

كفاية الأصول

للمحقق الأصولي محمد كاظم الهروي الخراساني قدس سره

مع حديقة الفحول

حواشي

الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي قدس سره

والشيخ أبي المجد محمد رضا الأصفهاني قدس سره

والسيد محمد حسين الطباطبائي قدس سره

ولباب حواشي

القوجاني والمشكيني والإيرواني والشيخ آل راضي ربه

ومختارات من جمهرة من الأعلام

حققه وعلق عليه وقدم له

السيد محمد حسن الموسوي العباداني

الجزء الأول

آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین ، ۱۲۵۵-۱۳۲۹ ق .
کفایه الاصول / محمدکاظم الہروی الخراسانی. مع حدیقه الفحول
حواشی عبدالکریم الخانری الیزدی، ابی المجد محمدرضا الاصفہانی
السید محمد حسین طباطبائی. ولباب حواشی ومختار امن جمہرہ من الاعلام؛ قوچانی و...
قم : ذوی القربی ، ۱۳۹۱ .

شابک : ۸-۴۹۴-۵۱۸-۹۶۴-۹۷۸

فہرست نویسی براساس فیپا

موضوع : کفایہ الاصول - نقد و تفسیر - اصول فقہ شیعہ - قرن ۱۴

شناسنامہ افزودہ : کفایہ الاصول . شرح

ردہ بندی کنگرہ : ۱۳۹۱ ک ۸ / ۱۵۹ / ۸ BP

ردہ بندی دیویی : ۲۹۷ / ۳۱۲

کَفَى الْقَرْيَ

قم - شارع ارم - باساج قدس - رقم ۵۹

هاتف : ۰۲۵۱۷۷۴۴۶۶۳

کفایہ الاصول مع تعلیقات فحول العلماء ج ۱

مؤلف : محمد کاظم الہروی الخراسانی

حققہ وعلق علیہ وقدم له:السید محمد حسن الموسوی المبادانی

*المطبعة : گل وردی * الکیمة : ۱۵۰۰ جلد * تاریخ الطبع : ۱۴۳۴ھ.ق.*

*الطبعة : الاولى * شابک : ۸-۴۹۴-۵۱۸-۹۶۴-۹۷۸*

الديباجة

تغريد هزار الفصول
على بؤابة حديقة الفحول

بقلم

السيد محمد حسن الموسوي العباداني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

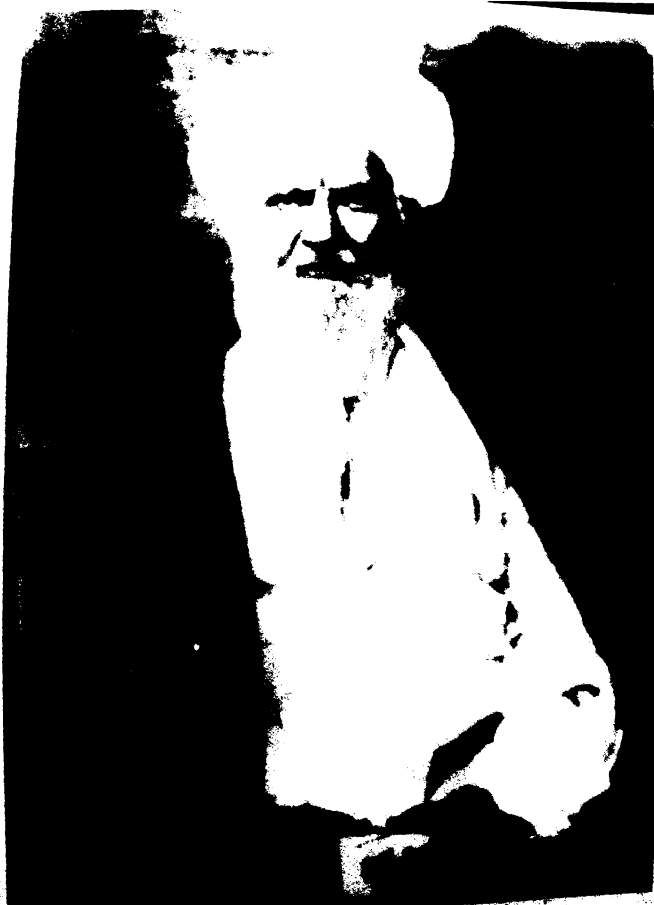




شيخ «الكفاية» آية الله العظمى
الآخوند محمد كاظم الهروي الخراساني قدس سره



الآخوند محمد كاظم الهروي الخراساني قدس سره في مجلس الدرس



آية الله العظمى الشيخ عبدالكريم الحائري المؤسس قدس سره
بمناسبة الذكرى المئوية على مهجره من الحائر الشريف الى إيران
(١٣٣٣ - ١٤٣٣)



العلامة المحقق آية الله الحاج الشيخ ابوالمجد

محمد رضا الاصفهاني

المتوفى ١٣٦٢ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على سيّد
الأنبياء والمرسلين محمّد وآله الأئمة الهداة
المهديّين واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين.

ضرورة التفقه في الدين

تأسست الحوزة العلميّة رسمياً بأمر السماء وبرعاية من الرّسول الأعظم ﷺ، وذلك في السنة التاسعة من الهجرة في المدينة المنورة حين نزلت الآية الشريفة: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(١).

فقد عاتب الله جلّ جلاله المؤمنين على تركهم الجهاد العلميّ الذي فيه حياة النفوس والمجتمع والدنيا والآخرة، لا سيّما وأنّ النبيّ الأكرم ﷺ بين ظهرائهم وهو خاتم النبيّين وسيد المرسلين، ويوشك أن يدعى فيجب، ويندموا على ما فات منهم بمحضرة المقدّس ولقيا محيّا الطاهر صلوات الله تعالى عليه وآله، كل ذلك؛ حرصاً على تعاليم الرسالة الإلهيّة ونشراً للعلوم المحمديّة، وتربية للنفوس وإبقاءً على الدّين وحفظاً لمعالم الشرع المبين وإيصالاً لمن في أصلاب الآباء وأرحام الأمّهات؛ لكي لا يضيعوا رأفة بهم ورحمة لهم.

ومما يقضي بالعجب أنّ التاريخ الإسلامي سكت أو أسكت عن هذه البرهة ومدى تأثر المسلمين بأجواء هذه الآية الشريفة وانطباعاتهم منها، وهو قد يكون طبيعياً إذا ما تأملنا وافرأ فيما تعكسه لنا الآيات الكريمة من سورة البراءة من تأمر المنافقين وتحزّبهم وتشكّلاتهم السريّة التي باتت تحقد علي أهل بيت النبوة وحَمَلَة الرّسالة، وترقّب بهم الدوائر ريشما

تحصل على ثغرة يمكنها القضاء على الدين باستئصال قاداته؛ غفلة عن أن ﴿اللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(١) ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرٌ الْمَاكِرِينَ﴾^(٢) ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يَتِمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾^(٣).

وليس من شك أن من ينفر لطلب العلم والتفقه في الدين - من قريب أو بعيد - لابد له من أن يلازم النبي الأكرم ﷺ لكي يتفقه عليه، ولا يسهل أحداً أن يقول: إني استغنيت عن معادن العلم بتفقه يسير في مدة قليلة، فلا بد أن يسأل صاحب الرسالة - أو يبدأ من غير سؤال - عن خليفته في علومه الربانية، وسرعان ما دُعي صلوات الله تعالى عليه وآله فأجاب. فهلاً عالم يعلم علومه فترجع إليه الأمة بعده؟!

ثم إذا وقع الخلاف بين المتفقهين عليه فمن ذا الذي يرجع إليه لحلّه وحسمه؟ أم من ذا الذي يكون لديه فصل الخطاب؟

لا شك انه المرجع في حياته صلوات الله تعالى عليه وآله، فمن هو ذا بعد وفاته أرواح العالمين فداه؟ إن قلتم: لا خلاف ولا نزاع فأَيّ حاجة لعالم مطاع؟

فقد كذبكم واقع الأمة قبل وجدانكم.

وإن قلتم: بل يكفي كلُّ بما عنده - رغم نقصانه ومشتبهاته - فقد حكمتكم على الدين بالضياح؛ إذ ﴿كُلَّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾^(٤) وقد

(١) يوسف: ٢١.

(٢) آل عمران: ٥٤.

(٣) البراءة: ٣٢.

(٤) المؤمنون: ٥٣.

قال عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾^(١) هذا مزيداً على ما في ذلك من الهرج والمرج وتلف النفوس باختلاف الآراء ومبتدعات الأهواء وإثارة الحروب الطاحنة، وقد كان ذلك، وهو بمشهد منك ومسمع.

وقد تقول: خلفوه الثلاثة من دون وصية سبقت منه لأحدهم - بل ولا لأحد من الناس -، قاموا بذلك حسبة ودفعاً لهذا الخلاف؛ خوفاً من وقوع الفساد في نظام العباد.

والجواب: أن ترك الوصية محال لا يقبله عقل ولا نقل ولا عرف، وكيف يتركها من نزل عليه القرآن والسبع المثاني ولم يغفل عنها الأول ولا الثاني!!

ثم إنهم حينما سبقوا إلى ذلك كان سبقهم لأحد وجهين لا ثالث له: إما أنهم كانوا يعلمون بالوصية لأهلها، أو لم يعلموا. فإن كانوا يعلمون وأقدموا، فكفى بذلك كفراً ونفاقاً وتقدماً على الله عز وجل ورسالاته.

وإن كانوا جاهلين بها - وليسوا بجاهلين - فكفى بذلك سنداً على ابتعادهم عن مركز الوحي وتجانبهم عن الحق وتسالمهم على الباطل، وإلا لم يكن بالذي يخفى عليهم وهم بالقرب من دار النبوة وبيت الرسالة. وكيف يخفى أمر لم يخف على النساء في أحجالهن؟!

وحيث ثبت بما أجمعت عليه الأمة الإسلامية من جهلهم بمعالم الشريعة ورجوعهم إلى الأغيار في ذلك وتجاهلهم عن الوصية الكبرى،

ثبت أنهم لم يكونوا بمثابة تصلح لهم الخلافة في الدنيا والدين، فضلاً عن أنهم ما كانوا مؤمنين حتى يحتسبوا أجراً على رب العالمين؛ إذ المؤمن شيمته الطاعة دون العصيان، والتسليم دون التمرد على الرحمن.

ولعلك تقول: حصر غير محصور؛ لوجود وجه ثالث في البين هو المنصور، وهو علمهم بالعدم.

وأقول: هبلك الهبول؛ إذا أصبحت تصول بوهم غير معقول ولا مقبول، وفيما ذكرت نقض للغرض وتضييع للدين وهدم للشرع المبين، وهو في الاستحالة شقيق لشريك الباري، فكيف ساغ لك أن تنسب ممتنعاً الى الوجود، فكأنك عن اللب خاو وعن العلم عار.

وإذ أذعنت للابدية عالم يعلم علوم الأنبياء يخلف سيد المرسلين صلى الله عليه وآله أجمعين فلا بد من أن يطاع؛ حسماً لكل خلاف أو نزاع، على وزان ما قال الله عز وجل:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(١)، وإلا عاد الإشكال بعدة أشكال، فأين المفر؟

وحاش لله ولرسوله ﷺ وهو معلم الإنسانية علم البيان والقرآن أن يترك ابن آدم يدب على ظهرها دون أن يحتجاً عليه بأبلغ الحجج، وأوثق العهود ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾^(٢) أفهل غاب - معاذ الله - علم ذلك عنه وقد قال الله جل جلاله: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾^(٣) كما قال

(١) النساء: ٦٤.

(٢) الكهف: ٥٤.

(٣) الأنعام: ١٤٩.

سبحانه: ﴿لَثَلَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرِّسَالِ﴾^(١).

فإن كان حقاً ما تبنته مدرسة الخلافة فأَيّ معنى يبقى لآيات التذكّر والتفكّر والتدبّر والخطابات الموجهة إلى أولي الأبواب؟!

فالقرن الأول يرتكب الفواحش كلّها ويسرح ويمرح، ويلعب بالأموال والفروج والنواميس، ويهريق الدماء بغير حق، ويقتل بعضهم بعضاً - حاشا أهل بيت النبوة ومن وفي لرعاية الحق فيهم - ثم يدخل الجنة دون حساب أو كتاب؛ بحجة أنه عاصرَ أيام الرّسالة وإن قُتل أولاد النبي ولم يحتد مثاله، ثم يُشرف بوسام العصمة المطليّ بالعدالة.

فأَيّ معنى يبقى للتقى؟ أم كيف يفسّر الورع؟ أم أيّ دين هذا؟!

يسوّغ لأوائلهم كلّ منكر فعلوه ويأجرهم على ذلك، ثم يحجر على من تأخر عنهم فعل المنكرات ويعاقبهم على السيئات، ثم يأمرهم في نفس الوقت بالإهداء بتلك الأئمة العُصاة فيقول: بأيّهم اقتديتم إهتديتم!^(٢)

وهل اهتدى من عصى؟ أم كيف تجتمع الظلمات والنور؟! أم ﴿هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ﴾^(٣) ﴿فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾^(٤)؟

فإن جاز هذا - وهو لا يجوز - فليكن موسى صلوات الله عليه وفرعون نديمين في الجنان، وأيّ مانع من دخول إبليس في الجنة مع آدم وإدريس؟! بل أيّ محذور من أن يجتمع النبي ﷺ وأبو جهل في ظلّ عرش الرّحمن؟ إذا جاز عندهم أن يجتمع النقيضان.

(١) النساء: ١٦٥.

(٢) أنظر تخريج الأحاديث والآثار للزيلعي: ٢٢٩/٢.

(٣) الأنعام: ٥٠.

(٤) يونس: ٣٥.

وكيف كان: فقد أشارت مصادر القوم إلى ما يرفع الحيرة، ويرشد إلى السيرة التي لا يرضى الله عز وجل إلا بلزومها، فلم تبق لفضال حجة، ولا لمضل عذر.

ومن تلك الآثار الماثورة عن سيد الأبرار ووالد الأئمة الأطهار صلوات الله تعالى عليهم:

«أنا مدينة العلم وعلي بابها، فمن أراد المدينة فليأتها من بابها»^(١).

وقد رواه عشرة من الصحابة، وأربعة عشر من التابعين واشتهر من بعدهم طبقة بعد طبقة، وحكم بصحته جماعات، بل بلغ أكثر من الشهرة عندهم حتى قال جماعة من أكابرهم بتواتره، هذا والسلطات الثلاث والشجرة الملعونة في القرآن كانت قد بالغت - ولم تزل - في محو ذكر الله عز وجل بمحو ذكر أهل بيته صلوات الله تعالى عليهم، فاعتبروا يا أولي الأبصار.

ومن الماثور أيضاً قوله صلوات الله تعالى عليه وآله:

(إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض)^(٢).

وهو من الأخبار المتواترة بين الفريقين، وقد رواه أكثر من ثلاثين صحابياً وجماعات من التابعين.

وكفى بهذين الحديثين الشريفين دلالة على مرجعية أهل البيت عليه السلام

(١) أنظر نفحات الأزهار: ج ١٠ و ١١ و ١٢ فقد عقدها المؤلف دام علاه للبحث في رواية هذا الحديث وطرقه ومصادره.

(٢) أنظر نفحات الأزهار: ج ١ و ٢ و ٣ فقد أجاد المؤلف دام ظله وجاد بما هو فوق المراد في هذه الأجزاء.

العلمية والدينية والدنيوية وافترض طاعتهم ولزوم جماعتهم ووجوب التسليم لهم...

إلى كثير غيرها من النصوص النبوية والدلالات القرآنية. ومهما يكن من أمر: فقد أمر الله عز وجل رسوله ﷺ أن يبلغ الأمة أنه لا يريد على رسالته أجراً من أموالهم ودنياهم - وإن كان الله ورسوله اللذان أغنياهم - إنما جعل أجرته مودة قريبه؛ حيث قال: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾^(١).

ولانعرف قرابة لأحد أقرب إليه ممن ينسب إليه بالولادة من العمودين آباءً وأبناءً كما قال الله عز وجل: ﴿آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا﴾^(٢).

أما أبو النبي ﷺ فلم يكونا حين يومئذ، وأما أبنائه فهم من بنته فاطمة رضي الله عنها التي طالما قال لهم فيها: (هي بضعة مني يؤذيني ما آذاها)^(٣) (وإن الله ليغضب لغضبها ويرضى لرضاها)^(٤).

وأَنَّ (الحسن والحسين ريحانتي من الدنيا)^(٥) و(أنهما سيّدا شباب أهل الجنة)^(٦).

(١) الشورى: ٢٣.

(٢) النساء: ١١.

(٣) أنظر صحيح مسلم: ١٤١/٧ وصحيح البخاري: ٢١/٤ و٢١٩ ومسنّد أحمد: ٥/٤.

(٤) أنظر الغدير: ٢٧٥/٢ والمناقب لابن المغازلي: ٣٥١ وأسد الغابة: ٥٥٢/٥.

(٥) أنظر صحيح البخاري: ٢١٧/٤ و٧٤ وسنن الترمذي: ٣٢٢/٥ ومجمع الزوائد: ١٨١/٩.

(٦) أنظر مسنّد أحمد بن حنبل: ٣/٣ و٦٢ و٨٢ وج ٣٩١/٥ وسنن ابن ماجه: ٤٤/١ ح ١١٨،

وسنن الترمذي: ٣٢١/٥ ح ٣٨٥٦ والمستدرک: ١٦٧/٣ ومجمع الزوائد: ١٦٥/٩.

وأما عليّ صلوات الله عليه فقد دخل في قرابته القريبة - بعد كون أبي طالب شقيقاً لعبدالله بن عبدالمطلب من أب وأم واحدة - بجعل الله عزّ وجلّ نفسه نفس صاحب الرّسالة في آية المباهلة أرواح العالمين لهم الفداء وقُلّ الفداء.

وقد قال ﷺ: (يا علي أنا وأنت من شجرة واحدة وسائر الناس من شجر شتى، وأنت مني وأنا منك لحكم لحمي ودمك دمي، وسلمك سلمي وحربك حربي، والإيمان مخالط لحكمك ودمك كما خالط لحمي ودمي)^(١). فانظر ماذا صنعت الأمة - التي زعموا أنها خير أمة أخرجت للناس - بقرابة رسول الله ﷺ وكيف استجابت لدعوة الله ورسوله ﷺ وقدّمت الأجر له؟!

أما الأبوان صلوات الله تعالى عليهما فقد كفرتهما الأمة^(٢) - حاشا شيعة آل محمد عليهم الصلاة والسلام -.

وأما أهل بيته صلوات الله تعالى عليهم:

فقد غصبوا الخلافة من أخيه، وابتزّوا نحلة ابنته، ولطموا خدّها، وكسروا ضلعها، ومنعوها من البكاء عليه، وهو أقلّ حقوقها عليهم، وأحرقوا باب دارها حتّى قال قائلهم حين جمعوا الحطب على باب الدار -: أحرقوها عليهم - بعد أن قيل له: إنّ في البيت فاطمة. فقال: وإن.

(١) أنظر دعاء الندبة المروي على التحقيق عن مولانا الامام الحجة من آل محمد ﷺ، ومناقب الامام أمير المؤمنين لمحمد بن سليمان الكوفي: ٢٤٨/١ ح ١٦٧ ومناقب لابن المغازلي: ٥٠.

(٢) أنظر مستد أحمد: ١١٩/٣ وصحيح مسلم: ١٣٣/١ وسنن أبي داود: ٤١٧/٢ ح ٤٧١٨ وسنن البيهقي: ١٩٠/٧.

وفي ذلك يقول شاعر النيل محمد حافظ إبراهيم:

وقولة لعلّي قالها عمر أكرم بسامعها أعظم بملقيها
حرّقت دارك لا أبقي عليك بها إن لم تبائع، وبنت المصطفى فيها
ما كان غير أبي حفص بقائلها أمّام فارس عدنان وحاميه^(١)
فأسقطت محسناً حين عصرها بين الباب والحائط^(٢)، وماتت في غصة
وكمند غاضبة على الغاصبين^(٣).

وأما عليّ أمير المؤمنين صلوات الله عليه فقد خضّبوا شيبته المقدّسة
من ضرب هامته حتى وقع في محرابه هاتفاً: «فرتُ وربُّ الكعبة»^(٤)، وصاح
جبريل عليه السلام: «تهدّمت والله أركان الهدى». هذا حال سيّد الأوصياء عليه السلام.
وأما السبط الأكبر فقد خذلوه وأفردوه حتّى اضطرّ أن يصالح طاغية
زمانه، ثمّ دسّوا إليه السمّ في داره، واغتالوه في بيته صلوات الله تعالى عليه
وتقطّع كبده - بأبي هو وأمي ونفسي ومَن على وجه الأرض - حتى بكى له
أخوه السبط الشهيد فقال له: «ولكن لا يوم كيومك يا أبا عبد الله»^(٥).

(١) ديوان حافظ إبراهيم: ٧٥/١.

(٢) أنظر إثبات الوصية (للمسعودي): ١٢٤ والمعارف لابن قتيبة: ٢١١ والملل والنحل
لشهرستاني: ٥٩/١ وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٩٣/١٤ وميزان الاعتدال
للذهبي: ١٣٩/١ ترجمة رقم ٥٥٢ والوافي بالوفيات للصفدي: ١٧/٦ ترجمة رقم ٢٤٤٤
ولسان الميزان لابن حجر: ٢٦٨/١ ترجمة رقم ٨٢٤

(٣) أنظر صحيح البخاري كتاب الخمس: ح: ٢: ٤٢/٤ وباب غزوة خيبر ج ٨٢/٥ وشرح نهج
البلاغة لابن أبي الحديد: ٤٩/٦ وميزان الاعتدال: ٧٢/٢ والسنن الكبرى للبيهقي: ٣٠١/٦.

(٤) أنظر مناقب آل أبي طالب لابن شهر آشوب: ٩٥/٣.

(٥) أنظر أمالي الصدوق: ١٧٧ ح ١٧٩ (المجلس ٢٤).

وفعلًا فقد ارتكبوا أبشع جرائم التاريخ - بما لم تعهده الإنسانية - يوم العاشر من المحرم سنة ٦١ من الهجرة في حق الإمام السبط الشهيد المظلوم أبي عبد الله الحسين عليه الصلاة والسلام، ولم يتركوا جناية في العالم إلا صنعوها، وأخرجوا ذاك اليوم كل الضغائن التي كانت قد اجتمعت لهم على رسول الله ﷺ وعلى عليّ أمير المؤمنين عليه السلام في ساعة واحدة في أرض الطفّ على رجل واحد صلوات الله عليه وعلى أهل بيته، ولم يكن تقدّم إليهم بسوء، ولا لهم عليه مظلمة، ولا يطلبونه بدم أو ترة إلا ترات آباءهم المشركين الذين قتلهم الله جل جلاله ورسوله ﷺ بسيف أبيه أمير المؤمنين عليه السلام:

يَا رَسُولَ اللَّهِ لَوْ عَايَنْتَهُمْ	وَهُمْ مَابَيْنَ قَتْلَى وَسَبَا
مِنْ رَمِيضٍ يُمْنَعُ الظِّلُّ وَمِنْ	عَاطِشٍ يُسْقَى أُنَابِيبَ الْقَنَا
لَرَأْتُ عَيْنَاكَ مِنْهُمْ مَنَظَرًا	لِلْحَشَى شَجْوًا وَلِلْغَيْنِ قَذَى
لَيْسَ هَذَا لِرَسُولِ اللَّهِ يَا	أُمَّةَ الطَّغْيَانِ وَالْبَغْيِ جَزَا
جَزَرُوا جَزَرَ الْأَضَاحِي نَسْلَهُ	ثُمَّ سَاقُوا أَهْلَهُ سَوْقَ الْإِمَا
أَذْرَكَ الْكُفْرُ بِهِمْ ثَارَاتِهِ	وَأَزِيلَ الْغِيِّ مِنْهُمْ فَاشْتَفَى
لَوْ بِسَبْطِي قَيْصَرٍ أَوْ هِرْقْلٍ	فَعَلُوا فَعَلَ يَزِيدٍ مَا عَدَا ^(١)

وقد كان من حالهم ما وصفه سيّدنا ومولانا الامام المهدي من آل محمد صلوات الله تعالى عليهم حيث قال: «والأمة مُصِرَّةٌ على مقته، مجتمعة علي قطيعة رحمه، وإقصاء ولده، إلا القليل ممّن وفى لرعاية الحقّ فيهم، فُقُتِلَ مَنْ قُتِلَ وَسُبِيَ مَنْ سُبِيَ، وَأُقْصِيَ مَنْ أُقْصِيَ، وَجَرَى الْقَضَاءُ لَهُمْ بِمَا

يرجى له حسن المثوبة؛ إذ كانت الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين وسبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولاً ولن يخلف الله وعده وهو العزيز الحكيم»^(١).

هذا هو جزاء رسول الله ﷺ وما صنعه من جميل في حق هذه الأمة!! فأين مدينة العلم وبابها الذي أوصدوه، ﴿رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ﴾^(٢) على خلاف رسول الله، ومن يترك مدينة العلم ويوصد بابها فأين تظن أن يكون، بل كيف يكون عيشه، وهل سوى الجهل من مأمّن أو مقيل؟!

وفعلاً فقد عادت الجاهلية الأولى وطمست آثار العلوم النبوية فضلاً عن الفقه، خصوصاً وأن الخلافة منعت من تدوين الحديث، بل ومن التحديث به، بل ومن خروج الصحابة إلى سائر البلاد، وسنت سنة جديدة على خلاف السنن النبوية حتى جاءت في عرضها تعرض على الخلق ديناً يدان به، ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾^(٣).

إلى أن جاء دور الأمويين فعاثوا في البلاد وأفسدوا العباد وأكثروا الفساد، وجدّدوا ملك الفراغة واشتغلوا بشرب الخمر وضرب الطبول، وترويع الفسق ونشر الفجور، ونزع الحياء وبث الغناء، هذا فضلاً عن التزندق بقتل أولاد الأنبياء، وهدم الكعبة، وإباحة الفروج والدماء.

ومع هذا يأتي قائلهم ويقول:

«كان اسم الفقه في العصر الأول إسماعيل لعلم الآخرة، ومعرفة دقائق

(١) أنظر دعاء الندبة المروي عن مولانا الإمام المهدي عليه الصلاة والسلام على ما حقّقناه.

(٢) التوبة: ٨٧

(٣) يوسف: ٤٠.

آفات النفوس ومفسدات الأعمال، وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا، وشدة التطلع الي نعيم الآخرة، واستيلاء الخوف على القلب.

ويدلك على ذلك قول الله تبارك وتعالى: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾^(١).

وما به الإنذار والتخويف هو هذا العلم وهذا الفقه، دون تفريعات الطلاق واللّعان والسّلم والإجارة، فذلك لا يحصل به إنذار ولا تخويف، بل التجرد له على الدوام يُقسي القلب وينزع الخشية منه، كما يشاهد من المتجردين له قال الله تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾^(٢) وأراد به معاني الإيمان دون الفتاوى...

إلى أن قال:

فانظر أكان ذلك نتيجة عدم الحفظ لتفريعات الفتاوى والأقضية، أو هو نتيجة عدم ما ذكرناه من العلوم؟^(٣) إنتهى.

ولست أدري أي عصر يقصد؟! أهو عصر النبي ﷺ في المدينة؟ فقد كانت تزخّ بالمنافقين، وبين يديك «الأنفال» و«البراءة» و«الأحزاب» و«الفتح» و«المنافقون» وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾^(٤)، على أن في المؤمنين من كان أذنأ لهم كما قال تعالى: ﴿وَفِيكُمْ سَمَاعُونَ لَهُمْ﴾^(٥) وعن هذا العصر وأهله قال رسول الله ﷺ: (ما أودى نبي مثل ما

(١) البراءة: ١٢٢.

(٢) الأعراف: ١٧٩.

(٣) إحياء علوم الغزالي: ٥٤/١.

(٤) فاطر: ١٤.

(٥) البراءة: ٤٧.

أوذيت^(١).

أم عصر الصحابة؟! وقد تكالبوا على حطام الدنيا وضيّعوا عترة النبي ﷺ، ونبذوا كتابه، وجرت طاحونة القتال بينهم فلم تقف حتى استلمها الأمويون وفراعنتهم، ولم تخدم النار التي أضرمها أسلافهم على باب بيت النبوة حتى أحرقت الخيام على أطفال سيّد الشهداء سيّد شباب أهل الجنة - صلوات الله تعالى عليه - وأهل بيته ونساء صلوات الله تعالى عليهم، ولا يزال لهابها يأكل الأبرار من أطائب آل محمّد (عليهم السلام) وشيعتهم على مرّ العصور وإلى يوم الناس هذا، ولم يكتفوا بذلك حتى هدموا بيوتاً ﴿أَذَنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾^(٢) وليس ببعيد عنك قباب أسباط النبيّ في البقيع يوم هدمت^(٣).

صاح إن كنت عن الأحداث غاف فما يوم سامراء عنك خاف
فأين كان هذا الفقه؟! وكيف غاب عنهم علم الآخرة؟ ولم لم تنفعهم معرفتهم بدقائق آفات النفوس؟ وأين ذهب عنهم فقههم بمفسدات الأعمال حتى اقتصروا على الأعمال الفاسدة!!

ألم تكون لهم فقاھتهم إحاطة قويّة بحقارة الدنيا؟! فما بالهم تهالكوا على الحطام؟ وقدّموا اللثام، وأبادوا الكرام، ولم يخافوا الله العزيز ذا الانتقام؟!

فأين كان الخوف عن قلوبهم! وعلى أيّ جانب منها كان مستولياً؟!
فلعلّه كان على بطنه مستلقياً!

(١) أنظر الجامع الصغير: ١٤٤/٢ وبحار الأنوار: ٥٦/٣٩.

(٢) النور: ٣٦.

(٣) بيد الفرقة الضالة الوهابية النجدية سنة ١٣٤٤ هـ.

ألم يكن ما به الإنذار والتخويف هو هذا العلم الذي وصفوه! وهذا
الفقه الذي طلبوه فتجردوا له، وأفنوا أعمارهم فيه؟!!

وإن تعجب فعجب قبول إخوانك له وتصديقهم لقوله، وعدّوهم
خلفه من دون تأمل دقيق أو تريث حقيق، وذلك لصفاء قلوبهم وخلوص
نيتهم وطهارة طويّتهم وسلامة نفوسهم.

ولقد اغترّ أبونا آدم صلوات الله عليه بتظاهر إبليس له بالنصيحة
واليمين ﴿وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمَنِ النَّاصِحِينَ﴾^(١)، إلا أن أبانا لم يسبق
بمثلها، بخلاف أبناءه فقد تواترت عليهم أنباء أبناء أبالسة الدّنيا، فكان ينبغي
لهم أن يقفوا عند المشتبهات؛ لاشتباه الحقّ فيها بالباطل، ريثما يتبيّن لهم
الحقّ حقّاً فيتبعوه، ويسفر لهم الباطل عاطلاً فيعطّله ويبطّله.

الفقه في اللغة والمصطلح القرآني:

وكيف كان: فالفقه في اللغة: «الفهم» كما في «المصباح»^(٢)
و«الصّحاح»^(٣) وغير واحد من كتب اللغة^(٤)، وخصّه بعضهم بـ«فهم غرض
المتكلّم من كلامه»^(٥) وآخر بـ«فهم الأشياء الدقيقة»^(٦).

(١) الأعراف: ٢١.

(٢) المصباح المنير: ٤٧٩.

(٣) صحاح اللغة: ٢٢٤/٦.

(٤) أنظر العين: ٣٧٠/٣ والنهاية لابن الأثير: ٤٦٥/٣ والقاموس المحيط: ٢٨٩/٤ ولسان العرب:

٣٠٥/١٠.

(٥) أنظر المواقف للقاضي عضد الايجي: ٣١٣/٣ وتفسير الرازي: ١٥٢/١ والمحصل للرازي: ٧٨.

(٦) أنظر شرح اللمع لأبي اسحاق الشيرازي: ١٥٧/١.

قال ابن فارس في معجمه: «الفاء والقاف والهاء، أصل واحد صحيح يدلّ على إدراك الشيء والعلم به، تقول: فقهْتُ الحديثَ أفقَهه، وكلّ علمٍ بشيء فهو فقه، يقولون: لا يَفْقَهُ ولا يَنْقَهُ، ثم اختصّ بذلك علم الشريعة فقليل لكل عالم بالحلال والحرام: فقيه، وأفقَهْتُك الشيء إذا بيّنته لك.»^(١) إنتهى.

وفي «المفردات» للراغب الأصفهاني: «التوصّل إلى علم غائب بعلم شاهد»^(٢).

والمستفاد من التأمل في الاستعمالات القرآنيّة - بمعونة ما يتبادر الى الأذهان عند إطلاق هذه المفردة - هو: «فهم الشيء على حقيقته وإدراكه بواقعه». والناس في الفهم ليسوا على وتيرة واحدة ففهم الفهم الفهم الذي يفهم بلا تفهيم، وفهم من لا يفهم إلا أن تفهمه، وفهم من إذا فهمته لم يفهم.

وعلى هذا فليس للفقه إلا معنى واحد واختلافه باختلاف متعلّقه، فمن فسّره بفهم غرض المتكلّم قصّر الفقه على القول، مع أنّه أوسع دائرة منه، ولعلّه استظهر ذلك من كلام كليم الله على نبينا وآله وعليه أفضل الصلاة والسلام حينما قال - كما في الذكر الحكيم -: ﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي * وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي * وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّنْ لِّسَانِي * يَقْفَهُوا قَوْلِي﴾^(٣).

كما أنّ من جعله عبارة عن فهم الأشياء الدقيقة فقد تعسّف؛ إذ الفقه غير منحصر بالدقّيات كما هو واضح، ولعلّ من قال بذلك قاسه على الفقه المصطلح وهو خروج عن إطار البحث.

(١) معجم مقاييس اللغة: ٧٩٤.

(٢) مفردات الفاظ القرآن الكريم: ٦٤٢.

(٣) طه: ٢٥ - ٢٨.

وأما جودة الذهن فليست فقهاً وإنما هي القابلية العالية للفهم الجيد بمرافعه إلى مستوى الأفقية بدرجاتها المتفاوتة.

إذا عرفت ما ذكرناه تبين لك: أن الإصطلاح القرآني فيما يخص استعمال هذه المادة في فهم المعارف الإلهية والشرائع الدينية وأصول الدين تفرّد ببروزه لأوّل مرّة في سورة البراءة لكنه بهيئة تختلف عن سائر الاستعمالات القرآنية الأخرى لهذه المادة؛ ذلك لأنها جاءت بهيئة الثلاثي المزيد واشتملت بباب التفعّل إشتمالاً أفادت فيه: الإختيار والمطاوعة ولزوم التكلّف له، ولابدّيّة التكرّر والإستمرار فيه، وملاحظة التدرّج والتصبّر في طلبه.

لكن أي فهم هذا حيث أوجب كلّ هذه العناية به حتّى ورد الأمر الإلزامي الحثّ بطلبه، فصار شقيقاً للجهد في ساحة القتال، بل أعظم منه حتّى عوتب المؤمنون على تركه وهم باذلون أنفسهم قد وطّئوها على الموت، فكم لهذا الشقيق من خطر؟!

«إنّه بذل النفس والنفس - فضلاً عن الغالي والرخيص - في فهم معالم الدين وقواعد الشرع المبين من المناهل الربّانية». ومن هنا كان مداد العلماء أفضل من دماء الشهداء^(١).

فالذي يستحقّ أن يُتفَقّه فيه ويُصرّف العمر الغالي لأجله هو الدين ليس غيره.

وأنت تعلم بأن حوزة الدين واسعة النطاق لا يطبقها إلا ذو حظّ عظيم بعلوم ربّانية وفيوضات إلهية وتسديدات غيبية، وهو مع انه صادق في

حَقَّهُ ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾^(١) مشمول لقوله تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(٢).

هذا فيمن هو من العلماء الربانيين الذين لم يأخذوا علومهم باكتساب، وأما غيره فهو أقل حظوة من ذلك بما لا يقاس.

اللهم نعم، آل محمد عليهم الصلاة والسلام عندهم علم الكتاب وفصل الخطاب، وهم معادن العلم وخزائنه، وورثته وميزانه، وهم قواعد العلم ومهبط الوحي ومختلف الملائكة، وهم الكتاب الحكيم والكتاب المبين والكتاب المكنون والسّرّ المصون والعلم المخزون الذي فيه تفصيل كل شيء.

وقد قدمنا لك: أنهم هم الذين ألزم الله سبحانه الأمة بالتفقه عليهم والأخذ منهم حيث قال: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٣). والرعية من الذين لا يعلمون؛ إذ العلم علمان: علم رباني لديني، وهو عند آل محمد ﷺ، والناس خلوة منه، أو إكتسابي يؤخذ من أهله، وهم أهله.

فالتفقه في الدين: طلب المعارف الإلهية مما يتعلق بالمبدأ والمعاد وما بينهما من نبوات ورسالات وكتاب وحكمة، بالإضافة الى معرفة الحدود والنواميس الشرعية عن مصادرها السماوية: من كتاب أو سنة أو عقل، برعاية وتعليم من القوام على كتاب الله عز وجل.

وأما إذا جاوز ذلك فسوف لن ينتهي إلا بابتداع دين جديد كما اصطنع أعداء الأنبياء ديناً لا يشبه دين الأوصياء إلا كشباهة القرد بابن آدم

(١) الكهف: ٦٥.

(٢) الأسراء: ٨٥.

(٣) النحل: ٤٣.

وحواء، وعلى الإسلام السلام إذ بُليت الأمة براعٍ مثل يزيد عليه لعائن الله ترى وتزيد ولا تنفى ولا تبید.

وإذ قد عادت الجاهلية الأولى أو فقل الجاهلية الجاهلية، ودبت في عروق أهلها بعد انقطاع وحي السماء، وقتل الأوصياء من أولاد الأنبياء لم يمثل أمر رسول الله ﷺ في الهادين بعد الهادين، وراحت الأمة تعيش الضلال والهلاك، فلم يكن في الدار ديار حتى يطلب التفقه في الدين كي يهتدي بهداية الهداة المهديين.. إلى أن اتسعت دائرة ثغور المسلمين، فانتدب جماعات من الناس - طلباً لجاه الدنيا وحطامها لكي يتقربوا إلى الملوك الطغاة، أو يستميلوا الحكام والولاة، أو يتسّموا دقة القضاء فيكونوا قضاة - للتفقه على الدعاة إلى الباطل ممن ادعى هذا المقام الرفيع وهو ليس له بأهل.

وليت شعري كيف يتطّلع على علوم الدين من كان أجنبياً عنه عمره كله، قد قضى دهره بعيداً عن أهله مجاناً لهم أو حاقداً عليهم!
وفي هؤلاء الصادّين عن سبيل الله يقول سيّدنا ومولانا الإمام محمّد بن عليّ بن الحسين بن علي عليهم الصلاة والسلام وهو يخاطب سدير الصيرفي:

«فأوريك الصادّين عن دين الله؟ ثم نظر الى أبي حنيفة وسفيان الثوري في ذلك الزّمان وهم حلق في المسجد فقال: هؤلاء الصادّون عن دين الله بلا هدى من الله ولا كتاب مبين، إنّ هؤلاء الأخابث لو جلسوا في بيوتهم فجال الناس فلم يجدوا أحداً يخبرهم عن الله تبارك وتعالى وعن رسوله ﷺ حتى يأتونا فنخبرهم عن الله تبارك وتعالى وعن رسول

ولما كان احتياج الناس آنذاك إلى العباديات والعمليّات أكثر منها إلى غيرها من المعارف والأصول - ظناً منهم أنّهم في غنى عنها حتى جاءتهم الزّوابع والفتن - برز جانب الإفتاء في الحلال والحرام أكثر من غيره، وسُمّي الذي يفتي بذلك فقيهاً، وراج ذلك إلى حدّ حصر النّاس الفقيه بمن يعلم علم الحلال والحرام، ولم يتعدّوا به إلى العارف بالكلام وغيره من علوم الإسلام؛ لأغراض وجهات لا تخفى علي ذوي الأفهام.

وعلى هذا درج عصر الفقهاء بعد التابعين، ولما تسنّت الفرصة لآل محمد ﷺ صحّحوا عقيدة أهل الإيمان ونبذوا بالمعارف إلى المؤمنين - كلٌّ على قدر استعدادده وقابليّاته وفقّهوا شيعتهم وعلمّوهم حلال محمد ﷺ وحرامه، وهنا قالوا: (نحن العلماء وشيعتنا المتعلّمون وسائر الناس غناء)^(٢) وذلك لأنّ الناس لم يأخذوا العلم من نبعه الصّافي، بل لا يليق أن يسمّى ذلك علماً وفقهاً؛ إذ لم يكن مأخوذاً من الأنبياء ولا منوطاً بوحى السماء.

وكيف كان: فإننا نجد أنّ الأئمة ﷺ قد استعملوا لفظة «الفقيه» و«التفقه» في حدود دائرة علم الحلال والحرام وما يضمّه حديثهم من علم. وقد أولوا هذا العلم عناية خاصة، ورغبوا فيه، واستنكروا على شيعتهم أن لا يتفرّغوا له وحثّوا على طلبه وتعلّمه وتعليمه وبثّه بين المؤمنين.

وأما تحصيل مراجع من كلمات المنسوين إلى العلم من الإغريقيّات

(١) الكافي الشريف: ٣٩٣/١ باب أن الواجب على الناس بعدما يقضون مناسكهم أن يأتوا الإمام الخ ح ٣.

(٢) نفس المصدر: ٣٤/١ باب أصناف الناس ح ٤.

أو المختلط بالحقائق والأوهام من الذوقيات التي هي من فنون شيعة الناصبين لللائمة الهداة عليه السلام فليس من التفقه في الدين وإن كان معدوداً عند شردمة من شعب المعارف والعلوم، نعم هو داخل فيما يقال: (العلم بالشيء خير من الجهل به) ما لم ينته إلى ضلال.

والإستقلال من شأن التفقه في حلال آل محمد عليه السلام وحرامهم بترويج: (ان العلم ليس بالتعلم وإنما هو نور يقذفه الله في قلب من يشاء أن يهديه)^(١) فأمر باطل مخالف للقرآن والسنة القطعية والوجدان والبرهان، فضلاً عن أنه لا ربط له بالتفقه في الدين.

أما القرآن فقد أمر بالتفقه والتكلف لطلب العلم والسعي في اكتسابه وتعلمه من أهله.

وكذلك السنة القطعية فقد أمرت وحثت - في نصوص لا تحصى - على التعلم والمسارة في طلب العلم، وإلا لم يخرج زرارة وحرمان ومحمد بن مسلم وأبان بن تغلب وبريد ونظراؤهم من الكوفة إلى المدينة - مع صعوبة السفر ذاك اليوم - إكتفاءً بالعبادة وانتظاراً للنور القذفي في قلوبهم، بلا حاجة لتحمل مشقة السفر على أن تلك العبادة أيضاً لاخير فيها إذا لم تكن عن تفقه، فمن أين يجيء النور؟!

(١) هذا الخبر ادعي فيه التواتر عن النبي صلى الله عليه وآله، مع انه لا أصل له حتى في تراث العامة، نعم رواه عنوان البصري العامي المجهول كما في وجادات الشهيد الأول عليه السلام عن الامام الصادق عليه السلام وهو مع إرساله أشبه بكلمات الصوقية ولا تجوز نسبته الى آل محمد عليه السلام بالجزم، ووجدنا قريباً من هذه العبارة تنقل عن مالك بن أنس نفسه: (ليس العلم بكثرة الرواية إنما العلم نور يقذفه الله في القلب) أنظر فيض القدير للمناوي: ٥١٠/٤ وتفسير ابن أبي حاتم الرازي ج ١٠/٣١٨ والدر المنثور للسيوطي: ٢٥٠/٥.

وأما الوجدان؛ فإننا نرى بالفعل أننا لانحصل على علم من العلوم الإكتسابية إلا بالطلب والتعلم لدى أهله. وأما البرهان فواضح لا يحتاج إلى مزيد بيان، والشرح يطلب من محله.

ونحن نستعرض جملة من الروايات التي وردت في المقام لكي يتبين اهتمام الائمة الكرام عليهم الصلاة والسلام بهذا العلم النبوي الشريف فلايستقل ويعرف قدره، ولا يُنتقص من شأنه ولا يُستحقر المتعاطي له، خصوصاً وأن فيه نظام عيشهم ومعاشهم وربطهم بمبدأهم كما أن به ضمان صلاح دنياهم وسعادة آخرتهم، فلم لا يستأهل التقديم؟

فمنها: ما عن مولانا الإمام أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام:
«من أتجر بغير فقه [فقد] ارتطم في الرّيا»^(١).

ومنها: عن جابر الجعفي عن الامام أبي جعفر الباقر عليه السلام قال:
«سارعوا في طلب العلم، فوالذي نفسي بيده لحديث واحد تأخذه عن صادق خير من الدنيا وما حملت من ذهب وفضة، وذلك أن الله يقول: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾»^(٢).

ومنها: عنه عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أيضاً قال: قال لي: «يا جابر والله لحديث تصيبه من صادق في حلال وحرام خير لك مما طلعت عليه الشمس حتى تغرب»^(٤).

(١) نهج البلاغة: ١٠٣ برقم ٤٤٧. وأيضاً الكافي الشريف: ١٥٤/٥ باب آداب التجارة ح ٥ ولفظه هكذا: (من اتجر بغير علم إرتطم..).

(٢) الحشر: ٧.

(٣) أنظر المحاسن للبرقي: ٢٢٧/١ ح ١٥٦.

(٤) المصدر السابق ح ١٥٧.

ومنها: عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «تفقهوا في الحلال والحرام وإلا فأنتم أعراب»^(١).

ومنها: عنه أيضاً قال: قال أبو عبدالله وأبو جعفر عليهما السلام: «لو أتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لأدبته»^(٢).

وفي حديث آخر لابن أبي عمير رفعه قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «لو أتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه في الدين لأوجعته»^(٣).

ومنها: عن المفضل بن عمر قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «تفقهوا في دين الله ولا تكونوا أعراباً؛ فإنه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله إليه يوم القيامة ولم يرك له عملاً»^(٤).

ومنها: عن البطائني قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «تفقهوا في الدين؛ فإنه من لم يتفقه منكم [في الدين] فهو أعرابي؛ إن الله عز وجل يقول: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾»^(٥).

ومنها: عن أبان بن تغلب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لوددت أن أصحابي ضربت رؤوسهم بالسياط حتى يتفقهوا»^(٦).

ومنها: عن اسحاق بن عمار قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: ليت

(١) المصدر السابق: ح ١٥٨.

(٢) المصدر السابق: ح ١٦١.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق: ح ١٦٢.

(٥) المصدر السابق: ح ١٦٣.

(٦) الكافي الشريف: ٣١/١ باب فرض العلم ووجوب طلبه ح ٨

السيّاط على رؤوس أصحابي حتى يتفقّوها في الحلال والحرام»^(١).
ومنها: عن يونس بن يعقوب عن أبيه قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:
«إن لي إبناً قد أحبّ أن يسألك عن حلال وحرام لا يسألك عما لا يعنيه.
قال: فقال لي: وهل يسأل الناس عن شيء أفضل من الحلال
والحرام؟»^(٢).

ومنها: عن سعيد الأعرج قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إن من عندنا
ممن يتفقّه يقولون: يرد علينا ما لانعرفه في الكتاب والسنة، فنقول فيه برأينا.
فقال: كذبوا ليس شيء إلا وقد جاء في الكتاب وجاء فيه سنة»^(٣).
ومنها: عن سماعة عن العبد الصالح عليه الصلاة والسلام قال: «سأله
فقلت: إن أناساً من أصحابنا قد لقوا أباك وجدك وسمعوا منهما الحديث،
فربّما كان الشيء يبتلي به بعض أصحابنا وليس عندهم في ذلك شيء يفتيه،
وعندهم ما يشبهه، يسعهم أن يأخذوا بالقياس؟
فقال: انه ليس بشيء إلا وقد جاء في الكتاب والسنة»^(٤).

ومنها: عن محمد بن حكيم عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له:
«تفقّهن في الدين وروينا، وربّما ورد علينا رجل قد ابتلى بشيء صغير الذي
ما عندنا فيه بعينه شيء وعندنا ما هو يشبهه.

قال: لا، والكم والقياس في ذلك!! هلك من هلك بالقياس.
قال: قلت: جعلت فداك أتى رسول الله ﷺ بما يكتفون به؟

(١) المحاسن للبرقي: ٢٢٩/١ ح ١٦٥.

(٢) أنظر المحاسن: ٢٢٩/١ ح ١٦٨.

(٣) أنظر بصائر الدرجات: ٣٢١ ب ١٥ من ج ٥.

(٤) المصدر السابق: ح ٣.

قال: أتى رسول الله ﷺ بما استغنوا به في عهده وبما يكتفون به من بعده إلى يوم القيامة.

قال: قلت: ضاع منه شيء؟ قال: لا، هو عند أهله»^(١).

ومنها: وعن بشير الدهان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا خير فيمن لا يتفقّه من أصحابنا.

يا بشير إنّ الرّجل منهم إذا لم يستغن بفقهه إحتاج إليهم فإذا احتاج إليهم أدخلوه في باب ضلالتهم وهو لا يعلم»^(٢).

ومنها: عن مصادف قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: «تحجّ المرأة عن الرّجل؟

قال: نعم، إذا كانت فقيهة مسلمة وكانت قد حجّت، ربّ امرأة خير من رجل»^(٣).

ومنها: عن أبي عبد الله عليه السلام قال لأبي حنيفة: «أنت فقيه العراق؟

قال: نعم، قال: فبم تفتيهم؟ قال: بكتاب الله وسنة نبيّه ﷺ.

قال: يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حقّ معرفته؟ وتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال: نعم.

قال: يا أبا حنيفة لقد ادّعت علماً، وملك ما جعل الله ذلك إلّا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، وملك ولا هو إلّا عند الخاصّ من ذريّة نبينا محمّد ﷺ وما ورثك الله من كتابه حرفاً.

إلى أن قال:

(١) المصدر السابق: ح ٤.

(٢) الكافي الشريف: ٣٢/١ باب صفة العلم وفضله وفضل العلماء ح ٦.

(٣) أنظر تهذيب الأحكام: ٤١٣/٥ ح ١٤٣٦.

إذا ورد عليك شيء ليس في كتاب الله ولم تأت به الآثار والسنة كيف تصنع؟

فقال: أصلحك الله أقيس وأعمل فيه برأيي.

فقال: يا أبا حنيفة إن أول من قاس إبليس الملعون... إلى آخره»^(١).

ومنها: عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه»^(٢).

ومنها: عنه أيضاً صلوات الله تعالى عليه قال: «من أفتى الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم، ومن دان الله بما لا يعلم فقد ضاد الله حيث أحلّ وحرّم فيما لا يعلم»^(٣).

ومنها: عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا يكون الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا»^(٤).

إلى كثير غيرها، ولو أردنا الاستقصاء لخرجنا عمّا قصدناه من الإقتصار على الإشارة في هذا التقديم.

وإذ قد عرفت: إصرار آل محمد عليهم السلام على التفقه في الدين بتعلم حلالهم وحرامهم ينبغي لك أن لا تستقلّ ذلك فتظنّ أن الفقه في القرآن لم يشغل أكثر مساحة من خمسمائة آية كما أحصاه لك المخالفون^(٥) وهو بالقياس إلى ما فيه من المعارف والعلوم أقلّ من العُشر، وحينئذ يكون

(١) أنظر وسائل الشيعة: ٤٨/٢٧ - الباب ٦ من أبواب صفات القاضي ح ٢٧.

(٢) أنظر الكافي الشريف: ٤٢/١ باب النهي عن القول بغير علم ح ٣.

(٣) المصدر السابق: ٥٨/١ باب البدع والرأي والمقاييس ح ١٧.

(٤) أنظر معاني الأخبار للصدوق: ٢ - الباب ١ ح ٣.

(٥) أنظر الشرح الكبير لابن قدامة: ٣٨٩/١١.

الإشتغال بغيره أهمّ وألزم من الرّكون إليه وهو دون، ولكّنها وسوسة، وأهل البيت حرّضوا على هذا الفقه وإنا على آثارهم مهتدون مقتدون.

وأما حسابان أنّ إطلاق الفقه على علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال كان معروفاً في الصدر الأوّل كما عن بعض المتصوّفين، فباطل كما أوضحناه.

والإستشهاد ببعض الأخبار كما في كلماته ومن تبعه من أصحابنا خروج عن دائرة الإعتبار؛ إذ ما ذكره من الأخبار، بل الآيات لا يراد منها سوى المعنى اللغوي، وهذا ليس معناه أن الفقه والتفقه لم يكن إطلاقه على الحلال والحرام معروفاً أو أنه عند الإطلاق لم يكن إليه مصروفاً.

قال بعضهم: (وفي غير واحد من الأخبار شهادة على [شيوع إطلاقه في العصر الأوّل على علم الآخرة] كقوله عليه السلام:

«لَا يَفْقَهُ الْعَبْدَ كُلَّ الْفَقْهِ حَتَّى يَمُوتَ النَّاسُ فِي ذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى، وَحَتَّى يَرَى لِلْقُرْآنِ وَجُوهًا كَثِيرَةً، ثُمَّ يُقْبَلُ عَلَى نَفْسِهِ فَيَكُونُ لَهَا أَشَدَّ مَقْتًا».) إنتهى.

أقول: وأين هذه الأخبار التي يزعمونها؟ ثمّ ومن أين أنّ هذا الخبر - الذي ذكره واكتفى به كغيره عن غير واحد من الأخبار - صدر من مشكوة النبوة؟ أليس هو عاميّ تفرد بنقله رواتهم، بل اشتهر عندهم انه ليس من كلام رسول الله ﷺ وحديثه^(١)، وإنّما هو من كلام أبي الدرداء، وأي قيمة لكلامه؟ أم أيّ حجة تقوم به؟ وليس فيه مسحة من نور الهداية، وفيه من زخرف القول الذي لا يمكن التصديق به، وكيف يحبّد للمؤمنين أن يمقتوا الناس ولماذا يمقتون، وماذا يكون لو عمل الناس بما يعلمهم هذا

(١) أنظر عمدة القاري: ٥٥/٢ وأيضاً الإستذكار لابن عبد البر: ٥٤٩/٨ والتمهيد له أيضاً:

الخبر! وإلى أي مصيبة ينتهي مصير هذه الأمة؛ حيث الكل يمقت الكل في ذات الله!! ولم لا يفقه حتى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة؟! ألكي يصدق بكل من هبّ ودبّ فيما يقول في القرآن؟ أم لكي يتسنّى لأهل الزيف أن يحرفوا الكلم عن مواضعه، أم لكي يفسّر القرآن برأيه وله في كل يوم رأي، أم بذوق وشهود لكي يرى فرعون موحّداً وهو من أهل النجاة^(١) بضميمة قوم عاد وثمود!!

ومن الغريب بعد ذلك:

الخط بين ما مرّ من الحثيث البالغ والتحريض الصريح الأكيد على التفقه في الدين وتعلّم الحلال والحرام بالخصوص بعد معرفة هذا الأمر - الذي هو ولاية آل محمد ﷺ الذين هم أوصياء رسول الله ﷺ بالحق وخلفاؤه وورثة الأنبياء ومنهم وعندهم تؤخذ معالم الدين - الذي فيه نظام عيشهم وضمان سعادتهم في دنياهم وآخرتهم، وبين ماورد عنهم صلوات الله عليهم ممّا هو حصيلة التفقه الأوّل وتطبيقه في أدوار الحياة الإنسانيّة في جميع المستويات فردية واجتماعية وغيرها.

منها: ما في الجعفریات عن رسول الله ﷺ قال: «ألا أخبركم بالفقيه كلّ الفقيه؟

قالوا: بلى يا رسول الله ﷺ. قال: من لم يقنّ الناس من رحمة الله، ومن لم يؤمنهم مكر الله ومن لم يرخص لهم في معاصي الله، ومن لم يدع القرآن رغبة إلى غيره؛ لأنه لاخير في علم لا تفهم فيه ولا عبادة لا تفقه فيها،

(١) أنظر شرح الفصوص للقيصري: ١١٤٤ ط سنة ١٣٧٥ شمسيّة مع تعليقات السيد جلال الدين الآشتياني.

ولا قراءة لا تدبر فيها...» إلى آخره^(١).

ومثله في «نهج البلاغة» عن أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام^(٢) وكذلك في الكافي الشريف عن أبي عبدالله عليه السلام عنه صلوات الله تعالى عليه^(٣).

ومنها: ما في «الكافي الشريف» عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام: «أن أبا جعفر عليه السلام سئل عن مسألة فأجاب فيها، فقال الرجل: إن الفقهاء لا يقولون هذا.

فقال له أبي: ويحك إن الفقيه الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة المتمسك بسنة النبي ﷺ»^(٤).

ومراده صلوات الله تعالى عليه: أنك أطلقت لفظ الفقيه على غير أهله، ومعلوم انه كان يريد فقهاء العامة آنذاك فأجابه: إن هؤلاء ليسوا بفقهاء؛ لأنهم شرهوا الى حطام الدنيا ولم يزهّدوا فيها وإلّا لتركوها ورغبوا في الآخرة التي هي عندنا ولم يقولوا بالآراء والمقاييس؛ إذ لا فقيه إلا من تفقه عليهم؛ لكون الكتاب والسنة عندهم، كما قال صلوات الله عليه: «شرقاً وغرباً فلا تجدان علماً صحيحاً إلا شيئاً خرج من عندنا أهل البيت»^(٥).

ومنها: ما في «الكافي الشريف» عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ما أحد

(١) أنظر جامع أحاديث الشيعة: ٢٢٥/١٤ باب ٦٣ من أبواب جهاد النفس ح ٤٨.

(٢) أنظر نهج البلاغة: الحكمة رقم ٤٨٣/٩٠ تحقيق صبحي صالح.

(٣) أنظر الكافي الشريف: ٣٦/١ باب صفة العلماء ح ٣.

(٤) أنظر الكافي الشريف: ٧٠/١ باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب ح ٨.

(٥) المصدر السابق: ٣٩٩/١ باب انه ليس شيء من الحق في يد الناس إلا ما خرج من عند

يموت من المؤمنين أحبّ إلى إبليس من موت فقيه»^(١).

ومنها: ما فيه أيضاً عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال: إذا مات المؤمن [الفقيه] بكت عليه الملائكة وبقاع الأرض التي كان يعبد الله عليها، وأبواب السماء التي كان يصعد فيها بأعماله، وثلم في الإسلام ثلثة لا يسدّها شيء؛ لأنّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور المدينة»^(٢).

وهي كثيرة.

وربّما يقال: بأنّ الفقيه إنّما هو ذو خبرة بجانب من جوانب علوم الدين، فكيف يمكن أن يمثّل حصناً من حصون الإسلام؟! في حين أنّ المساحة التي تعطيها الرواية الشريفة أوسع وأكبر مما يتبادر إلى الأذهان، خصوصاً وأنّ الدين مهاجم من جهات مختلفة ثقافياً وعقائدياً وفكرياً ومن هنا فنحن نحتاج الى حصن في الأمور الأخلاقيّة وحصن في الأمور العقائديّة و... ومسيس الحاجة الى مثل هذه الحصون مما لا يكاد يخفى.

وبذلك يُفهم أنّ الفقاهة المذكورة في لسان الرواية أوسع نطاقاً من دائرة الفقه المصطلح.

إلا أنّه واضح الإشكال وفيه غفلة عن حقيقة الحال؛ ذلك لأنّ صدور هذه الروايات في عصر طفق فيه إطلاق الفقيه على العالم بالحلال والحرام، فلا ينصرف الذهن الى غيره إلّا بقرينة.

مضافاً الى أنّ الفقيه هنا هو فقيه أهل البيت عليهم السلام الذي تربّى في مدرستهم وهو عادة العالم بعلم الحلال والحرام المشتمل على العلم

(١) المصدر السابق: ٣٨/١ باب فقد العلماء ح ١.

(٢) المصدر السابق: ٣٨/١ باب فقد العلماء ح ٣.

بالكتاب - في الجملة - والفرائض والسنن والآداب والأخلاق، ومثله يكون متحلياً - عادة - بالكمالات من علم وحلم ووقار وصبر وزهد وورع وتقوى وعقل وحياء، وإلا لما جاز لهم أن يتصدوا لبعض مناصب الأنبياء والأوصياء، ولا أن يكونوا لهم ورثة أو أمناء.

دون فقهاء مدرسة الأشقياء ممن جاء وصفهم في كثير من الأخبار الصادرة عن ساداتنا الأطهار عليهم صلوات الملك الجبار، بل جاء ذكرهم وأوصاف أحوالهم في لسان متصوفهم مما اقتبسه واستشهد به كثير من علماءنا الأخيار فخلطوا الحابل بالنابل واليانع بالذابل، وعابوا بها على فقهاء المذهب الحق بمكيال الباطل.

وقد أسرف بعضهم في الاعتماد على كلمات هذا الصوفي العامي المتصنع في مقام شرح جملة من أحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام وبالغ فيها وغالى، واغترّ يزخرفها وزبرجها وتبعه من بعده جماعات من الأعلام. ولا ينبغي أن تفسر كلماتهم صلوات الله تعالى عليهم بما جاء في لسان الأشقياء والتعبد بها على حدّ وحي السماء، ويكأنهم لم يسمعوا الإمام الكاظم عليه السلام حين قال: «لا تأخذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا؛ فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم»^(١).

وليتهم سمعوا أبا عبد الله عليه السلام حين قال له هارون بن خارجة: إنّنا نأتي هؤلاء المخالفين لنستمع منهم الحديث يكون حجة لنا عليهم. قال: لا تأتهم ولا تسمع منهم لعنهم الله ولعن ملهمهم المشرك»^(٢).

(١) أنظر بحار الأنوار: ٨٢/٢ ح ٢.

(٢) أنظر وسائل الشيعة: ٤٧٧/٢١ ب ٨٤ من أبواب أحكام الأولاد ح ٤.

على أن تفسرها بكلمات أبناء أعدائهم تحريف للكلم عن مواضعه، وهو مذموم في الكتاب والسنة والعقل والوجدان.

وهل من عجز عن فهمها ونحن أبناء مدرستهم صلوات الله عليهم - وأهل البيت أدري بما فيه - حتى نستعين بمن يدين باتباع السفهاء!!

وإذا كان الفقيه هو الذي ربته معالم النبوة فأَيّ مانع من أن يكون حصناً من حصون الإسلام؟ على أن الإسلام - كما تفيد الرواية المباركة - ذو حصون، وكلّ فقيه عالم عامل يمثل واحداً منها.

وأما توهم: انطباق عنوان الفقيه المذكور في الروايات على من أصبح خبيراً بالفروع على حدّ النظرية دون التطبيق العملي في مختلف مجالات الحياة.

فباطل؛ إذ الخبرة في الفن أمر ميسور حتى لليهود والنصارى، بل ومن لا دين له، وذلك بصرف شطر من العمر في تحصيله، شأنه شأن سائر العلوم.

ومن هنا تعرف: أن الفقاها بالمعنى الذي ذكرناه تمثل وراثه الأنبياء وأمانة الرّسل، وأما اشتراط التبليغ فيها وإلا لا يُعدّ وريثاً ولا أميناً، فمن زخرف القول الذي لم يقم عليه دليل.

كيف! وأنبياء الفترة - بين آدم ونوح - لم يتمكنوا أنفسهم أن يتصدّوا للتبليغ، وفي الحديث عن رسول الله ﷺ: «نعم الرّجل، الفقيه في الدين، إن احتجج إليه نفع، وإن لم يحتجج إليه نفع نفسه»^(١).

وأما الإستشهاد بالتسميات كتسمية علم العقائد بالفقه الأكبر وعلم

الفروع بالفقه الأصغر على أن علم الحلال والحرام أقل مرتبة وأدون درجة من صاحبه.

فاغترار محض ليس أكثر، على أن هذه التسميات لم ترد في نصّ كي يُتعبّد بها والقياس باطل، وإنّما صدرت من تعاليم مدرسة النصب ثمّ تسرّبت منها إلى كلمات الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم.

ويشهد على ذلك: انه قد ورد هذا التعبير - أوّل ما ورد - في كتب القوم على لسان عمر بن عبدالعزيز كما في «البداية والنهاية» لابن كثير؛ حيث قال لرجل: (علّم ولدك الفقه الأكبر القناعة وكفّ الأذى)^(١).

وفي «أدب المجالسة» لابن عبد البر: (الفقه الأكبر القناعة وكفّ اللسان)^(٢) ولو كان الرجل صادقاً لكان أولى بها من غيره، ولكنّه اللسان مطيّة أقوى ظهوراً من بغير وأسرع من حصان.

كما أن أوّل من صنّف العقائد بعنوان «الفقه الأكبر» في قبال الفروع والفقه الأصغر - على ما هو المشهور بينهم - أبو مطيع الحكم بن عبدالله البلخي صاحب أبي حنيفة، ومنهم من ينسب الفقه الأكبر الى أبي حنيفة نفسه على خلاف بينهم، كما أن فيهم من نسبه الى الشافعي أيضاً غير أن أهل تحقيقهم توقّفوا فيه كما في «كشف الظنون»^(٣).

وشاع وذاع بعدهم حتى ملأوا به الطوامير وأفنوا به المحابير. وما هذا شأنه لا ينبغي التبحّج به ما دام أن الفروع والأصول كلها فقه مأخوذ من منهل واحد ومصدر فارد وهم آل محمّد عليهم الصلاة والسلام

(١) البداية والنهاية لابن كثير: ٢٣٤/٩.

(٢) أدب المجالسة لابن عبد البر: ٨٧.

(٣) أنظر كشف الظنون: ١٢٨٨/٢.

عن أبيهم رسول الله ﷺ عن الله عز وجل، وما وجدناهم فرّقوا بينهما وإنما قالوا فيهما: ﴿لَيْتَفْقَهُوْا فِي الدِّينِ﴾^(١) و(طلب العلم فريضة على كل مسلم، ألا إن الله يحب بغاة العلم)^(٢).

هذا واقتصار الرسائل العملية على فروع قد لا تتجاوز النموذج من الفروع المبثلى بها وهي قد لا تكون وافية بحاجة المؤمن في عصر الحضارة والتكنولوجيا، أو فقل عدم التجاوب بينها وبين متطلبات العصر، فليس معناه أنّ الفقيه محدود بهذا الإطار، خصوصاً وأن السابقين لم يتلوا بألاف من مستحدثات يومنا، فمن الطبيعي أن تأتي الإجابات على قدر الحاجات، وعدم تعرّضهم لما نحن فيه لأنّها لم تكن محلاً لابتلائهم إطلاقاً. ومن هنا لم نسمع أحداً منهم أن قال يوماً: بأن الرسائل العملية تمثّل كلّ الدين ولن يقول...

واقتصار بعضهم على المصنّفات الفقهية والأصولية لا يعني أنّهم ليس لهم خبرة بسائر الفنون كما هو واضح.

وحيث عرفت ضرورة التفقه في الدين يتبيّن لك - بكل وضوح - : أنه لا يبعد القول بوجوب التفرّغ له عيناً على من يجد من نفسه ما لو تفرّغ له لبلغ مبالغ عالية منه، وذلك لانفتاح العالم اليوم على الإسلام ومذهب أهل البيت بالخصوص، ولا بُدّة بقاء النوع مضافاً الى الآحاد، وشدة احتياج المجتمع الشيعي إلى الفقهاء الكاملين فضلاً عن غيرهم من سائر الناس.

(١) البراءة: ١٢٢.

(٢) أنظر الكافي الشريف: ٣٠/١ باب فرض العلم ووجوب طلبه ح ١.

المسار الأصولي عبر العصور

إن لفقه أهل البيت عليهم السلام أصولاً لا محيص لكل فقيه أن يكون مطلعاً عليها خبيراً بحقائقها بصيراً بمختلفها ومؤلفها محيطاً بشواردها ملماً بمواردها، ولا يكون الفقيه فقيهاً في الفروع حتى يقتلها خُبراً في ردها الي أصولها.

وقد اعتنى أبناء الطائفة بتنقيح تلك الأصول تدويناً وتهذيباً وتحقيقاً وتنقيباً بما لم يعهد في غيرهم من مدارس المسلمين.

نعم، ربّما يجد الباحث فتوراً في التصنيف في بعض العصور كما في الفترة بين تلامذة العلّامة وصاحب «المعالم»، لكنها على كلّ حال لم تنقطع من زمن الشيخ حسن إلى ساعتنا هذه، وبكل ما أوتي الأصحاب من علم وهمة وفكر ودقّة وإبداع وتجديد، كما هو الملاحظ في «المعالم» و«الزبدة» و«الوافية» و«شروجهنّ»، وما جاء من تنبّهات في كلمات سلطان العلماء والمولى صالح المازندراني وعديله الشيرواني واستكشافات آغا حسين الخوانساري وإبداعات ولده آغا جمال - المهجورة مع كلّ الأسف اليوم - في «شرحه» على «شرح مختصر الأصول».

وقد بلغت الى مرحلة عالية من النضوج في أيام الوحيد البهبهاني وعلى يده، وانتجت هذه الفترة - ببركة مدرسة الوحيد رضوان الله تعالى عليه وجهودها الجبّارة - نتاجات علميّة ضخمة لا يستهان بها من إنسداديين وافتاحيين ككلّ.

ومنها: «قوانين الأصول» و«الفصول» و«الهداية» و«المفاتيح» و«الإشارات» و«الضوابط» و«المناهج» و«كشف القناع» و«كشف

الغطاء»... الى غيرها من المطولات التي بقيت في الزوايا والخفايا ممّا لم يدخل في المحاور الدراسية كـ«عيون الأصول» للشيخ محمد تقي البرغاني و«البشارات» للشيخ أبي المعالي الكلّاسي و«مخازن الأصول» للشيخ عبد الوهاب البرغاني القزويني (م ١٢٩٤ هـ) البالغ ٢٤ مجلداً ضخماً على ما وصفه بعضهم^(١).

وطبعاً فقد وصلت الى مرحلة النضج الكامل والإستواء التام، بل بلغت القمّة على يد الشيخ الأعظم مرتضى بن محمد أمين الأنصاري الدزفولي (١٢١٤ - ١٢٨١ هـ) لما أبدى من تجديد وإبداع ليس في خصوص هيئة البحث وترتيبه أو منهجته وتبويبه ولا في حدود الفاظه وصيغته، بل تجاوز ذلك الى ما هو أعمق وأدقّ من تغيير في منهجة الإستدلال، وتأسيس لقواعد قد لا تكون عالقّة ببال، كما استكشف حلولاً جديدة لبعض معضلات الإستنباط، وأتمّ الكثير مما أبدعه المتقدّمون عليه من أعلام وأبطال، ببيان سهل ممتنع بعيد الغور بعيد المنال، فأنسى من قبله وأتعّب من بعده.

ومن هنا وسمت مدرسته بالأصول الجديدة في قبال المدرسة التي نشأ عليها المسمّاة بالأصول القديمة.

وقد كان الشيخ راضي فقيه العراق بحق الخاتم لما سبق كما أصبح الأنصاريّ الفاتح لما استقبل والمهيمن على ذلك كلّهُ بالقياس إلى «مطارحه» و«فرائده»، وجمهرة تلامذته.

(١) الشيخ عبدالحسين الشهيدي الصالحي في مقدمته على كتاب الديات للشهيد الثالث (محمد تقي البرغاني ١٢٦٣ هـ).

إتجاه الأبحاث الفقهية قبل الشيخ وبعده

إنّ من يلاحظ البرهة الزمنية الواقعة بالتحديد في المنتصف الثاني من القرن الثاني عشر إلى نهاية القرن الثالث عشر أو بعده بثلاثة عقود زمنية، يجد أن جهود الفقهاء العلميّة كانت مبذولة تماماً في سبيل تقديم موسوعات فقهية مفصّلة.

ومن هنا فقد ظهرت موسوعات كثيرة طابعها العام التفصيل دون الإقتصار، وكثرة التفرع مع النقد والتحليل لكلمات الذين تقدموا عليهم، وجمع المدارك واستقصاء الأدلة وتطعيم البحث بالشواهد الكثيرة والتعرّض لأدلة السنن - في الجملة - والكلام في القواعد واستعراض الأقوال... وما إلى ذلك من بحوث.

ومن تلك المفصّلات:

- ١- غاية المرام في شرح شرايع الإسلام للشيخ محمد تقي ملائكة القزويني (١١٨٦ هـ) في ١٤ مجلداً ضخماً (مخطوط).
- ٢- والحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة للمحدّث الشيخ يوسف البحراني (١١٨٦ هـ) في ٢٥ مجلداً.
- ٣- ومصابيح الظلام في شرح مفاتيح شرايع الاسلام للوحيد البهبهاني (١٢٠٥ هـ) في ١١ مجلداً.
- ٤- ومعارج الأحكام للسيد حسين القزويني (١٢٠٦ هـ) في عدة مجلدات (مخطوط).
- ٥- ومصابيح الأحكام للسيد مهدي الطباطبائي بحر العلوم (١٢١٢ هـ) في عدة مجلدات (مخطوط).

- ٦- ومفتاح الكرامة للسيد محمد جواد العاملي (١٢٢٨ هـ).
- ٧- وغنائم الأيام للميرزا أبي القاسم القمي (١٢٣١ هـ).
- ٨- والرياض للسيد علي الطباطبائي (١٢٣١ هـ) في ١٦ مجلداً.
- ٩- وكشف الظلام للشيخ محسن الأعسم (١٢٣٨ هـ) (مخطوط).
- ١٠- ومناهل السيد محمد الطباطبائي المجاهد (١٢٤٢ هـ) ومصابحه (مخطوط).
- ١١- والعدة النجفية للشيخ محمد رضا نجف (١٢٤٣ هـ) (مخطوط).
- ١٢- وأنوار الفقهاء للشيخ حسن كاشف الغطاء (١٢٥٥ هـ) (مخطوط).
- ١٣- والتحفة الغروية للشيخ خضر شلال آل خدام العفكاوي النجفي (١٢٥٥ هـ) (مخطوط).
- ١٤- ودلائل الأحكام للسيد إبراهيم القزويني (١٢٦٢ هـ) (مخطوط).
- ١٥- ومطالع الأنوار للسيد محمد باقر الشفتي (١٢٦٢ هـ).
- ١٦- ومنهج الإجتهد للشيخ محمد تقي البرغاني (١٢٦٣ هـ) (مخطوط).
- ١٧- وجواهر الكلام للشيخ محمد حسن النجفي (١٢٦٦ هـ).
- ١٨- والأنوار الغروية للشيخ محمد جواد ملا كتاب النجفي (بعد ١٢٦٧ هـ) (مخطوط).
- ١٩- ومجمع المسائل للشيخ محمد علي البرغاني القزويني (١٢٦٩ هـ) (مخطوط).
- ٢٠- وغنيمة المعاد في شرح الإرشاد للشيخ محمد صالح البرغاني القزويني (١٢٧١ هـ) (مخطوط).
- ٢١- وبحر الحقائق للسيد إبراهيم بن حسين القزويني (١٢٨٥ هـ) (مخطوط).

٢٢- والبحر اللامع للشيخ محمد ابراهيم القزويني (١٢٨٨ هـ)
(مخطوط).

٢٣- ونظام الفرائد للشيخ علي القارپوز آبادي (١٢٩٠ هـ) (مخطوط).

٢٤- وشرح الشرايع للشيخ عبدالمطلب القزويني (١٢٩٥ هـ)
(مخطوط).

٢٥- والنفحة النجفية للشيخ محمد تقى الهروي (١٢٩٩ هـ) (مخطوط).

٢٦- وتبصرة المجتهدين للسيد مهدي القزويني (١٣٠٠ هـ)
(مخطوط).

٢٧- وهداية الأنام في شرح شرايع الاسلام للشيخ محمد حسين
الكاظمي (١٣٠٨ هـ) (مخطوط).

٢٨- وأسرار الفقاهة للشيخ محمد حسن آل ياسين الكاظمي (١٣٠٨ هـ)
(مخطوط).

٢٩- وجوامع الكلام في شرح قواعد الأحكام للشيخ محمد رحيم
بن محمد البروجردي (١٣٠٩ هـ) (مخطوط).

٣٠- ومناهج الطريقة للشيخ فتح الله القزويني (بعد ١٣٠٩ هـ)
(مخطوط).

٣١- وأساس الأحكام للشيخ محمد حسن شريعتمدار الطهراني
(١٣١٨ هـ) (مخطوط).

٣٢- والضياء اللامع للسيد علي بن احمد كمال الدين (١٣٢٢ هـ)
(مخطوط).

٣٣- ومصباح الفقيه للشيخ آغا رضا الهمداني (١٣٢٢ هـ).

٣٤- وذرايع الأحلام للشيخ محمد حسن المامقاني (١٣٢٢ هـ)

(مخطوط).

٣٥- وسراج الأمة للشيخ محمد حسن البارفروشي (١٣٤٥ هـ).

٣٦- ومنتهى مقاصد الأنام للشيخ عبدالله المامقاني (١٣٥١ هـ)

(مخطوط).

إلى عشرات من أمثالها لاتزال مخطوطة في الأعم الأغلب.

ولعلّ الفقيه المامقاني يعدّ خاتمة للفقهاء المصنفين الموسوعيين، وهو بالفعل آخر من عثرنا عليه ممّن كان مهتمّاً بإثراء مكتبة الفقه الموسوعي.

فيما نجد من جهة أخرى: أن الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم بعد الشيخ الأعظم قلّك إنتهجوا في الفقه منهجة الشيخ في الإهتمام بتنقيح المباحث الحقوقية والمعاملية على غرار ما كتبه قلّك في كتابه الموسوم بالمتاجر المعروف بالمكاسب المشتمل على المحرمة وبحوث البيع والمعاطة والخيارات والشروط والنقد والنسيئة.

فقد تابعوا البحث وأشبعوه بالنقد والتحليل، وكتب الكثير منهم في هذا المجال، أو قرّر له تلامذته ومنها:

١- ذخائر النبوة للشيخ هادي الطهراني (١٣٢١ هـ)

٢- بغية الطالب للسيد أبو القاسم الإشكوري (١٣٢٥ هـ)

٣- حاشية المكاسب للشيخ محمد كاظم الخراساني (١٣٢٩ هـ)

٤- حاشية المكاسب للسيد محمد كاظم اليزدي (١٣٣٧ هـ)

٥- حاشية المكاسب للشيخ محمد تقي الشيرازي (١٣٣٨ هـ)

٦- منية الطالب والمكاسب والبيع كلاهما تقرير لأبحاث الميرزا

النائيني (١٣٥٥ هـ) الأول بقلم الشيخ موسى الخوانساري والآخر بقلم الشيخ محمد تقي الآملي.

- ٧- حاشية المكاسب للشيخ علي الإيرواني (١٣٥٨ هـ)
- ٨- حاشية المكاسب للشيخ محمد حسين الأصفهاني (١٣٦١ هـ)
- ٩- المكاسب والبيع للسيد الإمام روح الله الخميني (١٤٠٩ هـ)
- ١٠- مصباح الفقاهة للسيد أبي القاسم الخوئي (١٤١٣ هـ)
- ١١- إرشاد الطالب للميرزا جواد التبريزي (١٤٢٧ هـ)
- ١٢- العقد النضيد لشيخنا الأستاذ الوحيد الخراساني (دام ظله)

إلى كثير في هذا المضمار.

والملاحظ أنهم تركوا التأليف الموسوعي الشامل من الطهارة إلى الديات، ولعلهم استغنوا بمكتوبات السابقين، رغم أن الكثير منها لا يزال مخطوطاً لا يعرف عنها أفاضل أهل العلم شيئاً - إلا من شذّ منهم - فكيف بغيرهم!!

ولو رمت الاستقراء بغية التطلع على الموسوعات الفقهيّة المكتوبة في القرن الرابع عشر سوى من ذكرنا فلعلك لا تجد منها أكثر من عدد أصابع اليدين، بل اليد الواحدة، والله العالم.

كل ذلك نتيجة لما توصّل إليه الأعلام من قناعة في لابدّيّة الإهتمام بتنقيح ونقد وشرح معالم مدرسة الشيخ الأعظم على صعيدها الفقهي والأصولي.

وفعلاً فنحن لانبالغ إذا قلنا: انه قد صُرِفَ ملايين الساعات من رجال العلم بهذا الصدد.

ويشهد على ذلك النتاجات العظيمة حول «رسائل» الشيخ الموسومة بالفرائد البالغة إلى ثلاثمائة شرح وحاشية على هذا الكتاب، لو لم نقل: أنها تجاوزت هذا العدد.

المدارس الأصولية بعد الشيخ الأنصاري

الإطالة السريعة على تاريخ الأصول الجديدة تنبئ عن بروز مدارس مختلفة في عهد تلامذة الشيخ قدس سره حاول كل منها أن يتقدم للساحة، لكنها بقيت محاولات فاشلة غير موفقة، اللهم إلا التي كانت تعرض مدرسة الشيخ نفسه وتعدّ استمراراً للخط الذي رسمه.

ومن تلكم المدارس:

- ١- مدرسة الشيخ علي بن فتح الله النهاوندي (١٢٤٠ - ١٣٢٢ هـ)
- ٢- ومدرسة الشيخ هادي بن محمد أمين الطهراني (١٢٥٣ - ١٣٢١ هـ)

الشيخ علي النهاوندي (١٢٤٠-١٣٢٢ هـ)

قال البهائي آغا بزرگ الطهراني:

«المولى علي بن المولى فتح الله النهاوندي النجفي، علامة كبير ومحقق جليل.

حدثني مولانا الشيخ أسد الله الزنجاني رضوان الله عليه - وكان من تلاميذ المترجم له وعارفيه - قال: حكى لي النهاوندي عن سير مراحلته الدراسية منذ وروده إلى النجف الأشرف فقال: حضرت منذ تشرفي إلى النجف بحث العلامة الشيخ مرتضى الأنصاري، ولازمته حتى انتقل إلى رحمة الله، وكان جُلّ تلامذته معترفين باجتهادي ومصدقين له، ولكن نفسي لم تطمئن إلى ذلك، وكنت أحتاط في عملي إلى أن تشرفت بزيارة مرقد الرضا عليه السلام في خراسان، واستمرت مجالستي للميرزا نصر الله الشيرازي المشهدي المدرّس بالآستانة، ومذاكراتي له، وقال لي غير مرة: إنني لا

أشكّ في اجتهادك، ومع ذلك فقد بقيت على ما كان يساورني من شك حتى عدت الى النجف وتوسّلت إلى الله تعالى مراراً في ليلي ونهارى أن يكشف لي الحال بشكل من الأشكال، فألقي في روعي أن أراجع بعض المسائل التي لم أحضر فيها بحث العلامة الأستاذ، فأخذت من أبواب الدماء من «الشرايع» واستخرجت جميع أحكامها الى آخر باب الأغسال، ولم أراجع خلال ذلك غير «الوسائل».

ولمّا فرغت منها رجعت إلى كتب القوم لأقارن بها ما كتبت وأقيّم ما استنبطت، فرأيت أنّي لم أخالف المشهور عند القوم مطلقاً في كل ما ارتأيت فاطمئنّ قلبي.

ثم التفتّ إلى مسألة الطلب والإرادة، ولاحظت ترتّب نوع مسائل الفقه والأصول عليها فاجتهدت في تنقيحها بما لم يسبقني إليه أحد، وفرّعت عليها جُلّ المسائل تفصيلاً، وكتبت مجملها في التشريع الأول، وفصلتها في التشريع الثاني، ودرّست فيها جماعة من الأفاضل، إلا أنّ رعشة يدي عاقنتني عن الكتابة في تفريع جميع المسائل»^(١).

قال الطهراني:

لقد كان ورودي إلى النجف الأشرف في هجرتي إلى العراق عام ١٣١٣ هـ وقد وجدت المترجم له يومها من أكابر العلماء وأجلّاء الفقهاء وأحد أساطين الدين والعلم البارزين، وكان بحثه من أبحاث النجف المعدودة ودروسها المقدّمة المحترمة...

وقد رأيته مقدّماً مبجّلاً معظماً عند معاصريه من العلماء ولا سيّما

شيخنا الكاظم الخراساني، فقد كان كثير الاهتمام له والرعاية لجانبه، ويعتبر بحق أحد المؤسسين في هذا القرن، فأراه وتحيقاته كانت - ولم تنزل - محطاً أنظار الفحول والعظماء من العلماء، وقد تخرج عليه خلال سنيّ تدريسه عدد كبير لايسهل ضبطه...

وكان على جلاله قدره وعظم شأنه فقير الحال قليل الحظّ من الدنيا، توفي في غرة ربيع الثاني سنة ١٣٢٢ هـ وقد ناهز الثمانين ودفن في وادي السلام في مقبرته الخاصة به المعروفة في أول الوادي التي عمرت بعد دفنه، وإنما لم يدفن في الصحن الشريف وحجراته لمنع الحكومة في تلك الأيام من الدفن لانتشار الوباء»^(١).

له من المؤلفات:

- ١- تشریح الأصول الصغير
- ٢- تشریح الأصول الكبير
- ٣- كتاب الطهارة والدماء الثلاثة.

أنموذج من معالم مدرسة النهاوندي

وكيف كان: فقد عرفت: أنّه بنى أصوله على أساس تحليله لمسألة الطلب والإرادة، والقول بوحدتهما بعد تقسيمه الإرادة إلى شأنيّة وفعليّة باعتبار متعلقها، أعني: الفعل الحاصل بها وجعل الفعليّة منها عين الطلب. ثم تكلم في الوضع وبين الحكمة فيه وأنها تدور مدار إرادة التفهيم والتفهيم وهو متوقّف على التعهّد بإرادة المعنى عند إطلاق اللفظ.

وقدّم له أربع مقدّمات:

بيّن في الأولى منهنّ: حقيقة الالتزام وانه قسم من أقسام الإرادة والقصد، وأن الإرادة تكون: مطلقة؛ لعدم مزاحمة شيء لفعليّتها بعد القدرة. أو مقيدة لمزاحمة شيء لفعليّتها.

فتعلّق بالفعل المقدور مع البناء على عدم رفع اليد عنه كيفما كان وهي المطلقة.

وتعلّق به مع عدم البناء المذكور فهي غير مستقرّة بملاحظة المزاحم ووجود المانع.

والإرادة المطلقة تكون فعليّتها بالبيان واعلام الغير مقدّمة لحصول الغرض.

♦ الألفاظ كاشفة عن معانيها وليست موجدة لها؛ لأنّ الإيجاد غير مقدور للواضع ولا المتكلّم.

♦ اعتبر في التعهّد والطلب أمور:

أحدها: الإرادة الشأنيّة، ثانيها: البيان. ثالثها: كون البيان صادراً من حيث كونه مقدّمة لحصول المراد والغرض وتوصلاً إليه، وهو فعليّة تلك الشأنيّة.

وبيّن في الثانية منهنّ: الفارق بين الأمور المتأصّلة والإنتراعيّة، وفي الثالثة: أنّ القدرة لا تعلّق بالأمور الإنتراعيّة إلّا بعد القدرة على الأمور المتأصّلة المسمّاة عنده بالحقائق الأوّليّة التي لها ما يازاء في الخارج.

كما بيّن في الرابعة: أنّ الإرادة إذا تعلّقت بشيء تعلّقاً أصليّاً بحيث يعدّ الشيء غرضاً، فلا ريب أنّها تتعلّق بالفرد المقدور منه.

ثم قال - بعد المقدمات المذكورة -: التعهد: هو الإعلام بالإرادة المستقرّة المطلقة وجميع أهل اللغة الواحدة متعهدون بما تعهد به، فالكاشف عن تعهده هو التنصيص، وعن تعهدهم هو التبعية.

ثم فرّع على بيان حقيقة الوضع المتحققة بالتعهد تبين حقيقة العقود من الإنشاءات وأن «بعت» في مقام الإنشاء كاشف عن ارادة النقل الحقيقي اللغوي إرادة مطلقة مستقرّة مقدّمة للقبض على وجه التسلط على بدله.

وبيان هذه الارادة المقدّمي يسمّى تعهداً بالبيع.

ثم بين الفارق بين الانشاء والإخبار بوجوه ثلاثة.

ثم انتقل الى البيان الذي هو فعلية الإرادة وذكر أقسامها.

ثم أطال الكلام في بيان اتحاد الطلب والارادة وبيان أدلة القائلين بالمغايرة بينهما ومناقشتها وكرّر البحث فيها بأشكال مختلفة، وبين في ضمنها ان التعبير عن الارادة والإعلام بها وبيانها يتحقق بشكليين:

فتارة: يصدر البيان بقصد الوصول الى تحقق فعل الغير ويُقصد من ذلك رفع عذره وإتمام الحجة عليه.

وأخرى: يكون البيان لا بقصد ذلك.

فالإنشاء إنما هو التعبير عن الإرادة على الوجه الأول.

وأما الإخبار عنها بمثل «أريد» فإنما هو التعبير عنها على الوجه الثاني.

على ان الإنشاءات كلها فعليّات لإرادة افعال الغير يعني الإعلام بمدلولها مقدّمة لحصول أفعال الغير وتوصلاً إليها.

ومعنى كونها فعليّات الإرادة:

ان كل واحد من الفاظ مصاديقها بلحاظ كشفها عن معانيها مقدّمة لحصول المراد من الغير.

فربما وضع اللفظ لفعليّة إرادة فعل الغير، وربما لم يوضع لفظ لها ويستعمل فيها مالميس موضوعاً لها مجازاً.

فمن القسم الأول: صيغة الأمر والنهي وكذلك ادوات الاستفهام والنداء.

ومن الثاني الجمل الإخباريّة التي تستعمل بعد التنزيل:

وهو إما باعتبار تنزيل حصول سبب فعل الغير - وهو ارادة المتكلم - منزلة وقوع هذا الفعل كصيغ العقود والايقات...

وإما باعتبار تنزيل الإرادة الشأنيّة الباطنيّة منزلة صيرورتها فعليّة قبل ذلك، ومنزلة كونها مبينة قبل هذا الخطاب.

فيعبّر بالجملة الخبرية الدالة على وقوع عناوين انتزاعيّة تلك الارادة الفعلية نظير التعبير عن التكاليف بلسان الوضع أعني الأحكام الوضعيّة؛ فإن مضامينها طرأً أموراً انتزاعيّة وعناوين اعتبارية تنتزع عن التكاليف بعد فعليتها.

♦ لا مجال لجريان الأصل في الجملة الخبريّة التي يكون الغرض منها حصول العلم والاعتقاد؛ إذ الأصل ليس إلّا حكم ظاهري وهو تكليف بما هو منطبق مع المقصود ولو غالباً.

وفيما يكون المقصود من الخطاب هو الاعتقاد، فالخطاب إن لم يقد الإعتقاد لم يحصل المقصود أبداً.

فالتكليف الذي لا يوجب إلّا العمل بالجوارح غير محصلٍ للإعتقاد ولو ندرة، فالأصل وجريانه لا محصل له فيما قصد منه الاعتقاد، ومن هنا لامعنى للتقليد في أصول الدين.

نعم، يصحّ في الفروع؛ لأن المقصود منها العمل، ويمكن تحصيل

العمل بإعلام المكلف بطلب هذا العمل مع علم المكلف بعنوان العمل.

♦ الأصل حكم تكليفي مصلحته هي ظهور انطباق متعلّقه مع متعلّق حكم آخر مشكوك بنفسه، أو بواسطة الشك في متعلّقه؛ ولهذا سمّي الأصل بالحكم الظاهري؛ لأن مناطه ظهور انطباقه لحكم آخر هو الحكم الواقعي.

فعلى ذلك لا يعقل إجراء الأصل فيما يكون المقصود منه الاعتقاد؛ لعدم انطباق عدم العلم الذي هو مجرى الأصل مع الاعتقاد والعلم.

فالجمله الخبريّة التي يكون المقصود منها الاعتقاد والعلم:

إن أفادت العلم فهو المقصود وإلا فقد فات الغرض ولا يمكن تحصيله بالأصل.

فالأصل غير جار مع الشك في مضمون الجملة الخبريّة، نعم مجراه هو الحكم التكليفي المشكوك.

ثم بعد كلام طويل جداً في أمور متنوعة دخل في تقسيم الواجب إلى مطلق ومشروط.

واختار في دوران الأمر في الواجب بين كونه مطلقاً أو مشروطاً: أن يكون مطلقاً؛ لأصالة عدم التقييد في الأمرين: جهة المأمور والمأمور به.

ثم عقد فصلاً في مقدمة الواجب ثم في اختلافهم في أن متعلق الطلب هل هو الماهية أو الفرد.

وانتهى الى أنه لا ثمره بين القول بتعلق الطلب بالفرد وبين القول بتعلقه بالطبيعة باعتبار الفرد.

نعم الثمرة بينهما وبين القول بتعلق الطلب بالطبيعة من حيث هي لعلها تظهر في اجتماع الأمر والنهي.

وانتقل بعد ذلك إلى البحث في المنطوق والمفهوم.

وتعرض من خلالها إلى البحث في الدلالات وان دلالة المفاهيم من أي قسم منها، وأشار الى فوائد عديدة في ضمن البحث.

ثم دخل في بحث الاطلاق، والتقييد وشرح مايتعلق به وانتهى ببعض البحوث المهمة في العام والخاص.

♦ ثم قام بعدها بتشريح الكلام في حجية الخبر الواحد المجرد عن القرائن المفيدة للعلم واختار حجتيه بالخصوص وقدم له قائلاً: البيان الذي أخذ شرطاً لصحة التكليف ولصحة العقاب إنما هو اعم من العلم والاطمينان التام الشخصي المعبر عنه بالوثوق الذي يكون احتمال الخلاف فيه ضعيفاً الى حد لا يعد عند العرف والعقلاء احتمالاً حتى ان الاعناء به عندهم يعدّ سفهاً ولا يعدّ الإخبار عن الموثوق به كذباً ولا نسبته إلى المولى افتراءً ولا العمل على طبقه تشريعاً.

♦ واستدل على تعميم البيان للإطمينان الفعلي الشخصي بأمرين:

الأول: ظهور نفس لفظ (البيان)؛ فإنه عرفاً شامل للإطمينان.

الثاني - وهو العمدة - : ان التكليف الفعلي منتزع عن جعل العقاب على المخالفة ولا يصح الا بحيث يستند ترتب العقاب والعقاب الفعلي على سوء اختيار العبد.

ولارب أن جعل العقاب على التكليف المجهول - يعني على الواقع - لايجعل العقاب المترتب ناشئاً عن سوء اختيار العبد.

وذلك لأن العبد مع جهله بالواقع جاهل بجميع لوازمه.

قال: والحاصل:

إننا قد قررنا في البراءة والاحتياط عدم صحة العقاب إلا على من أقدم بسوء إختياره عليه، وسوء الإختيار إنما هو مع علمه بترتب العقاب. على ان

الإطمئنان حجة كالعلم ولا يحتاج الى جعله حجة في تنجّز التكليف به ويدل على ذلك تعليقه عليه عليه السلام بسماع خبر بعض الاصحاب بانه ثقة؛ فإن الوثوق لو لم يكن في نفسه حجة لم يتّجه هذا التعليل بحسب الظاهر، ولهذا يكشف عن ذلك سؤال الراوي عن بعض: انه ثقة آخذ منه معالم ديني؟ ومحصل الكلام: كفاية الاطمينان والوثوق في رفع قبح العقاب لطفاً على المخالفة.

ومن جملة أسباب هذا الاطمينان:
هي الظواهر اللفظية الكاشفة عن المراد المستعمل فيه الالفاظ.
ومنها: نقل الثقة الخطابات الصادرة عن المولى.
والدليل على ذلك: بناء العرف وسيرة العقلاء.
ثم استدل على حجية الخبر الصحيح والموثق والحسن وقال:
وأما الحسن: فإن حصل العلم بواسطة المدح انه من الصحيح أو الموثق فلا إشكال في حجّيته مطلقاً، والا فالعمل به مشكل وطرحه أشكل؛ لدلالة المدح على الوثاقة والعدالة ولو ظناً، والقول بالتفصيل من حيث الحجة لا يخلو من قوّة وهو:

ان يطرح في مقابل ظواهر الكتاب ويعمل به في غيره.
ولعله ليس في الأخبار الحسنة - بعد تنقيح السابقين قدس الله اسرارهم - ما يعارض ظواهر الكتاب والخبر المتواتر.
وأما الخبر الضعيف فلا اعتبار به مطلقاً؛ لعدم الدليل على اعتباره بأقسامه.

اللهم الا فيما اذا كان دالاً على ترتب الثواب على عمل ورجحانه.
سواء كان بلسان الوعد بالثواب أو بلسان الأمر الظاهري في الوجوب

أو غيرهما فهو حجة في إثبات صرف الرجحان وترتب الشواب، فيصير مؤداه مستحجاً ولو كان أمراً وجوبياً، وذلك اعتماداً على اخبار من بلغ المقصود منها: انها الدليل على دليلية ماليس دليلاً - لولاها - في سائر الأحكام وهو الخبر الضعيف.

ثم ختم كتابه الشريف^(١) ببعض بحوث الإجتهد والتقليد.
هذا هو العرض السريع النموذجي لجانب من مدرسة الشيخ علي النهاوندي.

الشيخ محمد هادي الطهراني

(١٢٥٣ هـ - ١٣٢١ هـ)

هو الشيخ محمد هادي بن محمد أمين الطهراني النجفي من أحفاد أحد إخوة الوحيد البهبهاني.

ولد في طهران في العشرين من شهر رمضان سنة ١٢٥٣ هـ، وقرأ فيها مبادئ أمره ثم هاجر إلى أصفهان وكان فطناً أليماً - بشهادة كل من ترجم له من معاصريه - وحضر فيها على جماعة من أعلام عصره أمثال السيد محمد الشهبهاني والسيد حسن المدرّس البیدآبادي.

ثم هاجر إلى حاضرة العلم وقبة الإسلام النجف الأشرف وحضر على الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري ولازمه الى حين وفاته سنة ١٢٨١ هـ وأفاد منه كثيراً، ثم قفل نحو الحائر الشريف وحضر على الشيخ عبدالحسين الطهراني المعروف بشيخ العراقي - وكانت بينهما رحيمة - وأفاد منه الشيء

الكثير فقهاً وأصولاً، مضافاً إلى الحديث والرجال وعلوم القرآن، وكان يرجّحه على عامة مشائخه بما فيهم الشيخ الأنصاري ولما توفي شيخ العراقين سنة ١٢٨٦ هـ عاد إلى النجف وحضر فترة عند السيد المجدد الشيرازي ثم استقلّ بالتدريس بعد هجرة الميرزا إلى سامراء وهو في عنفوان شبابه وطار صيته وتهافت عليه أهل العلم حتى أصبح درسه محتلاً للمكانة الأولى في النجف رغم كونه حافلاً بوجود عباقرة من أعلام الطائفة أمثال السيد حسين الحجة الشهير بالكوه كمري والفاضل الإيرواني والميرزا حبيب الله الرشتي وعشرات من أمثالهم.

يتحدث عنه السيد الأمين في «الأعيان» - وكان قد أدركه - فيقول: «[هو] الأستاذ المحقق صاحب الآثار المشهورة والمطالب المأثورة، أحد المؤسسين في الفنون الشرعية خصوصاً الأصول.

إلى أن يقول:

تصدى للتدريس فتهافت عليه الطلاب وأعجبوا بحسن أسلوبه في الإلقاء والإملاء، وبجودة تحقيقه في ذلك وحسن بيانه، وطار ذكره وكثرت تلاميذه وانتشروا في الأقطار...»^(١).

وقال عنه حرز الدين - وهو الآخر ممن أدركه -:

«كان وجهاً من وجوه العلماء وركناً من أركانهم، فقيهاً أصولياً متكلماً بارعاً تقياً ثقة عدلاً... استقل بالتدريس على حداثة سنه وصارت حلقة درسه واسعة خصوصاً درسه الأولي طرف الصبح، ودرس العصر لا يستهان بعدد من يحضر عليه من أهل العلم»^(٢).

(١) أنظر أعيان الشيعة: ٢٣٣/١٠.

(٢) أنظر معارف الرجال: ٢٥٥/٣.

ويصفه صدر الاسلام الخوئي قائلاً:

«هو من أجلة أصحابنا المتأخرين والفقهاء المجتهدين والجامع لدقة النظر وسعة الفكر وعلو الفهم والبراعة بين أقرانه المحققين...»^(١).
إلى أن يقول:

«كان المترجم فقيهاً أصولياً متكلماً أديباً مفسراً لغوياً، وكان متوقّداً الذهن، حديد الفهم، ذكيّ الفؤاد، جيّد الخاطر، وسيع الفكر، وكان حسن البيان فصيح الإنشاء ويقال: إنه من النادر في دقة النظر وعلو الفهم وحدة الإدراك والفضل والجامعية، وكانت مبانيه العلميّة مهذّبة دقيقة بسيطة خالية عن الحشو والزوائد غالباً»^(٢).

ويقول فيه صاحب «ريحانة الأدب»:

«كان من الطراز الأوّل من أكابر علماء القرن الرابع عشر، حاوياً للفروع والأصول، جامعاً للمعقول والمنقول، محقّقاً مدقّقاً، صاحب تحقيقات أنيقة وتدقيقات رشيقة، ومبتكراً للمطالب العلميّة العميقة...»^(٣).
ولو أردنا أن نستقصي كلمات الأعلام في حقه لاحتجنا الى مجال أوسع من هذا المقام.

وكيف كان: فإن هذه النماذج نادرة في كل عصر، بل لا يأتي رجال من هذا النمط إلا في فترات متباعدة، فإذا أضفنا إلى نبوغه بلوغه الى القمّة في الفقه في عنفوان شبابه ثم كونه من المؤسسين في الفن والمشاركين في العلوم بالإضافة إلى إقبال الحوزة عليه بمختلف طبقاتها من طلبة

(١) أنظر مرآة الشرق: ١٣٧٩/٢ - ١٣٨٠.

(٢) أنظر مرآة الشرق: ١٣٧٩/٢ - ١٣٨٠.

(٣) أنظر ریحانة الأدب: ٣٥٩/١.

وفضلاء وعلماء، واعتراف أعظم عصره بعبقريته الفذة فمن الصعب جداً - وهو لم يتجاوز الأربعين من سنّ عمره - أن يمتلك نفسه عن النقد الصريح أو التصريح باشتباهات القوم بلسان فصيح، بل قد يتجاوز ذلك إلى النقد اللاذع الذي لا تتحمّله النفوس، فكيف بما إذا أصبح ذلك عادة - ولو إلى مدة - ؟ وأما الصبر والأناة على تلك المواهب الإلهية فلا يلقاها إلا ذو حظٍ عظيم.

ومن هنا ذبح الرجل نفسه، وعطل مدرسته ودرسه، وجُهل قدره وانخسف بדרه، وبيع بثمن بخس حيث حسده الناس ووجدوا من ذلك ثغرة للوقعة فيه، يقول السيّد محسن أمين العاملي:

«وكان لهذه المزايا ولما طبع عليه من علو الفطرة لايعبجه كثير من العلماء، وربما أوقع في بعضهم، وجَهَلهم وفنّد آراءهم بمؤاخذتهم، فاغتنم هذا فيه بعض معاصريه أو مفاخريه فحمل بإغراء أتباعه على إعلان تكفيره...»^(١).

ويقول آية الله الشيخ حرز الدين:

«فحسده بعض القوم من المهاجرين [الإيرانيين من رشت ومازندران] ونسبوا له أشياء لاتليق بأوطأ رجل فضلاً عن مثله، والحق أنّه بريء منها، ثم رموه بأنّه يحسّن طريقة الشيخة فخذلوه...»^(٢).

كما يقول المحقّق البحّثة الشيخ آغا بزرك الطهراني في ترجمته للشيخ آغا رضا الهمداني:

«وقد أصرّ علماء عصره على الطعن بالحجّة الجليل الشيخ هادي

(١) أنظر أعيان الشيعة: ٢٣٣/١٠.

(٢) أنظر معارف الرجال: ٢٢٥/٣.

الطهراني حسداً لمكانته إلا المترجم له»^(١).

«حديث تكفيره»

قال صدر الإسلام الخوئي في ترجمة الميرزا حبيب الله الرشتي:

«سافر المترجم إلى إيران بقصد زيارة مشهد الرضا عليه السلام...

ولمّا رجع المترجم من سفره الى النجف الأظهر زاره جلّ طبقاتها وزاره أيضاً الشيخ محمد هادي الطهراني من أعلام عصره، ولمّا قام الشيخ المذكور من مجلسه، أمر المترجم بغسل الفئجان الذي شرب [منه] الشيخ المذكور القهوة على ملاء من الحاضرين ومشهد منهم، وانتشر الخبر من حينه وشاع وذاع شيوعاً عظيماً، فجاء [إلى] المترجم جماعة يسألون عن العمل المذكور وسره ورأيه فيه، فأجابهم المترجم أولاً بأن الأمر بالغسل إنّما هو على وجه الإحتياط ممّا بلغه من الشيخ المذكور بوجه ليس المقام موضع شرحه.

فاعترض عليه - ولعل هذا الاعتراض كان على الشيخ [هادي] وإن كان له بصورته -: بأن الإحتياط إنّما هو في خلافه؛ لاستلزامه العمل الحرام القطعيّ لأمر لم يعلم وجوبه وفيه توهين المؤمن، بل إيذائه وكسر اعتباره وهدم مقامه وهتك حرمة.

فلمّا سمع به المترجم أظهر الجزم بذلك»^(٢).

يقول السيّد الأمين قدس سره:

«فكان لهذه الواقعة دويّ في المحافل الدينيّة وغيرها في العراق

(١) أنظر طبقات أعلام الشيعة: ١/ ٧٧٧.

(٢) أنظر مرآة الشرق: ١/ ٦٨٨.

وغيره، وتحزّب الناس حزين، وانبرى لنصرته وبراءته فريق من العلماء منهم: الشيخ محمد حسين الكاظمي والملاّ محمّد الإيرواني وغيرهما فهان أمره، ولولا ذلك لانتظر الإيقاع به...

وكانت هذه الحادثة قبل مجيئنا إلى النجف ودخلناها وحالته كما ذكرنا من تحامي الناس درسه سوى خاصّته، وكان يدرّس نهاراً في بيته وليلاً على سطح الكيشوانيّة القبليّة الشرقيّة، ثم جدّد أمر الهياج عليه ونحن بالنجف من أكثر العلماء إلّا شيخنا الآغا رضا الهمداني فلم يدخل في ذلك ولم يرض أن يجري ذكر هذا الأمر في مجلسه بحرف واحد، وإلّا شيخنا الشيخ محمّد طه نجف^(١).

أقول: وإلّا الفاضل الشراياني والفاضل المامقاني والشيخ علي رفيش والشيخ محمود ذهب الظالمي ونظراؤهم من فضلاء العرب والترك.

ففي «معارف الرجال»:

«وأيدّه الأستاذ المرجع الأكبر في العراق الشيخ محمد حسين الكاظمي ونفى عنه تلك التّهم، وانتصر له أيضاً الأستاذ الفاضل الملاّ محمد الإيرواني المرجع يومئذ في إيران.

ومن جملة تأييدات الأساتذة للمترجم له:

انه لمّا توفي والده في طهران ونقل جثمانه الى النجف لدفنه قدّمه الأساتذة مع جمع من فضلاء العرب وأفراد من الإيرانيين للصلاة على أبيه وائتموا به توثيقاً له، فعندئذ خمدت أصوات المهرجين...»^(٢).

وفي «أحسن الوديعه»:

(١) أنظر أعيان الشيعة: ٢٣٣/١٠.

(٢) أنظر معارف الرجال: ٢٢٥/٣.

«كان شيخنا العلامة المحقق الشيخ محمد حسين الكاظمي رحمته الله حاضراً في المجلس [الذي كفّروا فيه الشيخ هادي]، فلما سمع تلك الصيحة النفسانية المنبئة من الوسوس الشيطانية والدسائس الشخصية حرّكته الغيرة الإيمانية فأمر بإتيان كوز من الماء ليشرب، فجيء له بكوز من الماء فقدمه لشيخنا الهادي رحمته الله وقال: «إشرب منه حتّى أشرب سؤرك» ففعل ذلك، فتعجّب الحاضرون من صنيع الشيخ...»^(١).

وفي «مرآة الشرق» يذكر من أسباب التكفير فيقول:

«إنّ كلّ ذلك كان مما كان عليه المترجم المغفور له من عدم المبالاة في انتقاداته العلمية بالنسبة الى السلف الصالح من أعلام الدين وخيار رجال العلم والأساتذة المحققين ولو بالاستخفاف وسوء التعبير في ذلك ولو على رؤوس الأشهاد في مجالس درسه ونحوه.

ويقال أيضاً: «إن السبب في سوء اعتقاد العلامة الجيلاني للمترجم

ومعاملته معه:

أنّ العلامة المذكور وقف على مقالة أو كراسة بقلم المترجم أو سمع بمقالته هذه ممّن يثق به أن المترجم يذكر فيه علم الباري تعالى شأنه بالجزئيات كما نسب ذلك إلى جملة من الفلاسفة أيضاً، فجرى بينهما ما جرى من الأمر.

وقيل في ذلك مقالات أخرى غيرها أيضاً بما لا ينبغي ذكرها فضلاً عن قبولها، أو الظنّ بصدقها في مثل هذا العالم الجليل.

ولكن لا ينبغي السكوت في مثل المقام من أنّ تلك النسبة الأخيرة

مما لا يكاد يقبلها إلا العوام؛ لأنه مضافاً الى بُعد هذا القول من المترجم - بُعد المشرق من المغرب، كما هو ظاهر لمن أطلع على مذاق المترجم وخط سيره في العلميّات وكلماته ولا سيّما ما وصلنا من مقالاته الكلاميّة، فارسية وعربيّة - أن [في صحّة] هذه النسبة الى الفلاسفة نظراً...

وبالجملة: كان المترجم - بعد هذا اليوم - لا يتوجّه إليه سواد الناس إلاّ الخواصّ وكان لا يحضر مجلس درسه إلاّ المعدود من خواص شيعة، وكان الإنتساب إليه والحضور عليه موهناً في نظر الجمهور مع ما كان عليه هذا الرّجل الجليل من البراعة والمهارة في العلم وعلوّ المقام^(١).

أقول: حدثني الأخ الكريم الشيخ علي الصدرائي الخوئي حفظه الله أنه سمع آية الله الشيخ الكرامي دام ظله يقول: حدثنا أستاذنا آية الله الحاج آغا حسين البروجردي انه لما كان مشغولاً بالدرس في النجف الأشرف كان يحضر بحث الشيخ هادي الطهراني ويقول: كنا نضع العبادة على العمامة ونغطّي بذلك وجوهنا لكي لأنعرّف خوفاً من التشهير».

كما يصف ذلك السيّد الأمين حيث يقول:

«رأيناه في النجف والطلّاب والعلماء تتحامي مخالطته خوفاً على أنفسهم من ألسنة الناس، ولا يحضر درسه إلاّ نفر قليل متناهون في الإخلاص له لا يبلغون الخمسة عشر، وكان يحضر درسه أولاً فضلاء العرب والفرس، فلمّا جرى عليه ما جرى تحامي الناس حضور درسه خوفاً من الناس مع رغبتهم في حضوره... ولكن من المحقّق أنّه كان يطيل لسانه على العلماء ويقال: إنّه صنّف حاشية على رسائل الأنصاري سمّاها «الحسام

المنتضى على الشيخ المرتضى»...

ومثل هذا يقع كثيراً من العلماء خصوصاً من ذوي الأفهام الحادة والأفكار الواسعة»^(١).

أقول: وهو كما أفاد رضوان الله تعالى عليه كما هو المشاهد في مواضع كثيرة من «الجواهر» في مقام النقد على جماعة وكذا من الشيخ الأنصاري في بعض المواضع من «رسائله» وباقي كتبه، بل شيخنا الخراساني في بعض المواضع من «حاشيته على الرسائل»، بل من الشيخ المفيد على الشيخ الصدوق، ونظائر ذلك كثيرة جداً خارجة عن حد الإحصاء لا يخرج بها أحد من العدالة فكيف بالمذهب؟ فضلاً عن التكفير الذي هو أمر عسير غير يسير، ونعم الحَكَم الله عز وجل، والميزان أمير المؤمنين صلوات الله عليه وعلى ابن عمه وأهل بيتهما.

وأما الكتاب الذي ذكره عليه السلام فهو من الأساطير التي لم تشهد الواقع ولا للحظة واحدة، وقد أحسن حيث نسبته إلى الألسنة بقوله: (يقال) ومعناه أنه لم يتأكد من صحّة نسبته.

وهو الحق فيها هي حاشية الشيخ الطهراني على رسائل أستاذه الأنصاري وأسمها «محبّة العلماء» ولا يذكر فيها الشيخ إلا بكمال الإحترام والتبجيل، فإن كان يقصد انه يناقش آراء الشيخ ويؤسس مدرسة أصولية جديدة غير ما أسسه الشيخ الأعظم فهو صحيح، وإن كان يقصد انه يسيء إلى حضرة الشيخ الأنصاري وهو أستاذه على كل حال، فكلّا ثم كلاً، والكتاب مبذول في الأوساط يمكنك مراجعته، نعم لانتكر انه قد يكون في

النقد حادثاً أحياناً، لكنه لا يذكر أستاذه إلا بالتوقير والإعظام.

نعم، كتب السيد زين العابدين بن السيد جواد القمي وهو من تلامذة المترجم كتاباً باسم (السيف المنتضى على أعداء المرتضى) شرح فيه قصيدة أستاذه الشيخ محمد طه نجف التي قالها بعد رجوعه الى النجف من زيارة بيت الله الحرام سنة ١٣١٨ هـ ومطلعها:

تمام الحج أن تقف المطايا على أرض بها النبأ العظيم
وصي محمد وأخيه منه كهارون يقاس به الكليم
ولعل بعض المغرضين أخذ الاسم وجعله ذريعة للطعن بالمترجم
بالرغم من انه غير هذا الاسم خوفاً من التعريض وجعله «البراهين الجليلة
في شرح القصيدة العلوية».

ومن تلامذته:

- ١- الشيخ حسن بن صاحب الجواهر
- ٢- الشيخ حسن اللكراني والد الشيخ مجتبی المدرس الشهير
- ٣- السيد آغا حسين الطباطبائي البروجردي
- ٤- السيد آغا حسين الطباطبائي القمي
- ٥- السيد زين العابدين بن جواد القمي
- ٦- الشيخ شريف بن عبدالحسين بن صاحب الجواهر
- ٧- الشيخ عبدالرضا بن مهدي بن فقيه العراق الشيخ راضي النجفي
- ٨- الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي
- ٩- الشيخ عبدالمجيد السيواني الخوئي وكان قد كتب معظم أبحاثه الأصولية والفقهية وجملة منها بخطه في مكتبة السيد المرعشي بقم.

- ١٠- الشيخ علي أصغر بن سليمان الختائي
- ١١- الشيخ علي كاشف الغطاء والد العلامة الشيخ محمد حسين
- ١٢- السيد علي النجف آبادي
- ١٣- الشيخ قياض الزنجاني
- ١٤- السيد محسن الحسيني الكوه كمرى وهو من أعظم تلاميذه ومشاهير عصره.
- ١٥- الشيخ محمد حسن الآشتياني تلمذ على سميه في طهران وعلى الشيخ هادي في النجف.
- ١٦- الشيخ الميرزا محمد صادق التبريزي
- ١٧- السيد محمود المرعشي النجفي
- ١٨- الشيخ محمود ذهب الظالمي
- ١٩- الشيخ مرتضى جهره قاني التبريزي
- ٢٠- السيد ناصر بن هاشم الميرزي الإحسائي
- ٢١- الميرزا يوسف آقا المجتهد القراجة داغي التبريزي

ومن مؤلفاته:

- ١- الإتيقان في علم الأصول (يضمّ مباحث الألفاظ)
- ٢- أرجوزة في النحو في ٥٠٠ بيت
- ٣- أرجوزة في الكلام
- ٤- تفسير آية النور
- ٥- حاشية على نجاة العباد
- ٦- حاشية على منهج الرشاد للشيخ جعفر التستري

- ٧- الردّ على من زعم أنّ علم الله لا يتعلّق بالمعدومات
- ٨- رسالة في الرّضاع
- ٩- رسالة في الفرق بين الوجود والماهية
- ١٠- رسالة في إبطال التنجيم
- ١١- رسالة في ردّ الشيخة
- ١٢- رسالة في التعادل والترجيح
- ١٣- رسالة في التوحيد والردّ على وحدة الوجود
- ١٤- رسالة في صلاة المسافر
- ١٥- رسالة في تقوّي العالي بالسافل
- ١٦- رسالة في الصلح سمّاها «الرضوان»
- ١٧- كتاب في الإرث
- ١٨- كتاب البيع في شرح بيع الشرائع
- ١٩- كتاب الخيارات سمّاها ذخائر النبوة
- ٢٠- كتاب الزكاة
- ٢١- كتاب الصوم
- ٢٢- كتاب الصلاة
- ٢٣- كتاب القضاء
- ٢٤- كتاب الوصية
- ٢٥- محبّة العلماء حاشيته على رسائل أستاذه الأنصاري
- ٢٦- المقتل في تاريخ واقعة الطف
- ٢٧- ودائع النبوة في الطهارة
- ٢٨- تقارير بحوثه وهي كثيرة جداً

منها: ما كتبه الشيخ عبدالمجيد السيواني
منها: ما كتبه السادة من تلامذته البهبهائيين.

أولاده:

لم يعقب من بعده إلا ابنة واحدة تزوّجها الشيخ أحمد الطهراني
وتوفي شاباً وبقي له ولد يسمى ميرزا ثم تزوجت السيد حسين بن محمد
رضا الاصفهاني - (م ١٣٤٤ هـ) ورزق منها بنتاً تزوّجها السيّد محمد بن
حسن التكايني^(١).

وفاته:

توفي في العاشر من شهر شوال سنة ١٣٢١ هـ في النجف الأشرف
وصلى عليه الفاضل الشراياني وأقبر في الصحن الشريف في الحجرة الثالثة
عن يسار الداخل الى الصحن من الباب القبلي^(٢).

أنموذج من معالم مدرسة الشيخ هادي الطهراني

التحقيق: ان الأصول ليس فناً مستقلاً، بل إنما هو مقدّمة جامعة

(١) أنظر طبقات أعلام الشيعة: ٣٥٩/١٧.

(٢) أنظر ترجمته في كل المصادر التالية: أعيان الشيعة: ٢٣٣/١٠، الأعلام: ١٢٧/٧، أحسن

الوديعة: ١٦٦/١، تكملة نجوم السماء: ٢١٦/٢، ربحانة الأدب: ٣٥٩/١، الذريعة: ٨١/١

طبقات أعلام الشيعة: ٥٣٨/١٧، علماء معاصرين: ٧٣، موسوعة طبقات الفقهاء: ٨٨٥/١٤

مرآة الشرق: ١٣٧٩/٢، معجم رجال الفكر والأدب في النجف: ٨٥٦/٢، معجم المؤلفين:

لمسائل شتى، يذكر فيه كثير مما اتضح في سائر الفنون تذكاراً، وبعض ما لم يتكفل ببيانه فن.

فالجامع بين مسائل هذه المقدمة ما يتوقف عليه الفقه مما لم يتكفل به فن من الفنون ويذكر فيه بعض الأمور استطراداً.

♦ الدليل: إما شرعي وإما عقلي.

فالشرعي: ما يتوقف في دليّته أو في وجوده على تصرف من الشارع. فالكتاب والسنة في وجودهما من الشارع.

والعقلي: ما لا يكون أمره راجعاً إلى الشارع لا في وجوده وتحققه ولا في حجّته.

ويدخل فيه الإجماع على اللطف.

وينقسم أيضاً باعتبار الحكم الثابت به إلى اجتهادي وفقاهي.

فإن كان الحكم الثابت به نفس الحكم الثابت للواقعة في الواقع فهو اجتهادي.

وإن كان الثابت به وظيفة الشخص بالنسبة الى الواقع فهو فقاھي.

ولما كان الحكم الشرعي مما لا مسرح للعقل فيه فلا مرجع فيه الا الشارع، وهو الدين الذي لا يصاب بالعقول.

والذي يستدل به على الحكم الواقعي إنما هو الأقيسة والاستحسانات.

وأما التحسين والتقييح العقليّان - بناءً على الملازمة - فلا يثبت بهما

إلا ما لا يحتاج إلى الإثبات؛ لبدايته كحرمة الظلم وحسن الإحسان،

وعلى تقدير ثبوت حكم نظريّ بهما فهو في غاية الندرة.

الدليل العقلي يثبت به الحكم الظاهري الذي هو ليس حكماً للواقعة،

بل إنما هو وظيفة للمكلف تطابق الحكم الواقعي وتخالفه.

والمرجع فيه ابتداءً هو العقل، وإن كان للشارع التصرف فيه في الجملة.

ولو كان المرجع في الوظائف هو الشرع لزم التسلسل؛ ضرورة أن نفس الوظيفة أيضاً حينئذ حكم تختلف وظيفة الشخص فيها باختلاف العلم والجهل وهكذا الى غير النهاية.

فاتضح شناعة ما توهمه الأخباريون من أصحابنا من عدم جواز الركون إلى الأدلة العقلية، فانه بالنسبة الى الأحكام الواقعية حقّ متين، ولكنه لا يتوجه هذا الكلام إلينا؛ فإن المخالف فيه هو أهل الخلاف، والثابت عندنا: أن السنة إذا قيسَتْ مُحَقِّقُ الدين.

والأدلة العقلية التي يعمل بها في الفقه ويبحث عنها في الأصول إنما يستدل بها علي الوظائف المعبر عنها بالأحكام التكليفية فيقال: (يباح الحرام المجهول)، و(يحرم العمل بالظن).

فكأنهم لقصور باعهم تصدّوا للطعن على حملة الشريعة وخلفاء الأئمة عليهم السلام خصوصاً آية الله العلامة [الحلي] نور الله ضريحه.

مراحل الحكم الشرعي

ثم إن للحكم الشرعي ثلاث مراحل:

الأولى: ثبوته للواقعة.

والثانية: تعلّقه بالشخص.

والثالثة: تنجزه عليه، بمعنى: صيرورته بحيث يتحقق بمخالفته العصيان

الموجب لاستحقاق العقاب.

والمتكفل لبيان المرحلة الأولى: هو الفقه؛ فإنه مقام إثبات الأحكام

بالأدلة التفصيلية. وكذا المرحلة الثانية؛ فللشارع ان يعتبر في تعلق حكمه ما شاء كما اعتبر البلوغ، وأما العقل والقدرة فاعتبارهما بديهي.
والذي تعلق الغرض بالبحث عنه في الأصول: هو ثالث المراحل.

حقيقة الحكم التكليفي ومراتبه

الحكم عبارة عن المحمول الثابت لموضوعه في الواقع والمنفي عنه.
لا النسبة الجزئية ولا المحبوبة والمبغوضة أو المصلحة والمفسدة.
والحق عدم توقف ارتباطه بموضوعه - نفيًا وإثباتًا - على الإنشاء ولا على وجود المكلف وإنما الأحكام التكليفية تثبت للأفعال قبل وجودها.
توضيح ذلك:

أن كل واقعة بالنسبة الى الشارع متحيثة بحيثية من الحثيات الخمسة لا محالة بمعنى أنه لو سُئل عنها لأمر بها أو نهى عنها، أو رخص فيها.
ومن المعلوم ان هذه الحيثية بالنسبة الى حال المستجمع لشروط التكليف. وهذا هو الحكم التكليفي سواء استكشف بلفظ أو غيره.
وليس الحكم التكليفي من قبيل العقود والإيقاعات؛ فإن الحثيات المزبورة لاتحدث في نفس الأمر إلا بالإنشاء، ولا فرق في ذلك بين كون الحيثية المزبورة دائرة مدار المصالح والمفاسد في نفس الأحكام أو في متعلقاتها وبين كونها جزاءً، وهذه هي المرحلة الأولى.

والمرحلة الثانية: مرحلة التعلق بالأشخاص.

والمراد به: انطباق العنوان الكلي الذي هو أحد أطراف النسبة على شخص خاص وهو الموجود البالغ العاقل القادر المبتلى بالواقعة.
والمرحلة الثالثة: هي مرحلة تنجز الحكم وحقيقته: كمال الشخص

في طرفيته لحكم وصيرورته من الحكم بمثابة لا يعذر في مخالفته.
وعلى هذه المرحلة يترتب عنوان العصيان، والمناط فيه العلم وما
بمنزله، وبعض مراتب القدرة.

فالعلم وصول إلى الواقع، والحكم لا يعقل اختلافه باختلاف حال
المكلف بالعلم والجهل.

وإنما يختلف بهذا الاعتبار حال الشخص فيخرج عن النقص إلى
الكمال و يترقى عن حضيض الجهل إلى ذروة العلم.

والعلم حجة على العالم وهو علة للتنجز، فالحجّة بالنسبة إلى
استحقاق العقاب، وأمّا بالنسبة إلى الواقع فلامعنى لحجّيته؛ ضرورة تأخره
عنه.

والوسط في الإثبات لابد أن يرتبط بالنتيجة بالعلّة أو المعلولة.
ولهذا لا يخلو عن أن يكون الوسط بالنسبة إلى النتيجة علة أو معلولاً،
أو أن يكونا معلولين لعلّة ثالثة.

فالعلم بالنسبة إلى متعلّقه عين الثبوت، ومغايرة المعلول للعلّة
ضروريّة، وعلّة الشيء لنفسه بديهيّة الإستحالة.

وأمّا الظن: فحجّيته عبارة عن تنزله منزلة العلم في بلوغ الظان مرتبة
الطرفية ودخوله في عنوان المكلف بتنزيل احتمال الخلاف منزلة العدم.
وتوهم: اختلاف حقيقة الحجّة في المقامين وأنها في العلم وجوب
الإتباع وفي الظن الوسطيّة في الإثبات.

فاسد جداً؛ فإن الظن عين الثبوت تنزيلاً، والدليل والحجة إنما هو
الموجب للظن، والمدرك للحكم كما هو الحال في العلم.

وأمّا الأصول الجارية في الألفاظ أي: أصالة الحقيقة والعموم

والإطلاق فمرجعها الى أصل واحد وهو: (عدم الإعتداد باحتمال المانع) وكيف كان: ففي المرحلة الثالثة مبحثان: الأول: في العلم، والثاني: في الجهل. ولا ثالث لهما؛ لأن الظن من حيث هو هو جهل.

ولا حكم للعقل بالنسبة إليه من حيث انه ظن.

بل لم يثبت الاعتبار من الخارج إلا للظنون النوعية التي هي في الحقيقة أصول. فالبحث عن الظن ليس الا للتنبيه عن انه جهل لا وجه للركون إليه؛ إذ لم يقدّم دليل على اعتباره.

نعم، البحث عن الأصول اللفظية لا بد أن يدرج في ضمن مباحث العلم حيث أنها بحكمه، وكذا البحث عن اعتبار الظنون الشخصية؛ فإنه بحث عن لحوقها بالعلم.

وأما الشك: فله جهتان:

عدمية وهو خفاء الواقع على الشاك. ووجودية، وهو التردد.

ولا يترتب عليه حكم الا من الجهة الأولى.

وأما القطع فهو على قسمين:

الأول: العلم، والثاني: الجهل المركب.

والحجة إنما هي للعلم، وأما الجهل المركب فيشارك البسيط في

كونه عذراً، والقطع من حيث هو لا حكم له في الباب.

نعم، لا يتميز العلم عن الجهل المركب في نظر القاطع، وكل قاطع يرى نفسه عالماً.

أجل لا أثر له بالنسبة الى متعلقه؛ لأن المفروض تخلفه عن الواقع وعدم مطابقته له، فعدم ترتب ما يترتب على العلم على الجهل أظهر من ترتبه على العلم. فلامعنى لكون القطع بقول مطلق حجة، بل الحجة إنما

هو العلم.

ثم إن في الجهل المركب فعلين: جوانيحي وجوارحي، والأوّل يتحقّق به التجريّ وأمّا الثاني فهو ليس الا متجرى به، والعقوبة إنّما تكون على التجريّ.

والذمّ فيه ليس من جهة القبح الفاعلي الكاشف عن سوء السريرة، بل من جهة القبح الفعلي الجوانيحي.

♦ ثم انه يرى إمكان التعبد بالخبر الواحد المجرد عن القرائن؛ الإمكان في قبال الوجوب والإمتناع.

ثم استدل على مختاره وأكثر من الاستشهاد بكلمات المتقدمين من أعلامنا الأصوليين، بل المحققين من المخالفين.

وقد اختار أنّ الأصل في العمل بالظنون هو عدم الحجّة.

كما يرى ان إرجاع أصالة الحقيقة والعموم والإطلاق إلى أصالة عدم القرينة ليس في محلّه ومن هنا أستشكل على أستاذه الأنصاري قدس سرّه:

بأن أصالة العموم والاطلاق والحقيقة ليست أمانة، بل إنّما هي أصل، والركون إليه لا دليل على أن الأصل فيه عدم الجواز، بل لا معنى له.

ألا ترى أنه لا معنى لجعل الأصل عدم جواز الركون إلى أصالة حرمة العمل بالظن أو جوازه! فإن لكل حكم أصلاً عقلياً أو شرعياً لا محالة ولا معنى لجعل الأصل عدم الركون الى أصالة البراءة والإحتياط وغيرهما من الأصول العمليّة.

وبالجملة: فالأصل لا معنى لمخالفته للأصل، غاية الأمر أن الأصول قد تكون مرتبة فيخرج عن الأصل الأوّلي بقيام الدليل على الأصل الثاني. وليس الكلام هنا في تأسيس الأصل الأوّلي بالنسبة إلى تشخيص

المراد؛ كي يكون التعويل على الأصول المزبورة مخالفاً لذلك الأصل، بل هذه الأصول هي الأصول الأوليّة في جميع الموارد.

وبالجملة: فهذه أصول مقرّرة للشاك في الحكم، غاية الأمر أنّها مقدّمة على الأصول العمليّة، والكلام في المقام إنّما هو في الظانّ بالحكم لا في الشاك، وأين تقدّم هذه الأصول على الأصول العمليّة للشاك من خروج بعض الأمارات عن تحت أصالة حرمة العمل بالظن!!

♦ ثم شرع بالكلام في دفع ما نسب إلى الأخباريين من عدم حجية الكتاب بعد ايراد مقدمات وتمهيدات طويلة ونقل كلماتهم والوجوه التي تمسكوا بها لمختارهم وأطال في ذلك غاية التّطويل وناقش في الكثير من أدلتهم ثم دخل في البحث عن حجية خبر الواحد وقدم بحثاً في حقيقة الانشاء والخبر، وبعد أن انتهى منه قال:

فالخبر: إمّا واحد وإما متواتر وحيث ان التواتر يوجب العلم الضروري بمؤداه فلا إشكال في الركون إليه.

وأما الواحد: فكذلك إذا أفاد العلم والإطمئنان.

أما الواحد الذي خالف أصلاً معتمداً عليه ولم يقترن بما يوجب الاطمئنان المعوّل عليه فلا يجوز الركون إليه وإن كان الراوي عدلاً إمامياً.

فالعمل: إمّا على الأصول، وإمّا على الاطمئنان.

وهذه طريقة جُلّ من تقدّم على آية الله العلامة - أعلى الله في الفردوس مقامه - من أصحابنا قطعاً، بل كلّهم ظاهراً.

وأما من تأخّر عنه فالأمر عندهم بالعكس فرعموا: أنّ خبر العدل حجة شرعاً تعبداً، فلا يجوز العدول عنه ما لم يعارضه ما يصلح لذلك وإن لم يعتمد على مطابقته للواقع، وهذا هو الصحيح عندهم.

فلنا مقامات:

الأول: بيان طريقة أصحابنا - قدس الله أسرارهم - عدم التعبد بالخبر الواحد وإن كان الراوي عدلاً، بل الظاهر أن هذا قضية مذهبهم، وإن من اعتمد على غير الأصل والإطمينان فقد سلك مسلك أهل السنة.

الثاني: أن الاطمينان هو المعول عليه في جميع أخبار الآحاد، بل في جميع الأمور من الأحكام والموضوعات، سواء فيه الأصول والفروع، وأنه مذهب أصحابنا، فما يتفقون به يعملون على طبقه وإن كان الراوي فاسد العقيدة، بل ربما يعتمدون في استكشاف حال من روى عنه بروايته، بل أجمعوا على تصحيح ما يصح عن جماعة وفيه من الاشكال في فساد عقيدته، وإذا أعرض الأصحاب عن رواية صحيحة يطرحونها؛ لعدم الاطمئنان بمطابقة روايته للواقع.

الثالث: أن ما في الكتب الأربعة من الروايات معلومة الصدور، وأنه لا إشكال فيها من حيث السند. وتكلم طويلاً في المقامين الأولين ومما أفاد: أن الاعتماد على الكتاب المشهور والأصل المعروف بينهم اعتماد على العلم، فهل يتأمل ذو مسكة فيما يرويه علم الهدى أو شيخ الطائفة أو نظرائهما بلا واسطة؟ فإذا أخبروا بشيء عن حسنٍ أو وجدنا ذلك في كتاب معروف لهم فلا إشكال في حصول العلم بمطابقة خبرهم للواقع، وعلى هذا المنوال اعتماد السلف على ما عندهم من الكتب والأصول المعلومة إنتسابها إلى الثقات والأجلة.

والخبر الصحيح عند قدماء أصحابنا الامامية هو ما أفاد الوثوق والاطمئنان وتقسيم الخبر إلى الأقسام الأربعة مأخوذ من المخالفين ولم يعمل به أحد من الأساطين من أصحابنا المتقدمين.

وأفاد في المقام الثالث:

أنه من المعلوم لمن له أدنى خبرة بطريقة الاثمة عليه السلام وأصحابهم ومن نشأ بعدهم من العلماء: أن اعتنائهم بالأحاديث بمثابة يستحيل معه عدم وصول ما صدر منهم عليه السلام إلينا على ما صدر أو كونه في غاية البعد، ولا أقل من الاطمئنان، وذلك لشدة عنايتهم مع غاية الحذاقة والفقاهة وكثرتهم في كل طبقة وتبين أحوالهم وظهور آثارهم.

وهذا يتوقف على بيان أمور:

الأول: شدة عناية النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام بضبط أحاديثهم.

الثاني: تصدّي الصحابة والتابعين وسائر العلماء وأصحاب الاثمة عليهم السلام في كل زمان لحفظ الآثار وتدوينها وبذل الأعمار والأموال لذلك.

الثالث: احتياطهم الشديد في الحفظ عن الخطأ والكذب، بل امتناع جماعة من النقل بالمعنى أو الرواية بالوجدان في الكتب من غير سماع صاحبه وإن علم بانتسابه إليه.

الرابع: ضبطهم لتلك الأحاديث في كتبهم بمجرد السماع وكثرة تلك الكتب ومصنفها واشتجار الكتب.

الخامس: كون المدوّتين لهذه الأحاديث آخذين لها عن المعصومين عليهم السلام بلا واسطة أو بواسطة من لا إشكال في التعويل على روايته مع قلة الوسائط.

السادس: حذاقة حملة الأحاديث وخبرتهم حيث لا يحتمل خطأه في فهم ما يسمعه على وجه الإجمال.

السابع: تبين أحوال أصحاب الأثمة عليهم السلام ببيانهم عليهم السلام أو باشتجار

أمرهم عند الطائفة بحيث لا يبقى مجال للتأمل في الركون الى نقلهم.
 الثامن: تصدّي الأجلّاء والأساطين بتعليم الاثمة عليه السلام وتبئهم
 لإخراج الأكاذيب والأخبار المدسوسة عن الكتب بالعرض على
 الاثمة عليه السلام.

التاسع: كون تدوين الكتب في زمان الاثمة عليه السلام واطلاعهم عليها
 وشدة اختلاط الرواة واطلاع بعضهم على التدوين بحيث لا يحتمل الخل.
 العاشر: ان المحمّدين الثلاث جزاهم الله عن الاسلام خير الجزاء إنّما
 أخذوا ما في كتبهم من الأصول والكتب التي كانت مشتهرة في تلك
 الأزمنة غاية الاشتهار كالشمس في رابعة النهار.

وذكر في ذيل الأمر الثاني من الأمور العشرة: إنه لا خلاف بين
 الطائفة في عدم جواز الركون الى العلم، وأنّ حجية خبر العدل تعبداً
 مما اختص به المخالفون كالقياس.

إلى أن قال:

وبالجملة: فدلالة الأخبار على أن المناط في الحجية والاعتبار إنّما
 هو الوثوق والاطمئنان على ما استقرّت عليه طريقة العقلاء، بل كل حيوان
 أظهر من أن يحتاج الى بيان.

إلى أن قال:

فاعلم انه لو فرض ثبوت اعتبار خبر العدل فلا ينفع في حجية الإجماع
 المنقول بالخبر الواحد، بل لو تواتر نقله فلا يجوز التعويل عليه؛ لعدم شمول
 أدلة حجية الخبر له، وعدم صلوحه للكشف عن الواقع حيث أن حجيتها
 تتوقف على أمور وعدم ثبوت واحد منها كاف في عدم ثبوت النتيجة.

إلى أن قال:

ولا يخفى: أنه لم يتفق لأحد إلى الآن في شيء من المسائل أن يطلع على قول الامام عليه السلام على الجملة من غير أن يعرفه بعينه؛ فإن هذا أولاً يتوقف على حضوره عليه السلام وإدراكه، فلا يتحقق في زمان الغيبة الكبرى قطعاً، فجميع ما وقع من دعوى الإجماع من أول الغيبة الكبرى إلى الآن باطل.

♦ ثم دخل في أبحاث الأصول العملية قال:

إن أصالة البراءة موضوعها العلم بأن الشخص في نفسه لا تكليف عليه وأنه جهة طارية فلا يعتد باحتمال المزيل، ولهذا لو انقلب الفرض إنعكس الحكم فيمن اشتغلت ذمته بتكليف كان حكمه الإحتياط وتحصيل العلم بالفراغ.

وأفاد: أن ما اشتهر من التسامح في أدلة السنن من جهة أخبار من بلغ فاسد وأن الحكم بالاستحباب افتراء لا يعقل تشريعه، مع أن الأخبار لا تدل إلا على أن الخطأ لو كان في مقدار ما بلغ الشخص من الثواب فالعامل يرجأ ذلك المقدار يعطى ما بلغه وإن لم يكن كما بلغه، وأين هذا مما توهموه: من كفاية مجرد البلوغ في صيرورته عبادة؟ مع أن التعميم إلى الكراهة فيما بلغ وإلى الفتوى في البلوغ أيضاً فاسد.

♦ انه لا معنى للتعارض والتحكيم في الأصول؛ فإن الأصل وظيفة صرفة ولا كشف له، والتعارض فرع التنافي في الدلالة، مع أن العلم بانقطاع الأصل في أحد الأمرين لا يصلح لأن يوجب التعارض، بل يوجب السقوط من غير تعارض كما إذا علم بفساد إحدى المعاملتين فتسقطان عن الاعتبار، لا أنهما تتعارضان، وكما إذا علمنا ببطلان إحدى البيّنتين فإنه يوجب سقوط الجميع عن الاعتبار لا التعارض.

وأوضح فساداً من هذا ما زعمه [الأستاذ] من حكومة الأصل السببي على المسيبي؛ فإن كون شكّ مسبباً عن آخر فاسد وإنما السبب بين الأمرين اللذين تعلّقاً به، وأمّا الشك فهو مستند إلى عدم المرجّح لأحد الطرفين بعد الالتفات، ثم انه لا كشف للأصل فما معنى كونه ناظراً إلى حكم آخر ومفسراً له؟ مع أن الاستصحاب أصل واحد ولا يتعدّد بتعدّد الموارد، مع أن كون الأصل الواحد مجملاً باعتبار جريانه في مورد، ومفصلاً باعتبار آخر وكونه في طول نفسه سابقاً ولاحقاً باعتبارين من الوهن بمكان.

♦ قال: قد حققنا في مبحث التعارض: أن ما في الكتب الأربعة ليس مورداً لشيء من هذه الأحكام كالتخير والتسليم وإنما هي أحكام الروايات قبل التنقيح والتثبت في الأصول المدوّنة بأمرهم عليهم السلام.

وأمّا الأصول الأربعمئة التي دوّنها الأساطين من علماء الإماميّة من أصحابهم صلوات الله تعالى عليهم فليست موضوعة لهذه الأحكام.

والاختلال اليسير فيها ناش عن النقل بالمعنى أو غلط في النسخة أو ما يشبهها، ولا يخفى الوجه على الفقيه الماهر.

♦ قال: الاستصحاب عند الفقهاء الأصوليين ممّن سلف عبارة عن الجامع بين أربعة أصول:

(١) البراءة الأصليّة الثابتة بقبح العقاب بلا بيان المعبر عنها باستصحاب حال العقل.

(٢) وعدم الدليل دليل العدم المعتبر فيه عموم البلوى.

(٣) والأخذ بالحالة السابقة المعبر عنه باستصحاب حال الشرع واستصحاب حال الإجماع.

(٤) والإعتماد على الإقتضاء عند الشك في الرافع والدافع والقاطع

المعبر عنه في لسانهم باستصحاب حكم النصّ والعموم والإطلاق.
 وخصّ الأصل الثالث في لسان الأواخر بالاستصحاب، وزعموا أنه
 المراد حيث يطلق في لسان السلف فوقعوا في التشويش والإضطراب
 وزعموا: أنّ فيه أقوالاً كثيرة.

مع أنه لم يذهب إلى حجّيته بهذا المعنى أحد إلاّ بعض من لا يعتدّ به
 من العامة أعني أنّ الاعتماد على الحالة السابقة لم يذهب إليه أحد ممن
 يعتدّ بمقالته حتى من العاملين بالقياس والاستحسان، والتعبير عنه
 باستصحاب حال الإجماع اصطلاح منهم.

وكيف كان: فقد عرفوا الاستصحاب بهذا المعنى بتعاريف مبتنية
 بأجمعها على التسامح ولا ترجيح لشيء من وجوه التسامح.

فما صنعه الأستاذ [الأنصاري] أعلى الله مقامه من الحكم: بأنّ
 التعريف بـ (إبقاء ما كان) أسدّها وأخصرها، وأنّ التعريف الذي ارتضاه
 المحقق القمي رحمه الله أزيّفها.

لم يظهر لنا وجهه؛ فإنك قد عرفت: أنّ الإبقاء ليس دليلاً؛ بل إنّما
 هو عمل المكلف، بل هو معنى الاستصحاب لغة؛ لأنّ اتخاذ الشيء
 مصاحباً وإبقائه على ما كان عند المكلف معنى واحد، فهو في الحقيقة
 تمسك بالحدوث وانكباب عليه، وأين الاستدلال من الدليل؟ وليس المقام
 ممّا يلاحظ فيه معنى الكلمة؛ لأنّ التعريف للماهية وليس تفسيراً للفظ
 وشرحاً لمدلوله.

والحاصل: أنّ ثبوت ما ثبت إمّا بحكم العقل وإمّا بحكم الشرع،
 واختلاف الحاكم لا يوجب اختلاف الحكم، فجعل الاستصحاب - بناء على
 استفادته من الأخبار - وجوب الإبقاء، وبناء على إستقلال العقل به اطلاعه

عليه، لا وجه له.

بل إما أن يقال: إنه الإدراك، والإدراك والإطلاع: إما بدليل عقلي وإما بدلي شرعي.

وإما أن يقال: أنه نفس الثبوت الأصلي الظاهري شرعاً أو عقلاً. والتفكيك بجعله على الأول الاعتقاد، وعلى الثاني نفس التنزيل. يوجب اختلاف معنى الإبقاء في المقامين، وهو من وضوح الفساد بمكان.

♦ ثم إن الإستصحاب برزخ بين الأصل المحض والدليل الإجتهادي ولذا يقدم على البراءة والتخير، كما أن أصالة الصحة أيضاً كذلك، وبيان ذلك:

إن الدليل الإجتهادي ينزل منزلة الدليل العلمي فلا فرق بينهما إلا بكون الكشف في أحدهما حقيقياً وفي الآخر تنزيلياً حكماً. وأما الأصل فليس إلا وظيفة صرفة لمن لم ينكشف له الواقع بوجه من الوجوه، فلا يعقل فيه الكشف، وإلا إجتماع النقيضان، إلا أن الوظيفة: قد تكون بتنزيل المشكوك منزلة المتيقن.

وقد يكون لا على هذه الكيفية، بل إنما هي وظيفة خالصة.

والأول هو الأصل البرزخي الكاشف في مقام الجهل كشفاً أصلياً.

والثاني هو الأصل الخالص الساذج كالبراءة.

مع أن نفس الدليل إنما يكشف عن الواقع مطلقاً من غير أن يكون الجهل مأخوذاً في كشفه، وإنما يعتبر الجهل في الدليل الدال على اعتباره، وهو أيضاً أصل.

وكون مفاد الدليل حكماً ظاهرياً إنما هو بلحاظ دليل اعتباره لا

بملاحظة ذاته.

ودليل الإعتبار إنّما هو متمم للكشف لا محدث له، ولكن النقص أوجب الإحتياج إلى التتميم، والتتميم هو التنزيل منزلة العلم، فذات الدلالة غير متوقفة على الجهل، لكن الركون إليها إنّما هو بالنسبة إلى الجاهل، فالوظيفة المستفادة من دليل الإعتبار إنّما هو الركون إلى الدلالة والكشف، وهذا هو المراد بالتامة، وإلاّ فالاعتبار ليس من سنخ الدلالة كي يكون تتماماً لها حقيقة، وإنّما يؤثر الاعتبار أثر التامة، والشدة والضعف ليسا دائرين مدار الجهل.

فتبين: انه لا مشاركة بين الأصل والدليل، والمنشأ للإشتباه إنّما هو افتقار الدليل إلى الأصل في وسطيته للإثبات.

ثم إن الكشف تحقيقي وتنزيلّي، والأوّل تام والثاني ناقص. والأوّل لا يعقل أن يكون متوقفاً على الجهل، وإلاّ لتوقف الشيء على نقيضه، وإنّما المتوقف عليه هو الثاني حيث أنّ التنزيل منزلة العلم لا يعقل الا مع عدمه، وليس التنزيل منزلة العلم إلاّ ترتيب ما يترتب عليه بالذات على ذلك الشيء بالجعل، وذلك إنّما هو التنجّز وجوداً وعدماً؛ فإنّ للشارع أن يتصرّف في أحكامه بتنجيّزه، والمنع عنه، ابتداءً أو بواسطة أمر وبملاحظة جهة.

ولمّا كان كشف المعلول لنفس الدليل الإجتهادي ممّا لا يترتب عليه أثر في مرحلة الإطاعة أي: تنجيز الحكم والمنع منه إلاّ بتصرّف من الشارع توقف الركون عليه في هذه المرحلة على الأصل، فالأثر المترتب على دليل الإعتبار أمر مغاير لما يترتب على نفس الدليل.

والحاصل: إن للدليل العلمي دلالة وهي إفادة القطع، واعتباره ذاتياً

وهو الركون إلى ما حصل منه، وفي الدليل المجعول إنما يتعلّق الجعل بالمرحلة الثانية وهو الركون على أثره.

وهذا هو الذي يختلف الحال فيه في المقامين وهو معنى تميم كشفه وجعله علماً ودليلاً، وإلاّ فنفس الوسطية ليس بالجعل فتفتن، هذا مجمل القول في حقيقة الدليل المجعول وكيفية وسطيته ومعنى التنزيل فيه. وأما الوظيفة:

فقد تكون بتنزيل المجهول منزلة المعلوم وجوداً كما في أصالة الصحة والاستصحاب الوجودي، أو عدماً كما في الاستصحاب العدمي. وقد تكون وظيفة محضة - أي خالصة عن جهة التنزيل - كما في البراءة والتخير.

فاستصحاب البراءة يشارك استصحاب حال العقل - الذي هو في لسانهم عبارة عن قبح العقاب بلا بيان - في انحصار فائدته في دفع تنجيز الواقع على تقدير ثبوته كالعلم بعدمه.

ويفارقه: في أن عدم استحقاق العقاب في الاستصحاب ليس أثراً أولياً بخلاف البراءة الأصلية؛ فإنه ممحّض في عدم استحقاق العقاب ولا حقيقة له إلا ذلك.

الاستصحاب أصل عملي لا دليل اجتهادي

لا إشكال في أن الاستصحاب أصل عملي لا دليل اجتهادي من غير فرق في ذلك بين ما هو محلّ البحث، وبين ما اطبقوا على اعتباره وهو عدم الإعتناء باحتمال الراجع.

ومعنى حجّيته من باب حكم العقل: أنه أصل غير مجعول للشارع، بل

هو كسائر القواعد العقلانية في سياساتهم وهذا لا يستلزم كونه دليلاً.
وأما معنى اعتباره من باب الظن: فليس إلا أن هذا الأصل بحكم
الإنكشاف كما هو معنى الإعتبار، ألا ترى أن الأصول اللفظية التي هي أدلة
اجتهادية ليست إلا الأخذ بالإقتضاء؟

فإن أصالة الحقيقة ليست إلا عملاً بما يقتضيه الوضع وهو الدلالة
على الموضوع له مع إلغاء احتمال المانع وهو الصارف، وهذا معنى الظهور
النوعي، وإنما الفرق في كون المفاد في الألفاظ الكشف حقيقة، وفي
الاستصحاب الكشف أصلاً بمعنى: أن الكشف الحقيقي أثر المقتضي في
الألفاظ، والمانع المشكوك فيه مانع عن الكشف، فاللفظ بنوعه يفيد العلم
يعني بحسب طبيعته وإن لم يفده في خصوص مورد أيضاً لاحتمال المانع
أو لتحقيقه.

فمع احتمال المانع لا يفيد الظن، بل لا ينفع أيضاً؛ حيث أن التعويل:
إما على العلم، وإما على إحراز الإقتضاء مع عدم الإعتناء باحتمال المانع،
فالمراد من كون اعتبار الألفاظ من باب الظن النوعي:

أن اقتضاء الكشف يكفي في التعويل ولا يعتد باحتمال المانع، فهو
ظهور غير علمي مستند إلى النوع في الألفاظ، وفي سائر الموارد أثر
المقتضي شيء آخر غير الكشف، فالاختلاف إنما هو في الآثار، وإلا
فالمناط شيء واحد، وليس المعول في الأصول اللفظية إلا ما يعول عليه في
غيرها.

ولا يخفى عليك: أننا لا نريد التسوية بين الأصول اللفظية وغيرها من
جميع الجهات، بل لا ندعي إلا أن الحجة أولاً هو العلم المعلول للوضع؛
ضرورة أنه مع عدم المانع يحصل العلم بالمراد بعد العلم بالوضع، واحتمال

المانع يمنع عن حصول ما هو المقصود أي: العلم، فحينئذ إنما يعول على الأصل، وهو ترتيب الآثار على المقتضي بعدم الإعتداد باحتمال المانع.

وهذا مسلك يسلك في جميع الموارد بالنسبة الى جميع الآثار من غير فرق بين الشرعية وغيرها وبين خصوص الدلالة وغيرها.

فالدلالة حيث لم تكن علمية كانت أصلية واقتضائية، وهذا معنى الظهور النوعي، فأريد من الظن في المقام الإنكشاف الإقتضائي وهذا هو الجامع بين الأصول اللفظية والإقتضاء المعمول به في سائر الموارد.

والفرق: أن الأثر في سائر الألفاظ إنما هو الدلالة، فمع احتمال المانع يعامل مع المقتضي معاملة الدال وفي غيرها أمور آخر غير الدلالة، وفي الموضوع يؤخذ بالطهارة النوعية وفي البيع باللزوم النوعي عند الشك في الخيار، وفي اللفظ بالظهور النوعي.

وهذا الفرق يمنع التشريك في التسمية بالظن النوعي.

♦ ما شاع من أن الإطلاق والعموم من الدلالات اللفظية غلط.

أما الإطلاق فلأنه على ثلاثة أقسام:

لأن التقييد إما بقصر الإقتضاء، وإما بجعل الشرط، وإما بجعل المانع. والأول إنما يستفاد من اللفظ من حيث وضعه للطبيعة مثلاً، وجعلها موضوعاً للحكم فيه قرينة على تعلقه بها من حيث هي كذلك.

فالإطلاق من الجهة الثانية إنما يستفاد بقرينة كون المتكلم في مقام بيان الشروط، فالكسوت يكشف عن العدم.

ومن الجهة الثالثة إنما يعول فيه على القاعدة الشريفة وهي عدم الإعتداد باحتمال المانع بعد إحراز المقتضي، فاللفظ لا يدل على الإطلاق بوجه من الوجوه.

وهذا هو السرّ في عدم كون التقييد مجازاً.
وكيف كان: فالإطلاق إنّما يعولّ عليه غالباً في المرحلة الثالثة، ولهذا لا يختلف الحال باختلاف كون الشبهة مصداقية أو مفهومية، ولو كانت دلالة لفظية لم يعقل الركون إليه في الشبهة المصداقية.
فالإطلاق عبارة عن الإقتضاء، واللفظ إنّما يكشف عن نفس المعنى، والإطلاق صفة للمعنى لا للفظ؛ ولهذا يُكتفى بعدم كون ما يكشف عن المقيد، وليس عدم ذكر القيد دالاً على معنى من المعاني وضعاً أو عقلاً، وعلى هذا ينطبق اختلاف الشرط بكونه منافياً لذات العقد أو إطلاقه؛ فإن الإطلاق عبارة عن الإقتضاء ويُعبّر عنه باستصحاب عدم التقييد، وإنّما يراد به عدم الإعتداد باحتمال المانع.

الأقوال في الاستصحاب

ربّما يتوهم: ان فيه أحد عشر قولاً أو أزيد والحقّ: انه ليس في المسألة إلّا قولين، والحقّ هو الثاني منهما.
ثم يستعرض الأقوال ومناقشتها طويلاً ويذكر التسلسل التاريخي للمسألة إلى أن يقول:

فتبيّن بحول الله وقوته: أن الاستصحاب بمعنى التعويل على الحالة السابقة لم يعرف القائل به، وأنّ إجماع أصحابنا، بل كلّ من يُعرّف منه العلم على خلافه، بخلاف الاستصحاب بمعنى الأخذ بالإقتضاء عند الشك في المانع؛ فإنه لم يتأمّل أحد في الركون عليه والعمل به، وأنّ المثبت إنّما يشبهه، والمنكر إنّما ينكره بالمعنى الأوّل، ويدلّ على اعتباره كلّ ما دلّ على حجّة الاستصحاب، ولا دلالة لشيء منها على اعتباره بالمعنى الأوّل، ثم

يشرع بإيضاح ذلك..

- ♦ أصالة تأخر الحادث من الأغلاط وإنّما الثابت هو عدم التقدّم.
- ♦ الرجوع إلى العرف إنّما يراد به الرجوع إلى جهة معلومة بالفطرة إجمالاً لا يحيط بجهاتها تفصيلاً إلاّ الأوحدي من العلماء، بل لا يحيط بها في بعض المراحل إلاّ الله تعالى والراسخون في العلم.
- وهذا هو السرّ في كون الكتاب العزيز معجزاً للنبوّة؛ فإنّ إعجازه إنّما هو من جهة أنّ التكلم بما ينطبق على الموازين العرقيّة غاية الانطباق فوق الطاقة البشرية.

وقد شاع بين طلبة العصر أن الرجوع إلى العرف إنّما هو التعويل على ما فهمه العامي في أوّل نظرته الحمقاء، وأنّ التدقيق في فهم المعاني أو معرفة ما هيّات المعاملات خروج عن الموازين العرقيّة.

ولا يخفى: أنّ الركون إلى أوهام العامّة لا وجه له، بل قد عرفت: أنّ الرجوع إلى العرف ليس رجوعاً إلى الشخص، وكون العوام أهلاً له إنّما هو باعتبار بداهة الجهة في الجملة وكونها جبليّة، لا أنّ عدم تفتّنهم للدقائق وإنكارهم لها دليل فسادها.

فالعرف جهة واقعيّة لا يحكم العقل على خلافها، وتقابل الجهة الأخرى المعبر عنها بالعقليّة من حيث تحمّلها للمسامحة ما لا تتحمّله تلك الجهة.

فالبلد مثلاً له حدود عقليّة وعرقيّة، والثاني أوسع من الأوّل، وكذا التغيّر عقليّ وعرفيّ، وهذا اختلاف في الجهات الواقعيّة لا في الفهم.

- ♦ الحكم الوضعي مغاير للحكم التكليفي وتبعية الحكم الوضعي للتكليفي وهُم ليس أكثر.
- ♦ بناء العقلاء على العمل بالظن إذا بلغ درجة الاطمينان ولا معنى لحجية الغلبة بالخصوص إلا بالتشريع وجعل الشارع.
- ♦ ما اشتهر من ان الأصل المثبت ما يترتب عليه أمر غير شرعي وهم محض.

فالإثبات عبارة عن الدلالة والكشف التصديقي.

وكون الأصل مثبتاً بالمعنى الذي شاع بين من قارب عصرنا مما لا إشكال في انه غير قادح، ولا فرق فيما يترتب على الأصل بين أن يكون أمراً شرعياً أو غيره.

نعم، لا بد أن يكون من الأحكام لا من الموجودات من الجواهر والأعراض؛ فإن إثباتها شأن الدليل.

وأما الأصل فإنما هو وظيفة المتحيز في مقام العمل؛ ولهذا لا يترتب على إستصحاب حياة زيد نبات لحيته؛ حيث إنّ وجود هذا الجسم في الخارج ليس من الوظائف، فلامعنى لترتبه على الأصل، بل الأصل عدمه، وليس عدم ترتبه على الأصل لأجل كونه أمراً غير شرعي؛ إذ لو كان أمراً شرعياً أيضاً لم يصلح للترتب على الأصل.

والأمر في الأحكام بالعكس؛ فإنها تترتب على الأصل وإن لم تكن شرعية.

فهل يتأمل في الحكم ببقاء الطهارة باستصحاب عدم الحدث؟ مع انه ليس من آثاره لا شرعاً ولا عقلاً ولا عادة، بل إنّما هو من المقارنات.

