أمور أربعة:

الشرط الأول: وحدة الموضوع عرفاً، بمعنى أن يكون المتيقن سابقاً هو عين المشكوك لاحقاً عرفاً، ويتفرع على ذلك كون الأثر مرتباً على بقاء الحادث لا على حدوث الباقي، فلو شككنا في طهارة الثوب بعد العلم بنجاسته مثلاً استصحبنا نجاسته وكان مما نحن فيه، وهو واضح.

وأما إذا علمنا بنجاسة أحد الإنائين الطاهرين وتنجز العلم الإجمالي، ثم طهرنا الأيمن منهما ثم اتفق أن ثوباً لاقي الأيسر برطوبة مسرية فإن الأصل الذي نريد إجراءه في الأيسر لإثبات نجاسة ملاقيه لا مجرى له: لأنه بعد حدوث العلم الإجمالي وتنجزه يكون الحكم معلوماً- أعني وجوب الاجتناب عن هذا الطرف- ومورد الأصول الشك، وحيثئذ يجب الرجوع للأصول الجارية في الملاقي (بالكسر) لا غير، وقد تقدم ذلك في ملاقي الشبهة المحصورة في المبحث الثامن من مباحث الإشتغال ص ١١٧ من هذا الكتاب [١].

١- وأما استصحاب نجاسة الأيسر بالخصوص فأركانه غير تامة لأن نجاسته غير معلومة، لأن المعلوم هو نجاسة أحدهما.

مضافاً إلى أننا إذا أردنا استصحاب كلي النجاسة التي كانت موجودة فإنه يمكن لأنها معلومة سابقاً ومشكوك لاحقاً، ومثلها استصحاب الفرد المردد، ولكن التنجيس بالملاقاة من آثار النجاسة الخارجية لا من آثار كلي النجاسة ولا من آثار ملاقاة الفرد المردد، فإن التنجيس يحصل بالملاقاة الخارجية للنجس مع الرطوبة المتعدية، والكلي ليس موجوداً في الخارج، وإنما الموجود مصداقه، والفرد المردد لا مصداق له خارجاً لأن كل ما يفرض خارجاً فهو معين لا مردد.

أقول: ومن هذا الباب الشبهة المعروفة بالشبهة العبائية كما لو تنجس أحد طرفي العبادة ولم يعرفه بعينه، فإنه إذا غسل الأيمن منهما تيقن طهارته وبقي الشك في الأيسر موجوداً، ويكون ملاقيه كملاقي الإناء الأيسر في المثال السابق والاحتمال فيه منجز لفرض منجزية العلم الإجمالي، فلا تنسه.

الشرط الثاني: أن يكون الشك في بقاء حكم الحادث لا في حدوث حكم الباقي، فينبغي أن يكون ما علمنا بحدوثه سابقاً هو الذي نشك في بقاءه الآن، فإذا كان الباقي فعلاً نشك في حدوثه سابقاً لم يجر فيه الاستصحاب لعدم تيقنه سابقاً.

الشرط الثالث: أن يكون الأثر مرتباً على نفس الأمر المشكوك لا على نفس الشك، مثلاً استصحاب حياة زيد لإثبات بقاء المال على ملكه والزوجة على زوجيتها هو من آثار نفس الحياة، بخلاف استصحاب عدم الركعة الرابعة عند الشك في الرباعية بين الثلاث والأربع، لأن الحكم بوجوب البناء على الأربع ووجوب الإتيان بصلاة الإحتياط في النص مرتب على الشك لا على المشكوك، فلا يكون شيء منهما أثراً من آثار نفس المشكوك.

كما أنه في كل مورد من موارد العلم الإجمالي المنجز يكون الأثر مرتباً على الشك لا على المشكوك، فلو زال أحد الطرفين في مثال الإنائين وفي مثال العبادة كان الشك باقياً، فيكون الحكم المتعلق بالشك أيضاً باقياً. ولا تنس أن الشك إنما كان علة للحكم من حيث المشكوك، ولكنه كان كالعلم من حيث التنجز، ومن ثم نعبّر عنه بالشك المنجز، وللكلام مجال.

الشرط الرابع: يجمع هذه الأمور وغيرها شرطية وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة ليكون الشك في البقاء لا في الحدوث، ولكن ما ذكر هو تفصيل وتوضيح له.

التنبيه الثاني في استصحاب الكلّي: وأقسامه ثلاثة:

القسم الأول : أن يعلم بوجود الكلّي في ضمن فرد بعينه ثم يشك في بقاءه بسبب الشك في بقاء ذلك الفرد ، كما لو علم بوجود رجل في الدار ، فإنه يعلم طبعاً بوجود الإنسان فيها، ثم يشك في بقاء الإنسان من جهة شكّه في بقاء الرجل.

ولا ريب في صحة استصحاب كل من الكلّي والفرد إذا كان للمستصحب أثر شرعي.

وعن بعضهم الإستشكال في استصحاب الكلّي بأن الكليات أمور انتزاعية، والعلم لم يتعلق بوجود الكلّي فإنه لا وجود له، وإنما يتعلق العلم بوجود منشأ الإنتزاع وهو الفرد، مضافاً إلى أن الأمور الإنتزاعية لا تكون موضوعاً للآثار الشرعية.

وفيه: أولاً: أن الكلّي له وجود في عالم الذهن غاية الأمر أن وجوده خارجاً يكون بوجود فردّه وزواله بزواله، والظاهر أنه متأصل في الوجود بناء على ما هو الحق عند أهله من كون وجود الكلّي الطبيعي عين وجود أفرادّه، وبالجملة: الكلّي الطبيعي له حظ من الوجود ، ولا فرق في الوجود بين وجود الشيء في عالم العين أو في عالم الذهن، فالعلم بوجود الفرد يكون منشأ للعلم بوجود الكلّي خارجاً، واحتمال ارتفاعه يكون منشأ لاحتمال ارتفاعه.

وثانياً: أن الكلام إنما هو في كل مستصحب يكون موضوعاً للأثر الشرعي سواء كان كلياً أو فرداً، مضافاً إلى أن البناء على تعلق الأوامر بالطبائع يقضي بكونها موضوعات للآثار الشرعية.

القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي: أن يعلم إجمالاً بوجود الكلّي

في فرد مردد بين فردين ثم يعلم بارتفاع أحدهما بعينه على تقدير حدوثه، وبقاء الآخر بعينه على تقدير حدوثه، كما لو علم بوجود حيوان في الدار مردد بين البقرة والفيل، واعتقد أن البقرة تعيش ثلاثة أيام فقط والفيل يعيش عشرين سنة، ثم شك بعد ثلاثة أيام في بقاء الحيوان فيها، فإنه يعلم أن الحادث إن كان هو البقرة فقد ارتفع الحيوان يقيناً، وإن كان هو الفيل فهو باق يقيناً.

والكلام في هذا القسم تارة بالنسبة لاستصحاب الكلّي وأخرى بالنسبة لاستصحاب الفرد.

وقد استشكل في جريان الاستصحاب في نفس الكلّي من جهات:

الجهة الأولى: ما تقدم في القسم الأول ، وقد تقدم جوابه.

الجهة الثانية: أن أركان الاستصحاب فيه غير تامة، بيان ذلك، هو أن المعروف أن وجود الكلّي الطبيعي هو عين وجود أفرادهِ، ولما كان الفرد مردداً بين قصير العمر وطويل العمر، كان الفرد المشكوك البقاء هو غير الفرد المعلوم الإرتفاع، وحينئذ يكون المشكوك في القضية المستصحة مغايراً للمتيقن فيها، ومن المعلوم أنه يشترط في صحة الاستصحاب وحدة القضيتين.

وفيه: أن الكلّي الطبيعي له حظ من الوجود المستقل، وأن القدر المشترك كان موجوداً يقيناً وهو الآن مشكوك، وحينئذ تكون أركان الاستصحاب موجودة.

الجهة الثالثة: وهي أهمها، أن منشأ الشك فيه مردد بين معلوم الإرتفاع ومشكوك الحدوث، فإن قصير العمر معلوم الإرتفاع وطويل العمر مشكوك الحدوث، ومقتضى الأصل عدمه، ولا ريب أن الشك في بقاء الكلّي حينئذ يكون

مسببا عن الشك في وجوده في طويل العمر، ولا ريب أن الأصل الجاري في السبب حاكم على الأصل الجاري في المسبب.

وفيه: أن الكبرى مسلمة ولكن المورد ليس منها، لأن ارتفاع القدر المشترك ليس مسببا عن عدم حدوثه في طويل العمر، بل هو مسبب عن ارتفاع قصير العمر على تقدير حدوثه فيه، ومن المعلوم أنه يشترط في باب الشك في السببي والمسبي أن يكون الشك في أحدهما مسببا عن الآخر، وأن يكون الترتب بينهما شرعيا لا عقليا، وأن يكون الأصل الجاري في السببي رافعا لموضوع الأصل الجاري في المسبي ومزيلا للشك فيه تعبدا، والمقام ليس منه، فإن ارتفاع الكلي بارتفاع جزئي ليس حكما شرعيا وإنما هو حكم عقلي، هذا مضافا إلى أننا في المقام نعلم تفصيلا بوجود الكلي في البيت، ونعلم إجمالا إما بوجوده فيه في البقة وإما بوجوده فيه في الفيل، وهذا العلم الإجمالي منجز لأن أصالة عدم دخول الفيل معارضة بأصالة عدم دخول البقة إليه، ومن أجل ذلك لا يبقى مجال لأصالة عدم دخول الفيل فيه خاصة.

وتوهم عدم المعارضة لأن أصالة عدم دخول البقة لا تجري لخروج موردها عن محل الإبتلاء بخلاف أصالة عدم دخول الفيل، ففيه أنه إنما يجدي لو كان ذلك قبل حدوث العلم الإجمالي وتنجزه، أما لو كان بعد حدوثه وتنجزه فإن الأصول تكون متعارضة، والعلم الإجمالي يكون منجزا ولا يجري أي أصل بعد ذلك، وتحقيق ذلك في مباحث الإشتغال^(١).

الجهة الرابعة: أنه من باب الشك في المقتضي، والإستصحاب لا يجري فيه.

وفيه: أنه ممنوع صغرى وكبرى، أما الكبرى فلا إطلاق أدلته، وأما الصغرى فلأن الأمثلة مختلفة، هذا مع أننا للآن لم نتحقق ضابط الشك في المقتضي.

هذا كله بالنسبة للاستصحاب في الكلّي، وأما جريان الاستصحاب بالنسبة للفرد فالظاهر أن الأصل الذي يجري فيه هو أصالة عدم الحدوث إذا لم يكن معارضاً، فإن كان له أثر وكان سالماً عن المعارض عمل به وإلا سقط بالمعارضة، وسنوضح ذلك عند شرح الأمثلة.

وتوهم إثبات آثار الفرد بمجرد استصحاب الكلّي لأن الكلّي عين مصداقه خارجاً فيكون ملازماً له فاسد، لأن العينية المذكورة لا تخرجه عن كونه لازماً عقلياً مستكشفاً باللّم، فإن بقاء الكلّي يلزم بقاءه في طويل العمر للعلم بارتفاع قصر العمر على تقدير حدوثه، وهذا أصل مثبت، والفرق بين الواسطة الخفية والجلية لا بأس به، وكون ما نحن فيه من الخفية أمر معقول، والضابط هو الرجوع للعرف بالنسبة لما هو مترتب على نفس المستصحب بنظرهم وعدمه.

بقي علينا أن نشير إلى أمثلة هذا القسم إيضاحاً للمسألة وتبييناً على بعض غوامض الأمثلة المسطورة في الكتب.

منها: ما لو علم بوجود الحيوان في الدار على ما مر، وهو مجرد مثال كما هو واضح.

ومنها: ما لو كان متطهراً ثم خرج منه بلل مردد بين البول والمني لا غير، ومثله ما لو كان يجهل حالته السابقة فإن العلم الاجمالي حينئذ يكون منجزاً بالنسبة للأثر المترتب على القدر المشترك كحرمة مس كتابة القرآن فإنه يحرم على المحدث مطلقاً فلو توضأ ولم يغتسل يشك في جواز المس حينئذ فيستصحب بقاء الحدث وتبقى حرمة المس.

وفيه: أن حرمة المس من مقتضيات العلم الاجمالي المنجز قبل الوضوء، نعم لو قلنا بجريان الاستصحاب كان لازمه العقلي كونه محدثاً بالجنابة ولكنه مثبت.

وفيه: ان هذا الأصل محكوم بأصالة عدم حدوث الجنابة وحينئذ فلا يجب عليه اجتناب المكث في المساجد ولا اجتناب قراءة العزائم ولا غيرها مما يحرم على الجنب.

ثم إنه ينبغي التنبيه إلى أنه لو فرض أن للحدث بالأصغر أثراً يختص به، وللحدث الأكبر أثراً آخر يختص به، فإن بنينا على منجزية العلم الاجمالي، سواء كان الحكم المعلوم اجمالاً واحداً بالجنس كحرمة المس في المثال أو متعدداً كما هو الحال بالنسبة للأثر المختص بالحدث الأصغر، أو الأثر المختص بالحدث الأكبر وجب ترتيب جميع هذه الآثار وإلا كان العلم الاجمالي منجزاً بالنسبة للأثر المشترك بين الأطراف دون ما عداه وتحقيق ذلك في مباحث الاشتغال.

ثم إنه ينبغي التنبيه أيضاً إلى ان عدم جواز الدخول في الصلاة للمحدث ليس من آثار القدر المشترك كما يتوهم بدواً، بل إنما هو لعدم إحراز الطهارة التي هي شرط للصلاة، فإن الحدث لم يؤخذ مانعاً في الصلاة بل الطهارة أخذت شرطاً فيها كما يتضح ذلك بملاحظة الأدلة.

ومنها: ما لو علم المكلف بوجوب الظهر أو الجمعة في يوم الجمعة، أو علم بفوات الظهر أو العصر وما أشبه ذلك، ثم صلى واحدة منهما، فإنه يشك في وجوب الأخرى وذلك لأن الفرد المأتي به على تقدير وجوبه قد ارتفع، والثاني يشك في أصل وجوبه.

وفيه: أولاً: أن الحكم في العلم الاجمالي بعد تنجزه يصبح معلوماً ولا مجال معه للاستصحاب كما تقدم، ولا ينافيه الشك لأنه موضوع لحكم العقل بوجوب الاحتياط.

ثم إنه لو حدث العلم الاجمالي بعد الإتيان بأحد الفردين فالظاهر أنه منحل وهو محتاج إلى التأمل فعلاً، وتحقيق الحال في تنبيهات الاشتغال، والله المسدد للصواب.

القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي: أن يعلم بوجوده في فرد ثم يعلم بارتفاع ذلك الفرد ولكنه يحتمل بقاء الكلّي من إحدى جهات ثلاث: أولها: أن يُحتمل بقاءه في فرد آخر بعد ارتفاع الفرد المتيقن، ويكون منشأ ذلك هو احتمال وجود الفرد الآخر مقارناً بوجود الفرد المتيقن الزوال كما لو علم بوجود زيد في الدار واحتمل وجود عمرو معه فإنه حينئذ يعلم بوجود كلي الإنسان فيها، فإذا خرج زيد منها بقي احتمال وجود كلي الإنسان فيها لفرض احتمال وجود عمرو في حال وجود زيد.

ثانيها: أن يكون منشؤه احتمال تبدل الفرد الموجود بفرد آخر مباين له متحداً معه في النوع والجنس، فيكون منشأ احتمال بقاء الكلّي بعد ارتفاع الفرد الأول المعلوم هو احتمال وجود فرد آخر مقارناً لارتفاع الفرد الأول من دون فاصل زمني بين الارتفاع والحدوث يستدعي عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

ثالثها: أن يكون منشؤه احتمال تبدل الفرد المتيقن الوجود حين ارتفاعه بفرد آخر، ويكون الفرد الآخر مرتبة من مراتب الأول، وهو وإن كان مغايراً له من جهة من الجهات، إلا أنه يكون متحداً معه في الجنس والنوع ولكنه يعدّ بنظر

العرف مرتبة منه كالكيفيات النفسية والخارجية من الشك والعلم والظن، والسواد والبياض، كما لو علم بوجود بياض وعلم بزواله واحتمل بقاء مرتبة منه، وكما لو علم بأنه كثير الشك ثم خفّ شكّه واحتمل كون الباقي مرتبة من مراتب كثير الشك.

إذا عرفت هذا فاعلم: ان استصحاب وجود الفرد المتيقن لا يجري في الأقسام الثلاثة لفرض العلم بارتفاعه ولا يجري في المشكوك لأنه غير متيقن الوجود سابقاً، نعم لا مانع من جريان استصحاب عدمه إذا كانت أركان الاستصحاب تامة، فإذا كان لعدمه أثر شرعي كان الاستصحاب شرعياً ووجب العمل به، وإلا كان من الأصول المثبتة، ولا تنس ما ذكرناه سابقاً من أنه قد يكون معارِضاً باستصحاب عدم الآخر.

وأما استصحاب نفس الكلي بالنسبة للقسمين الأولين، فرمّا يقال بجريانه كما ذكره بعض الأعاضم، لفرض وجوده إذا كان مورده من موارد العلم الاجمالي بدعوى تمامية أركان الاستصحاب بالنسبة له، لوجود اليقين السابق والشك اللاحق، ويمكن تقريره بأن القدر المشترك الذي يوجد خارجاً بوجود فردّه لا يتخصص ولا يتخصص، فالكلي الموجود في الفرد المتشخص بخصوصيات الفرد بهويته وحقيقته هو الكلي الذي يشك في بقائه لاجل احتمال وجوده في فرد آخر.

والتحقيق: أن الحكم في تشخيص موضوع الاستصحاب هو العرف، وهم يرون أن الكلي بعد فرض ارتفاعه بارتفاع الفرد الذي كان وجوده متيقناً فيه متيقن العدم.

وأما ما ذكره أستاذنا الكاظمي فإنه أشبه بالشعر لأنه حاول أن يفرق بين الكلبي بالنسبة لهذين القسمين وبينه بالنسبة للقسم الثالث، ولكن الكلبي الطبيعي لا يختلف مفهوماً ولا هوية باختلاف موارده بالضرورة.

ومما ذكرناه يتضح الوجه في إمكان جريان استصحاب الكلبي في القسم الثالث، فإن العرف لا يرى المرتبة الضعيفة معدة لموضوع المستصحب، ولو فرض أنها كانت معدة له بنظرهم لم يجر فيه الاستصحاب ، والله المسدد للصواب.

التبيين الثالث في جريان الاستصحاب في الأصول: لا ريب في جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية التكليفية والوضعية، ولا ريب في جريانه في موضوعيهما إذا كانا من الأحكام المترتبة على نفس ذلك الموضوع المستصحب ولا فرق بين الموضوعات العلمية وغيرها .

وأما جريانه في أصول الفقه فمبني على كفاية الظن في تلك الأصول ولا نتصوره إلا بالنسبة لاحتمال نسخها ، كما لو ثبتت حجية خبر الواحد وشككنا في نسخها ، ولكن لا حاجة إلى الاستصحاب لأن أصالة عدم النسخ من الأصول العقلائية المستقلة بنفسها الثابتة باستمرار طريقة العقلاء وعدم ردع الشارع لهم ، بل يمكن القول بعدم الحاجة لهذا الأصل لأنه يكفي في إثبات ذلك عموم قوله (ص) حلال محمد حلال ... الحديث .

وأما بالنسبة إلى أصول الدين فإن كان المطلوب فيها الإعتقاد لم ينفع الاستصحاب وإن كان يكفي فيها الظن كان المرجع هو الدليل الدال على كفاية الظن فإن دلّ على الإكتفاء فيه بالظن الاستصحابي عمل به وإلا فلا .

ثم إنه يشترط في الاستصحاب اليقين السابق والشك اللاحق وأن يكون أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي في مقام العمل والأمر الإعتقادي ليست كذلك لأنها

أحكام بالنسبة إلى الجوانح لا الجوارح ، وعلى كل حال يمكن القول بانصراف أدلة الإستصحاب عنه ، والنبوة إن كانت مجهولة كانت كالولاية حكماً وضعياً تستصحب مع الشك إن لم نشترط فيها الاعتقاد ، وإن كانت صفة قائمة بشخص النبي كالصفات التي تكون في نفوس الكاملين بالرياضة كان أثرها الاعتقاد والإلتزام ، وعلى جميع الأحوال فهذا بحث يكاد يكون معلوم الأثر وإن أطال به شيخنا المرتضى وتبعه في الكفاية لأنهم فرّعوا على هذا التنبيه أن بعض الكتابيين أورد على بعض أهل العلم إيراداً ملخصه أن شريعته ثابتة بالإستصحاب وأن شريعتنا مشكوك وقد أجابوا عنها بأجوبة كثيرة .

منها: أن اعتبار الإستصحاب إن كان من باب الأخبار لم ينفع الكتابي لأنه يلزم من وجوده عدمه ، وإن كان من باب الظن النوعي فنحن لا نقول به ، ولو قلنا به فلا يحصل الظن النوعي في مثل المقام ولا يكتفى به فيه أيضاً .

ومنها: أن موضوع الإستصحاب هو الشك ونحن لا نشك في نبوة نبينا (ص) .

ومنها: أنا لا نتيقن نبوة نبيه بالنسبة لنا ، وثبوت نبوته في حق غيرنا لا تنفع بالنسبة لنا إلا بعد الإجماع على الاشتراك وهو حكم ثابت في شريعتنا فيدور .

والتحقيق : أن هذا الإيراد لا ينتفع به الكتابي لأن انتفاعه به موقوف على حجية الإستصحاب عنده وحجيته عنده موقوفة على اعترافه بالشريعة الإسلامية وذلك مستلزم لاعترافه بنبوة نبينا (ص) وبانتهاء نبوة نبيه وهو عكس ما يريد .

ولا يمكن أن يكون ملزماً لنا بشيء لأن جريان الإستصحاب عندنا موقوف على كون مورده الشك ونحن لا نشك في نبوة نبينا (ص) .

التنبيه الرابع: في أنه هل يعتبر في الاستصحاب فعلية اليقين والشك، فلا عبرة بالتقديري منهما أولاً، وجهان، وتظهر الثمرة فيما يأتي ، وربما تظهر في غير ذلك، ويتضح المقصود ببيان جهات ثلاثة:

الجهة الأولى: ينبغي ابتناء الحكم في ذلك سلبي وإيجاباً على ما يستفاد من أدلة الاستصحاب، وربما يختلف باختلافها، والمعتمد منها عندنا هو الأخبار، والظاهر من الشك واليقين المأخوذ فيها هو الشك الفعلي واليقين الفعلي، كما هو الشأن في جميع العناوين التي يأخذها الشارع في موضوعات أحكامه، كالماء والتمر وغيرهما ، ومنها الشك واليقين ، مضافاً إلى أن الشك واليقين من الصور الذهنية المتقومة بالإلتفات.

والظاهر أن هذا لا إشكال فيه، نعم خرج منه صورة واحدة بالدليل، فإن الفقهاء أفتوا بكفاية الطيب التقديري في جواز التصرفات الخارجية في أموال الغير عملاً بقوله (ع) في موثق سماعة ومصحح زيد الشحام وفيهما: أنه لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيئة نفسه^١، مع أن الطيب نظير العلم والشك في كونه من الصفات النفسية المتقومة بالالتفات. فقالوا بكفاية الرضا والطيب التقديري ، كما لو قطع المكلف برضا زيد صاحب المال بالتصرف بماله كلبس ثوبه والصلاة في

^١ - الوسائل ١٩٤ ب ١ من أبواب القصاص في النفس ص ٣ ح ٣.

منزله ونحو ذلك، على وجه يقطع بأنه لو علم زيد بذلك أو التفت إليه لرضي به. وهذا لا بأس به عملاً بالدليل إن تم، والظاهر تماميته^١.

ونظير ذلك في الفقه حق المارة وجواز الأكل من بيوت من تضمنهم الآية الشريفة، وقد احتمل بعض الفقهاء أو صرح بعدم الجواز مع منع المالك من ذلك أو القطع بعدم رضاه، وتام الكلام في محله.

الجهة الثانية : فرع الشيخ في رسائله في أول الاستصحاب على ما تقدم، فقال ما لفظه: (أن المتيقن للحدث إذا التفت إلى حاله في اللاحق فشك جرى الاستصحاب في حقه، فلو غفل عن ذلك وصلى بطلت صلاته لسبق الأمر بالطهارة، ولا يجري في حقه حكم الشك في الصحة الصحة بعد الفراغ عن العمل، لأن مجراه الشك الحادث بعد الفراغ لا الموجود من قبل، نعم لو غفل عن حاله بعد اليقين بالحدث وصلى ثم التفت وشك في كونه محدثاً حال الصلاة أو متطهراً جرى في حقه قاعدة الشك بعد الفراغ لحدوث الشك بعد العمل وعدم وجوده قبله حتى يوجب الأمر بالطهارة والنهي عن الدخول فيه بدونها، نعم هذا الشك اللاحق يوجب الاعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة لولا حكومة قاعدة الشك بعد الفراغ عليه فافهم) انتهى بلفظه^(٢).

وفرّع ذلك عليه في الكفاية في أول تنبيهات الاستصحاب مستثناً صورة واحدة، فإن الصور المتصورة هنا ثلاثة:

^١ - راجع كتابنا مكاسب الفقيه الدليل الرابع على أصالة اللزوم ص ١٠٤ و المبحث الرابع في قاعدة الاحترام

ص ٢٨٨.

^٢ - فرائد الأصول الطبعة الحجرية لعبد الرحيم ص ٣٢١.

أولها: أن يصلي الظهر مثلاً غافلاً ثم يلتفت إلى أنه كان محدثاً عند طلوع الشمس ولكنه يحتمل أنه تطهر قبل الصلاة، وجريان قاعدة الفراغ في هذه الصورة ضروري فقهي.

ثانيها: أن يحصل له الشك في ارتفاع الحدث قبل الزوال بساعة مثلاً فيستصحب حالته السابقة ثم يصلي غافلاً ويقطع بأنه لم يتطهر بعد ذلك، ولا ينبغي الريب في الحكم بفساد الصلاة في هذه الصورة لعدم جريان قاعدة الفراغ وبه حكم الشيخ في الرسائل وعلمه بأمرين: أولهما: بسبق الأمر بالطهارة بمقتضى الاستصحاب، ثانيهما: بأن مجرى قاعدة الفراغ هو الشك الحادث بعد الفراغ من العمل لا الموجود قبل الشروع في العمل، والمفروض أنه شك قبل العمل واستصحب الحدث.

وبه أيضاً حكم صاحب الكفاية وعلمه بكونه محدثاً قبل الصلاة بحكم الاستصحاب.

ثالثها: نفس الصورة المتقدمة أعني أنه إن شك قبل الظهر بساعة مثلاً واستصحب ثم صلى غافلاً، ولكنه يحتمل أنه تطهر بعد الاستصحاب وقبل الصلاة، وألحقه في الكفاية بالصورة الأولى وهو الحق لعموم قاعدة الفراغ، وأشركه في الرسائل مع الصورة الثانية ولكنه كما ترى.

وفرق بينهما في الرسائل بأن قاعدة الفراغ تجري في صورة حدوث الشك بعد العمل ولا تجري في صورة حدوثه قبل العمل وإن احتمل أنه تطهر بعده. وفيه أنه خلاف مقتضى إطلاق أدلة قاعدة الفراغ، لأن مورد حدوث الشك بعد الفراغ مع احتمال إثباته بالطهارة وهو حاصل في كلا صورتين.

وقد تلخص مما قدمناه: أنه قاعدة الفراغ مطلقة وأنها تجري في كل شك في صحة العمل إذا حدث ذلك الشك بعد الفراغ من ذلك العمل، سواء حدث الشك قبل العمل أو لم يحدث، فإن سبب الشك هو العلم بالحدث واحتمال الاتيان بالطهارة بعده وهو موجود في كلتا صورتين.

نعم لا مجال لها في الصور الثانية لأن الحدث كان محرزاً قبل الصلاة تعبداً بواسطة الاستصحاب، وهو يعتقد بأنه لم يأت بالطهارة بعده، فالحجة الشرعية ثابتة وهو يقطع بأنه لم يأت بعدها بالطهارة.

الجهة الثالثة: الظاهر أن ما ذكر لا يصلح ثمرة لهذا التنبيه ولا يتفرع عليه لأن مقتضى الاستصحاب هو بطلان الصلاة في الصور الثلاثة، لأن الاستصحاب يثبت الحدث المشكوك في جميع عمود الزمان الذي بين اليقين والشك منذ طلوع الشمس حتى بعد الفراغ من الصلاة، وأما الصحة فهي من آثار قاعدة الفراغ لا من آثار هذا الاستصحاب.

فما ذكر يصلح لأن يجعل من جملة تنبيهات قاعدة الفراغ، فيقال فيها: هل المراد بالشك في قاعدة الفراغ خصوص الشك المتصل باليقين أو يشمل الشك المنفصل عنه بشك آخر حدث بينهما كما في الصورة الثانية.

التنبيه الخامس في استصحاب صحة العبادة: عند الشك في صحتها وفسادها سواء كان الشك ناشئاً عن احتمال مفسدية الوجود أو وجود المفسد أو عن فقد ما يعتبر وجوده فيها.

وفي الرسائل أنه اشتهر التمسك به بين الأصحاب كالشيخ والحلي والمحقق والعلامة وغيرهم.

ويحتمل أن يراد به صحة الأجزاء السابقة بمعنى مسقطيتها لأمرها الانحلالي.

وفيه: أن ذلك متيقن سواء فسد العمل أم لا، لأن فساد العمل لا يوجب خروج مطابقة المأتي به لأمره الانحلاي، ضرورة عدم انقلاب الشيء عما وجد عليه.

ويحتمل أن يراد بالصحة ترتب الأثر الخاص عليها. بمعنى قابلية انضمام الأجزاء اللاحقة مع شرائطها المعتبرة فيها إلى الأجزاء السابقة على وجه يلتئم منها الكل، ويقابل ذلك الأجزاء الفاسدة التي لا تكون كذلك.

وفيه: أن القطع بصحة الأجزاء السابقة لا ينفع لإثبات تحقق الكل مع الشك المذكور فضلا عن استصحاب صحتها.

ويحتمل أن يكون الشك في الفساد من جهة نقص أمر يعتبر وجوده، أو وجود أمر يعتبر عدمه.

وفيه: أننا لا نعرف له وجهاً، فإن العلم بصحتها لا يجدي في إثبات ما يحتاج إلى إحراز وجوده، ولا في نفي ما يحتاج إلى إحراز نفيه، فكيف يجدي استصحاب صحتها في إحراز ذلك! هذا مع أنه مثبت.

ويحتمل: أنهم يريدون به استصحاب الجزء الصوري^١ ونعني به الهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلاة التي يمكن أن يستدل لاعتبارها من تعبير الشارع والفقهاء عما يعتبر عدمه فيها بالقاطع أو القواطع تارة، وبالمنايع أخرى، فإنه يكشف عن وجود ما ينقطع، وأن وجود القاطع يخرج الأجزاء اللاحقة عن قابلية اتصالها بالسابقة ويخرج السابقة عن قابلية اتصالها باللاحقة.

^١ - للتاريخ، وتقديرا للعلم والعلماء:

كنت أصحب السيد الحكيم (قدس سره) مستقلا وافتح معه بعض المسائل العلمية المهمة، و منها هذه المسألة، وهذا العنوان أعني الجزء الصوري (قده) ولم أعهد عند غيره من العلماء رضوان الله عليهم.

وفيه: أنه لو ثبت اعتبار الجزء الصوري كان حسناً، ولكن ثبوته محل تأمل بل منع، لأن ماهية الصلاة تتألف من أجزائها وشرائطها، والجزء الصوري على تقدير ثبوته وهمي، ولو تنزلنا فهو ليس من موادها المؤلفة من الأجزاء والشرائط بشيء، ولذا لم يذكره الفقهاء في عداد أجزاء الصلاة ولا في عداد شرائطها مع أنهم عدّوا الترتيب والموالاته، ولو كان له وجود لكان أولى منها.

ثم إن هذا لو سلم بالنسبة إلى المانع إما لأصالة عدمه وإما لنفيه باستصحاب بقاء الهيئة الاتصالية بناء على الأصل المثبت، أو بناء على أن الواسطة هنا خفية، إلا أنه لا يجدي بالنسبة إلى إحراز ما يعتبر وجوده كالشرط والجزء.

وأما حرمة قطع الصلاة المستصحبة الصحة أو المستصحب حرمة قطعها أو الثابت حرمة قطعها بالإجماع أو بقوله تعالى ﴿وَلَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ أو بغيرهما مما استدل به، فلا أثر له فيما نحن فيه، لأنه إنما يحرم قطع الصلاة الصحيحة لا الصلاة التي يشك في صحتها، أما بالنسبة للإجماع فلأنه لبي وذلك هو القدر المتيقن منه، وأما بالنسبة للعمومات فلأن الشبهة عنوانية، وأما بالنسبة للاستصحاب فلأنه مثبت.

وبالجملة الصلاة الصحيحة هي التي يحرم قطعها، وأما الصلاة المشكوك الصحة فلا دليل على حرمة قطعها لأنه حينئذ من الإنبطل لا الإبطال.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنه في صورة الشك في المانع يمكن استصحاب عدم المانع لأن الواسطة فيه خفية بناءً على حجته في هذا الحال، وأما في صورة الشك في الاتيان بالجزء أو الشرط فالمرجع فيه قاعدة الشك في المحل إذا كان مما له محل وكان الشك فيه في المحل، وإلا فقاعدة التجاوز والفراغ إذا كان من موردهما، وإلا فأصالة الاشتغال، هذا بالنسبة للصلاة.

وأما بالنسبة لسائر العبادات فالمرجع فيها في أثنائها قاعدة الاشتغال، وبعد الفراغ منها قاعدة الفراغ بناء على عمومها للصلاة وغيرها كما هو الحق، والله ولي المؤمنين.

التبيين السادس: في جريان الإستصحاب في الزمان والزماني وسائر الأمور التدريجية الحصول^١:

والوجه في استقلاله بالبحث هو أن الزمان والزماني مبنيان على التصرم والإنقضاء، فما وجد منهما وتصرم فهو متيقن الزوال، وما لم يوجد فهو متيقن العدم، وأما الموجود منهما فعلاً فإنه ليس له حالة سابقة من حيث الوجود فكيف

^١ - للتاريخ: تأخر أستاذنا الحكيم (ق س) هذا الأسبوع ولم يباحث، ومن الصدق أنني اجتزت أنا وبعض الفضلاء وأتذكر أنه كان الشيخ عباس الرميثي بآية الله المرحوم الشيخ محمد حسين الأصفهاني وهو يباحث ليلاً فرجحت له حضور بحثه بدعوى أنه ربما يصبح محل ابتلاء لنا في وقت ما، فحضرنا ببحثه ليلاً وكان يباحث في المسجد المسمى بمسجد عمران الموجود في الجهة الشمالية من الصحن وكان يباحث في هذا المبحث، وأعجبت ببحثه كثيراً ووجدته كأنه نسخة ثانية عن السيد، فكررت الحضور في تلك الليلة وعزمت على حضور درسه بقية عمري، ومن الصدق أنه بعد الانتهاء من هذا البحث توفي فجأة، ولم أتوفق لحضور غير هذا المبحث عنده، والذي كنت أسمع من قبل أن درسه عبارة عن الفلسفة ولأجل ذلك لم أحضر عنده وقد تبين لي خلاف ذلك، ولمعرفة وفاته ووقته فليراجع كتابنا حجر وطن الخطي .

يستصحب وجوده؟ وذلك كالיום والليلة والشهر والسنة، وسيلان الدم في باب الحيض والاستحاضة والنفس، وجريان الماء من مادته كماء الينابيع.

إذا عرفت هذا فاعلم أنه ينبغي أن يقع الكلام هنا في مقامين:

المقام الأول: في استصحاب نفس الزمان، كالليل والنهار وهو يتصور على

أنحاء:

أولها: الشك في وجود الزمان وعدمه بمفاد كان وليس الناقصتين، ومرجعه إلى الشك في أن الزمان الحاضر هل هو من الليل مثلاً أو ليس منه؟

ولا ينبغي الريب في عدم جريان الاستصحاب الوجودي فيه، لأن الزمان الحاضر لم يمض عليه وقت يتصف فيه بالليلية والنهارية لتستصحب، وأما الأزلي النعتي أو المطلق فإنه لو جرى لم يكن بنفسه موضوعاً لحكم شرعي، وهو لا يثبت كونه مما يقابله إلا على القول بالأصل المثبت ولا نقول به.

ثانيها: الشك فيه بمفاد كان التامة وليس التامة، كالشك في أن النهار في هذه اللحظة وجد أو لم يوجد، ولا ينبغي الريب في جريان أصالة العدم فيه إذا كان عدمه موضوعاً لحكم شرعي وكان يترتب عليه بلا واسطة، وأما بالنسبة لاستصحاب وجوده بمفاد كان التامة فإنه ليس له حالة سابقة معلومة ليتمكن استصحابها.

ثالثها: لا ريب أن كلاً من اليوم والليلة بنظر العرف اسم لأمر واحد له حدان معلومان لا يتخللهما العدم، وكل منهما عبارة عن آتات متعددة يجمعه حافظ وحدة أو وحدة حاصرة له بها يسمى أحدهما ليلاً والآخر نهاراً، وبهذه الملاحظة يكون للزمان أيضاً نحو وجود محفوظ في نفسه ذي اتصال واستمرار

فيكونان كأنهما من الأعيان الخارجة عنه الموجودة فيه وبذلك يتضح صحة جريان الاستصحاب الوجودي فيهما وتكون القضية المشكوكة متحدة مع القضية المثبتة. ويمكن تصوير هذا الأمر وتوضيحه بأن يقال : أن الزمان اسم لأمر وهمي منتزع عن حركة الفلك ، وأن هذا الأمر الوهمي يكون بنظر العرف ظرفاً أو بمنزلة الظرف إلى الليل والنهار والشهر والسنة ، وحينئذ يكون للزمان العرفي المحدود بمحدوده المعروفة عند أهل العرف نحو وحدة واستقرار في وعائه المناسب له المسمى بالزمان ، وتكون تسميته زماناً مجازاً من باب تسمية الحال باسم المحل ، وبهذا يخرج عن استصحاب الزمان موضوعاً ، ولا ضير في ذلك لأن الغاية من البحث جريان الاستصحاب وعدمه لأجل ترتيب آثاره الشرعية، وليس للزمان بما هو زمان موضوعية .

ويكفي في إثبات جريان الاستصحاب فيه مضافاً إلى ذلك النصوص الموجودة في مباحث الصوم عند الشك في الهلال في أول الشهر وآخره ، وفي الغروب وعند الشك في طلوع الفجر .

إن قلت : إن استصحاب بقاء النهار مثلاً عند الشك في الغروب الموجب لبقاء وقت العصر لمن لم يصلها لا يثبت وقوعها فيه ، لأن استصحابه وإن استلزم بقاء الخطاب بالتكليف إلا أنه لا يثبت وقوع متعلق التكليف الذي أتى به حينئذ أنه واقع في النهار إلا على القول بالأصل المثبت .

قلت : يظهر من اهتمام شيخنا الكاظمي الخراساني في هذه الشبهة كما في تقريراته أنها لشيخ مشايخنا النائيني (رح) .

والتحقيق : في دفعها أن الاستصحاب جامع لشروطه ، وأن موضوع التكليف هو بقاء النهار واقعاً أو تعبداً وأن الإتيان بالصلاة بعد ذلك وجداني وأن

الحاكم بالإجزاء هو العقل وأن الظرفية ليست موضوعاً للحكم ولا شرطاً له، فهي ليست مأخوذة فيه ولا في متعلقه ليكون إحرازها مطلوباً شرعاً ولتكون بعد ذلك غير محرزة إلا بنحو الأصل المثبت^١.

المقام الثاني في استصحاب الزماني:

وينبغي أن يكون المراد به هو الزمان المحدود بحدين كالليل والنهار والشهر والسنة وما أشبه ذلك من الأمور التدريجية مما هو محدود بحدين، كالعدة بالنسبة للزوجة الدائمة أو المنقطعة وكالاستبراء وكالخيار وكأقل الحيض وأكثره وما أشبه ذلك وهو كثير في الفقه.

والظاهر أنه لا ينبغي الريب في جريان الاستصحاب في هذا النوع لتامة أركانه، ولا ينبغي الريب أيضاً في ترتيب الآثار الشرعية عليه، ووجه ذلك يعرف مما تقدم في المقام الأول. والله المسدد للصواب.

التبیه السابع الإستصحاب التعليقي:

اعلم أن أول من قال به كما يظهر لنا هو السيد بحر العلوم، واستدل به على تحريم عصم الزبيب إذا غلى، وتبعه شيخنا الأنصاري في رسائله حاكياً إنكاره عن والد سيد مشائخه في المناهل، وتبعهما المحقق صاحب الكفاية، وأحاله شيخ مشائخنا النائيني.

وتوضيحه يستدعي تقديم أمور:

الأمر الأول: لا ريب أنه يعتبر في الاستصحاب الوجودي أن يكون المستصحب شاغلاً لصفحة الوجود في وعائه المناسب له فإنه لا فرق في الوجود

بين أنحائه، وعليه لا فرق بين وجود المستصحب في عالم العين وبين وجوده في عالم الاعتبار، ولا بين غيرهما من أنحاء الوجود .

ولا ريب أيضاً في أنه يعتبر فيه أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي ليصح التعبد به باعتبار حكمه، وذلك لاستحالة تعبد الشارع ببقاء الموجودات التي لا حكم لها، للغوية ذلك، وهذا معنى قولهم باستحالة التعبد ببقاء الموضوعات مع قطع النظر عن حكمها الشرعي، لأن الشارع إنما يصح أن يتعبدنا فيما يكون بيده وضعه ورفعته تشريعاً والأحكام كذلك، وأما الموضوعات لا بهذا للناظر فإنه لا يمكن أن يتعبدنا بها لأنه ليس بيده رفعها ووضعها .

الأمر الثاني : إعلم أن الأسماء والعناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام الشرعية كالخنطة والتمر والعنب ونحوها (تارة) يستفاد من نفس دليلها أو من خارجها أنها لها دخل في موضوع الحكم بحيث يدور مدار بقاء ذلك العنوان ويرتفع بارتفاعه حتى مع بقاء الحقيقة، (وأخرى) يستفاد من نفس ذلك الدليل أو من خارجها أنه ليس للوصف العنواني دخل في الحكم ، بل يستفاد منه أن الحكم مترتب على نفس الحقيقة والذات المحفوظة في جميع مراتب التغيرات الموجبة لزوال العنوان والإسم مع حفظ الحقيقة ، وحينئذ يكون تبدله إلى عنوان آخر غير موجب لتغير الحكم .

(وثالثة) لا يستفاد من نفس الدليل ولا من خارجها شيء من ذلك بل يكون مشكوك الحال .

وعلى الأول لا ريب في زوال حكم الخنطة مثلاً بصيرورتها دقيقاً أو برغلاً أو خبزاً.

وعلى الثاني لا ريب في بقاءه وإن تبدلت العناوين فصارت دقيقاً أو برغلاً أو خبزاً ومع العلم بالحكم لا مجال للإستصحاب ، وحينئذ يكون المستند في الحكم بالثبوت وبعده في هذين الموردين هو الدليل اللفظي .

ومما ذكرنا يتضح وجه الجمع بين قول بعض الفقهاء بأن الأحكام تدور مدار العناوين والأسماء، وبين قول بعضهم الآخر بأنها لا تدور مدار العناوين والأسماء، فإن الأول ناظر لما هو من النوع الأول والثاني ناظر لما هو من النوع الثاني .

وأما على الوجه الثالث أعني صورة الشك في كون الوصف العنواني له دخل في الحكم أو لا، فالتحقيق فيه أن الوصف إن كان موجباً لتبدل الموضوع بنظر العرف لم يجر الإستصحاب فيه لإنتفاء وحدة القضية المشكوكة والمتيقنة ، فيكون بقاء الحكم في زمان الشك إحداثاً لا إبقاء ، وأما إذا لم يكن موجباً لتبدله بنظر العرف فإن الإستصحاب يكون جارياً فيه بلا كلام لكونه من الحالات الطارئة على الشيء الواحد بنظرهم وحينئذ تكون القضية المشكوكة هي القضية المتيقنة ويكون الحكم ببقاء الحكم مصداقاً للإبقاء .

الأمر الثالث: المستصحب إذا كان حكماً شرعياً فإما أن يكون حكماً كلياً، كالحكم المنشأ على موضوعه المقدر الوجود ، كما هو الشأن في جميع القضايا الشرعية لأن القضايا الشرعية على نهج القضايا الحقيقية، كوجوب الصلاة والصوم والخمس والزكاة والحج وغيرها، فإن الحج مثلاً واجب على كل بالغ عاقل مستطيع، ومثله سائر الأحكام الآتفة الذكر .

وإما أن يكون حكماً جزئياً، كالحكم الفعلي الثابت في متعلقه الخارجي كوجوب صلاة الظهر على من استجمع شرائط التكليف بعد الزوال، وكوجوب الحج على المستطيع فعلاً .

ولا ريب أن الشك في الحكم الجزئي لا يتصور إلا إذا عرض لموضوعه الخارجي - أعني المكلف - أمر يوجب الشك في بقاءه ولا إشكال في جريان الاستصحاب فيه .

وأما الشك في بقاء الحكم الكلي فإنه يتصور على ثلاثة وجوه :

أولها : الشك في بقاءه من جهة احتمال النسخ، ولا ريب في جريان الاستصحاب فيه سواء قلنا بأن الحكم مجعول ابتداءً أو قلنا بأنه منتزع عن الأمر به أو النهي عنه .

ثانيها: الشك في بقاءه في موضوعه المقدر وجوده عند تغير بعض حالات الموضوع بسبب إهمال الدليل أو عدم وضوحه، كما لو شك الفقيه في بقاء نجاسة الماء المتنجس بالتغير إذا زال تغيره من قبل نفسه، ولا إشكال أيضاً في جريان الاستصحاب فيه بعد تتبع الفقيه وعدم الظفر بدليل خاص يتعلق به، إذا كانت القضية المشكوكة هي نفس القضية المتيقنة بنظر العرف .

ثالثها : الحكم الشرعي المعلق على شرط كما في المثال المعروف، وهو ماء العنب إذا غلى حرم، أو حرم ونجس، ولا ريب أن الشك في هذا الحكم إذا كان قبل تحقق العنب وقبل عصره وغليانه لا معنى له إلا احتمال النسخ ، وأما إذا كان بعد تحققه خارجاً وبعد عصره وغليانه فإنه يكون من استصحاب الحكم الجزئي في الشبهة الموضوعية ، ولا ريب في استصحاب الحرمة لكون الشك إما في رافعية الموجود أو في وجود الرافع .

إذا عرفت هذا فاعلم أن الفرق بين الشك في الحكم الكلي والشك في الحكم الجزئي هو أن منشأ الشك في الحكم الكلي يرجع غالباً إلى احتمال النسخ بسبب اليقين بثبوت الملاك في الزمن الأول والشك في استمراره إلى الزمن الثاني، وقد

يكون الشك في الحكم الكلي ناشئاً من عدم وضوح دليل الحكم في بعض موارد، كالشك في طهارة الماء المتنجس بالتغير إذا زال تغيره من قبل نفسه، فإن الفقيه لا يستطيع أن يفتي باستصحاب نجاسته إلا بعد البحث والفحص عن الأدلة، ومن أجل هذا نسميه حكماً كلياً، ونسمي الشبهة حكمية .

وهذا كله بخلاف الإستصحاب الجاري في الموضوعات الخارجية المعبر عنها بالشبهة الموضوعية، التي ينشأ الشك فيها عن وجود الرافع أو رافعية الوجود ، كاستصحاب الحياة والطهارة وغيرها، فإنه وإن لم يجز للمكلف العمل إلا بعد الإعتماد على الفقيه، إلا أن متعلقه موضوع لا يجب فيه الفحص بخلافه في الشبهة الحكمية بقسميها .

الأمر الرابع : لا يخفى أن صدق القضية الشرطية بكلا طرفيها لا يتوقف على تحقق موضوعها خارجاً، ألا ترى أن قولنا إذا كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً هو قضية ضرورية وذلك لأن الملازمة ضرورية ، وثبت هذا اللازم بمجرد ثبوت الملزوم أيضاً ضروري ، ولذا اشتهر قولهم صدق القضية الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها ، وهم يعنون بالصدق هنا وجود الطرفين خارجاً ، ومن ذلك يتضح أنه لا فرق في ما ذكرناه بين القضية الشرطية والقضية الحملية إذا كان مؤداهما واحداً، فقولنا طلوع الشمس ملازم لوجود النهار ووجود النهار ملازم لطلوع الشمس مساوٍ لقولنا إذا كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً، ويتضح أن الفرق في التأدية لا في المؤدى ، ومن ذلك يتضح أنه لا فرق بين قولنا ماء العنب إذا غلى حرم ، أو حرم ونجس ، وبين قولنا ماء العنب المغلي أو الغالي حرام أو حرام ونجس .

إذا عرفت هذا كله فاعلم أن المقصود بالاستصحاب التعليقي الذي هو محل البحث خارج عن جميع ما قدمناه، فإن المقصود منه أمر آخر وهو معرفة حكم عصير الزبيب ومعرفة حكم دقيق الخنطة وخبزها، وأنه هل يمكن جريان الاستصحاب التعليقي الموجود في ماء العنب لتسرية حكمه إلى عصير الزبيب أو لا يمكن ؟ وأنه إذا أمكن فهل هو معارض باستصحاب حليته قبل صيرورته زيبيا أو أن الاستصحاب التعليقي يكون مقدما عليه ، أو أنه يكون محكوما لاستصحاب عدم الحرمة الأزلي ؟ احتمالات بل وجوه بل أقوال .

ولزيادة التوضيح ينبغي وقوع الكلام في مواضع :

الموضع الأول: أن الدليل المتضمن لحكم ماء العنب إذا غلى هل يمكن أن يكون ناظرا بإطلاقه لحكم ماء الزبيب إذا غلى أو لا ؟

والتحقيق: هو العدم لأن عنوان الزبيبة من الإنقسامات اللاحقة لعنوان العنبيه المترتبة عليها ترتب العلول على علته ، وما يكون كذلك لا يمكن جعله موضوعا للحكم المتعلق بعلته ، للزوم غائلة الدور أو لأنه ملحوظ في طوله فلا يكون ملحوظا في عرضه ، ومن المعلوم أن مورد الإطلاق هو الإنقسامات المساوقة لا اللاحقة، وهذا البيان هو لشيخ مشايخنا النائي، ولكنه مع حسنه لا يخلو من التأمل.

الموضع الثاني: في أن استصحاب حرمة ماء العنب المعلق والمنجز هل يمكن أن يثبت هذا الحكم لماء الزبيب أو لا ؟ احتمالان، والظاهر الثاني لأن إثباته به ليس من باب الاستصحاب بل هو من باب استصحاب شيء لإثبات حكم لشيء آخر ، وهو أقبح من الأصول المثبتة، وذلك لأن المحكم في تشخيص موضوع الاستصحاب هو العرف كما حقق في محله، ولأنه لا ريب في اشتراط وحدة

القضية المتيقنة والمشكوكة، وإلا كان الحكم الثاني إحداثاً لحكم بالإستصحاب لا إبقاء، وهو أمر مخالف لمنطوق نصوص الإستصحاب ولأنه لا ريب أن العرف يرى ماء العنب شيئاً مغايراً لماء الزبيب، ولا سيما بعد التنبه إلى أن الزبيب لا ماء له وإنما هو ماء أجنبي يستنقع به الزبيب ثم يعتصر فيكتسب الحلاوة منه، وإضافته للزبيب بسبب هذه الملابسة.

ومن ذلك كله يتضح أن هذه المسألة لا تصلح ثمرة للإستصحاب التعليقي.

الموضع الثالث: يظهر لي من جميع ما تقدم بعد ملاحظة الكفاية والرسائل أن شيخ مشائخنا النائيني عندما كان يحيل الإستصحاب التعليقي ويستدل عليه بتعذر الإطلاق، أنه كان ناظراً لعدم إمكان استفادة حكم ماء الزبيب من الدليل اللفظي المتعرض لحكم ماء العنب.

وأن المحقق صاحب الكفاية عندما كان يراه بديهياً كان ينظر إلى استصحاب بقاء نفس الحكم المعلق الذي هو نتيجة القضية اللفظية مع قطع النظر عما عداه، ومن ثم كان يعارضه باستصحاب الإباحة أو عدم الحرمة الأزلية.

وأن والد سيد مشايخ الأنصاري كان يمنع الإستصحاب التعليقي بالنظر للإستصحاب من حيث هو، لعدم وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، وهو أشبه بما انتهينا إليه.

فإن التحقيق أن القضية التعليقية المتعلقة بماء العنب غير مشكوكة، وأن الحكم المعلق بماء العنب بعد غليانه خارجاً أيضاً غير مشكوك، وأن الماء الذي استنقع به الزبيب ليس له حكم سابق يمكن استصحابه، مضافاً إلى أنه مغاير لماء العنب من جميع الجهات إلا من حيث الحلاوة، لأنه ماء جديد ليس من العنب ولا من الزبيب.

وإنني أسأل الله سبحانه أن تصبح هذه المسألة من البديهيات التي لا تدوّن في كتب الأصول بعد اليوم ومعه فلا بأس بإيراد كلماتهم ، فلعل من يقرؤها يتنبه لما غفلنا عنه .

حكى سيد مشايخ شيخنا الأنصاري عن والده في مجلس كما في الرسائل ما لفظه: يشترط في حجية الاستصحاب ثبوت أمر أو حكم وضعي أو تكليفي في زمان من الأزمنة قطعاً، ثم يحصل الشك في ارتفاعه بسبب من الأسباب، ولا يكفي مجرد قابلية الثبوت باعتبار من الإعتبارات، فالاستصحاب التقديري باطل، انتهى.

قلت: وهو جيد جداً.

وقال أستاذنا الكاظمي الخراساني في تقاريرات درس شيخ مشايخنا النائيني، بعد الإسهاب في بيان جملة من المقدمات التي قدمناها ولخصها أستاذنا الحكيم في مستمسكه قائلاً: نعم استشكل فيه بعض الأعظم من مشائخنا بأن الشرط المنوط به الحكم كالغليان في المثال المذكور راجع في الحقيقة إلى قيد الموضوع، ويرجع قولنا (العنب إذا غلى تنجس) إلى قولنا (العنب الغالي ينجس)، فإذا وجد العنب ولم يغل فلا وجود للحكم، لانتفاء موضوعه بانتفاء قيده، فلا مجال للاستصحاب. نعم يمكن فرض قضية تعليقية ، فيقال: العنب إذا انضم إليه قيده وهو الغليان تنجس، ولكن ذلك مع أنه لازم عقلي مقطوع البقاء في كل مركب وجد أحد جزئيه لا أنه مشكوك كي يجري فيه الاستصحاب، انتهى.

وبالجملة لا ريب أن الحكم الذي تضمنته القضية الشرطية مقطوع بوجوده في وعائه في الزمان السابق، ولا ريب في أنه إذا شك في ارتفاعه من حيث النسخ يجري استصحابه، ولا ريب أيضاً في أنه إذا تحقق غليان ماء العنب خارجاً حرم ،

ولا ريب أيضا أنه إذا شك في ارتفاع تلك الحرمة بسبب من الأسباب تستصحب، كل ذلك لا كلام فيه.

وإنما الكلام في جريان استصحاب حكم ماء العنب المعلق على الغليان لأجل تسريته إلى ماء الزبيب إذا غلى، ولا ريب أن ماء الزبيب مغاير لماء العنب عقلا وعرفا، بل لا ريب أن الزبيب بنفسه لا ماء فيه، وحينئذ تكون تسرية حكم ماء العنب لماء الزبيب المذكور من باب تسرية حكم موضوع لموضوع آخر، ولا ريب أن أدلة الاستصحاب لا تشملها، والله المسدد^١.

التنبيه الثامن: في جريانه بالنسبة لمجهول التاريخ أو في كيفية جريانه فيه:

والكلام فيه في ثلاثة مقامات:

المقام الأول: في الحادث الذي يعلم بحدوثه ويجهل وقته: كما لو علمنا يوم الجمعة بموت زيد وشككنا في تاريخ موته وأنه في يوم الجمعة أو قبل ذلك بيوم أو أكثر.

المقام الثاني: أن يعلم تاريخ أحد الحادثين ويجهل تاريخ الآخر كما لو علمنا يوم الجمعة بموت المتوارثين كزيد وابنه، وعلمنا بتاريخ موت الأب وأنه كان عند الزوال، وشككنا في موت ولده وأنه كان قبل ذلك أو بعده.

المقام الثالث: الأمران اللذان يعلم بحدوثهما ويجهل المتقدم والمتأخر منهما، كما لو علمنا يوم الجمعة بموت الوارث والموروث غرقاً أو هدماً أو حرقاً أو ما أشبه ذلك، كالأب والابن وغيرهما. وهذان تارة يعلم بتقارنهما وأخرى يعلم بتعاقبهما، وثالثة لا يعلم بشيء من ذلك، فهذه ثلاث حالات.

^١ - الخميس ٩ ذح ١٤٠٦ هـ في بلدة عنقون من بلاد جبل عامل القرية لصيدا، الموافق ١٤ آب ١٩٨٦ م، وانتهينا

منه تبيضا الثلاثاء ٢٦ آب ١٩٨٦ م.

أما المقام الأول: فلا ريب في جريان استصحاب حياة زيد الى حين العلم بوفاته، ولا ينبغي الريب في وجوب ترتيب الأحكام الشرعية عليه بل هو من الضروريات وتكون أمواله منتقلة الى وارثه وباقية على ملكه الى حين العلم بالوفاة، ومثله كون فلانة زوجته ونفقتها عليه وغير ذلك.

نعم اذا كان الأثر يترتب على عنوان التأخر أو التقدم كان مثبتاً وهو واضح.

وأما المقام الثاني: وهو ما اذا عُلِمَ تاريخ أحدهما وجهل تاريخ الآخر، كما اذا علمنا مساء الجمعة بموت زيد وولده وعلمنا أيضاً بأن زيداً مات ظهر يوم الجمعة أما ولده فنجهل تاريخ وفاته ولا نعلم أنه كان قبله أم بعده.

ولا ريب أن الأصل لا يجري بالنسبة لموت الأب لأن مجرى الأصول الشك أو موردها الشك وهو متنفذ هنا.

وأما الإبن فالظاهر جريان استصحاب حياته وترتيب أثر الحياة عليه، نعم اذا كان الأثر مترتباً على حياة الإبن (بعد) موت الأب، أو كان مترتباً على حياته (في حين) موت الأب كان من الأصول المثبتة، لأن إثبات البعدية والحينية من اللوازم العقلية لاستصحاب الحياة.

غاية الأمر أنه قد يدعى أن توسط الحينية بين الحياة والحكم من الوسائط الخفية، ولا مانع من ترتب الأثر معها.

والتحقيق: أنه لافرق عندنا في الوسائط بين كونها جلية أو خفية لكون كل منهما من الوسائط العقلية وما يكون كذلك يكون من الأصول المثبتة.

وربما يقال: بجريان أصالة تأخر الحادث الذي يستعمله القدماء كثيراً.

وفيه: أن هذا الأصل لو تم لكان صحيحاً ولكنه لا أصل له، لأنه إن أريد به أنه أصل مستقل برأسه وأنه عقلائي، فلا دليل عليه لعدم وجوده عند العقلاء

ولعدم التقرير، وإن أريد به إثبات تأخر موت الولد عن موت الأب باستصحاب حياة الولد كان من أوضح الأصول المثبتة.

والظاهر فعلاً أن الميراث مترتب على موت الأب وحياة الابن لا غير، فيكون موضوع الميراث مركباً من أمرين وهما: موت الأب وحياة الابن من دون علاقة للقبليّة ولا للبعديّة، أما موت الأب فهو محرز بالوجدان وأما حياة الابن فهي محرزة بالأصل.

ثم إنه قد يقال بجريان أصل العدم الأزلي في معلوم التاريخ فيقال: زيد في عالم الأزل لم يمت في حياة ولده.

وفيه: أولاً: أن هذه القضية من القضايا المقطوع بها حتماً في جميع الأحوال، فإن كل والد لم يمت في حياة ولده في عالم الأزل، وكل ولد لم يمت في حال حياة والده في عالم الأزل فلا يكون مجرى للاستصحاب بوجه.

وثانياً: أنه لو فرض جريان الأصل فيه لكان معارضاً بمثله وهو اصاله عدم موت ولد زيد في عالم الأزل في حياة والده.

وثالثاً: أن موضوع الاستصحاب عرفي، ولا ريب أن العرف يقطع بأن هذا العدم مغاير لغيره من الأعدام، لكون عدم موته في الأزل عدماً لعدم الموضوع ولكون عدمه بعد الوجود لعدم المقتضي.

فإن قلت: إن الأعدام لا تمايز فيها من حيث ذاتها، ولذا قال السبزواري في المنظومة: (لا يميز في الأعدام من حيث العدم) فإن الأعدام من حيث ذاتها متساوية هوية وماهية.

قلت: هذا هو مقتضى التحقيق الذي لا ريب فيه، ولكن ذلك إنما هو من حيثية العدم، وأما من الحيثيات الأخرى فلا، ولا ريب أن موضوع الاستصحاب

عرفي والعرف يرى أن عدم الموت في حال الأزل مغاير لعدم الموت في حال الوجود، فإن عدم الشيء لعدم موضوعه الذي هو نظير السالبة بانتفاء الموضوع يقطع العرف بكونه مغايراً للعدم الذي هو نظير السالبة بانتفاء المحمول، فإن عدم الموت المحمول على زيد بعد وجوده غير عدم الموت المحمول على زيد الذي لا وجود له بل هو مفروض الوجود.

وأما المقام الثالث: أعني مجهولي التاريخ، ففيه ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يكونا مجهولي التاريخ ويعلم بتقارنهما.

الحالة الثانية: أن يكونا مجهولي التاريخ ويعلم بتعاقبهما ويجهل المتقدم منهما والمتأخر.

الحالة الثالثة: أن يكونا مجهولي التاريخ ولا يعلم بالتقارن ولا بالتعاقب.

أما الحالة الأولى: فلها أمثلة: منها ما لو مات المتوارثان هدماً أو غرقاً أو حرقاً أو نحو ذلك، وعلم بموتهما دفعةً.

ومنها ما لو وكلت امرأة شخصين في تزويجها فزوجها الأول بالأب والثاني بالابن، أو زوجها الأول بشخص والثاني بشخص آخر دون أن يعلم أحدهما بالآخر وتبين وقوع العقدين في وقت واحد.

وكذلك لو زوج الوليان - كالأب والجد - البنت، فزوجها الأول من شخص والآخر من شخص آخر، وتبين وقوعهما في وقت واحد، ومثل ذلك ما لو باع الوليان الشيء الواحد الذي لهما عليه ولاية كل لشخص وتبين أن العقدين وقعا في وقت واحد.

ولاريب في خروج هذه الحالة عن محل الكلام وأن الحكم فيها من وظيفة الفقيه وهو أعرف بوظيفته.

وأما الحالة الثانية: وهي العلم بتعاقبهما، كما لو علم بالتعاقب في الأمثلة المتقدمة.

والأصول التي يحتمل جريانها هنا اثنان:
أحدهما: أصالة تأخر الحادث، وهو مع معارضته بمثله لا أصل له، كما عرفت في المقام الثاني ص ١٥٠.

ثانيهما: استصحاب حياة الابن مثلاً إلى حين العلم بموته. وفيه أولاً: أنه معارض باستصحاب حياة الأب إلى حين العلم بموته. وثانياً: أنه لأن أريد به إثبات التأخر كان مثبتاً.

وأما الحالة الثالثة: وهي عدم العلم بالتقارن ولا بالتعاقب، وحالها يعرف مما قبلها، فإن الكلام في الأصول الجارية هناك يجري هنا حرفاً بحرف. هذا.
ثم إن المحقق صاحب الكفاية منع من جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ من جهة عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين، وتوضيح ذلك يتوقف على بيان الصغرى والكبرى .

أما الكبرى أعني اتصال زمان الشك بزمان اليقين فيدل عليه قوله (ع) كما في صحيحة زرارة (لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر)، وذلك لأنه إذا تخلل عمود الزمان الذي يصل بين الشك واليقين يقين آخر مخالف لليقين الأول ولو كان وقتاً قصيراً لم يكن اليقين الأول متصلاً بالشك بالضرورة.

مثلاً إذا علمنا بموت متوارثين كالأب وابنه عصر الجمعة وعلمنا أنهما كانا حين في فجر ذلك اليوم وعلمنا بتعاقب موتهما فيما بين الفجر والعصر وجهلنا المتقدم منهما من التأخر .

فإننا إذا علمنا ذلك كله نكون قد علمنا يقيناً بأن أحدهما غير المعين لم تستمر حياته إلى العصر، فإذا أجرينا استصحاب حياة الأب من الفجر إلى العصر مثلاً نحتمل أن يكون هو المتقدم موته قبل العصر وأن الابن هو الذي بقي حياً إلى وقت العصر، وحينئذ فلا يحصل لنا الجزم باتصال زمان الشك بزمان اليقين. وهكذا الحال لو استصحبنا حياة الولد إلى العصر.

والسبب في اشتراط الجزم باتصال زمان الشك بزمان اليقين هو أننا مع عدمه نشك في كونه مورداً لقوله (ع) : لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين مثله ، لأننا نحتمل أن يكون منتقضا بيقين الموت قبل العصر على تقدير كونه هو الأسبق موتاً لأنه هو مقتضى العلم بالتعاقب، وحينئذ يكون التمسك بالحديث صدراً وذيلاً من باب التمسك بالعام في الشبهة العنوانية ، نظير التمسك بقوله أكرم العلماء بالنسبة لشخص نشك في كونه عالماً أو جاهلاً .

التنبيه التاسع : في استصحاب حكم العقل وعدمه :

اعلم أن الاستصحاب على المختار من كونه حكماً من الأحكام الظاهرية المجمولة للشارع لا يجري إلا في نفس الحكم أو متعلقه الذي يترتب عليه بلا واسطة، وأما ما عداه من الأمور التي يكون بعض شؤون الاستصحاب موجوداً فيها، أعني اليقين السابق والشك اللاحق فلا مجال لتوهم جريان الاستصحاب فيها وعدمه لقصور أدلة الاستصحاب عن شمولها.