فاستصحاب حياة زيد ليس من آثاره الشرعية صحة نكاح هند له

والحكم بانعقاد زوجيتها له، بل مقتضى الأصل عدمها، وكذا دخول متركه مورثه في ملكه، أو اشتراه وكيله له باستصحاب حياته، وكذا الحال في الحكم بخروج الثمن عن ملكه ودخوله في ملك البائع؛ فإن شيئاً منها ليس من الآثار الشرعية للحياة، مع انه لا إشكال في ترتب هذه الآثار على الأصل.

والإلتزام بأن المترتب على الأصل في الموارد المزبورة إنما هو الأثر الشرعي المترتب على ما ذكر، والآثار الابتدائية غير قاذح لخفاءه، إخفاء للواضح ومكابرة بينة لامناص عنه بعد سلوك تلك المسالك والالتزام بتلك المقدمات^(١).

ولعلّ هذا المقدار كافٍ للتعريف بهذه المدرسة الأصولية التي باتت متروكة منذ أيام ولادتها.

نعم، توسّع بعض أعظم المعاصرين دامت بركاته في بعض هذه المباني وأشبعها بعض أجلة العصر من تلامذته - حرسه الله جل جلاله بعنايته - تحقيقاً وتهذيباً وتنقيحاً، ولست أدري أن ذلك كان من باب توارد الأفكار والخواطر أم أنه متابعة لهذا المحقق المؤسس أعلى الله تعالى مقامه الشريف.

(١) البحوث مقتطفة من كتاب «محجّة العلماء»، ولذلك لم نستعرض آراءه في الأدلة اللفظية.

مدرسة السيد المجدد الشيرازي الكبرى

طابع هذه المدرسة:

- ١- الإيجاز والإختصار مع دقة في عرض المباني والأدلة.
- ٢- كثرة رواد هذه المدرسة والمتخرجين عليها.

السيد محمد حسن الشيرازي

(١٢٣٠ - ١٣١٢ هـ)

السيد محمد حسن بن محمود بن اسماعيل بن فتح الله الحسيني الشيرازي المولود سنة ١٢٣٠ هـ أحد أعظم الطائفة فقيه متضلّع وأصولي بارع جامع للفنون فطن لقرنٍ مَحَنَك.

ولد في شيراز وأخذ الأوليات فيها ثم هاجر إلى اصفهان وحضر بضعة أشهر على صاحب «الحاشية» الشيخ محمد تقي الأصفهاني (١٢٤٨ هـ) ثم على السيد حسن المدرّس الأصفهاني (١٢٧٣ هـ) وانتقل سنة (١٢٥٩ هـ) إلى النجف وحضر على صاحب «الجواهر» ثم اختصّ بالشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري حتى عُذِّ في طليعة تلامذته، بل لسانه وصاحب مدرسته. وبلغ الذروة حتى كاد أن يكون الشخصية الثانية لشيخه الأنصاري، بل لولاه لضاعت معالم هذه المدرسة في المنسيات كمن قد نسي.

زخر عصره بكثرة الفحول ووفرة الفطاحل ومع ذلك كلّه كان له عنوان بارز بينهم وكان قد تصدّى للمرجعية في وقت مبكر وهو في بدايات العقد السادس من عمره الشريف بعد وفاة استاذه الأنصاري، ألا أنها كانت مشطرة بين الشيخ مهدي كاشف الغطاء وابن عمته الشيخ راضي النجفي

فقيه العراق، إلى أن توفي الأول وتبعه الثاني في (١٢٩٠ هـ) ولم تزل تتوسع مرجعيته كلما توفي علم من أعلام عصره.

وحدثت بعض الأمور في النجف فغادرها إلى كربلاء المقدسة ثم الكاظمين وبقي فيها شهرين - على اختلاف في النقل - فالتحق به أهله وخرّج منها إلى مجاورة العسكريين عليه السلام في سامراء سنة ١٢٩١ هـ وصام شهر رمضان فيها، فلحقه بعد ذلك جماعة من أصدقاءه الأعلام أمثال: المولى فتح علي السلطان آبادي (١٣١٨ هـ) والمحدث الشهير الميرزا حسين النوري (١٣٢٠ هـ) وابن اخته فضل الله النوري (١٣٢٧ هـ) والميرزا محمد الطهراني ونظرانهم وتبعهم جماعات من خيرة تلامذته من فضلاء النجف وكربلاء.

وأسس هناك حوزة كبيرة ازدهرت بالعشرات من العلماء والأفاضل وأصبحت تلك الحوزة عامرة بوجوده وتخرّج عليه جيل من أكابر رجال الدين سوى من كان تخرّج عليه في النجف الأشرف.

إلى أن توفي الفاضل الإيرواني في النجف، والمولى علي الكني في طهران سنة (١٣٠٦ هـ) فرجع الأتراك وغيرهم في سائر البلاد إليه وتبعهما الشيخ محمد حسين الكاظمي في محرم سنة (١٣٠٨ هـ) فرجع عامة الشيعة في البلدان العربية إليه، وأصبح الزعيم الأول للشيعة الإمامية في عصره بلا منازع، وقّلدته حتى المخدّرات في البلاط الملكي في عاصمة طهران.

إنفرد بالزعامة الكبرى والرئاسة العظمى لمدة خمس سنوات وصوّبت الأنظار تجاه سامراء إلى أن توفي في ٢٤ شعبان (١٣١٢ هـ) ونقل جثمانه الشريف بكلّ حفاوة وتكريم على الأكتاف من سامراء إلى النجف الأشرف، ودفن بجوار مرقد مولانا الامام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب

صلوات الله تعالى عليه.

وكيف كان: فإن السيد المجدد هو الذي قُدِّر له أن يُحيي هذه المدرسة الجديدة ويشيد صرحها ويكون العماد لها.

نعم، لم يكن لوحده قائم بذلك فقد قام بهذا العبء الثقيل جماعة من أعظم تلاميذ الشيخ وكان لكل واحد منهم دور بارز في هذا المجال.

كالشيخ حبيب الله الرشتي (١٣١٢ هـ) والسيد حسين الكوه كمرى (١٢٩٩ هـ) في النجف، والشيخ أبو القاسم الكلانترى الطهراني (١٢٩٨ هـ) صاحب التقارير الشهيرة المعروفة بـ (مطارح الأنظار)، والميرزا محمد حسن الآشتياني المعروف عند النجفيين بـ (لسان الشيخ) صاحب (بحر الفوائد) في طهران.

والسيد علي القزويني (١٢٩٨ هـ) - صاحب الحاشية الشهيرة على «القوانين»، والموسوعة الأصولية الكبرى الموسومة بـ (التعليقة على معالم الدين) - في قزوین.

وأنت ترى انه وإن كان لكل واحد من هؤلاء الأكابر مساهمة في دعم الأصول الجديدة التي أسسها الشيخ الأعظم لكن القطب الذي دارت عليه الرّحى هو السيد المجدد الشيرازي أعلى الله مقامه الشريف.

والذي يشهد على ذلك:

أن الحوزة العلمية التي ورثناها اليوم هي من نتاج تلك الجهود الجبّارة.

وللسيد المجدد جيلان من التلامذة:

جيل تخرّج عليه في النجف الأشرف وفي طليعتهم:

السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (١٣٣٧ هـ) والشيخ محمد

كاظم الهروي الخراساني (١٣٢٩ هـ) والشيخ آغا رضا الهمداني (١٣٢٢ هـ).
وجيل آخر في سامراء وفي مقدّمهم:

السيد إسماعيل الصدر الكاظمي (١٣٣٨ هـ) والسيد محمد الطباطبائي
الفشاركي^(١) (١٣١٦ هـ) والشيخ محمد تقي الشيرازي (١٣٣٨ هـ).
كما أن الميرزا محمد حسين النائيني (١٣٥٥ هـ) والشيخ عبدالكريم
الحائري اليزدي (١٣٥٥ هـ) من أحداث تلامذته وتخرّجا على الثلاثة لا
سيّما الفشاركي الأصفهاني.

ثم تمخّضت مدرسته في المحقق الخراساني من بعده فأصبح الشيخ
محمد كاظم الهروي يمثل مدرسته النجفيّة القديمة، وربّى عليها المثات
من طلبة العلم وتخرّج به عشرات من الفقهاء ومراجع الدين، بل قيل: انه
كان يحضر بحثه هذا أكثر من أربعمئة مجتهد فضلاً عن زرافات من
أفاضل عصره تجاوز عددهم الألف، منهم:

السيد آغا حسين البروجردي (١٣٨٠ هـ)
والسيد أبو الحسن الأصفهاني (١٣٦٥ هـ)
والسيد عبدالهادي الشيرازي (١٣٨٢ هـ)
والسيد محسن الطباطبائي الحكيم (١٣٩٠ هـ)
والشيخ ضياء الدين علي العراقي (١٣٦١ هـ)
والشيخ محمد حسين الأصفهاني (١٣٦١ هـ)
والشيخ محمد رضا الأصفهاني (١٣٦٢ هـ)
والشيخ علي القوجاني (١٣٣٤ هـ)

(١) مَن حضرا عليه في النجف وسامراء.

والشيخ علي الإيرواني (١٣٥٠ هـ)

والشيخ أبو الحسن المشكيني (١٣٥٨ هـ)

والشيخ عبدالحسين الرشتي (١٣٧٣ هـ)

وكان قد اقتصر هذه المدرسة في كتابه الخالد (رسالة في الأصول) التي وسمت على لسان تلامذته وفي عصره بـ (كفاية الأصول).

وأما مدرسة الأصول الجديدة في سامراء فقد تخرج بها عدد لا يستهان به، ومنهم من ذكرناه من الأعلام الثلاثة وقد تخرج عليهم جماعة من الأكابر وعلى رأسهم:

الميرزا محمد حسين النائيني والشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي والشيخ محمد رضا الأصفهاني آل صاحب الحاشية.

وأنت تعلم: أن الفقه التفريعي الفتوائي مداره على «عروة» السيد محمد كاظم اليزدي كما يعتبر «مصباح الفقيه» للمحقق آغا رضا الهمداني من خيرة المصادر في الفقه العبادي الاستدلالي، وحواشي المكاسب التي عليها المدار هي: إمّا من حصيلة بحوث وكتابات تلامذته أو تلامذة تلامذته نظير ما تقدم كحاشيتي الكاظمين اليزدي والخراساني وحاشية الاصفهاني والشيرازي والإيرواني..

وقد عرفت حال الأصول ابتداءً من «الكفاية» النجفية وانتهاءً بـ «أجود» «فوائد» السامرائية، فالطالب يجلس ابتداءً في محضر الشيخ الأنصاري يستلهم منه مباني الأصول الجديدة في «الرسائل» ثم ينقحها في «الكفاية» التي هي نتاج جهود السيد الشيرازي القديمة، ثم يتخذ القرار النهائي من خلال استعراض الأصول الحديثة التي هي ثمرة بحوثه العسكرية التي تعتبر - بحق - أرقى ما وصل إليه الفكر الإمامي في هذا الفن على لسان

المحقق المقدّم الميرزا النائيني قدّس سره الشريف.

الآخوند محمد كاظم الهروي الخراساني (١٣٢٩ هـ)

سيرته الذاتية :

كان والده ملاّ حسين من تجّار الحرير في هراة يتّجر بها الى مشهد خراسان وكان محبّاً لأهل العلم والعلماء، تزوّج في هراة وولد له أربعة أولاد رابعهم شيخنا الآخوند محمد كاظم.

وكانت ولادته - على ما اشتهر - في طوس بعد أن استقرّ فيها والده وذلك سنة (١٢٥٥ هـ).

بدأ الآخوند دراساته الأدبية في مدينة مشهد الرضا صلوات الله تعالى عليه وأكمل فيها العربية والمنطق وأخذ شيئاً من الأصول والفقه وخرج منها متوجّهاً الى النجف عام (١٢٧٧ هـ) وتوقّف لمدة أربعة أشهر في سبزوار، قيل: انه حضر فيها على الشيخ ملا هادي السبزواري صاحب المنظومة الشهيرة في المنطق والفلسفة، إلّا أنّ حفيده العلامة الشيخ عبدالرضا أحمد الكفائي ينكر ذلك^(١) ويقول: انه لم يحضر عليه.

ثم سافر الى طهران وبقي فيها لمدة طالت سنة وازداد خمسين يوماً حضر فيها على الحكيم الإلهي الفيلسوف الكبير السيّد أبو الحسن جلوه واستفاد منه في البحوث الفلسفية.

ثم توجّه منها إلى النجف فوردها عام (١٢٧٩ هـ) وحط عصا ترحاله

(١) انظر: مجموعة مقالات مؤتمر تكريم الآخوند: ج ١ ص ٢٠.

عند عتبة الامام أمير المؤمنين عليه السلام فحضر بحث السيد محمد حسن الشيرازي واختصّ به وكان يخرج معه الى درس الشيخ الأعظم الأنصاري ولم يترك المشاركة الى أن التحق الشيخ بالرفيق الأعلى في جمادى الأولى من سنة (١٢٨١ هـ) فكان حظّه من الحضور عنده سنتين وبضعة أشهر.

كما حضر على الشيخ راضي فقيه العراق وابن خاله الشيخ مهدي كاشف الغطاء لكنه على كل حال لم يترك ملازمة درس السيد إطلاقاً حتى كان من خاصّته وفي عداد أكابر تلامذته إلى أن هاجر إلى مشهد العسكريين صلوات الله تعالى عليهما في أواخر سنة (١٢٩١ هـ) فالتحق به الآخوند سنة (١٢٩٣ هـ) ولم تطل مدة المجاورة فقفّل راجعاً الى النجف سنة (١٢٩٤ هـ) واستقلّ بالدرس، وكان السيد حسن الصدر الكاظمي والشيخ محمود ذهب الظالمي من أوائل من حضر عليه في دورته الأولى، وأصبح في أواخر العشر الأول من القرن الرابع عشر من مشاهير المدرّسين رغم وجود وفرة من العلماء والفحول بما فيهم الميرزا حبيب الله الرشتي والشيخ علي النهاوندي و...

وتقدّم الى المرجعية بعد وفاة أستاذه الشيرازي في سنة (١٣١٢ هـ) مع جماعات من الفقهاء، منهم: السيد أبو القاسم بن معصوم الإشكوري والسيد محمد كاظم الطباطبائي والسيد إسماعيل الصدر والشيخ محمد تقّي الشيرازي والشيخ عبدالله المازندراني والشيخ الميرزا حسين الخليلي والشيخ محمد علي الغروي النخجواني ... إلى كثير غيرهم.

وطبعت حواشيه على عدّة من الرسائل العملية المعمولة آنذاك مع جماعة من العلماء كحاشيته على «نخبة» الكلّباسي (١٢٦٢ هـ) و«نجاة العباد» لصاحب «الجواهر» و«مجمع المسائل» لأستاذه السيد الشيرازي.

و«الجامع العباسي» للشيخ البهائي (١٠٣٠ هـ) و«ذخيرة العباد ليوم المعاد» و«وسيلة النجاة» للفاضل الشراياني (١٣٢٢ هـ).
 وكان له قسط وافر من المقلّدين من بين أقرانه، إلى أن حدثت قضايا المشروطة في عهده واشتدّت فكان من الزعماء المقدمين فيها خصوصاً وأن سمّيه السيد اليزدي اختار العزلة عنها بالمرّة، وتحمل المرارة القاسية في ذلك، فكان الآخوند منها بمنزلة الرأس من الجسد وعَصَدَه غالب علماء النجف الإيرانيين إلا من شدّ، فطار صيته في الآفاق حتى صار الزعيم الأوّل في إيران والعراق.

تأليف «الكفاية»

وفي خضمّ تلك البلابل كان يفكر أيضاً في حلّ معضلة التطويل في الأبحاث الأصوليّة، وقد سبقه في هذا المضمار المولى علي النهاوندي (١٣٢٢ هـ) إلا أنه كان قد أسّس منهجاً جديداً لا يتلائم مع مباني مدرسة الشيخ الأعظم قدس سرّه وإن كان قد قدّم فيه جهداً مشكوراً في تقليل المسافة على طلبة هذا العلم.

ومن هنا فقد قام بتدوين كتاب «الكفاية» وأنجز الجزء الأوّل منه الذي هو في مباحث الألفاظ عام (١٣٢١ هـ) وطبع في نفس السنة والجزء الثاني منه المشتمل على مباحث الحجج والأصول العملية والتعارض والاجتهاد والتقليد سنة (١٣٢٤ هـ). [فكان كلّما درّسها ألقاه على منبره الشريف وحوزته يومئذ تربو على الثلاثمائة من أهل الفضل والتحقيق]^(١).

(١) أنظر بغية الراغبين للسيد عبدالحسين شرف الدين: ٥٠٥.

وشاءت الأقدار الإلهية - وهو سبحانه على كل شيء قدير - أن تجتمع عليه حشود أهل العلم وطلبة الفضيلة بما لم تجتمع لأحد قبله اللهم الا ما يحكى عن شريف العلماء المازندراني (١٢٤٦ هـ) والسيد ابراهيم القزويني (١٢٦٢ هـ) صاحب الضوابط بعد وفاة أستاذه المزبور.

وذلك لأسباب مختلفة:

منها: انه قائد ثورة المشروطة ورئيسها المفدى، وعامة طلبة النجف كانوا من أبنائها.

ومنها: أن عمدة الأعلام المعاصرين له التحقوا بالرفيق الأعلى كالشيخ محمد حسن المامقاني والشيخ الفاضل الشراياني والشيخ محمد طه نجف والشيخ آغا رضا الهمداني والسيد محمد الفشاركي ونظرائهم.

ومنها: تحقق التكفير في حق الشيخ هادي الطهراني المنافس للشيخ حبيب الله الرشتي في وقته واعتزاله الساحة مطروداً بالمرّة ثم وفاته سنة (١٣٢١ هـ).

ومنها: اعتزال السيد اليزدي لثورة المشروطة تماماً، مع انه لم يكن أقلّ شأنًا من الآخوند لو لم يكن مقدّمًا عليه.

ومنها: طلاقة اللسان وقوة البيان التي كان يتمتع بها الآخوند قدّس، بما لا يقاس به غيره من معاصريه على ما هو المشهور.

ومنها: انه كان جهوري الصوت بحيث يستفيد منه القريب من منبره والبعيد عنه.

ومنها: قدرته الفائقة على إدارة مجلس الدرس الحافل برجال فضلاء أذكاء علماء قد بلغ الكثير منهم مرتبة سامية من العلم؛ فإن الهيمنة على مثل هذا المجلس لاتأتى إلا من شخصية علمية عبقرية فذة، ولا يوفق

لمثل ذلك إلا ذو حظٍ عظيم، وهذا المعنى واضح ملموس لمن تصدى للتدريس لحلقة بسيطة، فكيف بالتي كان يديرها الخراساني وفيها المئات من المجتهدين فضلاً عن الفضلاء الكاملين!

ومنها: اختصاره في البحث الذي كان التطويل فيه يُعدّ مفخرة لصاحبه.

ومنها: انه كان لئن العريكة دمث الأخلاق، متواضعاً يتمتع بصفات أريحية، يحب العلم وأهله، يتواضع لهم، خافضاً لهم جناح الذل من الرحمة، يصغي الى تلامذته ويشجعهم على مواصلة الدرس والبحث.

ومنها: أنّ هذه المدرسة بما تحمل من أفكار دقيقة وعميقة أصبحت مدوّنة بقلم صاحبها لأجل النشر والبلث والتعليم والتدريس، مضافاً الى أنّه تصدّى بنفسه لتدريس الكتاب قبل كلّ أحد بما في ذلك من فوائد ترتّب عليه: من نقل الفكرة الصحيحة الي الجيل الجديد، وتربية أمة تحمل معالم هذه المدرسة هذا كله.

مضافاً الى المقبولة العامة التي حظى بها من أهل العلم بكافة طبقاتهم والمحبوّة الخاصة في نفوس عامة المؤمنين.

فكان يفتخر الطالب أن يكون الآخوند أستاذاً له، ويعتزّ الأستاذ أن يكون مقررّاً لدرسه أو مدرّساً له «كفايته»^(١) أو شارحاً لها.

(١) حدثني سيّدنا العلامة المحقّق الجليل السيّد محمد رضا الجلالي حفظه الله ورعاه: أنّ آية الله العظمى السيّد محمود الحسيني الشاهرودي الكبير (١٣٠١ هـ - ١٣٩٥ هـ) كان قد حفظ «الكفاية» عن ظهر قلبه أوّل ما صدرت وهو في خراسان قبل أن يهاجر إلى النجف ويحظى بالحضور في درس الآخوند قدس سرّه، وكان من أساتذة الكفاية اللّامعين في أيام شبابه وظلّ يدرسها سنوات طويلة من على ظهر قلبه، بل كان يستشهد بعباراتها على منبر درس الخارج

ومن هنا كثرت الشروح والحواشي على هذا الكتاب حتى خرجت عن حدّ الإحصاء؛ لكون الكثير منها لم يخرج إلى الطبع، أو بقي عند الأولاد والأحفاد الذين لم يكونوا من أهل العلم وأدّى ذلك إلى تلفها، أو بقاءه في زوايا المكتبات الشخصية، أو أنّه بقي في المسوّدّة ولم يخرج الى البياض، فلم يذكر في كتب الفهارس، خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار انتشار تلك الكثرة الكاثرة من تلامذته في أقطار العالم الإسلامي، وأنّه لم يأت لهم ذكر حتى في المعاجم الخاصة بتراجم رجال العلم، وها هو بعض إخواننا المحققين استقصى تلامذته من خلال مراجعة كتب التراجم وبذل جهداً كبيراً بمراجعة عشرات المصادر فلم يحصّ أكثر من ثمانمائة رجل^(١).

وأين هذا مما ذكره آغا بزرك الطهراني رضوان الله تعالى عليه في «طبقاته» حيث قال:

«فقد عدّ تلاميذه عند الشروع في مباحث الألفاظ في الدورة الأخيرة

→

إلى أواخر أيام حياته الشريفة وما احتاج إلى مراجعة الكتاب وهو في سنّ الشيخوخة. قلت: وحفظه للكفاية عن ظهر القلب من المشهورات في الأوساط العلميّة كل ذلك يدلّ على سرعة انتشار «الكفاية» في أقطار العالم الشيعي آنذاك مع بدائيّة وضع الطباعة وصعوبة تحصيل الكتاب في تلك الآونة، وشدة إقبال العلماء والحوارات العلميّة عليه وتقبّلهم للكتاب بشكل منقطع النظير.

وليعلم طلبة العلم اليوم بمدى اهتمام السابقين من السابقين بالتراث والدرس والبحث والسعي الحثيث في طلب العلم.

(١) الشيخ أبو الحسن رضا المختاري في مقال له طبع ضمن مجموعة مقالات مؤتمر تكريم الآخوند الخراساني: ٢٣٢/٨.

ليلاً فبلغت عدّتهم ألف ومائتان أو أكثر، وقبل الدورة الأخيرة كان يحضر بحث أصوله نيّف وثمانمائة من الفضلاء المبرّزين وغيرهم»^(١).

ومهما يكن من أمر: فقد استطاع المحقق الهراتي الخراساني أن يفرض نفسه لا في تلك الحقبة الزمنية الخاصة التي عاشها فحسب، بل على الأجيال اللاحقة في العصور التي من بعده وإلى ساعتنا هذه، ولا تزال «الكفاية» - وقد تجاوزت المائة وعشر سنوات - الكتاب الأوّل في أعلى مراحل دراسات السطوح العالية، بل وعلى غرارهِ يسير المدرّسون وعلماء الطائفة - في الأعم الأغلب الا من شذّ وندر - في تدريسهم لأبحاث الخارج التي تمثّل أعلى المستويات الدراسية في الحوزات العلميّة.

ولم يتلخّص دور المحقّق الخراساني بخصوص التربية والتعليم والتأليف والتصنيف فقد خاض حركة الجهاد ضدّ الاستبداد الملكي الإيراني وزعم ثورة المشروطة بما جرى فيها من زوابع وزعازع التي انتهت بوفاته قدس الله تعالى نفسه الشريفة فجأة يوم الثلاثاء في ٢٠ ذي الحجة عام ١٣٢٩ هـ.

وكان يوم وفاته يوماً مشهوداً كثرت فيه النياحة واللطم والبكاء من كافّة الطبقات وأقيمت له الفوائح في مختلف البلدان لا سيّما النجف الأشرف وأقبر ليلة الأربعاء في مقبرة الشيخ حبيب الله الرشتي قدس الواقعة في يسار الداخل الى الصحن الشريف من الباب الشرقي.

أولاده:

تزوج في مقتبل شبابه في مشهد وولد له واحد وتوفي هناك وهو في مهجره في الغري، ثم لحقته زوجته بعد أن هاجرت إلى النجف. إلى أن يسّر الله جل جلاله الزواج له مرة ثانية فولد له منها:

١- الشيخ الميرزا مهدي (١٢٩٢ هـ - ١٣٦٤ هـ)

٢- آية الله الميرزا محمد (١٢٩٤ هـ - ١٣٥٦ هـ)

٣- آية الله الميرزا أحمد (١٣٠٠ هـ - ١٣٩١ هـ)

٤- زهراء (١٣٠٨ هـ - ١٣٧٩ هـ).

كما تزوج ثالثة وولد له منها:

١- حجة الاسلام الحاج حسين (١٣١٨ هـ - ١٣٩٦ هـ) توفي في

النجف

٢- حسن (١٣٢٠ هـ - ١٣٧٣ هـ) وكان من رجال الدولة السياسيين.

ومما يجدر بالذكر:

أن الميرزا مهدي كان ناشطاً فيما يرتبط بالمشروطة والقضايا السياسية.

كما أن الشيخ محمد كان من العلماء البارزين ومن أعلام الأحداث السياسية والاجتماعية في إيران، واستشهد أخيراً بيد جلاوزة النظام البهلوي الهالك سنة (١٣٥٦ هـ).

وله حاشية على كتاب «الكفاية» وقد أوردنا ما حصلنا عليه منها في طبعتنا هذه وله أيضاً تقرير بحوث والده في الفقه تأتي الإشارة إليها.

«يقول آية الله السيد موسى الشيرازي الزنجاني - دام ظلّه - وهو يتحدث عن الشيخ محمد ومقامه العلمي -: كان [آية الله] السيد جواد الخامنه‌اي [والد السيد القائد حفظه الله ورعاه] يقول:

لم يكن أحد مسلطاً على أبحاث «الكفاية» كتسلط الشيخ محمد عليها»^(١).

أقول: وهذا يعني أن الشيخ محمد كان من أوائل الذين تصدّوا لتدريس كتاب والده رضوان الله تعالى عليهما.

وأما آية الله الميرزا أحمد فكان من أعلام المشهد الرضوي وكان له بها حلقة بحث على مستوى الخارج، وتخرّج عليه عدّة من الأفاضل، وله - كأخيه الشيخ محمد - خدمات جليلة تغمّدهما الله تعالى بوسع رحمته.

يخلفه اليوم العلامة المفضل فضيلة الحاج الشيخ عبدالرضا الكفائي صهر المرحوم آية الله الشيخ محي الدين المامقاني من الله عليه بالعافية وزاد في توفيقاته.

تلامذته «قدس سره»:

ونحن نقصر على المشاهير منهم؛ لضيق المجال، ومن شاء الإطلاع الكافي فليراجع الجزء ١٧ من كتاب «الطبقات» لأغا بزرك الطهراني، وأيضاً المقال الذي كتبه صديقنا العزيز فضيلة الباحث المحقق الموفق الحاج الشيخ رضا المختاري^(٢) بهذه المناسبة والمطبوع ضمن

(١) جرحه ای از دریا: ٥٢٦/١.

(٢) ذكر لي الأخ الأعز الشيخ المختاري أن هذا المقال كتبه الأخ السيد محمد المجتهد الكاشاني حفظه الله لكنه طبع باسمه إشتهاً.

أقول: وهذا يدل على سلامة النفس وطمأنينة القلب والزهد في الدنيا في زمن كثر فيه الشارهُون لحطام الدنيا والمغتروّن بزخرفها وزبرجها، كثر الله أمثاله وجعل عاقبة أمرنا وإيَّاه الى خير وكفانا الله وجميع المؤمنين والمؤمنات من شرور الدنيا والآخرة بحق

مجموعة مقالات مؤتمر تكريم شخصيّة الآخوند الخراساني في المجلد الثامن ص ٣٣٢ - ٣١٠ فليُغتم.

وإليك سرد الأسماء:

- ١- السيّد أبو الحسن الموسوي الأصفهاني (١٢٨٤ هـ - ١٣٦٥ هـ)
- ٢- الشيخ الميرزا ابو الحسن المشكيني (١٣٢٥ - ١٣٥٨ هـ)
- ٣- الشيخ أبو القاسم الكبير القمي (م ١٣٥٣ هـ)
- ٤- السيّد أبو القاسم الكاشاني (١٢٩٣ هـ - ١٣٨١ هـ)
- ٥- السيّد أبو القاسم الدهكردی (١٢٧٢ هـ - ١٣٥٣ هـ)
- ٦- الشيخ أبو الهدى الكلّباسي (م ١٣٥٦ هـ)
- ٧- الشيخ أحمد بن علي كاشف الغطاء (م ١٣٤٤ هـ)
- ٨- السيّد أحمد الموسوي الخوانساري (١٣٠٩ هـ - ١٤٠٥ هـ)
- ٩- الشيخ ميرزا أحمد الكفائي ولد المترجم له (١٣٩١ هـ)
- ١٠- السيّد أحمد الكربلائي الطهراني (١٣٣٢ هـ)
- ١١- السيّد ابراهيم الأصطهباناتي الشيرازي (م ١٣٨٠ هـ)
- ١٢- الشيخ إسحاق بن حبيب الله الرشتي (م ١٣٥٧ هـ)
- ١٣- الشيخ آغا بزرك الطهراني (١٢٩٣ هـ - ١٣٨٩ هـ)
- ١٤- السيّد محمد تقي الخوانساري (م ١٣٧٣ هـ)
- ١٥- السيّد جعفر بحر العلوم (١٢٨١ هـ - ١٣٧٧ هـ)
- ١٦- السيّد جمال الدين الموسوي الكلّبايگاني (١٢٩٥ هـ - ١٣٧٧ هـ)
- ١٧- الشيخ محمد جواد البلاغي (١٢٨٢ - ١٣٥٢ هـ)

- ١٨- الشيخ جواد آل الجواهري (١٣٥٥ هـ)
- ١٩- الشيخ محمد جواد الجزائري (١٢٩٨ - ١٣٧٨ هـ)
- ٢٠- الشيخ ميرزا جواد الملكي التبريزي (م ١٣٤٣ هـ)
- ٢١- الشيخ محمد جواد القمي بن صاحب القلائد (١٣٧٣ هـ)
- ٢٢- السيد حسن الطباطبائي المدرس الشهيد
- ٢٣- الشيخ حسن الصغير بن صاحب الجواهر (١٣٤٥ هـ)
- ٢٤- الشيخ حسن بن علي الخاقاني (١٣٨١ هـ)
- ٢٥- الشيخ محمد حسن المظفر (١٣٠١ - ١٣٧٥ هـ)
- ٢٦- السيد محمد حسن آقا نجفي القوجاني (١٢٩٥ - ١٣٦٣ هـ)
- ٢٧- الشيخ حسن حرم پناهي القمي (١٢٨٥ هـ - ١٣٤٧ هـ)
- ٢٨- الشيخ محمد حسن بن علي العلياري التبريزي (١٣٥٨ هـ)
- ٢٩- الشيخ محمد حسن المعزّي الدزفولي (م ١٣٣٣ هـ)
- ٣٠- السيد حسين الطباطبائي البروجردي (١٢٩٢ - ١٣٨٠ هـ)
- ٣١- السيد حسين الموسوي الحماّمي (١٢٩٨ هـ - ١٣٧٩ هـ)
- ٣٢- السيد حسين الطباطبائي القمي (١٢٨٢ - ١٣٦٦ هـ)
- ٣٣- الشيخ محمد حسين الأصفهاني (١٢٩٦ هـ - ١٣٦١ هـ)
- ٣٤- السيد حسين بن رضا الباد كوبه‌ای (١٢٩٣ - ١٣٥٨ هـ)
- ٣٥- السيد حسين البختياري الأصفهاني (١٣٦٨ هـ)
- ٣٦- الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (١٢٩٤ هـ - ١٣٧٣ هـ)
- ٣٧- الشيخ حسين الحلّي النجفي (١٣٠٩ هـ - ١٣٩٤ هـ)
- ٣٨- الشيخ خلف بن أحمد العصفوري (١٣٥٥ هـ)
- ٣٩- الشيخ ذبيح الله القوجاني (١٢٧٤ هـ - ١٣٣٥ هـ)

- ٤٠- السيد محمد رضا المرعشي الرفسنجاني (١٣٤٢ هـ)
- ٤١- الشيخ محمد رضا بن محمد حسين الأصفهاني النجفي آل صاحب الحاشية (١٢٨٧ - ١٣٦٢ هـ)
- ٤٢- الشيخ محمد رضا آل ياسين النجفي (١٢٩٧ - ١٣٧٠ هـ)
- ٤٣- الشيخ محمد رضا المعزّي الدزفولي (١٢٧٤ هـ - ١٣٥٢ هـ)
- ٤٤- السيد رضا الهندي النجفي (١٢٩٠ هـ - ١٣٦٢ هـ)
- ٤٥- الشيخ ميرزا رضي التبريزي (١٢٩٤ هـ - ١٣٦٩ هـ)
- ٤٦- السيد مير محمد صادق الخاتون آبادي الاصفهاني (١٣٤٨ هـ)
- ٤٧- السيد صالح الحلّي الخطيب (١٢٨٩ هـ - ١٣٥٩ هـ)
- ٤٨- الشيخ محمد صالح السمناني المازندراني (١٢٩٧ هـ - ١٣٩١ هـ)
- ٤٩- السيد صدر الدين بن اسماعيل الصدر (١٢٩٩ هـ - ١٣٧٣ هـ)
- ٥٠- الشيخ ضياء الدين علي العراقي (١٢٧٨ هـ - ١٣٦١ هـ)
- ٥١- الشيخ عبدالحسين الرشتي (١٢٩٢ هـ - ١٣٧٣ هـ)
- ٥٢- الشيخ عبدالحسين قاسم الحلّي (١٢٩٩ هـ - ١٣٧٥ هـ)
- ٥٣- السيد عبدالحسين شرف الدين العاملي (١٢٩٠ هـ - ١٣٧٧ هـ)
- ٥٤- الشيخ عبدالكريم الخوئيني الزنجاني (١٣٧١ هـ)
- ٥٥- الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي (١٢٧٦ - ١٣٥٥ هـ)
- ٥٦- الشيخ عبدالكريم الجزائري (١٢٨٩ هـ - ١٣٨٢ هـ)
- ٥٧- السيد عبدالله الموسوي البلادي البوشهري (١٢٩١ هـ - ١٣٧٢ هـ)
- ٥٨- الشيخ عبدالنبي الصبوري الأراكي (١٣٠٨ - ١٣٨٥ هـ)
- ٥٩- السيد عبدالهادي الشيرازي (١٣٠٥ هـ - ١٣٨٢ هـ)
- ٦٠- الشيخ عبدالهادي شليلة البغدادي (١٢٧٠ - ١٣٣١ هـ)

- ٦١- السيد علي النجف آبادي الاصفهاني (١٢٨٧ هـ - ١٣٦٢ هـ)
- ٦٢- الشيخ علي الزاهد القمي (١٢٨٣ هـ - ١٣٧١ هـ)
- ٦٣- الشيخ محمد علي الحائري القمي (١٢٩٩ هـ - ١٣٥٨ هـ)
- ٦٤- الشيخ محمد علي الشاه آبادي (١٢٩٢ - ١٣٦٩ هـ)
- ٦٥- السيد محمد علي هبة الدين الشهرستاني (١٣٠١ - ١٣٨٦ هـ)
- ٦٦- الشيخ علي الايرواني النجفي (١٣٠١ هـ - ١٣٥٤ هـ)
- ٦٧- السيد علي الدرچه‌اي الاصفهاني (١٣٥٦ هـ)
- ٦٨- السيد علي النوري النجفي (١٣٠٠ هـ - ١٣٦٨ هـ)
- ٦٩- السيد علي القاضي التبريزي (١٢٨٥ - ١٣٦٦ هـ)
- ٧٠- السيد علي البهبهاني (١٣٠٣ هـ - ١٣٩٥ هـ)
- ٧١- السيد علي آقا بن المجدد الشيرازي (١٢٨٧ هـ - ١٣٩٥ هـ)
- ٧٢- الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني (١٣٠٩ هـ - ١٣٦٥ هـ)
- ٧٣- الشيخ علي رفيعش (١٢٦٠ هـ - ١٣٣٤ هـ)
- ٧٤- الشيخ ميرزا فتاح الشهيد التبريزي (١٢٩٦ هـ - ١٣٧٢ هـ)
- ٧٥- السيد محمد كاظم العصّار الطهراني^(١) (١٣٠٥ - ١٣٩٤ هـ)
- ٧٦- الشيخ مشكور الحولاي (١٢٨٥ هـ - ١٣٥٣ هـ)
- ٧٧- السيد محسن أمين العاملي (١٢٨٤ هـ - ١٣٧١ هـ)
- ٧٨- السيد محسن الطباطبائي الحكيم (١٣٠٦ - ١٣٩٠ هـ)
- ٧٩- الشيخ محمد سلطان العلماء الأراكي (١٢٩٦ هـ - ١٣٨٢ هـ)
- ٨٠- الشيخ محمد ابن المترجم له (١٢٩٤ - ١٣٥٨ هـ)

(١) السيد حسن الأمين لم يتعرّض لتلمذته عند الآخوند بل ذكر أنّه ورد النجف سنة ١٣٣٠

هـ بعد وفاة الآخوند رحمته، أنظر مستدركات الأعيان: ٢١٣/٧.

- ۸۱- السيد محمد النجف آبادي الاصفهاني (۱۲۹۴ هـ - ۱۳۵۸ هـ)
- ۸۲- الشيخ محمد حرز الدين النجفي (۱۲۷۳ هـ - ۱۳۶۵ هـ)
- ۸۳- السيد محمد الخامنه‌اي التبريزي (۱۳۵۲ هـ)
- ۸۴- السيد محمود المرعشي التبريزي (۱۲۶۰ هـ - ۱۳۳۸ هـ)
- ۸۵- الشيخ محمود ذهب الظالمي النجفي (م ۱۳۲۴ هـ)
- ۸۶- السيد محمود الحسيني الشاهرودي (۱۳۰۱ هـ - ۱۳۹۴ هـ)
- ۸۷- الشيخ مرتضى الجهرقاني التبريزي (م ۱۳۸۱ هـ)
- ۸۸- الشيخ مرتضى بن محمد حسن الآشتياني (۱۲۸۱ هـ - ۱۳۶۵ هـ)
- ۸۹- الشيخ مرتضى الطالقاني (۱۲۷۴ هـ - ۱۳۶۳ هـ)
- ۹۰- السيد مهدي بن صالح الحكيم (م ۱۳۱۲ هـ)
- ۹۱- الشيخ مهدي الخالصي (۱۲۷۶ هـ - ۱۳۴۳ هـ)
- ۹۲- السيد مهدي بن مرتضى الدرجه‌اي (۱۲۸۰ هـ - ۱۳۶۴ هـ)
- ۹۳- السيد مهدي اسماعيل الصدر (۱۲۹۶ هـ - ۱۳۵۸ هـ)
- ۹۴- الشيخ ميرزا مهدي الآشتياني (۱۳۰۶ هـ - ۱۳۷۲ هـ)
- ۹۵- السيد محي الدين الاردبيلي (۱۲۸۰ هـ - ۱۳۵۵ هـ)
- ۹۶- الشيخ موسى الخوانساري (۱۲۹۳ هـ - ۱۳۶۳ هـ)
- ۹۷- الشيخ نصر الله الحويزي الكرمي (۱۲۹۱ هـ - ۱۳۴۶ هـ)
- ۹۸- السيد ناصر بن هاشم الأحسائي (۱۲۹۱ هـ - ۱۳۵۸ هـ)
- ۹۹- السيد نجيب فضل الله العاملي (۱۲۸۱ هـ - ۱۳۳۵ هـ)
- ۱۰۰- الشيخ آقا نور الله الاصفهاني (۱۳۴۸ هـ)
- ۱۰۱- السيد هادي البجستاني الخراساني الحائري (۱۲۹۷ هـ - ۱۳۶۸ هـ)
- ۱۰۲- الشيخ هادي عباس كاشف الغطاء (۱۲۸۹ هـ - ۱۳۶۱ هـ)

- ١٠٣- الشيخ ملا هاشم الخراساني (١٢٨٤ - ١٣٥٢ هـ)
 ١٠٤- الشيخ يوسف بن محسن الأردبيلي (١٢٧١ هـ - ١٣٣٩ هـ)
 ١٠٥- السيد يونس الأردبيلي (١٢٩٦ هـ - ١٣٧٨ هـ)

مؤلفاته قدس سره:

- ١- إبانة المختار في إرث الزوجة من ثمن العقار بعد الأخذ بالخيار.
- ٢- كتاب الإجارة لم يتم.
- ولعله من جملة التقارير التي كتبها عنه ولده الشيخ محمد قلندر كما تشهد عليه المخطوطة الموجودة منه في مكتبة الجامعة بطهران المرقمة برقم ١١٥١/٢ حيث ذكر فيها ان المؤلف هو الشيخ محمد ابن المترجم له.
- ٣- تحريرات في الأصول
- وهو عبارة عن تقريراته الأصولية التي كتبها من درس أستاذه الأكبر الشيخ مرتضى الأنصاري تبدأ من المقصد الثاني في النهي إلى نهاية بحث المجلد والمبين.
- توجد بخطه في مكتبة المجلس برقم ١٤١٨٧ وتقع في ١٣٧ ورقة.
- ٤- تقاريرات
- في الطهارة إلى آخر الدماء، الخمس والوقف والطلاق والرهن والقضاء، بقلم تلميذه السيد حسن باقر الموسوي القزويني^(١).
- ٥- تقاريرات
- في الطهارة، الخمس، الزكاة، الرضاع، الطلاق، الوقف، القضاء،

ومنجزات المريض، بقلم تلميذه الشيخ محمد صالح الحائري
المازندراني^(١).

٦- تقارير

في الدماء الثلاثة، الخمس، الرهن، الطلاق، اللقطة، ورسالة في قاعدة
لا ضرر والرسالة الرضائية، بقلم تلميذه السيد محمد صادق باقر الحجة
الطباطبائي الحائري^(٢).

٧- تقارير الصلاة

بقلم تلميذه الميرزا محمد حسين القفقاзи اللكراني^(٣).

٨- التقارير

بقلم الشيخ علي الكنابادي^(٤).

٩- تقارير في الفقه

بقلم تلميذه الشيخ عبدالمحمد بن حسن زاير ادهام النجفي^(٥).

١٠- تقارير في قاعدة لا ضرر والاجتهاد والتقليد، بقلم تلميذه السيد
اسماعيل الخلخاني^(٦).

١١- التقارير في القضاء والشهادات

قرّره ولده الشيخ محمد من دروس والده ونسخ الكتاب شائعة رغم

(١) أنظر الذريعة: ٣٧٧/٤.

(٢) أنظر الذريعة: ٣٧٧/٤.

(٣) أنظر الذريعة: ٦٥/١٥.

(٤) أنظر الذريعة: ٣٨٠/٤.

(٥) أنظر الذريعة: ٢٢٩/٢٦.

(٦) أنظر فهرس مخطوطات مكتبة المجلس برقم (١٤٥١٥).

أنها لاتزال مخطوطة.

١٢- تكملة التبصرة

وقد طبع أخيراً بتحقيق السيد صالح المدرسي.

١٣- حاشية على الأسفار، الظاهر أنها مفقودة.

١٤- حاشية فرائد الأصول القديمة

١٥- حاشية فرائد الأصول الجديدة والتي طبعت أخيراً بإسم درر

الفوائد بهمة السيد مهدي شمس الدين.

١٦- حاشية المكاسب، مطبوعة بهمة السيد مهدي شمس الدين.

١٧- الرسائل الفقهيّة

ويشتمل على كتاب الوقف والرضاع والدماء والفراق والعدالة

والرهن، وقد طبعت أخيراً محققة في مجلد واحد بتحقيق السيد صالح

المدرسي.

١٨- رسالة في المشتق

أهداها الآخوند للسيد علي آقا الشيرازي نجل أستاذه الميرزا

الشيرازي الكبير، توجد نسخة منها في مكتبة المجلس برقم ١١٩٦/٣

تاريخها: ١٣٠٥ هـ.

١٩- الفوائد الأصولية وتتضمن ١٦ فائدة، وقد طبعت بهمة السيد

مهدي شمس الدين بإسم: فوائد الأصول.

٢٠- كفاية الأصول

مرّ شطر من الكلام فيها وتأتي تتمّته قريباً إن شاء الله تعالى.

٢١- كفاية الفقه؟!

بقلم تلميذه السيد محمد كاظم الكوه كمرى الطباطبائي^(١).

٢٢- اللّمعات النّيرة في شرح تكملة التّبصرة

وقد طبعت أخيراً محققة في مجلد واحد بتحقيق السيد صالح

المدرسى دام توفيقه.

٢٣- وله حواشي كثيرة طبعت على الرسائل العمليّة لعمل المقلّدين

مرّت الإشارة إليها ولانعيد حذراً من التكرار.

تراجمة ثمانية من أعلام

« حديقة الفحول »

أوردنا ترجمة السيّد الفشاركي ها هنا - مع أنّه لم يكن في عداد هذه الطبقة بل كان من طبقة الآخوند قلّيج وتوفي قبل ولادة الكفاية بسنين - إحياءً لذكره الشريف أولاً، ولأنّ أكابر تلامذته بل وغيرهم أوردوا نماذج من آراءه في حواشي الكفاية ثانياً وتعرّضوا لمناقشتها أحياناً فأردنا أن يطلّ الأفاضل من خلال هذه الترجمة العابرة على جانب من تاريخ هذه الشخصيّة الفدّة.

[السيّد] الفشاركي^(١) [الأصفهاني]

(١٢٥٣ - ١٣١٦ هـ)

«محمد بن القاسم بن شريف بن أشرف الطباطبائي الحسني، الفشاركي الأصفهاني، النجفي.

كان من أجلاء علماء الإمامية، وأكابر أساتذة الفقه والأصول.

ولد في فشارك (من قرى قهپاية بأصفهان) سنة ثلاث وخمسين

(١) أنظر ترجمته في المصادر التالية:

تكملة نجوم السماء: ٤٠٠/١، الفوائد الرضوية: ٥٩٤، أعيان الشيعة: ٣٩/١، ريحانة الأدب:

٣٤١/٤، الذريعة: ١١٥/٢، ٤٦٣، ٢٥٠/٧ برقم ١٢٠٩، ٤٤/١٢ برقم ٢٧٢، وغير ذلك،

مكارم الآثار: ١٤٣٥/٤ برقم ٨٢١، معجم المؤلفين: ١٢٧/١١، معجم رجال الفكر والأدب:

ومائتين وألف.

وقدم كربلاء (الحائر)، وشرع في دراسة المقدمات، وحضر على الفقيهين: السيد علي نقي بن حسين بن محمد المجاهد الطباطبائي الحائري، وحسين بن محمد إسماعيل الأردكاني الحائري الشهير بالفاضل الأردكاني. وانتقل إلى النجف الأشرف في حدود سنة (١٢٨٦ هـ)، فحضر على مرجع عصره المجدد السيد محمد حسن الشيرازي مدة إقامته فيها، ثم لازم حلقة درسه في سامراء بعد انتقال أستاذه إليها في سنة (١٢٩١ هـ)، وصار من خواص تلامذته، ومن أهل مشورته.

وبرع في الفقه والأصول، وتصدى لتدريسهما بسامراء في حياة أستاذه المذكور.

ورجع إلى النجف بعد وفاة السيد المجدد (سنة ١٣١٢ هـ)، وواصل التدريس فيها.

واشتهر ذكره، وطار صيته، وعكف عليه رواد العلم لتبحره في الفقه والأصول، ولمقدرته الفائقة في الغوص على المطالب الغامضة، والدقائق الخفية^(١).

(١) يقول الشيخ عبدالكريم الحائري رحمته الله:

«خرجت مع الشيخ الميرزا الثاني والشيخ أبي المجد الأصفهاني وكنا زملاء الى بيت أستاذنا السيد الفشاركي واستفسرنا منه عن سبب عدم طبع رسالته العملية، وكان واقفاً بباب داره، فقال: أنا والله مجتهد والله لا أفني وقرأ هذه الآية الشريفة: «تلك الدار الآخرة نجعلها

للمذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين» [القصص: ٨٣].

وفعلأ لم يتصل للمرجعية إلى أن توفي رضوان الله تعالى عليه في سنة ١٣١٦ هـ. نقلاً عن كتاب آثار الحجّة: ٥٨/١.

حضر عليه جمع، أبرزهم: الميرزا محمد حسين بن عبدالرحيم النائيني النجفي، ومحمد حسن بن محمد صالح كبة البغدادي، وأبو الفضل بن أبو القاسم الطهراني الكلاتري، ومحمد حسين الأصفهاني الكمباني (المتوفى ١٣٦١ هـ)، وعبدالكريم بن محمد جعفر اليزدي الحائري ثم القمي مؤسس الحوزة العلمية فيها (المتوفى ١٣٥٥ هـ)، وأبو المجد محمد رضا بن محمد حسين الأصفهاني النجفي (المتوفى ١٣٦٢ هـ)، وغيرهم.

وألّف عدّة رسائل، منها: الخلل في الصلاة، الدماء الثلاثة، الزكاة، الخيارات، الإجارة، الأغسال، وأصالة البراءة^(١).

توفي في النجف سنة ست عشرة وثلاثمائة وألف^(٢)

(١) جمع حفيد المترجم السيد هادي بن عباس بن محمد بن القاسم رسائل جدّه في كتاب سمّاه «الفروع المحمدية».

أقول: وقد طبعت أخيراً: باسم «الرسائل الفشاركية» من قبل مؤسسة النشر الإسلامي «الموسوي».

(٢) أنظر موسوعة طبقات الفقهاء: ١٤/الجزء الأول: ٥٦٢.

الشيخ عبدالكريم الحائري^(١)

١٢٧٦ - ١٣٥٥

«هو الشيخ عبدالكريم بن المولى محمد جعفر المهرجردي اليزدي الحائري القمي فقيه جليل وعالم كبير وزعيم ديني شريف. ولد في مهرجرد من قرى يزد في سنة (١٢٧٦ هـ). وكان أبوه من الصلحاء ورجال القرية المعروفين فوجّه ولده الى التعليم، وما أن تعلّم القراءة والكتابة وأتقن مبادئ العلوم حتى بعثه الى يزد، وكان فيها عدد من العلماء المدرسين، فقرأ العلوم العربية وسطوح الفقه والأصول على السيد يحيى الكبير وغيره.

ثم هاجر للتكميل الى العتبات المقدسة في العراق وجاور سامراء فأكمل السطوح على الشيخ فضل الله النوري والميرزا ابراهيم المحلاتي الشيرازي وحضر على السيد المجدد الشيرازي، والسيد محمد الفشاركي الاصفهاني، والميرزا محمد تقى الشيرازي، وغيرهم، فقد لازم حلقات دروسهم سنين طويلاً.

وبعد وفاة المجدد هاجر السيد الفشاركي الى النجف الأشرف فصحبه المترجم له وظل ملازماً لدروسه الى أن توفّي في سنة (١٣١٦ هـ)

(١) أنظر ترجمته في المصادر التالية:

الأعلام: ٥٦/٤، آثار الحجة: ١٥/١، أحسن الوديعه: ١١٨/٢، أعيان الشيعة: ٤٢/٨، الذريعة: ١٤٩/٦ و ١١٨/٨ و ٥٧/١٥، ريحانة الأدب: ٦٦/١، گنجينه دانشمندان: ١٢٥/١، شخصيت أنصاري: ٣٧١، معجم المؤلفين ٢٣٠/٥، معجم رجال الفكر والأدب: ١٣٦٥/٣، مكارم الآثار: ٢١١٨/٦، هديّة الرازي: ١١٨.

فلازم درس الشيخ محمد كاظم الخراساني وكان من أجلاء تلاميذه وبارزي حوزة درسه.

وهبط كربلاء قبل وفاة الخراساني فالتف حوله عدد من الطلاب فاشتغل بالتدريس والافادة، وكان الميرزا محمد تقي الشيرازي يبجله ويشير اليه ويعترف بفضلته ومكانته حتى أنه أرجع احتياطاته اليه، فلفت ذلك اليه الأنظار وأحلته مكانة سامية في النفوس.

وفي أوائل سنة (١٣٣٣هـ) سافر الى ايران لزيارة مشهد الامام الرضا عليه السلام في خراسان وتلقى دعوة من بعض وجوه أراك للاقامة عندهم فهبط سلطان آباد مركز عراق العجم، وكان هناك بعض أهل العلم فعني بتدريسهم وتنمية مواهبهم وكان أن ازداد عددهم وبلغ نحو ثلاثمائة طالب علم وأقبل الطلاب عليه وأصبحت المدينة مركز ثقافة وعلم على بساطتها. ولما انتقل الى رحمة الله مراجع الشيعة في التقليد في تلك الآونة كالسيد محمد كاظم اليزدي في سنة (١٣٣٧هـ) والشيخ الميرزا محمد تقي الشيرازي في سنة (١٣٣٨هـ) وشيخ الشريعة الاصفهاني في (١٣٣٩هـ) اتجه اليه عدد من المقلدين وحاز ثقة العامة فضلاً عن الخاصة، لما أسلفناه من تأييد الميرزا الشيرازي له.

وفي رجب سنة (١٣٤٠هـ) هبط مدينة قم المشرفة (دار الايمان) ومثوى فاطمة بنت الامام موسى الكاظم واخت الامام الرضا عليه السلام، بدعوة من بعض رجال العلم فيها رغبة في إحياء أمرها الغابر وإعادة مجدها الدائر فنظم من كان فيها من طلاب العلم تنظيمًا عاليًا، وأعلن عن عزمه على جعلها مركزاً علمياً يكون له شأنه في خدمة الاسلام وإشادة دعائمه، وأخذت الحقوق الشرعية والهبات تتوالى عليه من البلدان الايرانية، فوسّع

العطاء على الطلاب والعلماء، وبذل عليهم بسخاء، وسنَّ نظاماً للدراسة وقرَّر ترتيباً مقبولاً للإشراف على تعليم الطلاب وإجراء الإمتحان السنوي.

وأكثر من الترغيبات بغية جلب الناس وإدخال من يرغب في هذه الحضيرة الروحية، والناس يومئذ ذوو عقيدة راسخة وإيمان ثابت، واهتمام بشأن الدين ورجاله واحترام لحملته وطلابه.

فقطاروا اليه من كل حذب وصوب، وغصت المدارس بأهلها وزاد عدد الطلاب وأنعماء في أوائل هجرته إليها على الألف، وقام بأعباء إعاشتهم وتنظيم أمورهم بهدوء وحكمة، وقد أبدى كياسة وكفاءة، ودلَّ على عقلية جِّبارة؛ ونفس كبيرة وصدر رحب.

ولم يكن ليكنز الأموال الطائلة من الحقوق الشرعية عنده أو تحت يده، بل ائتمن بعض أصحاب المتاجر من الصلحاء فكانت تحوَّل إليه وتجتمع عنده، ويصدر المترجم له أمره بتوزيعها من قبله على مستحقيها وسائر المشاريع المخصَّصة لها، وقد آزرته الحكومة يومئذ فقصده السلطان أحمد شاه آخر ملوك القاجاريين إلى قم مع حاشيته للتعرف عليه وتهنئته في نجاحه في مسعاه حول تأسيس الحوزة العلمية.

سمت مكانة الحائري في نفوس الشعب الإيراني المسلم وغيره، وغطَّت شهرته علماء إيران على الإطلاق، وصارت له حوزة علمية يعتد بها، وكيان تعقد عليه الآمال وصار كعبة الوفاة، وصارت قم شرعة الوارد ونجعة الرائد، وثبتت له وسادة الزعامة وألقيت إليه مقاليد الأمور، وأناط به أهل الحل والعقد ثقتهم وأجمعوا على تقديمه وتعظيمه.

وقد اتفقت بعض الوقائع والحوادث في أوائل هجرته إلى قم ساعدت على دعم شخصيته وبناء كيانه وإبرازه إلى الوجود كزعيم روحي

له وزنه ومقامه.

منها: ورود زعماء الدين ومراجع التقليد في النجف الأشرف يوم ذاك عليه وبقاؤهم عنده في قم؛ وذلك أن الحجة المرحوم الشيخ مهدي الخالصي عندما نفته الحكومة العراقية في (١٢) ذي القعدة سنة (١٣٤١هـ) توجه الى ايران بدعوة منها، كما توجه اليها الحجاج السيد أبو الحسن الاصفهاني، والميرزا محمد حسين النائيني، والسيد علي الشهرستاني، والسيد عبدالحسين الحجة وغيرهم من العلماء الذين وقفوا موقفه واحتجوا على تبعيده، فنفي البعض منهم أيضاً، واحتج الآخرون على نفيه فخرجوا مغضبين.

وقد زار الخالصي قم وتوجه الى خراسان فسكنها إلى وفاته، وتفرق الآخرون في البلاد.

أما الاصفهاني والنائيني والشهرستاني فقد هبطوا قم وحلوا ضيوفاً على الحائري وكان الأولان يومئذ أكبر علماء النجف وأشهر مراجعها، وقد رحب بهما الحائري كل الترحيب، وأنزلهما منزل العزة والكرامة، كما عني بهما الشعب الإيراني وعلى رأسه حكومته، وعلى رأسها ملكها السلطان أحمد شاه القاجاري، فاستقبلا من الحدود من قبل مختلف طبقات الشعب، وفي طليعتها العلماء والمسؤولون، وأمر الحائري رجال العلم باستقبالهم على مسافة من قم، وجاء أحمد شاه الى قم لزيارتهم وتقيل يديهما^(١)، وكذلك رجال دولته، وهنا صارت دار الحائري مهبط الأمراء وعليه القوم

(١) قال آية الله العظمى الشيخ الأراكي - وهو من أجلة تلامذة المترجم -:

«إنما جاء أحمد شاه إلى قم قبل مجيئهما وأما عند مجيئهما فقد جاء من قبله رضاخان وكان

حينذاك رئيساً للوزراء» أنظر مقدمة درر الفوائد للحائري: ٢٣.

والأشراف والأعيان.

وفي الحقيقة كانت لهذه الزيارة فائدتها الكبيرة للحائري، فهو وإن كان عالماً شهيراً إلا أن نزول هذين الزعيمين عنده ولما يمض على هبوطه قم أكثر من عام، أثر في نشر اسمه في مختلف البلاد الإيرانية والأوساط العالية الرسمية والشعبية.

وبهذا دخل بيته من لم يكن يتفق له دخوله من قبل، وتعرّف على أناس من ذوي النفوذ كان تعرّفه عليهم ووصولهم إليه يتطلب الوقت والجهد للذين هو في حاجة إلى بذلهما على مشروعه الجبار والجامعة التي بدأ يشيّد أساسها، وهذا ما ركّز مقامه ودعم زعامته، أضف الى ذلك أن الضيفين الكبيرين - وهما أفضل مدرّسي النجف - قد تولّيا التدريس بدعوة منه خلال مكثهما في قم، وذلك ثمانية أشهر، ففسحا له المجال للعمل والانشاء، وكفياه مؤنة مهمّة كانت تستأثر بالكثير من وقته وتفكيره.

وقد برهن الحائري على بطولة ورجولة، وشجاعة وصبر وجلّد وثبات وعزيمة جبارة، فقد لاقى في طريق العمل من الصعاب والمتاعب ما يكفي لتراجع أكبر الرجال قلباً وأقواهم شكيمة وأوسعهم صدرأ، حيث كان لانهاء حكم القاجاريين وتولّي البهلوي تأثير بارز في تقليص جهوده، والحدّ من نشاطه إذ رافقت ذلك أحداث ووقائع جسام، وكانت سيرة البهلوي واضحة في عزمه الأكيد وتصميمه على القضاء على الدين، ومحو كلّ أثر لرجاله وشعائره ورسومه، فقد سجن العلماء الكبار، ونفى عدداً منهم، ودسّ السمّ لآخرين، وفعل الأفاعيل من هذا القبيل. وفي هذه الظروف كان الحائري يعمل على توسيع دائرة الحوزة العلمية في قم ونشر الدعوة، ودعم هيكل الدين، وإشادة مجد الاسلام

بإعمال أحكامه وتطبيق نظامه.

في ذلك الوقت، وفي تلك الظروف السود قاوم هذا العالم المخلص ديكتاتورية الملك وإباحيته، ووقف في وجهه مجتهداً كل إمكانياته وقابلياته وموطناً نفسه للعظائم، ومضحياً في سبيل دعوته بكل ما يملك، ولم تفت في عضده، أو توهن من عزيمته، أو تسرب اليأس والقنوط إلى نفسه كل تلك المحاولات اللثيمة، والمسعاي الخبيثة التي بذلها سماسرة السوء وزبانية الشر، وأعداء الدين والخير والفضيلة.

وهكذا بقي يقاوم كل ما يعترض طريقه من عقبات وعراقيل، حتى كلل سعيه بالنجاح وانتصر، وباء خصومه بالصفقة الخاسرة، وعادوا يجرون أذيال الفشل ﴿وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَخْزَىٰ وَهُمْ لَا يُنصَرُونَ﴾^(١).

وقد كان في قم على عهد الحائري من العلماء الكبار عدد غير قليل، منهم: الميرزا جواد الملكي، والشيخ نور الله الاصفهاني، والشيخ أبو القاسم الكبير، والشيخ محمد تقي الباقي، والميرزا صادق التبريزي والشيخ محمد علي الحائري، والشيخ مهدي القمي، والميرزا محمد الفيض، والشيخ محمد تقي الاشراقي، والميرزا محمد الكبير، والسيد فخر الدين القمي، والشيخ أبو القاسم الصغير، والسيد حسين الكوجه حرمي، والسيد محمد باقر القزويني، وعشرات غيرهم.

وهؤلاء وإن اختلفت أزمان سكنى بعضهم في قم الا أنهم ممن أسهم بقسط كبير في التدريس، وفي مساندة المترجم له ومشايعته في الرأي. ومعظم من ذكرناه منهم قد تعرض لصنوف الارهاب والتعذيب من

لدى الملك وحاشيته وحكومته الجائرة. كل ذلك من أجل هدم ما بناه المترجم وإضعافه.

وكان يستعمل منتهى الكياسة والحزم، فلا يحرك ساكناً ولا يعلن سخطاً، لأنه كان واثقاً بأنه هو المقصود وأن تلك التحركات تستهدف شخصه، فقد كانوا يستفزون به بين الآونة والأخرى رجاء أن ينسب بينت شفة ليمنّهم من نفسه، لكنه كان يقظاً لذلك وغير غافل عنه.

وكانت هناك حوزات علمية صغيرة في خراسان وطهران، وتبريز واصفهان، وغيرها من بلاد إيران، تمكّن الحاكمون من تفريق شملها والقضاء عليها، وبقي همهم منصرفاً للقضاء على حوزة قم، إلا أن حنكة الحائري وإخوانه، وصبرهم على المكاره وتحملهم للصعاب قد حال دون ذلك.

وهكذا نمت البذرة الصالحة في تلك التربة الطيبة (وما كان لله ينمو) واتسعت الحوزة العلمية اتساعاً غير منتظر، وما مضت السنوات والأعوام، إلا وازدهرت الحياة الدينية والثقافية، وتعدّدت الهيئات العلمية، وإذا بالكيان الذي شادته البطولات الخارقة والهمم العالية ضخماً جبّاراً يضاهي الثرى رفعة وشموخاً، وتكاد جامعة قم اليوم^(١) تأتي بالدرجة الثانية بعد النجف الأشرف التي هي عاصمة العلم الكبرى عند الشيعة في العالم.

وكان الحائري من أشدّ المسلمين غيرة على نوااميس الشرع الشريف، وقد تفانى في خدمة الدين منذ نعومة أظفاره، وبذل نفسه ونفيسه في سبيل ذلك، ولاقى من المتاعب والأذى ما ألمحنا الى بعضه، ولم يكن

(١) أيام زعامة السيّد البروجردى قدس سره، وأما اليوم فهي عاصمة العلم الكبرى.

فيه جبن ولا تخاذل، لا سيما وقد كان يرى بأم عينيه ما يجري على مقربة منه، ويسمع أصوات الاستنكار مرتفعة من كل جانب، بل كان يعرف حق المعرفة باطن أحوال المجتمع ويرى بنظره الثاقب ما هو مصداق قول سيد الشهداء الحسين بن علي عليه السلام: «الناس عبيد الدنيا والدين لعق على ألسنتهم يحوطونه ما درّت معاشهم فاذا مُحَصَّوًا بالبلاء قُلَّ الديّانون». كما كان يعرف حقيقة أمر السلطة التي قفزت من قزوين الى دست الحكم في طهران بغتة وفي لحظات، لقد كان يعلم جيّداً أن السلطة كانت تستمدّ قوتها من الأجانب الذين لا همّ لهم إلا القضاء على الدين الاسلامي، ومحو تعاليمه، وقَبْرِ دستورهِ المقدّس (القرآن)، فهم يطالبون بثارتهم والخسائر التي منوا بها في الحروب الصليبية التي شنّوها.

وقد ظهر للعالم صدق ذلك بعد عشرين سنة، عندما نحى البهلوي عن الحكم وأبعد عن بلاده بلحظة في ٢٠ شهيور سنة ١٣٢١ شمسية - وسنة ١٣٦١ هـ كما حكم وملك عينا.

لقد كان الحائري يعرف خفايا الأمور وأسرارها الدقيقة وأنّ المخطّط الذي يرسمه أسياد ذلك الطاغية مطبّق لا محالة، وكان يرى نفسه واحداً من المراجع الذين لم يتوقّف المأجور عن سجن بعضهم وسمّ الآخر، وخنقهم في المنافي والحبوس.

ولو قام بالثورة في وجهه لما اختلف مصيره عن زملائه، ولصار إلى ما صاروا اليه، ولم تُجَدِ الاستنكارات وصرخات الشعب كما لم تُجَدِ من سَبَقِهِ.

ولذلك رأى أن صبره وسكوته أفضل ما داموا قد تركوه الى حال سبيله، وأنفع وأبقى للعمل الذي وقف نفسه له، وللكيان العلمي الذي بدأ

يرسخ ويقرب من الكمال، وكان عمله عين الصواب. وقد كان الحائري من الناحية العلمية أحد أفذاذ عصره، وفطاحل العلم، وأساطين الدين، ومن كبار الفقهاء وأجلائهم، له في العلوم الإسلامية قدم راسخة وباع طويل، وقد شهدته معاهد العلم في النجف وكربلاء، واعترف بمكانته وتضلّعه كبار المدرّسين وفحول المجتهدين، وقد أشرنا الى رأي الميرزا الشيرازي فيه واناطة ثقته به.

وقد سمعت على عهد شيخنا الشيرازي انه طلب الي المترجم له أن يعود الى النجف بعد وفاة السيد اليزدي في (١٣٣٧هـ) لينصّ عليه ويحمّله أعباء المرجعية، لولا أن حال دون ذلك انتقال الشيرازي الى رحمة الله في سنة (١٣٣٨هـ).

إلا أن الحائري بالرغم من جلالة قدره وتحقيقه ومقامه الرفيع كان بعيداً عن الادعاء وترشيح النفس، وظلّ حتى بعد أن صار من أكبر مراجع التقليد شديد الاحتياط في الفتاوى كثير التحفّظ والتروّي.

وكان له إلى أواخر أيامه درسان أحدهما في الفقه وكان يلقيه صباحاً في (قبة العلماء) مسجد عند الرأس الشريف حيث قبره، والآخر في الأصول ويلقيه عصرّاً في (المدرسة الفيضية).

وكان كثير البرّ بالطلاب والعلماء، شديد العطف عليهم والعناية بهم، يرعى الصغير والكبير، وبالرغم من تعيينه لموزعي الرواتب وتوكيله للثقات من تلامذته وأصحابه بالقيام باللوازم والاستفسار عن النواقص، كان يتولى بعض الأمور بشخصه ويباشرها بنفسه، وكان أعدّ لهم كل شيء قد يحتاجون اليه حتى أنه بنى مستشفى خاصاً برجال الدين والطلاب ليشرعهم بالكيان المستقل والكرامة الموفورة التي كانوا يتمتعون بها.

وفي الوقت الذي كانت فيه الشخصيات السياسية والتجارية والأمرء والقواد يتهافون على بيته للثم أنامله وعرض أنفسهم لخدمته، كان يدور على غرف طلاب العلم بمفرده للاطلاع على أحوالهم وأساليب معيشتهم، والوقوف على مدى عنايتهم بالدرس والمطالعة^(١)، وكان يحثّ الكسالى ويشوقهم، ويمدح النُشاط، ويمنح المتفوقين في الامتحان جوائز قيمة، وكان يوصي الكل بالاخلاص في العمل والالتزام بتقوى الله تعالى، ولم يسمع عنه - رغم كثرة من كان يعيل به من الطلاب - أنه ردّ طالباً أو كسر خاطراً، أو أخجل انساناً، ولذلك كان الكل ينظرون اليه نظرهم الى الأب الرؤوف.

وهكذا ظلّ كالطّود الأشم يدير ذلك الكيان ويدراً عنه المخاطر، ويردّ عنه غائلة العدو، رغم الكوارث والهناث التي كانت تنزل بالشعب الايراني المسلم على يد حاكمه الجبّار يوماً بعد يوم، ولا سيّما رجال العلم والصّلاح.

فكان يرى كبار العلماء من زملائه يعانون آلام النفي والسجن، ويعاملون بمنتهى القسوة، ويدسّ لهم السم في المنافى ويموتون خنقاً في السجون.

ويرى السفور وقد فرض على المحجّبات وذوات العفة والنجابة

(١) يقال: انه دخل على بعض الأساتذة وهو يمتحن بعض المبتدئين، وكان من أسئلته أن قال له: كم الكليات الخمس؟ فأجابه: أربعة، فسأله ما هي؟ فقال: إسم وفعل وحرف ونسيت الرابعة.

فبادر الشيخ الحائري قائلاً: أحسنت، أحسنت، يبدو أنّ ذهنه كليات من الدرس، وبذلك شجّع على مواصلة الدرس. (أنظر آثار الحجة: ٥٦/١).

فرضاً، وطلاب الدين يساقون الى الخدمة العسكرية زرافات ووحداناً، والخمور تباع علناً حتى في المدن المقدسة كخراسان وقم وبالقرب من المراكد الطاهرة، وعزاء سيد الشهداء، وزيارة قبور آل محمد بالعراق وغيره محظورة يعاقب عليها، وهكذا هتكت الأعراض وديست الحرمات.

وأخيراً واقعة خراسان التي قتل فيها الألوف من العلماء والسادة والأشراف والزوار الغرباء في (مسجد گوهرشاد) الملاصق لحرم الرضا عليه السلام حين دعوا للاجتماع بخديعة ووجهت المدافع عليهم فدفنتهم تحت الأنقاض ظلماً وعدواناً...

لقد كان يرى ذلك كله بعينه وقلبه يقطر دماً؛ لأنه لا يستطيع دفع الضرر، وكان الوحيد بين العلماء حيث لم يتعرضوا له شخصياً، وكانوا يدون له الاحترام ظاهراً ويجاملون، وكان يحافظ على هذه الشكليات ليدفع بها الشر عن الباقيين في بعض الحالات، وصار يرغب للعزلة ويتزوي عن الناس؛ لأنه يرى ما يحل بهم ولا يقدر على مساعدتهم، وهكذا...

الى أن مرض وتغلّبت عليه العوارض وتوفي في ليلة السبت (١٧) ذي القعدة سنة (١٣٥٥ هـ) فثلم الاسلام بموته، وخسر المسلمون به زعيماً كبيراً، وركناً ركيناً، وداخل النفوس من الخوف والهلع ما لا مزيد عليه؛ إذ كانوا يعتصمون به ويستظلون بظله، وقد جرى له تشيع عظيم قل نظيره ودفن في رواق حرم فاطمة عليها السلام بقم، حيث مقبرته المعروفة اليوم، ورثته الشعراء وأبنة العلماء، وأرخ وفاته الحجة السيد صدر الدين الصدر بقوله:

عَبْدُ الْكَرِيمِ آيَةُ اللَّهِ قَضَى وَانْحَلَّ مِنْ سِلْكِ الْعُلُومِ عَقْدُهُ
أَجْدَبَ رُبْعُ الْعِلْمِ بَعْدَ خَصْبِهِ وَهَذَا أَرْكَانُ الْمَعَالِي فَقْدُهُ

كَانَ لِأَهْلِ الْعِلْمِ خَيْرَ وَالِدٍ وَبَعْدَهُ أَمَسَتْ يَتَامَى وَلَدُهُ
كَوْكَبٌ سَعَدَ سَعِدَ الْعِلْمِ بِهِ ذَهْرًا وَغَابَ الْيَوْمَ عِنْدَ سَعْدِهِ
فِي شَهْرِ ذِي الْقَعْدَةِ غَالَةَ الرَّدَى بِسَهْمِهِ يَأْتِيَتْ شُلَّتْ يَدُهُ
فِي حَرَمِ الْأَنْثَى الْأَطْهَارِ فِي شَهْرِ الْحَرَامِ كَيْفَ حَلَّ صُنْدُهُ
دَعَاهُ مَوْلَاهُ فَقُلْ مُؤَزَّخًا (لَدَى الْكَرِيمِ حَلَّ ضَيْفًا عَبْدُهُ)

وقد اتجهت نية الحاكمين الى محاربة الهيئة العلمية منذ اللحظات الأولى لموته، فقد جرى له تشيع عظيم عمدوا الى تفرقه بالسرعة، ومنعوا من إقامة الفوائح علناً، إلا أنها استمرت في البيوت والزوايا شهوراً. وخلف الحائري على حفظ الحوزة الحجج السيد محمد الحجة، والسيد صدر الدين الصدر، والسيد محمد تقي الخوانساري، واخوان لهم في الجهاد عشر سنين كاملات.

حتى هبط قم الزعيم العظيم السيد حسين البروجردي في سنة (١٣٦٥هـ) وقام بقسطه من الخدمة على النحو الذي مرّ في ترجمته رحمهم الله جميعاً، وشكر سعيهم، وأجزل أجرهم، وخلّد ذكرهم في الغابرين.

ترك الحائري من الآثار (كتاب الصلاة) في الفقه، و(التقريرات) في أصول الفقه من بحث أستاذه الفشاركي، وقد ذكرناه في (الذريعة) ج ٤ ص ٣٧٨ وقد استخرج منه كتابه الآخر (درر الأصول) وهو حاو لمباحث الأصول برمتها ما عدا الاجتهاد والتقليد، ويقال له: (درر الفوائد) أيضاً، وقد طبع مجلده الأول في سنة ١٣٣٧ والثاني في سنة ١٣٣٨ بنفقة السيد اسماعيل بن السيد محسن العراقي كما ذكرته في (الذريعة) ج ٨ ص ١١٨ وغير ذلك، وله من الأولاد الشيخ مرتضى وهو أحد علماء قم المعروفين اليوم، والشيخ مهدي وقد أرسله المرحوم البروجردي وكيلاً عنه الى واشنطن بالولايات

المتحدة الأمريكية ومرشداً للمسلمين هناك»^(١).

عقب جميل

ومما يؤسف له أنّ الحوزة العلميّة والمعنيّين بأمرها غفلوا عن تراث هذا الرجل العظيم وعن الإشادة بذكراه الخالدة، وها نحن نعيش سنة ١٤٣٣ هـ في رحاب الذكرى المئويّة الأولى على مهجره إلى إيران حيث هاجر من الحائر الشريف مصوباً تجاه سلطان آباد «أراك» سنة ١٣٣٣ هـ ولم يُعقد لتكريم هذه الشخصيّة الفدّة ولا مؤتمراً واحداً.

والأمر من ذلك أنه رضوان الله تعالى عليه أُلّف كتابه «درر الفوائد» من أجل أن يكون كتاباً دراسياً بعد «رسائل» الشيخ قلّنجي يوم لم يكن ذكر لل«كفاية» ثم لم يعزله عن المحاور الدراسيّة حتى بعد ولادة «الكفاية» وظلّ يدرسه في حوزته بقم المقدّسة لجماهير من أعلام تلامذته وشجّع فضلائهم بتدريسه، وهذا يعني أنه كان يودّ استمرار ذلك، لكن سرعان ما انصهر تلامذته في الجامعة العلميّة الكبرى وتركوا تدريس الكتاب الى ساعتنا هذه، مع ما في الكتاب من ميزات على «الكفاية» من خلوه عن التعقيد بالإضافة الى وضوح عبارته واختصار مادّته واشتماله على آراء الشيخ في «الرسائل» وكلمات الآخوند في «الحاشية» مزيداً على ما فيه من نقلٍ لآراء السيّد الشيرازي والسيّد الفشاركي والشيخ محمد تقى الشيرازي وغيرهم رضوان الله تعالى عليهم.

ولعلّ الهيئة العلميّة اليوم تقوم بجعل هذا الكتاب إلى جانب «الكفاية»

لكي يختاره الدارسون ويكون الطالب في اختيار تام على دراسة «الدرر» أو «الكفاية»؛ تخليداً لتلك المآثر الشريفة وتقيماً لتلك الجهود الجبارة التي بذلها الشيخ عبدالكريم من أجل بناء هذا الصرح المجيد. والله من وراء القصد.

الشيخ أبوالمجد محمد رضا الأصفهاني^(١)

(١٢٨٧ هـ - ١٣٦٢ هـ)

هو أبو المجد الشيخ محمد رضا بن الشيخ محمد حسين بن الشيخ محمد باقر بن الشيخ محمد تقي - صاحب «هداية المسترشدين» - ابن محمد رحيم الأيوان كفي الحائري الأصفهاني. فقيه جليل وأصولي بارع وعالم كبير، فاضل محقق وشاعر مفلح وأديب متضلّع.

ولد في النجف الأشرف قبل ظهر يوم الجمعة عشرين شهر محرم سنة ١٢٨٧ هـ، وبها نشأ نشأته الأولى وتعلّم القراءة والكتابة. والدته: هي العلوية ربابة سلطان بيگم ابنة آية الله السيّد محمد علي المجتهد الأصفهاني نجل آية الله السيّد صدر الدين محمّد العاملي، وأمها العلوية بنت السيّد محمد باقر الشفتي الشهير بحجة الإسلام.

(١) أنظر ترجمته في المصادر التالية:

طبقات أعلام الشيعة: ٧٤٧/١٤، مصفى المقال: ١٧٩، تذكرة القبور، ٣٢٨، ريحانة الأدب: ٣٥٢/٧، آثار الحجة: ١٧٧/١، نجينه دانشمندان: ٢٤٢/١، شعراء الغري: ٤٢/٤، أعيان الشيعة: ١٦/٧، ماضي النجف وحاضرها: ٢١٤/٣، معارف الرجال: ٢٤٥/٣، معجم المؤلفين: ١٦٣/٤.

سافر به والده الى موطنه اصفهان وهو ابن تسع سنين فقرأ هناك النحو وكتاب «نجاة العباد» و«معالم الأصول» و«شرح اللمعة» على السيد إبراهيم القزويني و«الرسائل» و«الفصول» وعلم العروض والحديث على أبيه وآخرين.

ثم رجع الى النجف بمعية والده وصحبة جدّه الشيخ محمد باقر وهو ابن خمسة عشرة سنة، وذلك في شهر ذي الحجة من سنة ١٣٠٠ هـ وقد أتقن النحو ومبادئ العلوم، وقرأ العلوم الرياضيّة والهيئة والفلك والمعقول على الميرزا حبيب الله الطهراني الشهير بذي الفنون، كما حضر في الفقه والأصول على الشيخ محمد كاظم الخراساني وشيخ الشريعة الاصفهاني والسيد محمد كاظم اليزدي والشيخ آغا رضا الهمداني مدّة طويلة.

ولمّا هاجر السيد محمد الطباطبائي الفشاركي من سامراء الى النجف بعد وفاة الميرزا الشيرازي سنة ١٣١٢ هـ صحبه ولازمه وأفاد منه كثيراً، وكان يكثر الثناء عليه ويعتقد بأن استفادته منه على قصر المدّة فوق ما حصل عليه من الآخرين، ثم لم يفارقه في دروسه الخاصّة والعامة الى أن نعب الغراب بينهما فتوفي السيد سنة ١٣١٦ هـ.

وأخذ علم الحديث والرجال عن المحدث النوري والسيد مرتضى الكشميري وشيخ الشريعة.

كما تخرّج في الأدب والشعر على شاعر عصره الشهير السيد جعفر الحليّ وساجل كبار شعراء العراق من أمثال السيد ابراهيم الطباطبائي والسيد محمد سعيد الحنّوبي والشيخ عبدالحسين الجواهري والشيخ جواد الشيباني والشيخ محمد السماوي ونظرانهم من أبناء هذه الطبقة.

قال الشيخ آغا بزرك الطهراني:

«جدّ في الإشتغال في دوري الشباب والكهولة حتي أصاب من كلّ علم حظاً، وفاق كثيراً من أقرانه في الجامعيّة والتفنّن فقد برع في المعقول والمنقول، وبرز بين الأعلام متميّزاً بالفضل، مشاراً إليه بالنبوغ والعبقريّة؛ وذلك لتوفّر المواهب والقابليّات عنده؛ حيث خصّه الله بذكاء مفرط، وحافطة عجيبة واستعداد فطري وعشق للفضل.

وقد جعلت منه هذه العوامل إنساناً فذاً وشخصيّة علميّة رصينة تلتقي عندها الفضائل.

كان مجتهداً في الفقه محيطاً بأصوله وفروعه، متبحّراً في الأصول، متقناً لمباحثه ومسائله، متضلّعاً في الفلسفة خبيراً بالتفسير، بارعاً في الكلام والعلوم الرياضيّة، وله في كلّ ذلك آراء ناضجة ونظريّات صائبة، أضف الي ذلك نبوغه في الأدب والشعر»^(١).

وله قصائد طنانة ومنها قصيدته الرائيّة التي كان لها دويّ في أندية النجف آنذاك ومطلعها:

قلبي بشرع الهوى تنصّر شوقاً الى خصره المزنّر^(٢)

هجرته الى اصفهان

وأثناء الحرب العالميّة إضطرّ الى مغادرة العراق للظروف العصيّة التي كان يلقاها الناس بسبب اندلاع الحرب، فخرج بصحبة صديقه الحميم

(١) أنظر طبقات أعلام الشيعة: ٧٤٨/١٤.

(٢) قالها في تهنئة الشيخ علي بن محمد رضا كاشف الغطاء بعرض ابن أخيه الشيخ كاظم بن الشيخ موسى. أنظر أعيان الشيعة: ٨/٧١.

الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي الى سلطان آباد (أراك) سنة ١٣٣٣ هـ حيث بقي الحائري بها، وأمّ أبو المجد اصبهان فوصلها في يوم الثلاثاء غرة شهر محرّم سنة ١٣٣٤ هـ.

يقول الشيخ آغا بزرك:

«وقوبل بحفاوة وإكبار بالغين، وحصل له ما كان لسلفه الصالح من الزعامة الدينيّة، فنهض بأعباء الرياسة والهداية، وقام مقام والده في سائر الوظائف الشرعيّة من الإمامة والتدريس والإرشاد ونشر الأحكام وتمهيد قواعد العلم، وكان للطلاب عليه زحام غريب، وقد تخرّج عليه جمع من الأفاضل والأعلام وكان محبوباً عند سائر الطبقات لبشاشة وجهه وحسن أخلاقه وظرافته، أمّا تدريسه فقد ولع به الكثيرون لبلاغة تعبيره وحسن تقريره...»^(١).

ويظهر أنه لم يكن معجباً بـ«الكفاية» ولا بتدريسها وكان يعرّض أحياناً بصديقه السيّد محمّد النجف آبادي حيث كان من مشاهير مدرّسي «الكفاية» في اصفهان بل والنجف، كما تسمعه منه في «وقايته» عند البحث في الطلب والإرادة في تفسير عبارة من عبارات «الكفاية» حيث يقول:

«وقد فسّرهُ بعض من زوال هذا الكتاب مدّة طويلة وهو يعاني اليوم تدريسه...»

وبالجملة: معنى هذا الكلام ملتبس عليّ جدّاً، ولعل عند غيري فيه ما يزيح الإشكال...»^(٢).

هذا والرجل في الرعيل الأوّل من الأصوليين وأجود من خطّ القلم

(١) أنظر طبقات أعلام الشيعة: ٧٤٨/١٤.

(٢) أنظر وقاية الأذهان: ١٩٠.

فيه ولم نجد أحداً كتب الأبحاث الأصولية العميقة بهذا القلم الرقيق والحس المرهف والبيان البديع، لا قبله ولا بعده على الإطلاق.

وكفاه م فخرة أن يذكره أحد أبطال المدرسة الأصولية من أصدقاءه المعاصرين له بكل تبجيل وتعظيم في كتابه «مقالات الأصول» ويقرّ له بعبقريته الفذة حيث يذكر رأيه في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى ويقول: «ثم إنّ بعض أعظم العصر بالغ في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد...»^(١).

أقول: وليته أكمل دورة أصولية بقلمه الشريف، ولو كانت لكانت هي المرشحة للدرس والبحث.

أولاده

خلف من بعده ولده المجيد العلامة السديد آية الله الشيخ مجد الدين محمد علي النجفي (١٣٢٦ هـ - ١٤٠٣ هـ) وعماد هذا البيت الشريف اليوم نجله العلامة المفضل الشيخ هادي مجد الدين النجفي الأصفهاني أدام الله تعالى عافيته وزاد في توفيقاته.

ومن تلامذته

تخرّج به جماعة من العلماء الأفاضل واستفاد من بحوثه كثير من الأعلام في النجف وقم وأصفهان ومنهم:
١- السيّد أحمد الزنجاني

(١) أنظر مقالات الأصول: ١/١٦٤.

- ٢- السيد أحمد الخوانساري
 - ٣- السيد محمد رضا الكلبيكاني
 - ٤- الشيخ محمد رضا الطبسي
 - ٥- الشيخ آقا رضا المدني الكاشاني
 - ٦- السيد روح الله الموسوي الخميني
 - ٧- السيد شهاب الدين المرعشي
 - ٨- السيد زين العابدين الطباطبائي الأبرقوئي
 - ٩- الشيخ علي القديري
 - ١٠- السيد علي العلامة الفاني الأصفهاني
 - ١١- الشيخ محمد علي المعلم حبيب آبادي
 - ١٢- نجله الشيخ مجد الدين النجفي
 - ١٣- الشيخ مرتضى المظاهري
 - ١٤- الميرزا محمد الثقفي الطهراني
 - ١٥- السيد مصطفى الخوانساري
 - ١٦- الشيخ يحيى الفاضل الهرندي
- ومن مؤلفاته:

- ١- أداء المفروض في شرح أرجوزة العروض
- ٢- استيضاح المراد من قول الفاضل الجواد، ردّ فيه على الشيخ محمد جواد البلاغي في قوله بعدم تنجيس المتنفس.
- ٣- إمطة الغين عن استعمال العين في معنيين
- ٤- جلية الحال في مسألتي الوضع والاستعمال
- ٥- حاشية أكرثاوذوسيوس

- ٦- حليّ الزمن العاطل فيمن أدركته من الأفاضل (مفقود)
 - ٧- ديوان شعره
 - ٨- ذخائر المجتهدين في شرح كتاب «معالم الدين في فقه آل يس»
 - ٩- الرد على «فصل القضا في عدم حجّة فقه الرضا»
 - ١٠- الروضة الغناء في تحقيق الغناء
 - ١١- سقط الدر في أحكام الكر
 - ١٢- نقد فلسفة داروين
 - ١٣- وقاية الأذهان والألباب، ولباب أصول السنة والكتاب
- وهو الكتاب الذي انتقينا منه مناقشاته للـ«كفاية» وعرضناها للباحثين.

وفاته :

توفي قدّس الله سرّه باصبهان يوم الأحد الرابع والعشرين من شهر محرم الحرام سنة ١٣٦٢ هـ وكان يوم وفاته يوماً مشهوداً عطّلت له الأسواق، وشيّع تشيعاً حافلاً، ودفن بتخت فولاذ في مقبرة جدّه الشيخ محمد تقي الاصفهاني.

الشيخ علي الإيرواني^(١)

(١٣٠١ هـ - ١٣٥٤ هـ)

«هو الشيخ ميرزا علي بن الشيخ عبدالحسين بن علي أصغر بن محمد باقر الإيرواني النجفي عالم كبير ومدرّس بارع. ولد في سنة ١٣٠١ هـ وقرأ مقدمات العلوم على بعض الأفاضل ثم حضر على الشيخ محمد كاظم الخراساني والسيد محمد كاظم اليزدي ثم حضر في كربلاء على الشيخ محمد تقي الشيرازي، وقد تقدم في العلم وأصاب حظاً وافراً، ورجع بعد وفاة الشيرازي الى النجف، وتصدّر للتدريس وتخرّج عليه كثيرون»^(٢) منهم:

- ١- السيد أبو القاسم الخوئي
- ٢- الشيخ محمد طاهر آل راضي
- ٣- السيد علي الطباطبائي التبريزي
- ٤- السيد محمد جواد الطباطبائي التبريزي
- ٥- العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي صاحب الميزان
- ٦- الشيخ علي الغروي العلياري التبريزي
- ٧- السيد مرتضى الفيروزآبادي

(١) أنظر ترجمته في المصادر التالية: أعيان الشيعة: ٢٦١/٨، معارف الرجال: ٢٧٢/٢، معجم رجال الفكر والأدب في النجف: ١٤٦٥/١، ماضي النجف وحاضرها: ٥٥/٢، ريحانة الأدب: ٦٤/٦، گنجینه دانشمندان: ٣٨٣/٤، بلوغ الأمان في ترجمة الإيرواني، نقيب البشر: ١٤٦٤/٤.

(٢) طبقات أعلام الشيعة: ١٤٦٤/١٦.

٨- الشيخ مجتبى اللنكراني

٩- السيد نصر الله المستنبط التبريزي

١٠- السيد محمد هادي الميلاني

«وتوفي عصر الجمعة ١٢ ربيع الأول - يوم مولد النبي ﷺ على

رواية الكليني - سنة ١٣٥٤ هـ ودفن في حجرة الكازروني [في الصحن

الغروي الشريف] وخلف ولده العالم الفاضل الشيخ يوسف.

[آثاره وتأليفاته]

منها:

١- بشرى [المحققين وبغى] المجتهدين.

مشمول على تمام مباحث الأصول في مجلدين: أحدهما مباحث

الألفاظ والثاني الأدلة العقلية...

٢- وله حاشية الكفاية [في مجلدين وهي الموسومة بنهاية النهاية]

٣- وحاشية كتاب المكاسب

٤- وكتاب الطهارة

٥- وكتاب الصلاة

٦- وكتاب الحج

٧- وكتاب الخمس

٨- ورسالة في فروع العلم الرجمالي

٩- والذهب المسكوك في اللباس المشكوك

١٩- وخير الزاد ليوم المعاد رسالة عملية فارسية»^(١).

١١- جمان السلك في الإعراض عن الملك

١٢- الأصول في علم الأصول.

وقد أوردنا معظم حاشيته على «الكفاية» الموسومة بـ «نهاية النهاية» وذلك لأهميتها وكونها في الطليعة من حواشي «الكفاية».

نماذج من آراء الأصولية

♦ المختار عندنا عدم الجعل في شيء من الأمارات والأصول، لا للحكم ولا للحجة، وإنما الأمارات والأصول هي تقادير فعليات الأحكام الواقعية، والمجعول هو الأحكام الواقعية لا مجعول سواء. وهذه الأحكام فعلية إذا نهض عليها أمانة أو أصل، وغير فعلية إذا لم ينهض.

♦ من الأغلاط تقسيم الوضع الى تعييني وتعيني، بل كل وضع هو تعييني، ولا وضع حاصل بالقهر أو بكثرة الاستعمال؛ فإن الوضع من الأمور القلبية لا الخارجية ليقبل القهر، وكثرة الاستعمال كاشفة عن البناء والجعل النفساني.

♦ الحروف ليس لها وضع خاص، وإنما الوضع للهيئات التركيبية الدالة على أنحاء الربط.

♦ القول بجزئية المعاني الحرفية باطل مطلقاً سواء أريد بها الجزئية الذهنية أم الخارجية.

♦ لا سبيل إلى إثبات الحقيقة الشرعية في ألفاظ أطلقها الشارع وأراد بها معاني خاصة كألفاظ العبادات وكلفظ الوجوب والحرمة، ودعوى التبادر في إطلاقاته رجم بالغيب.

♦ لا موضوع لبحث التبدي والتوصلي بناءً على المختار في التكاليف الشرعية؛ فإن الحق عندنا أن التكاليف الشرعية كلها تبدي ولا يعقل التوصلية فيها قال الله تعالى: **﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾**^(١).

نعم، يتصور ذلك في الأوامر العرقية، وعليه: فلا يتصور الشك في التبديّة والتوصليّة حتى يبحث فيما هو قضية الأدلة الإجتهدية وظاهر الخطاب، وفيما هو مقتضى الأصول العملية.

♦ كل إيجاب وإلزام فهو من العقل، فكل إلزام عقلي، وليس شيء من الإلزام يكون من المولى وإن إسند إلى المولى.

والظاهر أن كلّ أوامر المولى ملزمة يعني: موجبة للإلزام العقل بالإطاعة، ولا شيء في أوامره استجابية يرخص العقل في ترك الإطاعة وإلقاء طلب المولى وراء الظهر وسحقه.

فتقسيم أوامر الشرع إلى إيجابية واستجابية باطل، بل كلّ أوامر الشرع إيجابية.

وأما الاستجاب فذلك ليس من مقولة الطلب، بل هو تحبيب للفعل بالنسبة إلى الطرف القابل بجعل الأجر والثواب؛ لكي يختاره شوقاً إليه ورغبة فيه.

♦ بحث مقدّمة الواجب ساقط عندنا بما أنكرنا الوجوب الشرعي للواجبات رأساً، وقلنا: إن الحاكم بالوجوب في كلّ واجب ليس إلا العقل، وإنّما ينسب الى الشرع في الواجبات الشرعيّة؛ لأن موضوع حكم العقل هو الطلب من الشارع.

♦ ان مسألة إقتضاء النهي للفساد بالنسبة الي شطر العبادات لا أصل لها ولا أساس.

فإنه - بعد الإتفاق على عدم جواز اجتماع الأمر والنهي بعنوان واحد. وبعد الإتفاق على توقّف الصحّة في العبادات على ثبوت الأمر، أو لا أقلّ من المحبوبة.

وبعد الإتفاق على أنّ النهي يقتضي المبعوضة وهي لاتجتمع مع المحبوبة - :

يكون إقتضاء النهي للفساد في العبادات اتفاقياً، ولا يعقل أن ينكره أحد بعد فرض أن النهي متوجّه الى عنوان العبادة؛ فإنه بمجرد أن توجّه النهي ذهب الأمر [إلى] سبيله وصار الفعل متصفاً بالمبعوضة، ومع ذلك كيف يعقل أن يبقى على صحته؟!

♦ وجوب المتابعة الذي ذكروه للقطع، ليس هو للقطع، بل هو ثابت لصفة الاطمئنان وسكون النفس، وصفة الإطمئنان ليست من مقولة الإدراك، بل هي متولدة من العلم والإدراك تارة ومن الظنّ أخرى.

وأما منجزية القطع مع الإصابة ومعدّريته مع الخطأ فباطل؛ بأن الأوّل منهما أثر لكل احتمال لتكليف منجز، وأما المعدّرية فتلك حكم الجاهل بالتكليف وأثره ستر الواقع فليست المعدّرية أيضاً أثراً للقطع بما هو قطع.

♦ الأصول العمليّة لانرى أصلاً لشيء من هذه الأصول في الشبهات

الحكمية، وإنما مجاريها الشبهات الموضوعية عدا أصالة الإحتياط، بل لا شبهة حكمية بفرض، وإنما المكلف بين قطعين: قطع بالحكم وقطع بعدمه. ♦ لانعتبر نحن صفتي اليقين والشك في موضوع الاستصحاب وإن اشتملت عليهما الأخبار وأخذنا تحت الخطاب.

الشيخ علي القوجاني +

(١٢٨٥ هـ - ١٣٣٣ هـ)

«هو الشيخ علي بن الشيخ قاسم القوجاني عالم محقق ومدرس جليل. كان أحد أعلام أهل الفضل ورجال التحقيق والمعرفة الأجلاء، لازم درس الشيخ محمد كاظم الخراساني سنيناً طويلة حتى عدّ من أفاضل تلامذته وكبارهم^(١)، وصار مقررّ بحثه في حياته لجمع كبير من تلاميذ أستاذه.

ولمّا توفي شيخنا الخراساني في سنة ١٣٢٩ هـ صار المترجم له مرجعاً لتدريس الخارج من بعده، والتفّ حوله المحصلون والنابھون من أهل العلم، وكان يحضر درسه أكثر من مائة، وكان على جانب كبير من سعة العلم وغزارة المادّة ودقّة النظر وصواب الرأى، والتحقيق والتدقيق، كما اعترف به معاصروه وكبار المتخرّجين عليه، مع انه لم يزل في دور الكهولة، ولو امتدّ به العمر لكان له ولآراءه شأن كبير.

تشرّف إلى الكاظمية زائراً فمرض وتوفي في شهر رمضان سنة ١٣٣٣ هـ عن نيّف وأربعين سنة، وقد كتب من تقارير بحث أستاذه في الفقه

(١) كما حضر على الميرزا حبيب الله الرشتي والشيخ علي النهاوندي والسيد محمد الفشاركي رضوان الله تعالى عليهم.

والأصول كثيراً.

وله «حاشية الكفاية» معروفة متداولة طبعت مع «الكفاية».

رزق من زوجته الأولى فاطمة ابنة محمد جواد الخياط الحائري بنتاً سمّاها ربابة تزوّجها الشيخ محمد علي بن محمد رضا القوجاني الصغير فرزق منها ولده الشيخ عبدالرضا، وقد توفي والده وهو رضيع فتزوّج أمّه ربابة السيد علي أصغر بن السيّد عبدالحسين الموسوي اللاري فرزق منها بنتاً تزوّجها الفاضل الشيخ محمد إبراهيم بن الشيخ علي محمد البروجردي نزيرل النجف.

وكان المترجم له قد تزوّج في الأواخر بإبنة السيّد محمد [بن إبراهيم] اللواساني^(١).

وخلف عليها من بعده صهره الشيخ محمد علي والد آية الله الشيخ عبدالرضا الروحاني دام ظله.

ومن تلامذته المشاهير:

١- الشيخ أبو الحسن المشكيني وقد قرّر معظم أبحاثه الأصوليّة وقد أورد شطراً منها في حاشيته الشريفة على الكفاية.

٢- السيّد محمّد الحجّة الكوه كمرى

٣- السيّد محمّد تقي الخوانساري

٤- السيّد شهاب الدين المرعشي

أقول: وقد اخترنا من حاشيته شرح تأملات «الكفاية» في خصوص

(١) أنظر طبقات أعلام الشيعة: ١٦/١٥٠٣.

مباحث الألفاظ، وما ذكره من مجالس درس الآخوند قدس سره بالإضافة الى جانب كبير من بحوثه الأصولية التي قررها الشيخ المشكيني عنه قدس سره.

الشيخ أبو الحسن المشكيني^(١)

(١٣٠٥ هـ - ١٣٥٨ هـ)

«هو الشيخ الميرزا أبو الحسن بن عبدالحسين المشكيني الأردبيلي النجفي، عالم فاضل وفقه نحري ومدرّس كبير حسن التقرير.

ولد - كما رأيت به خطّه - في بعض قرى مشكين سنة ١٣٠٥ هـ أو ١٣٠٦ هـ وهاجر الى أردبيل للإشتغال ١٣٢٠ هـ ثم هاجر الى النجف أواخر ١٣٢٨ هـ فأدرك بحث شيخنا الخراساني قليلاً، وتلمّذ على الشيخ علي القوجاني أرشد تلاميذه.

وفي ١٣٣٧ هـ قصد كربلاء وحضر فيها بحث شيخنا الميرزا محمد تقي الشيرازي، وعاد بعد وفاته الى النجف فاشتغل بالتدريس والتصنيف حتّى عدّ من مدرّسي الأصول المرموقين.

[وأصبح من مشاهير مدرّسي «الكفاية» وفي الطبقة الأولى منهم]^(٢).
ومرض أخيراً فذهب إلى بغداد للمعالجة وتوفي بالكاظميّة يوم

(١) أنظر ترجمته في المصادر التالية:

أعيان الشيعة: ٣٣٦/٢، معجم رجال الفكر والأدب في النجف: ٤١٤/١، ونقباء البشر: ٣٨/١

مصفى المقال في مصنّفي علم الرجال: ٢٧/١، ماضي النجف وحاضرها: ٣٠٣/٢، المصلح

المجاهد الخراساني: ١٤٢، گنجینه دانشمندان: ٧٥/٧، معجم المؤلفين: ٢٩٥/٣، ومعارف

الرجال: ٤٥/١.

(٢) الإضافة منّا.

الإثنين ٢٧ ج ١٣٥٨/٢ هـ، فحمل الى النجف ودفن في الصحن الشريف في
الحجرة الواقعة على يمين مقبرة السيد محمد كاظم اليزدي.

وله تصانيف:

منها:

- ١- الفوائد الرجالية
 - ٢- والمناسك
 - ٣- وحاشية الكفاية مطبوعة متداولة
 - ٤- وحاشية العروة الوثقى
 - ٥- وكتاب الصلاة الكبير
 - ٦- وكتاب الزكاة
 - ٧- وكتاب الطهارة
 - ٨- ورسالة في الترتب
 - ٩- ورسالة في الكرّ
 - ١٠- ورسالة في الرّضاع
 - ١١- ورسالة في المعنى الحرفي
 - ١٢ و١٣- وحواشي على [كتاب] الطهارة والمكاسب وغيرهما.
- رأيت الجميع بخطه عند تلميذه المختص به السيّد مرتضى
الخلخالي^(١).

(١) أنظر طبقات أعلام الشيعة: ٣٨/١٣.

ومن تلامذته :

١- السيد أبو القاسم الخوئي

٢- السيد شهاب الدين المرعشي

٣- السيد مرتضى بن الجواد الخليلي

٤- الشيخ محمد طاهر آل راضي

أقول: وحاشيته على «الكفاية» من أفضل وأمتن وأروع حواشي «الكفاية» وينبغي أن تعدّ في الطليعة منهنّ، ومن مميّزاتها:

سلاسة العبارة، والدقّة في عرض البحث، وقوّة النقد، والشرح الوافي، والتحليل للموضوع، ونقل كلمات الآخوند في مجلس بحثه، وكذلك عرض كلمات أستاذه القوجاني من مجالس بحثه، والقيام بنقدها وتحليلها، مضافاً الى تطعيم كتابه بنقل كلمات النائيني والحائري وأستاذه الشيرازي أحياناً ومن ثم عرضها للنقد الموضوعي الصريح، كلّ ذلك مع اجتناب تام عن التطويل المملّ بعبارات موجزة، وبيان عذب، وتعبير واضح، واختصار معتدل، وأسلوب جميل.

والطريف انه كتب هذه الحاشية وسنّه دون الأربعين.

وقد اخترنا من حاشيته ما يتبيّن به معالم هذه الشخصية الأصولية

الفدّة.

الشيخ محمد طاهر آل راضي^(١)

(١٣٢٢ هـ - ١٤٠٠ هـ)

هو الشيخ محمد طاهر بن الشيخ عبدالله بن الشيخ راضي فقيه العراق بن الشيخ محسن بن الشيخ خضر بن يحيى المالكي الجناحي ولد في النجف الأشرف عام ١٣٢٢ هـ ونشأ فيها علي والده - وكان من فضلاء أسرته - وتعلّم القراءة والكتابة في إحدى مدارس النجف الحديثة.

إنخرط في الدراسة الدينيّة فدرس مقدماتها على الشيخ قاسم محي الدين والشيخ محمد طه الكرمي الحويزي، ودرس السطوح على الشيخ المشكيني والميرزا فتّاح [الشهيدي]، وبدأ مرحلة البحث الخارج بالحضور لدى الأعلام الميرزا حسين النائيني لمدة يسيرة، والشيخ محمد حسين الأصفهاني - الذي انطبع بآراءه العلميّة وتأثر بها - والشيخ آغا ضياء العراقي، والشيخ محمد حسن المظفر، والشيخ محمد رضا آل ياسين - وكان من خواصّه - والسيد عبدالهادي الشيرازي، وكتب جملة من التقارير بحوزتهم في الفقه والأصول.

منحه إجازة الاجتهاد عام ١٣٥٧ هـ أستاذاه العالمان الشيخ محمد حسين الأصفهاني والشيخ آغا ضياء العراقي فضلاً عن الإمام السيد أبي

(١) أنظر ترجمته في المصادر التالية:

شعراء الغري ٤٣٧/٩، ماضي النجف وحاضرها: ٣٠٣/٢، معارف الرجال: ٣١٢/١، معجم رجال الفكر والأدب في النجف: ٥٩٠/٢، معجم المؤلفين العراقيين: ١٩٧/٣، المنتخب من أعلام الفكر والأدب: ٥٣٧.

الحسن الموسوي.

لازم في مقتبل دراسته الأستاذ الشيخ محمد طه الكرمي فأفاد منه في مجال الأدب، وبدأ يمارس كتابة الشعر ويشارك في حلقات النجف الشعرية حتى عدّ في الطليعة من شعراء الغري ولم يترك النظم حتى في أواخر أيامه، غير أنّه أثر الإنصراف عن إذاعته أخيراً إلاّ لخواصّه.

كانت له حلقة درس على مستوى الخارج تخرّج فيها عدد من الأفاضل ممن يشار إليهم بالبنان [منهم: السيد حسين بحر العلوم، الشيخ محمد حسن بن محمد رضا آل ياسين وباقر شريف القرشي وآخرون.

كما كان من مشاهير مدرّسي «الكفاية» قبل ذلك وفي تلك الأيام أنجز تأليف كتابه «بداية الوصول في شرح كفاية الأصول» في ٩ مجلّدات].

ومن مؤلفاته:

- ١- «بداية الوصول» وقد مرّ ذكره.
 - ٢- تعليقة على مكاسب الشيخ الأنصاري.
 - ٣- تقارير درس أستاذه المحقق الشيخ آل ياسين.
 - ٤- تقارير درس أستاذه المحقّق الأصفهاني.
 - ٥- شرح المختصر النافع للمحقّق الحلّي وهو شرح استدلالی.
 - ٦- مجموعة شعره.
- توفي رحمه الله سنة ١٤٠٠ هـ وشيّع بإجلال واحترام ودفن في النجف^(١).

(١) الترجمة مستلّة من مقدّمة كتابه بداية الوصول.

أقول: وقد أوردنا من «بدايته» شرح تأملات «الكفاية» من أدلتها العقلية.

السيد محمد حسين الطباطبائي التبريزي

(١٣٢١ هـ - ١٤٠٢ هـ)

هو السيد محمد حسين بن السيد محمد بن السيد محمد حسين بن الميرزا علي أصغر شيخ الإسلام الطباطبائي التبريزي القاضي عالم كبير ومفسر شهير، فيلسوف متضلّع وفقه جليل ومدرّس بارع. ولد في تبريز في ٢٩ ذي الحجة سنة ١٣٢١ هـ في أسرة عريقة بالفضل والعلم.

أخذ المبادئ في تبريز وأنهى فيها المقدمات والسطوح وهاجر الى النجف سنة ١٣٤٤ هـ فحضر دورة كاملة في الأصول على الشيخ محمد حسين الأصفهاني كما حضر أبحاثه الفقهية، وفي نفس الوقت كان يحضر على الميرزا النائيني فقهاً وأصولاً وأتمّ عنده أيضاً دورة أصولية كاملة. كما حضر في الفلسفة على فيلسوف النجف العلامة الجليل آية الله السيد حسين البادكوبه اي فقرأ عليه المنظومة، والأسفار، والمشاعر، والشفاء، وأتولوجيا، وتمهيد القواعد لابن تركه وأخلاق مسكويه الرازي، وقد حثّه أستاذه البادكوبه اي على دراسة الرياضيات فحضر في ذلك على السيد أبي القاسم الخوانساري.

وساعده التوفيق فكان من شركاء حلقة الأخلاق والسلوك العرفاني بحضرة ابن عمهم السيد علي القاضي، ولمّا أكمل شوطه العلمي وحصل على شهادات في الاجتهاد من أستاذه عصره فقل راجعاً الى موطنه تبريز

سنة ١٣٥٤ هـ وكان السبب في ترك النجف هو اختلال وضع المعيشة والفقر المدقع.

وبقي في تبريز الى سنة ١٣٦٥ هـ بعيداً عن الأعمال العلميّة مشغولاً بالزراعة والفلاحة بغية ترميم وضع المعاش.

ثم هاجر الى قم ووردها سنة ١٣٦٥ هـ، واشتغل بتدريس الأبحاث الفلسفيّة والتفسيريّة كما درّس دورة كاملة في الأصول وضع من خلالها آراءه ومبانيه بمعرض الباحثين وذيل «الكفاية» بحاشيته الشريفة التي انتهى منها في ثالث رجب ١٣٦٨ هـ، ثم ترك البحث في ذلك متوجّهاً نحو الأبحاث الفلسفيّة بالذات، وشرع بالتفسير تدريساً وتأليفاً الى أن أنهاء بتاريخ: ليلة القدر ٢٣ شهر رمضان المبارك سنة ١٣٩٢ هـ فكان نتاج ذلك:

الف: تربية جيل من الأفاضل في العلوم العقليّة والتفسيرية ومنهم:

- ١- الشيخ مرتضى المطهري
 - ٢- الشيخ حسينعلي النجف آبادي
 - ٣- الشيخ عبدالله الجواد الطبري
 - ٤- الشيخ محمد تقي المصباح اليزدي
 - ٥- الشيخ حسن حسن زاده الطبري
 - ٦- السيّد محمد حسين الحسيني الطهراني
 - ٧- سيدنا الأستاذ الرّاحل السيّد محمد علي الأبطحي الأصفهاني
 - ٨- السيد محمد باقر الهمداني
 - ٩- الشيخ جعفر السبحاني
 - ١٠- الشيخ يحيى الأنصاري الشيرازي
- وكان السيد الأستاذ قدس سره يقول: وحضرت عليه في علم الأكر ولم

يحضر معي أحد، وما سمعت أحداً حضر عليه في ذلك، كما أنني لم أعلمه لأحد وهو من العلوم التي تذهب معي.

أقول: ومن الأساتذة في هذا الفن الشيخ حسن حسن زاده الطبري دام توفيقه أخذه عن أستاذه الشعراني رحمه الله تعالى.

ب: تصنيف مجموعة من الكتب النافعة منها:

١- أصول الفلسفة والمذهب الواقعي وهو مع شرح العلامة المطهري

في ٥ مجلدات

٢- بداية الحكمة

٣- نهاية الحكمة

٤- تعليقات علي أسفار ملاً صدرا

٥- تعليقات علي بعض أجزاء البحار

٦- حاشيته على الكفاية

٧- الرسائل التوحيدية

٨- الرسائل السبعة (في الفلسفة)

٩- سنن النبي ﷺ

١٠- الميزان في تفسير القرآن وقد وضعه في عشرين مجلداً.

خلف من الأولاد

المهندس السيد عبد الباقي الطباطبائي وقد توفي أخيراً، وولداً آخر

لا يحضرني إسمه، وعدة بنات.

وفاته

توفي رحمه الله في محرم ١٤٠٢ هـ وشيَّعه جماهير من أهل العلم ودفن بجوار كريمة أهل البيت السيِّدة فاطمة المعصومة عليها السلام بقم المقدَّسة.

حاشيته على كفاية الأصول

هذه الحاشية المباركة ضمَّت بين دفتيها الأبحاث اللفظية والعقلية وقد حاول مؤلفها البارع أن يركِّز تركيزاً باتاً على لزوم الفصل بين العلوم الإعتبارية والحقيقية، وأنه لا بدَّ من تجنُّب الاختلاط بين مباحث هذه العلوم؛ لاختلافها الجوهرى، والخلط في المباحث يؤدِّي الى عقم النتائج والاستدلال الخاطئ، وبالتالي الابتعاد عن واقع العلم المطلوب.

كما يؤكِّد على اشتباهات المصنِّف في عدَّة مواطن لجريه على خلاف اصطلاح القوم في المعقول، أو لخلطه بين العقليَّات والإعتباريَّات كما مرَّ.

ومن آرائه وكلماته بهذه المناسبة:

♦ أن الأمور الإعتبارية لا تتحقَّق بينهما نسبة التنافي والتلائم من حيث أنفسها؛ إذ لا نفسية لها، بل من حيث الآثار المترتبة عليها كالتضاد بين الإمثالين.

♦ الإرادة الحقيقية صفة غير زائدة على النفس، فهي تتعلق بالأمر ولا يمتنع تعلُّقها بفعل الغير، وإنَّما تتعلَّق بالأمر وهو اعتباري بما عنده من حقيقة يقوم بها الإعتبار.

♦ صحَّة الإعتبار لا تتوقف على ما يتوقَّف عليه صحَّة الأمور الحقيقية، وإنَّما تتوقَّف على صحَّة ترتب الأثر المطلوب عليه.

♦ حديث أصالة الوجود والماهية لايتني عليه أمثال هذه المباحث الإعتبارية.

♦ قاعدة الواحد لا يصدر إلا عن الواحد قاعدة عقلية لاتجري في موارد الإعتباريات حقيقة إلا بعناية.

على ان العلة والمعلول في هذا الباب غير ما هو المصطلح عليه في الفلسفة فمثلاً: في مفهوم الشرط: نقول: الشرط كما يصح أن يوضع فيه العلة المنحصرة ويعلق عليه معلول اللازم لوجوده، كذلك يصح أنه يعكس فيوضع المعلول في الشرط والعلة المنحصرة في الجزء.

فمرادهم من علية شيء لآخر: أن لا يصح وجود الآخر إلا معه سواء كان بحسب الإصطلاح العقلي علة أو معلولاً.

والمراد من معلوية شيء لآخر: أن لا يصح وجوده إلا مع ذلك الآخر، وإليه يرجع معنى ما عبّروا به عن ذلك كالتعليق والتقييد.

♦ عموماً الكتاب في غير الأحكام الفرعية يقتصر في الفحص عن مخصّصها بما في الكتاب من غير لزوم التعدي إلى السنة، ومن غير جواز التعدي إلى العقل والرأي في التفسير.

♦ النسخ والبداء سنخ واحد، وهو رفعه تعالى وصفاً وضعه في أمر، وإزالته ما أثبت في موضوع من حيث انه وضعه وأثبت.

فالنسخ تبديل الأثر الظاهر من الشيء بأثر آخر مخفي عند ظهور الأول.

ويختلف الحال حينئذ بحسب الموارد، فنسخ الحكم التكليفي: تبديله بحكم آخر غير ظاهر من الأول، ونسخ الحكم التكويني: تبديل الحكم الأول بحكم عيني آخر.

♦ الأحكام نسب إعتبارية ليست من الطلب في شيء، فلانسبة بينها غير التباين من غير تشكيك.

♦ الاستصحاب أصل عقلاني حقيقته: إعتبار العلم المتعلق بالحدوث متعلقاً بالبقاء، وأن حجته شرعاً إمضائية.

فلامعنى للإستصحاب على تقدير الثبوت بمعنى استنتاج الثبوت المحقق بقاءً من الثبوت المقدّر حدوداً.

♦ شرح الاسم غير التعريف اللفظي.

والدليل عليه: أن الحدود الحقيقية المشتملة على جميع الأجزاء الذاتية لو فرضنا ارتفاع الوجود عن محدوداتها عادت مفاهيم فقط مثل مفاهيم التعريفات اللفظية كالشجر والحيوان الناطق مثلاً، بالنسبة إلى الإنسان. ومن الضروري أن بينهما فرقاً من حيث أنا إذا جدّدنا فرض وجود المحدود عادت الحدود حدوداً حقيقية للمحدودات دون التعريفات اللفظية.

♦ التواتر الإجمالي لا جدوى فيه؛ إذ الأخبار الكثيرة المقطوع

صدور بعضها:

إن كان بينها جامع لفظاً أو معنى رجع إلى التواتر المصطلح بأحد

قسميه

وإن لم يكن بينها جامع لا لفظاً ولا معنى لم ينفع شيئاً وهو ظاهر.

محطة البحث

كفاية الأصول

ويقع الكلام فيها ضمن فصول:

الفصل الأول: تاريخها:

تقدّم: أنّ الحوزة العلمية بصفة عامّة بعد الشيخ الأعظم كانت تعاني في مادة الأصول من تضخّم البحوث عرضاً واستدلالاً؛ لأنه لم يكن بُدّاً للباحث من الجمع بين الأصول القديمة ولو في شطر من الأصول، وبين الأصول الجديدة في شطرها الثاني.

وقد بُذلت جهود عظيمة في سبيل فهم الأصول الجديدة التي نظّر لها الشيخ وابتدع منهجتها ورسم خريطتها، وتهافت عليها تلامذته حتى كُتِبَت مئات الحواشي والشروح النقديّة والتوضيحية لبيان بنات أفكاره.

ولهذا وذاك اشتهر أن الدورة الأصولية التي يلقيها الشيخ حبيب الله الرّشتي - لو قُدِّرَ له - تطول إلى خمسمائة أو ستمائة سنة.

وهو لا يخلو من مبالغة بكلّ تأكيد، والمقصود من وراء ذلك: أنّ الرّشتي طوّل النَّفس في الأبحاث الأصولية فيكثر القول في تحرير محلّ النزاع ويستقصي الأقوال وأدلتها ومناقشة كلّ دليل دليل في كلّ قول قول، ولا يخرج بالنتيجة إلّا بشقّ الأنفس بعد أن لا يبقى مجالاً للكلام ولا مناقشة في المرام.

وهذا أيضاً فيه شيء من المبالغة ويكفيك أن ترجع إلى «بدائع

أفكاره» لكي تعرف الحقيقة عن كتب، وهي أنه طويل النفس إلا أنه ليس بتلك المثابة العالقة في الأذهان، ولعلّ زميله المحقق الآشتياني أطول منه نفساً كما هو المشاهد في «بحر الفوائد».

ومما يقضي بالعجب أن بعضهم لمّا شاهد «البدايع» وضخامته ولاحظ أوّل الكتاب فوجده يتكلم في تعريف الأصول، ونظر إلى خاتمته^(١) فوجدها معقودة لبيان مبحث التعارض، فتصوّر انه دورة كاملة شاملة لمباحث الالفاظ والحجج والأصول العملية والتعارض، ثم التفت إلى أرقام الصحائف فوجد أنها تجاوزت الستين والأربعمئة، وكان قد علق بذهنه: المشهور من تطويلات الرشتي في بحوثه فقال: لو طبع هذا الكتاب بالطبع الحروفي الحديث أو كُتِبَ بخط الخطاط الماهر طاهر خوشنويس على غرار كتاب «الكفاية» المطبوعة في مجلدين وطبع طبعة وزيريّة فلايعد أن يظهر بعشرين ضعف «الكفاية» يعني أنه يصبح أربعين مجلداً^(٢).

مع أنّ هذا الكتاب مصفوف الحروف أمامي بالطبعة الحديثة ولم يتجاوز الثلاث مجلدات بالقطع الوزيري المعمول، وكلّ مجلد أقلّ من ستمائة صفحة والمجموع ألف وثمانمئة على أكثر التقادير، فأين الأربعون مجلداً؟!؟

وقد يقول قائل: هذا حال الكتاب وهو لم يتضمّن مجموع الأبحاث الأصوليّة فكيف بما لو كان جامعاً لها من الدقة الى الدقة؟ فلعله كان يبلغ هذا المقدار المقدّر في لسان القائل.

ولكنّه وَهَم، لا ينبغي الاعتناء به؛ فإنه لو سار إلى آخر البحوث على

(١) وهي رسالة مستقلة ليست من أصل الكتاب وإنما أضيفت إليه في الطبع.

(٢) بعض مقالات مؤتمر تكريم الآخوند الخراساني.

نفس الوتيرة كما بلغ الكتاب الى خمسة عشر مجلدة، فأين الأربعون؟! وكيف كان: فقد أورثت هذه المفصّلات ملالة لطلبة العلم، بل صدّت الأعلام عن التفرّغ للفقّه وكتابة الموسوعات - كما تقدّم - حتى اقتصر الأكثر منهم على تنقيح المباحث الأصوليّة ولو بلغ ما بلغ من استهلاك الأعمار، والإقتصار على المهمّ من الأبحاث الفقهيّة كبحث المكاسب المحرّمة والبيع والخيارات والشروط التي وضع فيها الشيخ كتابه «المتاجر» الذي أصبح من بعده محوراً للدراسات وصار - لاشتماله على الأبحاث المعقّدة والقواعد الكثيرة - بمنزلة الأصول لسائر الأبحاث الفقهيّة، وقد مرّت الإشارة إليه.

فالطالب آنذاك يبدأ بـ«المعالم» ويثني بـ«القوانين» ويثلث بـ«الفصول» ثم يترجّع عند الشيخ لكي يقرأ «رسائله» الفريدة ومنهم من يضيف إليها «التقارير» المشهورة بـ«مطارح الأنظار»؛ لكون «الفرائد» خالية من مباحث الألفاظ، ثم يجلس بعدها عند بعض مشائخه لكي يخرج عندها من ربة التقليد إلى نعمة الإجتهد والتحقيق، فيصبح بعد كدّ شديد وعمر مديد محقّقاً أصوليّاً - لو ساعدته المقادير الإلهيّة - فمتى يرتع في رياض الفقّه؟ أم متى يتبحّر في الرجال والحديث والتفسير والكلام والتاريخ وسائر الفنون بتشعباتها؟!

هنا قام محقّقنا الخراساني قدس سرّه مشمراً عن ساعد الهمة فلخّص الأبحاث الأصوليّة وحصيلة نتاج المدرستين في شطري الالفاظ والأدلة العقلية في رسالته المختصرة بعبارات موجزة تاركاً للكثير من القيل والقال، وما لا خير فيه من وجوه الاستدلال، مسقطاً لجملة من البحوث التي لا تظهر لها ثمرة إلا في النذر المبتدع بالخيال، وفي نفس الوقت لم يُخل الكتاب

من ذكر أهمّ الأقوال، وعمدة ما احتجّ به الأعظم من أرباب المقال، ثم يعمد لمناقشتها بآتمّ وجه من دون تطويل واسترسال، إلا فيما تقتضيه الضرورة عنده، أو وجد متسعاً من المجال لبيان حقيقة الحال ولم يكن تقدّمه أحد في تحقيق الموضوع أو خطر في بال.

فنجز القسم الأول منها - كما مرّ - في سنة (١٣٢١هـ) بعد أن كان قد كتب بحث (المشتق) و(اجتماع الأمر والنهي) قبل عقدين من تأليف «الكفاية» فأدرجهما فيها بتغيير يسير، كما أدخل بحث (استعمال اللفظ في أكثر من معنى) وبحث (الطلب والإرادة) المكتوبين عنده قديماً أيضاً فيها ولكن بتحرير جديد، فاستنسخها طلبة العلم ورواد الفضيلة، وبدأ هو بتدريسها من على منبره والمجلس غاصّ بأهله، كما شرع في نفس الوقت أو بعده بقليل بكتابة الجزء الثاني منها فنجزت وطبعت عام (١٣٢٤هـ) وطبع الكتاب في حياته وبمباشرة، وكان قد استنسخه زرافات من أهل الفضيلة قبل أن يطبع، ووسموه حين الطباعة بـ (كفاية الأصول) كما يظهر من مقدّمتهما فراجع.

وحينما كان يباشر تدريسه وجّد الفضلاء قد استعدّوا لا لخصوص فهم الكتاب ومضامينه، بل قد صوّبوا سهام مناقشاتهم تجاهه، فلا بدّ له من الدّفاع، أو الاعتراف بورودها وإصلاح الرأي أو الاستدلال، أو إدخال المناقشات المهمّة في متن الكتاب والإجابة عنها، أو في الهامش.

وبما أنه درّس الكتاب ثلاث دورات على أكثر التقادير - كما يقال: من أن كلّ دورة كانت تستغرق ثلاث سنين - فقد كثرت الإصلاحات والتصويبات في الكتاب، بل وزاد عليه جملة من الإشكالات وأجوبتها في الهامش مما كان يصدر من فضلاء تلامذته من أمثال الشيخ علي القوجاني

والسيد البروجردى وقد أشرتُ إلى واحد منها في أوّل بحث البراءة من الأصول العمليّة فراجع.

ولأجل ذلك اختلفت النسخ، بل التصويبات زيادة ونقيصة، وتقديماً وتأخيراً، وهذا واضح بأدنى تأمل في حواشي وشروح تلامذته على كتابه. ومن هنا التبس الأمر على جماعات من شرّاح كلماته من أكابر تلامذته، فكيف بمن جاء بعدهم ولم يأخذها مباشرة من لسانه؟! حتّى كثرت الأقوال والإحتمالات والوجوه، واختلفت الأنظار من

مَهَرَة الفنّ، وأصبح الكتاب الذي غولي فيه حتّى قيل: «بأنه كالكتاب العزيز يفسّر بعضه بعضاً» لا يخلو من إبهام وإجمال، بل اعترف جماعة من الأكابر بعدم وضوح مراد المصنّف؛ لقصور عبارته أو مناقضته لما سبق أو يلحق.

واستعصت العبارات لوجازتها المفرطة المقرونة بالإهمال للمقدّمات والمقارنات والمؤخّرات الكاشفة عمّا هو المقصود بالذات، مضافاً الى الإهتمام بالجانب اللفظي من رعاية المحسّنات البديعيّة لا سيّما التسجيع ولو ضاع في سبيله التمهيد في فهم المراد.

هذا وذاك كلّ شجّع الأبطال من تلامذته؛ لكي يشمّروا عن ساعد الجدّ فيكتبوا الشرح الوافي لكلماته، وبالفعل فقد نجزت بهذه المناسبة عشرات الشروح فضلاً عن الحواشي كما سيأتي التعرّض لها قريباً إن شاء الله عزّ وجلّ.

هذا مضافاً الى ما قرّر من بحوث على مستوى الخارج مما هو بمنزلة الشرح لآراء صاحب «الكفاية» ومبانيه ومن ثمّ مناقشتها بكلّ ما أوتوا من قوّة في الفهم، وجدارة في النقد، ودقّة في الفكر، وعمق في التحليل، وأصالة في الرأي، وحرّيّة في الاختيار.

وعلى هذا:

فليس من السهل أن يتقدم أحد لتحقيق هذا الكتاب وتصحيحه وضبط نصوصه وتخريج أقواله وأحاديثه، - خصوصاً وأن المصنف لاهتم بالضمائر قلّت أو كثرت، مع كثرة الجمل المعطوفة والمعتضة، وإيجاز واختصار، وإكتفاء بإشارة وإشعار، زيادة على التسجيع الذي يُفتدى من أجله - ونظائره - إرجاع الضمير بتذكير أو بتأنيث ولو لم يتناسب مع الحديث بحيث أَدَّى إلى التباس وتلبس - ما لم يقتلها خبراً ويشرف على مصادرها من قريب، ويستحضر نُسخها المختلفة من مخطوطة ومطبوعة ويشفعها بأهم شروح وتعاليق أعظم تلامذته وأبناء مدرسته، ويروض نفسه على تلك العبارات المختزلة ترويضاً رقيقاً بأناة وتؤودة، والأعاد بحُفْي حنين، ولم يخلص الى نتيجة في البين. كيف! وهي أبكار بنات أفكار شيخ «الكفاية»، ذلك الرجل العظيم الذي تخرّج به الكثير من أعظم الطائفة كما رأيت.

هذا، والنسخ مختلفة بتقديم وتأخير وحذف وإبدال، وتصويبات مختلفة من الرّجال.. الى غير ذلك من وجوه الإشكال التي ساعدت على عدم بروز كفاية محقّقة مضبوطة في التّقيم والتّقطيع والتّشكيل، مضبوطة النصّ لا تحتاج الى توجيه وتأويل..

إلى غيره مما يحتاجه النصّ الدراسي من الدقّة الكافية لعرض المادّة في أصح النصوص بالخصوص.

ورغم أنّ الكتاب مرّ بمائة عام ودخل في المائة الثانية وتجدّدت خلال ذلك آلات الطباعة وتطوّرت صور التحقيق بشكل واسع وطُبِع الكتاب عشرات المرّات إلاّ أنّه لا يزال بحاجة ماسّة الى الاهتمام البالغ من

جهة المعنيين بهذا الأمر الخطير كما سنشير إليه في فصل لأبديات «الكفاية».

ولعلك من خلال ما شرحناه لك استوضحت الحال من أن الذي رامه شيخنا الخراساني من تقليل المسافة، واغتنام الأعمار خوفاً من تضيق الوقت وإتلافه، عاد من بعده على خلافه، وأصبحت دراسات الخارج التي تُلقى عادة على ضوء «كفاية» الآخوند بعيدة المدى لا ينتهي الأستاذ منها إلا في خلال عشرين عاماً، فهو لا يوفق لتدريسها أكثر من دورتين لو وُفق قبل ذلك بأن يبدأ التدريس في مستقبل العمر وهو في سن الأربعين، وإلا فأين ثم أين؟!

وقد يقال: هذا شأن الدراسات العليا علي مستوى الخارج، فما بال من يدرس متن «الكفاية» عند مهرة الفن لا يخلص منها إلا بعد أربع سنوات على التحقيق إن لم يزد على ذلك؟

وقد قلت: أن الآخوند رحمته الله كان يدرسها خارجاً في سنتين أو ثلاث!! فنقول: إن لذلك أسباباً أهمها: الإشتغال بالدرس والبحث في طول أيام السنة إلا في أيام عاشوراء ونظائرها، فتكون الأوقات مغتومة، ووجود قابلية القابل مزيداً على كفاءة الباذل، بخلاف أيامنا هذه التي كثرت فيها العُطل وزدنا عليها المَطل على ما في القابل من تشويش في البال وعدم استعداد ولا تهيؤ لفهم المقال بالإطلاع المسبق والإشراف الكامل على مراجع البحث.

وانتظر تمة الكلام في الفصل الآتي.

الفصل الثاني : مصادر «الكفاية» :

جرت عادة المؤلفين في مثل هذه الفنون على أن يجعلوا كلمات بعض الأساطين محوراً لأبحاثهم وغرضاً لسهام مناقشاتهم واعتراضاتهم، فتكون هي المدار وعليها المطاف والمسار، وبذلك الأخذ والرد والكرّ والفرّ تتمخض البحوث وتتجرّد عن الزوائد والفضول، ويتبين الرأي الصحيح فيستقرّ ويُتلقّى بالقبول.

فها هو المحقّق القمي قد جعل «المعالم» محور أبحاثه في «القوانين المحكمة»، كما أنّ «الفصول» جعل «القوانين» غرضاً لما رسمه بمراسمه.

وقد ارتضى المرتضى «هداية المسترشدين» بـ«ضوابط» «الفصول» و«مناهج الأصول» «الوافية» لـ«كشف القناع» و«الغطاء» عن «مشارك الشمس» بـ«فوائد» «مفاتيح» «القوانين» «المدنية» و«الدروس الحائرية». وأما «كفاية الأصول»، أو فقل: «من لاتحضره الفحول»، فعلى غرارها سار المصنف في المقاصد والفصول.

بيان ذلك باختصار:

إنّ كتاب «الفصول الغروية في الأصول الفقهيّة» للمحقّق الأصولي الشيخ محمد حسين الحائري الأصفهاني المتوفى حدود سنة ١٢٥٥ - ١٢٥٠ هـ قدّر له - وكلّ شيء عنده بمقدار - أن يصبح كتاباً دراسياً في الحوزات العلميّة في مختلف البلدان من الحائر الشريف والنجف الأشرف إلى أصفهان وطهران لمدة لا تقلّ عن مائة عام منذ ولادته وإلى عقدين أو ثلاث من ظهور «كفاية الأصول» إلى أن انسحب تلقائياً عن الساحة ببركة هيمنة

«الكفاية» على المحافل وتلقيها بالقبول؛ حيث استغنوا بها عن المفصلات وما هو في التطويل كالفصول من الإشارات والمحصل من البشارات. والإقبال على هذا الكتاب وفي طول هذه الفترة غير القصيرة يكشف عن مدى أهمية الكتاب وما يحمل في طياته من غزارة في المادة وقوة في الدليل ووضوح في البيان، على الرغم من أنه حينما عرض على شيخ المحققين صاحب «هداية المسترشدين» - أخ «الفصول» - قال في تقريره - على ما قيل -:

تعوزه نقطة، أي: ليكون بالصاد المعجمة دون المهملة فيصبح فضولاً لا حاجة إليه، ولا عبرة به، وهو إن صحّ - وربّ مشهور لا أصل له - ففيه الجفاء بادياً غير خاف وتعدّ على الحقيقة من غير إنصاف.

كيف! وهو في المتون الدراسية معدود خاتمة للأصول الجعفرية التي وضع لبنتها أسطوانة الفقه والأصول الشيخ الأكبر جعفر كاشف الغطاء الذي لم يرتض المرتضى أن يذكره إلا بالكنية دون التصريح - وهي أبلغ منه - فيشير إليه بتعبيره الرائج بـ «بعض الأساطين» ولا يمرّ به إلا بتعظيم وتكريم وتقديم.

ففصول صاحب «الفصول» تمثّل الأصول القديمة، كما أنّ «فرائد» الشيخ طليعة بدیعة للأصول الجديدة، فكفاها بذلك ميزة على غيرها. وأنت إذا تأملت وجدت «الهداية» بعيدة عن الوغول في المتون الدراسية؛ لعدم اشتغالها على دورة كاملة في الأصول، وعدم تحريرها في ابتداء الدخول لأجل أن تكون محوراً للدرس والبحث في هذه الحقول.

ومن هنا أصبحت من كتب الأمّ التي يرجع إليها الباحث عند الضرورة، فلم يقلّ عنها «الفصول» أهميّة؛ لكونه من المتون، ومعدوداً في

عداد المصادر والعيون، لمن أراد الرجوع الى المفصّلات في هذه الفنون.
 من أجل ذلك - وهو خاتمة الأصول القديمة - جاءت «الكفاية» في ألفاظها بالخصوص - وهي فاتحة الأصول الجديدة بعد «الفرائد» - محتذية على مثال «الفصول» في المنهجة والقواعد، حتى كأنها تكاد أن تكون تلخيصاً لفصوله بطرح زوائده وفصوله، مقتبسة من أدلة الكتاب ومغتنة لجملته من الفوائد، محرّرة فيها بعنوان التنيّهات من الألقاب، وهي في واقعها نفس الفوائد المفصولة عن الفصول في «الكفاية» و«الفصول».

فهذا أوّل مصادر «الكفاية» ولا يمكن الإستغناء عنه، بل هو الطليعة والبداية، وفي إشارتنا هذه وفاء بالغرض وكفاية.

وأما ثاني المصادر: فهو كتاب: «التقريرات» الموسوم بـ «مطارح الأنظار» للأصوليّ المتضلع والفقير البارع الشيخ أبي القاسم الكلّاتريّ الطهرانيّ أحد فحول مدرسة الشيخ ومقدّمهم في هذا المضمار المولود سنة (١٢٣٦ هـ) والمتوفى سنة (١٢٩٢ هـ)، حضر على شيخنا الأنصاري لمدة لا تقلّ عن عشرين عاماً وكان من الأوائل ممّن لازمه وتخرّج به وحصل على شهادة بالإجتهد منه وكفاه بذلك فخراً واعتزازاً وعبريّة ونبلاً.

كما كان ممّن اهتمّ بدروس شيخه فقهاً وأصولاً ولم يفلت منه شيء من تلك البحوث إلّا وقبدها على الورق لكنّها لم تبرز الى النور ولعبت بها يد الزمان فلم يُعلم مصيرها سوى هذه التقارير التي اهتمّ بها نجله العلامة المفضال الشيخ أبو الفضل (١٣١٦ هـ) وطبعها بعد وفاة والده المحقق رضوان الله تعالى عليهما باسم «مطارح الأنظار» فشاعت وذاعت وتهافت على اقتناءها الفضلاء والمحصّلون وتقبّلها الأعلام والمدرّسون بقبول حسن، فاشتغل أهل العلم وأرباب الفضيلة بمدارسها ومذاكرتها ولقيت من الإقبال

بحيث أصبحت من المتون التي يعتز بدراستها الطالبون؛ حيث وجدوا ضالتهم التي ينشدون؛ ذلك لأن الأصول الجديدة لم تكن تتجاوز الأدلة العقلية فانضمت إليها بـ«مطarach الأنظار» مباحثها اللفظية.

وأما ثالث المصادر - وإن كان أولها لثاني الجزئين: فهو «فرائد» شيخنا الأنصاري المشتمل على رسائله في القطع والظن والأصول العملية وتعارض الأدلة، بضميمة ما كتبه مسبقاً بعنوان الحاشية عليه المعروفة بـ«درر الفوائد».

هذه هي أهم مصادر الكفاية الخراسانية.

ويأتي من بعد هذه الأمهات وفي رتبة أدون كتابا «هداية المسترشدين» و«بدائع الأفكار» لشيخ المحققين محمد تقي الرّازي الأصفهاني (١٢٤٨ هـ) وأستاذ المجتهدين حبيب الله الرشتي قدس سرهما. وإذ قد عرفت مضخة «الكفاية» وأمّهاتها فلنعد للإشارة الى نقطة ربما يغفل عنها النّابّهون فضلاً عن غيرهم وهي:

إن طلبه ذلك العصر - وكما سلف أن أشرنا إليه - كانوا يتدارسون «الفصول» و«المطarach» و«الفرائد» ولم يكن شيء منها بخاف عنهم - خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّهم أهل دراسة معمّقة، لايهمهم من دنياهم إلا طلب العلم وليس لهم شغل شاغل سواه - فلما جاءتهم «الكفاية» بما فيها من اختصار لألفاظ «الفصول» ومعانيه، واقتباس من «المطarach» و«فرائده»، لم تصعب عليهم استصعابها اليوم؛ حيث تركت تلك الكتب اكتفاءً بها لاشتمالها على مهامّ مطالبتها واستغناءً بها عن غيرها، فكان الترك منهم لها في محلّه؛ لاستحضارها عندهم بمراجعة هذه الرسالة، ولذا كان الأخوند الخراساني يدرّسها خارجاً في سنتين أو ثلاث؛ إذ الفضلاء آنذاك

بمدارسة تلك الكتب بطولها وعرضها - من دون اختزال ولا طفرة، ومن دون خشية أن يفوتهم موعد الامتحان من مراكز الإمتهان، وبذلك الكيفية العليا من الدقة والعمق من جهة الأستاذ والتلميذ - كانوا مراهمي الإجهاد إن لم يكونوا مجتهدين فوجدَ الفاعل من القابل تمامية الاستعداد وفعلية القبول ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾^(١).

ولو جاءنا الآخوند الخراساني اليوم لامتحان بمشقة تدريسنا أطول ممّا امتحن به أستاذنا الخراساني دام ظلّه، ولبكى على توخّده وغربته واستغرب جدارته على تذليل الصعاب.

فكيف بنا والكثير من أهل العلم لا يعرف منها إلا الأسماء، وترك هذه الكتب وعزّلها يساق طلسمه «الكفاية» التي لا تكفي من دونهنّ ولا تقي من غيرهنّ ولا تنفي إلا بهنّ.

من أجل ذلك وخدمة لأهل العلم والدين قمت وبتوفيق من الله عزّ وجلّ بتحقيق كتاب «الفصول» وأنجزت منه شطراً من العمل بعد أن تمّت مقابلته بأكثر من نسخة، لكنّي توقّفت ريثما تصل إليّ بعض النسخ القريبة من زمان التأليف وهي ذات أهميّة بالغة لكن بعض أرباب المخطوطات - حاشا أهل الشيم منهم - لا يتعاملون على أساس الخدمة للتراث فيمتنعون من بذل تصوير النسخ إلى أهلها والمشتكى إلى الله عزّ وجلّ وإلى رسوله ﷺ.

الفصل الثالث: نتاجات «الكفاية»

تولدت كتابات كثيرة في هذا الفن ببركة هذا الكتاب الشريف واغنت المكتبة الأصولية وزادتها ثراءً.

ويمكن تقسيم هذه الكتب الى قسمين رئيسيين:

القسم الأول: ما توخى تيسير العبارة وتذليل صعابها وفك رموزها وحلّ طلاسمها وإرجاع ضمائرهما وتوضيحها وتبيينها بشكل يسهل للطلاب فهم المتن.

القسم الثاني: ما كتب لأجل النقد والتحليل والتعريض بـ«الكفاية» وتسجيل المناقشة والاعتراضات على المباني المختارة وتقديم الحلول الجديدة وتطوير البحوث الى مستوى أرقى ممّا جاء فيها ولو بزعم المتصدي للتعليق والتحشية.

ومن القسم الأول شرح الشيخ عبدالحسين الرّشتي وهو - ان شاء الله عزّوجلّ - في طريقه الى الطبع في أربع مجلّدات. محققاً باسم (الكافي في شرح الكفاية).

ومن القسم الثاني حاشية الشيخ علي الإيرواني.

وهناك قسم ثالث جمع بين المرحلتين كحاشية الشيخ أبي الحسن المشكيني.

ونحن نشير إلى جانب من هذه المكتبة الأصولية لكي يتطلّع الباحثون على أسماء هذه الكتب ومؤلفيها على أقلّ التقادير إن لم يتيسّر لهم مراجعتها، ولعلّ فيهم من ينبري لإحياء بعض هذا التراث فأكون معه شريك في الأجر.

- ١- شرح كفاية الأصول: ٤ ج للشيخ عبدالحسين الرشتي (١٢٩٢ هـ - ١٣٧٣ هـ).
- ٢- نهاية الدراية في التعليقة على الكفاية: ٦ ج للشيخ محمد حسين الإصفهاني (١٢٩٦ هـ - ١٣٦١ هـ).
- ٣- نهاية النهاية في شرح الكفاية: ٢ ج للشيخ علي الإيرواني (١٣٠١ هـ - ١٣٥٤ هـ).
- ٤- التعليقة على كفاية الأصول: ٢ ج للشيخ علي القوجاني (١٢٩ - ١٣٣٢ هـ).
- ٥- الحاشية على الكفاية: ٢ ج للشيخ محمد علي الصفائي القمي (١٣٨٥ هـ).
- ٦- حقائق الأصول: ٢ ج للسيد محسن الطباطبائي الحكيم (١٣٠٦ هـ - ١٣٩٠ هـ).
- ٧- حاشية الكفاية: للشيخ مهدي الخالصي الكاظمي (م ١٣٤٣ هـ).
- ٨- حاشية على كفاية الأصول: ٧ ج للشيخ محمد سلطان العلماء الأراكي (م ١٣٨٢ هـ).
- ٩- الحاشية على كفاية الأصول: ٥ ج للشيخ أبي الحسن المشكيني (١٣٠١ هـ - ١٣٥٨ هـ).
- ١٠- حاشية الكفاية: ٢ ج للمحقق الشيخ علي ضياء الدين العراقي (١٣٦١ هـ) طبع هذا الكتاب باسم زميله العلامة السيد محمد النجف آبادي الأصفهاني (١٣٥٨ هـ) إشتباهاً، وقد قام - أخيراً - الأخ الفاضل الشيخ مصطفى الإسكندري زيدت توفيقاته بتحقيق الكتاب وسيصدر عن قريب إن شاء الله عز وجل.

١١- نهاية المأمول في شرح كفاية الأصول: للسيد حسن الرضوي القمي (م ١٣٤٦ هـ).

١٢- نهاية المأمول في شرح كفاية الأصول: للسيد حسين الحسيني الطهراني (١٣٢٨ هـ).

١٣- الهداية في شرح الكفاية: للشيخ عبدالحسين آل الشيخ أسد الله التستري الكاظمي (م ١٣٣٦ هـ).

١٤- التعليقة على الكفاية: (مخطوط) للشيخ محمد الكبير القمي (م ١٣٦٩ هـ).

١٥- حاشية على كفاية الأصول: (مخطوط) للشيخ حسن علي القطيفي (م ١٣٣٤ هـ).

١٦- حاشية الكفاية: (مخطوط) للشيخ أحمد بن محمد كاظم الخراساني.

١٧- حاشية الكفاية: ٢ ج للسيد حسين الطباطبائي البروجردي (١٣٩٢ - ١٣٨٠ هـ).

١٨- حاشية كفاية الأصول: للميرزا مصطفى بن الميرزا حسن المجتهد التبريزي (م ١٣٣٨ هـ).

١٩- حاشية الكفاية: للشيخ محمد حسن المظفر (١٣٧٥ هـ).

٢٠- حاشية الكفاية: للميرزا أبي الهدى الكلّباسي (م ١٣٥٦ هـ).

٢١- حاشية الكفاية: للشيخ عبدالكريم الزنجاني (م ١٣٨٨ هـ).

٢٢- حاشية الكفاية: للشيخ حيدر علي جابر الأنصاري (م ١٣٧٥ هـ).

٢٣- شرح كفاية الأصول: للسيد محمد حسن النجفي القوجاني (م ١٣٦٣ هـ).

- ٢٤- شرح كفاية الأصول: للشيخ محمد رضا طاهر آل فرج الله.
- ٢٥- شرح الكفاية: للشيخ اسماعيل محمد حسن المعزّي (١٣٦٣ هـ).
- ٢٦- نهاية المأمول في شرح كفاية الأصول: (مخطوط) للشيخ عبد النبي النجفي العراقي ١٣٨٥ هـ كتبه في مجلدين ضخمين كل مجلد منه يعادل صلاة الجواهر (مخطوط).
- ٢٧- هداية الفحول في شرح كفاية الأصول: (مخطوط) للسيد هادي البجستاني الخراساني الحائري (م ١٣٦٨ هـ).
- ٢٨- هداية العقول في شرح كفاية الأصول: ٣ ج للميرزا فتاح الشهيدي التبريزي (م ١٣٧٥ هـ).
- ٢٩- منتهى الوصول الى غوامض كفاية الأصول: (حاشية على الاستصحاب والتعارض والاجتهاد والتقليد) للشيخ محمد تقي الآملي (١٣٠٤ - ١٣٩١ هـ) تقرير لأبحاث آية الله السيد أبي الحسن الأصفهاني.
- ٣٠- وقاية المحصول في شرح كفاية الأصول: ^(١) للسيد هبة الدين الشهرستاني (م ١٣٨٦ هـ).
- ٣١- الوافي في شرح الكفاية: للسيد عبدالمحسن فضل الله.
- ٣٢- الوقاية من أخطاء الكفاية: للشيخ محمد الخالصي.
- ٣٣- نظرات في الكفاية: للسيد عبد الرسول بن السيد الحسين.
- ٣٤- علم الهداية في شرح الكفاية: لإبراهيم بن الحاج جليل العلومي (م ١٣٩٨ هـ).
- ٣٥- صرف العناية في حلّ معضلات الكفاية: للسيد محمد مهدي

(١) وهو تقرير لبحث الآخوند في الأدلة العقلية.

الخوانساري الكاظمي (م ١٣٩١ هـ).

٣٦- الحاشية علي كفاية الأصول: للشيخ كاظم التبريزي (م ١٤١٦ هـ).

٣٧- الحاشية على كفاية الأصول: للسيد محمد حسين الطباطبائي (م

١٤٠٢ هـ). وقد أوردناها بتحقيق واف في ضمن هذه الطبعة.

٣٨- تيسير الوصول في شرح كفاية الأصول: للشيخ قاسم الرجبي

الإسلامي الطهراني (م ١٤٠٠ هـ).

٣٩- الهداية في شرح الكفاية: للسيد محمد جعفر بن السيد محمد

طاهر الموسوي الشيرازي.

٤٠- نهاية الوصول الى كفاية الأصول: للسيد مصطفى محسن

الموسوي.

٤١- نهاية المأمول في شرح كفاية الأصول: للشيخ محمد علي

الإجتهادي.

٤٢- منتهى الدراية في توضيح الكفاية: ٨ ج للسيد محمد جعفر

الجزائري المروّج.

٤٣- عناية الأصول في شرح كفاية الأصول: للسيد مرتضى الحسيني

الفيروزآبادي ٦ ج (١٤١١ هـ).

٤٤- الوصول إلى كفاية الأصول: ٥ ج للسيد محمد الحسيني

الشيرازي (١٤٢٢ هـ).

٤٥- طريق الوصول الى تحقيق كفاية الأصول: ٥ ج. للشيخ محمد

الكرمي الحويزي (١٤٢٥ هـ).

٤٦- دراسات في أصول الفقه شرح كفاية الأصول: للسيد محمد

الكلانتر (م ١٤٢٤ هـ).

٤٧- دروس وحلول في شرح كفاية الأصول: ٢ ج للسيد علي بن الحسين العلوي (م ١٤٠٢ هـ).

٤٨- أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية: ٢ ج للسيد روح الله الموسوي الخميني.

٤٩- بلوغ الغاية في شرح الكفاية: ٣ ج للسيد مسلم الحلّي.

٥٠- منهل الرواية إلى مشرع الكفاية للشيخ أبي الحسن الشعراني (١٣٩١ هـ) (مخطوط).

٥١- هداية العقول إلى شرح كفاية الأصول: ٥ ج (مخطوط) للسيد محمد علي الموسوي الأبطحي الأصفهاني (م ١٤٢٣ هـ).

٥٢- تحرير الأصول في شرح كفاية الأصول: (فارسي) للسيد محمد جواد الذهني الطهراني (م ١٤٢٥ هـ).

٥٣- خودآموز كفاية: ٢ ج للشيخ عبدالكريم بن ابراهيم الخوئيني (م ١٣٧٢ هـ).

٥٤- شرح فارسي على كفاية الأصول: للشيخ محمد حسين النجفي الدولة آبادي الأصفهاني (عدة مجلدات).

٥٥- شرح الكفاية (فارسي) عدة مجلدات للشيخ علي المحمدي الخراساني.

٥٦- بداية الوصول إلى شرح كفاية الأصول: ٩ ج للشيخ محمد طاهر آل راضي (١٤٠٠ هـ).

٥٧- هداية الأصول إلى كفاية الأصول: ٤ ج للشيخ حيدر علي البهسودي.

٥٨- سبيكة الذهب في نظم كفاية الأصول، للشيخ محمد صالح

الحائري المازندراني (م ١٣٩١ هـ) وهي قيد التحقيق.

واشتهرت من بين الشروح والحواشي المذكورة بعض الحواشي
اشتهاراً فائقاً وأصبحت متداولة بين طلبة العلم ومقبولة لدى الفضلاء ومنها:

١- نهاية الدراية للمحقق الإصفهاني وقد اشتهرت بين الأعلام فضلاً
عن الفضلاء بالدقة والعمق والاستيعاب.

٢- حقائق الأصول للسيد محسن الحكيم، وفيه فوائد نادرة مع
وجازته واختصاره.

٣- تعليقة الشيخ علي القوجاني الذي ربما لانبالغ لو قلنا: انه لسان
الآخوند قدس سره.

٤- حاشية الشيخ أبي الحسن المشكيني.

٥- نهاية النهاية للمحقق الشيخ علي الإيرواني.

٦- عناية الأصول للسيد مرتضى الفيروزآبادي.

٧- منتهى الدراية للسيد المروج الجزائري.

ويعتقد شيخنا العلامة المبجل آية الله الحاج الشيخ مصطفى
الهرندي دام ظله - وهو أحد أعلامنا المعاصرين والأساتذة المبرزين - : «أن
حاشية سلطان العلماء الأراكي التي مرّت برقم ٨ أفضل الحواشي المعروفة
على الإطلاق دقة وعمقاً ومناقشة لأعلام عصره وأكثرها دفاعاً عن الآخوند
وآراءه ومبانيه»، وهي شهادة قيمة، ومن يرجع إلى الكتاب ويتمعن فيه يجد
أن الكتاب من أفضل المصادر لمعرفة «الكفاية» بل ومباني الآخوند
خصوصاً وأن الرجل كان من تلامذته واستفاد من بعده من الشيخ محمد
تقي الشيرازي - الذي هو أحد أعظم مدرسة السيد المجدد الشيرازي قدس سره -
غاية الاستفادة.

وهذا الشرح مفصل جداً أصله في ٧ مجلدات وله لواحق كثيرة يبلغ معها الى ١٧ مجلداً.

ومما يؤسف له انه نادر النسخة جداً وطبعته كثيرة الأغلاط بحيث تعسر الاستفادة منه لغير المتمرس الخبير.

ومثله يستحق العناية ويستأهل أن تبذل له الأعمار كي يخرج الى النور، فلعلّ الله تعالى يغيّض له رجالاً..

ولابدّ من التنبيه على انه لا ينفع المبتدي، بل ولا المتوسط، ولا يعرف حقّه إلا الأفاضل الذين يبحثون عن النوارد والفوائد المكتنزة، فليغتنم.

ولا يفوتني أن أنوّه ها هنا بشرح الشيخ العلامة الشعراني الذي وضعه في عدّة مجلدات؛ فإنني وإن كنت لم أشاهد هذا الكتاب الشريف عن كتب، لكن إيماني بعقريّة المصنّف وتبحّره، مضافاً الى جامعيتّه للفنون، وملاحظة مقدّمة هذا الشرح المطبوعة في مؤتمر تكريم الشيخ الأعظم يهديان جميعاً الى أهميّة الكتاب، ولكنه على كلّ حال لا يزال مخطوطاً، ولا أنسى أنني دخلت يوماً على شيخ أهل التحقيق سيّدنا العلامة الحاج السيّد محمد رضا الجلالى دام عزّه وجرى ذكر الأصول و«الكفاية» فقال - ما مضمونه أو قريب منه - : يا حبّذا لو بذلت الجهود في سبيل إحياء شرح الشيخ الشعراني على «الكفاية»؛ فانه الذي يستأهل التحقيق والطبع.

الفصل الرابع : كتب حولها :

هذه الكتب لها نوع من الارتباط بشكل وآخر بالكفاية، بل هي من نتاجاتها لكننا أفردنا الكلام عنها في هذا الفصل للإشارة العابرة الى ميزتها ودورها في الأصول المعاصر.

وهي:

ما يعكس لنا المدارس الأصولية المعاصرة التي طرحت بعد المحقق صاحب «الكفاية» قدس سره.

مدرسة المحقق النائي قدس سره

ونافذة الإطلالة عليها:

«فوائد الأصول» للشيخ محمد علي الكاظمي قدس سره التي تمثل تقرير درس النائي في حاضرة العلم النجف الأشرف.

أما مباحث ألفاظه فهو مشترك مع «الأجود» في كونه تقريراً للدورة الثالثة، وأما مباحث الحجج والأصول العملية والتعارض فهي من تقرير الدورة الثانية.

و«أجود التقريرات» الذي كتبه السيد أبو القاسم الخوئي قدس سره والكتاب يعبر عن الدورة الثالثة والأخيرة التي ألفها المحقق النائي وهي بهذا الاعتبار أكثر أهمية؛ لكونها آخر إفاداته الشريفة.

طبعاً لا يمكن حصرها بخصوص هذين الكتابين الشريفين لكثرة من كتب عنه وقرّر له كالشيخ حسين الحلّي والشيخ باقر الزنجاني والسيد محمد جواد الطباطبائي العيني التبريزي^(١) ... إلى عشرات سواهم.

إلا أن هذين التقريرين يمتازان من حيث أنهما عرضاً على المحقق النائي في أيام حياته وقرّظهما وأجاز طباعتهما ولا يخفى ما لذلك - في حد

(١) على ما حدثني به ولده المرحوم آية الله السيد محمد رضا الطباطبائي قدس سره.

المتوفى طائفاً بالبيت الحرام في ١٧ ذي الحجة ١٤٣٠ هـ.

ذاته - من قيمة.

وعلى أيّ حال يمتاز النائي في أصوله: بالدقة الوافية وقوة البيان وجودة الاستدلال وعمق الفكرة والنقد الصائب، وإصابة الرأي، وانسجام المباني والقدرة على التحليل العرفي السليم بالإضافة الى الفهم الموهوب. وقد أنعم الله عزّ وجلّ عليه بتلامذة أذكاء، فضلاء، علماء، ملازمين، أهل قلم وتحقيق ودرس وبحث.

ويمتاز «فوائد الأصول» بسلاسة العبارة، ووضوح المعاني، وعذوبة البيان، وتسهيل الفكرة.

كما يمتاز «الأجود» بالدقة في التعبير، والإيجاز في القول، وعدم خلط أفكار المقرر بإفادات الأستاذ، وإنما جاءت مفروزة في الهامش، بخلاف «الفوائد» فانه قد يختلط فيه كلام المقرر بكلام الأستاذ. وفضلكة الكلام:

ان هذه المدرسة أكثر اهتماماً بالجانب العرفي ومن ثمّ التحليل الصحيح لمدرسة الشيخ الأعظم والدفاع عنها كما تكثّر النقد لمباني الآخوند الخراساني.

«مدرسة المحقق العراقي قدس سره»

وتتملّ اليوم في كتاب «مقالات الأصول» الذي - اشتهر أنه - كتبه بقلمه لكي ينسخ «الكفاية» ويحتلّ مكانتها في المتون الدراسية، لكنّها محاولة دون جدوى؛ حيث لم يوفّق الى ساعتنا هذه، بل أصبح مجهول العنوان لدى أغلبية طلبة العلم في هذه المرحلة.

لكنّه على كلّ حال يعتبر من خيرة الكتب الموضوعية لهذا الفن بما

يشتمل عليه من أفكار معمّقة، وبما يُعبّر عن آخر ما توصّل إليه فكر المحقق العراقي فيما يرتبط بأصول الفقه، زيادة على ما فيه من طول باع، ونظم وانسجام وإبداع، واختصار في البحث وإيجاز في التعبير.

ثمّ كتاب «نهاية الأفكار» الذي قرّره الشيخ محمد تقي البروجردي من دراساته رضوان الله تعالى عليه، ورغم أنّ الكثير من أقرانه قرّروا دراسات أستاذهم العراقي كالكلباسي في «منهاج الأصول» وغيره في غيره، إلّا أنّهم لم يحضوا بالإقبال التام، كما حظى به الشيخ البروجردي في «نهاية أفكاره».