وبالجملة أدلة الاستصحاب وظيفه من وظائف الشارع فلا تشمل ما ليس من وظائفه لأنه ليس بيده رفعها ووضعها تعبداً، فالأحكام العقلية والعادية التي يكون فيها يقين سابق وشك لاحق لا تكون مشمولة لأدلة الاستصحاب، فإن الأحكام الشرعية هي التي بيد الشارع رفعها ووضعها ، وأما الأمور التكوينية

والعادية فإنها أمور خارجة عنها ولا علاقة له من حيث كونه شارعاً في شيء منها .

واعلم أيضاً أن العقل له أحكام يدرکها ويستقل بها ، كحرمة القتل والظلم وما أشبه ذلك كما يستقل في الحكم بامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما ، وامتناع اجتماع الضدين ، وفي كون الكل أعظم من الجزء ، وفي كون الواحد نصف الإثنين ، وفي كون كل زوج ينقسم إلى متساويين ، إلى غير ذلك من الأمور البديهية المترتبة على المقدمات المحسوسة أو شبه ذلك .

واعلم أن العقل لا يحكم إلا بعد إدراك مناطاته التي منها إدراك الموضوع وإحرازه إحرازاً كاملاً ، وأنه لا يشك إلا إذا احتل شرط أو جزء أو شأن من شؤون الموضوع ، وأنه حينئذ لا يحكم بشيء ، ومنه يتضح أن الاستصحاب بالنسبة للعقل نفسه لا أثر له ولا قيمة لأنه ظن ، وأن الشارع أيضاً لا يهتم في مثل هذه الأمور لأنها ليست شأنًا من شؤونه ولا دخل لها من حيث هي في الأحكام الشرعية ومتعلقاتها .

إذا عرفت هذا كله فاعلم أيضاً أنه لا معنى لبحث أهل العلم في استصحاب حكم العقل ، واعلم أيضاً أن ما ذكره في كتبهم المطولة مسبب عن تسامح بعض العلماء أو غفلتهم الذين تعرضوا لاستصحاب حكم العقل ، ثم قرّبوه وبعّدوه ، ومع ذلك كله نقول إن ما ذكره لا يكون له منشأ إلا في موردين :

الأول : استصحاب عدم التكليف بالنسبة لغير البالغ ، فإن المقصود منه عدم تكليفه في حال الصغر إما لقبح تكليف العاجز كما في غير المميز ، وإما للأدلة الخاصة كحديث رفع القلم ونحوه بالنسبة للمميز ، وأما العدم الأزلي فإنه غير مقصود لهم منه قطعاً ، ولذا يعبرون باستصحاب حال التكليف حال الصغر .

الثاني : إذا اتفق حكم الشارع في مورد ما مستقلاً بما يتصادق مع حكم العقل مثلاً ، كما في حرمة الظلم وقتل النفس المحترمة ورد الوديعة وحفظ الأمانة وحرمة شرب الخمر، فإنه إذا شك في بقاء هذا الحكم في مورد من الموارد لسبب من الأسباب فقد يقال بجريان الإستصحاب الشرعي، وقد يتوهم أن هذا من استصحاب الحكم العقلي، وهو كما ترى .

التنبيه العاشر: في حجية الاستصحاب مطلقاً حتى في المقتضي أو لا ؟ (١)

وفيه قولان، ظاهر الشيخ في الرسائل أنه حجة إذا كان الشك في الراجع أو في رافعية الموجود لا غير، وظاهر الأخند بل صريحه أنه حجة مطلقاً سواء كان الشك في الراجع أو في رافعية الموجود أو في المقتضي .

والأقوى هو الثاني ويشهد له إطلاق أدلة الإستصحاب ، مضافاً إلى أن المقصود من المقتضي لا يزال غير واضح ، وتفصيل الكلام وتوضيحه في ما يلي:

ذكر شيخنا الأستاذ الخراساني الكاظمي في التقرير (٢) أن فيه احتمالات

ثلاثة:

أولها: أن يكون الشك في المقتضي عبارة عن الشك في ثبوت ملاك الحكم عند انتفاء بعض خصوصيات الموضوع، لاحتمال أن يكون لتلك الخصوصية دخل في الملاك، والشك في الراجع عبارة عن الشك في وجود ما يمنع عن تأثير الملاك في الحكم بعد العلم بثبوته لاحتمال أن يكون لتلك الخصوصية المتنفية دخل في تأثير الملاك .

١ - السبت ثالث شوال سنة ١٣٧٨ هـ في النجف الأشرف في منزلنا في الجليدة في محلة غازي.

٢ - تقارير الشيخ الكاظمي ص ١١٥ ج ٢

ثانيها : أن يكون الشك في المقتضي عبارة عن الشك في بقاء اقتضاء السبب للمسبب عند انتفاء بعض الخصوصيات، ويقابله الشك في الرافع وهو ما إذا شك في بقاء المسبب بعد العلم ببقاء اقتضاء السبب، ولكن يحتمل أن يكون في البين ما يرفع اقتضائه ويدفع تأثيره .

ثالثها: أن يكون الشك في المقتضي هو الشك في امتداد بقاء ما من شأنه البقاء بحسب طبعه إلى أمد معين بعد انقضاء ذلك الأمد ، مثلاً الإنسان بحسب طبعه يعيش مئة وعشرين سنة، فالشك في أثنائها شك في الرافع وبعدها شك في المقتضي.

ثم ذكر أن الأمور الخارجية تعرف بالإختبار والإمتحان والتجربة، وأن الأمور الشرعية تعرف من ملاحظة أدلتها، ثم ذكر ضابطاً آخر للإحتمال الثالث، ثم استظهر أن الإحتمال الثالث هو مراد من نفى حجية الإستصحاب عند الشك في المقتضي .

وذكر قبل ذلك أن إرادة أحد الأولين يستلزم سد باب الإستصحاب، لأنه ما من مورد من موارد الإستصحاب إلا ويشك فيه في تحقق المقتضي. بمعنى الملاك والسبب لفقد بعض الخصوصيات، ولا طريق إلى إحراز وجود ملاك الحكم أو إحراز بقاء المقتضيات الشرعية في باب الأسباب والمسببات عند انتفاء بعض خصوصيات الموضوع أو طرؤ بعض ما يشك معه في بقاء الأثر، إذ العلم ببقاء الملاك أو الأثر يستحيل عادة لمن لا يوحى إليه .

ثم تعرض للفرق بين الشك في الغاية والشك في الرافع، وذكر أن الشك في المقتضي يبين الشك في الرافع، وأما الشك في الغاية فإنه قد يجتمع معهما، ومن ثم قد يكون الشك في المقتضي مسبباً عن الشك في الغاية .

وحاصل ما ذكره أن الحكم الشرعي إما أن يكون قد ضرب له غاية أو لا، والثاني إما أن يعلم إرساله في الزمان ولو من الإطلاق أو لا، فهذه احتمالات ثلاثة:

الأول: أن يكون امتداد الحكم في جميع الأزمنة غير محرز، ويكون الشك في بقاءه بالنسبة إلى ما عدا القدر المتيقن، ويكون الشك في امتداده في الأزمنة المتأخرة من الشك في المقتضي.

الثاني: أن يحرز إرساله في جميع الأزمنة، ويكون الشك في بقاءه دائما مسببا عن الشك في وجود الرافع أو رافعية الموجود.

الثالث: أن يضرب له غاية في لسان الدليل ثم يحصل الشك في مقدارها من حيث الشبهة الحكمية كما لو شك في أن غاية وقت صلاة المغرب الأدائي هل هو ذهاب الحمرة المغربية أو انتصاف الليل، أو يحصل الشك في مقدارها من حيث الشبهة المفهومية، كما لو شك في أن الغروب الذي أخذ غاية لوجوب صلاة الظهرين هو استتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقية، أو يحصل الشك من حيث الشبهة الموضوعية كما لو شك في طلوع الشمس الذي أخذ غاية لانتهاؤ وقت صلاة الصبح.

فإن كان الشك من النحويين الأولين كان الشك في البقاء شكاً فيما بعد انقضاء القدر المتيقن من أمد الحكم ويرجع الشك في أصل استعداده للبقاء في هذا الأمد .

وإن كان من النحو الثالث فالشك فيه يرجع إلى الشك في الرافع حكما لا موضوعا، لأن الشك في الرافع هو ما إذا شك في حدوث أمر زماني، والشك في المقام يرجع إلى حدوث نفس الزمان الذي جعل غاية للحكم، فإن الشك في

طلوع الشمس لا يرجع إلى الشك في مقدار استعداد بقاء الحكم في الزمان للعلم بأنه يبقى إلى الطلوع، وإنما الشك في تحقق الطلوع فيكون كالشك في حدوث ما يرفع الحكم مثلاً لا أنه منه. انتهى ما لخصناه من كلامه (مدّ ظله) بدون مراعاة الترتيب وللنظر فيه مجال.

ثم إن الأستاذ الحكيم (مدّ ظله) ذكر ضابطاً آخر في مجلس الدرس مدعياً خفاء اصل الفرق، وحاصله أن الشك في بقاء المشكوك إن كان ناشئاً عن الشك في استعداده للبقاء كان من الشك في المقتضي، وإن كان ناشئاً عن الشك في رفع تأثير المقتضي بعد إحراز استعداده للبقاء لولا العوارض والطوارئ كان من باب الشك في الرفع.

وتوضيح هذا أن يقال: إن الممكن تارة يفتقر إلى علة محدثة وعلة مبقية، وأخرى إلى علة محدثة فقط ويكون بقاؤه مستنداً إلى استعداد ذاته، والأول هو الشك في المقتضي، والثاني هو الشك في الرفع، مثلاً الأحكام الوضعية كالزوجية والرقية والملكية وأشباهاها تكون محتاجة إلى علة محدثة فقط، ويكفي في حدوثها حدوث سببها، وأما بقاؤها فهو مستند بنظر العرف والشرع بعد المتابعة والتقرير إلى استعداد ذاتها.

ويدلّ على ذلك أن العقد الذي هو السبب للحدث يوجد آنأ ما ثم ينعدم، ولا يعقل أن يكون علة لوجودها في حالي وجوده وانعدامه، للزوم اجتماع النقيضين، وللزوم أن يكون المعدوم علة للموجود، وللزوم أن يكون كل من وجود الشيء وعدمه علة لوجود شيء آخر، وكل ذلك ضروري البطلان.

ومن هنا يتضح أن استمرار أثر العقد لا يفتقر إلى ذكر الدوام والإستمرار عند إنشاء العقد، ولذا لو قال الموجب مثلاً بعثك أو ملكتك دائماً، أو أعتقتك دائماً، أو أنكحتك دائماً، كان مستهجنًا^١.

ثم إنه ربما يتصور مثال الشك في المقتضي في باب الإرادة المعلولة لوجود التصورات، فإنها تدوم ما دامت وتزول بزوال إحداها.

ثم إن الأحكام التكاليفية وإن كانت من نوع الإرادات إلا أن بقاءها بعد صدورها مستند لاستعداد ذاتها، لأنها من الإعتبارات العقلائية، وهم يرون الوجوب والحرمة نظير الزوجية والملكية، ولو نوقش في ذلك، فلا أقل من الرجوع لاطلاق دليلها، أو لقوله (ص): حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، ومن ثم يكون الشك في رفعها شكاً في النسخ الذي هو تخصيص في الزمان أو تحديد لأمد الحكم في عمود الزمان.

والتحقيق: أن أدلة الإستصحاب مطلقة، وأن غاية ما استفيد منها هو الإبقاء في صورة الشك في الإستمرار بعد العلم بالحدوث، وفي صورة كون المستصحب مما تناله يد التشريع رفعاً ووضعاً، وفي صورة كون الأثر لنفس المستصحب لا للوازمه العقلية والشرعية، إلى غير ذلك مما يذكر في تنبيهات الإستصحاب. ويكفي في وهن التفصيل في حجية الإستصحاب بين المقتضي والرافع خفاء الفرق بينهما خفاء أوجب تطويل الكلام والإسهاب في النقض والإبرام.

^١ - ومن هنا يتضح أيضاً أن الوجه في وقوع النكاح دائماً عند إرادة العقد المنقطع لو نسي الأجل وهو ما نسبته في الجواهر إلى المشهور والذي ورد به النص، على وفق القاعدة، ويتضح أيضاً أن ذكر الأجل في العقد المنقطع بيان للحد الذي تنقطع به العلاقة الزوجية، وليس من قبيل الطلاق، فإن الطلاق رافع للموجود، والأجل تحديد لانتهاؤ زمان الوجود، ومن أجل ذلك تنقطع الزوجية بينهما من غير حاجة إلى الهبة أو الطلاق، ويتضح أيضاً المعنى المقصود من التحجيس والعمرى والرقى. ولاستيضاح هذه المسألة راجع كتابنا منهاج الفقيه ج ٣ ص ٢٦١ مسألة ١٧.

التنبيه الحادي عشر: في استصحاب حكم المخصص:

إذا خصص العام بمخصص فلا ريب في خروج ذلك الخاص عن ذلك العام في الزمان الأول، ولكن لو شك في خروجه عنه في الزمان الثاني فهل يتمسك في مقام الشك في عموم العام أو يستصحب حكم المخصص؟

التحقيق: أن يقال إن الحكم في ذلك مبني على ملاحظة دليل كل منهما، ثم العمل بما يستفاد منه.

وتوضيح ذلك: أن يقال أن الزمان قد يلحظ ظرفاً للعام من دون ارتباط متعلقه به، ويسمى باصطلاح العلماء بالعموم الأزمانى، وذلك بملاحظة تعرض العام لطبيعة العام من دون ملاحظة ارتباطها بالزمان، وحينئذ يكون الزمان ليس ملحوظاً باللحاظ الإستقلالي، بل يكون ملحوظاً من حيث كونه ظرفاً للعام.

وقد يلحظ العموم مرتبطاً بالزمان على نحو يكون كل جزء من أجزاء الزمان مورداً للحكم، ويسمى بالعموم الأفرادى، لكون العام متعرضاً لمدخلية أفراد الزمان وأجزائه في موضوع الحكم، وحينئذ يكون الزمان ملحوظاً باللحاظ الإستقلالي، كقول المولى أكرم العلماء في كل زمان.

إذا عرفت هذا فاعلم أنه كما يمكن أن يتصور ذلك بالنسبة للعام، يمكن أن يتصور بالنسبة للخاص، وحينئذ تكون الصور المتصورة أربعة بل خمسة بل أكثر:

أولها: أن يكون كل منهما أفرادياً، كما لو قال أكرم العلماء في كل زمان ولا تكرم فساقهم في كل زمان.

ثانيها: أن يكون كل منهما أزمانياً، كما لو علمنا بوجوب إكرام العلماء بدليل لبيّ أو لفظيٍّ مجمل على وجه نقطع أو نختل أن الحكم غير متعرض للزمان، ثم علمنا أيضاً بعدم وجوب إكرام فساقهم على النحو الآنف.

ثالثها: أن يكون العام أفراديا والخاص أزمانيا.

رابعها: أن يكون العام أزمانيا والخاص أفراديا، كما لوقال يجب الوفاء بالعقد

في كل وقت، ثم قال لا تف به في حال الغبن.

خامسها: أن لا يعرف شيئا من ذلك في كل منهما .

إذا عرفت هذا فاعلم :

أن الصورة الأولى أعني ما إذا كان كل منهما أفراديا، لا مجال فيها

للاستصحاب ولا لسائر الأصول العملية، لوضوح العلم بالحكم.

وأما الصورة الثانية وهي ما إذا كان كل منهما أزمانيا، فيمكن جريان

استصحاب حكم العام، كما يمكن جريان استصحاب حكم الخاص.

وربما يقال بتقديم جريان استصحاب حكم الخاص لأنه سبب للشك في

حكم العام، نعم لو لم يكن أحدهما مسببا عن الآخر تعين الرجوع للأصول

الأخرى بسبب سقوط الاستصحابين بالتعارض.

وأما الصورة الثالثة وهي ما إذا كان العام أفراديا والخاص أزمانيا، فالمتعين

فيها التمسك بالعموم لكون الشك حينئذ من باب الشك في زيادة التخصيص،

وأصالة العموم محكمة، ومع وجود الدليل اللفظي لا مجال للاستصحاب الذي هو

من الأصول العملية.

وبالجملة المخصص يكون من قبيل المخصص الجمل الذي يقتصر فيه على

القدر المتيقن، والظاهر أنه لا فرق في ذلك بين المخصص المنفصل والمتصل.

وأما الصورة الرابعة: وهي ما إذا كان العام أزمانيا والخاص أفراديا،

فحكمها واضح، لأن المخصص واضح الحكم، فلا تصل التوبة للأصول.

وأما الصورة الخامسة: وهي ما إذا لم يعرف حال أي منهما وأنه أفرادي أو أزمارني، والمرجع فيها الأصول العملية غير الإستصحاب، وأما الإستصحاب فإن أركانها غير تامة لفرض إجمال الدليل.

بقي في المقام أن نشير إلى صورتين أخريين:

إحدهما: ما لو كان العام أفراديا والخاص مجهول الحال، والمرجع فيها العموم لفرض إجمال المخصص فيكون الشك فيه في الزمان المتأخر شكاً في أصل التخصيص.

والأخرى: أن يكون العام أزمارنيا والخاص مجهول الحال، ويعرف حكمها مما تقدم.

إذا عرفت هذا كله فاعلم: أن ثمرة هذا التنبيه ربما توجد في موارد كثيرة من الفقه، ومن المسائل المهمة المترتبة على هذا المسألة التي يمكن ابتناؤها عليها مسألتان:

المسألة الأولى: مسألة فورية خيار الغبن وعدمه، لأن عموم أصالة اللزوم إن كان مأخوذاً من آية الوفاء بالعقود يكون أفراديا، وخيار الغبن إن كان مدركه قاعدة نفى الضرر كان أيضاً من قبيل العموم الأفرادي، لأن الزمان يكون ملحوظاً فيها باللاحاظ الإستقلالي، بمعنى أنه يجب الوفاء بالعقد في كل وقت ويثبت الخيار للمغبون في كل وقت، غاية الأمر أنه إنما يثبت إذا كان الضرر ناشئاً من إلزام الشارع بالعقد لا من تواني المغبون وتفريطه.

ونتيجة هذا كله هو ثبوت الخيار وفوريته، فلو علم بالغبن ولم يفسخ، وشك في الزمان الثاني في بقاء ذلك الخيار، لم يجر استصحاب بقاء ذلك الخيار، لأننا نقول حينئذ أن عموم الوفاء أفرادي وقد ثبت تخصيصه في الزمان الأول وشك

في تخصيصه فيما بعده من الأزمنة، فيتمسك بالعام، لأن المقام من باب التمسك في زيادة تخصيصه، لأن مقتضاه وجوب الوفاء به في كل جزء من أجزاء الزمان ، خرج عنه زمان تنبهه للغبن بقاعدة نفي الضرر، وبقي ما عده.

وأما إذا اعتمدنا في القول بأصالة اللزوم على الإستصحاب فإن العموم يكون حينئذ من قبيل العموم الأزماني، لأن الزمان لم يلحظ إلا ظرفاً لمعلق المستصحب من دون ارتباط له به، وحينئذ يتعين جريان استصحاب بقاء حق الخيار.

وتوهم معارضته باستصحاب بقاء حكم العام، أعني بقاء الملكية في الزمان الثاني، يدفعه أن استصحاب حق الخيار بالنسبة لإستصحاب الملكية نظير السبي والمسي، لأن استصحاب بقاء حق الخيار يرفع الشك في بقاء لزوم الملكية، بل هو لا ينافي، لأن منشأ استصحاب بقاء الملكية التي ينتزع منها اللزوم، واستصحاب بقاء حق الخيار لا ينافي بقاء الملكية بمعناها المستصحب الذي لا يمنع من ثبوت حق الفسخ الثابت بدليل آخر، وهو دليل نفي الضرر، وهذا تنبه جيد ينبغي الإعتناء به.

والتحقيق: أن آية الوفاء ظاهرة في العموم الأفرادي بطبيعتها، لأن المرتكز عند العقلاء هو استمرار الملكية وأن ذلك ملحوظ لهم، وليس استمرارها مستندا إلى استعدادها للبقاء، مضافا إلى أن ذكر الأيام الثلاثة في خيار الحيوان ، وتعلق اللزوم إلى حين إفتراق المتبايعين يصلح قرينة على ملاحظة الزمان باللحاظ الإستقلالي، ومقتضى ذلك فورية خيار الغبن، ولكن المراد بالفورية الفورية العرفية التي لا ينافيها التأمل والتريث والإستشارة، لأن الضرر يصح نسبته إلى لزوم العقد إلى حين الإنتهاء من هذه الأمور.

ثم إن شيخنا الأنصاري (ره) حكى في الرسائل في هذا المبحث عن المحقق الكركي في مسألة خيار الغبن في باب تلقي الركبان أنه فوري، لأن عموم الوفاء بالعقود من حيث الأفراد يستتبع عموم الأزمان، وقال: أنه من أجل ذلك منع من جريان الإستصحاب، لأن عدم اللزوم ثبت في أول أزمنا الإطلاع على الغبن، وبقي الباقي تحت عموم العام.

وحكى أيضا عن الشهيد الثاني في المسالك إجراء الإستصحاب في هذا الخيار، ثم قوّاه هو (ره) بناء على أنه لا يستفاد من إطلاق وجوب الوفاء إلا كون الحكم مستمرا، لا أن الوفاء في كل زمان موضوع مستقل محكوم بوجوب مستقل حتى يقتصر في تخصيصه على ما ثبت من جواز نقض العقد في جزء من الزمان دون الباقي.

ثم حكى عن جماعة من متأخري المتأخرين أنهم وافقوا الشهيد وتمسكوا بالإستصحاب.

المسألة الثانية: ما ورد بالنسبة لخمس الفوائد ، فإن الدليل تضمن وجوب الخمس في كل فائدة ، وتضمن أيضا وجوبه في كل يوم، والروايات المتضمنة لذلك كثيرة ومتجاربة في نفسها، ومجبورة بالعمل، وظاهرها كون عموم وجوب الخمس أفراديا بلا ريب.

ثم ورد في روايات أخرى وفي ذيل بعض هذه الروايات العفو عن المؤنة، والمقصود بها ما يمون نفسه وعياله به في سنة الربح، فلو فرض أنه اشترى متاعا واستعمله في أثناء سنة الربح كان معفوا من الخمس في ذلك الوقت، ولا ريب أن العموم فيها إن لم يكن أزمانيا فهو مجهول الحال.

فلو استغنى عن ذلك المتاع في أثناء تلك السنة أو بقي إلى السنة الثانية ولم يحتاج إليه، وشككنا في بقاء العفو عنه وعدمه، فمقتضى القاعدة في مثله الرجوع إلى العام، لكونه من الشك في زيادة التخصيص.

ولكن التحقيق أن ابتناء هذه المسألة على العموم الأزمانى والأفرادى بعيد عن مذاق الفقه، بل الأولى ابتناؤها على المشتق، فإن الأمور التي تبقى بعد الاستعمال تصبح معنونة بعنوان المونة، وتبقى معنونة بهذا العنوان حتى بعد الاستغناء عنها في نفس السنة أو في السنة التالية، وبهذا تكون مصداقاً لما دل على عدم وجوب الخمس فيها، فتكون مشمولة للدليل اللفظي ولا حاجة لاستصحاب العفو^١.
والحمد لله رب العالمين.

التنبيه الثاني عشر: في أن موضوع الاستصحاب عرفي لا شرعي ولا عقلي.

اعلم: أن محتملات الموضوع في باب الاستصحاب ثلاثة لا رابع لها: فإما أن يكون عرفياً أو شرعياً أو عقلياً.

والتحقيق: أنه عرفي، لأن الشارع المقدس إذا علق الحكم على عنوان ولم يبينه كان ذلك في قوة إحالته على العرف.

فإذا قال: (أبق ما كان على ما كان)، أو قال: (لا تنقض اليقين بالشك) وأريد باليقين المتيقن كما هو كذلك، كان المدار على وحدة الشيء الذي كان ووحدة الشيء المتيقن بنظر العرف.

^١ - لاستيضاح هذه المسألة راجع كتابنا مباني العروة الوثقى الخمس، المصحح ص ٢١٦.

والضابط هو أن يقول العرف فيه (هذا هو ذاك)، فيصح استصحاب حياة زيد الذي فارق أبويه صغيراً ولو بعد ثلاثين سنة مثلاً، لأن الكبير والصغير بنظر العرف ليست من مقومات الموضوع بل من حالاته، وهكذا الحليب الذي كان متنحساً، فإنه وإن صار جيناً أو لبناً إلا أنه هو نفسه بنظر العرف، وكذا الطحين الذي صار عجينةً أو خبزاً، والماء المتغير بالنجس إذا ذهب تغيره من قبل نفسه، فإن هذه الأمور كلها بنظر العرف من حالات الموضوع لا من مقوماته.

بخلاف مثل الحطب المتنحس إذا استحال رماداً، والكلب إذا استحال تراباً، فإنه لا يجري استصحاب نجاستهما، لأن الرماد والتراب مغايران عرفاً للحطب والكلب، والضابط في الإستحالة عند العرف عنوان التولد، فيقال هذا التراب متولد من الكلب أو استحال الكلب إليه.

وأما لو كان موضوع الإستصحاب شرعياً لوجب أن يكون مأخذ الموضوع هو الشارع، ولازم ذلك أن نتوقف عن جريان الاستصحاب في جميع مواردته إلى أن نحرز تحديد الموضوع عند الشارع، وهذا مما لا يتوهمه فقيه، مضافاً إلى أنه لا أثر له في الفقه.

وأما لو فرض كونه عقلياً فإنه ينسد باب الاستصحاب، لأن كل مورد يشك في بقاء الحكم فيه يكون ناشئاً إما عن فقد جزء أو شرط أو تغير حال من أحواله، والعقل يرى ذلك كله دخليلاً في تحقق الموضوع، لأن العقل لا يحكم إلا بعد إحراز موضوعاته إحرازاً كاملاً.

التنبيه الثالث عشر: في استصحاب العدم الأزلي.

وقد تعرضنا له في التنبيه الثامن، وقلنا فيه ما يلي:

ثم إنه قد يقال بجريان أصل العدم الأزلي في معلوم التاريخ فيقال: زيد في عالم الأزل لم يمّت في حياة ولده.

وفيه: أولاً: أن هذه القضية من القضايا المقطوع بها حتماً في جميع الأحوال، فإن كل والد لم يمّت في حياة ولده في عالم الأزل، وكل ولد لم يمّت في حال حياة والده في عالم الأزل فلا يكون مجرى للاستصحاب بوجه.

وثانياً: أنه لو فرض جريان الأصل فيه لكان معارضاً بمثله وهو اصاله عدم موت ولد زيد في عالم الأزل في حياة والده.

وثالثاً: أن موضوع الاستصحاب عرفي، ولا ريب أن العرف يقطع بأن هذا العدم مغاير لغيره من الأعدام، لكون عدم موته في الأزل عدماً لعدم الموضوع ولكون عدمه بعد الوجود لعدم المقتضي.

فإن قلت: إن الأعدام لا تمايز فيها من حيث ذاتها، ولذا قال السبزواري في المنظومة: (لاميز في الأعدام من حيث العدم) فإن الأعدام من حيث ذاتها متساوية هوية وماهية.

قلت: هذا هو مقتضى التحقيق الذي لا ريب فيه، ولكن ذلك إنما هو من حيثية العدم، وأما من الحيثيات الأخرى فلا.

ولا ريب أن موضوع الاستصحاب عرفي والعرف يرى أن عدم الموت في حال الأزل مغاير لعدم الموت في حال الوجود، فإن عدم الشيء لعدم موضوعه الذي هو نظير السالبة بانتفاء الموضوع يقطع العرف بكونه مغايراً للعدم الذي هو نظير السالبة بانتفاء المحمول، فإن عدم الموت المحمول على زيد بعد وجوده غير عدم الموت المحمول على زيد الذي لا وجود له بل هو مفروض الوجود.

التنبيه الرابع عشر: في الأصل السبي والمسيبي.

يشترط في باب الشك في السبي والمسيبي أن يكون الشك في أحدهما مسيباً عن الآخر، وأن يكون الترتب بينهما شرعياً لا عقلياً، وأن يكون الأصل الجاري في السبي رافعاً لموضوع الأصل الجاري في المسيبي ومزياً للشك فيه تعبداً.

التنبيه الخامس عشر: في الأصل المثبت.

وهو من ألفاظ الأضداد، والمراد به الأصل الذي لا يثبت شيئاً شرعاً، والمقصود به الآثار العقلية والعادية التي لا تشملها أدلة الاستصحاب لكونها ليست مما تناله يد الجعل، فإذا ثبت بالاستصحاب حياة زيد مثلاً ثبتت الأحكام الشرعية الثابتة لزيد الحيّ كبقاء زوجيته وملكيته وغيرهما، ولا يثبت به نبات لحيته وأمثال ذلك مما هو من لوازم طول العمر، وقد تعرضنا لذلك كثيراً في الأصول والفقه ولا مجال لدينا لأكثر من ذلك فعلاً، والحمد لله رب العالمين.

الخاتمة (١)

وفيها ثلاثة فصول:

الفصل الأول: وفيه جملة من القواعد المهمة:

القاعدة الأولى: قاعدة التجاوز والفراغ^(٢):

وهي من القواعد المحررة التي اعتنى بها متأخرو المتأخرين، ولها فروع كثيرة لذلك تستحق جعلها رسالة مستقلة.

والكلام فيها في مقامات:

المقام الأول: في ذكر الأخبار المتعرضة لها وهي كثيرة^(٣):

١- منها: صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: إذا كنت قاعداً على وضوءك فلم تدر أغسلت ذراعيك أم لا؟ فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو تمسحه مما سمي الله ما دمت في حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما سمي الله مما أوجب الله عليك فيه وضوءه لاشيء عليك فيه، فإن شككت في مسح رأسك فأصببت في لحيتك بللاً فامسح بها عليه وعلى ظهر قدميك فإن لم تصب بللاً فلا تنقض الوضوء بالشك وامض في صلاتك، وإن

١ - قلنا في مقدمة هذا الكتاب أنه يتضمن مقدمة وثلاثة مقاصد وخاتمة، وقلنا أن الخاتمة تتضمن ثلاثة فصول:

الفصل الأول: في جملة من القواعد المهمة، كقاعدة التجاوز والفراغ وكقاعدة الصحة وغيرها.

الفصل الثاني: في تعارض الأصول.

الفصل الثالث: في التعادل والتراجيح.

٢ - هذه القاعدة منقولة حرفياً عن كتابنا قواعد الفقيه ص ٢٧٧.

٣ - رتبنا الروايات حسب ورودها في الوسائل وإن كانت تختلف في مناسبة موقعها من الاستدلال لتسهيل مراجعتها.

تيقنت أنك لم تتم وضوءك فأعد على ما تركت يقيناً حتى تأتي على الوضوء.. الحديث^١.

٢- ومنها: موثق ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (ع) قال: إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، وإنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه^(٢).

٣- ومنها: صحيح ابن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله (ع): رجل شك في الوضوء بعدما فرغ من الصلاة قال: يمضي على صلاته ولا يعيد^(٣).

٤- ومنها: رواية محمد بن مسلم قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: كلما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فأمضه ولا إعادة عليك فيه^(٤).

٥- ومنها: مصحح بكير بن أعين به وبأحمد بن الحسن بن الوليد قال: قلت له: الرجل يشك بعدما يتوضأ قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك^(٥).

وفيه أنه مضمّر ولكن الإضمار من مثل بكير بن أعين لا يضر ورواية أهل الحديث له شهادة منهم بذلك.

^١ - الوسائل ج ١ ص ٣٣٠ باب ٤٢ ح ١
^٢ - الوسائل ج ١ ص ٣٣١ ب ٤٢ ح ٢، وفي سنده أحمد بن الحسن بن الوليد وهو مصحح، والبرنطي وهو من أصحاب الإجماع عن كرام بن عبد الكريم بن عمران الواقفي، وقرائن القوة فيه قوية ونعته في الرسائل بالموثق.
^٣ - الوسائل ج ١ ص ٣٣١ ب ٤٢ ح ٥.
^٤ - الوسائل ج ١ ص ٣٣١ ب ٤٢ ح ٦، وسند هذه الرواية اشتمل على موسى بن جعفر وهو مشترك ولعله حسن كما يظهر من رجال الميرزا محمد وعلى الحسن بن الحسين وهو مصحح، وعلى الحسن بن علي بن فضال وأمر بني فضال معروف ورجوعه إلى الحق عند موته لا ينفع في تصحيح رواياته قبل رجوعه، فإنه حين روايته كان فطحياً، وعلى ابن جعفر وعلى عبد الله بن بكير الذي يروي عنه الحسن بن علي بن فضال وقد وثق.
^٥ - الوسائل ج ١ ص ٣٣١ ب ٤٢ ح ٧.

٦- ومنها: رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال: سألته عن رجل يكون على وضوء ويشك على وضوء هو أم لا؟ قال: إذا ذكر وهو في صلاته انصرف فتوضأ وأعادهما، وإن ذكر وقد فرغ من صلاته أجزأه ذلك (١).

٧- ومنها: صحيح إسماعيل بن جابر قال: قال أبو جعفر (ع): إن شك في الركوع بعدما سجد فليمض وإن شك في السجود بعدما قام فليمض، كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه (٢).

٨- ومنها: صحيح زرارة قلت لأبي عبد الله (ع): رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة؟ قال: يمضي، قلت: رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر؟ قال: يمضي، قلت: رجل شك في التكبير وقد قرأ، قال: يمضي، قلت: شك في القراءة وقد ركع؟ قال: يمضي، قلت: شك في الركوع وقد سجد؟ قال: يمضي على صلاته؟ ثم قال: يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء (٣).

٩ - ومنها: موثقة محمد بن مسلم بابن بكير عن أبي جعفر (ع) قال: كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو (٤).

١ - الوسائل ج ١ ص ٣٣٣ ب ٤٤ ح ٢، وهذه الرواية كغيرها من روايات قرب الإسناد عن علي بن جعفر وقد اشتملت على حفيده عبد الله بن الحسن وهو مجهول الحال.

٢ - الوسائل ج ٤ ص ٩٣٧ ب ١٣ ح ٤، وفي هذا الباب نفسه روايتان لحمداد ح ١-٢، ورواية لابن مسلم ح ٧ تعرضتا للشك في الركوع بعدما سجد.

٣ - الوسائل ج ٥ ص ٣٣٦ ب ٢٣ رقم ١.

٤ - الوسائل ج ٥ ص ٣٣٦ ب ٢٣ رقم ٣.

١٠- ومنها: رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال : سألته عن رجل ركع وسجد ولم يدر هل كبر أو قال شيئاً في ركوعه وسجوده هل يعتد بتلك الركعة والسجدة؟ قال: إذا شك فليمض في صلاته ^١.

١١- ومنها: مصححة بن مسلم بأحمد بن الحسن بن الوليد عن أبي عبد الله (ع) في الرجل يشك بعد ما ينصرف من صلاته؟ قال : فقال (ع) : لا يعيد ولا شيء عليه ^٢.

١٢- ومنها: صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال : كل ما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامض ولا تعد ^٣.

١٣- ومنها: صحيح ابن مسلم عن أبي عبد الله (ع) أنه قال : إذا شك الرجل بعد ما صلى فلم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً وكان يقينه حين انصرف إن كان قد أتم لم يعد صلاته وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك ^٤.
ومما يلحق بهذه القاعدة :

١٤- منها: رواية الفضيل بن يسار قال قلت : لأبي عبد الله (ع) : أستتم قائماً فلا أدري ركعت أم لا؟ قال: بلى قد ركعت فامض في صلاتك فإنما ذلك من الشيطان ^٥.

^١ - الوسائل ج ٥ ص ٣٣٧ ب ٢٣ رقم ٩ .

^٢ - الوسائل ج ٥ ص ٣٤٢ ب ٢٧ رقم ١ .

^٣ - الوسائل ج ٥ ص ٣٤٢ ب ٢٧ رقم ٢ .

^٤ - الوسائل ج ٥ ص ٣٤٣ ب ٢٧ رقم ٣ ، وفي سنده علي بن أحمد وأبوه أحمد بن عبد الله الواقعان في طريق الصدوق إلى محمد بن مسلم ولا تعرفهما ، نعم رواه في آخر السرائر عن محمد بن علي بن محبوب وأنهاه إلى ابن مسلم بطريق صحيح فيكون صحيحاً ولا عيب في هذا النحو إلا أنه بطريق الوجدادة ، ولسنا على بصيرة من أمر الوجدادة .

^٥ - الوسائل ج ٤ ص ٩٣٦ ب ١٣ رقم ٣ .

١٥- ومنها: رواية عبد الرحمن ابن أبي عبد الله (ع) قال قلت: لأبي عبد الله (ع): رجل هوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال قد ركع^١.
 ١٦- ومنها: رواية معاوية بن وهب قال قلت لأبي عبد الله (ع): أقرأ سورة فأسهو فانتبه وأنا في آخرها فأرجع إلى أول السورة أو أمضي؟ قال: بل امض^٢.

١٧- ومنها: صحيح عبد الرحمن عن أبي عبد الله (ع) قال قلت: لأبي عبد الله (ع): رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل أن يستوي جالسا فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: يسجد، قلت: فرجل نهض من سجوده فشك قبل أن يستوي قائماً فلم يدر أسجد أم لا؟ قال: يسجد^٣.

١٨- ومنها: مصحح الحسين بن أبي العلا - به - قال سألت أبا عبد الله (ع) عن الخاتم إذا اغتسلت؟ قال: حوِّله من مكانه، وقال في الوضوء تديره فإن نسيت حتى تقوم من الصلاة فلا أمرك أن تعيد الصلاة^٤.

١٩- ومنها: مصحح أبي بصير ليث بمحمد بن سنان وبأحمد بن الحسن بن الوليد عن أبي عبد الله (ع) قال: في رجل نسي أن يمسح على رأسه فذكر وهو في الصلاة، فقال: إذا كان استيقن ذلك انصرف فمسح على رأسه وعلى رجليه واستقبل الصلاة، وإن شك فلم يدر مسح أو لم يمسح فليتناول من لحيته إن كانت مبتلة ولمسح على رأسه، وإن كان أمامه ماء فليتناول منه فليمسح به رأسه^٥.

١ - الوسائل ج ٤ ص ٩٣٧ ب ١٣ رقم ٦.

٢ - الوسائل ج ٤ ص ٧٧٢ ب ٢٣ رقم ١.

٣ - الوسائل ج ٤ ص ٩٧٢ ب ١٥ رقم ٦.

٤ - الوسائل ج ١ ص ٣٢٩ ب ٤١ رقم ٢.

٥ - الوسائل ج ١ ص ٣٣٢ ب ٤٢ رقم ٨.

ويمكن الاستدلال للقاعدة في الجملة بمصحح زرارة والفضيل وبرواية زرارة التي رواها في آخر السرائر الواردتين في الشك بعد الوقت ، كما يمكن الاستدلال لها بصحيح (لا تعاد الصلاة) ولكن أمرها أوضح من ذلك.

المقام الثاني: في أن هذه القاعدة هل هي من الأصول أو من الأمارات ، احتمالا:

وإثبات أماريتها يتوقف على إحراز أمرين :

أولهما: إثبات طريقتها الذاتية .

وثانيهما: تتميم الشارع لها أو لحاظها في مقام الجعل على اختلاف الرأيين .
أما طريقتها ، فلا ريب فيها فإن الغالب عند تعلق الإرادة بأمر مركب من أجزاء مترتبة كالصلاة هو حصولها كذلك حتى مع الغفلة غير المستولية، وما ذلك إلا من أثر الإرادة الكامنة في النفس التي لا تزول إلا بحصول إرادة مضادة لها .

ويدلك على وجودها مع الغفلة غير المستولية حصول العمل مترتبا على أتم نظام مع انشغال النفس في أثائه بغيره كما هو المشاهد من أحوال المصلين وغيرهم من ذوي الأعمال ، وكما في حال الذهاب في حاجة في طريق ذي منعرجات فإنه قد يفكر بغيره ومع ذلك يصل إلى مقصده، فإن الغفلة غير المستولية لا تمنع الجوارح من أداء وظيفتها التي وجهتها النفس إليها .

نعم مع الغفلة المستولية يحتل النظام ، وضابط الاستيلاء هو الانصراف التام عما قصده في أول الأمر بحيث لو سئل ما تصنع؟ تحير في الجواب ريثما يعود الفكر إلى مستقره .

فانتظام العمل مع الغفلة كاشف عن وجود الإرادة بالضرورة، لأنه فعل اختياري وتكرره كذلك يمنع من كونه صدفة.

ومما ذكرناه يتضح أن إرادة الكل إرادة لأجزائه وأن صدور الأجزاء عن إرادة واختيار لا يفتقر إلى إرادة تفصيلية في قبال إرادة الكل^١.

وأما لحاظها في مقام الجعل فيمكن استفادته من قوله (ع) في مصحح بكير بن أعين وهو الرواية رقم ٥ (وهو حين يتوضاً أذكر منه حين يشك) فإن جعل الأذكية مناطا للحكم ظاهر في أن الواقع ملحوظ، وفيه إشارة إلى أن العادة تقتضي الإتيان بالأجزاء مترتبة، وإذا استفدنا ذلك منها كانت حاكمة على سائر الروايات لأنها صالحة لشرحها وتفسيرها.

وقريب منها قوله (ع) في مصحح ابن مسلم وهو الرواية رقم ١٣ (وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك). وربما يناقش في ذلك :

أولاً: بأن استفاضة الراويات وخلوها من التعليل بالأذكية وظهورها في التعبدية الصرفة، لأن مفادها جعل الحكم للشاك في حال شكه يمنع من تقديم مصححة ابن أعين عليها لأنه يعد بنظر الفقهاء بمنزلة الطرح لتلك الروايات.

^١ - ومما ذكرناه يظهر معنى القول باستدامة النية الحكيمة كما أفتى به جمع من الفقهاء ، ومنه أيضا يظهر الوجه في ما كنا نسعنه من الأستاذ الحكيم (مد ظله) من أن المقدار الذي دلّ عليه الدليل من اعتبارها هو كونها علة في الحدوث فقط دون الحدوث والبقاء .

وبالجملة لا إشكال في صحة الصلاة المأني بها مع انشغال المخيلة في أثنائها بغيرها وإلا كانت أكثر عبادات الناس باطلة، ولو كانت باطلة لنبّه الفقهاء عليه، مضافا إلى فحوى النصوص الدالة على أن ليس للعبد من صلاته إلا ما أقبل به، وكون الصلاة فعلا اختياريا، وكونها صحيحة مع الغفلة غير المستولية، وهذا يكشف إما عن كفاية استمرار الإرادة حكما، وإما عن اعتبارها حدوثا فقط، وإما عن أمر ثالث هو اعتبارها بالنسبة للكل وتكون الأجزاء مرادة إجمالا وملحوظة تبعا، وتكون الإرادة قد وجدت عند المباشرة في الفعل بالنسبة لجميع الأجزاء والشروط على نحو ما فصلناه، ويحتمل رجوع الاحتمالات الثلاثة إلى أمر واحد ويكون الاختلاف لفظيا .

وثانياً: بأن مجرد ذكر الأذكورية لا يثبت عليه الأذكورية للحكم، إذ لعله ذكرها لمجرد الإشارة إلى تصادق الحكم الشرعي مع طريقة العقلاء مورداً.

والإنصاف : أن دلالتها واضحة وأن تقديم الرواية الواحدة الحاكمة على الروايات الكثيرة المحكومة، كتقديم الرواية الواحدة الخاصة على الروايات الكثيرة العامة، فإنه لا يعد بنظر الفقهاء طرحاً للعمومات .

ولكن الشأن في إمكان ترتيب آثار جميع اللوازم للمؤدى التي هي إحدى ثمرات الأمانة.

والتحقيق: أننا وإن قلنا بطريقتيها الذاتية وباعتبار الشارع لها من هذه الحيثية، إلا أن ذلك لا يستلزم ترتيب آثار جميع اللوازم، لأن المدار على إحراز اللوازم التي يرتبها العقلاء وإحراز إلتفات الشارع لها في مقام الجعل، ومن هذا يظهر أنه قد يكون الشيء أمانة ولا ترتب آثار جميع لوازمه من جهة فقد أحد الأمرين الآنفين ومنه ما نحن فيه^١.

المقام الثالث: لا شبهة في تقديمها على الاستصحاب لأن الشارع اعتبرها في مورده كما يظهر من ملاحظة الأمثلة التي اشتملت عليها النصوص، وهل يكون تقديمها عليه من باب الورود أو الحكومة ولا ثمرة لهذا المقام إلا تطبيق المصطلحات^٢.

ويمكن أن يقال: إنها أخص منه مطلقاً فتكون مقدمة عليه لذلك.

المقام الرابع: في وحدة الكبرى المجعولة وتعددتها، وقد اختار شيخ مشائخنا النائيني(ره) الوحدة مدعياً استظهارها من بعض عبارات الشيخ في الرسائل،

^١ - لاحظ كتابنا قواعد الفقيه القاعدة ١٣ ص ٣٤، فإنها تنفع فيما نحن فيه.

^٢ - لاحظ كتابنا قواعد الفقيه القاعدة ٣٧ ص ١١٣.

واختار الأستاذ الحكيم تعددها ونسبه لجملة ممن تأخر عن الشيخ المرتضى (ره) ومنهم الميرزا الشيرازي والمحقق الاشتياني وهما من تلامذة الشيخ (ره).

ويتضح الحال ببيان أمور:

الأمر الأول: مجرى قاعدة الفراغ-عند من يقول بتعدد الكبرى- الشك في صحة الشيء بعد إحراز وجوده وبعد الفراغ منه، ومجرى قاعدة التجاوز الشك في أصل وجود الشيء بعد الدخول في غيره المترتب عليه شرعاً أو مطلقاً. والقائلون بوحدة الكبرى مضطرون -بعد امتناع الجامع- إلى التأويل، فإن جعلوها ناظرة للمفاد الأول، كانت الأخبار الظاهرة في المفاد الثاني حاكمة على تلك أو واردة على خلافها وبالعكس.

الأمر الثاني: في احتمالات (في) في قوله (ع) شككت فيه، وشبهه إثباتاً، وهي أربعة:

أولها: أن يكون المشكوك فيه نفس الشيء الذي دخلت عليه (في) فيكون مشكوكاً بمفاد كان التامة، فإذا قال القائل شككت في الصلاة، كان معناه حينئذ الشك في أصل وجودها وكذلك لو قال شككت في الركوع والسجود وغيرهما. **ثانيها:** أن يكون المشكوك فيه نفس المدخول بمفاد كان الناقصة، فإذا قال شككت في الصلاة، كان معناه حينئذ شككت في صحتها.

ثالثها: أن يكون مدخولها ظرفاً للشك والمشكوك فيه، كما لو قال شككت في الصلاة وقصد الشك بالإتيان بالقراءة فيها.

رابعها: أن يكون مدخولها ظرفاً للشك دون المشكوك كما لو قال شككت وأنا في الصلاة في أن زيداً حي أو ميت، وربما تتكرر الصور. بملاحظة اختلاف ظرف الشك والمشكوك ولكنها لا تختلف بالأثر.

فظهر أن الاحتمالات المهمة أربعة: الشك في الشيء بمفاد كان التامة، والشك فيه بمفاد كان الناقصة، والشك فيه بمعنى كونه ظرفاً للشك والمشكوك، والشك فيه بمعنى كونه ظرفاً للشك دون المشكوك.

ويختلف الظاهر منها باختلاف مدخولها، فإن كان لا يصلح للظرفية كالشك في ذات زيد أو ذات الصانع تعالى شأنه كانت ظاهرة في الشك بمفاد كان التامة أو الناقصة، ولا يبعد ظهورها في الناقصة لغلبة استعمالها فيه وندرة استعمالها في التامة^١.

وإن كان مدخولها زماناً كالليل والنهار أو من الأمور التدريجية كالصلاة كانت صالحة للاحتتمالات الأربعة، فإذا قال (شككت في الصلاة) احتمل كونها ظرفاً للشك في مشكوك متعلق فيها أو خارج عنها، واحتمل أن تكون هي نفسها متعلقاً بمفاد كان التامة أو الناقصة، ولكن الظاهر منها بدواً عند إطلاقها الظرفية المحضة، ولا ظهور لها في متعلق الشك، وأنه ذات الصلاة بمفاد كان التامة أو الناقصة أو أمر متعلق فيها أو خارج عنها، بل يفتقر ذلك إلى القرينة.

وادعى المحقق الاشتياني ظهورها في الاحتمال الأول على تأمل من جهة أشدية افتقار الشك إلى المشكوك من افتقاره إلى زمان يشك فيه، لأن افتقار الشك إلى مشكوك فيه كافتقاره إلى زمان يشك فيه.

وفيه: مضافاً إلى أن الأشدية ممنوعة، أن الأشدية لا دخل لها في الظهور، فإن المدار فيه على أنس اللفظ بالمعنى الناشئ من كثرة الاستعمال لا على الأشدية وأمثالها.

١ - مرة يكون منشأ دعوى الظهور غلبة الاستعمال، وأخرى يكون منشؤها غلبة الوجود، والذي ينفع هو الأول لأنه يوجب أنس اللفظ بالمعنى، أما الثاني فلا.

الأمر الثالث: في أنه هل يمكن ثبوتاً اتحاد جهة الشك أو لا؟ احتمالان ، وربما يقرب الاتحاد بأنه يمكن أن يكون الشك في الجزء والشرط أو المانع بمفاد كان التامة في أثناء العمل بعد تجاوز المحل وبعد الفراغ منه.

ويمكن أن يكون الشك في الجزء بمفاد كان الناقصة في الأثناء بعد تجاوز محله وبعد الفراغ من العمل، وأما الشرط فإن كان شرطاً للجزء رجع الشك فيه إلى الشك في صحة الجزء المشكوك شرطه، وإن كان شرطاً لكل رجع إلى الشك في صحة الكل المشكوك شرطه، فإن حدث هذا الشك بعد الفراغ جرت قاعدة الفراغ فيه مطلقاً، وإن حدث في الأثناء جرت قاعدة التجاوز في شرط الجزء دون شرط الكل، لعدم التجاوز أو لغير ذلك مما ستعرفه في المقام المنعقد للشرط إن شاء الله.

وهنا تنفرد قاعدة الفراغ عن قاعدة التجاوز.

وأما المانع فإن كان مانعاً عن صحة الجزء وكان الشك في حصوله بعد تجاوز محل الجزء أو بعد الفراغ من العمل، جرت قاعدة التجاوز والفراغ لتصحيحه وإن كان مانعاً من صحة الكل كالحديث، فإذا حصل الشك فيه بعد الفراغ جرت قاعدة الفراغ لتصحيح العمل بلا ريب، وأما إذا حصل في أثناء العمل فقاعدة التجاوز إن جرت بالنسبة لما مضى منه فهي لا تنفع بالنسبة لما بقي منه.

وربما يتمسك للصحة باستصحاب صحة الجزء أو الأجزاء الماضية أو باستصحاب الهيئة الاتصالية أو الجزء الصوري أو بأصل العدم أو بأصالة عدم المانع، وستعرفه في أمر يأتي إنشاء الله.

ثم لا يخفى أن القاعدتين على تقدير جريانهما في الجزء والشرط وعدم المانع، أنهما تثبتان الجزء والشرط وتنفيان المانع كما سيتضح في المقام المنعقد له.

ولا يخفى أيضاً أن الجزء يتصف بالصحة والفساد^١، بخلاف الشرط فإنه يتصف بالوجود والعدم، نعم مثل الطهارات إذا قلنا بأنها أسماء للأسباب تتصف بالصحة والفساد بهذا اللحاظ، فتنبيهه.

إذا عرفت هذا علمت: أنه يمكن أن يكون الشك ثبوتاً في الثلاثة بمفاد كان التامة، كما يمكن كونه بمفاد كان الناقصة لرجوعه إلى الشك في صحة الموجود، ويمكن إرجاع ذلك كله إلى مفاد كان التامة لرجوعه إلى الشك في وجود الصحيح.

وبهذا اللحاظ يمكن دعوى ثبوت القدر الجامع للكبرى المشتركة بين قاعدة التجاوز والفراغ، ويمكن أن يقرب امتناع اتحاد جهة الشك من وجوه:

أولها: أن الشك في بعض موارد القاعدة يتعين كونه بمفاد كان التامة وفي بعضها يتعين كونه بمفاد كان الناقصة، ولا جامع بينهما، أما كونه في بعضها بمفاد التامة فكما في جريانها في الشك في الأذان والإقامة والقراءة والأذكار والسجدة الواحدة بعد الدخول في الركن اللاحق لهذه الأمور، ولا ريب في صحة الصلاة حينئذ مع قطع النظر عن القاعدة لأن الصلاة تصح حتى مع العلم بفوت هذه الأمور نسياناً فضلاً عن الشك في وجودها، وبالنسبة للأذان والإقامة تصح حتى مع تعدد تركهما فضلاً عن تركهما نسياناً أو الشك في تركهما.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنه لا ريب في جريان القاعدة في الأمثلة المذكورة كما هو مورد النص فإن صحيح زرارة صريح في ذلك، والمفروض أن الصلاة صحيحة مع قطع النظر عن القاعدة، ويمتنع جريان القاعدة لإثبات الصحة في مورد العلم بها، لأن موردها الشك في الأحكام الظاهرية، فهي إذن لا تجري

^١ - نعم إذا فسرت الصحة بموافقة الأمر لم يتصف الجزء بها قبل إتمام العمل إلا بإرادة أمره الانحطالي.

لإثبات الصحة التي هي من مفاد كان الناقصة وإنما تجري لإحراز هذه الأمور بمفاد كان التامة، ولذا لا يجب سجود السهو ولا قضاء السجدة، ولا يشرع قطع الصلاة قبل الركوع كما يشرع لمن نسي الأذان والإقامة، فهي إنما تجري لإحراز هذه الأمور لأنه بإحرازها يرتفع عنه السهو والقضاء وجواز القطع، ولولا القاعدة لجرت أصالة عدم الإتيان وترتيب هذه الآثار إلا أن تكون مثبتة.

نعم إذا كان الشك في الركن بعد تجاوز المحل يكون الشك في الصحة ويمكن أن تكون حينئذ بمفاد كان الناقصة، وكذلك إذا كان الشك في المانع، وأما كونه في بعضها بمفاد كان الناقصة فكما في قوله (ع) في موثقة ابن مسلم (كلما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو) فإنه ظاهر في الشك في صحته وفساده، لأنه فرضه موجوداً بمقتضى قوله (ع) (مما قد مضى) فلا بد وأن يكون الشك في عوارض الموجود لا في أصل الوجود، ومثل هذه الموثقة غيرها.

وأما انتفاء الجامع فلتنافي الشك في أصل الموجود مع الجزم به، والشك في عوارضه كما هو الحال في مورد الشك في الصحة في أثنائها.

ثانيها: أن قاعدة التجاوز تجري في أجزاء الصلاة ولا تجري في أجزاء الوضوء في أثنائها بالنص والإجماع، بخلاف قاعدة الفراغ فإنها تجري فيهما وذلك ظاهر في التعدد.

ثالثها: أن الدخول في الغير أخذ شرطاً في بعض الأخبار كقوله (ع) (كل شيء شك فيه وقد دخل في غيره) ولم يؤخذ في البعض الآخر كقوله (ع) (كل ما مضى فأمضه كما هو) وذلك ظاهر في التعدد.

وفيه: أنه إنما يتم لو لم نقل بتقييد أحدهما بالآخرى.

رابعها: أن الكل يكون ظرفاً للشك في قاعدة التجاوز ويكون بنفسه متعلقاً للشك في قاعدة الفراغ ويكون ما بعده ظرفاً للشك، والتعدد حينئذ ظاهر.

خامسها: أن قاعدة الفراغ مفادها الشك في صحة العمل، وقاعدة التجاوز مفادها الشك في نفس الجزء والشرط، والشك في الصحة مسبب عن الشك فيهما، بمنزلة الأصل السببي والمسببي، وطوليتهما واضحة، واختلافهما ظاهر ولا جامع بينهما.

سادسها: أن التجاوز في قاعدة التجاوز يكون بالتجاوز عن محل المشكوك فيه، والفراغ في قاعدة الفراغ يكون بعد الفراغ من تمام العمل، وهو يحصل بالتجاوز عن نفس المركب لا عن محله.

وأجاب عنه شيخنا الأستاذ (ره) في التقرير: بأن الشك في القاعدتين يكون بعد التجاوز عن محل الجزء المشكوك، غاية الأمر أنه في قاعدة التجاوز يكون الشك فيه، وفي قاعدة الفراغ يكون الشك في صحة العمل المسببة عن الشك فيه. وهو كما تراه فإنه فرار عن الاختلاف من جهة، ووقوع فيه من جهة أخرى، فإن السبب والمسبب طوليان، وتعدد الطولين واضح.

سابعها: أن بعض النصوص ذكر لفظ الفراغ كما في صحيح زرارة، وبعضها ذكر لفظ التجاوز مقيداً بالدخول بالغير وهو كثير، وبعضها ذكره مطلقاً، والنسبة بين التجاوز والفراغ العموم المطلق، فإن الفراغ يتحقق بمجرد الانتهاء الاعتقادي من العمل وإن لم يدخل في الغير مطلقاً، فلو شك في التسليم وهو يرى نفسه فارغاً صدق قوله (ع) (وإن ذكر وقد فرغ من صلاته) ولم يصدق التجاوز.

وفيه: أنه بعد فرض كون النسبة العموم المطلق ينبغي حمل المطلق على المقيد، ولا سيما وأن صحيح زرارة ذكر الفراغ مقيداً بقوله (ع) (وقد صرت في حال

أخرى) كما أن ما اشتمل على لفظ التجاوز بين مقيد بالدخول بالغير، وبين ما هو غير مقيد به.

وفيه مغالطة واضحة.

ثامنهما: أن القول بوحدة الكبرى يستلزم التناقض في مدلول قوله (ع) (إنما الشك في شيء إذا لم تجزه) فإنه لو كان يشمل الشك في الجزء والكل للزم إذا شك المصلي في الفاتحة وهو في الركوع، أن يكون شكه باعتبار الجزء بعد التجاوز، لأنه تجاوز محل المشكوك، وأن يكون شكه باعتبار الكل في المحل لأنه لم يفرغ من العمل بل هو في أثناءه، ولا يرتفع هذا إلا بالتعدد.

وفيه: أنه يرجع إلى اختلاف التجاوز والفراغ مفهوماً، وقد تقدم في سادس هذه الوجوه فهو تكرار مع بعض التغيير.

تاسعها: أن متعلق الشك في قاعدة التجاوز هو أجزاء المركب، ومتعلقه في قاعدة الفراغ نفس المركب بما له من الوحدة الاعتبارية، ولفظ (الشيء) في قوله (ع) (إنما الشك في شيء إذا لم تجزه) لا يمكن أن يعم الكل والجزء في مرتبة واحدة بلحاظ واحد، فإن لحاظ الجزء شيئاً بجيال ذاته إنما يكون في الرتبة السابقة على تأليف المركب، وأما بعد التأليف فيكون لحاظه فانياً ومنذكاً بلحاظ المركب، لأنه ليس إلا الأجزاء بالأسر ويمتنع إرادتهما من لفظ الشيء لطوليتهما ولتنافي اللحاظ الآلي والاستقلالي، بل لا بد من إرادة إحدهما، فيختص لفظ الشيء بإحدى القاعدتين، فإن استظهرنا إحدهما فذاك وإلا كان مجملاً.

وأجيب: بأن الشيء عبارة عن المركب، فالرواية تختص به ولا تشمل الجزء، ولكن الدليل المنزّل منزلة الكل هو الذي جعله شيئاً، فيكون حاكماً على مثل هذه الرواية وموسعاً لمفهوم الشيء تبعداً، بهذا أو نحوه أجاب الأستاذ في تقريره.

وفيه: أن هذا اعتراف بتعدد مفهوم التجاوز والفراغ واعتراف منه أيضاً بتعدد الجامع بينهما، وبأنه لا بد من صرف مثل هذه الرواية لأحدهما وجعل ما هو ظاهر في المفهوم الآخر حاكماً عليه.

والإنصاف: أن المفهوم متعدد وظاهر الأدلة التعدد، وأن الإصرار على وحدة الكبرى المجعولة لم يظهر له وجه معتد به.

الأمر الرابع: في الاستفادة من النصوص، والذي يظهر من بعضها أن الشك قد يكون بمفاد كان التامة كما في الأمثلة المذكورة في صحيح زرارة ورواية علي بن جعفر وهما الرواية الأولى والعاشرة، والذي يظهر من بعض آخر أنه قد يكون بمفاد كان الناقصة كما في قوله (ع) (كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه) لأنه (ع) فرضه موجوداً فلا بد وأن يكون الشك في عوارض الوجود لا في أصل الوجود وهو ظاهر في الشك في صحته، ويحتمل الشك في سببها ولكنه خلاف الظاهر.

وبعض النصوص يحتمل الأمرين.... فمثلاً قوله (ع) في صحيح جابر وهو الرواية السابعة (كل ما شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه) فإن قوله (ع) (وقد جاوزه) ظاهر في حصوله وحصول المجاوزة عنه، وحينئذ يكون الشك في عوارضه وطوارئه، فيكون بمفاد كان الناقصة، ويحتمل أن يراد بالمجاوزة مجاوزة محله لأن الإضافة تحصل بأدنى ملابسة فيكون بمفاد كان التامة، وهو الظاهر بقريئة المورد فراجع.

الأمر الخامس: في الثمرة:

وتظهر الثمرة في الأغسال والتيمم وفي أجزاء الصلاة التي لم يشتمل عليها النص.

فمن قال بوحدة الكبرى واختار أن المفعول فيها هو حكم الشيء بمعنى تمام المركب، ويكون الشك فيه بمفاد كان الناقصة قال بأن الأدلة الدالة على جريان القاعدة في الشك في الجزء حاكمة على هذه القاعدة ومنزلة للأذان والإقامة والتكبير والسجود منزلة الشيء الكامل، ويتفرع على هذا أنها لا تجري في أجزاء الوضوء ولا في أجزاء الغسل ولا في أجزاء التيمم بل ولا في أجزاء الصلاة التي لم يشتمل عليها النص، فدعوى عدم الفرق ليس أمراً سهلاً، والكبرى وإن وردت في ذيل الرواية المتعرضة لهذه الأمور لا تنفع، لأن المقصود منها تمام المركب لفرض وحدة الكبرى، وفرض أن ذلك هو المقصود منها.

ومن قال بوحديثها واختار كون المفعول فيها هو حكم الشك في أجزاء المركب، وأن موردها هو الشك بمفاد كان التامة، لزمه القول بجريانها في الأغسال والتيمم وسائر أجزاء الصلاة، وكان الدليل الدال على عدم جريانها في أجزاء الوضوء على خلاف القاعدة بدعوى تنزيله منزلة شيء واحد لا يقبل التجزئة.

وأما من بنى على تعدد الكبرى فإنه يجريها في كل مركب فرغ منه المكلف وتعبه الشك، ويسميتها قاعدة الفراغ ويجريها في أجزاء المركب بعده، إذا شك فيها بعد تجاوزه محلها ويسميتها قاعدة التجاوز، ومن جملة موارد الغسل والتيمم لأن ورودها في أجزاء الصلاة لا يمنع من ذلك بعد عموم الكبرى الواردة فيها، لأن المورد لا يخصص الوارد، ويكون الوضوء خارجاً عنها تخصيصاً.

ثم إن الاصطلاح على ما مر مستفاد من النص، ولكن النصوص كلها جارية على وفق الاصطلاح... مثلاً صحيحة زرارة جارية على وفقه وصحيحة ابن مسلم كذلك، فإن الأولى استعملت التجاوز بمعناه المصطلح، والثانية استعملت

الفراغ. بمعنى المصطلح، مثلاً صحيحتنا ابن مسلم استعمل فيهما الفراغ. بمعنى المصطلح، وصحيحة ابن جابر وهو (إن شك في الركوع بعدما سجد فليمض.. إلى قوله مما جاوز الخ..). استعمل فيها التجاوز. بمعنى المصطلح، ولكن رواية ابن يعفور وهو (إذا شككت في شيء من الوضوء.. إلى قوله إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجده) لم يتضح حالها وربما تكون على خلاف الاصطلاح.

المقام الخامس: قد عرفت في الأمر الثالث من المقام الرابع صور الشك في المانع، وللتوضيح نقول: لا ريب في جريان قاعدة الفراغ في الشك في وجود القاطع أو قاطعية الوجود، سواء كان مانعاً من صحة الجزء أو من صحة العمل، فلو شك بعد الفراغ أنه سجد على المأكول أو على ما يصح عليه السجود، وكان السجود على المأكول مانعاً من صحة السجود جرت قاعدة الفراغ، ومثل ذلك ما لو تحرك حركة واحتمل كونها استدباراً أو حدثاً أو غيرهما مما لا ينافي الصلاة، فإن قاعدة الفراغ تجري ولا حاجة لاستصحاب بقاءه مستقبلاً أو متطهراً.

وأما إذا كان ذلك في الأثناء، فإن كان السجود على المأكول مثلاً مانعاً من صحة الجزء وكان بعد تجاوزه محله جرت بلا ريب، وإن كان مانعاً من تمام المركب كالحديث لم تجز، لأنها لو نفعت بالنسبة للأجزاء الماضية لم تنفع بالنسبة للأجزاء الباقية.

وربما يقال: إن قاعدة التجاوز لا تجري في المانع لأمرين:

أولهما: إنها تحرز وجود ما يشك في وجوده وإحراز وجود المانع موجب للفساد وهو خلف، لأنها واردة لتصحيح الصلاة.

ثانيهما: أنه يشترط في قاعدة التجاوز كون المشكوك له محل، والمانع ليس من الصلاة ليكون له فيها محل.

والجواب: أنها إذا جرت فيه فهي تجري في متعلقه أعني فيما وجد من الصلاة ويشك في صحته، فتحرز صحته، وتكون حينئذ بمفاد كان الناقصة.

ويمكن أن يجاب أيضاً: بأن الشك له طرفان: أحدهما اقتضائي وهو طرف الوجود، لأن وجود المانع يقتضي البطلان، والآخر: لا اقتضاء له وهو طرف العدم، فإن عدم المانع لا يقتضي شيئاً، والصحة والإجزاء من مقتضيات انطباق المأمور به على المأتي به.

إذا عرفت هذا فاعلم: أن قوله (ع): (فشكك ليس بشيء) ظاهر في رفع ما يقتضيه الشك ونتيجته الصحة.

إن قلت: لا حاجة للقاعدة، إما لاستصحاب صحة الأجزاء الماضية، وإما للإكتفاء باستصحاب الجزء الصوري أعني الهيئة الاتصالية، وإما للإكتفاء بأصالة عدم المانع بناءً على أنها أصل مستقل بنفسه، أو بناءً على أن أصل العدم أصل برأسه.