وقد يُعدّ كتاب «بدايع الأفكار» للشيخ الميرزا هاشم الآملي كمصدر ثالث للتطلّع على آراء المحقق العراقي، إلّا أنّ المطبوع منه نادر لا وجود له في الأوساط، مضافاً إلى أنه يشتمل على خصوص مباحث الألفاظ، ولست أدري أكتب تمام البحوث من أستاذه، أم أنه اقتصر في التقرير على المطبوع!!

وقد يضاف إلى ما ذكرناه:

«حواشي» آغا ضياء بقلمه على الأدلة العقليّة من كتاب «فوائد الأصول».

إلّا أنّه لا ينبغي عدّه مصدراً مستقلاً لآراءه الأصوليّة طالما نجدّها في الأعمّ الأغلب مقتبسة حرفياً من كتاب «نهاية الأفكار» وتكراراً لألفاظه ومعانيه.

يقول سيّدنا الأستاذ المحقق الأصولي البخّائيّة آية الله المددّي دام ظلّه: «وجدت التطابق الحرفي بين «النهاية» وحواشي «الفوائد» ولم أجد من تنبّه لذلك قبلي، ولم أعرف أنّ أيّاً منهما أخذ من الآخر، وسألت

سبطه الشيخ مهدي الآصفي فلم يكن يعلم بذلك» إنتهى.

أقول: الظاهر أنّ تقرير «النهاية» أقدم من حواشي «الفوائد» لأنّ «النهاية» كتبت قبل طبع «الفوائد» فالشيخ آغا ضياء العراقي هو المقتبس من «النهاية» والله العالم.

وإن صحّ هذا الإستظهار - وهو قويّ جداً - فسوف تزداد قيمة «التقاريرات» باعتبار أنّها ليست معروضة على المحقّق العراقي فحسب، بل كانت في متناول يده وكان يرجع إليها في كتابة حواشيه على «فوائد» النائيني، بل ولعلّه كان يستفيد منها في تدريسه الدورة الأخيرة من الأبحاث الأصوليّة.

ولو صحّ ذلك فلم لانجد تقرّظاً على الكتاب بقلم الأستاذ؟!
فلعلّه كتب، ولو كتب لبان، ولعلّه ضاع حينما تصدّى لطبع الكتاب
وكان الشيخ قد انتقل الى رحمة الله تعالى.

ولو كان كما يُظنّ، فلم لم يؤشّر المقرّر الى كتابة الأستاذ وضياعها!
ولعلّه لو أشرّ لم يُقبل منه لرجوعه بشكل وآخر الى تركيته، وهو أجلّ
قدراً وأرفع نفساً من أن يضع نفسه مورداً للإتهام - ولو من جهة المغرضين -
فراى أن السكوت أولى وأحرى، فالمهم عرض الفكرة وطرح آراء الأستاذ
ومبانيه، وجعلها في متناول المجامع العلميّة وأرباب الفن، والرّجل يطير
بهمتّه.

ولعلّ الأستاذ لم يكتب التقرّيز وحال الأجل بينه وبينه كما ليس
بالبعيد.

وكيف كان: فاقْتباس الأستاذ من تقارير تلميذه من خيرة الشواهد
على ما يتمتع به البروجردى من قبولٍ عند الأستاذ، وإكبار وتبجيل وتجليل،

وهل تطلب بيّنة بعد هذا الإستناد؟ وهل من شاهد أقوى من هذا الاعتماد؟
وليس وراء عبادان قرية.

ومهما يكن من أمر: فإن الشيخ محمد تقي البروجردي استطاع - من خلال كتابه «نهاية الأفكار» - أن يثبت جدارته الفائقة على الإحاطة الكاملة بمدرسة أستاذه، وأن ينقلها الى الآخرين في أجمل تصوير وأروع تعبير، وأن يحررها بقلم خلّاب وبيان جذّاب في أفضل تحرير.

وكان يقول الأستاذ الفقيه الراحل الشيخ الفاضل اللنكراني: «المعروف بين مشائخنا انه لم يكتب تقرير أفضل من هذا التقرير؛ لما يشتمل عليه من سلاسة في التعبير، وسلامة في النقل، مع حفظ للمستوى العالي من الفكر الأصولي الرّاقّي للمحقّق العراقي رحمه الله». إنتهى.

وعلى أيّ حال؛ فإنّ المحقق آغا ضياء اجتهد في المباني الأصوليّة مرتين - إن صحّ التعبير - ذلك لأنّه حضر على المحقق الخراساني فترة طويلة ولازمه برهة غير قصيرة، واختصّ به حتّى عدّ في الطليعة من تلامذته وأتقن آراءه وتضلّع في مدرسته حتّى استقلّ بالتدريس من بعده، ثمّ لمّا برز المحقّق النائيني في عصره وتقدّم على مشاهير وقته، وتزعم المعاهد العلميّة وذاع صيته وانتشرت أفكاره وعُرفت آراؤه، وتبيّن انه جعل «الكفاية» عُرضة للنقد والأخذ والردّ، إنبرى للتعرف على ما يتبنّاه النائيني من آراء ونظريّات، ثمّ قام بالدفاع عن شيخه الخراساني بكلّ ما أوتي من مواهب في هذا السبيل، وناقشه وفنّد آراءه ودلّل على مواضع الضعف في إستدلالاته، لكنّه أتي من حيث لا يشعر، فأضطرّ إلى قبول الكثير ممّا تبناه صاحبه وسلم له واعترف به وأقرّ له، وأصبح النائيني مهيمناً عليه.

مع انه حاول أن يبقى جهد المستطاع مستقلاً ويحتفظ باستقلاليتّه.

وبالجملة: فقد عُرفت مدرسة العراقي بالدقة العقلية المفرطة وابتعدت بذلك عن العرف المستقيم وجانب الذوق السليم فلم تلق قبولاً بين الأصحاب، وأثر ذلك على فقهه بشكل مباشر حتى قيل: «إن فقهه أصول، وأصوله معقول، ومعقوله غير مقبول».

ولكن الانصاف: إن هذا القول - على إطلاقه - خال عن الإنصاف؛ فإنه لا مجال لإنكار ما كان يتمتع به من الذهن الوقاد وسرعة الانتقال وقوة الانتقاد، مضافاً إلى تأملات له مفيدة وتنبهات جديدة، وإبداعات عديدة، وآراء سديدة.

وقد استفاد الكثيرون مما شيدته هذه المدرسة من أفكار وأنظار وفتحت لهم آفاقاً تمكّنوا - من خلالها - أن يخطوا خطوات بعيدة.

وأخيراً مدرسة المحقق الأصفهاني

وهو أحد الأفاضال الذين تعترّب بهم محافل أهل العلم ورواد الفضيلة. حضر على شيخه الخراساني لمدة ثلاثة عشر عاماً، لم يفته الحضور إلا في يوم عاصف كثرت فيه الأمطار واكتظت الشوارع بالمياه وغلب على ظنه أن الأستاذ سوف لن يتمكن من الحضور، فتبين خلاف ذلك وانه حضر مع جماعة من تلامذته واستمرّ الدرس.

وقيل: أصابه وجع في العين شديد فلم يستطع معه الحضور، وفاته مرة أخرى.

وكان من الملازمين له والمعتقدين به، ومنه أفاد وعليه تخرج. كما كان فيلسوفاً عملاقاً فاغرق نزاعاً في الحكمة وبلغ فيها مرتبة يقول عنه تلميذه الشيخ محمد رضا المظفر: سمعته يوماً يقول: لو علمتُ أن

أحدًا في الصين يعرف الفلسفة الصدرائية (الأسفار) لرحلت إليه.
وكأنه يريد أن يقول: «لا أعرف أحدًا أكثر خبرة، ولا أوسع اطلاعاً
منّي فيها».

وقد تجاوز الحدّ فيها حتى جعل أصوله فلسفة، بل وفقهه أيضاً، حتى
أتى لو قلت: انه مزج الفقه والأصول بالفلسفة مزجاً لم يسبقه أحد من علماء
الطائفة، لم أكن مجازفاً ولا مغالياً، ولرجوت أن أكون صادقاً.

فقد تبلورت آراؤه ونظرياته الأصولية بصياغة فلسفية دقيقة عقلية
بحثة، ابتعدت عن العريقات بمسافات، وجمعها في كتابه «نهاية الدراية»
الذي جعله شرحاً على «كفاية» أستاذه وكتب شطراً منه في ريعان شبابه
عندما كان يحضر على شيخه الآخوند وأكمّله من بعده، وأودعه أسراراً
وكنوزاً، وأبدع فيه غاية الإبداع، وأبدى فيه عقلية جبارة وعيناً بالعلم فوّارة،
يعترف له بها كلّ نقّاد بصير ومطلّع خبير، ولا يزال ممّن تُمدّ إليه الأعناق،
ولا يشقّ له غبار في سباق، فكيف يُبارى أو يطاق؟!

ومن هنا لم ينسج على منواله، إلّا من أعجب بحاله ومقاله، وهم
بطبيعة الحال قليلون.

بهذه الإشارات العابرة ظهر لك: أنّ المدرسة الأصولية اليوم نائية
أكثر منها عراقية أو أصفهائية.

كما تبين لك: أنّ هذه الكتب التي عرفنا من خلالها آفاق هذه
المدارس جديرة بالاهتمام والإغتنام مذاكرة وبحثاً وتنقيحاً وتعريفاً وإشادة
وتكريماً؛ لما فيها من ربط بحلقاتها الماضية ربطاً وثيقاً لا يستغني الباحث
عنها مهما بلغ من المستوى الرفيع في هذا العلم، وأنها لا تنقل أهمية عن
«الكفاية» لو لم نقل أنها ممتازة عليها، على أنها تمثّل الخطّ الرّسالي الذي

رسمته «الكفاية» ومن قبلها.

رحم الله أعلامنا الماضين وحفظ الباقيين وشكر الله جلّ جلاله سعيهم.

الفصل الخامس: لابتديات «الكفاية»:

لا إشكال أنّ المدارس الأكاديمية والمعاهد العلمية في العالم لها عناية خاصة بالمتون الدراسية؛ حيث لها لجان مشرفة على اختيار النصّ الدراسي وتطويره، وأساليب تدريسه ومناهج تعليمه، وتزويد الطالب والأستاذ بكلّ ما يعينه على الفهم الصحيح، والتفهم الصريح، وسرعة الانتقال، ودسومة المادّة، والتدليل على مراجع البحث ومصادر الفن وجعلها في متناول الجميع هذا.

مضافاً الى بالغ اهتمامهم بنوع الطباعة وكيفيّتها بعد عرض الكتاب على هيئة علميّة أخصائيّة إذا تمّت جميع المقدمات من ضبط النصّ وتحقيقه وتدقيقه وتنميته...

فكيف بما إذا كان الكتاب مخطوطاً متعدّد النسخ، قد كثر فيه الحذف والإبدال، والزيادة والنقيصة من المصنّف والرجال الذين تخرّجوا عليه مع اشتغال الكتاب على أفكار علميّة دقيقة، وعبارات صعبة تعمّد المصنّف في طلسمتها وتعقيدها وتلغيزها أحياناً كما في كفايتنا التي قال عنها حرز الدين (١٣٦٥ هـ) - وهو أحد أعلام وقته -:

«كُتِبَ [الخراسانيّ في الأصول] كتابة ملؤها التحقيق إلّا أنّه اختار تعقيد عبارتها، ويراها فناً ممتاز به... ودراستها أتعبت طلاب

العلوم، خصوصاً إذا كان مدرّسها فارسياً^(١).

وإذا كان يرى تعقيد العبارة فناً ممتاز به فهل تغني التميّات بليت وليت.

ليت وهل ينفع شيئاً ليت ليت الشباب بوع فاشترت

وليته عندما كتب هذه الرسالة قدّمها إلى بعض أدباء تلامذته كالشيخ محمد رضا الاصفهاني لكي يحرّرها له تحريراً أدبياً علمياً أصولياً بلسان عربيّ مبين!

وعلى أيّ حال وبعد أن لمسنا واقع الأمر فنحن نشير - وبهذه المناسبة - إلى بعض لابتديات «الكفاية» فعسى أن يقدم الله سبحانه ما فيه الخير والصّلاح ﴿لِلّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَعْذُ﴾^(٢):

أولاً: ضرورة تحقيق الكتاب من جديد بعرضه على نسخة المؤلّف - الأولى - والنسخة المطبوعة التي عليها تصحيحات ولده الشيخ محمد مضافاً إلى العناية الكاملة بالتغيير الحاصل في نفس النسخة المطبوعة الأولى بإشرافه وفي أيام حياته حيث تعتبر تصحيحاً ثانياً كما تعتبر التصويبات التي كتبها ولده - وفي خلال تدريس والده للكتاب بالطبع - تصحيحاً ثالثاً، وما كتبه أعظم تلامذته من مجلس درسه، أو ما استظهروه من بعده من خلال تدريسهم المكرّر للكتاب كالمحقق القوجاني والمشكيني والرشتي وآغا ضياء ونظرانهم.

وتخريج المصادر ومراجع البحث بدقّة كاملة، وتقطيع النصوص وترقيمها، وإضافة العناوين اللازمة وإن أدّى ذلك إلى تكبير حجم الكتاب

(١) أنظر معارف الرجال: ٢٣٢/٢.

(٢) الروم: ٢.

ووضعه في أكثر من مجلد؛ لأن الغرض الأول والأساس من وضعه هو التعليم، فلا بد من التوسّل بكلّ ما يعين على سرعة التفهيم والتعليم.

ثانياً: تعريب الكتاب وتشكيله بعلائم الإعراب.

ثالثاً: تحرير الكتاب تحريراً علمياً دقيقاً وفي نفس الوقت أدبياً بلسان عربيّ مبين دون عربيّة بمبي - كما يقال - ليكون إلى جنب «الكفاية» نفسها.

رابعاً: تلخيص آراء ومباني الآخوند الخراساني وعمدة أدلّته بصورة واضحة وشفافة؛ بحيث أنّ من أراد أن يتوصّل إلى معالم هذه المدرسة يمكنه وبكل سهولة أن يمرّ بها ملخّصة ببيان سهل وتعبير جزل. ولا بدّ من التعجيل في ذلك قبل أن يأتي آخرون - وهم في الطريق - فيسبقونا في توضيح وتبيين تراثنا.

خامساً: البحث في نتائج «الكفاية» وعرض أهمّها المشتمل على التوضيح الكافي والتفصيل الوافي، المملوء بالدقة والتحقيق، الطافح بغزارة المادّة وإتقان الدليل وقوّة البيان والقلم الرّصين. لا سيّما التقارير الأصوليّة المكتوبة من مجلس درسه وبحثه.

الفصل السادس: عملنا في الكتاب

مرّ عليك: أن تحقيق هذا الكتاب الشريف ليس شرعة لكلّ وارد ولا هو من اختصاص هذا العبد، لكنّي أحببت أن أقدم خدمة لأهل العلم والدين في هذا المضمار، وكان قد طلب منّي بعض الأحبة خلال مباحثاتنا أن أكتب على الكتاب ما يوضّح بعض غوامضه وأبين بعض ما اختلف معه في الرأي وما أختاره من حجّة وما يهديني إليه الدليل.

فرأيت أن إحياء آثار السلف أفضل هدية للخلف، واخترت أن أحيي ما اندرس من الآثار الباقية من سلفنا الأخيار، لا سيما الأكابر من تلامذة المصنّف الذين هم أعرف بما في البيت وأدرى بما فيه، وليس الحاضر كالغائب، فوقع في قلبي أن أقدم حاشية الشيخ محمد حسن المظفر وهو أحد أجلة تلامذة الآخوند، والمبرزين من علماء النجف، ولكّني فحصت عن الكتاب وبذلت قصارى جهدي للحصول على نسخة منه في قم وطهران وخراسان والعراق فلم أوفق، وقيل: إن نسخته مفقودة.

فعمدت الى كتاب «درر الفوائد» تصنيف المحقق الجليل الفقيه الأصولي الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي المؤسس -الذي كتبه قبل أن تُصنّف «الكفاية» وهو مشتمل على عصارة الفكر الأصولي الذي خلّده أستاذه الأقدم السيّد محمد الفشاركي، ومن هنا كان ناظراً الى «حاشية أستاذه الآخوند» على «فرائد» الشيخ حيث ينقل منها ويناقشها كثيراً، إلى أن جدّد النظر فيه مرّة بعد أخرى وخصوصاً بعد انتشار «الكفاية»، فزاد ونقص وحذف وأبدل، واعترض فيه على «كفاية» أستاذه وناقشها في مواطن مختلفة - فعمدت الى تلك المواضع واستخرجتها.

كما استخرجت تعليقات المحقق الأصولي الشيخ محمد رضا الأصفهاني آل صاحب الحاشية على «الكفاية» - وهو الآخر من أجلة تلامذة الآخوند والسيّد الفشاركي - من كتابه القيم «وقاية الأذهان» وما انضمّ إليه من رسائله البديعة؛ إحياءً لذكر هذين العلمين الجليلين وإشادة بعقريتهما الفذة وأداءً لبعض ما لهم من الحقوق على الحوزات العلميّة وطلبة العلوم الدينيّة.

وكنّت معجباً بحاشية الشيخ المشكيني والشيخ علي الإيرواني

المليتين بالتحقيق الدقيق والنقد الرفيق، فانتقيت منهما ما يرسم لك شخصيتهما الأصولية ويعبر عن أعمق ما توصلا إليه من رأي ونظرية، خصوصاً ما تجده من قوة النقد الجبارة وسرعة البديهة عند المشكيني، مضافاً الى ما تميزت به حاشيته من تقارير لبحث الآخوند والشيخ علي القوجاني بالخصوص، وحاولت أن أجمع لك بينهما ولولا خشية أن يطول الكتاب فيملّه الجليس لأوردت تقاريره لبحوث القوجاني بأكملها، لكنني أعرف أن النفوس تسرع في الكلل وتتضجر من التطويل فتبدي الملل، فاكثفت بهذا المقدار وأرجعت الباحث المتشوق الى نفس الحاشية.

وكذلك الشيخ علي الإيرواني؛ لما في حاشيته من دقة تكاد أن تكون قليلة النظر، وأحسن منها حرّيته في الفكر وأصالته في الرأي، واستقلاله في الاختيار، ولولا العذر الذي ذكرته لنظمتها في هذا الكتاب من الدفة الى الدفة.

ذلك لأنّ النفس الأصولي الذي يتمتع به المحقق الإيرواني فائز يساعد على التحرّر، ويفتح النوافذ للتفكير، كما يعين على التجوّل في الآفاق بعيداً عن التقليديات، وهو مهمّ للغاية عند أرباب التحصيل.

ولم أقنع بهذا المقدار حتى أوردت كلّ ما عند القوجاني في شرح تأملات «الكفاية» وما اكتفيت به حتى أردفت إليه توضيحات الشيخ محمد طاهر آل راضي على تأملات الجزء الثاني من «الكفاية» (المشتمل على الأدلة العقلية).

وكلّ هؤلاء من مدرّسي «الكفاية» ومشاهيرهم.

وطعمت الكتاب مع ذلك كله بمختارات من كلمات أعظم الأصوليين من تلامذة الآخوند وتلامذتهم سوى من ذكرناهم مضافاً الى ما

وقع إلينا من حاشية الشيخ محمد ابن المصنّف وهم:

١- الشيخ محمد سلطان العلماء الأراكي

٢- والشيخ عبدالحسين الرشتي

٣- والسيد حسين الطباطبائي البروجردي

٤- والسيد محسن الطباطبائي الحكيم

٥- والشيخ محمد حسين الأصفهاني

٦- وآغا ضياء الدين العراقي

٧- والسيد أبو الحسن الأصفهاني

٨- والسيد محمد جعفر المروّج الجزائري

٩- والسيد مرتضى الفيروز آبادي

١٠- والشيخ أبو الحسن الشعراني

١١- والسيد جمال الدين الكلّايگاني

١٢- والسيد محمد الرّوحاني

كما أوردت ذيل التنبيه الثالث من تنبيهات الأقلّ والأكثر تمام حاشية المحقّق المشكيني والمحقّق الأصفهاني بطولهما وتفصيلهما؛ وذلك لأنّ المحقق الخراساني تعرّض للإشارة الى الإشكال في استصحاب الصحة ووعد أن يأتي بتحقيقه في محلّه من الاستصحاب فلم يوفّق لذلك ولم تساعده المشيئة، ورأيت أن المحقق الأصولي السيّد محمد الفشاركي قد تعرّض لهذا المبحث - بمناسبة - فأوردته هناك بطوله، خصوصاً وأنّ المحقق الأصفهاني في حاشيته هنا ناظر الى كلماته رضوان الله تعالى عليه معبراً عنه ببعض أجلاء السادة المعاصرين، فليُغتم إن شاء الله تعالى.

وأخيراً قمت بتحقيق وتصحيح حاشية السيّد العلامة الطباطبائي

صاحب «الميزان» حينما وجدت أنها نادرة النسخة وقد كثر الطالب لها وهي مع ذلك كثيرة الأغلاط المطبعية مع عربية تركية تكاد أن تُضَيِّع ما فيها من فوائد ونوادر وإشارات، وبذلت غاية جهدي في ذلك وساعدني في مقابلتها على النسخة الوحيدة المطبوعة تلميذنا العزيز الأخ الشقيق السودود فضيلة السيد محمود الموسوي حفظه الله ورعاه ومن كل سوء وقاه، ووفقه لكل خير وبالجميل جازاه.

ونكون من خلال ذلك قد قدّمنا أول طبعة محققة ومصحّحة ومضبوطة لهذه الحاشية الشريفة.

مع العلم بأننا لاندّعي توفيتها حقّها فهي جديرة بالاهتمام الأكبر، ولكنّا - مع قلة البضاعة وقصور في الصّناعة - لم نأل جهداً في التحقيق وضبط النصوص وتخريج المصادر وما إلى ذلك من واجبات، وأرجو أن يغمض أرباب التحقيق وأصحاب الفضيلة عمّا يعثروا عليه من زلل أو خلل واشتباه، فقد قدّمنا العذر بالقصور، آمليّن أن يوفّق أهل هذه الصناعة لخطوات أبعد، والله جلّ جلاله من وراء ذلك.

منهجنا في تحقيق «الكفاية» والحواشي التي تضمنتها «حديقة الفحول»

أولاً: تحقيق متن «الكفاية»:

وقد مرّ عبر المراحل التالية:

الف: مقابلة النصّ:

فقد قمت بمقابلة المتن على نسخة «الكفاية» المحققة المطبوع مع كفاية الشيخ أبي الحسن المشكيني بتحقيق فضيلة الشيخ سامي الخفاجي، لأكثر من مرّة.

وذلك لأنه - حفظه الله ورعاه - تحمّل معاناة مقابلة المتن بعدّة نسخ

على مايلي:

قال: «قمنا بمقابلة الكفاية المحقّقة من قبل مؤسّسة آل البيت عليه السلام مع الكفاية التي حقّقتها مؤسّسة النشر الاسلامي لجماعة المدرّسين؛ حيث اعتمدت المؤسستان في تحقيق «الكفاية» على نسختين نادرتين:

الأولى: كانت بخطّ المؤلّف المحقق الخراساني قُلَيْبٌ وَهُوَ نسخة محفوظة في مكتبة مجلس الشورى برقم (١٤١١٧) ولكنها كثيرة الشطوب والتصحيحات وتبديل العبارات غيرها؛ ممّا يجعل الاستفادة منها متعسّرة.

الثانية: نسخة حفيد المؤلف سماحة الشيخ عبدالرضا الكفائي وهي نسخة طبعت في حياة المحقق الخراساني قُلَيْبٌ وعليها تصحيحات نجلة آية الله الشيخ محمد آقا زاده، معتمداً فيها على النسخة التي درّسها والده المحقق الخراساني قُلَيْبٌ وقد وردت في حواشيهام ملاحظات وتعاليق ثمينة... كما أتحفنا سماحة حجة الاسلام والمسلمين السيد محمد رضا

الجلالي حفظه الله بنسخة من «حقائق الأصول» قابل عليها بنفسه نسختي الكفاية الآتفتي الذكر، وقد كانت تحفته الغالية نعم العون لنا في تحقيق متن الكفاية^(١).

هذا مضافاً الى نسختين حجريتين مطبوعتين في حياة المؤلف^(٢) جعلهما السيد الجلالي دام عزّه في تناول يد الشيخ الخفاجي زيد عزّه. فكفانا بذلك - مشكوراً - مؤونة مراجعة كل هذه النسخ خصوصاً وأنها لم تكن في متناول اليد، نعم راجعنا أحياناً طبعة آل البيت وأيضاً طبعة جماعة المدرسين وثالثة حقائق الأصول ورابعة الطبعة المقرونة بشرح الشيخ عبدالحسين الرشتي وذلك بغية التأكد من النصّ الصحيح، لكن الفضل على كلّ حال للمتقدم.

وَهُوَ بِسَبْقِ حَائِزٌ تَفْضِيلاً مُسْتَوْجِبٌ ثَنَائِي الْجَمِيلاً

هذا مزيداً على مراجعتنا حين المقابلة لجملة من طبعات الكفاية سوى ما أشرنا إليه، ومن هنا نتوقع أن تكون كفايتنا هذه كافية عن غيرها - إنشاء الله - لما بذلناه من جهد كبير جداً في سبيل تصحيحها.

ب - تقويم النص وضبطه وتصحيحه:

وقد حاولنا أن لانتخطي في ذلك عمّا جاء في «الكفاية» المشكينية المحققة إلا في موارد - ليست بتلك الكثرة - رجّحنا فيها بعض النسخ على البعض الآخر، وأضفنا بعض التصحيحات، وقد كان أمراً ضرورياً لا بدّ منه

(١) أنظر كفاية الأصول مع حاشية المشكيني: ٣٦/١ - ٣٧.

(٢) إحداهما في سنة ١٣٢١ هـ والأخرى سنة ١٣٢٣ هـ وكلاهما يتضمّن خصوص المجلد الأوّل (مباحث الألفاظ). وقد تفضّل بهما علينا أيضاً شاكرين له أطفاه وقد زينا طبعتنا

منهجنا في تحقيق «الكفاية» والحواشي التي تضمنتها «حديقة الفحول» ١٩٧
بحسب فهمنا القاصر، كما أضفنا للكتاب عناوين كثيرة جعلناها بين
معقوفتين تسهياً للدارسين.

ج - تقطيع النصوص وتزيينها بعلائم الترقيم وما شابه ذلك:
وأما في هذه المرحلة فلم نتبع هذه الطبعة ولا غيرها وإنما حاولنا أن
نقدّم النص في أوضح صورة يمكن أن ينتقل الطالب من خلالها إلى واقع
البحث الأصولي المطروح، ولكننا خفنا من تضخم الكتاب - وهو شيء
لا يرتضيه الكثيرون - فتجاوزنا ذلك أحياناً، لكن الواقع أنّ الذي يرجع إلى
هذه الطبعة يجد فرقاً واضحاً بينها وبين الطبعات السابقة بما لا يحتاج إلى
بيان، والحمد لله ربّ العالمين.

د - استخراج النصوص من الآيات والأخبار والأقوال:
ولم نعتمد على تخريج السابقين إلا نادراً - خصوصاً وأنه قد استجدّت
طباعات الكثير من المصادر - وقد حاولنا أن نرجع إلى المصادر بشكل
مباشر، مما تبين لنا خطأ جملة من التخريجات في الطبعات السابقة، كما
أضفنا تخريجات جديدة، مضافاً إلى أخبار وأقوال لم تكن مخرّجة قبل
ذلك وفقنا - وبحمد الله تعالى - لتخريجها.

ثانياً - الحواشي التي تضمّنتها «حديقة الفحول»:
فقد مرّت بنفس المراحل السابقة بفارق أنها من كتب مستقلة سوى
حاشية الشيخ المشكيني رحمته الله.
أما حاشية الشيخ عبدالكريم فهي مستخرجة من كتاب «درر الفوائد»
المطبوع سنة ١٤١٤ هـ وهي الطبعة الخامسة منه.

وأما حاشية الشيخ أبي المجد محمد رضا الأصفهاني فمن كتابه «وقاية الأذهان» المطبوع سنة ١٤١٣ هـ بضميمة رسالتين: «سمط اللاك في مسألتي الوضع والاستعمال»، و«إمطة الغين عن استعمال العين في معنيين» تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام.

وأما حاشية الشيخ علي الإيرواني فقد اعتمدنا فيها على طبعة مكتب الإعلام الإسلامي سنة ١٤١٣ هـ وهي مليئة بالأغلاط وقد بذلنا جهداً كبيراً في تصحيحها وتحقيق ما اخترناه منها.

وقد مرّ عليك أن حاشية الشيخ المشكيني التي اعتمدناها هي التي صدرت بتحقيق الشيخ الخفاجي زيدت توفيقاته.

وأما حاشية الشيخ علي القوجاني قدس سره فقد اعتمدنا على الطبعة المحققة بتحقيق الأخ الفاضل الشيخ محمد رضا الدانيالي سبط آية الله السيد مرتضى الخلخالي قدس سره.

وأما حاشية السيد العلامة الطباطبائي فقد كان اعتمادنا على النسخة الوحيدة المطبوعة بُعيد وفاته قدس سره وهي مشحونة بالأغلاط وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً وبينا واقع الحال فيها. وبقية المصادر معلومة.

ومما تجدر الإشارة إليه: أننا لم نعلّق على كلّ الكتاب وإلاّ لجاء كتابنا هذا في مجلّدات كثيرة، وإنّما هي مختارات على أساس ما ذكرناه سابقاً إلاّ حواشي الأعلام الثلاثة الشيخ عبد الكريم والشيخ محمد رضا الأصفهاني والعلامة الطباطبائي فقد أوردناها كاملة.

اللهم نعم، حصلنا على تقرير لأبحاث الشيخ الحائري قرّره الشيخ الأراكي وفيه نقد كثير للكفاية، لكن الكتاب كان قد شارف على الطبع ولم

يمكننا التدارك فأرجئناه الى الطبعة اللاحقة إنشاء الله تعالى.

كما أنا وضعنا فهرساً يختص بذكر مواضع أسماء الأعلام الذين أوردنا كلماتهم في «حديقة الفحول» بالإضافة الى ما يرشد إلى العبارات المصححة أو المشتبهة على القصور أو مجالس البحث أو الدورة الأخيرة من بحث الآخوند قلوبه؛

لكي يتسنى للباحثين - وبكل سهولة - المراجعة إلى تلك المواضع والإطلاع على تغير رأي الآخوند بعد «الكفاية» وفي آخر أيام حياته. هذا بالإضافة الى المطالب الكثيرة التي ينقلها المحقق المشكيني عن أستاذه العلامة القوجاني في مجالس درسه مما يختص بكلمات الآخوند وآراءه أو يتعلق بمباني القوجاني نفسه.

أرجو أن تكون هذه المحاولة صائبة في تقديم خدمة - ولو يسيرة - للعلماء والأفاضل والمحققين وسائر الأساتذة والباحثين والدارسين. كما أنني أعتذر لكافة العلماء الأفاضل - وفقهم الله تعالى لمرضيه - مما يعثروا عليه من أخطاء واشتباهات، فالله عز وجل يعلم أنها لم تكن مقصودة - والخطأ والنسيان بمنزلة الفصل الثاني للإنسان - على أن اهل القلم والتحقيق في التراث يعلمون بصعوبة الأمر والطاقات المبذولة والجهود المصروفة في ذلك، خصوصاً وأن المخطوطات من نسخ حواشي المؤلفين لم تكن موجودة حتى يمكن - الى حد ما - تسهيل الأمر في بعض مراحل التحقيق.

وكان ابتداء العمل - على ما بيالي - في الشهور الأخيرة من سنة ١٤٣١

هـ وقد أنجز بحمد الله تعالى في شهر رمضان المبارك من عامنا هذا.

وحيث انتهينا من هذا المشروع المبارك فإننا نحمد الله جلّ جلاله على

هذا التوفيق ونشكره سبحانه وتعالى كما نشكر أهل بيته المنتجبين الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

«إلهي لا أحصي عليك ثناءً أنت كما أئنت على نفسك صلّ على مُحَمَّدٍ وآلِ مُحَمَّدٍ وَكُنْ لَوْلِيكَ الْحُجَّةَ ابْنَ الْحَسَنِ - صَلَواتِكَ عليه وعلى آبائه الطاهرين - في هذه السَّاعَةِ وَفِي كُلِّ سَاعَةٍ وَلِيّاً وَحَافِظاً وَقَائِداً وَناصِراً وَدَلِيلاً وَعَيْناً حَتَّى تُسَكِّنَهُ أَرْضَكَ طَوْعاً وَتُمَتِّعَهُ فِيهَا طَوِيلاً».

اللهم لا تُنَسِّنا ذِكْرَهُ والدُّعَاءَ لَهُ والصَّلَاةَ عَلَيْهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - .

اللهم ثَبِّتنا على وِلايَتِهِ وطاعته وَمَحَبَّتِهِ والإخلاص له والتسليم لأوامره، واجعلنا من خَلَصَ أنصاره وشيعته.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ جَدِّهِ وَرَسُولِكَ السَّيِّدِ الْأَكْبَرِ وَعَلَى أَبِيهِ السَّيِّدِ الْأَصْغَرِ وَجَدَّتِهِ الصَّدِيقَةِ الْكُبْرَى فَاطِمَةَ بِنْتِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ، وَعَلَى مَنْ اصْطَفَيْتَ مِنْ آبَائِهِ الْبَرَّةِ وَعَلَيْهِ أَفْضَلُ وَأَكْمَلُ وَأَتَمُّ وَأَدْوَمُ وَأَكْثَرُ وَأَوْفَرُ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ أَصْفِيائِكَ وَخَيْرَتِكَ مِنْ خَلْقِكَ ، وَصَلِّ عَلَيْهِ صَلَاةَ لا غَايَةَ لِعَدِّهَا وَلا نِهَايَةَ لِمَدِّهَا وَلا نَفَادَ لَأَمَدِهَا ، اللَّهُمَّ وَأَقِمِّ بِهِ الْحَقَّ وَأَذْخِضْ بِهِ الْباطِلَ وَأَدِلْ بِهِ أَوْلِياءَكَ وَأَذِلَّ بِهِ أَعْدائَكَ ، وَصَلِّ اللَّهُمَّ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ وَصَلَّةً تُؤَدِّي إِلى مُرافَقَةِ سَلَفِهِ وَاجْعَلْنَا مِمَّنْ يَأْخُذُ بِحُجْزَتِهِمْ وَيَمْكُثُ فِي ظِلِّهِمْ وَأَعِنَّا عَلَى تَأْدِيَةِ

حُفُوهُ إِلَيْهِ وَالْأَجْتِهَادُ فِي طَاعَتِهِ وَاجْتِنَابُ مَعْصِيَتِهِ ، وَامْنٌ عَلَيْنَا
بِرِضَاهُ وَهَبْ لَنَا رَأْفَتَهُ وَرَحْمَتَهُ وَدَعَاءَهُ وَخَيْرُهُ مَا نَالُ بِهِ سَعَةً مِنْ
رَحْمَتِكَ وَفَوْزاً عِنْدَكَ ، وَاجْعَلْ صَلَاتَنَا بِهِ مَقْبُولَةً وَذُنُوبَنَا بِهِ
مَغْفُورَةً وَدُعَاءَنَا بِهِ مُسْتَجَاباً وَاجْعَلْ أَرْزَاقَنَا بِهِ مَبْسُوطَةً وَهُمُومَنَا بِهِ
مَكْفِيَةً وَحَوَائِجَنَا بِهِ مَقْضِيَةً ، وَأَقْبَلْ إِلَيْنَا بِوَجْهِكَ الْكَرِيمِ وَأَقْبَلْ
تَقَرُّبَنَا إِلَيْكَ وَأَنْظُرْ إِلَيْنَا نَظْرَةً رَحِيمَةً نَسْتَكْمِلُ بِهَا الْكَرَامَةَ عِنْدَكَ ثُمَّ
لَا تَصْرِفْهَا عَنَّا بِجُودِكَ ، وَاسْقِنَا مِنْ حَوْضِ جَدِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَالْهَ بِكَأْسِهِ وَبِيَدِهِ رِيّاً رَوِيّاً هَنِئِئاً سَائِغاً لَازِماً بَعْدَهُ يَا أَرْحَمَ
الرَّاحِمِينَ .

وكتب

السيد محمد حسن الموسوي العباداني

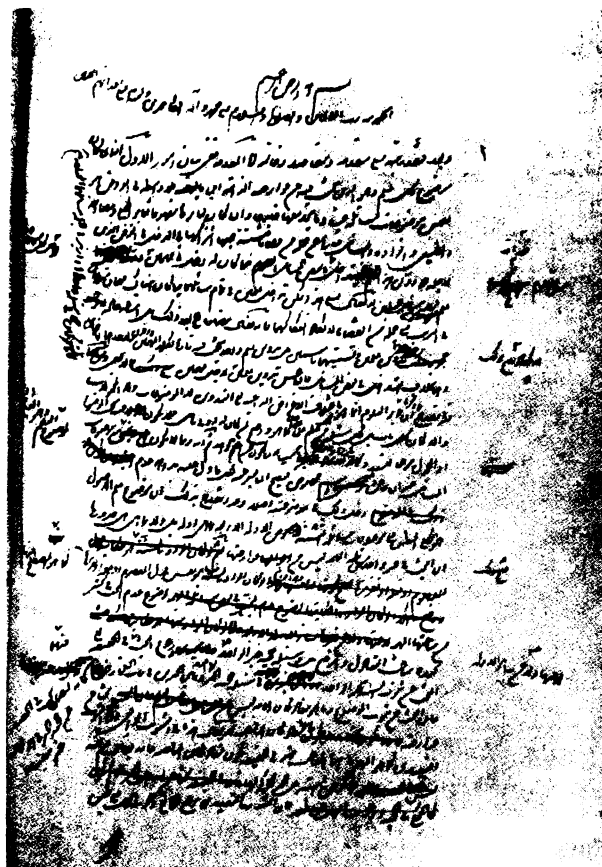
نجل السيد علي الدورقي

آل السيد علي القارون الزاهد البحراني

الحوزة العلمية بقم المقدسة

ليلة مولد الامام السبط الأكبر صلوات الله عليه

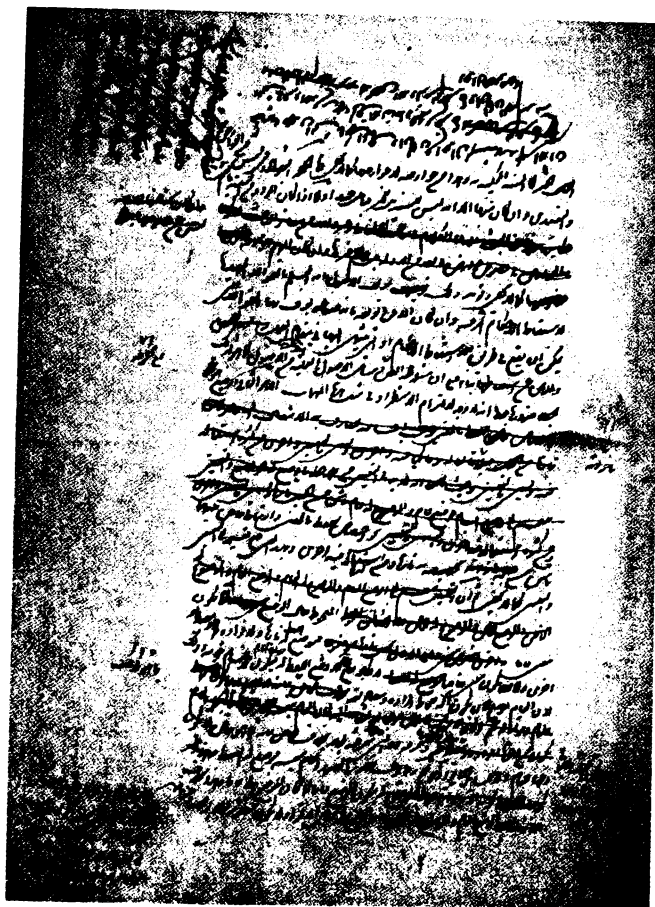
١٥ شهر الله الأكبر / ١٤٣٣ هـ



صورة الصفحة الأولى من مخطوطة كتاب «كفاية الأصول» بخط مؤلفه

الشيخ الأخوند الخراساني، وهي من مخطوطات

مكتبة مجلس الشورى الاسلامي



صورة الصفحة الثانية من مخطوطة كتاب «كفاية الأصول» بخط مؤلفه
 الشيخ الآخوند الخراساني، وهي من مخطوطات
 مكتبة مجلس الشورى الاسلامي

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

صورة من مخطوطة كتاب كفاية الأصول بخط المؤلف
وهي من مخطوطات مكتبة مجلس الشورى الاسلامي



صورة الصفحة الأخيرة من نسخة الأصل بخط الشيخ الآخوند الخراساني، وهي من مخطوطات مكتبة مجلس الشورى الاسلامي

فان زيان كان ساطعا لرضيها وعدتها الا ان عرفت ان الرضا من ارباب المروءة لا من مقلدات الموضع
 الموضع ولكن لا يخفى ان لا يبين الحكم شرعا سابقا فان جواز التلبيل كان بحكم العقل فخصية
 كما عرفت فواضح فانه لا يفتقر ان يدعى نجزا اصابته التكليف لمدنيها اخطا وهو واضح وان
 بالنقل فكيف على ما هو المتيقن من ان قضية النجزة شرعا ليس كذلك لانها احكام شرعية على
 طين مودتها فلا مجال للاستصحاب ما قلده لعدم القطع به سابقا الاصل فانكلمنا في بعض منبها
 الاستصحابا طبع ولا دليل على نجزة واهلنا اوجب الا ان ما تابنا على ما هو المعروف بينهم من كون
 قضية النجزة الشرعية جعل مثلنا اذ لا يميز الاحكام الواضحة التكليفية او الوضعية شرعا
 فلا استصحابا قلده من الاحكام وان كان مجاله يتوقف على الموضوع عرفا لاجل كون الرضا عندها
 الرضا من ارباب المروءة لا من مقلدات الموضع لان الاستصحابا عدكون الدعوى بالعرفان فانه من الجمل
 ولا القطع ان الاحكام الشرعية عندهم ايضا ليست كما تصورونها بقول مطلق نجزة بل
 الحكم عندهم من موضوع كدليل الرضا فيقول انما كانت احكاما لها محرابية عندهم من مقام
 بانتهاء موضوع عند البلوغ مجرد احتمال ذلك كقولهم قد صححنا نسخها بها لا عينا اخر زيانا
 ولو عرفنا جدي هذا كل شيء امكان دعوى انه اذا لم يجر البقاء على التقيد بعد ذلك الرضا بل
 او المرفوعا بما عجز في حال الموت بخلافه قطعا ومنها اطلاق الابان اذ لا على التلبيل
 مضافا الى ما اشترنا اليه من عدمه لانها على منجها لعلها على تقدير لانها اذ انما هو موقوف
 بان اصل تشبهه كما لا يخفى ومنها فصح حال اطلاق ما دل من الرضا بان على التلبيل مع امكان
 الاشباه الى حال يجوز فيها ومنها ادعوى انه لا دليل على التلبيل لا دليل لان ذلك وقضية
 جواز تلبيل التلبيل كما يحق بلا تفاوض بينهما اصلا كما لا يخفى وقضية ان لا يكاد يسل التوبيل بالامانة
 من دليل العقل والعقل على منها دعوى التبرع على البقاء فان المعلوم من هذا الاثمة عند مجرم
 غاصد التلبيل اذ بعد التوق في منع التبرعها هو عمل الكلام واصحابهم انما هم جرموا عما اخذوا
 الاحكام لاجل انهم غالباً انما كانوا اخذوا من بينها عنهم بلا واسطة احد او بعضها من دون
 مغار الى الشافعية صلا وهو ليس بتلبيل كما لا يخفى ولم يعلم الا ان حاله في تقديره يقول بغيره
 ان كان هذا صحيح او لم يبرح بعد مودتها غير ذلك مما لا يلحق بان يطرأ بعدكم ثم الكتاب

أشياء مشبهة، ومن أجل البحث والكلام بالأعلام فإنها من أضر وأجها كما به استغفر ومثل حرمته عليك السلام
 ولعلك لم يهتد الانعام بما أصيبت لتكلم في الإحسان ومثله صلوة الأئمة ولا يذهب عليك أن
 الأجل والبيت لا يكاد يكون يا نير هان لما عرفت من أن ملائكتهم أن يكون الكلام ظهوره يكون عائباً
 وهو مما يظهر من إجماعه الوحيدان فما مل شمس لا يخفى أنهما مفضلان بآياتهم بكونهم عند واحد
 لعلهم في الوضع أو الضم ظهوره بما خفت لكم وميثاق الدعاء لا خير فيه وعدم النص
 بنظم فلا يهتد النص من يورد الخلاف في الكلام والنقص في الإبرام في اللغة
 وعلى الله التوكل وبر الأخصاص

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة المزبورة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعن الله على أعدائهم
اجمعين إلى يوم الدين ويجعل فخر دينه على مقدمته ومقامه وغايته أمنا المقدرة
فوق بيان امور الأول والثاني موضع كل علم وهو الذي يحب فيه عن عوارض الدنيا أي مبدل
واسطة في المرض وهو نفس موضوعنا مسائله عينا وما يتجدد معها خارجا وإن كان يغايها
منها فغايها بالكلية ومصاديقه والطبيعي أفرادها والمسائل عبارة عن جملة مسائلنا امتشع
اشرافها في الدخول في الغرض الذي لاجله دون هذا العلم فلذا قد بدأنا على بعض العلوم
في بعض المسائل بما كان له دخل في مذهبين لاجل كل منهما دون علم عليهما فبعض مسائلنا
العلمين لا يقال على هذا يمكن تدافع عليهما في تمام مسائلنا لما كان هناك تماثلا
في الترتيب على جملة من القضايا لا يديكادانها كما فانه يقال مضافا إلى سبده ذلك بل
استاعده عادة لا يكداد جميع لذلك تدوين عليهما ولجميعهما باسمين بل تدوين عليهما
واحد بحث فيه تارة لكل المذهبين واخرى لاحدهما وهذا مجازا للدخول في بعض المسائل فلان
حسن تدوين عليهما كانا مشتركين في مسئلة او اذ تدوين جملة مسائلها المختلفة لاجل مذهبين
تماما لا يخفى وقد اذنبنا بما ذكرنا تماثلا للعلوم انما هو باختلاف الأعراس الداعية إلى التدقيق
الانوية وتماثلا للمجولات والا كان كل باب بكل مسئلة من كل علم حلما حلوة كما هو واضح لو كان
مدرا في تاما فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع او المحمول من جملة اللغات كما لا يكون وحدها

سیدنا

صورة الصفحة الأولى من الجزء الأول للكفاية المطبوعة

محرم سنة ١٣٢٣ هـ

في الجزء الثاني

الاعتراف بالصوم الاستيعابي لا يكاد يمكن إذا دونه وأراد غير العلم البدلي
 وإن كانت ممكنة إلا أنها منافية للحكمة وتكون المطلق صعبا للبيان **فصل**
 في الجمل والمبين والظاهر أن المراد من المبين في موارد إطلاقه الكلام الذي له
 ظاهر ويكون بحسب مقامه المعروف غالباً مخصوص بمعنى الجمل بخلافه فالأمر
 له ظهور جمل وإن علم بقرينة خارجية ما أريد منه كان ماله الظهور مبين وإن
 علم بالقرينة الخارجية ما أريد ظهوره وأنه مآول ولكل منهما في الآيات
 والروايات وإن كان أفراد كثيرة لا يكاد يخفى إلا أن لهما أفراداً مشتبهين وهن
 محل البحث والكلام للأعلام في أنها من أفرادها كاية السيرة ومثل حرم
 عليك ما نكروا وحلت لكم طبيعة الأعلام مما أضيف التحليل إلى الأعيان و
 مثل الأصلوة الأبطه ولو لاين مبعوليات أنبأنا الأجمال والبيان لا يكاد
 يكون بالبرهان لما عرف من أن ملاكهما أن يكون للكلام ظهور ويكون غالباً
 لسوق وهو بما يظهر عن اجتهاد لوجدان فما قل ثم لا يخفى أنهما وصفان أصليان
 ربما يكون مجازاً عند واحد لمدى معرفته بالوضع والقضاء م ظهوره بما حقت
 لديه ومبيناً لدى الآخر لمدى وعده المقادير بنظره فلا يهتبا الشرع من المود
 الخلاف والكلام والنقض والالزام في المقام وعلى الله التوكل وبالله التوفيق
 قد علمت الشريعة والجزء المنفردة علم الأصوات وعبراً عما يحتمل للفوق القول
 مع التباينة وجامعاً لشكر الله على ما لا يحصى من النعمان والمناجاة وحاشا لشكره على ما لا
 يحصى من النعمان وشكر الله على ما لا يحصى من النعمان وشكر الله على ما لا يحصى من النعمان
 على حسن الإنطباع ونحوه الخ والفراس يشكر الله التوفيق
 على طمعي ما يتلقى من المالحية والظن العظمي الزمان
 والأستعجاب والقادرين بالبر والبحر وما أفل
الحمد لله الذي جعل العلم كسراً
 الطبع الكسبي من الأمانة والهداية ما يمتد إلى الله عالمه وفوقه على كل الشكر
 والطلاب في حق نور الدين الحسيني الشيرازي النير في شهر محرم الحرام سنة ١٣٢٣

صورة الصفحة الأخيرة من الجزء الأول للكفاية المطبوعة

محرم سنة ١٣٢٣ هـ

كفاية الأصول

للمحقق الأصولي محمد كاظم الهروي الخراساني قدس سره

مع حديقة الفحول

حواشي

الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي قدس سره

والشيخ أبي المجد محمد رضا الأصفهاني قدس سره

والسيد محمد حسين الطباطبائي قدس سره

ولباب حواشي

القوجاني والمشكيني والإيرواني والشيخ آل راضي قدس سره

ومختارات من جمهرة من الأعلام

حققه وعلق عليه وقدم له

السيد محمد حسن الموسوي العباداني

الجزء الأول

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك اللهم يا من أضاء على مطالع العقول والألباب، وأنار عليها بسواطع السنّة والكتاب، فأحكم الفروع بأصولها في كل باب، ونصلي على أفضل من أوتي الحكمة وفصل الخطاب، وعلى آله الطاهرين الأطياب، سيّما المخصوص بالأخوة سيّد أولي الألباب. ربّنا آمنا بما أنزلت واتّبعنا الرسول وآل الرسول، فاغفر لنا ذنوبنا، وقنا سوء الحساب، واللّعة على أعداءهم من اليوم إلى يوم الحساب.

وبعد: فالعلم على تشعب شؤونه، وتفنّن غصونه، مفتقر الى علم الأصول افتقار الرعيّة الى السّلطان، ونافذ حكمه عليها بالوجدان، ولا سيّما العلوم الدينيّة، وخصوصاً الأحكام الشرعيّة، فلولا «الأصول» لم تقع في علم الفقه على «محصول».

فيه استقرّت «قواعد» الدين، وبه صار الفقه كشجرة طيّبة تؤتي أكلها كلّ حين، فلذا بادر علماء الأمصار، وفضلاء الأعصار - في كل دور من الأدوار - إلى «تمهيد قواعد»، وتقييد شوارده،

وتبيين «ضوابطه»، وتوضيح روابطه، «وتهذيب أصوله»، وإحكام «قوانينه»، وترتيب «فصوله».

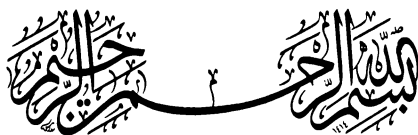
لكنّه لما فيه من «محاسن» النكت والفقر، ولطائف معان تدقّ دونها الفكر، جلّ عن أن يكون شرعة لكلّ وارد، أو أن يطلع على حقائقه إلّا واحد بعد واحد، فنهض به من أولي البصائر كابر بعد كابر، فلله درّهم من عصابة تلقّوا وأذعنوا، وبرعوا فأتقنوا، وأجادوا فجادوا، وصنّفوا وأفادوا، أثابهم الله برضوانه وبوأهم بحبوحات جنانه.

حتى انتهى الأمر الى أوجد علماء العصر، قطب فلك الفقهة والاجتهاد، ومركز دائرة البحث والانتقاد، الطود الشامخ، والعلم الراسخ، محيي الشريعة وحامي الشيعة، التحرير الأوّاه، والمجاهد في سبيل الله، خاتم الفقهاء والمجتهدين، وحبّة الإسلام والمسلمين، الوفي الصفي، مولانا الآخوند ملاّ محمّد كاظم الهرويّ الطوسي النجفي مدّ الله أطناب ظلاله على رؤوس الأنام، وعمرّ بوجوده دوارس شرع الإسلام، فقد فاز - دام ظلّه - منه بالقدح المعلّى وجلّ عن قول أين وأنى، وجرى بفكر صائب تقف دونه الأفكار، ونظر ثاقب يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار، فلذا أذعن بفضل الفحول، وتلقّوه بأنعم القبول، وأظهر صحفاً هي «المنتهى»

في «التبيان»، ذوات نكت لم يطمئن قبله إنس ولا جان، ويغنيك العيان عن «البيان»، والوجدان عن «البرهان».

فما قدّمته لك إحدى مقالاته «الشافية»، و«رسائله» «الكافية»، فقد أخذت بجزأها على شطري «الأصول الأصلية»، من مباحث الألفاظ والأدلة العقلية، وأغنت بالاشارة عن المطوّلات، فهي «النهاية» و«المحصول»، فحرية بأن تسمّى بـ (كفاية الأصول)، فأين من يعرف قدرها، ولا يرخص مهرها؟! وعلى الله قصد السبيل، وهو حسبي ونعم الوكيل.

قال أدام الله ظلّه:



الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمّد وآله
الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين^(١).

وبعد:

فقد ربّته على:

مقدّمة

ومقاصد

وخاتمة

(١) كما في المخطوطة.

أما المقدمة ففي بيان أمور:

الأول: أجزاء العلم

الثاني: الوضع وأقسامه

الثالث: صحّة الاستعمال المجازي

الرابع: إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو شخصه

الخامس: وضع الألفاظ لذوات المعاني

السادس: وضع المركّبات

السابع: أمارات الوضع

الثامن: تعارض أحوال اللفظ

التاسع: الحقيقة الشرعيّة

العاشر: الصحيح والأعم

الحادي عشر: الإشتراك اللفظي

الثاني عشر: استعمال اللفظ في أكثر من معنى

الثالث عشر: المشتق

أما المقدمة ففي بيان أمور:

الأول: [أجزاء العلم]

[موضوع العلم، تمايز العلوم، تعريف الأصول]

أن موضوع كل علم - وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية^(*)،

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة على سيدنا محمد وآله الطاهرين وسلم
تسليماً^(**).

(١) أقول: كل مطلوب نظري - أعني: القضية التي يصح إقامة البرهان عليها - يجب أن يصحّ تعلّق اليقين به وهو العلم المركّب الذي عُرّف: بأنه العلم بأن كذا كذا، مع العلم بالفعل أو بالقوة القريبة منه بأنه لا يمكن أن لا يكون كذا. فالقضية اليقينية يجب أن يكون المحمول فيها ذاتياً للموضوع كما يجب أن تكون كلية، ودائمة، وضرورية على ما بيّن في كتاب صناعة البرهان من المنطق. ونعني بكون المحمول ذاتياً: أن يكون نفسه موضوعاً من غير أن يكون الموضوع في

(*) انظر: مطالع الأنوار وشرحه: ١٨ و ١٩. وشرح الشمسية/ ١٤ سطر ١٣ - ١٤.

(**) الخطبة للعلامة الطباطبائي قدس سره.



الحقيقة شيئاً آخر، ثم ينسب حكمه الى الموضوع لاتحاد مابينهما وعناية زائدة، وهذا المعنى اذا اخذ بحقيقته كان مرجعه ان القضية اليقينية يجب أن يكون موضوعها بحيث اذا وضع وحده - مع قطع النظر عن كل ما عداه مما يصح ان يحمل عليه المحمول من الموضوعات - كان ثبوت المحمول له بحاله، كقولنا: (الانسان متعجب) فانا اذا وضعنا الانسان وهو الموضوع ثم اغمضنا عن سائر الموضوعات المرتبطة به مما يصح حمل المتعجب عليها كالفانم، والقائد، والمتكلم، ومنتصب القامة والحساس، والمتحرك بالارادة وغيرها لم يوجب ذلك سلب المتعجب عنه، وذلك: أنه لو انتفى الحمل - على تقدير انتفاء بعض ما عدا الموضوع - صدق السلب على بعض التقادير، فلم يتحقق العلم بامتناع جانب السلب فلم يتحقق يقين، وقد فرضت القضية يقينية هذا خلف.

ومن هنا يظهر: أن كل محمول يثبت لموضوع بواسطة أمر آخر ليس عارضاً ذاتياً له سواء كان كذلك بواسطة أمر مساو للموضوع كما اثبتته بعض المتأخرين من المنطقيين وغيرهم، أو غير مساو كالأعم، والخاص؛ وإذ كان من الممكن أن يؤخذ موضوع القضية مركباً مؤلفاً من الموضوع الحقيقي، وما يحمل عليه المحمول بواسطته أعني مركباً من الواسطة وذو الواسطة معاً كان من الواجب في الحمل الذاتي أن يصدق الحمل مع اثبات كل واحد واحد من الموضوع، والقيود المأخوذة فيه المتحدة به.

فقولنا: «الانسان المنتصب القامة متعجب» لو كان موضوعه مجموع الانسان المنتصب القامة، لم يكن من الحمل الذاتي في شيء؛ لجريان برهان الخلف السابق فيه بعينه. وهذا الكلام جار أيضاً في الاجزاء الذاتية للموضوع أعني: الجنس والفصل، فكل جزء ذاتي يجب أن لا يتساوى حاله وضعاً ورفعاً بالنسبة الى ثبوت محمول القضية لموضوعها أعني: الجزء الباقي من الموضوعات لجريان برهان السابق فيه بعينه.





ومن هنا ظهر: ان العارض الذاتي يجب أن يكون مساوياً لموضوعه، لا أعم، ولا أخص.

أمّا الأعم فلو كان الموضوع أخص من محموله العارض الذاتي كقولنا: «الانسان ماش» كان الجزء الأخص من الموضوع يساوي وضعه رفعه، مع فرض بقاء الجزء الأعم من غير عكس، فالجزء الأعم هو الموضوع، والجزء الأخص انما يتصف بالمحمول بواسطته، ومجموع الموضوع، وغير الموضوع ليس بالموضوع، فيصدق نقيض القضية وقد فرض الاصل يقيناً هذا خلف.

نعم، لو قُيد المحمول في مثل هذه الموارد كتنقييد المشي بما يختص بالانسان من الحصّة الخاصة به من المشي عاد عارضاً ذاتياً لموضوعه هذا.

وأما الأخص: فلو كان الموضوع أعم من محموله العارض الذاتي كقولنا: «الحيوان متعجب»، كان فرض انتفاء بعض ما عدا الموضوع مع فرض بقاء الموضوع كفرض انتفاء الناطق، أو الانسان مثلاً موجباً لصدق جانب السلب، وقد فرض الایجاب يقيناً هذا خلف.

نعم، لو ضم المحمول الاخص، وهو محمول نوع من أنواع الموضوع الأعم، وما يقابله من محمولات ساير أنواعه على نحو الترديد بالقسمة المستوفاة كان المجموع عارضاً ذاتياً للموضوع؛ لمكان المساوات كقولنا: «الحيوان إمّا متعجب، أو غير متعجب» و«المثلث إمّا قائم الزاوية، أو منفرجتها، أو حاد الزوايا».

فان قلت: ما ذكرته من استلزام ذاتية المحمول للموضوع صدق الحكم مع فرض انتفاء ما عدا الموضوع ممّا يصح أن يكون موضوعاً للمحمول من الأمور المتحدة مع الموضوع منتقض بما كان من الموضوعات علّة لثبوت المحمول لموضوعه، فمع فرض انتفائه ينتفي المحمول والمفروض كونه عارضاً ذاتياً كما في قولنا: الانسان ضاحك؛ لانه متعجب»، و«الحيوان ماش؛ لأنه متحرك بالإرادة» فمع فرض إنتفاء





المتعجب، والمتحرك بالإرادة ينتفي المحمولان؛ وقد فرضا ذاتين لموضوعهما. قلت: فرق بين إنتفاء الحكم عن الموضوع مع بقاء المحمول على حاله؛ لانتفاء واسطته، وبين إنتفاء نفس وجود المحمول؛ لانتفاء علته، واللازم في مورد العارض الذاتي، إنتفاء الأول، دون الثاني، فمن الممكن أن يحمل الضاحك على الانسان مع الغفلة عن المتعجب، أو مع فرض انتفائه كما إذا لم يعلم بعليته وإن كان انتفاء وجود المتعجب خارجاً يلزمه انتفاء وجود الضحك لعلية بينهما.

وهذا بخلاف حمل الذي في قولنا: «الميزاب جار»؛ لانتفائه مع الغض عن الماء، أو فرض عدمه، فالحمل الذاتي لا يتوقف تحقّقه الاعلى فرض الموضوع الذاتي، وأما غير الموضوع فلا يختل برفعه، فمن الممكن حينئذ أن يكون المحمول الذاتي محمولاً ذاتياً لموضوع موضوعه، والموضوع موضوعاً لمحمول محموله الذاتي ثم يذهب ذلك صاعداً، أو نازلاً الى حدود بعيدة، كحكم النوع الأخير للنوع المتوسط، ثم العالي مثل الضاحك، والمتعجب، والانسان، والحيوان، والنامي وهكذا، وكعرض العرض، ثم العرض، ثم الموضوع، مثل ذي الخط، وذو السطح، والجسم التعليمي، وعلى هذا القياس حتى ينتهي الأمر نازلاً الى محمول لا يتوقف عروض محموله عليه الى موضوعه؛ لتخصّصه بوجود استعداد جديد؛ لعروض عدة محمولات آخر عليه لاموضوعه، وصاعداً الى موضوع لا يتوقف عروض محموله عليه على موضوعه كذلك.

وذلك: بأن لا يحتاج حمل المحمول على موضوعه الى إثبات موضوع الموضوع كما ان وضع الجسم الطبيعي لحمل محمولاته عليه ممّا يحمل عليه من حيث التغير لا يحتاج الى اثبات جوهرية وتركبه من المادة والصورة، وكذا إثبات المقدار لحمل محمولاته الرياضية عليه لا يحتاج إلى تصور موضوعه، وهو الجسم المادي، بل يكفي فيه وضع المقدار بحسب مطلق وجوده، أعني: الأعم من الخارجي
←



المادي، والخيالي العاري عن المادة والموضوع، فكلّ محمول واقع في هذه السلسلة المرتبطة من القضايا محمول ذاتي لكل موضوع قبله، أو هو ومقابلته على سبيل القسمة كما عرفت كذلك.

وحينئذ فالموضوع الأول الذي ينتهي إليه المحمولات الواقعة في هذه السلسلة وهي جيمعاً أحواله، وعوارضه الذاتية المبحوثة عنها فيها، وهذا المجموع هو الذي نسميه بالعلم، والموضوع الأول فيه هو موضوعه الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية.

فقد بان من ذلك معنى العلم، وإن كان علم فله موضوع عام يبحث فيه عنه ويتمايز به عن غيره تمايزاً ذاتياً أي: في حد نفسه، ويكون محمولات المسائل أعراضاً ذاتية بالنسبة إليه، كما ان كل مسألة لمحمولها ذاتي لموضوعه، وهذا ملخص الكلام في هذا المقام.

وقد عرفت: أن المنشأ لجميع هذه النتائج فرض القضية يقينية يصح إقامة البرهان عليه، وينعكس بعكس التقيض الى أن القضايا التي ليست ذاتية المحمول للموضوع فهي غير يقينية، ولا يقوم عليها البرهان، فما يقوم عليها البرهان من الأقيسة المنتجة لها ليس من البرهان في شيء هذا.

ثم ان القضايا الاعتبارية وهي التي محمولاتها اعتبارية غير حقيقية — حيث كانت محمولاتها مرفوعة عن الخارج لا مطابق لها فيه في نفسها إلا بحسب الاعتبار أي: ان وجودها في ظرف الاعتبار والوهم دون الخارج عنه - سواء كانت موضوعاتها أموراً حقيقية عينية بحسب الظاهر، أو اعتبارية فهي ليست ذاتية لموضوعاتها أي: بحيث اذا وضع الموضوع وقطع النظر عن كل ما عده من الموضوعات كان ثبوت المحمول عليه في محله؛ إذ لا محمول في نفس الأمر، فلانسبة، فالمحمول في القضايا الاعتبارية غير ذاتي لموضوعه بالضرورة، فلا برهان عليها. ولأن العلوم





الباحثة عنها تشتمل على موضوعات يبحث فيها عن أعراضها الذاتية هذا. لكن الاعتبار - وهو اعطاء حد شيء، أو حكمه لآخر - حيث كانت التصديقات المتنسبة اليه تصديقات وعلوماً متوسطة بين كمال الحيوان الفاعل بالإرادة ونقصه - على ما بيناه في «رسالة الاعتبار»^(١) - كانت هي بذاتها مطلوبة للتوسط، فطلب العلم بها أيضاً غيري مغياً بغاية، وغرض، فالقضية الاعتبارية كما إنها مجعولة معتبرة بالجعل الاعتباري لغرض حقيقي يتوصل بها اليه - كمجموع القضايا الاعتبارية المجعولة لغرض حقيقي، أو ما ينتهي إليه - كذلك هي مطلوبة بالتدوين، أو للتعلم للتوصل الى غرض حقيقي أو ما ينتهي إليه بتميز الصحيح عن الفاسد كمجموع قضايا مدونة مسماة بعلم كذا، لغرض كذا. أو مطلوبة بغرض كذا فالتمايز في العلوم الاعتبارية بالاغراض دون الموضوعات، ومحمولات المسائل لا يجب فيها كونها ذاتية، بل الواجب صحة الحمل مع الدخل في الغرض المطلوب.

فمن هنا يظهر: ان لضرورة تقتضي نفي الواسطة في عروض محمولاتها لموضوعاتها، ولا اشتراط المساوات بين موضوعاتها، ومحمولاتها فيجوز كون المحمول فيها أعم أو أخص مطلقاً من الموضوع، أو أعم من وجه كقولنا: «الفاعل مرفوع»، وقولنا: «الاسم بصير مبنياً لشبه الحرف»، وقولنا: «الصلاة واجبة» الى غير ذلك، ولا حاجة الى ما تمحلوا به لدفع هذه المحاذير كما عرفت.

ومن هنا يظهر أيضاً: ان لضرورة تقضي بوجود جامع فيها بين موضوعات المسائل، نعم، ربما اذعنت العقلاء بين الأمور الاعتبارية المتحدة في الغرض بالنظر الى وحدة

(١) أنظر المقالة السادسة في الادراكات الاعتبارية من كتاب أصول الفلسفة للعلامة



أي: بلا واسطة في العروض - هو نفس موضوعات مسائله^(٢) عينا، وما يتحد معها خارجاً، وإن كان يغيرها مفهوماً، تغاير الكلّي ومصاديقه، والطبيعي وأفراده.

[مسائل العلوم]

والمسائل: عبارة عن جملة من قضايا متشعبة، جمعها اشتراكها في الدخل في الغرض الذي لأجله دُوّن هذا العلم، فلذا قد يتداخل بعض العلوم

→

الغرض، والغاية، وعدّها من آثار ذي الغاية بوجود جامع واحد بينها يجمعها جميعاً بحسب الموضوع غير أنه ليس من الضروري كون نسبة هذا الجامع - مع كونه جامعاً - إلى أفراده كون نسبة الكليات الحقيقية إلى أفرادها الحقيقية كما سيجيء بيانه. (الطباطبائي)

(٢) هذا التعبير منه ﷺ في مقام العلاج لكون موضوع العلم غالباً أعم من موضوعات المسائل، أو أخص، فيكون محمولات المسائل عارضة لموضوع العلم بواسطة أمر أخص، أو أعم، فتكون غريبة لا ذاتية، وقد فسّر العرض الذاتي بما لا واسطة في عروضه، والعلاج بأخذ موضوع العلم لابتسار بالنسبة إلى موضوعات المسائل فيتحد معها وجوداً، ويكون المحمول عليها محمولاً عليه؛ لاتحادهما وجوداً بالحمل الشائع، فيكون الملاك في ذاتية العرض: كون عروضه بلا واسطة، إما في نفس حقيقته، أو من جهة أخذ ذي الواسطة لابتسار بالنسبة إلى الواسطة المساوي أو الأخص أو الأعم كما ذكره بعض شارحي كلامه^(١) وفاقاً منه ﷺ لبعض المحققين في تعاليقه وأنت بالرجوع إلى ما قدمناه من الكلام تعرف وجه الخلل فيه فلانطيل بالاعادة والله أعلم. (الطباطبائي)

في بعض المسائل، مما كان له دخل في مهمّين لأجل كلّ منهما دون علم على حدة، فيصير من مسائل العلمين.

لا يقال: على هذا يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما، في ما كان هناك مهمّان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا لا يكاد [يُمكن] انفكاكهما.

فإنه يقال - مضافاً إلى بعد ذلك، بل امتناعه عادة - :

لا يكاد يصحّ لذلك تدوين علمين وتسميتهما باسمين، بل تدوين علم واحد يبحث فيه تارة لكلا المهمّين، وأخرى لأحدهما، وهذا بخلاف التداخل في بعض المسائل؛ فإن حسن تدوين علمين - كانا مشتركين في مسألة أو أزيد في جملة مسائلهما المختلفة - لأجل مهمّين، مما لا يخفى.

[تمايز العلوم]

وقد انقذ بما ذكرنا: أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض^(٣) الداعية إلى التدوين، لا الموضوعات ولا المحمولات، وإلا كان كلّ باب - بل كلّ مسألة من كل علم - علماً على حدة^(٤)، كما هو واضح لمن كان له

(٣) قد عرفت حقيقة الأمر في ذلك مما تقدم. (الطباطبائي)

(٤) محذور تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، هو: أن موضوع العلم لا يزال يتخصص بتخصصات بعد أخرى حتى يتنزل الى موضوع الباب ثم المسألة، ولا يزال يأخذ في العموم حتى يتصاعد الى أعم الأشياء، وهو الموجود من حيث هو موجود.

فإنّما أن يكون جميع العلوم علماً واحداً وهو العلم الالهي الباحث عن الموجود من

أدنى تأمل، فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً للتعدد، كما لا يكون وحدتهما سبباً لأن يكون من الواحد.

ثم إنه ربما لا يكون لموضوع العلم - وهو الكلّي المتّحد مع موضوعات المسائل - عنوان خاصّ واسم مخصوص، فيصحّ أن يُعبّر عنه بكلّ ما دلّ عليه؛ بداهة عدم دخل ذلك في موضوعيته أصلاً.

[موضوع علم الأصول]

وقد انقذح بذلك: أن موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المشتتة، لا خصوص الأدلة الأربعة^(٥) بما هي أدلة^(١)، بل

→

حيث هو موجود.

أو يكون كل مسألة علماً برأسها هذا.

وإليه أشار بعد بقوله: «فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع والمحمول موجباً للتععدد كما لا يكون وحدتهما سبباً لأن يكون من الواحد». انتهى لكن الكلام حيث كان في تمايز العلوم بفرض التمايز لم يذكر الشقّ الأوّل من المحذور، بل اقتصر على الثاني فحسب. (الطباطبائي)

(٥) الوجه في هذا المقام أن يقال: إن قيام الضرورة على ثبوت شريعة ذات أحكام تقضي بوجوب أخذ الناس بها، ثم قيام الضرورة على كون التفهيم والتفهيم فيها - مثل التبليغ على الطرق التي بنى عليها العقلاء في مخاطباتهم ومحاوراتهم - توجب أساس الحاجة بالبحث عن الطرق المستعملة بين العقلاء في استنباط أحكام القوانين الدائرة بينهم ليصون العلم بها باستعمالها عن الخطأ في الاستنباط، لما

(١) أنظر القوانين: ٩/١.



عرفت: أن الغاية في العلوم الاعتبارية جميعاً الاحتفاظ عن الخطأ في كل منها بما يليق به كالصون عن الخطأ في الابنية في علم الصرف، وعن الخطأ في الكلام في علم النحو، وعن رذاة الكلام في علم البيان، وعن رذاة الوزن في علم العروض، وهكذا.

تعريف علم الأصول

فعلم الأصول: هو العلم الباحث عن القواعد المقررة عند العقلاء لاستنباط الأحكام، وحيث كان الغرض من تدوينها الوصول الى استنباط الأحكام الشرعية فحسب، فمباحثها مساوية لهذا الغرض وإن كانت في نفسها أعم منه وهو ظاهر.

ومن هنا يظهر: أن كل مسألة منها فعندها مقدمة مطوية بها تتم النتيجة، وهي: أن الشارع جرى على هذا البناء ولم يردع عنه فيقال: ان الأمر مثلاً يدل على كذا عند العقلاء والشارع بنى على بنائهم فهو يدل على كذا في خطاباته، ويقال: ان الأصل مثلاً عند عدم الدليل كذا عندهم، والشارع بنى عليه فهو كذا عنده.

ومن هنا يظهر أيضاً: أن المقدمة العقلية المحضة، وبعبارة أخرى: البرهان غير مستعمل في المباحث الاصولية في الحقيقة؛ اذ العقلاء لا يبنون في القضايا الاعتبارية المتداولة عندهم إلا على أصول بنائاتهم من ضرورة الحاجة أو اللغو، وأما القضايا الأولية، وما يتفرع عليها من النظرية فلا تنتج طلباً ولا هرباً، ولا وضعاً، ولا رفعاً، ولا ما ينتهي إلى ذلك، بل تصديقاً ينسب حقيقة نفس أمرية فافهم ذلك. مضافاً الى ما تحقق في محله: [من] ان القضايا الاعتبارية، من حيث هي اعتبارية لا يقام عليها برهان وقد مرت الاشارة اليه.

ومن هنا يظهر أيضاً: أن أحسن التعاريف تعريفه: بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية [و] التعريف بناء على تعميم الحكم الظاهري والواقعي والوضعي والتكليفي وكون الحق حكماً بوجه كما هو الحق. (الطباطبائي)

ولا بما هي هي ^(١)؛ ضرورة أن البحث في غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها.

وهو واضح، لو كان المراد بالسنة منها: هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره كما هو المصطلح فيها؛ لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمة - كعمدة ^(٢) مباحث التعادل والترجيح، بل ومسألة حجية خبر الواحد - لا عنها ولا عن سائر الأدلة.

ورجوع البحث فيهما - في الحقيقة - إلى البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد، في مسألة حجية الخبر - كما أفيد ^(٣) - وبأي الخبرين في باب التعارض؛ فإنه أيضاً بحث في الحقيقة عن حجية الخبر في هذا الحال غير مفيد؛ فإن البحث عن ثبوت الموضوع - وما هو مفاد «كان» التامة - ليس بحثاً عن عوارضه؛ فإنها مفاد «كان» الناقصة.

لا يقال: هذا في الثبوت الواقعي، وأما الثبوت التعبدى - كما هو المهم في هذه المباحث - فهو في الحقيقة يكون مفاد «كان» الناقصة. فإنه يقال: نعم، لكنه مما لا يعرض السنة، بل الخبر الحاكي لها؛ فإن الثبوت التعبدى يرجع إلى وجوب العمل على طبق الخبر كالسنة المحكية به، وهذا من عوارضه لا عوارضها، كما لا يخفى.

(٦) قال المحقق الشيخ عبدالحسين الرشتي رحمته الله:

«وإنما قيد بالعمدة؛ لأنه قد يتفق أن يكونا عن عوارض السنة أو الكتاب كتعارض السنين أو القراءتين كما في (يطهرن) بالتشديد أو التخفيف». أنظر الكافي في شرح كفاية الأصول: ٧/١.

(١) أنظر الفصول الغروية: ١١ - ١٢.

(٢) فرائد الأصول: ٢٣٨/١.

وبالجملة: الثبوت الواقعي ليس من العوارض، والتعبدى وإن كان منها، إلا أنه ليس للسنة، بل للخبر^(٧)، فتأمل جيداً.

(٧) قال المحقق الأصولي الفقيه الشيخ عبدالكريم الحائري البزدي رحمته الله:

«لنا اختيار الشق الأول والمنع عن لزوم كون المسألة بحثاً عن العوارض اللاحقة للموضوع بعد الفراغ عن وجوده، كيف! وعمدة البحث في علم الكلام عن وجود الصانع ووجود المعاد، ولا داعي إلى إرجاع البحث إلى أن الموجود هل يكون منه الواجب أو لا؟ أو منه المعاد أو لا؟ بل نقول: أي مانع عقلي أو غير عقلي يمنع من تشكيل علم يبحث فيه عن أصل وجود شيء في العالم وعدمه؟ وأي شيء يمنع عن عدّ مثل هذا البحث علماً؟

ولنا اختيار الشق الثاني، وما ذكره رحمته الله: من لزوم إرجاع المحمول إلى الخبر وعدم إمكان جعله للسنة، غير لازم؛ فإن وجوب العمل بالخبر الحاكي إذا كان بعنوان الطريقيّة - كما هو المفروض - كان مقتضاه رفع التحير عن مؤداه، بمعنى انه يصحّ أن يقال: إنه قام على المؤدى - وهو السنة الواقعيّة - طريق معتبر حجة، فيبحث على هذا عن ان السنة الواقعيّة هل تصير مما قام عليه الطريق الحجة بقيام الخبر الواحد عليها أو لا؟

وبالجملة: للوجوب المذكور إضافتان: إحداهما إلى الحاكي، وهي كونه كالمحكي واجب العمل، والأخرى إلى المحكي وهي خروجه عن التحير وعدم الطريق إليه، وحينئذ فاختيار الأمر بيدنا، ألا ترى أنه كما يمكن أن يقال: هل قول المرأة برؤية الهلال حجة أو لا؟ كذلك يمكن أن يقال: هل الهلال يثبت شرعاً بقول المرأة أو لا؟ وكذلك في المقام كما يمكن أن يقال: هل خبر الواحد حجة أو لا؟ يمكن أن يقال: هل السنة الواقعيّة تثبت تعبداً بخبر الواحد أو لا؟

فالمراد بالسنة ليس السنة المفروغ عن وجودها بل مفهومها كما هو الحال في قولنا:

وأما إذا كان المراد من السُّنة: ما يعمّ حكايتها، فلأنّ البحث في تلك المباحث وإن كان عن أحوال السُّنة بهذا المعنى، إلا أنّ البحث في غير واحد من مسائلها - كمباحث الألفاظ، وجملة من غيرها - لا يخصّ الأدلة، بل يعمّ غيرها، وإن كان المهمّ معرفة أحوال خصوصها، كما لا يخفى.

[تعريف الأصول]

و يؤيّد ذلك: تعريف الأصول: بأنه العلم بالقواعد المُمهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة.

وإن كان الأولي تعريفه: بأنه «صناعة^{(٨)(٩)} يعرف بها القواعد التي

→

الهِلال يثبت شرعاً... الخ. أنظر تقارير الشيخ محمد علي الأراكي رحمته الله لأبحاث المحقق الحائري رحمته الله: ٢٤٢.

(٨) وجه الأولوية ما ذكره بعد بقوله: (بناء على ان... الخ) بزعم عدم شمول التعريف الأوّل لذلك وقد عرفت مافيه، ويرد على تعريفه أيضاً: أنه تعريف بالغرض، وهما غرضان اثنان، ولازمه كون علم الاصول فَنَيْنِ اثْنين، وهما فن مباحث الالفاظ، وفن الاصول العملية، بناء على ما التزم به من دوران الوحدة والتعدد مدار الغرض. فان قيل: ان بين الغرضين جامعاً وهو الوصول الى الأحكام أعمّ من الظاهرية والواقعية، فيتحد الفن باتحاد الغرض.

قلنا: - على أنه عدول الى التعريف الأوّل مع أولويته بالاختصار -: ان كان وحدة الغرض أو تعدده يتبع نظر العرف فالعرف يرى الغرضين المذكورين اثْنين، وإن كان المتبع وجود جامع غرضي بين الغرضين وعدمه فجميع أغراض العلوم يجمعها غرض واحد وهو تحصيل الكمال النفساني، ولازمه كون جميع العلوم علماً واحداً.

←

→

ومن هنا يظهر: أن ما أورده على القول بكون التمايز بالموضوعات مقلوب على نفسه.
(الطباطبائي)

(٩) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«ظاهر التعليل لألوية العدول - بقوله: «بناء على أن مسألة حجّة الظن...» إلى آخره -

هو كون العدول لخروج الأمرين من التعريف المذكور:

أما خروج الأول: فلأن الظاهر من قولهم: (لاستنباط الأحكام) هو استنباط الحكم على وجه القطع به، ولا قطع به في الظنّ الإسنادي على الحكومة حتى على مذهبهم: من جعل الحكم على طبق مؤذيات الأمارات؛ لأنه فيها كانت الأمانة حجة شرعية، كما في الأمارات المعتبرة بالخصوص، أو الظنّ الإسنادي على الكشف، لا فيما كانت حجة عقلاً، كما فيه على الحكومة، فحينئذ لا قطع بالحكم في مورده مطلقاً لا بالواقع ولا بالظاهر.

وأما [خروج] الثاني: فلأن الأصل إما عقلي أو شرعي، والأول ليس مفاده إلا العُدْرية ونفي العقوبة، أو تنجّز الواقع وترتب العقوبة عليه، والأول كالبراءة العقلية والثاني كالاختياط.

والأصل الشرعي مثله بناءً على انه لا يستفاد من أدلته - على أقسامه - إلا العُدْرية كما هو محكي عن بعض.

وأما بناءً على جعل الحكم مطلقاً - كما هو مذهب المصنّف، أو في بعضها على التحقيق - فلأنه حكم فرعي إلهي، لا أنه يستنبط منه ذلك مثل حجّة الخبر؛ لأنه لا بدّ من كون المستنبط غير المستنبط منه، وليس كذلك في الأصول الشرعية المجعول في مواردها الحكم، وإن أمكن ترتيب قياس منتج لحكم ثابت لعنوان كلي، كما يقال: «وجوب الجمعة قد شك في بقاءه، وكلّ ما شك في بقاءه فهو باق» إلا أن المستنبط من مصاديق الحكم الاستصحابي الواقع كبرى في القياس

←

→

المذكور وليس غيره، ولذا زاد قوله: «أو التي ينتهي إليها...» إلى آخره حتى يشمل التعريف الأمرين.

هذا حاصل مراده بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه.

أقول: هذا مناف لما سيأتي منه ^{فذكر} في باب الاستصحاب حسب ما سمعته في مجلس درسه: من إدراج الاستصحاب في الأصول لجهة كونه واقعاً في طريق الاستنباط، وقرّره على وجه تقدّم آنفاً: أنه يقع كبرى لإثبات وجوب الجمعة. وأوردنا عليه هناك بما ذكرنا آنفاً وبغيره: أن ظاهره هنا عدم كونه واقعاً في طريق الاستنباط، ولذا عدل عن تعريف المشهور، وزاد قوله المتقدم؛ ليشمل الأمرين. اللهم إلا أن يقال: إنه مبني على مذهب المشهور في الأصول الشرعية؛ حيث إن ظاهرهم عدم جعل الحكم في مواردّها من جهة عدم أثر في كلماتهم عن الحكم الظاهري فيها.

وغرضه: أن المشهور لا بدّ لهم - بناءً على مذاقهم - من تعريفه بما ذكرنا لا بما ذكروه. ويشهد له ما يستفاد من تضاعيف كلماته في الكتاب في مواضع عديدة من انحصار الغرض من الأصول في الاستنباط، وهو مناف لزيادة الإنتهاء لو كان مبنياً على مذاقه. ولكن يدفعه: أنه خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر أن غرضه تامة التعريف المذكور بناءً على كلّ المباني فتبث المنافاة.

هذا، مضافاً إلى أن الظاهر من الاستنباط أعمّ من القطعي والظني، والمراد - بحسب مناسبة الحكم للموضوع - كون الشيء بحيث يوجب العمل بالحكم في ترتيب آثاره، وهذا ثابت في الظنّ الإسنادي على الحكومة، كما لا يخفى.

والتحقيق في المقام - بعدما عرفت: من كون الاستنباط أعمّ من القطعي والظني، بل مطلق الحجّة، ولكن بشرط كون المستنبط غير المستنبط منه وجوداً -: أن تعريف المشهور مزيف من وجوه:

←

→

الأول: أنه قد تقدّم أنّ أسامي العلوم أسام لنفس القواعد التي يترتب عليها الغرض المقصود أو للجامع بينها، لا للإدراك ولا للملكة، فتعريفهم له: بالعلم، بمعنى الإدراك والإحاطة - كما هو قضية التعدية بالباء - في غير محله.

الثاني: أنّ المراد من القواعد هي المسائل التي يترتب عليها الغرض واقعاً من دون اشتراط أن تناله يد التمهيد من الممهّد الأول أو من غيره، وظاهر قولهم: «الممهّد» هو اشتراط التمهيد، بل اشتراطه من الممهّد الأول.

الثالث: أنه غير منعكس؛ لخروج الأصول العقلية النافية للتجزؤ أو المثبتة له؛ فإنه لا استنباط في مواردّها.

الرابع: الأصول الشرعية من غير فرق بين القول بجعل الأحكام على طبقها مطلقاً أو في الجملة وبين العدم:

أمّا على الثاني: فلما عرفت في العقلية.

وأما على الأول: فلما أشرنا إليه: من أنّ الظاهر اشتراط تغاير المستنبط والمستنبط منه. وأما الإيراد بخروج الأمارات الشرعية الثابتة بدليل خاص أو بدليل الإنسداد بناءً على الكشف؛ لعدم إفادتها للقطع بالواقع ولا الظاهر - بناءً على جعل الحجية الصرفة كما قاله الأستاذ [القوجاني] قُلْتُ - فقد عرفت جوابه من دون حاجة إلى الإعادة. وكذا الإيراد بخروج الظنّ الإنسدادى على الحكومة كما هو صريح كلام الماتن، مضافاً في الأول إلى أنّ ظاهر ما نسب إليهم - من أن ظنية الطريق لاتنافي قطعية الحكم - القول بجعل الحكم.

وأما الإيراد عليه: بأنّ ظاهر قولهم: «لاستنباط الأحكام» هو الاستنباط الفعلي، والغرض من الأصول هو التمكن منه.

فمدفوع أيضاً: بأنّ المبادي وإن كانت ظاهرة في الفعلية إلا أن كون المراد منه الفعلية في التعريف لا ينافي كون الغرض من الأصول هو التمكن منه؛ لأنّ قولهم:



«لاستنباط الأحكام» غاية للتمهيد، لا لصدق العلم؛ لأن الشرط في صدقه - بناءً على تعريفهم - هو العلم والإحاطة بالقاعدة التي مهّدت لأجل الاستنباط الفعلي - ولذا استظهرنا سابقاً من قولهم هذا -: أن غاية علم الأصول هو التمكن منه.

وأما تعريف المصنّف رحمته فهو أيضاً مزيف من وجوه:

الأول: أن الصناعة والفن إسمان لنفس القواعد أو للجامع بينهما، فلا وجه للقول: بأن الأصول صناعة يُعرف بها القواعد.

الثاني: أنه يظهر من كلماته في تضاعيف الكتاب انحصار الغرض من الأصول في الاستنباط، ولذا أتعب نفسه الشريفة في مجلس درسه في إدراج الاستصحاب في الأصول بما نقلناه سابقاً: من كونه واقعاً في طريق الاستنباط؛ إذ لو كان الغرض أعم منه ومن الإنتهاء لم تبق حاجة إلى التكلف المذكور.

الثالث: انه يلزم حينئذ كون الأصول علمين؛ لتعدد الغرض وهو الاستنباط والإنتهاء. ولا يتوهم: أنهما مثل الإعراب والبناء في النحو، فكما أنهما لا يوجبان تعدده فكذلك في المقام؛ لأنهما مصداقان لجامع قريب بينهما وهو جالة آخر الكلمة، بخلاف المقام؛ فإنه ليس جامع كذلك، ولا يكفي مطلق الجامع، كما مرّ في دفع شبهة مَنْ أورد على كون التمايز في العلوم بتمايز الأغراض بلزوم كون جميع العلوم واحداً؛ لكون الغرض من الجميع معرفة الله تعالى.

والأولى بل المتعين تعريفه: بأنه «القواعد التي يُمكن من استنباط حكم كلي فرعي منها».

ولا يرد عليه شيء مما ذكر، ويدخل فيه الأدلة العلمية والأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً كالظن الإنسادي على الحكومة.

وأما الأصول العملية فهي مسائل فقهية خارجة عنه طرّاً، من غير فرق بين الشرعي منها والعقلي، قلنا بجعل الحكم في الأول على الإطلاق أو في الجملة أو لا، جرت في الحكم الكلي أو الجزئي.



يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل؛ بناءً على أنَّ مسألة حجّة الظنّ على الحكومة، ومسائل الأصول العمليّة في الشبهات الحكميّة^(١٠) من الأصول، كما هو كذلك؛ ضرورة أنّه لا وجه للالتزام

→

نعم، يدخل البراءة والاستصحاب بناءً على ما هو ظاهر كلام جماعة من الأصوليين: من كونهما حجّتين من باب الظنّ؛ لأنّهما من الأمارات.

ثم إنّ تعبيره بالأولويّة دون التعيّن - مع عدم كون التعريف المشهور مرضياً عنده للوجهين المتقدمين على ما استظهرنا من كلامه - لأجل قوله بكون الحدود من قبيل شرح الاسم، لا الحدود الحقيقيّة، فلا يقدح عدم الإنعكاس. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٦٤/١ - ٦٩.

(١٠) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«التقييد بالشبهات الحكميّة إشارة الى كون الجارية منها في الشبهات الموضوعيّة - سواء كان الأصل الجاري موضوعياً كاستصحاب الجزئية، أو حكماً كاستصحاب وجوب الظهر عند الشك في إتيانها مثلاً - من المسائل الفقهيّة. وبالجملّة: بناء المتأخرين - منهم: الشيخ والمصنّف - على أنّ الأولى من الأصول والثانية من الفروع، ولذا أشكل عليهم وجه الفرق لأجل اشتراك كل واحدة منهما في أنها قاعدة كليّة مفادها حكم كليّ فرعي إلهي.

وأما نحن ففي سعة منه؛ لكونهما جميعاً من المسائل الفقهيّة على ما عرفت.

وقد فرّق الشيخ رحمته الله بينهما في باب الاستصحاب - بعد الحكم بأنّ في عدّ الاستصحاب من الأصول غموضاً، بناءً على كونه حجّة من باب الأخبار، وإنه ليس إلا كسائر الأحكام الفرعيّة الكليّة مثل قاعدة نفي الضرر والحرّج إلى غير ذلك - : بأنّ إجراء الاستصحاب في الحكم الكلي إنّما هو من وظائف المجتهد لا المقلّد،

←

→

وهذا من خواص المسألة الأصولية، ذكره في صورة الإشكال في كونه حكماً فرعياً. وأوضحه الأستاذ [القوجاني] رحمته:

«بأن المسألة الفقهية: ما تكون - بعد دفع معارضاتها التي في مرتبتها - مشتركة بين المجتهد والمقلد كقاعدة الضرر.

وأما الأصولية فهي - بعد دفع معارضاتها - أيضاً يكون إعمالها من وظائف المجتهد كالاستصحاب الجاري في الحكم الكلي؛ فانه بعد دفع معارضاته التي في مرتبته - مثل ما دلّ على وجوب الاحتياط في الشك في عدد الركعات، أو ما دلّ على جواز تزويج زوجة مَنْ فَقِدَ وَحِصَّ عنه أربع سنين؛ لأنهما في عرض الاستصحاب - يحتاج إجراؤه الى تعيين المجتهد لصغرياته، ويتكلم انه هل هو على العموم أو الخصوص؟ - بأن يختص الشك في الرفع ذاتاً أو صفة، أو يختص بالموضوعات، أو الأحكام، أو العدمي أو بما بعد الفحص أو بغير المثبت، إلى غير ذلك من الخصوصيات التي قيل بكلٍ منها في حجية الاستصحاب؟ -

أو هل هنا دليل على خلافه مقدم عليه وروداً أو حكومة أو لا؟ إلى غير ذلك من جهات الكلام فيه المختصة بالمجتهد، بخلاف قاعدة الضرر؛ فإنها بعد دفع معارضاتها المذكورة يشترك في إعمالها كلا الفريقين.» انتهى.

وفيه أولاً: أن الميزان في الفرق بين المسألتين ليس ماذكر، بل المناطق في كونها أصولية: ترتب الاستنباط عليها بنحو التغاير [أي: تغاير المستنبط والمستنبط منه] بخلاف الفقهية؛ فإنها نفس الحكم الكلي.

وثانياً: ان التكلم من جهة العموم أو الخصوص في قاعدة الضرر أيضاً من وظيفة المجتهد ولاحظ فيه للمقلد؛ فإنه يتكلم فيها من جهة انه مطلق الضرر أو الضرر المعتد به عرفاً، وكذا تعيين الوارد عليها أو الحاكم من وظائف المجتهد دونه.

وثالثاً: أن الظاهر كون مراد الشيخ رحمته - من عدم الحظ للمقلد في الاستصحاب -

←

→

اختصاص موضوعه - وهو اليقين والشك - بالمجتهد دون قاعدة الضرر كما يظهر من ذيل كلامه، لا ما ذكره فذكر.

وأما الشيخ فذكر؛ فإن كان مراده ما ذكره الأستاذ [القوجاني] فذكر فيرد عليه الوجهان الأولان.

وإن كان مراده ما استظهرناه، فيرد عليه: أنه ليس ذلك ميزاناً في تمييز العلوم، مضافاً إلى أنه لا يتم في جميع المقلّدين بالنسبة إلى جميع الأحكام المستصحية، إذ ربما يحصل لبعضهم يقين وشك في بعضها، مع أن الاختصاص ممنوع؛ إذ اليقين والشك الحاصلان للمجتهد كأنهما حصلاً للمقلّد، مع أنه لو منع فلازمه اختصاص أصل الحكم الاستصحابي بالمجتهد، لا كونه مسألة أصولية، كما إذا ثبت حكم فرعي لخصوص المجتهدين؛ فإنه لا يقتضي كونه مسألة أصولية.

وأما المانن فالمستفاد من كلامه هنا: هو كون الأصول الجارية في الشبهات الحكمية أصولية؛ لكونها ينتهي إليها في مقام العمل، وكأن مراده: هو مقام تعيين وظيفة العمل الكلي، وإلا فكل أصل متعلّق بحال العمل، وقد عرفت: ما في زيادة هذا القيد من الإشكالين: [١] انحصار الغرض في الاستنباط [٢] وكون التعدد موجباً لتعدد العلم.

ومن كلامه في باب الاستصحاب وحاصله: أن الاستصحاب الجاري في الحكم الكلي يقع في طريق استنباط حكم كلي دون قاعدة الضرر والخرج. وفيه أولاً: أن الظاهر كون المستنبط غير المستنبط منه وجوداً، وليس كذلك في الاستصحاب.

وثانياً: أنه لو سلّم فنظيره موجود في القاعدة الضرورية والأصول الجارية في الشبهات الموضوعية كما لا يخفى وجهه.

والتحقيق حيثنذ: أن الأصول الجارية في الأحكام الكلية مطلقاً - تخيراً أو احتياطاً أو براءة أو استصحاباً، بناءً على كونه حجة من باب الأخبار أو قاعدة الطهارة؛ بناءً
←



على عمومها للشبهات الحكميّة كما هو الأظهر وعدم رجوعها إلى البراءة كما عن بعض - من المسائل الفقهيّة، مثل قاعدة الضرر وقاعدة الحرج ومثل ما كان منها جارياً في الشبهات الموضوعيّة.

وذكرهم للطائفة الأولى في الأصول: إمّا من باب الاستطراد أو لكثرة مباحثها، ولعلّه لأجل أحد الأمرين قد شاع في الأواخر: ذكر بعض القواعد الجارية في الشبهات الموضوعيّة مثل قاعدتي التجاوز والفراغ وقاعدة الصحة في فعل الغير الى غير ذلك من القواعد الكليّة في الأصول، أو لكون بعض أفراد بعضها منها كالاستصحاب الجاري في ثبوت مسألة أصوليّة كحجّة شيء شك في بقاءها أو غيرها، فتأمل». انتهى. أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٦٩/١ - ٧٣.

(١١) قال الشيخ محمد ابن المصنّف رحمته الله:

«لا يخفى أنّ لزوم الالتزام بالاستطراد فيها - بناءً على التعريف المشهور - إنّما هو لعدم الانتهاء إلى الحكم الشرعي - كما في الظن على الحكومة وفي الأصول العقليّة - أو لعدم الوقوع في طريق الاستنباط كما في الأصول مطلقاً وإن كان منتهياً إليه بعضها. بل يجب الالتزام بالاستطراد فيما هو أعظم وأهمّ منها، كمسألة حجّة خبر الواحد وسائر الأمارات الشرعيّة بناءً على وجه وجهه: من أنّ الثابت بدليل الاعتبار شرعاً إنّما هي حجيتها التي يكون من آثارها عقلاً وجوب الجري على طبقها وتطبيق العمل عليها المستتبّع لاستحقاق العقوبة على المخالفة مع الموافقة، بل مطلقاً - لو قلنا باستحقاق المتجرّي للعقوبة كما هو المختار - والمعدوريّة مع الموافقة عند المخالفة؛ من دون ثبوت حكم شرعي في مواردّها أصلاً، أو بعث أو زجر مولويين أبداً كالعلم مثلاً.

غاية الأمر الفرق بينه وبين غيره: أنه إنّما يكون حجّة بنفسه لا يجعل جاعل، ولا تناله يد الجعل لا إثباتاً ولا نفيّاً بخلاف غيره.



الثاني: [الوضع وأقسامه]

الوضع^(١٢) هو: نحو اختصاص^(١٣) للفظ بالمعنى وارتباط خاص

→

ولذا يمكن الإشكال في جواز القضاء والحكم للفقهاء في موارد الخصومات على طبق مؤذياتها لو قلنا باعتبار مطابقة حكم المجتهد في الواقعة للحكم الشرعي الواقعي أو الظاهري. هذا ولا يخفى عدم لزوم الاستطراد في شيء من ذلك بناءً على تعريفه بما أفاده والذي العلامة - أدام الله أيامه - وذلك لوضوح الانتهاء إليها في مقام العمل وإن لم يوجب الانتهاء إلى الحكم الشرعي، أو لم يقع في طريق الاستنباط فتأمل. انتهى انظر الكفاية المحشاة بحاشية المشكيني: ٧٣/١ - ٧٤.

(١٢) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله: «هل الغرض من الوضع هي الدلالة التصورية، أو التصديقية أو كون اللفظ قالباً للمعنى بحيث يكون اللفظ وجوداً للمعنى، لا بمعنى أنه إذا وجد وجد المعنى في الخارج حقيقة، بل بمعنى كون وجوده من مراتب وجوده؟ وجوه:

قال الأستاذ [القوجاني]: لا سبيل إلى الأول؛ لكونه أعم من وجه من الوضع، بل وكذا الثاني؛ لعين ما تقدم، فيتعين الثالث.

←



وفيه: أن كون الشيء أعم من وجه لا يقتضي عدم كونه غرضاً منه، مضافاً إلى أن القالبية أيضاً كذلك؛ لأنه ما لم يحصل العلم بالوضع لا يحصل القالبية؛ فانه أمر وجداني تابع له بضميمة العلم المذكور، فبدونه لا يحصل، فبينهما أيضاً عموم من وجه؛ لحصوله دونه إذا كان جاهلاً بالوضع وبالعكس إذا نصب قرينة على الخلاف بناءً على عدم الوضع في المجاز». انتهى أنظر حاشية المشكيني على كفاية الأصول: ٧٦/١.

(١٣) لا ريب أن انفهام المعنى من اللفظ أعني: المعنى الخاص من اللفظ الخاص بحسب أي لغة من اللغات ثم دوام ذلك واستمراره بعدم التخلّف والاختلاف يكشف عن نسبة بينهما وارتباط لأحدهما بالآخر أولاً، وعن كون هذه النسبة ثابتة غير متغيرة ثانياً، لكن النسبة الثابتة بينهما بحسب لغة وعند قوم مغفول عنها أو مجهول بحسب لغة أخرى وعند قوم آخرين، ولو كانت نسبة خارجية حقيقية لم يختلف في إثباته ونفيه الأفهام على ما هو الشأن في الأمور الخارجية الحقيقية؛ فاذن النسبة الثابتة بين اللفظ والمعنى إعتبارية غير حقيقية هذا.

ثم إننا إذا تأملنا في حال الانسان، بل كثيراً من الانواع الحيوانية وجدنا مسألة تفهيم ما في الضمير من الضروريات التي تمسها الحاجة الأولية من حيث الاجتماع والتقارن الذي بينهم، فهو من الاعتبارات العامة الأولية يتلو اعتبار الاجتماع والذي يقضى به التأمل المجرد في حال الحيوانات الساذجة من حيث الادراك والاجتماع، ومن في تلوه من الانسان كالاطفال، وكذا في الكشف عن الأمور المستحدثة، وكذلك في استعمال انحاء الاشارات، وتشفيح الكلام بها: ان اقدم التفهيمات ما يتعلق منها بالمعاني الموجودة تحت الحس يعرض المعنى نفسه على حس المخاطب، ومع عدم امكانه استعمال الاشارة أو ايجاد صوت عنده مع تعقيبه بما يريده من المخاطب، كما ان الواحد من الطيور اذا أراد تفهيم صاحبه ما يجب الحركة إليه أو





عنه أخذ في الصوت فيتوجه إليه صاحبه؛ لمكان ضرورة البحث عن علل الحوادث عند الحيوان ثم يعقب الصائت صوته بالحركة إلى الحبة مثلاً فيدرك صاحبه ما كان يريد ادراكه إياه أو يهرب عن محذور مخوف منه فيدركه صاحبه فيفعل مايفعل؛ فهذا أول مايدل باللفظ على المعنى.

ثم ان الادراكات الوجدانية كالمحبة، والعداوة، والشوق، والكرهية، والشهوة، والغضب، وغير ذلك على اختلافها توجب اختلافاً في الصوت بالضرورة، وهذا أول ما يحصل به الاختلاف في الاصوات التي هي الألفاظ، وباختلافها يحدث الاختلاف والكثرة اللفظية في تفهيمات الحيوان، والحيوان بوجهه مفظور على الانتقال من مجاور إلى ما يجاوره، ومن ملازمة إلى ما يلازمه ولو اتفاقاً، فيتكرّر الوقوع يذعن الحيوان بالملازمة، وينتقل من الصوت الخاص إلى المعنى الخاص في الجملة، ويستدل به عليه، فالحيوان اذا سمع صوت رافة استدل به على معنى يناسب الأنس دون الوحشة والفرع، وعلى هذا القياس، وعند هذا يفتح الباب إلى الاستدلال إلى بعض المعاني الغائبة عن الحس، ثم إنه يأخذ في تفهيم المعاني الغائبة عن الحس، وأقدمها ما يمكن عرضه على الحس بواسطة حكايته.

إمّا لكونه مشتملاً على صوت فيحكي نفسه، ويعرض على الحس كاسماء الاصوات، ويوجد في اللغات على اختلافها شيء كثير من أسماء الحيوان، وغيرها مأخوذة من الصوت الموجود عنده كالهدهد، والبوم، والحمام، والعصفور، والهز، ومن الأفعال كاللّق، والدّك، والشّق، والكسر، والصّرير، والدويّ.

وإمّا لكونه مشتملاً على مقدار، أو شكل يمكن حكايته بالإشارة، ولا يزال الوهم يتصرف فيها بتغييرها إلى ما هو أخف، وأسهل عند الطبع؛ وبتسرية حكمها إلى ما يناسبها، ويشاكلها حتى يتم أمر اللغة بحسب ما يمس به الحاجة، فمن المحال أن يوضع لفظ لما لا حاجة إليه لمتكلم حاج، وكلما اشتق معنى من معنى لمسيس الحاجة اشتق من اسمه اسم للمعنى الثاني؛ لمكان الاتحاد بينهما ولا ترادف، وكلما ←



اتحد معنى مع معنى سبق اسمه اليه، وشمله ولا اشتراك.
ثم رَيمًا نسيت الخصوصيات فعاد اللفظ مع اللفظ مترادفين كالانسان والبشر أو اللفظ
مشتراً لفظياً كالنون.

ثم رَيمًا أوجب كثرة الجماعة والزحام بينهم جلانهم وتفرقتهم لأسباب تدعو الى ذلك
وانقطعت الروابط بينهما فبطلت وحدة المعاشرة والاجتماع بينهم، فتغيرت اللهجة
وخَلَّتْ عن الفعل والانفعال الاجتماعي، وانجر الأمر بمرور الزمان الى حدوث
لغتين أو أكثر؛ هذا كله مما لا يرتاب فيه المتأمل الباحث في اوضاع المجتمعين من
الانسان، والحيوان، والتغيرات، والتطورات الواقعة فيها.

ويتبين بذلك: أن الانسان يتوصّل الى اللغات بوضع المعاني نفسها وعرضها على
المخاطب أولاً، ثم وضع الالفاظ في محلها بالاعتبار باعطاء حدودها إياها بحكم
الوهم، فتكون الالفاظ وجودات للمعاني بالعرض، ويتوصّل الى الدلالة اللفظية
أولاً بالدلالة العقلية، وهي دلالة الشيء على نفسه، ولوازمه العقلية أولاً، ثم الدلالة
على ذلك بما يراه نفس الشيء وهماً، وليس به حقيقة، فاللفظ نفس المعنى،
ودلالته عليه دلالة الشيء على نفسه، لكن في ظرف الاعتبار وبحكم الوهم.

ولذلك ربما سرى بعض أوصاف أحدهما الى الآخر من حسن، أو قبح أو خير، أو
شر. ومن هنا يؤخذ جل باب التَّطَيُّر، والتفأل كما يُتَطَيَّر من الغراب؛ لاشتقاقه من
الغربة، ومن شجرة البان؛ لانه من البين والفرقة، والعرب كانت تتشأم من
العطسة؛ لأنهم كانوا يتشأمون من حيوان يسمى عاطوساً فهذه وأمثالها صفات
سرت من معنى الى لفظ ومنه الى آخر ثم الى معناه، وربما ذهب الأمر الى
غايات بعيدة هذا.

ويتبين بذلك كله: ان وضع جل الالفاظ باستثناء الاعلام الشخصية وضع تعيّني
لاتعيني وانما هو الانسان مفطور على ذلك بفطرته الاجتماعية.



→

وبه يظهر فساد ما قيل^(١): ان الوضع من قبيل التعهد؛ حيث أن جعله الاختصاص بين اللفظ والمعنى وكون اللفظ وجوداً للمعنى تنزيلاً ممن يدعى أنه واضح لا يؤثر شيئاً بحيث يفهم منه كلما اطلق، بل هو تعهد من المستعملين أن يطلقوا اللفظ عند ارادة تفهيم المعنى كما هو كذلك في وضع الاعلام الشخصية هذا.

ووجه الفساد: ان ذلك انما ينفي كون الواضع شخصاً خاصاً وليس كذلك وانما هو الانسان بفطرته الاجتماعية والاختصاص الوضعي انما يتحقق مع الاستعمال لكن في رتبة متقدمة عليه.

وبه يظهر أيضاً فساد ما قيل^(٢): انه من قبيل التعهد لكنه تعهد الواضع دون المستعملين بتقريب: ان جعل الارتباط بين اللفظ والمعنى لولا وجود المرجح في البين ترجيح بلا مرجح، وتخصيص الواضع وجعله لا يوجب أزيد من جعل المرجح وتحققه، ثم جريان الاستعمال يوجب الاختصاص فحقيقة الوضع جعل اللفظ بازاء المعنى وتعهده انه كلما تلفظ باللفظ أراد المعنى المعهود، فباستعماله يتحقق الاختصاص ثم المستعملين الآخر يتبعونه في ذلك والكلام فيه كسابقه.

وبه يظهر أيضاً فساد ما قيل^(٣): ان الواضع هو الله سبحانه؛ لبطلان كل ما قيل في غيره، وفسر بأنه سبحانه يلهم المتكلم بلفظ خاص عند ارادة معنى مخصوص، ولا بد أن يتم الالهام في جانب المتكلم بالهام آخر في جانب المخاطب.

ووجه الفساد: أنه لا يفيد في تشخيص حقيقة الوضع شيئاً، والبحث عن علة وجود

(١) أنظر درر الفوائد للمحقق الحائري: ٣٠.

(٢) لعله يشير إلى ما أفاده المحقق الأصولي الشيخ علي النهاوندي في كتابه الشريف تشريح الأصول: ٢٥ - ٣٠ وأيضاً: ٢٠٦.

(٣) أنظر فوائد الأصول: ٣٠/١.

بينهما، ناشٍ من تخصيصه به تارةً، ومن كثرة استعماله فيه أخرى، وبهذا المعنى صحّ تقسيمه إلى التعيني والتعيني كما لا يخفى.

ثم إن الملحوظ حال الوضع^(١):

→

اللفظ كالمعنى من حيث انهما معلومان في الازهان كساير العلوم، وهي جميعاً غير مستندة الى ارادة العالم بها غير البحث عن حد الوضع، فهذا القول أقرب الى القول بذاتية؛ دلالة الألفاظ منه بوضعيتها.

ومن ذلك يظهر أيضاً: ان الدلالة باللفظ على المعنى لا يتوصّل إليه، الأ بدعوى الاتحاد بينهما فربما كان ذلك بدعوى: كون اللفظ هو المعنى، وربما كان ذلك بدعوى كون اللفظ هو المعنى؛ لكون معناه هو المعنى، أي: ان يكون الاتحاد أولاً بين المعنيين، ثم بين لفظ أحدهما المتحد معه والمعنى الآخر، وهذا هو المجاز.

ومن هنا يظهر: أن المجاز يدور مدار علاقة واحدة وهو الاتحاد الادعائي بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي فيطلق لفظ الاول على الثاني أو تعطى نسبة الاول للثاني، فحقيقة المجاز هو ادعاء الاتحاد بين المعنيين، أنفسهما أو بينهما من حيث النسبة، فالذي في اطلاق الأسد على الرجل الشجاع دعوى الاتحاد بين المعنيين أنفسهما، والذي في جرى الميزاب لو كان من المجاز في النسبة ادعاء ان نسبة الجريان الى الميزاب هو عين نسبته الى الماء، فالمجاز بقسميه تحت نوع واحد وهو دعوى: الاتحاد بين معنيي الحقيقة والمجاز، والعلاقة أيضاً نوع واحد، وهو دعوى: الاتحاد المزبور.

ومن ذلك أيضاً يظهر: أن الاقدم في كل وضع هو الوضع الخاص ثم يتدرج الى العموم، بدعوى: ان الفرد الثاني هو الفرد الأول ثم الثالث هو الثاني، كما ان حصول العلم بالكليات والارتقاء إليها من الجزئيات على هذا النحو أيضاً. (الطباطبائي)

كفاية الأصول / ج ١
 إِمَّا يَكُونُ مَعْنَى عَامًّا^(١٤) فَيُوضَعُ اللَّفْظُ لَهُ تَارَةً، وَلِأَفْرَادِهِ وَمُصَادِقِهِ
 أُخْرَى.

وإِمَّا يَكُونُ مَعْنَى خَاصًّا، لَا يَكَادُ يَصَحُّ، إِلَّا وَضَعُ اللَّفْظُ لَهُ دُونَ الْعَامِّ،
 فَتَكُونُ الْأَقْسَامُ ثَلَاثَةً.

وذلك لأنَّ العامَّ يصلح لأن يكون آلة للمحاذ أفراده ومصاديقه بما هو
 كذلك؛ فإنَّه من وجوهها، ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجهه، بخلاف
 الخاصِّ، فإنَّه - بما هو خاصٌّ - لا يكون وجهاً للعامِّ^(١٥)، ولا لساائر الأفراد،

(١٤) وقد أحسن التعبير في مقام تفسير كلمة الوضع الواقع في هذا التقسيم، فانه يوهم
 تقسيم الشيء الى غيره، فالمراد بالوضع في المقسم هو المعنى الاصطلاحي، وفي
 الأقسام غيره، فافهم.

وكيف كان: فقد عرفت: كيفية الوضع في الألفاظ؛ فانها بحسب الوضع الأولي الذي
 دعت اليه ضرورة الحاجة الاجتماعية أوضاع خاصة كوضع الاعلام الشخصية.
 ثم قد ينتقل منها الى الوضع العام: إما بسرعة كما في لفظ الانسان والحيوان، أو بعد
 حين كالشمس والقمر والميزان والقلم.

وقد لا ينتقل؛ لعدم تماس الحاجة، فيبقى الوضع على خصوصه كبعض الاعلام
 الشخصية، فافهم.

وأما الاوضاع الغير الأولية مثل أوضاع اللغات المتأخرة فعالها حال التغيرات المتعاقبة
 للالفاظ والتطورات الطارية عليها كالاغلال والحذف ونحوهما، والجميع ظاهر بعد
 التأمل فيما قدمناه. (الطباطبائي)

(١٥) هذا يناقض - كما قيل - ماسيدكره في اطلاق اللفظ وارادة نوعه أو صنفه: من
 جواز كون الموضوع في القضية فرداً من نوع اللفظ الخارجي أخذ مرآناً لحال

فلا يكون معرفته وتصوّره معرفة له ولا لها - أصلاً - ولو بوجه.

نعم، ربّما يُوجب تصوّره تصوّر العامّ بنفسه فيوضع له اللفظ، فيكون الوضع عامّاً كما كان الموضوع له عامّاً.

وهذا بخلاف ما في الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ؛ فإنّ الموضوع له - وهي الأفراد - لا يكون مُتصوّراً إلاّ بوجهه وعنوانه، وهو العام. وفرق واضح بين تصوّر الشيء بوجهه وتصوّره بنفسه ولو كان بسبب تصوّر أمر آخر.

ولعلّ خفاء ذلك على بعض الأعلام^(١)، وعدم تمييزه بينهما، كان موجباً لتوهم إمكان ثبوت قسم رابع، وهو: أن يكون الوضع خاصّاً مع كون الموضوع له عامّاً، مع أنه واضح لمن كان له أدنى تأمّل.

ثمّ إنه لا ريب في ثبوت الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ،

→

بقية أفراد النوع.

وقد أورد عليه: بجواز تصوير هذا النوع من الوضع أعني الوضع الخاصّ والموضوع له عامّاً بنحو الخيال المنتشر كالشيخ المرثي من بعيد المحتمل لأشخاص كثيرة من نوع أو أنواع.

وفيه: أن الشيخ بوجوده الخارجي لا يحتمل الا واحداً بعينه من غير إبهام؛ إذ لا إبهام في الوجود الخارجي، وبوجوده العلمي المفهومي كلي غير جزئي وتفصيل الكلام في محل آخر. (الطباطبائي)

(١) المحقق الميرزا حبيب الله الرشدي قدس سره (١٣١٢ هـ) في كتابه بدائع الأفكار: ٤٠.

كوضع الأعلام، وكذا الوضع العام والموضوع له العام كوضع أسماء الأجناس.

وأما الوضع العام والموضوع له الخاص فقد تُوهم: ^(١١) أنه وضع الحروف ^(١٢) وما ألحق بها ^(١٣) من الأسماء.

(١٦) قال المحقق الشيخ علي الأيرواني رحمته الله:

«ينبغي قبل الدخول في محل البحث التنبيه على أمور:

الأول: ان الروابط والنسب الخارجية التي ليس بحذائها شيء في الخارج، ولا وجود لها الا بوجود طرفيها - كالرابطة التي بين السير والبصرة، وكالتي بينه وبين الكوفة في قولنا: «سرت من البصرة إلى الكوفة» وكالتي بين زيد والسطح في قولنا: «زيد على السطح» وبينه وبين المسجد في قولنا: «زيد في المسجد» إلى غير ذلك من أطوار الروابط وأنحاء العلائق -:

قد توجد: في النفس تبعاً لوجود الأطراف كطور وجودها في الخارج وذلك كما إذا توجهت النفس إلى الأطراف بما لها من الربط الخاص والعلاقة المخصوصة كتصور زيد على شكله المخصوص من كونه في الدار أو كونه على السطح؛ فان الطريقة في الأول، والربط الاستعلائي في الثاني موجودان في النفس، لكن لا على وجه الالتفات التفصيلي من النفس إليهما، بل تبعاً للالتفات إلى الأطراف على شكلها الخاص وربطها المخصوص.

وقد توجد: في النفس استقلالاً على خلاف طورها في الخارج، وذلك كما إذا توجهت النفس توجهها استقلالياً إلى نفس تلك الرابطة وتصورت نفس تلك العلاقة.

(١) أنظر حاشية الشريف الجرجاني على المطول: ٣٧٢ وأيضاً قوانين المحقق الميرزا القمي:

→

لا أقول: تتجرد العلاقة عن المتعلق في أفق النفس؛ فان تصوّر تلك العلائق التي هي أطوار المتعلقات بدون تصوّر المتعلقات غير معقول.

بل أقول: التوجه بالاستقلال هنا يكون إلى الروابط ابتداءً والتوجه إلى المتعلقات يكون بالتبع وبما هي قيد الروابط على عكس السابق.

الثاني: ان هذه الروابط انما تتصف بالجزئية و الكلية تتبع جزئية متعلقاتها أو كليتها، ولا تتصف بشيء منهما في حد ذاتها

فالربط المتصور بين زيد والدار المشخصة في الخارج، شخص من الظرفية لا يصدق على غيره من الروابط الظرفية، والربط المتصور بين الإنسان و الدار الكليين كلي قابل للصدق على الروابط الخاصة، أعني بها اشخاص الروابط الكائنة بين كل فرد من افراد الإنسان وفرد من افراد الدار.

الثالث: ان الروابط كما تكون جزئية تتبع جزئية المتعلقات الخاصة الخارجية - كما في المثال المتقدم - كذلك تكون جزئية تتبع جزئية المتعلقات الذهنية من غير فرق في ذلك: بين لحاظها تبعاً، كما إذا لوحظ زيد والسطح الشخصي على الهيئة الخاصة الاستعلائية، أو لوحظ الإنسان والسطح كذلك.

وبين لحاظها استقلالاً، كما إذا لوحظت الظرفية التي ذكرنا: ان لحاظها لا ينفك عن ظرفية شيء لشيء؛ فان هذه الظرفية المتصورة جزئية ما لم يجرد بتحليل من العقل عن شخص وجودها الخاص، وان كانت هي في عين تجريدها محلاة بذلك الوجود الجزئي الخاص الحاصل في الأطراف المخصوصة والصور النفسانية الملحوظة كالإنسان والدار فيما إذا لوحظت ظرفية الدار للإنسان؛ فان هذه الظرفية المتصورة أعني بها الظرفية المتصورة بين الإنسان و الدار الملحوظين جزئي من جزئيات مفهوم الظرفية، وكلّ منهما ومنها باعتبار شخص تصوّره جزئي حقيقي لا يصدق الا على شخص نفسه، فلو أردت ان تصف هذه الظرفية بالكلية فلا بد لك من تجريد الطرفين عن شخص وجودهما النفساني، كما لا بد لك من تجريد
←



الظرفية المتصورة عن شخص تصوّرهما الفعلي و تصفها حينئذ بالكلية، فتكون عبارة عن كلي ظرفية الدار للإنسان القابلة للصدق على آحادها القائمة كل منها بفرد من افراد الدار و فرد من افراد الإنسان.

الرابع: ان الملحوظ باللحاظ التبعية الفئائي الذي يكون غير ملتفت إليه باستقلاله وحاصلاً في الذهن بتبع حصول ما هو ملحوظ بالاستقلال لا يكون مورداً للوضع ولا مورداً للاستعمال.

وذلك لأن الوضع والاستعمال ضربان للحكم، ولا يتوجه الحكم من النفس إلى ما لم تتوجه إليه النفس توجهاً تاماً استقلالياً؛ فان التوجه التبعية بما انه في حكم عدم التوجه لا يصحح الوضع و لا الاستعمال، لا لشخص نفسه المتصور بما هو كذلك، ولا لذات المتصور الملقى عنها شخص هذا التصور.

إذا عرفت: ما ذكرناه فنقول:

التحقيق: ان الحروف لا وضع لها أصلاً، وإنما الوضع للهيئات التركيبية الدالة على أنحاء الروابط الخاصة.

وتوضيح ذلك: انه إذا كان للحروف وضع: فإما أن تكون موضوعة بإزاء مفاهيم النسب المستقلة في اللحاظ، أو تكون موضوعة بإزاء الروابط الخاصة بما هي روابط غير المستقلة في اللحاظ، وكل منهما لا يجدي في تفهيم المراد من الكلام، مضافاً إلى ان الثاني غير معقول في نفسه.

بيان ذلك: إن الوضع إن تعلق بمفاهيم النسب المستقلة باللحاظ لم يتم بذلك الكلام، بل احتاج إلى رابط يربطه.

مضافاً إلى ان المفهوم الذي لا ربط له في ذاته لا يعقل ان يرتبط، وانما المرتبط مرتبط من أول يومه، وأخذ الربط في متن ذاته باشتغال مفهومه على ذات ونسبة فكان معناه معنى جملياً ولو بالانحلال.

وان تعلق بالروابط بما هي روابط لزم ذلك أيضاً؛ لأن المفاهيم المتعددة إذا انضمت وتراكمت لم يتحصل منها المعنى الجملي، بل كان هناك مفاهيم متعددة متباينة،



فالوضع بإزاء المواد الثلاثة البسيطة لا يكاد يجدى في تحصيل الغرض من الوضع ولا تتألف منها الجملة.

هذا مضافاً إلى ما عرفت: من أن الروابط بما هي كذلك غير قابلة للحكم عليها، وبما أن الوضع ضرب من الحكم لا يعقل تعلق الوضع بها. وعليه: فلا بد في إفادة المعاني الجمالية من تعلق الأوضاع بمفاهيم هي ذوات ربط في نفسها ليكون الربط مأخوذاً في بطن أنفسها؛ فإن المعنى الجملي هو كذلك بمعنى أنه مفهوم بسيط ينحل إلى أمور متعددة من جملتها الربط، فلم يكن حينئذ بد من إنكار الوضع للحروف والالتزام بالوضع للمركبات وضعاً نوعياً غير الوضع المتعلق بموادها.

وظني أن حسابان الوضع للحروف ناشئ مما يرى من حصول الاختلاف في المعنى باختلافها، فيظن استناد ذلك إلى معنى الحروف؛ غفلة عن أن ذلك غير معقول، ومع ذلك فهو غير مجد، وعن أن الاختلاف المذكور ناشئ من اختلاف أوضاع المركبات بهيئاتها المتولدة من تخلل الحروف بلا وضع متعلق برقاب الحروف. ولعل هذا معنى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «والحرف ما أوجد معنى في غيره» يعنى أوجد معنى في متعلقاته بإيجاده هيئة خاصة فيها كان لها بتلك الهيئات وضع يخصها.

وبما ذكرناه يظهر: بطلان القول بجزئية المعاني الحرفية سواء أريد بها الجزئية الخارجية أم الجزئية الذهنية.

إذا عرفت ما حققناه: فلنعطف الكلام إلى النسب الخبرية ومفاد الجمل التامة سواء أفيدت بهيئة الكلام - كما في «زيد قائم» - أم بالأدوات والحروف - كما في «زيد في الدار» - فنقول:

إن الجمل التامة حاكية عن ثبوت النسبة ولا ثبوتها في أية وعاء كانت من ذهن أو خارج أو نفس أمر، وهذه الحكاية لا تكون إلا بتنزيل هيئة الجملة منزلة وجود النسبة أو لا وجودها، فتكون هيئة «زيد قائم» عبارة عن ثبوت القيام لزيد في



الخارج، فحمل قائم على زيد هو عين صدور القيام من زيد في الخارج ادعاء، فكانما قام زيد، ومن أجل ذلك تحكي هذه الجملة عن ذلك ولا تحكي جملة «قيام زيد» عن ثبوت القيام لزيد مع وضعها أيضاً للذات المنتسب.

والسر في ذلك: ان هذه للذات المنتسب خارجاً، وتلك للمفهوم المقيد بمفهوم آخر

الذي هو مفهوم ثالث. انتهى أنظر نهاية النهاية: ١١٨/١.

(١٧) الذي ينبغي أن يقال في المقام هو: ان الموجودات الخارجية تنقسم بحسب نظر العقل الى قسمين:

أحدهما: ما يستقل بالوجود، ومن المعلوم: أن العقل حيث كان شأنه تعقل المهيئات لاغير، ففرض استقلال الموجود بالوجود عنده يلزمه بالضرورة أن يكون له ماهية معقولة يصح تلبسها بالوجود، فيكون هذا المفهوم موجوداً في الخارج مثلاً من غير حاجة في تلبس المفهوم عنده إلى شيء آخر سواء كان الوجود الخارجي بحسب نفسه محتاجاً الى وجود آخر من مادة أو موضوع أو علة، أو لم يكن، فكل ذلك حاجات الوجود الخارجي من حيث انه وجود خارجي، وأما من حيث صدق مفهومه عليه بعد فرضه وجوداً في الخارج أو قيامه به حيث أنه حده فلا يختلف حاله، فمفهوم الانسان والسواد لا يختلف حالهما بالنسبة الى صدقهما على الانسان والسواد الخارجيين، وان كان الثاني في وجوده محتاجاً الى موضوع يقوم به وينعته، بخلاف الأول.

وثانيهما: ما يكون بوجوده رابطاً بين موجودين من حيث أنه رابط، أي: يكون عين الربط، وهذا القسم بذاته واسطة بين شيئين، ومن المعلوم: أن الواسطة من حيث انها واسطة لو كانت مستقلة الوجود في قبال الطرفين كانت ثالثتهما، ومحتاجة في الارتباط بهما الى واسطتين رابطتين آخريين، وقد فرضت مربوطة بذاتها، فيستحيل أن يكون لها مهية ملحوظة وحدها عند العقل؛ اذ لو كانت كان اتصافها بالوجود بالاستقلال، فكانت من القسم الأول هذا خلف.





ثم البرهان قائم على أن هناك وجودات آخر غير مستقلة المذوات قائمة بوجودات مستقلة آخر غير قائمة بطرفين، ولا متوسطة بين موجودين، وهي المعاني النسبية القائمة بالذوات، مثل معنى الخطاب والتكلم والغيبة ونحوها، فهذه الوجودات جميعاً أمور موجودة في الخارج لكن لا في أنفسها، بل في غيرها، أي: أن مهية الغير يعرضها وجودها ويقوم به هذه الأمور الرابطة نحواً من القيام، وإذ لامهية لها في نفسها، فليست هي ذات حدود، فليست بسيطة الذوات ولا مركبتها، وليست لها أحكام، فليست بكلية ولا جزئية، ولا عامة ولا خاصة، ولا لهما نسبة مع شيء بالعموم والخصوص والتباين والتساوي، إلا تتبع الموجودات المستقلة المقومة لوجودها كل ذلك؛ لمكان أن لا ذات لها في أنفسها هذا.

فان قلت: هذه الأحكام التي ذكرت لها هي أحكام لها في أنفسها، فلها نحو ما من الاستقلال به يصح أن يلاحظ أحكامها فيها وثبت لها، فليست هي مع الموجودات المستقلة المشابهة لها كالابتداء الاستقلالي والانتهاى الاستقلالي متباينة بالذات غير متسانخة.

قلت: هذه أحكام سلبية بالسلب البسيط ولا يقتضى وجود الموضوع.

فان قلت: نعم، ولكن الموضوع المأخوذ فيها في اللفظ وهو الابتداء الرابط أو الانتهاى الرابط مثلاً يحكى بها عن تلك الوجودات الرابطة الخارجية الغير المستقلة، فلها معان مستقلة معقولة بالاستقلال، ولا بد من اتحاد بين الحاكي والمحكي عنه، على أن السلب البسيط يمكن تبديله الى الايجاب المعدول.

قلت: الابتداء الآلي بمعناه الذي تحت لفظه معنى اسمي، وليس من هذه الجهة معنى من الرابط بين المبتدء والمبتدء منه، بل هو مأخوذ عنواناً يحكى به عنه. ومصحح ذلك تفاوت الحمل، فالابتداء الآلي ابتداء إلى رابط بالحمل الأولي، واستقلالي بالحمل الشائع ونظائره كثيرة كقولنا: «الجزئي جزئي وليس بجزئي؛ لصدقه على كثيرين» و«المعدوم المتصور معدوم وليس بمعدوم؛ لوجوده في الذهن».

وبالجملة: فالمعاني النسبية لا تنصف بشيء من الأحكام كالتباين والجزئية وغيرهما،





بل كل ما يتصور لها من الأحكام فللوجودات المستقلة المقومة لوجوداتها بالذات.
ثم من المعلوم: أن هذه المعاني كلاً أو جُلاً - وهو خصوص ما تنبّه له الانسان منها - مأخوذة في الالفاظ محكية بها عنها.

فما كان منها رابطة بين موجودين واسطة بين طرفين وضعت لها الفاظ الحروف مثل:
حروف الجر، وحروف الشرط.

وما كان منها قائمة الذات بطرف واحد:

ربما وضع بازائها حرف مثل: حروف النداء، والتنبيه، والخطاب، والتحضيض، ونحو ذلك.
وربما اخذت مع الذات المقوم لها كالذات مع معنى نسبي واحد أو اثنين أو زيادة
فوضع بازاء الذات مع مايقوم به جميعاً لفظ واحد، كالضمائر، وأسماء الاشارة
واسماء الشرط ونحو ذلك، فكلمة «ذا» تدل على الذات مأخوذة مع نسبة الاشارة،
وكلمة «هم» تدل على الذات مع نسبة الغيبة والتذكير والجمعية هذا.

ويشبه أن يكون وضع الحروف وما يشتمل على معانيها متأخراً عن الوضع في الاسماء
كما يعطيه البيان المتقدم في حقيقة الوضع، ويشهد به ما نشاهده من حكم الفطرة
في تعلّم الجاهل باللغة لها؛ فانه يأخذ بتعلّم الاسماء قبل الحروف، وربما اكتفى في
التفهم بالقاء ما عنده من الاسماء هذا.

وإذ تبين: ان الحروف وما يلحق بها موضوعة لهذه المعاني النسبية الغير المستقلة
بذاتها المتقومة بوجود غيرها تبين: أنها موضوعة لمعان في غيرها. وتبين: أن قولنا:
«ان معانيها تباين المعاني الاسمية بالذات» وقولنا: «ان الوضع فيها كالموضوع له
عام» من الكلام المجازي؛ اذ لا ذات مستقلة فيها فلا حكم لها، فافهم.

ومن هنا يظهر: ما فيما أفاده شيخنا المحقق الأستاذ رحمته الله في «الحاشية» حيث قال:
«إن المعنى الاسمي والحرفي متباينان لا اشتراك لهما في طبعي معنى واحد، والبرهان
على ذلك هو: أن الاسم والحرف لو كانا متحدتي المعنى، وكان الفرق بمجرد
اللاحظ الاستقلالي والآلي كان طبعي المعنى الوجداني قابلاً لأن يوجد في
الخارج على نحوين، كما يوجد في الذهن على طورين، مع ان المعنى الحرفي

→

كانحاء النسب والروابط لا يوجد في الخارج إلا على نحو واحد وهو الوجود لا في نفسه، ولا يعقل أن يوجد النسبة في الخارج بوجود نفسي؛ فإن القابل لهذا النحو من الوجود: ما كان له مهية تامة ملحوظة في العقل كالجواهر» انتهى^(١).

وهو مغالطة من باب وضع القسم موضع المقسم، ولو بدّل القسم بالمقسم بوضعه موضعه عاد مصادرة بالمطلوب الأول كما لا يخفى.

ومن أعظم الشاهد على أن الوجود الواحد يوجد على كلّ من الوجهين - أي: يقوم به كل من نحوى المفهوم - ما أقيم عليه البرهان في محله:

ان الموجودات الإمكانية - وهي التي وجوداتها في أنفسها من الجواهر والأعراض - وجودات رابطة بالنسبة الى الواجب عزّ اسمه، وهذه النسبة ذاتية لها بمعنى ما ليس بخارج، فالوجود الواحد الإمكانى بعينه متحيّث بالحيثيتين جميعاً، وهما حيثتان صحيحتان حقيقتان.

وهذا الذي أشرنا اليه برهان تام لا يدخله شك البتة، ولازمه: أن المفهوم من حيث هو مفهوم لاحكم له بشيء من الاستقلال وعدمه، ألا من حيث الوجود الذي ينتزع منه أو ينتهى إليه انتزاعه.

فالحق أن يقال: ان المعنى الحرفي ما ينتزع من وجود في غيره، واللفظ الدال عليه حرف. والمعنى الاسمي ما ينتزع عن وجود في نفسه، والدال عليه اسم، ومن المعلوم: أن الحثيتين - أعني: الاستقلال وعدمه - مختلفتان سنخاً اختلاف المرتبتين في المشكك فافهم.

وأما التباين بين معنيين في نفسهما سنخاً وراء الغيرية التي في ذوات المفاهيم - كما ذكره رحمته - فمما لا ريب في بطلانه، والزائد على هذا القدر من الكلام ينبغي أن يطلب من محل غير هذا المحل.

ومن هنا يظهر أيضاً: فساد ما صورّه رحمته لتقريب كون الوضع عاماً والموضوع له

←

كما تُوهَم أيضاً: ^(١) أنَّ المستعمل فيه فيها خاصٌّ مع كون الموضوع

→

خاصاً في الحروف: «بأن المعاني الحرفية يمتنع تصورها استقلالاً، فلا تصور معانيها حال الوضع، بل المتصور إنما هو عناوينها من المعاني الاسمية، كعنوان الابتداء الآلى في معنى «من» والانتهاء الآلى في معنى «إلى» وكل من هذه العناوين جامع عنواني لجامع ذاتي؛ إذ لا جامع ذاتي فيها وبينها، بل هي لكونها معاني نسبية، فوجودها وثبوتها في الخارج بطرفها على حد ثبوت المقبول بثبوت القابل على نهج القوة لا الفعل، وكذا في الذهن، فهي دائماً متقومة بطرفين خاصين بحيث لو لوحظت ثانياً لم تكن عين الأول، بل غيرها، فالملاحظ حال الوضع هو الجامع العنوان وهو عام والموضوع له ثانياً هو المحكى عنه وهو خاص». انتهى ^(٢) ملخصاً.

ووجه الفساد: ما عرفت: أن الأحكام العارضة للمعاني الحرفية إنما هي بعرض الوجودات الغيرية التي في الخارج بازائها فهي أحكام تلك الوجودات بالذات، وأحكام المعاني بالعرض، ثم تلك الوجودات الغيرية أيضاً لا حكم لها في نفسها؛ إذ لا نفسية لها، بل هي في أحكامها تابعة لما يقومها من الأطراف أو غيرها عامة بعمومها خاصة بخصوصها، فكونها موجودة في الخارج بنحو الخصوصية إنما هو لكون مقومها موجودة في الخارج كذلك هذا.

وأما كون وجودها بالقوة على نهج ثبوت المقبول بثبوت القابل فشتان ما بينهما من الفرق، وإنما هي وجودات في وجودات آخر بمعنى ما ليس بخارج، ولو كان كما ذكره قدس سره كانت نسبة الأطراف إليها نسبة المادة الى الصورة، أو نسبة الموضوع الى العرض. (الطباطبائي)

(١) هو التفازاني على ما في شرح الكفاية للشيخ عبدالحسين الرشتي قدس سره: ١/١١.

(٢) نهاية الدراية: ٥٦/١ - ٥٧.

له كالوضع عاماً.

[رأي المصنّف في وضع الحروف]

والتحقيق - حسب ما يؤدّي إليه النظر الدقيق -: أنّ حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الأسماء. وذلك لأنّ الخصوصية المُوَهَّمة:

إن كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصّص بها جزئياً خارجياً، فمن الواضح أن كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك، بل كلياً، ولذا التجأ بعض الفحول^(١) إلى جعله جزئياً إضافياً^(٢) وهو كما ترى.

وإن كانت هي الموجبة لكونه جزئياً ذهنيّاً - حيث إنّ لا يكاد يكون المعنى حرقياً، إلّا إذا لوحظ حالة لمعنى آخر ومن خصوصياته القائمة به، ويكون حاله كحال العرض، فكما لا يكون في الخارج، إلّا في الموضوع،

(١) هو المحقّق الشيخ محمد تقي الإصفهاني الرازي (١٢٤٨ هـ) صهر الشيخ الأكبر كاشف الغطاء على إبتته، عُرف بصاحب الحاشية وهي حاشية على معالم الدين (قسم الأصول) الموسومة بهداية المسترشدين وقد بلغ فيها الغاية وخلص إلى النهاية حتى أصبح كلّ من جاء بعده عيالاً عليه، وقد أعجب بها الأعلام حتى درّسها الشيخ الأعظم لابن المصنّف قدس سره وكان إذا مرّ برأي منه مرّ بكلّ إعجاب وإكبار فتراه يعبر عنه في تصانيفه ببعض المحققين ولا يرضى له بدون ذلك، هذا هو حال الشيخ الأعظم معه فما ظنك بغيره؟ وأما صاحب الكفاية فقد خصّه بلقب «بعض الفحول» تارة، و«بعض المحققين» أخرى، كما تراه في كفايته.

(٢) أنظر هداية المسترشدين: ١٧٥/١.

كذلك هو لا يكون في الذهن، إلا في مفهوم آخر، ولذا قيل في تعريفه: ^(١) بأنه «ما دل على معنى في غيره» - فالمعنى وإن كان لا محالة يصير جزئياً بهذا اللحاظ - بحيث يباينه إذا لوحظ ثانياً كما لوحظ أولاً، ولو كان اللاحظ واحداً - إلا أن هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه، وإلا فلا بد من لحاظ آخر متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ؛ بداهة أن تصور المستعمل فيه ممّا لا بد منه في استعمال الألفاظ، وهو كما ترى.

مع أنه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات؛ لامتناع صدق الكلّي العقلي ^(١٨) عليها؛ حيث لا موطن له، إلا الذهن، فامتنع امتثال مثل: «سر من

(١٨) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

« ليس كل ما لا موطن له الا العقل - كمفهوم العلم والإرادة - وكذا كل ما قيد باللحاظ من المفاهيم كلياً عقلياً؛ فان الكلّي العقلي انما هو المفهوم بوصف الكلية الذي لا موطن له الا العقل، وهو مع ذلك جزئي ذهني، فكل كلي عقلي جزئي ذهني ولا عكس؛ فان زيدا الذهني أعني: الصورة الشخصية الحاصلة منه في الذهن جزئي ذهني وليس كلياً عقلياً، وكذلك المعاني الحرفية إذا قيل بوضعها لجزئيات الصور الذهنية واشخاص الروابط الحاصلة في النفس - بتبع تصور المتعلقات - جزئيات ذهنية لا كليات عقلية.

(١) هذا هو المشهور في تعريفه عند القدماء من النحويين حتى أورد عليه أبو علي الفارسي (م ٣٧٧ هـ) عدة نقوض، أنظر المفصل للزمخشري وشرحه لابن يعيش ج ٣/٨. لكنهم على كل حال تلقّوه بالقبول وجرى عليه المتأخرون من النحاة إلى يوم الناس هذا، أنظر الكافية لابن الحاجب وشرح الرضي الأسترآبادي عليها: ٣٠/١.

وأيضاً النحو الوافي لعباس حسن: ٦٣/١، وخالفهم بعض الأساطين من أعظم العصر، أنظر

شرح أساس النحو: ٨٢

البصرة» إلا بالتجريد وإلغاء الخصوصية. هذا.

مع أنه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف، إلا كلاحظه في نفسه في الأسماء، وكما لا يكون هذا اللحاظ معتبراً في المستعمل فيه فيها، كذلك ذاك اللحاظ في الحروف، كما لا يخفى.

وبالجملة: ليس المعنى في كلمة «من» ولفظ الابتداء - مثلاً - إلا الابتداء، فكما لا يعتبر في معناه لحاظه في نفسه ومستقلاً، كذلك لا يعتبر في معناها لحاظه في غيرها وآلة، وكما لا يكون لحاظه فيه موجباً لجزئيته، فليكن كذلك فيها.

إن قلت: على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى، ولزم كون مثل كلمة «من» ولفظ «الابتداء» مترادفين، صح استعمال كل منهما في موضع الآخر، وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعات لمعانيها، وهو باطل بالضرورة، كما هو واضح.

قلت: الفرق بينهما إنما هو في اختصاص كل منهما بوضع؛^(١٩) حيث

→

نعم لا تصدق على كثيرين بعين ملاك عدم صدق الكلّي العقلي، ولعل المراد من العبارة أيضاً ذلك، أي: يتمتع صدق المعنى الحرفي على الخارج بعين وجه امتناع صدق الكلّي العقلي عليه، لكنه بعيد؛ إذ لا يكون حينئذ وجه للحالة إلى وجه امتناع صدق الكلّي العقلي، مع أنه صرح في باب المشتق بخلاف ذلك و أن المعنى الحرفي بناء على جزئيته كلي عقلي. انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٢/١.

(١٩) فيه: أن هذه الغاية أو الفائدة إن كانت مرتبطة بالتخصيص الوضعي ارتباطاً حقيقياً عاد المحذور عيناً وإن لم تكن مرتبطة كان وجودها وعدمها سواء وجاز حينئذ استعمال كل من لفظي «الابتداء» و«من» في محل الآخر، وإن منع عنه الواضح، ولا يلتزم به ملتزم. (الطباطبائي)

إِنَّهُ وَضَعَ الْأِسْمَ لِيرَادِ مِنْهُ مَعْنَاهُ بِمَا هُوَ هُوَ وَفِي نَفْسِهِ^(٢٠)، وَالْحَرْفُ لِيرَادِ مِنْهُ

(٢٠) قَالَ الْمُحَقِّقُ الشَّيْخُ أَبُو الْحَسَنِ الْمَشْكِينِي قُلَيْبُ:

«وَهَلْ إِرَادَةُ الْمَعْنَى اسْتِقْلَالاً فِي الْأِسْمِ وَآلَةٌ فِي الْحَرْفِ مِنَ الْأَغْرَاضِ وَالِدَوَاعِي لِلْوَضْعِ، أَوْ مِنْ شَرْطِهِ، أَوْ لَيْسَ وَاحِداً مِنْهُمَا، بَلِ الْوَضْعُ قَدْ أُنْشِئَ مُطْلَقاً لَا تَقْيِدَ فِيهِ، لَا فِي مَقَامِ الدَّاعِي وَلَا بِنَحْوِ الْإِشْتِرَاطِ، إِلَّا أَنَّهُ قَدْ تَزَمَّ الْوَاضِعُ بِهِ بِنِشَاءٍ جَدِيدٍ، أَوْ مِنْ بَابِ الْإِنْصِرَافِ الْمُتَحَقِّقِ بِكَثْرَةِ الْاسْتِعْمَالِ؟ وَجَوَابُهُ:

لَا سَبِيلَ إِلَى الثَّلَاثِ؛ لِبَعْدِهِ وَلِعَدَمِ إِمْكَانِ تَقْيِدِ الْإِلْتِزَامِ الْأَوَّلِ بِالثَّانِي بَعْدَ وَقُوعِهِ مُطْلَقاً؛ لِأَنَّ الشَّيْءَ لَا يَنْقَلِبُ عَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِ، فَتَأَمَّلْ. فَيَدُورُ الْأَمْرُ بَيْنَ الْأَوَّلَيْنِ وَالْآخِرِ.

وَقَدْ اخْتَارَ الْأَسْتَاذُ [الْقَوْجَانِي] قُلَيْبُ الثَّانِي.

وَاسْتَدَلَّ عَلَيْهِ: «بِأَنَّهُ لَوْ كَانَ مِنْ قَبِيلِ الدَّوَاعِي لِتَخَلُّفٍ فِي بَعْضِ الْمَوَارِدِ، فَعَدَمُ التَّخَلُّفِ يَكْشِفُ عَنْ كَوْنِهِ مِنَ الشَّرْطِ لِلْوَضْعِ.

فَحِينَئِذٍ يَقَعُ الْكَلَامُ: فِي أَنَّهُ مِنْ قَبِيلِ الشَّرْطِ الْمَتَأَخَّرِ - بِمَعْنَى كَوْنِ الْاسْتِعْمَالِ الْمَتَأَخَّرِ كَاشِفاً عَنْ تَحَقُّقِ الْوَضْعِ السَّابِقِ - أَوْ مِنْ قَبِيلِ الشَّرْطِ الْمَتَقَدِّمِ فَحِينَئِذٍ لَا يَتَحَقَّقُ الْوَضْعُ إِلَّا بَعْدَ تَحَقُّقِ الْاسْتِعْمَالِ؟ وَجَهَانُ:

أَقْرَبُهُمَا الْأَوَّلُ؛ لِكَوْنِ الثَّانِي مُسْتَلْزِماً لِلدَّوْرِ؛ إِذَا الْوَضْعُ مُوقُوفٌ عَلَى تَحَقُّقِ الْاسْتِعْمَالِ حَسَبِ الشَّرْطِيَّةِ، وَمِنْ الْمَعْلُومِ تَوَقُّفُ الْاسْتِعْمَالِ عَلَى الْوَضْعِ.» انْتَهَى.

وَفِيهِ: مَوَاقِعُ لِلنَّظَرِ:

أَمَّا أَوَّلًا: فَلَأَنَّ كَوْنَ مَا ذَكَرَ - مِنْ نَحْوِي الْإِرَادَةِ - مِنْ قِيُودِ الْوَضْعِ لَا يُلَازِمُ عَدَمَ التَّخَلُّفِ حَتَّى يَسْتَدِلَّ بِهِ لَهُ؛ لِأَنَّ وَضْعَ اللَّفْظِ لِمَعْنَى قَدْ كَانَ بِالْإِلْتِزَامِ مِنَ الْوَاضِعِ وَمَعَ ذَلِكَ قَدْ يَتَخَلَّفُ بَوَضْعُ لِمَعْنَى آخَرَ أَوْ يَسْتَعْمَلُ فِيهِ. وَثَانِيًا: أَنَّ تَوَقُّفَ الْاسْتِعْمَالِ عَلَى الْوَضْعِ مَمْنُوعٌ.

معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره، كما مرّت الإشارة إليه غير مرّة.
فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع، يكون موجباً لعدم جواز

→

وثالثاً: أن الشرط المتأخّر كالشرط المتقدّم في توقف المشروط عليه، فعلى فرض لزوم الدور يلزم في كليهما.

ورابعاً: أن لازم كون الاستعمال شرطاً ولو بنحو المتأخّر عدم تحقق الوضع إذا تخلّف قيد الوضع في مورد ولو في آخر الزمان.

اللهم إلا أن يكون الشرط هو الاستعمال الأوّل وفرض: العلم بكونه آلياً في الحرف واستقلالياً في الاسم.

وخامساً: أن معنى كونه قيداً له ليس كونه من أجزاء العلة، بل المراد أنه يلتزم في إلتزام نظير الشروط المشروطة في العقود والإيقاعات وهذا هو مراد المصنّف رحمته.

ثم إن له [الأستاذ القوجاني] رحمته تحقيقاً في هذا المقام وحاصله:

أنه يمكن أن يقال باختلاف الاسم والحرف فيما له الوضع، لا بالاعتبار الذي قال به المشهور: من كون المعنى في الأوّل كلياً وفي الثاني جزئياً.

وبيانه: أن الوجود الرابط مثل النسبة الابتدائية بين شيء وآخر، قد يلحظ في الذهن استقلالاً وقد يلحظ آلياً، وتعدّد اللحاظ كاشف عن تعدّد الملحوظ في نفسه، ومع قطع النظر عن عالم اللحاظ، فكما أن الوجود الرابطي له وجود في نفسه ووجود في غيره وإن كان الأوّل متحداً مع الثاني خارجاً كذلك الوجود الرابط، فمجرد اتحاد الاعتبارين خارجاً لا يمنع عن اعتبار العقل إياهما نحوين من الوجود، لا بمعنى انهما متعددان بحسب اللحاظ فقط، بل بحسب الواقع أيضاً كالجنس والفصل؛ حيث إنهما متحدان في الخارج، ومع ذلك تعدّدهما ليس بحسب اللحاظ فقط.

وحينئذ قلنا أن نقول: إن كلمة «الابتداء» موضوعة لطبيعة الابتداء باعتبار وجودها في نفسها وكلمة «من» موضوعة لها باعتبار وجودها في غيرها، فالموضوع له والمستعمل فيه في كليهما كليّ مع اختلافهما فيما له الوضع. انتهى، أنظر حاشية المشكيني على كفاية الأصول: ٨٨/١

استعمال أحدهما في موضع الآخر، وإن اتفقا فيما له الوضع، وقد عرفت -
بما لا مزيد عليه - : أن نحو إرادة المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من
خصوصياته ومقوماته.

[الخبر والإنشاء]

ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف^(٢١) في الخبر والإنشاء - أيضاً -

(٢١) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:

«الإنشاء لغة هو الإيجاد وإطلاقه في المقام بماله من المعنى لغة.

توضيح ذلك: ان التكلم والتلفظ إنشاء وإيجاد للصوت أولاً وبالذات، وإنشاء لعنوان
الأخبار والحكاية عن المعنى ثانياً وبالعرض باعتبار تعلق الوضع من الواضع بتلك
الأصوات الخاصة وتعيينها بإزاء معان خاصة، وإنشاء في المرتبة الثالثة لكل عنوان
من عناوين إظهار ما في الضمير ومنطبق على إبراز ما في مكنون الخاطر، كان ذلك
بالقول أو بسائر الدوال كعناوين العقود والإيقاعات، وعنوان الطلب والنداء
والاستفهام... إلى غير ذلك؛ فان مواد هذه العناوين وان كانت إرادات قائمة بأنفس
المتكلمين، لكن عناوينها وفعليّاتها تلحق إظهارات تلك الإرادات بداعي إنفاذها
وإنجازها، فعنوان الاستفهام مثلاً هو إظهار إرادة الفهم من المخاطب لغرض
حصول مقصوده، فإذا قال المتكلم: (أنا مرید لفهم هذا المطلب منك) لغرض أن
يفهمه المخاطب، فقد أنشأ الاستفهام إذا أنشأ وأظهر إرادته بذلك، وقد وضع لذلك
أدوات خاصة من الهمزة، وهل، وغيرهما، وكذلك الطلب؛ فان إظهار إرادة الفعل
لغير بداعي تحريكه نحو الفعل هو بعينه عبارة عن الطلب، فإنشاء الإظهار المذكور
أنشأ للطلب سواء كان ذلك بجملة: (أريد منك الفعل الكذا) أم بصيغة الطلب
وكذلك عنوان البيع - مثلاً - عبارة عن إظهار أن المتكلم مرید لمبادلة مال بمال؛
لغرض ان ينجز إرادته بأخذ المخاطب للمبيع ودفعه للبدل، وليست الإرادة
←



بوجودها النفساني المكون في الضمير بيعاً ولا طلباً ولا استفهماً، بل هي مادة للبيع والطلب والاستفهام، ولولاها لم يكن إظهارها بيعاً حقيقياً ولا طلباً جدياً، ولا استفهماً واقعياً، بل صورة بيع وطلب واستفهام، فعناوين البيع والطلب والاستفهام تلحق إظهار إراداتها بداعي تنفيذ تلك الإرادات، فلا الإرادات المجردة عن الإظهار مصاديق لهذه العناوين، ولا الإظهارات الخالية عن الواقع مصاديق لها، فما لم يكن المرید للمبادلة في مقام تنفيذ إرادته بإظهارها - لأجل تنجيزها - لم يكن بائعاً وموجداً للبيع، وإنما يكون موجداً أو منشئاً له بقوله: (انى أريد المبادلة) إذا كان ذلك لغرض إنفاذ إرادته التي أخبر بها، لا لمجرد الاعلام بوجودها، ولأجل هذا الغرض يكون إظهاره بيعاً، لا خيراً عن تحقق البيع هذا حقيقة البيع، ويتضح بذلك حقيقة سائر العناوين الإنشائية من العقود والإيقاعات وغيرها؛ فان كلها من واد واحد.

وأما صيغة «بعت» التي ينشأ بها البيع؛ فانها تنبئ عن تلك الإرادة على طريق الكناية بإنبائه عن تحقق البيع الخارجي؛ فان كل فعل اختياري يكشف بطريق الإن عن تحقق إرادته، فيكون اللفظ المنبأ عن البيع الفعلي منبأ عن إرادته ثانياً وبالعرض، فيطلق لغرض هذا الإنباء لأجل أن يكون بنفسه بيعاً لا لغرض الإنباء عن وقوع بيع خارجي آخر، وإنما عبر عن تحقق الإرادة بهذا التعبير، ولم يعبر بمثل: (أريد المبادلة) من جهة أن كشف هذا عن تحقق الإرادة يكون بطريق أبلغ، والإرادة المستكشفة به أقوى من المستكشفة بعبارة: (أريد)؛ لأن التعبير عن تحقق الإرادة بتحقيق الفعل المراد يكشف عن شدة تأكيد الإرادة حتى عبر عنها بوقوع الفعل المراد فعليته، كما قد يعبر عن المضارع بصورة الماضي، فالمدلول المطابقي لقول «بعت» هو البيع، وإذا صدر بداعي الحكاية عن تحقق إرادة المبادلة تنجيزاً لها كان بنفسه مصداقاً للبيع؛ لما عرفت: من أن البيع عبارة عن نفس إظهار الإرادة الخاصة بداعي تمشية تلك الإرادة، فمدلول الصيغة يكون مصداقاً للمفهوم الكلي المستفاد من مادتها.





ومن هنا نشأ توهم من عرّف الإنشاء: بأنه قصد تحقق المدلول وإيجاده باللفظ. إذ رأى أنّ اللفظ هاهنا بيع ومدلوله أيضاً مفهوم البيع، فزعم أن حقيقة الإنشاء تكون بذلك، ولم يتنبّه إلى أنّ ذلك من باب الاتفاق، ومن باب اختلاط حثيتين في إنشاء المعاملات، والاشتغال على جهتين:

جهة إنشاء البيع الذي سمعت أنه يكون بالإعلام يتحقق إرادة المبادلة لغرض تنجزها، وهذه الجهة موجودة في قول القائل: (أريد المبادلة) أيضاً. وجهة التعبير عن تلك الإرادة بالتعبير عن فعلية المراد؛ لنكتة التنبيه على كمال تأكدها، وهذه الجهة أجنبية عن جهة الإنشاء؛ فان قوام الإنشاء بالجهة الأولى، وهذه الضميمة لا تضر ولا تنفع، فلا ينبغي خلطها بحشية الإنشاء.

مع ان دعوى ان الإنشاء هو قصد تحقق المعنى، مجرد قول ولقطة لسان لم أتحصل معناه، فليس الإنشاء - كما سمعت - الا بمعنى الإيجاد، ولا ينشأ بالقول - وراء نفس الصوت والقول - الا الإعلان بالإرادة، وكذلك كل عنوان هو عنوان للإعلان المذكور مثل عنوان الأمر والدعاء والبيع إلى غير ذلك من العناوين. فقد تحقق ممّا ذكرنا: ان استعمال الجمل الاخبارية في مقام الإنشاء.

تارة: يكون من قبيل الكنايات كما في صيغ العقود والإيقاعات، وعليه: فلا تحمل الجملة على الإنشاء الا مع القرينة الصارفة عن الحمل على الاخبار، كما لا يصار إلى كل كناية ما دام الحمل على المعنى الصريح ميسوراً، وان كان المستعمل فيه في صورتين واحداً.

وتارة يكون من قبيل الصريح لكن داعي الاستعمال فيه غير داعيه في صورة الاخبار كما في قول (أريد) لغرض تحريك الغير نحو إتيان المراد فيكون طلباً وامراً وإنشاءً فيما كان غرضه من الاعلام بالإرادة تنفيذ إرادته، لا مجرد الاخبار بتحقيق إرادته لغرض من الأغراض غير غرض تنفيذ إرادته، والظاهر أن الجملة مع ذلك لا تحمل



المقدمة الثاني: الوضع واقسامه..... ٢٦٧
كذلك^(٢٢)، فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه^(٢٣) في
موطنه، والإنشاء ليستعمل في قصد تحقّقه وثبوته، وإن اتّفقا فيما استعملتا
فيه، فتأمّل.

→

على الإنشاء ما دام الحمل على الاخبار ممكناً.
ثم إن عبارة المصنّف قدّس سره هذه ناطرة إلى بيان الفرق بين الإنشاء والاخبار في الصيغ
المشتركة التي تستعمل في كلا المقامين، وأمّا الصيغ المختصة بالإنشاء كصيغة
(افعل) فليس فيها جهة مشتركة بين الإنشاء والاخبار لبحث عن الجهة المائزة
لهما، فهي بتمام مدلولها ممتازة عن الاخبار وأجنبية عنه.
ولتحقيق الحال في بيان مداليل الصيغ الإنشائية كصيغة الأمر وسائر أدوات الإنشاء
مقام آخر. إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١٣ / ١ - ١٥.

(٢٢) قد عرفت فيما تقدم من معنى الوضع: أنه صيرورة اللفظ وجود المعنى اعتباراً
بعد ما لم يكن هو هو حقيقة.

ومن البين: أن اختلاف هذا الاعتبار في نفسه من حيث كونه: تارة ضرورياً لا يتصور
خلافه ولا يستغنى عنه، وأخرى: غير ضروري وجاز الاستغناء عنه، غير مؤثر في هذا
الاتحاد الاعتباري من حيث انه إتحاد كذلك، فاذن كل اتحاد بين اللفظ والمعنى بوجه
- بحيث يحتاج الى اعتبار ما - فهو مستند الى اللفظ، والنسب الاخبارية والانشائية
كذلك فهي مستندة إلى الوضع، وحيث كانت نسباً غير مستقلة ومعانٍ حرفية فوضعها
وضع الحروف، كما أن المجاز كذلك أيضاً كما سيجيء. (الطباطبائي)

(٢٣) قال المحقّق المشكيني قدّس سره:

«وفي العبارة مسامحة واضحة؛ فإن الحكاية والقصد ليسا داخليين في المعنى.» إنتهى
أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٩٤/١.