قلت: أما الصحة فإن تيقنها لا يجدي فضلاً عن استصحابها، لأن المهم قابليتها للحوق ما بعدها بها، والقابلية الفعلية مشكوكة ولا طريق لإحرازها، وأما الجزء الصوري فلا دليل عليه، فإنه لم يذكر في آية ولا رواية، وإنما هو أمر وهمي منتزع من جريان أصالة عدم القاطع لو بني عليها، وأما أصل العدم فلا أصل له.

المقام السادس: في الشك في الشرط، وله صور:

فإنه تارة يكون له محل، وأخرى لا يكون له محل، ثم إن ما يكون له محل تارة يكون شرطاً لجميع أجزاء الصلاة، وأخرى شرطاً للصلاة في الأحوال الصلالية كالإستقرار مثلاً، وثالثة شرطاً لبعض أجزاء الصلاة، ورابعة شرطاً للصلاة في حال بعض الأجزاء.

ثم إن ما يكون شرطاً للجزء قد يكون عقلياً كالموالة العرفية بين الكلمات في الأقوال؛ كما أن ما يكون له محل تارة يكون متعلقاً للإرادة الإستقلالية كالوضوء، فإن محله قبل الصلاة كما يظهر من الآية الكريمة، وأخرى لا يكون مراداً بإرادة إستقلالية بل مراداً بإرادة تبعية كشرطية استمرار النية الحكمي بناء على أن محلها قبل الصلاة وأن استمرارها الحكمي شرط في الأثناء وهو غير مراد بإرادة مستقلة وإلا لتسلسل .

وقال في التقريرات: أنه لم يجد له مثلاً ولعله من جهة المناقشة الآتية، فهذه تسع صور وتتضاعف بملاحظة حدوثها قبل الفراغ وبعده.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنه حكى عن المدارك وكاشف اللثام وبعض من تأخر عنهما أنهم يجرون القاعدة في الشرط سواء كان ذلك بعد الفراغ أم في الأثناء، ولا فرق عندهم بين أنواع الطهارات وبين اللباس والقبة والاستقرار، فإن القاعدة تجري إذا كان الشاك في هذه الشروط على هيئة المصلي، وفي العروة الوثقى أرسل جريانها في الشرط إرسال المسلمات، وتبعه شيخ مشائخنا النائيني(ره)، وعن بعض الأصحاب أنه منع جريانها في الشرط مطلقاً حتى بعد الفراغ، وفصل في الرسائل بين الشك في الأثناء وبعد الفراغ، فأجراها بعد الفراغ مطلقاً من غير فرق بين أنواع الشروط، وفصل في جريانها في الإثناء بين ما له محل فأجراها فيه وبين ما لا محل له فمنع جريانها فيه كما يظهر مما مثل به.

والتحقيق: أن قاعدة الفراغ تجري في الشك في الشرط بجميع أقسامه فيحكم بصحة الصلاة لوجود المقتضي وهو إطلاق الدليل وفقد المانع، وأما قاعدة التجاوز فيمكن أن يقال بجريانها في شرط الجزء سواء كان شرطاً له أو شرطاً للصلاة حال الجزء أو شرطاً انحلالياً كالقيام والطمأنينة، بناء على أنهما شرطان للأفعال الصلواتية دون الحالات المتخللة بين الأفعال، ومن ثمّ كان الأقوى ما قيل من أن القيام ركن في الركن وواجب غير ركني في الواجب غير الركني، وإنما تجري إذا كان الشك فيه بعد تجاوز محله، وقاعدة التجاوز وإن كان مجراها الشك في أصل الوجود بمقتضى ملاحظة المورد إلا أن الوارد أعم، مضافاً إلى رجوعه إلى الشك في أصل الوجود، لأن المشروط عدم عند عدم شرطه، مضافاً إلى أن الشك في الوجود كما يكون في أصل الوجود بمفاد كان التامة كذلك يكون في وجود الصحيح بمفاد كان الناقصة.

وربما يشكل الفرض ونظائره بعدم الحاجة للقاعدة إذا كان الشك بعد الدخول في الركن وكان الشرط والجزء المشروط به غير ركني لتصحيح الصلاة بصحيح (لا تعاد)، فلا يكون لقاعدة التجاوز أثر من حيث الصحة، بل ولا من حيث القضاء لأن الشروط لا تقضى، بل ولا من حيث سجود السهو، لأن نقصها لا يستوجب بناء على الاقتصار في موجباته على موارد النص فإن الشرط ليس منها، فيكون جعل الحكم الظاهر بلا مقتض له.

وفيه: أنه لا مانع من توافق الدليلين ما لم يستلزم محالاً في حق الحكيم من لغوية أو غيرها.

ويمكن أن يقال أيضاً: بجريانها إذا كان الشرط شرطاً للصلاة في حال جميع الأجزاء حتى لو لم يكن انحلالياً إذا كان له محل، لأنها تحرز الشرط كما تحرزه

الأمانة فيصح ما بعده، فلو فرضنا أن تكبيرة الإحرام شرط في صحة ما يلحقها من الأجزاء وشككتنا فيها بعد تجاوز محلها والدخول في الغير فإننا نحرزها بها ويلحق بها بقية الأجزاء، ولا ريب أن هذا مورد النص بعد فرض الشرطية، فإن وجود كل جزء في محله شرط في صحة الآخر بعد فرض اعتبار الترتيب بين أجزائها، ويظهر من التقريرات التفصيل بين ما يكون مراداً بإرادة مستقلة فأجرها فيه، وبين غيره فتزد فيه، وذكر فيه ثلاثة احتمالات: المنع مطلقاً، والجريان حتى بالنسبة لفريضة لاحقة، والجريان لما في يده خاصة، ومثل له بالطهارة الحديثة وبالترتيب بين الظهرين.

وأما الشرط الانحلالي الراجع إلى جميع الأجزاء فهو أوضح من سابقه، ولكن يشكل الأمر في القبلة فإنها شرط انحلالي لأنه يجب عليه التوجه إليها في كل جزء من أجزاء الصلاة، فلو وجد نفسه متجهاً إلى جهة وشك في أنها هي القبلة أو لا لم تجز قاعدة التجاوز.

والجواب: أنه يجزئها بالنسبة لما تجاوزه، ويجب إحرازها بالنسبة لما في يده، نعم لو علم الجهة التي توجه إليها عند الإتيان بالأجزاء الماضية لم تجز القاعدة، لأنها تجري في العمل الذي يشك في وجوده بمفاد كان التامة أو في كيفية وجوده، أما ما علم كيفيته فلا.

وبعبارة أوضح: أنه يعلم الجهة التي توجه إليها وأتى بالأجزاء ولا يعلم أنها قبله أولاً، والقاعدة لا تتكفل بتشخيص الموضوعات، وبالجملة القاعدة تجري لتطبيق العمل المشكوك على التكليف المعلوم لا لتطبيق العمل المعلوم على التكليف، وحينئذ فما أتى به في هذه الحال غير مجزٍ لقاعدة الاشتغال العقلية لعدم إحراز الفراغ اليقيني.

فروع ترتبط بالمقام:

الأول: لو توجه إلى ما يعتقد كونه قبلة أو ثبت بالبينة كونه قبلة ثم شك أنه غير اتجاهه أولاً، استصحب بقاءه على حاله.

الثاني: لو شك في طهارة الساتر في أثناء الصلاة فإن علم الحال السابقة استصحبها ورتب أثرها، وإن جهلها أجرى قاعدة الطهارة.

الثالث: لو شك في الوقت وهو في أثناء الصلاة فله صور.

الرابع: لو شك وهو في أثناء الصلاة أنه عند دخوله كان محدثاً أو متطهراً، فإن علم حالته السابقة استصحبها فإن كانت الطهارة صح ما مضى وأتم ما بقي، وإن كانت الحدث صح ما مضى لأن القاعدة مقدمة على الاستصحاب ولم يتمكن من إتمام ما بقي لأن القاعدة لا تحرز المشكوك ولا تثبته، وإنما تحرز صحته فقط، ومثله لو جهل حالته السابقة، ورواية علي بن جعفر وهي الرواية السادسة ظاهرة في أنه يستأنف حتى لو كانت حالته السابقة الطهارة، ولكنها ضعيفة لا تنهض في قبال الاستصحاب، فالعمل به يتعين.

المقام السابع: إذا شك في أفعال الوضوء قبل الفراغ منه، جرى عليه حكم الشك في المحل، وفي الجواهر حكاية الإجماع عن شرح الدروس وشرح المفاتيح، وعنه أنه نقله عن جماعة، وعن كاشف اللثام أنه إجماع على الظاهر، وعن المدارك والذخيرة وغيرها نفي الخلاف.

ويدل عليه: صحيح زرارة وهو الرواية الأولى، والحكم واضح فقهاً، ولكن صناعة الاستدلال تدعو للنظر في الروايات فإن النسبة في الكبرى التي هي في صحيح زرارة وهي الرواية الثامنة عامة من حيث الصلاة والوضوء وخاصة من حيث اشتراط الدخول في الغير، وصحيحته الآنفة خاصة بالوضوء وعامة من

حيث عدم اشتراطها الدخول في الغير، فتكون النسبة بينهما العموم من وجه ولا يبقى مدرك لفتوى المشهور بوجوب التدارك في أجزاء الضوء بعد تجاوز المحل لتعارضها فيه.

والجواب: أنه مع تعارضها فيه تكون قاعدة الشك في المحل محكمة، لسقوط كلا الدليلين مضافاً إلى دعوى أظهيرية رواية الضوء ودعوى أخصيتها بقرينة قوله (ع): "فأعد عليه" فإن الإعادة وإن كانت ظاهرة في تكرار العمل إلا أنها منصرفة هنا إلى الرجوع إليه بعد تجاوز محله، لأن التكرار لا معنى له لفرض كونه مشكوك الوجود، وايضاً الصحيحة الآتية معارضة بقوله في موثقة ابن أبي يعفور: "إذا شككت في شيء من الضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء"، بناءً على عود الضمير في قوله (غيره) إلى (شيء)، وكون (من) للتبويض.

أما بناءً على عوده للوضوء أو قلنا بأن (من) لبيان الجنس فلا تعارض، ولأريب أن صحيحة زرارة نص أو أظهر والنص والأظهر يحكم على الظاهر، وأيضاً التعليل في موثقة ابن أبي يعفور لا ينطبق على المعلل وهو من أقبح الأشياء. بيان ذلك: أن قوله في ذيلها (إنما الشك إذا كنت الخ..) ظاهر في قاعدة التجاوز ونجراها أجزاء المركب وصدرها- بعد تقديم صحيحة زرارة عليها- ظاهر في أن القاعدة لا تجري في أجزاء الضوء، لأن المراد بالغير فيها غير الضوء لا غير الشيء المشكوك فيه.

وهذه المناقشة حسنة ولكنك عرفت في الأمر الخامس من المقام الرابع أن لفظ التجاوز استعمل في قاعدة الفراغ، وعرفت أن الفراغ والتجاوز اصطلاحان للفقهاء لا للشارع، فليس للتجاوز حقيقة شرعية في أجزاء المركب لترد هذه الشبهة.

وهذه الشبهة كانت تقرر مرة بمناقضة الصدر للذيل وبطرق أخرى، ويستدلون بها بعد ذلك على وحدة الكبرى والتجاوز في المورد أو تعددهما، وكل ذلك كما ترى بعد التنبيه إلى أن منشأ الشبهة حمل التجاوز في النص على المصطلح الفقهي حتى كأنه حقيقة شرعية فيه، مع أن الأمر ليس كذلك فالتجاوز مفهوم عام ينطبق على موارد قاعدة الفراغ وموارد قاعدة التجاوز لحصول مفهوم المجاوزة فيهما.

وهذا تنبه حسن ترتفع فيه جملة شبهات، منها دعوى وحدة الكبرى من جهة اشتراك التعبير في القاعدتين.

المقام الثامن: لا ريب في جريان قاعدة التجاوز بالنسبة لذوي الأعدار لإطلاق الصحيح فلو شك المصلي مستقياً في الأفعال بعد التجاوز أجزاها.

وربما يشكل الأمر فيمن كان فرضه الجلوس لو شك في أنه سجد سجدة أو سجدتين وكان يرى نفسه منتهياً من السجدة الثانية، فهل يجري عليه حكم من شك في السجود بعدما استتم قائماً أو حكم الشك في الحل؟ احتمالان.

وربما يقرب الشك في الحل بأنه لا يصدق عليه أنه خرج من شيء ودخل في غيره، وربما يقرب الشك بعد التجاوز بكفاية المغايرة بالنية، فالاستواء في السجود جالساً وهو يرى نفسه منتهياً ويرى جلوسه جلوساً للقراءة قياماً بالنية، وهو نظير القيام الصحيح للقراءة.

وربما يشكل الأمر في دعوى المغايرة في النية فيما لو سجد الصحيح بنية الثانية ثم رفع رأسه وشك في أنها الأولى أو الثانية، فأنهم بنوا على أنه من الشك في الحل، فما الفرق بين الموردين؟

ودفع هذه الشبهات يتضح ببيان معاني (الغير) وهي ثلاثة:

أولها: الغير اللغوي، وهو الذي يتباين فيه المفهوم كتبائين الأذان والقراءة والركوع والسجود.

ثانيها: الغير الشرعي وهو الذي يتغاير بالإضافة للمحل كتكبير الأذان وتكبير الإحرام فإنهما واحد حقيقة ولكنهما مختلفتان شرعاً وقد عرفنا اختلافهما شرعاً باختلاف الآثار.

ثالثها: المغايرة بالنية كالظهر والعصر، فإنهما واحد كمّاً وكيفاً، وإنما يتعددان بالنية.

إذا عرفت هذا عرفت: أن النية قد تُعد المتحد، وبذلك تحصل المغايرة وما نحن فيه منه، وبه يخرج عن إطلاق النص بخلاف ما لا نية فيه، ولكن الاحتياط سبيله واضح.

المقام التاسع: اعلم أن للفراغ أربع حالات ربما تختلف حكماً:

أولها: أن يحرز التكليف ويشك في صورة العمل، كما لو دخل الوقت وصلى الفريضة ثم بعد الفراغ شك في أنها جامعة للأجزاء والشرائط وفاقة للموانع أو لا، ولا ينبغي الإشكال في جريان القاعدة لتصحيح العمل وتطبيق المأتي به على الأمر.

ثانيها: أن يستحضر صورة العمل كمّاً وكيفاً ويشك في توجه التكليف إليه، كما لو صلى صلاة جامعة لجميع الأجزاء والشرائط وفاقة للموانع ثم شك في كونها قبل الوقت أو بعده، وينبغي أن لا تجري القاعدة هنا، لأنها جعلت لتطبيق العمل المشكوك على التكليف المعلوم كما هو مقتضى موارد وأمثالها لا لتطبيق التكليف المشكوك على العمل المعلوم.

ثالثها: أن يستحضر صورة التكليف كمّاً وكيفاً ويكون التكليف معلوماً
اجمالاً، ويشك في انطباق المأتي به على التكليف الواقعي، كما لو صلى في الوقت
صلاة الظهر قصراً أو تماماً، وشك بعد الفراغ في أن فرضه القصر أو التمام،
ونسى حالته السابقة، وينبغي أن يكون حال هذه الصورة كسابقتها، ولعله من
أجل هذا احتاط النائي(ره) في هامش العروة في المسألة(٤٨) من شرائط الوضوء
احتياطاً لازماً لا يترك، أما الاستاذ(مد ظله) والسيد في العروة فإنهما جزماً
يجريانها.

رابعها: قاعدة الفراغ كما عرفت في الصورة الأولى من هذه الصور إنما
تجري لتطبيق العمل المشكوك على التكليف المعلوم المتميز، أما تطبيق العمل المعلوم
على التكليف المبهم المردد فلا يظهر من أدلتها.

ويتضح هذا مفاداً وثمرة في فروع:

منها: ما لو اشتمت القبلة فصلى إلى الجهات الأربع، ثم علم بفساد إحدى
الأربع، فإنه ربما يقال بدواً بأن قاعدة الفراغ لا تجري للمعارضة، وربما يقال
يجريانها لأن العلم الإجمالي غير منجز في الفرض لأنه لا يحدث تكليفاً على كل
تقدير، لأن فساد ما ليس إلى القلة لا يحدث تكليفاً، ولكن الاستفادة من أدلة
القاعدة أنها تجري لتطبيق العمل المعلوم إجمالاً المردد على التكليف المعلوم المتميز.

ومنها: ما لو صلى العشائين وعلم بفساد إحداهما فقضاهما، ثم علم بفساد
إحدى المقضيتين أيضاً، وهذا كسابقه لأن المعادة مقدمة من باب العلم الإجمالي لا
يجب عليه إعادتها على تقدير فسادها، فيكون الأمر دائراً بين كون الباطلة هي
المكلف بها واقعاً فتجب إعادتها وبين كونها هي المعادة من باب المقدمة فلا يجب
إعادتها، فيكون العلم الإجمالي غير منجز على كل تقدير.

والتحقيق: أن العلم الإجمالي غير منجز وأن قاعدة الفراغ لا تجري لقصور دليلها عن شمول المورد، وحيث أن تبقى العبادة مشكوكة السقوط ولا مصحح لها ولا مؤمن منها، وقاعدة الإشتغال اليقيني تستدعي الفراغ اليقيني، ويتعين الإعادة في الفروع الثلاثة.

المقام العاشر: قاعدة الفراغ تجري في الصلاة والطهارات بل وغيرهما، لعموم موثقة ابن مسلم وهي الرواية رقم ٩ المحردة عن المورد، مضافاً إلى الكبريات التي اشتملت عليها الروايات الأخرى، وورودها في الصلاة والطهارة لا يضر لأن المورد لا يخصص الوارد، وإذا جرت في غير الصلاة والطهارة سميت قاعدة الصحة كما أنها تسمى فيهما قاعدة الصحة أيضاً.

المقام الحادي عشر: في ضابط الفراغ الذي تجري فيه القاعدة، وفي أنه هل يختلف الفراغ من الصلاة عن الفراغ من الوضوء أو لا؟ فنقول: الفراغ عرفاً يتحقق بالانتهاء من العمل المركب وجداناً أو اعتقاداً، سواء دخل في غيره أو لا، وسواء كان الغير مترتباً عليه أو لا، وسواء كان الشك في الجزء الأخير أو لا، وهذا هو الذي نقصده من الفراغ البنائي.

وتوضيحاً للمقام لا بد من ملاحظة النصوص وكلمات الفقهاء، لأن التعبير عن القاعدة بقاعدة الفراغ من مصطلحات الفقهاء لا الشارع^١، فإن النصوص عبّرت عنها بعبارات مختلفة، وأخبار قاعدة الفراغ بعضها متعرض للطهارة فقط وبعضها للطهارة والصلاة وبعضها للصلاة خاصة، وبعضها مطلق، ومفادها يختلف.

^١ - كما أشرنا إلى هذا في الأمر الخامس من المقام الرابع من هذه القاعدة.

أما كلمات الفقهاء، فقد قال في الجواهر: (لو شك في شيء من أفعال الوضوء بعد انصرافه لم يُعد كما في المبسوط والمهذب والجامع والمعتبر والنافع والمنتهى والإرشاد، ولعله يرجع إليه ما في المقنعة والسرائر انه إن شك بعد فراغه منه وقيامه من مكانه لم يلتفت، وما في الغنية وكذا الكافي لأبي الصلاح إن نهض متيقناً لتكامله لم يلتفت إلى الشك في شيء منه بعدما قام، على أن يراد بالانصراف والقيام ونحوها وكذا مجرد الفراغ من الوضوء قام من المجلس أو لم يقم، طال جلوسه أو لم يطل، كما في البيان وجامع المقاصد والروض والروضة والمسالك والمدارك، بل في الروضة والمدارك الإجماع عليه، وكأنهما فهما من عبارات الأصحاب المتقدمة ذلك، وفي المعتبر والمنتهى دعوى الإجماع على عدم الالتفات مع الانصراف عن حاله، فقد يقال: إن الانصراف عن الحال الأول يحصل بالفراغ منه وعدم التشاغل فيه) انتهى بلفظه.

وأما النصوص المطلقة والمتعرضة للطهارة فهي:

مصحيح بكير بن أعين قال: قلت له: الرجل يشك بعدما يتوضأ، قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك.

ورواية محمد بن مسلم قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: كلما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فأَمْضِهِ ولا إعادة عليك فيه.

وموثقته عن أبي جعفر (ع) قال: إذا كنت قاعداً على وضوءك فلم تدر أغسلت ذراعيك أو لا، فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو تمسحه مما سمى الله ما دمت في حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه، وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها وشككت في بعض ما سمى الله مما أوجب عليك فيه وضوء لاشيء عليك فيه.. الحديث.

إذا عرفت هذا فاعلم: أن مقتضى إطلاق معاهد الإجماع هو الاكتفاء بالفراغ البنائي فضلاً عن الدخول في عمل آخر وعن كونه مترتباً على الوضوء أو الطهارة أو مشروطاً بهما، وقد عرفت عباراتهم.

وأشار صاحب الجواهر إلى أن نقلة الإجماع فهموا اتحاد المراد، وهو كذلك، وإلا لم يحسن نقله من أمثالهم.

وأما النصوص الآتية فإنها بدواً مختلفة، فإن رواية ابن أعين وروايي ابن مسلم مطلقات، بخلاف رواية زرارة فإنها اشترطت القيام من الوضوء والفراغ منه والضرورة في حال أخرى أو في الصلاة أو في غيرها، ومقتضى الجمع العرفي حمل المطلق على المقيد، وحيثئذ يتعين الاختصار على جريانها بعد إحراز هذه الشروط.

وحيثئذ فلو شك بعدما قام عنه ولم يدخل في غيره لم تجز.

ولا ريب أن رواية زرارة ظاهرة في التحديد، ولكن الروايات الثلاث المطلقة أظهر منها فيه، لأن الضوابط يقتصر فيها على القيود الاحترازية، والقيود التي في رواية زرارة تشهد بورودها في مقام التوضيح والتمثيل لتداخلها، وإذا كانت المطلقات أظهر حُملت رواية زرارة عليها لتعين حمل الظاهر على الأظهر، مضافاً إلى وهنها من جهة أخرى، فإن الأصحاب أعرضوا عما في ذيلها كما اعترف به في الجواهر وكما يظهر من ملاحظة كلماتهم الآتية، فالفقرة المخالفة للمطلقات موهونة بالإعراض.

ومضافاً إلى أن صدر رواية زرارة ذكر ضابطاً لقاعدة الشك في الحل وهو كونه مشغولاً بالوضوء، والأخذ بحدود هذا الضابط ينافي الأخذ بحدود ضابط الفراغ المذكور في ذيلها، لأن مفهوم كل منهما ينافي مفهوم الآخر.

ومن ذلك كله يتضح أنها ليست واردة في مقام التحديد ولا أقل من كون المطلقات أظهر في كونها واردة في مقام التحديد فتقدم.

والتحقيق الذي يرفع الشك والريب في ذلك: أن صحيحة زرارة فيها ثلاث احتمالات:

أولها: أن صدرها تعرض لقاعدة الشك في الحل مشروطاً في تحققه كونه قاعدةً على وضوئه، وذيلها تعرض لقاعدة الفراغ مشروطاً في تحققه الدخول في غيره، وحيثئذ يتعارض المفهومان في بعض الصور، كما لو شك في أجزاء الوضوء قبل القيام من الوضوء أو عند اعتقاد الانتهاء منه وإن لم يقم، وقبل الدخول في غيره، وبعد التعارض وانتفاء المرجح تسقط ويتعين الرجوع للمطلقات الآتية، ويكون هذا دليلاً على صحة المذهب المشهور.

وفيه: أن التعارض إنما يتم لو وردت الشرطيتان في كلامين وانهقد لهما ظهور، أما إذا وردتا في كلام واحد فلا ينعقد لهما ظهور بل يتعين التصرف في إحداهما وجعلها مفهوماً للأخرى.

ثانيها: ربما يقال: بأن ما ذكر في الصدر هو بيان مفهوم الشرطية المذكورة في الذيل فيكون المدار على القيام من الوضوء والفراغ منه، والدخول في الغير المذكور، وحيثئذ يجب تدارك المشكوك إن لم تفت الموالاة أو الاستئناف إن فاتت، وتكون الرواية حيثئذ على خلاف فتوى المشهور، وتكون حيثئذ موهونة بالإعراض، إلا أن يقال إن الإعراض الناشئ عن الفهم لا يوجب الوهن^١، وإن الإجماع حيثئذ يكون مبنائياً لأنهم فهموا من الرواية خلاف ما فهمنا منها، وحيثئذ فلا يصلح للكشف، وذلك كله محل تأمل.

^١ - لاحظ القاعدة رقم ١٤ ورقم ١٥ ورقم ١٩ من قواعد الفقيه طبعة ثانية ص ٣٨ وص ٤٥ وص ٥٣.

وفيه مناقشة تتضح من ملاحظة ما نذكره في الاحتمال الثالث.

ثالثها: ربما يقال ان المنطوق هو ما ذكر في الصدر كما هو المتعارف، والمفهوم ما ذكر في الذيل، ويكون المراد من القيام والفراغ والدخول في الغير بيان موارد عدم كونه قاعداً على وضوئه، فأى واحد تحقق من الثلاثة كان سبباً لكونه ليس قاعداً على وضوئه، فيكون المفهوم موضعاً للمراد من المنطوق بالضرورة. وربما يقرب هذا بأمور:

منها: ان الثانية سالبة والأولى موجبة، والسالبة مفهومٌ الموجبة.

وفيه: أنه كلام لا محصل له، لأن المفهوم حكم يخالف الحكم الموجود في المنطوق، فإن كان المنطوق موجباً كان المفهوم سلباً وبالعكس.

ومنها: ان المفهوم المصرح به بمنزلة القرينة الشارحة للمراد المفهوم المقصود من المنطوق، والقرينة تكون متأخرة عن ذيها، نظير يرمي في قولهم: أسد يرمي، فلا بد من التصرف في الصدر دون الذيل، لأن القرينة تحكم على ذيها وتبدل اتجاه ظهوره.

وفيه: منع الصغرى، فإن القرينة قد تكون متقدمة وقد تكون متأخرة سواء كانت لفظية أو مقامية.

ومنها: ان الفقرة الأولى اذا وردت تركزت في الذهن وتوجهت النفس للتصرف فيما بعدها، وهذا شيء جارٍ على الفطرة.

وفيه: أن المدار في القرينة وذيها على الظهور فإن كانت أظهر قُدِّمت وسميت قرينة ووجب التصرف فيما يخالفها تأخرت أو تقدمت، وإن تساوت الفقرات أو الكلمات في الظهور لم يكن الكلام مجملاً بل يتعين التصرف في الثاني لتمرکز الأول.

وفيه: أن هذا في القضايا الشرطية حسن، لأن المتكلم عادة يبين المنطوق ثم يبين المفهوم- إن كان المفهوم بنظره محتاجاً الى البيان- ويمتنع عادة بل طبعاً بيان المفهوم قبل المنطوق، والتصرف في المفهوم أسهل من التصرف في المنطوق لأنه أضعف ظهوراً، إما لتبعيته وإما لتمرّكه.

والتحقيق: أن التمرّكز والتقدم والتأخر وغير ذلك لا يوجب ظهوراً، والظهور إنما ينشأ من أنس اللفظ بالمعنى بحسب المرتكز، وما ذكرناه في الشرطيتين شيء لا نشك فيه، فإن الأولى هي المنطوق والثانية هي المفهوم، ولكن التصرف لا يجب أن يكون في المفهوم، بل لو كانت ألفاظه أصرح وجب التصرف في المنطوق.

ففي المقام قد يقال بلزوم التصرف في الفقرة الأولى لأن القعود على الوضوء يحمل ومردد بين الانشغال فيه وبين المكث في مكان الوضوء، بخلاف قوله (ع): (قمت عن الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى)، بل تكرار هذه الفقرات إن كان وارداً لبيان مفهوم واحد كان في منتهى الظهور، ووجب الأخذ بالمتحصل منه دون ما عداه، وإن كان وارداً لبيان محققات ذلك المفهوم لا لبيان حدوده وجب الأخذ بكل منها، وإذا جعلناها وارداً لبيان مفهوم الشرطية الأولى- كما هو الظاهر- فلا محيص عن ورودها لبيان محققات ذلك الأمر المستفاد من مفهوم الشرطية، فكأنه قال: وإن لم تكن قاعداً على الوضوء بأن قمت عنه أو فرغت منه أو صرت في حال أخرى فلا شيء عليك، وهذا هو المتعين.

إذا عرفت هذا فاعلم: أن المراد من المقام هو الانتقال من حال الوضوء الى غيره، فإن الانسان مادام جالساً في مجلس الوضوء فهو مشغول فيه بنظر العرف

فاذا قام عنه فقد أتمه بنظرهم، ولا ينافيه أنه قد يتوضأ قائماً، لأن المراد بالقيام عنه الانتقال منه، فهو طريق كاشف عن الإتمام وليس له موضوعية، ولو توضأ قائماً وبقي كذلك بعد إتمامه ولم يعمل عملاً آخر جرى عليه حكم الفراغ، وحكم هذا الفرض مستفاد من قوله (ع): وفرغت منه.

وإذا كان شكه في الجزء الأخير كان غير فارغ بنظر العرف، فلا بد وأن يراد من الفراغ: الفراغ البنائي الاعتقادي، وليس المراد منه الخروج من الجزء الأخير فإنه ليس فراغاً، وكذا لو نسي ما قبله لم يكن فراغاً بحكم النص، فالمراد من الفراغ اعتقاد الفراغ وهو الفراغ البنائي أي: فإن مرراً عليك وقت ما وكنت ترى نفسك فراغاً منه فلا شيء عليك، وربما يكون قوله: (قمت عن الوضوء) كناية عن الفراغ لأنه لازم له عادة، وقوله: (صرت في حالة أخرى) يلزمها الفراغ قهراً، والقيام عن الوضوء عادة لا يكون إلا بعد إتمامه، وبهذه الملاحظة تتحد الفقرات الثلاث مفاداً، لأن مضمون كل منها لا ينفك عن إتمام العمل عادة، ولا ريب أن ظهورها أقوى من ظهور قوله: (إذا كنت قاعداً على وضوءك) فيقدم، ويجب التصرف في الصدر.

ثم إن المفهوم بعد التصريح فيه يكون منطوقاً، فدعوى خفائه من أسخف الدعاوى، وحينئذ لا يختلف الحال سواء كانت الأولى هي المفهوم أو الثانية، نعم لا ريب في كون الثانية أوضح وأظهر، ومما ذكرناه ظهر موافقة النص لفتوى المشهور^١.

^١ - يلاحظ مباني العروة الوثقى مخطوط للمؤلف ج ٤ ص ٦٦-٦٨، فإنه نقل منه المقام الثاني عشر في خلاص التجاوز وفروعه.

القاعدة الثانية: في بيان ضابط القدرة العقلية والشرعية وبيان الثمرة^١.

اعلم أنه اذا تعلق الحكم بالموضوع، وأخذت القدرة شرطاً فيه في لسان الدليل كانت شرعية، وحينئذ يسنى الواجب المشروط بها واجباً مشروطاً، كالاستطاعة بالنسبة للحج، وإذا تعلق الحكم بالموضوع ولم تؤخذ القدرة شرطاً فيه في لسان القضية الشرعية كان واجباً مطلقاً.

ويتفرع عليه: أنه لا عذر للمكلف بتركه الا العجز العقلي، والقدرة العقلية شرط في جميع التكاليف على السواء لقبح التكليف بغير المقدور عقلاً، وهي بهذه الملاحظة تكون من الشروط العامة بخلاف القدرة الشرعية فإنها من الشروط الخاصة، والفرق بينهما في مرحلة الثبوت ان الشرعية شرط في اصل ثبوت الملاك، فلا ملاك للحكم مع عدمها بخلاف العقلية، فإنها شرط في تنجز الحكم بعد الفراغ عن ثبوت ملاكه في مرحلة الاقتضاء والانشاء والفعلية.

فالقدرة المعتبرة في الحج مثلاً قدرة شرعية، ولذا لا يجب على معظم القادرين عليه بالقدرة العقلية، وإنما يجب على قادرين عليه بالقدرة الشرعية، ثم إن القدرة الشرعية إن حُدِّدت في النصوص بحدٍّ ما كان هو المتبع وإلا كان العرف هو المرجع في تحديدها، لأن إهمال التجديد مع الحاجة اليه ظاهر في إحالة الشارع فيه على العرف كما هو الشأن في جميع المفاهيم المأخوذة موضوعاً في الأحكام الشرعية ومتعلقاتها في القضايا الشرعية.

وتظهر الثمرة بينهما بالنسبة للقضاء، فمن لم يستطع الحج مثلاً لم يجب عليه ادائه طول حياته ولا يجب عليه أن يوصي به ولا يجب على ورثته قضاؤه عنه ولا يتعلق بتركه، لانتفاء ملاك الوجوب بالنسبة له، وحينئذ فلا يصدق عنوان الفوت

^١ - هذه القاعدة نقلت حرفياً من رسالتنا مناهج الفقيه كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ج ٢ ص ٣٢٦.

بالنسبة له، ولكن من نام عن الصلاة في تمام الوقت مثلاً وجب عليه قضاؤها لثبوت ملاك الوجوب في حقه.