[أسماء الإشارة والضمائر]

ثم إنه قد انقذح ممّا حقّقناه^(٢٤):

أنّه يمكن أن يقال: إنّ المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة والضمائر - أيضاً - عام، وأنّ تشخّصه إنّما نشأ من قِبَلِ طَوْرِ استعمالها؛ حيث إنّ أسماء الإشارة وُضِعَتْ لِيُشارَ بها إلى معانيها، وكذا بعض الضمائر، وبعضها ليخاطب به المعنى، والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخّص، كما لا يخفى.

فدعوى: «أنّ المستعمل فيه في مثل «هذا» أو «هو» أو «إياك» إنّما هو المفرد المذكّر، وتشخّصه إنّما جاء من قِبَلِ الإشارة، أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه؛ فإن الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلّا إلى الشخص أو معه»، غير مجازفة.

[خلاصة المقال]

فتلخّص ممّا حقّقناه:

أنّ التشخّص الناشئ من قِبَلِ الاستعمالات، لا يوجب تشخّص المستعمل فيه، سواء كان تشخّصاً خارجيّاً - كما في مثل أسماء الإشارة - أو ذهنيّاً - كما في أسماء الأجناس والحروف ونحوهما - من غير فرق في ذلك أصلاً بين الحروف وأسماء الأجناس.

ولعمري هذا واضح؛ ولذا ليس في كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصّاً في الحرف عين ولا أثر، وإنّما ذهب إليه بعض من تأخّر^(١).

(٢٤) قد عرفت ممّا يتعلق به من الكلام. (الطباطبائي)

ولعلّه لتوهّم: كون قصده - بما هو في غيره - من خصوصيات الموضوع له أو المستعمل فيه، والغفلة من أنّ قصد المعنى من لفظه على أنحائه لا يكاد يكون من شؤونه وأطواره، وإلاّ فليكن قصده بما هو هو وفي نفسه كذلك.

فتأمل في المقام؛ فإنه دقيق وقد زلّ فيه أقدام غير واحد من أهل التحقيق والتدقيق.

الثالث : [صحة الاستعمال المجازي]

صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له، هل هو بالوضع، أو بالطبع؟ وجهان، بل قولان أظهرهما: أنه بالطبع^(٢٥)

(٢٥) قال الشيخ محمد ابن المصنف رحمته:

ويشهد لذلك أيضاً: أنه لو كان بالوضع يلزم أن تكون الألفاظ الموضوعية مشتركة، والقرينة المحتاجة إليها معينة لا صارفة، ولا أظن أن يلتزم به أحد.

وكذلك يلزم تساوي المعاني المجازية في ملائمتها للطبع؛ لأن نسبة الوضع إلى الجميع على نحو واحد ونهج فارد، مع ان اختلافها في ذلك مما لا يكاد يشبهه على من راجع وجدانه ولم يطلق في ميدان الجدل عنانه.

ثم إنه بناءً على المختار يكون الضابط في جواز الاستعمال في غير المعنى الحقيقي وجود مناسبة بين المعنيين؛ بحيث يصير الاستعمال بها ملائماً للطباع ومقبولاً عندها، سواء كانت تلك المناسبة ناشئة من العلائق المدونة في كتب الأصحاب عليهم السلام أو من غيرها، ولا وجه للإقتصار عليها بعد ما عرفت ما هو الملاك في صحة الاستعمال، بل قد يكون مذكرونا من الملاك في غير الواجد لها أقوى مما في الواجد.

فظهر مما ذكرنا: أن أسبابه غير منحصرة فيما ذكره من العلائق، بل لا يبعد صحة دعوى عدم إمكان حصرها؛ لوضوح أنها قد تنشأ من أسباب مجهولة العناوين التي لا يحوم حولها الأوهام القاصرة، ولا يدركها الأفهام الناقصة، كما لا يخفى. انتهى،
←

بشهادة الوجدان^(٢٦) بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه،

→

أنظر كفاية الاصول المحشاة بحاشية المشكيني: ١٠١/١.

(٢٦) قد عرفت: ان اختلاف نفس الاعتبار من حيث كونه تارة: اعتباراً يضطر اليه الانسان بحسب تماس الضرورة، وأخرى: يجوز الاستغناء عنه، لا يوجب اختلافاً في ناحية الأمر الاعتباري من حيث انه اعتباري، فلو كان اضطرار الانسان الى اعتبار معنى موجباً لخروجه عن الاعتبارية لزم من وجود الاعتبار عدمه وهو باطل، بل من وجود أصل الاعتبار عدمه فافهم.

وتعين اللفظ بازاء المعنى الحقيقي وكونه متحداً معه وإن أوجب اتحاداً مآ للفظ مع كل ما للمعنى الحقيقي اتحاد مآ معه، لكن اللفظ حيث كان بالاضافة الى المعنى المجازي مع قطع النظر عن الاعتبار ليس بينهما اتحاد ودلالة بحسب الحقيقة والواقع، فالمجاز مسبق بالاعتبار، واللفظ الخاص بالنسبة الى المعنى المجازي الخاص لا اتحاد تام بينهما على حد الاتحاد الموجود بين اللفظ والمعنى الحقيقي أعني: الاتحاد الوضعي، لكنه موجود بين نوع اللفظ الموضوع ونوع المعنى المتحد مع معناه الحقيقي، فبينهما وضع غير أنه نوعي ليس بالشخصي، فالمجاز موضوع بالوضع النوعي.

ومن هنا ظهر: فساد استدلاله رحمته الله باستغناء المجاز عن الوضع بقوله: «بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه وباستهجان الاستعمال فيهما لا يناسبه ولو مع ترخيصه»، انتهى.

اذ الواضع على ما مر من تفسير الوضع هو الانسان بفطرته الاجتماعية، فمعنى منعه عن الاستعمال: شهادة الذوق باستهجان الاستعمال؛ لعدم المناسبة. ومعنى ترخيصه: شهادته بحسنه؛ لوجود المناسبة هذا.

وبعبارة أخرى: لو فرضنا الوضع تعينياً كان قوله: «لشهادة الوجدان بحسن الاستعمال

←

وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه، ولا معنى لصحته إلا حسنه.

والظاهر: أن صحة استعمال اللفظ في نوعه أو مثله من قبيله،^(٢٧) كما

→

ولو منع الواضع عنه... الخ».

في قوة قولنا: «لشهادة الوجدان بحسن الاستعمال ولو لم يشهد بحسنه» ولو فرضناه تعييناً في قوة قولنا: «لشهادة الوجدان بحسن الاستعمال ولو لم يضع الواضع اللفظ لمعناه الحقيقي» فتأمل. (الطباطبائي)

(٢٧) قال المحقق المشكيني رحمته مقررًا كلام أستاذه القوجاني رحمته:

«وهو دليل آخر لإثبات المقصود.

بيانه: أنه لا شبهة في صحته، مع انه لاوضع فيه، لا حقيقة ولا تأويلًا.

أما الأول: فلو جهن:

الأول: أن استعمال المهملات من قبيل استعمال اللفظ في اللفظ، ولا وضع لمهمات. ومن المعلوم: أن غيرها من سائر موارد الباب أيضاً كذلك، نظير أن يقال: إن زيدا في «ضرب زيد» فاعل، حتى أنه لو سلم أن الواضع أنشأ الوضع بقوله: وضعت «زيداً» للفظ (زيد) لكان هذا الاستعمال الواقع في ذلك الإنشاء غير مستند إلى الوضع؛ إذ هذه اللفظة الواقعة مفعولاً لقوله: «وضعت» قد استعملت من دون سبق وضع، بل وكذلك «زيد» المضاف إليه.

الثاني: انه قد تقدم: أن الغرض من الوضع إحداث غلقة بين اللفظ والمعنى بحيث يكون من مراتب وجوده، وهذه العلقه حاصلة في المقام؛ لكون المستعمل من مصاديق المستعمل فيه، كما في الاستعمال في النوع، أو لكونه مثله أو صنفه أو شخصه، فيبقى الوضع بلا داع يدعو إليه.

←

→

وأما الثاني: فلوجهين أيضاً:

أحدهما: أنه لا بد في المجاز من كون المعنى المجازي مناسباً للمعنى الحقيقي، وقد تقدم: أن استعمال المهملات من قبيل استعمال اللفظ في اللفظ، وليس فيه معنى حقيقي حتى تلاحظ المناسبة بينه وبين المستعمل فيه.

والظاهر: أن غيرها أيضاً استعمل بلا لحاظها.

الثاني: أن غاية ما يمكن أن يقال - في تصحيح المناسبة في غير المهملات -: أن اللفظ بعد حصول العلة الوضعية بينه وبين المعنى يكون وجوده من مراتب وجوده، فلا بأس حينئذ باستعمال لفظه الموضوع له فيه.

ولكنه مردود: بأنه لا بد أن تكون المناسبة موجودة حين تحقق الاستعمال المجازي ولا يمكن ذلك في المقام؛ لأن تلك المناسبة إنما نشأت من اللحاظ الآلي المتعلق باللفظ حين استعماله في معناه الحقيقي، وإذا فرض وقوع الاستعمال فيه يكون لحاظه استقلالياً، فلا يمكن اجتماع النظرين حين الاستعمال المذكور.

هكذا قال الأستاذ [القوجاني] رحمته الله انتهى.

ولكن الظاهر: أن كون اللفظ قالباً للمعنى عند استعماله فيه مناسبة مصححة لاستعماله في اللفظ المذكور، ولا يلزم تحققها حين هذا الاستعمال.

وبتقرير آخر: إن كانت المناسبة المصححة له الحكاية الفعلية فهي تستلزم اجتماع النظرين وهو مستحيل، وإن كانت هي الحكاية بحسب القوة فلا، وحينئذ لا يتم الجواب الثاني.

نعم، يمكن أن يقال: إن أهل المحاورات لا يلحظون في استعمال اللفظ في اللفظ علاقة، وهذا كاشف عن عدم المجازية للزوم ملاحظتها في المجاز، ففرض المناسبة المصححة لا يكفي في كونه مجازاً، فإذا تبين أن المصحح للإستعمال في هذا القسم هو الاستحسان - وهو موجود في المجاز أيضاً - يكون الوضع النوعي أو

←

يأتي الإشارة إلى تفصيله ^(١).

→

الشخصي بلا غرض يدعو الحكيم إليه.» أنظر حاشية كفاية الأصول

للمشكيني رحمته الله: ج ١/١٠٢.

(١) في الأمر الرابع.

الرابع: [إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو شخصه]

لا شبهة في صحّة إطلاق اللفظ، وإرادة نوعه به، كما إذا قيل: «ضَرَبَ» - مثلاً - فعل ماضٍ، أو صنفه كما إذا قيل: «زيد» في «ضرب زيد» فاعل، إذا لم يقصد به شخص القول، أو مثله كـ «ضرب» في المثال^(٢٨) فيما إذا قصد.

وقد أشرنا إلى أن صحّة الإطلاق كذلك وحُسنه إنما كان بالطبع لا بالوضع^(٢٩)، وإلا كانت المُهملات موضوعة لذلك؛ لصحّة الإطلاق كذلك

(٢٨) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«الظاهر: أن قوله: «كضرب» سهو من القلم أو من الناسخ، والصحيح أن يقال: «كزيد في المثال... إلى آخره» إذ الظاهر أن ما استعمل في الصنف والمثل شيء واحد وهو لفظ «زيد» والتفاوت بقصد شخص القول على الثاني وعدمه على الأول.» أنظر حاشية كفاية الأصول للمشكيني: ١٠٥/١.

(٢٩) قد عرفت: أن وضع الألفاظ تعيني يقتضيه الفطرة الانسانية بداعي رفع الاحتياج الى التفهيم فطرة فلا مانع من القول: بأن الانسان بفطرته يجعل الفرد من اللفظ وجوداً لنوعه أو صنفه أو مثله، كما كان أوّل الوضع كذلك على ما عرفت سابقاً، وتضعيفه بلزوم وضع المهملات لا يزيد على الاستبعاد شيئاً، نعم، هو على تقدير وضع الالفاظ تعييناً في محله فافهم. (الطباطبائي)

فيها، والالتزام بوضعها كذلك كما ترى.

وأما إطلاقه وإرادة شخصه - كما إذا قيل: «زيد لفظ» وأريد منه شخص نفسه - ففي صحته بدون تأويلٍ نظر؛ لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول^(٣٠) أو

(٣٠) وهو ممتنع لكونهما من قبيل المتضائفين، ذكر شيخنا الاستاذ أعلى الله مقامه في «الحاشية»:

«ان المتضائفين ليسا متقابلين مطلقاً، بل التقابل في قسم خاص من التضائيف وهو: ما اذا كان بين المتضائفين تعاند وتناف في الوجود كالعلية والمعلولية مما قضى البرهان بامتناع اجتماعهما في وجود واحد لا في مثل العالمية والمعلومية والمحبية والمحبوبة؛ فانهما يجتمعان في الواحد غير ذي الجهات كما لا يخفى، والحاكي والمحكي والدال والمدلول كاد أن يكونا من قبيل القسم الثاني حيث لا برهان على امتناع حكاية الشيء عن نفسه». انتهى^(١).

وبناؤه على ان المتضائفين بما هما كذلك لا يقتضيان امتناع الاجتماع وهو خطأ؛ إذ التضائيف من أقسام التقابل الأربع الذي هو الغيرية بالذات، فامتناع الاجتماع في أطرافهما بالذات لا لعارض فراجع إلى محله.

وأما اجتماع العالمية والمعلومية والمحبية والمحبوبة في الواحد غير ذي الجهات كالواجب عز اسمه فالذي هناك من المجتمعين هو العالم والمعلوم مثلاً، وليس من المتضائفين وذي نسبة متكررة وهو واضح.

ثم المعنى المحكي بالعالمية مورد التضائيف لدلالتهما على أخذ النسبة في الطرفين الى الطرفين فتكرر لكنهما معنيان انتزاعيان يعرضان له في العقل ويكفيه فرض التعدد بحسب صدق المفهوم عليه وان كان أحدي الذات بحسب العين فافهم ذلك.

→

نعم، يرد على أصل المطلب: بأن الدال والمدلول ليسا من المتضايين في شيء؛ لعدم تكرّر النسبة، وقد قرّبه بعض الاساطين من مشايخنا^(١) «رضوان الله عليه»: بلزوم اتحاد المرآت والمرئي، والفاني والمفني فيه، ولازمه كون الشيء معلوماً وغير معلوم بنفسه. لكنه كسابقه.

بيان ذلك: انا نجد بعض الاشياء بحيث اذا حصل العلم بها تعقّب العلم بشيء آخر، ونفقد هذا المعنى في بعض آخر منها، ونجد القبيل الأول غير مختلف في تلك الحثية ولا متخلف، فالعلم بالدخان المتصاعد مثلاً يتعقّب العلم بوجود نار هناك ثم لا يختلف ذلك بأن يكشف عن النار مرة وعن غيرها أخرى، ولا يتخلف بأن يكشف تارة ولا يكشف أخرى.

وهذا يوجب أن يكون بين الشئين رابطة ونسبة ثابتة غير متغيرة، والنسب أمور غير مستقلة بنفسها ووجودها في غيرها أي: وجود النسبة هو وجود ذلك الغير بمعنى ما ليس بخارج، وهذا المعنى - مع فرض قيامه بالطرفين - يوجب كون الطرفين متحدين اتحاداً مآ أي: أن يكون هناك شيء واحد من جهة النسبة، وكثير من جهة نفسه، على أن تكون الحثية تعليلية بنحو الوساطة في الثبوت دون العروض، ووجود الكثير من حيث كثرته أعني: أحد طرفي النسبة عند العالم عين وجوده من حيث وحدته، أعني: وجود النسبة مع الطرف الآخر، وهذه هي حقيقة دلالة شيء على شيء.

وتبين بذلك: ان الدلالة لحيثية الوحدة بينهما أي: النسبة أولاً، وللکثیر أي: الطرف الدال بواسطته ثانياً، فدلالة شيء على شيء هي إيصاله العالم الى المدلول أي: إيجابه حصول المدلول عنده. ولنا أن نبدله بقولنا: «إيجابه للعالم أن يحضر عنده المدلول المعلوم» فلو فرضنا معلوماً بالذات، فهو دال على ذاته بذاته كما في

←

تركّب القضية من جزءين ^(٣١) ^(٣٢) كما في «الفصول» ^(١).

→

الواجب عز اسمه وقد ورد في المأثور «يا من دل على ذاته بذاته» ^(٢) هذا.
فدلالة الشيء على ذاته بنفسه أن يقتضي ذاته أن يكون معلوماً، وهذا المعنى لا يتحقق
الأ في العلة بالنسبة الى معلولها، وفي الشيء إذا كان مجرداً بالنسبة الى نفسه، وينتج
بعكس النقيض استحالة دلالة الشيء على نفسه، ومجرد تكثر الحثيات غير مفيد ما
لم يقض بكثرة حقيقة خارجية، فتأمل وليطلب بقية الكلام من غير المقام.
فدلالة الشيء على نفسه مستحيلة سواء كانت دلالة غير وضعية أو وضعية.
ومن هنا يظهر: فساد ما أجاب به المصنف رحمته الله عن الاشكال باعتبار اللفظ ذا حيثيتين
بالصدور والارادة هذا.

وأما حديث فناء شيء في شيء وكونهما مرآتاً ومرئياً، فكلام تشبيهي ينبغي أن يحمل
على نوع من المجاز، وحقيقته: كون الشيء متحد الوجود مع شيء آخر، أو كونه
ذا وجود في غيره، فالعقل إذا تصوره في نفسه إما بذاته أو بنحو من التخيل - كما
في المعنى الحرفي - ثم فقده ووجد مكانه ما يتحد به أو يوجد فيه سمي ذلك فناء
له فيه، وليس من الفناء في شيء؛ لاستلزامه وحدة الكثير وهو ممتنع بالضرورة.
وأما ما ربما يمثل له بمثل فناء العلم في المعلوم، وفناء المرآت في المرئي، وفناء الماء
أو الهواء أو الزجاج فيما تحكيه مما خلفه فهو ناش عن الغفلة عن حقيقة الحال في
تعلق العلم بالخارج وعن حقيقة الأبصار مع الصقالة والشفاف والنور فيها [والبحث
فيها] غير ملائم لهذا المقام فليطلب من محله (الطباطبائي).
(٣١) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:

(١) الفصول الغروية: ٢٢.

(٢) فقرة من دعاء الصباح المنسوب لمولانا الإمام أمير المؤمنين عليه السلام.

بيان ذلك: أنه إن اعتبر دلالة على نفسه - حينئذٍ - لزم الاتحاد، وإلا لزم تركبها من جزئين؛ لأن القضية اللفظية - على هذا - إنما تكون حاكية عن المحمول والنسبة، لا الموضوع، فتكون القضية المحكية بها مركبة من

→

«القضية الملفوظة في المقام تكون مؤلفة من جزئين المحمول والنسبة حيث لم يذكر فيها الموضوع بلفظه وإنما هو اللفظ بنفسه وأما القضية المعقولة فلم يوجد من أجزائها غير المحمول؛ لعدم تعقل النسبة بين الخارج والأمر المعقول كما يأتي توضيحه.

بل أقول: إن القضية اللفظية أيضاً لم يوجد من أجزائها غير المحمول؛ فإن النسبة اللفظية الحاكية عن النسبة الخارجية هي النسبة القائمة بين الموضوع اللفظي والمحمول اللفظي دون النسبة القائمة بين نفس الموضوع ولفظ المحمول كما في المقام». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٩/١.

(٣٢) على تقدير عدم اعتبار الدلالة وكون الموضوع نفس اللفظ بخارجيته كما قرره (رحمته الله)؛ لضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين.

أقول: ولا يكفي في دفع المحذور مجرد ثبوت المنتسبين ولو مع اختلاف الوعاء كالذهن والخارج، بل مقتضى ما قدمناه في الكلام على المعنى الحرفي لزوم كون وجود طرفي النسبة من سنخ واحد إما خارجيين معاً أو ذهنيين معاً، وأما كون أحدهما خارجياً والآخر ذهنياً متقرر بالتقرير العلمي فمن المستحيل ثبوت النسبة بينهما.

ومن هنا يظهر: فساد ما أجاب به (رحمته الله): إن النسبة قائمة بطرفين أحدهما شخص نفس اللفظ، والآخر المعنى المحكى عنه بالمحمول، فتكون القضية ذات أجزاء ثلاثة. (الطباطبائي)

جزءين، مع امتناع التركب إلا من الثلاثة؛ ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المُتَسَبِّين.

قلت: يُمكن أن يُقال ^(٣٣): إنه يكفي تعدّد الدالّ والمدلول اعتباراً

(٣٣) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:

«بل لا يمكن المصير إلى ذلك؛ فإن حقيقة الدلالة هي حصول العلم بشيء من العلم بشيء آخر فلا يتحقق إلا بحصول علمين وتحصل صورتين نفسانيتين، ولا تحصل الصورتان النفسانيتان، إلا بثبوت معلومين، فمع وحدة المعلوم يكون العلم واحداً البتة ما لم يتعدد العالم، والتعدد الاعتباري لا يجدي في حصول الدلالة، وتكثر العلم تكثرأ طولياً بحيث يكون أحدهما علة والآخر معلولاً له، فهل بعد العلم باللفظ علم آخر به يكون حاصلاً من العلم الأول؛ كي يقال: ان نفسه دال على نفسه بالاعتبارين، فبمجرد تعدد الاعتبار لا يتحقق الدلالة ما لم يتعدد العلم.

هذا مضافاً إلى بطلان ما أفاده رحمته الله: من تعدد الاعتبار في المقام وذلك؛ لعدم اعتبار حيثية صدور اللفظ من الالفاظ في كون اللفظ دالاً؛ فان الدال هو ذات اللفظ ومنتنه من غير ملاحظة امر آخر فيه، كما لا يعتبر إرادة شخص نفسه في كونه مدلولاً؛ فان هذه الحيثية مساوقة لعنوان كونه مدلولاً الذي يتصف به المعنى في مرتبة الدلالة، فكيف تكون مأخوذة في صقع ذات المدلول السابق على مرتبة حدوث عنوان الدلالة والمدلولية.

مع ان كون اللفظ مراداً أعني به: إرادة إحضاره لدى السامع هي حيثية قائمة بالدال دون المدلول، فان اللفظ في مقام التكلم يذكر لغرض اسماع المخاطب وإحضاره في نفس المخاطب ابتداءً لينتقل ذهنه من ذلك إلى إرادة المعنى، والمفروض انه هاهنا لم يرد هذا الانتقال الأخير، بل أريد الأول خاصة، فصار اللفظ دالاً ومدلولاً بحيثية واحدة وهي حيثية كونه مراداً به إحضار صورة شخص نفسه.

المقدمة الرابع: إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو شخصه ٢٨١
وإن اتَّخَذَا ذاتاً، فمن حيث إنَّه لفظ صادر عن لافظه كان دالاً، ومن حيث
إنَّ نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً^(٣٤).

→

وبالجملة: لا نعقل معنى لكون اللفظ دالاً على شخص نفسه بحيث يكون سماعه الذي
هو حضوره في النفس بطريق السمع موجباً لإحضار شخص نفسه». إنتهى أنظر
نهاية النهاية: ١٩/١.

(٣٤) قال المحقق الأصولي أبو المجد الأصفهاني قدس سره:

«وذلك لأن المدلول من حيث أنه مدلول مقدّم رتبة على الدالّ، فلا يعقل إيجاد
المدلول بنفس الدال عليه كما يظهر بالتأمل، وهذا المحذور أعني: إتحاد الدالّ
والمدلول لا يختصّ بهذا القسم بل يعمّ الأقسام الثلاثة، ولا مناص عنه إلّا بما قلناه:
من أن ذلك ليس من باب الاستعمال.»

وكان قد أفاد قبل ذلك:

«وبالجملة: اللفظ قد يلاحظ بما هو حاكٍ للشيء وكاشف عنه من غير نظر إلى ذاته
أصلاً، ولا داعٍ للتلفّظ به إلّا إرادة الغير، وهذا مرحلة استعماله، وهو في هذه
المرحلة ليس بمحكوم ولا بمحكوم عليه بحسب الواقع، وإنّما الحكم لذلك الغير.
وقد يلاحظ بما هو لفظ فيحكم عليه بما هو من صفاته كقولك: (زيد موضوع وثلاثي)
وهو في هذا الحال ليس بمستعمل أصلاً، ولا يحتاج إلى الوضع أيضاً؛ إذ الوضع
إنّما يحتاج إليه لدلالة شيء على شيء آخر، ولا دلالة هنا ولا استعمال، ولا وضع،
وما هو إلّا كالمرآة:

قد يلاحظ بلحاظ حكايتها عن ما يرى فيها فيترتب عليها أحكام المرئي فيقال: هذا
زيد، وهذا عمرو.

وقد ينظر إليها بذاتها فتنسب إليها صفاتها فيقال: هي صافية أو هي ثمينة.

وهذا كلّه تطويل ألجأنا إليه حُبّ إيضاح الحقّ، وإلّا فمن الواضح لدى الفطن اللبيب

←

→

استحالة اتحاد المستعمل والمستعمل فيه؛ ضرورة أنّ الحاكي غير المحكي والدالّ غير المدلول.»

إلى أن قال:

وبالجملة: فكلُّ من لفظي (زيد) و(ضرب) في قولك: (زيد ثلاثي) و(ضرب فعل ماضٍ)، موضوع محكوم عليه بلا إحتياج إلى كاشف عنه؛ لظهوره كالمرآة التي لا تحتاج في ملاحظة حسننها وصفائها إلى مرآة أخرى.
فإن شئت تكلفتَ وقدّرتَ وقلتَ: لفظ (زيد) ثلاثي، ولفظ (ضرب) موضوع لكذا، وإن شئت تركت الجملة على حالها لظهور المراد منها.

وعلى أيّ حال، ليس المراد منها أن لفظ (ضرب) فعل بالحمل الشائع ليتّجه الإعتراض بأنّه ليس بفعل في هذا المقام قطعاً وإلاّ لما صحّ الإخبار عنه، ويلتجأ إلى أنّه مستعمل في جنسه أو نوعه، بل المراد ما عرفت، وبالله التوفيق..» انتهى أنظر وقاية الأذهان: ١٣٦ - ١٤٨.

(٣٥) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:

«لا يخفى ان إشكال تركب القضية من جزءين إنما هو على هذا التقدير أعني به: ما إذا كان المذكور في القضية نفس الموضوع والحكم عليه دون حاكمه.
ووجه الإشكال: ان القضية حينئذ لا تكون لفظية؛ لفرض ان الموضوع لم يذكر فيها بلفظه وحاكيه، بل الموضوع هو بنفسه لفظ ولا تكون خارجية؛ لأن كونها خارجية مع عدم كون المحمول والنسبة فيها خارجيين غير معقول؛ فان القضية من أي موطن كانت وفي أي محيط تحققت لابدّ من ان تكون باجزائها الثلاثة من ذلك الموطن والمحيط، ولا يعقل ان تختلف اجزائها من هذه الجهة.

←

→

توضيح ذلك: ان القضية تنزل من الخارج إلى العقل وتنزل من العقل إلى اللفظ فتكون القضية لفظية بعد ان كانت عقلية، كما أنها تكون عقلية بعد ان كانت خارجية فزيد الخارجي إذا قام في الخارج تحصلت قضية خارجية من موضوعها ومحمولها ونسبتها، فإذا تنزلت هذه القضية إلى العقل وتصورتها باجزائها الثلاثة تحصلت حينئذ قضية عقلية مستقرة باجزائها الثلاثة في محيط العقل.

ثم ان تكلمنا على طبق هذه القضية وتلفظنا بجملة «زيد قائم» تحصلت قضية لفظية حاكية عن القضية الخارجية، فللقضية مواطن ثلاثة: موطن الخارج، وموطن العقل، وموطن اللفظ، ولا نسبة بين بعض أجزاء موطن وبعض أجزاء موطن آخر؛ كي يمكن تأليف قضية مختلفة الأطراف من حيث الموطن، فزيد الخارجي يكون قيامه البتة في الخارج دون العقل واللفظ، وكيف يحمل القيام اللفظي على زيد الخارجي؟ أفهل هناك نسبة بين ذاك الموضوع وهذا المحمول؟ وعليه: فلا يعقل تركيب القضية من نفس الموضوع الخارجي أعني به: زيداً الملفوظ بشخصه في قولنا: «زيد لفظ» وما يكون حاكياً عن المحمول والنسبة؛ لما عرفت: من أن القضية حينئذ لا تكون لفظية ولا خارجية.

هذا كله فيما إذا لم يأت في القضية بما يكون مشيراً وحاكياً عن الموضوع كلفظ «هذا» وأشباهه.

وبالجملة: أن مفاد القضية الذي هو الحكم بالاتحاد بين شيئين - إما وجوداً أو ماهية - يستدعي اجتماع المتحد والمتحد معه في ظرف الاتحاد، وليس شيء مما هو موجود في أحد المواطن المذكورة متحداً مع شيء آخر مما هو موجود في غير ذلك الموطن؛ لوضوح أن بينهما كمال البيئونة والاختلاف.

ثم انه لو سلمنا ذلك من المصنف رحمته مماشاة فانما نسلّمه فيما أريد بلفظ شخص نفسه، وأما إذا أريد به نوعه أو صنفه فلا بد فيه من استعمال اللفظ في النوع أو

←

البين - إنما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، وإلا كان أجزاؤها الثلاثة تامة، وكان المحمول فيها مُتَنَسِّباً إلى شخص اللفظ ونفسه، غاية الأمر: أنه نفس الموضوع، لا الحاكي عنه، فافهم؛ فإنه لا يخلو عن دقة.



الصنف؛ وذلك لأن الحكم إذا تعلق بالخارج لا يعقل ان يكون ذلك الحكم متعلقاً بنوع ذلك الخارج المنطبق عليه وعلى غيره ولو بحذف تمام خصوصياته وتشخصاته؛ فان الوجود الشخصي إذا كان ملحوظاً في جانب الموضوع سواء كان دخله فيه على نحو القيدية أم على نحو التقييد فلا محالة يكون الحكم مقصوراً على ذلك الوجود أو الحصة المتحصلة بذلك الوجود من غير أن يتجاوزه ويتعداه، وإلا لزم أن لا يكون الفرد فرداً من الكلّي، بل هو الكلّي بحد كليته، وإذا لم يكن الوجود الشخصي ملحوظاً في جانب الموضوع بأحد النحويين المذكورين لم يعقل تعلق الحكم بما في الخارج، وهاتان الكلمتان أعني بهما: كون الحكم متوجّهاً إلى الخارج، وكون الطبيعة الكلية بما هي كلية لا مهملة التي هي في قوة الجزئية موضوعاً للحكم لا يجتمعان، فأية واحدة منهما ثبتت انتفت الأخرى، فإذا قلت: ان الخارج موضوع للحكم، نفيت كون الطبيعة الكلية المندرج فيها الخارج موضوعاً له، وإن قلت: ان موضوعه هي الطبيعة الكلية السيالة، نفيت كون الخارج موضوعاً له ولا بد حينئذ من وجود حاك عن الموضوع أعني به: تلك الطبيعة، وإذ ليس في القضية إلا مصداق من مصاديقها فلا محيص لك من جعل هذا المصداق حاكياً عن الطبيعة، وهذا هو استعمال اللفظ في نوعه وصفه.

نعم، لا تأبى ان يكون الحكم متوجّهاً إلى الخارج لا بما هو هو، بل بما هو مصداق للكلّي، لكن ليس هذا الحكم بعينه حكماً متوجّهاً إلى الكلّي، بل يستفاد منه حكم الكلّي باستفادة مناط الحكم وملاكه من ذلك الحكم الشخصي». إنتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٠/١.

وعلى هذا، ليس من باب استعمال اللفظ بشيء.

بل يمكن أن يقال: إنه ليس - أيضاً - من هذا الباب ما إذا أطلق اللفظ وأريد به نوعه أو صنفه؛ فإنه فرد ومصادقه حقيقة، لا لفظه وذاك معناه؛ كي يكون مستعملاً فيه استعمال اللفظ في المعنى، فيكون اللفظ نفس الموضوع المُلقى إلى المُخاطب خارجاً، قد أحضر في ذهنه بلا وساطة حاك، وقد حكم عليه ابتداءً بدون واسطة أصلاً، لا لفظه، كما لا يخفى.

فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنى، بل فرد قد حكم في القضية عليه بما هو مصادق لكليّ اللفظ، لا بما هو خصوص جزئيه. نعم، فيما إذا أريد به فرد آخر مثله، كان من قبيل استعمال اللفظ في المعنى.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَقَالَ: إن لفظ «ضرب» وإن كان فرداً له، إلا أنه إذا قصد به حكايته، وجعل عنواناً له ومرآته، كان لفظه المستعمل فيه، وكان - حينئذ - كما إذا قصد به فرد مثله.

و بالجملة: فإذا أطلق وأريد به نوعه - كما إذا أريد به فرد مثله - كان من باب استعمال اللفظ في المعنى، وإن كان فرداً منه، وقد حكم في القضية بما يعمه.

وإن أطلق ليحكم عليه بما هو فرد كليّ ومصادقه، لا بما هو لفظه وبه حكايته، فليس من هذا الباب.

لكن الإطلاقات المتعارفة ظاهراً ليست كذلك، كما لا يخفى، وفيها ما لا يكاد يصح أن يُراد منه ذلك، ممّا كان الحكم في القضية لا يكاد يعم

شخص اللفظ، كما في مثل: «ضَرَبَ فعلٌ ماضٍ»^(٣٦).

(٣٦) قال الشيخ محمد ابن المصنف رحمته الله:

«لأن «ضرب» في مثل هذا التركيب مبتدأ لا فعل ماضٍ، فلا يعمه الحكم في القضية، بل إنما يكون إسمًا حاكياً عما يكون محكوماً به، نعم يعمه الحكم في مثل «ضرب لفظ» كما لا يخفى». أنظر الكفاية المحشاة بحاشية المشكيني: ١١١/١.

الخامس : [وضع الألفاظ لذوات المعاني]

لا ريبَ في كون الألفاظ موضوعاً بإزاء معانيها من حيث هي، لا من حيث هي مرادة للافظها؛ لما عرفت بما لا مزيد عليه. من أنَّ قصد المعنى على أنحائه من مقومات الاستعمال، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه^(٣٧).

(٣٧) قال الشيخ محمد ابن المصنف رحمته:

«وذلك لوضوح أنَّ إرادة المستعمل - بالكسر - المعنى إنما تكون في مرتبة نفس الاستعمال وموجودة حاله، فلا يُعقل أخذها في المستعمل فيه الذي يكون موضوعاً له؛ ضرورة تأخر الاستعمال عن المستعمل فيه فكيف يُعقل أخذ ما هو مقارن معه فيه؟!

كيف! وإلا يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال جداً.

إلا أن يلتزم: بأن الاستعمال إنما يكون في ذوات المعاني المقيدة بما هي لا فيها بما هي مقيدة.

ولكنه وإن كان رافعاً لغائلة لزوم المحال إلا أنه يلزم أن تكون الاستعمالات كلها على سبيل المجاز، وهو كما ترى لا كرامة فيه أصلاً.

اللهم إلا أن يقال: بأن المراد من الإرادة هو تصوّر المعنى ولحاظه الذي يكون قبل الاستعمال ومقوماً له، فيكون المراد: أن الموضوع له هو المعاني المتصورة، لا المعاني من حيث هي.

هذا مضافاً إلى ضرورة صحة الحمل والإسناد في الجمل بلا تصرف في ألفاظ الأطراف، مع أنه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة، لَمَا صحَّ بدونه؛ بدهاءة أن المحمول على «زيد» في «زيد قائم» والمسند إليه في «ضرب زيد» - مثلاً - هو نفس «القيام» و«الضرب» لا بما هما مرادان.

مع أنه يلزم كون وضع عامة الألفاظ عامّاً، والموضوع له خاصّاً؛ لمكان اعتبار خصوص إرادة اللافظين فيما وُضع له اللفظ، فإنه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الإرادة فيه، كما لا يخفى، وهكذا الحال في طرف الموضوع^(٣٨).

→

ولكنك خبير بما فيه؛ إذ يرد عليه - مضافاً إلى لزوم تعدّد اللحاظ والتصور كما تقدّم في كلامه - دام ظله - عدم صحة الحمل، وذلك لوضوح تباين اللحاظات والتصورات ولو مع وحدة اللاحظ والمتصور، فالتصور المأخوذ في الموضوع يكون مبيناً لما هو مأخوذ في المحمول، فيكون مدلول كلّ منهما مركباً عما يباين ما يكون مدلول الآخر مركباً منه، فلا يصح الحمل إلا بالتجريد مع وضوح صحته فتدبر. انتهى أنظر كفاية الاصول المحشاة بحاشية المشكيني: ١١٣/١.

(٣٨) قال المحقق الشيخ عبدالكريم الحائري قدس سره:

«أقول: ليس الاستعمال على ما ذكرنا إلا الإتيان باللفظ الخاص لإفادة إرادة المعنى الخاص، وهذا لا محذور فيه أصلاً.

وأما ما ذكره ثانياً، فلا يرد على ما قرّرناه؛ فإنه بعد اعتبار التصور الذي هو مدلول الألفاظ طريقاً إلى ملاحظة ذات المتصور، يصحّ الإسناد والحمل في مداليل الألفاظ بلا مؤونة وعناية.

وأما ما ذكره ثالثاً، ففيه: أن كل لفظ يدل على إرادة المعنى العام بواسطة الوضع جعلوه مما يكون الموضوع له فيه عامّاً في مقابل الألفاظ التي تدل على إرادة المعنى

←

وأما ما حُكي عن العَلَمين - الشيخ الرئيس، والمحقق الطوسي - من مصيرهما إلى أن الدلالة تتبع الإرادة^(١)، فليس ناظراً إلى كون الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة، كما توهمه بعض الأفاضل^(٢)، بل ناظر إلى أن دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية - أي دلالتها على كونها مرادة للألفاظ - تتبع إرادتها منها.

وتفرّع عليها: تبعيّة مقام الإثبات للثبوت، وتفرّع الكشف على الواقع المكشوف؛ فإنه لولا الثبوت في الواقع لما كان للإثبات والكشف والدلالة مجال، ولذا لا بدّ من إحراز كون المتكلم بصدد الإفادة في إثبات إرادة ما هو ظاهر كلامه ودلالته على الإرادة، وإلاّ لما كانت لكلامه هذه الدلالة، وإن كانت له الدلالة التصرّوية؛ أي كون سماعه موجباً لإخطار معناه الموضوع له، ولو كان من وراء الجدار، أو من لافظ بلا شعور ولا اختيار.

إن قلت: على هذا يلزم أن لا يكون هناك دلالة عند الخطأ والقطع

→

الخاص ولا مشاحة في ذلك.

ومن هنا تعرف: صحة القول بأن «الدلالة تابعة للإرادة»، وما يرى من الانتقال إلى المعنى من الألفاظ وإن صدرت من غير الشاعر فهو من باب أنس الذهن وليس من باب الدلالة، ألا ترى أنه لو صرّح واحد: «بأنّي ما وضعت اللفظ الكذائي بإزاء المعنى الكذائي» وسمع منه الناس هذه القضية ينتقلون إلى ذلك المعنى عند سماع ذلك اللفظ؟ مع أن هذا ليس من باب الدلالة قطعاً. إنتهى أنظر درر الفوائد: ٤٣.

(١) أنظر الفصل الثامن من المقالة الأولى من الفن الأوّل من منطق الشفاء: ٤٢ وأيضاً شرح

الإشارات: ٣٢/١ وكذا الجوهر النضيد في شرح التجريد: ٤.

(٢) المحقق الاصفهاني الحائري في كتابه الفصول الغروية: ١٧.

بما ليس بمراد، أو الاعتقاد بإرادة شيء ولم يكن له من اللفظ مراد.
قلت: نعم، لا يكون - حينئذٍ - دلالة، بل يكون هناك جهالة وضلالة،
يحسبها الجاهل دلالة.

ولعمري ما أفاده العَلَمَان من التبعيّة - على ما بيّناه - واضح لا محيص
عنه، ولا يكاد ينقضي تعجُّبي، كيف رضي المتوهّم: أن يجعل كلامهما
ناظرًا إلى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل، فضلاً عمّن هو علّم في التحقيق
والتدقيق؟!.

السادس: [وضع المركبات]

لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات^(٣٩).

ضرورة عدم الحاجة إليه بعد وضعها:

بموادها في مثل «زيد قائم» و«ضرب عمرو بكراً» شخصياً.

وبهياتها المخصوصة من خصوص إعرابها نوعياً.

ومنها: خصوص هيئات المركبات الموضوعية لخصوصيات النسب

والإضافات بمزاياها الخاصة من تأكيد وحصر وغيرهما نوعياً.

(٣٩) قد مرّ ما يتعلق به من الكلام في الكلام على وضع المجازات، فكون الاعتبار

الوضعي في نفسه ضرورياً لا يوجب استغناء الموضوع عن الوضع، بل الأمر

بالعكس. كما ان كون الجعل في مورد كالعلم ضرورياً لا يوجب استغناء المجمعول

عن الجعل، وكون الشيء ضروري الفعل كالتنفس للحيوان لا ينافي كونه ارادياً

اختيارياً.

ومن هنا يظهر أيضاً: فساد ما أورده (رحمته) على وضع المركبات: من لزوم دلالة

الكلام على معناه مرتين: باعتبار وضع المفردات مرة، وباعتبار وضع المركبات مرة

أخرى.

إذ الكلام يدل على نسبة وراء ما يدل عليه المفرد، فلا بد من استناده إلى وضع، والوضع

كما عرفت تعيّن يتحقق مع الاستعمال ثم ينحل بحسب تعدد الدلالات إلى

أوضاع. (الطباطبائي)

بداهة أن وضعها كذلك وافٍ بتمام المقصود منها، كما لا يخفى.
 من غير حاجة إلى وضع آخر لها بجملتها، مع استلزامه الدلالة على
 المعنى:

تارة: بملاحظة وضع نفسها.

وأخرى: بملاحظة وضع مفرداتها.

ولعل المراد من العبارات المؤهِّمة لذلك: هو وضع الهيئات على
 حدة غير وضع المواد.

لا وضعها بجملتها علاوة على وضع كلٍّ منهما.

السابع : [أمارات الوضع]

[التبادر وعدمه]

لا يخفى: أن تبادر المعنى ^(٤٠) من اللفظ وانسباقه إلى الذهن - من

(٤٠) قال الشيخ محمد ابن المصنف رحمته:

«لا يخفى انه قد عدَّ بعضٌ من علائم الحقيقة والمجاز تنصيب أهل اللغة، ولعل عدم تعرضه دام ظله له وإهماله إيّاه من جهة وضوح خلافه؛ إذ أقصى ما يمكن أن يقال - أو قيل في اعتبار قوله -: أنه من أهل الخبرة في معاني الألفاظ وتميز حقائقها عن مجازاتها والإجماع قائم على حجية قوله.

ولكن فيه: منع كونه من أهل الخبرة في تمييز الحقائق عن المجازات، بل المسلّم كونه كذلك في تعيين موارد الاستعمالات.

نعم، قد يدعى أن الإستعمال إنّما يكون على نحو الحقيقة أو المجاز، إلّا أنّه لا عبرة بدعواه كدعوى غيره بعد احتمال استناده فيها إلى التبادر، أو صحّة السلب بنظره مع تجويز خطائه وأنه كان لقرينة حال أو مقال قد خفيت عليه.

مع انه يمكن دعوى امتناع تحقق الخبريّة في مثل الحقيقة والمجاز؛ إذ مرجع تعيين الحقيقة حقيقة إلى تعيين فعل الواضع وجعله، ولا يكاد يمكن ذلك إلّا بالسّماع منه أو بما يقوم مقامه، فلا يجدي حينئذ في تعيين ذلك العلم والمعرفة بكلّ ما صدر منه من الوضع لغيره كما لا يخفى.

ثم انه بعد الإغماض عمّا ذكرنا فلا دليل على حجّيته.

وأما ما ادّعي من الإجماع - فمع عدم وجود شرائط اليّنة من التعدد والعدالة - لم

نفسه وبلا قرينة - علامة كونه حقيقة فيه؛ بداهة أنه لو لا وضعه له لما تبادر.
ولا يقال: كيف يكون علامة مع توقُّفه على العلم بأنه موضوع له،
كما هو واضح، فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار؟
فإنه يقال: الموقوف عليه غير الموقوف عليه؛ فإن العلم التفصيلي
بكونه موضوعاً له موقوفٌ على التبادر؛ وهو موقوف على العلم الإجمالي
الارتكازي به، لا التفصيلي، فلا دور.

هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم، وأمّا إذا كان المراد به
التبادر عند أهل المُحاورَة فالتغاير أوضح من أن يخفى.
ثمّ إنّ هذا فيما لو علم استناد الانسباق إلى نفس اللفظ، وأمّا فيما
احتمل استناده إلى قرينة، فلا يجدي أصالة عدم القرينة في إحراز كون
الاستناد إليه، لا إليها - كما قيل - ^(١) لعدم الدليل على اعتبارها، إلّا في إحراز
المراد، لا الاستناد.

[عدم صحّة السلب وصحّته]

ثمّ إنّ عدم صحّة سلب اللفظ - بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن
إجمالاً كذلك - عن معنى تكون علامة كونه حقيقة فيه، كما أنّ صحّة

→

نتحققه لو أريد به الإجماع المصطلح، ولو أريد به بناء العقلاء كذلك مع عدم
إفادته الأطمئنان؛ إذ لم يعهد من أحد الإستناد إلى قول اللغوي في مقام الخصومة
بمجرّده، مع عدم إفادته لشيء من العلم والاطمئنان. انتهى. انظر كفاية الأصول
المحشاة بحاشية المشكيني: ١٢٢/١.

(١) أنظر قوانين الأصول: ١٣/١.

سلبه عنه علامة كونه مجازاً في الجملة.

والتفصيل: أن عدم صحة السلب عنه، وصحة الحمل عليه بالحمل الأولي الذاتي - الذي كان ملاكه الاتحاد مفهوماً - علامة كونه نفس المعنى، وبالحمل الشائع الصناعي - الذي ملاكه الاتحاد وجوداً بنحو من أنحاء الاتحاد - علامة كونه من مصاديقه وأفراده الحقيقية^(٤١).

كما أن صحة سلبه كذلك علامة أنه ليس منهما، وإن لم نقل بأن إطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمة، بل من باب الحقيقة، وأن التصرف فيه في أمر عقلي، كما صار إليه السكاكي^(١)، واستعلام حال اللفظ، وأنه حقيقة أو مجاز في هذا المعنى بهما، ليس على وجه دائر؛ لما عرفت في التبادر من التغير^(٤٢) بين الموقوف والموقوف عليه، بالإجمال والتفصيل أو

(٤١) فيما إذا كان المحمول والمحمول عليه كلياً وفرداً، لا في ما إذا كانا كليين متساويين أو غيرهما كما لا يخفى (المحقق الخراساني قدس سره)

(٤٢) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«إشكال الدور لا مدفع له هاهنا، وقياسه على التبادر في غير محله؛ فإن التبادر ينشأ من العلم الارتكازي فيستدل به على العلم الارتكازي فيحصل حينئذ العلم بذلك العلم الارتكازي، وهو معنى العلم التفصيلي الحاصل من التبادر. وأما صحة الحمل أو صحة السلب فهما امران انتزاعيان من مطابقة الاستعمال لقانون الوضع ومخالفته له، ولا بد في مقام الاستدلال من العلم بكل من الصحتين تفصيلاً، فإذا كانت الصحتان معلومتين تفصيلاً فالوضع أو عدمه معلوم تفصيلاً، فعلى أي شيء يستدل بذلك؟ فيكون العلم بصحة الحمل عين العلم بمطابقة الاستعمال

الإضافة إلى المستعلم والعالم، فتأمل جيداً.

[الإطراد وعدمه]

ثم إنه قد ذكر الأطراد^(٤٣) وعدمه علامة للحقيقة والمجاز أيضاً، ولعلّه

→

لقانون الوضع، وهو عين العلم بالوضع فيلزم توقّف العلم بالوضع على العلم بالوضع بلا واسطة، وهو أشد فساداً من الدور الذي هو عبارة عن توقفه عليه مع الواسطة نعم، محذور الدور الذي بطل الدور من أجله هو هذا.

ويمكن دفع الإشكال: بأن الحمل والاتحاد يجري بين المعاني ويكون بين معنى ومعنى آخر، ولا دخل له بعالم الألفاظ ومقام الاستعمال لتكون صحته بمعنى مطابقته لقانون الوضع لنتجه الإشكال المتقدم، فصحة الحمل معناها صدق الاتحاد بين ما هو المرتكز في الذهن من معنى المحمول وبين مورد الاستعمال الذي يراد استعمال حاله وصدقه هو مطابقته للواقع في مقابل كذبه، من غير دخل لذلك بقانون الوضع، فهذا طريق لاستعمال المرتكز الذهني، كما أن التبادر كان طريقاً آخر له، والمفروض أن المرتكز في الذهن هو المعنى الحقيقي، وأن مر الإشكال منا في ذلك. « إنتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٦/١ - ٢٧.

(٤٣) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:

«الظاهر أن المراد من الاطراد: هو الاطراد عند أهل اللسان دون المستعلم؛ فانه ان صح عنده الحمل وأدعن بذلك فمن حمل واحد يستنتج المقصود؛ لدخوله تحت عنوان صحة الحمل ولا يحتاج إلى تكرره؛ وان لم يصح أو لم يدرك صحته فتكرره لا يجديه شيئاً.

ثم ان المراد من الاطراد ليس هو الاطراد بحسب الحالات والعوارض الطارئة على محل الاستعمال، والا اختص الاطراد بأسماء الذوات ولم يجز في مثل «ضارب»

←

بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات؛ حيث لا يطرّد صحّة

→

و«قائم»؛ لعدم اطراده في غير حال الضرب والقيام واعتبار الخصوصيات جميعاً في مورد الاطراد يوجب توجه إشكال المصنف رحمته؛ بأن المجاز أيضاً مطرد في موارد العلاقة المجوزة للاستعمال.

بل المراد هو الاطراد في الهياكل والتراكيب المختلفة الكلامية مع حفظ وحدة المستعمل فيه بذاته وخصوصياته، فيصح التعبير عنه بهذا اللفظ في أي تركيب من تراكيب الكلام؛ فإن المجاز غير مطرد مع حفظ جميع الخصوصيات في جانب المستعمل فيه كاستعمال لفظ «الأسد» في الرّجل الشجاع؛ فانه يصح في مثل «جاءني أسد» ولا يصح في مثل «نام أسد» و«قام أسد» و«تزوج أسد»... إلى غير ذلك من التراكيب المستشع فيها إطلاق لفظ «أسد» وكذلك يقال: «أعتق رقبة» ولا يقال: «صاحب رقبة» و«صافح رقبة» و«سلم على رقبة» فليس مجرد الاشتمال على العلاقة مصححاً للاستعمال، بل لابد مع ذلك من رعاية بعض أمور آخر.

فمجرد اشتمال زيد على أظهر صفات الأسد لا يكون مسوغاً لإطلاق لفظ الأسد عليه في أي تركيب فيقال: «صلى الأسد» و«صام الأسد»، بل لابد ان يكون المقام مقام إظهار شجاعته ولا مناسبة للصلاة مع إظهار الشجاعة.

وهذا بخلاف الأسد الحقيقي؛ فإنّه يطلق لفظه عليه في كل حال ولا يعتبر فيه رعاية شيء آخر، وكذا لفظ الرقبة؛ فانه يناسب العتق ولا يناسب السلام والكلام وذلك ان العتق محل وضع القيد والحبل وقود الشخص به، فشبه الاستيلاء المعنوي الحاصل بملك اليمين بذلك الاستيلاء الحسي، فنسب لفظ العتق إلى الرقبة، فكأنّ الحبل والقيد الموضوع على الرقبة بالعتق قد انحل وأطلق، وهذا المناسبة والنكته متتفة في مثال «سلم على رقبة» و«صافح رقبة» و«صاحب رقبة». إنتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٧/١.

استعمال اللفظ معها، وإلا فبملاحظة خصوص ما يصحّ معه الاستعمال، فالمجاز مطرد كالحقيقة.

وزيادة قيد: «من غير تأويل» أو «على وجه الحقيقة»^(١) وإن كان موجباً لاختصاص الأطراد كذلك بالحقيقة، إلا أنه - حينئذٍ - لا يكون علامة لها إلا على وجه دائر.

ولا يتأتى التفصّي عن الدور بما ذكر في التبادر هنا؛ ضرورة أنه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة، لا يبقى مجال لاستعلام حال الاستعمال بالأطراد أو بغيره.

الثامن : [تعارض أحوال اللفظ]

أنه للفظ أحوال خمسة:

وهي التجوّز، والاشتراك، والتخصيص، والنقل والإضمار.
لا يكاد يُصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي،
إلا بقرينة صارفة عنه إليه.
وأما إذا دار الأمر بينها، فالأصوليون وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعض
وجوهاً^(١)، إلا أنها استحسانية لا اعتبار بها، إلا إذا كانت موجبة لظهور
اللفظ في المعنى؛ لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك، كما لا
يخفى.

(١) أنظر قوانين الأصول: ٣٢/١ ومفاتيح السيّد المجاهد: ٨٨، وهداية المسترشدين: ٢٨٩/١.
والفصول الغروية: ٤٠ وتعليقة على معالم الأصول للسيّد علي القزويني: ١٨٨/٢ وتقريرات
السيّد المجدد الشيرازي: ١٧٥/١.

التاسع: [الحقيقة الشرعية]

أنّه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه ^(٤٤) على أقوال.

وقبل الخوض في تحقيق الحال، لا بأس بتمهيد مقال، وهو:

أنّ الوضع التعيني، كما يحصل بالتصريح بإنشائه، كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له، كما إذا وضع له، بأن يُقصد الحكاية عنه، والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة، وإن كان لابدّ - حينئذ - من نصب قرينة، إلّا أنّه للدلالة على ذلك، لا على إرادة المعنى، كما في المجاز، فافهم.

(٤٤) لاثمرة تترتب على هذا البحث؛ لعدم وجود مصداق له فيما بأيدينا من الأدلة

كما ذكره بعض الاساطين من مشايخنا ^(١)، بل الحق: ان البحث عن حقيقة

الالفاظ ومجازها ليس من شأن الأصولي، وانما الواقع في طريق الاستنباط هو

الظهور اللفظي أعم من أن يكون على وجه الحقيقة أو المجاز.

ولذا ترى أنا نكتفي بالظهور في كل مورد لايساعد الدليل على إثبات الوضع فيه كوضع

صيغة إفعال على الوجوب، وصيغة لاتفعل على الحرمة، فنستفيد من ظهورهما فيهما

فائدة وضعهما عليهما، ولانكتفي بثبوت الوضع فيما كان حقيقة متروكة كأحد

معنيسي المشترك إذا كان مهجوراً لظهور المعنى الآخر. (الطباطبائي)

وكون استعمال اللفظ فيه كذلك في غير ما وُضع له - بلا مراعاة^(٤٥) ما اعتبر في المجاز، فلا يكون بحقيقة ولا مجاز - غير ضائر بعد ما كان ممّا يقبله الطبع ولا يستنكره، وقد عرفت سابقاً^(١): أنّه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بحقيقة ولا مجاز.

إذا عرفت هذا، فدعوى الوضع التعيني في الألفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا قريبة جداً، ومدعى القطع به غير مُجازف قطعاً، ويدلّ عليه: تبادر الهماني الشرعية منها في محاوراته.

ويؤيد ذلك: أنّه ربما لا يكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية واللغوية، فأىُّ علاقة بين الصلاة شرعاً والصلاة بمعنى الدعاء؟ ومجرد اشتمال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكلّ بينهما، كما لا يخفى.

(٤٥) قال الشيخ محمد ابن المصنّف قدس سرّه:

«كما إذا لم تكن هناك علاقة بين الموضوع له والمستعمل فيه، أو كانت ولكن لم تكن ملحوظة فلا يكون هذا الاستعمال بمجاز، وكذلك لا يكون بحقيقة لو قلنا بأنها عبارة عن خصوص الاستعمال فيما وضع له لا عن الأعم منه ومن الاستعمال المحقق للوضع، وعلى هذا يكون هذا الاستعمال غلطاً لو قلنا بأنه لا ثالث لهما اصطلاحاً ولكن لا خير فيه كما صرح به دام ظله.

وذلك لما أفاد: من أنه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بهما، كما في استعمال اللفظ في نوعه أو مثله أو شخصه، كما لا يخفى.» انتهى. أنظر الكفاية المحشاة بحاشية المشكيني: ١٤٦/١.

هذا كله بناء على كون معانيها مُستحدثة في شرعنا.

وأما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة، كما هو قضية غير واحد من الآيات، مثل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَأُذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾^(٣)، إلى غير ذلك، فألفاظها حقائق لُغوية^(٤)، لا شرعية، واختلاف الشرائع فيها جزءاً وشرطاً، لا يوجب اختلافها في الحقيقة والماهية؛ إذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحققات، كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا^(٥)،

(٤٦) قال الشيخ محمد ابن المصنف رحمته الله:

«لا يخفى عليك: أن غاية ماتدل عليه هذه الآيات هو ثبوت هذه الحقائق والماهيات في الشرائع السابقة، ولا دلالة فيها على أن هذه الألفاظ كانت موضوعة بإزائها فيها؛ ضرورة احتمال أن الألفاظ الموضوعة لها فيها غيرها وإنما وقع التعبير بها عنها في القرآن؛ لأجل تداول ذلك وشيوعه في هذه الشريعة: إما على نحو الحقيقة أو المجاز، وحينئذ فالتأمل فيما استفاده دام ظله من هذه الآيات الشريفة مجال واسع، كما لا يخفى.» انتهى أنظر كفاية الأصول مع حاشية المشكيني: ١٤٩/١.

(٤٧) قال المحقق أبو المجد الأصفهاني رحمته الله:

«اعترض عليه بعض الأعلام [الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي] دام توفيقه بقوله: إنها حكايات معان بالألفاظ دالة على تلك المعاني في عرف المخاطب بهذا الكلام، ولا يدل على كونها دالة على تلك المعاني في العرف السابق، وهو واضح.

(١) البقرة: ١٨٣.

(٢) الحج: ٢٧.

(٣) مريم: ٣١.

→

أقول: لو اقتصر في بيان هذا المدعى بهذا المقدار من البيان لكان ورود هذا الإعتراض واضحاً كما ذكره؛ إذ الآيات الكريمة تدلّ على ثبوت تلك المهيّات في تلك الشرائع، لا على أنّها كانت تسمّى بهذه الألفاظ، كيف! ولغات أهلها لم تكن عربيّة، وما أرسل الله رسولاً إلّا بلسان قومه، وهذه لغات عربيّة قطعاً، ومرادفاتُها في تلك اللغات معروفة، وما هي إلّا كسائر ألفاظ الآية التي نقلت معانيها بألفاظ العرب.

ولكن هذا الكلام - فيما أرى - مقتطع أصلاً ودليلاً من كلام صاحب «الفصول»، ولو أنّ هذا الأستاذ كان نقله بجملته لم يتّجه عليه هذا الإعتراض، وكان قد برئ من عهده، وهاك كلام «الفصول» بنصّه، قال:

«فالذي يقوى عندي أنّ جملة من تلك الألفاظ قد كانت حقائق في معانيها الشرعيّة في الشرائع السابقة كالصلاة والصوم والزكاة والحج».

ثم قال بعد ذكر الآيات المتقدمة:

«وإذا ثبت أنّ هذه المهيّات كانت مقرّرة في الشرائع السابقة ثبت كون هذه الألفاظ حقيقة فيها في لغة العرب في الزّمن السابق؛ لتدنيهم بتلك الأديان، وتداول ألفاظها بينهم، وعدم نقل لفظ آخر عنهم بإزائها، ولو كان لقضت العادة بنقله، ولا يقدح وقوع الاختلاف في ماهيّاتها بحسب اختلاف الشرائع.

إلى أن قال:

«فيكون الاختلاف في المصاديق لا في نفس المفهوم، كاختلاف مصاديق مهيّات المعبرة في شرعنا باختلاف الأحوال تمكناً وعجزاً، تذكراً ونسياناً، وغير ذلك، فكما لا يوجب هذا الاختلاف تعدّد الوضع مع تفاخسه في البعض كالصلاة، فليكن الاختلاف المذكور كذلك.» [الفصول: ٤٣] فتراه طاب ثراه قد سدّ طريق هذا الإعتراض بقوله: «لتدنيهم بتلك الأديان...» إلى آخره» إنتهى أنظر وقاية الأذهان:

كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك: أنه مع هذا الاحتمال، لا مجال لدعوى الوثوق - فضلاً عن القطع - بكونها حقائق شرعية، ولا لتوهم دلالة الوجوه التي ذكروها على ثبوتها، لو سلم دلالتها على الثبوت لولاه.

ومنه [قد] انقذ: حال دعوى الوضع التعيني معه ومع الغض عنه، فالإنصاف: أن منع حصوله في زمان الشارع في لسانه ولسان تابعيه مكابرة. نعم، حصوله في خصوص لسانه ممنوع، فتأمل^(٤٨).

وأما الثمرة بين القولين: فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغوية مع عدم الثبوت، وعلى معانيها الشرعية على الثبوت فيما إذا علم تأخر الاستعمال.

وفيما إذا جهل التاريخ ففيه إشكال، وأصالة تأخر الاستعمال - مع معارضتها بأصالة تأخر الوضع - لا دليل على اعتبارها تعبدًا، إلا على القول بالأصل المثبت^(٤٩)، ولم يثبت بناءً من العقلاء على التأخر مع الشك، وأصالة

(٤٨) قال المحقق الشيخ علي القوجاني قدس سره:

«لعل وجهه: أن مجرد ثبوت الوضع في زمانه - أعني من كونه في لسانه أو لسان متابعيه - لا يجدي في ثبوت الحقيقة الشرعية؛ حيث أنه عبارة عن الوضع المستند إلى الشارع في مخترعاته». انتهى أنظر حاشية المحقق القوجاني على الكفاية: ٧٤/١.

(٤٩) قال المحقق الشيخ علي القوجاني قدس سره:

«هذا مضافاً إلى العلم الإجمالي بكون بعض الاستعمالات قبل الوضع، فتعارض أصالة تأخر الاستعمال في كلٍ منهما مع الأصل في الآخر». انتهى. أنظر حاشية القوجاني على الكفاية: ٧٤/١.

عدم النقل إنَّما كانت معتبرة فيما إذا شكَّ في أصل النقل، لا في تأخُّره^(٥٠)، فتأمل^(٥١).

(٥٠) قال المحقِّق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«بيانه: أنَّ لهذا الأصل موارد ثلاثة:

الأوَّل: ما علِّم كون اللفظ موضوعاً لمعنى بحسب أصل اللغة، ثم شكَّ في تحقُّق نقله إلى معنى آخر.

الثاني: ما علِّم كونه حقيقة فعلاً في معنى ولم يُعلم انه كان كذلك من الأوَّل، أو كان موضوعاً لمعنى آخر وصار منقولاً، وفيهما وإن لم يكن مجال لجريان «لانتقاص» إلا أنَّ الظاهر إنعقاد بناء العقلاء على عدم.

الثالث: ما علِّم كونه موضوعاً في اللغة لمعنى وكونه منقولاً إلى آخر، إلا أنَّه قد شكَّ في تاريخ النقل، وهل استقرَّ بناؤهم على العمل بأصالة عدم النقل في الزمان المشكوك أو لا؟ فيه إشكال.

ولا يخفى انه لو لم يجزم بأحد الطرفين، فالشك في تحقق البناء كاف في عدم حجِّية الأصل المذكور؛ للزوم إحراز البناء على العمل في الحكم بالحجِّية. ولعلَّ أمره بالتأمُّل إشارة إلى هذا المعنى، فتأمل. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٥٣/١.

(٥١) قال المحقِّق الشيخ علي القوجاني قدس سره:

لعل وجهه: أنَّ أصالة عدم النقل - على فرض جريانها - لا تجدي في إثبات تقدُّم الاستعمال عليه:

أمَّا أولاً: فللعلم الإجمالي بكون بعض الاستعمالات بعده، فيتعارض الأصل في كلِّ منهما مع الأصل في غيره.

وأمَّا ثانياً: فلأنَّ تقدُّم الاستعمال عليه من لوازمه الإتفاقية وليس بناء العقلاء على العمل

العاشر: [الصحيح والأعم]

أنه وقع الخلاف في أن ألفاظ العبادات أسامٍ لخصوص الصحيحة أو للأعم منها؟
وقبل الخوض في ذكر أدلة القولين، يذكر أمور:

[تصوير النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية]

منها: أنه لا شبهة في تأتي الخلاف، على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، وفي جريانه على القول بالعدم إشكال.
وغاية ما يمكن أن يقال في تصويره: ^(١) أن النزاع وقع - على هذا -

→

بالمثبت فيها ولو كان متحققاً في الملازمات العقلية والعادية.
وأما ثالثاً: فلأن ثبوت استعمال اللفظ قبل النقل ليس بموضوع للأثر الشرعي بنفسه.
نعم، يكون حاكياً عن المعنى الذي يكون موضوعاً له، ومن المعلوم: أن مجرد إثبات الحاكى لما هو الموضوع شرعاً للآثار بالأصل مشكل، ولا أقلّ من عدم إحراز بناء العقلاء على العمل عليه، وهو كاف في عدم الحجية كما هو واضح. انتهى، أنظر تعلية المحقق القوجاني على الكفاية: ٧٤/١.

في أن الأصل في هذه الألفاظ المستعملة مجازاً في كلام الشارع، هو استعمالها في خصوص الصحيحة أو الأعم؛ بمعنى أن أيهما قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعاني اللغوية ابتداء، وقد استعمل في الآخر بعبه ومناسبتة؛ كي يُنزَل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية، وعدم قرينة أخرى معيّنة للآخر.

وأنت خبير: بأنه لا يكاد يصح^(٥٢) هذا، إلا إذا عُلِمَ أنَّ العلاقة إنما اعتبرت كذلك، وأن بناء الشارع في محاوراته استقرَّ عند عدم نصب قرينة أخرى على إرادته؛ بحيث كان هذا قرينة عليه، من غير حاجة إلى قرينة مُعيّنة أخرى، وأنى لهم بإثبات ذلك؟!

وقد انقذ بما ذكرنا: تصوير النزاع - على ما نُسب إلى الباقلاني -^(١)

(٥٢) قد عرفت: أن الحقيق بالبحث هو: الكشف عن ظهور اللفظ في هذه المقامات دون الحقيقة، فينبغي أن يحرر النزاع: أن من المفروغ منه استعمال اللفظ في كل من المعنيين، فهل استعمال اللفظ في الفاسد يحتاج الى عناية زائدة، أو ان الاستعمال في الصحيح والفساد على حد سواء؟

وأما حديث صعوبة الكشف عما كان عليه بناء الشارع في محاوراته: من نصب القرينة وإعمال العناية الزائدة عند ارادة الفاسد مثلاً فهو كذلك.

لكن نظير الاشكال وارد على الفريقين فيما استدل به كلُّ على مختاره بالتبادر وعدم صحة السلب؛ فان الذي يسع لنا التمسك به هو ما عندنا من التبادر وعدم صحة السلب ولا يفيد شيئاً، والذي يفيد هو ما في زمان الشارع وعند مخاطبيه ولا سبيل اليه. ثم الذي يستدلون به هناك من اعتبار بناء العقلاء في باب وضع الأسماء وان الشارع في بنائه ملحق بهم فهو مفيد هاهنا فتأمل. (الطباطباني)

وذلك بأن يكون النزاع في أن قضية القرينة المضبوطة التي لا يتعدى عنها، إلا بالأخرى - الدالة على أجزاء المأمور به وشرائطه - هو تمام الأجزاء والشرائط، أو هما في الجملة، فلا تغفل.

[معنى الصحة والفساد]

ومنها: أن الظاهر أن الصحة عند الكل بمعنى واحد، وهو التامة^(٥٣)،

(٥٣) كون الصحة عند الكل بمعنى واحد مسلم غير أنها ليست هي التامة، بل هما حيثان متغايرتان وإن ترتبت إحداهما على الأخرى.

بيان ذلك: إننا بالارتكاز الفطري نطلق التمام والنقص على الأشياء اطلاق المتقابلين فلا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة، ونجد التمام فيها صفة وجودية، بخلاف النقص فهو يضاف الى ما يضاف اليه من جهة فقدته صفة التمام، وليس يوجد النقص ولا يضاف الا الى شيء يصح أن يتصف بصفة التمام، فبينهما تقابل العدم والملكة، ولانصف شيئاً بالتمام الا اذا كان ذا أجزاء؛ لمكان صحة اتصافه بالنقص، وحيث كان اعتبار وصف التمام لتماس الحاجة الى آثار الشيء فلا بد من اختبار حال الآثار لتتميم حده، فالآثار اذا كانت بحيث ترتب على البعض والكل فالشيء لا يتصف حينئذ بالتمام، وانما نصفه لو وصفناه بالكمال.

قال الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾^(١). وقال تعالى ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾^(٢) الآية.

(١) المائدة: ٣.

(٢) البقرة: ١٩٦.

→

بخلاف ما لو كان الأثر المترتب على المجموع غير مترتب على البعض فحينئذ نجد اتصافه بالتمام صحيحاً قال تعالى: ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِمَشْرِقِ نَوْمٍ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾^(١). وقال تعالى: ﴿وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾^(٢) ويقال: «تم الكلام» ولا يقال: «كمل» وقال تعالى ﴿وَوَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾^(٣) الآية.

ثم ان فرض كون أثر الشيء التام من حيث هو تام غير أثر الأجزاء يستلزم حدوث أمر آخر وراء الوجود المنسوب الى الأجزاء حتى يكون هو الموضوع للأثر المفروض عدم ترتبه على الأجزاء، وتلك هي حيثية التمامية؛ إذ عليها تدور التمامية وضعاً ورفعاً، فالتمامية حيثية الوحدة الحقيقية، أو كالحقيقية الحاصلة من اجتماع الأجزاء التي تترتب عليه أثر وراء آثار نفس الأجزاء.

وأما الصحة ويقابلها الفساد فليس يصح وضع الفساد موضع النقص، بل انما نصف الشيء بالفساد بعد فرض تمامه أي تحقق وحدته الحقيقية، فالشيء إنما يتصف بالصحة والفساد من حيث وحدته الحقيقية، بخلاف التمام والنقص فإنما يتصف بهما من حيث أجزائه.

فالصحة والفساد يغايران التمام والنقص، فيؤول الأمر الى كون الصحة هي كون الشيء بحيث يترتب عليه الآثار المطلوبة منه، والفساد خلاف ذلك قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(٤) الآية ولا يقال لَنَقَصَتَا. وقال تعالى: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ

(١) الأعراف: ١٤٢.

(٢) المائدة: ٣.

(٣) الأنعام: ١١٥.

(٤) الأنبياء: ٢٢.

وتفسيرها بإسقاط القضاء، كما عن الفقهاء، أو بموافقة الشريعة، كما عن المتكلمين، أو غير ذلك إنما هو بالمهم من لوازمها؛ لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار، وهذا لا يوجب تعدد المعنى، كما لا يوجب اختلافها بحسب الحالات من السفر، والحضر، والاختيار، والاضطرار إلى غير ذلك، كما لا يخفى.

ومنه ينقدح: أن الصحة والفساد أمران إضاقيان، فيختلف شيء واحد صحة وفساداً بحسب الحالات، فيكون تاماً بحسب حالة، وفساداً بحسب

→

الْحَقُّ أَهْوَاءُهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ^(١) الآية ولا يقال: لَنَقَصَتْ، وهو ظاهر. فالتمام والنقص حصول الوحدة الحقيقية من انضمام أجزاء المركب بعضها الى بعض وعدم حصولها، والصحة والفساد كون الواحد من حيث وحدته الحاصلة بحيث يترتب عليه آثاره وعدم كونه كذلك، ولذلك ربما وضع كل من التمام والصحة والنقص موضع الآخر كقوله عليه السلام في كثير من الروايات: «صحت صلاته» و«تمت صلاته»، وفي مورد البطلان: «فسدت صلاته» ولا يقال: نقصت صلاته.

ومن هنا يظهر: فساد ما ذكره (عليه السلام): ان الصحة هي التمامية والتفاوت في مرتبة اللوازم والآثار من غير اختلاف في معنى نفس الصحة.

وكذا فساد ما قيل: «ان حيثة اسقاط القضاء وموافقة الشريعة وغيرهما ليست من لوازم التمامية بالدقة، بل من الحيثيات التي تتم بها حقيقة التمامية حيث لا واقع للتمامية الا التمامية، من حيث إسقاط القضاء، أو من حيث موافقة الأمر، أو من حيث ترتب الأثر الى غير ذلك، واللازم ليس من متممات معنى ملزومه، انتهى^(٢).

فانه لو صح فانما يصح بالنسبة الى الصحة دون التمامية كما عرفت. (الطباطبائي)

(١) المؤمنون: ٧١.

(٢) نهاية الدراية: ٩٥/١.

أخرى، فتدبر جيداً.

[لزوم تصوير الجامع على القولين]

ومنها: أنه لا بدّ - على كلا القولين - من قدر جامع^(٥٤) في البين كان

(٥٤) ذكر شيخنا الاستاذ (رحمته) في «الحاشية» ما ملخصه:

«ان الجامع إما أن يكون جامعاً ذاتياً أو جامعاً عنوانياً:

أما الأول: فغير معقول في شيء من المجعولات الشرعية؛ لأنها أمور اعتبارية مؤلفة من مقولات مختلفة وأفراد عديدة من مقولة واحدة، وما هو كذلك لاتندرج تحت جامع ذاتي؛ لتباين المقولات ذاتاً، فلا تندرج أكثر من واحد منها تحت ذاتي واحد، والألم تكن الاجناس العالية أجناساً عاليه هذا خلف.

واما الثاني: فلأنه وإن كان ممكناً في نفسه لكن يستلزم أن يكون استعمال الصلاة في نفس المعنوي بعناية الجامع العنواني كالناهي عن الفحشاء مثلاً وليس كذلك».

ثم ذكر (رحمته): أن المهية إذا كانت من المهيئات الحقيقية كانت غير مبهمة من حيث ذاتها ومفهومها، وإنما الابهام فيها من حيث الطوارئ والعوارض، وإذا كانت غير حقيقية كالأمور الاعتبارية المؤلفة من أمور مختلفة تزيد وتنقص فهي مبهمة في ذاتها.

وسبيل أخذ الجامع فيها: أن تلاحظ على نحو مبهم غاية الابهام بعرفية بعض العناوين الغير المنفكة عنها، فكما أن الخمر مایع مبهم من حيث اتخاذه من العنب والتمر وغيرهما ومن حيث اللون والطعم والريح ومرتبة الاسكار، فلا يتصور إلا مايعاً مبهماً بعرفية الاسكار مع الغاء جميع الخصوصيات، كذلك معنى الصلاة مثلاً على ما فيها من الاختلافات كمّاً وكيفاً، ومن كل جهة يؤخذ سنخ عمل مبهم من كل جهة، إلا من حيث كونه مطلوباً في الأوقات الخاصة، فالعرف لا ينتقلون مع سماع لفظ الصلاة إلا الى هذا السنخ من المعنى». انتهى ملخصاً^(١).

وما ذكره (رحمته) وان كان صحيحاً بوجه على ماسيجي.

(١) نهاية الدراية: ٩٨/١ - التعليقة رقم ٥٤.

→

لكن يرد عليه: ان الجامع الذي ذكره أخيراً إما أن يكون داخلاً في التقسيم الذي ذكره ابتداءً أو غير داخل فيه، وعلى الأول: لم يكن حكم بعض الأقسام صحيحاً، وعلى الثاني: لم تكن القسمة حاصرة وهو ظاهر.

ثم أقول: اذا اعتبرنا ما مرّ من الأصول كان حق المقام أن يقال: إن هذه الأمور سواء كانت من الموضوعات المركبة تركيباً غير حقيقي أو المجعولة جعلاً اعتبارياً عقلياً أو شرعياً. وبالجملّة: الأمور الاعتبارية المركبة على اختلافها من كل جهة حيث كانت متسعة المعنى تدريجاً كان التشكيك في معانيها مسبوقاً بالتواطى.

مثال ذلك: انهم حصلوا على المطبوع من دقيق البرّ مثلاً أولاً فاعتبروها وسّمّوها خبزاً ثم وجدوا دقيق الشعير إذا عمل كذلك فيفي بالغرض وهو سد الجوع، فوسّعوا في الاسم، ثم وجدوا الأرز والذرة وغيرهما مع خليط آخر وبدونه ومع تغيير خصوصيات من الشكل وغيره وبدونه كذلك فلم يزالوا يوسعون في الاسم حتى حصلت المراتب على اختلافها الشديدة، لكن في أوّل المراتب إنّما اعتبروا جامعاً متواطياً بالنسبة الى افرادها الغير المختلفة، ثم اعتبروا وحدتها النوعية مع ما يليها من المراتب، ثم الثالث مع الثاني ثم الرابع مع الثالث وهكذا، وحينئذ وجدوها مختلفة المراتب، واستبهموا الجامع كلما ازدادت المراتب، فحكموا بكون المفهوم الجامع مشككاً في غاية الابهام، وتشبثوا لفهمه بالمعرفات من الاغراض والآثار.

وهذا بنائنا فيما بأيدينا من الأمور الاعتبارية والمركبات الغير الحقيقية مما لا يحصى. والمجعولات الشرعية من العبادات مثلاً على هذا الوزان فالصلاة مثلاً كما شرعت أولاً على ما فرضه الله تعالى ركعتين مع مالها من الأجزاء والشرائط، فأخذ معناها الجامع جامعاً متواطياً يصدق على أفرادها على وتيرة واحدة، ثم اضيف اليها ما فرضه النبي ﷺ وتصرّف فيها بالتصرفات المختلفة بالعفو والاعتبار بحسب الحالات

←

هو المسمّى بلفظ كذا.

ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة، وإمكان الإشارة إليه

→

الطارية والاعذار اللاحقة من السفر والحضر والخوف والمرض وأقسام التعذرات والاضطرابات حتى وصلت التوبة الى صلاة الغريق، وهي مجرد إيماء قلبي. فهي كما ترى تبتدئ أولاً من جامع متواط في مرتبة واحدة ثم بين كل مرتبة وما يليها ثم اعتبار جميع هذه الجوامع المتواطئة المختلفة وسبك جامع واحد منها فينتج التشكيك.

فان قلت: التشكيك ممتنع في المهيّات.

قلت: لاضير فيه في الاعتباريات لاستناد الوحدة فيها الى وحدة الغرض المقصود منها، وليس ذلك باعظم من تألف ذاتها من المهيّات المختلفة من المقولات المتباينة بالذات. نعم، يمتنع ذلك في المهيّات الحقيقية وليست بها وقد مرت الاشارة في ما مر: أن الضرورة والامتناع جهات برهانية غير موجودة في القضايا الاعتبارية. فقد تبين: ان الجامع في المركبات الاعتبارية ومنها: العبادات لشرعية، معنى مبهم تشكيكي يتوصّل الى اعتباره أولاً باعتبار جوامع متواطئة تستنتج هو منها، والى فهمه ثانياً بالمعرفات من الاغراض والآثار.

ويجب أن تعلم ان التشكيك الاعتباري ليس على حد التشكيكات الحقيقية المعروفة القائمة بالشدة والضعف والكمال والنقص، بل انما هو اختلاف ذاتي في عين الاتفاق الذاتي من غير تفاوت بالشدة والضعف، فكل مرتبة من الصلاة مثلاً واقع على الأمور بتلك المرتبة، وغير واقع على المرتبة التالية من غير أن تكون أكمل من ما في تلك المرتبة، وانما يطلق اسم المرتبة عليها تجوّزاً من غير حقيقة، ولو تحقق بين مرتبتين منها كمال ونقص لكانت صلاة الحاضر مثلاً مجزياً للمسافر بنحو أكمل وأتم، وليس كذلك وهو ظاهر. (الطباطبائي)

بخواصه وآثاره، فإن الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد، يؤثر الكل فيه بذاك الجامع، فيصح تصوير المسمى بلفظ «الصلاة» مثلاً: بالنّاهية عن الفحشاء، وما هو معراج المؤمن، ونحوهما.

والإشكال فيه: ^(١) بأنّ الجامع لا يكاد يكون أمراً مركّباً؛ إذ كلّ ما فُرضَ جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً وفاسداً؛ لما عرفت، ولا أمراً بسيطاً؛ لأنّه لا يخلو: إمّا أن يكون هو عنوان المطلوب، أو ملزوماً مساوياً له، والأوّل غير معقول؛ لبدهة استحالة أخذ ما لا يتأتّى، إلّا من قبل الطلب في متعلّقه، مع لزوم الترادف بين لفظة «الصلاة» و«المطلوب»، وعدم جريان البراءة مع الشكّ في أجزاء العبادات وشرائطها؛ لعدم الإجمال - حينئذٍ - في الأمور به فيها، وإنّما الإجمال فيما يتحقّق به، وفي مثله لا مجال لها، كما حَقّق في محلّه، مع أنّ المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشكّ فيها، وبهذا يُشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً.

مدفوع: بأنّ الجامع إنّما هو مفهوم ^(٥٥) واحد منتزِع عن هذه المركّبات المختلفة زيادة ونقيصة بحسب اختلاف الحالات، متّحد معها نحو اتّحاد، وفي مثله تجري البراءة، وإنّما لا تجري فيما إذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً، مُسبّباً عن مرّكب مردّد بين الأقلّ والأكثر، كالطهارة المسيّبة عن

(٥٥) أقول: وعدم رجوع الشكّ الى الشكّ في المحصلّ على ماتصورناه من الجامع أوضح؛ فإن متعلّق التكليف حينئذٍ ليس هو الجامع المشكك المنطبق على جميع المراتب، بل الجامع المتواطى المنطبق على أفراد مرتبة واحدة غير مختلفة فتدبّر. (الطباطبائي).

الغسل والوضوء فيما إذا شك في أجزائهما^(٥٦).

هذا على الصحيح.

[تصوير الجامع على القول بالأعم]

وأما على الأعم، فتصوير الجامع في غاية الإشكال^(٥٧).

(٥٦) قال المحقق الشيخ عبد الكريم الحائري رحمته الله:

«أقول: لا إشكال في أنه إذا كان الشيء مجعاً ومصدقاً لعناوين عديدة، فكل عنوان منها وقع في حيز التكليف كان المكلف مأخوذاً بذلك العنوان، والعناوين الأخر وإن كانت متحققة مع العنوان الواقع في حيز التكليف، ولكن ليس لوجودها ولا لعدمها دخل في براءة ذمة المكلف واشتغاله وهذا واضح جداً. فحينئذ إن قلنا: بأن الواقع في حيز التكليف هو هذا المركب من التكبيرة، والحمد، وكذا، وكذا، يصح للقاتل بالبراءة أن يقول: إنما علم أنه متعلق للتكليف من هذه الأجزاء يؤتى به، وما يشك فيه يدفع بالبراءة.

وأما إن قلنا: بأن ما وقع في حيز التكليف ليس هذا المركب بهذا العنوان، بل هو عنوان بسيط ينطبق على قسم من هذا المركب في بعض الحالات، فلا يتصور معلوم ومشكوك حتى يقال: إن المعلوم قد أتى به، والمشكوك يدفع بالأصل، بل فيما نحن فيه: معلوم شك في وقوعه، ولا شبهة في أنه مورد للاشتغال». انتهى أنظر درر الفوائد: ٤٩.

(٥٧) قد عرفت: أن الصحة والفساد من قبيل العدم والملكية، ولازم ذلك أن يكون بينهما موضوع يعرضانه فالعلم بتحقيق أحد الوصفين مسبوق بالعلم بموضوعهما، ووحدة الموضوع لازمة في المتقابلين، فالصحة كالفساد معنى واحد وموضوعهما واحد، فهناك للأعم جامع كما أن للصحيح جامعاً من غير اشكال فتأمل.

واعلم: أن الجامع على الأعم حاله في الإبهام حال الجامع على الصحيح لمكان

فما قيل في تصويره أو يقال، وجوه:

أحدها: أن يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة، كالأركان في الصلاة - مثلاً - وكان الزائد عليها معتبراً في الأمور به لا في المسمى^(١).

وفيه ما لا يخفى؛ فإن التسمية بها حقيقة لا تدور مدارها؛ ضرورة صدق الصلاة مع الإخلال ببعض الأركان، بل وعدم الصدق عليها مع الإخلال بسائر الأجزاء والشرائط عند الأعمى، مع أنه يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو الأمور به - بأجزائه وشرائطه - مجازاً عنده، وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، لا من باب إطلاق الكلّي على الفرد والجزئي، كما هو واضح، ولا يلتزم به القائل بالأعم، فافهم.

ثانيها: أن تكون موضوعاً لمُعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفاً، فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المسمى، وعدم صدقه عن عدمه. وفيه - مضافاً إلى ما أورد على الأول أخيراً -:

أنّه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى، فكان شيء واحد داخلياً فيه تارةً، وخارجاً عنه أخرى، بل مُردّداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء، وهو كما ترى، [لا] سيّما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات.

→

التداخل في المراتب من حيث الصحيح والفاقد.

ومن هنا يظهر: أن الجامع الذي أرادوا تصويره بصورة غير مبهمة بأحد الوجوه الآتية غير تام أبداً. (الطباطبائي)

(١) نسبه في مطارح الأنظار: ٥١/١، إلى المحقق القمي، أنظر القوانين: ٤٣/١.

ثالثها: أن يكون وضعها كوضع الأعلام الشخصية «كزید»، فكما لا يضرّ في التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصّغر والكبر، ونقص بعض الأجزاء وزيادته، كذلك فيها.

وفيه: أن الأعلام إنما تكون موضوعة للأشخاص، والتشخص إنما يكون بالوجود الخاص، ويكون الشخص حقيقة باقياً ما دام وجوده باقياً، وإن تغيّرت عوارضه من الزيادة والنقصان، وغيرهما من الحالات والكيفيات، فكما لا يضرّ اختلافها في التشخص، لا يضرّ اختلافها في التسمية.

وهذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات ممّا كانت موضوعة للمركّبات والمقيّدات، ولا يكاد يكون موضوعاً له، إلّا ما كان جامعاً لشتاتها، وحاوياً لمتفرقاتها، كما عرفت في الصحيح منها.

رابعها: أن ما وُضعت له الألفاظ ابتداءً هو الصحيح التام الواجد لتامّ الأجزاء والشرائط، إلّا أن العرف يتسامحون - كما هو ديدنهم - ويطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض؛ تنزيلاً له منزلة الواجد، فلا يكون مجازاً في الكلمة على ما ذهب إليه السكاكي^(١) في الاستعارة.

بل يمكن دعوى صيرورته حقيقة فيه، بعد الاستعمال فيه كذلك دفعة أو دفعات، من دون حاجة إلى الكثرة والشهرة؛ لأنّس الحاصل من جهة المشابهة في الصورة، أو المشاركة في التأثير، كما في أسامي المعاجين الموضوعية ابتداءً لخصوص مركّبات واجدة لأجزاء خاصّة؛ حيث يصحّ إطلاقها على الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له صورة، والمشارك في المهمّ أثراً تنزيلاً أو حقيقة.

(١) أنظر مفتاح العلوم: ١٥٦ - ١٥٨.

وفيه: أنه إنما يتم في مثل أسامي المعاجين، وسائر المركبات الخارجية مما يكون الموضوع له فيها ابتداءً مركباً خاصاً، ولا يكاد يتم في مثل العبادات، التي عرفت: أن الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات، وكون الصحيح بحسب حالة فاسداً بحسب حالة أخرى، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

خامسها: أن يكون حالها حال أسامي المقادير والأوزان، مثل المثقال، والحقّة، والوزنة،... إلى غير ذلك مما لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد والناقص في الجملة؛ فإن الواضع وإن لاحظ مقداراً خاصاً، إلا أنه لم يضع له بخصوصه، بل للأعمّ منه ومن الزائد والناقص، أو أنه وإن خصّ به أولاً، إلا أنه بالاستعمال كثيراً فيهما - بعناية أنهما منه - قد صار حقيقة في الأعمّ ثانياً.

وفيه: أن الصحيح - كما عرفت في الوجه السابق - يختلف زيادة ونقصاً، فلا يكون هناك ما يلاحظ الزائد والناقص بالقياس عليه؛ كي يوضع اللفظ لما هو الأعمّ، فتدبر جيداً.

[الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات]

ومنها: أن الظاهر أن يكون الوضع والموضوع له - في ألفاظ العبادات - عامين، واحتمال كون الموضوع له خاصاً بعيد جداً؛ لاستلزامه كون استعمالها في الجامع، في مثل: ﴿الصَّلَاةُ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ﴾^(١) و: «الصلاة معراج المؤمن»^(٢)

(١) العنكبوت: ٤٥.

(٢) لم نجد له أثراً في التراث رغم شهرته.

و«عمود الدين»^(١) و«الصوم جنة من النار»^(٢) مجازاً، أو مَنَعُ استعمالها فيه في مثلها، وكلّ منهما بعيد إلى الغاية، كما لا يخفى على أولي النّهاية.

[شجرة الفزاع]

ومنها: أنّ ثمرة النزاع إجمال الخطاب على القول الصحيح، وعدم جواز الرجوع إلى إطلاقه^(٥٨) في رفع ما إذا شكّ في جزئية شيءٍ للمأمور به

(٥٨) هذا هو الذي ذكره شيخ مشايخنا الأنصاري (رحمته الله)، لكن الوجه فيه ليس هو بيان الجامع على أحد التقديرين دون الآخر؛ إذ قد عرفت: أن الصحيح والأعم في إيهام الجامع على حد سواء، بل الوجه تبين الصدق على الأعم دون الصحيح، فالعلم بصدق مهية على فرد لا يتوقف على العلم بحده التام، كما أن من الممكن أن يعلم بكون زيد وعمرو انساناً مع الجهل بحده التام، وكذا سائر المهيئات.

فهذا هو الموجب لإجمال الخطاب على الصحيح؛ لكون الشك في اعتبار قيد ما من القيود ملازماً للشك في صدق الصلاة؛ لاحتمال الدخالة في التسمية بخلاف الاعم. والوجه في ذلك: تداخل المراتب، فما من مرتبة تتصف بالصحة، إلا أمكن أن تتصف بالفساد، فيكون مصداقاً للأعم كما يكون مصداقاً للصحيح.

ومن هنا: كان وروده مورد البيان غير ممكن بالنسبة الى جميع المراتب، وأما بالنسبة
←

(١) أنظر المحاسن للبرقي: ٤٤/١ باب ثواب الصلاة الحديث رقم ٦٠ وأيضاً ص ٢٨٦ باب الشرائع الحديث رقم ٤٣٠ ويقرب من هذا المعنى ما في وصية الامام أمير المؤمنين (عليه السلام) في نهج البلاغة: ٤٢٢ [تحقيق صبحي صالح] «الله الله في صلاتكم فإنها عمود دينكم» وانظر الكافي الشريف: ٤٧/٨ باب «صدقات النبي ﷺ وفاطمة والأئمة (عليهم السلام) ووصاياهم» الحديث ٦.

(٢) أنظر المحاسن للبرقي: ٢٨٦/١، باب الشرائع: ح ٤٣٠ و٤٣٤ والكافي الشريف: ١٩/٢ باب دعائم الاسلام ح ٥ و١٥ وأيضاً: ج ٦٢/٤ باب ما جاء في فضل الصوم والصائم ح ١ و٣.

أو شرطيته أصلاً؛ لاحتمال دخوله في المسمّى، كما لا يخفى، وجواز الرجوع إليه في ذلك على القول الأعمّي، في غير ما احتل دخوله فيه، مما شكّ في جزئته أو شرطيته.

نعم، لا بدّ في الرجوع إليه فيما ذكر من كونه وارداً مورد البيان، كما لا بدّ منه في الرجوع إلى سائر المطلقات، وبدونه لا مرجع - أيضاً -، إلاّ البراءة أو الاشتغال، على الخلاف في مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين.

وقد انقده بذلك: أنّ الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال في موارد إجمال الخطاب أو إهماله على القولين، فلا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع إلى البراءة على الأعمّ، والاشتغال على الصحيح، ولذا ذهب المشهور إلى البراءة مع ذهابهم إلى الصحيح.

وربّما قيل بظهور الثمرة في النذر أيضاً^(١).

قلت: وإن كان تظهر فيما لو نذر لمن صلّى إعطاء درهم في [البرّ] فيما لو أعطاه لمن صلّى، ولو علم بفساد صلاته لإخلاله بما لا يعتبر في الاسم على الأعمّ وعدم البرّ على الصحيح، إلاّ أنّه ليس بثمرة لمثل هذه

→

إلى مرتبة واحدة فيمكن ذلك، لكن الشأن في تمييز المرتبة من المرتبة وعلى فرض التمييز فحاله حال الاعم فتأمل.

والبحث على أيّ حال قليل الجدوي، وقد ادّعي: أن الخطابات المشتملة على العبادات مهملات غير واردة في مقام بيان تمام ما له الدخل فيها. (الطباطبائي)

المسألة؛ لما عرفت: من أن ثمرة المسألة الأصولية هي أن تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الأحكام الفرعية، فافهم.

وكيف كان:

فقد استدلل للصحيح بوجوه: (٥٩)

أحدها: التبادر ودعوى: أن المنسب إلى الأذهان منها هو الصحيح، ولا منافاة بين دعوى ذلك وبين كون الألفاظ على هذا القول مجملات؛ فإنَّ المنافاة إنما تكون فيما إذا لم تكن معانيها على هذا مبيَّنة بوجه، وقد عرفت: كونها مبيَّنة بغير وجه.

ثانيها: صحة السلب عن الفاسد؛ بسبب الإخلال ببعض أجزائه، أو

(٥٩) لا يخفى ما فيها من الضعف، فالتبادر وصحة السلب إنما يستقيمان بالنظر الى عرفنا جماعة المتشركة، وأما بالنظر الى ما عند الحاضرين في زمان الشارع والمخاطبين في محاوراته، فالانصاف أنه لا سبيل لنا إليه، ومثله دعوى: خلو الأخبار عن القرينة، وأما الوجه الرابع فقد أبدى ضعفه هو (رحمته الله) نفسه.

والحق أن يقال - بالنظر الى الأصول السابقة -: ان الاعتبار إنما يتعلق بالشيء لإيفائه بالغرض أي: يتعلق بالمجعول الصحيح، والغرض من حيث البيان والتبيين إنما يتعلق ابتداءً بالصحيح من المجعول، فهو المكشوف عنه بالاسم أولاً، ثم التداول والتناول يوجب وجود الفاسد منه فيطلق الاسم عليه بالعناية أولاً، وان أمكن الاستغناء عن أعمال العناية بالأخرة، فالصحيح ليس فيه عناية، فاللفظ ظاهر في الصحيح: إنما لكونه هو المسمى لو كان الظهور أو الوضع للصحيح فقط. وإما لكونه من افراد المسمى لو كان ذلك للاعم. وأما الفاسد أو الأعم من حيث هو أعم فحيث كان بالعناية فيحتاج كونه حقيقة أو ظاهراً فيه إلى الكشف عن انتفاء العناية في موارد استعماله ولا سبيل لنا الى الكشف عنه. (الطباطبائي)

شرائطه بالمُدَاقَّة، وإن صحَّ الإطلاق عليه بالعناية.

ثالثها: الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار للمُسَمَّيات مثل: (الصلاة عمود الدين)^(١) أو (معراج المؤمن)^(٢) و(الصوم جُنة من النار)^(٣) ... إلى غير ذلك، أو نفي ماهيتها وطبائعها مثل: (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)^(٤) ونحوه، ممَّا كان ظاهراً في نفي الحقيقة بمجرد فقد ما يُعتبر في الصحة شرطاً أو شرطاً.

وإرادة خصوص الصحيح من الطائفة الأولى، ونفي الصحة من الثانية؛ لشيوع استعمال هذا التركيب في نفي مثل الصحة أو الكمال. خلاف الظاهر، لا يُصار إليه مع عدم نصب قرينة عليه. واستعمال هذا التركيب في نفي الصفة ممكن المنع حتَّى في مثل: (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)^(٥) ممَّا يُعلم أنَّ المراد نفي الكمال؛ بدعوى استعماله في نفي الحقيقة في مثله - أيضاً - بنحو من العناية، لا على الحقيقة،

(١) المحاسن للبرقي: ٤٤/١ ح ٦٠ والتهذيب: ٢٣٧/٢ ح ٩٣٦.

(٢) أقول: لا وجود لهذا الخبر في تراث أصحابنا المعتبر، بل ولا في كتب الحديث العامي، نعم هو مشهور على الألسنة عند الخاصة والعامة.

(٣) المحاسن للبرقي: ٢٨٧/١ ح ٤٣٠ والكافي الشريف: ١٩/٢ باب دعائم الاسلام ح ٥ وج ٦٢/٤ باب ما جاء في فضل الصوم والصائم ح ١.

(٤) أنظر عوالي اللئالي: ١٩٦/١ ح ٢ عنه مستدرک الوسائل: ١٥٨/٤ ح ٤٣٦٥ والحديث عامي أنظر سنن الدارمي ٢٨٣/١ باب «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» وأيضاً سنن الترمذي: ١٥٦/١ باب «ما جاء انه لا صلاة الا بفاتحة الكتاب».

(٥) رواه في التهذيب مرسلأ أنظر تهذيب الأحكام: ٩٢/١ ح ٢٤٤.

وإلا لما دلّ على المبالغة، فافهم^(٦٠).

رابعها: دعوى: القطع بأن طريقة الواضعين وديدينهم وضعُ الألفاظ للمركّبات التامة كما هو قضية الحكمة الداعية إليه، والحاجة وإن دعت أحياناً إلى استعمالها في الناقص أيضاً، إلا أنه لا يقتضي أن يكون بنحو الحقيقة، بل ولو كان مسامحة؛ تنزيلاً للفاقد منزلة الواجد.

والظاهر أن الشارع غير متخطّ عن هذه الطريقة.
ولا يخفى: أن هذه الدعوى وإن كانت غير بعيدة، إلا أنها قابلة للمنع، فتأمل.

وقد استدلّ للأعمى - أيضاً - بوجوه:
منها: تبادر الأعم.

وفيه: أنه قد عرفت: الإشكال في تصوير الجامع الذي لا بد منه، فكيف يصح معه دعوى التبادر؟!

ومنها: عدم صحة السلب عن الفاسد.
وفيه: منع؛ لما عرفت.

ومنها: صحة التقسيم إلى الصحيح والسقيم.

وفيه: أنه إنما يشهد على أنها للأعم لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعة للصحيح، وقد عرفت، فلا بد أن يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ ولو بالعناية.

(٦٠) إشارة إلى أن الأخبار المثبتة للآثار وإن كانت ظاهرة في ذلك؛ لمكان أصالة

الحقيقة ولازم ذلك: كون الموضوع له للأسماء هو الصحيح؛ ضرورة اختصاص تلك

الآثار به، إلا أنه لا يثبت بأصالتها كما لا يخفى؛ لإجرائها العقلاء في إثبات المراد، لا

في أنه على نحو الحقيقة لا المجاز فتأمل جيداً. (المحقق الخراساني قدس سره).

ومنها: استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الأخبار في الفاسدة، ك:

قوله عليه السلام: «بُني الإسلام على خمس: الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والولاية، ولم يناد أحدٌ بشيءٍ كما تُودَى بالولاية، فأخذ الناسُ بأربع، وتركوا هذه، فلو أن أحداً صام نهاره، وقام ليله، ومات بغير ولاية، لم يُقبلَ له صَوْمٌ ولا صلاة»^(١) فإن الأخذ بالأربع، لا يكون بناءً على بطلان عبادات تاركها للولاية، إلا إذا كانت أسامي للأعم.

وقوله عليه السلام: «دعي الصلاة أيتامَ أقرائك»^(٢)؛ ضرورة أنه لو لم يكن المراد منها الفاسدة، لزم عدم صحّة النهي عنها؛ لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها.

وفيه: أن الاستعمال أعم من الحقيقة، مع أن المراد في الرواية الأولى هو خصوص الصحيح بقرينة أنها ممّا بني عليها الإسلام. ولا يُنافي ذلك بطلان عبادة منكري الولاية؛ إذ لعلّ أخذهم بها إنّما

(١) هذا الخبر نقلٌ باختصار لمضمون صحيحة زرارة التي أوردها البرقي والكليني في

المحاسن والكافي واللفظ للأخير: عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«بني الإسلام على خمسة أشياء: على الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية.

قال زرارة: قللت: وأي شيء من ذلك أفضل؟

فقال: الولاية أفضل؛ لأنها مفتاحهنّ والوالي هو الدليل عليهنّ. إلى أن قال: عليه السلام:

«أما لو أن رجلاً قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحجّ جميع دهره، ولم يعرف ولاية وليّ الله فيواليه وتكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله عزّ وجلّ حقّ في ثوابه، ولا كان من أهل الإيمان، ثم قال: أولئك المحسن منهم يدخله الله الجنّة بفضل رحمته». انتهى أنظر الكافي الشريف: ١٩/٢ باب (دعائم الإسلام) الحديث رقم ٥ وأيضاً المحاسن: ٢٨٧/١ باب الشرائع ح ٤٣٠ بنفس اللفظ لكن الحديث عن أبي عبدالله عليه السلام.

(٢) الكافي الشريف: ٨٨/٣ باب جامع في الحائض والمستحاضة ح ١ والتهديب: ٣٨٤/١ باب

كان بحسب اعتقادهم لا حقيقة، وذلك لا يقتضي استعمالها في الفاسد أو الأعم، والاستعمال في قوله: «فلو أن أحداً صام نهاره... إلى آخره» كان كذلك - أي: بحسب اعتقادهم - أو للمشابهة والمشكلة.

وفي الرواية الثانية [النهي للإرشاد]^(١) إلى عدم القدرة على الصلاة، وإلا كان الإتيان بالأركان وسائر ما يعتبر في الصلاة، بل بما يسمّى في العرف بها - ولو أخلّ بما لا يضرّ الإخلال به بالتسمية عرفاً - محرماً على الحائض ذاتاً، وإن لم تقصد به القرية.

ولا أظنّ أن يلتزم به المستدلّ بالرواية، فتأمل جيّداً.

ومنها: أنّه لا شبهة في صحّة تعلّق النذر وشبهه بترك الصلاة في مكان تُكره فيه، وحصول الحنث بفعلها، ولو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة، لا يكاد يحصل به الحنث أصلاً؛ لفساد الصلاة المأتي بها لحرمتها، كما لا يخفى، بل يلزم المحال؛ فإنّ النذر حسب الفرض قد تعلّق بالصحيح منها، ولا يكاد يكون معه صحيحة، وما يلزم من فرض وجوده عدمه، محالٌ.

قلت: لا يخفى أنّه لو صحّ ذلك لا يقتضي، إلّا عدم صحّة تعلّق النذر بالصحيح، لا عدم وضع اللفظ له شرعاً، مع أنّ الفساد من قبل النذر لا ينافي صحّة متعلّقه، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها.

ومن هنا انقدح: أنّ حصول الحنث إنّما يكون لأجل الصحّة لولا تعلّقه. نعم، لو فرض تعلّقه بترك الصلاة المطلوبة بالفعل^(٢)، لكان منع حصول الحنث بفعلها بمكان من الإمكان.

(٦١) أي: ولو مع النذر، ولكن صحّته كذلك مشكل؛ لعدم كون الصلاة معه صحيحة

مطلوبة فتأمل جيّداً. (المحقق الخراساني رحمه الله)

(١) أثبتناه من حقائق الأصول والنسخة الحجرية؛ لأنه أصوب.

بقي أمور:

الأول [أسامي المعاملات]

أن أسامي المُعاملات إن كانت موضوعة للمسببات، فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو للأعم؛ لعدم اتصافها بهما كما لا يخفى، بل بالوجود تارةً وبالعدم أخرى، وأمّا إن كانت موضوعة للأسباب، فللنزاع فيه مجال.

لكنّه لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً^(٦٢)، وأنّ الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعاً وعرفاً.

(٦٢) البيان الذي قدمناه في كون اسامي العبادات موضوعة للصحيحة أو ظاهرة فيها جارها هنا في كون اسامي المعاملات موضوعة للصحيحة عند العرف والشرع يبنى في هذا المعاني الاعتبارية على ما بنى عليه العرف، والمنع الشرعي عن بعض الأفراد وإضافة بعض القيود شرعاً لا يقضي بتعدد المفهوم؛ لكونه كما عرفت في غاية الإبهام إنما هو تصرف في بعض الأفراد بتخطئهم في عده فرداً للكلّي.

وبيان آخر: قد عرفت: أن مفاهيم هذه الألفاظ مفاهيم تشكيكية مأخوذة عن مفاهيم متواطئة مجتمعة في مواردها وإضافة قيد «والمنع عن فرد» إنما يتوجه الى اعتبار بعض تلك المفاهيم المتواطئة؛ لوجود مصلحة زائدة لم يعتبرها العرف، أو فقد مصلحة اعتبرها يوجب توسعة أو تضيقاً في الاعتبار، ولا يتوجه الى المفهوم المشترك فيه بين الجميع الذي وجهه وجه التشكيك، وهذا المعنى كثير الوجود في العرف أيضاً بين طائفة وطائفة، أو بين طائفة في وقتين فيزيدون وينقصون في الأمور المعتبرة المتعلقة بالمأكل والمسكن والملبس والآداب وغيرها من غير أن يتغير المفاهيم عندهم وهو ظاهر. (الطباطبائي)

والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر في تأثير العقد، لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى، بل الاختلاف في المحققات والمصاديق، وتخطئة الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره محققاً لما هو المؤثر، كما لا يخفى، فافهم.

الثاني: [وضع ألفاظ المعاملات للصحيح لا يوجب إجمالها]

أنَّ كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة، لا يوجب إجمالها^(٦٣)،

(٦٣) محصله: ان الاعتباريات من المعاملات حيث كانت مبنية عند العرف، والشرع تابع في أخذها لهم، فالإطلاق اذا كان في مقام بيان الأجزاء والشرائط ولم يبين قيداً محتملاً من القيود دفع بالإطلاق؛ لصدق المفهوم على المورد وقيام الحجة على دفع المحتمل وهو عدم البيان.

ولقائل أن يقول: ان الحال في الاعتباريات من العبادات أيضاً هذا الحال؛ إذ لم يأت الشارع بمجوعول عبادي لا يعرفه العرف بمفهومه الاعتباري في الجملة، وانما شأن الشارع تحديد الحدود وتتميم القيود، كما ورد عنه عليه السلام «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»^(١) فالطهارة والصلاة والحج وغيرها من المجعولات الشرعية جميعاً مما يعرف العرف اعتبارها في الجملة، وانما عرّف الشارع منها ما يتم به معانيها على ما نسب الى الباقلاني.

(١) أنظر سفينة البحار: ٦٨١/٢ (ط دار الأسوة). والحديث عامي رواه مالك في الموطأ: ٩٠٤/٢ كتاب حسن الخلق ولفظه هكذا: «بعثت لأتمم حسن الأخلاق» وكذا في عشرات من مصادرهم وفي بعضها: «لأتمم صالح الأخلاق» كما في السنن الكبرى: ١٩٢/١٠ والمصنّف لابن أبي شيبة: ٤٤٠/٧ ح ١٣٥ وفي مصادر أخرى عندهم «محاسن الأخلاق» وورد عندهم أيضاً مرسل بلفظ «مكارم الأخلاق».

كألفاظ العبادات؛ كي لا يصحّ التمسك بإطلاقها عند الشكّ في اعتبار شيء في تأثيرها شرعاً؛ وذلك لأنّ إطلاقها - لو كان مسوقاً في مقام البيان - يُنزّل على أنّ المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند أهل العرف، ولم يعتبر في تأثيره عنده غير ما اعتبر فيه عندهم، كما يُنزّل عليه إطلاق كلام غيره؛ حيث إنّهم، ولو اعتبر في تأثيره ما شكّ في اعتباره، كان عليه البيان ونصب القرينة عليه، وحيث لم ينصب بانّ عدم اعتباره عنده أيضاً، ولذا يتمسكون بالإطلاق في أبواب المعاملات، مع ذهابهم إلى كون ألفاظها موضوعاً للصحيح.

نعم، لو شكّ في اعتبار شيء فيها عرفاً، فلا مجال للتمسك بإطلاقها في عدم اعتباره، بل لابدّ من اعتباره؛ لأصالة عدم الأثر بدونه، فتأمل جيداً^(٦٤).

الثالث: [أنحاء الدخّل في الماهية]

أنّ دَخَلَ شيء وجودي أو عديمي في الأمور به:

تارة: بأن يكون داخلياً فيما يأتلف منه ومن غيره، وجعل جملته متعلّقاً للأمر، فيكون جزءاً له وداخلياً في قوامه.

→

لكن الانصاف: أنّ هذه المعاني وإن كانت في أوّل ظهور الاسلام على هذا الحال، إلاّ أنها صارت بعد ذلك مهجورة الأصل منسّية العهد وتعين في المعاني الشرعية، وما بأيدينا من الاطلاقات - لو كان - فهو صادر في العصر الثاني دون الأوّل، فالمتعین هو التمسك بالاطلاق في المعاملات فقط. (الطباطباتي)

(٦٤) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمه الله:

«وتقرير الأصل يمكن بوجوه أخر أكثرها مقدّم على الأصل المذكور كما سيأتي في دلالة النهي على الفساد، ولعله لذا أمر بالتأمل». انتهى أنظر حاشية المشكيني على كفاية الأصول: ١٩٩/١.

وأخرى: بأن يكون خارجاً عنه، لكنه كان ممّا لا يحصل الخصوصية المأخوذة فيه بدونه، كما إذا أخذ شيء مسبقاً أو ملحقاً به أو مقارناً له، متعلقاً للأمر، فيكون من مقدّماته لا مقوّماته.

وثالثة: بأن يكون ممّا يتشخص به المأمور به، بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه، وربما يحصل له بسببه مزية أو نقيصة.

ودخل هذا فيه أيضاً: طوراً بنحو الشرطية، وأخرى بنحو الشرطية، فيكون الإخلال بما له دخل بأحد النحويين في حقيقة المأمور به، وماهيته موجباً لفساده لا محالة، بخلاف ما له الدخل في تشخصه وتحققه مطلقاً - شرطاً كان، أو شرطاً - حيث لا يكون الإخلال به، إلا إخلالاً بتلك الخصوصية مع تحقق الماهية بخصوصية أخرى غير موجبة لتلك المزية، بل كانت موجبة لنقصانها، كما أشرنا إليه كالصلاة في الحمام.

ثم إنّه ربما يكون الشيء مما يندب إليه فيه بلا دخل له أصلاً - لا شرطاً ولا شرطاً - في حقيقته ولا في خصوصيته وتشخصه، بل له دخلٌ ظرفاً في مطلوبيته؛ بحيث لا يكون مطلوباً، إلا إذا وقع في أثائه، فيكون مطلوباً نفسياً في واجب أو مستحب، كما إذا كان مطلوباً كذلك قبل أحدهما أو بعده، فلا يكون الإخلال به موجباً للإخلال به ماهية ولا تشخصاً وخصوصية أصلاً.

إذا عرفت هذا كله: فلا شبهة في عدم دخل ما ندب إليه في العبادات نفسياً في التسمية بأساميها، وكذا فيما له دخلٌ في تشخصها مطلقاً. وأما ما له الدخّل شرطاً في أصل ماهيتها، فيمكن الذهاب - أيضاً - إلى عدم دخله في التسمية بها، مع الذهاب إلى دخل ما له الدخّل جزءاً فيها، فيكون الإخلال بالجزء مخلاً بها، دون الإخلال بالشرط.

لكنك عرفت: أنّ الصحيح اعتبارهما فيها.

الحادي عشر: [الإشراك اللفظي]

الحقّ وقوع الاشتراك؛ للنقل^(٦٥)، والتبادر، وعدم صحّة السلب، بالنسبة إلى معيّنين أو أكثر للفظ واحد، وإن أحاطه بعض^(٦٦)؛ لإخلاله بالتفهّم المقصود من الوضع؛ لخفاء القرائن.

لمنع الإخلال أولاً؛ لإمكان الاتكال على القرائن الواضحة.
ومنع كونه مخلاً بالحكمة ثانياً؛ لتعلّق الغرض بالإجمال أحياناً.
كما أنّ استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال، كما توهم^(٦٧)؛
لأجل لزوم التطويل بلا طائل مع الاتكال على القرائن.
والإجمال في المقال لولا الاتكال عليها.
وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى جلّ شأنه، كما لا يخفى.

(٦٥) قد عرفت في الكلام على الوضع: إمكان الاشتراك والترادف، وأمّا الوقوع فلاوجه لانكاره مستنداً الى عدم الوجدان بعد ورود مثل كلمة «النون» للدوات والحوث واسم الحرف، والنجم للنبات غير ذي الساق، والكوكب.
وأوضح من ذلك أمثلة كثيرة من المبيّنات مثل: «ما» الموصولة والنافية و«إن» الشرطية والنافية وهمزة النداء والاستفهام وغيرها، ولاجامع فيها بحيث يرتضيه الطبع السليم ويتلقاه الذوق المستقيم، ونظير ذلك موجود في غير العربية من اللغات، وقد عرفت سابقاً: ان تعدد اللغات في معنى الترادف وتطابق اللغتين في معنى الاشتراك لكون الوضع تعينياً بالطبع. (الطباطبائي)

(١) أنظر مفاتيح السيّد المجاهد: ٢٣.

(٢) أنظر الفصول الغروية: ٣١.

وذلك:

لعدم لزوم التطويل فيما كان الاتكال على حال أو مقال أتي به لغرض آخر.

ومنع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى مع كونه ممّا يتعلّق به الغرض، وإلاً لما وقع المشتبه في كلامه، وقد أخبر في كتابه الكريم بوقوعه فيه قال الله تعالى فيه ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾^(١). وربّما توهم:^(٢) وجوب وقوع الاشتراك في اللّغات؛ لأجل عدم تناهي المعاني وتناهي الألفاظ المركّبات، فلا بدّ من الاشتراك فيها. وهو فاسد؛ لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني؛ لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهية، ولو سلّم لم يكّد يجدي، إلّا في مقدار متناه، مضافاً إلى تناهي المعاني الكلّية، وجزئياتها وإن كانت غير متناهية، إلّا أنّ وضع الألفاظ بإزاء كليّاتها يُغني عن وضع لفظٍ بإزائها، كما لا يخفى، مع أنّ المجاز باب واسع^(٣)، فافهم^(٤).

(٦٦) قال المحقق الشيخ علي القوجاني قدس سره:

«لعلّها إشارة إلى عدم تطرّق المجاز في جميع المعاني، فيحتاج على تقدير عدم تناهي المعاني والاستعمال إلى الاشتراك كما هو واضح. أو إلى أنّ عدم تناهي الجزئيات يكفي، لكفاية الوضع للمعاني الكلّية في إفادة الجزئيات فيما لو تعلّق الغرض بإفادتها ولا يحصل باللفظ إلّا بالتزام الوضع بالنسبة إليها كما لا يخفى.» انتهى، أنظر تعليقة المحقق القوجاني على كفاية الأصول: ١٠٩/١.

(١) آل عمران: ٧.

(٢) أنظر المصباح المنير للفيومي: ٩٥٦.

(٣) أنظر الفصول الغروية: ٣١.

الثاني عشر: [استعمال اللفظ في أكثر من معنى]

أنّه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى على سبيل الانفراد والاستقلال - بأن يُراد منه كلّ واحد كما إذا لم يُستعمل، إلا فيه - على أقوال^(١).

أظهرها: عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلاً.

وبيانه: أنّ حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى، بل جعله وجهاً وعنواناً له،^(٦٧) بل بوجه نفسه كأنه الملقى، ولذا يسري إليه قبحه وحسنه، كما لا يخفى^(٦٨).

(٦٧) قد عرفت في الكلام على الوضع: انه إنما يتم بجعل الهووية بين اللفظ والمعنى اعتباراً، أي: دعوى كون اللفظ هو المعنى فيرجع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد الى كون الواحد عين الكثير وهو محال.

وأما حديث فناء اللفظ في المعنى كفاء الوجه في ذي الوجه والعنوان في المعنون فقد مر ما يتعلق به من الكلام. (الطباطبائي)

(٦٨) قال المحقق الشيخ محمد رضا الأصفهاني قدس سره:

(١) أنظر مفاتيح الاصول للسيد المجاهد: ٢٣ وقوانين الأصول: ٦٧/١ و١٤١/١ [ط ج] والفصول الغروية: ٥٤ و٥٣ وهداية المسترشدين: ٤٩٩/١ ومهذب القوانين لسبط صاحب الرياض: ٣٣٠ و٣٤٧ وتعليقة على معالم الأصول للسيد علي القزويني: ٥١١/٢.

ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك، إلا لمعنى واحد؛ ضرورة أن لحاظه هكذا في إرادة معنى ينافي لحاظه كذلك في إرادة الآخر؛ حيث إن لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلا بتبع لحاظ المعنى، فانياً فيه فناء الوجه في ذي الوجه، والعنوان في المعنون، ومعه كيف يمكن إرادة معنى آخر معه

→

«أقول: لا معنى للاستعمال إلا لفهم المراد ولا يحصل ذلك إلا بجعل اللفظ علامة للمعنى بالمعنى الذي عرفناك به [بحيث يكون اللفظ آلة لإحضار ما يريد من المعاني في ذهن المخاطب] ولا تتعقل وراء ذلك شيئاً نسميه جعل اللفظ وجهاً وعنواناً للمعنى كما ذكره هنا، ولا رماً للمعنى به كما كان يذكره في مجلس البحث.

وأما ما ذكره: من سرية القبح إلى اللفظ فهو في غاية الخفاء، وإن قال فيه: (كما لا يخفى). وماتراه من قبح التكلم ببعض الألفاظ فليس لقبح اللفظ، بل لقبح إلهام المعنى للسامع وإحضاره في ذهنه، ولهذا ترى هذا القبح موجوداً حتى في الإشارة التي صرح في بعض «فوائده» - على ما ببالي - أنه من قبيل العلامة لا إلقاء المعنى وكذا في غيرها من العلامات.» وقاية الأذهان: ٧٩.

وقال في رسالة إماطة الغين:

«قالوا: إن الاستعمال رمي للمعنى باللفظ. قلنا: هذا أيضاً لا يقصر في الخفاء عما سبق.. ولاندرى متى تحولت حروف (أباجاد) إلى قسي نرمل بها جميع الموجودات من أسفل الأرضين إلى أعلى السماوات!

ولما بين ذلك الأستاذ صاحب الكفاية في مجلس الدرس، قلت له: أترى أنني إذا قلت لك: الحجر، رميتك به؟ فقال: نعم، بالحمل الأولي. قلت: حاشا أن أتجاسر بذلك بجميع أنحاء الحمل.

فأغرب الحاضرون ضحكاً ولم ينبس ببنت شفة.» إنتهى أنظر وقاية الأذهان: ٦٠٩.

كذلك في استعمال واحد، ومع استلزامه للمحاذ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال^(٦٩).

(٦٩) قال المحقق الشيخ عبدالكريم الحائري رحمته الله:

«أقول: يمكن أن يكون حاصل مراده دام بقاءه: أنه بعد ما يكون اللفظ وجهاً وإشارة إلى ذات المعنى، فاللفظ من حيث كونه إشارة إلى معناه ليس إشارة إلى آخر؛ لتباين المعنيين، وبالعكس.

ولو جعل إشارة واحدة ووجهاً واحداً لكلا المعنيين، فهو من باب استعمال واحد في معنى واحد؛ لأن المعنيين بهذا اللحاظ يكونان معنى واحداً في هذا الاستعمال، نظير استعمال لفظ «اثنين» في معناه، فاستعمال اللفظ في المعنيين غير معقول.

قلت: لا إشكال في إمكان إرادة الشئين من لفظ واحد على نحو بقاءهما على صفة التعدد، كما انه لا إشكال في إمكان إرادتهما على نحو الوحدة الاعتبارية.

فلو استعمل لفظ في المتعدد على النحو الثاني، فلا إشكال في أنه من باب استعمال اللفظ في المعنى الواحد، فإن كان ذلك المعنى موضوعاً له اللفظ يكون الاستعمال حقيقياً وإلا يكون مجازياً.

وإن استعمل في المتعدد على النحو الأول، يكون من باب استعمال اللفظ الواحد في المعنيين.

وحينئذ: إن كان الملحوظ في هذا الاستعمال هو الوضعين فيكون من باب استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقيين.

وإن كان الملحوظ ثبوت العلاقة في كلٍ منهما فيكون من باب استعمال اللفظ في المجازيين.

وإن كان الملحوظ ثبوت العلاقة في أحدهما والوضع في الآخر فيكون من باب استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي.

وليت شعري! إن دعوى الاستحالة هل هي راجعة إلى إرادة الانسان الذوات المتعددة من دون ملاحظة عنوان الاجتماع؟ أو راجعة إلى أمر آخر؟

فإن كانت راجعة إلى الأول، فيردّ وقوع هذا الأمر في العام الإستغراقي؛ فإنه إنما

وبالجملة: لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظه وجهاً لمعنيين وفانياً في الاثنين، إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين^(٧٠).

فانقدح بذلك: امتناع استعمال اللفظ مطلقاً - مفرداً كان أو غيره - في أكثر من معنى بنحو الحقيقة أو المجاز، ولو لا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه؛ فإن اعتبار الوحدة في الموضوع له واضح المنع، وكون الوضع في حال

→

صار كذلك لعدم ملاحظة الأمر هيئة الإجماع في مرتبة تعلق الحكم، بل لاحظ الآحاد كلاً منها إجمالاً على إنفرادها.

غاية الأمر هذه الملاحظة في العام الاستغراقي إنما هي في مرتبة تعلق الحكم دون الاستعمال، فإذا صار هذا النحو من الملاحظة - أعني: ملاحظة الآحاد على انفرادها - ممكناً في مرتبة تعلق الحكم فليكن ممكناً في مرحلة الاستعمال.

فكما أن كل واحد في الأول يكون مورداً للحكم مستقلاً، كذلك في الثاني يصير مستعملاً فيه، وليت شعري أي فرق بين ملاحظة الآحاد بذواتها في مرتبة تعلق الحكم؟ وبين ملاحظتها كذلك في مرتبة الاستعمال؟

وأيضاً: من المعلوم إمكان إمكان الوضع عاماً والموضوع له خاصاً، وهو بأن يلاحظ الواضع معنى عاماً ويضع اللفظ بإزاء خصوصياته فيكون كل من الجزئيات موضوعاً له، ولو عامل الشخص هذه المعاملة في مرحلة الاستعمال: بأن يلاحظ معنى عاماً مرآة للخصوصيات، واستعمل اللفظ في تلك الخصوصيات يصير كل واحد منها مستعملاً فيه، كما أنه صار في الصورة الأولى موضوعاً له.

وإن كانت الدعوى راجعة إلى أمر آخر فلا تغفل وجهاً آخر للاستحالة ولا أستبعد كون ذلك من قصوري لإدراكها. انتهى. أنظر درر الفوائد: ٥٦.

(٧٠) قال المحقق أبو المجد الأصفهاني رحمه الله:

«إنه يكفي أن لا يكون ذا عين واحدة، وإذا كان ذا عينين يستعمل العين في معنيين.»

أنظر وقاية الأذهان: ٨٧ و ٦١١.

وحدة المعنى وتوقيفيتها لا يقتضي عدم الجواز، بعد ما لم تكن الوحدة قيداً للوضع ولا للموضوع له، كما لا يخفى.

ثم لو تنزّلنا عن ذلك ^(٧١)، فلا وجه للتفصيل بالجواز:

«على نحو الحقيقة في الثنية والجمع، وعلى نحو المجاز في المفرد. مستدلاً على كونه بنحو الحقيقة فيهما؛ لكونهما بمنزلة تكرار اللفظ، وبنحو المجاز فيه؛ لكونه موضوعاً للمعنى بقيد الوحدة، فإذا استعمل في الأكثر لزم إلغاء قيد الوحدة، فيكون مستعملاً في جزء المعنى بعلاقة الكل والجزء، فيكون مجازاً» ^(١).

وذلك لوضوح: أن الألفاظ لا تكون موضوعاً، إلا لنفس المعاني بلا ملاحظة قيد الوحدة، وإلا لما جاز الاستعمال في الأكثر؛ لأن الأكثر ليس جزء المقيّد بالوحدة، بل يباينه مباينة الشيء بشرط شيء والشيء بشرط لا، كما لا يخفى.

والثنية والجمع وإن كانا بمنزلة التكرار في اللفظ، إلا أن الظاهر أن اللفظ فيهما كأنه كرّر وأريد من كلّ لفظ فرداً من أفراد معناه، لا أنه أريد منه معنى من معانيه، فإذا قيل مثلاً: «جنّني بعينين» أريد فردان من العين الجارية، لا العين الجارية، والعين الباكية، والثنية والجمع في الأعلام إنما

(٧١) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«في العبارة مسامحة؛ إذ لازم التنزّل تسليم كون الوحدة قيداً للموضوع له، ومعه لا وجه للإعتراض: بأن اللفظ موضوع لنفس المعنى، نعم الاعتراضات الأخر واردة عليه بعد التسليم المذكور.» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢١١/١.

هو بتأويل المفرد إلى المسمّى بها.

مع أنّه لو قيل بعدم التأويل وكفاية الاتّحاد في اللفظ في استعمالهما حقيقة، بحيث جاز إرادة عين جارية وعين باكية من تنثية العين حقيقة، لما كان هذا من باب استعمال اللفظ في الأكثر؛ لأنّ هيتهما إنّما تدلّ على إرادة المتعدّد ممّا يراد من مفردهما، فيكون استعمالهما وإرادة المتعدّد من معانيه استعمالهما في معنى واحد كما إذا استعمالاً وأريد المتعدّد من معنى واحد منهما، كما لا يخفى.

نعم، لو أريد مثلاً من عيين فردان من الجارية وفردان من الباكية كان من استعمال العيين في المعنيين، إلّا أنّ حديث التّكرار لا يكاد يجدي في ذلك أصلاً؛ فإنّ فيه إلغاء قيد الوحدة المعتبرة أيضاً؛ ضرورة أنّ التنثية عنده إنّما يكون لمعنيين أو لفردين بقيد الوحدة، والفرق بينهما وبين المفرد إنّما يكون في أنّه موضوع للطبيعة، وهي موضوعة لفردين منها أو معنيين، كما هو أوضح من أن يخفى.

[وهم ودفع]

لعلّك تسوّههم: أنّ الأخبار الدالة على أن للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين^(١) تدلّ على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلاً عن جوازه.

ولكنّك غفلت : عن أنّه لا دلالة لها أصلاً على أنّ إرادتها كان من

(١) لا يوجد في التراث المأثور عن أهل البيت عليهم السلام ما يدلّ على هذا المعنى وأكثر شهرته في

باب إرادة المعنى من اللفظ، فَلَعَلَّه كان يرادتها في أنفسها^(٧٢) حال

(٧٢) قال المحقق الأصولي الشيخ على الإيرواني رحمته الله:

«ليت شعري ما الذي أراد المصنف رحمته الله من إرادة تلك المعاني في أنفسها حال الاستعمال؟! فإن أراد إرادة تفهيمها لكن لا بهذا اللفظ فذلك غير معقول بعد عدم نصب ما يدل على تلك الإرادة، والمفروض عدم دلالة هذا اللفظ أيضاً عليها. وإن أراد مجرد إخطارها بالبال مقارناً لذكر اللفظ، فذلك لا يجعلها من بطون القرآن، وأي مساس له بالقرآن ليكون من بطونه؟ وهل مجرد تصور أمر مقارناً لذكر اللفظ يجعله من بطون ذلك اللفظ ومعانيه؟ وعلى كلا التقديرين لا يكون ذلك مدحاً وتفضيماً للقرآن ومقاماً يختص به.

ثم ان المصنف رحمته الله ذكر في «مجلس بحثه» جوابين آخرين:

أحدهما: ان المراد منها بيان دقة معاني كلام الله تعالى وخفائها عن الإفهام بحجب سبعة أو سبعين، فشبه الحجاب المعنوي بالحجاب الصوري أعني به: جلد البطن الحاجب لما في البطن من الأمعاء، فمعنى أن للقرآن سبعة بطون أو سبعين بطناً: ان معاني القرآن مما لا تتألفها افهام غير المخصوصين به، كما لا ينال الشخص الشيء المحجوب بحجب متعددة، وليس معناه أن له معاني متعددة.

ثانيهما: ان المراد منها ان المعاني والمداليل الكلية القرآنية مصاديق خفية مستورة عن الأذهان، قد أطلقت عليها، كما أطلقت أيضاً على مصادقه الظاهري، وأما الاستعمال فلم يقع الا في مفهوم واحد كلي مثل أن يستعمل لفظ «الميزان» في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ [الرحمن: ٩] في مفهومه الكلي، وهو الذي يوزن به الأشياء، لكن قد أطلق على عدة مصاديق، بعضها ظهر وبعضها بطن، فالظهر هو الذي ينصرف إليه أذهان أهل العرف أعني به: الموازين المادية التي يوزن بها الأعيان الخارجية، وأما بطنه فهو الميزان المعنوي الذي يوزن به إيمان

الاستعمال في المعنى، لا من اللفظ كما إذا استعمل فيها، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ، وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها.

→

المؤمنين، ويمتاز به مراتب إيمانهم بعضهم من بعض، أعني به: ولاية أمير المؤمنين عليه السلام وأولاده المعصومين «سلام الله عليهم» ألا ترى كيف خفي ذلك - أي: كون الولاية المزبورة من مصاديق مفهوم «الميزان» - على أذهان العامة؟ ولعل هناك معنى آخر أخفى من هذا، فيكون ذلك بطناً لهذا البطن، وهكذا إلى سبعة أو سبعين. انتهى أنظر نهاية النهاية: ٦٠/١.

هذا البحث هو بعينه الفائدة السابعة من كتابه «فوائد الأصول» التي كان قد كتبها قبل «الكفاية» بأكثر من عقدين من الزمان ثم أدرجها في «الكفاية» عند تصنيفها بتصرف يسير.

الثالث عشر: [المشتق]

أنه اختلفوا في أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال أو فيما يعمه، وما انقضى عنه على أقوال بعد الاتفاق على كونه مجازاً فيما يلبس به في الاستقبال.

وقبل الخوض في المسألة وتفصيل الأقوال فيها وبيان الاستدلال عليها ينبغي تقديم أمور:

أحدها: [للمراد بالمشتق]

أن المراد بالمشتق هاهنا^(٧٣) ليس مطلق المشتقات^(٧٤)، بل خصوص ما

(٧٣) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«إعلم ان جميع ما في العالم من المعاني على ثلاث طوائف:

فقسم هو: من قبيل الذوات أعني به: متن عالم الوجود.

وقسم آخر: هو من قبيل العوارض والصفات أعني به: جملة الأمور القائمة بالذوات، وهو حواشي عالم الوجود.

وقسم ثالث: وهي النسب المتحققة بين تلك الذوات والعوارض، أو بين العوارض بعضها مع بعض، وهي المعاني الحرفية.

وفي قبال هذه الطوائف الثلاث من المعاني طوائف خمس من الألفاظ، ثلاثة منها بإزاء الطوائف الثلاث من المعاني المزبورة أعني بها: الألفاظ الموضوعية بإزاء الذوات كالأعلام وبعض أسماء الأجناس، والألفاظ الموضوعية بإزاء العوارض

→

القائمة بتلك الذوات، والألفاظ الموضوعية بإزاء النسب، أعني بها: الحروف والأسماء المرادفة لها.

وهناك طائفة أخرى من الألفاظ قد وضعت بإزاء المركّب من المعاني الثلاثة المتقدمة أعني بها: الذوات والعوارض والنسب.

وهذه الطائفة المعبر عنها بالمشتقات على قسمين:

قسم منها: قد وضع بإزاء الذوات لكن لا مطلقة، بل محدودة بحد خاص ومتخصصة بمبدأ مخصوص من المبادي كاسم الفاعل والمفعول وأضرابها.

وقسم آخر: قد وضع بإزاء الأحداث المنتسبة إلى الذات بنحو من النسبة كال مصادر والأفعال، وهذا القسم وسابقه متعاكسان في اعتبار الذات والحدث في مدلوليهما بمعنى: أن كلاً من الذات والحدث مأخوذ في مدلول كلا القسمين، لكن الذات في الأولى بنفسها معتبرة في المعنى، والحدث معتبر فيه باعتبار تقيّد الذات فيه، ولذلك يحمل على الذات، بخلاف الثانية؛ فان المعتبر فيها بنفسها هو الحدث، والذات انما اعتبرت فيه باعتبار تقيّد الحدث بها.

و محل البحث في المقام: انما هو القسم الأول.

وحاصل البحث: هو ان مدلول اللفظ في المشتقات ليس هو نفس الذات بما هي كما في الاعلام وأسماء الأجناس ليصدق على الذات بتمام أطوارها وأحوالها ما دامت الذات موجودة، بل هو الذات حالكونها محدودة بحد خاص عرضي كالذات الثابت له العلم أو الحركة أو البياض، فلا يصدق على الذات الخالية عن الحد المتقيدة به الذات.

فإذا لاحظنا ذاتاً مقيدة بمقولة خاصة عرضية منتسبة إليها بنسبة خاصة كلاحظ زيد المقيد بالبياض المنتسب إليه بنسبة قيامية.

فتارة: تكون هذ الذات حاملة لتلك المقولة ومتصفة بها في جميع قطعات وجودها، فلا كلام فيه في المقام.

←

→

وأخرى: لا تكون متصفة بها الا في قطعة خاصة من الزمان، ولنفرض تلك القطعة متوسطة محفوفة بقطعتين عاريتين عن تلك الكيفية، و يعبر عن تلك القطعة المتوسطة بالمتلبس بالمبدأ، وعن القطعتين الحافتين بها بمن لم يتلبس بعد، ومن انقضى عنه المبدأ.

وغير خفي ان لكل من القطعتين العاريتين عن المبدأ نحو اختصاص وإضافة بالمبدأ الحاصل في القطعة الوسطى، في قبال ذات لا يكون لها هذه الإضافة؛ لأجل عدم فعلية المبدأ فيها أصلاً، كما ان للقطعة الحاملة للمبدأ نحو اختصاص آخر به.

ومن ثم قد وقع البحث هنا: في ان مدلول المشتق ومطابق لفظه هو خصوص تلك القطعة الحاملة للمبدأ فتخرج القطعة اللاحقة عن مدلولها كخروج القطعة السابقة بلا خلاف، أو ان مدلوله ما يعم القطعتين؟ أعني بهما: القطعة الحاملة للمبدأ والقطعة اللاحقة بها، وهي المعبر عنها بمن انقضى عنه المبدأ.

ومنه يعلم انه لا بد للقائل بالوضع للأعم من تصوير قدر جامع بين القطعتين بحيث يعمهما ولا يشمل القطعة السابقة، وهي قطعة عدم التلبس؛ للاتفاق على خروجها عن المدلول، وكون استعمال المشتق فيها مجازاً.

وتصوير القدر الجامع مشكل، كما ان الالتزام بالاشتراك اللفظي والوضع للمتلبس بالمبدأ تارة، ولمن انقضى عنه أخرى، أشكل. انتهى أنظر نهاية النهاية: ٦١/١ - ٦٢.

(٧٤) ما مر من الكلام على موضوع العلم ينتج: أن المسألة اذا كانت حقيقية فهي تدور عموماً وخصوصاً مدار عقد الوضع، أعني: الموضوع أو البرهان والمآل واحد، وإذا كانت اعتبارية غير حقيقية فهي تدور عموماً وخصوصاً مدار الغرض أو الدليل والمآل واحد أيضاً.

والغرض من بحث المشتق: تشخيص أن ما يعد عرفاً وصفاً ثابتاً للذات مطلقاً عليه حقيقة في حال جريانه عليه ووجوده فيه هل هو حقيقة فيه بعد انقضائه عنه؟ فالضارب حقيقة في زيد مادام يضرب فاذا انقضى عنه الضرب فهل اطلاقه عليه

←

يجري منها على الذوات ممّا يكون مفهومه منتزعا عن الذات، بملاحظة^(٧٥)

→

حقيقة باعتبار حال الانقضاء دون اعتبار حال الجري؟ واطلاق الزوجة عليها حقيقة ما دامت العلاقة فاذا انقضت بأحد موجبات بطلانها فهل الاطلاق حقيقة أو مجاز؟ ولا فرق في ترتب هذه الثمرة بين أقسام الاوصاف الاسمية كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل واسم الزمان والمكان واسم الآلة وبناء المقدار وصيغة المبالغة وما يلحق بها من الجوامد الجارية بنظر العرف على الذوات جريان المشتق عليها كالزوج والزوجة والرق والحر واشباهها ومنها المنسوب. (الطباطبائي)

(٧٥) توضيح الكلام في المقام: ان اشتراك جميع المشتقات من حيث المعنى الحديثي بالنظر إلى المعنى، وفي الحروف الأصلية الدائرة بين الجميع بالنظر الى اللفظ يقضي باشتقاق الجميع حتى المصدر واسمه عن أصل واحد وهو الذي نسميه بالمادة أعني نفس الحروف الاصلية من غير تقيدها بحركة وسكون أو غيرهما، والأوصاف من المشتقات لاتدل على أزيد من معنى واحد استقلالي، وإذا كان المبدأ مدلولاً عليه بالاستقلال فالمعنى الواحد الاستقلالي هو معنى المبدأ بازاء المادة، وما عداه معنى نسبي مدلول عليه بالهيئة أعني ماعدا المادة إمّا واحد أو أزيد من واحد.

وقد عرفت في الكلام على المعنى الحرفي: أنها غير مستقلة مفهوماً ومصداقاً وان انتزاع مفاهيمها من مصاديقها يتبع المستقل الذي يحفظها، فمفاهيم هذه الأوصاف منتزعة عن المبدأ بملاحظة تقيدها بانحاء نسب اتحادها مع الذات، فمفهوم اسم الفاعل هو الوصف المتحد مع الذات بنسبة القيام التجديدي، والمنتزع في الصفة المشبهة هو الوصف كذلك بنسبة القيام الثبوتي، وفي اسم المفعول ما هو كذلك بنسبة القيام الوقوعي، وفي اسم التفضيل ما هو كذلك بنسبة الشدة، وفي صيغة

←



المبالغة ما هو كذلك بنسبة الكثرة، وفي اسم الزمان والمكان ما هو كذلك بنسبة الطرفية، وفي اسم الآلة ما هو كذلك بنسبة الآلية، وفي بناء المقدار ما هو كذلك بنسبة المقدار هذا.

ومن هنا تعرف: ما في قول المصنف هنا - وفيما سيجيء - : أن معنى الوصف مفهوم متزع عن الذات بملاحظة تلبسها بالمبدأ؛ وقد وقع مثله في عبارة غيره، ولك أن ترجعه بنحو من التأويل الى ما ذكرناه.

تنبيه:

اسم المفعول من اللازم كالمرور به صيغة المفعول وما يتبعه من الجار والمجرور خارج عن الهيئة يتم به تعلق المبدأ بالذات؛ إذ المبدأ - لاشتراكه بين المجرد والمزيد فيه واللازم والمتعدي - يدل على معنى مشترك بين الجميع ممكن الانطباق على معنى المزيد فيه المتعدي ودلالة المزيد فيه المتعدي وزيادته على المجرد بالهيئة، فاختصاص المجرد في مدلوله بالمعنى المقابل لمعنى المزيد فيه أعني معنى اللازم إنما هو بالاطلاق دون الوضع، فإذا كان الإمرار وهو من باب الإفعال متعدياً بنفسه، فمعنى المرور وهو مجرد لازم المعنى المشترك الممكن الانطباق على معنى الإمرار بالأطلاق وذلك لشهادة صوغ اسم المفعول منه مع اتحاد معنى هيئة المفعول في صيغتي مضروب ومرور به، ولو كان اسم المفعول مجموع هيئة المرور به لم يعرّب آخر الصيغة وكان الضمير حرفاً، ولو كانت الدلالة لنفس هيئة المفعول وحدها لم يحتج الى إلحاق الظرف، وكجري عليها التثنية والجمع والتأنيث، فالمادة في المرور به يدل على المعنى المشترك الاعم، والهيئة على خصوص النسبة، لكن يتم نقص الهيئة بالظرف ونقص المادة بالاطلاق فافهم.

وأما المصادر واسمائها فالفرق بينهما: أن اسم المصدر يدل على الحدث مأخوذاً وحده، والمصدر على الحدث مأخوذاً بنسبة ناقصة الى الذات، فلهيتهما دلالة على



اتّصافها بالمبدأ واتّحادها معه بنحو من الاتّحاد، كان بنحو الحلول أو الانتزاع

→

النسبة وجوداً وعدماً.

وأما ما ذكره بعض الأساطين من مشايخنا (رحمهم الله): «ان المصدر لو دل على النسبة الناقصة بهيئة لكان مبنياً غير معرب لشبه الحرف باشتماله على النسبة فهي يدل على الحدث حال كونه منتسباً الى الذات بنسبة ناقصة»^(١) وظاهره أنه قد يتركب يجعل النسبة ظرفاً لا قيداً.

ففيه أولاً: أنه لو لم يدل على النسبة لكان جامداً غير مشتق، وهو كما ترى ولا يلتزم به، ولو دل عليها فحيث كانت الدلالة على المادة بالمادة فالدلالة على النسبة بالهيئة، ولا يتفاوت الحال بأخذها قيداً أو ظرفاً.

وثانياً: ان مجرد الاشتمال على النسبة غير كافية في البناء، والأ كانت الأوصاف جميعاً مبنيات؛ لاشتماله على انحاء النسب، بل موجب البناء هو الاشتمال الذي يوجب عدم التمكن والاستقلال في المعنى، فلا يقبل تنوين التمكن كالافعال واسماء الشروط والموصولات وسائر المبهمات، وأما المصادر وأسمائها والأوصاف فمعانيها مع ما فيها من النسب معان مستقلة تامة.

وأما الافعال: فقد قيل بدلالتها على الزمان كما سيجيء لكن الانشاءات على كثرتها وكثرة استعمالها وكذا وقوع الافعال في حيز الشرط من غير دلالة على الزمان - مع بشاعة الالتزام بالمجاز - يوجب أن تكون الدلالة على الزمان فيها بالاطلاق لكثرة الاستعمال، وأن الماضي يدل على الحدث بنسبة تامة محققة والمضارع على الحدث بنسبة مترتبة التحقق.

وأما الأمر والنهي فإنما يدلان على البعث والزجر الاعتباريين ولانماس لهما بنفسهما بالزمان. (الطباطبائي)

أو الصدور والإيجاد، كأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهات، بل وصيغ المبالغة وأسماء الأزمنة والأمكنة والآلات، كما هو ظاهر العنوانات وصريح بعض المحققين^(١)، مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض، إلا التمثيل به وهو غير صالح كما هو واضح.

فلا وجه لما زعمه «بعض الأجلة»: من الاختصاص باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها وخروج سائر الصفات^(٢). ولعل منشأ توهم: كون ما ذكره لكل منها من المعنى ممّا اتفق عليه الكلّ، وهو كما ترى.

واختلاف أنحاء التلبّسات حسب تفاوت مبادي المشتقات بحسب الفعلية والشائية والصناعة والملكة - حسب ما نشير إليه -^(٣)، لا يوجب تفاوتاً في المهمّ من محلّ النزاع هاهنا، كما لا يخفى.

ثم إنّه لا يبعد أن يراد بالمشتق - في محلّ النزاع - مطلق ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات، ومنتزعا عنها؛ بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضي، ولو كان جامداً، كالزوج والزوجة والرقّ والحر.

وإن أبيت، إلّا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق كما هو قضية الجمود على ظاهر لفظه، فهذا القسم من الجوامد - أيضاً - محلّ النزاع. كما يشهد به ما عن «الإيضاح» في باب الرضاع^(٤) في مسألة: من

(٧٦) أورد عليه شيخنا الأستاذ أعلى الله مقامه في «الحاشية»:

(١) شيخ المحققين في هداية المسترشدين: ٣٦٩/١.

(٢) الفصول الغروية: ٦٠.

(٣) في رابع الأمور التي قدّمها المصنف لبحث المشتق.

كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة ما هذا لفظه:

«تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين، وأما المرضعة الأخرى ففي تحريمها خلاف فاختر والدي المصنف رحمهما الله وابن إدريس^(١) تحريمها؛ لأن هذه يصدق عليها أم زوجته؛ لأنه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه هكذا هاهنا»^(٢).

وما عن «المسالك» في هذه المسألة: من ابتناء الحكم فيها على الخلاف في مسألة المشتق»^(٣).

→

«ان الفرق بين الكبيرتين مشكل؛ لاتحادهما في الملاك؛ لأن أمومة المرضعة الأولى وبنيتي المرتضعة متضادان متكافئان قوة وفعلاً، وبنيتي المرتضعة وزوجيتها متضادتان شرعاً، ففي مرتبة حصول الأمومة تحصل البنيتي لمكان الاضافة، وفي تلك المرتبة تبطل الزوجية لمكان التضاد، فليست في مرتبة من المراتب أمومة المرضعة مضافة الى زوجية المرتضعة حتى تحرم لكونها أم الزوج.» إنتهى^(٤).

ولقائل أن يقول: ما الفارق بين زوجية المرضعة وزوجية المرتضعة حيث تبطل الثانية بمجرد تحقق البنيتي ولا تبطل الأولى بمجرد تحقق الأمومة؟ مع أن البنيتي والأمومة في مرتبة واحدة والزوجية والزوجية في مرتبة واحدة أيضاً.

والظاهر انه وقع الخلط بين البنيتي بالنسبة الى الزوجية والبنيتي بالنسبة الى الزوج فوضعت الثانية مكان الأولى فأتيج ماترى فافهم ذلك. (الطباطبائي)

(١) أنظر السرائر: ٥٤٠/٢.

(٢) أنظر إيضاح الفوائد: ٥٢/٣.

(٣) أنظر مسالك الأفهام: ٢٦٨/٧.

(٤) نهاية الدراية: ١٦٨/١ في التعليقة رقم ١٠٩.

فعليه: كل ما كان مفهومه منتزعا من الذات، بملاحظة اتصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيات كانت عرضاً أو عرضياً، كالزوجة والرقية والحرية وغيرها من الاعتبارات والإضافات كان محل النزاع، وإن كان جامداً.

وهذا بخلاف ما كان مفهومه منتزعا عن مقام الذات والذاتيات؛ فإنه لا نزاع في كونه حقيقة في خصوص ما إذا كانت الذات باقية بذاتياتها.

ثانيها: [جريان النزاع في اسم الزمان]

قد عرفت: أنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذات.

إلا أنه ربما يُشكل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان؛ لأن الذات فيه - وهي الزمان بنفسه - ينقضي وينصرم، فكيف يمكن أن يقع النزاع في أن الوصف الجاري عليه حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعم المتلبس به في الماضي؟!

ويمكن حل الإشكال: بأن انحصار مفهوم عام بفرد، كما في المقام^(٧٧)، لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام، وإلا لما

(٧٧) فعدم وجود مصداق للذات المنقضي عنه المبدأ في اسم الزمان لكون الزمان منقضيًا بانقضاء المبدأ لا يوجب الخروج عن حريم النزاع. وأورد عليه شيخنا الاستاذ أعلى الله مقامه في «الحاشية»:

«ان ذلك اعتراف منه (ﷺ) بعدم ترتب الثمرة على النزاع في اسم الزمان؛ إذ الثمرة كون استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدأ حقيقة أو مجازاً ولا مصداق له في اسم الزمان باعترافه فيخرج عن محل النزاع بالضرورة.

وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة^(٧٨)، مع أن الواجب موضوع للمفهوم العام، مع انحصاره فيه تبارك وتعالى.

[خروج الأفعال والمصادر عن حريم النزاع]

ثالثها: أنه من الواضح خروج الأفعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع؛ لكونها غير جارية على الذوات؛ ضرورة أن المصادر المزيد فيها كالمجرّدة في الدلالة على ما يتّصف به الذوات ويقوم بها، كما لا يخفى، وأن الأفعال إنما تدلّ على قيام المبادئ بها قيام صدور أو حلول أو طلب فعلها أو تركها منها على اختلافها.

إزاحة شبهة

[دلالة الفعل على الزمان]

قد اشتهر في السنة النحاة: دلالة الفعل على الزمان حتى أخذوا

→

فالأولى أن يقال: ان صيغة اسم الزمان والمكان واحد فهو موضوع للوصف مع نسبة الظرفية، وعدم تحقق مصداق لبعض افراد الموضوع له مع عموم المفهوم لا يوجب خروج الصيغة عن محل النزاع». انتهى^(١) ملخصاً. (الطباطبائي)
(٧٨) عبارة ناقصة التركيب، وكأن المراد بها تنظير المقام بالخلاف الواقع في لفظ الجلالة انه عَلم أو اسم جنس مع وحدة واجب الوجود بالذات مصداقاً.
وأما قوله: (الواجب موضوع للمفهوم العام) انتهى.
فعبارة غير قابلة الاصلاح. (الطباطبائي)

الاقتران بها في تعريفه.

وهو اشتباه؛ ضرورة عدم^(٧٩) دلالة الأمر ولا النهي عليه، بل على

(٧٩) أورد (رحمته) على دلالة الفعل على الزمان وضعاً كما اشتهر بين النحاة وجوهاً:

الأول: النقص بفعل الأمر والنهي.

الثاني: خلو ما يسند من الأفعال الى غير الزمانيات كالزمان نفسه والمجردات والتزام المجاز فيها جميعاً كما ترى.

الثالث: اشتراك المضارع بين الحال والاستقبال وليس باشتراك لفظي، والألزم الاستعمال في أكثر من معنى واحد في مثل قولنا: «يضرب زيد الآن وغداً» ولا معنوي؛ إذ لا جامع بين الحال والاستقبال؛ لتباين أجزاء الزمان ذاتاً، فليس الا أن فيه خصوصية ملائمة لكل من الزمانين.

الرابع: أن الماضي ربما يستعمل فيما هو مستقبل حقيقة وبالعكس فالفعل انما يدل على الزمان بالاطلاق فيما يسند الى الزمانيات لا بالوضع. وقد أورد عليه شيخنا الاستاذ أعلى الله مقامه في «الحاشية»:

«بأن الدلالة بالاطلاق انما يتصور اذا كانت الخصوصية المأخوذة فيه أشد مناسبة لما هو ظاهر فيه لامتنع فيه من غير ملائمة لغيره أصلاً، فلو كانت دلالة الماضي على ما يختص به من الزمان بالاطلاق جاز استعماله في غيره لكننا لانشكل في عدم صحة قولنا: «ضرب غداً ويضرب أمس» فالماضي موضوع للحدث المقارن بالنسبة الى الزمان الماضي والمضارع موضوع للحدث المقارن بالنسبة الى ما لم يمض من الزمان فينطبق على كل من الحال والاستقبال».

ثم اجاب عن الوجه الثاني من الوجوه الاربعة: «بأن التقدم والتأخر الزمانيين في الزمانيات بعرض الزمان وفي نفس اجزاء الزمان بالذات. فقولنا: «مضى الزمان» لا يتفاوت مع قولنا: «مضى زيد» الا بالذات والعرض، وأما الاستناد الى المجردات فللمجرد معية قيومية مع الزمانيات فهو معها من غير تقييد بالزمان».

إنشاء طلب الفعل أو الترك غاية الأمر نفس الإنشاء بهما في الحال، كما هو الحال في الإخبار بالماضي أو المستقبل أو بغيرهما، كما لا يخفى.

بل يمكن منع دلالة غيرهما من الأفعال على الزمان، إلا بالإطلاق والإسناد إلى الزمانيات، وإلا لزم القول بالمجاز والتجريد عند الإسناد إلى غيرها من نفس الزمان والمجردات.

نعم، لا يبعد أن يكون لكل من الماضي والمضارع - بحسب المعنى -

→

وعن الثالث: «بأن المأخوذ في المضارع ما لم يمض من الزمان ولا محذور عليه».

وعن الرابع: «بأنه من قبيل الاختلاف في الحال فقد يجعل الحال حال التكلم ويؤخذ الماضي والمستقبل بالنسبة إليه وقد يجعل شيء مما مضى أو يأتي ويؤخذان بالنسبة إليه ومن هذا القبيل المثالان اللذان أوردهما في المتن» انتهى^(١) ملخصاً.

وقد عرفت ما يتعلق به من الكلام: أمّا الحجة فكون المثالين من الغلط ممنوع، كيف! واستعمال الماضي في الحوادث المستقبلية إذا كانت محققة الوقوع شائع وفي القرآن منه شيء كثير كقوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ﴾^(٢) الآية ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾^(٣) الآية وكذا المضارع في مورد حكاية الحال السابقة.

وبالجملة: فما ناسب من الموارد ما أخذ في الماضي والمضارع من خصوصية النسبة أعني النسبة المحققة في الماضي والنسبة المترتبة التحقق في المضارع فاستعمالهما فيه صحيح ليس من الغلط في شيء، مضافاً الى ما عرفت: من سقوط النسب في الانشآت وحيز الشروط وغيرها. (الطباطبائي)

(١) نهاية الدراية ١٧٧/١ في التعليقة رقم ١٠٦ وص ١٨٠ في التعليقة رقم ١٠٨

(٢) زمر: ٦٨.

(٣) زمر: ٧٣.

خصوصية أخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي في الماضي، وفي الحال أو الاستقبال في المضارع، فيما كان الفاعل من الزمانيات.

ويؤيده: أن المضارع يكون مشتركاً معنوياً بين الحال والاستقبال ولا معنى له، إلا أن يكون له خصوص معنى صح انطباقه على كل منهما، إلا أنه يدل على مفهوم زمان يعمهما، كما أن الجملة الاسمية كـ «زيد ضارب» يكون لها معنى صح انطباقه على كل واحد من الأزمنة، مع عدم دلالتها على واحد منها أصلاً، فكانت الجملة الفعلية مثلها.

وربما يؤيد ذلك: أن الزمان الماضي في فعله، وزمان الحال أو الاستقبال في المضارع لا يكون ماضياً أو مستقبلاً حقيقة لا محالة، بل ربما يكون في الماضي مستقبلاً حقيقة، وفي المضارع ماضياً كذلك، وإنما يكون ماضياً أو مستقبلاً في فعلهما بالإضافة، كما يظهر من مثل قوله: «يجيئي زيد بعد عام وقد ضرب قبله بأيام» وقوله: «جاء زيد في شهر كذا وهو يضرب في ذلك الوقت أو فيما بعده مما مضى» فتأمل جيداً.

[في امتياز الحرف عما عداه]

ثم لا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه بما يناسب المقام؛ لأجل الإطراء في الاستطراد في تمام الأقسام.

فاعلم: أنه وإن اشتهر بين الأعلام: «أن الحرف ما دل على معنى في غيره» وقد بيناه في «الفوائد»^(١) بما لا مزيد عليه، إلا أنك عرفت - فيما تقدم - : عدم الفرق بينه وبين الاسم، بحسب المعنى، وأنه فيهما لم يلاحظ فيه الاستقلال بالمفهومية، ولا عدم الاستقلال بها.

(١) فوائد الأصول للمحقق الخراساني قُلَيْبُ: ٦٦

وإنما الفرق هو: أنه وضع ليستعمل وأريد منه معناه حالة لغيره وبما هو في الغير، ووضع غيره ليستعمل وأريد منه معناه بما هو هو. وعليه: يكون كل من الاستقلال بالمفهومية وعدم الاستقلال بها إنما اعتُبر في جانب الاستعمال لا في المستعمل فيه؛ ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى، فلفظ «الابتداء» لو استعمل في المعنى الآلي، ولفظة «من» في المعنى الاستقلالي، لما كان مجازاً واستعمالاً له في غير ما وضع له وإن كان بغير ما وضع له.

فالمعنى في كليهما في نفسه كليّ طبيعي، يصدق على كثيرين، ومقيّداً باللحاظ الاستقلالي أو الآلي كليّ عقلي وإن كان بملاحظة أن لحاظه وجوده ذهنياً كان جزئياً ذهنياً؛ فإن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد وإن كان بالوجود الذهني^(٨٠).

(٨٠) قال المحقق الأصولي أبو المجد الأصفهاني رحمته الله:

«وحاصل ما يفهم من هذا الكلام، ومن سائر ما بيّنه في غير هذا المقام: هو اتحاد الوضع والموضوع له بين الحرف وبين متعلّقه، ولكن الواضع جعل على متابعيه أن لا يستعمل لفظ «الابتداء» مثلاً إلا على النحو الاستقلالي ولفظ «من» إلا على النحو الآلي التبعية من غير أن يكون لكلٍ من اللحاظين دخل في الموضوع له، بل صرح في غير هذا المقام بامتناع أخذ كلٍ من اللحاظين في المعنى، وجعله من خصوصياته وقد نقل ذلك عن الفتازاني أيضاً.

ويردّه: أن اللازم من متابعة الواضع إنما هو استعمال ما وضع له مع مراعاة ما اعتبره من القيود فيه، وأمّا متابعته في سائر أوامره فليس بلامم ولو قلنا بأنه الشارع؛ إذ الكلام في متابعته من حيث انه واضح لاشارع، إلا أن يكون وجوب هذه المتابعة من قبيل وجوب الصلاة والصيام، وحرمة مخالفته كحرمة شرب المدام، والمتابعة بهذا

فافهم وتأمل فيما وقع في المقام من الأعلام من الخلط والاشتباه، وتوهم كون الموضوع له، أو المستعمل فيه في الحروف خاصاً، بخلاف ما عداه؛ فإنه عام.