وتظهر أيضاً في وجوب تحصيل أسباب القدرة للواجب المطلق لأنه يكون مقدوراً عقلاً، وبهذا اللحاظ تكون مقدمات القدرة من المقدمات الوجودية، بخلاف القدرة الشرعية، فإن تحصيلها يكون من مقدمات الوجوب ولا يعقل أن يكون وجوبها مسبباً عن وجوب المضروط ولا مترشحاً منه عليه.

إذا عرفت هذا علمت: أن القدرة العقلية شرط في جميع التكاليف، وستعرف أن القدرة المعتبرة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي القدرة الشرعية لا العقلية، نظير الاستطاعة في باب الحج، وسوف نستعرض أدلتها في الفصل الثالث من هذه الفصول.

القاعدة الثالثة: في بيان وجوب حمل فعل المسلم على الصحة.

اعلم أنه يمكن الاستدلال لهذه القاعدة بصنفين من الروايات:

الأول: النصوص المتضمنة لحرمة تهمته بفعل القبيح، الثاني: النصوص المتضمنة لعدم جواز حمل فعل المسلم على الأسوأ بل السيء، وكلا الصنفين كثير كما ستعرفه.

وينبغي التنبيه إلى أن مفاد هذه القاعدة بعد ملاحظة أدلتها عدم جواز حمل فعل المسلم على الأسوأ أو السيء، وليس مفادها وجوب ترتيب آثار الحسن. مثلاً: إذا وجه شخص كلاماً لآخر، وتردد أمره بين كونه سيئاً أو تحيةً، يحرم عليه أن يرتب آثار السب، ولكن لا يجب عليه أن يرتب عليه آثار التحية. وإليك بعض تلك النصوص:

أولها: الصحيح الى إبراهيم بن عمر اليماني عن أبي عبد الله (ع) قال: إن اتهم المؤمن أخاه انماث الإيمان في قلبه كما ينماث الملح في الماء.

ثانيها: رواية عمر بن يزيد عنه (ع) وفيها قوله (ع): من اتهم أخاه في دينه فلا حرمة بينهما.

الثالثها: رواية الحسين بن المختار عن أبي عبد الله (ع) قال: قال أمير المؤمنين (ع) في كلام له: ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يغلبك منه، ولا تظن بكلمة خرجت من أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير محملاً^١.

رابعها: ما رواه في المجالس مسنداً عن علقمة بن محمد عن الصادق (ع) في حديث أنه قال: فمن لم تره عينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه عندك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة، وإن كان في نفسه مذنباً ومن اغتابه بما هو فيه فهو خارج عن ولاية الله تعالى ذكره داخل في ولاية الشيطان، ولقد حدثني أبي عن أبيه عن آبائه عن رسول الله (ص) قال: من اعتاب مؤمناً بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنة، ومن اغتاب بما ليس فيه فقد انقطعت العصمة بينهما، وكان المغتاب في النار خالداً فيها وبئس المصير^٢.

خامسها: ما رواه الكليني عن سهل بن زياد عن يحيى بن مبارك عن عبد الله بن جبلة عن محمد بن مفضل عن أبي الحسن موسى (ع) قال: قلت له: جعلت فداك الرجل من إخواني يبلغني عنه الشيء الذي أكرهه، فأسأله عنه فينكر ذلك، وقد أخبرني عنه قوم ثقات، فقال لي: يا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك

^١ الوسائل ٨م ب ١٦١ من أبواب أحكام العشرة ح ١-٢-٣ ص ٦١٣.

^٢ الوسائل ٨م ب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة ح ٢٠ ص ٦٠١، ويمكن الاستدلال بهذه الرواية على عدم حجية

فإن شهد عندك خمسون قسامة وقال لك قولاً فصدقه وكذبهم، ولا تزيعن عنه شيئاً تشينه به وتهدم مروته، وتكون من الذين قال الله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَجْبُونَ أَنْ تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾. ورواه الصدوق مرسلًا عن ابن فضيل مسنداً ايضاً.

سادسها: ما رواه العياشي بتفسيره عن الفيض بن المختار قال: سمعت أبي عبد الله (ع) يقول: لما أنزلت المائدة على عيسى (ع): لا تأكلوا حتى آذن لكم، فأكل منها رجل، قال بعض الحواريين: يا روح الله أكل منها فلان، فقال له عيسى (ع): أكلت منها؟ فقال: لا ! فقال الحواريون: بلى والله يا روح لقد أكل منها! فقال عيسى (ع): صدق أخاك وكذب بصرك^١.

سابعها: ما ورد في الحث على قبول العذر وهو ثلاث روايات: أولها: ما رواه الصدوق مسنداً عن جعفر بن محمد عن آبائه (ع) في وصية النبي (ص) لعلي (ع): يا علي من لم يقبل من متصل عذراً صادقاً كان أو كاذباً لم ينل شفاعتي.

ثانيها: ما رواه ايضاً باسناده عن أمير المؤمنين (ع) في وصيته لمحمد بن الحنفية قال: وفيه قوله: إقبل من متصل عذراً صادقاً أو كاذباً فتتالك الشفاعة.

ثالثها: ما رواه الكليني (رض) مسنداً عن أبي الحسن الكاظم (ع) عن آبائه في حديث أن علي بن الحسين (ع) قال لولده: إن شتمك رجل عن يمينك ثم تحول اليك عن يسارك فاعتذر اليك فاقبل عذره^٢.

^١ - الوسائل ٨م باب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة ح ٤-٧ ص ٦٠٩

^٢ - الوسائل ٨م ب ١٢٥ من أبواب أحكام العشرة ح ١-٢-٣ ص ٥٥٣.

قلت ويكفي دليلاً على ذلك ومؤيداً لهذه النصوص قوله تعالى في الثناء على نبيه (ص) ﴿قُلْ أَذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ فإن المنافقين عابوه (ص) بكونه يصدق كل ما يقال له، ولم يكن معنى تصديقه إياهم ترتيب أثر الصدق، بل معناه ما تضمنته هذه النصوص، والله العالم.

واعلم أن تواتر هذه النصوص التي دونها عظماء الأصحاب في كتب الحديث يغني عن البحث في أسانيدھا فلا تغفل.

وقفة، بل وقفات

بعد الإنتهاء من نقل هذا المقدار من الروايات نجد أموراً تطرح نفسها تستدعي وقفة بل وقفات:

الوقفة الأولى: أنه كيف يمكن الجمع بين هذه الروايات وروايات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن الأمر بالسكوت على ما رأى منه أو سمع، وعدم التحدث به، وبتكذيب الشهود، وبقبول عذره يتنافى مع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والجواب عنه: أن مقتضى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو مواجهة الفاعل للمنكر والتارك للمعروف شخصياً، وفتح هذا الموضوع بينه وبينه، وهذا لا يتنافى مع النهي عن غيبته وعن استماعها وعن التشهير به، والإساءة إليه في غيابه بوجه من الوجوه، بل الأمر على العكس فإن الناس إذا تكلموا في غيابه بما يكرهه وأشاعوا وأذاعوا ربما وجدوا من لا يصدقهم، أو يصدقهم ولكنه يتعصب له، أو يصدقهم ولا يتعصب له ولكنه يحب الفتنة ويعيش في مستنقعات القيل والقال، ويؤدي ذلك إلى قسمة الناس إلى شطرين له وعليه، ولهم وعليهم .

فإذا فعلوا ذلك وأراد من له قابلية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يقوم بواجبه هذا، وجد النفوس متأزمة والأجواء غير ملائمة، ويكون ذلك سبباً إما في عدم تأثيره أصلاً، وإما في صعوبة الدخول فيه واحتياجه إلى تحمل الأذى والمرارة، أما إذا لم يكن شيء من ذلك وثبت الجرم وقام من له قابلية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالتنبيه والنصح والإرشاد فيما بينهما سرّاً، فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حينئذ يكون مظنة التأثير ولا يكون مسبوقاً بالآثام والفتن والقيـل والقال، ولا ملحوقاً بشيء من ذلك وهذا شيء واضح يدركه كل فاهم .

الوقفة الثانية: في أنه هل يجوز لمن رأى المنكر بعينه أو سمع بأذنه أن يتحدث به إلى ولاة الأمر أو لا؟

إنه سؤال ينحل إلى سؤالين:

أولهما: في أنه هل يجب عليه الإعلام أو لا؟

والجواب: أنه لا ريب في أنه لا يجب عليه ذلك، لأن الشبهة وجوبية والأصل فيها البراءة عند جميع العلماء، مضافاً إلى استفادة عدم الوجوب من الروايات المتقدمة.

ثانيهما: في أنه هل يجوز له ذلك أو لا؟

والجواب: أن مقتضى الأصل هو الجواز، لأن الشبهة تحريمية ومقتضى الأصل البراءة، والنصوص التي أوردناها في أصل قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة منصرفة عما نحن فيه، ولكن مع ذلك فمقتضى الإحتياط الترك إلا إذا كان يخشى من عدم إعلام الحكام استفحال الفساد وتفشيه.

ثم لا يخفى على القارئ أنه إذا قام شخص بهذه المهمة وأخبر المسؤولين بذلك عرض نفسه لأمر صعب، فإن المتهم إذا أقر بما أخبر المخبر أو قامت البينة

العادلة تخلص المخبر من تبعات الحق العام، وإلا عاقبه الحاكم لأنه رمى أخاه المسلم بفعل القبيح، وهو في مثل هذا الحال قد يتعرض للحد أو التعزير، ولهذا ننصح أمثال هؤلاء أن لا يعرضوا أنفسهم إلا إذا كانوا على يقين من قدرتهم على إقامة البينة.

إن قلت: فما معنى عدم تصديق (الخمسين قسامة)؟

قلت: هذه الروايات وأمثالها منصرفة إلى صورة إخبار الناس بعضهم بعضاً، إخباراً يؤدي إلى الهرج والمرج والقليل والقال.

ومن أجل ذلك ينبغي أن يتنبه القارئ والسامع إلى أن ولاية الأمور يجوز لهم فتح باب الاستماع، ولكنه لا ينبغي أن ينسى الإنسان أن ولاية الأمور لا يجوز لهم قبول ذلك من المخبر، بل يطلبون منهم البينة العادلة، فإن أقامها فعل الحاكم ما يجب عليه وهو أعرف بوظيفته.

وإما إذا أنكر من رُمي بفعل المنكر ولم تقم بينة فإن المخبر يعرض نفسه للعقاب الذي أسلفناه.

الوقفة الثالثة: أنه كيف يمكن الجمع بين وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر مع عدم قبول شهادة خمسين قسامة كما في بعض الروايات؟

والجواب: أن حديث (الخمسين قسامة) يستظهر منه أن وظيفة الأمر بالمعروف للحكام وأضرابهم ممن لهم الولاية على الناس أو مكانة عندهم، فإن هؤلاء إذا سمعوا بذلك ثبت عندهم الجرم ووجب عليهم الأمر والنهي، بخلاف السوقة والجماهير الذين ليس لهم ولاية ولا مكانة ولا لكلامهم أثر غير الغيبة التي يترتب عليها البغضاء والشحناء وأكل لحوم الناس بالغيبة، فيكونون مصداقاً لقول الإمام (ع): الغيبة أدام كلاب أهل النار، ويكونون ممن عناهم الله تعالى بقوله

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ أَثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم مِّمَّا يَاجِبُ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾^١.

الوقفه الرابعة: أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نظام يرتبط بسلوك الفرد من جميع النواحي أولاً، وبالتالي يرتبط بالجماعات، مبتدئاً بأصغرها وهو الفرد مع نفسه، ثم بالعائلة، ثم بالجار، ثم بالرحم وهكذا حتى يصل إلى المجتمع بأسره، ثم ينتهي بربط المجتمع الأصغر بالمجتمع الأكبر ويربط الأرض بالسماء.

ويمكننا على هذا الأساس ان ندَّعي أن جميع الآداب الشرعية التي اشتملت عليها النصوص الدينية الماثورة عن الإنبياء وأوصيائهم، المروية عن النبي (ص) وأهل بيته (ع)، المتعلقة بآداب العشرة والسلوك كلها متعلقة فيما نحن بصدد، سواء كانت إلزامية أو ترغيبية، ولو أن المسلمين قبلوها وتعقلوها وعملوا بها أو بشرط منها لكان عملهم وحده كافياً في الدعوة إلى الإسلام، فإن العمل وإن كان صامتاً إلا أنه ناطق، لأن العمل لغة يشترك العالم في فهمها وكتاب واضح يقرؤه جميع أهل اللغات.

ومن المؤسف أن الحكام هم المسؤولون في الدرجة الأولى عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قبل كل أحد -لاستجماع الشروط بالنسبة لهم- كانوا من أبعد المسلمين عن تطبيق الإسلام عملاً، بل وقولاً، ومن هنا بدأ الانحراف وأصبح غير المسلمين يأخذون صورة عكسية عن الإسلام، ويظنون أن الإسلام هو ما عليه قادة المسلمين واتباعهم وسواد المسلمين وجهالهم، فهم يدرسون الإسلام من خلال عمل من يحمل جنسية إسلامية، ومن أجل ذلك أصبحوا ينظرون إلى

مواطن الضعف فيهم ويلصقونها بالإسلام مستشهدين بما عليه المسلمون، وإذا وجدوا أحاداً من علماء المسلمين ممن يفهم الإسلام ويتحلى بأفضل المثل قد لا يصدقون أنه مسلم بل يظنون أن ما فيه من المثالية من نتيجة العلم والفضيلة لا نتيجة العقيدة الإسلامية والعمل بها.

ويؤسفني بعد هذا أن أقول أن الإسلام دين مثالي، وأنه أصبح يعيش في بطون الكتب وفي قلوب آحادٍ من المغمورين، وأن المسلمين أصبحوا يعيشون في مفازة بعيدة عنه كل البعد ثم يزعمون أن عملهم يمثل الإسلام، وقد قال رسول الله (ص) في اليوم الأول (بُدِئَ الإسلام غريباً وسيعود غريباً) وهكذا صار.

الوقفه الخامسة: كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يهدف أيضاً إلى تحفيز الكسالى من المسلمين المتهاونين في تأدية الفروض والقيام بها إلى أدائها وتطبيقها تطبيقاً كاملاً متزناً، وبه تكون الشريعة عقيدة تعيش في قلب المسلم وتكون نظاماً يتجسّد في عمله تجسّداً يتفق مع واقع الإسلام وشكلياته، وبذلك يتم إخراج العقيدة الإسلامية في مسرح الدعوة للإسلام إخراجاً يدعو الناس إليه ويحببهم به ويرغبهم فيه، وحافزاً يحفزهم على الإعتراف بسموه وكماله.

ويهدف أيضاً إلى تحفيز المسلمين أجمع على أن يأمر بعضهم بعضاً بفعل ما أمر الله سبحانه بفعله، وترك ما أمر الله بتركه، ومن المعلوم أن الإسلام بل وسائر الأديان لا تأمر إلا بعمل الخير ولا تنهى إلا عن فعل القبيح.

ويهدف أيضاً إلى ترخيص القادر منهم بتطبيق بعض العقوبات على من يمكنه تطبيقها عليه.

وقد جعلت الشريعة هذه العقوبات متدرجة ومترتبة ترتباً حكماً مشروطاً بأن لا يستلزم مفسد تعادل مفسد الشذوذ أو تزيد عنه، فإذا لزم منها شيء من ذلك لم تشرع.

ويتدنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالخطوات الهيئنة العريضة القائمة على الرفق واللين والتواضع كما يوحيه قوله سبحانه وتعالى ﴿ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين﴾^١، وكما يوحيه قوله تعالى ﴿وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما﴾^٢، وهذه الآية الكريمة وإن كانت بظاهرها مسوقة للثناء على المؤمنين وتعريف الناس بهم بذكر صفاتهم التي تميزهم عن غيرهم، إلا أنه لا يبعد أيضاً أن يكون المقصود منها إيصال المؤمنين بضبط الأعصاب، ومكافحة الكبر والنزق والحث على التواضع والتحلي بالروية والأناة والأمر بمبادلة ما يصدر من الجهال بالعفو والتسامح، ويكون المقصود منها تحفيز الناس الى الاتصاف بهذه الصفات، فتكون حينئذ من الجمل الخيرية المستعملة في مقام الطلب، ويكون التعرض للمشئي على الأرض هونا تعرضاً لأقل ما ينبغي أن يكون المؤمن عليه من صفات الكمال المحرك الى الاتصاف بما هو أسمى من ذلك من الصفات. بمقتضى مفهوم الموافقة كما في قوله تعالى ﴿ولا تقل لهما أف﴾ الدال على النهي عن السب والضرب وأنواع الأذى بالأولوية القطعية. بهذا يتدنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا لم يتنفع المأمور والمنهي بذلك يكون قد عرّض نفسه للعقوبات وتكون عقوبته على قدر جرمه وعلى قدر

١ - النمل آية ١٢٥.

٢ - الفرقان آية ١٦٣.

الحاجة، فلا يجوز للآمر والناهي التعدي عن ذلك الى ما هو أكثر الا بعد عدم الانتفاع بما هو دونه.

وأول تلك العقوبات، العقوبات السلبية، ويتحقق ذلك بالإعراض عنه وترك الإحسان اليه، وإذا أصرَّ على ارتكاب الجرم وكان جرمه كبيراً كتركه للواجبات وارتكابه للمحرمات المتفق عليها عند جميع المسلمين وجب على المسلمين أجمع أن يعاقبوه بالإعتزال إذا كان ذلك يوجب ارتداعه، وإنما يجب ذلك بملاك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأنه باب من أبوابه وضرب من ضروبه، وإلا كان اعتزاله مندوباً ندباً مؤكداً، ويدل على ذلك كله النصوص الكثيرة بعد ملاحظتها أجمع، وبعد ملاحظة الجمع بينها، المشتملة على مثل قولهم: (فلا يُزار ولا يُهنأ ولا يُعزى ولا يُعاد ولا تُشيع جنازته)، وهذا النوع من الإضراب المدني هو أول نوع من أنواع التأديب الجماعي المسؤول عنه كل مكلف بمفرده، ومن هذا النوع ترك تزوجيه والتعامل معه بالبيع والشراء وعدم إشراكه في شؤون المسلمين ولا يجوز لسلطان المسلمين ولا المنصوبين من قبيله إدخاله في الحكم، لأن القانون الإسلامي يحرّمه-إذا كان على ما وصفناه-من الحقوق المدنية بكاملها الى أن يتوب ويعود الى الصف.

والمسؤول عن هذا النوع من العقوبة معظم المسلمين لأنه شيء مقدور لهم، وأما من لا يقدر على ذلك لسبب من الأسباب فلا حرج عليه ولا ذمام.

وأعلى مراتب العقوبات: الحدود والتعزيرات، والمسؤول عن إقامتها إمام المسلمين أو المولى من قبله خاصة، فالقتل والرجم والضرب أمور تختص بالحاكم، والحاكم عندنا هو النبي(ص) والأئمة(ع) ومن نصبه النبي(ص) أو الأئمة(ع) ووكلوه.

وبعد ملاحظة ما ذكرناه يتضح لك أن النظام الإسلامي قد أغلق باب الفوضى واجتثها من أرومتها، غلو أن شخصاً غير السلطان أقام حداً من الحدود بغير إذن السلطان كان خارجاً عن الشريعة وأصبح معرّضاً لغضبة القانون ونقمته وإن كان هو صاحب الحق.

وبين هاتين المرتبتين مراتب أخرى لها شؤون وشروط لا بد من معرفتها وسوف نشرحها في محلها.

الوقف السادسة: أنه ينبغي أن يكون دور المصلح دور الطبيب الماهر الذي يقدم الأدوية للمرضى والمصابين، ولا ريب أن دواء المرض الذي يعانيه أحدهم لا يصلح دواءً لمرض آخر يعانيه غيره، ويشهد لذلك ما حكاه الإمام الصادق (ع) عن المسيح (ع) لأنه كان يقول للحواريين: تارك شفاء الجروح شريك جارحه لا محالة، ويقول أيضاً: لا تحدثوا بالحكمة غير أهلها ولا تمنعوها أهلها فتأثموا، وليكن أحدكم بمنزلة الطبيب مداوي، إن رأى موضعاً لدوائه وإلا أمسك^١.

والكتاب والسنة وضعا للوعاظ والمصلحين منهجاً للوعظ والإصلاح يتحرك تحركاً هادئاً سليماً، يبتدئ بالتنبيه والإنذار، والتخويف والتحذير من نتائج غفلة الإنسان عما خلق له وما يراد منه وعما ينفعه وعما يضره في دنياه وآخرته، ويحفزه على أن يشعر بكرامته وتميّزه عن البهائم والحشرات، فإن الإنسان والنباتات والحيوانات والحشرات تشترك جميعها في طلب الغذاء والبحث عنه بدافع القوى التي أودعها مكوّن الكون فيها، ثم ينفصل ما هو أرقى منها عما هو أدنى، فالنباتات تبحث عن غذائها في الهواء والشمس وفي بطن الثرى وهي كامنة في مكانها، والحيوانات تتحرك بدافع الحاجة والغريزة، ثم ينفصل الإنسان عن هذا

الموكب فيتحرك بداعي الغريزة والفكر والعقل، فإذا أهمل الإنسان الفكر والعقل وتحرك بعامل الشهوة والغريزة والحاجة انحط الإنسان إلى درجة الحيوانات بل كان الحيوان أفضل منه، لأن الحيوان لم يضيع شيئاً من مواهبه بخلاف الإنسان، فإنه إذا تحرك بدافع الغريزة فقط يكون قد أضاع موهبة العقل وموهبة السماء، أعني الشرائع المقدسة بإرادته واختياره، وهذا الصنف من الناس هو المعني بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾^١ وقوله تعالى ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾^٢ ومن أجل تزويد الإنسان بالغرائز والفكر والعقل كانت مسؤوليته أكبر ومهمته في الحياة أشق، ومن أجل تزويده بهذه القوى الخارقة جفله الله سبحانه سيد الطبيعة وسخر له كل ما في الكون، وإذا كان ما يصنعه الإنسان من الخوارق معجزة له فالإنسان نفسه معجزة الله سبحانه .

ثم بعد ما يتنبه الإنسان إلى ما خلق له يصبح مندفعاً بدافع غريزة حب الذات والخوف والاطلاع على طلب المعرفة والوقوف على النهاية، وهنا ينتقل دور المصلح والواعظ إلى دور التعليم لمن يرغب في التعلم، ثم بعد التعلم يبدأ دور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحث الناس على العمل بما يعرفونه من الخير ونبذ ما يعرفونه من الشر، ثم يرتفع دور العمل إلى دور الإخلاص لله سبحانه، ونعني بالعمل عن إخلاص أن يقصد بأعماله الخيرة وبترك ما يتركه من الأفعال المذمومة وجه الله سبحانه ولا يطلب بذلك رضا الناس .

^١ - الأعراف ١٧٨ .

^٢ - الفرقان ٤٤ .

ومن هنا يتضح أن الموعظة التي توجه إلى الجاهل الغافل غير الموعظة التي توجه للعالم، وموعظة العالم المفرط غير موعظة العالم العامل، وموعظة العالم العامل غير موعظة العالم العامل المخلص، ومستوى موعظة المخلصين فوق موعظة الجميع، وأن توجيه الموعظة التي هي لطبقة من هذه الطبقات لمن هو ليس من أهلها بمنزلة إعطاء الدواء لمرضى وهو ليس دواءً لمرضه، وقد يؤدي استعمال الدواء الذي هو ليس دواءً للمرض إلى مضاعفات يعجز الطبيب عن تداركها وهذا شيء يعرفه كل أحد .

ومن المؤسف أن الوعّاظ يلتقطون المواعظ من الكتب ويحفظونها من غيرهم ويقدمونها للجميع على السواء، وأنهم يختارون منها ما يتلائم مع أهدافهم الدينية أو الدنيوية ويخرجون عن حد الاعتدال، فإذا أراد التخويف لم يزل يخوف حتى يزرع اليأس في قلب السامع من رحمة الله، وإذا أراد الترغيب لم يزل يرغب حتى يغمر النفوس بالأمن من مكر الله، وعلى هذه فقس ما سواها .

فإذا أراد حثّ الناس على العمل جعله جهاداً من أعظم الجهاد، وإذا أراد التنفير من الخمر والربا سار على هذا المنهج مع أن الانبياء وأوصيائهم أمرونا بالمحافظة على توازن الخوف والرجاء، ونحن في كتابنا هذا نستمد العون من الله سبحانه ونسأله أن يفتح علينا الأبواب الموصدة إلى رضوانه، وأن يجعلنا كتابنا هذا باباً من تلك الأبواب وأن يوفقنا لإتمامه على ما يريد وهو حسينا ونعم الوكيل .

الوقف السابعة والأخيرة: اعلم أن إثبات الجرم في الإسلام ليس بالأمر السهل، فقد أجمع المسلمون على أن الحدود تدرأ بالشبهات، ومعنى هذا أن احتمال عدم الجريمة ولو بالألف واحد يدرأ الحد ويدفعه، ويدل على ذلك النبوي

المشهور (ادروا الحدود بالشبهات، ولا شفاعة ولا كفالة ولا يمين في حد)^١
 وقصة ماعز بن مالك التي جاء فيها أنه أقر بالزنا عند النبي (ص) فقال له النبي
 (ص): لعلك قبلت، لعلك غمّزت، أو نظرت؟ قال :لا، قال: أفند... لا تكني؟
 قال: نعم، قال: حتى غاب ذلك منك في ذلك منها؟ قال: نعم، قال: كما يغيب
 في المِرْوَد في المكحلة، والرشا في البئر؟ قال: نعم، قال: هل تدري ما الزنا؟ قال:
 نعم، أتيت منها حراماً ما يأتي الرجل من امرأته حلالاً، فعند ذلك أمر برجمه^٢.

ومثله ما ورد من أن امرأة مجح أتت أمير المؤمنين (ع) فقالت: يا أمير المؤمنين
 إني زنيت فطهرني طهرك الله، فإن عذاب الدنيا أيسر من عذاب الآخرة الذي لا
 ينقطع، فقال لها: مما أطهرك؟ فقالت: إني زنيت، فقال لها: وذات بعلٍ أنتِ إذ
 فعلتِ ما فعلتِ أم غير ذلك؟ قالت: بل ذات بعل، فقال لها: أفحاضراً كان بعلك
 إذ فعلتِ ما فعلتِ أم غائباً كان عنك؟ قالت: بل حاضراً، فقال لها: انطلقيني
 فضعي ما في بطنك، ثم ايتيني أطهرك، فلما ولّت عنه المرأة فصارت حيث لا
 تسمع كلامه قال: اللهم إنها شهادة، فلم تلبث أن أتته فقالت: قد وضعت
 فطهرني، قال: فتجاهل عليها، فقال: أطهرك يا أمة الله ماذا؟ قالت: إني زنيت
 فطهرني، قال: وذات بعلٍ أنتِ إذ فعلتِ ما فعلتِ؟ قالت: نعم، قال: فكان
 زوجك حاضراً أم غائباً؟ قالت: بل حاضراً، قال: فانطلقيني فأرضعيه حولين
 كاملين كما أمرك الله، قال: فانصرفت المرأة فلما صارت منه حيث لا تسمع
 كلامه قال: اللهم إنهما شهادتان، قال: فلما مضى الحولان أتت المرأة فقالت: قد
 أرضعته حولين فطهرني يا أمير المؤمنين، فتجاهل عليها وقال: أطهرك ماذا؟

^١ - الوسائل م ١٨ ب ٢٤ من أبواب مقدمات الحدود وأحكامها العامة ح ٤ ص ٣٣٦.

^٢ - عن كتاب نيل الأوطار ج ٧ ب استفسار المقر بالزنا واعتبار تصريحه بما لا تردد فيه ص ١٠٤.

فقلت: إني زنيت فطهرني، فقال: وذات بعل أنتِ إذ فعلتِ ما فعلتِ؟ فقلت: نعم، قال: وبعلك غائب عنك إذ فعلتِ ما فعلتِ؟ فقلت: بل حاضر، قال: فانطلقني فأكفليه حتى يعقل أن يأكل ويشرب ولا يتردى من سطح ولا يتهور في بئر، قال: فانصرفت وهي تبكي، فلما ولت وصارت حيث لا تسمع كلامه قال: اللهم هذه ثلاث شهادات .

قال: فاستقبلها عمرو بن حريث المخزومي فقال لها: ما يبكيك يا أمة الله، وقد رأيتك تختلفين إلى عليّ تسألينه أن يطهرك؟ فقلت: إني أتيت أمير المؤمنين عليه السلام فسألته أن يطهرني فقال: اكفلي ولدك حتى يعقل أن يأكل ويشرب ولا يتردى من سطح ولا يتهور في بئر، وقد خفت أن يأتي عليّ الموت ولم يطهرني، فقال لها عمرو بن حريث: ارجعي إليه فأنا أكفله، فرجعت فأخبرت أمير المؤمنين عليه السلام بقول عمرو بن حريث، فقال لها أمير المؤمنين عليه السلام وهو متجاهل عليها: ولم يكفل عمرو ولدك؟ فقلت: يا أمير المؤمنين إني زنيت فطهرني فقال لها: وذات بعل أنتِ إذ فعلتِ ما فعلتِ؟ قالت: نعم، قال: أفغائباً كان بعلك إذ فعلتِ ما فعلتِ؟ قالت: بل حاضر، قال: فرفع رأسه إلى السماء فقال: اللهم إنه قد ثبت عليها أربع شهادات ... إلى أن قال: فنظر إليه عمرو بن حريث وكأنا الرمان يققاً في وجهه، فلما رأى ذلك عمرو قال: يا أمير المؤمنين إني إنما أردت أن أكفله إذ ظننت أنك تحب ذلك، فأما إذ كرهته فإني لست أفعل.

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أبعد أربع شهادات با لله؟ لتكفلنه وأنت صاغرة. الحديث، وذكر أنه رجمها^١.

^١ - الوسائل م ١٨ ب ١٦ من أبواب حد الزنا ج ١ ص ٣٧٧ ؛ وفيه روايات أخرى مشتملة على بعض المقصود .

ولكننا نقول أين عملُ المسلمين من هذا النظام الرفيع ، فإن بعض قاداتهم في القرن الأول خرجوا عنه علناً، إما لجهلهم به وإما معاندة له، فهذا معاوية مثلاً يستدعي بسر بن أرطاة ويوجّهه إلى الحجاز واليمن ويقول له: سر حتى تمرّ بالمدينة فاطرد الناس، وأخف من مررت به، وانهب أموال كل من أصبت له مالا ممن لم يكن دخل في طاعتنا، فإذا دخلت المدينة فأرهم أنك تريد أنفسهم ... إلى أن قال: وأرهب الناس عنك فيما بين المدينة ومكة واجعلها شردات ... الخ .

ويستدعي سفيان بن عوف الغامدي ويقول له: إني باعثك بجيش كثيف ذي أداة وجلادة، فالزم لي جانب الفرات حتى تمر بهيت فتقطعها، فإن وجدت بها جندا فأغبر عليهم، وإلا فامض حتى تغير على الأنبار، فإن لم تجد جندا فامض حتى توغل في المدائن ... إلى أن قال : فاقتل كل من لقيته ممن هو ليس على مثل رأيك، وأخرب كل ما مررت به من القرى، وأحرب الأموال فإن حَرَبَ المال شبيه بالقتل، وهو أوجع للقلب وقد أجمل الإمام الباقر (ع) كل ذلك بقوله: وقتلت شيعتنا بكل بلدة، وقطعت الأيدي والأرجل على الظنة، وكل من يذكر بجبنا والإنقطاع إلينا سجن أو نهب ماله، أو هدمت داره... الخ.

وليس حكام اليوم بأقلّ سوءاً من أولئك، فها هم اليوم يصادرون أموال المتهم ويعتقلون أبويه وزوجته وبنيه، ويجعلونهم رهائن، وقلّ ما يسلمون من التهديد والوعيد والضرب والإهانة والإيذاء والتعذيب، مع أن الله سبحانه يقول ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾، كما أنهم يجبرونهم أحياناً على الإقرار ، فيضطر لأن يعترف بأمر لم يفعله محاولاً بذلك التخلص من التعذيب.

ومن لاحظ ما أسلفناه عن النبي(ص) وعن أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب(ع) يجد الإسلام بعيداً عن ذلك بُعد المشرقين، فإنهما كانا يستقبلان المجرم

بكل لين وهذوء، وكأنهما يتمنيان أن يتعد عن الإقرار ليسلم من إقامة الحد، وأي مثالية أعظم من هذه المثالية، ورفق بالإنسان أعظم من هذا الرفق!

إذا عرفت هذا، فاعلم أن الإسلام أعلن حرباً شعواء على الجريمة، وجعل العقوبات على أصنافها فظيعة موجعة، ليعث الرهبة والخوف في قلوب الذين يفكرون بارتكاب الجريمة طمعاً في تقليلها، وصيانة لها عن الانتشار، واجتثاثاً لبذرة الإستهانة بها والإستهتار، ولكنه في الوقت نفسه قد فتح باباً واسعاً للحكام والولاة للفرار من تطبيق تلك العقوبات بما تقدم من دفعها بأقل شبهة معقولة أو عذر مقبول.

والذي يفهمه العاقل المتفوق أنه أراد بذلك إعلان حرب الأعصاب قبل تطبيق العقوبات.

أجل، إن الإنسان مستمر في التوالد والتناسل لأنه خلُق ليقى، وسيبقى إلى أن ينتهي الأمد الذي حدّده الله له في علمه، وكلما وُلد جيل جديد وُلد الجهل معه، ووُلدت الشهوة معه، ومن أجل ذلك فإن الجريمة لن تستأصل ولكنها تحارب، وقد أعلن الإسلام عليها الحرب العادلة التي أوضحناها آنفاً.^١

^١ - هذه القاعدة نقلت حرفياً من رسالتنا مناهج الفقيه كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ج ٢ ص ٣٢٨.

القاعدة الرابعة: في توضيح موارد أصالة العدم^١.

اعلم : أن استعمال أصالة العدم كثير في الفقه، وأن مواردنا فوق حدّ الإحصاء، وأن بعضها حجة بلا ريب، وبعضها ليس حجة بلا ريب، وبعضها الآخر محل خلاف.

واعلم: أن الفرق بينها يصعب على غير أهل الفضل.

أما ما لاريب في حجته منها فهو الأصول العقلائية المشخصة للظهور الذي هو طريق لإحراز مراد المتكلم المسماة بالأصول اللفظية تارة، وبالأصول العقلائية اخرى، وهي:

أصالة عدم المخصص وعدم المقيد وعدم القرينة، ويتبعها أصالة عدم الحذف وعدم التقدير. وقد يعبر عن أصالة عدم المخصص بأصالة العموم، وعن أصالة عدم المقيد بأصالة الإطلاق، وعن الباقي بأصالة الظهور، وقد يعبر عنها بالضعفاء بأصالة الحقيقة وهو غلط، لأن الظهور لا علاقة له بالحقيقة كما ستعرفه.

والوجه في حجية هذه الأصول هو الدليل الدال على حجية ظواهر الكلام، أعني استقرار طريقة العقلاء وتقرير الشارع لهم، فإن العقلاء يأخذون بظواهر الكلام بعد انتهاء المتكلم من بيان مراده، ولا يعتنون باحتمال وجود ما يخالف الظاهر، وقد انتزع العلماء عن ذلك عبارات تطابقه فقالوا: أصالة العموم أو عدم المخصص، وأصالة الإطلاق أو عدم المقيد، وأصالة عدم القرينة أو الظهور، أو عدم الحذف أو عدم التقدير.

ثم إنه ينبغي التنبيه الى أنه إن أريد بأصالة العدم التي هي من هذه الأصول الاستصحاب الشرعي كان من أوضح الأصول المثبتة، وإن أريد به استصحاب عدم الحادث بمعنى العدم الأزلي أو النعني فلا دليل على حجته.

^١ - أخذنا هذه القاعدة من كتابنا قواعد الفقيه القاعدة رقم ٤١ ص ١٢٥ طبعة ثانية.

ومنها: أصالة عدم التكليف، وهي قد تكون بمعنى استصحاب عدم التكليف بالنسبة لغير البالغ الذي يشك في بلوغه، وقد يعبر عنها باستصحاب حال الصغر أو باستصحاب عدم البلوغ، وحيث أن تكون من صغريات الاستصحاب الشرعي، وهو مما لا ريب في حجته.

وقد تكون بمعنى العدم الأزلي وقد قلنا أنه لا دليل على حجته، وتعرضنا له مفصلاً في محله في تنبيهات الاستصحاب فراجع.

وقد تكون بمعنى عدم التكليف قبل إرسال الرسل، وهو مثله.

وقد أورد على استصحاب عدم الحكم أعني عدم الوجوب أو عدم الحرمة أو غيرهما من الأحكام الخمسة بأنه: إن أريد به الاستصحاب الشرعي لم يكن حجة، لأن عدم الحكم ليس حكماً شرعياً وليس موضوعاً لحكم شرعي، ولو كان عدم الحكم حكماً للزم كون الأحكام عشرة، بمعنى كون الأحكام الوجودية خمسة وعدمها خمسة، وهو خلاف ما عليه أهل العلم. وإن أريد من عدم الحكم لازمه، كان من الأصول المثبتة، لأن لازمه وإن كان حكماً إلا أنه ليس حكماً للمستصحب، فتنبه.

والجواب: أن استصحاب عدم الحكم كاستصحاب نفس الحكم عند العلماء، وبعد إطباقهم على ذلك لا يبقى مجال لهذه الشبهة.

ومنها: أصالة عدم حجية ما يشك في حجته، وهذا أصل أصيل، لاستقلال العقل بعدم حجية كل ما لم يقدّم دليل على حجته.

ومنها: أصالة عدم براءة الذمة، وقد يعبر عنها بأصالة الإشتغال، وذلك إنما يكون عند امتثال بعض أطراف الشبهة المحصورة، وعند الإتيان بالتكليف مع الشك في انطباق ما كلف به على المأتي به، وهذا الأصل أيضاً أصيل، لاستقلال العقل بأن الإشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وبعد استقلال العقل بذلك،

لا يبقى مورد لأصالة عدم الإمتثال، أو أصالة عدم انطباق ما كلف به على المأتي به، أو لإستصحاب بقاء التكليف، أو عدم سقوطه، أو لغير ذلك من الأصول الحاكية عن هذا المعنى، لأن مورد الأصول الشك، ولا شك في الفرض بعد استقلال العقل بوجوب الإحتياط.

ومنها : أصالة العدم بالنسبة لموضوعات الأحكام الشرعية المركبة من أمرين أحدهما وجودي والآخر عدمي، كوجوب التحيض إلى الخمسين على المرأة غير القرشية.

فإذا شكت امرأة في أنها من قريش لتحيض للستين، أو من غيرهم لتحيض للخمسين قلنا: هذه امرأة بالوجدان، والأصل عدم انتسابها لقريش، وبذلك نكون قد أحرزنا موضوع وجوب التحيض للخمسين، لأن الحكم المذكور علق في النصوص على المرأة التي لم تنتسب لقريش، وهذه امرأة بالوجدان وغير منتسبة لقريش. بمقتضى الأصل.

إن قلت: أصالة عدم انتسابها لقريش معارض بأصالة عدم انتسابها لغير قريش.

قلت: لا معارضة بين هذين الأصلين، لأن الأول أعني عدم الإنتساب لقريش أخذ في لسان القضية الشرعية، فكان مشمولاً لأدلة الإستصحاب، بخلاف الثاني فإنه لم يؤخذ في لسان القضية الشرعية.

بيان ذلك: هو أن موضوع التحيض للخمسين هو المرأة غير القرشية، وهذه امرأة بالوجدان وغير قرشية. بمقتضى الأصل كما قلنا، ووجوب التحيض للخمسين مترتب عليه بلا واسطة، فهو استصحاب شرعي جامع لجميع الشرائط المعبرة فيه.

وأما موضوع التحيض للستين، فإنه مركب من أمرين وجوديين: وهما المرأة المنتسبة لقريش.

وأصالة عدم انتسابها لغير قريش ليس هو جزء الموضوع في القضية الشرعية.

نعم: لازم عدم انتسابها لغير قريش عقلاً هو انتسابها لقريش، لأنه لا ثالث لهما، وهذا اللازم ليس حكماً شرعياً، نعم هو موضوع للحكم الشرعي أعني وجوب التحيض للستين، ولكن إثباته باستصحاب موضوع آخر ملازم له من أوضح الأصول المثبتة التي بنى الفقهاء على عدم حجيتها لعدم شمول أدلة الاستصحاب لها.

ومنها: أصالة عدم شرطية ما يشك في شرطيته، وهو تارة يكون في المعاملات وأخرى في العبادات.

أما أصالة عدم شرطية شيء في البيع والنكاح مثلاً، فإن رجع الى أصالة عدم تخصيص العمومات أو عدم تقييد الاطلاقات فلا ريب فيه، وأما إن رجع الى غيره فإنه لا اصل له.

فإذا فرض كون قوله تعالى ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ عاماً، وكون قوله تعالى ﴿أَحِلَّ لَكُمْ الْبَيْعُ﴾ مطلقاً ومثله قوله (ص) (الصلح جائز بين المسلمين)، وصدق عنوان البيع أو الصلح أو العقد، جرت أصالة عدم الشرط المشكوك، بمعنى أصالة عدم المخصص والمقيد، وهذا واضح عند الفقهاء.

وإن أريد بها معنى آخر فلا اصل لها ولا دليل يدل عليها.

وينبغي التنبيه الى أن مقتضى الأصل الأولي في العقود هو الفساد، لأن مقتضى الأصل عند الشك في شرطية شيء فيها هو عدم ترتب الأثر عليها.

ومرجع أصالة الفساد هذه الى أصالة عدم ترتب الأثر أو الى استصحاب بقاء كل شيء على ما كان عليه قبل العقد، فإن الثمن مثلاً كان ملكاً للمشتري والمثمن كان ملكاً للبائع، فإذا شككنا في انتقال ما يملكه كل واحد منهما الى ملك الآخر، استصبحنا بقاء كل مملوك على ملك صاحبه.

ويزداد ذلك وضوحاً بما ذكرناه في كتابنا مكاسب الفقيه^١ حيث قلنا: (إن مقتضى الأصل الأولي في المعاملات إذا شك في صحتها وفسادها، هو الفساد بمعنى عدم ترتب الأثر، وعدم الانتقال، ومأخذها استصحاب ملكية المالك الأول، لأن أصل الفساد بنفسه لا أصل له، وإنما هو نتيجة الإستصحاب الآنف، كما أن أصالة عدم ترتب الأثر ليست حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي، ومثلها أصالة عدم الانتقال فإن حرمة التصرف ليست من آثار عدم الانتقال بل من آثار ملكية الغير).

وأما أصالة عدم شرطية ما يشك في شرطيته في العبادات كالصلاة والصوم، فإنها بنفسها لا أصل لها، ولكنها مرة ترجع لأصالي العموم والاطلاق، وأخرى لأصل البراءة.

أما رجوعها لأصالة عدم المقيّد والمخصص فهو مبني على وضع ألفاظ العبادات للأعم من الصحيح والفاقد، لأنه على هذا التقدير يمكن إحراز المسمى عرفاً بنظر المشرعة، وحينئذ يمكن نفي احتمال شرطية شيء فيها بأصالة عدم التقييد، وهذا واضح.

^١ - مكاسب الفقيه في الأمر الرابع عشر في أصالة اللزوم في العقود ص ٧٤.

ولكن التحقيق: هو وضعها للصحيح، ومعه لا يمكن إحراز المسمى، لأن العبادات مخترعة وأدلتها ناقلة لا مقررّة، ومعه يرجع الشك الى الشك في اصل المفهوم، ولا يكون المسمى محرزاً.

وأما رجوعها لأصل البراءة، فإن كان الشك فيه من باب الشك بين الأقل والأكثر المتباينين فلا شك في جريانها بل ولا خلاف بحسب الظاهر.

وما إذا الشك فيه من باب الشك بين الأقل والأكثر الارتباطيين، فإن جريانها حينئذ مبني على أن الوجوب إنحلالي، وعلى أن نفي المكشوك بالأصل لا يتكفل الا بالنفي، وعلى أن وجوب الباقي وجداني ، وإجزاء الإتيان به عقلي لأنه أتى بما وجب يقيناً.

والمسألة محررة في الأصول بإسهاب وهي مطرح أنظار الفحول، ولعل ما ذكرناه هو الزبدة.

القاعدة الخامسة: في بيان وجه الاتفاق على عدم وجوب الفحص في معظم الشبهات الموضوعية دون بعضها.

مسألة وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية مسألة لها موارد:

منها: الفحص بالنسبة للطهارة والنجاسة، ولا ريب في عدم وجوبه كالفحص عن كون المائع طاهراً أو نجساً.

ومنها: الفحص عن حلية الشيء وحرمة كالحلحمة المأخوذ من سوق المسلمين، وكالجن وغيرهما، ولا ريب في عدم وجوبه ايضاً.

ومنها: الفحص عن النصاب في الزكاة، وعن الربح بالنسبة للخمس، وعن القدرة المالية بالنسبة للإستطاعة، وربما كانت الأقوال بالنسبة لكل واحدة منها مختلفة.

ومنها: وجوب الإختبار أو السؤال عن المسافة لتحصيل اليّنة أو الشيع^١.
وقد حررنا مسألة وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية مسهبة في الجزء الثاني من مباني العروة الوثقى^٢ والذي نسبناه للفقهاء في مسوداتنا في هذه المسألة: هو انهم التزموا بوجوب الفحص في بعض الشبهات الموضوعية، كالفحص عن النصاب والاستطاعة دون بعضها كالطهارة والحلية.
وقد قيل في الفرق بين هذه الموارد: هو أن ما يكون منها متعلقاً لحقوق الله سبحانه يجب فيه الفحص، كالنصاب والاستطاعة دون غيره كالخل والطهارة والمسافة.

وقيل في توجيهه ايضاً: أن الأمور التي تتبين من قبل نفسها لا يجب فيها الفحص دون ما ليس كذلك.

وقيل: أن الفحص اذا كان يستتبع مؤونة على المكلف لا يجب، دون ما لا يستتبعها كشم رائحة المائع ليعرف أنه خل أو خمر، ورفع رأسه وفتح عينيه ليرى أن الغروب قد تحقق أو لا، لأن مثل هذه الأمور لا تستتبع مؤونة .

وكيف كان: فالمتبع في كل مكان دليله، ومن أجل ذلك يتعين على الفقيه ملاحظة كلمات العلماء في كل مسألة مما ذكرناه ومما لم نذكره، نعم مقتضى الأدلة عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية في الجملة ولا سيما الطهارة والنجاسة والحلية والحرمة، ويمكن أن يستدل له بأمور:
الأول: أصالة البراءة عن وجوب الفحص، فتأمل.

١ - وقد اختار في العروة وجوبه إلا إذا كان مستلزماً للحرَج، وفي المستمسك حكايته عن الجواهر وغيرها، وفي الروض الجزم بوجوب الفحص، وفي تعليقه شيخنا النائيني(ره) على العروة: التفصيل بين ما لو توقفت معرفة الحال على السؤال أو الإختبار، فأوجه في الأول دون الثاني.

وتمناسة هذه المسألة حررنا هذه القاعدة في كتابنا من مناهج الفقيه ومبانيه ص ٣١ .

٢ - المخطوط ص ١٩٦

الثاني: إطلاق أدلة الأصول.

الثالث: سيرة المتشريعة.

الرابع: الأدلة الخاصة:

التي منها: قوله(ع) في موثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله(ع) قال: سمعته يقول: (كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع أو قهر، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة)^١، وقد استدل بها لأمارية اليد وغيرها لعدم وجوب الفحص في الموارد التي تضمنتها. ومنها: رواية حفص بن غياث عن جعفر عن أبيه عن علي(ع) قال: ما أبالي أبول أصابني أو ماء إذا لم أعلم^٢.

ومنها: رواية أبي الجارود قال سألت أبا جعفر(ع)، وفيها قوله(ع): والله إنني لأعترض السوق فأشتري بها اللحم والسمن و الجبن، والله ما أظن كلهم يسمون، هذه البرير وهذه السودان^٣.

ومنها: خير حماد بن عيسى قال: سمعت أبا عبد الله(ع) يقول: كان أبي يبعث بالدرهم الى السوق فيشتري بها جبناً فيسمي وياكل ولا يسأل عنه^٤. ومنها: رواية أحمد بن محمد بن أبي نصر: قال سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري أذكية هي أم غير ذكية، أيصلي فيها؟ فقال:

^١ - فروغ الكافي ج ٥ ب ٣٩ من كتاب المعيشة ح ٤٠ ص ٣١٣. ومروية الوسائل ١٢ م ٤ ب ٤ من أبواب ما يكتسب به ص ٦٠ ح ٤ باختلاف يسير.

^٢ - الوسائل ٢ م ٣٧ ب ١٠٥٣ ح ٥.

^٣ - الوسائل ١٧ م ٦١ باب ٦١ من أبواب الاطعمة المباحة ص ٩٠ ح ٥.

^٤ - الوسائل ٢ م ٥٠ ب ٥٠ من أبواب النجاسات ص ١٠٧١ ح ٨.

نعم ليس عليكم المسألة، إن أبا جعفر (ع) كان يقول إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجھالتهم، إن الدين أوسع من ذلك^١.

ومنها: رواية. زيد الشحام قال: صعدت مرة جبل أبي قبيس والناس يصلون المغرب، فرأيت الشمس لم تغب إنما توارت خلف الجبل عن الناس، فلقيت أبا عبد الله (ع) فأخبرته بذلك فقال لي: ولم فعلت ذلك، بئس ما صنعت.. إلى أن قال: وليس على الناس أن يبحثوا^٢. وغيرها مما قد يجده المتبع.

وينبغي التنبيه: إلى أن الشبهات الموضوعية التي اختلفوا فيها كثيرة، منها ما قدمناه، ومنها اختبار المستحاضة والحائض، ومنها الفحص عن الفجر بنفسه أو بغيره ومنها ومنها..

تنبيه مهم: لا يخفى أن قوله (ع) في رواية مسعدة: (والأشياء كلها على ذلك حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة) فيه إعطاء قاعدة كلية في جميع الشبهات الموضوعية التي هي نظير ما تضمنته رواية مسعدة، وهي دالة على العموم دلالة واضحة، نعم ينبغي أن تكون الشبهات الموضوعية صالحة للإستبانة ولقيام البينة، ولا ريب أن النصاب في الزكاة والربح عند رأس السنة والاستطاعة للحج ليستا مما يستبين بنفسه ولا مما يتضح للآخرين لتقوم عليه البينة، ولأجل هذا تكون هذه الأمور خارجة عنها، ويكون كلام العلماء في خروجه في محله.

بخلاف أول الشهر وآخره ومنه شهر رمضان وأوقات الصلاة وما أشبه ذلك فإنها قابلة للإستبانة ولقيام البينة.

^١ - الوسائل م ٢ ب ٥٠ من أبواب النجاسات ص ١٠٧١ ح ٣. وقريب منه ح ٦-٧

^٢ - الوسائل م ٣ ب ٢ من أبواب المواقيت ص ٢

القاعدة السادسة: في بيان وجه الاتفاق على وجوب الفحص في الشبهات الحكمية.

وهو أمور:

الأول: الإجماع، فإنه لا إشكال بين العلماء في أنه لا يجوز التمسك بأدلة الأصول ولا بالعمومات ولا بالمطلقات الواردة في الشبهات الحكمية، ولا بظاهر الكتاب ولا بغيرها من الأدلة، إلا بعد الفحص عن وجود مخالف لها.

الثاني: سيرة العلماء العملية فإن من تتبع كلماتهم في الفقه لم يشك في أن سيرتهم على ذلك.

الثالث: ما دلّ على وجوب التعلم.

الرابع: العلم الإجمالي بكثرة الأدلة الواردة في الكتاب والسنة على خلاف أدلة الأصول، وبكثرة التخصيص حتى قيل: (ما من عام إلا وقد خص) والعلم بكثرة التقييد وكثرة الأدلة التي يخالف بعضها بعضاً، فإنه بعد العلم الإجمالي تكون أصالة العموم والإطلاق وحجية الظاهر وغيرها في أحد الأطراف معارضة بمثلها في الأطراف الأخرى.

إن قلّبت: إنا كما نحتمل وجود المخالفة عند التمسك بالأصول وبالعمومات وبالمطلقات وبغيرها من الأدلة في الشبهات الحكمية، كذلك نحتمل وجود المخالفة عند التمسك بقاعدة الطهارة والحلية وغيرها في الشبهات الموضوعية.

قلت: فرق بينهما، فإن التمسك بالأدلة في الشبهات الحكمية مع احتمال المخالف يكون من التمسك بها بعد وجود الإحتمال المنجز.

بخلاف التمسك بالأصول بعد احتمال وجود المخالف في الشبهات الموضوعية، فإنه يكون من التمسك بها مع وجود الإحتمال مع كون الإحتمال غير منجز.

إن قلت: ما الفرق بين الإحتمالين.

قلت: الفرق بينهما أنه في الشبهات الحكيمة يكون التمسك بها من التمسك بتلك الأدلة مع كون المتمسك به فيها أحد أطراف العلم الإجمالي المنجز بخلافه في الشبهات الموضوعية.

بيان ذلك: أن الأدلة الواردة في الشبهات الحكيمة التي هي مورد العلم الإجمالي الآنف كلها محل ابتلاء المجتهد وتحت قدرته لأنها موجودة في الكتب المتوارثة التي بين يديه.

أما الشبهات الموضوعية فليست كذلك فإن معظمها ليس محل ابتلاء من يتلى بها بل معظمها وأكثرها خارج عن قدرته، ولذلك يسمونه بالإحتمال غير المنجز، ويكون أيضاً من الشبهة غير المحصورة.

ألا ترى أن من يشتري اللحم والجبن والجارية ليس تحت قدرته جميع الجواني ولا جميع اللحوم ولا جميع الجبن.

القاعدة السابعة: في بيان عدم حجية خبر الواحد في الموضوعات.

المشهور أن خبر الواحد في الموضوعات ليس حجة، ويظهر ذلك من تتبع كلمات الفقهاء في أبواب الفقه، مثل مسألة الإخبار بالفسق والعدالة والاجتهاد والأعلمية، ومثل الإخبار بطهارة الشيء بعد العلم بنجاسته والإخبار بنجاسته، كل ذلك إذا كان المخبر بها ليس صاحب يد، ومثل الإخبار بالهلالة ومثل الإخبار ببقاء الليل أو طلوع الفجر، ومثل تقويم المعيب، ومثل الإخبار بموت زيد في مقام إعتداد الزوجة أو تقسيم التركة، ومثل خلو المرأة من الزوج، أو كونها

متزوجة أو حائضا أو طاهرا إذا كان المخبر غيرها أو غير زوجها، وكإخبار الواحد بحياة شخص حكم الحاكم بموته، وما أشبه ذلك مما هو أكثر من أن يحصى في هذه العجالة.

إذا عرفت هذا فاعلم إنه يمكن الاستدلال لحجته في هذه الموارد وغيرها بالسيرة العقلائية، فإن العقلاء يرتبون آثار أخبار الأحاد بمجرد استماعها، سواء كان المخبر ثقة أو لا، وسواء كان بالغاً أو غير بالغ إذا كان مميّزاً. ولا ريب في ثبوت هذه السيرة في الجملة، ولا سيما بالنسبة للأُمُور المعتادة للناس فيما بينهم، فيما يتعلق بالسفر والحضر والبيع والشراء والموت والحياة وفتح السوق وإغلاقه ووجود بعض السلع وفقدائها في المحلات التي تباع فيها، والتحدث في شؤون بعضهم بعضاً، وعليها اعتمد من يتوهم حجته مطلقاً إلا ما خرج بالدليل.

وفيه: أولاً: أن السيرة لبيّة، وأن القدر المتيقن منها عندهم صورة الغفلة، ولذا لو تنبه العقلاء منهم أو نُبِّهوا إلى احتمال الكذب أو الاشتباه لم يرتبوا على ذلك أثراً من الآثار ولا سيما في الأمور المهمة.

وثانياً: بأن السيرة ظنية، ولا ريب أن الظن ليس حجة بنفسه، فهي إذن ليست حجة ما لم يثبت تقريرها من الشارع أو عدم الردع عنها، وهما مفقودان هنا، بل الأمر بالعكس فإن الأدلة التي سنسردها كافية في إثبات الردع عنها، وحينئذ يتعين الرجوع فيها إلى أصالة عدم الحجية إلا في الموارد التي تثبت حجته فيها بالخصوص، كإخبار ذي اليد، وما لا يعلم الشيء إلا من قبله كإخبار المرأة عن نفسها بأنها مُحْصِنٌ أو خَلِيّةٌ أو طاهر أو حائض ونحو ذلك.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنه يمكن الاستدلال للمشهور بأمور:

أولها: الأصل.

ثانيها: النبوي المشهور المعمول به في الفقه أعني قوله (ص): (إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان)^١، فإن مقتضى الحصر امتناع كون خبر الواحد أمراً ثالثاً صالحاً لإثبات المتنازع فيه، وهذا أمر لا يشك فيه أحد من الفقهاء، ولو كان خبر الواحد وحده حجة في إثبات الحق شرعاً لكان عدم الحكم بمقتضاه مخالفاً لمقتضى الحجة.

وفيه: أن ذلك كله مسلم، ولكنه إنما يثبت عدم حجية خبر الواحد في الموضوعات في باب الخصومة فقط، فيقتصر عليه، وبه تقيّد السيرة على تقدير تقريرها أو عدم الردع عنها.

ثالثها: رواية عبد الله بن سليمان عن أبي عبد الله (ع) قال: كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة^٢، فإن حصر الحلية بالبينه كالصریح في المطلوب.

إن قلت: إنه مختص بالأموال التي فيها احتمال الحلية والحرمة ولا سيما بعد التمثيل بالميتة.

قلت: لا ريب أن قوله (ع): (كل شيء لك حلال) عام، ولا ريب أن المورد لا يخصص الوارد، والإمام (ع) إنما ذكر الميتة لكونها مورد السؤال، هذا مضافاً إلى أن كل مورد من موارد الشبهات الموضوعية مشتمل على احتمال الحرمة والإباحة، لأننا مع العلم بالإباحة ولو بالمعنى الأعم لا نحتاج إلى قاعدة الحل بالضرورة.

وفيه: أن الرواية ضعيفة، إلا أنها معتزدة بسائر الروايات الدالة على قاعدة الحل.

^١ - الوسائل، م ١٨ ب ٢ من أبواب كيفية الحكم ص ١٩٩ ح ١.

^٢ - الوسائل م ١٧ ب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة ص ٩٠ ح ٤.

رابعها: وهو العمدة موثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله (ع) قال سمعته يقول: (كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبَل نفسك وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعله حرّ قد باع نفسه أو خُدِيع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة)^١.

وهذه الرواية حجة في نفسها وقد عمل بها الفقهاء ولا ريب أن قوله (ع) فيها: (والأشياء كلها على ذلك حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة) عام بل هو من أوضح أنواع العموم في الفقه.

ولا ريب أن إطلاق الإباحة في الأشياء كلها وحصر عدمها باستبانة ذلك أو قيام البينة عليه، ظاهر في بقاء تلك الأشياء على الإباحة وإن أخبر شخص واحد بعدم إباحتها.

فلو أخبره الثقة فضلاً عن غيره بكون الثوب الذي عليه سرقة وبكون المرأة التي تحتها هي أخته أو رضيعته، وبأن العبد الذي عنده حرّ باع نفسه أو خدع فبيع، لم يوجب إخباره هذا تحريم تلك الأمور، والأشياء كلها مثل ذلك بمقتضى منطوق الرواية ومفهومها.

ولا ريب أن هذا المقدار كاف في إثبات الردع عن العمل بخير الواحد في الموضوعات وعن ترتيب الآثار الشرعية عليه، فكيف يتوهم عدم الردع عنه فضلاً عن تقريره.

وتوهم كون خير الثقة استبانة يدفعه: أنه لو كان استبانة لكان تعليق الحرمة على البينة في غير محله لأنها خيرٌ واحدٍ ثقةٌ وزيادةٌ، لأن العدالة المشترطة في

^١ - فروع الكافي ج ٥ ب ٣٩ من كتاب المعيشة ج ٤٠ ص ٣١٣: ومروية في الوسائل ١٢٢ ب ٤ من أبواب ما يكتسب به ص ٥٨ ج ٤ باختلاف يسير.

شاهدَي البينة لا تنفك عن الوثوق النوعي بل والشخصي، ولكان تعليق الحرمة عليه أولى من تعليقها على البينة لأنه يكون دالاً على ثبوت الحرمة بها بالأولوية. وبالجملة: توهم كونه استبانة دونها توهم غريب لا يوافق عليه أحد ممن يتذوق العلم ويعمل بظاهر الكتاب والسنة.

خامسها: الاستقراء فقد ثبت عدم حجيته في باب التداعي والخصومات وفي باب الهلال وفي كل مورد يثبت فيه الحد كالقتل والزنا والقذف والسرقة، وفي باب الوصايا والدين والنسب والرقية والطلاق، سواء انتهت هذه الأمور الى القاضي أو لم تنته، وفي كل الأمور التي يكون المخبر به مزاحماً لحقوق الناس، كالإخبار بالبيع والشراء وإباحة الأرض أو الزرع أو السكن أو الدابة أو العبد، فلا نعرف فقيهاً من الفقهاء أفتى باستباحة هذه الأمور بمجرد إخبار ثقة بإباحتها، بل إذا رتب سواد الناس أثراً على هذه الأخبار لأمه العقلاء، وهذا مما يشهد بأن السيرة بالمعنى المدعى غير ثابتة عند العقلاء، نعم هي ثابتة في الموارد العادية اليومية المتداولة بينهم، ومع ذلك فالمتنبه منهم لا يرتب عليها أثراً. والحمد لله رب العالمين^١.

^١ - انتهينا من جمع هذه الأوراق ضحى الثلاثاء الواقع في ١٨ ذو القعدة سنة ١٤١٨ هجرية الموافق ١٧

أذار سنة ١٩٩٨ ميلادية.

فهرس (الكتاب الأول) البداية والكفاية

الصفحة	الموضوع
	المقدمة : وفيها اثنا عشر أمراً :
٢	الأمر الأول: في الموضوع وما يتعلق به .
٢	مباحث الموضوع
٣	العوارض
٥	تحديد الوسائط
٦	موضوع العلم وغايته
٦	ملاز العلوم
٨	المبادئ
٩	المسائل
١٠	موضوع علم الأصول
١١	تعريف علم الأصول
١١	الفرق بين المسألة الأصولية والفقهية
١٢	فائدة في أن حل التعاريف لفظية لاحقيقية
١٣	مرتبة علم الأصول
١٤	الأمر الثاني : في الوضع وشؤونه .

١٤	حقيقة الوضع
١٥	أقسام الوضع
١٧	في المعنى الحرفي
٢١	في ثمرة المعنى الحرفي
٢٢	فائدة تتعلق باللفظ الموضوع والمعنى الموضوع له
٢٣	الأمر الثالث : في صحة استعمال اللفظ في غير ما وضع له .
٢٣	الاجاز بالطبع أو بالوضع
٢٤	الأمر الرابع : في إطلاق اللفظ وإرادته .
٢٧	الأمر الخامس : في تبعية الدلالة للإرادة وعدمها .
٢٩	الأمر السادس : في وضع المركبات .
٣٢	الأمر السابع : في علامات الحقيقة .
٣٢	العلامة الأولى التبادر
٣٤	العلامة الثانية والثالثة صحة الحمل وعدم صحة السلب
٣٥	العلامة الرابعة الإطاراد
٣٧	الأمر الثامن : في حكم تعارض الأحوال .
٣٩	الأمر التاسع : في الحقيقة الشرعية والكلام فيها في ثلاثة مواضع:
٣٩	الموضع الأول: وفيه أمور نافعة
٣٩	الأمر الأول: الوضع التعييني تصرخي واستعمالي
٤٠	الأمر الثاني: في أن المعاني الشرعية من المخترعات لا المقررات
٤١	الأمر الثالث : الأقوال في المسألة أربعة بل خمسة
٤١	الموضع الثاني : فيما يمكن الاستدلال به لثبوت الحقيقة الشرعية.
٤٣	الموضع الثالث : في الثمرة .
٤٥	الأمر العاشر : في الصحيح والأعم، والكلام فيها في مقامين:
٤٥	المقام الأول : في ألفاظ العبادات، والبحث فيه في ثلاثة مواضع:
٤٥	الموضع الأول في بيان عدة أمور سيالة:
٤٥	الأمر الأول: في بيان ما له دخل في الماهية وما له دخل في الفرد.

- ٤٦ الأمر الثاني: في بيان المقصود من الصحة والفساد هنا.
- ٤٨ الأمر الثالث: في كيفية تصوير النزاع بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية.
- ٤٩ الأمر الرابع: في أنه لا بد من وجود جامع بين أصناف العبادة الواحدة.
- ٤٩ الأمر الخامس: في امكان تصوير الجامع على كلا القولين.
- ٥٢ الموضوع الثاني : في الأقوال وفي تحقيق الحق منها، وهي ثلاثة.
- ٥٢ أدلة الوضع للصحيح
- ٥٤ أدلة الوضع للأعم
- ٥٧ الموضوع الثالث: في ثمة الصحيح والأعم.
- ٦٢ المقام الثاني في ألفاظ المعاملات ، ويتضح الحال فيها ببيان أمور:
- ٦٢ الأمر الأول: في أن ألفاظ المعاملات أسامٍ للأسباب أو المسببات.
- ٦٣ الأمر الثاني: في حريان النزاع على القول بأنها أسامٍ للأسباب دون المسببات.
- ٦٤ الأمر الثالث: في امتناع التمسك بالإطلاق على الصحيح دون الأعم.
- ٦٨ الأمر الحادي عشر : في الإشتراك والترادف، والكلام فيه في مقامات:
- ٦٨ المقام الأول: في المشترك المعنوي.
- ٦٨ المقام الثاني: في المشترك اللفظي، والأقوال في إمكانه واستحالته أربعة.
- ٦٨ أدلة القول باستحالة الإشتراك مطلقا.
- ٦٩ أدلة القول بوجوب الإشتراك.
- ٧٠ أدلة القول بالتفصيل والقول بإمكانه مطلقا.
- ٧١ المقام الرابع: في الترادف
- ٧٣ الأمر الثاني عشر: في المشتق، والكلام فيه يتضح بتقديم أمور:
- ٧٣ الأمر الأول: في ان منشأ النزاع بقاء المتصف بعد زوال الوصف.
- ٧٣ الأمر الثاني: في أن البحث هنا عما وضعت له هيئة المشتق.
- ٧٤ الأمر الثالث: المراد من المشتق ما كان جاريا على الذات.
- ٧٤ الأمر الرابع: في أقسام المشتق بلحاظ مبدأ الاشتقاق.
- ٧٦ الأمر الخامس: في الحمل بلحاظ حال التلبس والنطق والجري والنسبة.
- ٧٦ الأمر السادس: في دخول اسم الزمان في حريم النزاع.