وليت شعري، إن كان قصد الآلية فيها موجباً لكون المعنى جزئياً، فلم لا يكون قصد الاستقلالية فيه موجباً له؟ وهل يكون ذلك، إلا لكون هذا القصد ليس ممّا يعتبر في الموضوع له ولا المستعمل فيه، بل في الاستعمال، فلم لا يكون فيها كذلك؟

كيف! وإلا لزم أن يكون معاني المتعلقات غير منطبقة على الجزئيات الخارجية؛ لكونها - على هذا - كليات عقلية، والكليّ العقلي لا موطن له، إلاّ الذهن، فالسير والبصرة والكوفة في «سرت من البصرة إلى الكوفة» لا يكاد يصدق على السير والبصرة والكوفة؛ لتقيدها بما اعتبر فيه القصد، فتصير عقلية، فيستحيل انطباقها على الأمور الخارجية.

→

المعنى خارجة عن محلّ الكلام.

ولازم ما ذكره ترادف لفظي «الابتداء» و«من»، وهذا ممّا يقطع بفساده كلّ متضلع في العربية ومطلع على مبادئ العلوم الأدبية. وقوله: «لفظ (الابتداء) لو استعمل في المعنى الآلي، ولفظة (من) في المعنى الاستقلالي لما كان مجازاً... إلى آخره.»

نقول: نعم، لا يكون مجازاً ولا حقيقة، بل يكون غلطاً قبيحاً؛ إذ من أسمح التعبير وأقبحه قول القائل: (من) زيد خير من (إلى) عمرو، أو: (من) سيري البصرة و(إليه) الكوفة. إلا أن يكون المراد منه اللفظ كما في قوله: ألام على لو...، وفي قوله: هل ينفع شيئاً ليت. أو تحسنه صناعة بدعيّة، هذا. انتهى أنظر وقاية الأذهان: ٦٩ - ٧٠.

وبما حققناه: يوفق بين جزئية المعنى الحرفي، بل الاسمي والصدق على الكثيرين، وأن الجزئية باعتبار تقيّد المعنى باللّحاظ في موارد الاستعمالات آلياً أو استقلالياً وكلّيته بلحاظ نفس المعنى.

ومنه ظهر: عدم اختصاص الإشكال والدفع بالحروف، بل يعم غيره، فتأمل في المقام؛ فإنّه دقيق ومزال الأقدام للأعلام.

وقد سبق في بعض الأمور^(١) بعض الكلام، والإعادة مع ذلك؛ لما فيها من الفائدة والإفادة، فافهم.

رابعها: [اختلاف المبادئ لا يوجب اختلافاً في دلالة المشتق]

أنّ اختلاف المشتقات في المبادئ وكون المبدأ في بعضها حرفه وصناعة، وفي بعضها قوّة وملكة، وفي بعضها فعلياً لا يوجب اختلافاً في دلالتها؛ بحسب الهيئة أصلاً، ولا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها، كما لا يخفى.

غاية الأمر: أنّه يختلف التلبّس به في المضى أو الحال، فيكون التلبّس به فعلاً لو أخذ حرفه أو ملكة ولو لم يتلبس به إلى الحال، أو انقضى عنه ويكون ممّا مضى، أو يأتي لو أخذ فعلياً، فلا يتفاوت فيها أنحاء التلبّسات، وأنواع التعلّقات، كما أشرنا إليه.

خامسها: [المراد بالحال في عنوان المسألة]

أنّ المراد بالحال - في عنوان المسألة - : هو حال التلبّس لا حال النطق^(٨١)؛ ضرورة أنّ مثل: «كان زيد ضارباً أمس» أو «سيكون غداً ضارباً»

(٨١) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«وحقّ العبارة: «هو حال النسبة» وإلا يلزم كون المشتق حقيقة فيما لم يتلبّس بعد أيضاً؛

(١) في الأمر الثاني من المقدمة.

حقيقة إذا كان متلبساً بالضرب في الأمس في المثال الأول، ومتلبساً به في الغد في الثاني، فجري المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس - وإن مضى زمانه في أحدهما ولم يأت بعد في آخر - كان حقيقة، بلا خلاف.

ولا ينافيه الاتفاق على أن مثل: «زيد ضارب غداً» مجاز^(٨٢)؛ فإن الظاهر أنه فيما إذا كان الجري في الحال، كما هو قضية الإطلاق، والغد إنما يكون لبيان زمان التلبس، فيكون الجري والاتصاف في الحال والتلبس في الاستقبال.

→

لأن الذات متلبسة بالمبدأ في حال التلبس، فضلاً عما انقضى عنه المبدأ، والظاهر أنه سهو من القلم أو من الناسخ» أنظر حاشية المشكيني على كفاية الأصول: ٢٣٩/١.

(٨٢) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمه الله:

«لما ذكر في المتن، أو لأنه وإن سُلّم كونه قرينة على كلا الحالتين إلا أن مراد المجمعين ما كان خصوص الجري الاستقبالي مراداً من لفظ المشتق، والمدعى كونه حقيقة فيما أريد منه معنى عام قابل الانطباق عليه وعلى الجري الحالي والإنقضائي. هكذا قال الأستاذ [القوجاني] رحمه الله.

ولكن الإنصاف: أن كلا الجوابين ضعيفان:

أما جواب المتن: فلكونه ظاهراً في القرينة على كلا الحالين.

وأما الثاني: فلأن حمله عليه بعيد جداً.

والأولى الجواب: بمنع حجّة هذا الاتفاق لو كان من النحويين؛ لأنه لا يكشف عن مراد الأصوليين في عنوان نزاعهم.

نعم، لو كان من الأصوليين فلا مفرّ عن حمل الحال في العنوان على حال النطق، فينحصر الجواب في منع تحقّق الاتفاق المذكور منهم» انتهى. أنظر حاشية

المشكيني على الكفاية: ٢٤١/١.

ومن هنا ظهر: الحال في مثل: «زيد ضارب أمس» وأنه داخل في محلّ الخلاف والإشكال، ولو كانت لفظة «أمس» أو «غد» قرينة على تعيين زمان النسبة والجري أيضاً، كان المثالان حقيقة.

وبالجملة: لا ينبغي الإشكال في كون المشتق حقيقة، فيما إذا جرى على الذات، بلحاظ حال التلبس ولو كان في الماضي، أو الاستقبال، وإنما الخلاف في كونه حقيقة في خصوصه أو فيما يعمّ ما إذا جرى عليها في الحال بعد ما انقضى عنه التلبس بعد الفراغ عن كونه مجازاً فيما إذا جرى عليها فعلاً، بلحاظ التلبس في الاستقبال.

ويؤيد ذلك: اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان، ومنه الصفات الجارية على الذوات، ولا ينافيه اشتراط العمل في بعضها بكونه بمعنى الحال أو الاستقبال؛ ضرورة أنّ المراد الدلالة على أحدهما بقرينة كيف لا؟ وقد اتفقوا على كونه مجازاً في الاستقبال.

لا يقال: يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه، كما هو الظاهر منه عند إطلاقه، وادّعي^(١): «أنه الظاهر في المشتقات: إمّا لدعوى الانسباق من الإطلاق، أو بمعونة قرينة الحكمة.

لأنّا نقول: هذا الانسباق وإن كان مما لا ينكر، إلا أنهم في هذا العنوان بصدد تعيين ما وضع له المشتق، لا تعيين ما يراد بالقرينة منه^(٨٣).

(٨٣) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«ولكن الانصاف: تمامية الإستدلال الأول؛ إذ الظاهر من لفظ «الحال» هو زمان النطق بالإنصراف أو بقرينة الحكمة، والقرينة المذكورة غير صالحة للصرف عنه لما

(١) أنظر الفصول الغروية: ٦٠.

سادسها: [لا أصل في المسألة]

أنه لا أصل في نفس هذه المسألة يعول عليه عند الشك، وأصالة عدم ملاحظة الخصوصية - مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم - لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له.

وأما ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز - إذا دار الأمر بينهما لأجل الغلبة - فممنوع؛ لمنع الغلبة أولاً، ومنع نهوض حجة على الترجيح بها ثانياً.

وأما الأصل العملي: فيختلف في الموارد؛ فأصالة البراءة في مثل: «أكرم كل عالم» يقتضي عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب، كما أن قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء.

[الأقوال في المشتق]

[مختار المصنف]

فإذا عرفت ما تلونا عليك، فاعلم: أن الأقوال في المسألة وإن كثرت، إلا أنها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين لأجل توهم: اختلاف المشتق باختلاف مبادئه في المعنى أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال.

→

مرت الإشارة إليه: من أن نزاع العلماء غالباً في تعيين ما هو مبين عند أهل العرف، نعم صرح بعضهم^(١) بكون مراده حال النسبة كما عرفت. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: (٢٤٥/١).

(١) كالمحقق القمي في القوانين: ٧٧/١

وقد مرّت الإشارة إلى أنّه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصددّه، ويأتي له مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ما هو المختار: وهو اعتبار التلبس في الحال وفاقاً لمتأخري الأصحاب والأشاعرة، وخلافاً لمتقدميهم والمعتزلة.

ويدلّ عليه: تبادل خصوص المتلبس بالمبدأ^(٨٤) في الحال، وصحة السلب مطلقاً عمّا انقضى عنه، كالمتلبس به في الاستقبال.

وذلك لوضوح: أنّ مثل «القائم» و«الضارب» و«العالم» وما يرادفها من سائر اللغات، لا يصدق على من لم يكن متلبساً بالمبادئ، وإن كان متلبساً بها قبل الجري والانتساب ويصحّ سلبها عنه، كيف! وما يضادّها بحسب ما ارتكز من معناها في الأذهان يصدق عليه؛ ضرورة صدق القاعد عليه في حال تلبسه بالقيوم، بعد انقضاء تلبسه بالقيام، مع وضوح التضاد بين القاعد والقائم، بحسب ما ارتكز لهما من المعنى، كما لا يخفى.

وقد يقرّر هذا وجهاً على حدة، ويقال:

«لا ريب في مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادة على ما ارتكز لها من المعاني، فلو كان المشتق حقيقة في الأعم لما كان بينها مضادة، بل مخالفة لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ وتلبس بالمبدأ الآخر».

(٨٤) الطريق السهل لإثبات كون المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ فقط - بناء على ما اخترناه سابقاً - أن يقال: إن معنى المشتق هو الوصف مأخوذاً بنسبة، ومن المعلوم لا مطابق له إلا الذات باعتبار تلبس بالمبدأ، والمصنف (رحمته) حيث اختار أن المنتزع عنه هو الذات باعتبار تلبس بالمبدأ كان عليه أن يتمسك بما ترى من التبادر وصحة السلب وغيرهما. (الطباطبائي)

ولا يرد على هذا التقرير ما أورده بعض الأجلة من المعاصرين^(١): من عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط؛ لما عرفت: من ارتكازه بينها كما في مبادئها.

إن قلت: لعل ارتكازها لأجل الانسباق من الإطلاق لا الاشتراط.
قلت: لا يكاد يكون لذلك؛ لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء، لو لم يكن بأكثر.
إن قلت: على هذا يلزم أن يكون في الغالب أو الأغلب مجازاً، وهذا بعيد، ربّما لا يلائمه حكمة الوضع.

لا يقال: كيف! وقد قيل: بأن أكثر المحاورات مجازات؛ فإن ذلك لو سلّم، فإنما هو لأجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقي الواحد. نعم، ربّما يتفق ذلك بالنسبة إلى معنى مجازي لكثرة الحاجة إلى التعبير عنه، لكن أين هذا ممّا إذا كان دائماً كذلك؟ فافهم^(٨٥).

(٨٥) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«لعله إشارة إلى انه إذا فرض عدم جواز مخالفة حكمة الوضع فلا فرق بين الواحد والكثير.

أو إلى أنّه ما المراد من الدوام المدّعى؟ فإن كان دوام استعمال المشتق في المنقضي فهو ممنوع، بل هو مخالف لما فرض أولاً من الغلبة. وإن كان كثرة المعاني المجازية باعتبار تعدّد اللفظ جنساً من إسم الفاعل وغيره، ونوعاً من «ضارب» و«ناصر» وغيرهما، فقد مرّ: أنه لا فرق بين الواحد والكثير.» انتهى. أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٥١/١.

قلت - مضافاً إلى أن مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد بعد مساعدة الوجه المتقدم عليه - :

إنّ ذلك إنّما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى^(٨٦) بلحاظ حال التلبس، مع أنّه بمكان من الإمكان، فيراد من «جاء الضارب» أو «الشارب» - وقد انقضى عنه الضرب والشرب - : جاء الذي كان ضارباً وشارباً قبل مجيئه حال التلبس بالمبدأ، لا حينه بعد الانقضاء؛ كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال، وجعله معنوياً بهذا العنوان فعلاً بمجرد تلبسه قبل مجيئه؛ ضرورة أنّه لو كان للأعمّ، لصحّ استعماله بلحاظ كلا الحالين.

وبالجملة: كثرة الاستعمال في حال الانقضاء يمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبس من الإطلاق؛ إذ مع عموم المعنى وقابلية كونه حقيقة في المورد، - ولو بالانطباق - لا وجه لملاحظة حالة أخرى، كما لا يخفى.

بخلاف ما إذا لم يكن له العموم، فإنّ استعماله حينئذ مجازاً؛ بلحاظ حال الانقضاء وإن كان ممكناً، إلّا أنّه لما كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقة بمكان من الإمكان، فلا وجه لاستعماله وجريه على الذات مجازاً

(٨٦) هذا اعتراف منه (رحمته) بالاشكال كما هو ظاهر قوله (رحمته): «ان مفهوم

المشتق على ما حققه المحقق الشريف... الخ» المراد بالبساطة خروج الذات عن مفهومه في مقابل من يقول بتركب مفهومه من الحدث، والنسبة والذات والذي يوجد في كلامه هو خروج الذات والشيء عن مفهوم المشتقات دون دعوى البساطة، فذلك تسمية من غيره هذا.

ويرد على ما أفاده المحقق الشريف: انه - على تقدير تمامه - إنّما يفيد خروج الذات المأخوذ بنحو الاستقلال عن مفهوم المشتقات، وأمّا أخذه غير مستقل بجعله طرف النسبة على ما قررناه فلا. (الطباطبائي).

وبالناية وملاحظة العلاقة، وهذا غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقة، كما لا يخفى، فافهم^(٨٧).

ثم إنه ربّما أورد على الاستدلال بصحة السلب بما حاصله:
أنّه إن أريد بصحة السلب: صحته مطلقاً، فغير سديد، وإن أريد مقيداً
فغير مفيد؛ لأنّ علامة المجاز هي صحة السلب المطلق^(٨٨).
وفيه: أنّه إن أريد بالتقييد تقييد المسلوب الذي يكون سلبه أعم من
سلب المطلق، كما هو واضح، فصحة سلبه وإن لم تكن علامة على كون

(٨٧) قال المحقق الشيخ علي القوجاني قدس سره:

«لعلّه إشارة إلى أنّ ملاحظة حال التلبس في حال الإنقضاء - حذراً عن لزوم المجاز
في المشتق كثيراً ما على الإشتراك - يستلزم خلاف الظاهر في الكلام فيما كان
ظرف الفعل المسند إلى المشتق بعد التلبس كما إذا قيل: «جاء الشارب» إذا كان
المجيء بعد الشرب؛ حيث إنّ ظاهر الهيئة التركيبية إتحاد ظرف المسند والمسند
إليه، فلا بد من رفع اليد عن أحد الظهورين وليس أحدهما أولى من الآخر.
نعم، فيما كان المجيء في ظرف الشرب أو كان المسند إليه هو الموصوف كما إذا
قيل: «أكرم هذا العالم» وجيء بالوصف إشارة إلى تعينه فلا إشكال، وأمّا في مثل:
«أكرم العالم» أو «إجلد السارق» فيما كان الحكم بعد التلبس فيلزم بأن الحكم
يكون إستقلالياً بالنسبة إلى الوصف مع الإلتزام بإسناده إلى المتلبس مع كون
التطبيق مستلزماً لمضي التلبس بالنسبة إلى الحكم الإستقلالي بنحو الوجوب
التعليقي، وحينئذ فيرتفع الإشكال.» انتهى. أنظر تعليقة المحقق القوجاني على
الكفاية: ١٢٥/١.

(٨٨) لاحظ الإشكال والجواب في بدايع الأفكار: ١٨٠.

المطلق مجازاً فيه، إلا أنّ تقييده ممنوع.

وإن أريد تقييد السلب، فغير ضائر بكونها علامة؛ ضرورة صدق المطلق على أفرادها على كل حال، مع إمكان منع تقييده أيضاً؛ بأن يلاحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتق، فيصحّ سلبه مطلقاً بلحاظ هذا الحال، كما لا يصحّ سلبه بلحاظ حال التلبس، فتدبر جيداً.

[القول بالتفصيل]

ثم لا يخفى أنّه لا يتفاوت في صحّة السلب عمّا انقضى عنه المبدأ بين كون المشتق لازماً وكونه متعدّياً^(١)؛ لصحة سلب الضارب عمّن يكون فعلاً غير ملتبس بالضرب وكان ملتبساً به سابقاً. وأما إطلاقه عليه في الحال:

فإن كان بلحاظ حال التلبس، فلا إشكال كما عرفت. وإن كان بلحاظ الحال، فهو وإن كان صحيحاً، إلاّ أنّه لا دلالة على كونه بنحو الحقيقة؛ لكون الاستعمال أعمّ منها، كما لا يخفى. كما لا يتفاوت في صحّة السلب عنه بين تلبّسه بضد المبدأ وعدم تلبّسه؛ لما عرفت: من وضوح صحّته مع عدم التلبس أيضاً، وإن كان معه أوضح. ومما ذكرنا ظهر: حال كثير من التفاصيل فلا نزيل بذكرها على التفصيل^(٨٨).

(٨٨) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«لا وجه للحصر في كثيرها، بل صحة السلب تجري في جميعها، بل وكذا غيرها من

(١) أنظر الفصول الغروية: (٦٠)

[أدلة وضع المشتق للأعم]

حجة القول بعدم الاشتراط وجوه:

الأول: التبادر، وقد عرفت: أن المتبادر هو خصوص حال التلبس.

الثاني: عدم صحة السلب في «مضروب» و«مقتول» عمّن انقضى عنه المبدأ.

وفيه: أن عدم صحته في مثلهما إنما هو لأجل أنه أريد من المبدأ معنى يكون التلبس به باقياً في الحال ولو مجازاً.

وقد انقذ من بعض المقدمات: أنه لا يتفاوت الحال فيما هو المهم في محل البحث والكلام ومورد النقص والإبرام، اختلاف ما يراد من المبدأ في كونه حقيقة أو مجازاً، وأما لو أريد منه نفس ما وقع على الذات

→

الأدلة، فلاوجه للحرص في صحة السلب.

ثم إن الأقوال المفصلة فيما أعلم ستة:

الأول: ماذهب إليه في «الفصول» [ص ٦٠]: من الفرق بين المتعدي واللازم، فالأول حقيقة في الأعم دون الثاني.

الثاني: كونه حقيقة في الأعم إذا كان المبدأ سلباً. [قوانين الأصول: ٧٦/١].

الثالث: كونه حقيقة فيه إذا كان حدوثياً. [قوانين الأصول: ٧٦/١].

الرابع: كونه حقيقة فيه إذا كان اتصاف الذات به أكثرياً. [الوافية: ٦٣].

الخامس: كونه حقيقة فيه إذا لم يطرأ على المحل ضد آخر. [الوافية: ٦٢ و ٦٣].

السادس: كونه حقيقة فيه إذا وقع محكوماً عليه، دون ما إذا وقع محكوماً به. [تمهيد

الأصول للإسنوي: ١٥٤].

وكل هذه التفاصيل تنفيه صحة السلب وغيرها من الأدلة انتهى. أنظر حاشية المشكيني

على الكفاية: ٢٥٦/١.

مما صدر عن الفاعل، فإنما لا يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس والوقوع كما عرفت، لا بلحاظ الحال أيضاً؛ لوضوح صحّة أن يقال: إنه ليس بمضروب الآن، بل كان.

الثالث: استدلال الإمام عليه السلام تأسيّاً بالنبي ﷺ^(١) كما عن غير واحد من الأخبار^(٢) بقوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(٣) على عدم لياقة من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامة والخلافة؛ تعريضاً بمن تصدّى لها ممن عبد الصنم مدة مديدة.

ومن الواضح: توقّف ذلك على كون المشتق موضوعاً للأعم، وإلا لما صحّ التعريض؛ لانقضاء تلبسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدّي للخلافة^(٤).

(١) أقول: لعله أشار بذلك إلى قوله ﷺ: أنا دعوة أبي إبراهيم (صلوات الله عليه).

قال: قلت: كيف صرت دعوة أبيك إبراهيم؟

قال: ان الله عز وجل أوحى إلى إبراهيم: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ فاستخف به الفرح.

فقال: يارب ومن ذريتي أئمة مثلي؟

فأوحى الله عز وجل إليه: يا إبراهيم: إني لا أعطيك عهداً لا أفي لك به.

قال: يارب! وما العهد الذي لا تنفي به؟

قال: لا أعطيك لظالم من ذريتك عهداً.

فقال إبراهيم عنده: ﴿وَأَجْنِبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ رَبِّ إِنَّهُمْ أَضَلُّونَ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ﴾.

ثم قال النبي ﷺ: فانتهد الدعوة إلي وإلى علي، لم يسجد أحداً لصنم، فاتخذني نبياً واتخذ علياً وصياً. أنظر كثر الدقائق لابن المشهدي: ١٣٩/٢ وبحار الأنوار: ج ٢٥/٢٠٠

وأمالى الطوسي: ٣٧٩.

(٢) أنظر الكافي الشريف: ١/١٧٤ ح ١ وأيضاً: عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١/١٩٦.

(٣) البقرة: ١٢٤.

(٤) ولو يزعم الخصم.

والجواب: منع التوقّف على ذلك، بل يتم الاستدلال ولو كان موضوعاً لخصوص المتلبس.

وتوضيح ذلك يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي:
أن الأوصاف العنوانية التي تؤخذ في موضوعات الأحكام تكون على أقسام:

أحدها: أن يكون أخذ العنوان لمجرّد الإشارة إلى ما هو في الحقيقة موضوعاً للحكم؛ لمعهوديته بهذا العنوان من دون دخل لاتصافه به في الحكم أصلاً.

ثانيها: أن يكون لأجل الإشارة إلى علّية المبدأ للحكم مع كفاية مجرّد صحّة جري المشتق عليه ولو فيما مضى.

ثالثها: أن يكون لذلك مع عدم الكفاية، بل كان الحكم دائراً مدار صحّة الجري عليه واتصافه به حدوثاً وبقاءً.
إذا عرفت هذا فنقول:

إن الاستدلال بهذا الوجه إنما يتم لو كان أخذ العنوان في الآية الشريفة على النحو الأخير؛ ضرورة أنّه لو لم يكن المشتق للأعم لما تم بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهراً حين التصدي، فلا بدّ أن يكون للأعم؛ ليكون حين التصدي حقيقة من الظالمين ولو انقضى عنهم التلبس بالظلم.

وأما إذا كان على النحو الثاني فلا، كما لا يخفى، ولا قرينة على أنّه على النحو الأوّل لو لم نقل بنهوضها على النحو الثاني؛ فإنّ الآية الشريفة في مقام بيان جلالة قدر الإمامة والخلافة، وعظم خطرها، ورفعة محلها، وأن لها خصوصية من بين المناصب الإلهية، ومن المعلوم أنّ المناسب لذلك هو أن لا يكون المتممّص بها متلبساً بالظلم أصلاً، كما لا يخفى.

إن قلت: نعم، ولكن الظاهر أن الإمام عليه السلام إنما استدل بما هو قضية ظاهر العنوان وضعاً، لا بقرينة المقام مجازاً، فلا بد أن يكون للأعم، وإلا لما تم.

قلت: لو سلم لم يكن يستلزم جري المشتق على النحو الثاني كونه مجازاً، بل يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبس كما عرفت، فيكون معنى الآية - والله العالم -: من كان ظالماً ولو آنأ في زمان سابق لا ينال عهدي أبداً، ومن الواضح: أن إرادة هذا المعنى لا تستلزم الاستعمال، لا بلحاظ حال التلبس.

ومنه قد انقده: ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به باختيار عدم الاشتراط في الأول بآية^(١) حدّ السارق والسارقة والزاني والزانية^(٢).

وذلك حيث ظهر: أنه لا ينافي إرادة خصوص حال التلبس دلالتها على ثبوت القطع والجلد مطلقاً ولو بعد انقضاء المبدأ، مضافاً إلى وضوح بطلان تعدد الوضع حسب وقوعه محكوماً عليه أو به، كما لا يخفى.

ومن مطاوي ما ذكرنا هاهنا وفي المقدمات ظهر: حال سائر الأقوال وما ذكر لها من الاستدلال ولا يسع المجال لتفصيلها، ومن أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطولات^(٣).

(١) المائدة: ٣٨.

(٢) النور: ٢.

(٣) أنظر هداية المسترشدين: ج ٣٧٠/١ وأيضاً تقريرات السيد المجدد الشيرازي: ج ٢٦١/١.

بقي أمور:

الأول :

[بساطة مفهوم المشتق]

أن مفهوم المشتق - على ما حققه المحقق الشريف في بعض «حواشيه» - بسيط منتزع عن الذات - باعتبار تلبسها بالمبدأ واتصافها به - غير مركّب.

وقد أفاد في وجه ذلك:

«أن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً، وإلا لكان العرض العام داخلاً في الفصل، ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخاص ضرورة؛ فإن الشيء الذي له الضحك هو الإنسان، وثبوت الشيء لنفسه ضروري»^(١)، هذا ملخص ما أفاده الشريف على ما لخصه بعض الأعظم^(٢).

وقد أورد عليه في «الفصول»:

«بأنه يمكن أن يختار الشق الأول ويدفع الإشكال: بأن كون الناطق مثلاً فصلاً مبني على عرف المنطقيين؛ حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات، وذلك لا يوجب وضعه لغة كذلك»^(٣).

وفيه: أنه من المقطوع أن مثل الناطق، قد اعتبر فصلاً بلا تصرف في معناه أصلاً، بل بما له من المعنى، كما لا يخفى.

(١) هامش شرح المطالع: ١١.

(٢) الفصول الغروية: ٦١.

(٣) الفصول الغروية: ٦١.

والتحقيق أن يقال: إن مثل الناطق ليس بفصل حقيقي، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصه، وإنما يكون فصلاً مشهورياً منطقياً^(١) يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه، بل لا يكاد يعلم كما حقق في محله^(٨٩)، ولذا ربّما يجعل لازماً مكانه، إذا كانا متساوي النسبة إليه، كالحساس والمتحرك بالإرادة في الحيوان، وعليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق؛ فإنه وإن كان عرضاً عاماً لا فصلاً مقوماً للإنسان، إلا أنه بعد تقييده بالنطق واتصافه به كان من أظهر خواصه.

وبالجملة: لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق، إلا دخول العرض في الخاصة التي هي من العرضي لا في الفصل الحقيقي الذي هو من الذاتي، فتدبر جيداً.
ثم قال إنه:

(٨٩) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«الفصل: حقيقي حكيمي: وهو ما يكون ذاتياً للشيء ومبدأً لصورته التي بها شئيته. ومشهوري منطقي: وهو ما يكون لازماً ومن أظهر خواصه ومن عناوينه الحاكية عنه كالناطق.

ومنطقي: وهو نفس الفصلية، قبل الفصل الطبيعي والعقلي.

مثلاً: «الناطق» - الذي ذكرنا أنه لازم للفصل الحقيقي - فصل طبيعي، ونفس الفصلية فصل منطقي، ومجموعها فصل عقلي، والمراد هنا من الفصل المنطقي المشهوري هو الفصل الطبيعي.» أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٧٣/١.

(١) الأسفار: ٢٥/٢ والشواهد الربوبية: ١٢٥ وأنظر شرح منظومة السبزواري - قسم الفلسفة -:

«يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضاً ويجب: بأن المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً، بل مقيداً بالوصف وليس ثبوته للموضوع حينئذ بالضرورة؛ لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً. انتهى»^(٩٠).

ويمكن أن يقال: إن عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضر بدعوى الانقلاب؛ فإن المحمول إن كان ذات المقيد وكان القيد خارجاً وإن كان التقيد داخلياً بما هو معنى حرفي، فالقضية لا محالة تكون ضرورية؛ ضرورة ضرورة ثبوت الإنسان الذي يكون مقيداً بالنطق^(٩١) للإنسان.

وإن كان المقيد به بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلياً، فقضية «الإنسان ناطق» تنحل في الحقيقة إلى قضيتين:
إحدهما: قضية «الإنسان إنسان»^(٩١) وهي ضرورية.

(٩٠) قال العلامة السيد مرتضى الفيروز آبادي رحمته الله:

الظاهر انه سهو من القلم، والصحيح أن يقال: الذي يكون مقيداً بالضحك؛ فإن الكلام هاهنا ليس إلا في الوجه الثاني الذي ادعى المحقق الشريف فيه لزوم الانقلاب من الامكان الخاص إلى الضرورة، وقد عرفت ان المثال لذلك هو قضية «الإنسان ضاحك» لا «الإنسان ناطق» فانها ضرورية في حد ذاتها من غير حاجة إلى الانقلاب كما لا يخفى. انتهى». أنظر عناية الأصول: ج ١/ ١٥٥.

(٩١) ظاهره الرد على صاحب «الفصول» على كلا التقديرين:

بأن المحمول إن كان هو الذات المقيد بنحو دخول التقيد وخروج القيد، فالذات حال التقيد ضروري الثبوت لنفسه فقد صح الانقلاب.

وان كان هو الذات المقيد مع القيد فمجموع الذات مع القيد وان لم يكن ضرورياً غير

→

ان القضية لانحلالها الى ضرورة في عقد الوضع وممكنة في عقد الحل لا يخلو عن ضرورة أيضاً، فيتحقق الانقلاب أيضاً، مع ان عقد الوضع: إما مطلقة أو ممكنة. فهو (رَحَلًا) انما أخذ القضية الضرورية من ذات الموضوع والذات المفروضة الأخذ في جانب المحمول، ولولا ذلك لم يختص الاشكال بالممكنة التي محمولها مشتق، بل يجري في كل ممكنة عنوان موضوعها عنوان الذات كقولنا: «الانسان ذو كتابة والانسان له الكتابة بالامكان» فالاشكال على ما سلكه في تقريره واقع ولو لم يؤخذ الذات في مفهوم المشتق في عين القضية التي حللها، فما سلكه (رَحَلًا) غير مستقيم هذا.

وربما يورد عليه: «ان اصل انحلال القضية الى عقدي الوضع والحمل من باب لزوم ما لا يلزم، بل هو مبني على ما وضعه المنطقيون في القضايا: ان المعتبر في جانب الموضوع هو الذات، وفي جانب المحمول هو الوصف، ولا حاجة اليه بعد اعتبار الاتحاد في الوجود في الحمل الشائع»^(١).

أقول: وهو غفلة عن غرض القوم؛ فان العلوم انما تشتغل بالبحث عن الحقائق الخارجية والكشف عن محمولاتها الذاتية - على ما عرفت في الكلام على موضوع العلم -، والمقدار الذي يتعرض فيها بحال الالفاظ انما هو تنزّل إلى سطح افهام المتعلمين تسهيلاً للتعليم.

ثم ان الذي عليه الأمر في نفسه ان الموضوع هو الذات والمحمول ما يعرضه لذاته مما يحمل عليه، ثم لو حمل على المحمول شيء من عارض ذاتي فانما يعرضه بما هو متقوم بالموضوع الأول وهو الذات؛ فان هذا هو الحق الذي في الاعيان من قيام ما وجوده للغير بالغير دون العكس بالبرهان.

(١) نهاية الدراية: ٢٠٧/١ - التعليقة رقم ١٢٣.

←

والأخرى: قضية «الإنسان له النطق» وهي ممكنة.

وذلك لأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أن الأخبار بعد العلم تكون أوصافاً، فعقد الحمل ينحل إلى القضية، كما أن عقد الوضع ينحل إلى قضية مطلقة عامة عند الشيخ، وقضية ممكنة عامة عند الفارابي، فتأمل.

لكنه رحمه الله تنظر فيما أفاده بقوله:

«وفيه: نظر؛ لأن الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة^(٩٢) أو فعلاً؛ إن

→

ثم البرهان مع ذلك قائم على صدق العكس المستوي في القضايا، والبرهانان جميعاً يعطيان جميعاً أن الموضوع في القضايا هو الذات وأن الانعكاس يتبدل مكاني الوصفين بالتقدم والتأخر، فعقد الوضع والحمل ينحلان إلى قضيتين هذا.

مضافاً إلى أن البرهان قائم على عمومية نسبة النعية والوصفية، وهي نسبة الوجود له ثابتة بين كل أمر موجود وبين المستقل بالذات الذي معه، سواء كان المستقل الموجود معه غيره كما في الاعراض أو عينه كما في غيرها هذا.

وأما حديث الاتحاد في الوجود في الحمل الشائع فلا يكفي فيما مر من الدققة وإن كان لابد من اعتباره. (الطباطبائي)

(٩٢) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمه الله:

«قال الأستاذ [القوجاني] في شرح مراد «الفصول»:

إن الموضوع في قولنا: «زيد كاتب» قد يلحظ مقيداً بالمحمول، وقد يلحظ مقيداً بعدمه، وقد يلحظ مجرداً.

فعلى الأول: يصدق «زيد كاتب بالضرورة».

وعلى الثاني: يصدق «ليس زيد بكاتب بالضرورة».

وعلى الثالث: يصدق «زيد كاتب بالإمكان».

كانت مقيدة به واقعاً، صدق الإيجاب بالضرورة، وإلا صدق السلب بالضرورة مثلاً: لا يصدق «زيد كاتب بالضرورة»، لكن يصدق «زيد [الكاتب] بالقوة»^(٩٣) أو بالفعل كاتب بالضرورة»^(٩٤). انتهى.

→

وغرضه: أنه لو كان وجود الكتابة ملحوظاً في الإنسان المأخوذ موضوعاً في ظاهر القضية لزم الانقلاب ولا ينفع مذكرونا: من جواز أن لا يكون القيد ضرورياً.

ومنه يظهر: أن معنى قوله بالضرورة في قوله: «زيد كاتب بالضرورة» قيد لعدم الصدق لا للقضية يعني أنه لا يصدق بدهاء؛ لأن زيدا ملحوظ مقيداً بعدم الكتابة، فسلبه عنه ضروري، فكيف يصدق زيد كاتب ولو بالإمكان؟

ولو جعلناها قيداً للنسبة، فلا بد أن يكون مثلاً لما أطلق الموضوع ولم يلحظ معه الوجود ولا العدم، فغرضه: أنه لا يصدق مكيفاً بالضرورة، بل مكيفاً بالإمكان، فيكون مثال ما كان الموضوع ملحوظاً بالعدم غير مذكور في العبارة؛ فإن المثال الثاني مثال لما هو ملحوظ بالوجود، ولذا قال: «هو يصدق مكيفاً بالضرورة».

ومنه يظهر: أن المحذوف في هذا المثال لفظ «كاتب» لأن الكاتب بالفعل أو بالقوة المذكور في العبارة هو الملحوظ في طرف الموضوع، وصرح به توضيحاً، فالمحمول سقط من القلم أو من الناسخ، فحينئذ يرد عليه إشكال المصنف: بأن الملاك في هذا الباب كون القضية موجّهة بأي جهة في نفسها لا بشرط المحمول.. انتهى. أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٧٨/١.

(٩٣) قال العلامة السيد مرتضى الفيروزآبادي رحمه الله:

«الظاهر أن في العبارة نقص على كل حال. أما على حسب ما استفاده المصنف من كلام الفصول:

→

أما على حسب ما استفاده المصنف من كلام «الفصول»: من أن المراد من الذات المأخوذة مقيدة بالوصف هو زيد المجعول موضوعاً في القضية، فالناقص كلمة «كاتب» أي: «لكن يصدق زيد الكاتب كاتب بالضرورة».

وأما على حسب ما استفدناه من كلام «الفصول»: من أن المراد من الذات المأخوذة مقيدة بالوصف هو مصداق الذات المأخوذ في مفهوم المشتق، فالناقص كلمة «زيد» أي: «لكن يصدق زيد زيد الكاتب بالضرورة».

بل كان الصحيح أن يقول: زيد زيد له الكتابة بالضرورة. انتهى أنظر عناية الأصول: ١٥٨/١.

(٩٤) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«هذا هو المحمول، والموضوع «زيد» المذكور في المعطوف عليه، وانما تركه اتكالاً منه على تقدّم ذكره».

ويحتمل ان يكون هذا مجموع القضية ويكون الألف واللام في المحمول إشارة إلى الذات، فيكون مفاد العبارة «زيد هو ذلك الزيد الكاتب بالقوة أو بالفعل بالضرورة». ثم ان الظاهر ان المصنف لم يحط بما هو مقصود صاحب «الفصول» من هذه العبارة فأورد عليه بما أورد، ونحن نذكر ما هو مقصوده من العبارة؛ ليتضح عدم اتجاه ما أفاده.

فتقول: لا شبهة في أن ثبوت الذات لذاته واتحاد الذات مع نفسه ضروري، ومعلوم ان الذات بما لها من الطواري والعوارض الملتفات حولها عين الذات بالضرورة، كما انها بما هي عارية عن تلك العوارض والطواري عين ذاته بالضرورة، فثبوت نفس الذات للذات الواجدة لوصف ما، والفاقدة له ضروري لا محاله، وعليه: فإذا كانت الذات فاقدة لوصف ما في الخارج كان عدم ثبوت الذات المقيدة بذلك الوصف له ضرورياً؛ ضرورة استحالة اتحاد الذات المقيدة بعارض ما مع الذات الفاقدة له.

←

ولا يذهب عليك: أن صدق الإيجاب بالضرورة بشرط كونه مقيداً به واقعاً لا يصحّ دعوى الانقلاب إلى الضرورية؛ ضرورة صدق الإيجاب

→

وبالجملة: الذات نفس ذاتها بالضرورة.

فان كانت الذات في الخارج معروضة للعوارض فالذات عين تلك الذات المعروضة للعوارض، ويستحيل ان تكون غيرها؛ إذ يستحيل ان تكون غير نفسها، والمفروض ان نفسها في الخارج معروضة للعوارض.

وأما إذا لم تكن معروضة للعوارض في الخارج، فالذات المهملة هي عين تلك الذات العارية عن العوارض، ويستحيل ان تكون حينئذ عين الذات المعروضة؛ إذ يستحيل ان تكون غير نفسها، والمفروض ان نفسها في الخارج غير معروضة لانها معروضة.

ومن ذلك ظهر: ان ما أفاده أجنبي عن الضرورة بشرط المحمول الذي أورد عليه المصنف فان الضرورة بشرط المحمول انما هو أخذ المحمول في مكان الموضوع فيقال في «زيد عالم»: «زيد العالم عالم».

ومعلوم ان هذه القضية ضرورية وانها غير القضية الأولى الممكنة، لانها هي هي وقد انقلبت من الإمكان إلى الضرورة، كما هو التالي في كلام الشريف، والذي أراد صاحب «الفصول» موافقته بهذا الكلام على تقدير أخذ مصداق الذات المجهول موضوعاً في جانب المحمول.

و هذا الذي ذكرناه هو من شرط الموضوع في جانب المحمول، لا من شرط المحمول في جانب الموضوع.

وبالجملة تحقق المبدأ الذي هو قيد المحمول وعدم تحققه في وعاء الخارج الذي هو مقصود صاحب «الفصول» أجنبي من أخذه في القضية جزءاً من الموضوع. انتهى

أنظر نهاية النهاية: ٧٨/١ - ٧٩.

بالضرورة، بشرط المحمول في كل قضية ولو كانت ممكنة، كما لا يكاد يضرب بها صدق السلب، كذلك بشرط عدم كونه مقيداً به واقعاً؛ لضرورة السلب بهذا الشرط.

وذلك لوضوح أنّ المناطق في الجهات ومواد القضايا إنما هو بملاحظة أن نسبة هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجهة بأي جهة منها، ومع أية منها في نفسها صادقة، لا بملاحظة ثبوتها له واقعاً أو عدم ثبوتها له كذلك، وإلا كانت الجهة منحصرة بالضرورة؛ ضرورة صيرورة الإيجاب أو السلب، بلحاظ الثبوت وعدمه واقعاً ضرورياً، ويكون من باب الضرورة بشرط المحمول.

وبالجملة: الدعوى: هو انقلاب مادة الإمكان بالضرورة فيما ليست مادته واقعاً في نفسه وبلا شرط غير الإمكان.

وقد انقذح بذلك: عدم نهوض ما أفاده عليه السلام بإبطال الوجه الأول، كما زعمه فقيه، فإنّ لحوق مفهوم الشيء والذات لمصاديقهما إنما يكون ضرورياً مع إطلاقهما لا مطلقاً ولو مع التقيّد، إلا بشرط تقيّد المصاديق به أيضاً، وقد عرفت حال الشرط، فافهم ^(٩٥).

(٩٥) قال المحقق الشيخ علي القوجاني فقيه:

«لعلّه إشارة الى أنه يرد عليه - فيما ذكره: من كون المفهوم للقيّد ثابتاً بالإمكان عند عدم أخذ الموضوع بشرط المحمول -: بما أورد على «الفصول» في صورة أخذ المصداق في المشتق مقيداً بانحلاله إلى قضيتين: إحداها ضرورية، والأخرى ممكنة.

ويمكن التفرقة بين الصورتين بالمأخوذ في المشتق:

إن كان هو المصداق فلأمناس عن الانحلال؛ لعدم تقيّد المصداق الخارجي كما عرفت.

ثم إنه لو جعل التالي في الشرطية الثانية لزوم أخذ النوع في الفصل - ضرورة أن مصداق الشيء الذي له النطق هو الإنسان - كان أليق بالشرطية الأولى، بل كان أولى؛ لفساده مطلقاً ولو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي؛ ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه وخاصته، فتأمل جيداً.

ثم إنه يمكن أن يستدل على البساطة: بضرورة عدم تكرار الموصوف في مثل «زيد الكاتب» ولزومه من التركيب وأخذ الشيء مصداقاً أو مفهوماً في مفهومه.

إرشاد :

[في معنى البساطة]

لا يخفى: أن معنى البساطة - بحسب المفهوم - وحدته إدراكاً وتصوراً،^(٩٦) بحيث لا يتصور عند تصوّره إلا شيء واحد لا شيئين، وإن

→

وإن كان هو المفهوم فلا بأس بالتقييد، فتكون القضية ممكنة على حسب إمكان القيد كما في المتن. انتهى أنظر تعليقة القوجاني على الكفاية: ١٣٧/١.

(٩٦) اللفظ حيث انه مأخوذ وجوداً للمعنى، ولا معنى لوجود واحد يوجد به أمور كثيرة فوق الواحد من غير رجوعها الى جهة واحدة يجمعها بان يكون الوجود واحد والموجود به كثيراً؛ لكون الوجود عين موجودية الموجود، فاللفظ الواحد له صورة تصوّرية واحدة من حيث انها معناه سواء كان بسيطاً غير مركب أصلاً كالأجزاء الأخيرة للمركبات، أو مركباً بالتحليل كالإنسان مثلاً المنحل الى الحيوان الناطق، فالوحدة والتركيب من حيث اللحاظ هو الفارق بين الحد والمحدود، أو مركباً من غير تحليل كالدار والجملة والخطبة وغير ذلك.

إذا عرفت ذلك علمت: أن هذه الوحدة اللحاظية لا مفر منه سواء قلنا ببساطة معنى

←



المشتق حقيقة، أو بمعنى خروج الذات عن مفهومها، أو بتركبها من الذات والنسبة والحدث، فالبساطة للمحاطية غير متنازع فيه، ولا ينافيها القول بالتركب أصلاً، كما تبّه به شيخنا الأستاذ (أعلى الله مقامه) في «الحاشية»^(١).

انما النزاع في أن معنى المشتق هل هو المبدأ فقط من غير نسبة ولا ذات - كما نسب الى المحقق الدواني - أو هو المبدأ والنسبة من غير ذات - كما عليه المحقق الشريف - أو مجموع الذات والنسبة والمبدأ - كما عليه المشهور - فهنا ثلاثه أقوال:

القول الأول: أن المشتق هو المبدأ معنى ونسب الى المحقق الدواني والمنقول منه ثلاثة أوجه من الاستدلال:

أحدها: ما ذكره في «حاشيته على شرح القوشجي على تجريد الكلام» قال: «التحقيق: ان المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة فان معنى الأبيض والاسود ونظائرهما [مثلاً] ما يعبر عنه بالفارسية بسفيد وسياه وأمثالهما، ولا مدخل في مفهومهما للموصوف لا عاماً ولا خاصاً؛ إذ لو دخل في مفهوم الأبيض الشيء كان معنى قولنا: «الثوب الأبيض» الثوب الشيء الأبيض، ولو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه: الثوب الثوب الأبيض، وكلاهما معلوم الانتفاء، بل معنى المشتق هو المعنى الناعت وحده»^(٢).

ثانيها: «إنّا إذا رأينا شيئاً أبيض فالمرثي بالذات هو البياض، ونحن نعلم بالضرورة أنا - قبل ملاحظة أن البياض عرض، والعرض لا يوجد قائماً بنفسه - نحكم بانه بياض وأبيض، ولولا الاتحاد بالذات بين الأبيض والبياض لما حكم العقل بذلك في هذه

(١) نهاية الدراية: ٢١٧/١ - التعليقة رقم ١٣٠.

(٢) حاشية ملا جلال الدواني على شرح التجريد للقوشجي: ٨٥



→

المرتبة، ولم يجوز قبل ملاحظة هذه المقدمات كونه أبيض، لكن الأمر على خلاف ذلك.

ثالثها: ان المعلم الأول^(١) و مترجمي كلامه عبّروا عن المقولات بالمشتقات ومثّلوا لها بها، فعبروا عن الكيف بالمتكيف، ومثّلوا له بالحر والبارد^(٢).

أقول: وهذه الوجوه الثلاثة وإن حكيّت عنه لإثبات الدعوى المنسوبة اليه وهو اتحاد معنى المشتق والمبدأ ذاتاً، لكن التأمل فيما نقل من كلامه يعطي أن بحثه مع القوم من جهتين مختلفتين لا من جهة واحدة بعينها.

إحديهما [الجهة الأولى]: ان مفهوم المشتق هل هو مفهوم المبدأ بعينه؟ ولا يعني بالمبدأ المبدأ المشهوري وهو المصدر كما نسبه اليه صاحب «الفصول» فكلامه صريح في ذلك، بل انما يعني بالمبدأ: العرض الخارجي، ثم يدعى ان الذات غير مأخوذة في مفهومه؛ لاستلزام أخذه التكرار في قولنا: «الثوب الأبيض» ولصحة الغفلة عن الذات مع تصور معنى المشتق عند تصورنا العرض الخارجي بنحو الناعت.

ومن هنا يظهر: ان مراده من نفي النسبة عن المشتق في أول كلامه: هو انتفاء الذات كما ينادى به كلامه واستدلاله لدعواه، فنسبة القول بخلو معنى المشتق عن الذات والنسبة جميعاً اليه ليس على ما ينبغي. كيف! وهو ينادى بقيامه بالذات وحمله عليها وكونه معنى ناعاً.

(١) أفلاطون الحكيم (٣٢٧ ق م - ٣٤٧ ق م) ومن مشائخه الحكماء سقراط وإقليدس وفيثاغورث.

اشتغل بالتدريس أربعين سنة على بستان أكاديموس في مدينة أثينا فسميت مدرسته بالأكاديمية. (أنظر دائرة المعارف الإسلامية: ٤٢٥/٢)
(٢) حاشية الحاج ملاهادي السبزواري على الأسفار: ٤٢/١



وهل الاشتغال على النسبة غير كون المعنى ناعثاً؟ وقد اطبقت كلمتهم: على ان العرض وجوده في نفسه عين وجوده لغيره، فما به يكون السواد سواداً عين ما به يكون الجسم أسود، والأول هو نفس السواد ووجوده، والثاني هو الأسود ووجوده، فالسواد عين الأسود، وهذا غير كون السواد أسود أولاً وبالذات، والجسم أسود ثانياً وبالعرض، فلا تغفل.

الجهة الثانية: ان المبدأ يحمل عليه المشتق أولاً وبالذات، والذات القائم به المبدأ يحمل عليه المشتق بواسطته وعرضه، فالسواد أسود بنفسه والجسم أسود بالسواد، وهو لازم استدلاله: ان الذي يناله الحس أولاً هو سواد الجسم، وأن الذي يراه أسود العقل، وهذا لا يختص بالأعراض، بل الذي تناله النفس نيلاً أولاً أو ثانوياً تجد معه استقلالاً، فتشاهد نسبة بين ما تشاهده وما تجده، وهذا هو نسبة الناعية نَعْبَر عنه في الأعراض بالوجود لغيره [الذي] يسرى في كل ما وجوده في نفسه من أي المعقولات كان، كما ان الانسان انسان ومتصف بالانسانية، والوجود وجود وموجود، والسواد سواد وأسود نعني بذلك كله: ان المعقول ثابت في نفسه، وثابت لحيثية الاستقلال التي نجدها معه.

ثم العقل يحكم بان هذا الذي يثبت له المعقول في الأعراض أمر وراء العرض وهو الجوهر، بخلاف غيرها وحكم العقل ثانياً لا يبطل حكمه أولاً، فالسواد أسود بحكم العقل أولاً والجسم أسود بحكمه ثانياً، وعند ذلك ينقسم الوجود قسمين: وجود لنفسه - كما في الجواهر - ووجود لغيره.

وأما معنيا الوجود فيه والوجود له فمتصادقان متساويان دائماً.

ومن هنا يظهر: أن انحلال العقدين في القضية الى قضيتين مما لا مفر منه.

ومن هنا اشتبه الأمر على المحقق المزبور؛ حيث ظن أن الذي يجده العقل ثانياً وهو الموضوع المستقل الموجود له العرض لم يكن يجده في التعقل الأولي للعرض



→

والعرضي وليس كذلك، بل العقل يجد الاستقلال المذكور أولاً وثانياً على حد سواء، وليس من الأمور المحسوسة حتى يناله ثانياً بعد ما لم يكن يناله أولاً. وانما الفرق بين الوجدانيين هو: أن الحكم يكون الموضوع غير الوصف بالقوة أولاً وبالفعل ثانياً، فاذن الذات متحد مع الوصف أولاً وبالذات لا بواسطة المبدأ فافهم ذلك وبقية الكلام موكول الى محله فراجع.

وأما استدلاله الثالث فقد عرفت: سرّ التعبير عن المقولات بالمشتقات بما مر في الكلام في عقدي الوضع والحمل.

القول الثاني: ان مفهوم المشتق هو المبدأ والنسبة من غير أخذ الذات وهو القول المنسوب الى المحقق الشريف وقد عرفت: أن الكلام المنقول من تلميذه المحقق الدواني منطبق عليه وعليه عدة من الاصوليين.

واستدل له بما عن المحقق الشريف: «ان أخذ الذات فيه موجب لدخول العرض العام في الفصل أو انقلاب الممكنة العامة الى الضرورية»^(١).

وبما استدل له المحقق الدواني: أن ذلك يوجب التكرار في مثل قولنا: «الثوب الأبيض» و«الشيء الأبيض»^(٢)

وقد عرفت: أن غاية ما يلزمه أن يكون الذات غير مأخوذ بنحو الاستقلال والمعنى الاسمي لا مطلقاً.

وأن ما ذكره: من انتزاع مفهوم المشتق عن الذات باعتبار تلبسه بالمبدأ واتحاده معه يوجب كون الذات لمكان استقلاله في الأخذ مدلولاً عليه بالدلالة الغير الحرفية مع ان مادة المشتق انما تدل على المبدء وغير المادة وهو الهيئة دال حرفي ولا يدل باللفظ الحرفي على المعنى الاسمي هذا.

(١) حاشية الشريف الجرجاني على شرح مطالع الأنوار: ١١.

(٢) حاشية ملا جلال الدواني على شرح التجريد للفوشجي: ٨٥.

→

القول الثالث: إن مفهوم المشتق مشتمل على المبدأ والنسبة والذات جميعاً. واستدل له ببعض وجوه ضعيفة مثل: «إن علماء العربية فسروا المشتق بما يشتمل عليها كقولهم: «إن معنى اسم الفاعل ماثب له الفعل، أو ذات أو شيء حصل منه الفعل، واسم المفعول ما وقع عليه الفعل الى غير ذلك».

واستدل له شيخنا الاستاذ (أعلى الله مقامه) في «الحاشية»:

«إن من المعلوم أن مفهوم المشتق متحد مع الذات الموصوف، ومن المعلوم أن المبدأ مغاير لذي المبدأ [الذي] هو الذات فلا يصح الحكم باتحاده معه في الوجود، وإن اعتبر فيه ألف اعتبار؛ إذ هذه الاعتبارات لا توجب انقلاب المبدأ عما هو عليه من المغايرة الذاتية، وليست مغايرة اعتبارية تتغير بتغير الاعتبار وتزول بزواله.

ومن المعلوم أيضاً: أن نسبة واجدية المبدأ وهي النسبة المدلول عليها بالمشتق لاتحد مع الذات ما لم يعتبر في طرفها الذات، وكذا المجموع من المبدأ والنسبة لايتحد معه، فلانماض بعد وضع هذه المقدمات من الالتزام بأخذ الذات في مفهوم المشتق: بأن يؤخذ أمر مبهم من جميع الجهات قابل الانطباق على الذات والمبدأ ويتقوم به العنوان ويكون معرفه العنوان فقط، فلفظ «الضارب» مثلاً يدل على صورة مبهم قائمة بنفسها معرفها بالضرب»^(١).

قال: «ولا ينافيه القول بعدم أخذ الذات لا عموماً ولا خصوصاً في مفهوم المشتق؛ إذ ما ذكرناه من الأمر المبهم أعم من الذات والمبدأ وليس بجوهر ولا عرض، ولا هو مفهوم الذات وأن اعتبار هذا الامر المبهم لا ينافي البساطة العنوانية بمعنى تمثل صورة وحدانية في الذهن على حد الوحدانية في الخارج». هذا محصل ما أفاده (رحمته الله)^(٢).

(١) نهاية الدراية: ٢١٩/١ - ٢٢٠ - التعليقة رقم ١٣٠. هذا ملخص ما ذكره (رحمته الله).

(٢) نهاية الدراية: ٢١٩/١ - ٢٢٠ - التعليقة رقم ١٣٠.

انحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين كانحلّال مفهوم الشجر والحجر إلى شيء له الحجرية أو الشجرية، مع وضوح بساطة مفهومهما.

وبالجملة: لا ينثلم بالانحلّال إلى الاثنيّية بالتعمّل العقلي وحدة المعنى و بساطة المفهوم، كما لا يخفى.

وإلى ذلك يرجع الإجمال والتفصيل الفارقان بين المحدود والحد مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتاً، فالعقل بالتعمّل يحلّل النوع ويفصله إلى جنس

→

وفيه أولاً: إن كون المبدأ مغايراً لذي المبدأ مما لا يمكن تصحيحه أصلاً فضلاً عن كونه مسلماً وكيف يكون كذلك والمبدأ لا بشرط بالنسبة الى المشتق، والمشتق لا بشرط بالنسبة الى ذي المبدأ وهو الذات؟ وسيجيء له زيادة توضيح.

وثانياً: إن الابهام حيث انه معنى نسبي وأمر اضافي لا يوجب زوال التّبين المفهومي عن المفهوم، فهذا المفهوم إمّا معنى حرفي أو اسمي، لكن جعله إياه طرفاً للنسبة ينفي الاحتمال الأوّل فهو الثاني، فحينئذ ينطبق على مفهوم الشيء أو يساويه.

فيرد عليه: ما أوردناه على أخذ مفهوم الذات والشيء الاسمي في المشتق، مضافاً الى امتناع الجمع بين الشيء بهذا المعنى وكون المشتق بسيطاً مفهوماً، وكيف يتحد الشيء بهذا المعنى مع المبدأ؟

وهو (رحمته) مقرّ بالمغايرة الذاتية الحقيقية بينهما، وأخذه مبهماً يعم الذات والمبدأ ولا يصحّح الحمل بين الذات والمبدأ وإن صحّح الحمل بين هذا المبهم والذات، وبينه والمبدأ كالحيوان يحمل على الانسان والفرس من غير حمل بينهما، والحساس يحمل على الناطق والأعجم من غير حمل بينهما.

وثالثاً: ان المغايرة بين المبدأ وذوي المبدأ في الخارج لا يدع وحدة للمطابق الخارجي، والمطابقة تقتضي تركّب المفهوم، فلا يبقى للمفهوم الا البساطة للحاظية، وقد اعترف: أن البساطة للحاظية غير محل النزاع. (الطباطبائي)

وفصل بعد ما كان أمراً واحداً إدراكاً، وشيئاً فardاً تصوّراً، فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع والرتق.

الثاني: [الفرق بين المشتق ومبدأ]

الفرق بين المشتق ومبدأه^(٩٧) مفهوماً: أنّه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ، ولا يعصي عن الجري عليه لما هما عليه من نحو من الاتحاد بخلاف المبدأ؛ فإنّه بمعناه يأبى عن ذلك، بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره لا هو هو، وملاك الحمل والجري إنما هو نحو من الاتحاد والهوهوية.

وإلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما^(٩٨): من أنّ المشتق يكون لا بشرط والمبدأ يكون بشرط لا^(٩٩)، أي: يكون مفهوم المشتق غير آبٍ عن الحمل، ومفهوم المبدأ يكون آبياً عنه.

(٩٧) قد عرفت: ان المبدأ معنى سار في معاني المشتقات كالمادة السارية في ألفاظها ليس غيرها والأل كان مشتقاً مثلها لا مبدأ لها، وظاهر: أن المشتق متحد مع الذات جار عليها، فهو متحد مع الذات كالمشتق، غير أنه لا معنى متعين له؛ لمكان المبدئية والسارية، كما لا لفظ متعين، فالفرق الذي ذكره غير مستقيم. (الطباطبائي)

(٩٨) غير مخفي أن الحكيم بما هو حكيم لا شغل له بمفاهيم الألفاظ الموضوعة من حيث هي كذلك، بل بحثه إنما يتعلق بالحقائق النفس الأمرية. وملخص مرامهم في المقام: أن العرض وجوده في نفسه عين وجوده لغيره بمعنى:

(١) انظر الأسفار: ١٦/١ - ١٨ وأيضاً منظومة السيزواري (قسم المنطق): ٢٨ - ٢٩ الطبعة

→

أن كون السواد سواداً خارجاً عين كون الجسم أسود خارجاً؛ إذ لو كان وجوده في نفسه غير وجوده لغيره كان في مرتبة نفسه وذاته غير مرتبط ولا متعلق بموضوعه ولا منسوباً إليه، فكان في نفسه لنفسه غير محتاج بنفسه الى موضوعه، بل لو كان هناك احتياج ففي مرتبة بعد مرتبة نفسه، هذا خلف.

فاذن العرض وجوده في نفسه عين وجوده لغيره أي: أن نسبته الى موضوعه في مرتبة نفسه، ووجود النسبة حيث كان رابطاً غير خارج عن وجود العرض، والأ كان مستقلاً في نفسه غير رابط، هذا خلف.

فوجودها غير خارج عن وجود العرض ولا يتحقق إلا مع طرفيها، فالموضوع موجود في مرتبة نفس العرض ووجوده ولا عكس؛ إذ النسبة متأخرة عن ذات الموضوع؛ إذ ليس ناعاً لعرضه.

فالعرض من هذه الحيثية النفس الأمرية من مراتب وجود الموضوع وإن كان من حيث موجوداً في نفسه وجوده غير وجود الموضوع، وإذ كان المتحيث بالحيثيتين واحداً فهناك أمر واحد له اعتباران أي: حيثيتان بأحدهما يحمل على الموضوع وهو الاسود، وبالأخر لا يحمل وهو السواد فافهم ذلك.

وهذا البحث بعينه جار في كل امر من الأمور الحقيقية غير داخل تحت المقولات سواء كان عارضاً لجميع المقولات أو بعضها، وربما يسمى بالاعتباري كالوجود والوحدة والشيئية والإمكان والعلم والحياة والحركة ونحو ذلك، بل يجري بين الشيء ونفسه من حيث اعتباره في نفسه ثم اعتباره ناعاً لنفسه كما مر في الكلام على عقدي القضية.

ويجري أيضاً: في سائر المفاهيم من الاعتبارات وحيث يشذ الكلام في كل مشتق ومبدأ اشتقاقه بالنسبة إلى ما يوجدان فيه. وقد عرفت: ان هناك معنى واحداً يؤخذ مرة في نفسه فيكون بشرط لا، وأخرى لغيره فيكون لا بشرط.

←

صاحب «الفصول» رحمه الله حيث توهم: أن مرادهم إنما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد.

أورد عليهم: بعدم استقامة الفرق بذلك؛ لأجل امتناع حمل العلم والحركة على الذات وإن اعتبرنا لا بشرط ^(٩٩)(١).
وغفل عن أن المراد ما ذكرنا كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل، وبين المادة والصورة، فراجع.

الثالث: [ملاك الحمل]

ملاك الحمل - كما أشرنا إليه ^(٢)-: هو الهووية والاتحاد من وجه والمغايرة من وجه آخر، كما يكون بين المشتقات والذوات.

→

والقائلون بعدم تصحيح الاعتبار للمغايرة الذاتية إنما اخذوا الاعتبار في نفسه مبدءاً للاعتبار لغيره وهو خطأ كما عرفت.

وكلماتهم في أطراف هذا البحث على اختلافها لا يزيد للباحث إلا تعباً، ولا يعجني هذا المقدار من الغور فيما هو خارج عن حظيرة هذا الفن إلا أن الحق لا يستهان به.
(الطباطبائي)

(٩٩) وإذ كان العلم والحركة نفسيهما مشتقين بشرط لا - كما عرفت - كان معنى هذا الكلام: أن المأخوذ بشرط لا ولا بشرط معاً لا يحمل على الذات، وهو كذلك ولا يفيد شيئاً. (الطباطبائي)

(١) أنظر الفصول الغروية: ٦٢.

(٢) في الأمر الثاني.

ولا يعتبر معه ملاحظة التركيب^(١٠٠) بين المتغايرين واعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحداً، بل يكون لحاظ ذلك مخلاً؛ لاستلزامه المغايرة بالجزئية والكثية.

ومن الواضح: أن ملاك الحمل لحاظ نحو اتحاد بين الموضوع والمحمول، مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات وسائر القضايا في طرف الموضوعات، بل لا يلاحظ في طرفها، إلا نفس معانيها كما هو الحال في طرف المحمولات، ولا يكون حملها عليها، إلا بملاحظة ما هما عليه من نحو من الاتحاد، مع ما هما عليه من المغايرة ولو بنحو من الاعتبار. فانقذ بذلك: فساد ما جعله في «الفصول»^(١) «تحقيقاً» للمقام، وفي كلامه موارد للنظر تظهر بالتأمل وإمعان النظر.

الرابع: [كيفية حمل صفات الباري على ذاته المقدسة]

لا ريب في كفاية مغايرة المبدأ^(١٠١) مع ما يجري المشتق عليه مفهوماً وإن اتحداً عيناً وخارجاً، فصدق الصفات مثل العالم والقادر والرحيم

(١٠٠) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

[«في العبارة اغتشاش؛ إذ لم يدع أحد اعتبارها، نعم ادعى في «الفصول» [٦٢]:

كفايتها في متغايري الوجود، فحق العبارة هكذا: «ولا يكفي ملاحظة التركيب...»

إلى آخره.] انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٨٨/١.

(١٠١) كمغايرة القيام مع زيد مفهوماً في قولنا: «زيد قائم» والعلم معه سبحانه مفهوماً في قولنا: «الله تعالى عالم» سواء تغايراً وجوداً أيضاً كما في المثال الأول، أو كان أحدهما عين الآخر كما في المثال الثاني.

والكريم... إلى غير ذلك من صفات الكمال والجلال عليه تعالى على ما ذهب إليه أهل الحق من عينية صفاته يكون على الحقيقة، فإن المبدأ فيها وإن كان عين ذاته تعالى خارجاً، إلا أنه غير ذاته تعالى مفهوماً.

ومنه قد انقدح: ما في «الفصول»^(١): من الالتزام بالنقل أو التجوز في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى بناء على الحق من العينية؛ لعدم المغايرة المعتبرة بالاتفاق.

وذلك لما عرفت: من كفاية المغايرة مفهوماً، ولا اتفاق على اعتبار غيرها إن لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره، كما لا يخفى، وقد عرفت: ثبوت المغايرة كذلك بين الذات ومبادئ الصفات.

الخامس: [كيفية قيام المبادئ بالذات]

أنه وقع الخلاف - بعد الاتفاق على اعتبار المغايرة كما عرفت بين المبدأ وما يجري عليه المشتق - في اعتبار قيام المبدأ به في صدقه على نحو الحقيقة.

→

والحق: أن يقتصر على اعتبار مغايرة مفهومي الموضوع والمحمول دون الموضوع ومبدء المحمول؛ إذ حقيقة الحمل حكم بوحدة على كثرة، فالمغايرة معتبرة فيما اعتبر فيه الاتحاد، والاتحاد إنما هو بين الموضوع والمحمول دون الموضوع ومبدء المحمول، فيشمل نحو قولنا: «الوجود موجود» كما نبه عليه شيخنا الاستاذ (أعلى الله مقامه) في «الحاشية» وحقق المقام بما لا مزيد عليه^(٢). (الطباطبائي)

(١) الفصول الغروية: ٦٢ - التنبيه الثالث.

(٢) أنظر نهاية الدراية: ٢٣٧/١ - التعليقة رقم ١٣٦.

وقد استدلّ من قال بعدم الاعتبار: بصدق الضارب والمؤلم مع قيام الضرب والألم بالمضروب والمؤلم بالفتح^(١).
 والتحقيق: أنّه لا ينبغي أن يرتاب^(١٠٢) من كان من أولي الألباب في أنّه يعتبر في صدق المشتق على الذات وجريه عليها من التلبس بالمبدأ بنحو خاص على اختلاف أنحائه الناشئة من اختلاف المواد تارة، واختلاف الهيئات أخرى: من القيام صدوراً أو حلولاً أو وقوعاً عليه أو فيه، أو انتزاعه عنه مفهوماً مع اتحاده معه خارجاً كما في صفاته تعالى - على ما أشرنا إليه آنفاً - أو مع عدم تحقق، إلّا للمنتزع عنه، كما في الإضافات والاعتبارات التي لا تحقّق لها ولا يكون بحذائها في الخارج شيء وتكون من الخارج المحمول^(١٠٣) لا المحمول بالضميمة.

(١٠٢) الفرق بين هذا البحث وما مر في الأمر الرابع:

أن المقصود هناك: بيان أن عينية المشتق أو مبدؤه مع الذات لا يوجب كونه مجازاً أو منقولاً بمعنى: انه لا يشترط في معنى المشتق حقيقة كونه أو كون مبدؤه غير الذات خارجاً عنه كالقيام والقائم بالنسبة الي زيد.

والمقصود هاهنا: بيان ان اختلاف مصاديق المشتق لا يوجب كون بعضها مجازاً أو منقولاً فانما اللازم هو اتحاده بحسب المفهوم، وأما المصداق فلا عبرة به، فكون الوصف في بعض المصاديق عين الموصوف لا يوجب الاختلاف بحسب المفهوم.
 (الطباطبائي)

(١٠٣) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«مراده منه: العارض الإعتباري، ومن المحمول بالضميمة: العارض المتأصل.

ففي صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدأ مغايراً له تعالى مفهوماً وقائماً به عيناً، لكنه بنحو من القيام، لا بأن يكون هناك اثنيّة وكان ما بحذائه غير الذات، بل بنحو الاتحاد والعينية وكان ما بحذائه عين الذات^(١٠٤).

→

سُمّي الأول به؛ لكونه خارجاً عن الشيء محمولاً عليه، والثاني؛ لكونه منضماً إلى ما حمل عليه.

هكذا قال في الدرس، إلا أنه خلاف الإصطلاح؛ إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٩٦/١.

(١٠٤) قال المحقق الشيخ عبد الكريم الحائري رحمته الله:

«لا إشكال في ألفاظ المشتقات الجارية عليه سبحانه، ولا حاجة إلى ارتكاب النقل والتجوّز فيها بملاحظة أن المعتبر في معنى المشتق ذات ثبت لها المبدأ، فلا يتمشى في صفاته تعالى بناءً على المذهب الحق من عينيّتها مع ذاته سبحانه. وجه عدم الإشكال:

انه كما أن الذهن يلاحظ القطرة تارة بحد ماء الحوض مثلاً، وأخرى بحد مستقل، وفي كلٍّ منهما يعتبر الملحوظ أمراً خارجياً، كذلك لا مانع في صفاته تعالى من أن يعتبر الذهن ذاتاً ومبدأً، وعروضاً للثاني على الأول، ويتنزع من الذات المعروضة مفهوماً يعبر عنه بالمشتق، ومن المبدأ العارض مفهوماً آخر يعبر عنه بالمبدأ، ولا ينافي ذلك اعتقاد العينيّة، كما ان ملاحظة القطرة بحد الاستقلال لا ينافي اعتقاد عينيّتها مع ماء الحوض.

ومن هنا تظهر: الخدشة فيما تفصّل به في «الكفاية» عن الإشكال: من كفاية التعداد المفهومي بين الذات والمبدأ مع وجود العينيّة الخارجيّة في صحّة الحمل؛ فإن هذا

←

وعدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس من الأمور الخفية لا يضر بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقة إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقة ولو بتأمل وتعمل من العقل، والعرف إنما يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم لا في تطبيقها على مصاديقها.

وبالجملة: يكون مثل العالم والعدل وغيرهما من الصفات الجارية عليه تعالى وعلى غيره جارية عليهما بمفهوم واحد ومعنى فارد، وإن اختلفا فيما يعتبر في الجري من الاتحاد وكيفية التلبس بالمبدأ؛ حيث إنه بنحو العينية فيه تعالى وبنحو الحلول أو الصدور في غيره.

فلا وجه لما التزم به في «الفصول»: من نقل الصفات الجارية عليه تعالى عما هي عليها من المعنى^(١).

كيف! ولو كانت بغير معانيها العامة جارية عليه تعالى كانت صرف لقلقة اللسان وألفاظ بلا معنى؛ فإن غير تلك المفاهيم العامة الجارية على غيره تعالى غير مفهوم ولا معلوم، إلا بما يقابلها، ففي مثل ما إذا قلنا: إنه تعالى عالم:

إما أن نعني: أنه من ينكشف لديه الشيء فهو ذاك المعنى العام، أو أنه مصداق لما يقابل ذاك المعنى، فتعالى عن ذلك علواً كبيراً.

→

المعنى موجود بعينه في مبدأ المشتقات المذكورة مع ذاته سبحانه مع عدم صحة الحمل. انتهى أنظر درر الفوائد: ٦٧.

(١) أنظر الفصول الغروية: ٦٢ التنبيه الثالث).

وإما أن لا نعني شيئاً، فتكون كما قلناه من كونها صرف للقلقة وكونها بلا معنى، كما لا يخفى.

والعجب أنه ^(١) جعل ذلك علّة لعدم صدقها في حق غيره، وهو كما ترى، وبالتأمل فيما ذكرنا ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين والمحاكمة بين الطرفين، فتأمل ^(١٠٥).

السادس: [عدم اعتبار التلبس الحقيقي في صدق المشتق]

الظاهر: أنه لا يعتبر في صدق المشتق وجريه على الذات حقيقة التلبس بالمبدأ حقيقة وبلا واسطة في العروض كما في الماء الجاري، بل يكفي التلبس به ولو مجازاً ومع هذه الواسطة كما في الميزاب الجاري، فإسناد الجريان إلى الميزاب ^(*) وإن كان إسناداً إلى غير ما هو له وبالمجاز، إلا أنه في الإسناد لا في الكلمة.

(١٠٥) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«لعلّه إشارة إلى ضعف المحاكمة: بأن يقال: إن مراد القائلين بالإعتبار اعتباره بمعنى التلبس، ومراد القائلين بعدم اعتباره هو عدم اعتباره بمعنى الحلول؛ لأن كلام الأشعري ظاهر، بل صريح في اعتبار القيام الحلولي، ولذا التجأوا إلى إثبات الكلام النفسي، فالتزاع معنوي بينهما». انتهى، أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٩٩/١.

(*) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«وفيه: أن الإسناد في المشتق بمعنى الانطباق، وكيف يكون الجريان مسنداً إليه. نعم، في الأفعال يكون المسند إلى الفاعل هو المبدأ؛ لكونه فيها بمعنى النسبة، فالمسند إلى الميزاب هو الجاري لا الجريان، لكن التجوُّز في إسناده لا يلزم التجوُّز في استعماله». انتهى أنظر حاشية المشكيني ج ١ ص ٢٩٩.

فالمشتق في مثل المثال بما هو مشتق قد استعمل في معناه الحقيقي وإن كان مبدؤه مسنداً إلى الميزاب بالإسناد المجازي، ولا منافاة بينهما أصلاً، كما لا يخفى.

ولكن ظاهر «الفصول»^(١)، بل صريحه اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة^(*)، وكأنه من باب الخلط بين المجاز في الإسناد والمجاز في

(*) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قُلَيْبُ:

«أقول: إذا قلنا: الميزاب جارٍ أو الجسم شديد أو سريع، كما مثل بهما في «الفصول»^(٢) فهنا مقامان:

الأول: المشتق في مفهومه.

الثاني: تطبيقه على الموضوع الذي هو عبارة عن الإسناد والصدق، فإن كان النزاع بينهما في المقام الأول فالحق مع المصنّف؛ لأنّ كون الإسناد والتطبيق مجازاً لا يستلزم تجوّزاً في كلمة المشتق، كما في الاستعارة بناءً على قول السكاكي.

وإن كان النزاع في المقام الثاني فالحق مع «الفصول»؛ لأنّه لا شك في اعتبار تلّبس الشيء حقيقةً في إسناد المشتق إليه كذلك، كما اعترف به المصنّف في قوله: (فإسناد الجريان إلى الميزاب...) إلى آخره.

لكن ظاهر عبارة «الفصول» هو المقام الثاني لتعبيره بلفظ «الصدق» الذي هو ظاهر في الانطباق والإسناد.

وصريح المصنّف: الأول؛ لتصريحه بكون الإسناد مجازاً، فيصير قرينةً على إرادته من الصدق مقام الاستعمال وإن كان ظاهراً في غيره، ولمّا فهم ذلك من عبارة «الفصول» أيضاً أورد عليه بما ذكره، لكن عرفت ظهور عبارته في الإسناد والانطباق الذي اعترف نفسه بالتجوّز فيه، ففي الحقيقة النزاع بينهما لفظي. إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية ج ١ ص ٣٠٠.

الكلمة، و[هو]^(١) هاهنا محل الكلام بين الأعلام، والحمد لله وهو خير ختام.

(١) كما في الفائدة السابعة من فوائد الأصول للمصنف قدس سره: ٧٨.

المقصد الأول
في
الأوامر

وفيه فصول :

الفصل الأول : فيما يتعلّق بمادّة الأمر

الفصل الثاني : فيما يتعلّق بصيغة الأمر

الفصل الثالث : في الإجزاء

الفصل الرابع : في مقدّمة الواجب

الفصل الخامس : الأمر بالشئ هل يقتضي النهي عن ضده؟

الفصل السادس : لا يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه

الفصل السابع : في متعلّق الأوامر والنواهي

الفصل الثامن : نسخ الوجوب

الفصل التاسع : الواجب التخييري

الفصل العاشر : في الوجوب الكفائي

الفصل الحادي عشر : الواجب الموقّت والموسّع

الفصل الثاني عشر : الأمر بالأمر بشئ

الفصل الثالث عشر : الأمر بعد الأمر

المقصد الأول في الأوامر:

وفيه فصول:

الفصل الأول: فيما يتعلق بمادة الأمر

من الجهات وهي عديدة^(١)

[الجهة الأولى: معنى لفظ الأمر]

الأولى: أنه قد ذكر للفظ الأمر معان متعددة:

منها: الطلب كما يقال: أمره بكذا.

ومنها: الشأن كما يقال: شغله أمر كذا.

ومنها: الفعل كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرٌ فَرَعُونَ بِرَشِيدٍ﴾^(٢).

ومنها: الفعل العجيب كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا﴾^(٣).

ومنها: الشيء كما تقول: رأيتُ اليوم أمراً عجيباً.

ومنها: الحادثة.

ومنها: الغرض كما تقول: «جاء زيد لأمر كذا».

ولا يخفى: أن عدَّ بعضها من معانيه، من اشتباه المصداق بالمفهوم؛

ضرورة أن الأمر في «جاء زيد لأمر» ما استعمل في معنى الغرض، بل «اللام»

قد دلَّ على الغرض. نعم، يكون مدخوله مصداقه، فافهم^(١٠٦).

(١٠٦) قال المحقق الشيخ علي القوجاني قدس سره:

«لعله إشارة إلى أنه كذلك إذا استعمل بلا إضافة إلى شيء، وأما إذا استعمل معها

وهكذا الحال في قوله تعالى ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا﴾ يكون مصداقاً
 للتعجب لا مستعملاً في مفهومه، وكذا في الحادثة والشأن.
 وبذلك ظهر: ما في دعوى «الفصول»^(١): من كون لفظ الأمر حقيقة
 في المعنيين الأولين.
 ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب - في الجملة - والشيء^(١٠٧)،
 هذا بحسب العرف واللغة.

→

كقوله: «جتك لأمر كذا» فلا يبعد استعماله في مفهوم الغرض؛ لأنه بمنزلة أن يقال
 «لغرض كذا» أو «نكتة كذا»، مع أن ذلك أعم من الحقيقة كما لا يخفى. إنتهى أنظر
 تعلية القوجاني على الكفاية ١/١٥٣.

(١٠٧) يعنى به الاشتراك اللفظي بينهما.

لكن لا يخفى: أن صدق الأمر على غير الطلب المخصوص موقوف على اشتمال
 مصداقه على نسبة أي: معنى حدثي من حيث هو كذلك يشهد بذلك
 الاستعمالات، والشيء والشأن واضرابهما لاتشتمل على ذلك فليست من معاني
 الأمر، بل معناه: إن كان فهو الطلب والفعل.

وأظن أن المتأمل المستأنس بتطورات اللغة وموارد استعمال الأمر خاصة يدعن: بأن
 معنى الأمر ليس هو الارادة مطلقاً من الأمر سواء دل عليها أم لا.

ولا هو الارادة والمدلول عليها مطلقاً سواء كان الدال عليها اللفظ أو غيره من
 الاشارات؛ فان تسمية مطلق الاشارة باسماء الالفاظ من باب اللاحاق في الحد، كما
 يطلق على بعض الاشارات الأمر والنهي وعلى بعضها القول والكلام ونحو ذلك.
 ولا هو الارادة المدلول عليها باللفظ سواء كان بصيغة الأمر أو بغيره كقوله: «اطلب

وأما بحسب الاصطلاح، فقد نقل الاتفاق على أنه حقيقة في القول المخصوص ومجاز في غيره^(١).

ولا يخفى: أنه عليه لا يمكن منه الاشتقاق؛^(١٠٨) فإن معناه حينئذ لا يكون معنى حديثاً مع أن الاشتقاقات منه - ظاهراً - تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم، لا بالمعنى الآخر، فتدبر.

ويمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول لا نفسه تعبيراً عنه بما يدل عليه. نعم، القول المخصوص، - أي: صيغة الأمر - إذا أراد العالي بها الطلب يكون من مصاديق الأمر، لكنه بما هو طلب مطلق أو مخصوص. وكيف كان: فالأمر سهل لو ثبت النقل، ولا مشاحة في الاصطلاح، وإنما المهم بيان ما هو معناه عرفاً ولغة؛ ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينة،

→

منك كذا» و«يجب عليك ان تفعل كذا» و«امرتك ان تفعل كذا» على نحو الاخبار أو الانشاء.

بل الأمر في معنى الأمر هو الصيغة الدالة على انشاء الارادة ويجمع على أوامر، ثم اشتق منه الأمر بمعنى مطلق الفعل؛ لكونه يتعلق به الأمر، وجمع على أمور ونظائره كثيرة في اللغات من حيث تطوراتها، وكذا سائر المعاني في اشتقاقات هذه المادة كالأمرة والامارة. (الطباطبائي)

(١٠٨) الأمر في الاشتقاق سهل؛ إذ ربما لوحظ بعض الجوامد مع نسب لها إلى الذوات ملائمة لحالها فاعطى معنى الحدث فاشتق منه، كما في اللابن والتامر والبقال والبواب ونظائرها. (الطباطبائي)

وقد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب والسنة، ولا حجة على أنه على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقة والمجاز.

و ما ذكر في الترجيح عند تعارض هذه الأحوال - لو سُلّم ولم يعارض بمثله - فلا دليل على الترجيح به، فلا بدّ مع التعارض من الرجوع إلى الأصل في مقام العمل.

نعم، لو علم ظهوره في أحد معانيه - ولو احتمل أنه كان للانسباق من الإطلاق - فليحمل عليه، وإن لم يعلم أنه حقيقة فيه بالخصوص أو فيما يعمّه، كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأوّل.

الجهة الثانية: [اعتبار العلوّ في معنى الأمر]

الظاهر اعتبار العلوّ في معنى الأمر، فلا يكون الطلب من السافل أو المساوي أمراً، ولو أطلق عليه كان بنحو من العناية، كما أنّ الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء^(١٠٩)، فيكون الطلب من العالي أمراً ولو كان مستخفّضاً لجناحه.

(١٠٩) قال الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«بل الظاهر هو اعتبار الاستعلاء في مفهوم الأمر، لكن لا بذلك المعنى الذي فسر به الاستعلاء في كلام المصنف قدس سره أعني به إظهار العلو المقابل لخفض الجناح الذي هو من الأخلاق والآداب؛ فانه بذلك المعنى غير معتبر قطعاً كما أفاده، بل بمعنى صدور الإرادة والطلب من المولى بما هو مولى وبإعمال مولويّته.

وتوضيح ذلك: ان المولى إذا كان طبيباً وحكيماً ومهندساً إلى غير ذلك كانت له السنة متعددة حسب تعدّد كمالاته، فهو قد ينطق بلسان مولويّته، وقد ينطق بلسان طبابته، فان نطق بلسان مولويّته وطلب من عبده شيئاً كان طلبه هذا أمراً، وان نطق



بلسان طبابته لم يكن طلبه هذا أمراً، بل كان حاله حال الطلب الصادر من سائر الأطباء في كونه مجرد إرشاد إلى ما هو علاج المرض.

نعم إذا أعمل المولى مع ذلك جهة مولويته، وأمر ونهى بما انه مولى كان طلبه للفعل أو الترك مصداقاً للأمر أو النهي، وهذا هو المراد من الاستعلاء المأخوذ في معنى الأمر.

وعليه: فالطلب الصادر من العالي إذا لم يصدر منه بجهة مولويته، بل صدر منه بجهة طبابته مثلاً لا يكون مصداقاً للأمر، ومن هذا الباب الطلب الصادر من المولى إرشاداً إلى ما يترتب على نفس المطلوب من المصلحة من دون إعمال المولوية في طلبه؛ فان ذلك لا يكون مصداقاً للأمر، وانما هو مصداق لإرشاد الحكيم الجاهل إلى ما فيه صلاحه.

وبالجملة: الطلب الصادر من المولى الطيب قد يصدر منه بما انه مولى فاللسان الناطق بالطلب لسان المولى، وقد يصدر منه بما انه طيب أو حكيم فاللسان المزبور لسان الطيب أو الحكيم، والأمر انما يصدق على الطلب الصادر منه إذا كان صادراً بلسان مولويته.

ومن هنا: صح أن يقتصر في معنى الأمر على اعتبار قيد العلو فيه دون الاستعلاء، لكن بنحو من تلطيف النظر و القريحة القاضي بأن الأمر في موارد عدم الاستعلاء لم يصدر من العالي بما هو عال، وان صدر من ذات العالي؛ فان ظاهر اعتبار العلو اعتبار عنوان العلو في منشأ الطلب؛ بحيث يكون الطلب صادراً من عنوان العالي وناشئاً من جهة مولويته وعلوه، لا من المناشئ الآخر التي هي متحققة فيه؛ فان الطلب الناشئ من غير جهة المولوية لا يفرق فيه بين صدوره من المولى وصدوره من غيره؛ فانه في كلا الفرضين ناشئ من منشأ واحد، ولا يؤثر تحقق المولوية في صدق الأمر عليه إذا لم تكن هي المؤثر في وجوده.

بل التحقيق: ان الطلب المتحقق في موارد المستحبات أو المكروهات من هذا القبيل



وأما احتمال اعتبار أحدهما فضعيف، وتقبيح الطالب السافل من العالي المستعلي عليه وتوبيخه - بمثل إنك لم تأمره - إنما هو على استعلائه، لا على أمره حقيقة بعد استعلائه، وإنما يكون إطلاق الأمر على طلبه بحسب ما هو قضية استعلائه.

وكيف كان: ففي صحّة سلب الأمر عن طلب السافل ولو كان مستعلياً كفاية^(١١٠).

→

فليس طلب الفعل المرخص في تركه أمراً، ولا الزجر عنه مع الترخيص في فعله نهياً. وذلك لأن الطلب المتحقق في مواردها لم يصدر من المولى بما انه مولى، ولذا لم يجب امتثاله وإنما صدر منه بما هو ناصح خبير بما يترتب على تلك الأعمال، فيرغب عبده بما يرى حسن عاقبته، ويحذر عما يرى سوء عاقبته، كما يقود البصير الأعمى إلى الطريق المستقيم، فليس في تلك الموارد أمر أو نهى بجهة المولوية؛ لعدم بلوغ حسن الفعل أو قبحه مرتبة يؤثر في حسن إكراه العبد على الفعل أو الترك. ولو لا ما ذكرناه لما كان معنى معقولاً للطلب إذا لم يكن إلزامياً؛ فإن الإرادة المولوية إذا كانت متحققة وجب إنفاذها، وليست للإرادة مراتب تختلف بالشدة والضعف، فيجب إنفاذ شديدها دون ضعيفها.

نعم للحب والبغض مراتب لكن إذا بلغت مرتبة الإرادة كانت جميعها في هذه المرتبة شرعاً سواء. انتهى أنظر نهاية النهاية: ٨٩/١ - ٩٠.

(١١٠) هذا حق فيما إذا لوحظ الأمر بالنسبة الى السافل نفسه كقولنا: «أمر زيد عبده أن قم» وأما إذا لوحظ بالنسبة الى المستعلي السافل فممنوع، كقولنا: «استعلي عبد زيد عليه فأمره بكذا».

ومن هنا يظهر: أن المأخوذ في الأمر أن يصدر عن علو إما حقيقة أو إدعاء، والثاني أمر حقيقة بحسب ظرفه وإن لم يكن بحسب الحقيقة أمراً. (الطباطبائي)

الجهة الثالثة: [الأمر حقيقة في الوجوب]

لا يبعد كون لفظ «الأمر» حقيقة في الوجوب^(١١١)؛ لانسباقه عنه عند إطلاقه.

ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾^(١).

(١١١) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:

«قد ظهر لك من كلامنا السابق: استدراك هذا البحث؛ فانه إذا اعتبر قيد العلو والاستعلاء في معنى الأمر كان الأمر لا محالة مستتباً لتحريك العقل نحو الإطاعة وإلزامه بها، وذلك هو المنشأ لانتزاع عنوان الوجوب، فالطلب الإيجابي انما يمتاز عن الطلب غير الإلزامي بإيجاب العقل إطاعته دون غير الإلزامي، فالوجوب لا ينفك عن تحقق الأمر بمعنى: أن كل أمر يجب إطاعته عقلاً.

لا أقول: ان ذلك مأخوذ في مفهوم الأمر، بل أقول: انه من لوازمه وخواصه، وأما مفهومه فهو ليس الا الطلب الصادر من العالي المستعلى.

وهذا الذي ذكرناه مبني على ما تقدم: من ان الطلب من المولى بما هو مولى لا ينقسم إلى قسمين: وجوبي وغير وجوبي، أعني بهما: ما يوجب العقل إطاعته، وما لا يوجب إطاعته، بل ان العقل يحكم بوجوب إطاعة كل طلب صادر من المولى، وليس لطلب المولى مراتب مختلفة بالشدة والضعف يكون بأحدها موضوعاً لحكم العقل بوجوب الإطاعة، وبالأخرى موضوعاً لحكمه بحسنها؛ لأن ميل المولى وحبه لفعل العبد إذا بلغ مبلغ الإرادة والطلب لم يكن للعقل محيص من الحكم بتنفيذ إرادته؛ إذ لا يمكن صدور طلب من المولى يحكم العقل فيه بجواز مخالفته. وأما تحديد الاستحباب بما قيل: من انه طلب الفعل مع الاذن في الترك، فيظهر بطلانه مما ذكرناه.» انتهى أنظر نهاية النهاية: ٩٠/١ - ٩١.

وقوله ﷺ: «لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك»^(١).

وقوله ﷺ: لبريرة بعد قولها: أأمرني يا رسول الله؟ «لا، بل إنما أنا شافع»^(٢) ... إلى غير ذلك.

وصحة الاحتجاج على العبد ومؤاخذه: بمجرد مخالفة أمره وتوبيخه على مجرد مخالفته، كما في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^(٣).

و تقسيمه إلى الإيجاب والاستحباب إنما يكون قرينة على إرادة المعنى الأعم منه في مقام تقسيمه، وصحة الاستعمال في معنى أعم من كونه على نحو الحقيقة، كما لا يخفى.

وأما ما أفيد: من أن الاستعمال فيهما ثابت، فلو لم يكن موضوعاً للقدر المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز^(٤).

فهو غير مفيد؛ لما مرت الإشارة إليه في الجهة الأولى وفي تعارض الأحوال، فراجع.

والاستدلال: بأن فعل المندوب طاعة وكل طاعة فهو فعل المأمور به.

فيه ما لا يخفى: من منع الكبرى لو أريد من المأمور به معناه الحقيقي، وإلا لا يفيد المدعى.

(١) الوسائل: ٣٥٤/١ ب ٣ من أبواب السواك ح ٣.

(٢) المستدرک: ٣٢/١٥ ب ٣٦ من أبواب نكاح العبد والإماء ح ٣ والخبر عامي.

(٣) الأعراف: ١٢.

(٤) نهاية الوصول إلى علم الأصول للعلامة الحلي: ٤٠١/١ - ٤٣١.

الجهة الرابعة : [الأمر موضوع للطلب الإنشائي]

الظاهر أنّ الطلب الذي يكون هو معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي، بل الطلب الإنشائي الذي لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً، بل طلباً إنشائياً سواء أنشئ بصيغة «إفعل» أو بمادة الطلب، أو بمادة الأمر، أو بغيرها.

ولو أبيت، إلّا عن كونه موضوعاً للطلب، فلا أقلّ من كونه منصرفاً إلى الإنشائي منه عند إطلاقه، كما هو الحال في لفظ «الطلب» أيضاً؛ وذلك لكثرة الاستعمال في الطلب الإنشائي.

كما أنّ الأمر في لفظ «الإرادة» على عكس لفظ «الطلب» والمنصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة الحقيقية.

[إتحاد الطلب والإرادة]

واختلافهما في ذلك ألجأ بعض أصحابنا^{(١)(١١٢)} إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعرة من المغايرة بين الطلب والإرادة، خلافاً لقاطبة أهل الحقّ والمعتزلة من اتّحادهما^(٢).

(١١٢) قال المحقق الأصولي أبو المجد النجفي الأصفهاني أعلى الله تعالى درجاته:

«يريد به العلامة الجد [الشيخ محمد تقي في حاشيته على المعالم] وبه كان يصرّح

(١) نسب السيّد المروّج ذلك في منتهى درايته: ٣٨٢/١ - إلى المحقق الخوانساري في رسالة له في مقدمة الواجب، والظاهر أنه شيخ المحققين التقي الرازي، أنظر هداية المسترشدين: ٥٨٩/١.

(٢) أنظر مفاتيح الأصول للسيد المجاهد: ١٠٩ والفصول الغروية: ٦٨ وهداية المسترشدين:

→

في مجلس الدرس اللهم غفرأ، وحاشا مقدّم الفن وشيخ الصناعة أن يلجأ هذا الاختلاف اللفظي الطفيف، إلى الغلط في مسألة عقلية كلامية، ويفارق ما عليه عامة الإمامية.

والعلامة الجدّ لم يخالف العدلية في ذلك ولم ينجح إلى قول الأشاعرة قط، بل هو من ألد أعداء هذه المقالة وأشدّ من خاصمهم، وقد قال في بحث مقدّمة الواجب - بعدما بيّن مذهب العدلية: من أنّ حقيقة الطلب عندهم هي الإرادة المتعلقة بفعل الشيء أو تركه - ما نصّه:

«وقد خالف في ذلك الأشاعرة فزعموا: أن الطلب أمر آخر وراء الإرادة، وجعلوه من أقسام الكلام النفسي المغاير عندهم للإرادة والكرهية.

وقد عرفت: أنّ ما ذكروه أمر فاسد غير معقول مبنيّ على فاسد آخر، أعني الكلام النفسي.» انتهى [أنظر هداية المسترشدين: ١٤٦/٢].

فلينظر المنصف إلى هذا الإمام كيف يجعل مقالة الأشاعرة أمراً فاسداً غير معقول مبنيّاً على فاسد آخر؟!

ثم ليعجب ممّن نسب إليه موافقتهم ويخالف في كلامه سنّة الأدب وهو لم يعرف صحيح مراده من صريح كلامه، مع أنّه طاب ثراه لم يأل في إيضاح ما يرومه جهداً ولم يبقَ لمتأمّل فيه عذراً فقال ما لفظه:

«والذي يقتضيه التحقيق في المقام:

أنّ هناك إرادة لصدور الفعل من الغير بحسب الواقع، واقتضاء له بحسب الخارج، لإيقاعه الفعل بإلزامه به وندبه إليه، ومن البين: أنّ الثاني لا يستلزم الأوّل وإن كان الظاهر صدور الإقتضاء على طبق الإرادة الواقعية؛ لظهور إلزام المأمور بالفعل مثلاً في كون ذلك الفعل محبوباً للآمر، ومراداً له بحسب الواقع إلا أنّه مع العلم بالتخلّف لا يخرج [الإقتضاء] عن حقيقته...» إلى آخره [هداية المسترشدين: ٥٨٧/١].

←

فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق في المقام وإن حققناه في بعض «فوائدنا»^(١)، إلا أن الحوالة لما لم تكن عن المحذور خالية والإعادة بلا فائدة ولا إفادة كان المناسب هو التعرض هاهنا أيضاً.

→

وأنت إذا أعطيت التأمل حقه في هذا الكلام وأصفت إليه سائر ما أورده في المقام، عرفت براءة هذا الإمام من هذه الوصمة وأنه لا يريد إلا ما يحكم به كل عقل سليم: من أن الإقتضاء الخارجي والإلزام بفعل الشيء أو تركه غير الإرادة النفسية المتعلقة بأحدهما، كما قال في بعض كلامه وهذا لفظه:

وأنت خير بأن المعنى المذكور - يعني الإرادة الواقعية - ليس معنى إنشائياً حاصلًا بالصيغة حتى يندرج من جهة الأمر في الإنشاء؛ لظهور كون ذلك أمراً قلبياً [واقعيًا] حاصلًا قبل أداء الصيغة، وإنما يحصل لها بيان ذلك وإظهاره... إلى آخره [هداية المسترشدين: ٥٨٨/١].

وبالجملة: من الواضح أن الإقتضاء وهو الطلب غير الإرادة، أعني الصفة النفسية، بل الطلب مسبب عنها، وإظهار لها وإفهام للغير بها، وهو متأخر عنها رتبة تأخر المعلول عن العلة، والطلب من مقولة الفعل أو ما يقاربه وما أشد تغايرهما وأبعدا بينهما. وقد عرفت: بما بينا من صحيح مرامه ونقلنا من واضح كلامه: أن الذي حققه في المقام ممّا لا يسع أحداً إنكاره، مجبراً كان أو عدلياً، إمامياً كان أو معتزلياً. وبالجملة: المسألة - كما عرفت - عقلية كلامية، لا لفظية لغوية، وإن أوهم خلافه ظاهر «الكفاية» حيث فسّر اتحاد الطلب والإرادة بقوله: «بمعنى أن لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد... إلى آخره.

وهي في نفسها واضحة ليست بذات أهمية، ولكن الدفاع عن العلامة الجدّ ألجاناً إلى التطويل أداء لبعض حقوقه، حذار عقوقه، والفضل بيد الله. انتهى أنظر وقاية الأذهان: ١٨٨ - ١٩١.

هذا البحث إلى آخر الفصل الأول هو بعينه ما جاء في الفائدة الثانية من كتاب «فوائد الأصول» للمصنف رحمته الله أوردها ها هنا بتصرف يسير

فاعلم: أن الحق - كما عليه أهله وفاقاً للمعتزلة وخلافاً للأشاعرة - هو اتحاد الطلب والإرادة بمعنى أن لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد، وما بإزاء أحدهما في الخارج يكون بإزاء الآخر، والطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائية.

وبالجملة: هما متحدان مفهوماً وإنشاءً وخارجاً،^(١١٣) لا أن الطلب الإنشائي الذي هو المنصرف إليه إطلاقه - كما عرفت - متحد مع الإرادة

(١١٣) وظاهر: أن الأول بحث لغوي، والثاني بحث أصولي، والثالث بحث عقلي، فهنا ثلاث مقامات:

أما المقام الأول: [اختلافهما في المفهوم]

فالظاهر أن المفهوم من أحدهما لغة غير المفهوم من الآخر بمعنى أنهما ليسا بمترادفين، بل المتحصل من موارد استعمالهما: أن الطلب هو الإرادة فيما كان المراد محتاجاً في حصوله إلى مؤونة سعي وحركة يقال: خرج فلان يطلب الرزق، ولا يقال: يريد الرزق. وفي الحديث: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»^(١) ولا يقال: إرادة العلم، بخلاف الإرادة يقال: خرج فلان يريد الحج، ولا يقال: يطلب الحج، وقال تعالى: ﴿تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾^(٢) ولا يقال: تطلبون، وقال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ﴾^(٣) ولا يقال: يطلبون.

(١) الكافي الشريف: ٧٩/١ كتاب فضل العلم باب فرض العلم ووجوب طلبه ح ١.

(٢) النساء: ٩٤.

(٣) الروم: ٣٨.



ففي مورد الارادة نوع من قرب الحصول كأنه موصول بالارادة غير مفصول عنها، بخلاف مورد الطلب فيه تحقق للمطلوب وحصول، غير أن حصول الطالب عليه ووجدانه إياه يحتاج إلى طي عمل وحركة.

ومنه يظهر: ان استعمال الطلب في مورد الارادة فيما وجد من الموارد من قبيل الاستعارة بالكناية والاستعارة التخيلية، ثم ابتدل فالتحق بالحقيقة، بل الاصل في معناه: أن يدور الانسان للحصول على ما افتقده كطلب الضالة والمفقود، ثم استعمل في ارادة المراد بنحو الاستعارة فافهم، فاللفظان في اللغة لامتدادان ولا متقاربان وإن تقاربا ثانياً حتى كانا كالمترادفين.

وأما المقام الثاني: [اتحادهما بحسب الانشاء]

وهو اتحادهما بحسب الانشاء فهو كذلك، بمعنى: أنا لانجد من أنفسنا عند الأمر بشيء بصيغة إفعل غير نحو واحد من المعنى الانشائي سواء كان الأمر منا لإرادة وجود المأمور به جداً، أو لامتحان المأمور، أو تعجيزه، أو الاستهزاء به.

وأما اختلاف السبب الداعي لإنشاء هذا المعنى فهو اجنبي عن نفس الارادة، كما ان السبب الداعي الى الإخبار من قبيل فائدة الخبر أو لازم فائدته أو غير ذلك لا ربط لها بنفس مدلول الخبر، وإذا كان المعنى المنشأ واحداً، فإن كان هو الارادة فهو الطلب أيضاً، وإن لم يكن أحدهما فليس هو الآخر.

وبيان ذلك: أن المدلول عليه بالأمر ليس امراً ثابتاً في الخارج حقيقة أو اعتباراً نحو ضربت وبعث الإخباريين بحكاية أحدهما عن وقوع الضرب حقيقة في الخارج والآخر عن وقوع البيع اعتباراً في الخارج، بل هو أمر موجود بعين وجود اللفظ الدال عليه وفي مرتبته، فهو ايجاد معنى بوجوده الاعتباري.

وان شئت فقل: إيجاد المعنى باللفظ اعتباراً، وحيث كان الاعتبار - كما قرع سمعك





مراراً - هو إعطاء حد شيء أو حكمه لشيء آخر ولغرض ترتب آثار الحقائق عليه كان تحقق الاعتبار في محله محتاجاً إلى تحقق آثار مرتبة عليه، وكان نفس الاعتبار ملائماً لما يترتب عليه من الآثار بحسب الحقيقة، بمعنى: أن الحد المأخوذ من أمر حقيقي للتطبيق على المحل يجب أن يكون هو حد أمر يترتب عليه تلك الآثار.

مثاله: ان الأثر الذي هو عدم الملاقات بالرطوبة المسرية اذا أريد ترتيبه على البول والمني يجب أن ينطبق عليه حد القذر لكون الحكم حكمه، لاحد شيء آخر كحد القرب والبعد مثلاً، وهو ظاهر.

فليس اعتبار الأمر فيما نحن فيه الا اعتبار أمر حقيقي يترتب عليه ما يترتب على الأمر، والذي يترتب على الأمر في الجملة هو وجود المأمور به وحصوله في الخارج. ومن المعلوم: أن وجود الفعل إنما يترتب على إرادة فاعله بعد الفراغ عن سائر مقدماته، فهذا هو المعتبر في الأمر لا غير.

وذلك: أن كل نوع من الأنواع إنما يصدر عنه من الافعال ما يلائم ذاته بالضرورة سواء كان بلا واسطة أو مع الواسطة، فهو انما ينحو بنوعيته أو يريد بنفسه اذا كان من الأنواع الشاعرة بنفسها وأفعالها ما يلائم نفسه ويلام القوى والآلات المودعة فيه.

فمن المستحيل: أن يقصد الفرس - وهو من ذوات الحافر - الكتابة والتصوير، أو أن يقصد الحمامة الصيد ولا مخالف لها، ولا أن يتمنيا ذلك ويأمله، كما أن من المستحيل أن لا يدعن الانسان بطبعه بالنكاح وقد جهز مقدم الذكر والأنثى منه بجهاز التوالد والتناسل، فهذه علوم متولدة عن جهات خارجية وأمور حقيقية مودعة في الذوات.

ثم ان الانسان بافعاله التي لاتحتاج الى خارج منه كأفعاله بقواه وآلاته البدنية يستشعر بنسبة الايجاب التي بينه بما انه يريد وبين قواه وآلاته.



→

وبانضمام هذين الأصلين عنده يأخذ في الاستفادة من كل شيء أو أثر شيء يلائمه في نفسه ما وجد إليه سبيلاً كالجمادات والنباتات مما ليست آثاره وأفعاله مستندة إلى الإرادة بحسب الظاهر، وهذا ناموس الاستخدام والتوسيط، ثم يتنبه بمثله فيما لساير أفراد نوعه من الأفعال الإرادية بتوسيطه بينه وبين أفعاله، وهذا الأمر بالضرورة مثل إلى اعتبار نسبة الوجوب والإيجاب التي كان إدراكها أولاً بين نفسه وأفعال نفسه؛ إذ كانت دائرة بين الإرادة والآلة المطيعة فهو في هذا التوسيط ينزل المأمور الذي وسطه منزلة ما يتعلق به إرادته من أدواته وقواه الغير الخارجة عن نفسه، فهو بالأمر يجعل إرادة نفسه متعلقة بفعل الغير على حد ما يتعلق بفعل نفسه بصفة التأثير فهو اعتبار تعلق الإرادة بفعل المأمور به، فالأمر يدل على إنشاء إرادة الفعل وطلبه من المأمور، أي: إيجاد الإرادة والطلب اعتباراً فافهم.

نعم، يعتبر العقلاء أموراً محبوبة أو مبغوضة فيتعلق بالأمر وجوداً أو عدماً لتحكيم عقد الاعتبار وتشديد أساسه وهي التي تسمى بالمثوبة والعقوبة.

ومن هنا يظهر: فساد ما قيل وقواه شيخنا الاستاذ (رضوان الله عليه) في «الحاشية»: [من] أن مدلول الأمر هو البعث الانشائي وهو غير الطلب والإرادة جميعاً. قال في تقريبه:

«ان الوجدان يشهد بذلك فإن المرید لفعل الغير كما انه قد يحركه ويحمله عليه تحريكاً حقيقياً وحملأً واقعياً فيكون المراد ملحوظاً بالاستقلال، والتحريك الذي هو آلة إيجاده خارجاً ملحوظاً بالتبع، كذلك قد ينزل هيئة «إضرب» منزلة التحريك الملحوظ بالتبع، فيكون تحريكاً تنزيهياً يقصد باللفظ ثبوته ولذا لو لم يكن هناك لفظ لحركه خارجاً بيده نحو مراده لا انه يظهر إرادته القلبية». انتهى^(١).

(١) نهاية الدراية: ٢٦٦/١ - التعليقة رقم ١٤٦.

→

وجه الفساد: ما عرفت: أن الاعتبار يجب ان يلائم الحقيقة التي يترتب عليه الأثر المقصود، ومن المعلوم أن الأثر في المقام - وهو وجود الفعل المأمور به - ليس بمرتب على وجود مجرد تحرك المأمور نحوه، بل إلى حركته المستندة إلى إرادة الفعل فهذا هو المعبر - كما عرفت - دون البعث إلى الفعل بمعنى مجرد التحريك وهو ظاهر.

وأما المقام الثالث: [اتحادهما بحسب الخارج]

وهو اتحادهما بحسب الخارج فهو كذلك كما استدل عليه بالوجدان، لكن هاهنا دقيقة يجب التنبيه عليها:

وهو ان البرهان قائم على ان كل نوع من الانواع الخارجية فنسبته الى الآثار المترتبة عليه نسبة الفاعل الى فعله، أعني: العلة الفاعلة الى معلولها هذا. ولازم ذلك: أن لا تكون الارادة صفة موجودة بوجود مستقل منضم إلى النفس تتم بها فاعليتها، بل نسبة وحيثية غير خارجة عن النفس موجودة على حد ساير الوجودات الرابطة.

وأيضاً: الارادة مما يحمل على الممكن وغيره فليست مندرجة تحت مقولة من المقولات فلاجنس لها، فلا فصل لها، فلا حد لها، وكلما كان كذلك فهو منتزع عن الوجود، فمصادقه الموجود من حيث هو موجود، ولو كان مصداقها وجوداً خارجاً عن النفس لكانت موجودة في نفسها، فكانت لها مهية، فكانت داخلة تحت مقولة هذا خلف.

فهي موجودة بوجود النفس من غير مهية لها في نفسها، فهي من اطوار النفس غير الخارجية عنها.

ثم إنها غير منتزعة عن الوجود بما هو وجود أعني: المطلق، بل من الوجود بما هو

←

→

فاعل، ولا بما هو فاعل فقط، بل بما هو فاعل له علم بفعله، ولا بما له علم بفعله فقط، بل بما هو ان فعله موافق لذاته بما هو عالم، فالارادة حيثية اقتضاء الفاعل العالم بما هو عالم لفعله الملائم لذاته هذا.

ثم ان نظير البرهان قائم في العلم والقدرة والحب وسائر ما يعد من الكيفيات النفسانية، فجميعها حيثيات نفسانية غير خارجة عنها بنحو الانضمام، وان كانت بينها توقف ما أو ترتب ما كالارادة تتوقف على العلم؛ إذ لا مانع من توقف بعض الحيثيات الذاتية على بعض في عين أنها متحدة في الذات الجامعة لها كما برهن على نظيره في حياة الواجب تعالى وقدرته وعلمه هذا.

فان قلت: لازم جميع ما مر: كون الارادة عن^(١) الوجودات الرابطة نظير المعاني فلا تكون صفة كما يقضي به الضرورة.

قلت: فرق بين المعاني الوصفية المنتزعة من المهيئات أو من الوجودات والقسم الأول تنافي الوجودات الرابطة دون الثاني وليلطلب أزيد من هذا من مظهره.

ومن هنا يظهر: أن في كلامه (ﷺ) مثل كلام غيره في المقام مواقع للنظر:

منها: كون العلم من مقدمات الارادة بما له من المراتب كالتصور والتصديق بالفائدة وتمام المصلحة وانتفاء المفسدة والجزم، بل لوعده العلم من باب المسامحة من مقدمات الارادة فإنما تتوقف الارادة على العلم بوجود الفعل وحده على ما عرفت. ومنها: كون الارادة هو الشوق الاكيد؛ إذ الشوق - بحسب التحليل - هو ميلان النفس الى الشوق سواء كان من الأعيان أم من الافعال، والارادة لاتتعلق بالاعيان.

مضافاً الى إمكان تحقق الشوق الأكيد بالوجدان مع استحالة الفعل، فلاتحقق الارادة؛ لعدم تحقق العلم الذي تتوقف عليه الارادة على ما وصفناه لك.

(١) كذا في المطبوع، والظاهر: من الوجودات الرابطة.

←

الحقيقية التي ينصرف إليها إطلاقها أيضاً؛ ضرورة أن المغايرة بينهما أظهر من الشمس وأبين من الأمس.

→

وبه يتبين ما في كلام بعضهم دفْعاً للاشكال: ان الارادة هي الشوق الاكيد الذي لا ينفك عن الفعل، يعني بلوغه مرتبة لا يفارقه من باب التعريف بالمبائن بأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.

ومنها: جعل الإرادة كيفية نفسانية وقد عرفت: انها ليست من الكيف في شيء، والحق ان تسمية هذه النسب والحيثيات بالكيفيات النفسانية من باب المسامحة، وهم وان لم يصرحوا بذلك لكن ذلك لازم كلماتهم وقد صرح به بعض أهل النظر في الوجود الذهني ان تسميته بالكيف من باب المسامحة وارتضاه آخرون.

ومنها: قوله (رحمته): «المستبعم لأمر عبده به فيما لو اراده لا كذلك» انتهى.

فان الارادة في استباعتها لأمر العبيد من قبيل ارادة الفعل بالباشرة، وأما بالنسبة إلى ارادة فعل العبد مثلاً فلا ارادة في النفس تتعلق بفعل الغير، بل انما هي إرادة الانشائية وتسميتها ارادة متعلقة بفعل الغير مجاز أو مسامحة؛ لمكان التلبس الواقع بين الأمر والمأمور به.

وبه يتبين: ان القول بتعلق الارادة بفعل المأمور به مسامحة أو خطأ ناش من الاتحاد المتوهم بين الأمر والمأمور به، وذلك أن الارادة حيثية حقيقية رابطة بين الذات المريدة وفعلها القائم بها، وأما النفس وفعل غيرها فلا رابطة بينهما حتى يتوسط بينها حيثية الارادة، فالارادة المتعلقة بفعل المأمور توهماً متعلقة بالحقيقة بأمره بالفعل، فتسند الى نفس الفعل مجازاً، أو ان إرادة الأمر لتعلقها بفعل ما له [ارتباط] مرتبط بفعل المأمور تعد متعلقة بنفس فعل المأمور تجوّزاً كما يقال: «اردت الخبز» وإنما أراد أكله وهذا النحو من الإسناد والنسبة كثير الدوران في الاستعمال.

(الطباطبائي)

فإذا عرفت المراد من حديث العينية والاتحاد، ففي مراجعة الوجدان عند طلب شيء والأمر به حقيقة كفاية، فلا يحتاج إلى مزيد بيان وإقامة برهان؛ فإن الإنسان لا يجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب غيرها^(١١٤)، سوى ما هو مقدمة تحققها عند خطور الشيء والميل وهيجان الرغبة إليه والتصديق لفائدته، وهو الجزم بدفع ما يوجب توقّفه عن طلبه لأجلها.

وبالجملة: لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة والإرادة هناك صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب، فلا محيص عن اتحاد الإرادة والطلب،

(١١٤) قال الشيخ عبد الكريم الحائري قدس سره:

«أقول: ما أفاده: من أن الانسان لا يجد من نفسه غير الإرادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها عند طلبه شيئاً، حق لا محيص عنه.

وأما التزامه بأن المفهوم الذي هو بإزاء لفظ الإرادة أو الطلب له نحوان من التحقق: أحدهما: التحقق الخارجي، والآخر: التحقق الاعتباري، فهو مبني على ما حققه: من أن معاني الهيئة أمور اعتبارية وجد باللفظ بقصد الإيقاع.

وفيه - مضافاً إلى ما عرفت سابقاً: من عدم تعقّل كون اللفظ موجدًا لمعناه -:

أن الأمور الاعتبارية التي فرضناها متحققة بواسطة الهيئة في الموارد الجزئية يؤخذ منها جامع تكون تلك الجزئيات مصداقاً حقيقياً له، وهذا كما في الفوقية؛ فإنها وإن كانت من الأمور الاعتبارية، ولكن يؤخذ من جزئياتها جامع يحمل على تلك الجزئيات كحمل باقي المفاهيم على مصاديقها، ولا معنى لجعل تلك الأمور مصاديق اعتبارية لمفهوم آخر لا ينطبق عليها.

والحاصل: انه ليس للمفهوم سوى الوجود الذهني والخارجي، نحو آخر من التحقق يسمى وجوداً اعتبارياً له. انتهى انظر درر الفوائد: ٧٣.

وأن يكون ذلك الشوق المؤكّد - المستتبّ لتحريك العضلات في إرادة فعله بالمباشرة، أو المستتبّ لأمر عبيده به فيما لو أرادّه لا كذلك - مسمّى بالطلب والإرادة، كما يعبر به تارةً، وبها أخرى، كما لا يخفى.

وكذا الحال في سائر الصيغ الإنشائية والجمل الخبريّة^(١١٥)؛ فإنّه لا يكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس - من الترجّي والتّمني والعلم

(١١٥) فيه عطف الكلام على الكلام النفسي الذي قال به الاشاعرة ونفاه المعتزلة والمتكلمون من الامامية ومحصل الكلام فيه:

ان القدماء من مشايخ الاشاعرة ذهبوا الى أن القرآن قديم غير مخلوق؛ لكونه كلامه سبحانه، وإذ كان الكلام على ما يتلقاه العرف جملاً مؤلفة من الحروف التي هي من الكيفيات المسموعة التي هي حادثة زمانية بالضرورة، وجهه المتكلمون منهم: بان الكلام انما يصير كلاماً بالمعنى الذي يدل عليه، فالمعنى هو الكلام في الحقيقة، ومن الضروري ان الكلام قائم بنفس المتكلم، فالكلام في الحقيقة هو المعنى القائم بنفس المتكلم المدلول عليه بالكلام اللفظي، فكلامه سبحانه هو معنى القرآن القائم بنفسه تعالى، فلا يتصف بالخلق والحدوث والا لزم صيرورة ذات الواجب تعالى محلاً للتغير وهو محال.

وأجاب عنه النافون: بان الكلام أمّا إنشاء أو إخبار، ولانجد في الانشاء من الأمر والنهي غير انشاء الطلب، وفي الاخبار غير العلم بالوجدان، فلو كان المراد بالكلام النفسي هو العلم كان النزاع في التسمية فيعود لغواً، وإن كان غير العلم فلا شيء غيره يصلح أن يكون كلاماً نفسياً مدلولاً عليه بالكلام اللفظي، فلا كلام الا اللفظي وهو حادث مخلوق بالضرورة هذا.

وقد ذكره شيخنا الاستاذ قدس سره في «الحاشية»:

«ان دليل الاشاعرة ينحل الى مقدمتين:

→

إحديهما: ان في النفس غير الصفات المعروفة من العلم والارادة والحب والشوق صفة اخرى هي المسماة بالكلام النفسي.

والثانية: انها مدلول عليها بالكلام اللفظي.

وأولى المقدمتين حق، دون الثانية، بيان ذلك:

ان الصورة الذهنية لها قيام بالنفس قياماً ناعياً قيام الوصف بموضوعه، فهي بهذا الاعتبار من أوصافها وكيفية لها كساير الكيفيات النفسانية وقيام بها قياماً صدورياً من قبيل قيام المعلول بعلة والفعل بفاعله من غير نعت ووصف، وهي بهذا الاعتبار وجود نوري غير داخل تحت مقولة من المقولات، فلامهية لها، ففي عالم النفس غير الأوصاف المعروفة وجود نوري غير ذي مهية لكن الوجود بما هو وجود يتمتع أن يكون مدلولاً عليه باللفظ؛ إذ دلالة اللفظ إنما تكون على المهية التي يمكن ان توجد بوجود ذهني أو وجود خارجي والوجود حيثيته حيثية أنه في الخارج فلا يدخل الذهن» (انتهى) محصلاً^(١).

وهو مخدوش صغرى وكبرى.

أمّا الصغرى: فلأن بنائه على الفرق بين العلم والمعلوم وكون الأول داخلاً تحت مقولة الكيف والثاني غير داخل تحت مقولة أصلاً، بل وجوداً نورياً غير ذي مهية. والحق: أن العلم عين المعلوم وهو من شئون النفس وحيثياتها الغير الخارجة عنها كما مرت الاشارة اليه بما يليق بالمقام والازيد من ذلك مرجوع الى محله. وأمّا الكبرى: فكون الوجود غير قابل للحكاية عنه باللفظ مطلقاً ممنوع، كيف! وأغلب المفاهيم الواردة في الذهن ومنها المعاني الحرفية والصفات المنتزعة من الوجود منتزعة من الوجود حاكية عنه غير داخلية تحت مقولة ولو كان الأمر على ما ذكره مطلقاً لانقلب الكلام على نفسه (ﷻ) فافهم.

(١) نهاية الدراية: ٢٦٣/١ - التعليقة رقم ١٤٦.



والحق الذي ينبغي أن يركن اليه ويعتمد عليه في المقام أن يقال: ان الكلام على ما يستق الى اذهانتنا في بادي الحال: هو ما يؤلفه الانسان من حروف الهجاء لدلالة المخاطب على ما في ضميره، فهو أمر مؤلف من أمور حقيقية وهو الاصوات، واعتبارية وهي الدلالة والقيّد الآخر فهو أمر اعتباري.

ثم انا نعلم بادنى تأمل ان اعتبار كون المؤلف هو الانسان وكذا المخاطب وكذا وجود ضمير ماله من خصوصيات المورد من دون دخالة لها في حد الكلام، فالكلام عندنا هو المؤلف من الفاظ للدلالة على المعنى.

ثم انا لانشك اذا تأملنا ان كلام المتكلم شخص التأليف الصوتي الدال الذي قام بالمتكلم بتكلمه ثم في زوال التموج والاهتزاز الجوي فهذا أولاً.

ثم نتوهم له بقائاً بقاء اثره في النفوس مادام باقياً فنقول لمن اوجد كلاماً يحاذي كلام زيد: انه كلام زيد بعينه وان هذا شعر أمرء القيس، أو خطبة علي عليه السلام بعينه، وهذا ثانياً.

ثم نتوهم له بقائاً في نفس الأمر ثبوتاً غير متغيّر على حد ما ندّعن به في المهيّات الحقيقية من الثبات في نفس الأمر، وهذا ثالثاً.

ثم انك قد عرفت مما اسلفناه: أن حدود الاعتبارات تتبع الآثار الحقيقية المترتبة عليها بالاعتبار، فإنما زيد آثار الحقيقة ثم لانجد موضوعها فنعطي حد موضوعها، لما ليس هو هو، والأثر الحقيقي في الكلام: هو الإنباء عن المعنى أو الانتقال اليه، فالكلام هو موضوع هذا الإنباء غير اننا لما لم نجد اليه سبيلاً إلا بتأليف ألفاظ موضوعه اعتبرناه كذلك، ولو وجدنا اليه سبيلاً حقيقياً غير اعتباري لأخذنا به وكان هو الكلام، والبرهان قائم على أن وجود المعلول من حيث هو وجوده كاشف عن الخصوصيات الذاتية لعلته من أسمائه وصفاته.

وبالجملة: هو دال دلالة ذاتية تفضيلية على ما عند علته، فحدّ الكلام منطبق عليه فهو



إلى غير ذلك - صفة أخرى كانت قائمة بالنفس، وقد دلّ اللفظ عليها كما قيل:

إنّ الكلام لفِي الفؤاد وإنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً^(١)

وقد انقذ بما حققناه: ما في استدلال الأشاعرة على المغايرة بالأمر مع عدم الإرادة، كما في صورتَي الاختبار والاعتذار من الخلل؛ فإنّه كما لا إرادة حقيقة في الصورتين، لا طلب كذلك فيهما، والذي يكون فيهما إنّما هو الطلب الإنشائي الإيقاعي الذي هو مدلول الصيغة أو المادة، ولم يكن بيننا ولا مبيّناً في الاستدلال مغايرته مع الإرادة الإنشائية.

وبالجملة: الذي يتكفّله الدليل ليس إلا الانفكاك بين الإرادة

→

كلام لها بهذه الجملة كما انه كلمتها من جهة اخرى.

فللكلام مرتبتان: مرتبة اعتبار، ومرتبة حقيقة، وحدّه واقع على كلّ بحسبه.

إذا عرفت هذا علمت: أن كلام الله سبحانه:

إن أريد به الوجه الأول - على أحد اعتباراته الثلاث - كان أمراً غير حقيقي لاهية لها خارجاً عن مقسم الوجوب، والامكان، والحدوث، والقدم، غير متصف بشيء من ذلك الا بالعرض، كما وقعت الاشارة اليه في بعض الأخبار.

وإن أريد به الوجه الثاني كان جميع الموجودات كلاماً له تعالى كما انها كلمات له تامة أو غيرها وكان الكلام بهذا المعنى في الخلق وعدمه والقدم والحدوث تابعاً لما يقتضيه وجوده وبقيه الكلام مرجوع الى محله. (الطباطبائي)

(١) «البيت للأخطل أبي مالك غياث بن غوث التغلبي النصراني شاعر الأمويين ولد بعد سنة

٢٠ من الهجرة ومات سنة ٩٥ هـ وقد تيف على السبعين.

كان يقيم أزماناً بدمشق وأحياناً ببلاده من أرض الجزيرة». أنظر جواهر الأدب: ٤٠٣.

الحقيقية والطلب المنشأ بالصيغة الكاشف عن مغايرتهما، وهو مما لا محيص عن الالتزام به كما عرفت، ولكنه لا يضر بدعوى الاتحاد أصلاً؛ لمكان هذه المغايرة والانفكاك بين الطلب الحقيقي والإنشائي، كما لا يخفى.

ثم إنه يمكن مما حققناه -: أن يقع الصلح بين الطرفين ولم يكن نزاع في البين؛ بأن يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت: من العينية مفهوماً ووجوداً حقيقياً وإنشائياً، ويكون المراد بالمغايرة والاثنية: هو اثنية الإنشائي من الطلب، كما هو كثيراً ما يراد من إطلاق لفظه، والحقيقي من الإرادة، كما هو المراد غالباً منها حين إطلاقها، فيرجع النزاع لفظياً، فافهم^(١١٦).

(١١٦) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«لعله إشارة إلى عدم إمكان الصلح؛ لأن بعض أدلة الأشعري صريحة في دعوى المغايرة بين الإرادة الحقيقية والطلب الحقيقي كالشعر المذكور؛ فإن الطلب الإنشائي ليس في الفؤاد، وكذا الدليل الآتي؛ فإنه لا إشكال في اعتبار الطلب الحقيقي في تكليف الكفار؛ فإن مقتضى الصلح المذكور: أن يكون الموجود هو الإنشائي منه.

هذا مضافاً إلى أن الداعي لهم إلى القول بالكلام النفسي - الذي من جملة مصاديقه عندهم الطلب في الأوامر - تصحيح إطلاق المتكلم عليه تعالى.

ولا يخفى: أن الطلب الإنشائي حادث كالكلام المركب من الحروف، وغرضهم ثبوت طلب قديم قائم بذاته تعالى عن ذلك علواً كبيراً» انتهى. أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٣٣٢/١.

(١)
دفع وهم

لا يخفى: أنه ليس غرض الأصحاب والمعتزلة من نفي غير الصفات المشهورة - وأنه ليس صفة أخرى قائمة بالنفس كانت كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي كما يقول به الأشاعرة - أن هذه الصفات المشهورة مدلولات للكلام.

إن قلت: فما ذا يكون مدلولاً عليه عند الأصحاب والمعتزلة؟

قلت: أما الجمل الخبرية^(١١٧) فهي دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها، أو نفيها في نفس الأمر من ذهن، أو خارج^(١١٨) كـ «الإنسان نوع» أو «كاتب».

(١١٧) هذا بالنظر إلى كون الصور العلمية الموجودة في الذهن غير ملحوظة استقلالاً، بل رابطة متوسطة بين اللفظ والخارج فلاتعد مداليل بل اللفظ كأنه يحكي عن الخارج ونفس الأمر بلا وساطتها، والأ فالصور العلمية هي المداليل بالذات، ولولا ذلك لزم خلو الكلام في صورة الكذب عن المدلول؛ إذ لا شيء بحداثها حينئذ خارجاً. (الطباطبائي)

(١١٨) قال المحقق الشيخ عبدالكريم الحائري رحمه الله:

«ولي في ما ذكر نظر:

أما كون الجمل الخبرية موضوعاً لأن تحكي عن مداليلها في موطنها.

ففيه: أن مجرد حكاية اللفظ عن المعنى في الموطن لا يوجب إطلاق الجمل الخبرية عليه، ولا يصير بذلك قابلاً للصدق والكذب؛ فإن قولنا: «قيام زيد في الخارج» يحكي عن معنى قيام زيد في الخارج؛ ضرورة كونه معنى اللفظ المذكور، واللفظ يحكي عن معناه بالضرورة، ومع ذلك لا يكون جملة خبرية.

وأما الصيغ الإنشائية^(١١٩) فهي - على ما حققناه في بعض «فوائدنا»^(١) -

→

فالتحقيق: انه لا بد من اعتبار أمر زائد على ماذكر، حتى تصير الجملة به جملة يصح السكوت عندها وهو وجود النسبة التامة، ولا شبهة في أن النسب المتحققة في الخارج ليست على قسمين، قسم منها تامة، وقسم منها ناقصة، بل النقص والتمام إنما هما باعتبار الذهن، فكل نسبة ليس فيها الا مجرد التصوّر تسمى نسبة ناقصة، وكل نسبة تشتمل على الإذعان بالوقوع تسمى نسبة تامة.

ثم إن الإذعان بالوقوع المأخوذ في الجمل الخبرية ليس هو العلم الواقعي بوقوع النسبة؛ ضرورة أنه قد يخبر المتكلم وهو شاك، بل قد يخبر وهو عالم بعدم الوقوع، بل المراد منه هو عقد القلب على الوقوع جعلاً على نحو لا يكون القاطع معتقداً، وكان سيّدنا الأستاذ «نور الله ضريحه» [السيد محمد الفشاركي] يعبر عن هذا المعنى بالتجزّم.

وحاصل الكلام: أنه كما أن العلم قد يتحقّق في النفس بوجود أسبابه كذلك قد يخلق في النفس حالة وصيفة على نحو العلم حاكية عن الخارج، فإذا تحقق هذا المعنى في الكلام يصير جملة يصحّ السكوت عليها؛ لأن تلك الصفة الموجودة تحكي جزماً عن تحقق النسبة في الخارج، ويتصف الكلام بالقابلية للصدق والكذب بالمطابقة والمخالفة.

هذا في الجمل الخبرية. انتهى أنظر درر الفوائد: ٧٠.

(١١٩) لا ريب ان اللفظ يرد مورد الاستعمال بما انه وجود المعنى.

فربما تعلق الغرض بالكشف عن تحقق المعنى في نفسه من غير قصر على وجود اللفظ اذا كان المعنى من شأنه ذلك، فيفهم منه: أن المعنى ثابت في نفسه ويطرء على

(١) فوائد الأصول «للمحقّق الآخوند الخراساني»: ١٧ - ٢٠ (الفائدة الأولى).

→

اللفظ حينئذ عنوان الحكاية والمرآية وهو الإخبار.

وربما تعلق الغرض بالكشف عن تحقق المعنى باللفظ فيفهم منه حدوث المعنى بحدوث اللفظ على حد حدوث المهية بحدوث وجودها وهو الانشاء.

ومن هنا يظهر:

أولاً: ان الأخبار والانشاء فيما اشتركا لفظاً من شئون الاستعمال، بمعنى ان المدلول فيهما واحد من غير اختلاف في الموضوع له ولا في المستعمل فيه، بل في ناحية غرض الاستعمال، ويتفرع عليه: ان الدلالة على كل واحد منهما بخصوصه بالقرائن.

وثانياً: ان الاختلاف بين الأخبار والانشاء كالاختلاف بين نحوين من الوجود وهذا هو الذي يريده المصنف رحمته الله (بقوله: في الانشاء) وهذا نحو من الوجود بعد ما ذكر في الاعتبار انه ثبوت النسبة بين طرفيها في نفس الامر.

وقد ذكر شيخنا الاستاذ رحمته الله في «الحاشية»:

«ان التقابل بين الأخبار والانشاء في غير الأمر والنهي تقابل العدم والملكية؛ لكون الاخبار بنحو الحكاية، والانشاء عدم الحكاية فيما من شأنه ذلك، وفي الأمر والنهي تقابل الايجاب والسلب؛ لأن الثابت فيهما عدم الحكاية بنحو السلب المطلق؛ لعدم قابلية المحل للايجاب وهو الحكاية»^(١).

وفيه أولاً: ان التقابل من أحكام الحقايق فلا يجري في الاعتباريات، وقد اعترف بمثله في مسألة تضاد الأحكام الشرعية.

وثانياً: ان الحكاية عنوان طار كما عرفت وإنما يكشف بكل منهما عن نحو من انحاء وجود المعنى. (الطباطباني)

موجدة لمعانيها في نفس الأمر^(١٢٠) أي: قُصد ثبوتُ معانيها وتحققها بها، وهذا نحو من الوجود، وربما يكون هذا منشأً لانتزاع اعتبار^(١٢١) مترتب عليه

(١٢٠) قال المحقق الشيخ عبد الكريم الحائري قلبي:

«ما قاله شيخنا الأستاذ في الإنشاءات: من [كون الألفاظ علةً لتحقيق معانيها، مما لم أفهم له معنى محصلاً؛ ضرورة عدم كون تلك العلية من ذاتيات اللفظ وما ليس علة ذاتاً لا يمكن جعله علة؛ لما تقرر في محله: من عدم قابلية العلية وأمثالها للجعل. والذي اتعقل من الإنشاءات أنها موضوعة لأن تحكي عن حقائق موجودة في النفس مثلاً: هيئة «إفعل» موضوعة لتحكي عن حقيقة الإرادة الموجودة في النفس، فإذا قال المتكلم: (إضرب زيداً) وكان في نفسه مريداً لذلك، فقد أعطت الهيئة المذكورة معناها، وإذا قال ذلك ولم يكن مريداً واقعاً فالهيئة المذكورة ما استعملت في معناها.

نعم، بملاحظة حكايتها عن معناها، ينتزع عنوان آخر، لم يكن متحققاً قبل ذلك وهو عنوان يسمّى بالوجوب، وليس هذا العنوان المتأخر معنىً للهيئة؛ إذ هو منتزع من كشف اللفظ عن معناه، ولا يعقل أن يكون عين معناه. انتهى أنظر درر الفوائد: ٧١.

(١٢١) لعل المراد بكونها منشأً لانتزاع الاعتبار كونها أسباباً اعتبارية لتحقيق المسببات الاعتبارية ككون الأمر والنهي سبباً للوجوب والحرمة، وكون العقد سبباً لتحقيق الملكية والزوجية.

والأفهم بظاهره فاسد قطعاً؛ إذ المصطلح عليه في منشأ الانتزاع كون المنتزع موجوداً بوجود منشأ الانتزاع من غير اختصاص بوجود مستقل كمقولة، بالإضافة وليست نسبة الحرمة والوجوب إلى النهي والأمر ولا نسبة الملكية والزوجية إلى العقد هذه النسبة. (الطباطبائي)

شريعاً وعرفاً آثار، كما هو الحال في صنع العقود والإيقاعات.

نعم، لا مضابقة في دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام والترجي والتعني بالدلالة الالتزامية على ثبوت هذه الصفات حقيقة، إما لأجل وضعها لإيقاعها فيما إذا كان الداعي إليه ثبوت هذه الصفات، أو انصراف إطلاقها إلى هذه الصورة، فلو لم تكن هناك قرينة كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها؛ لأجل كون الطلب والاستفهام وغيرهما قائمة بالنفس وضعاً أو إطلاقاً.

إشكال ودفع (١٢٢)

(١٢٢) ملخص الاشكال: ان تكاليفه تعالى جدية والتكليف الجدّي لا بد معه من إرادة، وإرادته سبحانه لا يتخلف عن المراد، ومع تسليم هذه المقدمات الثلاث يقع الاشكال في موارد عصيان التكاليف ومخالفتها؛ اذ لو قلنا بعدم تحقق ارادة فيها كان خلفاً للمقدمة الاولى، ولو قلنا بتحققها كان خلفاً للمقدمة الثالثة.

والجواب: انا نختار الشق الثاني وهو تحقق الارادة، لكن ليس كل ارادة منه تعالى يمتنع تخلفها عن المراد، بل هي منه تعالى قسمان: تكويني وتشريعي، والتي يمتنع تخلفها عن المراد هي الاولى، وهي العلم بالصلاح في النظام التام دون الثانية وهي العلم بالمصلحة في فعل المكلف.

أقول: والذي ينبغي أن يقال في هذا المورد: ان ما يقع وصفاً له تعالى من المعاني المحمولة على الممكن وغيره انما يوصف تعالى به بالمعنى الذي يحمل به على الموضوعات الممكنة التي عندنا؛ لما مر من البرهان على ذلك في تنبيهات بحث المشتق، فمعنى الوصف فيه وفي غيره تعالى واحد كالوجود والعلم والقدرة، ومن الواضح ان هذا القبيل من المعاني يستحيل كونها ذات مهية، والا لاستلزم فيه المهية وهو محال، فهذا النوع من المعاني صفات وجودية غير ذات مهية، واذا كان



كذلك كانت الاختلافات الموجودة فيها خارجة عن حاق المعنى أو من قبيل اختلاف مراتب التشكيك، وكيفما كان لا يوجب ارتفاع الخصوصيات ارتفاع اصل المعنى وهو ظاهر، وحينئذ فمن الواجب أن يجرد كل معنى عن الخصوصيات المكتنفة به مع انحفاظ اصل المعنى.

ومن هنا يظهر: ان تفسير ارادة الواجب بالعلم بالصلاح ليس على ما ينبغي وكأن الوجه في تفسير القوم الارادة الواجبية بالعلم: ان ارادتنا عندهم من الكيفيات النفسانية، فهي من المهيئات الحقيقية لا تتجرد عن حدها بالتجريد، وقد عدّ من صفات الواجب تعالى فهي هناك بمعنى غير ما هاهنا.

لكنك قد عرفت فيما مر: ان الارادة غير داخله تحت مقولة من المقولات، بل هي كالعلم والقدرة وغيرهما صفة وجودية غير زائدة الوجود على وجود موضوعها البتة، وانها حيثة اقتضاء ذاتا لفعلها من حيث هي عالمة به، وهذا الحد بتجريده عن الخصوصيات ممكن الوقوع على ارادة الواجب تعالى، فالارادة الذاتية فيه تعالى هي نسبة اقتضاء الذات العالمة بذاتها لذاتها، والارادة الفعلية نسبة اقتضاء الذات العليمة لفعلها الخارج عن ذاتها هذا.

والارادة بهذا المعنى انما يصح تعلقها بالأمور الحقيقية التي بينها وبين الواجب تعالى نسبة الجعل والايجاد من الداخلة في نظام الوجود، وأما الامور الاعتبارية الغير الحقيقية فلانسبة بينها وبين الذات الواجبة التي هي محض الوجود وصريح التحقق. والذي يمكن أن يقال حينئذ: ان الذي يقوم به تعالى من هذه الارادة التشريعية التي هي الارادة الانشائية إنما تقوم به تعالى بحقيقتها، كما ان الكلام الذي هو امر اعتباري انما يقوم بالواجب بحقيقته كما مر بيانه.

وقد سمعت مراراً: ان حقيقة حد الاعتبار انما يتحقق بالاغراض والآثار المترتبة عليه، فما هو موضوع الآثار هو الحد للمعنى، وما صدق عليه من الامور الحقيقية كان هو



أما الإشكال فهو: أنه يلزم - بناء على اتحاد الطلب والإرادة - في تكليف الكفار بالإيمان، بل مطلق أهل العصيان في العمل بالأركان: إما أن لا يكون هناك تكليف جدّي، إن لم يكن هناك إرادة؛ حيث إنه لا يكون حينئذ طلب حقيقي، واعتباره في الطلب الجدّي ربما يكون من البديهي.

→

المصدق الحقيقي للحد.

وعلى هذا: فحقائق القرب والبعد المربوطة بالافعال أو حقائق الثواب والعقاب المرتبطة بها هي حقيقة الإرادة الانشائية القائمة به تعالى على حسب ما يليق بساحة قدسه سبحانه، فافهم ذلك.

وقد ظهر مما مر: ان ارادة الفاعل لاتعلق حقيقة الا بما هو فعله لوجود رابطة الفاعلية والفعل، وأما فعل الغير فيستحيل تعلقها به.

ومنه يظهر: ان ارادته تعالى التكوينية بفعل العبد انما يتصور من حيث كونه موجوداً ممكناً من الموجودات الممكنة، وأما من حيث كونه فعلاً مأموراً به متعلقاً للأمر فلا، فللمأمور به بالأمر الالهي حيثيتان حيثية كونه فعل العبد - ولا يتعلق به ارادة تكوينية من هذه الحيثية، بل انما يتعلق به الأمر فقط - وحيثية كونه فعله سبحانه - أي: موجوداً بإفاضة وجوده - ولا يتعلق به أمر من هذه الحيثية، بل انما يتعلق به الارادة التكوينية فقط، فافهم ذلك.

فإن قلت: فهل الفعل الا موجوداً بوجود واحد فما تأثير تكثير حيثياته بالاعتبار؟

قلت: كلا، بل هو ذو نسبتين حقيقتين نسبة الى العبد بما انه وجود محدود بحدود كذائية وهو فاعله بمعنى ما به الوجود ونسبة الى الحق من حيث انه وجود مفاض ومفيضه فاعله بمعنى ما منه الوجود فالكثرة حقيقية». (الطباطبائي)

وإن كان هناك إرادة، فكيف تتخلف عن المراد؟ ولا تكاد تتخلف، إذا أراد الله شيئاً يقول له: كن فيكون.

وأما الدفع فهو: أن استحالة التخلف، إنما تكون في الإرادة التكوينية - وهي العلم بالنظام على النحو الكامل التام - دون الإرادة التشريعية - وهي العلم بالمصلحة في فعل المكلف - وما لا محيص عنه في التكليف إنما هو هذه الإرادة التشريعية لا التكوينية، فإذا توافقتا فلا بد من الإطاعة والإيمان، وإذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان. إن قلت: إذا كان الكفر والعصيان^(١٢٣) والإطاعة والإيمان بإرادته

(١٢٣) اشكال ناش عن قوله: (فإذا توافقتا فلا بد من الإطاعة والإيمان وإذا تخالفتا فلا محيص من أن يختار الكفر والعصيان) انتهى.

حيث أن مقتضاه: أن الكفر والإيمان ضروري الوقوع، فوقع الاشكال: بأن ضرورة الوقوع تنافي الاختيار المشروطة به صحة التكليف. وبالجمله: تعلق الارادة الالهية بالفعل الغير المنفك عنه لا يجامع صحة التكليف.

والجواب: ان الفعل إرادي واختياري بالذات، والارادة الالهية إنما تعلقت به من حيث انه إرادي أي: به مع مقدماتها الاختيارية، فلو خرج به عن الاختيارية لزم تخلف الارادة عن المراد من هذه الجهة. وبعبارة أخرى: لانعني بالفعل الاختياري إلا ما كان صدوره عن إرادة.

والاشكال إنما يتم لو كان تعلّقها بالفعل نفسه، وأما اذا فرض تعلّقها بالفعل الصادر عن إرادة من حيث هو كذلك لم يخرج الفعل عن الاختيارية؛ اذ المفروض تعلّقها به من حيث هو كذلك.

أقول: والذي ينبغي أن يقال في المقام: هو انا اذا تصفّحنا الافعال الصادرة عن فواعلها من قبيل: نَقَلَ الحجر، وطاب الماء، وأحرقت النار، وقَطَعَ السيف، ومن



قيل: أكل زيد، وقام عمرو، وقتل بكر، ورمى بنفسه في البئر فسقط فيها، وجدنا على الاجمال فرقاً بين القيلتين، كأن القبيل الثاني يزيد على الأول باقتران الفاعل أو الفعل بأمر مفقود في القبيل الأول نسميه بالاختيار، كما نسمي فقده بالاضطرار، وربما لاح لنا بادئ بدء: بأن الفرق بين القبيلين إنما هو باقتران القبيل الثاني بالعلم من الفاعل دون الأول.

لكنه يندفع: بأننا نجد نحو قولنا: «شاخ زيد وصح ومرض وجعل وقبح وطال وقصر» من القبيل الأول مع اقتران الفعل بعلم الفاعل، وليس إلا أن العلم ليس موثراً في تحقق الشيوخة والهزم والمرض ونحو ذلك وجوداً وعدماً، بخلاف القبيل الثاني فللعلم تأثير فيه بالضرورة، فمع فرض عدم العلم لا تحقق للفعل البتة، ومع وجوده ربما تحقق وربما لم يتحقق، فللعلم فيه دخلاً في تحقق الفعل، لكن ليس الاستناد إليه فقط فهناك معه غيره، وإذا كان ترجيح الفعل من غير مرجح ممتنعاً بالضرورة كان رجحان الفعل في القبيل الأول غير مستند الى العلم، بخلاف القبيل الثاني فترجيح الفعل فيه الى الفاعل بما له من صفة العلم وغيره، وهو الذي ندعنه به: من أن ترجيح كل من جانبي الوجود والعدم في القبيل الثاني إلى الفاعل دون الأول وإن كان الحق أن الترجيح الى الفاعل دائماً، وإنما الفرق: أن الترجيح في القبيل الثاني الى علم الفاعل واختياره دون الأول.

فالفعل ينقسم إلى اختياري واضطراري، والاختياري هو الفعل الذي من شأنه أن يكون ترجيح أحد طرفي وجوده وعدمه الى الفاعل، ولازمه كون الفعل مساوي الطرفين بالنسبة اليه.

وحينئذ فلو وقع ترجيح من غير الفاعل فيما ترجحه اليه أي: في الفعل الاختياري: فإما أن يكون بتأثير منه في الجانب الموافق بإيجابه وهو يوجب سقوط نسبة الفعل الى الفاعل، وإن شئت قلت: سقوط تأثير علمه وإرادته وهو ينافي كونه فعلاً علمياً



→

ارادياً وقد فرض كذلك (هذا خلف).

أو بتأثير الغير في الجانب المخالف بجعله ممتنعاً على الفاعل فلا يبقى لفاعليته الجانب واحد فيرفع الاختيار، أي: استواء نسبة الوجود والعدم الى الفاعل فيما من شأنه ذلك، وهذا هو الذي نسميه بالجبر، ويقابل الاختيار تقابل العدم والملكة هذا.

وقد تبين بذلك:

أولاً: أن الافعال الجبرية إرادية كالاختيارية وهو الذي يشهد به التأمل في موارد الجبر،

فقولهم: «ان الفعل الاختياري ليس إلا ما كان مسبوقاً بإرادة فاعله» في غير محله.

وثانياً: ان كون الفاعل مجبوراً لازمه تأثير الغير فيه من حيث كونه فاعلاً لفعله.

ويتفرع عليه: ان الواجب تعالى لا يتصور كونه مجبوراً في فعله؛ إذ لا معنى لتأثير الغير

فيه. وأما كون فعله اضطرارياً بكونه مضطراً في فعله موجباً - بالفتح - بالمعنى الذي مر

للاضطرار فلا معنى له أيضاً بعد فرض تأثيره في فعله وكون العلم عين ذاته فافهم.

فان قلت: فما معنى كون افعاله تعالى تابعة للمصالح النفس الامرية؟

قلت: هذا على ما نعتقده بقريحة الاعتبار أن لأحكام العقل وللحسن والقبح الذي

يدر كهما وللمصالح والمفاسد التي يحكم باعتبارها في أحكامه ثبوتاً غير متغير،

وتحققاً غير زائل في الواقع، ونفس الأمر لا يؤثر فيه توارد الوجود والعدم، وأنت

تعلم أن ذلك لا يزيد على الحكم الاعتباري شيئاً.

وأما حقيقة الأمر: فهي ان المصالح المزبورة إما أن تكون موجودة أو معدومة،

لا سبيل الى الثاني؛ لعدم تصوّر تأثير المعدوم. وعلى الأول: فإما أن تكون واجبة أو

ممكنة، ولا سبيل الى الأول، وعلى الثاني: فهي أفعال للواجب تعالى فلو كانت في

وجودها تحتاج إلى مصالح أخرى والكلام جار فيها مثلها لتسلسلت ولم ينته الى

الواجب تعالى بالآخرة.

وحينئذ فإما أن لا يحتاج فعله سبحانه الى مصلحة أصلاً، بل يكون وجه الصلاح

←

→

والحسن منتزعة عن فعله متحدداً معه، وإن كان بحسب نظر العقل متقدماً عليه متبوعاً له نظير حكمه بتقدم المهية على الوجود وكونها موضوعة له، مع أن الأمر على عكسه في الواقع.

أو يحتاج فعله تعالى [إلى] مصلحة، لكن لا يجب في المصلحة أن تكون زائدة على نفس الفعل، بل ربما كانت خارجة عنه غاية له وربما كانت عينه.

فيؤول الأمر: إلى أن أفعاله تعالى - أي: الموجودات الخارجية - على قسمين مما يكون غايته عين ذاته وكماله الأخير عين كماله الأول، وهذا القسم غاية لنفسه بنفسه وغاية للقسم الآخر الذي غايته زائدة على ذاته خارجة عن نفسه، فافهم ذلك.

وثالثاً: إن اختيارية الفعل لا ينافي كونه موجباً بإيجاب الفاعل إياه بارادته وترجيحه له فإن المأخوذ في الفعل الاختياري أن يكون ترجيحه إلى الفاعل لا إلى غيره، وكونه ضرورياً بإيجاب الفاعل غير كونه ضرورياً بتأثير من الغير في فاعلية الفاعل فلا ينافي ذلك القاعدة المعروفة: «أن الشيء ما لم يجب لم يوجد» إذ المراد إيجاب الفاعل لا مطلق الإيجاب.

ورابعاً: إن وجوب الفعل بالفاعل كما لا ينافي اختياريته كذلك وجوب نفس الفاعل بفعله الموجب له، ولازم ذلك استناد وجوب الفعل إلى موجب وموجب موجب حتى ينتهي إلى الواجب بالذات المنتهى إليه سلسلة الوجوب لا ينافي اختيارية الفعل، وعلى هذا فتعلق إرادته تعالى التكوينية بالفعل لا ينافي اختياريته لكونها متعلقة بالفعل بماله في الخارج من الخصوصيات الوجودية، ومن خصوصياته صدوره إختياراً وتعلقه بإرادة فاعله المستند في وجوده إلى الواجب تعالى وتبارك. فإن قلت: إنا لانعد الفعل اختيارياً حتى لا يفارق وجوده الامكان ومساوات الطرفين ولا ينتهي في جانب علله إلى علة موجبة.

قلت: الأمر في نفسه على خلاف هذا التوهم، ولو لم يفارق الشيء في وجوده

←

تعالى التي لا تكاد تتخلف عن المراد، فلا يصح أن يتعلّق بها التكليف؛ لكونها خارجة عن الاختيار المعتر فيه عقلاً.

قلت: إنّما يخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن تعلّق الإرادة بها مسبقة بمقدّماتها الاختيارية، وإلا فلا بدّ من صدورها بالاختيار، وإلا لزم تخلف إرادته عن مراده، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

إن قلت: إنّ الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بإرادتهما، إلا أنّهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار، كيف! وقد سبقهما الإرادة الأزليّة والمشيئة الإلهيّة، ومعه كيف تصحّ المؤاخذه على ما يكون بالآخرة بلا اختيار؟!

قلت: العقاب إنّما [هو] بتبعة الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدّماته الناشئة عن شقاوتها الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما؛ فإنّ «السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقيّ في بطن أمّه»^(١) و«الناس معادن كمعادن الذهب والفضة»^(٢)، كما في الخبر^(٣)، والذّاتي لا يعلّل، فانقطع

→

مساوات الطرفين ولم يكن واجباً بإيجاب الفاعل كان من الجائر إنصاف وجوده بالعدم البديل وهو اجتماع التقيضين، ولو لم ينته في علله الى علة موجبة وكان الفعل بالاختيار واختياره باختبار آخر وهكذا لارتفع الاختيار في المرتبة الثانية فما فوقها ولم يثبت، فافهم ذلك. (الطباطبائي).

(١) التوحيد للشيخ الصدوق: ٣٥٦ باب السعادة والشقاوة ح ٣

(٢) بحار الأنوار: ٦٥/٥٨

(٣) وأنظر أيضاً: روضة الكافي الشريف: ١٧٧/٨ ح ١٩٧ وكذلك مسند أحمد بن حنبل:

سؤال: أنه لم جعل السعيد سعيداً والشقي شقيّاً؟ فإنّ السعيد سعيدٌ بنفسه والشقي شقيّاً كذلك، وإنّما أوجدهما الله تعالى «قلم اينجا رسيدُ سر بشكست».

قد انتهى الكلام في المقام إلى ما ربّما لا يسعه كثير من الأفهام ومن الله الرشد والهداية وبه الاعتصام.

وهو ودفع

لعلّك تقول: إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل، لزم - بناء على أن تكون عين الطلب - كون المنشأ بالصيغة في الخطابات الإلهية هو العلم، وهو بمكان من البطلان. لكنّك غفلت عن أن اتّحاد الإرادة مع العلم بالصلاح إنّما يكون خارجاً، لا مفهوماً.

وقد عرفت: أنّ المنشأ ليس إلّا المفهوم، لا الطلب الخارجي، ولا غرو أصلاً في اتّحاد الإرادة والعلم عيناً وخارجاً، بل لا محيص عنه في جميع صفاته تعالى؛ لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسة. قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: «وكمال توحيدہ الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفی الصفات عنه»^(١).

(١) نهج البلاغة: الخطبة الأولى.

الفصل الثاني : فيما يتعلق بصيغة الأمر

وفيه مباحث:

[معنى صيغة الأمر]

الأول: أنه ربما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها، وقد عدّ منها: الترجي، والتمني، والتهديد، والإنذار، والإهانة، والاحتقار، والتعجيز، والتسخير... إلى غير ذلك.

وهذا كما ترى، ضرورة أن الصيغة ما استعملت في واحد منها، بل لم تستعمل، إلا في إنشاء الطلب، إلا أن الداعي إلى ذلك كما يكون تارة هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي، يكون أخرى أحد هذه الأمور، كما لا يخفى.

قصارى ما يمكن أن يدعى: أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعي البعث والتحريك، لا بداع آخر منها، فيكون إنشاء الطلب بها بعثاً حقيقة، وإنشاؤه بها تهديداً مجازاً، وهذا غير كونها مستعملة في التهديد وغيره، فلا تغفل.

إيقاظ: [جريان الكلام في سائر الصيغ الإنشائية]

لا يخفى: أن ما ذكرناه في صيغة الأمر جار في سائر الصيغ الإنشائية، فكما يكون الداعي إلى إنشاء التمني، أو الترجي، أو الاستفهام بصيغها تارة هو ثبوت هذه الصفات حقيقة، يكون الداعي غيرها أخرى. فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها عنها واستعمالها في غيرها إذا وقعت

في كلامه تعالى؛ لاستحالة مثل هذه المعاني في حقه تبارك وتعالى مما لازمه العجز أو الجهل، وأنه لا وجه له؛ فإن المستحيل إنما هو الحقيقي منها لا الإنشائي الإيقاعي الذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغة، كما عرفت. ففي كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الإيقاعية الإنشائية أيضاً، لا لإظهار ثبوتها حقيقة، بل لأمر آخر حسب ما يقتضيه الحال من إظهار المحبة، أو الإنكار، أو التقرير... إلى غير ذلك.

ومنه ظهر: أن ما ذكر من المعاني الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغي أيضاً.

المبحث الثاني: [الصيغة حقيقة في الوجوب]

في أن الصيغة حقيقة في الوجوب، أو في الندب، أو فيهما، أو في المشترك بينهما وجوه، بل أقوال.

لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينة، ويؤيده: عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب، مع الاعتراف بعدم دلالة عليه بحال أو مقال.

وكثرة الاستعمال فيه^(١) في الكتاب والسنة وغيرهما، لا يوجب نقله إليه أو حمله عليه؛ لكثرة استعماله في الوجوب أيضاً، مع أن الاستعمال وإن كثر فيه، إلا أنه كان مع القرينة المصحوبة، وكثرة الاستعمال كذلك في المعنى المجازي لا يوجب صيرورته مشهوراً فيه؛ ليرجح أو يتوقف على الخلاف في المجاز المشهور، كيف! وقد كثرت استعمال العام في الخاص حتى قيل: «ما من عام، إلا وقد خص».

(١) تعريض بصاحب المعالم رحمته الله أنظر معالم الدين: ٤٨ - ٤٩.

ولم ينثلم به ظهوره في العموم، بل يحمل عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخصوص.

المبحث الثالث: [الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب]

هل الجملة الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب والبعث مثل: «يغتسل» و«يتوضأ» و«يعيد» ظاهرة في الوجوب، أو لا - لتعدد المجازات فيها، وليس الوجوب بأقواها بعد تعذر حملها على معناها من الإخبار بثبوت النسبة، والحكاية عن وقوعها - ؟

الظاهر الأول، بل تكون أظهر من الصيغة.

ولكنه لا يخفى: أنه ليست الجملة الخبرية الواقعة في ذلك المقام - أي: الطلب - مستعملة في غير معناها، بل تكون مستعملة فيه، إلا أنه ليس بداعي الإعلام، بل بداعي البعث بنحو أكد؛ حيث إنه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه إظهاراً بأنه لا يرضى، إلا بوقوعه، فيكون أكد في البعث من الصيغة، كما هو الحال في الصيغ الإنشائية على ما عرفت: من أنها أبداً تستعمل في معانيها الإيقاعية، لكن بدواعي آخر، كما مر^(١).

لا يقال: كيف! ويلزم الكذب كثيراً؛ لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج، تعالى الله وأوليأؤه عن ذلك علواً كبيراً.

فإنه يقال: إنما يلزم الكذب إذا أتى بها بداعي الإخبار والإعلام لا لداعي البعث، كيف! وإلا يلزم الكذب في غالب الكنايات، فمثل «زيد كثير الرماد» أو «مهزول الفصيل» لا يكون كذباً إذا قيل كناية عن جوده، ولو لم يكن له «رماد» أو «فصيل» أصلاً، وإنما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد، فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ؛ فإنه مقال بمقتضى الحال هذا.

(١) في المبحث الأول من هذا الفصل في الإيقاظ.

مع أنه إذا أتى بها في مقام البيان^(١٢٤)، فمقدمات الحكمة مقتضية؛

(١٢٤) قال المحقق الأصولي الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«ويمكن أن يستدلّ على ظهورها في الوجوب بحيث لا يحتاج إلى إجراء مقدمات الحكمة بوجهين:

الأول: دعوى ظهورها عرفاً فيه بتقريب: أنّ بناء العرف على الحمل عليه إذا كان صارفاً عما هو ظاهرها وضعاً أو انصرافاً.

الثاني: أنّ الإخبار عن الوقوع في مقام الطلب إظهاراً بأنّه لا يرضى بتركه. وبعبارة أخرى: إلقاء الملازمة بين الفعل والعبد ظاهر في كون طلبه على نحو الإلزام لشدة مناسبة معه.

ويمكن أن يكون مراد المتن من الظهور الذي ادّعاه في أوّل البحث، الوجه الأول، وأن يكون مراده ذاك الوجه الذي صرح به هنا.

ولكنّه غير تام؛ لأنّ الملاك هو الظهور العرفي، والمناسبات المذكورة بمجردها لا تكفي فيه ما لم يضمّ إليها حكم العرف، ومعه يرجع إلى الأوّل.

وأما دعوى ظهورها فيه بإجراء المقدمات، فبأن يقال:

إنّ المولى إذا كان في مقام البيان ولم يكن قدر متيقّن ولا قرينة معيّنة، فلو أراد النّدب لكان ناقضاً لغرضه، بخلاف الوجوب؛ فإنّ إلقاء الملازمة بينه وبين الفعل من جهة مناسبتها مع الإيجاب؛ لحصول الخوف من العقوبة فيه، فلا يتركه خارجاً، يكفي في بيانه.

ولكنّها مدفوعة: بمنع الكفاية؛ إذ هذه المناسبة الذوقية لاتصير منشأً للقالبيّة العرقية التي هي الملاك في باب الألفاظ.

ولعلّ أمره بالفهم إشارة إلى بعض ما ذكرنا. انتهى. أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٣٥٢/١.

لحملها على الوجوب؛ فإنّ تلك النكته إن لم تكن موجبة لظهورها فيه، فلا أقل من كونها موجبة؛ لتعيّنه من بين محتملات ما هو بصدده؛ فإن شدة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب موجبة لتعيّن إرادته، إذا كان بصدد البيان مع عدم نصب قرينة خاصة على غيره، فافهم^(١٢٥).

المبحث الرابع : [ظهور صيغة الأمر في الوجوب]

أنّه إذا سلّم أنّ الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب، هل لا تكون ظاهرة فيه أيضاً أو تكون؟

قيل بظهورها فيه:

إمّا لغلبة الاستعمال فيه.

أو لغلبة وجوده.

أو أكملّته.

والكل كما ترى؛ ضرورة أنّ الاستعمال في الندب، وكذا وجوده ليس بأقلّ لو لم يكن بأكثر، وأمّا الأكملّية، فغير موجبة للظهور؛ إذ الظهور لا يكاد يكون، إلّا لشدة أنس اللفظ بالمعنى بحيث يصير وجهاً له، ومجرّد الأكملّية لا يوجب، كما لا يخفى.

نعم، فيما كان الأمر بصدد البيان^(١٢٦)، فقضية مقدّمات الحكمة هو

(١٢٥) مرّت الإشارة إلى ما هو المقصود منه في كلام المحقق المشكيني قدس سرّه.

(١٢٦) قال المحقّق الأصولي الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سرّه:

«وتوضيحه: أن الطلب كالنور في التشكيك الخاصّي الذي ما فيه التفاوت عين ما به التفاوت؛ إذ الطلب الإيجابي طلب مع شدة، وهي أيضاً من سنخ الطلب، والندبيّ أيضاً طلب، لا أنّه مركّب منه ومن أجنبيّ، بل الضعف فيه راجع إلى أمر عديم
←

الحمل على الوجوب؛ فإنَّ الندب كأنَّه يحتاج إلى مؤونة بيان التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك، بخلاف الوجوب؛ فإنَّه لا تحديد فيه للطلب ولا تقييد، فإطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان، كاف في بيانه، فافهم.

→

خارج عن حقيقته، فكأنَّ الوجوب مركَّب من جنس هو أصل الطلب، وفصل هي شدَّته التي هي عين الطلب أيضاً، ومقابله مركَّب من جنس هو الطلب، ومن فصل هو ضعفه العدمي، فلَمَّا كان الوجوب بكلا جزئيه من سنخ الطلب كانت عبارة الجامع كافية لبيانه عند تمامية مقدِّمات الحكمة، بخلاف النديبي؛ فإنَّ قيده خارج عنه، وعبرة الجامع لا تكون إلَّا بياناً لجزءه الأوَّل دون الثاني، فإذا تَمَّت المقدِّمات الثلاث، وعلمنا أنَّ الجامع غير مراد، فلا بدَّ وأن يكون مراده خصوص الوجوب؛ لأنَّ الجزء الآخر من الندب يحتاج إلى دالٍّ آخر غير عبارة الجامع، والمفروض عدمه.

ولكن يمكن أن يقال: إنَّ هذا المعنى لا يخطر بأذهان الخواصِّ في مقام التخاطب العرفي، فضلاً عن الأوساط؛ فإنَّهم يعدُّون الوجوب والندب في كونهما فردين من الطلب، مثل «زيد» و«عمرو» في كونهما فردين من الإنسان. هذا، مع أنَّ الصيغة موضوعة للطلب المفهومي أو الإنشائي، والتشكيك المتقدِّم إنَّما هو في الطلب الحقيقي الذي يكون داعياً إلى استعمالها فيه إنشاءً. ولعلَّه أشار إلى ذلك بأمره بالفهم.

نعم، يمكن القول: بأنَّ بناء العرف على نصب القرينة إذا أرادوا الندب، بخلاف ما إذا أرادوا الوجوب؛ فإنَّهم يكتفون بعبارة الجامع، فتأمَّل. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٣٥٤/١ - ٣٥٦.

المبحث الخامس : [إطلاق الصيغة يقتضي التوصلية أو التعبدية؟]

أن إطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصلياً، فيجزئ إتيانه مطلقاً ولو بدون قصد القربة أو لا؟ فلا بد من الرجوع فيما شك في تعبديته وتوصليته إلى الأصل.

لابد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات^(١٢٧):

(١٢٧) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:

«إعلم انه لا إشكال في توقف براءة الذمة من الواجبات التعبدية على الإتيان بها على وجه التقرب، وإنما الإشكال في كيفية دخل قصد القربة في العبادات، ويتصور ذلك على وجه:

الأول: ان يكون دخله فيها كدخل سائر الاجزاء والشرائط بأخذه تحت الأمر وفي حيز الخطاب بالمركب العبادي.

الثاني: أن يكون دخله لأجل تعلق أمر مستقل إليه غير الأمر بذات العمل.

الثالث: أن يكون دخيلاً في حصول غرض المولى من أمره بلا أخذه تحت خطاب الأول، ولا تحت خطاب مستقل، فيكون الإلزام به عقلياً من باب تحصيل غرض المولى من غير وجوب شرعي.

أما الوجه الأول: فباطل؛ لأنه تكليف بالمحال، كما أشار إليه المصنف في آخر كلامه، وان كان أول كلامه يوهم لزوم محذور الدور.

وسياتي منا تقريره وبيان بطلانه؛ لأن مجرد أخذ داعي الأمر تلو الأمر وفي متعلقه جزءاً أو شرطاً يوجب استحالة كون هذا الأمر داعياً إلى متعلقه؛ فان كون الأمر هو الداعي إلى الإتيان بمتعلقه وان كان في نفسه أمراً ممكناً، إلا ان أخذه في متعلقه يوجب استحالة في الخارج.

وذلك لأن الأمر المفروض كونه داعياً إلى متعلقه إنما يحدث إرادة واحدة متعلقة
←

→

بتمام ما تعلق به الأمر مطابق إرادة المولى المتعلقة بتمامه، وهذه الإرادة الواحدة تحرك نحو إتيان الاجزاء شيئاً فشيئاً حتى تنتهي إلى آخرها، فإذا فرض ان من جملة هذه الأجزاء هو دعوة شخص هذا الأمر.

فلا يخلو الحال: من دعوة الأمر إلى مجموع متعلّقه المفروض تركّبه من دعوة نفسه، وسائر الاجزاء والشرائط، ومن دعوته إلى بعض متعلّقه أعني به: بقية الاجزاء والشرائط، غير دعوة نفسه.

وكلُّ منهما باطل.

أما الأول: فلأن دعوة الأمر لو احتاجت إلى داعي آخر لتسلسل فان الداعي انما يتصور في الأفعال الاختيارية والداعي ليس فعلاً اختيارياً فتأمل مضافاً إلى انه لا شيء يلزم المكلف بالإتيان بداعي الأمر لأن هذا الداعي المتعلق بالمركب من الاجزاء و نفس الداعي غير ذاك الداعي المتعلق به الأمر فانه متعلق بغير نفسه من سائر الاجزاء.

وأما الثاني: فهو يناقض ما قلناه: من عدم معقولية دعوة الأمر إلى بعض ما تعلق به، الا في ضمن دعوته إلى الكل.

وأما ما توهمه المصنّف: من محذور الدور في هذا الوجه بتقريب: أن داعي الأمر موقوف على الأمر، فلو أخذ في متعلق الأمر، توقف الأمر أيضاً على داعي الأمر توقف الحكم على موضوعه، وهذا هو الدور المصرّح.

فهو باطل؛ لأن ما يتوقف على الأمر هو تحقق داعي الأمر في الخارج، وما يتوقف الأمر عليه على تقدير أخذه في متعلقه هو تصويره في النفس؛ فان الأمر يتفرع على متعلقه في النفس كما يتفرع متعلقه عليه في الخارج، فاختلف الموقوف والموقوف عليه.

←



وأما الوجه الثاني: فباطل أيضاً.

لأن الأمر المتعلق بذات العمل ان كان صورياً، فلا يدعوا إلى متعلقه، وعليه يبقى الأمر الثاني من غير موضوع، وتكليفاً بالمحال.

وإن كان جدياً حقيقياً، سقط بحصول متعلقه في الخارج، ولو كان ذلك بدون داعي الأمر فلا يبقى معه موضوع للأمر الثاني، مع أن الأوامر العبادية لا تسقط بالإتيان بمتعلقاتها.

وأما الوجه الثالث: فباطل؛ من جهة أن الأمر بذات العمل لا يخلو:

إما أن لا يكون عن غرض، فهو لغو باطل.

أو يكون عن غرض في الأمر أو في ذات العمل، فلا محالة يسقط بالإتيان به، ولا يبقى معه موضوع لحكم العقل بوجوب تحصيل الغرض، نظير عدم بقاء الموضوع للأمر الثاني في الوجه السابق.

أو يكون عن غرض قائم بالفعل بداعي الأمر، فلازم ذلك: أن لا يأمر بذات العمل المجرد عن قيد داعي الأمر؛ لأن الغرض المترتب على شيء يستحيل أن يكون هو الموجب لتعلق الأمر بشيء آخر، كما انه لا يوجب الأمر بذات العمل مع هذا القيد؛ لما تقدم.

وخلاصة الكلام: ان الأمر بذات العمل: إن كان صورياً لم يحدث داعياً في نفس المكلف فلا يحصل به الغرض، وان كان جدياً، لم يتوقف حصول الغرض منه إلى أزيد من حصول متعلقه كما تقدم بيانه، فاذن جميع الصور المتقدمة باطلة ولا تفضي إلى المقصود.

إذا عرفت ذلك: فاعلم انه لا موضوع لهذا البحث بناء على المختار في التكاليف الشرعية فان الحق عندنا ان جميعها تعبدية ولا يعقل التوصلية فيها قال الله
←

→

تعالى ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾^(١).

نعم، يتصور ذلك في الأوامر العرفية وعليه: فلا يتصور الشك في التعبدية والتوصلية؛ لكي يبحث فيما هو قضية الأدلة الاجتهادية وظاهر الخطاب و ما تقتضيه الأصول العملية.

توضيح ذلك: ان الإرادة: إما أن تتعلق بفعل نفس الشخص، أو بفعل الغير. ثم إن المتعلقة بفعل الغير: إما ان تتعلق بفعله المطلق، أو بفعله الخاص، أعني به: ما كان صادراً عن اختيار وإرادة.

ثم إن المتعلقة بفعله الاختياري: إما ان تتعلق بمطلق فعله الاختياري، أو بفعل اختياري خاص حاصل من مقدمات خاصة.

وفي جميع هذه الصور لابد للمريد من أن يرتب في طريق الوصول إلى مراده مقدمات مؤدية إليها لتكون نتائجها مطابقة لمقصوده ومرامه، إن سعة فسعة، وإن ضيقاً فضيق، ألا أن يصده ويمنعه العجز، وعدم التمكن من الوصول إلى مقصوده بأزيد مما اصطنعها من المقدمات.

فان صده العجز شارك صنعه صنع صاحب الإرادة الخاصة فيما يهيئه المريد للوصول إلى مقصوده، غاية الأمر: أن ما هيأه صاحب الإرادة الخاصة مقدمة لتمام مقصوده، وما هيأه صاحب الإرادة المطلقة مقدمة لبعض افراد مقصوده؛ لعدم تمكنه من تهئية المقدمات على نحو يوصله إلى مقصوده على ما هو عليه من الإطلاق والسعة. ثم ان من جزئيات إرادة فعل الغير هو باب التكاليف؛ فان التكليف إرادة خاصة متعلقة بفعل الغير خصوصيتها كون ذلك الفعل اختيارياً لا ما يعم الاختياري والاضطراري.

←

→

وأيضاً: يكون منشأ اختياره هو خصوص طلب المولى، لا أي شيء كان، ومن أي منشأ تولدت الإرادة والاختيار، والا لرتب من المقدمات ما تكون نتيجتها أوسع.

وبالجملة: لو كان متعلق إرادته هو ما يعم الاختيار والاضطرار، لرتب ما يوجب اضطراره، أو كان متعلق إرادته هو كل فعل اختياري كائناً ما كان منشأ اختياره لم يقتصر على التكليف، ولرتب سائر المقدمات الباعثة و المحركة نحو الفعل.

وتوضيح الحال في المقام: هو ان المولى إذا أمر بفعل، فله في ذلك إرادتان طوليتان: إحداها أصلية متعلقة بذات الفعل، والأخرى ترشحية متعلقة بفعل نفسه، وهو بعثه نحو الفعل المتوقع حصوله في الخارج على البعث نحوه.

وهذه الإرادة البعثية متعلقة بالفعل الحاصل من العبد بداعي البعث، ومن طريقه وبواسطته؛ إذ هذا هو نتيجة البعث، والغاية المترتبة عليه دون مطلق الفعل، ولو كان صادراً من غير طريق البعث، والأ لرتب المولى في طريق وصوله إلى مراده ما هو أوسع أثراً من البعث ودون الفعل الحاصل من طريق آخر، والا لهيأ في الوصول إلى غرضه ذاك الطريق الآخر، وكان بعثه في هذا الحال لغواً غير مفض إلى مقصوده؛ فان الغايات بوجوداتها العلمية هي المبادي، والمبادي بوجوداتها الخارجية هي الغايات، لا تتخلف إحداها عن صاحبتها بشي.

فلا يعقل أن يكون مطلق الفعل من العبد مطلوباً للمولى، ومع ذلك يرتب في طريق حصول مطلوبه طريقاً خاصاً، أو يكون المطلوب فعلاً خاصاً، ثم يرتب ما يفضي إلى فعل آخر، فالمقصود من طريق خاص هو الفعل الحاصل بتأثير ذلك الطريق.

مثلاً: إذا لبست جبّة، لا يعقل ان يكون غرضك من ذلك التوقّي من البرد بالقباء، أو أسرجت شمعة لا يعقل أن يكون غرضك من ذلك الاستئارة بالكهرباء، وهكذا،

هذا في المراد التبعية البعثية.

←

→

وأما المراد الأصلي:

فإنما أن يطابق هذا المراد التبعية، وذلك فيما لا يكون المولى عاجزاً عن شيء من مقدمات الوصول إلى مقصده.

وإنما أن يخالفه فيكون المراد الأصلي أوسع مما هو نتيجة ما رتبته من المقدمات، وإنما اقتصر المريد على بعض المقدمات؛ لعجزه عما عداها.

فالقسم الأول هو العبادي والثاني هو التوصلّي، وهما متشركان في ضيق المراد التبعية، ومتخالفان في سعة المراد الأصلي وعدمها.

ولازم ذلك: أن تكون التبعية ناشئة من دخل قيد داعي البعث في متعلق الإرادة الواقعية، ولا محذور في ذلك أصلاً، وإنما المحذور في أخذ قيد داعي الإرادة في متعلق الإرادة.

نعم إن ذلك موقوف على ما هو الصحيح: من إمكان أن يكون البعث بنفسه داعياً للمكلف لا بمكتشفه، أعني به: الإرادة الواقعية؛ ضرورة أن البعث لو لم يمكن دعوته بنفسه إلى الفعل، بل كانت دعوته إليه بمكتشفه، عاد محذور أخذ قيد داعي الإرادة في متعلق الإرادة.

والوجه فيما ذكرناه: هو أن بعث المولى بنفسه من الدواعي إلى إيجاد المبعوث إليه في الخارج بحكم العقل، بل إناطته بوجود إرادة واقعية متعلقة بمورد البعث، بل إنفاذ كلمة المولى وإحياء أمره وإنجاز بعثه بنفسه تحت إرادة واقعية مستقلة، سواء كانت هناك إرادة متعلقة بالفعل بعنوانه الأولى، أم لم تكن، ومثل هذا في الأفعال المرادة بالعناوين الثانوية غير عزيز.

ومن ذلك يظهر: أن عدم سقوط الأمر في العبادات بالإتيان بذات العمل إنما يكون لنقصه وعدم وفائه بتمام ما هو المأمور به، وهذا بخلاف التوصليات؛ فإن المراد

←

الأصلي فيها حيث انه مطلق الفعل من أي وجه حصل، وبأي داع وُجد في الخارج يسقط الأمر فيها بمطلق الفعل؛ لسقوط الإرادة بحصول متعلقها، فيرتفع البعث المترشح من تلك الإرادة؛ لأن الإرادة هي محوره التي يدور مدارها البعث، فلا محالة يتوقف بقائه على بقائها، فيرتفع عند ارتفاعها.

وهذا لا يكون إلا لعجز المولى عن ترتيب المقدمات الموصلة إلى مطلوبه على سعته، فيرتب من المقدمات ما أمكنه، فلهذا يختص ذلك بغير أوامر الله تعالى، وأوامر كل مقتدر على تمهيد المقدمات بأوسع مما مهد؛ فان الاختصار مع ذلك على المقدمة الطلبية لا يكون إلا لضيق المطلوب، واختصاصه بالفعل الحاصل بداعي الطلب، وهذا معنى العبادية.

فالإرادة في موارد الأوامر التعبدية متعلقة بما تعلق به الطلب ليس الا، فما رتبته المريد من المقدمات انما هو بمقدار ما تعلق به إرادته، وما يفضي إلى مقصوده. وأما احتمال أن يكون المراد أوسع مما يفضي إليه ما رتبته من المقدمات وانما اقتصر المريد على خصوص ما رتبته لاشتغال المقدمات الاخر على مفاصد منعت من ترتيبها بلا قصور في المقتضى ولا ضيق في الإرادة الواقعية.

فيدفعه: أن المفسدة المانعة في المقدمة تزاحم مصلحة ذبيها، فلا تبقى مصلحة مؤثرة لازمة الاستيفاء، فيعود القصور في الاقتضاء؛ فان مجرد المصلحة لا تولد الإرادة، بل مع عدم عائق في المقدمات، فمفاصد المقدمات كمفاصد نفس الفعل تزاحم المصلحة المفروضة فيه، فتتبع الإرادة ما هو الأقوى من الجهات.

ان قلت: فما هذه الأوامر التوصيلية الواردة في الشريعة.

قلت: المطلوب في موارد تلك الأوامر أمر خاص، وهو الفعل الحاصل بداعي الأمر، لا يتصف بالمطلوبية سواء وسوى ما يصدر بأحد الداعين الآخرين الذي سنشير
ع



إليهما، وما عدى ذلك سواء كان فعلاً اختيارياً للمكلف أم لم يكن؛ بأن كان فعلاً للغير، أو صادراً من غير ذي شعور، فليس مصداقاً للواجب، ولا متصفاً بالمطلوبية، ومع ذلك فهو مسقط للأمر برفعه لموضوعه.

مثلاً: ما يجب تطهيره هو المتنجس ولا يبقى له موضوع بعد الوقوع في البحر، أو حصول الغسل بفعل أي فاعل كان، وكذا الذي يجب دفنه من الأموات هو ميت لم يتوار في الأرض، واما الذي وارته الأرض بفعل أي فاعل كان فهو خارج عن هذا الموضوع، وقس على هذا غير هذا.

ثم اتنا بعد ما راجعنا الكتاب و السنة ظفرنا بمقدمتين أخريين مهّدهما الشارع لاستنتاج مقاصده.

وهما: الوعد بالثواب، والوعيد بالعقاب.

فعلمنا من ذلك: أن نتيجتهما أيضاً مراد له، فكان الفعل الصادر بداعي كلّ من الطلب - وهو عبادة الأحرار - والوعد بالثواب - وهو عبادة الأجراء - والوعيد بالعقاب - وهو عبادة العبيد - مطلوباً له، ولا فرق في الثواب الموعود بين أن يكون أخروياً أو دنيوياً، فإذا رأينا ان الشارع رتب على أعمال خاصة من توسعة المعاش، وأداء الدين، أو نحو ذلك، علمنا من ذلك أن الإتيان بتلك الأعمال لأجل هذه الآثار و بداعيها مطلوب له، ولا نغنى بالعبادة لأحد الا الخضوع لناومسه والانفعال من قانونه، وكلّ من انفل من أحد فقد خضعه [خضع له] وعبده.

ثم ان هذه المقدمات الثلاثة مجتمعة في الواجبات، وأمّا المستحبات فالموجود منها واحدة، وهو الوعد بالثواب، وكذا في المكروهات بالنسبة إلى الترك. «إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١٠٢/١ - ١٠٦.

إحداها: [الوجوب التوصلّي والتعبدّي]

الوجوب التوصلّي: هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب، ويسقط بمجرد وجوده، بخلاف التعبدّي؛ فإن الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لا بدّ في سقوطه وحصول غرضه من الإتيان به متقرباً به منه تعالى.

ثانيتهما: [إمتناع أخذ قصد القرية في متعلّق الأمر]

أنّ التقربّ المعتمد في التعبدّي إن كان بمعنى قصد الامتثال والإتيان بالواجب بداعي أمره، كان ممّا يعتبر في الطاعة عقلاً، لا ممّا أخذ في نفس العبادة شرعاً، وذلك لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتّى، إلّا من قبل الأمر بشيء في متعلّق ذاك الأمر مطلقاً - شرطاً أو شرطاً - فما لم تكن نفس الصلاة^(١٢٨) متعلّقة للأمر لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها.

وتوهم: إمكان تعلّق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر وإمكان الإتيان بها بهذا الداعي؛ ضرورة إمكان تصور الأمر بها مقيّدة، والتمكّن من إتيانها كذلك بعد تعلّق الأمر بها، والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلاً في صحة الأمر إنّما هو في حال الامتثال لا حال الأمر.

واضح الفساد؛ ضرورة أنّه وإن كان تصوّرها كذلك بمكان من الإمكان، إلّا أنّه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعي أمرها؛ لعدم الأمر بها؛ فإنّ الأمر حسب الفرض تعلّق بها مقيّدة بداعي الأمر، ولا يكاد يدعو الأمر إلى ما تعلّق به، لا إلى غيره.

(١٢٨) الظاهر انه بيان لقوله: «لا يكاد يتأتّى... الخ» الا أنه وجه آخر للاستحالة كما

إن قلت: نعم، ولكن نفس الصلاة أيضاً صارت مأمورة بها بالأمر بها مقيدة.

قلت: كلا؛ لأن ذات المقيّد لا يكون مأموراً بها؛ فإن الجزء التحليلي العقلي لا يتّصف بالوجوب أصلاً؛ فإنه ليس، إلّا وجود واحد واجب بالوجوب النفسي، كما ربما يأتي في باب المقدمة^(١).

إن قلت: نعم، لكنّه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً، وأمّا إذا أخذ شرطاً فلا محالة نفس الفعل الذي تعلّق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقاً للوجوب؛ إذ المركّب ليس، إلّا نفس الأجزاء بالأسر، ويكون تعلّقه بكلّ بعين تعلّقه بالكل، ويصحّ أن يؤتى به بداعي ذلك الوجوب؛ ضرورة صحّة الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه.

قلت - مع امتناع اعتباره كذلك؛ فإنّه يوجب تعلّق الوجوب بأمر غير اختياري؛ فإنّ الفعل وإن كان بالإرادة اختياريّاً، إلّا أن إرادته حيث لا تكون بإرادة أخرى، وإلّا لتسلسلت ليست باختيارية، كما لا يخفى -:

إنّما يصحّ الإتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيانه بهذا الداعي ولا يكاد يمكن الإتيان بالمركّب عن قصد الامتثال بداعي امتثال أمره.

إن قلت: نعم، لكن هذا كلّه إذا كان اعتباره في المأمور به بأمر واحد، وأمّا إذا كان بأمرين تعلّق أحدهما بذات الفعل، وثانيهما بإتيانه

(١) تأتي الإشارة إلى ذلك في البحث عن المقدمات المفوّتة حيث يقول: «فلو نهض دليل

على وجوبها فلامحالة يكون وجوبها نفسياً...» فراجع.

بداعي أمره، فلا محذور أصلاً، كما لا يخفى^(١١)، فللأمر أن يتوسل بذلك في الوصلة إلى تمام غرضه ومقصده بلا منعة.

قلت - مضافاً إلى القطع بأنه ليس في العبادات، إلا أمر واحد كغيرها من الواجبات والمستحبات، غاية الأمر يدور مدار الامتثال وجوداً وعدمًا فيها المثوبات والعقوبات، بخلاف ما عداها فيدور فيه خصوص المثوبات، وأما العقوبة فمرتبة على ترك الطاعة ومطلق الموافقة -:

إن الأمر الأول:

إن كان يسقط بمجرد موافقته^(١٢) ولو لم يقصد به الامتثال، كما هو قضية الأمر الثاني، فلا يبقى مجال لموافقة الثاني مع موافقة الأول بدون قصد امتثاله، فلا يتوسل الأمر إلى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة.

وإن لم يكد يسقط بذلك فلا يكاد يكون له وجه، إلا عدم حصول غرضه بذلك من أمره؛ لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله، وإلا لما كان موجباً لحدوثه، وعليه فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدد

(١٢٩) لا يخفى: أن متعلق الأمر الثاني حيث أنه ليس امراً زائداً على متعلق الأمر الأول، بل هو خصوصية غير زائدة عليه فورود الأمر الثاني يوجب الربط اللزومي بينهما بحيث لا يستقل أحدهما بالامتثال، وحينئذ قلنا: ان نختار الشق الأول ونقول: ان لازمه سقوط الأمر الأول من حيث نفسه مع الغض عن حدوث التلازم المذكور، أو نختار الشق الثاني ونقول: انه غير ساقط - لا لما ذكره من عدم حصول الأمر بذلك بل - لمكان التلازم بين الامتثالين فتدبر. (الطباطبائي)

المقصد الأول: في الأوامر الفصل الثاني: فيما يتعلق بصيغة الأمر ٤٥٣
الأمر؛ لاستقلال العقل - مع عدم حصول غرض^(١٣٠) الأمر بمجرد موافقة

(١٣٠) أقول: اعتبار المولوية عند العقلاء اعتبار مالكية تدبير الأمر، وينتشي منه مالكية الفعل، وعليه يتفرع: ملك وسائط فعل المولى عليه لفعله، مثل ملك المولى لوسائط فعل نفسه، وملك جعل الوضعيات والتكليفات من الأحكام ووجوب اطاعته والتسليم له، كل ذلك لمكان المالكية الأولى.
وأما مسألة تحصيل غرض المولى فلا ارتباط له بمعنى ولايته، ولا العقل مستقل بالحكم عليه.

نعم، حيث كان الظرف ظرف الاعتبار العقلانية ولا مطلوب عقلائي، الا لغرض يستتبعه كان لازم الطلب المولوي وجود غرض له في طلبه ويجب تحصيله بتبع وجوب امتثال أمره لكن يتقدر الغرض بقدر ما يطابق الأمور به لا يزيد على ذلك؛ لكونه وجوبه بعرض وجوب اتيان الأمور به بالامتثال هذا.

والى هذا يمكن أن ينزل ما ذكره شيخنا الاستاذ أعلى الله مقامه في «الحاشية»: «إن التحقيق: ان كبرى تحصيل الغرض مما لاشبهة فيها لكن الصغرى غير متحققة بمجرد الأمر؛ اذ اللازم عقلاً هو تحصيل الغرض المنكشف بحجة شرعية أو عقلية، والأمر بمركب يصلح للكشف عن غرض يفي به الأمور به، ولا يصلح للكشف عما لا يفي به» انتهى^(١).

وان كان ظاهر كلامه عليه السلام وجوب تحصيل الغرض وجوباً استقلالاً غير تبعية هذا.
فتبين ممّا ذكرنا:

أولاً: ان تحصيل غرض الأمر ليس واجباً استقلالياً يجب اتيانه، بل تبعية بتبع وجوب الأمور به.

الأمر - بوجوب الموافقة على نحو يحصل به غرضه، فيسقط أمره.

هذا كله إذا كان التقرب المعتبر في العبادة بمعنى قصد الامتثال.

وأما إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعي حسنه، أو كونه ذا مصلحة [أو له تعالى] فاعتباره في متعلق الأمر وإن كان بمكان من الإمكان، إلا أنه غير معتبر فيه قطعاً؛ لكفاية الاختصار^(١٣١) على قصد الامتثال الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بداهة.

→

وثانياً: إن الواجب من تحصيل الغرض هو المقدار الذي يكشف عنه الأمر لا ازيد من ذلك.

وثالثاً: إن العقل يحكم في ظرف المولوية والعبودية بوجوب امتثال أمر المولى من حيث هو أمره، ولازم ذلك كون الأصل في الأوامر المولوية التعبدية. نعم، ربّما يكتفي العقلاء في بعض الموارد بمجرد تحقق المتعلق بطبيعته، فهو اعتبار خاص قبال اعتبار وجوب الاطاعة والاتيان بقصد امتثال الأمر.

ويستنتج من هاهنا: أن مقتضى الاطلاق المقامي هو التعبدية؛ إذ كل أمر فمعه حكم العقل بوجوب الاطاعة له، ألا ما دل الدليل على جواز الاكتفاء بأصل الطبيعة فافهم. (الطباطبائي)

(١٣١) عدم تعيين واحد من هذه الوجوه مع كفاية كل واحد منها على ما بينها من المباشرة كاشف عن أن الواجب التعبدية غير مقيد في نفسه بواحد منها بعينه، فهو مأخوذ بخصوصية تتحقق بأي واحد من هذه الدواعي كان، فهو بنفسه يخالف التوصلي لا بواسطة الداعي.

وحينئذ فمن الممكن أن يقيد الأمر بمثل قصد الامتثال على أن يكون قرينة كاشف عن سنخ الواجب لا قيداً مأخوذاً معه شرطاً أو شرطاً. (الطباطبائي)

تأمل فيما ذكرناه في المقام تعرف حقيقة المرام؛ كيلا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الأعلام.

ثالثتها: [إمتناع التمسك بإطلاق الأمر لإثبات التوصلية]

أنه إذا عرفت - بما لا مزيد عليه - عدم إمكان أخذ قصد الامتثال في الأمور به أصلاً، فلا مجال للاستدلال بإطلاقه^(١٣٢) - ولو كان مسوقاً في مقام البيان - على عدم اعتباره، كما هو أوضح من أن يخفى، فلا يكاد يصح التمسك به، إلا فيما يمكن اعتباره فيه.

فانقدح بذلك: أنه لا وجه لاستظهار التوصلية من إطلاق الصيغة بمادتها، ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه - مما هو ناشئ من قبل الأمر - من إطلاق المادة في العبادة لو شك في اعتباره فيها.

نعم، إذا كان الأمر في مقام بصدد بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره، ومعه سكت في المقام ولم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله، كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه، وإلا لكان سكوته نقضاً له وخلاف الحكمة.

[مقتضى الاصول العملية]

فلا بدّ عند الشك وعدم إحراز هذا المقام من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل ويستقل به العقل.

فاعلم أنه لا مجال هاهنا، إلا لأصالة الاشتغال ولو قيل بأصالة البراءة

(١٣٢) قد عرفت: ان التعبدية من خصوصيات الأمور به، وأن الغرض لازم المطابقة مع الأمور به في الأغراض المتفرعة على الأفعال العقلانية، فاحتمال التعبدية في الأمر على هذا مدفوع بالاطلاق (الطباطبائي).

فيما إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين؛ وذلك لأن الشك هاهنا في الخروج^(١٣٣) عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها، فلا يكون العقاب - مع الشك، وعدم إحراز الخروج - عقاباً بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان؛ ضرورة أنه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذة على المخالفة وعدم الخروج عن العهدة لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القرية.

وهكذا الحال في كل ما شكّ [في] دخله في الطاعة، والخروج به عن العهدة ممّا لا يمكن اعتباره في الأمور به، كالوجه والتمييز.

نعم، يمكن أن يقال: إن كل ما ربّما يحتمل بدوّاً دخّله في إمتثال

(١٣٣) عبارة الكتاب وإن لم تكن وافية بالمعنى لكن الوفاء لكن المراد هو: أن المورد وإن كان بالنظر إلى الأمر مورد البراءة لرجوع الشك فيه إلى التكليف الزائد دون المكلف به، لكن حيث كان من المحتمل دخالة قصد القرية في غرض الأمر ويجب حفظه بالاثبات بما يفرض به لم يكن العقاب على تركه عقاباً بلا بيان، فالمورد مورد الاشتغال دون البراءة هذا.

أقول: قد عرفت: عدم وجوب حفظ الغرض أزيد مما يحفظ بحفظ الواجب باتيانه لكون وجوبه تبعياً، وقد عرفت: أن تعبدية التعبدية خصوصية في نفس الواجب يحققها إتيانه بأحد الدواعي الرابطة له بالأمر كقصد الامتثال والمصلحة والتقرب ونحوها.

ومن المعلوم: أن كل توصلي يصير تعبدياً باتيانه بقصد القرية، فالنسبة بين خصوصيتي التعبد والتوصل شبيهة تقابل العدم والملكية وبين الواجبين شبيهة التقابل بين موضوعي العدم والملكية، والمؤونة الزائدة هي خصوصية التعبد فيؤول الأمر إلى الأقل والأكثر الارتباطيين فالمورد مورد البراءة دون الاشتغال. (الطباطبائي)

أمر و^(١) كان ممّا يغفل عنه غالباً العامة، كان على الأمر بيانه ونصب قرينة على دخله واقعاً، وإلا لأخلّ بما هو همّه وغرضه، أمّا إذا لم ينصب دلالة على دخله كشف عن عدم دخله.

وبذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه والتمييز في الطاعة بالعبادة، حيث ليس منهما عين ولا أثر في الأخبار والآثار، وكانا ممّا يغفل عنه العامة وإن احتمل اعتباره بعض الخاصة، فتدبر جيداً.

ثم إنه لا أظنك أن تتوهم وتقول: إن أدلة البراءة الشرعية مقتضية لعدم الاعتبار، وإن كان قضية الاشتغال عقلاً هو الاعتبار؛ لوضوح أنّه لا بدّ في عمومها من شيء قابل للرفع والوضع شرعاً وليس هاهنا؛ فإنّ دخل قصد القرية ونحوها في الغرض ليس بشرعي، بل واقعي.

ودخل الجزء والشرط فيه وإن كان كذلك، إلا أنّهما قابلان للوضع والرفع شرعاً، فبدليل الرفع - ولو كان أصلاً - يكشف أنّه ليس هناك أمر فعليّ بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلاً بخلاف المقام؛ فإنّه علم بثبوت الأمر الفعلي كما عرفت، فافهم.

المبحث السادس: [مقتضى إطلاق الصيغة]

قضية إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً؛ لكون كل واحد ممّا يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب وتضييق دائرته.

فإذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة عليه، فالحكمة تقتضي كونه مطلقاً وجب هناك شيء آخر، أولاً، أتى بشيء آخر أولاً، أتى به آخر أولاً، كما هو واضح لا يخفى.

(١) في أكثر النسخ: «في الإمتثال أمراً...» والصحيح ما ذكرناه في المتن تبعاً للنسخة الحجرية:

المبحث السابع: [وقوع الأمر عقيب الحظر]

أنه اختلف القائلون بظهور صيغة الأمر في الوجوب وضعاً أو إطلاقاً فيما إذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهّمه على أقوال:
نسب إلى المشهور: ظهورها في الإباحة^(١).
وإلى بعض العامة: ظهورها في الوجوب^(٢).
وإلى بعض: تبعيته لما قبل النهي إن عُلّق الأمر بزوال علّة النهي... إلى غير ذلك^(٣).

والتحقيق: أنه لا مجال للتشبّث بموارد الاستعمال؛ فإنه قلّ مورد منها يكون خالياً عن قرينة على الوجوب أو الإباحة أو التبعيّة.
ومع فرض التجريد عنها لم يظهر بعد كون عقيب الحظر موجباً لظهورها في غير ما تكون ظاهرة فيه.
غاية الأمر يكون موجباً لإجمالها غير ظاهرة في واحد منها، إلا بقرينة أخرى، كما أشرنا.

(١) نسبه السيد المرتضى إلى الأكثر في كتابه الذريعة إلى أصول الشريعة: ٧٣/١ وكذا في مفاتيح السيّد المجاهد: ١١٦ وأيضاً في هداية المسترشدين: ٦٦٣/١ وفي الفصول الغروية: ٧٠ وبدايع الأفكار للرشدي: ٢٩٤. وأنظر إحكام الأمدي: ٣٩٨/٢ وقوانين المحقق القمي:

(٢) نسبه المحقق التقي في هداية المسترشدين: ٦٦٣/١ - إلى الشيخ والمحقق والعلامة والشهيد الثاني، وأنظر المعتمد في أصول الفقه للبصري: ٧٥. والإبهاج في شرح المنهاج للسبكي: ٤٣/٢.

(٣) نسب هذا التفصيل إلى العضدي، أنظر بدايع الأفكار: ٢٩٤.

المبحث الثامن [عدم دلالة الصيغة على المرة والتكرار]

الحق أن صيغة الأمر مطلقاً لا دلالة لها على المرة ولا التكرار؛ فإن المنصرف عنها ليس، إلا طلب إيجاد الطبيعة المأمور بها، فلا دلالة لها على أحدهما لا بهيئتها ولا بمادتها، والاكتفاء بالمرة فإنما هو لحصول الامتثال بها في الأمر بالطبيعة، كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك: أن الاتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدل، إلا على الماهية - على ما حكاه السكاكي ^(١) - لا يوجب كون النزاع هاهنا في الهيئة - كما في «الفصول» ^(٢) -؛ فإنه غفلة وذهول عن كون المصدر كذلك لا يوجب الاتفاق على أن مادة الصيغة لا تدل، إلا على الماهية؛ ضرورة أن المصدر ليست مادة لسائر المشتقات، بل هو صيغة مثلها. كيف! وقد عرفت: في باب المشتق مباينة المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى، فكيف بمعناه يكون مادة لها؟ فعليه: يمكن دعوى اعتبار المرة أو التكرار في مادتها، كما لا يخفى.

إن قلت: فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلاً في الكلام؟ قلت - مع أنه محل الخلاف - : معناه: أن الذي وضع أولاً بالوضع الشخصي، ثم بملاحظته وضع نوعياً أو شخصياً سائر الصيغ التي تناسبه مما جمعه معه مادة لفظ متصورة في كل منها ومنه بصورة ومعنى كذلك هو المصدر أو الفعل، فافهم ^(١٣٤).

(١٣٤) قال المحقق الشيخ علي القوجاني قدس سره:

«لعله إشارة إلى أن من المحتمل أن مراد السكاكي في المصدر ما هو المادة للمشتقات

(١) مفتاح العلوم: ٩٣.

(٢) الفصول الغروية: ٧١.

ثم المراد بالمرة والتكرار هل هو الدفعة والدفعات أو الفرد والأفراد.
 والتحقيق: أن يقعا بكلا المعنيين محل النزاع وإن كان لفظهما ظاهراً
 في المعنى الأول.

وتوهم^(١): أنه لو أريد بالمرة الفرد لكان الأنسب، بل اللازم أن يجعل
 هذا المبحث تنمة للمبحث الآتي: من أن الأمر هل يتعلّق بالطبيعة أو بالفرد؟
 فيقال عند ذلك وعلى تقدير تعلّقه بالفرد: هل يقتضي التعلّق بالفرد الواحد
 أو المتعدّد أو لا يقتضي شيئاً منهما؟ ولم يحتج إلى إفراد كلّ منهما بالمبحث
 كما فعلوه.

وأما لو أريد بها الدفعة، فلا علة بين المسألتين، كما لا يخفى^(٢).
 فاسد؛ لعدم العلة بينهما لو أريد بها الفرد أيضاً؛ فإن الطلب على
 القول بالطبيعة إنّما يتعلّق بها باعتبار وجودها في الخارج؛ ضرورة أنّ الطبيعة
 من حيث هي ليست، إلّا هي لا مطلوبة ولا غير مطلوبة.
 وبهذا الاعتبار كانت مرددة بين المرة والتكرار بكلا المعنيين، فيصحّ
 النزاع في دلالة الصيغة على المرة والتكرار بالمعنيين وعدمها.
 أمّا بالمعنى الأول، فواضح، وأمّا بالمعنى الثاني؛ فلو ضوح أنّ المراد

→

لا الإصطلاحي منه، فحينئذ يجدي الإتفاق فيه هذا المعنى في تحصيل الاتفاق في مادة
 المشتقات، ولكنه خلاف الظاهر، فتدبر. انتهى أنظر تعليقه القوجاني على الكفاية:
 ٢٠٣/١.

(١) المتوهم هو صاحب الفصول فلا يخفى.

(٢) أنظر الفصول الغروية: ٧١.

المقصد الأول: في الأوامر الفصل الثاني: فيما يتعلق بصيغة الأمر..... ٤٦١
من الفرد أو الأفراد وجود واحد أو وجودات، وإنما عبّر بالفرد؛ لأنّ وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد، غاية الأمر خصوصيته وتشخصه على القول بتعلّق الأمر بالطبائع يلزم المطلوب وخارج عنه، بخلاف القول بتعلّقه بالأفراد؛ فإنه ممّا يقوّمه.

تنبيه: [الإمتثال عقيب الإمتثال]

لا إشكال بناء على القول بالمرّة في الامتثال، وأنّه لا مجال للإتيان بالمأمور به ثانياً على أن يكون أيضاً به الامتثال؛ فإنه من الامتثال بعد الامتثال^(١٣٥).

وأما على المختار: من دلّالته على طلب الطبيعة من دون دلالة على المرّة ولا على التكرار، فلا يخلو الحال:

إمّا أن لا يكون هناك إطلاق الصيغة في مقام البيان، بل في مقام الإهمال أو الإجمال، فالمرجع هو الأصل.

وإمّا أن يكون إطلاقها في ذلك المقام، فلا إشكال في الاكتفاء بالمرّة في الامتثال، وإنّما الإشكال في جواز أن لا يقتصر عليها؛ فإنّ لازم إطلاق الطبيعة المأمور بها هو الإتيان بها مرة أو مراراً لا لزوم للاقتصار على المرّة، كما لا يخفى.

والتحقيق: أنّ قضية الإطلاق^(١٣٦) إنّما هو جواز الإتيان بها مرّة في

(١٣٥) سيجيء عدم استحالة ذلك في نفسه. (الطباطبائي)

(١٣٦) الذي ينبغي أن يقال: ان تعلق الأمر بالطبيعة من حيث هي يوجب ارساله بحسب ارسال الطبيعة، ومن الواضح: أن الطبيعة قبل تحقق أصل الامتثال نسبتها الى الامتثال الأوّل والثاني والثالث وهكذا واحدة في صدقها على كل واحدة منها نحو
←



صدق الطبيعة الكلية على أفرادها، وليس في الخارج عند وجود الفرد من الامتثال ما يوجب خلاف ذلك، فالامتثال الثاني حال الامتثال الأول في كونه محققاً لطبيعة المأمور به ومتعلقاً للأمر باتحاده مع الطبيعة الموجودة في طرف الأمر. فتبين: ان تحقق الامتثال ووجود المأمور به في الخارج لا يوجب من حيث هو سقوط الأمر.

نعم، أمر الأمر حيث كان معلولاً لغرضه المتعلق بالمأمور به المترتب عليه فوجود المأمور به في الخارج يترتب عليه غرضه، وفعليه وجود الغرض يوجب سقوط مقدمات وجوده فيسقط الأمر حينئذ.

لكن لا يخفى: ان الغرض المتعارف عند العقلاء يخالف الغاية الحقيقية التي يشتهها البرهان الحكمي عند كل حادث وجودي، ويحكم باستحالة تخلفها عن ذي الغاية، فربما تخلف الغرض عندهم عن ذي الغرض، وربما خالفه بالزيادة والنقص والسعة والضيق والترتب الفوري ومع المهلة فاذا أمر المولى بإتيان الماء لعطشه فربما عد التمكن من الشرب غرضاً، وربما عد نفس الشرب غرضاً.

وعلى هذا يختلف سقوط الغرض باختلاف الموارد فربما سقط بالامتثال الأول، وظاهر أن الامتثال الثاني يكون لغواً حينئذ؛ إذ لا معنى للامتثال مع عدم الأمر، وربما لم يسقط الأمر بمجرد الامتثال الأول اذا لم يترتب الغرض على مجرد وجود المأمور به بالامتثال فلم يسقط ولم يسقط الأمر، فكان إمكان الامتثال بحاله.

ومن هنا يظهر: أن اطلاق الأمر غير مؤثر في جواز الامتثال بعد الامتثال؛ لتفرعه على سقوط الغرض وعدم سقوطه لا على تحقق المأمور به وعدم تحققه.

نعم، لو كان الأمر في مقام بيان تمام غرضه ولم يبين كيفيته كان لازم الاطلاق جواز الامتثال بعد الامتثال؛ لأن عدم الجواز تضيق عندهم لدائرة الغرض ومؤونة زائدة يحتاج اعتباره الى نصب دلالة زائدة فافهم. (الطباطبائي)

ضمن فرد أو أفراد، فيكون إيجادها في ضمنها نحواً من الامتثال كإيجادها في ضمن الواحد لا جواز الإتيان بها مرةً ومرةً؛ فإنه مع الإتيان بها مرةً لا محالة يحصل الامتثال ويسقط به الأمر فيما إذا كان امتثال الأمر علةً تامةً^(١٣٧)؛ لحصول الغرض الأقصى بحيث يحصل بمجردّه، فلا يبقى معه مجال؛ لإتيانه ثانياً بداعي امتثال آخر أو بداعي أن يكون الإتيانان امتثالاً واحداً؛ لما عرفت: من حصول الموافقة بإتيانها وسقوط الغرض معها وسقوط الأمر بسقوطه، فلا يبقى مجال لامتناله أصلاً.

وأما إذا لم يكن الامتثال علةً تامةً لحصول الغرض كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ فأتي به ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً، فلا يبعد صحة تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه، بل مطلقاً كما كان له ذلك قبله على ما يأتي بيانه في الإجزاء^(١).

المبحث التاسع: [الفور والتراخي]

الحق: أنه لا دلالة للصيغة لا على الفور ولا على التراخي. نعم، قضية إطلاقها جواز التراخي.

والدليل عليه: تبادر طلب إيجاد الطبيعة منها بلا دلالة على تقييدها

(١٣٧) كان الأولى أن يقال: فيما إذا ترتب الغرض الأقصى على الامتثال ترتباً ضرورياً، وذلك ان الغرض والغاية علة فاعلية لفاعلية الفاعل، ولا معنى لكون الفعل علة تامة لعلته الغائية، والمسامحة إنما تستحسن بوضع بتبديل لفظ اصطلاحى بلفظ لغوي عرفي دون العكس. (الطباطبائي)

(١) أنظر الموضع الأول من مبحث الإجزاء عند قوله: «نعم لا يبعد أن يقال...».

بأحدهما، فلا بدّ في التقييد من دلالة أخرى، كما ادعي دلالة غير واحد من الآيات على الفورية.

وفيه منع؛ ضرورة أنّ سياق آية ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾^(١) وكذا آية ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾^(٢) إنّما هو البعث نحو المسارعة إلى المغفرة والاستباق إلى الخير من دون استتباع تركهما للغضب والشر؛ ضرورة أنّ تركهما لو كان مستتبعا للغضب والشر كان البعث بالتحذير عنهما أنسب، كما لا يخفى، فافهم^(١٣٨).

مع لزوم كثرة تخصيصه في المستحبات وكثير من الواجبات، بل

(١٣٨) قال المحقق الشيخ علي القوجاني قدس سره:

«لعله إشارة الى أن عدم استكشاف الوجوب إنّما هو من جهة حكم العقل المتحقق في البين لا من جهة عدم التحذير بالترك، ولولا ما ذكرنا فلا إشكال في الوجوب من جهة دلالة الصيغة عليه، ولا فرق في الحث عليه بين ذكر ما في الواجب من الفائدة الملزمة وبين ذكر ما في مخالفته من العقاب لو لم نقل بكون الأول أنسب من جهة إفادة تأكّد الداعي». انتهى. أنظر تعليقة القوجاني على الكفاية: ٢١١/١.

وقال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«لعله إشارة إلى أنه لو تمّ لم يكن مجال لدلالة صيغة إفعّل على الوجوب في غيرهما أيضاً؛ فإنه يمكن أن يقال: إن قوله تعالى: ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ بعث إلى إقامة الصلاة من دون استتباع تركها للغضب وإلا كان التحذير عنه أنسب». انتهى. أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٤٠٢/١.

(١) آل عمران: ١٣٣.

(٢) البقرة: ١٤٨.

أكثرها، فلا بدّ من حمل الصيغة فيهما على خصوص النذب أو مطلق الطلب.

ولا يبعد دعوى: استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق وكان ما ورد من الآيات والروايات في مقام البعث نحوه إرشاداً إلى ذلك، كآيات والروايات الواردة في الحثّ على أصل الإطاعة، فيكون الأمر فيها لما يترتب على المادة بنفسها ولو لم يكن هناك أمر بها كما هو الشأن في الأوامر الإرشادية، فافهم^(١٣٩).

تنمة:

[ما يترتب على القول بالفور]

بناء على القول بالفور فهل قضية الأمر الإتيان فوراً ففوراً - بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان به فوراً أيضاً في الزمان الثاني - أو لا؟ وجهان مبنيان على أن مفاد الصيغة على هذا القول هو وحدة المطلوب أو تعدده؟

ولا يخفى: أنه لو قيل بدلالاتها على الفورية، لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته، أو تعدده، فتدبر جيداً.

(١٣٩) قال المحقق الشيخ علي القوجاني قدس سره:

«لعلّه إشارة إلى أن حكم العقل بحسن المسارعة إنما ينافي الحكم المولوي لو لم يكن إلا بملاك حكم العقل وأما لو كان بملاك آخر ولو احتمالاً آخر، فلا بأس باستكشاف الحكم المولوي من باب الملازمة.

نعم، خصوصيّة الوجوب أو النذب يتبع ما يطابقه من حكم العقل، كما لا يخفى». أنظر تعليقه القوجاني على الكفاية: ٢١١/١.

الفصل الثالث: [في الإجزاء]

الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء في الجملة بلا شبهة.
وقبل الخوض في تفصيل المقام وبيان النقض والإبرام ينبغي تقديم
أمور:

أحدها: [المراد من وجهه]

الظاهر أن المراد من «وجهه» في العنوان هو النهج الذي ينبغي أن
يؤتى به على ذاك النهج شرعاً وعقلاً، مثل أن يؤتى به بقصد التقرب في
العبادة.

لا خصوص الكيفية المعتبرة في المأمور به شرعاً^(١)؛ فإنه عليه يكون
«على وجهه» قيداً توضيحياً وهو بعيد، مع أنه يلزم خروج التعبدات^(٢) عن

(١٤٠) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«لا يخفى: ان احترازية قيد «على وجهه» إنما يتم على مذهب المصنف قدس سره في كيفية
اعتبار قصد القرية في العبادات، وانه بحكم من العقل لأجل تحصيل الغرض، لا
لدخله في المأمور به، فيقصد به الوجه العقلي أعني: به قصد القرية، وأما بناء على
المختار تبعاً للمشهور: من اعتباره في المأمور به شرعاً، يكون القيد لا محالة
توضيحياً؛ لأن كل ما كان داخلاً في المأمور به يشمل كلمة «المأمور به»، وكل

(١) تعريض بصاحب المطارح، أنظر مطارح الأنظار: ١١٢/١.

حريم النزاع بناء على المختار، كما تقدّم من أنّ قصد القربة من كيفيات الإطاعة عقلاً لا من قيود المأمور به شرعاً.

ولا الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب^(١)؛ فإنّه - مع عدم اعتباره عند المعظم وعدم اعتباره عند من اعتبره، إلّا في خصوص العبادات، لا مطلق الواجبات - لا وجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار، فلا بدّ من إرادة ما يندرج فيه من المعنى وهو ما ذكرناه، كما لا يخفى.

ثانيها: [المراد من الإقتضاء]

الظاهر: أنّ المراد من «الاقتضاء» هاهنا الاقتضاء بنحو العلّة والتأثير، لا بنحو الكشف والدلالة، ولذا نسب إلى الإتيان لا إلى الصيغة.

إن قلت: هذا إنّما يكون كذلك بالنسبة إلى أمره، وأمّا بالنسبة إلى أمر آخر كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي، فالنزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما على اعتباره بنحو يفيد الإجزاء أو بنحو آخر لا يفيد.

قلت: نعم، لكنّه لا ينافي كون النزاع فيهما كان في الاقتضاء بالمعنى المتقدم، غاية: أنّ العمدّة في سبب الاختلاف فيهما إنّما هو الخلاف في

→

ما كان خارجاً لا يجب، لا شرعاً ولا عقلاً، فاحترازيته على مذهبه فَقَرَحَ لا يستدعي بوجه احترازيته في كلام من عداه ممن يرى اعتباره في المأمور به شرعاً. انتهى
أنظر نهاية النهاية: ١١٨/١.

(١) أنظر جواهر الكلام: ١٦٠/٩ - ١٦٣ ومفتاح الكرامة: ٣١٤/٢ - ٣١٥.

دلالة دليلهما - هل إنه على نحو يستقل العقل بأن الإتيان به موجب للأجزاء ويؤثر فيه؟ - وعدم دلالاته، ويكون النزاع فيه صغرياً أيضاً، بخلافه في الأجزاء بالإضافة إلى أمره؛ فإنه لا يكون، إلا كبروياً لو كان هناك نزاع كما نقل عن بعض^(١)، فافهم.

ثالثها: [المراد من الأجزاء]

الظاهر أنّ «الأجزاء» هاهنا بمعناه لغة، وهو الكفاية^(٢) وإن كان

(١٤١) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«الاسقوط التعبد ولا سقوط القضاء كما قُسر تارة بالأول وأخرى بالثاني، والنسبة بين المعنيين مفهوماً هو التباين، ومصادقاً هو العموم المطلق.

بيان ذلك: أنّ المتعلّق للأمر على تقدير عدم الأجزاء على الأول هي نفس الطبيعة المتعلّقة له أولاً بلا تضييق، بخلاف الثاني؛ فإن الملحوظ أولاً هي الطبيعة، وثانياً هو إتيان الطبيعة مرة ثانية؛ إذ المراد منه في المعنى الثاني أعمّ من القضاء المصطلح.

وأما مصادقاً فالسقوط في الأول لا يكاد يكون إلا بالنسبة إلى الأمر المتعلّق بالمأتي، فلا يشمل سقوط الإعادة والقضاء للأمر الواقعي ولا لأمر جديد، بخلاف المعنى الثاني؛ فإنّ الساقط على القول به مطلق الإتيان ولو بأمر آخر غير الأمر المتعلّق بالطبيعة، فالأول لا يشمل ما إذا أتى بالأمر الإضطراري أو الظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي، بل المشمول له إتيانهما بالنسبة إلى أنفسهما، وإتيان متعلّق الأمر الواقعي بالنسبة إلى نفسه.

والدليل على بقاء لفظ «الأجزاء» على معناه الأول:

(١) نسب ذلك إلى القاضي عبد الجبار المعتزلي، أنظر الإحكام للآمدي: ١٧٥/٢ وأيضاً مفاتيح السيد المجاهد: ١٢٦ والمعتمد في أصول الفقه: ٩٠/١ ونسبه في مبادئ الأصول: ١١٦ - ١١٧ إلى أبي هاشم.

يختلف ما يكفي عنه؛ فإنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي^(١٤٢) يكفي فيسقط به التعبد به ثانياً، وبالأمر الاضطراري أو الظاهري يكفي^(١)، فيسقط به القضاء، لا أنّه يكون هاهنا اصطلاحاً بمعنى إسقاط التعبد أو القضاء؛ فإنّه بعيد جداً.

رابعها: [الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار]

الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار لا يكاد يخفى؛ فإنّ البحث هاهنا في أن الإتيان^(١٤٣) بما هو المأمور به يجري عقلاً، بخلافه في

→
أنه بناءً على التفسيرين يلزم النقل أو المجازية، وتحققهما بعيد، مع أن كلاً منهما مخالف للأصل، مع أن الأوّل لا يشمل ما هو المهم، وهو إجزاء الأمرين - الظاهري والاضطراري - عن الواقعي، بخلاف ما ذكره المصنّف رحمته الله؛ فإنّ الإجزاء مستعمل بمعناه العرفي واللغوي، غاية الأمر أنّه قد حذف متعلّقه الذي يتعدّى إليه بكلمة «عن» لوضوحه، فلا يلزم شيء من المحذورات الثلاثة. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٠/١.

(١٤٢) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«قد ظهر من الحاشية السابقة عدم وجه لما هو ظاهر العبارة من حصر سقوط التعبد في الأمر الواقعي لجريانه في الأمرين: الظاهري والاضطراري بالنسبة إلى أمرهما، وكذا تخصيص سقوط القضاء بالأخيرين لجريانه في الأوّل أيضاً على ما عرفت هناك.» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١١/١.

(١٤٣) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:



«يعنى بذلك: ان البحث في مسألة المرة والتكرار إنما هو في ان الإتيان بما تعين كونه مأموراً به بحسب ظاهر دليله سواء كان ذلك نفس الطبيعة أو المرة أو التكرار، هل يجزي فلا يحكم إلا بوجوب امتثال واحد، أو لا يجزي فيحكم العقل بوجوب امثالات متعددة لأمر واحد بحيث لا يسقط الأمر بامثاله مرة واحدة؟

الا انك قد عرفت - فيما تقدم - : عدم معقولية هذا البحث، وأن البحث لا بد من كونه صغرياً، ولو كان ذلك في أجزاء الإتيان بكل مأمور به عن أمره، فيبحث في أن الاستفادة من دليل الطلب: هل هو مطلوبة الطبيعة ومحبوبيتها على سيلاتها وسريانها، أو مطلوبيتها ومحبوبيتها في الجملة؟ وعليه: فالفرق بين هذا البحث والبحث المتقدم - أعني به مسألة المرة والتكرار - هو أن هذا البحث مفروض بعد فرض تعلق الأمر بالطبيعة وخروج التقيد بالمرة أو التكرار عن حيزه، فيبحث عن أن المطلوب هو الطبيعة السائلة والسارية في طي تمام افرادها، أو الطبيعة في الجملة؟

فمن ذهب إلى ان المطلوب هو الطبيعة السائلة لا بد له من القول بعدم الاجزاء وعدم حصول الامتثال بالإتيان بفرد واحد، كما لا يحصل امتثال النهي بترك فرد واحد. واما من ذهب إلى إلى ان المطلوب هو الطبيعة في الجملة، فهو يختار القول بالاجزاء وسقوط الأمر بالإتيان بفرد واحد.

وبالجملة؛ القول بعدم الاجزاء إنما يتفرع على القول بكون الطبيعة المأمور بها ملحوظة على وجه السيلان، والسريان واما إذا كان الأمر متعلقاً بنفس الطبيعة من غير لحاظ السريان فيها فالإتيان بفرد واحد منها يجزي عن الأمر قطعاً.

فتحصل: أن القول بعدم الاجزاء، والقول بالتكرار وان كانا يشتركان في استلزامهما عدم كفاية الإتيان بفرد واحد من الطبيعة في مقام الامتثال، الا انهما بملاكين متغايرين؛ فان عدم الكفاية على القول بعدم الاجزاء إنما هو من جهة عدم حصول



→

الطبيعة السارية في الخارج، وإن لم يكن شيء من خصوصيات الأفراد دخيلة في المطلوب، وأما عدم الكفاية على القول بال تكرار؛ فإنما هو لأجل عدم حصول تمام المأمور به المأخوذ فيه خصوصية الأفراد في الخارج، فالفرق بين المسألتين في غاية الوضوح.

ثم لا بأس بتحقيق الحال في المقام وبيان أن متعلق الأمر هل هو الطبيعة السارية، كما هو الحال في متعلق النهي، أو أنه نفس الطبيعة من دون لحاظ السريان فيها؟ فنقول: الحق هو الأخير، وتوضيحه على وجه يظهر به الفرق بين الأمر والنهي في اقتضاءهما:

هو أن الطبيعة بذاتها ومن حيث نفسها لا يعقل فيها إطلاق ولا تقييد ولا إهمال، وإنما هذه اعتبارات تلحقها عند ملاحظتها مع الأفراد ومقايستها مع الخصوصيات اللاحقة لها؛ فإنها: إما أن تعتبر سارية في أفرادها فهي مطلقة، أو في بعضها دون بعض فهي مقيدة إن عيّن ذلك البعض، والأفهي مهمة، فالطبيعة لا إهمال لها في نفسها كما لا إطلاق لها ولا تقييد، وإنما الإهمال للقيّد، وتوصيف الطبيعة به توصيف لها بحال المتعلق، فالطبيعة إنما تكون مهمة بإهمال قيدها وعدم ذكره، وهذا معنى إهمال بعض الآيات القرآنية؛ فإن الإهمال فيها إنما هو بمعنى تقيدها في نفس الأمر بقيود لم تذكر فيها.

وبالجملة: كل طبيعة متعيّنة في ذاتها في قبال غيرها من الطبائع، ولا مانع من وقوعها كذلك تحت الطلب؛ بأن يلاحظ محض وجودها عارياً من كل قيد وخصوصية، ويطلب من المكلف، وحيث أن هذه الطبيعة في ذاتها سيالة وقابلة الصدق على كثيرين فلا جرم يتحقق في الخارج بتحقيق وجود واحد من وجوداتها، فيسقط بذلك الأمر المتعلق بها، ويترتب على تحقق الطبيعة بتحقيق فرد واحد منها: أن انعدام الطبيعة إنما يكون بانعدام جميع أفرادها، ولازم ذلك أن يكون الامتثال في جانب
←

تلك المسألة؛ فإنه في تعيين ما هو المأمور به شرعاً بحسب دلالة الصيغة بنفسها أو بدلالة أخرى. نعم، كان التكرار عملاً موافقاً لعدم الإجزاء، لكنه لا بملاكه.

وهكذا الفرق بينها وبين مسألة تبعية القضاء للأداء؛ فإن البحث في تلك المسألة في دلالة الصيغة^(١٤٤) على التبعية وعدمها، بخلاف هذه

→

النهي بترك جميع الافراد، كما ان الامتثال في جانب الأمر يكون بإتيان فرد واحد منها فالفرق بين الأمر والنهي: إنما هو من ناحية نفس الأمر والنهي مع اتحاد المتعلق لهما أعني به: الطبيعة الساذجة المأخوذة لا بشرط عن كل خصوصية، فقياس الأمر على النهي في الاقتضاء في غير محله. انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٢٠/١.

(١٤٤) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«مضافاً إلى كون النسبة بين المسألتين من حيث المورد عموماً من وجه؛ لأن تلك المسألة لا تجري فيما أتى بالمأمور به بالأمر الواقعي، بخلاف هذه، وهي لا تجري فيما لم يأت بشيء أصلاً، بخلاف تلك، وكلتاها تجريان فيما أتى بالأمر الظاهري أو الأضطراري فلا إرباط لإحدهما بالأخرى، مع أن الفرق بينهما في مادة الاجتماع من غير الجهة المذكورة في المتن موجود أيضاً؛ لأن الإجزاء:

إن لوحظ بالنسبة إلى سقوط التعبد به ثانياً؛ فلأن الإتيان الثاني في المسألة لم يلحظ شيئاً ثانياً للإتيان الأول، بل الملحوظ مطلق الطبيعة في كليهما، بخلاف مسألة القضاء؛ فإن الإتيان الثاني لوحظ بعنوان الإتيان ثانياً.

وأما إذا لوحظ بالنسبة إلى سقوط القضاء؛ فلأن الإجزاء ينافي جريان النزاع في التبعية؛ لأن معنى التبعية كون مفاد الدليل إتيانه تداركاً لو لم يؤت في الوقت، والقول بالإجزاء رافع لموضوعه، كما لا يخفى.

والقول بعدم الإجزاء من مقدمات جريان النزاع فيها؛ إذ يمكن حينئذ القول بها وعدمها بأن يقال: إن ظاهر الأمر بالموقت إتيانه في هذا الوقت، لا إتيانه أيضاً إذا فات فيه

←

المسألة؛ فإنه كما عرفت: في أن الإتيان بالمأمور به يجزي عقلاً عن إتيانه ثانياً أداء أو قضاء أو لا يجزي، فلا علة بين المسألة والمسألين أصلاً. إذا عرفت هذه الأمور، فتحقيق المقام يستدعي البحث والكلام في موضعين:

الأول: [إجزاء الإتيان بالمأمور به عن التعبد به ثانياً]

أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي، بل بالأمر الاضطراري أو الظاهري أيضاً يجزي عن التعبد به ثانياً؛ لاستقلال العقل بأنه لا مجال - مع موافقة الأمر بإتيان المأمور به على وجهه - لاقتضائه التعبد به ثانياً. نعم، لا يبعد أن يقال: بأنه يكون للعبد^(١٤٥) تبديل الامتثال والتعبد به

→

في خارجه، فالقول بعدم الإجزاء من مقدمات هذا النزاع، ومعه كيف تكون المسألتان مسألة واحدة؟» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٤١٢/١.

(١٤٥) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قلوب:

«لا وجه لذلك؛ فإن الإتيان بمتعلق الأمر لا محيص من أن يكون محصلاً للغرض ومسقطاً للأمر، ومع سقوط الأمر لا يبقى موقع للامتثال.

وأما الغرض الأقصى المتوقف حصوله على أعمال عمل من قبل المولى كرفع كأس الماء وشربه في مثال: الأمر بإتيان الماء، فذلك مما لم يؤمر العبد بتحصيله، ولم يتعلّق غرض المولى به، وربما يكون تحصيله من العبد مبعوضاً للمولى.

وبالجملة: الغرض الأقصى ليس بنفسه داعياً إلى أمر المولى بإتيان الماء، والا لأمر به في فرض تمكّنه من شرب الماء الموجود عنده أيضاً، بل الداعي هو ذلك الغرض في ظرف عدم تمكّنه من شرب الماء، فإذا حصل التمكّن بإتيان العبد الماء سقط

←

ثانياً بدلاً عن التعبد به أولاً،^(١٤٦) لا منضمّاً إليه، كما أشرنا إليه في المسألة السابقة^(١).

→

الغرض عن الدعوة، وكان حال العبد ومولاه حينئذ كما إذا كان الماء حاضراً عنده من أول الأمر.

نعم، لو أريق الماء المأتمني به قبل حصول الغرض الأقصى حدث هناك أمر آخر بعين الملاك الذي كان داعياً إلى الأمر الأول، ويلزم الإتيان بماء آخر.

ثم لو فرض بقاء الأمر وعدم سقوطه بالامتنال الأول تعين عليه امتثال آخر؛ إذ لا يعقل بقاء الأمر الإيجابي وعدم لزوم امتثاله ليجوز تبديل امتثاله بامتنال آخر وعدم تبديله به.

وأيضاً: لو كان الأمر باقياً اقتضى ذلك جواز ضمّ فرد آخر إلى الفرد الأول على أن يكون الامتنال بالطبيعة الكائنة في ضمن مجموع الفردين، كما كان للمكلف هذا الضمّ ابتداء وقبل الإتيان بشيء، فيأتي بفردين أو أزيد دفعة واحدة على أن يكون الامتنال بالمجموع، فلا وجه لسقوط الفرد الأول عن درجة الاعتبار وحصول الامتنال بالفرد الثاني الذي هو معنى التبديل.

فتحصّل: أن الإتيان بالفرد الأول إن لم يوجب سقوط الأمر ترتب عليه جميع الآثار المترتبة على وجود الأمر، ولم يكن حال ما بعد الإتيان مغايرة لحال ما قبله، فكما يجوز للمكلف قبل الإتيان بشيء الإتيان بكل فرد من أفراد الطبيعة مستقلاً ومنضمّاً إلى غيره، كذلك يجوز له ذلك بعد الإتيان أيضاً، فلا وجه للتفكيك والالتزام بجواز التبديل وعدم جواز الضمّ». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٢٢/١.

(١٤٦) قد مر توضيح المرام في مسألة المرة والتكرار وعرفت: أن الذي يقتضيه بقاء الأمر ببقاء الغرض صحة الامتنال بعد الامتنال، لخصوص التبديل دون الضم، فلماقتضى له. (الطباطبائي)

(١) وذلك في تنبيه المبحث الثامن في المرة والتكرار.

وذلك فيما عَلمَ أن مجرد امتثاله لا يكون علة تامّة لحصول الغرض، وإن كان وافيّاً به لو اكتفى به، كما إذا أتى بماء أمر به مولاه ليشربه فلم يشربه بعد؛ فإنّ الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد، ولذا لو أهرىق الماء واطلع عليه العبد وجب عليه إتيانه ثانية^(١٤٧)، كما إذا لم يأت به أولاً؛ ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي إليه، وإلا لما أوجب حدوثه، فحينئذ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر كما كان له قبل إتيانه الأول بدلاً عنه.

نعم، فيما كان الإتيان علة تامة لحصول الغرض فلا يبقى موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم يعلم أنّه من أيّ القبيل، فله التبديل باحتمال أن لا يكون علة فله إليه سبيل. ويؤيد ذلك - بل يدلّ عليه^(١٤٨) - ما ورد من الروايات في باب

(١٤٧) قد عرفت فيما مر: أن مقتضى بقاء الأمر صحة الامتثال الثاني دون الإيجاب، ومن الواضح: أن بقاء الغرض لا يوجب بطلان الامتثال الأول، وأمّا وجوب إتيان الماء ثانياً في المورد المفروض فليس مستنداً إلى مسألة الامتثال بعد الامتثال، بل الموجب له فحوى المقام فيتجدد أمر ثانياً يدلّ عليه خصوصية الحال يجب امتثاله. (الطباطبائي)

(١٤٨) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله: «لأنّه لو لم يصحّ التبديل لم يكن لأختيار الأحبّ مجال، وإن كان الأمر بالإعادة ساكناً عن هذه الجهة.

وأما ما قد يتوهم: من أن بقاء الأمر بعد إتيان متعلّقه منافع لما سيجيء من المصنّف رحمته الله في المقدّمة الموصلة ردّاً على «الفصول»: من أنّه بعد إتيان المقدّمة يسقط الأمر بها؛ لأنّ الغرض منها هو التوصل إلى ذي المقدّمة، وهو لا يحصل
←

إعادة من صلى فرادى جماعة وأن الله تعالى يختار أحبهما إليه^(١).

→

بمجرد إتيان المقدمة، فالقول بالسقوط بمجرد إتيان فرد من المقدمة قبل حصول الغرض مناف للقول بالعدم هنا.
فمندفع أولاً: بأن الغرض منها عنده هو التمكن، لا التوصل، وإتيانها علة تامة لحصوله، فتأمل.

وثانياً: بعد تسليم كون الغرض هو التوصل بأن غرضه **فَلْيُكِّرْ** إثبات أن المأتي به داخل في دائرة المأمور به بمعنى أن المأمور كما أنه مخير قبل الإتيان بشيء بين الخصوصية، كذلك بعد إتيان خصوصية يتخير بين إبقاءها وبين إيجاد فرد آخر، في مقابل «الفصول» القائل بعدم اتّصاف غير الموصلة بالوجوب أصلاً، فمراده من السقوط بعد الإتيان: كونه بحيث لو بقي كذلك لسقط الأمر به، فلا منافاة.

هكذا أجاب الأستاذ [القوجاني] **رحمته الله**.

وفيه: أنه **فَلْيُكِّرْ** صرح بالاتّصاف بالوجوب إذا لم يأت بذي المقدمة أصلاً، لا بالمأتي به ولا بغيره، فبعد تسليم كون الغرض هو الإيصال، وأن الأمر دائر مداره حدوداً وبقاءً، يتحقّق المنافاة بين المقام وبين ما سيأتي. «إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٤١٦/١».

(١) الكافي الشريف: ٣٧٩/٣ - ٣٨١ باب الرجل يصلي وحده وانظر وسائل الشيعية: ٤٠١/٨

الموضع الثاني: [إجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمر غيره]

وفيه مقامان:

المقام الأول: [الكلام في إجزاء الأمر الإضطراري]

في أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري، هل يجزي عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي ثانياً بعد رفع الاضطرار في الوقت إعادة وفي خارجه قضاءً أو لا يجزي؟
تحقيق الكلام فيه يستدعي التكلم فيه^(١٤٩):

(١٤٩) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«تحقيق المقام لا يستدعي التكلم في الجهات الواقعية التي توهم انحصار الأمر فيها؛ فان مسألة الإجزاء لا تبتي على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلق، بل يجري البحث ولو لم نقل بالتبعية كذلك كما هو مذهبه.

ثم على فرض التبعية كذلك لا موجب لكون مصلحة الأمر الاضطراري من سنخ مصلحة الأمر الاختياري لينحصر الأمر في الأقسام الأربعة التي ذكرها فلعلها مصلحة أخرى حدثت بالاضطرار كما صرح المصنف قدس سره بذلك في آخر المقام الثاني أعني: في الأمانة على الأحكام بناء على السببية.

نعم، مع العلم باشتغال الأمر الاضطراري على المصلحة وكان ذلك من سنخ مصلحة الأمر الاختياري تنحصر الصور المتصورة في الأربع التي ذكرها أعني الاشتغال على تمام المصلحة أو باستثناء مقدار غير ملزم أو باستثناء مقدار ملزم مع عدم التمكن من تدارك الفائت بالإتيان بالواقع بعد رفع الاضطرار أو مع التمكن منه والحكم في غير الصورة الأخيرة هو الاجزاء.

نعم يستحب الإعادة في صورة فوت مقدار غير ملزم ان فرض التمكن من استيفائه.

تارةً: في بيان ما يمكن أن يقع عليه الأمر الاضطراري من الأنحاء،
وبيان ما هو قضية كل منها من الإجزاء وعدمه.
وأخرى: في تعيين ما وقع عليه.

[إنحاء الأمر الإضطراري ثبوتاً]

فاعلم: أنه يمكن أن يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار
كالتكليف الاختياري في حال الاختيار، وافياً بتمام المصلحة وكافياً فيما هو
المهم والغرض.

ويمكن أن لا يكون وافياً به كذلك، بل يبقى منه شيء أمكن استيفاؤه
أو لا يمكن، وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه أو يكون بمقدار
يستحب.

ولا يخفى: أنه إن كان وافياً به يجزي، فلا يبقى مجال أصلاً للتدارك،
لا قضاءً ولا إعادة.

وكذا لو لم يكن وافياً ولكن لا يمكن تداركه، ولا يكاد يسوغ له
البدار^(١٥٠) في هذه الصورة، إلا لمصلحة كانت فيه؛ لما فيه من نقض الغرض

→

وهناك قسم آخر: وهو أن يكون الأمر الاضطراري وافياً بمصلحة الأمر الاختياري
بحيث لا يفوت مقدار ملزم لكن بشرط عدم ارتفاع الاضطرار أما إذا ارتفع فلا،
وحكم هذه الصورة حكم عدم الوفاء مطلقاً كما لا يخفى.

وأما حكم كل من الصور من حيث تسويغ البدار فذلك أجنبى عما هو المهم في
المقام، وقد تعرض له المصنف رحمته تطفلاً واستطراداً: «إنتهى أنظر نهاية النهاية:

١٢٣/١.

(١٥٠) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته:

←

وتفويت مقدار من المصلحة لو لا مراعاة ما هوفيه من الأهم، فافهم^(١٥١).

→

«هذا إذا كان وجه عدم الإمكان استيفاء مقدار منه بإتيان الأمور به بالأمر الاضطراري. وأما إذا كان وجه عدم الإمكان مجرد حدوث الاضطراب سواء أتى بشيء أو لم يأت فلا إشكال في تسويغ البدار.

ثم إن ما ذكره من عدم تسويغ البدار مبني على استجابة مصلحة البدار، فحينئذ لو كانت الفائدة أيضاً استجابةً ساغ البدار، سواء تساوت المصلحتان بحسب المرتبة أو اختلفتا.

نعم، مع الاختلاف يكون ذي المرتبة الشديدة أفضل فردي الواجب. ومن ذلك يظهر الحال: فيما إذا كان الفائت مصلحة وجوبية؛ فانه لا يسوغ البدار، بل لا يسوغ مطلق الفعل ولو بشرط الانتظار الا مع وجود ما يوازي الفائت أو ينقص عنه بمقدار غير ملزم.

وبالجملة: اللازم ان لا يكون الأمر مفتوناً لجنس المصلحة الملزمة.

وأما تفويت شخصها مع التدارك بشخص آخر، فهو غير ضار.

ومن ذلك يظهر: أن البدار والانتظار ليس لهما خصوصية، والضابط ما ذكرناه أعني: عدم استناد فوت جنس المصلحة الملزمة إلى الأمر بالفعل الاضطراري ولو على سبيل التخير، فمع الاستناد يبطل الأمر - كان بالبدار أو بغير البدار - ومع عدم الاستناد يصح كان بالبدار أو بالانتظار. انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٢٤/١ - ١٢٣.

(١٥١) قال المحقق الشيخ علي القوجاني قدس سره:

«إشارة إلى أنه كذلك فيما لو كان الباقي الفائت لازم التدارك على تقدير الإمكان، وأما لو كان بحد الندب فيسوغ البدار ولو بلا مصلحة أخرى أصلاً، فلا يصح إطلاق الكلام بعد تسويغ البدار في صورة عدم إمكان التدارك.» انتهى أنظر تعليقه القوجاني على الكفاية: ٢١٨/١.

لا يقال: عليه فلا مجال لتشريعه ولو بشرط الانتظار؛ لإمكان استيفاء الغرض بالقضاء.

فإنه يقال: هذا كذلك لو لا المزاحمة بمصلحة الوقت.
وأما تسويغ البدار أو إيجاب الانتظار في الصورة الأولى، فيدور مدار كون العمل - بمجرد الاضطرار مطلقاً أو بشرط الانتظار أو مع اليأس عن طرؤ الاختيار - ذا مصلحة ووافياً بالغرض.
وإن لم يكن وافياً وقد أمكن تدارك الباقي في الوقت أو مطلقاً، ولو بالقضاء خارج الوقت، فإن كان الباقي مما يجب تداركه فلا يجزي، بل لابد من إيجاب الإعادة أو القضاء، وإلا فيجزي.
ولا مانع عن البدار في صورتين، غاية الأمر يتخير في الصورة الأولى بين البدار والإتيان بعملين: العمل الاضطراري في هذا الحال، والعمل الاختياري بعد رفع الاضطرار، أو الانتظار والاقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار، وفي الصورة الثانية يجزي البدار ويستحب الإعادة بعد طرؤ الاختيار.
هذا كله فيما يمكن أن يقع عليه الاضطراري من الأنحاء.

[أنحاء الأمر الإضطراري إثباتاً]

وأما ما وقع عليه:

فظاهر إطلاق دليله - مثل قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^(١) وقوله ﷺ: «التراب أحد الطهورين»^(٢) و«يكفيك عشر سنين»^(٣) :-

(١) النساء: ٤٣ والمائدة: ٦.

(٢) وسائل الشريعة: ٣/٣٨٦ ب ٢٣ من أبواب التيمم ح ٥، وفيه: (إن التيمم...).

(٣) نفس المصدر: ح ٤ وفيه «يكفيك الصعيد».

هو الإجزاء وعدم وجوب الإعادة أو القضاء، ولا بد في إيجاب الإتيان به ثانياً من دلالة دليل بالخصوص.

وبالجملة: فالمتبع هو الإطلاق لو كان، وإلا فالأصل وهو يقتضي البراءة^(١٥٢) من إيجاب الإعادة؛ لكونه شكاً في أصل التكليف، وكذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى^{(١٥٣)(١٥٤)}.

(١٥٢) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«بل يقتضى الاشتغال؛ فإن الأمر بالإتيان بالعمل في مجموع الوقت يتوجه بنفس دخول الوقت، لا أن أمر كل جزء يتجدد بحدوث ذلك الجزء.

وعليه: فالأمر بالعمل بالنسبة إلى الأجزاء المتأخرة يكون كالتعليق، وإذا فرضنا اختلاف حال المكلف في أجزاء الوقت بوجدان الماء وعدمه أو بالصحة والمرض أو بالسفر والحضر لا جرم كان الأمر المتوجه بدخول الوقت هو الإتيان بالعمل في كل جزء بحسب اقتضاء حال المكلف في ذلك الجزء، فيتوجه الأمر بالصلاة مع الطهارة المائية في قطعة الوجدان للماء، ومع الطهارة الترابية في قطعة الفقدان؛ مختيراً بينهما من غير فرق بين أن يكون الحال الفعلي هو الوجدان أو الفقدان؛ وذلك بأن دخل الوقت وهو غير واجد للماء، فإذا توجه هذا الأمر استصحب بعد الإتيان بالعمل الاضطراري للشك في إسقاطه للمأمور به الاختياري، واحتمال كون العمل الاختياري واجباً عينياً لا يسقط بالإتيان بالعمل الاضطراري، ومقتضى هذا الاستصحاب ثبوت التكليف بالعمل الاختياري على وجه التنجيز بعد رفع الاضطرار». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٢٦/١.

(١٥٣) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«لم نفهم وجه الأولوية:

والتحقيق: أنه إن كان تابعاً للأداء فحاله كحال الأداء في جميع ما تقدم؛ لكونه مدلولاً

نعم، لو دلّ دليله على أن سببه فوت الواقع ولو لم يكن هو فريضة كان القضاء واجباً عليه؛ لتحقق سببه وإن أتى بالغرض، لكنّه مجرد الغرض.

المقام الثاني: في إجزاء الإتيان بالماوربه بالأمر الظاهري وعدمه

والتحقيق: أن ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلّقه وكان بلسان تحقّق ما هو شرطه أو شرطه - كقاعدة الطهارة أو الحليّة، بل واستصحابهما في وجه قويّ، ونحوها بالنسبة إلى كلّ ما اشترط بالطهارة أو الحليّة - يجزي؛ فإن دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط ومبيّناً لدائرة الشرط، وأنّه أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية.

فانكشاف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبة إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل. وهذا بخلاف ما كان منها بلسان أنّه ما هو الشرط واقعاً، كما هو لسان

→

بالدليل الدال عليه، فيجري فيه الوجوه المتقدمة غير توهم الاشتغال، وإن كان بأمر جديد فلا بدّ من ملاحظة دليله. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٤٣٦/١.

(١٥٤) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«لا أولوية للأصل في القضاء بالنسبة إلى الإعادة.

وأما كون القضاء منفياً واقعاً لو كانت الإعادة منفية بالطريق الأولى؛ لعدم احتمال ثبوته مع انتفائها بخلاف العكس.

فذلك لا يستدعي ثبوت الأولوية في مرتبة الحكم الظاهري حتى لو كانت الإعادة منفية بحكم الأصل كان القضاء أيضاً منفياً ظاهراً بالطريق الأولى، إلا أن يكون بين الحكمين الظاهريين أيضاً أولوية. انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٢٦/١.

الأمارات، فلا يجزي؛ فإن دليل حجّيته حيث كان بلسان أنّه واجد لما هو شرطه الواقعي، فبارتفاع الجهل ينكشف أنّه لم يكن كذلك، بل كان لشرطه فاقداً.

هذا على ما هو الأظهر الأقوى في الطرق والأمارات: من أن حجّيتها ليست بنحو السببية.

وأما بناء عليها وأن العمل^(١٥٥) بسبب أداء أمانة إلى وجدان شرطه أو شرطه، يصير حقيقة صحيحاً كأنّه واجد له مع كونه فاقده، فيجزي لو كان الفاقد معه - في هذا الحال - كالواجد في كونه وافياً بتمام الغرض، ولا يجزي لو لم يكن كذلك، ويجب الإتيان بالواجد لاستيفاء الباقي إن وجب،

(١٥٥) والتحقيق حسب ما يعطيه الاعتبار العقلائي: من أن حفظ ملاك الحكم العقلائي هو الموجب للجعل المنسوب الى الطريق أولاً وإلى مؤدى الطريق وهو الحكم الظاهري ثانياً ويصير به الطريق والمؤدى ذا مصلحة طريقية فحسب، وأما الحكم الظاهري ففي صورة المصادفة مصلحته عين مصلحة الحكم الواقعي، وفي صورة المخالفة لا مصلحة عنده غير المصلحة الطريقية التي بها يتدارك المفسدة في الطريق أي: ما لم ينكشف الخلاف قطعاً، وسلوك الطريق ربّما أوجب سقوط المصلحة بطلانها، فلا إجزاء بارتفاع الموضوع وربّما لم يوجب، وحينئذ حيث كان لمصلحة عنده سوى مصلحة الطريق وقد بطلت بانكشاف الخلاف فالمصلحة الواقعية قائمة على ساق، فلو قلنا: إن ملاك التكليف يجب الخروج عن عهده كما يجب الخروج عن عهدة التكليف، - كما ادعى المصنف في مسألة المرة والتكرار استقلال العقل بذلك - وجب الاتيان بالتكليف الواقعي ما دام الوقت؛ إذ أصل الملاك والغرض قد تحقّق ولم يخرج عن عهده؛ لاحتمال بقائه وعدم بطلانه. (الطباطبائي)

وإلا لاستُحِبَّ.

هذا مع إمكان استيفائه، وإلا فلا مجال لإتيانه كما عرفت في الأمر الاضطراري.

ولا يخفى: أنّ قضية إطلاق دليل الحجة على هذا هو الاجتزاء بموافقة أيضاً.

هذا فيما إذا أحرز أن الحجة بنحو الكشف والطريقة أو بنحو الموضوعية والسببية.

وأما إذا شك فيها ولم يحرز أنها على أي الوجهين، فأصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضية للإعادة في الوقت.

واستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعلياً في الوقت لا يجدي ولا يثبت كون ما أتى به مسقطاً، إلا على القول بالأصل المثبت، وقد علم اشتغال ذمته بما يشك في فراغها عنه بذلك المأتي.

و هذا بخلاف ما إذا علم أنّه مأمور به واقعاً، وشك في أنّه يجزي عما هو المأمور به الواقعي الأولي كما في الأوامر الاضطرارية أو الظاهرية بناء على أن يكون الحجة على نحو السببية، فقضية الأصل فيها - كما أشرنا إليه - عدم وجوب الإعادة للإتيان بما اشتغلت به الذمة يقيناً، وأصالة عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف.

وأما القضاء، فلا يجب بناء على أنّه فرض جديد، وكان الفوت المعلق عليه وجوبه لا يثبت بأصالة عدم الإتيان، إلا على القول بالأصل المثبت، وإلا فهو واجب، كما لا يخفى على المتأمل، فتأمل جيداً.

ثم إنّ هذا كله فيما يجري في متعلق التكليف من الأمارات الشرعية والأصول العملية.

وأما ما يجري في إثبات أصل التكليف كما إذا قام الطريق أو الأصل على وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبة، فانكشف بعد أدائها وجوب صلاة الظهر في زمانها، فلا وجه لإجرائها مطلقاً، غاية الأمر: أن تصير صلاة الجمعة^(١٥٦) فيها أيضاً ذات مصلحة لذلك، ولا ينافي هذا بقاء

(١٥٦) حاصله: ان لارابطة بين وجوب صلاة الجمعة ظاهراً ووجوب صلاة الظهر واقعاً فلا يجزي احديهما عن الأخرى، ولو قلنا بأن حجية الطرق والامارات من باب السببية؛ فان غاية ما يلزم أن تصير صلاة الجمعة ذات مصلحة بسبب قيام الطريق على وجوبها، واستيفاء مصلحتها لا ينافي بقاء صلاة الظهر على ما هي عليه عن المصلحة كما لا يخفى.

أقول: بنائه على عدم الارتباط بين مؤدى الطريق اذا اثبت أصل التكليف وبين الحكم الواقعي وكذا بين مصلحتيها، وحينئذ فلا وجه لجعل أحدهما حكماً واقعياً والآخر حكماً ظاهرياً بالنسبة اليه، بل يكون هناك على الفرض حكم واقعي مجهول أولاً، معلوم ثانياً، وحكم آخر منكشف الخلاف من غير أن يرتبط أحدهما بالآخر ولا وجه للبحث عن إجزاء أحدهما عن الآخر؛ إذ لا رابط بينهما وهو ظاهر.

ففرض الحكم الظاهري والواقعي في مورد فرض الربط بينهما فهناك تكليف واقعي يكشف عنه الأمانة ثم انكشف الخلاف فلسانها لسان الحكاية فيؤول حكمه الى النوع الثاني من القسم الأول أعني: الطرق الجارية في تنقيح الموضوع مما لسانه الحكاية دون الجعل، فيجري فيه حينئذ حديث الحجية الطريقية والسببية، وقد عرفت ما يقتضيه التحقيق فيهما وهو: عدم الإجزاء على الطريقية والسببية جميعاً فلاحظ.

ومنه يظهر: فساد ما ربما يقال: «إن ضم الاصل مثلاً الى الدليل الواقعي كما انه مبين
 ↪

صلاة الظهر على ما هي عليه من المصلحة، كما لا يخفى، إلا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد.

تذنيبان

الأول: [عدم الإجزاء في صورة القطع بالأمر خطأ]

لا ينبغي توهم الإجزاء في القطع^(١٥٧) بالأمر في صورة الخطأ؛ فإنه لا يكون موافقة للأمر فيها، وبقي الأمر بلا موافقة أصلاً، وهو أوضح من أن يخفى.

نعم، ربما يكون ما قطع بكونه مأموراً به مشتملاً على المصلحة في

→

لاختصاص فعلية جزئية السورة بحال العلم بالواقع وأن الأمر بما عداها فعلي، كذلك ضم دليل الامارة الى دليل وجوب الظهر واقعاً يوجب اختصاص فعلية وجوب الظهر بما اذا لم تقم الامارة^(١) انتهى. وجه الفساد: ان مقتضى الارتباط بين الحكمين كون لسان الامارة المؤدية الى وجوب الجمعة لسان الحكاية عما هو الواجب، لا لسان بيان الواجب على المكلف على حاله الذي هو عليه، فلا يفيد الضم حكومة كما كان يفيد فيما لسانه الجعل على ما تقدم. (الطباطبائي)

(١٥٧) وسنبين في مستقبل القول إنشاء الله: أن القطع كأقسام الظن المعتبر في المجعولة، وأن في مورده حكماً فعلياً ذا مصلحة طريقية ربما وافق الواقع، وربما خالفه فحال القطع في الإجزاء وعدمه حال ساير الطرق على ما مر آنفاً. (الطباطبائي)

هذا الحال، أو على مقدار منها ولو في غير الحال غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي منها، ومعه لا يبقى مجال لامثال الأمر الواقعي، وهكذا الحال في الطرق.

فالإجزاء ليس لأجل اقتضاء امثال الأمر القطعي أو الطريقي للإجزاء، بل إنّما هو لخصوصية اتفاقية في متعلقهما، كما في الإتمام والقصر والإخفات والجهر.

الثاني: [الإجزاء لا يوجب التصويب]

لا يذهب عليك: أنّ الإجزاء في بعض موارد الأصول والطرق والأمارات - على ما عرفت تفصيله - لا يوجب التصويب المجمع على بطلانه^(١٥٨) في تلك الموارد؛ فإنّ الحكم الواقعي بمرتبته محفوظ فيها؛ فإنّ

(١٥٨) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«دفع لما يفهم من ظاهر «الرسالة» تبعاً لما نقله عن «تمهيد القواعد»: من أنّ الإجزاء لازم مساو للتصويب الباطل، وعدمه لازم مساوٍ للتخطئة.

وبيانه: أنّ التصويب على أقسام:

منها: أن لا يكون حكم واقعي أصلاً بحسب العناوين الأوّلية للأفعال، بل الحكم الواقعي هو المَجْعول على طبق مؤذيات الطرق.

ومنها: أن يتعدد الحكم الواقعي من الأوّل بحسب تعدّد الطرق بحيث يكون كلّ واحد مؤذياً إلى واحد منها.

ومنها: أن يكون المَجْعول في كلّ واقعة واحداً، إلّا أنّه إذا قام الطريق اضمحلّ الحكم المذكور، وصار المَجْعول في حقّ ذي الطريق مؤذاه.

ومنها: أن يكون هنا حكم واقعي مشترك بين الكلّ وقد جعلت مؤذيات الطرق أحكاماً

الحكم المشترك بين العالم والجاهل والملفت والغافل، ليس إلا الحكم الإنشائي المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الأحكام للموضوعات بعناوينها الأوّلية، بحسب ما يكون فيها من مقتضيات، وهو ثابت في تلك الموارد كسائر موارد الأمارات، وإنما المنفيّ فيها ليس إلا الحكم الفعلي البعطيّ، وهو منفيّ في غير موارد الإصابة^(١٥٩)، وإن لم نقل بالإجزاء.

فلا فرق بين الإجزاء وعدمه، إلا في سقوط التكليف بالواقع بموافقة الأمر الظاهري، وعدم سقوطه بعد انكشاف عدم الإصابة.



ظاهرة مطلقة أو في صورة المخالفة فقط، غاية الأمر أنه حيث يمكن اجتماع حكيمين فعليّين في موضوع واحد فلا جرم يبقى الواقع إنشائيّاً صرفاً أو فعليّاً تعليقاً، والفعليّ الحتمي هو مؤدّى الأمانة، ولا بأس باجتماعهما كذلك - كما سيأتي في جعل الأمارات - والباطل من التصويب: ما كان مستلزماً لعدم الإشتراك في الحكم الواقعي كما في غير الأخير من الصور المذكورة أو غيرها، وأمّا هو فلا دليل على بطلانه لا شرعاً: من الاجماع والأخبار - لأنّ غاية مدلولهما لزوم اشتراك الكلّ في الحكم الواقعي وهو محفوظ فيه - ولا عقلاً؛ لعدم لزوم المحال منه من الدور أو الخلف أو غيرهما كما بيّن في محلّه، بل ظاهر مانسب إلى المشهور: - من أنّ ظنيّة الطريق لاتنافي قطعيّة الحكم - هو الالتزام به.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن القول بالإجزاء - على ما عرفت تفصيله - في موردين: فيما جعل فيه حكم ظاهري، وفيما لا يمكن استيفاء الفائت، جعل حكم أم لا. فظهر: أنّ الإجزاء ليس لازماً مساوياً للتصويب الباطل، بل لمطلق التصويب أيضاً. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٤٤٣/١.

(١٥٩) وأمّا على ما سنذكره: من التقريب، فوجود الحكم الواقعي الفعلي على جميع التقادير ينفي التصويب. (الطباطباتي)

وسقوط التكليف - بحصول غرضه، أو لعدم إمكان تحصيله - غير التصويب المجمع على بطلانه وهو: خلوّ الواقعة عن الحكم غير ما أدّت إليه الأمانة.

كيف! وكان الجهل بها - بخصوصيّتها^(١٦٠) أو بحكمها - مأخوذاً في موضوعها، فلا بدّ من أن يكون الحكم الواقعي بمرتبته محفوظاً فيها، كما لا يخفى.

(١٦٠) قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«إشارة إلى قسمي الشبهات الموضوعية والحكمية، ففي الموضوعية خصوصية الواقعة من الخمرية والخنزيرية مجهولة، وفي الحكمية حكمها مجهول مع معرفة خصوصيتها التي هي عليها.

ثم ان لازم ما أفاده قدس سره كون المجهول هو خصوصية موضوع ذي المصلحة والمفسدة في الشبهات الموضوعية، ونفس المصلحة والمفسدة في الشبهات الحكمية، مع القطع بعدم حكم فعلى، والحال ليس كذلك، بل انما المشتبه خصوصية متعلق الحكم الفعلي في مقام، ونفس الحكم الفعلي في مقام آخر.» إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١٣١/١ - ١٣٢.

[الفصل الرابع : في مقدّمة الواجب]

و قبل الخوض في المقصود ينبغي رسم أمور:

الأول: [المسألة أصولية عقلية]

الظاهر: أنّ المهمّ المبحوث عنه في هذه المسألة البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته.

فتكون مسألة أصوليّة لا عن نفس وجوبها، كما هو المتوهّم من بعض العناوين^(١)؛ كي تكون فرعيّة، وذلك لوضوح أنّ البحث كذلك لا يناسب الأصولي، والاستطراد لا وجه له بعد إمكان أن يكون البحث على وجه تكون عن المسائل الأصولية.

ثمّ الظاهر أيضاً: أنّ المسألة عقلية والكلام في استقلال العقل بالملازمة وعدمه لا لفظيّة، كما ربّما يظهر من صاحب «المعالم»^(٢)؛ حيث استدل على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث، مضافاً إلى أنّه ذكرها في مباحث الألفاظ؛ ضرورة أنّه إذا كان نفس الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته ثبوتاً محلّ الإشكال فلا مجال لتحرير النزاع في الإثبات والدلالة عليها بإحدى الدلالات الثلاث^(٣)، كما لا يخفى.

(١) أنظر مطارح الأنظار: ١٩٥/١ وأيضاً بدائع الأفكار: ٢٩٥.

(٢) معالم الدين: ٦٢.

(٣) أنظر مطارح الأنظار: ١٩٩/١ - ٢٠٠.

الامر الثاني: [تقسيمات المقدمة]

أنه ربّما تقسّم المقدمة إلى تقسيمات.

[المقدمة الداخلية والخارجية]

منها: تقسيمها إلى:

الداخلية، وهي: الأجزاء المأخوذة في الماهية المأمور بها.

والخارجية، وهي: الأمور الخارجة عن ماهيته ممّا لا يكاد يوجد بدونه.

وربّما يشكل - في كون الأجزاء مقدّمة له وسابقة عليه -:

بأن المركّب ليس إلّا نفس الأجزاء بأسرها^(١).

والحلّ: أن المقدّمة هي نفس الأجزاء بالأسر، وذو^(٢) المقدّمة هو

الأجزاء بشرط الاجتماع، فيحصل المغايرة بينهما.

وبذلك ظهر: أنّه لا بدّ في اعتبار الجزئية^(٣) أخذ الشيء بلا شرط

(١٦١) تحقيق المقام: أنا نجد الآثار المترتبة على موضوعاتها مختلفة فمنها ما هو أثر

واحد لموضوع واحد، ومنها ما هو أثر واحد مترتب على عدة أمور مجتمعة، ومن

الضروري أن الأثر الواحد لا يترتب إلا على موضوع واحد، فللكثرة المفروضة

وحدة حاصلة محفوظة بالكثرة إنّما يترتب الأثر الواحد على ذلك المبدء الواحد

وهذه الوحدة الحاصلة المفروضة لا تلائم الفعلية والاستقلال الموجودين في

الكثرة المفروضة؛ إذ الفعلية تأتي عن الفعلية لاستحالة وحدة الكثير، فيجب أن

يصير بعض الأجزاء بالقوة الى بعض آخر والبعض الآخر بالفعل بالنسبة اليه، ومن

المعلوم ان لما بالقوة اعتبارين:

(١) نسبه الشيخ محمد تقي في هداية المسترشدين: ١٦٤/٢، إلى بعض الأفاضل.

(٢) كذا والصحيح: «ذا المقدّمة» وذلك لمكان العطف.

→

أحدهما: كونه قوة الفعلية المفروضة وبهذا الاعتبار لا يأتى عن الاتحاد معه بحيث يكون هو هو.

والآخر: كونه في أنه بالقوة بالفعل؛ فانه لو كان قوة أمر آخر بالقوة كان غير متصف بوصفه أي: بالقوة بالفعل هذا خلف.

ومعلوم: أن الفعلية تأبى عن الفعلية فما بالقوة من الجزئين المفروضين مثلاً بالاعتبار الأول مأخوذ لا بشرط بالنسبة الى الجزء الآخر، وبالاتبار الآخر مأخوذ بشرط لا والجزء الآخر المأخوذ بالفعل يقابل المأخوذ بالقوة بالاتبارين، فبأحدهما يكون لا بشرط بالنسبة اليه فيحمل وبالأخر يكون بشرط لا فلا يحمل عليه، والاتباران بعينهما جاريان فيهما بالقياس الى الكل أعني: الواحد الحاصل منهما.

وتبين بذلك كله: ان اعتبار لا بشرط يوجب العينية والحمل فيطل بذلك الكثرة المفروضة قبلاً والتميز بين أجزاء الكثرة، وهذا هو اعتبار الجنسية والفصلية والنوعية وتسمية الجنس والفصل مع ذلك جزئاً لوقوعهما جزئين في حد النوع، لا لأنهما جزئان من النوع حقيقة، بل كل منهما عنه كما صرحوا به في محله، وأما اعتبار بشرط لا فهو اعتبار الجزئية حقيقة أعني: الكثرة الموجودة مع الوحدة المفروضة هذا ما يقتضيه معنى التركيب حقيقة، ولا فرق في ذلك بين المركبات الحقيقية والاتبارية أصلاً.

نعم، المركبات الاعتبارية وهي التي أثر التركيب فيها أمر اعتباري لا كون أثرها أمراً اعتبارياً فالوحدة الحاصلة فيها بالتركيب يصير معنى اعتبارياً وهو وصف الاجتماع والانضمام، مع أن الكثرة الموجودة فيها أعني الاجزاء أمور عينية خارجية أو منتبهة إليها والموجود الخارجي لا يتغير عما هو عليه بسبب الاعتبار، ولذلك يحكم الوهم بأن هذا النوع من التركيب لا يوجب زوال فعلية الاجزاء أصلاً، وعدم اقتضاء أخذ الاجزاء لا بشرط أن يصح الحمل بينها انفسها ولا بينها وبين الكل؛ لان الحاصل

←

كما لا بدّ في اعتبار الكلّية من اعتبار اشتراط الاجتماع.

وكون الأجزاء الخارجية - كالهولي والصورة - هي الماهية المأخوذة بشرط لا ينافي ذلك؛ فإنّه إنّما يكون في مقام الفرق بين نفس الأجزاء الخارجية والتحليلية - من الجنس والفصل - وأنّ الماهية إذا أخذت بشرط لا تكون هولي أو صورة وإذا أخذت لا بشرط تكون جنساً أو فصلاً لا

→

بالتركيب وهو هيئة الانضمام والاجتماع أمر عرضي مغاير لجواهر الاجزاء، فلا يتصور بينها اتحاد، فكل ذلك بحكم الوهم والمسامحة الاعتبارية. ويشهد بذلك انا لو قطعنا النظر عن كون الاجزاء جواهر مستقلة مثلاً، وكون الحاصل بالتركيب أمراً عرضياً اعتبارياً وقصرنا النظر على مجرد تركيب اجزاء وحصول كل بذلك كان الحكم بعينه حكم المركبات الحقيقية هذا.

وقد تبين بذلك:

أولاً: ان الجزء بما أنه جزء مأخوذ بشرط لا، وأمّا أخذها لا بشرط فهو في الحقيقة يهدم الجزئية ويوجب العينية ويصير الجزء بذلك جزءاً تحليلياً لا جزءاً حقيقياً خارجياً. وثانياً: ان تقدم الجزء على الكل تقدم بالطبع لا بالتجوهر والمهية؛ إذ الجزء الحقيقي هو الجزء الخارجي ولا حمل أولياً بينه وبين الكل لاخذه بشرط لا. وثالثاً: وجوه الفساد في كلامه (رحمته):

فمنها: حكمه بأن اعتبار الجزئية يوجب أخذه لا بشرط.

ومنها: أن أخذ الجزء بشرط لا إنّما هو بقياسه إلى الجزء التحليلي المأخوذ لا بشرط، وأما بالقياس الى المركب فالاعتبار اعتبار اللابشرطية.

ومنها: جمعه (رحمته) بين أخذ الجزء لا بشرط وبين عدم صحة الحمل. (الطباطبائي)

بالإضافة إلى المركب، فافهم^(١٦٢).

ثم لا يخفى: أنه ينبغي خروج الأجزاء^(١٦٣) عن محل النزاع - كما

(١٦٢) قال المحقق الشيخ علي القوجاني قدس سره:

«إشارة إلى انه ليس الفرق بين المعنيين مجرد ملاحظة الأجزاء الخارجية بالقياس

إلى الأجزاء الذهنية في أحدهما وبالقياس إلى المركب في الآخر.

وإلى أنه كما تؤخذ بشرط لا بالإضافة إلى الذهنية في أحدهما كذلك تؤخذ بالإضافة

إلى المركب بشرط لا أيضاً دون الأجزاء الذهنية؛ فإن كلاً منها لا بشرط بالقياس

إلى الآخر وإلى المركب، ولذلك لا تصدق كل من الأجزاء الخارجية على الآخر

وعلى المركب، والأجزاء الذهنية يصدق كل منها على الآخر وعلى المركب.

بل الفرق: ان اعتبار لا بشرط وبشرط تلحظ:

تارة: بملاحظة الصدق والحمل كما في المقام الأول.

وأخرى: بملاحظة عدم الإباء عن الاجتماع مع الآخر، أو إباءه، أو اشتراطه به ولو لم

يكن صدق وحمل في البين، بل كان كل منهما موجوداً بوجود على حدة كما في

المقام الثاني فتدبر. انتهى. أنظر تعليقه القوجاني على الكفاية: ٢٤٥/١.

(١٦٣) توضيحه: ان الكل حيث كان هو الأجزاء بالأسر مع صفة الاجتماع وهي

وصف اعتباري لا يزيد على ذات الأجزاء شيئاً في الخارج، فليس هناك في الحقيقة

شيء إلا الأجزاء بالأسر فالوجوب المتعلق بالمركب متعلق بها بعينه لا تعلقاً متفرعاً

على تعلق والالزم اجتماع المثلين.

ولا يخفى: أن مورد النزاع هو المركبات الاعتبارية دون الحقيقية، وحينئذ فالمغايرة

الاعتبارية المذكورة إن اقتضت مغايرة بين المركب والأجزاء بحيث يحصل في

ظرف الاعتبار بواسطة التركيب شيء غير الأجزاء التي هي أجزاء اعتباراً،

فالوجوب وهو حكم اعتباري إنما تعلق بموضوعه الاعتباري وهو المركب دون

صرّح به بعض^(١) - وذلك لما عرفت: من كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتاً وإنما كانت المغايرة بينهما اعتباراً، فتكون واجبة بعين وجوبه، ومبعوثاً إليها بنفس الأمر الباعث إليه، فلا تكاد تكون واجبة بوجوب آخر؛ لامتناع اجتماع المثليين، ولو قيل بكفاية تعدّد الجهة وجواز اجتماع الأمر والنهي معه؛ لعدم تعدّدها هاهنا؛ لأنّ الواجب بالوجوب الغيري - لو كان - إنّما هو نفس الأجزاء، لا عنوان مقدّميتها^(١٦٤) والتوسل بها إلى المركّب

→

غيره وهو الاجزاء وان لم تقتض مغايرة بأن لا يحصل في ظرف الاعتبار بواسطة التركيب شيء غير الاجزاء فقد لغى الاعتبار ولم يحصل تركيب وهو خلاف الفرض، وقد عرفت ما يقتضيه التركيب من الأحكام هذا.

فغاية ما يمكن ان يقال في المقام: ان الكل وإن كان يغاير الاجزاء على ما يقتضيه التركيب لكن الاجزاء حيث كانت أموراً حقيقية خارجية وحيثية الانضمام الحاصلة بالتركيب أمر اعتباري غير موجود في الحقيقة يلحقها التسامح العرفي بالعدم، ولا يرى للمركّب ذاتاً غير ذوات الأجزاء في الخارج، ولذلك يحكم بكون الوجوب النفسي المتعلق بالكل متعلقاً بعينه بذوات الأجزاء بالأسر هذا.

والحق: ان يمنع من تعلق الوجوب النفسي المتعلق بالمركّب بالاجزاء الا الوجوب الغيري. (الطباطبائي)

(١٦٤) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«لم افهم الفرق بين عنوان يكون تحت الحكم و عنوان يكون علة للحكم مع كون المحكوم بالحكم هو ذات المعنون؛ فان معنى كون ذات المعنون تحت الحكم كون الحكم متعلقاً بالذات، كان العنوان ثابتاً له أو لم يكن، ومعنى انتفاء الحكم

(١) هو سلطان العلماء قدس سره كما في هداية المسترشدين: ١٦٤/٢ وبداية الأفكار: ٢٩٩.

المأمور به؛ ضرورة أنَّ الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشائع مقدّمة؛ لأنه المتوقّف عليه لا عنوانها، نعم، يكون هذا العنوان علة لترشّح الوجوب على المعنون.

فانقدح بذلك: فساد توهم^(١): اتصاف كل جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسي والغيري باعتبارين، فباعتبار كونه في ضمن الكل واجب نفسي، وباعتبار كونه ممّا يتوسّل به إلى الكل واجب غيري.

اللهم إلا أن يريد: أنَّ فيه ملاك^(١٦٥) الوجوبين وإن كان واجباً بوجوب واحد نفسي لسبقه فتأمّل^(١٦٦).

→

بانتفاء العنوان دخل العنوان في متعلق الحكم؛ إذ لا يعنى من دخله في متعلق الحكم إلا أن الحكم متعلق بالذات بشرط العنوان وبحد خاص ينتزع منه العنوان، فان شئت سمّ هذا علة، وان شئت سمّ عنواناً دخیلاً في متعلق الحكم؛ فان واقعه الدخل، ودخله على النحو الذي ذكرناه من باب دخل التقيد به، لا دخل نفسه على سبيل الشطرية». إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١٣٥/١.

(١٦٥) قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني قُلَيْبٌ:

«ملاك الوجوبين إنما يكون فيه إذا كان عنوان المقدّمة الموضوع للإيجاب الغيري حاصلًا ومتحقّقًا في الأجزاء وقد أنكره أولاً، وإن ناقضه أخيراً واستمرّ على مناقضته إلى هنا». إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١٣٥/١.

(١٦٦) وجهه: انه لا يكون فيه أيضاً ملاك الوجوب الغيري؛ حيث إنّه لا وجود له غير وجوده في ضمن الكل يتوقّف على وجوده، وبدونه لا وجه لكونه مقدّمة كي

(١) أنظر مطارح الأنظار: ٢١١/١ فقد أشار إلى هذا التوهم، والمتوهم هو صاحب الفصول قُلَيْبٌ

هذا كله في المقدمة الداخلية.

وأما المقدمة الخارجية فهي: ما كان خارجاً عن المأمور به، وكان له دخل في تحققه لا يكاد يتحقق بدونه، وقد ذكر لها أقسام، وأطيل الكلام في تحديدها بالنقض والإبرام، إلا أنه غير مهم في المقام^(١٦٧).

→

يجب بوجوبه أصلاً كما لا يخفى.

وبالجملة: لا يكاد يُجدي تعدد الاعتبار الموجب للمغايرة بين الأجزاء والكل في هذا الباب، وحصول ملاك الوجوب الغيري المترشح من وجوب ذي المقدمة عليها لو قيل بوجوبها، فافهم. (المحقق الخراساني قُلِّدَ).

(١٦٧) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قُلِّدَ:

«لا أصل التقسيم، ولا الكلام في حدود الأقسام؛ لأن أهميتهما إنما هي بناءً على القول بالتفصيل في وجود المقدمة، وفساده غني عن البيان، وإلا فلا فرق بين القولين المطلقين بين تلك الأقسام.

مضافاً إلى أن تلك الحدود شروح إسمية عند المصنف فلا مانع عن عدم الإطراد أو الإنعكاس، فليس الأخير مهماً من هذه الجهة أيضاً.

ثم إنهما وإن كانا كذلك، إلا أن التعرض لا يخلو عن فائدة فنقول: هي على أقسام خمسة: السبب، والشرط، وعدم المانع، والمعدّة، والعلة التامة المركبة من الجميع.

وقد عُرِفَ السبب: بأنه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم. [القوانين: ١٠٠/١ - الفصول: ٨٣].

وقد أورد عليه طرداً: بشموله للوازم المسبب، بل للوازم السبب وللجزء الأخير من المركب وللجزء الأخير من العلة التامة ولو كان شرطاً. [أنظر الفصول: ٨٣].

وعكساً: بأنه لا يشمل ما إذا كان للشيء أسباب متعددة؛ إذ لا يلزم من عدم كلٍّ عدمه؛ ولذا قال قُلِّدَ في «الفصول»: (والأظهر أن يحد: بالخارج الذي يمتنع انفكاكه عن المسبب مع توقّفه عليه.

←

→

فيخرج الجزء لدخوله، وما عدا الجزء الأخير؛ لجواز الانفكاك، واللوازم لعدم التوقف.) انتهى موضع الحاجة من كلامه [الفصول الغروية: ٨٣].

وفيه أولاً: منع الإحتياج إلى ما ذكره، بل يمكن إصلاح التعريف بأن يقال: إن المراد من كلمة «من» هي السببية والتأثير، فالطرْد محفوظ؛ لأنَّ جزء المركَّب واللوازم طرّاً والشرط إذا كان جزءاً أخيراً خارجة بقيد التأثير.

وأما العكس، فيمكن تصحيحه بما قيل: من أنَّ العلة إذا تعددت فالمؤثرة هو الجامع نعم، يخرج عنه السبب الذي ليس علة تامة.

وثانياً: إن إشكال عدم العكس باقٍ على ما ذكره.

وثالثاً: أنه يشمل الشرط الذي هو جزء أخير؛ لصدق تعريفه عليه، كما لا يخفى.

وعُرف الشرط: بأنه ما لا يلزم من وجوده الوجود، ولكن يلزم من عدمه العدم. [القوانين: ١٠٠/١ والفصول: ٨٣].

وأورد عليه طرداً: بالمقتضي المجمع لعدم الشرط، أو لوجود المانع، وببعض أجزاء المقتضى [بالفتح] إن كان مركّباً، وبلوازم الشرط وهي ليست شروطاً.

وعكساً: بالشروط المتناوبة؛ إذ لا يلزم من عدم كلِّ العدم، وبالشرط الذي هو جزء أخير للعلّة التامة؛ إذ يلزم من وجوده الوجود أيضاً. [الفصول: ٨٣].

أقول: أما الشروط المتناوبة فلانقضاء بها للعكس - بناءً على ما قيل: من عدم جواز

استناد الواحد إلى الكثير [الاسفار: ٢/٢١٠] - فحينئذ يكون المؤثر هو الجامع بينها،

وكذا الشرط الذي هو جزء أخير للعلّة؛ إذ الظاهر أنَّ كلمة «من» في قولهم: «من

وجوده» للسببية، والمؤثر دائماً هو المقتضي لا الشرط، فالعكس غير منقوض.

وكذلك نقض الطرد بلوازم الشرط؛ لأنه لا يلزم من عدمها العدم على نحو الاستناد.

ومنه يظهر: عدم النقض بأجزاء المقتضى - بالفتح - أيضاً، ولكن الإنصاف: ورود

الأولین على التعريف لو كان حقيقياً.

وعُرف المانع: بأنه ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه الوجود. [القوانين:

←

[المقدمة العقلية والشرعية والعادية]

ومنها: تقسيمها إلى العقلية، والشرعية^(١٦٨)، والعادية
فالعقلية هي: ما استحيل واقعاً وجود ذي المقدمة بدونه.
والشرعية - على ما قيل^(١) -: ما استحيل وجوده بدونه شرعاً.

→

والظاهر: ان عدم المانع من مصاديق الشرط لو قلنا بكونه أعم من الوجودي، وإن قلنا
بكونه وجودياً كان مبيناً له.

وعُرف المعدل: بأنه ما يكون لوجوده وعدمه دَخل في تحقق الشيء، ولا مدخلية
لوجوده المطلق ولا لعدمه المطلق كنقل الأقدام في طريق مكة. [هداية
المسترشدین: ٩٣/٢].

والإنصاف: انه غير جامع للأفراد؛ إذ بعض المعدلات ليس كذلك، مثل: الأب بالنسبة
إلى الإبن مثلاً.

والتحقيق: أن يعرف المقتضي: بأنه ما يكون مؤثراً في الشيء. والشرط: بأنه وجودي
له دَخل في تأثيره فيه.

وعدم المانع: بأنه عدمي له دخل كذلك. والمعدل: ما يقرب المعلول من العلة حتى
يشمل مثل نقل الأقدام وجوداً وعدمًا ومثل وجود الأب.

والعلة التامة: مجموع ذلك، فلا تنقض حينئذ طرداً ولا عكساً. انتهى أنظر حاشية
المشكيني على الكفاية: ٤٥٨/١ - ٤٦١ - التعليقة رقم ٣٦٨.

(١٦٨) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«المقدمة من الأمور الواقعية التي لا دخل للعقل والشرع والعادة فيها بل التوقف: إما
حاصل فهي موجودة، أو غير حاصل فهي منفية، وليس تقسيم المقدمة إلى الأقسام
الثلاثة الا كتقسيم زيد إلى عقلي وشرعي وعادي». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٣٥/١.

ولكنه لا يخفى رجوع الشرعية إلى العقلية؛ ضرورة أنه لا يكاد يكون مستحيلاً ذلك شرعاً، إلا إذا أخذ فيه شرطاً وقيداً، واستحالة المشروط والمقيد بدون شرطه وقيده يكون عقلياً.

وأما العادية: فإن كانت بمعنى: أن يكون التوقف عليها بحسب العادة بحيث يمكن تحقق ذهابها بدونها، إلا أن العادة جرت على الإتيان به بواسطتها^(١٦٩) فهي وإن كانت غير راجعة إلى العقلية، إلا أنه لا ينبغي توهم دخولها في محل النزاع.

وإن كانت بمعنى: أن التوقف عليها وإن كان فعلاً واقعياً كنصب السلم ونحوه للصعود على السطح، إلا أنه لأجل عدم التمكّن من الطيران الممكن عقلاً، فهي أيضاً راجعة إلى العقلية؛ ضرورة استحالة الصعود بدون

(١٦٩) قال المحقق الشيخ علي القوجاني قدس سره:

«سواء كانت العادة في أصل توسط المقدمة بعدما لم يكن التوسط عقلياً ذاتاً كغسل شيء من العضد مقدمة لغسل المرفق.

أو في توسط خصوصيتها وإن كان التوقف بالقدر المشترك بينه وبين غيره عقلياً كنصب السلم ونظائره بالنسبة إلى الكون على السطح في مقابل الطيران، مع التأمل في رجوع الأخير إلى العقلية بالنسبة إلى الخصوصية؛ حيث أن حكم العقل بالتوقف إنما هو بالنسبة إلى الجامع وإن كان منحصراً في الفرد كما في سائر الطبائع المنحصرة في الفرد في الواجبات النفسية؛ لوضوح اتحادهما وجوداً، فليس الخصوصية مقدمة للواجب ولا المقدمة وإن كان ملازماً لها.

ولعله أشار إلى ما ذكرنا بقوله: (فافهم). انتهى. أنظر تعليقه القوجاني على الكفاية:

مثل النصب عقلاً لغير الطائر فعلاً، وإن كان طيرانه ممكناً ذاتاً فافهم^(١٧٠).

[مقدمة الوجود والصحة والوجوب والعلم]

ومنها: تقسيمها إلى مقدمة الوجود، ومقدمة الصحة، ومقدمة الوجوب، ومقدمة العلم.

لا يخفى رجوع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود ولو على القول بكون الأسماء موضوعاً للأعم؛ ضرورة أن الكلام في مقدمة الواجب لا في مقدمة المسمى بأحدها كما لا يخفى.

ولا إشكال في خروج مقدمة الوجوب عن محل النزاع، وبداهة عدم اتصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها، وكذلك المقدمة العلمية وإن استقل العقل بوجوبها، إلا أنه من باب وجوب الإطاعة إرشاداً؛ ليؤمن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجز، لا مولوياً من باب الملازمة وترشح الوجوب عليها من قبل وجوب ذي المقدمة.

[المقدمة المتقدمة والمقارنة والمتأخرة]

ومنها: تقسيمها إلى المتقدم، والمقارن، والمتأخر بحسب الوجود بالإضافة إلى ذي المقدمة.

وحيث إنها كانت من أجزاء العلة، ولا بد من تقدمها بجميع أجزائها على المعلول أشكل الأمر في المقدمة المتأخرة كالأغسال الليلية المعتبرة

(١٧٠) وقال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«وما يظهر من المصنف رحمته الله: من كونه بما هو خاص مقدمة عقلية في الفرض، في غير محله ولعله أشار إليه بأمره بالفهم.» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية:

في صحّة صوم المستحاضة عند بعض^(١)، والإجازة في صحّة العقد على الكشف كذلك، بل في الشرط أو المقتضي المتقدّم على المشروط زماناً المتصرّم حينه، كالعقد في الوصية والصرف والسلم، بل في كلّ عقد بالنسبة إلى غالب أجزائه؛ لتصرّمها حين تأثيره، مع ضرورة اعتبار مقارنتها معه زماناً.

فليس إشكال انخراط القاعدة العقلية مختصاً بالشرط المتأخّر في الشرعيّات - كما اشتهر في الألسنة - بل يعمّ الشرط والمقتضي المتقدّمين المتصرّمين حين الأثر.

والتحقيق في رفع هذا الإشكال أن يقال: ^(١٧١) إن الموارد التي

(١٧١) حاصله: أن شرط التكليف أو الوضع ما لتصوره دخل في تعلق الإرادة به إن كان تكليفاً، أو تعلق الحكم به أو انتزاعه إن كان وضعاً، فما يتوقف عليه وجوده هو تصوره لا وجوده الخارجي حتى تنخرم به القاعدة العقلية بتقدمه أو تأخره وإن سمي شرطاً.

وأما شرط المأمور به فهو ما حصل للمأمور به باضافته إليه وجه ما وعنوان ما، والاضافة كما تصح بين الشيء وما يقارنه كذلك تصح بينه وبين ما يتقدم عليه أو يتأخر عنه هذا.

وفيه نظر ظاهر:

أما في القسم الأول: فلأن كون تصور الشرط دخیلاً في متعلق الإرادة إن كان من حيث انه تصور ما كان لازم ذلك سلب الشرطية عن المفروض شرطاً هذا خلف. فليس إلا أن دخالة تصوره لدخالة المتصور، كما أن تعلق الإرادة بما تحقق في ظرف

(١) كالمحقّق الحلّي قدس سره في الشرائع: ١٩٧/١ والفاضل العجلي في السرائر: ٤٠٧/١.

توهم انخرام القاعدة فيها لا يخلو: إما يكون المتقدم أو المتأخر شرطاً للتكليف، أو الوضع، أو المأمور به.

أما الأول: فكون أحدهما شرطاً له، ليس إلا أن للحاظه دخلاً في تكليف الأمر كالشرط المقارن بعينه، فكما أن اشتراطه بما يقارنه ليس إلا أن لتصوره دخلاً في أمره، بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعي إلى الأمر، كذلك المتقدم أو المتأخر.

وبالجملة: حيث كان الأمر من الأفعال الاختيارية كان من مبادئه بما هو كذلك تصور الشيء بأطرافه؛ ليرغب في طلبه والأمر به؛ بحيث لولاه لما رغب فيه ولما أراحه واختاره، فيسمى كل واحد من هذه الأطراف - التي لتصورها دخل في حصول الرغبة فيه وإرادته - شرطاً؛ لأجل دخل لحاظه

→

العلم ليس بما انه علم، بل بما انه معلوم.

وأما في القسم الثاني: فلأنه من المعلوم أن المتضائفين متكافئتان قوة وفعلاً فلامعنى لتحقق الاضافة بين موجود ومعدوم وهو ظاهر.

والحق أن يقال: ان البرهان انما قام على استحالة توقف الموجود على المعدوم في الأمور الحقيقية، وأما الامور الاعتبارية كما هو محل الكلام فلا؛ لما عرفت مراراً: أن صحتها إنما يتوقف على ترتب الآثار فلماوجب لهذه التعسفات ألا الخلط بين الحقائق والاعتباريات.

فالصواب في الجواب أن يقال: ان شرط التكليف أو الوضع مايتوقف عليه المجموع بحسب وعاء الاعتبار لا بحسب وعاء الخارج، وكذلك شرط المأمور به ما يتوقف عليه بحسب مايتعلق به من الغرض، أو يعنون به من العنوان في ظرف الاعتبار هذا وكأنه الذي يرومه المصنف (رحمته) في كلامه وإن لم يف به بيانه. (الطباطبائي)

في حصوله، كان مقارناً له أو لم يكن كذلك، متقدماً أو متأخراً، فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطاً كان فيهما كذلك، فلا إشكال.

وكذا الحال في شرائط الوضع مطلقاً ولو كان مقارناً؛ فإن دخل شيء في الحكم به، وصحة انتزاعه لدى الحاكم به، ليس إلا ما كان بلحاظه يصح انتزاعه، وبدونه لا يكاد يصح اختراعه عنده، فيكون دخل كل من المقارن وغيره بتصوره ولحاظه، وهو مقارن، فأين انخراط القاعدة العقلية في غير المقارن؟! فتأمل تعرف.

وأما الثاني: فكون شيء شرطاً للمأمور به، ليس إلا ما يحصل لذات المأمور به بالإضافة إليه وجه وعنوان به يكون حسناً أو متعلقاً للغرض؛ بحيث لولاها لما كان كذلك.

واختلاف الحسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من الإضافات مما لا شبهة فيه ولا شك يعتريه.

والإضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخر أو المتقدم بلا تفاوت أصلاً، كما لا يخفى على المتأمل.

فكما تكون إضافة شيء إلى مقارن له موجباً لكونه معنوياً بعنوان يكون بذلك العنوان حسناً ومتعلقاً للغرض، كذلك إضافته إلى متأخر أو متقدم؛ بداهة أن الإضافة إلى أحدهما ربما توجب ذلك أيضاً.

فلو لا حدوث المتأخر في محله لما كانت للمتقدم تلك الإضافة الموجبة لحسنه الموجب لطلبه والأمر به، كما هو الحال في المقارن أيضاً.

ولذلك أطلق عليه الشرط مثله، بلا انخراط للقاعدة أصلاً؛ لأن المتقدم أو المتأخر - كالمقارن - ليس إلا طرف الإضافة الموجبة للخصوصية الموجبة للحسن، وقد حقق في محله: أنه بالوجوه والاعتبارات، ومن

الواضح أنها تكون بالإضافات.

فمنشأ توهم الانخرام: إطلاق الشرط على المتأخر، وقد عرفت: أن إطلاقه عليه فيه - كإطلاقه على المقارن - إنما يكون لأجل كونه طرفاً للإضافة الموجبة للوجه الذي يكون بذاك الوجه مرغوباً ومطلوباً، كما كان في الحكم لأجل دخول تصوّره فيه، كدخول تصوّر سائر الأطراف والحدود التي لو لا لحاظها لما حصل له الرغبة في التكليف، أو لما صحّ عنده الوضع.

وهذه خلاصة ما بسطناه من المقال في دفع هذا الإشكال في بعض «فوائدنا»^(١)، ولم يسبقني إليه أحد فيما أعلم فافهم واغتنم.

ولا يخفى: أنها بجميع أقسامها داخلية في محل النزاع، وبناء على الملازمة يتصف اللاحق بالوجوب كالمقارن والسابق؛ إذ بدونه لا تكاد تحصل الموافقة، ويكون سقوط الأمر بإتيان المشروط به مراعى بإتيانه، فلو لا اغتسالها في الليل - على القول بالاشتراط - لما صحّ الصّوم في اليوم.

الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب:

[المطلق والمشروط]

منها: تقسيمه إلى المطلق والمشروط.

وقد ذكر لكل منهما تعريفات و حدود تختلف بحسب ما أخذ فيها من القيود، وربما أطيل الكلام^(٢) بالنقض والإبرام في النقض على الطرد

(١) أنظر فوائد الأصول للمحقق الخراساني: ٥٧ - ٦٠ الفائدة رقم ٦.

(٢) أنظر مطارح الأنظار: ٢٢٣/١ - ٢٢٩ وأيضاً بدائع الأفكار: ٣٠٤ - ٣٠٥.

والعكس، مع أنها - كما لا يخفى - تعريفات لفظية^(١٧٢) لشرح الاسم، وليست بالحد ولا بالرسم.

والظاهر: أنه ليس لهم اصطلاح جديد في لفظ المطلق والمشروط، بل يطلق كلّ منهما بما له من معناه العرفي.

كما أن الظاهر: أن وصفي الإطلاق والاشتراط وصفان إضاقيان لا حقيقيّان، وإلاّ لم يكد يوجد واجب مطلق؛ ضرورة اشتراط وجوب كل واجب ببعض الأمور، لا أقلّ من الشرائط العامة كالبلوغ والعقل.

فالحريّ أن يقال: إن الواجب مع كل شيء يلاحظ معه: إن كان وجوبه غير مشروط به فهو مطلق بالإضافة إليه، وإلاّ فمشروط كذلك، وإن كانا بالقياس إلى شيء آخر كانا بالعكس.

[الشرط من قيود الهيئة]

ثم الظاهر: أن الواجب المشروط - كما أشرنا إليه -^(١) نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط، بحيث لا وجوب حقيقة، ولا طلب واقعاً قبل حصول الشرط كما هو ظاهر الخطاب التعليقي؛ ضرورة أن ظاهر خطاب: «إن

(١٧٢) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قَالَ:

«لا يخفى على من راجع تعريفاتهم واعتبارهم للقيود والحيثيات أنهم بصدد شرح الحقيقة دون شرح الاسم، وكيف يسوغ حمل تعريف من أشكال على تعريف من تقدّم عليه بعدم الاطراد والإنعكاس، ثم عرّف هو بما يسلم في نظره عن الاشكال على شرح الاسم؟! إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١٣٨/١.

(١) في جملة من النسخ هنا زيادة: «أن» قبل «نفس الوجوب» وهي مخلة فحذفناها.

جاءك زيد فأكرمه» كون الشرط من قيود الهيئة، وأن طلب الإكرام وإيجابه معلق على المجيء، لا أن الواجب فيه يكون مقيداً به؛ بحيث يكون الطلب والإيجاب في الخطاب فعلياً ومطلقاً، وإنما الواجب يكون خاصاً ومقيداً، وهو الإكرام على تقدير المجيء، فيكون الشرط من قيود المادة لا الهيئة كما نسب ذلك إلى شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - مدّعياً:

لامتناع كون الشرط من قيود الهيئة واقعاً.

ولزوم كونه من قيود المادة لبأ.

مع الاعتراف: بأن قضية القواعد العريضة: أنه من قيود الهيئة ظاهراً.

أما امتناع كونه من قيود الهيئة: فلأنه لا إطلاق في الفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشأ بالهيئة حتى يصح القول بتقييده بشرط ونحوه، فكل ما يحتمل رجوعه إلى الطلب الذي يدلّ عليه الهيئة فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادة.

وأما لزوم كونه من قيود المادة لبأ: فلأن العاقل إذا توجه إلى شيء والتفت إليه:

فإما أن يتعلّق طلبه به.

أو لا يتعلّق به طلبه أصلاً.

لا كلام على الثاني.

وعلى الأول: فإما أن يكون ذاك الشيء مورداً لطلبه وأمره مطلقاً

على اختلاف طوارئه.

أو على تقدير خاص.

وذلك التقدير: تارة: يكون من الأمور الاختيارية.

وأخرى: لا يكون كذلك.

وما كان من الأمور الاختيارية:

قد يكون مأخوذاً فيه على نحو يكون مورداً للتكليف.

وقد لا يكون كذلك على اختلاف الأغراض الداعية إلى طلبه والأمر به، من غير فرق في ذلك بين القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، والقول بعدم التبعية كما لا يخفى.

هذا موافق لما أفاده بعض الأفاضل المقرّر لبحثه^(١) بأدنى تفاوت.

ولا يخفى ما فيه.

أما حديث^(١٧٣) عدم الإطلاق في مفاد الهيئة فقد حققناه سابقاً: أن

(١٧٣) وأما على ما بيناه: من معنى الحرف وإن معناها نسبة غير مستقلة بنفسها مبانة

مع المعنى الاسمي بذاتها، تابعة في العموم والخصوص والإطلاق والتقييد وسائر

اللواحق لما يقوم بها من المعنى الاسمي، فالنسبة بهذا الوصف وإن لم يقبل

الإطلاق والتقييد بنفسها وكان ذلك راجعاً إلى المادة، لكن فرق واضح بين أن

يكون موضوع وصف الاشتراط هو المادة مع نسبة الوجوب أو المادة وحدها.

وبعبارة أخرى: فرق بين الشيء الواجب بما هو شيء واجب وبين الشيء الواجب بما

هو شيء.

وقد مر سابقاً: أن الطلب الاعتباري على كونه معنى حرفياً متعلقاً بالمادة يمكن أن

يتصور معنى اسماً فيتعلق به إرادة الأمر من هذه الجهة الملحوظة ويتعلق نفس

الطلب الاعتباري بالمأمور به من حيث كونه معنى حرفياً مدلولاً لهيئة أفعال.

فكذلك يمكن أن يؤخذ الوجوب الذي هو نسبة غير مستقلة معنى وصفاً مستقلاً

ويشترط بشرط ثم يؤمر بالمادة المقيدة بالشرط من حيث هي واجبة لا من حيث

كل واحد من الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف يكون عاماً كوضعها، وإنما الخصوصية من قبل الاستعمال كالأسماء.

وإنما الفرق بينهما: أنها وضعت لتستعمل وقصد بها المعنى بما هو هو، والحروف وضعت لتستعمل وقصد بها معانيها بما هي آلة وحالة لمعاني المتعلقة.

فلحاظ الآلية كالحاظ الاستقلالية ليس من طوارئ المعنى، بل من مشخصات الاستعمال كما لا يخفى على أولي الدراية والنهي، فالطلب المفاد من الهيئة المستعملة فيه مطلق قابل لأن يقيد.

مع أنه لو سُلّم أنه فرد؛ فإنما يمنع عن التقيد لو أنشئ أولاً غير مقيد لا ما إذا أنشئ من الأول مقيداً، غاية الأمر قد دل عليه بدالين، وهو غير إنشائه أولاً، ثم تقيده ثانياً، فافهم.

فإن قلت: على ذلك يلزم تفكيك^(١٧٤) الإنشاء من المنشأ حيث لا

→

هي هي، وينتج ذلك، رجوع الشرط الى الوجوب دون نفس المادة المقومة للوجوب. (الطباطبائي)

(١٧٤) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«هذا التالي إما غير لازم، أو غير ضار؛ فانه:

إن كان المراد من تفكيك الإنشاء عن المنشأ هو تفكيك إنشاء الأمر عن كون الأمر منشأً أعني عنوان الفعل والانفعال المتضايقان.

فذلك غير لازم؛ لأن إنشاء الأمر في القضية التعليقية كما هو حاصل قبل تحقق الشرط، كذلك الأمر منشأ قبل تحققه والأمر الإنشائي حاصل قبله؛ فانهما شيء واحد، والتفاوت بالاعتبار، كما في الكسر والانكسار، والذي هو غير حاصل قبل الشرط عبارة عن الإرادة الحقيقية القائمة بنفس المولى والمنشئ.

←

طلب قبل حصول الشرط.

قلت: المنشأ إذا كان هو الطلب^(١٧٥) على تقدير حصوله فلا بُدَّ أن لا يكون قبل حصوله طلب وبعث، وإلا لتخلف عن إنشائه، وإنشاء أمر على تقدير كالاخبار به بمكان من الإمكان، كما يشهد به الوجدان، فتأمل جيداً. وأما حديث لزوم رجوع الشرط إلى المادة^(١٧٦) لباً:

→

وإن كان المراد حصول تفكيك الإنشاء عن الإرادة الحقيقية حيث ان الإنشاء حاصل في الحال و الإرادة الحقيقية حاصلة في الاستقبال و عند تحقق المعلق عليه.

فذلك غير ضار، و ليس ذلك من تفكيك الإنشاء عن المنشأ؛ إذ ليس المنشأ هي الإرادة الحقيقية؛ كي يلزم تفكيك الإنشاء عن المنشأ فان الإرادة القائمة بالنفس ليست من الأمور الإنشائية بل هي من الأمور الواقعية الحاصلة من مبادئ الإرادة، فهي إما حاصلة من مبادئها، أو غير حاصلة لا تكاد تحصل بالإنشاء». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٤١/١.

(١٧٥) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«كأن المصنف قدس سره توهم: أن المستشكل أراد عدم مطابقة الإنشاء للواقع.

فأجاب: بأن المطابق لإنشاء أمر على تقدير هو حصول الأمر عند ذلك التقدير بحيث لو كان حاصلًا قبله لم يكن الإنشاء مطابقاً للخارج والواقع.

وأنت خبير: بان تفكيك الإنشاء عن المنشأ أمر وعدم مطابقة الإنشاء للواقع أمر آخر فليس ما أفاده قدس سره من الجواب مرتبطاً بالإشكال، وقد عرفت حق الجواب عنه في الحاشية السابقة». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٤٢/١.

(١٧٦) محصّله - على قصور في اللفظ - : انا لا نُسَلِّم لزوم رجوع كل شرط إلى

المادة ايجاباً كلياً وإن سلمنا صحة الايجاب الجزئي؛ إذ لو قلنا بقيام المصالح والمفاسد بنفس الأحكام فمن الواضح أن الحكم كالوجوب مثلاً كما يمكن قيام المصلحة به على الاطلاق الموجب للبعث اليه فعلاً وطلبه حالاً كذلك يمكن قياماً به بشرط بحيث لولاه كان فعلية الوجوب على أي نحو فرض مقروناً بالمانع، ولو



قلنا بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها فلانسلم لزوم قيام كل مصلحة بجميع خصوصياتها بالمتعلق، لم لا يجوز قيام بعض المصالح بنفس الحكم أو قيام مصلحة بالمتعلق مع قيام بعض خصوصياتها بالحكم؟ هذا.

واعلم ان المصنف (رحمته الله) وإن ذكر هاهنا وفي عدة مواضع آخر تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد القائمة بها على سبيل التجويز والاحتمال، الا أنه في أول أدلة حجية الظن قطع بذلك وأحال الكلام فيه الى ما بينه في «الفوائد»^(١).

وملخص ما أفاده في «فوائده»: انا وإن قلنا بثبوت الحسن والقبح الذاتيين لكن ثبوت الحسن والقبح في ذوات الاشياء لا يوجب التكليف بها على ما يقتضيانه من الأمر والنهي، فكثيراً ما يتفق أن المولى لا يريد الفعل من العبد مع حسنه، ويكرهه مع أن العقلاء يمدحونه به لو فعل وإن كان عاصياً بذلك وبالعكس.

وكذلك العقلاء انفسهم ربما يفعلون القبيح وهم يعلمون به، وربما يتركون الحسن كذلك، ولو كان ما في ذوات الاشياء من الحسن والقبح مثلاً ملاك الأمر بها والنهي عنها لما تخلف أمر من مورد حسن ولا نهى عن مورد قبح.

فظهر: أن الأمر والنهي أو الارادة والكرهية يحتاجان الى جهات أخرى غير قائمة بذوات الاشياء مقارنة بهما، فملاك الحكم قائم به لا بالمتعلق هذا في الأحكام المجعولة العقلانية.

وأما أحكامه تعالى المشتملة عليها أو أمره ونواهيه وسائر مجعولاته؛ فان إرادته تعالى وإن رجعت الى علمه بالمصلحة والمفسدة في الفعل لكنها تتم بالبعث والزجر المنقذين في نفس النبي ﷺ بالوحي أو نفس الولي عليه السلام بالإلهام.

ومن المعلوم: أن الأحكام تدريجية التحقق مختصة بحال دون حال، لا دفعية ولا دائمية، مع أن الحسن والقبح ذاتيان للافعال غير منفكين عنها دائماً؛ إذ كثير من

(١) فوائد الأصول للمحقق الخراساني قدس سره الفائدة الرابعة عشر.

→

الأحكام ما كانت مشرعة في صدر الاسلام وإنما شرعت واحداً بعد واحد على حسب استقرار الدين واعتياد النفوس بالأحكام وانقيادها لها، وربما كان طفل غير بالغ أعقل من بالغ وأرشد وليس مع ذلك مشمولاً للبعث والزجر فعلاً، فهذه وأمثالها تكشف عن أن أحكامه تعالى غير تابعة للمصالح والمفاسد في المتعلقات، بل إلى خصوصيات راجعة الى نفس الأحكام^(١). هذا ملخص ما أفاده (رحمته) فيها. وأنت خبير: بأن غاية ما يقتضيه هذه الحجة أن الحسن والقبح الذاتيين الثابتين في ذوات الأشياء ليست عللاً تامة للأمر والنهي وملاكات كافية فيهما، وأما أنها غير دخيلة فيها حتى بنحو الاقتضاء بحيث يتوقف تأثيرها على وجود شرط أو ارتفاع مانع فلا.

ومن المعلوم: أن الملاك سواء كان قائماً بالحكم أو بالمتعلق هو الغرض المقصود في المورد، وهو متعلق العلم الذي هو سبب الارادة، وهذا الغرض المتحقق في ظرف العلم كما يكون هو الارادة والطلب أي: عنواناً متحداً معه في موارد، كذلك يكون هو المتعلق أي: عنواناً قائماً به في موارد أخرى، فالأمر مثلاً كما يكون بداعي الامتحان والتعجيز والتسخير ونحوها، كذلك يكون بداعي الجد وتحقيق المأمور به في الخارج، وهذا ايجاب جزئي في مقابل ما ادعاه (رحمته) من السلب الكلي، ولو كان كل حكم تابعاً لملاك قائم بنفس الحكم لم يكن للحسن والقبح الذاتيين معنى ولا لاثباتهما فائدة.

فان قلت: قولهم بالحسن والقبح الذاتيين لا ينحصر مورده بالارادة والكراهة التشريعتين، بل يجري في مورد الارادة والكراهة التكوينيتين، فأفعاله تعالى تابعة للحسن والقبح الذاتيين في الأشياء والمصالح والمفاسد الواقعية، فمع القول بعدم

(١) فوائد الأصول الخراسانية: الفائدة رقم ١٢٧/١٤ - ١٣٧.



تبعية الأمر والنهي إلا لمصالح ومفاسد في نفس الأحكام لا يلغو القول بالحسن والقبح الذاتيين.

قلت: انهم استدلوا على الحسن والقبح الذاتيين بأنا كما نجد كل صنف من الخصوصيات الموجودة في الاشياء ملائمة أو منافرة لقوة من قوانا كما نجد الروائح الطيبة ملائمة لمشاقتنا والروائح الممتنة غير ملائمة لها، ونجد الحلاوة ملائمة لقوتنا الذائقة، والمرارة والعقوصة غير ملائمة لها وهكذا، كذلك نجد عدة من الأفعال ملائمة لعقلنا عند سلامته إذا خلّي ونفسه بحيث يستحسنها وينجذب إليها وعدة أخرى وهي الباقي غير ملائمة له بحيث يستكرهها ويتنفر منها وينبو عنها، فكما أن سائر القوى يدرك من خواص الاشياء ما يناسبها بحسب نفسها فكذلك العقل، وكما أنا نحكم بالضرورة أن ما يدركها القوى أمور موجودة في الخارج قائمة بذوات الأشياء فلنحكم بأن الحسن والقبح أمران موجودان في الخارج قائمان بذوات الأشياء هذا.

والحجة - كما ترى - شاملة للأفعال أعم من أن تؤخذ مرادة بالارادة التكوينية، أو بالارادة التشريعية، على أن الحجة بجميع مقدماتها مدخولة باطلة؛ فان الأفعال بالمقدار الموجود منها في الخارج لا يجب أن تقع بعنوان واحد من الحسن والقبح؛ إذ كل فعل نفعله أو نفرض وجوده يمكن أن يقع حسناً اذا تعنون بعنوان حسن أو قبيحاً، فالفعل بما أنه في الخارج غير حامل لوصف معيّن خارجي يسمّى بالحسن أو القبح، فالوصفان اعتباريان يعلّل بهما الحركات الاعتبارية، فهما الغاية الأخيرة وخلافها في الاعتباريات فهما عنوانا موافقة الفعل للكمال الأخير المقصود بالاعتبار.

وإن شئت قلت: بالنظام الاجتماعي وحيشذ فالعقل هو مبدء الادراك الانساني من حيث انه واقع في ظرف الاعتبار ووعاء الاجتماع.



ففيه: أن الشيء إذا توجه إليه وكان موافقاً للغرض بحسب ما فيه من المصلحة أو غيرها، كما يمكن أن يبعث فعلاً إليه ويطلبه حالاً؛ لعدم مانع عن طلبه، كذلك يمكن أن يبعث إليه معلقاً ويطلبه استقبالاً على تقدير

→

وان شئت قلت: ان العقل هو القضية المشهورة كما قيل، فالمال واحد هذا هو الذي يعطيه صحيح النظر.

وأما وجود قوة في الانسان في عرض سائر قواه الوجودية كالشامة والذائقة والباصرة والخيال والوهم وأضرابها يسمّى بالعقل ووجود مدرّكاتها من الحسن والقبح في الخارج على حد سائر الأعراض الخارجية، ثم كشف إدراكها عن وجود مدرّكاتها في الخارج، وكشف ادراك سائر القوى عن وجود مدرّكاتها كذلك، ثم دوران نظام التكوين مدار عدة من هذه الأوصاف ونظام التشريع مدار عدة أخرى منها فتصورات لا تتجاوز دائرة الوهم.

وبعد ذلك كله:

فالحق في المقام أن يقال: ان الأحكام حيث وقعت في وعاء الاعتبار فسنسخها بحسب هذا الوقوع سنخ الأحكام العقلانية، فلها بحسب هذه الوعاء مصالح ومفاسد تتبعها وحسناً وقبحاً تبني عليها كسائر الأحكام العقلانية، وإنما الفرق بين القسمين: أن مصالح التكاليف العقلانية يرجع نفعها الى جاعلها بخلاف المصالح التي في الأحكام الالهية فمنافعها راجعة الى المكلفين؛ لتزاهة ساحة جاعلها عن الانتفاع والاستكمال بالغير.

وأما غير الأحكام من البيانات الدينية فإذا وضع أساسها على الافهام الساذجة فحكمها وتبعيتها للمصالح والمفاسد بحسب ما يقتضيه أفهامهم، هذا ما يقتضيه ظاهر القسمين وأما بحسب الحقيقة فالأمر على ما بيناه في بحث الطلب والارادة اجمالاً.

(الطباطبائي)

شرط متوقع الحصول لأجل مانع عن الطلب و البعث فعلاً قبل حصوله، فلا يصح منه، إلا الطلب والبعث معلقاً بحصوله لا مطلقاً، ولو متعلقاً بذلك على التقدير فيصح منه طلب الإكرام بعد مجيء زيد، ولا يصح منه الطلب المطلق الحالي للإكرام المقيد بالمجيء.

هذا بناء على تبعية الأحكام لمصالح فيها في غاية الوضوح.

وأما بناء على تبعيتها للمصالح والمفاسد في الأمور به والمنهي عنه: فكذلك؛ ضرورة أن التبعية كذلك إنما تكون في الأحكام الواقعية^(١٧٧)

(١٧٧) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«مراده من الأحكام الواقعية: هو التصديق بمصلحة الفعل ومفسدته؛ فانها تابعة لمصلحته ومفسدته.

ومراده من الأحكام الفعلية: انقذاح الإرادة والكرهه فيما يمكن انقذاح الإرادة فيه أعني بذلك: النفس النبوية والولوية، والا فففي المبدأ الأعلى ليس الا العلم. وأما منعه عن فعلية الأحكام في الموارد التي ذكرها فغير مرتبط بالمقام؛ فان أحداً لم يدع أن كل الأحكام فعلية، أو أن الحكم إذا كان فعلياً في موضوع بحسب حال أو زمان، فلا بد من ان يكون فعلياً بحسب جميع الحالات والأزمنة؛ كي يقابل بالذي ذكره قدس سره.

بل الذي أفاده شيخنا المرتضى قدس سره: هو أن فعلية الأحكام بالنسبة إلى الموارد التي تكون فعلية فيها إنما هي من أول الأمر، فبالنسبة إلى الموارد الخالية عن الأصل والأمانة على الخلاف التي ذكرها، وكذلك بالنسبة إلى الأفعال الواقعة في عصر الحجة عليه السلام، أو في الأعصار المتأخرة عن عصر البعثة تكون الإرادة من أول الأمر فعلية بلا ترقيب مجيء تلك الأعصار.

وبالجملة: المدعى هو انه كلما كانت إرادته فعلية ففعليتها من أول الأمر، وكلما لم

بما هي واقعية^(١٧٨) لا بما هي فعلية؛ فإن المنع عن فعلية تلك الأحكام غير عزيز^(١٧٩)، كما في موارد الأصول والأمارات على خلافها، وفي بعض

→

تكن إرادته فعلية فهي غير فعلية من أول الأمر، لا أن فعلاً واحداً إذا كان بحسب حال وقت تحت الإرادة الفعلية فهو بحسب جميع الحالات والأوقات تحت الإرادة الفعلية؛ فإن الفعل يتعدّد بتعدّد الخصوصيات، فربما يكون مع خصوصية تحت الإرادة، ولا يكون كذلك مع أخرى.

وحينئذ يقال: إن الفعل بهذه الخصوصية لابد أن يكون تحت الإرادة من أول الأمر من دون ترقّب تحقّق تلك الخصوصية في الخارج.

والحاصل: أن ما ذكره مع كونه تشبّهاً بمدّاه في مقام آخر على إثبات مدّاه هنا، أجنبي عن المقام ولا مساس له بكلام شيخه». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١/١٤٣.

(١٧٨) هذا لا يوافق ما ذهب إليه فقيه في التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري من معنى الفعلية؛ فانه إنما منع في موارد الأصول والأمارات عن تنجزها لا عن فعليتها؛ فإن المنع عن الفعلية يساوق إثبات الشأنية كما في الأحكام الانشائية الموعود ظهورها في آخر الزمان.

فاللزام أن يقتصر على هذه الأحكام الانشائية مثلاً، ولا يذكر معها موارد الأصول والأمارات إذا خالفت الأحكام الواقعية. (الطباطبائي)

(١٧٩) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته:

«هذه شواهد ثلاثة على تقييد الفعلية بوجودات متأخرة:

قيام الأمارات والأصول على الخلاف.

ومجيء الأحكام تدريجاً.

وكون بعض الأحكام مخزونة عند الحجة عليه السلام بلا وصول إلى هذه المرتبة.

ثم إن كان مراده من الأمارات: هي التي جعل مؤداها حكماً نفسياً، ومن الأصل: ما كان

←

الأحكام في أول البعثة، بل إلى يوم قيام القائم عليه السلام مع أن «حلال محمد عليه السلام حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»^(١)، ومع ذلك ربّما يكون المانع عن فعلية بعض الأحكام باقياً مرّ الليالي والأيام إلى أن تطلع شمس الهداية ويرتفع الظلام، كما يظهر من الأخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام^(٢).

فإن قلت: فما فائدة الإنشاء إذا لم يكن المنشأ به طلباً فعلياً وبعثاً حالياً؟

قلت: كفى فائدة له أنه يصير بعثاً فعلياً بعد حصول الشرط بلا حاجة إلى خطاب آخر؛ بحيث لولاه لما كان فعلاً متمكناً من الخطاب هذا. مع شمول الخطاب كذلك للإيجاب فعلاً بالنسبة إلى الواجد للشرط، فيكون بعثاً فعلياً بالإضافة إليه، وتقديرية بالنسبة إلى الفاقد له، فافهم وتأمل جيّداً.

ثم الظاهر: دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط في محل النزاع أيضاً^(١)، فلا وجه لتخصيصه بمقدمات الواجب المطلق، غاية الأمر:

→

مؤداه مجعولاً فهو.

والأف هو مناف لمختاره قلّ من عدم منافاة الطرق بناءً على جعل الحجية، أو جعل الحكم الطريقي، والأصول العقلية أو الشرعية الغير المجعولة للفعلية». إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٤٩٩/١.

(١) أنظر أصول الكافي الشريف: ٥٨/١ باب البدع والرأي والمقاييس: ح ١٩.

(٢) أنظر بحار الأنوار: ٣٢٥/٥٢ باب ٢٧، الحديث ٣٩.

تكون في الإطلاق والاشتراط تابعة لذي المقدمة كأصل الوجوب بناء على وجوبها من باب الملازمة.

وأما الشرط المعلق عليه الإيجاب في ظاهر الخطاب فخروجه مما لا شبهة فيه ولا ارباب:

أما على ما هو ظاهر المشهور والمنصور؛ لكونه مقدّمة وجوبية.

وأما على المختار لشيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - :

فلاّنه وإن كان من المقدّمات الوجوديّة للواجب، إلّا أنه أخذ على نحو لا يكاد يترشح عليه الوجوب منه؛ فإنه جعل الشيء واجباً على تقدير حصول ذلك الشرط، فمعناه كيف يترشح عليه الوجوب، ويتعلق به الطلب؟ وهل هو إلّا طلب الحاصل؟

نعم، على مختاره قدّس سرّه لو كانت له مقدّمات وجوديّة غير معلق عليها وجوبه لتعلّق بها الطلب في الحال، على تقدير اتفاق وجود الشرط في الاستقبال، وذلك لأن إيجاب ذي المقدمة على ذلك حالّي، والواجب إنّما هو استقبالي - كما يأتي في الواجب المعلق - فإن الواجب المشروط على مختاره هو بعينه ما اصطلح عليه صاحب «الفصول» ^(٢) من المعلق فلا تغفل. هذا في غير المعرفة والتعلّم من المقدّمات.

وأما المعرفة فلا يبعد القول بوجوبها حتى في الواجب المشروط بالمعنى المختار قبل حصول شرطه، لكنه لا بالملازمة، بل من باب استقلال

(١) أنظر مطارح الأنظار: ٢٣٠/١ - ٢٣١.

(٢) أنظر الفصول الغروية: ٧٩.

العقل بتنجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها، إلا مع الفحص والياس عن الظفر بالدليل على التكليف، فيستقل بعده بالبراءة، وأن العقوبة على المخالفة بلا حجة وبيان والمؤاخذه عليها بلا برهان، فافهم^(١٨٠).

تذنيب:

[إطلاق الواجب على الواجب المشروط حقيقة أمر مجاز؟]

لا يخفى: أن إطلاق الواجب على الواجب المشروط بلحاظ حال حصول الشرط على الحقيقة مطلقاً.

وأما بلحاظ حال قبل حصوله فكذلك على الحقيقة على مختاره فَلْيَرْجُ في الواجب المشروط؛ لأن الواجب وإن كان أمراً استقبالياً عليه، إلا أن تلّبس بالوجوب في الحال، ومجاز على المختار؛ حيث لا تلّبس بالوجوب عليه قبله كما عن البهائي عليه السلام تصريحه: بأن لفظ الواجب مجاز في

(١٨٠) قال المحقق الشيخ علي القوجاني عليه السلام:

«لعله إشارة إلى أن استقلال العقل بتنجز الأحكام - بمجرد قيام احتمالها - إنما هو في صورة كون الاحتمال والتمكّن من تحصيل معرفتها في الواجبات المطلقة، وأما في الواجبات المشروطة فلا.

أما قبل حصول شرطها؛ فلعدم تحققها بعد حتى يحكم بتنجزها.

وأما بعده؛ فلعدم التمكن من معرفتها، إلا أن يستقل باستحقاق العقاب بمجرد تفويت مصالح الأحكام مع التمكن من تحصيلها بمعرفة الأحكام قبل الشرط حتى تتوجه إلى المكلف بعده، فليس الإستحقاق لأجل التنجز مطلقاً.» انتهى. أنظر تعليقه القوجاني على الكفاية: ٢٦٣/١.

المشروط بعلاقة الأول أو المشاركة^(١).

وأما الصيغة مع الشرط فهي حقيقة على كل حال^(١٨١)؛ لاستعمالها على مختاره فذكر في الطلب المطلق، وعلى المختار في الطلب المقيد على نحو تعدد الدال والمدلول، كما هو الحال فيما إذا أريد منها المطلق المقابل للمقيد، لا المبهم المقسم، فافهم^(١٨٢).

[الواجب المعلق والمنجز]

ومنها: تقسيمه إلى المعلق والمنجز.

قال في «الفصول»:

«إنه ينقسم باعتبار آخر:

إلى ما يتعلّق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفة وليسمّ «منجزاً».

وإلى ما يتعلّق وجوبه به ويتوقف حصوله على أمر غير مقدور له وليسمّ «معلقاً» كالحج؛ فإن وجوبه يتعلّق بالمكلف من أول زمن الاستطاعة

(١٨١) وأما على ما قررنا عليه معاني الحروف فهي لا تنصف لا بالحقيقة ولا بالمجاز،

الأ باعتبار متعلقاتها، وهو ظاهر. (الطباطباتي)

(١٨٢) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني فذكر:

«لعله إشارة إلى أن كلاً منهما وإن كان بدال آخر غير لفظ الصيغة، إلا أن التقييد محتاج إلى قرينة شخصية، والإطلاق يكفي فيه قرينة الحكمة العامة إذا تمت». انتهى. انظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٠٧/١.

أو خروج الرّفقة ويتوقّف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له.
والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو: أن التوقّف هناك
للوّجب وهنا للفعل.^(١) انتهى كلامه رفع مقامه.

لا يخفى: أن شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» حيث اختار في الواجب
المشروط ذاك المعنى، وجعل الشرط لزوماً من قيود المادة ثبوتاً وإثباتاً؛
حيث ادعى امتناع كونه من قيود الهيئة كذلك - أي: إثباتاً وثبوتاً - على
خلاف القواعد العربيّة وظاهر المشهور، كما يشهد به ما تقدم آنفاً عن
البهائي، أنكر على «الفصول» هذا التقسيم.^(٢)

ضرورة أن المعلّق بما فسّره يكون من المشروط بما اختار له من
المعنى على ذلك كما هو واضح؛ حيث لا يكون حينئذ هناك معنى آخر
معقول، كان هو المعلّق المقابل للمشروط.

ومن هنا انقدح: أنه في الحقيقة إنّما أنكر الواجب المشروط بالمعنى
الذي يكون هو ظاهر المشهور والقواعد العربيّة، لا الواجب المعلّق بالتفسير
المذكور.

و حيث قد عرفت - بما لا مزيد عليه - : إمكان رجوع الشرط إلى الهيئة
كما هو ظاهر المشهور، وظاهر القواعد، فلا يكون مجال لإنكاره عليه.

نعم، يمكن أن يقال: إنه لا وقع لهذا التقسيم؛ لأنه بكلا قسميه من
المطلق المقابل للمشروط، وخصوصية كونه حالياً أو استقبالياً لا توجهه ما
لم توجب الاختلاف في المهم، وإلاّ لكثير تقسيماته لكثرة الخصوصيات
ولا اختلاف فيه؛ فإن ما رتبّه عليه من وجوب المقدمة فعلاً - كما يأتي - إنما

(١) أنظر الفصول الغرويّة: ٧٩

(٢) أنظر مطارح الأنظار: ٢٦٣/١ - ٢٦٤.

هو من أثر إطلاق وجوبه وحالته لا من استقبالية الواجب، فافهم^(١٨٣).

[إشكال النهاوندي على الواجب المعلق]

ثم إنه ربما حكي عن بعض أهل النظر^(١٨٤) من أهل العصر إشكال

(١٨٣) قال المحقق الشيخ علي القوجاني قدس سره:

«إشارة إلى أن فائدة التقسيم بيان عدم وجوب خصوص المقدمة التي قد أخذ الواجب بالنسبة إليه معلقاً، لامطلق المقدمات الوجودية، كي يرد عليه: بعدم الفائدة في هذا التقسيم، بخلاف ما لو اكتفى بالتقسيم الأول؛ فإنه يوهم وجوب تمام المقدمات الوجودية للواجب المطلق، مع انه غير صحيح كما لا يخفى.» انتهى. أنظر تعليقه القوجاني على الكفاية: ٢٦٤/١.