٧٧	الأمر السابع: في أنحاء اتحاد المبدأ مع الذات.
٧٨	الأمر الثامن: في أن انقضاء كل مبدأ بحسبه.
٧٩	تحقيق الحال في المشتق يقع في ثلاثة مواضع:
٧٩	الموضع الأول: في الإشارة إلى الأقوال.
٨٠	الموضع الثاني: في توضيح محل النزاع.
٨١	الموضع الثالث: فيما يستدل به للقولين المشهورين.
٨١	في أدلة الوضع لخصوص المتلبس.
٨٣	في أدلة الوضع للأعم.
٨٧	في أدلة التفصيل.
٨٧	تنبيهات المشتق:
٨٨	التنبيه الأول: في أن مفهوم المشتق بسيط أو مركب.
٩٠	التنبيه الثاني: في بيان أنواع الحمل.

مقاصد الكتاب

٩٢	المقصد الأول: في الأوامر، وفيه فصلان:
٩٣	الفصل الأول: في مادة الأمر، وفيه جهات وأمور وفوائد.
٩٣	الجهة الأولى: في معنى مادة الأمر.
٩٤	(هامش)فائدة: في معنى اشتباه المصداق بالمفهوم.
٩٦	الجهة الثانية: في أن المادة حقيقة في الطلب.
٩٦	الجهة الثالثة: في أن المادة حقيقة في الطلب الوجودي أو الندي أو مشترك بينهما.
١٠١	الجهة الرابعة: في أنها للطلب الأعم من الحقيقي والإنشائي أو لخصوص الإنشائي.
١٠٢	في اتحاد الطلب والإرادة وعدمه، وتحقيق الحال فيه في أمور:
١٠٢	الأمر الأول: في معنى الطلب والإرادة.
١٠٢	الأمر الثاني: في حقيقة الإرادة.
١٠٢	الأمر الثالث: في حقيقة الطلب.
١٠٣	في أدلة المغايرة
١٠٥	منشأ شبهة الجبر أمران، ودفعها ضمن عشر فوائد:

- ١٠٥ الفائدة الأولى: في وجه استحالة نسبة الخير له تعالى.
- ١٠٦ الفائدة الثانية: في أن الظواهر يرفع اليد عنها بالقرائن.
- ١٠٦ الفائدة الثالثة: في أن معنى الطلب هو السعي نحو المطلوب.
- ١٠٧ الفائدة الرابعة: في أن تقسيم الإرادة إلى تكوينية وتشريعية بلحاظ متعلقها لا لذاتها.
- ١٠٧ الفائدة الخامسة: فيما يستفاد من الحديث القدسي.
- ١٠٨ الفائدة السادسة: في عدم انقسام الإرادة إلى حقيقة وانشائية، بل حقيقة فحسب.
- ١٠٩ الفائدة السابعة: في عدم صحة ما تسالموا عليه من أن المراد لا يتخلف عن الإرادة.
- ١١١ الفائدة الثامنة: في توسط العزم والطلب بين الإرادة والمراد.
- ١١٢ الفائدة التاسعة: في أن ما يراد من شخص آخر على أنحاء أربعة.
- ١١٣ الفائدة العاشرة: في جواب الإمام موسى الكاظم (ع) لأبي حنيفة عن سؤاله عن المعصية.
- ١١٥ الفصل الثاني: في صيغة الفعل، وفيه عشر مباحث:
- ١١٦ المبحث الأول: في بيان حقيقة الوجوب والندب.
- ١١٧ في أن أدلة الحرج رخصة لا عزيمة.
- ١١٨ في شرعية عبادة الصبي.
- ١٢٠ المبحث الثاني: في بيان المراد بالصيغة.
- ١٢٠ المبحث الثالث: في كيفية وضعها.
- ١٢٠ المبحث الرابع: في معناها.
- ١٢٣ في الفرق بين الخير والانشاء.
- ١٢٥ المبحث الخامس: في الجملة الخيرية المستعملة في مقام الطلب.
- ١٢٧ المبحث السادس: في التعبد والتوصلي، ويتضح حاله ببيان أمور عشرة.
- ١٣٠ تحقيق الحال فيه بالمبحث بجهات، الأولى: في معنى التعبد والتوصلي.
- ١٣٠ الجهة الثانية: في المراد بنية القرية.
- ١٣١ الجهة الثالثة: في بيان الأصل اللفظي.
- ١٣٤ المبحث السابع: في أن الصيغة للوجوب النفسي التعييني العيني.
- ١٣٦ المبحث الثامن: في الأمر عقيب الحظر أو توهمه.
- ١٣٨ المبحث التاسع: في المرة والتكرار.

- ١٤٢ المبحث العاشر : في الفور والتراخي .
- ١٤٣ المقصد الثاني : في مقدمات الواجب: والكلام فيه في مقامات:
- ١٤٣ المقام الأول : في تقديم أمور خمسة: الأمر الأول: في بيان أقسام الدلالة.
- ١٤٤ الأمر الثاني: في أن هذه المسألة هل هي أصولية أو فقهية أو غير ذلك.
- ١٤٦ الأمر الثالث: في معنى الملازمة المبحوث عنها.
- ١٤٦ الأمر الرابع : في أن البحث ثبوتي أو اثباتي.
- ١٤٧ الأمر الخامس: أن المناط في وجوب المقدمة توقف ذهابها عليها لا عنوان المقدمة.
- ١٤٧ المقام الثاني : في تقسيمات المقدمة، وهي أربعة بل خمسة.
- ١٤٧ التقسيم الأول: تقسيمها إلى داخلية وخارجية
- ١٤٨ (هامش)فائدة : في توضيح جريان البراءة في باب الأقل والأكثر الإرتباطيين.
- ١٥٠ فائدتان: الأولى: الفرق بين الهبولى والصورة والجنس والفصل.
- ١٥٠ الفائدة: الثانية في معنى الكلية والجزئية.
- ١٥١ التقسيم الثاني: تقسيمها باعتبار مأخذها الى العقلية والشرعية والعادية.
- ١٥٢ التقسيم الثالث: تقسيمها الى مقدمة الوجود والصحة والوجوب والعلم.
- ١٥٤ التقسيم الرابع: تقسيمها الى السبب والشرط وعدم المانع.
- ١٥٤ التقسيم الخامس: تقسيمها الى المتقدم والمتأخر والمقارن.
- ١٥٧ المقام الثالث : في ثمره المسألة .
- ١٥٩ المقام الرابع : في بيان مقتضى الأصل في المسألة.
- ١٦٠ المقام الخامس : في الأقوال وأدلتها.
- ١٦٢ فصل : في المقدمة الموصلة، وفيه مواضع:
- ١٦٢ الموضع الأول: في تفرع الكلام فيها على القول بوجوب المقدمة الوجودية.
- ١٦٣ الموضع الثاني: في الأقوال في المقدمة الموصلة.
- ١٦٣ الموضع الثالث: في أدلة الأقوال.
- ١٦٦ الموضع الرابع: في ثمره المقدمة الموصلة.
- ١٧١ المقام السادس : في تقسيمات الراجب، والمقصود منه تقسيم الوجوب .
- ١٧١ التقسيم الأول: تقسيمه إلى المطلق والمشروط.

- ١٧٤ التقسيم الثاني: تقسيمه إلى المعلق والمنجز، وفيه مواضع:
- ١٧٤ الموضع الأول: في معناهما.
- ١٧٤ الموضع الثاني: في سبب التقسيم ومثله.
- ١٧٤ الموضع الثالث: في الفرق بين المعلق والمنجز والمطلق والمشروط.
- ١٧٥ الموضع الرابع: في إمكان المعلق وعدمه.
- ١٧٧ الموضع الخامس: في أن الأدلة الإثباتية لا تنافي إمكان التعليق ولكنها لا تثبت.
- ١٧٧ الموضع السادس: في حكم الشك في رجوع القيد للهيئة أو المادة.
- ١٧٩ التقسيم الثالث: تقسيمه إلى النفسي والغيري، والكلام فيه في مواضع:
- ١٧٩ الموضع الأول: في تفسيرهما.
- ١٨٠ الموضع الثاني: في مقتضى الأصل اللفظي والعملي عند الشك فيهما.
- ١٨١ الموضع الثالث: في استحقاق الثواب على النفسي والغيري والعقاب على النفسي فقط.
- ١٨٢ دفع شبهتين: الأولى في ثبوت الثواب على بعض المقدمات، والثانية في عبادية بعضها.
- ١٨٣ التقسيم الرابع: تقسيمه إلى الأصلي والتبعي.
- ١٨٤ المقصد الثالث: المفاهيم، وفيه مباحث:
- ١٨٥ المبحث الأول : في مفهوم الشرط، وفيه مواضع:
- ١٨٩ الموضع السادس: فيما إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء.
- ١٩٣ المقصد الرابع في مبحث الضد، وفيه مقامات:
- ١٩٣ المقام الأول : في بيان أمور.
- ١٩٤ المقام الثاني : في الضد العام.
- ١٩٥ المقام الثالث : في الضد الخاص.
- ١٩٦ المقام الرابع : في ثمرة الضد ومبحث الترتب.
- ٢٠١ المقصد الخامس: في النواهي، وفيه مباحث:
- ٢٠١ المبحث الأول: في أن النهي هل يقتضي الفساد في العبادة أو المعاملة، أو لا؟
- ٢٠٢ ما كتبناه في هذا المبحث في الأزمنة السابقة، وفيه أمور تسعة:
- ٢٠٣ الأمر الأول والثاني والثالث: في المراد من النهي، والاقتضاء أو الدلالة، والفساد.
- ٢٠٤ الأمر الرابع: في المراد من العبادة.

- ٢٠٤ الأمر الخامس: المراد بالمنهي عنه ما يكون قابلا للاتصاف بالصحة والفساد.
- ٢٠٥ الأمر السادس: في الفرق بين هذه المسألة ومسألة إجتماع الأمر والنهي.
- ٢٠٦ الأمر السابع: في تنقيح الأصل.
- ٢٠٦ الأمر الثامن: في أن النهي ظاهر في النفسي.
- ٢٠٦ الأمر التاسع: في أن تعلق النهي بالعبادة أو المعاملة يقع على أنحاء.
- ٢٠٧ فيما هو الحق في المسألة.
- ٢٠٧ المقصد الثامن : في العام والخاص، وفيه مباحث:
- ٢٠٩ المبحث الأول: في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية وعدمه.
- ٢١٠ المبحث الثاني: تخصيص العام بمخصص مبين يقتضي تعنونه بعنوان يخالف العام أو لا؟
- ٢١١ المبحث الثالث: في أن العام هل هو حجة في عكس نقيضه أو لا؟

فهرس (الكتاب الثاني) مباني الفقيه

الموضوع	الصفحة
مقدمة: في وجه انحصار مباحث الكتاب في المقاصد الثلاثة: القطع الظن الشك.	٢
المقصد الأول : في القطع	
والكلام فيه في مقامين:	
المقام الأول في العلم التفصيلي، والكلام فيه في جهات عشرة :	٤
الجهة الأولى : في معنى طريقة القطع الطريقي.	٥
الجهة الثانية : في أن طريقته ذاتية.	٥
الجهة الثالثة : في وجوب متابعتها في الجملة وترتيب أثره.	٦
الجهة الرابعة : في لزوم متابعتها مطلقاً من أي شخص حصل ومن أي سبب حصل.	٧
الجهة الخامسة : في الخلاف بين الأصوليين والأخباريين في حجية القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة ، وفيه مقامين:	٩
– المقام الأول: في منشأ الخلاف بين الأصوليين والاخباريين.	٩
– المقام الثاني: في الاحتمالات التي يمكن أن تنسب للأخباريين.	١٠
الجهة السادسة : في مبحث التحري .	١١
– ما استدلل به لحرمة التحري	١٣
– بقي أمور فيها فوائد سيالة: الأمر الأول: ان الأقوال في التحري أربعة.	١٥
– الأمر الثاني: الحسن والقبح ذاتي واقتضائي.	١٦

- ١٦ - الأمر الثالث: أن الفعل إنما يتصف بالحسن والقيح اذا صدر عن التفات.
- ١٦ - الأمر الرابع: ان المصالح والمفاسد ذاتية اوتدور مدار العناوين والاعتبارات.
- ١٧ - الأمر الخامس: ثمرة الكلام في مبحث التحري.
- ١٧ - الجهة السابعة : في قيام الأمارات والأصول مقام القطع الطريقي .
- ١٨ - الجهة الثامنة : في أن مودى لفظ العلم عند اطلاقه هو الطريقي لا الموضوعي.
- ١٩ - الجهة التاسعة : في أن إطلاق الحجة عليه ليس بمعناه الحقيقي.
- ١٩ - تنبيه: في تقسيم العلة الى منطقية وشرعية ونحوية وغيرها.
- ٢٠ - الجهة العاشرة : في القطع الموضوعي.
- ٢١ - **المقام الثاني: في بيان كفاية الإمتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي ويتضمن أموراً:**
- ٢١ - الأمر الأول: للإمتثال اليقيني مرتبتان.
- ٢١ - الأمر الثاني: في تحرير محل النزاع.
- ٢٢ - الأمر الثالث: في خروج التوصليات عن حريم النزاع.
- ٢٢ - الأمر الرابع: في تنقيح الأصل العملي في المسألة.
- ٢٣ - الأمر الخامس: أدلة الطولية وعدم كفاية الامتثال الاجمالي مع التمكن من التفصيلي.
- ٢٣ - الدليل الأول: الإجماع المستظهر.
- ٢٣ - (هامش) قاعدة: في مقتضى الأصل عند دوران الأمر بين التعيين والتخير.
- ٢٤ - الدليل الثاني: الإجماع المدعى من السيد الرضي وأخيه.
- ٢٥ - الدليل الثالث والرابع: أن الاحتياط بالتكرار خلاف الإجماع والسيرة، وعيبي.
- ٢٥ - الدليل الخامس: ما دل على وجوب التعلم.
- ٢٦ - الدليل السادس: ما دل على مشروعية العمل بالأمارات والأصول.
- ٢٦ - الدليل السابع: منافاة الإحتياط للعبودية.
- ٢٧ - الدليل الثامن: منافاة الإحتياط لقصد الوجه.
- ٢٨ - الدليل التاسع: أن الإطاعة لا تتحقق إلا بعد إحراز الأمر.
- ٢٩ - جواب الدليل التاسع ويتضمن فائدة سيالة: حول كفاية الإنبعاث عن الأمر في عبادة العباد ولا تتوقف على إحراز الأمر.

المقصد الثاني: في الظن.

- ٣٢ مقدمة .
- ٣٣ المقام الأول: في امكان التعبد بالظن وعدمه.
- ٣٣ امكان التعبد بالظن على الطريقية، ويتصور ثبوتاً على أربعة أنحاء.
- ٣٦ امكان التعبد بالظن على السببية، والصور المتصورة ثلاثة:
- ٣٦ الصورة الاولى: كون الامارة سببا لحصول مصلحة او مفسدة في موداها مطلقا.
- ٣٦ التصويب ووجه بطلانه.
- ٣٨ الصورة الثانية: كون الامارة سببا لحصول مصلحة في متعلقها اقوى من مصلحة الواقع.
- ٣٩ الصورة الثالثة: المصلحة السلوكية.
- ٤٠ في وجه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.
- ٤٤ المقام الثاني: في وقوع التعبد بالظن وعدمه، وفيه ستة مباحث.
- ٤٤ المبحث الأول: في تعيين الظهور أو حجية قول اللغوي.
- ٤٦ (هامش) قاعدة: في بيان عدم حجية قول اللغوي.
- ٤٨ المبحث الثاني: في حجية الظواهر.
- ٥٢ في ما زعمه الاخباريون من عدم حجية ظواهر الكتاب، ومناقشته.
- ٥٣ (هامش) قاعدة: في وجه انحلال العلم الإجمالي بأصل التكاليف بعد الفحص.
- ٥٨ المبحث الثالث: الإجماع.
- ٥٨ في أن وجه حجية الإجماع المحصل أمور أربعة.
- ٦٠ في المقام أمور ذات فائدة:
- ٦٠ الأمر الأول: أنه ليس المراد بالإجماع إجماع جميع العلماء.
- ٦٠ الأمر الثاني: في اختلاف عبارات العلماء في كيفية دعوى الإجماع.
- ٦١ الأمر الثالث: إذا انعقد الإجماع على عنوان مبين أمكن الأخذ بإطلاقه.
- ٦١ الأمر الرابع: في عدم حجية الإجماع في مورد حكم العقل.
- ٦١ الأمر الخامس: في الإجماع المنقول المتلقى بالقبول.
- ٦١ الأمر السادس: أن المدار في حجية الإجماع على كونه كاشفاً.
- ٦٢ الأمر السابع: في الإجماع على عدم القول بالفصل.

٦٢	المبحث الرابع: في الإستقراء، وقاعدة الغلبة.
٦٢	المبحث الخامس: في حجية خبر الواحد.
٦٢	الإستدلال على حجيته بالكتاب والسنة والتقرير.
٦٣	الإستدلال على حجيته بالإجماع من وجوه أربعة.
٦٤	تنبيهات حجية خبر الواحد، وهي أربعة عشر:
٦٤	التنبيه الأول: تقسيمه الى الصحيح والموثق والمصحح والحسن والضعيف.
٦٥	التنبيه الثاني: تقسيمه أيضا الى المرسل والمضمر والمقطوع والمرفوع..
٦٦	التنبيه الثالث: في معنى قولهم أجمعوا على تصحيح ما يصح عنه.
٦٨	التنبيه الرابع: في الحديث المضطرب.
٦٨	التنبيه الخامس: إذا دار الأمر بين اضطراب الرواية أو كونها روايتين متعارضتين.
٦٩	التنبيه السادس: حجية الخبر تتوقف على ثلاث مقدمات.
٦٩	التنبيه السابع: في بيان وهن الخبر الصحيح الذي أعرض عنه المشهور.
٧١	في أن تدقيق النظر في أدلة حجية خبر الواحد يثبت مذهب المشهور.
٧٤	في ما نوقش به مذهب المشهور.
٧٥	التنبيه الثامن: في بيان عدم توهين الخبر بالإعراض إذا لم يكن واضح الدلالة.
٧٥	التنبيه التاسع: في حكم الخبر إذا كان واضح الدلالة وليس واضح السند.
٧٦	التنبيه العاشر: في حكم الخبر الذي يشك في عمل المشهور به.
٨٠	التنبيه الحادي عشر: في جبر الخبر الضعيف بعمل المشهور وعدمه.
٨٣	التنبيه الثاني عشر: في بيان حكم الخبر الذي أعرض عنه المشهور وكان ليس بواضح الدلالة أو ليس بواضح السند.
٨٥	التنبيه الثالث عشر: في حكم الخبر المشتمل على ما لا يمكن الإلتزام به.
٨٧	التنبيه الرابع عشر: في حكم الرواية الواحدة من حيث الزيادة والنقيصة.
٨٨	المبحث السادس: في الشهرة.

المقصد الثالث: في مباحث الشك

وفيه تقديم عشرة أمور نافعة، وأربعة فصول:

٩٠ الأمر الأول: في وجه انحصار مباحث الشك في الأصول الأربعة.

- ٩١ الأمر الثاني: في بيان وجه الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية.
- ٩١ الأمر الثالث: في الفرق بين مبحثي البراءة والإحتياط، وأصالة الحظر والإباحة.
- ٩٢ الأمر الرابع: في الفرق بين أصالة الحل والبراءة.
- ٩٣ الأمر الخامس: في الإشارة إلى مباحث أصل البراءة.
- ٩٣ الأمر السادس: في الإشارة إلى الفرق بين التخصيص والتخصص والورود والحكومة.
- ٩٤ الأمر السابع: في بيان الشك المبحوث عنه في الأصول.
- ٩٤ الأمر الثامن: في بيان وجه تقديم الأمارات على الأصول.
- ٩٦ الأمر التاسع: في الفرق بين البراءة واستصحاب العدم.
- ٩٧ الأمر العاشر: في معالجة قاعدة قبح العقاب بلا بيان وقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.
- ١٠١ الفصل الثالث: الإشتغال (منجزية العلم الإجمالي)، وفيه ثلاثة مقامات:
- ١٠١ المقام الأول: في وجوب الموافقة الإلتزامية وعدمها.
- ١٠١ المقام الثاني: في حرمة المخالفة العملية القطعية وعدمها.
- ١٠٢ المقام الثالث: في وجوب الموافقة العملية وعدمها، وفيه مباحث:
- ١٠٦ المبحث الأول: في الشبهة غير المحصورة، وفيه مواضع أربعة:
- ١٠٧ -الموضع الأول: في ضابط الشبهة غير المحصورة.
- ١٠٧ -الموضع الثاني: في الوجه في جواز ارتكاب أطرافها في الجملة.
- ١٠٨ -الموضع الثالث: في تحقيق المسألة.
- ١١٠ -الموضع الرابع: في جواز ارتكاب جميع الأطراف وعدمه.
- ١١١ المبحث الثاني: الشبهة المحصورة التي خرج بعض أطرافها عن محل الإبتلاء وفيها موضعان.
- ١١١ -الموضع الأول: في ما خرج بعض أطرافها عن محل الإبتلاء قبل حدوث العلم الإجمالي.
- ١١٣ -الموضع الثاني: في ما خرج بعض أطرافها عن محل الإبتلاء بعد حدوث العلم الإجمالي.
- ١١٤ المبحث الثالث: يشترط في منجزية العلم الاجمالي أن يكون منجزا على كل تقدير.
- ١١٥ المبحث الرابع: أنه يشترط في منجزية العلم الاجمالي أن يكون له أثر على كل تقدير.
- ١١٦ المبحث الخامس: فيما لو كان التكليف في أحد الأطراف معلقا وفي الآخر منجزا.
- ١١٦ المبحث السادس: في أن حرمة ارتكاب الأطراف بناء على المنجزية تعبدية أو إرشادية؟
- ١١٧ المبحث السابع: لو فقد أحد الأطراف بعد التنجز، ثم حدث علم إجمالي آخر...

- ١١٧ المبحث الثامن: في حكم ملاقي الشبهة المحصورة، والكلام فيه في موضعين:
- ١١٨ - الموضع الأول: ما لو كانت حالة الطرفين السابقة الطهارة.
- ١١٨ - الموضع الثاني: ما لو كانت حالة الطرفين السابقة النجاسة.
- ١١٩ المبحث التاسع: في حكم ملاقي الشبهة المحصورة.
- ١٢٠ المبحث العاشر: أنه هل يشترط في المنجزية كون الحكم إلزامياً على كل تقدير .
- ١٢٤ الفصل الرابع: الإستصحاب، وفيه خمسة عشر تنبيهاً:
- ١٢٤ التنبيه الأول: في شروط الإستصحاب.
- ١٢٦ التنبيه الثاني: في استصحاب الكلّي: القسم الأول.
- ١٢٧ القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي.
- ١٣١ القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي.
- ١٣٣ التنبيه الثالث: في جريان الإستصحاب في أصول الفقه وأصول الدين، وعدمه.
- ١٣٥ التنبيه الرابع: في اعتبار فعلية اليقين والشك في الإستصحاب وعدمه.
- ١٣٨ التنبيه الخامس: في استصحاب صحة العبادة.
- ١٤١ التنبيه السادس: في جريان الإستصحاب في الزمان والزمان والأمر التدريجية.
- ١٤٤ التنبيه السابع : في الإستصحاب التعليقي، وفيه تقديم أمور، وكلام في مواضع:
- ١٤٤ الأمر الأول: في بعض ما يعتبر في المستصحب.
- ١٤٥ الأمر الثاني: في أن الأحكام تدور مدار العناوين والأسماء.
- ١٤٦ الأمر الثالث: في الفرق بين الشك في الحكم الكلّي والشك في الحكم الجزئي.
- ١٤٨ الأمر الرابع: في أن صدق القضية الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها.
- ١٤٩ لزيادة التوضيح ينبغي الكلام في مواضع ثلاثة.
- ١٥٢ التنبيه الثامن: في جريانه بالنسبة لمجهول التاريخ، وفيه مقامات ثلاثة.
- ١٥٣ المقام الأول: في جريان استصحاب مجهول التاريخ الى زمان العلم بتحقيقه.
- ١٥٣ المقام الثاني: اذا علم تاريخ أحدهما وجهل تاريخ الآخر.
- ١٥٥ المقام الثالث: في مجهولي التاريخ.
- ١٥٧ التنبيه التاسع: في استصحاب حكم العقل وعدمه.
- ١٥٩ التنبيه العاشر: في أن الإستصحاب حجة مطلقاً حتى في المقتضي أو لا؟

١٦٤	التنبيه الحادي عشر: في استصحاب حكم المخصص.
١٦٦	مسألتان من ثمرة هذا التنبيه، المسألة الأولى: فورية خيار الغبن وعدمها.
١٦٨	المسألة الثانية: في وجوب الخمس في ما استغنى عنه من المتاع.
١٦٩	التنبيه الثاني عشر: في أن موضوع الاستصحاب عرفي لا شرعي ولا عقلي.
١٧٠	التنبيه الثالث عشر: في استصحاب العلم الأزلي.
١٧٢	التنبيه الرابع عشر: في الأصل السبي والمسي.
١٧٢	التنبيه الخامس عشر: في الأصل المثلث.
	الخاتمة
	وفيها ثلاثة فصول:
١٧٣	الفصل الأول: وفيه جملة من القواعد المهمة:
١٧٣	القاعدة الأولى: قاعدة التجاوز والفراغ، والكلام فيها في مقامات:
١٧٣	- المقام الأول: في ذكر الأخبار المتعرضة لها.
١٧٨	- المقام الثاني: في أن هذه القاعدة من الأصول أو الأمارات.
١٧٩	(هامش) فائدة: في معنى القول باستدامة النية الحكيمة.
١٨٠	- المقام الثالث: في تقديمها على الاستصحاب.
١٨٠	- المقام الرابع: في وحدة الكرى المجعولة وتعددتها.
١٩٠	- المقام الخامس: توضيح صور الشك في المانع.
٢٠١	المقام السادس: في الشك في الشرط.
١٩٥	- المقام السابع: في عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء.
١٩٧	- المقام الثامن: في جريان قاعدة التجاوز بالنسبة لذوي الأعذار.
١٩٨	- المقام التاسع: للفراغ أربع حالات.
٢٠٠	- المقام العاشر: قاعدة الفراغ تجري في الصلاة والطهارات بل وغيرهما.
٢٠٠	- المقام الحادي عشر: في ضابط الفراغ الذي تجري فيه القاعدة.
٢٠٧	القاعدة الثانية: في بيان ضابط القدرة العقلية والشرعية وبيان الثمرة.
٢٠٨	القاعدة الثالثة: في بيان وجوب حمل فعل المسلم على الصحة، وفيه وقفة بل وقفات:
٢١١	- الوقفة الأولى: في الجمع بين روايات الحمل على الصحة وروايات النهي عن المنكر.

- ٢١٢ - الوقفة الثانية: أنه هل يجوز لمن رأى المنكر بعينه أو سمع بأذنه أن يخبر به ولاية الأمر.
- ٢١٣ - الوقفة الثالثة: في الجمع بين أدلة النهي عن المنكر وأدلة عدم قبول شهادة خمسين قسامة.
- ٢١٤ - الوقفة الرابعة: ان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نظام شامل لسلوك الفرد والجماعة.
- ٢١٥ - الوقفة الخامسة: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر محفز للمسلمين على الالتزام بالإسلام.
- ٢١٨ - الوقفة السادسة: أن الوعظ والإصلاح يكون في كل مقام بما يناسبه وبما يحفظ التوازن.
- ٢٢٠ - الوقفة السابعة: الإسلام فطّعه في تشريع العقوبات، لكنه درأ الحدود بالشبهات.
- ٢٢٥ القاعدة الرابعة: في توضيح موارد أصالة العدم^١.
- ٢٣٠ القاعدة الخامسة: في بيان وجه الاتفاق على عدم وجوب الفحص في معظم الشبهات الموضوعية دون بعضها.
- ٢٣٤ القاعدة السادسة: في بيان وجه الاتفاق على وجوب الفحص في الشبهات الحكمية.
- ٢٣٥ القاعدة السابعة: في بيان عدم حجية خبر الواحد في الموضوعات.
- ٢٤٠ فهرس الكتاب الأول (البداية والكفاية).
- ٢٤٨ فهرس الكتاب الثاني (مباني الفقيه).

^١ - أخذنا هذه القاعدة من كتابنا قواعد الفقيه القاعدة رقم ٤١ ص ١٢٥ طبعة ثانية.

فهرس

بأسماء

مؤلفات آية الله الحجة الشيخ محمد تقي الفقيه دام ظله

بعضها مطبوع وبعضها مُهيأ للطبع نذكرها أونشير اليها طمعاً بأن يكتب لها أن تطبع، عسى أن يتففع بها منتفع :

١- جبل عامل في التاريخ : وهو جزآن في مجلد واحد طبع في العراق سنة ١٣٦٤ هـج وأعيد طبعه في بيروت سنة ١٤٠٦ هـج-١٩٨٦ م .

٢- جامعة النجف في عصرها الحاضر : مقارنة بين الدراسة فيها وبين الدراسة في أعظم الجامعات ، وليه سيرة السيد الحكيم (ره) وفيه صورة عن المرجعية عند الشيعة، طبع سنة ١٣٦٩ هـج ، وطبع ضمن (موسوعة النجف الأشرف) دار الأضواء، كما طبع ضمن الجزء الرابع من كتاب حجر وطين.

٣- قواعد الفقيه : طبع سنة ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م في صور، وأعيد طبعه في بيروت سنة ١٤٠٧ هـج - ١٩٨٧ م مع تغييرات وزيادات، وبقي قسم منه لم يطبع .

٤- من فلسفة التشريع، أو الربا في مذهب أهل البيت (ع) : طبع مرة ثالثة ١٤١٠ هـج-١٩٩٠ م، وقيل أنه ترجم الى الفارسية، وقد صودر من المكتبات في العراق لاشتماله على ما يتنافى مع الاشتراكية .

- ٥- عمدة المتفقه : رسالة عملية في العبادات بطريقة السؤال والجواب طبعت سنة ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م، وأعيدت طباعتها سنة ١٤١١هـ - ١٩٩٠م .
- ٦- مباني العروة الوثقى : يقع في عدة مجلدات ، بعضها خرج للمبينة وبعضها لم يزل في مسوداته ، وقد طبع منه كتاب الخمس في مجلد واحد ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م، والمبىأ منه للطبع الإجتهد والتقليد، وقسم من المياه والفروع الستينية وشيء من كتابي الصوم والزكاة.
- ٧- من مناهج الفقيه ومبانيه : مجلد واحد يشتمل فقه استدلالى صلاة المسافر والدماء الثلاثة، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ٨- مناهج الفقيه :رسالة عملية خرج منها ثلاثة مجلدات طبع الجزء الأول والثاني سنة ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، والجزء الثالث منها يحتوي استدلالاً موجزاً طبع سنة ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- ٩- مناسك الفقيه : يشتمل على أعمال الحج والعمرة وأحكامها ، ويمتاز ببسط أحكام الخلل بالنسبة لكل عمل من أعمال الحج والعمرة وإحاقها ببابها طبع سنة ١٣٩٢هـ .
- ١٠- مباني المناسك : وهو تعليق على مناسك الفقيه ، ومتمنه يكاد يكون غير مناسك الفقيه ، وقد طبع منه مجلد واحد سنة ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م وبقي مثله تقريباً معداً للطبع.
- ١١- مكاسب الفقيه : وهو يشتمل على قواعد المكاسب ومنها المعاطاة وأصالة اللزوم، وعلى كتاب البيع ، ويصلح متناً للتدريس وهو أدقها علماً وأعظمها نفعاً انشاء الله طبع سنة ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- ١٢- حجر وطن : طبع منه أربع أجزاء في أربع مجلدات وبقي أضعافها ، وبعضها لا يزال في مسوداته وبعضها طبع على الآلة الكاتبة ، منه الرحلات الى الحج والزيارة ،

ومنه وفيات الأعيان المعاصرين ، وقد أشير لذلك في الجزء الرابع المطبوع. طبع الجزء الأول منه سنة ١٤٠٨ هـ - ١٩٨١ م

١٣- كتيبات مطبوعة :

منها : مبادئ الإسلام في مذهب أهل البيت (ع) : وهو كتاب مدرسي مُعدّ لتربية الناشئة على الإعتقادات الضرورية الصحيحة ، خرج منه حلقتان وبقي منه ثلاث حلقات لاتزال غير منظمة ولكنها تشتمل على أمور مهمة تتعلق بأصول الدين، طبع ثلاث طبعات .

ومنها : الصوم الواجب .

ومنها : الصلاة الواجبة .

١٤- الإسلام الكامل : مُهيأ للطبع فيه محاولة تهدف الى تقليل الخلاف بين المذاهب الإسلامية والتقريب بينها وتوضيح أن الخلاف إنما هو بين الساسة لا بين أصحاب المذاهب .

١٥- كتب ورسائل فقهية متعددة :

منها : منجزات المريض ، الخضانه ، السلف ، الرهن ، الوصايا ، المال المجهول المالك أو الذي لا يمكن إيصاله للمالكه .

١٦- الشموع : وهو ديوان شعر وضع فيه شعره وشعر والده ، وأكثر ما قيل فيهما .