(١٨٤) قال المحقق الشيخ علي القوجاني قدس سره:

«ولا يخفى أن هذا الإشكال:

«تارة: لأجل أن الإرادة من الصفات ذات الإضافة، فلا بد لها من طرف موجود.

وأخرى: لأجل أنها بالنسبة إلى فعل الغير بإزاء الإرادة المحركة للعضلات في فعل نفس الفاعل.

وهذا يبتني على توهم: أن الإرادة التشريعية كالإرادة التكوينية، وإنما الاختلاف بينهما من وجهين:

أحدهما: كون الأولى ظاهرة ومؤثرة في الفعل دون الثانية.

وثانيهما: تعلق الأولى بفعل نفس الفاعل والثانية بفعل الغير مقام فعل النفس، فالفاعل في عرض واحد، فكذا الإرادتان في فعل النفس إنما هي جزء أخير من العلة التامة للفعل فلا ينفك عنه، فكذا ما بإزاء في فعل الغير وهو الطلب، فكيف يكون حالياً والواجب استقبالياً؟!

وثالثة: لأجل أن الإرادة بعث من المولى إلى الفعل، ولا يكاد يتعلق البعث الحالي بأمر

→

استقبالي؛ إذ هو ليس إلا كإرادة صدور غير المقدور في ظرف الإرادة.

ولكن الجواب:

أما عن الجهة الأولى: فبأن الصفات ذات الإضافة لا بد لها من متعلق موجود في طرفه، ولا يلزم المقارنة مع الصفة كما في علم الواجب وقدرته بالنسبة إلى الممكنات، ولا يزيد صفة الممكن عن الواجب.

وأما عن الجهة الثانية:

فأما أولاً: بأن الإرادة في فعل الغير إنما هي مقدمة على مبادئ إرادته، فكيف على إرادته، حيث أنها من قبل المولى إنما هي لإحداث الداعي في نفس العبد حتى يعلم به مع ما يترتب على موافقته من المثوبة والعقوبة فيحصل له الميل ثم الجزم ثم الإرادة، فليس في مرتبة الإرادة المحركة، بل لا يكاد يمكن إلا بالنسبة إلى غير الموجود في زمان الطلب حتى في الواجب المنجز، وإلا لزم الطلب في ظرف تطرق إرادة الفاعل للفعل وهو في معنى طلب الحاصل؛ فإذا كان لا بد من التأخر فلا فرق في استحالة التخلف وإمكانه بين قلة الزمان وكثرته كما هو واضح.

وأما ثانياً: فعلى تقدير تسليم كون الطلب بازاء الإرادة المحركة في فعل المباشر نقول: إن الإرادة في الفعل الزماني لا بد أن تتقدم عليه زماناً؛ لوضوح أن آخر العمل - كالأجزاء اللاحقة للصلاة وكالامساك بعد الزوال في الصوم - متعلق للإرادة في أول العمل، والحال أن المراد متأخر زماناً.

هذا في الفعل الذي حضر زمانه ولم يحتج إلى مقدمة خارجية غير حاصلة، فضلاً عن غيره. وعلى تقدير التزكّل نقول: إن المقارنة إنما هو فيما إذا لم يكن له مقدمات غير حاصلة ولم يكن بنفسه أمراً استقبالياً، وأما إذا كان كذلك فالتحريك إنما يكون بالنسبة إلى مقدماته سابقاً على التحريك بالنسبة إلى نفسه في الصورة الأولى، ولم يحصل له تحريك قبل الوقت أصلاً في الصورة الثانية، مع أن الشوق بتلك المرتبة التي تكون

←



في الحال غير المحتاج الى مقدمة أصلاً؛ فمنه يعلم ان المراد من الارادة المحركة بيان مرتبة الشوق لا لزوم منشأته للحركة كما لا يخفى.

وأما عن [الجهة] الثالثة: فبالنقض بارادة نفس الفاعل المباشر، حيث يوجب التحريك الى نفس الفعل ذات الاجزاء التدريجية تارة، والى مقدماته اخرى، ولا يوجب ثالثة كما في قبل الوقت مما لم يحتج الى مقدمة أصلاً، فلا بد من تقدمها على نفس الفعل، ولا يمكن مقارنتها مع وجود الفعل، إمّا مطلقاً حتى في المنجز غير المحتاج الى زمان وشيء أصلاً لكونه حينئذ من قبيل ارادة الموجود؛ أو في الصورتين المذكورتين وفي الاجزاء اللاحقة مطلقاً كما هو واضح.

وبناءً على قول المستشكل فيلزم تعلقها بغير المقدور، ومحدوره أشد من تعلق الارادة التشريعية به.

وان لم يلتزم بالارادة في تمام الفعل أولاً في هذه الموارد، فيلزم كون المقدمات نفسه [نفسية] ومرادات مستقلة، وهو باطل في ظرف العمل لا في ظرف الارادة كما كان كذلك في الارادة التكوينية.

وان كان الاشكال في انصاف الفعل المستقبل بالوجوب السابق لا في تعلق الارادة الحالية بالمستقبل، حيث ان اللزوم الشرعي كاللزوم الخارجي لا يكاد يتصف به إلا ما كان مقارناً معه زماناً مع القدرة الفعلية به، ولا معنى للوجوب الفعلي به كما لا معنى للوجوب الحالي بالمستقبل.

ففيه: أنه ينتقض بالواجبات المنجزة أيضاً بالنسبة الى اجزائها اللاحقة، بل مطلقاً حتى بالنسبة الى الجزء الاول منها حيث انه لا بد من الوجوب قبل الوجود وإلّا لم يجز الوجود المستلزم لطلب الحاصل.

فاذا كان لا بد من تقدم الايجاب على الفعل زماناً فلا فرق بين قلته وكثرته في الاستحالة والامكان - كما لا يخفى - وهي القدرة عليه بعد مجيء زمانه.



في الواجب المعلق.

وهو: أن الطلب والإيجاب إنَّما يكون بإزاء الإرادة المحركة للعضلات نحو المراد، فكما لا تكاد تكون الإرادة منفكة عن المراد، فليكن الإيجاب غير منفك عما يتعلّق به، فكيف يتعلّق بأمر استقبالي؟! فلا يكاد يصحّ الطلب والبعث فعلاً نحو أمر متأخّر^(١).

قلت: فيه: أن الإرادة تتعلّق بأمر متأخّر استقبالي^(١٨٥)، كما تتعلّق بأمر

→

وفيه: أنّه على ذلك اذا علم بتحقّق القدرة في زمان الواجب بحيث يعلم بعدم سلبها فلا بدّ أن تكون المقدمات واجبة موسعة، فيصح الاتيان بالعبادي منها بقصد الوجوب ولم يتلزم به القائل باعتبار قصد الغاية في مثل الوضوء والغسل.

نعم يمكن أن يقال باعتبار القدرة الخاصة، وهي القدرة المعمولة فيها في زمان الواجب لا قبله، ولازمه: أن تكون المقدمة وجوداً خاصاً وهو العمل في زمان الواجب لا قبله، ولذلك لا يصح الاتيان بها قبله، فتدبّر؛ فلا بدّ أن يكون كذلك في التشريعية المتعلقة بفعل الغير أيضاً.

ولا فرق بين قلة الزمان وكثرته في الاستحالة والامكان.

فقد ظهر: أنّه لا اشكال في الواجب المعلق من هذه الجهات. «إنتهى أنظر تعليقة القوجاني على الكفاية: ٢٦٥/١.

(١٨٥) قد عرفت في بحث الطلب والارادة: ان الارادة الحقيقية صفة غير زائدة على النفس، وأنّه يمتنع تعلقها بفعل الغير، وأنّها إنّما تتعلّق بالأمر وهو اعتباري بما عنده من حقيقة يقوم بها الاعتبار كاللفظ الذي هو صوت، وأما معنى الأمر وأعني: الطلب الانشائي الاعتباري وهو نسبة حرفية فلكونها اعتبارية دائرة بين الأمر والمأمور والمأمور به لا محذور في تحققها مع المأمور به كما في الواجب المنجز،

(١) أنظر تشريع الأصول للمحقق النهاوندي: ١٦٤ - ١٦٥

حالي وهو أوضح من أن يخفى على عاقل، فضلاً عن فاضل؛ ضرورة أن تحمّل المشاقّ في تحصيل المقدمات - فيما إذا كان المقصود بعيد المسافة وكثير المؤونة - ليس إلا لأجل تعلّق إرادته به، وكونه مريداً له قاصداً إياه، لا يكاد يحمله على التحمّل إلا ذلك.

ولعلّ الذي أوقعه في الغلط ما قرع سمعه من تعريف الإرادة: بالشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد، وتوهم: أن تحريكها نحو المتأخّر مما لا يكاد.

وقد غفل: عن أن كونه محرّكاً نحوه يختلف حسب اختلافه في كونه مما لا مؤونة له كحركة نفس العضلات، أو مما له مؤونة ومقدمات

→

أو قبل تحقق الأمور به قائمة بالمأمور كما فيما نحن فيه من الواجب المعلق، وقد ظهر بذلك ما في كلامه (رحمته) من وجوه الفساد.

منها: قوله: «ان الارادة تتعلّق بأمر استقبالي كالحالي» ففيه: أن الارادة نسبة موجودة تكوينية يستحيل تعلقها بأمر موجود في الاستقبال معدوم في الحال سواء كانت علة تامة أو ناقصة أو مرتبطة بأيّ نحو من أنحاء الارتباط الخارجي.

ومنها: ما عدّه من موارد تعلّق الارادة بأمر استقبالي ذا مقدمات كثيرة تتحمّل مشاقها من زمان بعيد... الخ وانما هي ارادات متعددة متعلقة بمرادات متعددة.

ومنها: تفسيره ما عرفوا به الارادة: «انه الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات» انتهى. ان المراد بالوصف أعني: تحريك العضلات بيان مرتبة الشوق بالفرد الغالب أو المعروف.

ومنها: انتصاره لتعلق الأمر بأمر استقبالي بلزوم تعلق البعث بأمر متأخر زماناً ولو بالجملة، وقد ظهر وجهه في جميع ذلك مما مر فلا تظيل بالأطباء. (الطباطبائي)

قليلة أو كثيرة، فحركة العضلات تكون أعمّ من أن تكون بنفسها مقصودة أو مقدمة له، والجامع أن يكون نحو المقصود.

بل مرادهم من هذا الوصف في تعريف الإرادة: بيان مرتبة الشوق الذي يكون هو الإرادة، وإن لم يكن هناك فعلاً تحريك لكون المراد وما اشتاق إليه كمال الاشتياق أمراً استقبالياً غير محتاج إلى تهيئة مؤونة أو تمهيد مقدمة؛ ضرورة أن شوقه إليه ربّما يكون أشد من الشوق المحرّك فعلاً نحو أمر حالي أو استقبالي محتاج إلى ذلك.

هذا، مع أنه لا يكاد يتعلّق البعث إلا بأمر متأخّر عن زمان البعث؛ ضرورة أن البعث إنّما يكون لإحداث الداعي للمكلف إلى المكلف به؛ بأن يتصوره بما يترتب عليه من المثوبة، وعلى تركه من العقوبة.

ولا يكاد يكون هذا إلاّ بعد البعث بزمان، فلا محالة يكون البعث نحو أمر متأخّر عنه بالزمان، ولا يتفاوت طوله وقصره - فيما هو ملاك الاستحالة والإمكان - في نظر العقل الحاكم في هذا الباب.

ولعمري ما ذكرناه واضح لا ستره عليه، والإطناب إنّما هو لأجل رفع المغالطة الواقعة في أذهان بعض الطلاب.

وربّما أشكل على المعلّق أيضاً^(١): بعدم القدرة على المكلف به في

حال البعث مع أنها من الشرائط العامة.

وفيه: أن الشرط إنّما هو القدرة على الواجب في زمانه لا في زمان الإيجاب والتكليف، غاية الأمر يكون من باب الشرط المتأخّر، وقد عرفت - بما لا مزيد عليه -: أنه كالمقارن من غير انخراط للقاعدة العقلية أصلاً، فراجع^(٢).

(١) أنظر الفصول الغروية: ٧٩ - ٨٠

(٢) لاحظ مبحث الشرط المتأخّر.

[تعميم الواجب المعلق]

ثم لا وجه لتخصيص المعلق^(١٨٦) بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور، بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخر، أخذ على نحو يكون مورداً للتكليف^(١٨٧) و يترشح عليه الوجوب من الواجب، أو لا؛ لعدم تفاوت فيما

(١٨٦) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«لا يخفى على من راجع عبارة «الفصول» تصريحه بالتعميم، وأن التخصيص إنما هو في عنوان التقسيم.

ثم انه لا وجه لتخصيص المصنف قدس سره الواجب المعلق بما كان قيده متأخراً، بل الواجب المعلق هو: مطلق ما كان الواجب مقيداً بقيد لا يجب تحصيله ولو كان حالياً.

مع ان التقييد بالزمان المتأخر يوجب عدم اختيارية القيد فعلاً، وقبل مجيء الزمان المتأخر؛ فان المقيد بغير المقدور غير مقدور فعلاً، ففي عين الإشكال على «الفصول» بتخصيصه للقيد بغير المقدور التزم هو قدس سره بالتخصيص بغير المقدور أيضاً.

اللهم الا ان يكون مراده بالتأخر: غير الحاصل فعلاً، وذلك لإخراج ما كان قيده حاصلًا فعلاً، لا المقيد بزمان متأخر. انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٤٦/١.

(١٨٧) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«في النسخ التي رأيناها قد سقط كلمة «لا» وعطف عليه قوله: «أولاً»، ولكن قال الأستاذ [القوچاني]: إن النسخة مغلوطة، والصحيح ثبوت كلمة «لا» وعدم كلمة «أولاً»، وهو قد كان حافظاً لمطالب المصنف وعالمًا بمذاقه، ومع ذلك يدل عليه: أن ظاهر «الفصول» كون المعلق الواجب الذي يكون مقيداً بقيد بوجوده الاتفاقي لا بوجوده المطلق، وظاهر المصنف عدم خروجه عن الإصطلاح من هذه

يهمة: من وجوب تحصيل المقدمات التي لا يكاد يقدر عليها في زمان الواجب على المعلق دون المشروط؛ لثبوت الوجوب الحالي فيه، فيترشح منه الوجوب على المقدمة بناء على الملازمة دونه؛ لعدم ثبوته فيه، إلا بعد الشرط.

نعم، لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخر^(١٨٨) وفرض وجوده كان الوجوب المشروط به حالياً أيضاً، فيكون وجوب سائر المقدمات الوجودية للواجب أيضاً حالياً، وليس الفرق بينه وبين المعلق حينئذ، إلا كونه مرتبطاً بالشرط، بخلافه وإن ارتبط به الواجب.

تنبيه:

[المقدمات القابلة لترشح الوجوب عليها]

قد انقذ من مطاوي ما ذكرناه: أن المناط في فعلية وجوب المقدمة الوجودية، وكونه في الحال بحيث يجب على المكلف تحصيلها،

→

الجهة، بل من جهة عدم تعميمه للمقدور لفهمه من صدر عبارته أن المعتبر عنده كونه غير مقدور. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥١٧/١.

(١٨٨) تصوير خاص للواجب المشروط بحيث يشارك الواجب المعلق في كون الوجوب موجوداً بالفعل قبل زمان الواجب، فيؤثر أثر الواجب المعلق في ترشح وجوب الواجب إلى مقدماته الموجودة قبل زمانه، وهو أن شرط الوجوب في الواجب المشروط من قبيل الشرط المتأخر، فيكون الوجوب موجوداً قبل زمان الواجب وشرطه مع الواجب كالحج المشروط وجوبه بإتيان ذي الحجة مثلاً، فعمل الحج وزمان وجوبه موجودان معاً والوجوب المشروط بإتيان ذي الحجة موجود قبلها. (الطباطبائي)

هو فعلية وجوب ذبيها ولو كان أمراً استقبالياً - كالصوم في الغد، والمناسك في الموسم - كان وجوبه مشروطاً بشرط موجود أخذ فيه ولو متأخراً أو مطلقاً - منجزاً كان أو معلقاً - فيما إذا لم تكن مقدمة للوجوب أيضاً، أو مأخوذة في الواجب على نحو يستحيل أن تكون مورداً للتكليف، كما إذا أخذ عنواناً للمكلف كالمسافر والحاضر والمستطيع... إلى غير ذلك، أو جعل الفعل المقيّد باتفاق حصوله وتقدير وجوده - بلا اختيار أو باختياره - مورداً للتكليف؛ ضرورة أنه لو كان مقدمة الوجوب أيضاً، لا يكاد يكون هناك وجوب إلا بعد حصوله، وبعد الحصول يكون وجوبه طلب الحاصل، كما أنه إذا أخذ على أحد النحويين يكون كذلك^(١٨٩)، فلو لم يحصل لما كان الفعل مورداً للتكليف ومع حصوله لا يكاد يصحّ تعلّقه به، فافهم.

[المقدمات المفوّتة وتصحيح وجوبها قبل زمان الواجب]

إذا عرفت ذلك فقد عرفت: أنه لا إشكال أصلاً في لزوم الإتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب، إذا لم يقدر عليه بعد زمانه فيما كان وجوبه حالياً مطلقاً، ولو كان مشروطاً بشرط متأخّر كان معلوم الوجود فيما بعد، كما لا يخفى.

ضرورة فعلية وجوبه وتنجزه بالقدرة عليه بتمهيد مقدمته، فيترشّح منه الوجوب عليها على الملازمة، ولا يلزم منه محذور وجوب المقدمة قبل

(١٨٩) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«هذا يتمّ فيما أخذ عنواناً للمكلف لرجوعه الى الشرط المقارن، وأمّا الذي أخذ وجوده الاتفاقية فإنما يلزم فيه شبه طلب الحاصل، لا نفسه كما في الشرط المتأخّر. ومنه يظهر: أن إطلاق لزوم طلب الحاصل في مقدّمة الوجوب فيما قبل هذه العبارة ليس في محله، ولعلّه لذا أمر بالفهم.» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٢٣/١.

وجوب ذبيها، وإنما اللازم الإتيان بها قبل الإتيان به، بل لزوم الإتيان بها عقلاً ولو لم نقل بالملازمة، لا يحتاج إلى مزيد بيان ومؤونة برهان، كالإتيان بسائر المقدمات في زمان الواجب قبل إتيانه.

فانقدح بذلك: أنه لا ينحصر التفصي^(١٩٠) عن هذه العويصة بالتعلق

(١٩٠) حاصله: ان هذا الاشكال وهو وجوب المقدمة قبل وجوب ذي المقدمة هو الذي أوجب للقوم أن يختار كل مهرباً ويصور تصويراً لتصحيحه حتى صور صاحب «الفصول» (رحمته الله) الواجب المعلق والشيخ فذكر الواجب المشروط بإرجاع الشرط الى المادة دون الهيئة.

لكن التفصي لا ينحصر في ذلك، بل لنا أن نصوّر تصويراً آخر: وهو كون اشتراط الوجوب بالشرط المتأخر من قبيل الاشتراط بالشرط المتأخر، فيتقدم الوجوب على الواجب فيجب بذلك المقدمة قبل تحقق ذي المقدمة في الخارج. أقول: ولعمري لو كان وجوب المقدمة - وهو غيري - قبل تحقق ذي المقدمة شنيعاً فما هو بأشنع من تحقق وجوب الواجب قبل نفسه، فهو إما نسبة اعتبارية من المعاني الحرفية غير مستقلة في وجودها من دون مقومها فكيف يتحقق قبل تحقق مايقومها؟ وإما معنى وصفي يتصف به الواجب، ولا معنى لتحقيق الوصف بما هو وصف قبل موصوفه هذا.

فالحق أن يقال: إن وجوب المقدمة كما يستحقق في البحث التالي وجوب بالعرض يعرضها بعرض ذي المقدمة، ومن المعلوم أن كل ما بالعرض المنتهي الى ما بالذات في عروضه لموضوعه محتاج الى اتحاد ما بين موضوعي ما بالذات وما بالعرض بنحو من الاتحاد، والمقدمة متحدة مع ذبيها بملك التوقف. ومن المعلوم أيضاً: أن تحقق النسبة بين شيئين بما أنها نسبة قائمة بطرفين يوجب تحقق طرفيها إن حقيقة فحقيقة، وإن اعتباراً فاعتبار، وهذا الاتحاد المحفوظ بين المقدمة وذبيها

بالتعليق، أو بما يرجع إليه من جعل الشرط من قيود المادة في المشروط^(١).
 فانقدح بذلك: أنه لا إشكال في الموارد التي يجب في الشريعة الإتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب، كالغسل في الليل في شهر رمضان وغيره مما وجب عليه الصوم في الغد؛ إذ يكشف به بطريق الإثبات عن سبق وجوب الواجب، وإنما المتأخر هو زمان إتيانه ولا محذور فيه أصلاً، ولو فرض العلم بعدم سبقه لاستحال اتصاف مقدمته بالوجوب الغيري، فلو نهض دليل على وجوبها فلا محالة يكون وجوبها نفسياً [ولو تهَيَّأً]^(٢) لتهيئاً بإتيانها ويستعد لإيجاب ذي المقدمة عليه فلا محذور أيضاً.
 إن قلت: لو كان وجوب المقدمة في زمان كاشفاً عن سبق وجوب ذي المقدمة لزم وجوب جميع مقدماته ولو موسّعاً، وليس كذلك بحيث يجب عليه المبادرة لو فرض عدم تمكنه منها لو لم يبادر.
 قلت: لا محيص عنه، إلا إذا أخذ في الواجب من قبل سائر المقدمات قدرة خاصة وهي القدرة عليه بعد مجيء زمانه لا القدرة عليه في زمانه من زمان وجوبه، فتدبر جيّداً^(٣).

→

يوجب عروض ذي المقدمة لمقدمته عند العقلاء بحسب حكمهم بذلك، وإن لم يتحقق ذو المقدمة بعد في الخارج ولم يتحد الوجودان زماناً؛ فانه لا يخلو عن تحقق ما كما عرفت. (الطباطبائي)

(١) أنظر مطارح الأنظار: ٢٦٣/١ - ٢٦٤.

(٢) في بعض النسخ: تهَيَّأً.

(٣) أنظر الاشكال والجواب في مطارح الأنظار: ٢٧٢/١ - ٢٧٣.

تتمة :

[دوران الأمر بين رجوع القيد إلى المادة أو الهيئة]

قد عرفت: اختلاف القيود في وجوب التحصيل وكونه مورداً للتكليف وعدمه؛ فإن عُلم حال قيدٍ فلا إشكال، وإن دار أمره ثبوتاً بين أن يكون راجعاً إلى الهيئة - نحو الشرط المتأخر أو المقارن - وأن يكون راجعاً إلى المادة على نهج يجب تحصيله أو لا يجب، فإن كان في مقام الإثبات ما يعين حاله وأنه راجع إلى أيهما من القواعد العربية فهو، وإلا فالمرجع هو الأصول العملية.

وربما قيل - في الدوران بين الرجوع إلى الهيئة أو المادة - بترجيح الإطلاق في طرف الهيئة وتقييد المادة بوجهين:

أحدهما: أن إطلاق الهيئة يكون شمولياً، كما في شمول العام لأفراده؛ فإن وجوب الإكرام على تقدير الإطلاق يشمل جميع التقادير التي يمكن أن يكون تقريراً له، وإطلاق المادة يكون بدلاً غير شامل لفردين في حالة واحدة.

ثانيهما: أن تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الإطلاق في المادة، ويرتفع به مورده بخلاف العكس، وكلما دار الأمر بين تقييدين كذلك كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى:

أما الصغرى: فلاجل أنه لا يبقى مع تقييد الهيئة محل حاجة وبيان لإطلاق المادة؛ لأنها لا محالة لا تنفك عن وجود قيد الهيئة بخلاف تقييد

المادة؛ فإن محل الحاجة إلى إطلاق الهيئة على حاله فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجوب القيد وعدمه.

وأما الكبرى: فلأن التقيد وإن لم يكن مجازاً، إلا أنه خلاف الأصل، ولا فرق في الحقيقة بين تقيد الإطلاق، وبين أن يعمل عملاً يشترك مع التقيد في الأثر وبطلان العمل به.

وما ذكرناه من الوجهين موافق لما أفاده بعض مقرري بحث الأستاذ العلامة^(١) «أعلى الله مقامه».

وأنت خبير بما فيهما.

أما في الأول: فلأن مفاد إطلاق الهيئة وإن كان شمولياً بخلاف المادة، إلا أنه لا يوجب ترجيحاً على إطلاقها؛ لأنه أيضاً كان بالإطلاق ومقدمات الحكمة، غاية الأمر أنها تارة يقتضي العموم الشمولي، وأخرى البدلي، كما ربما يقتضي التعيين أحياناً كما لا يخفى.

وترجيح عموم العام على إطلاق المطلق إنما هو لأجل كون دلالاته بالوضع، لا لكونه شمولياً بخلاف المطلق؛ فإنه بالحكمة، فيكون العام أظهر منه، فيقدم عليه.

فلو فرض أنهما في ذلك على العكس - فكان عام بالوضع دلّ على العموم البدلي، ومطلق بإطلاقه دلّ على الشمول - لكان العام يقدم بلا كلام. وأما في الثاني: فلأن التقيد وإن كان خلاف الأصل، إلا أن العمل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة، وانتفاء بعض مقدماته لا يكون على خلاف الأصل أصلاً؛ إذ معه لا يكون هناك إطلاق؛ كي يكون بطلان

العمل به في الحقيقة مثل التقييد الذي يكون على خلاف الأصل.
وبالجملة: لا معنى لكون التقييد خلاف الأصل، إلا كونه خلاف
الظهور المنعقد للمطلق بركة مقدمات الحكمة، ومع انتفاء المقدمات لا
يكاد ينعقد له هناك ظهور [ليكون]^(١) ذاك العمل - المشارك مع التقييد في
الأثر وبطلان العمل بإطلاق المطلق - مشاركاً معه في خلاف الأصل أيضاً.
وكأنه توهم: أن إطلاق المطلق كعموم العام ثابت، ورفع اليد عن
العمل به تارة: لأجل التقييد، وأخرى: بالعمل المبطل للعمل به.
وهو فاسد؛ لأنه لا يكون إطلاق، إلا فيما جرت هناك المقدمات.
نعم، إذا كان التقييد بمنفصل، ودار الأمر بين الرجوع إلى المادة أو
الهيئة، كان لهذا التوهم مجال^(١١) حيث انعقد للمطلق إطلاق، وقد استقر له

(١١) قال المحقق الشيخ علي القوجاني قُلِّبَ:

«حيث انه قد استقر لكل من الهيئة والمادة ظهور، فيدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور
واحد أو عن إثنين، والشك في التقييد الزائد كالشك في أصله في الرجوع إلى نفيه
بأصالة الإطلاق.

وفيه: أنه إنما يصح بناءً على مذاق الشيخ قُلِّبَ في الواجب المشروط من رجوع القيد
تماماً إلى المادة لباً؛ حيث أنه يعلم بتقييد المادة في مقام الثبوت بالنسبة إلى
مصلحته الذاتية، وإنما الشك في تقييد طلبه حال عدم وجود القيد خارجاً، فيجري
فيه أصالة الإطلاق بلا معارض.

وأما على التحقيق: من إناطة الطلب واشتراطه حقيقة فيبقى الدوران له بين رفع اليد عن

(١) في أكثر النسخ «كان» والصحيح ما أثبتناه من حقائق الأصول.

ظهور ولو بقرينة الحكمة، فتأمل^(١٩٢).

→

اطلاقه وبين رفع اليد عن اطلاق المادّة الكاشف عن الحسن الذاتي فيه مطلقاً بحاله. ورفع اليد عن إطلاق الهيئة لا يوجب رفع اليد عن اطلاق المادّة المشرع فيما ذكرنا كما لا يخفى.

ثم إن رفع اليد عن الإطلاقين في القرينة المتصلة ليس لأجل الدوران والتزاحم بين التقيدين كما في المنفصلة، وإلاّ لأمكن أن يرجع إلى أصالة الإطلاق في الهيئة؛ للعلم بعدم جريان أصالة الإطلاق في المادّة؛ إمّا للتقيد، وإمّا لرفع موضوعه، فتبقى أصالته في الهيئة مشكوكاً بدوياً بلا مزاحم، بل إنّما يرفع اليد عنهما؛ أمّا عن المادّة؛ فللعلم المذكور، وأمّا عن اطلاق الهيئة؛ فلكون الشك في قرينة الموجود.

ومعه لا ينعقد ظهور في ماله الوضع، فضلاً عمّا ليس له إلاّ الاطلاق الحكمي. ولعلّه أشار إلى بعض ما ذكرنا بالتأمل. انتهى أنظر تعليقه القوجاني على الكفاية:

٢٧١/١.

(١٩٢) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيّ رحمته الله:

«لعلّها إشارة إلى أنّه لا يتم في الكلام المنفصل أيضاً بناءً على مذاق الشيخ: من كون ظهور المطلق في الإطلاق معلقاً على عدم القرينة إلى الأبد وإنما يتم على القول بأنه معلق على عدمها في مقام التخاطب.

وقال الأستاذ [القوجاني] رحمته الله:

«لعلّها إشارة إلى أنّ ما ذكر في المتصل لا يرد على «التقريرات»؛ لأنه في مقام الرد على القائلين بعدم حجّة الإطلاقين للعلم الإجمالي بخلاف أحدهما، فيرد عليه: ما ذكره رحمته الله: من انحلاله إلى علم تفصيلي أو شك بدوي لا على القائلين بالإجمال؛ لكون القيد متصلاً بالكلام.

أو إشارة إلى أنّ ما ذكرناه في المنفصل لا يدفع عنه الإيراد بناءً على مذاق المشهور:

←



من كون تقييد الهيئة تقييداً لنفس الطلب؛ إذ حينئذ لو كان راجعاً إلى المادة لقيده في مقام المصلحة والمطلوبية معاً، ولو رجع إلى الهيئة لقيدها في المقام الثاني فقط، فيكشف من إطلاق المادة في الدليل الآخر شمولها على مصلحة، وإنما منع عن طلبها مانع.

نعم، يتم بناءً على مذاقه: من كون تقييدها راجعاً إلى تقييد المادة؛ لكون المادة على كل تقدير مقيدة في كلتا المرتبتين». إنتهى.

أقول: أمّا الأول: فيرد عليه: أن «التقاريرات» بصدد إثبات وجوب العمل فعلاً بتقييد المادة. وأمّا الثاني: ففيه أولاً: أن هذا الكلام مبني على مذاقه لا على مذاق المشهور.

وثانياً: انه لا تفاوت بين المذاقين؛ فإن تقدير الرجوع إلى المادة لا ينفي عدم اشتماله على الصلاح، فحينئذ يكشف الصلاح من إطلاق الدليل المنفصل.

وثالثاً: انه لو سلّمنا الفرق المذكور ففي مقام المطلوبية يكون العلم الإجمالي منحللاً للقطع بكون المادة المقيدة مطلوبة، والشك في تقييد الهيئة والأصل عدمه. نعم، في مقام الصلاح يكون التردد بين المتباينين.

ثم انه على «التقاريرات» إشكال آخر مشترك بين الوجهين:

وهو أنه قد تقدم: أن مراده من تقييد الهيئة تقييد المادة علي وجه لا يسري الوجوب إلى القيد لا تقييد نفس الطلب؛ لأنه لا يمكن تقييده عنده، فكلا التقييدين راجعان إلى المادة، لا أن أحدهما راجع إلى الهيئة مع استلزامه تقييد المادة والآخر راجع إلى المادة مع عدم استلزامه تقييد الهيئة، فيدور الأمر بين تقييد المادة على وجه يسري الوجوب إلى القيد وبين تقييدها على وجه لا يسري، فلا ترجيح في مقام الإثبات لأحدهما، وليس أحد الإطلاقين شمولياً والآخر بدلياً؛ لأنه بدلي على كلا التقديرين. وكذا ليس تقييد أحدهما مستلزماً للتقييد الآخر دون الآخر، بل الأمر دائر بين تقييدي المادة، فلامعين في مقام الإثبات فالمرجع الأصل العملي وهو يقتضي عدم وجوب المقدمة. أمّا بالنسبة إلى ذي المقدمة فوجوبه على تقدير حصول القيد قطعي، وعلى تقدير العدم مشكوك، فيرجع إلى أصالة البراءة أو الاستصحاب. إنتهى. أنظر

[الواجب النفسي والغيري]

ومنها: تقسيمه إلى النفسي والغيري

وحيث كان طلب شيء وإيجابه لا يكاد يكون بلا داع، فإن كان الداعي فيه هو التوصل به إلى واجب لا يكاد التوصل بدونه إليه لتوقفه عليه، فالواجب غيري^(١٩٣)، وإلا فهو نفسي سواء كان الداعي محبوبية

→

حاشية المشكيني على الكفاية ٥٣٥/١.

(١٩٣) اعتباره **فَرْقٌ** بين الوجوب النفسي والغيري بكون الغرض من الواجب التوصل إلى الغير وعدمه يوجب القول بكون المقدمة متصفة بالوجوب على نحو الحقيقة، أعني: كون ذي المقدمة بالنسبة إليها واسطة في الثبوت لا واسطة في العروض؛ فإن اختلاف الغرضين في المقدمة وذيها - وهما غرض الواجب والتوصل إلى غرض الواجب - يكشف عن اختلاف الوجوبين وتعددتهما، فينتج اتصافين حقيقيين لا اتصافاً واحداً مختلفاً بالذات وبالعرض. وهذا هو الذي أوجب قوله **فَرْقٌ** بكون وجوب المقدمة وجوباً حقيقياً لا عرضياً وهو المترائي من المشهور.

والحق خلافه؛ لأن الفارق بين ما بالذات وما بالعرض: أن الحكم العرضي يرتفع مع قطع النظر عن الوسطة والغفلة عنه دون الحكم الذاتي كما قد تقرر في محله، ولا يمكن الحكم بوجوب المقدمة مع الغفلة عن وجوب ذيها فهو عرضي غير ذاتي. فإن قلت: الوجوب تابع في الوحدة والتعدد للغرض من الواجب - كما تقدم ذكره - وغرض المقدمة هو التوصل إلى ذي المقدمة أو إلى غرضه، وهو غير غرضه، فالمقدمة متصفة بوجوب غير وجوب ذي المقدمة، ولازمه كون وجوبها ذاتياً غير عرضي وهو ظاهر.

قلت: ليس للأمر إلا غرض واحد وهو القائم بذی المقدمة وأما التوصل الموجود في المقدمة فليس غرضاً له، ولا من لوازم غرضه، وإنما هي نسبة تصحح الاتحاد بين المقدمة وذيها، فيوجب قيام غرض الواجب بعينها بالمقدمة، لا أنه يولد غرضاً من
←

الواجب بنفسه كالعرفه بالله تعالى، أو محبوبته بما له من فائدة مترتبة عليه كأكثر الواجبات من العبادات والتوصلات^(١).

هذا، لكنه لا يخفى: أن الداعي لو كان هو محبوبته كذلك، أي: بما له من الفائدة المترتبة عليه كان الواجب في الحقيقة واجباً غيرياً؛ فإنه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازماً لما دعا إلى إيجاب ذي الفائدة.

فإن قلت: نعم، وإن كان وجودها محبوباً لزوماً، إلا أنه حيث كانت من الخواص المترتبة على الأفعال التي ليست داخلية تحت قدرة المكلف

→

غرض، ولذا كانت الغفلة عن غرضه غفلة عن غرضها على حد وجوبهما، ولو كان حقيقياً ذاتياً لما كانت الغفلة عين الغفلة، وإن كان الارتفاع في الخارج يوجب الارتفاع، ويستلزمه على حد ارتفاع التابع بارتفاع المتبوع، أو ارتفاع الموجود الرابط بارتفاع المستقل الذي يقومه.

فإن قلت: فعلى هذا ليس في الواجبات الخارجية على كثرتها إلا واجب واحد حقيقة والباقي متصف بالوجوب بالعرض والمجاز، ولا ينفع حينئذ ماصوره المصنف (رحمه الله): من كون بعضها واجبات نفسية؛ لاشتغالها على عنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعلها وذم تاركها.

قلت: يمكن أن يكون غرض الواجب الحقيقي في قيامه بمقدماته مختلفة على نحو التشكيك، فيعد قيامه المجازي ببعض مقدماته بحسب نظر آخر قياماً حقيقياً بمدح ويذم على طبقه، وتعد المقدمة واجباً نفسياً وهي بعينها بحسب نظر آخر أدق من الواجبات الغيرية، فترتب المقدمات مع ذي المقدمة الأخير بحيث يعد كل واجباً نفسياً بالنظر إلى ما بعده، وهو بعينه واجب غيري بالنظر إلى ما قبله، والواجبات الشرعية من هذا القبيل ولتتميم بيانه موضع آخر. (الطباطبائي)

[فلا يكاد] يتعلّق [بها] الإيجاب.

قلت: بل هي داخلة تحت القدرة؛ لدخول أسبابها تحتها، والقدرة على السبب قدرة على المسبب وهو واضح، وإلّا كما صحّ وقوع مثل التطهير والتملك والتزويج والطلاق والعناق... إلى غير ذلك من المسببات مورداً لحكم من الأحكام التكليفية.

فالأولى أن يقال: إن الأثر المترتب عليه وإن كان لازماً، إلّا أن ذا الأثر لمّا كان معنوياً بعنوان حسن - يستقل العقل بمدح فاعله، بل وبذمّ تاركه - صار متعلقاً للإيجاب بما هو كذلك، ولا يتنافيه كونه مقدّمة لأمر مطلوب واقعاً.

بخلاف الواجب الغيري لتمدّخ وجوبه في أنه لكونه مقدّمة لواجب نفسي، وهذا أيضاً لا يتنافي أن يكون معنوياً بعنوان حسن في نفسه، إلّا أنه لا دخل له في إيجابه الغيري، ولعلّه مراد من فسّرهما بـ «أمر به لنفسه وما أمر به لأجل غيره»^(١).

فلا يتوجه عليه: بأنّ جلّ الواجبات - لو لا الكل - يلزم أن يكون من الواجبات الغيرية؛ فإن المطلوب النفسي قلّما يوجد في الأوامر؛ فإنّ جلّها مطلوبات لأجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها^(٢)، فتأمل^(١٩٤).

(١٩٤) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«إمّا إشارة إلى عدم تماميّته في بعض الواجبات النفسيّة التوصلية كدفن الميت وكفته، وأيّ عنوان حسن منطبق عليهما، وليس إيجابهما إلّا لأجل المصالح المترتبة

(١) أنظر هداية المسترشدين: ٨٩/٢ وفصول أخيه: ٨٠ ومناهج الأحكام للفاضل النراقي: ٤٨ -

وقد أشار إلى هذا المعنى في مطارح الأنظار: ٣٣٠/١.

(٢) أنظر مطارح الأنظار: ٣٣٠/١.

→

عليهما مثل حفظه عن تغيير ريحه وغيره، بل في بعض العبارات الذي ليس فيه حسن أبداً، والقرب فيه يحصل بإتيانه بقصد الأمر، أو لأجل المولى كما اعترف به في هامش اجتماع الأمر والنهي، قال: «إن أكثر العبادات ليس في ذاته راجحاً»^(١).

أو إشارة إلى أنه حينئذ لابد من كون الداعي كلتا الجهتين من المصلحة والحسن الذاتي؛ لأنه كيف يصح من الحكيم عدم كون الأولى داعية مع كونها في مرتبة اللزوم؟ ولو فرضت أضعف مرتبة من الحسن الذاتي فلا يتصف حينئذ، إلا بالوجوب من غير إتصاف بالنفسية ولا بالغيرية.

وهو كما ترى؛ إذ لا إشكال عندهم في كون هذه الأوامر نفسية. ثم إن الأستاذ [القوجاني] قد أجاب عن الإشكال بوجه آخر: وهو: «أن الغرض: قد يكون أخص من المأمور به كما في العبادات؛ لعدم إمكان تعلق الأمر بما هو محصل للغرض؛ لأن المحصل هو الشيء المأمور به بداعي الأمر، وهو لا يمكن أن يؤخذ في متعلقه.

وقد يكون أعم كما في غسل الثوب؛ فإن الغرض منه يحصل بمطلق وجوده إختياراً كان أو غيره، وعلى الأول: حراماً كان أو مباحاً، مع أن الأمر لا يتعلق إلا بالاختياري المباح. وقد يكون مساوياً والغرض الأخص، فلا يمكن كونه واجباً؛ إذ الأمر جزء علة لتحقيقه، فهو متأخر طبعاً عن الأمر، والأمر به يستلزم تأخره عنه؛ لكونه موضوعاً له، فيلزم الدور، فيسلم تعريف «التقريرات».

نعم، هذا لا يدفع الإشكال عن تعريف القوم؛ لصدق انه أمر به لغيره لا لنفسه». انتهى.

(١) أنظر تعليقه الآخوند الخراساني رحمته الله على كفايته في مبحث اجتماع الأمر والنهي عند قوله في المتن: «نعم، لو قيل: بأن المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة... الخ» [الكفاية ط آل البيت: ١٧٨].

←

→

وفيه أولاً: منع عدم إمكان تعلّق الأمر بما هو محصّل للغرض كما تقدم في اقتضاء الأمر التوصلية.

وثانياً: أن مع تسليمه لا يوجب إلا استحالة تعلّقه بمحصّله، وأمّا تعلّقه به فهو بمكان من الإمكان؛ إذ للمولى أن يأمر أولاً بالغرض ثم يأمر بالصلاة لأجل التوصل إليه. وما ذكر من الدور غير وارد؛ إذ الغرض متأخّر عن الأمر بالصلاة لا عن الأمر به. نعم، الغرض غير مقدور حين تحقّق أمره، ولكن القدرة المعتبرة هي التي في ظرف الإمتثال وهي متحقّقة.

وثالثاً: أنه لا يدفع الإشكال، إلّا في العبادات لا في التوصلات.

الّا أنه قدّس بعد عرض الإشكال الأخير عليه أجاب:

بأنه نلتزم فيها أيضاً: بأن الغرض أخصّ من المأمور به ولا يمكن الأمر به بقرينة قيام الدليل على النفسية.

وفيه أولاً: أن الالتزام به بعد قيام الدليل المذكور صحيح إذا لم يكن مخلص أقرب منه وسيأتي.

وثانياً: أنه من المقطوع كون الغرض فيها أعمّ لغرض التوصلية، فحينئذ إن كان الدليل قائم على النفسية ظنّاً يطرح، وإن كان قطعياً يستكشف أنه تخيّل صرف.

والتحقيق: أن يختار تعريف «التقريرات».

ويقال: إن وصف الوجوب أمر اعتباري عقلائي منتزع عن مرتبة الإنشاء ولا يكفي فيه تعلّق واقع الإرادة به.

أو يقال: إن المراد من الواجب الذي هو مبدأ لقوله: «لأجل واجب» هو الوجوب المنشأ لا الوجوب الحقيقي.

وعلى كلا التقريرين يندفع الایراد عن تعريفه؛ إذ المصلحة وإن كانت لازمة كُتِبَ، الّا أنه لم يحصل فيها ما يصير واجباً، أو لم يحصل فيها إنشاء الوجوب، فليس الواجب

←

[حكم التردد بين النفسية والغيرية]

ثم إنه لا إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين.
وأما إذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري؟ فالتحقيق: أن الهيئة وإن كانت^(١٩٥) موضوعة لما يعمهما، إلا أن إطلاقها يقتضي كونه نفسياً؛ فإنه لو

→

الذي أمر به لأجل مصلحة لم يؤمر بها داخلاً في تعريف الغيري.» انتهى. أنظر حاشية المشككي على الكفاية: ٥٤٠/١.

(١٩٥) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«وذلك ان الهيئة وان فرض وضعها لما يعم ذلك، لكن لا يمكن التمسك بإطلاقها على إثبات ما يعم، الا مع احتمال ثبوت ذلك، ولا يحتمل في المقام ثبوته؛ لأن الثابت في الواقع شخص من الإرادة، فاما هو شخص متصف بأنه نفسي، أو هو متصف بأنه غيري، ولا ثالث لهما؛ وحيث إن النفسي أشمل الحالات والزمان، وذلك الآخر أعني به: الغيري أضيق؛ لاختصاصه بحال خاص أو زمان خاص، وهو حال وجوب الغير، فإطلاق اللفظ الكاشف عن ثبوت هذه الإرادة، وعدم تقييده للثبوت بتلك الحالة والزمان يقتضي ثبوت خصوص ما هو مستمر في تمام الحالات والأزمنة، وما هذا شأنه هو الواجب النفسي.»

وبالجملة: عدم التقييد في الألفاظ الموضوعة للكليات كللفظ «رقبة» في «أعق رقبة» انما يعين ثبوت الإطلاق والشيوع فيما يحتمل فيه ذلك، لا في مثل المقام غير المحتمل فيه ذلك؛ لإطلاق اللفظ على الفرد والجزئي، فالحال في مثل المقام المعلوم كون ما يزاء هذا اللفظ شخصاً خارجياً لا يتفاوت عما إذا كان مدلول اللفظ ابتداء شخصاً خارجياً كـ «أكرم زيداً» فلا فرق بين أن يقال بوضع الهيئات للمعاني الكلية، أو يقال بوضعها للمعاني الجزئية، في صحة التمسك بهذا الإطلاق لإثبات الوجوب النفسي؛ فان هذا الإطلاق إطلاق أحوالي جار في الأشخاص

←



أيضاً، فالإطلاق في «أكرم زيداً» وعدم التقييد بحال دون حال يقتضى وجوب إكرام زيد بتمام أحواله؛ إذ لو كان مقيداً بحال خاص لكان اللازم عليه تقييده به إذا كان في مقام البيان.

وهكذا الحال في المقام؛ فان إرادة المولى وطلبه لو كان في حال خاص وزمان مخصوص لقيّد بذلك الحال والزمان في مقام البيان، والمفروض عدم التقييد، فيكشف ذلك عن شيوع إرادته الشخصية وسريانها إلى تمام الأحوال والأزمان. والحاصل: ان التمسك بعدم بيان تقييد اللفظ الموضوع للطبيعة في مقام البيان يقتضى الإطلاق للأفرادى، ويتنى ذلك على كون اللفظ الملقى في مقام البيان موضوعاً للطبيعة دون الفرد.

وأما التمسك بعدم بيان تقييد اللفظ بحال أو زمان، فذلك يقتضى الإطلاق الأحوالى غير المختص جريانه بالألفاظ الموضوعّة للماهيات الكلية، بل يجري في الألفاظ الموضوعّة للأشخاص كالأعلام والألفاظ التي أريد منها الأشخاص إمّا باستعمالها في الشخص أو بإطلاقها عليه.

وما نحن فيه أعني: الهيئات؛ إمّا من قبيل الموضوعّة للشخص، أو من قبيل ما أطلق وأريد منه الشخص، فالتمسك بالإطلاق فيه تمسك بالإطلاق الأحوالى، وليس ذلك من التمسك بالإطلاق والسريان للأفرادى، فلا يتنى التمسك بهذا الإطلاق على عموم الموضوع له في الهيئات، كما لا يجدى عموم الموضوع له في التمسك بإطلاقه حتى في الإطلاق الأفرادى بعد القطع بإرادة الخصوص.

فلنا في المقام دعويان:

الأولى: ان الوضع لمعنى عام بعد القطع بكون المراد منه هو المعنى الخاص لا يجدى في التمسك بإطلاق اللفظ إطلاقاً أفرادياً.

الثانية: ان إطلاق المتمسك به: في المقام إطلاق أحوالي، ولا يتوقّف ذلك على وضع



كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه^(١٩٦) على المتكلم الحكيم.

وأما ما قيل: من «أنه لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهيئة لدفع الشك المذكور بعد كون مفادها الأفراد التي لا يعقل فيها التقييد. نعم، لو كان مفاد الأمر هو مفهوم الطلب صح القول بالإطلاق، لكنّه بمراحل من الواقع؛

→

اللفظ بإزاء معنى عام، بل يجري حتى مع الوضع بإزاء معنى خاص كالأعلام، أو مع الاستعمال في معنى خاص، أو إطلاقه وإرادة معنى خاص، كما فيما نحن فيه؛ فان هيئة «افعل»: إمّا موضوع بإزاء الجزئيات، أو أريد منه ذلك، فيستكشف بذكر اللفظ عن وجود ذلك الجزئي وشخص تلك الإرادة في نفس المتكلم، ثم بالدوران والترديد يعين ذلك الشخص، وانه هو الإرادة النفسية، والإرادة الموجودة في جميع الأحوال دون المختصة بحال وجوب ما يحتمل كون هذا شرطاً له؛ إذ لو كانت مختصة لبين اختصاصها في مقام البيان، كما أن وجوب إكرام زيد في «أكرم زيداً» لو كان مختصاً بحال خاص من قيامه أو قعوده لبين ذلك، وإذ لم يبين يستكشف به عموم طلبه لجميع أحواله.

ومن ذلك يظهر: ان بناء التمسك بالإطلاق في المقام على كون معنى هيئة افعل جزئياً أو كلياً ليس على ما ينبغي وذلك من وجهين:

الأول: ان كون المعنى كلياً لا يجدى شيئاً بعد التسالم على كون المراد ولو على سبيل الإطلاق دون الاستعمال جزئياً.

الثاني: ان كلية ما يتمسك بإطلاقه لا مدخلة له في التمسك بالإطلاق الأحوالي الذي منه المقام، بل يجري هذا الإطلاق في الاعلام الشخصية وما في حكمها. إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١٥٥/١ - ١٥٧.

(١٩٦) لا موجب لهذا الوجوب. نعم، يجب التنبيه على شرطيته في التكليف بذوي المقدمة. (الطباطبائي)

إذ لا شك في اتصاف الفعل بالمطلوبة بالطلب المستفاد من الأمر، ولا يعقل اتصاف المطلوب بالمطلوبة بواسطة مفهوم الطلب؛ فإن الفعل يصير مراداً بواسطة تعلّق واقع الإرادة وحقيقتها [به] لا بواسطة مفهومها، وذلك واضح لا يعتريه ريب^(١).

ففيه: أن مفاد الهيئة - كما مرت الإشارة إليه - ليس الأفراد، بل هو مفهوم الطلب - كما عرفت تحقيقه في وضع الحروف - ولا يكاد يكون فرد الطلب الحقيقي والذي يكون بالحمل الشائع طلباً، وإلا لما صح إنشاؤه بها؛ ضرورة أنه من الصفات الخارجية الناشئة من الأسباب الخاصة.

نعم، ربّما يكون هو السبب لإنشائه كما يكون غيره أحياناً.

و اتصاف الفعل بالمطلوبة الواقعية والإرادة الحقيقية - الداعية إلى إيقاع طلبه وإنشاء إرادته بعثاً نحو مطلوبه الحقيقي وتحريكاً إلى مراده الواقعي - لا ينافي اتصافه بالطلب الإنشائي أيضاً، والوجود الإنشائي لكل شيء ليس إلا قصد حصول مفهومه بلفظه كان هناك طلب حقيقي أو لم يكن، بل كان إنشاؤه بسبب آخر.

ولعلّ منشأ الخلط والاشتباه: تعارف التعبير عن مفاد الصيغة بالطلب المطلق، فتوهم منه: أن مفاد الصيغة يكون طلباً حقيقياً يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع.

ولعمري إنه من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق، فالطلب الحقيقي إذا لم يكن قابلاً للتقييد لا يقتضي أن لا يكون مفاد الهيئة قابلاً له، وإن تعارف تسميته بالطلب أيضاً، وعدم تقييده بالإنشائي؛ لوضوح إرادة خصوصه وأن الطلب الحقيقي لا يكاد ينشأ بها كما لا يخفى.

فانقذ بذلك: صحة تقييد مفاد الصيغة بالشرط كما مر هاهنا بعض الكلام، وقد تقدم في مسألة اتحاد الطلب والإرادة^(١٩٧) ما يجدي [في] المقام.

هذا إذا كان هناك إطلاق، وأما إذا لم يكن، فلا بد من الإتيان به فيما إذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطاً له فعلياً؛ للعلم بوجوبه فعلاً وإن لم يعلم جهة وجوبه، وإلا فلا؛ لصيرورة الشك فيه بدوياً كما لا يخفى.

تذنيبان :

[الثواب والعقاب في الواجب الغيري]

الأول: لا ريب في استحقاق الثواب^{(١٩٨)(١٩٩)} على امتثال الأمر النفسي

(١٩٧) وقد تقدم منا فيما مر بعض ما يتعلّق بالمقام. (الطباطبائي)

(١٩٨) حاصله: دعوى الضرورة على استحقاق الثواب والعقاب على الواجب النفسي موافقة ومخالفة.

وقوله: (ضرورة استقلال العقل بعدم الاستحقاق للعقاب واحد... الخ).

دليل أول على عدم ترتب شيء من الثواب والعقاب للمقدمة.

وقوله - فيما بعد - : (وذلك لبدها ان موافقة الأمر الغيري... الخ).

كأنه دليل ثان.

والحاصل: ان الضرورة قاضية باستحقاق الثواب والعقاب على الواجب النفسي موافقة

ومخالفة، وأما الواجب الغيري فلا يترتب عليه شيء موافقة ومخالفة.

أما أولاً: فلا استقلال العقل بأنه لا استحقاق عند المخالفة أو الموافقة للعقاب واحد

أو ثواب واحد، ومن المعلوم أن ذا المقدمة يوجب الاستحقاق، فذلك له ولا يبقى

للمقدمة شيء.

→

وأما ثانياً: فلأن المقدمة لا استقلال لها لا ملاكاً ولا تكليفاً في قبال ذي المقدمة فلا يترتب عليها بالاستقلال شيء.

والحق: ان الملاك في استحقاق الثواب على الموافقة هو العبادية دون الوجوب النفسي؛ ضرورة ان الواجبات التوصلية لا ثواب على مجرد موافقتها لو لم تؤت بقصد القرية على نحو العبادية، فالواجب النفسي من حيث هو واجب نفسي لا يوجب ثواباً، إلا اذا أتى بها عبادة ولا تفاوت فيها بين أن تكون مقدمة أو ذا مقدمة؛ لاستقلال العقل بكون الاتيان بقصد القرية موجباً للقرب والثواب.

ومن هنا يظهر: ان العبادية لا تنفك عن محبوبة ما نفسية وإن كانت من جهة أخرى مطلوبة بالطلب الغيري، سواء قلنا بكون الوجوب الغيري من قبيل الوصف الذاتي، أو العرضي، وأما استحقاق العقاب فملاكه مخالفة الأمر.

والسر في جميع ذلك: ان الملاك حقيقة في الثواب والعقاب حقيقة موافقة الأمر ومخالفتها، لكن اتيان الواجب النفسي التوصلي لا بقصد الامتثال ليس موافقة للأمر إلا أن يؤتى بقصد امتثال الأمر، فيرتبط بالأمر ويصير حينئذ عبادة.

وأما اتيان الواجب الغيري: فإن كان غير عبادي فإنما امتثل به أمر ذي المقدمة حقيقة، وان كان عبادياً، فإتيانه بقصد عباديته التي هي عين مقدمته موجب لتحقيق القرية ولقصد أمر ذي المقدمة عيناً؛ إما لكون وجوبه غير مستقل - كما اختاره المصنف (رحمته) - أو لكون وجوبه بعرض وجوب ذي المقدمة - كما اخترناه - وهي مع ذلك لا تخلو عن محبوبة نفسية مستتعبة لاستحباب نفسي أو غير مستتعبة.

فتحصل: أن كل موافقة ليست بموافقة الأمر، بل مع قصدها وأما المخالفة فكل مخالفة مخالفة للأمر سواء فيه التعبدية والتوصلي.

نعم، يفرق فيه النفسي والغيري بالاستقلال وعدمه، أو بالذات والعرض. (الطباطبائي) (١٩٩) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

←

→

«ان استحقاق العبد للثواب على الإطاعة عقلاً بحيث لو لم يشبه المولى كان مرتكباً للقيح وظالماً مفتوّاً لحقه محل نظر، بل منع؛ فان باب الأمر والإطاعة ليس باب الاستتجار ليستحق الأجير بإتيان العمل المستأجر عليه الأجر والثواب.

نعم: لو وعد المولى بالأجر قبح منه مخالفة الوعد وترك الوفاء به، هذا كله في جانب الثواب.

وأما استحقاق العبد العقاب على المعصية، فالعقاب:

إن كان من جهة عدم وصول المولى إلى مقصده وغرضه بسبب عدم إتيان العبد بمتعلق غرضه فهو قبيح عقلاً وناشئ من الجهة الحيوانية.

وان كان من جهة مجرد مخالفة عبده له وظلمه لمولاه بعدم إتيانه لما هو حقه أعني به الإطاعة، وان فرض عدم غرض له في متعلق أمره فيجوز مجازاته بالإيذاء من باب ﴿وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾^(١): فان العقل يحكم بحسن مجازات السيئة بالسيئة وليست المجازات كالابتداء في حكم العقل بالقبح وهذا هو الاستحقاق العقلي.

فلا ريب: ان الغنى المطلق جل وعلا لا تضره معصية العاصين كي يجازى على ذلك. وان كان ذلك لمجرد تأديب العبد كي لا يعود على المعصية التي تضره فان ذلك وان كان لطفاً من المولى ومقرباً للعبد إلى الطاعة ومبعداً له عن المعصية.

لكنه لا يكاد يكون بعد انقطاع العبد من دار التكليف وتحوله إلى دار الآخرة وانما يحسن ذلك في دار التكليف كما كان يكتب في الأمم السابقة على باب دار العاصي انه عاص؛ لكي يرتدع عن المعصية في المستقبل.

وان كان من جهة إزالة الأوساخ والقذارات الحاصلة من المعاصي التي يكون ظهورها العقاب ولا يزول درن المعاصي بدونه فيكون عقابه لطفاً لأجل التطهير والتصفية ويكون العبد بذلك لانقاً لحضور مجلس المولى ومحل رحمته ومهيئ فيضه.

(١) البقرة: ٤٠.

→

فهو أيضاً: لا يجتمع مع الخلود في العذاب الثابت بنص الكتاب وصريح السنة. فينحصر الأمر: إمّا بالالتزام بتجسم الأعمال، وأن العذاب الأخروي عبارة عن نفس هذه الأعمال والمعاصي التي ارتكبتها العاصي، وكانت حقائقها الواقعية مستورة بالحجب الدنيوية، فظهرت بالموت للنفس بصورها الواقعية، وتتألم النفس بما اختارته في دار الدنيا من الأعمال.

أو الالتزام بأن الثواب والعقاب بالوعد والوعيد وهما أعني: نفس الوعد والوعيد لطفان من المولى مقربان للعبد نحو الطاعة ومبعدان له عن المعصية، والعمل عليهما بإعطاء الثواب فعلاً على الإطاعة والعقاب على المعصية تنفيذ لإرادة العبد؛ إذ هو اختارهما باختيار ما هو سبب لهما بجعل المولى، فجعلهما حسن، والعمل على طبق الجعل والوفاء به أيضاً حسن؛ فإن الحيلولة بين العبد وإرادته ربما يكون قبيحاً. لكن الأول: أعني به: تجسم الأعمال باطل؛ وذلك لأن العقاب من تبعات عنوان المعصية ومخالفة طلب المولى عن عمد، فهو متأخر عن الطلب، ومتولد منه؛ بحيث لولاه لم يكن، والعمل سابق بحسب المرتبة على الطلب ويتبعه الطلب. فينحصر الأمر بالثاني: أعني به الوعد والوعيد.

ثم على تقدير ثبوت الاستحقاق عقلاً، فالبداهة تشهد بأنه لا فرق في الاستحقاق المذكور بين الأوامر النفسية والغيرية؛ فإن ملاك الاستحقاق في الجميع واحد، وهو: ترك أداء حق المولى، وعدم القيام بوظائف عبوديته بتنفيذ مقاصده وإجراء أوامره ونواهيه، فلا وجه للتفصيل والتفكيك بالاستحقاق في الأول وعدم الاستحقاق في الثاني.

بل لو ثبت عدم استحقاق من ترك الواجب بمقدماته إلا لعقاب واحد عقلاً، كشف ذلك عن عدم وجوب المقدمات؛ فإن استتباع الوجوب ولو كان غيرياً لاستحقاق العقاب أوضح عندنا من وجوب مقدمة الواجب. «إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١٥٨/١ - ١٦٠.

وموافقته واستحقاق العقاب على عصيانه ومخالفته عقلاً.

وأما استحقاقهما على امتثال الغيري ومخالفته فيه إشكال، وإن كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته ومخالفته بما هو موافقة ومخالفة؛ ضرورة استقلال العقل بعدم الاستحقاق، إلا لعقاب واحد أو لثواب كذلك فيما خالف الواجب ولم يأت بواحدة من مقدماته على كثرتها، أو وافقه وأتاه بما له من المقدمات.

نعم، لا بأس باستحقاق العقوبة على المخالفة عند ترك المقدمة وبزيادة المثوبة على الموافقة فيما لو أتى بالمقدمات بما هي مقدمات له من باب أنه يصير حينئذ من أفضل الأعمال^(٢٠٠) حيث صار أشقها وعليه ينزل ما ورد في الأخبار^(٢٠١) من الثواب على المقدمات أو على التفضل^(١) فتأمل جيداً.

(٢٠٠) لا يخفى أن سياق ما يدل على أن أفضل الأعمال أحضرها^(٢) اجنبي عما نحن فيه. (الطباطبائي)

(٢٠١) قال الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:

«ويمكن أن ينزل الأخبار على إعطاء الثواب على نفس ذي المقدمة، وتكون المقدمات - كعدد الخطوات في زيارة سيد الشهداء عليه السلام - مقياساً ومحددًا لمقدار

(١) أنظر وسائل الشيعة: ٣٨٠/١٤ باب استحباب زيارة أمير المؤمنين عليه السلام ماشياً ذهاباً وعوداً
وص ٤٣٩ باب استحباب المشي إلى زيارة الحسين عليه السلام وج ١١٣/١١ باب استحباب اختيار المشي في الحج على الركوب.

(٢) كذا والصحيح: أحضرها، لكن الخبر بهذا اللفظ لا أصل له وإن أشتهر على الألسنة. نعم، هناك جملة من الأخبار تدل على المطلوب إلا أنها في موارد خاصة ولا يمكن الحكم بها بتأ بالكيفية؛ لوجود جملة من النصوص المعارضة التي تحبذ الأخذ بالأسهل الأيسر على العموم.

وذلك لبداية أن موافقة الأمر الغيري - بما هو أمر لا بما هو شروع في إطاعة الأمر النفسي - لا توجب قرباً ولا مخالفته بما هو كذلك بُعداً، والمثوبة والعقوبة إنما تكونان من تبعات القرب والبعد.

إشكال ودفع

أما الأول :

[التقرب واستحقاق الثواب في المقدمات العبادية]

فهو أنه إذا كان الأمر الغيري بما هو لا إطاعة له، ولا قرب في موافقته، ولا مثوبة على امتثاله، فكيف حال بعض المقدمات كالطهارات؛ حيث لا شبهة في حصول الإطاعة والقرب والمثوبة بموافقة أمرها؟ هذا. مضافاً إلى أن الأمر الغيري لا شبهة في كونه توصلياً، وقد اعتبر في صحتها إتيانها بقصد القربة.

وأما الثاني :

[الجواب عن الإشكال]

فالتحقيق: أن يقال: إن المقدمة فيها بنفسها مستحبة وعبادة، وغاياتها إنما تكون متوقفة على إحدى هذه العبادات، فلا بد أن يؤتى بها عبادة، وإلا فلم يؤت بما هو مقدمة لها، فقصد القربة فيها إنما هو لأجل كونها في نفسها

→

ذلك الثواب الذي يعطى على ذي المقدمة، فيكون له من ثواب الحج والعمرة على زيارته بمقدار لو وزع على خطواته لكان لكل خطوة حجة وعمرة، فبعدد خطواته يزداد في ثواب زيارته. انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٦٠/١.

أموراً عبادية ومستحبات نفسية، لا لكونها مطلوبات غيرية، والاكتفاء بقصد أمرها الغيري، فإنما هو لأجل أنه يدعو إلى ما هو كذلك في نفسه؛ حيث إنه لا يدعو إلا إلى ما هو المقدمة^(١)، فافهم^(٢٠٢).

وقد تفصي عن الإشكال بوجهين آخرين:

أحدهما :

ما ملخصه: أن الحركات^(٢٠٣) الخاصة ربما لا تكون محصلة لما هو المقصود منها من العنوان الذي يكون بذاك العنوان مقدمة وموقفاً عليها، فلا بد في إتيانها بذاك العنوان من قصد أمرها؛ لكونه لا يدعو إلا إلى ما هو الموقوف عليه، فيكون عنواناً إجمالياً ومرآة لها، فإتيان الطهارات عبادة

(٢٠٢) قال المحقق الشيخ علي القوجاني قدس سره:

«لعله إشارة إلى أنه إنما يتم بناءً على عدم لزوم قصد الامتثال في العبادة، وأما بناءً عليه فالإكتفاء به إنما هو لأجل اشتغال الطلب الوجوبي على أصل الطلب النديبي النفسي وإن لم يشتمل على مرتبته كما عرفت، فتدبر». انتهى أنظر تعليقه القوجاني على الكفاية: ٢٨٣/١.

(٢٠٣) الفرق بين الوجهين: أن الأول: من مسلك أن وقوع المقدمة عبادة يحتاج إلى اعتبار الغرض المقدمي الموجود فيها.

والثاني من مسلك الغرض الغائي الموجود في ذي المقدمة.

ولذا اشترك الوجهان في الاعتراض بعدم كفاية ذلك في ترتب الثواب عليها. واختص الأول بزيادة إمكان الإشارة الى العنوان المقدمي من غير جعله داعياً. (الطباطبائي)

وإطاعة لأمرها ليس لأجل أن أمرها المقدمي يقضي بالإتيان كذلك، بل إنما كان لأجل إحراز نفس العنوان الذي يكون بذاك العنوان موقوفاً عليها^(١).

وفيه - مضافاً إلى أن ذلك لا يقتضي الإتيان بها كذلك؛ لإمكان الإشارة إلى عناوينها التي تكون بتلك العناوين موقوفاً عليها بنحو آخر، ولو بقصد أمرها وصفاً لا غاية وداعياً، بل كان الداعي إلى هذه الحركات الموصوفة بكونها مأموراً بها شيئاً آخر غير أمرها - :

أنه غير واف بدفع إشكال ترتب المثوبة عليها كما لا يخفى.

ثانيهما :

ما محصله: أن لزوم وقوع الطهارات عبادة إنما يكون لأجل أن الغرض من الأمر النفسي بغاياتها كما لا يكاد يحصل بدون قصد التقرب بموافقته، كذلك لا يحصل ما لم يؤت بها كذلك لا باقتضاء أمرها الغيري.

وبالجملة: وجه لزوم إتيانها عبادة إنما هو لأجل أن الغرض في الغايات لا يحصل إلا بإتيان خصوص الطهارات من بين مقدماتها أيضاً بقصد الإطاعة^(٢).

وفيه أيضاً: أنه غير واف بدفع إشكال ترتب المثوبة عليها.

وأما ما رُبما قيل في تصحيح اعتبار قصد الإطاعة في العبادات: من الالتزام بأمرين أحدهما: كان متعلقاً بذات العمل، والثاني: بإتيانه بداعي امتثال الأول^(٣).

لا يكاد [يجدي]^(٤) في تصحيح اعتبارها في الطهارات؛ إذ لو لم تكن

(١) و(٢) انظر مطارح الأنظار: ٣٥٠/١ - ٣٥٢.

(٣) أنظر بذائع الأفكار: ٣٣٥ وكتاب الطهارة للشيخ الأعظم رحمته: ٥٥/٢ - ٥٦.

(٤) في كثير من النسخ: «يجزي» والصحيح ما أثبتناه.

بنفسها مقدمة لغاياتها لا يكاد يتعلّق بها أمر من قبل الأمر بالغايات، فمن أين يجيء طلب آخر من سنخ الطلب الغيري متعلّق بذاتها ليتمكّن به من المقدمة في الخارج؟ هذا.

مع أن في هذا الالتزام ما في تصحيح اعتبار قصد الطاعة في العبادة على ما عرفته مفصلاً سابقاً، فتذكّر^(١).

[التذنيب] الثاني :

[عدم اعتبار قصد الغايات في صحّة الطهارات]

أنه قد انقذ مما هو التحقيق في وجه اعتبار قصد القرية في الطهارات صحتها ولو لم يؤثّر بها بقصد التوصلّ بها إلى غاية من غاياتها. نعم، لو كان المصحّح لاعتبار قصد القرية فيها أمرها الغيري لكان قصد الغاية مما لا بدّ منه في وقوعها صحيحة؛ فإن الأمر الغيري لا يكاد يمثل إلا إذا قصد التوصلّ إلى الغير؛ حيث لا يكاد يصير داعياً إلا مع هذا القصد، بل في الحقيقة يكون هو الملاك لوقوع المقدمة عبادة ولو لم يقصد أمرها، بل ولو لم نقل بتعلّق الطلب بها أصلاً.

و هذا هو السرّ في اعتبار قصد التوصلّ في وقوع المقدمة عبادة. لا ما توهم: من أن المقدمة إنما تكون مأموراً بها بعنوان المقدّميّة، فلا بدّ عند إرادة الامتثال بالمقدمة من قصد هذا العنوان، وقصدها كذلك لا يكاد يكون بدون قصد التوصلّ إلى ذي المقدمة بها^(٢).

(١) في بداية مبحث الواجب التعبدى والتوصلّى.

(٢) أنظر مطارح الأنظار: ٣٥٤/١ - ٣٥٥.

فإنه فاسد جداً؛ ضرورة أن عنوان المقدمة^(٢٠٤) ليس بموقوف عليه الواجب، ولا بالحمل الشائع مقدّمة له، وإنّما كان المقدّمة هو نفس المعنونات بعناوينها الأولى، والمقدّمة إنّما تكون علّة لوجوبها.

الأمر الرابع :

[تبعية المقدّمة لذيها في الاطلاق والإشراط]

لا شبهة في أن وجوب المقدّمة بناء على الملازمة يتبع في الإطلاق والاشراط وجوب ذي المقدّمة كما أشرنا إليه في مطاوي كلماتنا. ولا يكون مشروطاً بإرادته كما يوهمه ظاهر عبارة صاحب «المعالم»^(٢٠٥) في بحث الضدّ قال:

«وأيضاً فحجّة القول بوجوب المقدّمة - على تقدير تسليمها - إنّما

(٢٠٤) قد تهنّاك فيما مر: أنّ دوران نسبة بين أطرافها يوجب تحقق أطرافها في سنخ وعائها أي: كون الاطراف مسانحة للنسبة، فالنسبة إن كانت حقيقة كانت أطرافها حقيقة، وإن كانت اعتبارية كانت اعتبارية، فنسبة الملكية الاعتبارية إنّما تدور بين المالك والمملوك لابين عين زيد وعين العقار مثلاً، ونسبة التوصل والتوقّف تدور بين المقدمة وذوي المقدمة لابين ما هو الأمر الخارجي المعنون بعنوان المقدمة والمعنون بعنوان ذي المقدمة.

ومن هنا يظهر: أنّ عنوان المقدمة مثلاً واسطة في العروض في اتصاف المقدمة بالوجوب لا واسطة في الثبوت كما ذكره^(٢٠٦).

نعم، العرف من حيث استشعارهم بضعف تحقق هذه العناوين الاعتبارية لا يذعنون إلاّ بتحقيق المعنونات ويتوهمون أن الأحكام إنّما تقوم بها لا بالعناوين كما مرّ نظير ذلك في الكل والأجزاء بالأسر. (الطباطبائي)

تنهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها، كما لا يخفى على من أعطاها حق النظر^(١).

وأنت خبير: بأن نهوضها على التبعة واضح لا يكاد يخفى، وإن كان نهوضها على أصل الملازمة لم يكن بهذه المثابة، كما لا يخفى.

[المقدمة الموصلة]

وهل يعتبر في وقوعها^(٢٠٥) على صفة الوجوب أن يكون الإتيان بها بداعي التوصل بها إلى ذي المقدمة كما يظهر مما نسبته إلى شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - بعض أفاضل مقرري بحثه؟^(٢).

أو ترتب ذي المقدمة عليها^(٢٠٦) بحيث لو لم يترتب عليها لكشف عن

(٢٠٥) قال المحقق الشيخ علي القوجاني قدس سره:

«الفرق بين قول «المعالم» وبين قول الشيخ و«الفصول»:

أن الوجوب مشروط بناءً على قوله، ومطلق على قولهما.

وأما الفرق بينهما:

أن قيد الواجب بناءً على قول الشيخ هو قصد التوصل إلى ذي المقدمة بحيث لو لم يقصد ذلك لما وقع الفعل على صفة الوجوب بل غير واجب، يكون مسقطاً عنه.

وأما بناءً على قول «الفصول» إنما القيد هو الترتب الخارجي ولو لم يقصد به التوصل أبداً.

فالفرق بين الأقوال الثلاثة لا يكاد يخفى. انتهى أنظر تعليقه القوجاني على الكفاية:

.٢٨٥/١

(٢٠٦) هذا مع الغض عن عدم وروده أصلاً فاسد؛ من حيث أن اللازم وجود ذي

(١) معالم الدين: ٧١

(٢) أنظر مطارح الأنظار: ٣٥٤/١.

عدم وقوعها على صفة الوجوب كما زعمه صاحب «الفصول فلذكي»^(١).

أو لا يعتبر في وقوعها كذلك شيء منهما؟

الظاهر: عدم الاعتبار.

أما عدم اعتبار قصد التوصل^(٢٠٧): فلأجل أن الوجوب لم يكن

→

المقدمة في الخارج ووجود الشيء نفسه، وأما الترتب فهو وصف زائد وعنوان طار.
(الطباطبائي)

(٢٠٧) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني فلذكي:

«محصل ما أفاده في الجواب - عن كلا القولين مع هذا البسط والإطناب - كلمة واحدة، وتام هذا البحث يدور على تلك الكلمة الواحدة.

وهي ان مناط إيجاب المقدمة هي المقدمة والتوقف وكون الشيء بحيث لا يمكن الإتيان بذي الابه وهذا المناط غير مختص بما قصد به التوصل ليكون الإيجاب مقصوراً عليه، ولا بما أوصل فعلاً ليكون الإيجاب مقصوراً عليه.

أما سيلان هذا المناط وشيوعه في عامة المقدمات فواضح بالوجدان.

وأما كون المناط هو ذا فلائنه لا يعقل ان يكون غيره وذلك المناط هو العلة الغائية المترتبة على الشيء والفائدة العائدة منه، ولا يترتب على ذات المقدمة غير ذا دون الوصول الخارجي، وقصد التوصل كضم الحجر في جنب الإنسان في إفادة هذا المقصد؛ أو غير هذا المقصد فانه أجنبي سواء كان الغرض هو إمكان التوصل أو فعلية التوصل.

وبالجملة: اعتبار قصد التوصل في المطلوب ليس بذاك المهم، وانما المهم نفي كون الغرض من إيجاب المقدمة هو الوصول الخارجي في المقدمات التي ليست نتيجهما الوصول الخارجي بل يحتاج الوصول إلى مؤونة أخرى أعني إرادة ذي



المقدمة بعد إتيان مقدماته بحيث لو لا الإرادة لما تحقق بمجرد اجتماع مقدماته. ونفي هذا المطلب بمكان من الصعوبة، وكيف يسع المصنف عليه السلام نفي ذلك وإثبات أن الغرض هو المقدمة والتوقف وكون الشيء بحيث لا يمكن إتيان ذي المقدمة بلا إتيانه وهو الذي عبر عنه بالتمكن؟ والحال أن من الواضح الجلي ان لا غرض للمولى في نفس هذا التمكن بما هو تمكّن، وانما يريد التمكن لأجل التوصل ومقصده الأصلي ذلك فينتهي الأمر بالآخرة إلى كون التوصل هو المقصد والغاية والمناط في إيجاب المقدمة وليس هناك غاية سواء، ووضوح كون التوصل غاية بمكان لو دار الأمر بين رفع اليد عن غائته أو عن أصل إيجاب المقدمة؛ لأجل لزوم المحذور من كونه غاية لرفعنا اليد عن أصل الإيجاب، ولم نرفع اليد عن كونه هو الغاية على تقدير الوجوب، مع انه لا محذور يلزم من كون التوصل هو الغاية. وما ذكره المصنف عليه السلام من المحذورين غير لازم الا على مبنيين يمكن التفصي عن كليهما بعدم الالتزام بالمبنيين ولا يتوقف القول باعتبار التوصل على الالتزام بذينك المبنيين فان هناك مبنيين سالمين عن المحذور، له الأخذ بكل منهما، ولنشير إلى الوجوه التي يمكن أن تقع عليها القول بالمقدمة الموصلة لينكشف الحال ويتضح ما فيه المحذور عما ليس فيه المحذور، ويتضح لك أيضاً المحذوران اللذان أشار إليهما المصنف عليه السلام مع مبناهما.

فنقول: قولنا: «تجب المقدمة الموصلة» كغيره من التراكيب يحتمل احتمالين.

الأول: ان يكون الإيصال قيداً للحكم والإيجاب فيكون الوجوب مشروطاً بالإيصال.

الثاني: ان يكون قيداً للموضوع وما تعلق به الحكم.

وكل من الاحتمالين ينقسم إلى قسمين:



→

الأول: فإلى شرط للحكم على نحو الشرط المقارن بحيث لا يحدث الحكم الا بعد الإيصال، وإلى شرط للحكم بنحو الشرط المتأخر بحيث لو كان فيما بعد الإيصال كان الإيجاب في هذا الحال.

وأما الثاني: فإلى قيد للموضوع يجب تحصيله، وإلى قيد أخذ على نحو لا يجب تحصيله فيكون مجموع الاحتمالات أربعة:

الأول: كون الإيصال شرطاً للحكم على نحو الشرط المقارن بحيث يكون تعلق الوجوب بالمقدمة بعد فعلية اتصافها بصفة الإيصال، وهذا هو الذي يتجه عليه المحذور الذي ذكره المصنف رحمته في آخر هذا البحث، ومحصل ذلك المحذور: هو لزوم طلب الحاصل لو كان اتصاف المقدمة بالوجوب بعد إتيانها وحصول الوصول إلى ذبيها.

الثاني: كون الإيصال شرطاً للحكم على نحو الشرط المتأخر بحيث لو كانت المقدمة موصلة بعد إتيانها كانت متصفة بالوجوب قبل إتيانها، وهذا لا يتجه عليه محذور غير ما نذكره من المحذور العام اللازم من القول بالمقدمة الموصلة.

الثالث: كون الإيصال قيداً للواجب بحيث يجب تحصيله، وهذا أيضاً يتجه عليه المحذور الذي ذكره المصنف أولاً: من لزوم ترشح الوجوب من المقدمة إلى ذبيها كالترشح من ذبيها إليها؛ لأن ذا المقدمة يكون مقدمة لها فيجب مقدمة لها كما وجبت هي مقدمة له، ومحذور ذلك - مضافاً إلى بطلانه بالوجدان - لزوم إيجابات غير متناهية في كل من الطرفين.

الرابع: كون الإيصال قيداً للواجب على نحو لا يجب تحصيله كسائر القيود في الواجبات المشروطة على مذهب شيخنا الأنصاري رحمته من كونها قيوداً للمادة لا للحكم، ومع ذلك لا يجب تحصيلها، وهذا أيضاً لا يتوجه عليه محذور.

←

بحكم العقل، إلا لأجل المقدّمية والتوقّف، وعدم دخل قصد التوصل فيه واضح، ولذا اعترف^(١) بالاجتزاء بما لم يقصد به ذلك في غير المقدّمات العباديّة؛ لحصول ذات الواجب، فيكون تخصيص الوجوب بخصوص ما

→

نعم يتوجه محذور على الالتزام بالمقدمة الموصلة وهو: أن هذا التكليف لا يعقل فيه العصيان والمخالفة والتكليف الذي لا يعقل عصيانه باطل:

أما عدم معقولية عصيانه؛ فلأن ترك المقدمة الموصلة؛ إمّا بترك إيصالها أو بترك أصلها المتضمن لترك إيصالها، والمفروض أن لا تكليف بما ليس فيه صفة الإيصال؛ إمّا لأجل أن الإيصال شرط التكليف على نحو الشرط المتأخر، أو لأجل أنه قيد للمكلف به على نحو لا يجب تحصيله، فيكون الفعل المقرون بحصول صفة الإيصال باختيار من العبد هو المكلف به دون غير المقرون بذلك.

وأما بطلان مثل هذا التكليف؛ فلأن التكليف إنما يتوجه لأجل أحداث الداعي للعبد أو سد باب الداعي عليه، وأحداث الداعي أو سد بابه إنما يصح أو يعقل إذا كان أحد طرفي الفعل والترك خاصة مطابقاً لميل المولى وإرادته، وأما إذا لم يكن كذلك فلماذا يحدث الداعي في المكلف، بل الداعي لا يحصل للعبد أيضاً إذا لم يكن في ترك المدعو إليه مخالفة لميل المولى، بل كان مطابقاً لميله، كمطابقة الفعل لميله فهذا الذي ذكرناه يبطل القول بالمقدمة الموصلة، كما أن بطلان كون التمكن هو مناط إيجاب المقدمة دون التوصل يبطل القول بمطلق المقدمة فلا محيص إذن من إنكار وجوب المقدمة، رأساً فراراً عن المحاذير.

هذا محصل الكلام في المقام وسنشير إلى بعض ما لنا من الآراء في خلال عبائر الكتاب». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٦٧/١ - ١٧٠.

قصد به التوصل من المقدمة بلا مخصص، فافهم.

نعم، إنَّما اعتبر ذلك في الامتثال؛ لما عرفت: من أنه لا يكاد يكون الآتي بها بدونه ممثلاً لأمرها وآخذاً في امتثال الأمر بذاتها فيشابه بشواب أشق الأعمال.

فيقع الفعل المقدَّمي على صفة الوجوب ولو لم يقصد به التوصل كسائر الواجبات التوصيلية لا على حكمه السابق الثابت له لو لا عروض صفة توقّف الواجب الفعلي المنجّز عليه.

فيقع الدخول في ملك الغير واجباً - إذا كان مقدّمة لإنقاذ غريق أو إطفاء حريق واجب فعليّ - لا حراماً، وإن لم يلتفت إلى التوقّف والمقدّمية، غاية الأمر يكون حينئذ متجرّأ فيه.

كما أنه مع الالتفات يتجرّأ بالنسبة إلى ذي المقدّمة فيما لم يقصد التوصل إليه أصلاً.

وأما إذا قصده ولكنّه لم يأت بها بهذا الداعي، بل بداع آخر أكده بقصد التوصل فلا يكون متجرّأ أصلاً.

وبالجملة: يكون التوصل بها إلى ذي المقدّمة من الفوائد المترتبة على المقدمة الواجبة، لا أن يكون قصده قيّداً وشرطاً لوقوعها على صفة الوجوب؛ لثبوت ملاك الوجوب في نفسها بلا دخل له فيه أصلاً، وإلا لما حصل ذات الواجب ولما سقط الوجوب به كما لا يخفى.

ولا يقاس على ما إذا أتى بالفرد المحرّم منها؛ حيث يسقط به الوجوب، مع أنه ليس بواجب؛ وذلك لأن الفرد المحرّم إنّما يسقط به الوجوب؛ لكونه كغيره في حصول الغرض به بلا تفاوت أصلاً، إلا أنه لأجل وقوعه على صفة الحرمة لا يكاد يقع على صفة الوجوب.

وهذا بخلاف [ما] هاهنا؛ فإنه إن كان كغيره مما يقصد به التوصل في حصول الغرض فلا بد أن يقع على صفة الوجوب مثله؛ لثبوت المقتضي فيه بلا مانع، وإلا لما كان يسقط به الوجوب ضرورة، والتالي باطل بداهة، فيكشف هذا عن عدم اعتبار قصده في الوقوع على صفة الوجوب قطعاً وانتظر لذلك تنمة توضيح.

والعجب أنه ^(١) شدد النكير على القول بالمقدمة الموصلة، واعتبار ترتب ذي المقدمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب ^(٢) - على ما حرره بعض مقرري بحثه فَلْيَرْجِعْ - بما يتوجه على اعتبار قصد التوصل في وقوعها كذلك، فراجع تمام كلامه زيد في علو مقامه وتأمل في نقضه وإبرامه ^(٣).

وأما عدم اعتبار ترتب ^(٢٠٨) ذي المقدمة عليها في وقوعها على

(٢٠٨) الملاك كلّ الملاك في القول بالمقدمة الموصلة وعدمها: القول باتصاف المقدمة بوجوبها بالذات أو بالعرض كما يظهر بالتأمل في كلام صاحب «الفصول» كما سينقله المصنف (رحمته الله) وقد تنبه به المصنف (رحمته الله) حيث قال في آخر كلامه:

«ولعل منشأ توهم الخلط بين الجهة التقيدية والتعليلية.» انتهى.

فالقول بالمقدمة الموصلة يبتني على كون اتصاف المقدمة بالوجوب بالعرض، فهناك وجوب واحد نفسي وهو لذي المقدمة بالذات وللمقدمة بالعرض، ولا محالة

(١) أي: الشيخ الأعظم فَلْيَرْجِعْ.

(٢) على ما اختاره في الفصول الغروية: ٨٦

(٣) مطارح الأنظار: ٣٦٨/١ - ٣٦٦.

→

يكون الغرضان الموجودان فيهما على نحو وجودي الوجوبين، ففرض ذاتي وغرض عرضي، ومن المعلوم: أن فرض عدم وجود ما بالذات في الخارج يوجب عدم وجود ما بالعرض سواء كان حكماً أو ملاك حكم.

ومن هنا يظهر: فساد ما ذكره المصنف (رحمته الله) في إبطاله؛ إذ جميع الوجوه المذكورة تبني على كون وجوب المقدمة وملاكها ذاتيين وقد عرفت فساد.

ان قلت: هذا إنما يتم بناءً على ما ذكره المصنف (رحمته الله): ان المتصف بالوجوب إنما هو ذات المقدمة وما هو بالحمل الشائع مقدمة لا عنوان المقدمة، فذات المقدمة في الخارج تكون متصفة بالوجوب بالعرض، ولا معنى لتحقق ما بالعرض في الخارج من دون تحقق ما بالذات فيه. وأما على ما ذكرت: من كون المتصف حقيقة هو العنوان الاعتباري للمقدمة بما أنه اعتباري فلا معنى للقول بالمقدمة الموصلة؛ إذ جميع المقدمات متصفة بهذا العنوان كما لا يخفى.

قلت: معنى الاعتبار كما عرفت مراراً دعوى: كون العنوان هو الخارج لغرض الأثر المترتب، فما في الخارج هو المتصف بالأحكام والآثار لكن بواسطة الاعتبار فسراية العنوان في الخارج وانطباقه عليه لا مفر منه، وحينئذ فتتحقق عنوان المقدمة في الخارج - أي: ذات المقدمة فيه - لا ينفك عن وجود عنوان ذي المقدمة، أعني: نفس ذي المقدمة فيه فافهم.

فأما بحسب الدقة فذات المقدمة في الخارج متصف بالوجوب بواسطتين، فذاتها تتصف به بواسطة عنوانها، وعنوانها بواسطة عنوان ذي المقدمة.

لكن الحق بعد ذلك كله: ان عرضية وجوب المقدمة لا توجب القول بالمقدمة الموصلة؛ فان تحقق الواجب في ظرف التكليف واعتباره يوجب تحقق التوقف، وكذا تحقق ما يتوقف عليه فيه، ويتم بذلك وجوب كل ما يتوقف عليه سواء كان مقدمة موصلة في الخارج أو لم يكن. (الطباطبائي)

صفة الوجوب: فلاّته لا يكاد يعتبر في الواجب^(٢٠٩)، إلا ما له دخل في

(٢٠٩) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«الابدّ من بيان أمور يتوقف عليها هذا الدليل المنحل إلى دليلين، بل بعضها ينفعك فيما بعد أيضاً:

الأول: أن المراد من المقدّمة هنا علّة الشيء تامّة أو ناقصة.

وعلّة الشيء: إمّا أن تكون بسيطة - وهي غير متحقّقة في المقام؛ لأنّها تكون في غير عالم الشهادة - أو تكون مركّبة.

وعليه: إمّا أن يكون الجزء الأخير من علّته التامة هي الإرادة كالفعل المباشر.

أو لا يكون كذلك؛ بأن يكون بعد ايجاد مقدّماته الاختياريّة لازم الحصول كالفعل التوليدي.

الثاني: أن حصول الشيء خارجاً من آثار علّته التامة، وليس أثر كلّ واحد من أجزائها إلاّ التمكن وسدّ عدمه الناشئ من قبل عدم ذلك الجزء؛ فإنّ للشيء أعداماً بعدد عدم مقدّماته عند التحليل العقلي، وحينئذ يكون حصول الشيء المطلوب من آثار جميع مقدّماته القابلة للإيجاب في الفعل التوليدي، ولا يكون من آثار جميع مقدّماته القابلة له في المباشر؛ لأنك قد عرفت: أن إحدى المقدّمات فيه الإرادة، وهي غير قابلة للإيجاب؛ لعدم اختياريّته عند المصنّف.

الثالث: أنّ المعتبر في كون الشيء واجباً هو الذي دعا المولى إلى إيجابه.

الرابع: أنّ إيجاب شيء لأثر مترتب على شيء آخر غير معقول، وإلّا لزم صحّة إيجاب كلّ شيء لأثر مترتب على شيء آخر، مثل إيجاب الصوم لغرض حاصل من الصلاة.

إذا عرفت هذه المقدّمات، علمت:

أنه لا يعقل كون حصول المطلوب خارجاً دخیلاً في إيجاب كلّ واحدة من

غرضه^(٢١٠) الداعي إلى إيجابه والباعث على طلبه، وليس الغرض من المقدمة^(٢١١) إلا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدمة؛ ضرورة أنه لا يكاد يكون الغرض، إلا ما يترتب عليه من فائده وأثره، ولا يترتب على المقدمة، إلا ذلك، ولا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب وما لا يترتب عليه أصلاً، وأنه لا محالة يترتب عليهما، كما لا يخفى.

وأما ترتب الواجب: فلا يعقل أن يكون الغرض الداعي إلى إيجابها والباعث على طلبها؛ فإنه ليس بأثر تمام المقدمات، فضلاً عن إحداها في غالب الواجبات؛ فإن الواجب - إلا ما قلّ - في الشرعيّات والعرفيّات فعل اختياري يختار المكلف تارة: إتيانه بعد وجود تمام مقدّماته، وأخرى: عدم

→

المقدّمات؛ لأنه ليس أثرها، بل أثر الكلّ في الفعل التوليدي، لا في الفعل المباشر، بل الدخيل هو التمكن المشترك بين الموصلة وغيرها، هذا حاصل البرهان الأول. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٧١/١.

(٢١٠) قال المحقق المشكيني قدس سره:

«إشارة إلى المقدمة الثالثة [التي مرّت في الحاشية السابقة] يعني: أن ماله الدخل في واجبيّة شيء لا يكاد يكون غير الداعي إلى إيجابه. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٧٢/١.

(٢١١) قال المحقق المشكيني قدس سره:

«إشارة إلى [المقدمة] الأخيرة [السالفة في الحاشية السابقة] يعني: لا يمكن كون الفرض والداعي إلى إيجابه إلا ما يترتب عليه، وهو التمكن، لا ما لا يترتب عليه كالوصول وحصول ذي المقدمة.

وأما المقدّمتان الأوليان فقد أشار إليهما بقوله: (فإنه ليس بأثر تمام المقدّمات فضلاً...) إلى آخره. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٧٢/١.

إتيانه، فكيف يكون اختيار إتيانه غرضاً من إيجاب كل واحدة من مقدماته مع عدم ترتبه على تمامها، فضلاً عن كل واحدة منها؟
نعم، فيما كان الواجب من الأفعال التيسيرية والتوليدية كان مترتباً لا محالة على تمام مقدماته؛ لعدم تخلف المعلول عن علته.

[الرد على القول بالمقدمة الموصلة] (٢١٢)

(٢١٢) قال الشيخ أبو المجد الإصفهاني أعلى الله تعالى مقامه:

«وعهدي بمجلس حافل اجتمعت فيه بخدمة الشيخ الأستاذ صاحب «الكفاية» طاب ثراه وأنا إذ ذاك غلام قد بقل خدي أو كاد، فجرى حديث هذه المسألة وكان من أشد المنكرين للمقدمة الموصلة، وبعد بحث طويل أوردت عليه أمثال هذه الأمثلة [التي:

منها: أنه يكفي القائل بخصوص الموصلة بداهة أن الجائع الذي يطلب الخبز، والصادي الذي يروم الماء لا يسد جوع هذا، ولا يري عطش ذاك إمكان الخبز والماء، وإذا لم يقع أحدهما على غرضه، فامتناعه من جميع الجهات وإمكانه إلا من جهة واحدة عنده على حد سواء، بل كثيراً ما يكون عدمها عنده أولى من وجوده، بل يكون وجودها مبغوضاً عنده وذلك فيما إذا كانت المقدمة مشتملة على مفسدة في نفسها.

ألا ترى أن الأمر إذا أمر عبده بطلب غريم له في بلد بعيد، وبذل له نفقة كثيرة لسفره، وأركبه أعز خيله، فسافر العبد ولم يطلب الغريم يصح له مؤاخذته قائلاً: إذا كنت عاصياً بترك الطلب فلماذا أتلفت مالي، وأتعبت فرسي وتركت الواجب من سائر خدمتي؟

وكذا لو كان الأمر قد نزل بعينه الماء، وكان له عبد كحال فأمر بإخراج الماء من عينه، فخرق طبقات بصره وغادره يقاسي أمض الأوجاع على فراشه، ثم عصى ولم
←

→

يخرج ماء عينه، فهل يشك المنصف الذي لم يفسد وجدانه بمزاولة الشبهات، أن
للأمر أن يعاقبه على ما أورد عليه من الحرج والألم في أعزّ أعضائه قائلاً: إذا لم
تمثل أمري فلماذا خرقت بصري وأطلت ألمي وسهرتي ورميتني بالمُقعد المقيم،
وتركتني أتلمل على الفراش تلمل السليم؟

فهل ترى للعبد أن يدفع عن نفسه العقوبة، بل يطلب منه - كما هو مذهب جماعة -
على فعله المثوبة قائلاً: إني قد أذيت الواجب وفعلت ما فعلت بإرادتك وأمرتك،
فهب أن لي معصية واحدة، فلي عليك ضروب من الإحسان؛ حيث أخرجت
مطلوبك الممتنع من عدّة جهات إلى الإمكان؟

وأنت - أعزك الله - إذا تأملت في هذه الأمثلة وضممت إليها ما لا يحصى من أمثالها
عرفت أن لا مناص عنها إلا بمصادمة الوجدان ومكابرة العيان والخروج عن
مذاهب الحكمة الحقّة إلى السفسطة المموّهة، وأي عاقل يحكم على المستطيع
الذي يخرج إلى حانوت خمارٍ واقع في طريق القافلة ليشرب الخمر ويرتكب
ضروباً من البائر بأنّه يفعل الواجب في قطع الطريق، أو أن أهل الشام وأهل الكوفة
لمّا خرجوا إلى صفّين وإلى الطفّ لقتال الإمامين، كان سفرهم سفر طاعة يجب
عليهم القصر في الصلاة، لا الإتمام؛ لأنّ الجهاد مع الإمام والدفاع عنه واجب
ومقدمته واجبة مطلقاً؟!].

فلم يكن جوابه [جواب الآخوند] إلا قوله: إنّ معك الوجدان ومعني البرهان.
فقلت: إنّ أقصى مدارج العلم أن تنتهي مسائله إلى الوجدان، فإذا سلّمته وعجزتُ
عن الجواب - ولا أعجز إن شاء الله - فليس البرهان إلا شبهة في مقابلة البداهة.

فسكت رحمته ولم ينبس ببنت شفة، واشتهر بين أهل النظر أمر هذه المناظرة. إنتهى
أنظر وقاية الأذهان: ٢٦٥ - ٢٦٢.

ومن هنا [قد] انقذح^(٢١٣): أن القول بالمقدمة الموصلة يستلزم إنكار

(٢١٣) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قَالَ:

«إشارة إلى البرهان الثاني.

وحاصله: أن القول بكون الواجب هي الموصلة يستلزم القول بإنكار وجوب مقدمة الواجب مطلقاً، إلا وجوب مجموع المقدمات في الفعل التوليدي، والشاهد عليه هي المقدمة الرابعة؛ لأنه لو كان الداعي إلى الإيجاب حصول ذي المقدمة فهو ليس إلا أثر المجموع فيه.

وقد عرفت: أن إيجاب شيء لغرض مترتب على شيء آخر لا يعقل، فيلزم القول بوجوب المجموع فيه، لا كل واحدة، ولا المجموع في الفعل المباشر؛ لعدم كون بعضها قابلاً للإيجاب ولو جزء مطلوب، وهي الإرادة وغيرها ولو بانضمام جميعه ليس مترتباً عليه حصول ذي المقدمة.

أقول: فيه نظر من وجوه:

الأول: ان الإرادة إختيارية كما تقدم في بحث التوصلّي والتعدي، فاللازم حينئذ مع القول بالموصلة تسليم الوجوب في مجموع المقدمات في الفعل المباشر أيضاً. الثاني: أن الإرادة كما أنها إحدى المقدمات في المباشر كذلك في التوليدي، غاية الأمر أنها فيه ليست جزءاً أخيراً، وإلا فلو لم تتعلق به الإرادة، كيف يمكن إيجاد مقدماته؟ والداعي إلى إيجادها ليس إلا إرادته الحاصلة أولاً المحركة إلى إيجاد مقدماته ثم إلى إيجادها.

فحينئذ لو سلم كون الإرادة غير قابلة للإيجاب لما كان مجموع مقدمات التوليدي أيضاً واجباً.

الثالث: أن لكل فعل مقدمات غير إختيارية غير الإرادة أيضاً كوجود الفاعل وغيره من المقدمات.

وجوب المقدّمة في غالب الواجبات، والقول بوجوب خصوص العلة التامة في خصوص الواجبات التوليدية.

فإن قلت: ما من واجب إلا وله علة تامة؛ ضرورة استحالة وجود الممكن بدونها، فالتخصيص بالواجبات التوليدية بلا مخصّص.

قلت: نعم، وإن استحال صدور الممكن بلا علة، إلا أن مبادي اختيار الفعل الاختياري من أجزاء علته، وهي لا تكاد تتصف بالوجوب؛ لعدم كونها بالاختيار^(٢١٤)، وإلا لتسلسل كما هو واضح لمن تأمل.

ولأنه لو كان معتبراً فيه الترتّب^(٢١٥)(^{٢١٦}) لما كان الطلب يسقط بمجرد

→

الرابع: أن اطلاق المقدّمة الرابعة ممنوع؛ لأن الغرض من الإيجاب:

إما أن يكون شيئاً مترتباً على أمر أجنبيّ صرف كما في مثال الصوم والصلاة.

أو يكون شيئاً مترتباً على الشيء مع انضمام شيء آخر كما في المقام.

وما لا يجوز عند العقل هو الأول، كيف! وهو **فَلْيَرْكَبْ** يقول بتعلق الأمر في العبادة بذاتها مع كون الغرض مترتباً عليها مع قصد القرية الذي لا يمكن أخذه في متعلق الأمر عنده، فيجوز أن يكون إيجاب كلّ واحدة من المقدّمات لحصول الواجب». إنتهى

أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٧٣/١.

(٢١٤) هذا يناقض ما سيذكره في أوائل القطع في أمر المعصية. (الطباطبائي)

(٢١٥) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني **فَلْيَرْكَبْ**:

«هذا الدليل مركب من مقدّمات:

الأولى: انه لا إشكال في سقوط الأمر الغيري بمجرد إتيان المقدّمة من دون انتظار

لحصول ذبها ويشهد له الوجدان وحكم العقلاء.

الثانية: أنه لا ريب في أنّ علة السقوط: إما الموافقة بمعنى إتيان المطلوب، أو

العصيان، أو انتفاء الموضوع ولا رابع.

←

→

لا يقال: إن الحصر ممنوع؛ لأنه كما يسقط بهذه الأمور كذلك يسقط بفعل الغير، وفعل الانسان في غير حال الاختيار، وبإتيان محرّم في حال الاختيار. فإنّه يقال: إن موضوع المنفصلة هو الفعل الاختياري الذي لامانع فيه من تأثير المقتضي، والأولان من قبيل الغيري الاختياري، والثالث من قبيل المشتغل على المانع.

الثالثة: أنه لا ريب في عدم كون إتيان المقدّمة من قبيل الأخيرين، فيتعيّن الأول. أقول: فيه [أولاً] منع إطلاق المقدّمة الأولى؛ فإنّها مسلّمة إذا لم يمكن إعدام المأتيّ به من قبل الأمر أو المأمور أو من الخارج، وإلا فالطلب الغيري باق، سواء قلنا بكون الغرض هو التمكن أو حصول ذي المقدّمة، كما هو الحال في سائر الواجبات عنده ^{فلا}؛ فإن الأمر يدور مدار الغرض حدوثاً وبقاءً. نعم في الصورة المذكورة لا إشكال في سقوط الطلب.

لا يقال: إن هذا المقدار كاف في صحّة الدليل المذكور؛ لأنه لو كان الغرض هو التوصل لم يكن وجه للسقوط لعدم حصوله، فتعيّن التمكن. فإنه يقال: إن عدم حصول الغرض فعلاً علّة لعدم السقوط فيما لم يكن حصوله فيما بعد قهرياً من قبل هذا المأتيّ به كما في المفروض، وأمّا فيه فعدم حصوله ليس علّة لعدمه والحاكم بذلك هو العقل، فحينئذ يجوز أن يكون الواجب خصوص الموصلة.

وثانياً: منع المقدّمة الثانية؛ لأنك قد عرفت حكم العقل بسقوط الوجوب بإتيان المقدّمة الغير الممكن إعدامها مع عدم حصول ذيلها، فالحصر باطل، وأمّا الممكن الإعدام فقد عرفت: انه لا يسقط الأمر على كلا التقديرين.

ثم انه استدلل الأستاذ [القوجاني] على بطلان قول «الفصول» بوجهين آخرين: «الأول: أن لازمه كون متعلق الوجوب الغيري هي المقدّمة مع حصول الواجب،

←



فتكون ذات المقدّمة مقدّمة للواجب. ومن المعلوم: أن مقدّمة المقدّمة واجبة، فننقل الكلام إلى هذه المقدّمة، والإيصال فيها قيد للواجب فرضاً، فيكون الواجب مركباً وهكذا...

وإن انتهى إلى مرتبة تكون ذات المقدّمة واجبة بلا قيد الإيصال فليكن كذلك في الأولى؛ - إذ الإمثال [الامثال] فيما لا يجوز وما لا يجوز واحد - وإن لم ينته لزوم التسلسل.

الثاني: انه يلزم حينئذ اجتماع الوجوب الغيري والنفسي في ذي المقدّمة؛ إذ هو مقدّمة للواجب المقدّمي على ما عرفت. «إنتهى».

أقول: يرد عليهما أنهما مبنيان على كون حصول الواجب من الحيثيات التقيديّة على أحد نحويه المتقدمين في صدر العنوان، وقد عرفت هناك أنّ مذهب «الفصول» [ص ٨٠] كونه تعليليّاً.

مضافاً إلى منع لزوم أحد المحذورين المتقدمين في الوجه الأوّل؛ لأن جزء الواجب واجب بنفس الوجوب المتعلّق بالكل، لا بوجوب آخر غيري، والتوصّل قيد في الواجب الغيريّ الترشّحي، وهو وإن كان غيريّاً إلاّ انه ليس ترشّحيّاً، بل هو عين وجوب الكل.

ومنه يظهر: اندفاع الإشكال على تقدير القول بوجوب الجزء استقلالاً أو ضمناً. لا يقال: إنه يتم إذا كان القيد داخليّاً، وأمّا إذا كان خارجاً فلا وجوب لذات المقدّمة؛ لأنها جزء عقليّ حتى يكون عين وجوب الكل.

فانه يقال: إن الحقّ اتصاف المقيّد بالوجوب ولو كان الداخل هو التقيّد فقط، خلافاً للماتن، مضافاً إلى اندفاع الإشكال حينئذ رأساً؛ لأنه ليست المقدّمة واجبة حتى يتسلسل. «إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٧٥/١».

(٢١٦) قد عرفت: أن معنى الترتّب وجود ذي المقدّمة في الخارج، فما المانع من



الإتيان بها من دون انتظار لترتب الواجب عليها؛ بحيث لا يبقى في البين إلا طلبه وإيجابه، كما إذا لم تكن هذه بمقدّمته، أو كانت حاصلة من الأول قبل إيجابه، مع أن الطلب لا يكاد يسقط، إلا بالموافقة، أو بالعصيان والمخالفة، أو بارتفاع موضوع التكليف - كما في سقوط الأمر بالكفن أو الدفن بسبب غرق الميت أحياناً، أو حرقه - ولا يكون الإتيان بها بالضرورة من هذه الأمور غير الموافقة.

إن قلت: كما يسقط الأمر في تلك الأمور كذلك يسقط بما ليس بالمأمور به فيما يحصل به الغرض منه كسقوطه في التوصّلات بفعل الغير أو المحرّمات.

قلت: نعم ولكن لا محيص عن أن يكون ما يحصل به الغرض من الفعل الاختياري للمكلف متعلّقاً للطلب فيما لم يكن فيه مانع - وهو كونه بالفعل محرّماً ؛ ضرورة أنه لا يكون بينهما تفاوت أصلاً، فكيف يكون أحدهما متعلّقاً له فعلاً دون الآخر؟

[استدلال صاحب الفصول على المقدّمة الموصلة]

وقد استدل صاحب «الفصول» على ما ذهب إليه بوجوه حيث قال - بعد بيان أن التوصل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب - ما هذا لفظه:

«والذي يدلّك على هذا - يعني الاشتراط بالتوصّل - :

→

كون نسبته وهو متأخر إلى المقدمة الموجودة قبلها نسبة المقتضى المتأخر إلى مقتضاه المتقدم؟ وقد صححوا ذلك، وعلى ذلك فالوجوب ساقط؛ لتحقق المقدمة وهو عين السقوط بالموافقة وهو ظاهر. (الطباطبائي)

أن وجوب المقدمة لما كان من باب الملازمة العقلية، فالعقل لا يدل عليه زائداً على القدر المذكور.

وأيضاً: لا يأبى العقل أن يقول الأمر الحكيم: أريد الحج وأريد المسير الذي يتوصل به إلى فعل الواجب دون ما لم يتوصل به إليه، بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الأمر بمثل ذلك، كما أنها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقاً، أو على تقدير التوصل بها إليه، وذلك آية عدم الملازمة بين وجوبه ووجوب مقدماته على تقدير عدم التوصل بها إليه.

وأيضاً: حيث إن المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها إلى الواجب وحصوله، فلا جرم يكون التوصل بها إليه، وحصوله معتبراً في مطلوبيتها، فلا تكون مطلوبة إذا انفكت عنه، وصريح الوجدان قاض: بأن من يريد شيئاً بمجرد حصول شيء آخر لا يريده إذا وقع مجرداً عنه، ويلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطاً بحصوله». انتهى^(١) موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه.

[الناقشة في كلام الفصول]

وقد عرفت بما لا مزيد عليه: أن العقل الحاكم بالملازمة دل على وجوب مطلق المقدمة، لا خصوص ما إذا ترتب عليها الواجب فيما لم يكن هناك مانع عن وجوبه، كما إذا كان بعض مصاديقه محكوماً فعلاً بالحرمة؛ لثبوت مناط الوجوب حينئذ في مطلقها، وعدم اختصاصه بالمقيد بذلك منها. وقد انقذ منه: أنه ليس للأمر الحكيم - الغير المجازف بالقول - ذلك التصريح، وأن دعوى: أن الضرورة قاضية بجوازه، مجازفة. كيف يكون ذا مع ثبوت الملاك في صورتين بلا تفاوت أصلاً؟ كما عرفت.

نعم، إنما يكون التفاوت بينهما في حصول المطلوب النفسي في إحداهما، وعدم حصوله في الأخرى، من دون دخلٍ لها في ذلك أصلاً، بل كان بحسن اختيار المكلف وسوء اختياره، وجاز للأمر أن يصرّح بحصول هذا المطلوب في إحداهما، وعدم حصوله في الأخرى.

بل من حيث إن الملحوظ بالذات هو هذا المطلوب - وإنما كان الواجب الغيري ملحوظاً إجمالاً باتباعه، كما يأتي^(١) أن وجوب المقدّمة على الملازمة تبعي - جاز في صورة عدم حصول المطلوب النفسي التصريح بعدم حصول المطلوب أصلاً؛ لعدم الالتفات إلى ما حصل من المقدّمة، فضلاً عن كونها مطلوبة، كما جاز التصريح بحصول الغيري مع عدم فائدته لو التفت إليها كما لا يخفى، فافهم^(٢١٧).

إن قلت: لعلّ التفاوت بينهما في صحّة اتّصاف إحداهما بعنوان الموصليّة دون الأخرى، أوجب التفاوت بينهما في المطلوبيّة^(٢١٨) وعدمها،

(٢١٧) قال المحقق الشيخ علي القوجاني قدس سره:

«لعلّه إشارة إلى انه كما لا يجوز التصريح بعدم حصول نفس المطلوب الغيري عند الالتفات إلى المقدمة كذلك لا يجوز التصريح بعدم حصول الفائدة الغيرية في هذه الصورة، وإنما يجوز النفي عند عدم الالتفات بالنسبة إلى كليهما كما لا يخفى». انتهى. انظر تعليقه القوجاني على الكفاية: ٢٩١/١.

(٢١٨) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«هذا السؤال ليس له دخل في مطلوب «الفصول»؛ إذ هو قائل بكون حصول المطلوب حيثاً تعليلاً لوجوب المقدّمة، وهو ناظر إلى أنّ عنوان الموصلة مأخوذ في الواجب

(١) في الواجب الأصلي والتبعي.

وجواز التصريح بهما وإن لم يكن بينهما تفاوت في الأثر، كما مر.
قلت: إنما يوجب ذلك^(٢١٩) تفاوتاً فيهما، لو كان ذلك لأجل تفاوت
في ناحية المقدّمة، لا فيما إذا لم يكن في ناحيتها أصلاً كما هاهنا؛ ضرورة
أن الموصليّة إنّما تنتزع من وجود الواجب، وترتب عليها من دون اختلاف
في ناحيتها، وكونها في كلا الصورتين على نحو واحد وخصوصية واحدة؛
ضرورة أن الإتيان بالواجب بعد الإتيان بها بالاختيار تارة، وعدم الإتيان به
كذلك أخرى، لا يوجب تفاوتاً فيها كما لا يخفى.
وأما ما أفاده فذكر: من أن مطلوبة المقدّمة حيث كانت بمجرد

→

قيداً داخلياً أو خارجياً أو علة لوجوبه كما أشرنا إليه في أوّل البحث. انتهى أنظر
حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٨١/١.

(٢١٩) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني فذكر:

«وتوضيحه: أنّ عنوان الموصلة وإن كان حاصلًا للمقدّمة باعتبار وجود الواجب بعدها،
إلا أنه ليس موجبا لتفاوت في ناحية المقدّمة، يعني فيما يرجع إلى جهاته الدخيلة
في الإيجاب علة له أو قيداً لمتعلّقه، فلا يكون غرضاً للإيجاب ولا قيداً للواجب؛
لأن الغرض هو التمكن لا هو، ولأنّ قيد الواجب ما يكون دخيلاً في الغرض،
ومعلوم أنّ الدخيل في الغرض التمكني هي ذات المقدّمة لا عنوان الموصليّة.
هذا على مذهبه فذكر، وكذا على مذهب «الفصول»؛ فإن الغرض هو حصول الواجب،
وعنوان الموصلية ليس عينه، ولا له دخل فيه؛ حتى يكون علة للإيجاب أو قيداً
للواجب؛ لأنّ حصول الواجب علة لحصوله - كما أشرنا إليه سابقاً - فلو فرض عينه
لزم تقدّم الشيء على نفسه، ولو فرض دخله فيه لزم الدور المستلزم المحذور
المذكور.» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٨١/١.

التوصل بها، فلا جرم يكون التوصل بها إلى الواجب معتبراً فيها^(١).

ففيه: أنه إنما كانت مطلوبيتها لأجل عدم التمكن من التوصل بدونها لأجل التوصل بها لما عرفت: من أنه ليس من آثارها، بل مما يترتب عليها أحياناً بالاختيار بمقدمات أخرى - وهي مبادي اختياره^(٢٢٠) - ولا يكاد يكون مثل ذا غاية لمطلوبيتها وداعياً إلى إيجابها.
وصريح الوجدان^(٢٢١) إنما يقضي بأن ما أريد لأجل غاية، وتجرّد

(٢٢٠) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قُلَيْبُ:

«الأولى أن يقول:

(وهي سائر مقدماته في الفعل التوليدي أو هي مع مبادئ اختياره في المباشري)؛ إذ الفعل التوليدي لا يحتاج إلى الاختيار عنده - كما أشرنا إليه سابقاً - وفي الفعل المباشري لا تكفي مقدّمة واحدة مع مبادئ الاختيار، بل له مقدمات آخر أيضاً غالباً». انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٨٢/١.

(٢٢١) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قُلَيْبُ:

«جواب ثان عن البرهان الثالث بعد تسليم كون الغرض من إيجاب المقدّمة هو التوصل وحصول ذي المقدّمة.

وحاصله: أن من لوازم كون الشيء غاية لإيجاب شيء اتّصاف الشيء الثاني بالمطلوبية إذا تجرّد عن الأول، ومن لوازم كون شيء قيداً لشيء واجب عدم اتّصاف الثاني بالمطلوبية إذا تجرّد عنه من غير فرق بين كون القيد داخلياً أو خارجاً، كالصلاة الفاقدة للركوع أو الطهارة، فحينئذ:

إن كان حصول الواجب غاية لإيجاب المقدّمة لزم اتّصافها بالوجوب عند تجرّدها عنه.

(١) أنظر الفصول الغروية: ٨٦ في تنبيهات مقدمات الواجب.

عن الغاية - بسبب عدم حصول سائر ما له دَخَلَ في حصولها - يقع على ما هو عليه من المطلوبية الغيرية، كيف! وإلا يلزم أن يكون وجودها من قيوده، ومقدّمة لوقوعه على نحو يكون الملازمة بين وجوبه بذاك النحو ووجوبها.

→

وإن كان قيداً على أحد نحويه بأن يكون الواجب هي المقدّمة المقيدة بحصول الواجب النفسي، لم يتّصف بالمطوبية إذا تجرّدت عنه.

إلا أنه باطل؛ لما تقدّم في الدليل الرابع الذي نقلناه عن الأستاذ [القوجاني]: من لزوم التسلسل واجتماع المثليين، وإن ناقشنا في الأول.

مع أنه فَلْيَكُنْ يقول بكونه غاية لا قيداً، ولازمه الاتّصاف عند التجرد أيضاً بحكم العقل الصريح، وكأنّه تخيل كون الغاية مثل القيد في عدم الاتّصاف مع قوله بالغاية.

أقول: فيه منع الاتّصاف في التجرد عن الغرض والغاية أيضاً، ولذا ذهب في مسألة

تبديل الامثال بكون سقوط الأمر مراعى بحصول الغرض، فما لم يحصل لم

يسقط، فإذا حصل يكشف عن كون الواقع أولاً مطلوباً، وإلا إنكشف انه غير

مطلوب، وصريح الوجدان يشهد بقوله هناك لا بما هنا.

وما التجأ إليه الأستاذ [القوجاني فَلْيَكُنْ] في دفع المنافاة بين كلاميه:

بأننا نفرض إتيان مقدّمة لا يمكن إعدامها، لا من الأمر ولا من المأمور ولا من الخارج،

ففي مثله لا يبقى مجال لعدم إتصافها بالمطلوبية ولو لم يأت بذی المقدمة بعد.

نعم، لا بد من عدم الاتّصاف فيما أمكن العدم ولم يحصل ذو المقدّمة.

فمدفوع: بأن حكم العقل بدوران المطلوبية مدار الغرض غير قابل للتخصيص، مضافاً

إلى إطلاق الكلامين من غير شاهد للجمع.

فتلخص مما ذكرنا: تمامية أدلة «الفصول» وعدم تمامية أدلة بطلانه، فلامناص

عن القول بالموصلة. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٨٣/١.

وهو كما ترى^(٢٢٢)؛ ضرورة أن الغاية لا تكاد تكون قيداً لذي الغاية؛ بحيث كان تخلفها موجباً لعدم وقوع ذي الغاية على ما هو عليه من المطلوبة الغيرية، وإلا يلزم أن تكون مطلوبة بطلبه كسائر قيوده، فلا يكون وقوعه على هذه الصفة منوطاً بحصولها كما أفاده.

ولعل منشأ توهمه: خلطه بين الجهة التقيديّة والتعليليّة^(٢٢٣) هذا.

(٢٢٢) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته:

«إمّا إشارة إلى أن «الفصول» لا يقول بالتقييد، أو إشارة إلى بطلانه للوجهين المتقدمين آنفاً. انتهى. أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٨٤/١.

(٢٢٣) قال المحقق الأصولي الشيخ أبو المجد الأصفهاني رحمته:

«ولا أدري كيف يصحّ نسبة هذا الخلط، بل الخبط إلى مثله [صاحب الفصول] وهو القائل في بيان الفرق بين قسمي الواجب الغيري والتّفسي ما نصّه:

«المطلوب من المكلف في الواجب الغيري إنّما هو إيجاداه للتوصّل به إلى غيره على أن يوكن التوصّل به إليه مطلوباً منه، وإن كان حاملاً على الطلب أيضاً والمطلوب في الواجب النفسي إيجاداه فقط، والتوصّل به إلى أمر آخر أو حصوله إن كان مطلوباً فهو أمر خارج في كونه مطلوباً منه، وإنّما هو حامل على الطلب...» إلى آخره^(١).

والغرض من نقل هذا الكلام تنبيه الناظر فيه إلى أنّه «طاب ثراه» لم يغفل عن الفرق بين جهتي التعليل والتقييد، بل صرّح باجتماعهما في الواجب الغيري وجعل هذا الاجتماع هو الفارق بين قسيميه، وصرّح بإمكان وجود الجهة التعليليّة في الواجب التّفسي، فكيف ينسب إليه الخلط بينهما؟! وإن كان ثمة خلط فهو لمنكري مقالته حيث خلطوا بين الغرض الأوّلي والثانوي، أو بين الغرض من الشيء في حدّ ذاته

مع ما عرفت: من عدم التخلف هاهنا، وأن الغاية إنما هو حصول ما لولاه لما تمكّن من التوصل إلى المطلوب النفسي فافهم واغتنم.

ثم إنه لا شهادة على الاعتبار - في صحة منع المولى عن مقدّماته بأنحائها، إلا فيما إذا رتب عليه الواجب لو سلّم - أصلاً؛ ضرورة أنه وإن لم

→

وبين الغرض منه في حال إجتماعه مع غيري بالبيان الذي عرفته.

على أن لقائل أن يقول: إن الحاكم بوجوب المقدّمة هو العقل، وليس في أحكامه تعليل إلا وهو راجع إلى التقيد، فإذا اعترف المخالف: بأن المناط في حكم العقل الإيصال الفعلي لا الشأني فلا بدّ له من الاعتراف بالتقيد به، فليتمل.

ولعل لذلك قال في «الفصول» «إن وجوب المقدّمة لما كان من باب الملازمة العقلية فالعقل لا يبدلّ عليه زائداً على القدر المذكور»^(١).

وخاتمة القول: أن كلام صاحب «الفصول» ليس فيه ما يؤخذ به وينتقد عليه إلاّ تعبيره في بعض كلامه - عن اعتبار الإيصال - بلفظ «التقيد» ولعلّه من باب المسامحة.

وقد عبّر عنه في أكثر كلامه بلفظ «الإعتبار والإناطة»، وأما أصل المدعى فهو الحقّ الذي يجب به الإذعان بحكم العدلين: الوجدان والبرهان.

وقد أزحت - والفضل لله تعالى - عنه كلّ شبهة وريبة، وتركته أجلى من مرآة الغريبة، وإن قال الفاضل المقرّر: «وضوح فساد هذه المقالة بمكان لا تقدر على تصوّر ما أفاده فضلاً عن التصديق به، فنحن بمعزل عن ذلك بمراحل»^(٢).

ولولا مخافة الوقوع في ما نعيته عليه من مخالفة سنّة الآداب لقلت: إن هذا الفاضل مأخوذ بإقراره، ومعدور في إنكاره، ولكني أعوذ بالله من أن تأخذني سورة حميّة الجاهليّة فأمتطي غارب العصبيّة. انتهى أنظر وقاية الأذهان: ٢٧٢ - ٢٧٤.

(١) الفصول الغروية: ٨٦

(٢) مطارح الأنظار: ٣٦٨/١.

يكن الواجب منها حينئذ غير الموصلة، إلا أنه ليس لأجل اختصاص الوجوب بها في باب المقدمة، بل لأجل المنع عن غيرها المانع عن الاتصاف بالوجوب هاهنا، كما لا يخفى.

مع أن في صحة المنع عنه كذلك نظراً.

وجهه: أنه يلزم^(٢٢٤) أن لا يكون ترك الواجب حينئذ مخالفة وعصياناً؛ لعدم التمكن شرعاً منه؛ لاختصاص جواز مقدمته بصورة الإتيان به. وبالجملة: ^(٢٢٥) يلزم أن يكون الإيجاب مختصاً بصورة الإتيان؛

(٢٢٤) فيه: ان هذا النهي ارشادي يرشد به الى تشخيص المقدمة، وأنما يتم الاشكال على تقدير كونه مولوياً. (الطباطبائي)

(٢٢٥) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«ما بعد هذه الجملة ليس حاصل الإشكال، بل إنما هو حاصل ما استفيد مما جعله علّة لعدم التمكن - الذي هو علّة لعدم كون الترك عصياناً وهو قوله: (اختصاص جواز مقدمته...) إلى آخره - إذ علم منه أن الجواز موقوف على الإتيان، ومن المعلوم أن الإيجاب موقوف على الجواز حتى لا يلزم التكليف بالمجال.

ولكن أورد الأستاذ [القوجاني رحمته الله] عليه:

«بأن لزوم المحذورين، إنما هو فيما كان جواز المقدمة شرطاً للوجوب لا قيداً للواجب بأن يكون الإيجاب مطلقاً - في حال الإتيان وعدمه - تعلّق بالصلاة المقيدة بجواز مقدمتها، فلا يلزم شيء من المحذورين:

أما الأول: فلتحقّق الوجوب في حال عدم الإتيان.

وأما الثاني: فلأن إيجاب الصلاة ليس موقوفاً على جواز مقدمته الموقوف على إتيان الواجب، بل الجواز المذكور من قيود الواجب مع قدرته على تحصيل الجواز بواسطة إتيان ذي المقدمة.

لاختصاص جواز المقدمة بها وهو محال؛ فإنه يكون من طلب الحاصل المحال^(٢٢٦)، فتدبر جيداً.

[ثمرة القول بالمقدمة الموصلة]

بقي شيء:

وهو: أن ثمرة القول بالمقدمة الموصلة هي تصحيح العبادة التي يتوقف على تركها فعل الواجب بناء على كون ترك الضد مما يتوقف عليه

→

نعم، يُشكل: بأن الإيجاب المطلق - الشامل للصورتين مع حرمة جميع المقدمات في إحداهما وهو عدم الإتيان - موقوف على صحة الترتب: بأن تكون حرمة المقدمة مترتبة على مخالفة وجوب ذي المقدمة مع كونه مطلقاً نظير ترتب الأمر بالصلاة على مخالفة الأمر بالإزالة.

نعم، بينهما فرق: من أن المترتب في المقام هي الحرمة وهناك الوجوب، ويلزم منه ترتب حرمة المقدمة على مخالفة وجوبها المطلق الناشئ عن إطلاق وجوب ذي المقدمة.

وهذا فرق آخر؛ حيث إن المترتب والمترتب عليه في موضوع واحد، وحيث أنه باطل مطلقاً فلا يمكن القول بإيجاب الصلاة مطلقاً وحرمة مقدمتها على تقدير مخالفته». انتهى.
ولا يخفى: أن وجوب الواجب المطلق موقوف على المقدمة المعلق عليها، وإن كان من حيث الدليل من قيود الواجب، وحينئذ يبقى إشكال الدور على حاله. أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٨٦/١.

(٢٢٦) حيث كان الإيجاب فعلاً متوقفاً على جواز المقدمة شرعاً، وجوازها كذلك كان متوقفاً على إيصالها المتوقف على الإتيان بذی المقدمة بداهة، فلا محيص إلا عن كون إيجابه على تقدير الإتيان به، وهو من طلب الحاصل الباطل. (المحقق الخراساني رحمته الله).

فعل ضده؛ فإن تركها على هذا القول لا يكون مطلقاً واجباً ليكون فعلها محرماً فتكون فاسدة، بل فيما يترتب عليه الضد الواجب، ومع الإتيان بها لا يكاد يكون هناك ترتب فلا يكون تركها مع ذلك واجباً، فلا يكون فعلها منهياً عنه، فلا تكون فاسدة.

وربما أورد على تفريع هذه الثمرة بما حاصله:

«بأن فعل الضد وإن لم يكن نقيضاً للترك الواجب مقدمة - بناء على المقدمة الموصلة - إلا أنه لازم لما هو من أفراد النقيض^(٢٢٧)؛ حيث إن نقيض ذاك الترك الخاص رفعه، وهو أعم من الفعل والترك الآخر المجرد. وهذا يكفي في إثبات الحرمة، وإلا لم يكن الفعل المطلق محرماً فيما إذا كان الترك المطلق واجباً؛ لأن الفعل أيضاً ليس نقيضاً للترك؛ لأنه أمر وجودي، ونقيض الترك إنما هو رفعه، ورفع الترك إنما يلزم الفعل مصداقاً وليس عينه.

فكما أن هذه الملازمة تكفي في إثبات الحرمة لمطلق الفعل، فكذلك تكفي في المقام، غاية الأمر: أن ما هو النقيض في مطلق الترك إنما ينحصر مصداقه في الفعل فقط، وأما النقيض للترك الخاص فله فردان، وذلك لا يوجب فرقاً فيما نحن بصددده، كما لا يخفى»^(١).

قلت: وأنت خبير بما بينهما من الفرق؛

(٢٢٧) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قلوب:

«الصواب «لما هو النقيض» ولعل التعبير بالأفراد باعتبار كون النقيض في المقام قسماً من مطلق النقيض ومندرجاً تحته.» انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٧٤/١.

فإن الفعل في الأوّل لا يكون إلاّ مقارناً لما هو النقيض: من رفع الترك
المجامع معه تارة، ومع الترك المجرد أخرى، ولا تكاد تسري حرمة الشيء
إلى ما يلزمه فضلاً عما يقارنه أحياناً.

نعم، لا بدّ أن لا يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر على خلاف
حكمه، لا أن يكون محكوماً بحكمه.

وهذا بخلاف الفعل في الثاني؛ فإنه بنفسه يعاند الترك المطلق وينافيه،
لا ملازم لمعانده ومنافيه، فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح^(١)
مفهوماً، لكنّه متحد معه عيناً وخارجاً، فإذا كان الترك واجباً، فلا محالة
يكون الفعل منهياً عنه قطعاً، فتدبر جيّداً.
ومنها: (٢٢٨)

(٢٢٨) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«والأولى ذكره في الأمر الثالث الذي عقده لتقسّمات الواجب، لا في ذيل الأمر الرابع
الذي عقده لبيان دائرة وجوب المقدمة، أو دائرة المقدّمة الواجبة سعةً وضيقاً،
وكأنه من سهو القلم.

ثم إن هذا التقسيم:

إما بحسب مقام الإثبات:

بأن يقال: إن الأصلي ما فهم وجوبه بخطاب مستقل، والمراد منه: ما دل على الحكم
الشرعي، فيعم اللفظي وغيره، والتبعي ما لم يكن كذلك كما في «الفصول»^(٢).

أو بأن يقال: إن الأصلي هو الذي استفيد وجوبه من اللفظ مع قصد المتكلم إيّاه فيشمل

(١) كما ذهب إليه الحكيم السبزواري في شرح منظومته - قسم المنطق: ٦٠.

(٢) أنظر الفصول: ٨٢

→

الدلالة الإلزامية ولا يشمل ما كان دليلاً غير اللفظ والتبعي بخلافه.

فحينئذ يكون بين التعريفين عموم من وجه كما لا يخفى.

و[التعريف] الثاني محكيّ [في «الفصول» ص ٨٢] عن «القوانين» [١٠١/١].

وإما بحسب مقام الإثبات - كما اختاره المصنف -

بأن يقال: إن الأصلي ما تعلق به إرادة مستقلة، والتبعي بخلافه.

ولا إشكال في إنقسام كلّ من النفسي والغيري إلى الأصلي والتبعي على الأولين؛ لأن

النفسيّة والغيريّة لا يلازمان - في مقام الإثبات - خصوص أحد الأمرين؛ إذ يكون

كلّ منهما مدلولاً لخطاب مستقل، وخطاب تبعي على الأول، ومقصوداً للمتكلم

من اللفظ، وغير مقصود منه على الثاني، وأمّا على الأخير فلا؛ إذ الغيري وإن كان

منقسماً إلى كليهما، إلا أن النفسي لا ينقسم، بل هو دائماً أصلي؛ إذ لو كان له

محبوبة نفسيّة استقل بالإرادة وإلا لم يتعلّق به إرادة أصلاً.

لا يقال: إن الغيري لا يمكن كونه أصلياً؛ إذ هو دائماً تابع للمطلوب النفسي، وإرادته

مترشحة من الغير فكيف يمكن أن يكون مستقلاً في الإرادة؟

فإنه يقال: إنه وإن كان أصل إرادته ناشئة من الغير، إلا أنه:

قد يلحظ ذلك الغير من دون التفات تفصيلي إلى وجوب مقدمته، وإنما يكون ذلك

ارتكازياً، فيكون وجوب المقدمة حينئذ تبعياً.

وأخرى: تلاحظ مقدمته له، ويراد بإرادة تفصيليّة غيريّة ويبعث إليه، فأصل إرادته

وإن كانت تابعة، إلا أن إرادته التفصيليّة ليس كذلك.

ثم إن المراد بالتبعيّة ليس اتصافه بالوجوب بالعرض والمجاز، بل الحقيقة، غاية الأمر

أن الغير واسطة في الثبوت، نعم يصح الأول بناءً على إنكار الملازمة. انتهى. أنظر

حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٩٢/١.

تقسيمه إلى الأصلي والتبعي (٢٢٩)

والظاهر: أن يكون هذا التقسيم بلحاظ الأصالة والتبعية في الواقع ومقام الثبوت^(١)؛ حيث يكون الشيء:

تارة: متعلقاً للإرادة والطلب مستقلاً؛ للالتفات إليه بما هو عليه مما يوجب طلبه فيطلبه، كان طلبه نفسياً أو غيرياً.

وأخرى: متعلقاً للإرادة تبعاً لإرادة غيره؛ لأجل كون إرادته لازمة لإرادته من دون التفات إليه بما يوجب إرادته.

لا بلحاظ الأصالة والتبعية في مقام الدلالة والإثبات^(٢)؛ فإنه يكون في هذا المقام تارة مقصوداً بالإفادة، وأخرى غير مقصود بها على حدة؛ إلا أنه لازم الخطاب كما في دلالة الإشارة ونحوها.

وعلى ذلك: فلا شبهة في انقسام الواجب الغيري إليهما واتصافه بالأصالة والتبعية كليهما؛ حيث يكون متعلقاً للإرادة على حدة عند الالتفات إليه بما هو مقدّم وأخرى لا يكون متعلقاً لها كذلك عند عدم الالتفات إليه كذلك؛ فإنه يكون لا محالة مراداً تبعاً لإرادة ذي المقدّم على الملازمة.

(٢٢٩) ينبغي أن يجعل الملاك في هذا التقسيم: تعلق الطلب المستقل والغير المستقل مع قطع النظر عن الملاك، فيكون الفرق بينه وبين التقسيم السابق: أن تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري بحسب الملاك، وتقسيمه إلى الأصلي والتبعي بحسب تعلق الطلب بالاستقلال وعدمه، مع قطع النظر عن الملاك. وأنت تعلم: بأن معنى التقسيمين يختلفان بحسب كون وجوب المقدمة ذاتياً أو عرضياً فلا تغفل، وعليه: فالأمر الأصلي بالمقدمة يصير إرشادياً بناءً على أن الأمر المولوي يتوقف على ملاك حقيقي أعم من المستقل وعدمه. (الطباطبائي)

(١) كما في مطارح الأنظار: ٣٨١/١.

(٢) كما هو ظاهر الفصول: ٨٢ والقوانين: ١٠٠/١.

كما لا شبهة في اتّصاف النفسي أيضاً بالأصالة، ولكنه لا يتّصف بالتبعيّة؛ ضرورة أنه لا يكاد يتعلّق به الطلب النفسي ما لم تكن فيه مصلحة نفسية، ومعها يتعلّق الطلب بها مستقلاً، ولو لم يكن هناك شيء آخر مطلوب أصلاً كما لا يخفى.

نعم، لو كان الاتّصاف بهما بلحاظ الدلالة اتّصف النفسي بهما أيضاً؛ ضرورة أنه قد يكون غير مقصود بالإفادة، بل أفيد بتبع غيره المقصود بها. لكن الظاهر - كما مرّ^(١) -: أن الاتّصاف بهما إنّما هو في نفسه لا بلحاظ حال الدلالة عليه، وإلا لما اتّصف بواحد منهما إذا لم يكن بعد مفاد دليل، وهو كما ترى.

ثم إنه إذا كان الواجب التبعي^(٢٣٠) ما لم يتعلّق به إرادة مستقلة، فإذا

(٢٣٠) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«من الواضح ان الواجب التبعي ليس هو ما لم تتعلّق به إرادة مستقلة، والا كان كل الموجودات من الذوات والأفعال - ما عدا ما تعلّقت به إرادة مستقلة - واجباً تبعياً، بل الواجب التبعي هو: ما تعلقت به إرادة تبعية.

والتبعية: إمّا أمر وجودي كالأصلية، أو عدمي حدّ لأمر وجودي. وعلى كل حال تكون أصالة عدم تعلّق وجوب تبعي معارضة بأصالة عدم تعلّق وجوب أصلي إن كان كلّ منهما منشأً لأثر، والأجرى الأصل في ماله الأثر بلا معارض وأما عدم كون هذا الوجوب تبعياً، فليس له حالة سابقة؛ كي يستصحب، كما ان عدم كونه أصلياً ليس متيقناً.

وبالجملة: ليس لمفاد «ليس» الناقصة وسلب الربط حالة سابقة ليستصحب، وأمّا استصحاب عدم تعلّق وجوب تبعي أعني: مفاد «ليس» التامة، فقد عرفت: أنه معارض بمثله بعد العلم الإجمالي بتعلّق أحد الوجوبين، وأيضاً لا يثبت بهما حال

(١) في صدر البحث عن الأصلي والتبعي.

شك في واجب أنه أصلي أو تبعي؟ فبأصالة عدم تعلّق إرادة مستقلة به يثبت أنه تبعي، ويترتب عليه آثاره إذا فرض له آثار شرعية كسائر الموضوعات المتقوِّمة بأمر عديمية.

نعم، لو كان التبعي أمراً وجودياً خاصاً غير متقوِّم بعدمي وإن كان يلزمه لما كان يثبت بها، إلّا على القول بالأصل المثبت، كما هو واضح، فافهم^(٢٣١).

تذنيب

[ثمرة النزاع في وجوب المقدّمة]

في بيان الثمرة:

وهي في المسألة الأصولية - كما عرفت سابقاً - ليست إلّا أن تكون نتيجتها صالحة للوقوع في طريق الاجتهاد واستنباط حكم فرعي، كما لو

→

الواجب الخارجي وانه أصلي أو تبعي، فلا أصل يعول عليه في المسألة. «إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١٧٥/١ - ١٧٦.

(٢٣١) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سرّه:

«إشارة إلى عدم جريان الأصل المذكور على المثبت أيضاً؛ لأن القائل به لا يقول بترتب أثر الملزوم كما هو المفروض في العبارة - على ما استظهرناه - . أو إشارة إلى منع كون الوجوب التبعي ملزوماً للعدم المذكور كما في ظاهر العبارة، بل هما متلازمان.

ومنه يظهر: وجه الإشارة لو كان مراده كون عدم ملزوماً للوجوب التبعي، فيكون إشارة إلى أنّهما متلازمان، والقائل بالمثبت لا يقول إلا بترتب أثر اللازم لا أثر الملازم. «إنتهى. أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٩٦/١.

قيل بالملازمة في المسألة؛ فإنه بضميمة مقدمة كون شيء مقدمة لواجب يستنتج أنه واجب.

ومنه قد انفدح: أنه ليس منها مثل برّ النذر بإتيان مقدمة واجب عند نذر الواجب، وحصول الفسق بترك واجب واحد بمقدماته إذا كانت له مقدمات كثيرة؛ لصدق الإصرار على الحرام بذلك، وعدم جواز أخذ الأجرة على المقدمة.

مع أن البرّ وعدمه إنما يتبعان قصد الناذر، فلا برّ بإتيان المقدمة لو قصد الوجوب النفسي - كما هو المنصرف عند إطلاقه - ولو قيل بالملازمة، وربما يحصل البرّ به لو قصد ما يعم المقدمة ولو قيل بعدمها كما لا يخفى. ولا يكاد يحصل الإصرار على الحرام بترك واجب، ولو كانت له مقدمات غير عديدة؛ لحصول العصيان بترك أول مقدمة^(٢٣٢) لا يتمكّن معه من الواجب، ولا يكون ترك سائر المقدمات بحرام أصلاً؛ لسقوط التكليف حينئذ، كما هو واضح لا يخفى.

[حكم أخذ الأجرة على الواجبات]

وأخذ الأجرة على الواجب لا بأس به، إذا لم يكن إيجابه على

(٢٣٢) هذا بناءً على الواجب المعلق أو المشروط على التصوير الذي صورّه المصنّف رحمه الله.

وأما على ما قدمناه: من إبقاء الواجب المشروط على حاله مع وجوب المقدمة قبل وجوده، فالمعصية وإن تحققت بتحقيق علّتها، ألا أنها تحققت في ظرف نفسها عند تحقق الواجب لا حين تركت المقدمة، فلا تغفل. (الطباطبائي)

المكلف مجاناً^(٢٣٣) وبلا عوض، بل كان وجوده المطلق مطلوباً كالصناعات الواجبة كفاية التي لا يكاد ينتظم بدونها البلاد ويختل لولاها معاش العباد، بل ربّما يجب أخذ الأجرة عليها لذلك أي: لزوم الاختلال وعدم الانتظام لو لا أخذها.

هذا في الواجبات التوصلية.

وأما الواجبات التعبدية:

فيمكن أن يقال بجواز أخذ^(٢٣٤) الأجرة على إتيانها بداعي امتثالها، لا

(٢٣٣) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«يكفي للثمرة ما إذا كان إيجابه على المكلف مجاناً وبلا عوض، كما إذا كانت المقدّمة مقدّمة لواجب أوجه الشارع على أن يؤتى بمقدماته مجاناً، كالواجبات الراجعة إلى أداء حقوق الغير كالكفن والدفن من حقوق الأموات، وحق المضاجعة، وحق الإنفاق من حقوق الأحياء، لما يقال: من أن الظاهر من أدلة هذا النحو من الواجبات هو المجانية والأداء بلا عوض.

ثم إن ما ذكره المصنف قدس سره ليس إنكاراً للثمرة، بل إنكار للمبنى، فهو مسلّم لظهور الثمرة على مبنى من يقول بحرمة أخذ الأجرة على الواجبات. انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٧٧/١.

(٢٣٤) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«كيف يمكن أن يقال بذلك؟ وكيف يجتمع داع الأمر مع داع أخذ الأجرة؟ وحديث الداعي إلى الداعي، مجرد لقلقة لسان، وليس الداعي إلى الفعل الا ذلك الداعي الأخير، ولا يعقل أن يكون للفعل الواحد دواع متعددة طويلة على أن يكون كل منهما تمام الداعي، وليست دعوة الداعي فعلاً اختياريّاً للشخص؛ كي تحتاج إلى الداعي، ويكون أحد الداعين داعياً إلى دعوة الداعي، والآخر داعياً إلى نفس

على نفس الإتيان؛ كي ينافي عباديتها، فيكون من قبيل الداعي إلى الداعي، غاية الأمر يعتبر فيها - كغيرها - : أن يكون فيها منفعة عائدة إلى المستأجر؛ كي لا تكون المعاملة سفهية، وأخذ الأجرة عليها أكلاً بالباطل.

[المناقشة في ثمرة أخرى للمسألة]

وربما يجعل^(١) من الثمرة اجتماع^(٢٣٥) الوجوب والحرمة إذا قيل

→

الفعل كما تعطيه عبارة الداعي إلى الداعي.

وأما العمل بداع الثواب أو بداع بعض الآثار الدنيوية: من أداء الدين وسعة المعيشة فلا محيص فيه من التزام عدم كون الأمر داعياً، وأن الثواب و تلك الآثار مترتبة على العمل بداع ترتبها نظير العناوين القصدية من غير توسيط داع الأمر، وإلا كان باطلاً، ولم ترتب تلك الآثار، الا إذا كان الداعي على العمل نفس الأمر، وكانت تلك الآثار غير منظور إليها بوجه.» انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٧٨/١.

(٢٣٥) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:

«لا يخفى ان هذه الثمرة بظاهرها سقيمة جداً، فان العمل الخارجي لا يختلف حاله بلزوم الاجتماع وعدمه ليصح جعله ثمرة، واتصاف المقدمة المحرمة بالوجوب والحرمة جميعاً، فتكون إطاعة ومعصية بناء على جواز الاجتماع، وعدمه بناء على الامتناع ليس الا الثمرة التي ذكرها المصنف رحمته الله: من اتصاف المقدمة بالوجوب. ولا وجه لفرض هذا الاتصاف في خصوص المقدمة المحرمة اللازم منه اجتماع الأمر والنهي؛ كي يبتنى على مسألة الاجتماع جوازاً ومنعاً.

(١) أنظر الرسائل الأصولية للوحيد البهبهاني رحمته الله: ٢٤١ ونسب ذلك إليه في حاشية القوانين:

١٠١/١ عن الميرزا القمي رحمته الله في أثناء المباحثة وأشار إلى هذه النسبة في مطارج

الأنظار: ٣٩٦/١ وأيضاً الرشتي في بدايع أفكاره: (٣٤٦).

بالملازمة فيما كانت المقدمة محرمة فيبتي على جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه بخلاف ما لو قيل بعدمها^(١).

وفيه: أولاً؛ أنه لا يكون من باب الاجتماع؛ كي تكون مبتنية عليه لما أشرنا إليه غير مرة^(٢٣٨): أن الواجب ما هو بالحمل الشائع مقدّمة، لا بعنوان

→

ويمكن أن يكون المقصود من هذه الثمرة: أن الأمر قد يؤول إلى سقوط النهي عن المقدمة المحرمة إذا قلنا بوجوب مقدمة الواجب، وذلك فيما إذا قلنا بامتناع الاجتماع مع غلبة ملاك الأمر على ملاك النهي، فتكون المقدمة حينئذ غير متصفة بالمبغوضية بخلافه على القول بعدم الوجوب؛ فان المقدمة تبقى على مبغوضيتها ولا يكون لها مخرج عن المبغوضية.

وفيه: ان ملاك الوجوب - وهو توقّف الواجب النفسي على المقدمة - موجود على كل حال، وهذا ان كان غالباً على ملاك التحريم أوجب ارتفاع التحريم من غير فرق بين القول بوجوب المقدمة وتأثير هذا الملاك في الوجوب و القول بعدمه؛ لوضوح أن الوجوب لا مدخلية له في ذلك، وانما يحصل التكاثر بين الملاكات، وكأن المصنف رحمته فهم أن المقصود من هذه الثمرة - أعني: ثمره لزوم اجتماع الأمر والنهي وعدمه - هو حصول الفرق في التوصل إلى الواجب وعدمه، فيحصل على تقدير ولا يحصل على آخر، فأجاب في جواب الثالث بما يناسب ذلك. انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٧٨/١.

(٢٣٨) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته:

«كما أشرنا أيضاً إلى عدم الفرق بين عنوان المقدمة وسائر العناوين المتعلقة بها الأحكام، وأن أخذ العنوان في الجميع على نسق واحد و ليس عنوان المقدمة معرّفاً

(١) أنظر الرسائل الأصولية للوحيد البهبهاني: ٢٤١ وأيضاً: مطارح الأنظار: ٣٩٦/١.

المقدمة، فيكون على الملازمة من باب النهي في العبادة والمعاملة.
وثانياً: [لا يكاد يلزم الاجتماع أصلاً^(٢٣٧)؛ لاختصاص الوجوب بغير

→

محضاً عما هو الموضوع للحكم، بل مما يقوم به الملاك ويتقوم به الحكم.
ثم ان هذا الإشكال من المصنف قدس سره يتم على غير مبناه، والأفوه لا يفرق بين توجه الحكم إلى الطباع الكلية وتوجهه إلى الأفراد الخارجية، في انه على الجواز ينبغي الجواز في الجميع، فيجوز الأمر بفرد بما هو مصداق للمقدمة والنهي عنه بما هو مصداق للغصب، ويكون من باب الاجتماع. انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٧٩/١.

(٢٣٧) قال المحقق الشيخ علي القوجاني قدس سره:

«وفيه: أنه لاوجه للإنحصار بغير المحرم في صورة عدم الإنحصار بناءً على الجواز، وإلّا لزم عدم الاجتماع في غير المقدمة في صورة المندوحة أيضاً، كما أن فرض التّراحم في صورة الإنحصار إنّما هو بناءً على اشتراط المندوحة في تلك المسألة، دون ما إذا لم يشترط فيها ذلك كما لا يخفى، وعلى تقديره فلا اختصاص له بالمقام.

فالأولى إسقاط هذا الإيراد كما اعترف به في المبحث [أثناء البحث والدرس].
إنتهى أنظر تعليقه القوجاني على الكفاية: ٢٩٨/١.

وقال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«هذا الكلام مشهوري، ولكن الظاهر أن عدم ترشّح الوجوب في صورة عدم الانحصار مبنيّ على الإمتناع؛ فإنه على الجواز لمانع من السراية؛ إذ بعد جواز الاجتماع عقلاً فلا مانع من إعمال كلا الدليلين، بعد كون تلك المقدمة مثل غيرها في الإشتمال على ملاك الإيجاب، فالمقتضي موجود والمانع مفقود.

وأما في القسمين الأخيرين فهو كما ذكره؛ لأنّ حرمة المقدمة مع إيجاب ذهابها تكليف بالمحال، غير جائز عند المجوزين والمانعين، فلا يكون المقام من قبيل الاجتماع

←

المحرم في غير صورة الانحصار به، وفيها:

إمّا لا وجوب للمقدمة؛ لعدم وجوب ذي المقدمة لأجل المزاحمة.

وإمّا لا حرمة لها لذلك كما لا يخفى.

وثالثاً: ^(١) أن الاجتماع وعدمه لا دخل له في التوصل بالمقدمة

المحرمة وعدمه أصلاً؛ فإنه يمكن التوصل بها إن كانت توصلية ولو لم نقل

بجواز الاجتماع، وعدم جواز التوصل بها إن كانت تعبدية على القول

بالامتناع - قيل بوجوب المقدمة أو بعدمه - وجواز التوصل بها على القول

بالجواز كذلك، أي: قيل بالوجوب أو بعدمه.

وبالجملة: لا يتفاوت الحال في جواز التوصل بها وعدم جوازه أصلاً،

بين أن يقال بالوجوب أو يقال بعدمه، كما لا يخفى.

→

حتى على عدم اشتراط المندوحة أيضاً؛ لأن عدم اشتراطهما بالنسبة إلى الأمر

والنهي الواردين على موارد واحد، وأمّا اجتماع هذا النهي مع الأمر بذوي المقدمة

فغير جائز عند الكل.

ولعله لأجل ما ذكرنا قد عدل عنه في مجلس درسه على ما نقله الأستاذ

[القوچاني]، بل ضرب عليه في بعض النسخ المصححة. ^(٢) إنتهى أنظر حاشية

المشكيني على الكفاية: ٦٠٢/١.

(١) قد حذف المصنف هذا الإشكال - كما في نسخته ونسخة ولده المصححة - وجعل

الثالث مكانه

(٢) كما في النسخة التي هي بخط الآخوند رحمته وكذا في النسخة المطبوعة في زمانه والتي

عليها تصحيحات نجله رحمته.

(٢٣٨) في تأسيس الأصل في المسألة

(٢٣٨) قال المحقق الشيخ على القوجاني رحمته الله:

«فنقول: إن البراءة لا مجرى لها عقلاً؛ لعدم العقاب على ترك المقدمة، ولا نقلاً لو كان مفاده التقرير.

نعم، لو كان مفاده مطلق الأثر الشرعي - ولو لم يترتب عليه العقاب - فلا بأس بإجرائها في وجوب المقدمة.

وأما الاستصحاب فبالنسبة إلى محلّ البحث - وهو الملازمة - فلا مجرى له.

أما أولاً: فلعدم الحالة السابقة لها؛ لكونها على كل من تقديري وجودها وعدمها أزلياً غير محتاج إلى تحقق طرفيها فعلاً.

وأما ثانياً: فلعدم ترتّب الأثر عليها شرعاً.

وأما بالنسبة إلى اللازم - وهو وجوب المقدمة - فلا مانع عنه؛ لكونه مسبوقاً بالعدم قبل وجوب ذبيها.

وتوهم: كونه لازماً قهرياً - على القول بالملازمة - لوجوب ذي المقدمة فيكون نظير لوازم الماهية غير قابل للجعل، فلا يجري فيه الأصل.

مدفوع: بانه وإن لم يتعلّق به الجعل على حدة إلا أن تعلّقه به، بل تبعاً لوجوب ذبيها في جريان الأصل.

ودعوى: عدم جريانه بعد دعوى الملازمة إلا تبعاً لجريانه في وجوب ذبيها، والغرض عدم جريانه فيه.

مدفوعة: بأن الملازمة - على القول بها - إنما هي بين الوجوبين واقعاً لا في المرتبة الفعلية، فيمكن الإنفكاك بينهما في هذه المرتبة، كما هو كذلك بالنسبة إلى مرتبة التجزّ حيث انه يحكم العقل، وعدم العلم بأحدهما يكفي في عدم حكمه.

نعم، لو كانت الملازمة عند القائلين بها في مقام الفعلية أيضاً فتكون صحيحة بالنسبة

إعلم: أنه لا أصل في محل البحث في المسألة؛ فإن الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذي المقدّمة وعدمها ليست لها حالة سابقة، بل تكون الملازمة أو عدمها أزيله.

نعم، نفس وجوب المقدّمة يكون مسبوقاً بعدم؛ حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذي المقدّمة، فالأصل عدم وجوبها.

وتوهّم: عدم جريانه لكون وجوبها على الملازمة من قبيل لوازم الماهية غير مجعولة ولا أثر آخر مجعول مترتب عليه، ولو كان لم يكن بهم هاهنا.

مدفوع: بأنه وإن كان غير مجعول بالذات لا بالجعل البسيط الذي هو مفاد كان التامة، ولا بالجعل التأليفي الذي هو مفاد كان الناقصة، إلا أنه مجعول بالعرض، ويتبع^(٢٣٩) جعل وجوب ذي المقدّمة، وهو كاف في جريان الأصل.

ولزوم التفكيك بين الوجوبين مع الشك لا محالة؛ لأصالة عدم

→

إلى نفي وجوب المقدمة بنفسه، لا بالنسبة إلى الأثر الزائد من النذر ونحوه لو كان نظير الموجودات الخارجيّة المرتبة عليه أثراً شرعاً، حيث لا مانع عن جريان الأصل فيها بلحاظ أثرها، فتأمل.» إنتهى أنظر تعليقة الفوجاني على الكفاية: ٣٠١/١.

(٢٣٩) الجعل والمجعول في هذا المقام: هو الایجاد والوجود أو الموجود فجعل الوجوب بالعرض هو كونه بالعرض، وعليه: فالجمع بين العرضية والتبعية في حكم التناقض هذا.

والأصل غير جار على العرضية؛ لأن أدلة الاصول منصرفة عن الأحكام العرضية.
(الطباطبائي)

وجوب المقدمة مع وجوب ذي المقدمة، لا ينافي الملازمة بين الواقعيين، وإنما ينافي الملازمة بين الفعلين.

نعم، لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعلية لما صح^(١) التمسك بالأصل^(٢٤٠) كما لا يخفى.

[عرض الاقوال والأدلة في مقدمة الواجب]

إذا عرفت ما ذكرناه: فقد تصدّى غير واحد من الأفاضل^(٢) لإقامة البرهان على الملازمة، وما أتى منهم بواحد خال عن الخل.

(٢٤٠) قال المحقق الشيخ علي القوجاني قُلِّبَ:

«الثابت بحسب الدورة الأخيرة قوله: [(لما صح)] وعرفت وجه عدم جريان الأصل في الحاشية السابقة.

ولكن بحسب مباحثي مع المصنّف «طاب ثراه» [سَلَّمَ] انه يصحّ ثبت قوله: [(لصح)] أي: لصحّ التمسك بالأصل في إثبات بطلان الملازمة؛ حيث إنّ عموم دليل الأصل يكشف عن عدم المنافي له ومنه الملازمة الفعلية، وهذا نظير [نفي] المخصّص اللَّيِّ بعموم الدليل عند الشك فيه، كما يتمسك بعموم «لعن الله بني أمية قاطبة» على جواز لعن المشكوك..» انتهى أنظر تعليقه القوجاني على الكفاية: ٣٠٢/١.

(١) وفي النسخة التي اعتمدها المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قُلِّبَ في متن الكفاية التي علّق عليها جاءت العبارة هكذا: «لصحّ التمسك بالأصل في إثبات بطلانها» [ط الحجرية: ٢٠٠/١] والظاهر أنه لم يعتمد عليها، وكيف كان: فقد أثبتنا في المتن ما هو بخط المؤلف قُلِّبَ.

(٢) أنظر هداية المسترشدين: ١٤٥/٢ والفصول الغروية: ٨٤ ومطارج الأنظار: ٤٠٥/١.

والأولى إحالة ذلك إلى الوجدان^(٢٤١)؛ حيث إنه أقوى شاهد على أن الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدمات أراد تلك المقدمات لو التفت

(٢٤١) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«الوجدان حاكم بان المولى بما هو مولى لا يريد سوى ما هو مطلوبه الأولى الذاتي، وأما مطلوبه الثانوي العرضي فذلك مطلوبه بما انه أحد العقلاء، وبذلك الجهة التي يشاركه فيها عبده وسائر العقلاء، فيكون أمره بالمقدمات وطلبه لها إرشادياً محضاً، ولذا ربّما ينفي إرادة غير ذي المقدمة، ويصرّح بأنّي لا أريد منك إلا الكون على السطح، وأمّا ما عداه فالإتيان به وعدمه على حد سواء.

ومما ذكرنا: تعرف الخدشة فيما أيد به الوجدان، بل جعله من واضح البرهان، وهو وجود أوامر غيرية في الشرعيات، فان تلك الأوامر الواردة - بعد ما عرفت: من الوجدان - إما إرشادية أو للتنبيه على أن التقيد بمتعلقاتها مأخوذ في المطلوبات النفسية، وبعبارة أخرى للإشارة إلى شرطية متعلقاتها. فقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، نظير (لا صلاة إلا بطهور) في انه قد سبق لإفادة شرطية الطهارة للصلاة.

ومما يؤيد الوجدان، بل يكون من واضح البرهان: أنه لا يمكن الالتزام بوجوب المقدمة بقيد الإيصال؛ لما تقدم من المحذور، ولا يمكن القول بالإطلاق في الواجب؛ لعدم تعلق الغرض بغير الموصل، فلا محيص من رفع اليد عن أصل الوجوب.

وأيضاً: لا يمكن الالتزام بان ترك مطلوب المولى ومخالفة تكليفه، لا يوجب استحقاق العقوبة من أي نحو كان تكليفه، مع حكم العقل بعدم استحقاق العقاب على المقدمات، فيستكشف من ذلك عدم تعلق الطلب بها فتأمل. انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٨١/١ - ١٨٢.

(٢٤٢) الأولى الاقتصاد على ذلك من غير تذييله بما يدعيه: من الطلب المولوي، ويؤيده بوجود الأوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات؛ لما عرفت: من كونها إرشادية لا مولوية. (الطباطبائي)

إليها؛ بحيث ربّما يجعلها في قالب الطلب مثله، ويقول - مولوياً -: «أدخل السوق واشتر اللحم» مثلاً؛ بداهة أن الطلب المنشأ بخطاب «أدخل» مثل المنشأ بخطاب «اشتر» في كونه بعثاً مولوياً، وأنه حيث تعلّقت إرادته بإيجاد عبده الاشتراء، ترشّحت منها له إرادة أخرى بدخول السوق بعد الالتفات إليه، وأنه يكون مقدمة له، كما لا يخفى.

ويؤيد الوجدان^(١) - بل يكون من أوضح البرهان - وجود الأوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات؛ لوضوح أنه لا يكاد يتعلّق بمقدّمة أمر غيري، إلّا إذا كان فيها مناطه، وإذا كان فيها كان في مثلها، فيصحّ تعلّقه به أيضاً؛ لتحقّق ملاكه ومناطه.

والتفصيل بين السبب وغيره، والشرط الشرعي وغيره، سيأتي بطلانه، وأنه لا تفاوت في باب الملازمة بين مقدّمة ومقدّمة.

[دليل البصري على وجوب المقدّمة]

ولا بأس بذكر الاستدلال الذي هو كالأصل لغيره - مما ذكره الأفاضل^(٢) من الاستدلالات - وهو ما ذكره [أبو الحسين]^(٣) البصري^(٤) وهو:

(١) أنظر تقارير المجدد الشيرازي: ٣٥٩/١.

(٢) كالمحقق في المعارج: ٧٤ والعلامة في نهاية الأصول: ٥٢١/١ ومبادئ الأصول: ١٠٧ وصاحب المعالم في المعالم: ٦٢ وشيخ المحققين في هداية المسترشدين: ١٢٧/٢ - ١٣٢ وصاحب الفصول في الفصول: ٨٤ ومطارج الأنظار: ٤٠٧/١.

(٣) في أكثر نسخ الكفاية: «أبو الحسن» وما أثبتناه هو الصواب.

(٤) البصري المنقول عنه هنا هو أبو الحسين محمد بن علي بن الطيّب البصري، شيخ المعتزلة، بصري سكن بغداد، ودّرّس بها الكلام، كان قويّ المعارضة في الدفاع عن المعتزلة، وعنه أغترف الفخر الرازي كتاب المحصول، توفي ببغداد يوم الثلاثاء ١٥ ربيع الآخر سنة ٤٣٦ هـ بعد عشرين يوماً من وفاة السيّد الشريف المرتضى رضوان الله تعالى عليه.

«أنه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها، وحينئذ: فإن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، وإلا خرج الواجب المطلق عن وجوبه»^(١).

وفيه - بعد إصلاحه بإرادة «عدم المنع»^(٢٤٣) الشرعي» من التالي في

(٢٤٣) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:

«الظاهر: أن المستدل أراد الجواز الشرعي، وذلك من جهة أن الواقعة لا تخلو عن حكم شرعي، فإذا لم يكن الحكم هو الوجوب، كان أحد الأحكام الأربعة الأخر، ويشترك الكل في جواز الترك، ويزيد التحريم بان الترك واجب مع ذلك، والمراد من الظرف في المقدمة الثانية أيضاً زمان هذا الجواز، فيكون المعنى حين إذ جاز شرعاً ترك المقدمة تركاً مفضياً إلى ترك الواجب أعني: الترك في آخر أزمّة الإمكان فلا يخلو الحال حينئذ: إما أن يكون التكليف بذيتها باقياً مع تجويز ترك مقدمته فيلزم التكليف بما لا يطاق، أو يكون ساقطاً، فيلزم خروج الواجب عن كونه واجباً.

أما الثاني فواضح، وأما الأول؛ فلائنه لا فرق في لزوم التكليف بما لا يطاق بين طلب الفعل والنهي عن مقدمته، وبين طلب الفعل وتجويز ترك مقدمته تجويزاً جعلياً في ضمن أحد الأحكام الثلاثة الأخر.

وقد صرح المصنف رحمته الله في آخر كلامه بما يؤول إلى ما ذكرناه.

حيث قال: (نعم، لو كان المراد من الجواز جواز الترك شرعاً وعقلاً يلزم أحد المحذورين)

ونحن نقول: إن التجويز الشرعي لابد أن يكون مستتباً لحكم العقل بالجواز، كما أن الإيجاب الشرعي مستتب لحكم العقل بالإيجاب، فإيجاب شيء مع تجويز ترك مقدمته شرعاً يؤول إلى الإيجاب والتجويز العقليين؛ لاستتباع الحكم الشرعي للحكم

الشرطية الأولى، لا «الإباحة الشرعية»، وإلا كانت الملازمة واضحة البطلان، وإرادة «الترك»^(١) عما أضيف إليه الظرف لا «نفس الجواز»^(٢)، وإلا فمجرد الجواز بدون الترك لا يكاد يتوهم معه صدق القضية الشرطية الثانية :-

ما لا يخفى؛ فإن الترك بمجرد عدم المنع شرعاً لا يوجب صدق إحدى الشرطيتين، ولا يلزم [منه]^(٣) أحد المحذورين؛ فإنه وإن لم يبق له وجوب معه، إلا أنه كان ذلك بالعصيان؛ لكونه متمكناً من الإطاعة والإتيان، وقد اختار تركه بترك مقدّمته بسوء اختياره، مع حكم العقل بلزوم إتيانها؛ إرشاداً إلى ما في تركها من العصيان المستتب للعقاب.

→

العقلي، وإيجاب شيء عقلاً مع تجويز ترك مقدّمته كذلك محال فكذاك شرعاً. نعم إيجاب الشارع لشيء مع السكوت عن مقدّمته وعدم الحكم عليها بشيء جائز، لكنّه خارج عما هو المفروض في المقدّمة الأولى: من أنها لو لم تجب لجاز، مريداً منه الجواز الشرعي من باب عدم خلوّ الواقعة عن الحكم، وإن كان ذلك غير مقبول للمصنف رحمته؛ فإنه ادعى إمكان خلوّ الواقعة عن الحكم الفعلي بعد أن اعترف بعدم خلّوها عن الحكم الواقعي.

ومما ذكرنا ظهر: عدم الحاجة إلى شيء من التصرفين الذين ارتكبهما المصنف رحمته في الشرطيتين على مبنى عدم جواز خلوّ الواقعة عن الحكم الشرعي. «إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١٨٢/١ - ١٨٣.

(١) نسب ذلك إلى المحقق السبزواري كما في ضوابط الأصول: ٨٤ ومطراح الأنظار: ٤٠٨/١.

(٢) كما اختاره في المعالم: ٦٢.

(٣) كما في نسخة حقائق الأصول: ٢٩٨/١.

نعم، لو كان المراد من الجواز جواز الترك شرعاً وعقلاً يلزم أحد المحذورين، إلا أن الملازمة على هذا في الشرطية الأولى ممنوعة؛ بداهة أنه لو لم يجب شرعاً لا يلزم أن يكون جائزاً شرعاً وعقلاً؛ لإمكان أن لا يكون محكوماً بحكم شرعاً، وإن كان واجباً عقلاً إرشاداً، وهذا واضح.

[التفصيل بين السبب وغيره]

وأما التفصيل بين السبب وغيره:

فقد استدلّ على وجوب السبب: بأن التكليف لا يكاد يتعلّق إلا بالمقدور، والمقدور لا يكون إلا هو السبب، وإنما المسبّب من آثاره المترتبة عليه قهراً، ولا يكون من أفعال المكلف وحر كاته أو سكناته، فلا بدّ من صرف الأمر المتوجّه إليه عنه إلى سببه^(١).

ولا يخفى ما فيه: من أنه ليس بدليل على التفصيل، بل على أن الأمر النفسي إنّما يكون متعلّقاً بالسبب دون المسبب، مع وضوح فساده؛ ضرورة أن المسبب مقدور المكلف، وهو متمكّن [منه]^(٢) بواسطة السبب، ولا يعتبر في التكليف أزيد من القدرة، كانت بلا واسطة أو معها، كما لا يخفى.

وأما التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره:

فقد استدلّ على الوجوب في الأوّل: بأنه لو لا وجوبه شرعاً لما كان

(١) هذا التفصيل نسبة العلامة في النهاية: ٥٢١/١ والتهذيب: ١١٠ وصاحب المعالم: [٦٠ - ٦١] إلى السيد الشريف المرتضى، لكنه تأمل فيه، وجعله صاحب القوانين: [٢١٦/١] ط محقّقة ١٠٧/١ ط حجرية] وهما ولم يرتض النسبة، وأنظر الذريعة: ٨٣/١ و٨٤ والحق أنه قول للواقفية وهم فرقة من المعتزلة قالوا بالوقف في خلق القرآن، أنظر كلام الفخر الرازي في المحصول: ١٨٩/٢. أنظر بدائع الأفكار: ٣٥٣.

(٢) في كثير من النسخ «عنه».

شرطاً؛ حيث إنه ليس مما لا بد منه عقلاً أو عادة^(١).

وفيه - مضافاً إلى ما عرفت: من رجوع الشرط الشرعي إلى العقلي^(٢) -: أنه لا يكاد يتعلّق الأمر الغيري، إلا بما هو مقدّمة الواجب، فلو كانت مقدّمته متوقّفة على تعلّقه بها لدار.

والشرطية وإن كانت منتزعة^(٢٤٤) عن التكليف، إلا أنّه عن التكليف النفسي المتعلّق بما قيّد بالشرط لا عن الغيري، فافهم^(٢٤٥).

(٢٤٤) دفع دخلٍ محصله: أن توقّف الشرطية على الوجوب لازم انتزاعيتها. والجواب: انه أنما يلزم لو كانت الشرطية منتزعة عن التكليف المتعلّق بالمقدمة وليس كذلك، بل هي منتزعة عن التكليف النفسي المتعلّق بذِي المقدمة هذا.

والحق: ان هذه المعاني كلها اعتبارية ليس بمنتزعة عن التكليف، والأحقّق بينهما الحمل كما قيل؛ لاتحاد المنتزع والمنتزع عنه، فكان الشرط هو ذا المقدمة. (الطباطبائي) (٢٤٥) قال المحقق الشيخ علي القوجاني قلّك:

«لعلّه إشارة إلى أنّ الشرط من حيث دخله في مصلحة ذات الواجب التي تكون ملاكاً للنفسى يكون مقدماً عليه أيضاً، فلو كانت شرطية لهذه المرتبة منتزعة عنه للزم الدور أيضاً.

نعم، شرط الواجب بوصفه العنوانى يكون منتزعا عن الوجوب النفسى، وحينئذ: فلاوجه لجعل الشرطية منتزعة عنه مطلقاً وهكذا الأمر في الجزئية.» انتهى. أنظر تعليقه القوجاني على الكفاية: ٣٠٧/١.

(١) هذا التفصيل لابن الحاجب أنظر شرح العضدي لمختصر ابن الحاجب: ٩٠/١ - ٩١

ولاحظ القوانين: ٢١٦/١ ط جديد وج: ١٠٧/١ ط الحجرية، وبدائع الأفكار: ٣٥٤ وهداية

المسترشدین: ١٠٤/٢ ومطarach الأنظار: ٤٤٧/١.

(٢) في تقسيم المقدمة إلى العقلية والشرعية والعادية فراجع.

تتمة:

[مقدمة المستحب والحرام والمكروه]

لا شبهة في أن مقدمة المستحب كمقدمة الواجب، فتكون مستحبة لو قيل بالملازمة.

وأما مقدمة الحرام والمكروه فلا تكاد تتصف بالحرمة أو الكراهة؛ إذ منها ما يتمكّن معه من ترك الحرام أو المكروه اختياريّاً، كما كان متمكّناً قبله، فلا دخل له أصلاً في حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه، فلم يترشّح من طلبه طلب ترك مقدّمتهما.

نعم، ما لا يتمكّن معه من الترك المطلوب لا محالة يكون مطلوب الترك، و يترشّح من طلب تركهما طلب ترك خصوص هذه المقدّمة، فلو لم يكن للحرام مقدّمة لا يبقى معها اختيار تركه لما اتّصف بالحرمة مقدّمة من مقدّماته.

لا يقال: كيف! ولا يكاد يكون فعل إلاّ عن مقدّمة لا محالة معها يوجد؛ ضرورة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد.

فإنه يقال: نعم، لا محالة يكون من جملتها ما يجب معه صدور الحرام، لكنّه لا يلزم أن يكون ذلك من المقدّمات الاختيارية، بل من المقدّمات الغير الاختيارية، كمبادئ الاختيار التي لا تكون بالاختيار، وإلاّ لتسلسل، فلا تغفل وتأمل.

الفصل الخامس: الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أولاً؟

فيه أقوال^(١) وتحقيق الحال يستدعي رسم أمور:

الأول:

[المراد من الاقتضاء والصد]

الاقتضاء في العنوان أعم^(٢٤٦) من أن يكون بنحو العينية، أو الجزئية،

(٢٤٦) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«لا نعهد للاقتضاء معنى يشمل العينية والجزئية؛ كي يكون كل شيء مقتضياً لنفسه، وكل مركب لجزئه؛ فان الاقتضاء يقتضي الاثنينية والتعدد مع استلزام المقتضي بالكسر - للمقتضى - بالفتح - فلا يطلق على أحد المتلازمين أنه مقتض لصاحبه ولا على المقتضى - بالفتح - أنه مقتضى لمقتضيه.

نعم، ان كان الاقتضاء في العنوان بمعنى الدلالة صح أن يراد منه الدلالة بالمعنى العام الشامل للمطابقة والتضمنية والالتزامية، لكن ليس البحث في المقام في الدلالة بل في ثبوت التأثير للطلب الواقعي النفس الأمري في إرادة الصد، فيكون العنوان - على ما ذكرناه - مطابقاً للقول بالاقتضاء من باب المقدمة دون الاقتضاء من باب

(١) أنظر الفصول الغروية: ٩٢ ومطارح الأنظار: ٤٩٩/١ وتعليقة المحقق القوجاني على

أو اللزوم من جهة التلازم بين طلب أحد الضدين وطلب ترك الآخر، أو المقدمية - على ما سيظهر - كما أن المراد بالضد هاهنا هو مطلق المعاند والمنافي، وجودياً كان أو عدمياً.

الثاني :

[المقدمة وعدمها]

أن الجهة المبحوثة عنها في المسألة، وإن كانت أنه هل يكون للأمر اقتضاء بنحو من الأنحاء المذكورة؟ إلا أنه لما كان عمدة القائلين بالاقتضاء في الضد الخاص؛ إنما ذهبوا إليه لأجل توهم مقدمية ترك الضد، كان المهم صرف عنان الكلام في المقام إلى بيان الحال وتحقيق المقال في المقدمة وعدمها فنقول - وعلى الله الاتكال - :

إن توهم: توقف الشيء على ترك ضده، ليس إلا من جهة المضادة والمعاندة بين الوجودين [وقضيتها]^(١) الممانعة بينهما، ومن الواضحات: أن عدم المانع من المقدمات.

→

مطلق الاستلزام، فضلاً عن العينية والجزئية، فكل الأقوال ما عدا الأول تخرج عن العنوان، مع كونها من أقوال المسألة، وهذا من قصور العنوان. فالأولى أن يقال: انه مع الأمر بأحد الضدين أو الأضداد هل يكون الضد الآخر أو بقية الأضداد مطلوب الترك لامحالة، أو يعقل أن لا يكون مطلوب الترك بعد الفراغ عن انه يعقل أن لا يكون مطلوب الفعل بالطلب المطلق، وأما بنحو الترتب على الطلب الأول ففيه بحث يأتي الكلام فيه. انتهى انظر نهاية النهاية: ١٨٤/١ - ١٨٥.

(١) في جملة من النسخ: «وقضيتها» والصحيح ما أثبتناه.

المقصد الأول: في الأوامر والفصل الخامس: الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أولاً؟.. ٦٠٧

وهو توهم فاسد، وذلك لأن المعاندة والمنافرة بين الشئيين لا تقتضي؛ إلا عدم اجتماعهما في التحقق، وحيث لا منافاة أصلاً^(٢٤٧) بين أحد العينين وما هو نقيض الآخر وبديله، بل بينهما كمال الملاءمة، كان أحد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديله في مرتبة واحدة، من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدّم أحدهما على الآخر، كما لا يخفى.

فكما أن قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضي تقدّم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر كذلك في المتضادين.

كيف! ولو اقتضى التضاد توقّف وجود الشيء على عدم ضده - توقّف الشيء على عدم مانعه - لاقتضى توقّف عدم الضدّ على وجود الشيء توقّف عدم الشيء على مانعه؛ بداهية ثبوت المانعية في الطرفين،^(٢٤٨)

(٢٤٧) قياس غير منتج؛ فإن الملائمة بين شيء وعدم شيء آخر لا يوجب وقوعهما في مرتبة واحدة؛ ضرورة أن المعلول ملائم علته كمال الملائمة مع عدم كونهما في مرتبة واحدة.

فالأولى ان يتشبّث في ذلك بما سيذكره: من أن المانع الذي يكون موقوفاً عليه هو ما كان ينافي ويزاحم المقتضي في تأثيره لا ما يعاند الشيء ويزاحمه في وجوده. (الطباطبائي)

(٢٤٨) فيه: ان ثبوت المانعية بين الضدين وتوقف وجود كلّ منهما على عدم الآخر لا يستلزم توقّف عدم كلّ على وجود الآخر؛ لا مكان تصادق العدمين على مورد واحد؛ إذ غير المتناقضين من المتقابلين لا يابى من ارتفاع الطرفين معاً، وهذا يوجب عدم توقّف أحد العدمين على وجود الطرف الآخر وهو ظاهر، ومن هنا ظهر: ان الدور غير تام.

والحق بعد ذلك كله: ان القول بتوقّف وجود الشيء على عدم مانعه قول مجازي؛ فان الأمر الوجودي لا يترشح الا عن الوجود والعدم لا ذات له، بل المانع حيث ما فرض أمر وجودي يضار الممنوع الذي هو أيضاً أمر وجودي فهو في مورد التضاد
←

وكون المطاردة من الجانبين، وهو دور واضح^(١).

وما قيل في التفصي عن هذا الدور:

بأن التوقّف من طرف الوجود فعليّ بخلاف التوقّف من طرف العدم؛ فإنه يتوقّف على فرض ثبوت المقتضي له، مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضده، ولعلّه كان محالاً؛ لأجل انتهاء عدم وجود أحد الضدين مع وجود الآخر إلى عدم تعلق الإرادة الأزلية به، وتعلّقها بالآخر حسب ما اقتضته الحكمة البالغة، فيكون العدم دائماً مستنداً إلى عدم المقتضي، فلا يكاد يكون مستنداً إلى وجود المانع؛ كي يلزم الدور.

إن قلت: هذا إذا لوحظا منتهيين إلى إرادة شخص واحد، وأمّا إذا كان كلٌّ منهما متعلّقاً لإرادة شخص، فأراد - مثلاً - أحد الشخصين حركة شيء، وأراد الآخر سكونه، فيكون المقتضي لكلّ منهما حينئذ موجوداً، فالعدم لا محالة يكون فعلاً مستنداً إلى وجود المانع.

قلت: ها هنا أيضاً مستند إلى عدم قدرة المغلوب منهما في إرادته، وهي مما لا بدّ منه في وجود المراد، ولا يكاد يكون بمجرد الإرادة بدونها، لا إلى وجود الضد؛ لكونه مسبوقاً بعدم قدرته، كما لا يخفى^(٢).

غير سديد.

→

الحقيقي، فيرجع معنى توقف الشيء على عدم مانعه إلى اشتراط صلاحية المحل لوجود الشيء فيه لفرض خلوّه عن الضد الآخر ولا ثالث للضدين، كل ذلك لأمر مينة في محله، هذا في الحقائق، غير أن الأمر في الاعتباريات سهل. (الطباطبائي)

(١) أنظر هداية المسترشدين: ٢٢٣/٢ - ٢٢٤.

(٢) لاحظ رسالة في مقدمة الواجب للمحقق الخوانساري المطبوعة ضمن الرسائل: ١٥٠ -

(١٥١) وانظر مطارح الأنظار: ٥٠٢/١.

المقصد الأول: في الأوامر، الفصل الخامس: الأمر بالشئ هل يقتضي النهي عن ضده أولاً؟.. ٦٠٩

فإنه وإن كان قد ارتفع به الدور، إلا أن غائلة لزوم توقّف الشئ على ما يصلح أن يتوقّف عليه على حالها؛ لاستحالة أن يكون الشئ الصالح لأن يكون موقوفاً عليه [الشئ] ^(١) موقوفاً عليه؛ ضرورة أنه لو كان في مرتبة يصلح لأن يستند إليه لما كاد يصحّ أن يستند فعلاً إليه.

والمنع عن صلوحه لذلك:

بدعوى: أن قضية كون عدم مستنداً إلى وجود الضد - لو كان مجتمعاً مع وجود المقتضي - وإن كانت صادقة، إلا أن صدقها لا يقتضي كون الضد صالحاً لذلك؛ لعدم اقتضاء صدق الشرطية صدق طرفيها. مساوق لمنع مانعية الضد ^(٢٤٩).

وهو يوجب رفع التوقّف رأساً من البين؛ ضرورة أنه لا منشأ لتوهم: توقّف أحد الضدين على عدم الآخر، إلا توهم مانعية الضد - كما أشرنا إليه - وصلوحه لها.

(٢٤٩) مع أن حديث عدم اقتضاء صدق الشرطية لصدق طرفيها وإن كان صحيحاً، إلا أن الشرطية هاهنا غير صحيحة، فإن وجود المقتضي للضد لا يستلزم بوجه إستناد عدمه إلى ضده، ولا يكون الإستناد مترتباً على وجوده؛ ضرورة أن المقتضي لا يكاد يقتضي وجود ما يمنع عما يقتضيه أصلاً كما لا يخفى.

فليكن المقتضي لاستناد عدم الضد إلى وجود ضده فعلاً عند ثبوت مقتضي وجوده، هو الخصوصية التي فيه الموجبة للمنع عن اقتضاء مقتضيه، كما هو الحال في كلّ مانع، وليست في الضد تلك الخصوصية. كيف! وقد عرفت انه لا يكاد يكون مانعاً إلا على وجه دائر. نعم، انما المانع عن الضد هو العلة التامة لضده؛ لاقتضاءها ما يعانده وينافيه فيكون عدمه كوجود ضده مستنداً إليها، فافهم. (المحقق الخراساني قدس سره)

(١) أثبتناها من بعض النسخ.

إن قلت: التمانع بين الضدين كالنار على المنار، بل كالشمس في رابعة النهار، وكذا كون عدم المانع مما يتوقف عليه مما لا يقبل الإنكار، فليس ما ذكر، إلا شبهة في مقابل البديهة.

قلت: التمانع بمعنى التنافي والتعاند الموجب لاستحالة الاجتماع مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه، إلا أنه لا يقتضي إلا امتناع الاجتماع، وعدم وجود أحدهما إلا مع عدم الآخر الذي هو بديل وجوده المعاند له، فيكون في مرتبته لا مقدماً عليه - ولو طبعاً - والمانع الذي يكون موقوفاً على عدم الوجود هو ما كان ينافي ويزاحم المقتضي في تأثيره، لا ما يعاند الشيء ويزاحمه في وجوده.

نعم، العلة التامة لأحد الضدين ربما تكون مانعاً عن الآخر ومزاحماً لمقتضيه في تأثيره، مثلاً: تكون شدة الشفقة على الولد الغريق وكثرة المحبة له تمنع عن أن يؤثر ما في الأخ الغريق من المحبة والشفقة لإرادة إنقاذه مع المزاحمة، فينقذ به الولد دونه، فتأمل جيداً.

ومما ذكرنا ظهر: أنه لا فرق بين الضد الموجود والمعدوم في أن عدمه - الملائم للشيء المناقض لوجوده المعاند لذاك - لا بد أن يجامع معه من غير مقتض لسبقه، بل قد عرفت: ما يقتضي عدم سبقه.

فانقدح بذلك: ما في تفصيل بعض الأعلام^(١) حيث قال بالتوقف على رفع الضد الموجود، وعدم التوقف على عدم الضد المعدوم، فتأمل في أطراف ما ذكرناه؛ فإنه دقيق وبذلك حقيق.

فقد ظهر: عدم حرمة الضد من جهة المقدمية.

(١) هو المحقق الخوانساري رحمته الله كما تقدم.

المقصد الأول: في الأوامر والفصل الخامس: الأمر بالشئ هل يقتضي النهي عن ضده أو لا؟.. ٦١١

وأما من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين - في الوجود - في الحكم، فغايتة أن لا يكون أحدهما فعلاً محكوماً بغير ما حكم به الآخر، لا أن يكون محكوماً بحكمه.

وعدم خلوّ الواقعة عن الحكم، فهو إنما يكون بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي، فلا حرمة للضد من هذه الجهة أيضاً، بل على ما هو عليه - لو لا الابتلاء بالمضادة للواجب الفعلي - من الحكم الواقعي.

الأمر الثالث:

[الضد العام والأقوال فيه]

أنه قيل بدلالة الأمر بالشئ بالتضمن على النهي عن الضد العام بمعنى الترك؛ حيث إنه يدل على الوجوب المركّب من طلب الفعل والمنع عن الترك^(١).

والتحقيق: أنه لا يكون الوجوب، إلا طلباً بسيطاً ومرتباً وحيدة أكيدة^(٢٥٠) من الطلب، لا مركّباً من طلبين.

(٢٥٠) هذا على ما اشتهر بين الأصوليين أخيراً: أن الوجوب والاستحباب مرتبتان من حقيقة الطلب البسيط متفاوتان بالشدة والضعف، بعدما كان المشهور بينهما: أنهما حقيقتان نوعيتان مركبتان واقعتان تحت جنس الطلب، فالوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك، والاستحباب طلب الفعل مع عدم المنع من الترك، أو مع تجويز الترك.

وقد ذكر شيخنا الاستاد (رحمته) في «الحاشية» ما حاصله:

(١) معالم الدين: ٦٤.

→

«ان كون الوجوب والاستحباب مرتبتين من الارادة مختلفتين بالشدة والضعف وان اشتهر بينهم، إلا ان الذي يقتضيه دقيق النظر خلافه، وهو: أن الاختلاف بين الوجوب والاستحباب ليس من حيث المرتبة، بل من حيث كيفية الغرض الداعي. بيان ذلك: ان الارادة التكوينية والتشريعية لا يختلفان إلا من حيث تعلق الأولي بفعل الشخص نفسه، والثانية بفعل غيره، وتعلق الارادة التكوينية بفعل لا يستلزم كونه مما لا بد منه دائماً، بل ربما تعلق بفعل من الأفعال الطبيعية الموافقة للهوى مع عدم لزومه حتى من حيث الهوى، حتى باعتراف فاعله كفضول المعيشة وزخارف العادات، وربما لم تتعلق بفعل من الأفعال العقلية مع لزومه عقلاً حتى باعتراف فاعله.

فاذن الملاك في تحقق الارادة ليس كون المراد لازم الوجود، بل كون المراد أشد موافقة للقوة الباعثة هذا في الارادة التكوينية. وكذلك الارادة التشريعية ليس اختلاف البعث الوجوبي والاستحبابي فيها من جهة اختلاف تعلق الارادة بفعل الغير شدة وضعفاً، بل من حيث شدة موافقة الفعل للغرض الداعي إلى البعث وضعفها هذا»^(١).

أقول: لا ريب ان الفعل في صدوره عن الارادة التكوينية ما لم يجب لم يوجد وان الذي يوجب وجوده هو المرجح لوجوده في الخارج وصدوره عن الارادة، وهو بعينه الفرض الذي يتحد مع الفعل في الخارج نوع اتحاد يتقرر في ظرف العلم الموجب للارادة.

فتبين: ان العلم ما لم يتعلق بضرورة الفعل أعني: نسبة الضرورة بين الفعل والفاعل لم تتحقق الارادة فلم يتحقق الفعل.

→

نعم، لازم ذلك تحقق الضرورة بحسب خصوص العلم المتفرعة عليه الارادة، لتحقيق الضرورة بحسب الأمر في نفسه، فربما يختلفان وبذلك يختلط الأمر فيظن ان الفعل وقع مع عدم لزومه أو لم يقع مع لزومه هذا. فتبين بذلك:

أولاً: ان الوجوب هو اعتبار نسبة الضرورة بين الفعل وفاعله حتى في الارادة التكوينية الموجودة في الحيوان، وهذا كآته أول اعتبار اعتبره الحيوان للتوصل الى كماله حاذي به الضرورة الواقعة جهة ومادة في القضايا الحقيقية الغير الاعتبارية. وقد تقدم فيما تقدم بعض القول في ذلك، وأن هذه النسبة مع انها نسبة غير مستقلة الذات قد تؤخذ معنى وصفاً مستقلاً فيصير وصفاً يتصف به الفعل فيصير واجباً، ويتفرع عليه اشتقاقات أخرى كالإيجاب والاستيجاب.

وبذلك كله يظهر: فساد القول بكون الوجوب هو الطلب وهو ظاهر، كيف! والوجوب وصف الفعل المتوقف في اتصافه به على الطلب والمتأخر عنه.

وثانياً: ان الحرمة والاستحباب والكراهة والجواز أيضاً نسب اعتبارية دائرة بين الفعل وفاعله، فالحرمة نسبة الامتناع، كما ان الوجوب نسبة الضرورة، والجواز نسبة الامكان، وأما الاستحباب والكراهة فهما نسبتا الاولوية المتوسطة بين الضرورة والإمكان وهو الاستحباب والتوسط بين الامتناع والامكان وهو الكراهة على ما يساعده النظر العرفي، وهي هذا بعينها موجودة في القضايا المضروبة ضرب القانون كقولنا يجب أن يفعل كذا، ويحرم كذا، ويستحب كذا ويكره كذا، ويجوز كذا.

وثالثاً: ان لتشكيك بين الوجوب والاستحباب، وكذا بين الحرمة والكراهة؛ لكونهما معاني نسبية حقيقية، ولا معنى في النسب الحرفية للتشكيك والتواطى والنوعية والجنسية والكلية والجزئية وغيرها، وكذلك البساطة والتركيب. نعم، لا بأس باطلاق البسيط على مثلها بمعنى عدم التركيب فافهم ذلك.

ورابعاً: ان لا حد لمثل هذه المعاني حقيقة. (الطباطبائي)

نعم، في مقام تحديد تلك المرتبة وتعيينها ربما يقال: «الوجوب يكون عبارة عن طلب الفعل مع المنع عن الترك» وَيُتَخَيَّلُ منه أنه يذكر له حداً. فالمنع عن الترك ليس من أجزاء الوجوب ومقوماته، بل من خواصّه ولوازمه، بمعنى: أنه لو التفت الأمر إلى الترك لما كان راضياً به لا محالة، وكان يفضيه البتة.

ومن هنا انقدح: أنه لا وجه لدعوى العينية^(١)؛ ضرورة أن اللزوم يقتضي الاثنية، لا الاتحاد والعينية.

نعم، لا بأس بها بأن يكون المراد بها: أنه يكون هناك طلب واحد، وهو كما يكون حقيقة منسوباً إلى الوجود وبعثاً إليه، كذلك يصحّ أن ينسب إلى الترك بالعرض والمجاز، ويكون زجراً وردعاً عنه، فافهم.

الأمر الرابع:

[ثمرة المسألة]

تظهر الثمرة: في أن نتيجة المسألة: وهي النهي عن الضدّ - بناء على الاقتضاء - بضميمة: أن النهي في العبادات يقتضي الفساد، ينتج فسادُه إذا كان عبادة.

وعن البهائي عليه السلام: أنه أنكر الثمرة بدعوى: «أنه لا يحتاج في استنتاج الفساد إلى النهي عن الضدّ، بل يكفي عدم الأمر به؛ لاحتياج العبادة إلى الأمر»^(٢).

وفيه: أنه يكفي مجرد الرجحان والمحبوبة للمولى؛ كي يصحّ أن يتقرّب به منه، كما لا يخفى.

(١) أنظر الفصول الغروية: ٩٢.

(٢) زبدة الأصول: ١١٨.

المقصد الأول: في الأوامر والفصل الخامس: الأمر بالشئ هل يقتضي النهي عن ضده أو لا؟.. ٦١٥
والضد بناء على عدم حرمة يكون كذلك؛ فإن المزاخمة على هذا لا
يوجب إلا ارتفاع الأمر المتعلق به فعلاً، مع بقاءه على ما هو عليه^(٢٥١) من
ملاكة من المصلحة - كما هو مذهب العدلية - أو غيرها أي شئ كان - كما
هو مذهب الأشاعرة - وعدم حدوث ما يوجب مبعوضيته وخروجه عن
قابلية التقرب به كما حدث، بناءً على الاقتضاء.

(٢٥١) فيه: انه لا يوافق ما ذهب اليه كما صرح به في بحث الظن: ان المصالح قائمة
بنفس الأحكام دون المتعلقات.
وكذا قوله: «أو غيره أي شئ كان على مذهب الأشاعرة... إلى آخره» ظاهر المنع.
(الطباطبائي)

[مسألة الترتب]

ثم إنه تصدّى جماعة من الأفاضل^(١) لتصحيح الأمر بالضدّ بنحو

(٢٥٢) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«لم يستوف المصنف قدس سره حق الكلام في المقام فينبغي ان نشرح المقام حسب ما تساعد عليه الحال بما يناسب وضع التعليقة.

فتقول: ان إرادة الفعل وطلبه من الغير تشتمل على ذات قائمة بالنفس، وصفة اقتضاء للمتعلق قائمة بتلك الذات، وتأثير فعلي في حصول المتعلق في الخارج لا يكون الا بحصول المتعلق في الخارج.

فهذه مراتب ثلاث مرتبة الذات، ومرتبة الاقتضاء، ومرتبة التأثير الفعلي.

أما ذات الإرادة فلا يستحيل ذاتاً اجتماع فردين منها متعلقين بالضدين؛ لعدم استلزام التضاد الثابت بين الضدين لثبوته بين إرادتيهما.

(١) المعروف: أن أول من تصدّى لذلك هو المحقق الثاني الشهير بالكركي كما يستظهر من عبارته في جامع المقاصد: ١٢/٥ - ١٤. ثم الشيخ الأكبر جعفر كاشف الغطاء في كشف غطاءه: ١٧١/١ وتلامذته كصهره التقي في الهداية ٢٦٩/٢ وصاحب الفصول في فصوله: ٩٥ - ٩٧ ومعاصروه أمثال المحقق القمي في القوانين: ١١٦/١ وأخيراً السيد المجدد الشيرازي أنظر تقريراته: ٢٧٣/٢ وتلميذه السيد محمد الفشاركي الأصفهاني [الرسائل الفشاركية: ١٨٤] وتلامذته الميرزا النائيني في فوائد الأصول: ٣٣٦/١ والمحقق الشيخ عبدالكريم الحائري في درر الفوائد: ١٤٠ والمحقق الشيخ محمد رضا الأصفهاني في وقاية الأذهان: ٣٠١ - ٣١٦.

→

نعم، يستحيل اجتماعهما من الحكيم من جهة انه طلب للمحال؛ لعدم القدرة على امتثالهما بالإتيان بمتعلقيهما جميعاً، وتختص هذه الاستحالة بما إذا كانت قضية الأمرين الجمع بين متعلقيهما، وأما اقتضاها فلا بأس أيضاً أن يكون فردان منه في عرض واحد بأن يكون كل من الإرادتين مقتضية لمتعلقها.

نعم، المحذور السابق متحقق في المقام من جهة أن ذلك استدعاء للمحال وبعث نحوه، فيختص بما إذا كان كذلك كما يأتي بيانه. وأما اجتماع تأثيرهما الفعلي الذي هو عبارة أخرى عن حصول الأثرين وتحقيق المتعلقين.

ففيه المعاندة والمضادة والاستحالة الذاتية، ومن هذه المرحلة التي هي مرحلة الامتثال تسرى الاستحالة إلى المرحلتين المتقدمتين وإلى مقام الطلب؛ لما فيه من استدعاء متعلقين متضادين، فيكون صدوره من الحكيم محالاً؛ لأجل كونه طلباً للمحال. وهذه السراية ثابتة بالقطع في توجيه الأمر إلى كل من الضدين بنحو الإطلاق الشامل لصورة وجود الضد الآخر أعني: تحقق مرتبة الامتثال من الأمر الآخر؛ لأن مآل الأمرين كذلك إلى الأمر بالجمع بين الضدين.

أما إذا كان أحد الأمرين مطلقاً بالإضافة إلى الآخر من حيث المراتب الثلاث، والآخر كان معلقاً على عدم تحقق مرتبة الامتثال من الأمر المطلق وإن كان مطلقاً أيضاً بالإضافة إليه من حيث مرحلة الذات ومرحلة الاقتضاء، ففي سراية الاستحالة إليه إشكال.

وهي المسألة المبحوث عنها فعلاً أعني: مسألة الترتب فيأمر بأحد الضدين، وهو المعبر عنه بالأهم مطلقاً من حيث وجود الأمر بالمهم، واقتضائه لمتعلقه وتأثيره في تحقيقه، ويأمر بالمهم أيضاً مطلقاً من حيث وجود الأمر بالأهم، ومن حيث استدعاه فيكون موجوداً في عرض وجوده ومقتضياً في عرض اقتضائه، ولكن يكون من حيث تأثيره في تحقق المتعلق مقيداً بعدمه، فما دام تأثير الأمر بالأهم متحققاً
←



لا يكون الأمر بالمهم موجوداً، وإنما يوجد في ظرف عدم فعلية التأثير من الأمر بالأهم، فيكون اقتضائه أيضاً في ظرف عدم فعلية تأثير الأمر بالأهم؛ إذ إن ذاته إنما تكون في ظرف عدم فعليته، وأما من حيث الرتبة فذاته و اقتضائه يكونان في عرض الأمر بالأهم و اقتضائه.

ومنشأ الإشكال هو: أن مناط الاستحالة اجتماع اقتضاء كلٍ منهما مع اقتضاء الآخر في عرض واحد - كما يراه القائل ببطالان الترتب - أو هو اقتضاء أحدهما في عرض التأثير الفعلي من الآخر؛ بأن يكون امتثالهما بالجمع بينهما.

وأما إذا لم يكن كذلك - كما في المقام - حيث لا يكون في جانب الأمر بالمهم استدعاء مع تحقق الامتثال الفعلي في جانب الأمر بالأهم، فلا موجب للاستحالة، ولذا لا يكون الجمع بينهما - لو فرض إمكانه - امتثالاً لهما، كما يتضح ذلك فيما لو أمر مرتباً كذلك بغير الضدين فقال: «كل الرمان، وإن بنيت على العصيان فاشرب ماء الحصرم»؛ فإن الجمع بين الأمرين لا يكون امتثالاً لهما، بل ربما لا يكون امتثالاً لشيء منهما؛ إذا كان المطلوب في جانب الأهم مشروطاً بعدم المهم.

والحاصل: أنه لا إشكال في مفروض البحث في اجتماع الأمر بالأهم مع الأمر بالمهم عند البناء على معصية الأمر بالأهم، ولا إشكال أيضاً في كون كلٍ من الأمرين مستدعياً للمتعلق في عرض الآخر، كما لا إشكال في أنه لا أمر بالمهم ولا استدعاء له مع فعلية تأثير الأمر بالأهم، وقد وقع النزاع في جواز أمرين كذلك فالمانع ينظر إلى الاجتماعين الأولين ويراهما ملاكاً للاستحالة، والمجوز ينظر إلى عدم الاجتماع الثالث ويراها مناطاً للجواز.

ولا أظن أن يخفى عليك بعد الإحاطة بما ذكرناه الحق من الباطل، والمزيف من المقبول، ولا يهولك كلمة «الأمر بالضدين» ولا لفظ «المطاردة بين الأمرين» ما لم ينته الأمر إلى استدعاء أحدهما في ظرف فعلية تأثير الآخر، وقد عرفت: عدم الانتهاء إلى ذلك في فرض الترتب.





وان شئت: زيادة توضيح لما تقدم. فنقول:

إن المأمور به في مثال الأمر بالصلاة مرتباً على البناء على معصية الأمر بالإزالة، والفرد من الصلاة الذي يكون في ظرف ترك الإزالة والبناء على معصية أمرها، لكن بحيث لا يجب تحصيل القيد وتهينة الظرف كسائر شرائط الوجوب، ولذا لا ينافي ذلك حرمة القيد أعني: ترك الإزالة، فتجب الإزالة، ويجب الصلاة الواقعة في ظرف اختيار ترك الإزالة.

ومن الواضح عدم استحالة اجتماع إرادة الإزالة مع إرادة الصلاة الواقعة في ظرف ترك الإزالة؛ إذ لو كانت اجتماع الإرادتين كذلك مستحيلاً، فليس ذلك إلا من جهة كونه طلب أمر محال يستحيل صدوره من الحكيم، ولا يتصور أي تناف وتضاد بين الإزالة وبين الصلاة التي تكون في ظرف تركها؛ ليكون طلبهما طلباً للمحال. فاتضح لك مناط القول بالترتب وأن ذلك ليس لأجل إناطة طلب المهم بأمر اختياري، وانه لا بأس بالتكليف بالمحال إذا كان المنشأ اختيار المكلف؛ فانه بمكان من الوهن والسقوط، والألزم جواز الأمر بالصدّين في عرض واحد معلقاً على أمر اختياري آخر، كما ذكره المصنف رحمته الله.

وقد يتوهم: بطلان الترتب من جهة كون الوجوب منوطاً باختيار المكلف، وكيف يجتمع الوجوب مع كون المكلف بيده الترك بترك ما هو شرط الوجوب؟ وكأن هذا المتوهم غفل عن التكاليف الواردة في الشريعة مشروطة بالقصد، فبقصد إقامة العشرة يجب إتمام الصلاة، وبقصد قطع المسافة يجب القص، بل بعض الأفعال يجب باختيار وجوبه، ويحرم باختيار الحرمة فيه، كما في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة إذا قلنا فيه بالتخير، ولا سيما التخير الاستمراري، وكذلك في تعارض الخبرين المتساويين في الجهات المرجحة.

ثم إن القائل بالترتب في فسحة من تصحيح الشرط المتأخر بعد إمكان جعل البناء على المعصية أو فراغ الظرف عن فعل الأهم، وخلوه عن الاشتغال به شرطاً. انتهى أنظر
←

الترتب^(٢٥٣) على العصيان^(٢٥٤)، وعدم إطاعة الأمر بالشيء بنحو الشرط

→

نهاية النهاية: ١٩٠/١ - ١٩٣.

(٢٥٣) قال المحقق الأصولي محمد رضا الأصفهاني قدس سره:

«أوضحه السيد الأستاذ [الفشاركي] غاية الإيضاح وإليك بيانه على ما استفدناه مع زيادات نافعة، ويتوقف توضيحه على مقدمات:

أولها: أن الحكم في مقام الإمتثال للعقل وحده، ومن حكمه إذا ورد من المولى تكليفان وجوبان أو تحريمان أو مختلفان لزم امتثالهما معاً والجمع بين الغرضين إذا لم يكونا متزاحمين، وإتيان أحدهما المعين إذا كان أهم من الآخر، والتخير مع التساوي، وليس للأمر أن يأمر بتقديم المهم على الأهم، ولا أن يأمر بتعيين أحد المتساويين، ولا أن يصدر أمراً مولوياً بعنوان التزاحم إلا أن يكون إرشاداً إلى حكم العقل، أو بياناً لأهم المتزاحمين.

ثانيها: لا يعقل تقييد الأمر بكل من الإطاعة والعصيان فيكون بمنزلة أن يقال: افعل إن كنت فاعلاً، أو افعل إن كنت لاتفعلاً، إذ الأول يؤول إلى تحصيل الحاصل، والثاني إلى طلب المحال.

ولو شئت قلت: إن الأول طلب حصول الشيء على فرض حصوله، والثاني طلب وقوع الشيء على فرض عدم وقوعه، وإذا امتنع تقييد الأمر بهذين الأمرين امتنع إطلاقه بالنسبة إليهما أيضاً، إذ الإطلاق والتقييد متلازمان إمكاناً وامتناعاً فكل ما صح أو امتنع التقييد به صح أو امتنع الإطلاق بالنسبة إليه، فلا يفعل أن يقال: افعل فعلت أو لم تفعل.

هذا، مع أن الإطاعة والعصيان متأخران رتبة عن الأمر، فلا يعقل اعتبارهما فيه على نحو الإطلاق والتقييد.

فاستبان من ذلك: أن مقتضى الأمر عدم وقوع العصيان، لا الإطاعة على فرض العصيان، وبعبارة أخرى: الأمر يقتضي الوجود وعدم الترك لا الوجود في صورة وقوع الترك.

←

→

ثالثها: التضاد بين الفعلين وتزاحمهما لا يستلزم التضاد والتزاحم بين الأمرين المتعلق بهما، ولا بين مقدّماتهما، إذ لا تضادّ بين وجود المصلحة في بياض ثوب وسواده معاً، فإذا كان المَلَك يعطي لمن استقبله على فرس أدهم داراً جديدة البناء، وعلى كميّة جارية حسنة، فلا شك في عدم التعاند بين الصّلاحين، بل العلم - الذي عرفت أنّه حقيقة الإرادة - حاصل بتمام الصّلاح في الفعلين، وكمال الالتيام بينهما. فاستبان من ذلك: أنّ التزاحم بين الفعلين لا يستلزم التزاحم بين الأمرين، وأنه لا مانع من طلبهما، وإلزام بهما، والبعث عليهما، إلّا إذا استلزم التكليف بما لا يطاق، ولا يكون ذلك إلّا إذا كانت إطاعة أحدهما مستلزّمة لعصيان الآخر، وإلزاماً بصرف القدرة التي لا تسع إلّا لأحدهما عليهما معاً.

رابعها: قد عرفت - في المباحث السابقة - أنّ مقدّمة الواجب المشروط غير واجبة، بمعنى أنّه لا يجب تحصيلها، إذ الوجوب على فرض وجودها فالبعث على الفعل لا يكون باعثاً عليها مع العلم بعدم حصولها، وأما مع حصولها والعلم به فهو كالمطلق في وجوب تحصيل مقدّماته الوجودية، وهذا معنى قولهم: إن الواجب المشروط مطلق عند حصول شرطه، لا أنّه ينقلب إليه ويكون أحد مصاديقه. ولهذا لو كان الشرط اختيارياً استمراريّاً كان للمكلّف ترك الشرط فالواجب مشروط به، فلو قال: آدم تلاوة القرآن إن كنت في المسجد. فللمكلّف الخروج متى شاء، وترك التلاوة بعده، فالواجب المشروط شأنه سدّ جميع أبواب الترك إلّا من ناحية ترك شرطه، بخلاف المطلق الذي مقتضاه سدّ أبوابه من جميع الجهات.

ثم إن الشرط إذا كان مأخوذاً في الواجب على نحو المقارنة مع الفعل، فلا بد من إيجاد معه، وإلّا لزم تفويت الواجب، وإذا كان الشرط تدريجياً كالنهار المشروط به وجوب الصوم يكون إطلاق الأمر تدريجياً مثله، ففي المثال يكون بوجود كلّ جزء من أجزاء النهار إطلاق أمر الإمساك فيه، ويتدرج الإطلاق بمرور أجزاء الوقت، حتى يستوعب النهار كلّهُ.

ومثله القدرة التي هي شرط في وجوبه؛ إذ القدرة على إمساك جميع النهار ليست حاصلة أول النهار، بل هي حاصلة على كلّ جزء في زمان وجوده، فلا بد - إذن -

←



من إطلاق الأمر على ما وصفناه، وإلا لم يجب الصوم، ولا ما كان من بابه أبداً. وكان السيد الأستاذ يعبر عن هذا النحو من الإطلاق بالإطلاق التدريجي، فمع العلم بحصول القدرة إلى آخر زمان الفعل تجب المقدمات الوجودية له مطلقاً، ويلزم الشروع في الفعل أول زمان وجوبه.

فقول الفاضل المقرر: «ولا يعقل الاشتغال بالواجب قبل تحقق الشرط، [مع أنّ القول بامتناع اشتراط الواجب بمقدمة محرمة مقارنة لذيها في الوجود] *؛ حيث إنّ تمام الشرط لا يمكن إلا بتمام الفعل كما في مثال الاعتراف، وكذلك في مثال الصلاة والإزالة...»^(١) إلى آخره.

خال عن التحصيل.

وحكم بالامتناع على الواجبات التدريجية مطلقاً، إذ لا فرق بين الشرط المحرم والسائق من هذه الجهة، كما يتضح بالتأمل فيما أسلفناه، وفيما سيأتي إن شاء الله تعالى. خامسها: يشترط في تصحيح الضد بقاعدة الترتب صلاحية الوقت للضد والعلم ببقاء المصلحة فيه والمقتضي له، وعدم تبدلها بمصلحة الأهم أو ذهابها به فلا يصح الصوم المنذور في شهر رمضان، ولا الطهارة المائة في ضيق الوقت - على وجه - ويتنى صحة الظهر آخر الوقت على القول بالاشتراك بين الفرضين في جميع الوقت وإن كان العصر أحق بآخر الوقت منه، بخلاف ما لو قيل باختصاصه بالعصر، وهذا إحدى ثمرات تلك المسألة، بل أجداها.

وجملة القول: أنّ هذه القاعدة مختصة بالمتراحمين اللذين يعلم ببقاء مقدمات الطلب فيهما، وبعدم المانع إلا من ناحية عدم قدرة المكلف عليه إذا أتى بالمهم، فإن علم ذلك كما في إنقاذ الغريقين فذاك، وإلا فالعمومات والإطلاقات كافية في ذلك كما تبّه عليه العلامة - الجدّ - فقال في أثناء كلام له ما هذا بعضه بلفظه:

(*) أثبتناها من المطارح.

(١) أنظر مطارح الأنظار: ٢٩٤/١.



→

«ما ذكرناه هو مقتضى إطلاق الأمرين بعد ملاحظة التقييد الثابت بحكم العقل، فإن إطلاق كلٍّ من الأمرين يقضي بمطلوبية الفعل على سبيل الإطلاق، ولما لم يكن مطلوبية غير الأهم في مرتبة الأهم - لوضوح تعين الإتيان بالأهم وعدم اجتماعه معه في الوجود - لزم تقييد الأمر المتعلق بغير الأهم^(١) على تقدير إتيانه بالأهم. وأما القول بتقييد الطلب المتعلق به بمجرد معارضته بطلب الأهم مطلقاً ولو كان بانياً على عصيانه وإخلاء الزمان عنه^(٢) فمما لا داعي إليه، وليس في اللفظ ولا في العقل^(٣) ما يدل على ذلك»^(٤) إلى آخره.

ولكن ينبغي التأمل في ذلك لما يقال: من أن الأمر لا يكون له إطلاق بالنسبة إلى عنوان المزاحمة المتأخرة عنه رتبة، فتأمل. ولعلّ كلامه - طاب نراه - ليس فيما حملناه عليه، بل في مقام إثبات وجود الأمر بالهم، إذ الذي يثبت بهذه القاعدة إمكان الأمر به لا وقوعه. ويمكن أن يقال: إن الإطلاقات كما تدل على تعلق الأمر بجميع الأفراد، تدل أيضاً على وجود المقتضي لها لذلك، فإذا لم يمكن الاستدلال بالإطلاق على الأمر لهذه الشبهة يبقى دلالة على وجود المقتضي لسلامته عن المزاحمة فيه.

(١) في المصدر: «بغير الأهم بذلك فلا يكون غير الأهم مطلوباً مع الإتيان بالأهم. وأما عدم مطلوبيته على فرض ترك الأهم وعصيان الأمر المتعلق به، فمما لا دليل عليه، فلا قاضي بتقييد الإطلاق بالنسبة إليه أيضاً. والحاصل: أنه لا بد من الإقتصار في التقييد على القدر الثابت، وليس ذلك إلا بالتزام ارتفاع الطلب المتعلق بغير الأهم على تقدير إتيانه بالأهم... الخ».

(٢) في المصدر: «عن الإتيان به».

(٣) في المصدر: «ما يقتضي ذلك».

(٤) أنظر هداية المسترشدين: ٢٧٢/٢.

←



والمقام يحتاج إلى زيادة التأمل، ويهون الأمر حصول العلم في أكثر موارد التزامهم، بل في كلها إلا نادراً بوجود المقتضي في كلٍّ من المتزامين.

ونقول في بيان المقصود: إذا تزام أمران أحدهما أهم من الآخر فلا يمكن أن يتعلق أمران مطلقاً بكلٍّ من المتزامين، ولكن يمكن أن يتعلق أمر مطلق بالأهم منهما، ويتعلق بالمهم أمر مشروط بعصيان الأمر الأول.

فلنا في المقام دعويان، وليس الوجه في الأولى منهما أنه يؤول إلى الأمر بالجمع بين الضدين كما سبق إلى كثير من الأنظار، وتداولته الألسن، لأن كلَّ أمر لا يقتضي إلا وجود متعلقه فقط من غير اعتبار حيثة أخرى، ولا نظر إلى أمر آخر، كيف! وعنوان الجمع متأخر رتبة عن الأمرين معاً، فلا يقل اعتبارهما فيه، بل الوجه فيه: أن إطلاق الأمر يقضي بصرف القدرة على امتثاله وحفظها له ولو من قبل عصيان غيره، وسد جميع طرق عدم متعلقه ولو كان بإيجاد ضده، فاللازم من إطلاق الأمرين صرف القدرة التي لاتسع إلا أحدهما عليهما معاً، وهذا هو التكليف بما لا يطابق المحال صدوره من الحكيم.

ولكن لا يلزم ذلك في صورة إطلاق الأمر بالأهم، وكون الأمر المتعلق بالمهم مشروطاً بعصيان الأمر الآخر، لأنه مع امتثال الأهم لا تكليف بالمهم أصلاً، لفقدان شرطه الذي هو عصيان الأهم، ومع فرض العصيان فالقدرة حاصلة على المهم ومدخرة لأجل صحة التكليف به.

وقصارى ما يلزم منه: عدم قدرته عليه لو كان ممثلاً للأمر المطلق، ومثل هذا لا يمنع من الأمر، ولا يلزم منه التكليف بغير المقدور، وله نظائر كثيرة عرقية وشرعية بآتي بعضها مع مزيد بيان لذلك إن شاء الله.

وبالجملة: مزاحمة الأمرين لا يكون إلا لاقضاء الأمر طرد جميع الأضداد حتى متعلق الأمر الآخر، وسد جميع أبواب العدم على متعلقه والإلزام بعدم صرف القدرة على أيّ ضد كان له، والمنع من تفويت متعلقه ولو يأتیان غيره، إلى غير ذلك من التعبيرات المختلفة المنتهية إلى حقيقة واحدة وهي اقتضاؤه عدم الترك مطلقاً،





وهذا شأن الواجب المطلق.

ولو كان الأمر المتعلق بالمهم كذلك لزم جميع ذلك، ولكنه - كما عرفت - أمر مشروط بعصيان الأمر الآخر، ولا اقتضاء له مع وجوده أصلاً، حتى أنه لو فرض محالاً إمكان الجمع بين الضدين وأتى بالمتراحين لم يكن المهم مأموراً به، لفقدان شرطه الذي هو عصيان أمر الأهم، فإذا الأمر بالمهم لا يطرده إلا غير الأهم من الأضداد، ويقضي بسد جميع أبواب العدم إلا من ناحية إتيان الأهم.

ونقول توضيحاً للمقصود، وتنقيحاً للبحث في المثال المعروف في هذا الباب، وهو تزاحم الصلاة أول وقتها مع إزالة النجاسة عن المسجد: إن الأمر الفوري المطلق متعلق بالإزالة، والأمر المشروط بعصيان هذا الأمر المطلق متعلق بالصلاة لوجود المقتضي لها بالفرض كما مرّ في المقدمة الخامسة، ولا تضاد بين الأمرين في ذاتهما، ولا بين مقدمتهما بحكم المقدمة الثالثة، فعلى فرض عصيان الأمر بالأهم ينتجّر الأمر بالصلاة لحصول شرطه، ولا يزاحمه الأمر بالإزالة؛ لأنه لا إطلاق له بالنسبة إلى فرض العصيان بحكم المقدمة الثانية، فإذا علم المكلف من نفسه وقوع المعصية فقد علم بحصول شرط المهم، فتجب عليه مقدماته الوجودية ولو كانت مقدمة بحسب الزمان على العصيان على حدو نظائرها. فيجب عليه الوضوء وتحصيل الساتر.

وحيث إن العصيان يوجد تدريجاً يكون إطلاق الأمر تدريجياً بحكم المقدمة الرابعة، وله في كل آن ترك العصيان، والخروج عن موضوع الأمر بالمهم؛ لعدم اقتضائه تحصيل شرطه كما مرّ فيها أيضاً، وهذا المقدار كاف في ما قصدناه من بيان المراد من هذه القاعدة وإقامة الدليل عليها. انتهى أنظر وقاية الأذهان: ٣٠٢ - ٣٠٧.

(٢٥٤) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قلوب:

«لا بد هنا من بيان أمور:

الأول: أن الترتيب على أقسام ستة؛ لأن الأمر بالمهم: إما أن يترتب على عصيان الأمر بالأهم بنحو الشرط المتقدم، أو المقارن، أو المتأخر.



→

وعلى الأول: لا إشكال ولا خلاف في الجواز؛ لعدم اجتماع الأمرين في آنٍ من الآتات، والثاني والثالث داخلان في محلّ النزاع.

أما الأخير فواضح، وأما الثاني، فلا اجتماعهما في آنٍ يقع فيه العصيان أو يترتب على العزم علي عصيان الأمر بالأهمّ بنحو الشرط المتقدم أو المقارن أو المتأخّر، فعلى الأول يجتمع الأمران فيما بعد الآتين الأولين، أما فيهما فلا؛ لأنّ الأول منهما آنٍ توجه فيه الأمر، والثاني منهما آنٍ وقع فيه العزم، وعلى الثاني يجتمعان فيما بعد الآن الأول، أما فيه فلا، وعلى الثالث يجتمعان في جميع الآتات.

هذا إذا كان المراد من العزم المعلق عليه الأمر هو ما كان بعد توجه الأمر، فلو كان المراد هو الأعمّ منه ومن الحاصل قبله، اجتمع الأمران في جميع الآتات في القسمين الأولين - أيضاً - إذا تحقّق العزم قبل توجه الأمر، وهذه الثلاثة - أيضاً - داخله في النزاع، فمحلّ الكلام هي الأقسام الخمسة، إلّا على القول ببطلان الشرط المتقدم والمتأخّر من القائلين بالترتب، فإنّ النزاع معه في القسمين منهما.

الثاني: أنّ الأهمّ والمهمّ: إمّا أن يكونا مضيّقين، أو موسّعين، أو الأهمّ مضيّقاً والمهمّ موسّعاً، أو بالعكس، ولا إشكال في عدم إمكان الأخير؛ لأنّه وإن فرض كونه أهمّ من سائر الجهات، إلّا أنّه إذا فرضنا كونه موسّعاً وضدّه مضيّقاً، انقلب الأمر، فيصير من مصاديق القسم الثالث.

ثمّ إنّ لا إشكال في خروج الوسط عن محلّ النزاع؛ لأنّ المكلف قادر على إتيان كليهما، فالكلام في الأول والثالث.

الثالث: أنّ محلّ النزاع هو اجتماع كلا الأمرين في زمان واحد، بل قبل الشروع في المهمّ، حتى يقع أوله بقصد امتثال الأمر.

وما يمكن الاستدلال - أو استدلال - به عليه وجوه:

الأول: ما أشار إليه المصنّف ضمناً بقوله: (قلت: ما هو ملاك استحالة طلب الضدين...)

إلى آخره، وحاصله:

←

→

لأن ملاك الاستحالة في طلب الضدين في عرض واحد هو اقتضاء كلٍّ من الأمرين امتثالاً في ظرف اقتضاء الآخر له، وحيث إن المكلف غير قادر على كلا الامتثالين، فلا جرم يكون محالاً، وهذا الملاك غير موجود في طلبهما على نحو الترتيب؛ لأن الأمر بالصلاة إذا فرض ترتبه على عصيان الأمر بالإزالة، فلا يقتضي الامتثال في ظرف اقتضاء الأمر بالإزالة له؛ لأنه فرع كونه في رتبته، وهو متأخر عنه بمرتبتين؛ لأنه موقوف على عصيان أمرها الموقوف على الأمر، فكيف يقتضي امتثالاً في ظرف اقتضائه له؟!

وأما من جانب أمر الإزالة؛ فلأن ظرف اقتضاء الأمر بالصلاة للامتثال هي صورة عصيان الأمر بالإزالة، فلا إطلاق له بالنسبة إلى هذه الحالة؛ إذ قيود الأمور به على قسمين:

الأول: ما يعرض له من دون لحاظ الأمر، مثل الطهارة والستر وغيره من شرائط الصلاة. الثاني: ما يعرض له مع لحاظه كقصد امتثال الأمر وعصيان الأمر وغيره، ولا يمكن إطلاقه بالنسبة إلى القسم الثاني؛ للزوم الدور، فإذا لم يكن له إطلاق، فكيف يقتضي امتثالاً في هذا الظرف الذي هو ظرف اقتضاء الأمر بالصلاة؟!

قال الأستاذ [الفوجاني]: «إن ترتب أحد الأمرين على عصيان الآخر لو كان بنحو التعليق، فلا استحالة، كما ذكره المستدل؛ لأن الطلب قد تعلّق بالصلاة المقيدة بترك الإزالة، فلا يشمل إلا حالة ترك الإزالة لا حالة وجودها، وكذلك الأمر بالإزالة لا يشمل إلا حالة ترك الصلاة؛ لأن حالة وجودها هي حالة ترك الإزالة حسب التقيد، ولا إطلاق بالنسبة إلى ترك الإزالة لأمرها؛ لعدم إمكان الإطلاق بالنسبة إلى ترك الأمور به، فلا يجتمع طلب وجودي الضدين؛ لأن طلب وجود كلٍّ منهما - كما عرفت - في ظرف عدم مطلوبة وجود الآخر، ولو كان بنحو الاشتراط فلا استحالة موجودة؛ لأن المطلوب بالأمر بالصلاة - حينئذٍ - مطلق؛ حيث إن التقيد راجع إلى الهيئة، فيسري هذا الطلب إلى حالتي وجود الإزالة وتركها،

←

→

وكذا الأمر بالإزالة؛ فإن المطلوب مطلق الإزالة؛ وجدت الصلاة أو تركت، ولا تقييد فيه، فيجتمع طلب كلٍّ من الوجودين مع طلب الآخر.

وفيه أولاً: منع عدم شمول الأمر بالإزالة لحالة ترك الإزالة، التي هي حالة وجود الصلاة.

وثانياً: أنه خروج عن محل النزاع؛ لأنك قد عرفت: أنه اجتماع الأمرين في آنٍ واحد.

وثالثاً: أن الاشتراط مثل التعليق، فإن تقييد الطلب موجب لتقييد المادة، ولا فرق بين التقييد والتقييد، فتسليم عدم الاستحالة على الثاني دون الأول في غير محله.

وأما أصل الدليل.

ففيه: أنه إن كان المراد من عدم إطلاق الأمر بالإزالة بالنسبة إلى عصيانه، فلا يتحقق في مرتبة الأمر بالصلاة أنه غير موجود.

ففيه:

أولاً: لزوم الخلف؛ لأن محل النزاع هو اجتماع الأمرين الفعلين.

وثانياً: منع عدم الإطلاق؛ لأن الممنوع على تقدير تسليمه هو الإطلاق النظري، لا الطبيعي.

وثالثاً: أنه لا يصح الإطلاق النظري - أيضاً - كما مرّ في التبدي والتوصلي.

وإن كان المراد: أنه موجود، لكنه لا يقتضي الامتثال.

ففيه:

أولاً: أنه إذا لم يكن إطلاق فكيف يكون موجوداً؟!

وثانياً: أن الوجود ملازم لاقتضاء الامتثال، مضافاً إلى الوجهين الأخيرين الواردين على الشق الأول.

فإذا تبين وجود الأمر بالإزالة الناشئ عن الإطلاق، المقتضي للامتثال في ظرف اقتضاء الأمر بالصلاة له، وهي حالة عصيان الأمر بالازالة، فلامحالة يكون الأمر بالصلاة -

←

→

أيضاً - مقتضياً له في ظرف اقتضاء الأمر بالإزالة للملازمة.
وما يظهر من قول المصنّف: (فإنّه وإن لم يكن في مرتبة طلب الأهمّ اجتماع طلبهما،
إلاّ أنّه كان في مرتبة الأمر بغيره اجتماعهما...) إلى آخره.
من التفريق ممنوع؛ لما عرفت: من الملازمة.
الثاني: من أدلّة الصّحّة ما أشار المصنّف إليه بقوله: (لا يقال: نعم لكنّه بسوء
الاختيار...) إلى آخره، وحاصله:

أنّ استحالة طلب الضدّين ليس إلّا من جهة قُبْحه؛
لكونه تكليفاً بالمحال، وإلّا فليس في طلب الضدّين امتناع ذاتي، ولذا لا بأس به إذا
كان المولى غير حكيم، والقبح منتفٍ إذا كان ذلك بسوء الاختيار.
وقد أجاب عنه بأمرين بقوله: (فإنّه يقال...) إلى آخره:

وحاصل الأوّل: أنّ طلب المحال قبيح على الحكيم مطلقاً ولو كان بسوء الاختيار.
الثاني: النقض بطلب الضدّين في عرض واحد مُعلّقاً على أمرٍ اختياريّ؛ مثل أن يقول:
«إن ظهرت فصلٌ وأزل»، ولا ريب في عدم جوازه كذلك عند القائلين بالترتّب.
ويمكن أن يجاب أيضاً: بأنّ الطلب المتعلّق بالمحال محال في نفسه؛ لأنّه لا تنقذ
إرادة الضدّين في النفس مع العلم بالضدّيّة، فطلب المحال من المستحيالات الذاتيّة
مثل اجتماع النقيضين، لا لقبحه حتى يقال بعدمه إذا كان بسوء الاختيار أو من غير
الحكيم.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: (إن قلت: فرق بين الاجتماع في عرض واحد...) إلى
آخره.

وحاصله: أنّ ملاك الاستحالة وقوع المطاردة بين الطلبين، وهي في طلب الضدّين في
عرض واحد موجودة، بخلاف طلبهما على نحو الترتّب.
أمّا طلب المهمّ، فلاّنه متحقّق على فرض عدم إتيان الأهمّ، فلا يطارد طلبه.

←

→

وأما طلب الأهم: فلاّنه لا إطلاق له بالنسبة الى عصيان أمره الذي هو شرط تحقّق طلب المهم.

وحاصل ما أجاب به أمران:

الأوّل: أنّه وإن لم تكن مطاردة على تقدير إتيان الأهم؛ لعدم طلب المهم أصلاً، لكنّها على تقدير عدم الإتيان متحقّقة؛ لأنّ المطاردة موقوفة على أمرين:

الأوّل: وجود الضدّيّة بين المتعلّقين، وهو متحقّق غير قابل للإنكار.

والثاني: فعليّة الطلبين، وهي - أيضاً - كذلك، أمّا من طرف الأهم؛ فلما تقدّم سابقاً: من تحقّق فعليته، وأمّا من طرف المهمّ فلحصول شرط فعليّة طلبه.

الثاني: أنّا وإن سلّمنا عدم طرد طلب المهمّ لطلب الأهم، إلّا أنّه طارد له؛ لوجود

الإطلاق المقتضي له على ما تقدّم، والطرّد من طرف واحد يكفي في الاستحالة،

ولا يلزم فيها المطاردة من جانبيين.

أقول: إنّ فرض غير متحقّق؛ لأنّه إذا فرض طرف طلب الآخر فلا محالة يحصل الطرد من الآخر أيضاً.

الرابع: ما أشار إليه بقوله: (إن قلت: فما الحيلة...) إلى آخره.

وحاصله: أنّ الوقوع أدلّ دليل على الإمكان، وقد وقع عرفاً كثيراً.

وما أجاب به عنه من الوجهين لا يتمّ إلّا بعد ضمّ مقدّمة، وهي: أنّ ما شوهد من العرف

ليس مفيداً لليقين باجتماع كلا الأمرين في زمان واحد، بل غايته الظهور،

وهو لا يقاوم البرهان العقلي القائم على الامتناع، فحينئذٍ نحمله على أحد الأمرين

المذكورين.

الخامس: وقوعه في الشرع، وقد مثّل له بأمثلة:

الأوّل: ما إذا نذر ضدّاً على الإطلاق وضدّاً آخر على تقدير تركه، فإنّه ينعقد النذران

على تقدير خلوه عن فعل الأوّل واقعاً.

←

→

وفيه: منع انعقاد النذر الثاني.

الثاني: ما إذا وجب السفر في شهر رمضان بإيجاب أهم من صوم شهر رمضان، كسفر حج وغيره، ولا إشكال في توجه الأمر السفري على الإطلاق، وتوجه الأمر الصومي على تقدير تركه؛ بحيث لو أفطر وجب عليه الكفارة، فلو لم يكن واجباً لما وجبت عليه.

وفيه: أن حدوث الوجوب إما أن يكون بعد الظهر، ولا إشكال في عدم التضاد حينئذٍ، أو يكون قبله فيتحقق التضاد، ولكن وجوب الصوم غير معلوم. نعم، لو قصد الصوم وقع صحيحاً؛ لبقائه على ما هو عليه من المحبوبة. وأما وجوب الكفارة.

ففيه أولاً: أنه لا ملازمة بينه وبين وجوب الصوم؛ فلعله مترتب على إبطال الصوم الصحيح أعم من كونه واجباً أو غير واجب، والمفروض انعقاده صحيحاً. وثانياً: أنه لعله مترتب على وجوب الإمساك، كما ذهب إليه بعض في تعدد المفطر. وثالثاً: منع وجوب الكفارة إذا سلمنا كونها مترتبة على إبطال الصوم الواجب. الثالث: أنه لو وجب عليه السفر علي الإطلاق فلا إشكال في وجوب الصلاة تماماً من الأول على تقدير تركه.

وفيه: أن أجزاء الصلاة ليست مضادة للسفر، وإنما الضدية بينه وبين الاستقرار المعتبر فيها، فحينئذٍ:

إن كان الوقت موسعاً سقط الأمر بها، ولكن إذا صلى أجزأ؛ لبقاء المحبوبة. وإن كان مضيقاً فقضية القاعدة سقوط أصل الصلاة؛ لتعذر شرطها؛ لعدم إمكان الأمر بها مقيدة به مع الأمر بالسفر، مع كون الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً، إلا أن قضية «قاعدة الميسور»، و«قاعدة لا تترك الصلاة بحال»، عدم السقوط فيتعلق الوجوب بالخالي عنه، فإن أتى به أجزأ، وإن أتى مع الشرط فكذلك؛ لأن غاية الأمر عدم

←



توجّه الأمر به، وهو لا يضر، بل وكذلك لو فرضنا كونه حراماً بمقتضى القول بالنهي عن الضد؛ لعدم سراية حرمة الشرط إلى المشروط، كما حقّق في محلّه. فتبيّن: أنّ هذه الأمثلة غير مربوطة بالمقام؛ لأنّه ليس في البين، إلّا الظهور الإطلاقي المطروح في مقابل البرهان العقلي.

السادس: ما نقل عن بعض الأساطين: من أنّ الأمر بالصلاة اختياره بيد المكلّف، ففي كلّ آن له أن يوجد الإزالة ويسقطه، وله أن يتركها فيتوجّه عليه، فهذا نظير الوجوب التخيري، فكما لا مانع من توجّه الأمرين تخيراً بالضدين، كذلك لا مانع من توجّه أمرين بهما على سبيل الترتّب. انتهى.

وفيه: أنّ نحو تعلّق الوجوب التخيري مغاير لنحو تعلّق الوجوبين في المقام؛ فإنّه مخيّر في الإتيان على كلّ تقدير، بخلاف المقام؛ فإنّه على تقدير ليس إلّا وجوب الأهم، وعلى الآخر يتوجّه الأمران على سبيل التعيين، والعقل مستقلّ بإمكان الأول وامتناع الثاني.

السابع: ما حُكي عن بعض المحقّقين، وهو مركّب من مقدّمات: الأولى: أنّ للشيء أعداماً متعدّدة حسب تعدّد ضده، مثلاً: للصلاة أعدام متعدّدة من قبل أضدادها: فلها عدمٌ من قبل الإزالة، وعدمٌ من قبل النوم... إلى غير ذلك. الثانية: أنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، بمعنى أنّ الجاعل ما لم يسدّ جميع أنحاء عدمه لم يوجد هذا الشيء.

الثالثة: أنّ الأمر بالشيء في الحقيقة أمر بسدّ هذه الأعدام حتّى يحصل الوجود. الرابعة: أنّ معنى الأمر بالصلاة مطلقاً الأمرُ بسدّ جميع أعدامها الناشئة من أضدادها التي من جعلتها الإزالة، ومعنى الأمر بها مشروطاً بترك الإزالة الأمرُ بسدّ سائر أعدامها، غير عدمها الناشئ من قبل الإزالة، فيؤول في الحقيقة إلى أنّه: لو حصلت جهة وجوديّة للصلاة من قبل سدّ عدمها الناشئ من ترك الإزالة، فاسدّد سائر



→

أعدامها، وفي الحقيقة: الأمر قد تعلّق بتكميل الوجود، ولا أمر بها من قبل ضدّيّتها مع الإزالة؛ لا بالخصوص ولا بالإطلاق، بل الأمر بها من غير هذه الجهة، فحينئذٍ لا مانع من تعلّق الأمر بها على نحو الترتّب.

وفيه: - مضافاً إلى أنّه لا يتمّ في ضدّين لا ثالث لهما، مثل الحركة والسكون؛ بناءً على كونهما وجوديّين؛ لأنّ السكون ليس له أعدام متعدّدة، بل عدم واحد من قبل الحركة، فإذا أمر به مشروطاً بهذا العدم يلزم طلب الحاصل؛ لأنّ ترك الحركة مساوق للسكون. وإلى أنّه يخرج عن محلّ الكلام؛ لأنّه في تعلّق الأمر بالمهمّ من حيث كونه ضدّاً، كما يشهد به عنواناتهم، إلّا أن يقال: إنّ الغرض تصحيح الأمر بالضدّ بنحو الترتّب ولو لم يكن تعلّقه به من حيث الضدّيّة -:

منعُ المقدّمة الأولى؛ إذ للشيء أعدام بعدد أعدام أجزائه، لا بعدد وجوداته أضداده؛ إذ وجود الضدّ في عرض وجوده، وكذا عدمه، فوجود الضدّ ليس منشأ لعدم الشيء، بل المنشأ له هو عدم مقدّمة من مقدّماته، وقد تقدّم انتفاء المقدّميّة في باب الأضداد.

والمراد من سدّ أنحاء العدم في المقدّمة الثانية: هو سدّ أعدامه الناشئة من أعدام مقدّماته.

مضافاً إلى أنّه:

إن كان المراد من المقدّمة الثالثة: أنّ متعلّق الأمر النفسي حقيقة هذه الأعدام.

ففيه منع واضح؛ إذ متعلّقه نفس هذا الشيء المحصّل للغرض.

وإن كان المراد: ترشُّح الأوامر الغيريّة إليها من هذا الأمر النفسي.

ففيه: أنّه لا يرفع الغائلة في الأمر النفسي؛ إذ المفروض أنّه قد تعلّق بنفس الضدّ بشراشر وجوده.

وإن كان المراد: أنّ متعلّق الأمر النفسي جهات وجوديّة في هذا الشيء وأعدام

←



الأضداد كواشف عنها، فالجهة المكشوفة بعدم الإزالة لم يتعلّق بها أمر، حتّى يلزم الأمر بالضدّين نظير الأمر الغيري المترشّع من الأمر النفسي؛ فإنّه ربّما يكون للشيء مقدّمات عديدة، فلا يسري هذا الوجوب إلى بعضها ممّا لا يكون تحت الاختيار، أو يكون شرطاً لوجوبه، أو يكون ممّا علّق عليه الواجب.

ففيه: منع كونها كواشف كذلك، بل هو أمّا وجود وجداني أو ذو جهات من غير تلك الجهة تعلّق أمر به أو بها من حيث المجموع، فيكون أمراً بالشيء بما هو ضدّ، فقياس المقام بمسألة الأمر الغيري مع الفارق؛ حيث إنّها وجودات متباينة، وكذا وجوباتها، فكلّما لم يكن مانع من تعلّق الوجوب به تعلّق به، وإلا فلا.

الثامن: ما سمعته من بعض الأفاضل المعاصرين: من أنّ مدرك استحالة طلبية الضدّين عدم إمكان اجتماع الإرادتين البعثيتين بالضدّين، وملاك عدم اجتماعهما عدم إمكان كون كلّ واحدة منهما موجبة لفاعلية العبد ومحرّكة له نحو الفعل، فإذا علم المولى من حال العبد عدم قصده امتثال واحدة منها، فلا بأس بأن يُعلّق الإرادة الأخرى على عصيانها؛ لكون الغاية المذكورة مسلوقة عن الإرادة المطلقة. وفيه أولاً: منع كون الملاك ما ذكر، وإنّما ملاكها عدم إمكان انقذاح الإرادتين المتعلّقتين بها، فيكون نفس التكليف محالاً، أو قُبِحَ الأمر بالضدّين، فيكون محالاً على الحكيم.

وثانياً: أنّه لو كان الملاك ما ذكره - فَلَئِنْ - فلا حاجة إلى الترتّب في تصحيح الأمر بالضدّين، بل يصحّ في عرض واحد - أيضاً - إذا علم المولى من حال العبد عدم امتثاله لواحد من الأمرين أو كليهما.

ثمّ إنّ هنا أدلّة أخرى تعرّضنا للجواب عنها في رسالة مستقلة.

ثمّ إنّ الحقّ بطلان الترتّب.

وما يمكن الاستدلال - أو استدلال - به عليه وجوه:

→

الأول: أنه طلب الضدَّين على تقدير ترك الأهم، وهو ممتنع ذاتاً كما مرَّ. وعلي تسليم إمكانه الذاتي فهو محال عرضاً لقبحه.

الثاني: أن الوجدان شاهد بكون وزان الإرادة التشريعية وزان الإرادة التكوينية، فكما أن إرادة الضدَّين ولو بنحو الترتب لا تتحقَّق هناك، فكذلك هنا.

الثالث: أنه يلزم على القول بالترتب في ضدَّين لا ثالث لهما طلب الحاصل كما تقدَّم، إلا أن بعض القائلين به استثناه^(١).

الرابع: أنه يلزم اختلاف المتلازمين في الحكم الفعلي، وهو غير معقول. نعم، لا يلزم اتحادهما فيه؛ لأنَّ وجود كلِّ ضدٍّ ملازم لعدم الآخر، فحينئذ يكون وجود الإزالة ملازماً لعدم الصلاة، وأن الأمر بالشئ يقتضي النهي عن النقيص، فيكون عدم الصلاة منهياً عنه بناءً على الترتب، فعلى فرض ترك الإزالة يكون عدم الصلاة محرماً، مع أن ملازمه - [هو] الإزالة - واجب على الإطلاق.

الخامس: ما أشار إليه في المتن بقوله: (ثمَّ إنه لا أظن أن يلتزم القائل بالترتب...) إلى آخره.

بيانه: أن كلا الأمرين على تقدير ترك الإزالة متوجَّهان إلى المكلف كما تقدَّم، ومن المعلوم عدم القدرة على امتثالهما، والعقاب على غير المقدور قبيح عقلاً، فيكون محالاً، فيكشف بالإثبات عن عدم توجُّه الأمرين.

وربما يورد عليه بوجوه:

الأول: النقض بما قالوا فيمن توسط أرضاً مغصوبة بسوء الاختيار؛ فإنه قد توجَّه إليه تكليفان: النهي عن البقاء، والنهي عن الخروج مع اقتضاء كلِّ عقوبة، فيلزم تعدد العقوبة.

(١) فوائد الأصول ١: ٣٧٢.

→

وفيه أولاً: المنع عن تعدّد التكليف؛ فإنّ الثاني غير منهى عنه، نعم هو معاقب عليه، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وثانياً: أنّ العقوبة لا يمكن تعدّدها؛ لأنّه لا يقدر على مخالفة كلا التكليفين.

الثاني: النقض بما قالوا من أنّ الخروج في المسألة المذكورة مأمور به ومنهى عنه^(١).

وفيه أولاً: منع هذا المبنى كما يأتي.

وثانياً: أنّ تعدّد العقوبة غير ممكن.

الثالث: أنّ المدار في استحقاق العقوبة لو كان مخالفة الأمر لاّتجه ما ذكر، ولكنّه

ممنوع، بل الملاك فيه فوات الغرض الداعي الى الأمر، فحينئذٍ إذا فرضنا أنّ الأهمّ

مشمّل على مقدار من المصلحة والمهمّ على نصفه، فالمكلّف إمّا أن يأتي بالأهمّ،

فيدرك تمام المصلحة، أو يأتي بالمهمّ، فيدرك مقداراً يتدارك به نصف مصلحة

الأهمّ، فلا عقوبة عليه إلّا بقدر النصف، وإذا ترك كليهما فلا يستحقّ العقوبة إلّا

بمقدار مصلحة الأهمّ؛ لأنّ مصلحة المهمّ إنّما أمر بتحصيلها لتدارك مصلحته لا

لنفسها، فالعقوبة على تقدير ترك كليهما مثل العقوبة التي تستحقّ إذا فرض عدم

الأمر بالمهمّ وقد ترك الأهمّ، فاستلزام تعدّد الأمر؛ لتعدّد العقوبة ممنوع.

وفيه أولاً: منع كون الملاك في الإستحقاق هو فوات الغرض، بل هتك المولى الناشئ

من إرادة مخالفة أمر المولى.

وثانياً: أنّه على تقدير تسليمه يتّجه إذا كان المصلحة في المهمّ من سنخ مصلحة

الأهمّ، وفي غيره لا معنى لتداركها لها.

وثالثاً: أنّه لو فرضت السّخية، فإنّما يتمّ لو كان الغرض المترتب على المهمّ مطلوباً

لتدارك الغرض الأهمّ لا في عرضه كما في إنقاذ الجاهل والعالم؛ فإنّه على تقدير

(١) القوانين ١: ١٥٣.

→

توجّه الأمرين كلاهما مطلوبان؛ إذ توجّه الأمرين كاشف عن كون الغرضين مطلوبين كذلك ما لم تكن قرينة خارجية، وهي في المقام مفقودة، بل الغالب حصول العلم بالغرضية.

السابع: ما قيل: «من أنّه يستلزم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوان واحد بناءً على الاقتضاء؛ لأنّ الأمر قد تعلّق بعنوان الصلاة، وكذا النهي؛ لأنّ متعلّقه ما هو ضدّ بالحمل الشائع، نظير الواجب في باب المقدّمة». إنتهى.

وفيه: أنّ القول بالترتّب مبنيّ على القول بعدم الاقتضاء، ولذا ذكرنا ذلك وجهاً لترتّب الثمرة على القولين في جواب شيخنا البهائي قلّير.

نعم، قال في «الفصول» بصحّة الترتّب مع قوله بالاقتضاء؛ بتخيّل: أنّ ملاكه هي مقدّمة ترك الضدّ، وأنّ الواجب هي المقدّمة الموصلة، فإنّ الواجب - حينئذٍ - هو ترك الصلاة الموصّل، والحرام نقيضه، وهو رفع هذا الترك الخاصّ، لا الصلاة حتّى يجتمع فيها الأمر والنهي ^(١).

ويرد عليه - حينئذٍ - ما ذكر في الاستدلال المتقدّم؛ بناءً على ما تقدّم منّا في مقدّمة الواجب: من أنّ الصلاة أحد مصداقي النقيض، والآخر هو الترك المجرد، فتحرم، فيلزم اجتماع الحرمة والوجوب فيها.

نعم، هنا قول من بعض القائلين بالترتّب بتصحيحه بناءً على الاقتضاء - أيضاً - من غير جهة المقدّمة الموصلة، تعرّضنا لدفعه في رسالتنا المستقلّة.

الثامن: ما عن المحقّق الورع التقي الشيرازي ^(٢) - طاب ثراه - وحاصله: أنّ وجوب الصلاة المقيّدة بترك الإزالة - كما هو المفروض على القول بالترتّب -

(١) الفصول الغروية: ٩٧.

(٢) هو آية الله الشيخ محمد تقي الشيرازي (١٣٣٨ هـ).

←



مقتضى لحرمة نقيضها، وهو عدم هذا المقيّد حسب اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن النقيض، وحرمة هذا النقيض مقتضية لوجوب نقيضه حسب اقتضاء النهي عن الشيء الأمر بنقيضه، ونقيض ترك الصلاة المقيّدة بترك الإزالة - المحكوم عليه بالوجوب - هو الجامع بين الصلاة والإزالة، فيكون كلّ منهما واجباً بوجوب تخيري، والحال أنّ كلّاً منهما واجب تعيني عند خلوّ المكلف من الإزالة واقعاً. وما أورد عليه: من أنّ تقييد الصلاة بترك الإزالة؛ مبنيّ على كون الترتّب بنحو التعليق، وأما على الاشتراط؛ فإنّ الواجب - حينئذٍ - هي الصلاة المطلقة. مردود: بأنّ تقييد الطلب هادم لإطلاق المادة، فالواجب وإن كان غير مقيّد، إلّا أنّه متقيّد، كما تقدّم في بحث المقدمة.

وكذا الإيراد عليه: بأنّ نقيض الترك المذكور هو تركه، فالصلاة والإزالة ليستا مصداقي النقيض، بل هما إمّا مقارنان له أو ملازمان على خلاف بين الأستاذ [القوجاني] والمصنّف؛ إذ فيه ما تقدّم آنفاً: من كون الصلاة أحد مصداقي النقيض.

نعم، يمكن الإيراد عليه:

أولاً: بمنع لزوم الخلف في الإزالة، فإنّ الخلف يلزم إذا فرض عدم وجوبها تعييناً، وليس كذلك؛ لأنّها واجبة تعييناً بحسب أمرها المتعلّق بها في نفسها، وتخيراً من قبل الأمر بالصلاة، فاللازم - حينئذٍ - هو اجتماع المثليين، بل يمكن منع لزوم الخلف في الصلاة أيضاً؛ إذ هي واجبة تعييناً بمقتضى أمرها، وتخيراً بمقتضى لازم وجوبها، وهو وجوب نقيض الترك المقيّد؛ فاللازم - حينئذٍ - هو الاجتماع المذكور. هذا على القول باللزوم.

وأما على القول بأنّ وجوب النقيض المذكور عين حرمة نقيضه، وحرمة عين وجوب الصلاة المقيّدة، فاللازم هو الخلف كما لا يخفى.



المتأخر^(٢٥٥)، أو البناء على معصيته بنحو الشرط المتقدم، أو المقارن،

→

وثانياً: بأن لازم البيان المذكور لزوم الخُلف في كل واجب مشروط بشرط اختياري، وأن هذا الواجب واجبٌ تخيري بمقتضى لازم لازمه أو اجتماع المثليين.

وثالثاً: أن لازمه اتّصاف عدم قيد الوجوب فيما كان اختياريّاً بالوجوب التخييري.

ورابعاً: بأن وجوب النقيض المذكور: إما عين وجوب الصلاة، أو لازمه، وعلى أيّ تقدير لا يسري إلى فعل الإزالة.

أما على الأول: فلاشترط ما هو عينه بتركها، فكيف يكون فعلها متّصفاً بذلك الوجوب؟!

وأما على الثاني: فلأن لازم اللازم يتبع الملزوم في التقييد والإطلاق، فإذا كان أصل الملزوم مقيداً بترك الإزالة حسب الفرض كان اللازم - أيضاً - كذلك، فإذا لا يعقل سرائته إلى ما هو مشروط بتركه، فالمتّصف به في مرتبة لازم اللازم - أيضاً - أحد مصداقي النقيض، وهو الصلاة، فلا يلزم محذور الخُلف ولا اجتماع المثليين في الأهمّ ولا في المهمّ.

الرابع: من وجوه الردّ على شيخنا البهائي عليه السلام المنكر للثمرّة بين القولين: ما أشار إليه بقوله: (نعم فيما كانت موسعة وكانت مزاحمة بالأهمّ...) إلى آخره.

وحاصله: أنه لو اشترطنا في صحّة العبادة قصد الأمر الفعلي مع القول بامتناع الترتيب، فلاوجه للإنكار على الإطلاق؛ إذ في الفرض المذكور يقصد الأمر الفعلي المتعلّق بسائر الأفراد. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٣٣/٢ - ٥٠.

(٢٥٥) الأخذ بهذه القيود وتعليق الواجب عليها لتصوير محل الكلام وهو: أن يؤمر بضدين ويجعل ظرف امتثال أحدهما ظرف عصيان الآخر، وبعبارة أخرى: أن يتحقق الأمر بالمهم والأمر بالأهم معاً قبل مرتبة الامتثال مع افتراقهما في الامتثال من حيث الظرف، فظرف امتثال المهم ظرف عصيان الأهم.

←

بدعوى: أنه لا مانع عقلاً عن تعلق الأمر بالضدين كذلك، أي: بأن يكون الأمر بالأهم مطلقاً والأمر بغيره معلقاً على عصيان ذاك الأمر أو البناء والعزم عليه، بل هو واقع كثيراً عرفاً.

قلت: ما هو ملاك استحالة طلب الضدين^(٢٥٦) في عرض واحد آتٍ

→

ومن المعلوم: أن الأهم ساقط في ظرف عصيان نفسه بمعنى انتهاء أمد الأمر عند الامتثال والعصيان، فالكلام في صحة الترتب وعدمها في أنه هل يمكن الأمر بضدين فعلاً مع تقييد أحدهما بعصيان الآخر؟

ومن هنا يظهر: أن الترتب المذكور لا يتحقق من غير تعليق، فعلى ما قدمناه في بحث الواجب المعلق: من تصحيح وجوب المقدمة في الواجب المشروط قبل فعلية زمان الواجب يصح الأمر بواجبين، ظرف امتثال أحدهما ظرف عصيان الآخر من غير اشكال، فينتج نتيجة الترتب من غير ترتب.

نعم، لو قلنا ببقاء الأمر في ظرف العصيان كان حكمه حكم الترتب أو هو بعينه الترتب، ولذا أخذ المصنف التعليق في تحرير البحث لتسليمه سقوط الأمر في ظرف العصيان ليصير بذلك كلا الضدين قبل تحقق ظرف المهم واجبين فعليين فلا تغفل. (الطباطبائي)

(٢٥٦) لا ينبغي أن يرتاب في أن الأمور الاعتبارية لا يتحقق بينها نسبة التنافي ولا التلائم من حيث أنفسها؛ إذ لا نفسية لها على ما عرفت سابقاً، وإنما تتحقق بينها من حيث الآثار المترتبة عليها كالتلائم بين المتعلقين، والتنافي والتضاد بينهما، فالتدافع والتضاد بين الامتثالين وهما أثر الأمرين هو الموجب لتضاد الأمرين بنحو الوساطة في العروض دون الوساطة في الثبوت، فالأمران المتضادان إذا فرض اختلاف متعلقيهما من حيث الظرف - بحيث لا يزاحمان وجوداً في ظرف الامتثال - لا مانع من اجتماعهما قبل امتثاليهما سواء فرضت قبلية زمانية أو رتبة أو نحواً آخر من

←

في طلبهما كذلك؛ فإنه وإن لم يكن في مرتبة طلب الأهم اجتماع طلبهما، إلا أنه كان في مرتبة الأمر بغيره اجتماعهما؛ بداهة فعلية الأمر بالأهم في هذه المرتبة، وعدم سقوطه بعد بمجرد المعصية فيما بعد ما لم يعص، أو العزم عليها مع فعلية الأمر بغيره أيضاً؛ لتحقيق ما هو شرط فعليته فرضاً^(٢٥٧).

→

انحاء الاجتماع هذا هو الحق الكلام في المقام.

ومنه يظهر: وجوه الصحة والفساد فيما أوردوه في هذه المسألة التي هي من معارك الآراء، فكل ذلك لا يخلو من نوع خلط بين أحكام الحقائق والاعتبارات. (الطباطبائي)

(٢٥٧) قال المحقق الأصولي أبو المجد الأصفهاني طاب ثراه:

أقول: قد عرفت في المقدمة الثالثة: أن طلب الضدين ليس من المستحيل الذاتي، وإنما المستحيل وقوعه من الحكيم ما لزم منه التكليف بغير المقدور، وآل إلى طلب المحال، فإن لزم منه ذلك امتنع.

ولو كان الفعلان متباعين بحسب الزمان كما لو أمره بالحج في شهره، وبالإطعام في شهر الصيام وليس له من المال ما يفي بهما معاً، وإن لم يلزم ذلك جاز ولو في زمان واحد.

وبالجملة: اتحاد الزمانين وتعددهما وعلى ما تصورناه من ترتب الأمرين لا يلزم ذلك أصلاً؛ إذ الأمران وإن كان يجمعهما زمان واحد ولكن لاتجمعهما رتبة واحدة؛ لأن أحدهما مشروط بعصيان الآخر، ومعناه: عدم تحقق مؤداه وعدم تأثيره، وعدم قابليته للتأثير، وذلك مرتبة متأخرة عن نفس الأمر، بل هي مرتبة انزاله عن مقتضاه، وعدم صلاحيته للتأثير، وهذه المرتبة مرتبة الواجب المشروط، فكيف يكون في مرتبة الأمر الأول وهو متأخر عنه تأخر المعلول عن علته؟!!

ولعل الوجه فيما أوردته: توهم شمول إطلاق الأمر لحيان العصيان، وإن كان ذلك فقد

←

لا يقال: نعم، لكنه بسوء اختيار المكلف؛ حيث يعصي فيما بعد بالاختيار فلولا لما كان متوجّهاً إليه، إلا الطلب بالأهم، ولا برهان على امتناع الاجتماع إذا كان بسوء الاختيار.

فإنه يقال: استحالة طلب الضدين، ليس إلا لأجل استحالة طلب المحال، واستحالة طلبه من الحكيم الملتفت إلى محالّيته لا تختص بحال دون حال، وإلا لصحّ فيما علّق على أمر اختياريّ في عرض واحد، بلا حاجة في تصحيحه إلى الترتّب، مع أنه محال بلا ريب ولا إشكال^(٢٥٨).

→

عرفت - بما لا موضع للمزيد عليه - أن الأمر لا يعقل شموله لهذه الحال. وخلاصة القول: انه لاتضادّ بين الأمرين، بل التضادّ بين الفعلين، والأمر على نحو الترتّب لا يؤول إلى الجمع بينهما أصلاً؛ إذ المفروض في وجود أحدهما عدم وجود الآخر وخلوّ المحلّ، فأين المحال؟! وإن شئت زيادة الإيضاح فعليك بمقايسة الإرادة التشريعيّة بالتكوينيّة فطال ما حاولت إيجاد أمر لمصلحة مهمّة فاشتغلت بعدّة من مقدّماته ثم تصوّرت إمكان عدم حصوله فرتّبت في تلك الحال المقدّمات الموصلة إلى ضده الذي دونه في المصلحة لئلا يفوتك الغرضان معاً، وإذا تذكّرت ما سبق في بابه من اتحاد الإرادتين بحسب الحقيقة وأنه لا فرق بينهما سوى جعل إرادة الغير إحدى مقدّمات الوجود في التشريعيّة فقط يتمّ لك القياس». انتهى أنظر وقاية الأذهان: ٣٠٨ - ٣٠٩.

(٢٥٨) قال المحقّق الأصوليّ أبو المجد الأصفهاني قدس سره:

«أقول: أمّا الإعتراض فهو كلام من يسلم اجتماع الأمرين، ويحاول الخلاص عن مضيقته بكونه بالاختيار، ولات حين مناص.

وقد عرفت: أنّ في الترتّب الذي قرّرناه لا اجتماع أصلاً، فلا أمر بالمهم مع وجود الأهم، ولا بالأهم إذا وجب المهم.

←

إن قلت: فرق بين الاجتماع في عرض واحد والاجتماع كذلك؛ فإن الطلب في كل منهما في الأول يطارد الآخر، بخلافه في الثاني؛ فإن الطلب بغير الأهم لا يطارد طلب الأهم؛ فإنه يكون على تقدير عدم الإتيان بالأهم، فلا يكاد يريد غيره على تقدير إتيانه وعدم عصيان أمره.

قلت: ليت شعري كيف لا يطارده الأمر بغير الأهم؟! وهل يكون

→

وأما ما ذكره في الجواب: من أن مناط الإستحالة هو طلب المحال فهو حق بلا إرتياب ولكن أين المحال؟ وقد عرفت بواضح البيان: أنه بمكان من الإمكان.

ثم إن الشرط في الأمر المهم - كما عرفت - وهو العصيان المقارن، فما وقع في كلامه من احتمال أن الشرط المعصية المتأخرة أو العزم عليها، فقول لا يقول به المحققون من أهل هذا المذهب.

ومنه يظهر: الجواب عن قوله: «والأصح فيما علق على أمر إختياري في عرض واحد»؛ فإنه يرد على من يسلم الاجتماع.

وبإيالي أنه عليه السلام كان يمثله بقول الأمر: «إن صعدت إلى السطح فطر إلى السماء». وأنت تعلم بما بين الأمرين من الفرق؛ إذ الإختيار في الأمرين المترتبين باق للمكلف إلى آخر جزء من العبادة، وله في كل آن أن يشتغل بإتيان الأهم، ولا يكون الخطاب بالضد متوجهاً إليه أصلاً، وأين هذا من هذا المثال الذي مقتضاه: توجه الأمر المطلق الفعلي بالمحال بعد الصعود؟!

وبالجملة: الذي يظهر من كلامه في «هذا الكتاب» وفيما علقه على «رسائل» الشيخ الأعظم ومما سمعنا منه في مجلس الدرس: أنه يرى الفرق بين الترتب وسائر أقسام التكليف بالمحال منحصراً في وجود المندوحة وعدمها فقط، ولذا قال بعد ذلك: «إن قلت: فرق بين الاجتماع في عرض واحد.... الى آخره..» أنظر وقاية الأذهان: ٣٠٩ - ٣١٠.

طرده له، إلا من جهة فعليته ومضادة متعلّقه للأهم؟! والمفروض فعليته ومضادة متعلّقه له.

و عدم إرادة غير الأهم على تقدير الإتيان به، لا يوجب عدم طرده لطلبه مع تحقّقه على تقدير عدم الإتيان به وعصيان أمره، فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير، مع ما هما عليه من المطاردة؛ من جهة المضادة بين المتعلّقين، مع أنه يكفي الطرد من طرف الأمر بالأهم؛ فإنه على هذا الحال يكون طارداً لطلب الضد^(٢٥٩) كما كان في غير هذا الحال، فلا يكون له معه أصلاً مجال^(٢٦٠).

(٢٥٩) قال المحقّق الفقيه السيد محسن الحكيم رحمته الله:

«طلب الأهم إنّما يقتضي إفاء شرط الأمر بالمهم، وبذلك لا يكون طارداً له؛ لأنه لا يقتضي حفظ شرطه، فإذا كان الأمر بالأهم يقتضي ما لا يقتضي خلافه الأمر بالمهم كيف يكون طارداً له؟

نعم، الأمر بالأهم يقتضي نفي الأمر بالمهم ذاتاً لا إقتضاءً وليس ذلك طرداً له. ثم إذا سلّم المصنّف رحمته الله كون الأمر بالمهم ليس طارداً للأمر بالأهم، كيف يكون الأمر بالأهم طارداً له؟ والطرْد لا يعقل قيامه بطرف واحد، فإذا كان أحدهما طارداً للآخر، كان الآخر طارداً له أيضاً.» انتهى أنظر حقائق الأصول: ٣١٩/١.

(٢٦٠) قال المحقّق الأصولي أبو المجد الأصفهاني رحمته الله:

أقول: ما ذكره رحمته الله أقوى شبهات منكر الترتّب وأنفذ سهم في كنانته، وبالتأمّل فيما عرّفناك به تعلم أنّ كلا من الأمرين لا يطارد الآخر، أمّا أنّ المهم لا يطارد الأهم؛ فلأنه مشروط بعصيان أمر الأهم الذي هو مرتبة سقوطه عن التأثير ولا وجود لطلبه في هذه المرتبة فضلاً عن فعليته، كما أنه مع عدم العصيان لا وجود لأمر المهم، ولهذا لو فرض - محالاً - وجودهما معاً في الخارج لم يكن الواجب إلا الأهم؛

→

لعدم وجود شرط الأمر بالمهم.

نعم، كانت المطاردة تتم بينها لو كان تحصيل شرطه واجباً، وهذا خلاف معنى المشروط، وأما عدم طرد الأهم للمهم؛ فلما عرفت: من عدم اقتضائه متعلّقه على تقدير عدم وقوعه ولا تكون المطاردة إلا من جهة اقتضاء الأمر الامتثال وبعثه إلى إتيان متعلّقه، ولا إقتضاء ولا بعث في هذا التقدير، فإذن الأمران متباعدان بأقصى مراتب البعد معنى وإن اتحدا زماناً، ولا فرق فيما هو مناط الإمكان بين هذا الترتب وبين ترتب وجوب الكفارة على عصيان أمر الصوم وما كان من بابه الذي يعترف هذا الأستاذ وموافقوه بإمكانه.

وبالجملة: ونوافقه فيما ذكره في مناط اصطحالة طلب الضدين وهو طلب المحال، ونجعل الحكم دائراً مداره، فمنع من طلب الضدين ما يؤول إلى المحال ولو في زمانين، ونجوز ما لا يؤول إليه ولو في زمان واحد، وقد عرفت: عدم لزومه - على ما قلناه - فلا داعي إلى تطلّب الحيلة فيما وقع من طلب الضدين في العرقيات، على أن ما ذكره لا يجدي في التخلص عن ذلك وهو قوله: «لا يخلو إما أن يكون الأمر بغير الأهم... - إلى قوله: فيذهب بها بعض ما استحقّه من العقوبة.»

وذلك لأنّ الوجدان في كثير من موارد التراحم في العرقيات يشهد ببقاء طلب الأهم، وكيف يتجاوز عنه مع تمامية مقتضي ووجود المصلحة الملزمة، وعدم المانع سوى العلم بعدم إطاعة المأمور؟ وذلك لا يجدي لرفع اليد عنه، وإلا امتنع تكليف العصاة، ولا آية أجلى على بقاء الطلب من الحثّ على الفعل حال الإشتغال بالضدّ ومحبيّة تركه إن أتى بالأهم، والعقاب على تركه، فلا تجدي الحيلة الأولى والثانية مثلها أو أقلّ جدوى لذلك بعينه منها.

هذا وينبغي التأمل في وجه ما ذكره: من أنّ إتيان المهم يذهب ببعض ما استحقّه من العقوبة على ترك الأهم، فهل ذلك لخصوصيّة يراها في المقام؟ أم هو بناء منه على مسألة تكفير مطلق المعاصي بمطلق الطاعات، أو الموازنة بينهما، كما هو ظاهر
←

إن قلت: فما الحيلة فيما وقع كذلك من طلب الضدين في العرقيات^(٢٦١)؟

قلت: لا يخلو:

إمّا أن يكون الأمر بغير الأهم بعد التجاوز عن الأمر به وطلبه حقيقة. وإمّا أن يكون الأمر به إرشاداً إلى محبوبيته وبقائه على ما هو عليه من المصلحة^(٢٦٢) والغرض لو لا المزاحمة، وأن الإتيان به يوجب استحقاق المثوبة، فيذهب بها بعض ما استحقه من العقوبة على مخالفة الأمر بالأهم،

→

كلامه في «حاشية رسالة البراءة» قال:

«يستحق بذلك مقداراً من الثواب فيقابل مقداراً مما استحقّه من العقاب»^(١).

فإن كانت الأولى، فهي لاتناسب إلا المتزاحمين المشتركين في المصلحة، وأكثر موارد المسألة ليست من هذا القبيل كالمثال المشهور، وأين مصلحة الصلاة من مصلحة الإزالة الراجعة إلى المفسدة في بقاء النجاسة في المسجد؟

وإن كان الثاني، فجميع العبادات تشارك الضدّ في قابليّة التكفير ولو لم تكن مزاحمة للأهمّ كتلاوة القرآن ونحوه. انتهى أنظر وقاية الأذهان: ٣١١ - ٣١٣.

(٢٦١) قال المحقق الفقيه السيد محسن الحكيم رحمته الله:

«كما يقول الأب لولده: «إذهب هذا اليوم إلى المعلم، فإن عصيت فاكتب في الدار ولا تلعب مع الصبيان».

وبإني إني سمعته رحمته الله يمثل بذلك في «مجلس درسه الشريف». انتهى أنظر حقائق

الأصول: ٣٢٠/١.

(٢٦٢) من الموارد التي يناقض ماذهب إليه من قيام المصلحة بنفس

الحكم. (الطباطبائي)

لا أنه أمر مولوي فعليّ كالأمر به فافهم وتأمل جيداً.
ثم إنه لا أظن أن يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه: من الاستحقاق في صورة مخالفة الأمرين لعقوبتين؛ ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر^(٢٦٣) عليه العبد، ولذا كان سيدنا الأستاذ قدس سره^(١) لا يلتزم به على ما هو ببالي، وكنا نورد به على الترتب، وكان بصدد تصحيحه^(٢٦٤).

(٢٦٣) لا ريب في قبح العقاب على ما لاقدرة عليه، لكن الأمر بالمهم مقدور كما ان الأمر بالاهم وحده مقدور، وأما الجمع بينهما فهو وإن كان غير مقدور، إلا أنه غير متعلق لأمر وراء الأمر المتعلق بكل واحد منهما وحده.
وهذا نظير: ان كل واجب فهو متعلق لأمر ويعتبر تعلق القدرة به، وأما كل اثنين من الواجبات وكل ثلاثة منها فلا يتعلق بها أمر ولا يعتبر عليها قدرة.
وقد تبين: ان حجج المبطلين للترتب على اختلافها تبني على مقدمات ثلاث هي أركانها.

إحديها: رجوع الأمرين بالضدين الى أمر واحد بالجمع.
والثانية: استحالة الأمر بالضدين استحالة ذاتية لا تعرض التدافع في مقام الامتثال.
والثالثة: القول بعدم سقوط الأمر في ظرف العصيان، والقول بالتعليق في الواجب، وقد عرفت حال جميعها فلانظيل. (الطباطبائي)

(٢٦٤) قال المحقق الأصولي الفذ أبو المجد الأصفهانى «طاب ثراه»:
أقول: الأمر بكل من الضدين عند القائل بالترتب أمر مولوي فعليّ، ومن شأن هذا الأمر استحقاق العقاب على عصيانه عقلاً، كما من شأنه الثواب على إمتثاله.

(١) السيد المجدّد محمد حسن الحسيني الشيرازي (م ١٣١٢ هـ) أنظر تقارير السيد المجدّد الشيرازي: ٢٧٣/٢ - ٢٨٢.

→

فالتفكيك بين الملزوم ولازمه، أو بين لازمين يَنِين لملزوم واحد، لا يصدر من أحطّ أهل العلم درجة، فكيف بهؤلاء الأعلام القائلين به! ولو كان على يقين ممّا نقله عن سيّده الأستاذ لكان هو الثقة الصدوق الذي لا يرتاب أحد في صحّة نقله.

وأما إذا كان على شك منه فنحن قاطعون ببراءة عالم مثله عن مثله، بل لا بد للقائل بالترتب من الالتزام بعقوبات متعدّدة إذا ترتّب أوامر كذلك. وما ذكره من قبح العقاب على ما لا يقدر عليه.

ففيه: أن القدرة حاصلة على كلّ من الضدّين وإلاّ لا تمتنع أصل التكليف، وقد فرغنا عن إثبات إمكانه، وكلامه على فرض تسليمه.

أما القدرة على الأهمّ فحاصلة بالفرض، وأما على المهمّ فهي أيضاً حاصلة على تقدير ترك الأهمّ، وهي كافية لتصحيح العقوبة، كما كانت كافية لأصل التكليف، ولادليل على لزوم القدرة أزيد من ذلك، بل يقطع بعدمه من نظر إلى نظائره الكثيرة الواقعة في العرف والشرع.

فلو كان رجل في فلاة عزّ فيها الماء ومع عبده ماء في إناء فأمره بسقي فرسه فعصى ولم يسقه حتى هلك الفرس فعاقبه على مخالفته، ثم عطش ولده فهل في أهل العرف من يمنعه من طلب الماء لولده؟ قائلاً: إنه لو كان ممثلاً أمرك الأوّل لم يكن متمكناً من امتثال أمرك الثاني، ولو أمره وخالف حتى توفي الولد، فهل فيهم من يمنع عن عقابه ويملى عليه كلام هذا الأستاذ «ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد»؟ كلاّ.

ولو كان لرجل فيها من الماء ما يكفيهِ للوضوء، فعصى ولم يتوضأ حتّى انقضى الوقت، ثم صادف مسلماً بلغ به العطش حدّ الهلاك فهل في أهل الشرع من يتوقّف في وجوب حفظ نفسه؟ وفي صحّة الأمر به؟ وجواز العقاب على تركه؟

←

→

ثم لو بقي على حفظ الماء وترك الوضوء شهراً كاملاً فهل يشك في صحة عقابة على ترك جميع الصلوات الفائتة مع الطهارة المائية؟ مع انه لم يكن متمكناً إلا من بعضها.

ومن هذا الباب: ما لو وجب على رجل نفقة الأقارب، فلم ينفق عليهم حتى اجتمع له من المال ما يستطيع به الحج، فلاشك في وجوب الحج عليه؛ لحصول القدرة الفعلية له وإن لم تكن حاصلة على تقدير امتثال أمر الإنفاق.

ومثله ما لو كان لضعف بدنه لا يتمكّن من تحمّل مشقة الصوم وتعب طريق الحج معاً، ولاشك في سقوط الحج عنه لو صام الشهر، ولكنه لو عصى وبقيت القدرة على الحج، فلاشك في وجوب الفرضين عليه، وفي صحة العقوبة على تركهما معاً، إلى غير ذلك من الأمثلة التي تجلّ لكثرةها عن التعداد.

وإذا كان الحكم كذلك في زمانين، فليكن كذلك في زمان واحد؛ لعدم الفرق فيما هو المنطوق.

والسرّ فيه: أن المناط في صحة التكليف والعقاب على العصيان، ليس القدرة على المجموع، بل على الجميع وهي حاصلة على كلّ واحد من الأفعال على تقدير ترك الغير.

ولهذا حكموا في عشرة متيمّنين صادفوا ماءً لا يكفي إلا لظهور واحد منهم بأنه إذا سبق أحدهم إليه فتطهر بقي التسعة على تيمّمهم، ومع ترك الجميع انتقض تيمّم الجميع، وما ذاك إلا لأن كلّ واحد منهم واجد للماء قادر عليه وإن لم تكن قدرة للمجموع، ولاشك في صحة عقاب الجميع مع الترك، مع أن مثل هذا القول يتّجه عليه بعينه، فيقال: كيف يعاقب عشرة على ترك فعل لا يقدر عليه سوى الواحد؟ وفي الواجبات الكفائية نظائر كثيرة لذلك مع حكمهم بعصيان الجميع مع الترك. انتهى أنظر وقاية الأذهان: ٣١٣ - ٣١٥.

فقد ظهر: أنه لا وجه لصحة العبادة مع مضادتها لما هو أهمّ منها، إلا ملاك الأمر.

نعم، فيما إذا كانت موسعة وكانت مزاحمة بالأهمّ ببعض الوقت - لا في تمامه - يمكن أن يقال: إنه حيث كان الأمر بها على حاله - وإن صارت مضيقّة بخروج ما زاحمه الأهمّ من أفرادها من تحتها - أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعي ذاك الأمر؛ فإنه وإن كان خارجاً عن تحتها بما هي مأمور بها، إلا أنه لما كان وافياً بغرضها كالباقي تحتها كان عقلاً مثله في الإتيان به في مقام الامتثال والإتيان به بداعي ذاك الأمر، بلا تفاوت في نظره بينهما أصلاً^(٢٦٥).

ودعوى: أن الأمر لا يكاد يدعو إلا إلى ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها، وما زوحم منها بالأهمّ وإن كان من أفراد الطبيعة، لكنّه ليس من أفرادها بما هي مأمور بها.

فاسدة؛ فإنه إنما يوجب ذلك إذا كان خروجه عنها بما هي كذلك تخصيصاً، لا مزاحمة؛ فإنه معها وإن كان لا تعمّه الطبيعة المأمور بها، إلا أنه ليس لقصور فيه، بل لعدم إمكان تعلّق الأمر بما يعمّه عقلاً.

وعلى كل حال: فالعقل لا يرى تفاوتاً في مقام الامتثال وإطاعة الأمر بها بين هذا الفرد وسائر الأفراد أصلاً.

هذا على القول بكون الأوامر متعلّقة بالطبائع.

وأما بناء على تعلّقها بالأفراد فكذلك، وإن كان جريانه عليه

(٢٦٥) هذا ممنوع، وكيف يمكن للعقل الحاكم بسقوط الأمر المهم بالنسبة الى مورد

المزاحمة أن يحكم بجواز اتيانه بداعي أمره؟ وهل هو الا تناقض؟ (الطباطبائي)

أخفى^(٢٦٦) كما لا يخفى فتأمل^(٢٦٧).

ثم لا يخفى: أنه بناء على إمكان الترتب وصحته لا بد من الالتزام بوقوعه من دون انتظار دليل آخر عليه، وذلك لوضوح: أن المزاحمة على صحة الترتب^(٢٦٨) لا تقتضي عقلاً، إلا امتناع الاجتماع في عرض واحد، لا

(٢٦٦) وتوجه المنع الذي ذكرناه عليه أجلى، فليس مرجع الاتيان بالمهم بداعي الأمر الغير المتعلق به، إلا حكم العقل بجواز إتيان فعل بداعي أمر غيره كالصلاة بداعي الصوم. (الطباطبائي).

(٢٦٧) قال المحقق الشيخ علي القوجاني قدس سره:

«لعلّه إشارة إلى أنّه كذلك لو كان المراد بالفرد هو فرداً ما على نحو الكلّي، ومعه يكون مثل التعلّق بالطبيعي وضوحاً وخفاءً.

وأما لو كان المراد منه الأشخاص بخصوصيّتها نظير التخيير الشرعي، فلا يكون مثل الطبيعي أصلاً ولو خفاءً كما عرفت، وإن كان ذلك في نفسه محل الإشكال بعد وضوح وحدة الغرض.» انتهى أنظر تعليقه القوجاني على الكفاية: ١/ ٣٣٦.

(٢٦٨) مراده - على قصور في العبارة -: أن وقوع المزاحمة بين واجبين فعليين إنما يوجب سقوط الأمرين في عرض واحد للتزاحم، وأما مع ثبوت أهمية ما في أحدهما توجب تقدمه على الآخر لم يوجب السقوط، بل يشمل أمر الأهم إياه مطلقاً، وأمر المهم أيضاً إياه لاقتضاء الأهمية تقيده بظرف معصية الأهم الذي لا يشمل أمر الأهم بناءً على الترتب، فهما واجبان فعليان، ظرف امتثال أحدهما ظرف عصيان الآخر، فمجرد فرض أهمية الواجبين في مورد التزاحم يقتضي تحقق الترتب بينهما هذا.

وقد عرفت: إننا لو صححنا وجوب المقدمة قبل وجوب ذي المقدمة من غير تعلق بالتعليق وما بمعناه انتج ذلك نتيجة الترتب عند تحقق التزاحم بين الواجبين وإن لم

كذلك، فلو قيل بلزوم الأمر في صحّة العبادة - ولم يكن في الملاك كفاية - كانت العبادة مع ترك الأهمّ صحيحة؛ لثبوت الأمر بها في هذا الحال كما إذا لم تكن هناك مضادة.



يكن من الترتب المصطلح في شيء؛ لعدم فعلية وجوب المهم قبل تحقق عصيان الأهم. (الطباطبائي)

الفصل السادس: لا يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه^(٢٦٩)

خلافًا لما نسب^(١) إلى أكثر مخالفي^(٢)؛ ضرورة أنه لا يكاد يكون

(٢٦٩) الظاهر: أن آخر الضماير راجع إلى الامتثال فيكون المراد: انتفاء القدرة على الاتيان، فيؤل الأمر الى عدم جواز التكليف بما لا يطاق. والتحقيق في ذلك: ان الأمر بما أنه انشاء الطلب لا يقتضي كون المأمور به مقدوراً، أو غير مقدور؛ لانتهاء بعض شرائطه، ومن الممكن قيام مصلحة بنفس الأمر كما في الأوامر الامتحانية والتعجيزية وغيرهما فيصح الأمر حينئذ ولو كان المأمور به غير مقدور. نعم، لو كانت المصلحة قائمة بالمأمور وكان غير ممكن الاستيفاء لا يتعلق به غرض الأمر بما أنه امر عقلائي لما مر مراراً: أن المصحح للاعتبار إمكان ترتب الأثر عليه وأثر الأمر جدّي حصول المأمور به بغرضه في الخارج، فيلغو الأمر حين لا أثر؛ لعدم امكان الاستيفاء.

ومن هنا يظهر: ان لو فرض فوت المصلحة بسوء اختيار المكلف لم ياب العقل من تجويز الأمر بالمحال حينئذ؛ لامكان ترتب الأثر عليه كالعقاب، وفي القرآن الشريف ﴿وَيَدْعُونَ إِلَى السَّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ * خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهُفُهُمْ ذَلَّةٌ وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السَّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ﴾^(٣) ومما مر يظهر مواقع النظر في كلامه (ﷺ) في كيفية استدلاله. (الطباطبائي)

(١) أنظر معالم الدين: ٨٢ والقوانين: ١٢٦/١.

(٢) أنظر شرح مختصر ابن الحاجب للعضدي: ١٠٦/١ - ١٠٧ وتيسير التحرير: ٢٤٠/٢.

(٣) القلم: ٤٢ و ٤٣.

الشيء مع عدم علته كما هو المفروض هاهنا؛ فإن الشرط من أجزائها، وانحلال المركب بانحلال بعض أجزائه مما لا يخفى، وكون الجواز في العنوان بمعنى الإمكان الذاتي بعيد عن محل الخلاف بين الأعلام.

نعم، لو كان المراد من لفظ «الأمر» الأمر ببعض مراتبه، ومن الضمير الراجع إليه بعض مراتبه الأخرى؛ بأن يكون النزاع في أن أمر الأمر يجوز إنشاء مع علمه بانتفاء شرطه بمرتبة فعليته؟

وبعبارة أخرى: كان النزاع في جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعلية؛ لعدم شرطه.

لكان جائزاً، وفي وقوعه في الشرعيات والعقبات غنى وكفاية، ولا يحتاج معه إلى مزيد بيان أو مؤونة برهان.

وقد عرفت سابقاً^(١): أن داعي إنشاء الطلب لا ينحصر بالبعث والتحريك جداً حقيقة، بل قد يكون صورياً امتحاناً وربما يكون غير ذلك. و منع كونه أمراً إذا لم يكن بداعي البعث جداً واقعاً وإن كان في محله، إلا أن إطلاق الأمر عليه إذا كانت هناك قرينة على أنه بداع آخر غير البعث توسعاً مما لا بأس به أصلاً، كما لا يخفى.

وقد ظهر بذلك: حال ما ذكره الأعلام في المقام من النقص والإبرام^(٢) وربما يقع به التصالح بين الجانبين ويرتفع النزاع من البين فتأمل جيداً.

(١) في المبحث الأول من الفصل الثاني من فصول صيغة الأمر.

(٢) أنظر قوانين الأصول: ١٢٤/١ وهداية المسترشدين: ٦١١/٢.

الفصل السابع: [في متعلق الأوامر والنواهي]

الحق: أن الأوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع دون الأفراد.
ولا يخفى: أن المراد أن متعلق الطلب^{(٢٧٠)(٢٧١)} في الأوامر هو صرف

(٢٧٠) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«تبه بهذه العبارة على أمرين:

الأول: انه ليس البحث في المقام كما يوهمه العنوان في متعلق الأوامر والنواهي؛ فإن متعلقهما هي الطبائع من حيث هي من غير إشكال؛ وذلك لاشتغال مدلولي الأوامر والنواهي على الوجود والعدم؛ فإن الأمر طلب الوجود والنهي طلب الترك ومتعلق هذين المدلولين هو الطبائع، فيكون معنى «صلّ» طلب وجود طبيعة الصلاة، ومعنى «لا تشرب الخمر» طلب ترك طبيعة شرب الخمر، بل البحث في متعلق الطلب الذي هو جزء مدلولي الأمر والنهي، وأن متعلق هذا الطلب هو الطبيعة أو الفرد.

الثاني: ان المراد من الطبائع والأفراد ليس هو الطبائع من حيث هي في قبال الطبائع من حيث الوجود؛ فإن الطبائع من حيث هي ما لم ينضم إليها الوجود أو العدم غير قابلة لتوجه الطلب إليها.

بل المراد هو الطبائع من حيث الوجود، أعني: مطلق الوجود ومحض التحقق من غير نظر إلى شيء من خصوصيات التحقق في قبال الوجود بتلك الخصوصيات، فالنزاع - بعد الفراغ عن اعتبار أصل الوجود - في متعلق الطلب إنما هو في اعتبار الخصوصيات الوجودية التي لا يخلو الوجود عن عدة منها على أن تكون



الوجودات الخاصة ملحوظة عند الأمر، ومأخوذة في حيزه على سبيل الإجمال،
مشار إليه بعنوان عام، كما في الوضع العام والموضوع له الخاص.

ثم إن ظاهر المصنف رحمه الله هو أن البحث في المقام:
ليس عقلياً؛ فإن جواز تعلّق الطلب بكلّ من الطبايع والأفراد متسالم عليه عند الكل
ويجوز للمولى التصريح بكل من الأمرين.

ولا لفظياً وفيما هو قضية صيغة «افعل» و«لا تفعل» بحسب وضعهما، والأكان استدلال
المصنف رحمه الله بالوجدان في طلب شيء، وأنه لا غرض للشخص في الأفراد أجنبياً.
بل في فعلية تعلّق الأوامر والنواهي حسب المتعارف الغالب في الأوامر والنواهي
العرفية، فيكون التعارف معيّناً لمعلّق طلب الشارع بعد قبول لفظه لكل من الأمرين
واحتماله لكل من التعلقين مع عدم مانع عقلي أيضاً عن شيء من ذلك.

إذا عرفت ذلك: فتوضيح الحال في المقام يتوقف على بيان ما تتعلق به الإرادة في
الأفعال بالمباشرة؛ فإن المقامين من واد واحد.

فتقول: إذا تعلقت الإرادة بالذهاب إلى السوق ثم أثرت في حصول الذهاب وتحققه
في الخارج، فلا يمكن أن يقال: إن شخص هذا الذهاب الخارجي الذي تشخصه
بشخص وجوده متعلق للإرادة، وذلك لوضوح أن من مبادئ الإرادة تصوّر الفعل
المراد، والشخص الخارجي لا يعقل تصوّره قبل تشخصه؛ فإن النفس إنما تأخذ
صور الأشخاص من الخارج، وأما ما ترسمه من الصور في الخيال كصورة حمام أو
دار، ثم يوجد في الخارج على منوالها، ومن ذلك صورة كل فعل يراد إتيانه، فتلك
صور كلية قابلة للاتطابق على كثيرين في الخارج، وإن فرض عدم الانطباق الفعلي
لأنحصار مصداقها في الفرد؛ لكثرة ما أخذ فيها من القيود، فتعيّن أن يكون متعلق
الإرادة هذه الصورة الكلية المتصورة، وهو معنى تعلّق الأمر بالطبايع؛ إذ لا فرق بين
الأمر المتعلق بفعل الغير والإرادة المتعلقة بفعل النفس.

إن قلت: على ذلك يكون شخص ما يصدر من الأفعال الاختيارية بلا اختيار؛ إذ لم





يكن الشخص المزبور بشخصه متعلقاً للإرادة ومورداً للتصور قبل حصوله.

نعم، هو بعد الحصول يكون مورداً للتصور، لكن لا معنى لتعلق الإرادة به حينئذ.

قلت: لا محذور في الالتزام به، ولا ينافي ذلك توصيفه بالاختيارية؛ فان معنى كون الفعل اختيارياً هو تعلق الإرادة والاختيار بجامعه المندرج هو فيه لا بشخصه، ولا نعني بالفعل الاختياري حيثما نقول الا هذا المعنى.

إن قلت: إذا لم تتعلق الإرادة بالشخص، فما ذا يكون السبب لحصوله؟ وكيف يعقل أن تكون إرادة شيء منشأ لحصول شيء آخر؟

قلت: الوجدان قاض بان النفس إذا توجهت نحو الشيء توجهت خاصاً يعبر عنه بالإرادة أثر توجهها في تحريك العضلات نحو المراد، فيظهر حينئذ الشخص وحقيقة الوجود، وهذا الأثر حاصل له في مقام التكوين، فإذا قيل: لم يؤثر كذلك، كان ذلك بمثابة أن يقال: لم تؤثر النار في التسخين، والماء في التبريد.

ومما ذكرنا ظهر لك: أن متعلق الطلب في الأوامر والنواهي هي الطابائع من حيث هي دون الوجود الخارجي، وأن الوجود الخارجي بكلا معنييه لا يعقل ان يكون متعلقاً للإرادة؛ إذ لا يعقل أن يكون متعلقاً للتصور، الا بعد تحققه، وبعد تحققه لا يعقل تعلق الإرادة به، فلا يعقل تعلق الإرادة به، أولاً وآخراً.

فظهر: ان البحث في المقام بحث عقلي، وأن القائل بتعلق الطلب بالطابائع ينكر معقولة تعلقه بالوجود، كما ان القائل بتعلقه بالوجود ينكر معقولة تعلقه بالطابائع، ويلتزم بان الطابائع من حيث هي غير قابلة لتعلق الطلب بها. انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٩٦/١ - ١٩٧.

(٢٧١) توضيح المقام: انه لا ريب أن الطلب الانشائي في الأمر حيث كان اعتبار الطلب الحقيقي فهو من حيث متعلقه على حذوه والارادة الحقيقية حيث كانت متعلقة بوجود المراد لا بمفهومه كذلك إرادة التشريعية متعلقة بوجود فعل الغير،



الإيجاد، كما أن متعلّقه في النواهي هو محض الترك، ومتعلّقهما هو نفس الطبيعة المحدودة بحدود والمقيّدة بقيود، تكون بها موافقة للغرض والمقصود، من دون تعلّق غرض بإحدى الخصوصيّات اللازمة للوجودات؛

→

لكن الفعل الموجود في الخارج؛ حيث انه متشخص مقارن لمشخصات كثيرة من الزمان والمكان والاحوال وغيرها، مكتنفة بماهيتها، يطرق لجميعها بما هي واحدة وجود واحد، وهذا الوجود اذا اعتبر مع بعض هذه المقارنات من غير نظر الى الباقي كان حاله بحسب الأخذ والاعتبار حال المهية مع افرادها بحيث يجوز أن يتحقق مع وجود كل من الباقي وعدمه، كما ان الاكرام الخارجي مع جميع خصوصياته موجود واحد خارجي، فاذا أخذ إكرام العالم يوم الجمعة كان بالنسبة الى المكان والجهة والسبب والعدد وغيرها كالكلي، فاذا قيل: «أكرم عالماً يوم الجمعة» كان بالنسبة الى خصوصيات هذا المأمور به كالكلي بالنسبة إلى أفراده.

وهذا هو المراد: من تعلّق الأمر بالطبيعة دون الأفراد، ولهذا ترى المصنف (رحمته) تارة يصرّح بكون المتعلّق هو الطبيعة وتارة الوجود السّعي وإن كان نحو استدلاله فاسداً.

وأما حديث أصالة الوجود والمهية فلا يبتني عليها أمثال هذه المباحث الاعتبارية؛ فان الاعتباري اعتباري على كلا القولين لا يجري عليه آثاره جري آثار الحقايق عليها على نحو الضرورة والدوام والكلية والذاتية كما نهناك عليه مراراً.

وأما حديث الماهية من حيث هي ففيه خلط محمولات المهية بالحمل الأولى وبالحمل الشائع كما بيّنه شيخنا الاستاذ أعلى الله مقامه في «الحاشية»^(١) بما لا مزيد عليه. (الطباطبائي)

بحيث لو كان الانفكاك عنها بأسرها ممكناً، لما كان ذلك مما يضرّ بالمقصود أصلاً، كما هو الحال في القضية الطبيعية في غير الأحكام، بل في المحصورة على ما حقّق^(٢٧٢) في غير المقام^(١).

وفي مراجعة الوجدان للإنسان غنى وكفاية عن إقامة البرهان على ذلك؛ حيث يرى إذا راجعه أنه لا غرض له في مطلوباته، إلّا نفس الطبائع، ولا نظر له، إلّا إليها من دون نظر إلى خصوصياتها الخارجيّة وعوارضها العينيّة، وأن نفس وجودها السّعّي - بما هو وجودها - تمام المطلوب، وإن كان ذاك الوجود لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصية.

فانقدح بذلك: أن المراد بتعلّق الأوامر بالطبائع دون الأفراد: أنّها بوجودها السّعّي - بما هو وجودها قبلاً لخصوص الوجود - متعلّقة للطلب، لا أنّها بما هي هي كانت متعلّقة له كما ربّما يتوهّم^(٢)؛ فإنها كذلك ليست إلّا هي. نعم، هي كذلك تكون متعلّقة للأمر؛ فإنه طلب الوجود، فافهم^(٢٧٣).

(٢٧٢) قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«يعنى ان الحكم في المحصورة ليس متوجّهاً إلى اشخاص الوجودات الخاصة، أعني: كل وجود يحده الخاص، بل الخصوصية طرّاً خارجة عن تحت الحكم، والحكم عارض على الذوات المتخصصة التي لا تزيد على أصل الوجود بشيء». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٩٨/١.

(٢٧٣) قال المحقّق الشيخ علي القوجاني قدس سره:

«لعله إشارة الى أنه كذلك لو كان الایجال في مفاد الهيئة؛ وأمّا لو كان مأخوذاً في

(١) أنظر الحكمة المتعالية: ٢٧٠/١.

(٢) أنظر الفصول الغرويّة: ١٢٥.

لا يخفى: أن كون وجود الطبيعة أو الفرد متعلقاً للطلب، إنما يكون بمعنى أن الطالب يريد صدور الوجود من العبد وجعله بسيطاً - الذي هو مفاد كان التامة - وإفاضته، لا أنه يريد ما هو صادر وثابت في الخارج؛ كي يلزم طلب الحاصل - كما توهم^(١) - ولا جعل الطلب متعلقاً بنفس الطبيعة، وقد جعل وجودها غاية^(٢٧٥) لطلبها.

→

المادة فيكون الأمر مثل الطلب في كون متعلق كلّ منهما وجود الماهية لانفسها كما لا يخفى» انتهى. أنظر تعليقة الفوجاني على الكفاية: ٣٤١/١.

(٢٧٤) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«ولا يخفى: انه قدس سره لم يأت في الدفع بشيء غير العبارة، وأن إشكال تعلق الطلب بحقيقة الوجود السعي أو الخاصّ وارد لا محيص عنه، وقد تقدم تقريره في الحاشية السابقة مستوفى». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٩٨/١.

(٢٧٥) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«لم يتحصل لنا من هذه العبارة معنى؛ إذ ليس جعل شيء غاية في مقدورها؛ كي يتأتى لنا جعل كل شيء غاية لكل شيء، فإن لم يكن بحسب خارجه غاية مترتبة على آخر لا يكون داعياً ومحركاً نحو إتيانه، و الوجود ليس غاية للطبيعة، ولا غاية لطلبها، الا بالمعنى الذي قدمناه؛ فإن أثر طلب الطبيعة تعلق الإرادة من المكلف بإيجادها، وأثر هذه الإرادة حصول مطابق الطبيعة في الخارج، فالإرادة تتعلق بالطبيعة، وتعلقها بها يؤثر في حصول الطبيعة، ويبعث العضلات نحو تحقيق المراد، ففرض المولى من الأمر بالطبيعة هو تحقق وجودها في الخارج من العبد». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٩٨/١.

وقد عرفت: أن الطبيعة بما هي هي ليست إلا هي، لا يعقل أن يتعلّق بها طلب لتوجد أو تترك، وأنه لا بدّ في تعلّق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها، فيلاحظ وجودها فيطلبه ويبعث إليه؛ كي يكون ويصدر منه، هذا بناءً على أصالة الوجود.

وأما بناءً على أصالة الماهية فمتعلّق الطلب ليس هو الطبيعة بما هي أيضاً، بل بما هي بنفسها في الخارج فيطلبها كذلك؛ لكي يجعلها بنفسها من الخارجيات والأعيان الثابتات، لا بوجودها، كما كان الأمر بالعكس على أصالة الوجود.

وكيف كان: فيلاحظ الأمر ما هو المقصود من الماهية الخارجية أو الوجود، فيطلبه ويبعث نحوه؛ ليصدر منه ويكون ما لم يكن، فافهم وتأمل جيداً.

الفصل الثامن: [نسخ الوجوب]

إذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل الناسخ ولا المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى الأعم، ولا بالمعنى الأخص، كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الأحكام؛ ضرورة أن ثبوت كل واحد من الأحكام الأربعة الباقية - بعد ارتفاع الوجوب واقعاً - ممكن، ولا دلالة لواحد من دليلي الناسخ والمنسوخ - بإحدى الدلالات - على تعيين واحد منها كما هو أوضح من أن يخفى، فلا بدّ للتعيين من دليل آخر، ولا مجال لاستصحاب الجواز، إلا بناء على جريانه في القسم الثالث^(٢٧٦): من أقسام استصحاب الكلّي، وهو ما إذا شك في حدوث فرد كلّي مقارناً لارتفاع فردة الآخر.

وقد حققنا في محله^(١): أنه لا يجري الاستصحاب فيه ما لم يكن الحادث المشكوك^(٢٧٧) من المراتب القويّة أو الضعيفة المتصلة بالمرتفع؛

(٢٧٦) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«بل التمسك بالاستصحاب موقوف على جريانه في القسم الثاني من القسم الثالث، ومنه يظهر المسامحة في تفسيره رحمته الله للقسم الثالث. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٦٦/٢.

(٢٧٧) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«لا يخفى أنّ الاستصحاب في هذه الصورة شخصي، فلا يكون الإستثناء في محله،

(١) انظر التنبيه الثالث من تنبيهات الاستصحاب.

بحيث عد عرفاً - لو كان - أنه باق، لا أنه أمر حادث غيره.
ومن المعلوم: أن كل واحد من الأحكام مع الآخر - عقلاً وعرفاً - من
المباينات والمتضادات غير الوجوب والاستحباب؛ فإنه وإن كان بينهما
التفاوت بالمرتبة^(٢٧٨) والشدة والضعف عقلاً، إلا أنهما متباينان عرفاً، فلا
مجال للاستصحاب إذا شك في تبدل أحدهما بالآخر؛ فإن حكم العرف
ونظره يكون متبعاً في هذا الباب.

→

فتأمل. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٦٧/٢.
(٢٧٨) قد عرفت: أن الأحكام متباينة لا تشكيك بينها. (الطباطبائي)

الفصل التاسع : [الواجب التخييري]

إذا تعلق الأمر بأحد الشئتين أو الأشياء:

ففي وجوب كل واحد على التخيير، بمعنى: عدم جواز تركه، إلا إلى بدل^(١).

أو وجوب الواحد لا بعينه^(٢).

أو وجوب كلٍّ منهما مع السقوط بفعل أحدهما^(٣).

أو وجوب المعين عند الله^(٤). أقوال^(٥).

(١) ذهب إليه السيد والشيخ والمحقق والعلامة في التهذيب: ١٠٦ وأنظر هداية المسترشدين: ٢٨٨/٢.

(٢) وهو قول الأشاعرة واختاره العلامة في النهاية ونهج الحق والشهد والمحقق الكركي والمحقق الخوانساري والشيخ المفيد في التذكرة: ٣١ والفاضل التراقي في المناهج، وعليه الحاجبي وغير واحد من شراح مختصره والبيضاوي في المنهاج.

(٣) أنظر الذريعة إلى أصول الشريعة: ٨٨/١ - ٨٩.

(٤) هذا القول ينسب الأشاعرة إلى المعتزلة والمعتزلة إلى الأشاعرة وكلٌ يدفعه عن نفسه، أنظر المعتمد في أصول الفقه: ٧٩/١، والتبصرة: ٧٠ والمحصل: ١٥٩/٢ - ١٦٠ والإحكام: ٨٨/١ وشرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٨٦/١.

(٥) أنظر قوانين الأصول: ١١٦/١ وج ٢٤٦/١ ط حديثه - وهداية المسترشدين: ٢٨٨/٢. والفصول الغروية: ١٠٢ وانظر البحث المبسوط في الأقوال في تعلية المعالم للسيد علي القزويني: ٢٢/٢.

والتحقيق أن يقال: (٢٧٩) إنه إن كان الأمر بأحد الشيئين بملاك أنه هناك غرض واحد يقوم به كل واحد منهما - بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، ولذا يسقط به الأمر - كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لا شرعياً، وذلك لوضوح: أن

(٢٧٩) قد عرفت مراراً: أن صحة الاعتبار لا يتوقف على ما يتوقف عليه صحة الأمور الحقيقية، وإنما يتوقف على صحة ترتب الأثر المطلوب عليه، ولا مانع من قيام مصلحة واحدة نوعية بنوعين من الفعل متغايرين، فاذا فرض تعلق الغرض بحصول ما يترتب على واحد منهما من غير اختصاص اعتبرت نسبة الوجوب بين الفاعل وأحد الفعلين ويترتب عليه الأثر، كل ذلك؛ لمكان الاعتبار، وإن كان ذلك بحسب حال الحقائق ممتنعاً. كما أن الإرادة الحقيقية إنما تتعلق بالجامع بينهما بعد ترجيح أحد الفعلين فيصدر.

وبذلك يظهر مواقع النظر في كلامه (رحمته).

ففيه أولاً: أن الأحكام الاعتباريات لا يحاذي فيها الحقائق إلا بمقدار يترتب عليه الأثر المطلوب.

وثانياً: أن مورد قاعدة الواحد لا يصدر عن الكثير الواحد الشخصي دون الواحد النوعي أو الجنسي، وما نحن فيه من القبيل الثاني كما بينه شيخنا الاستاذ (أعلى الله مقامه) في «الحاشية»^(١) بما لا مزيد عليه.

وثالثاً: أن قيام الغرض الواحد بفعلين على حد سواء لا يوجب التخيير العقلي كما ذكره ولا التخيير الشرعي يوجب كون المصلحة اثنتين قائمتين بفعلين بحيث لا يبقى مع استيفائها مجال لاستيفاء المصلحة الأخرى. (الطباطبائي)

الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين بما هما اثنان، ما لم يكن بينهما جامع في البين؛ لاعتبار نحو من السنخية بين العلة والمعلول.

وعليه: فجعلهما متعلقين للخطاب الشرعي؛ لبيان أن الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين.

وإن كان بملاك أنه يكون في كل واحد منهما غرض، لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر بإتيانه، كان كل واحد واجباً بنحو من الوجوب، يستكشف عنه تبعاته: من عدم جواز تركه، إلا إلى الآخر، وترتب الثواب على فعل الواحد منهما، والعقاب على تركهما.

فلا وجه في مثله للقول بكون الواجب هو أحدهما^(٢٨٠) لا بعينه مصداقاً ولا مفهوماً، كما هو واضح، إلا أن يرجع إلى ما ذكرنا فيما إذا كان الأمر بأحدهما بالملاك الأول: من أن الواجب هو الواحد الجامع بينهما.

ولا أحدهما معيناً مع كون كل منهما مثل الآخر في أنه واف بالغرض. [ولا كل واحد منهما تعيناً مع السقوط بفعل أحدهما؛ بداهة عدم السقوط مع إمكان استيفاء ما في كل منهما من الغرض وعدم جواز الإيجاب كذلك مع عدم إمكانه^(١)] فتدبر.

(٢٨٠) فإنه وإن كان مما يصح أن يتعلق به بعض الصفات الحقيقية ذات الإضافة كالعلم، فضلاً عن الصفات الاعتبارية المحضة كالوجوب والحرمة وغيرهما مما كان من خارج المحمول الذي ليس بحذائه في الخارج شيء غير ما هو منشأ انتزاعه، إلا أنه لا يكاد يصح البعث حقيقة إليه، والتحريك نحوه، كما لا يكاد يتحقق الداعي لإرادته والعزم عليه ما لم يكن مائلاً إلى إرادة الجامع والتحرك نحوه، فتأمل جيداً. (المحقق الخراساني قدس سره)

[التخيير بين الأقل والأكثر]

بقي الكلام: في أنه هل يمكن التخيير عقلاً أو شرعاً^(٢٨١) بين الأقل والأكثر أو لا؟

ربما يقال: بأنه محال؛ فإن الأقل إذا وجد كان هو الواجب لا محالة، ولو كان في ضمن الأكثر؛ لحصول الغرض به، وكان الزائد عليه من أجزاء الأكثر زائداً على الواجب.

لكنه ليس كذلك؛ فإنه إذا فرض أن المحصل للغرض - فيما إذا وجد الأكثر - هو الأكثر لا الأقل الذي في ضمنه، بمعنى: أن يكون لجميع أجزائه حينئذ دخل في حصوله، وإن كان الأقل - لو لم يكن في ضمنه - كان وافياً به أيضاً، فلا محيص عن التخيير بينهما؛ إذ تخصيص الأقل بالوجوب - حينئذ - كان بلا مخصص؛ فإن الأكثر بحدّه يكون مثله على الفرض، مثل: أن يكون الغرض الحاصل من رسم الخط مترتباً على الطويل إذا رسم بما له من الحد لا على القصير في ضمنه، ومعه كيف يجوز تخصيصه بما لا يعمّه؟ ومن الواضح كون هذا الفرض بمكان من الإمكان.

إن قلت: هبّ في مثل ما إذا كان للأكثر وجود واحد، لم يكن للأقل في ضمنه وجود على حدة، كالخط الطويل الذي رسم دفعة بلا تخلّل سكون في البين، لكنه ممنوع فيما كان له في ضمنه وجود، كتسييحه في ضمن تسييحات ثلاث، أو خط طويل رسم مع تخلّل العدم في رسمه؛ فإن الأقل قد وجد بحدّه، وبه يحصل الغرض على الفرض، ومعه لا محالة

(٢٨١) قد عرفت: ان التخيير انما يحتاج الى جعل الفعلين طرف نسبة الوجوب على

نحو الترديد، كما ربّما يجعل الفعل الواحد كذلك من غير محذور بعد ترتب الأثر

عليه. (الطباطبائي)

يكون الزائد عليه مما لا دخل له في حصوله، فيكون زائداً على الواجب لا من أجزاءه.

قلت: لا يكاد يختلف الحال بذلك؛ فإنه مع الفرض لا يكاد يترتب الفرض على الأقل في ضمن الأكثر، وإنما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام، ومعه كان مترتباً على الأكثر بالتمام.

وبالجملة: إذا كان كل واحد من الأقل والأكثر بحده مما يترتب عليه الفرض، فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما عقلياً - إن كان هناك غرض واحد - وتخييراً شرعياً - فيما كان هناك غرضان - على ما عرفت.

نعم، لو كان الغرض مترتباً على الأقل من دون دخل للزائد، لما كان الأكثر مثل الأقل وعدلاً له، بل كان فيه اجتماع الواجب وغيره، مستحباً كان أو غيره، حسب اختلاف الموارد، فتدبر جيداً.

الفصل العاشر: في الوجوب الكفائي

والتحقيق: أنه سنخ من الوجوب^(٢٨٢) ^(٢٨٣)، وله تعلق بكل واحد؛

(٢٨٢) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«ليس للوجوب حقائق متعددة ممتازة بذاتها، بل هو في جميع موارد سنخ واحد، ويكون تكثره بالعوارض المصنفة، والخصوصيات المشخصة، فسنخ الكفائي هو سنخ العيني، والتكليف فيه متوجه إلى الجميع؛ لعدم معقوليّة تكليف واحد على البدل، والفرص عدم اختصاص التكليف بواحد معيّن، فإذا كان التكليف متوجّهاً إلى الجميع تعدّد التكليف؛ لعدم معقوليّة توجه تكليف واحد إلى متعدّدين، فإذا تعدّد التكليف والمكلف تعدّد الفعل المكلف به، ويكون تكليف كل واحد متعلّقاً بفعل نفسه لا بفعل غيره، فحينئذ يقصر هذا التكليف عن سائر التكاليف العينية المتوجهة إلى كل واحد من المكلفين من الأمر بالصلاة، والصوم، والحج... إلى غير ذلك.

فحقيقة الوجوب هنا هي حقيقة الوجوب هناك من غير تخالف في الحقيقة الوجوبية أصلاً، فيجب على كل واحد امثال تكليف نفسه، فإذا اجتمع الكل على الامثال دفعة واحدة استحق كل واحد مثوبة تامة، وإذا اجتمعوا على المعصية استحق كل واحد عقاباً تاماً، كما في الواجبات العينية.

نعم، إذا بادر واحد إلى الامثال، سقط التكليف عن الباقيين على خلاف الواجبات العينية، وليس المنشأ لهذا الاختلاف، اختلاف حقيقة الوجوب، بل الوجه في ذلك



ارتفاع موضوع التكليف بإتيان واحد، وذلك لخصوصية أخذت في متعلق التكليف؛ فان متعلق التكليف هو الغسل والكفن والدفن لميت لم يغسل، ولم يكفن، ولم يصل على عليه، ويدفن. وهذا كله ينتفي بإتيان واحد، فلا يبقى موضوع التكليف ليكلف الباقي، فهو كما إذا صار المسافر حاضراً، والزوجة بائنة، وقد اصطلاح الفقهاء بتسمية هذا القسم من الواجب بالكفائي، فيكون ميز الكفائي عن العيني بأمر خارج عن حقيقة الوجوب وذاتيته.

والحاصل: أن وحدة الغرض مع ترتيبه على فعل كل شخص على حد سواء تقتضي تقييد متعلق التكليف بمثل ما ذكرناه، مع تعميم التكليف بالنسبة إلى الجميع؛ وذلك لأن تخصيص التكليف ببعض ترجيح بلا مرجح بعد اشتراك فعل الباقي معه في تحصيل الغرض، وعدم معقولية توجيه التكليف إلى واحد لا بعينه، كما أن طلب فعل واحد على البدل من الجميع محال أيضاً، فالمتمتعين هو تكليف كل بفعل نفسه مع تقييده بما ذكرناه؛ فان ذلك مما لا محيص عنه في المقام، وإن كان المحصل للغرض فعل واحد من المكلفين». انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٠٣/١ - ٢٠٤.

(٢٨٣) الاختلاف السنخي هو الاختلاف الغير الراجع الى الاختلاف الماهوي، وحيث كان أثر هذا الوجوب مخالفاً لأثر الوجوب العيني ذهب الى أنه سنخ آخر من الوجوب غير سنخ الوجوب العيني.

لكنك قد عرفت: ان الوجوب اعتبار جهة الضرورة التي هي إحدى الجهات الثلاث في القضايا الحقيقية الغير الاعتبارية وهي معنى نسبي واحد.

والفرق بينه وبين الوجوب العيني: أن نسبة الوجوب الدائر بين الفعل والفاعل كما قد يعتبر بين الفاعل والفعل المعين، وقد يعتبر بين الفاعل وأحد الفعلين فيتحقق الوجوب التعيني والتخييري، كذلك قد يعتبر بين الفعل والفاعل الواحد المعين، وربما يعتبر بين الفعل وفاعلٍ ما من غير أن يؤخذ خصوصية في ناحية الفاعل،



بحيث لو أخلّ بامثاله الكلّ لَعُوقِبُوا على مخالفته جميعاً، وإن سقط عنهم لو أتى به بعضهم؛ وذلك لأنه قضية ما إذا كان هناك غرض واحد، حصل بفعل واحد، صادر عن الكل أو البعض.

كما أن الظاهر هو امتثال الجميع لو أتوا به دفعة، واستحقاقهم للمثوبة، وسقوط الغرض بفعل الكل، كما هو قضية توارد العلل المتعددة على معلول واحد.

→

وذلك بتعلق الغرض بمجرد تحقق الفعل في الخارج من غير نظر الى خصوصية الفاعل.

ويتفرّع عليه: أن لو صدر فعل واحد عن فاعل واحد سقط الخطاب كما لو دفن الميت مكلف واحد، وكذا يسقط لو صدر فعل واحد عن مجموع المكلفين كما لو دفنوه جميعاً، وكذا يسقط لو صدر عدة أفعال عن عدة من المكلفين دفعة كما لو صلى على الميت عدة منهم معاً فيتحقق بذلك الوجوب العيني والوجوب الكفائي.

ولو كان هذا الاختلاف في الاعتبار موجباً لاختلاف العيني والكفائي سنخاً لكان اللازم القول بمثل ذلك في الوجوب التعيني والتخييري هذا.

نعم، ربما يقتضيه ظاهر قوله في تصوير الواجب التخييري بنحو من الوجوب مع ابطاله وجوب كل واحد منهما تعييناً مع سقوطه بفعل احدهما كما قيل في آخر كلامه (رحمته الله). (الطباطبائي)

الفصل الحادي عشر: [الواجب الموقت والموسع]

لا يخفى: أنه وإن كان الزمان مما لا بدّ منه عقلاً^(٢٨٤) في الواجب، إلا أنه تارة: مما له دخل فيه شرعاً^(٢٨٥) فيكون موقّناً، وأخرى: لا دخل له فيه

(٢٨٤) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«لكونه زماتياً إلا أنه على قسمين:

لأنه تارة: يكون بحيث لا دخل له في حصول الصلاح من الواجب؛ بحيث لو فرض انفكاكه عن الزمان لم يقدح أصلاً.

وأخرى: يكون دخيلاً فيه؛ إمها بجميع مراتبه أو بمرتبته الكاملة؛ بحيث يكون ما يستند إليه بحدّ الإلزام كما في الصلاة في الوقت.

ولا يخفى أنّ دخله كذلك ليس إلا تكوينياً، ولا تكاد تصل إليه يد التشريع أصلاً. وعلى الثاني: إن أخذ في الدليل قيداً للموضوع أو للحكم سمّي موقّناً، وإن لم يؤخذ أو أخذ ظرفاً للحكم فهو غير موقّ.

وهذا هو المراد من قوله: (إلا أنه تارة: مما له دخل فيه شرعاً...) إلى آخره، لا التقسيم الأوّل؛ لأنّ الدخّل في الأوّل على ما عرفت تكويني. انتهى أنظر حاشية المشكيني

على الكفاية: ٨٠/٢

(٢٨٥) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:

«ليس كل ما يكون الزمان دخيلاً فيه موقّناً، بل الموقت هو ما يكون الدخيل فيه زماناً خاصاً وحثاً مخصوصاً منه، لا مطلق الزمان كيوم الجمعة أو ما بين طلوع الشمس

أصلاً فهو غير موقت.

والموقت: إما أن يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره «فمضيق»، وإما أن يكون أوسع منه «فموسع».

ولا يذهب عليك: أن الموسع كلياً^(٢٨٦)، كما كان له أفراد دفعية، كان له أفراد تدرجية يكون التخير بينها - كالتخير بين أفرادها الدفعية - عقلياً.

ولا وجه لتوهم: أن يكون التخير بينها شرعياً؛ ضرورة أن نسبتها إلى

→

وغروبها أو نحو ذلك فالواجب الذي يكون مطلق الزمان دخیلاً فيه، خارج عن اصطلاح الموقت كالذي ليس للزمان فيه دخل أصلاً». انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٠٤/١.

(٢٨٦) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«كون الموسع كلياً والتخير بين افراده التدرجية عقلياً على إطلاقه ممنوع، والمسلم منه: ما إذا كان الواقع في حيز التكليف عنواناً مقيداً بالوقوع بين حدّي الزمان الموسع كالصلاة بين الزوال والغروب؛ بأن يقال: «صلّ صلاة واقعة بين الزوال والغروب»؛ فإن هذا عنوان كليّ صادق على كلّ ما يقع بين الحدّين من أفراد الصلاة، أمّا إذا أمر بالصلاة من الزوال إلى الغروب فلا يبعد دعوى ظهور ذلك في الأمر بذوات الجزئيات المتصورة بين الحدّين لا بجامعها، ولذا كان ظاهر ذلك هو الأمر بجمعها عيناً، ولكن حيث قامت القرينة على عدم وجوب الجميع عيناً حمل الأمر على التخييري مع حفظه في متعلقاته، فتكون خصوصيات الأطراف متعلقة للتكليف كما هو شأن التخير الشرعي، والتصرف في الدليل بحمله على الإرشاد - لأجل كون جامعها هو المطلوب بالطلب المولوي -، محتاج إلى الدليل، نعم إذا قلنا بامتناع التخير الشرعي تعيّن هذا التصرف أيضاً». انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٠٤/١.

الواجب نسبة أفراد الطبائع إليها، كما لا يخفى.

ووقوع الموسّع فضلاً عن إمكانه مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتربه، ولا اعتناء ببعض التسويلات كما يظهر من المطولات^(١).

ثم إنه لا دلالة للأمر بالموقّت بوجه على الأمر به في خارج الوقت، بعد فوته في الوقت، لو لم نقل بدلالته على عدم الأمر به.

نعم، لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت، وكان للدليل الواجب إطلاق، لكان قضية إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت، وكون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله.

وبالجملة: التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب، كذلك ربّما يكون بنحو تعدّد المطلوب؛ بحيث كان أصل الفعل - ولو في خارج الوقت - مطلوباً في الجملة، وإن لم يكن بتمام المطلوب، إلا أنه لا بدّ في إثبات أنه بهذا النحو من دلالة، ولا يكفي الدليل على الوقت إلا فيما عرفت.

ومع عدم الدلالة فقضية أصالة البراءة عدم وجوبها في خارج الوقت، ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقّت^{(٢٨٧)(٢٨٨)} بعد انقضاء الوقت، فتدبر جيداً.

(٢٨٧) قال المحقق الشيخ علي القوجاني قَالَ:

«والمتصوّر فيه هو القسم الثالث من استصحاب الكلّي؛ حيث إنّ المشكوك بقاء كلّي الوجوب في ضمن الفرد الحادث المتعلق بمطلق الفعل بعد ارتفاع المتعلّق بالموقت ولم يكن حادثاً من الأوّل في عرضه؛ لتحقّق التزاحم في الغرض وحصوله بينه وبين غير الأهمّ إلا بناءً على الترتيب، فتدبر.

→

ووجه عدم جريان الاستصحاب:

أن جريانه في الحكم مشروط ببقاء الموضوع، ولا إشكال في مغايرة الفعل في خارج الوقت معه في الوقت عرفاً، فلا وجه لجريانه في الحكم». إنتهى أنظر تعليقة القوجاني على الكفاية: ٣٥٠/١.

(٢٨٨) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قُلَيْبُ:

لأنَّ الوقت؛ إمَّا قيد للموضوع وإمَّا للمحمول - كما مرَّ - وعلى أيِّ تقدير يقطع بعدم اتِّحاد القضيتين، نعم لو كان الزمان مردِّداً بين الظرفية للحكم وبين كونه قيداً لأحد الأمرين، لكان من قبيل الشك في البقاء موضوعاً أو محمولاً، ولا يجري الاستصحاب حينئذ كما قرَّرنا في بابه.

لا يقال: إنَّ المدار فيه الاتِّحاد العرفي لا الدليلي ولا العقلي، فكونه قيداً لأحد الأمرين يضرُّ؛ لأنَّه موجب لعدم الاتِّحاد بحسب الدليل.

فإنَّه يقال: نعم، إلا أنَّ الظاهر كون المورد من قبيل ما تصادق فيه للخواص؛ فإنَّ الفعل المقيد بوقت، غير الفعل المطلق عرفاً أيضاً، وكذا إذا كان قيداً للحكم». إنتهى أنظر

حاشية المشكيني على الكفاية: ٨٤/٢

الفصل الثاني عشر: [الأمر بالأمر بشيء]

الأمر بالأمر بشيء أمر به لو كان الغرض^(٢٨٩) حصوله، ولم يكن له

(٢٨٩) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«غرض الأمر الأول: إما أن يكون صدور هذا الشيء من المأمور الثاني، أو لا.

وعلى الأول: إما أن يكون الغرض صدوره منه بتوسط الأمر الثاني، أو لا؛ بأن يكون الغرض من أمره هو التبليغ.

وعلى الثاني: إما أن يكون الغرض إمتحان المأمور الثاني أو غيره من دواعي الأمر، غير التوصل إلى صدور الشيء منه بتوسط الأمر الثاني أو مطلقاً، بل يكون ذلك من باب التبليغ.

وعلى الثاني من كلٍ منهما يكون الأمر بالأمر أمراً بالشيء بالنسبة إلى المأمور الثاني، وعلى الأول منهما لا.

والثمرة في صورة علم المأمور الثاني بالواقعة قبل صدور الأمر الثاني عن المأمور الأول، فعلى القول بالأمر به يجب الإمتثال، وعلى العدم فلا.

هذا بحسب الثبوت، وأما إثباتاً فنقول:

إن لقوله: «مُرْ فلاناً بكذا» هيئة ومادة، والمتبادر عرفاً ولغة من الأولى هو الطلب، ومن الثاني ماهية الأمر، نظير ماهية الضرب في «إضرب زيداً».

والمستفاد من المجموع: طلب طلب المأمور الأول من المأمور الثاني، ولا دلالة له بوجه من الوجوه على الأمر بالشيء للمأمور الثاني.

غرض في توسيط أمر الغير به إلا تبليغ أمره به، كما هو المتعارف في أمر الرّسل بالأمر أو النهي.

وأما لو كان الغرض من ذلك يحصل بأمره بذاك الشيء من دون تعلّق غرضه به، أو مع تعلّق غرضه به لا مطلقاً، بل بعد تعلّق أمره به، فلا يكون أمراً بذاك الشيء كما لا يخفى.

وقد انقذح بذلك: أنه لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر على كونه أمراً به، ولا بدّ في الدلالة عليه من قرينة عليه.

→

ومما ذكرنا ظهر: القصور في المتن؛ حيث جعل مقام الثبوت أقساماً ثلاثة، وقد عرفت: أنها أربعة.

وظهر أيضاً: فساد ما في «الفصول» [١١٩] من التفصيل بين اللغة والعرف بالدلالة في الثاني دون الأولى. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٨٥/٢

الفصل الثالث عشر: [الأمر بعد الأمر]

إذا ورد أمر بشيء بعد الأمر به قبل امتثاله^(٢٩٠)، فهل يوجب تكرار

(٢٩٠) قال المحقق الشيخ علي القوجاني قدس سره:

«أنها هنا أموراً لا بد من التنبيه عليها:

أحدها: أن محل الكلام هو الطلب الحقيقي؛ فإنه يتأكد مرة، ويتكرر أخرى، وأما الإنشاء فلا إشكال في تكرره مطلقاً كما هو واضح.

الثاني: أن فائدة التوكيد يكون تارة: هو الاهتمام بالمأمور به، وشدة الطلب أخرى، وثالثة: دفع توهم الاهتمام، كل ذلك فوائد الإنشاء.

الثالث: أن الشيء الواحد - ولو كان هو الطبيعة - لم يتكرر طلبه ما لم يلحظ فيه من خارجه ما يوجب التكرار، ولو بقيد كونه مرة أخرى في الطبيعة؛ لاستلزامه اجتماع المثليين.

إذا عرفت ذلك:

فاعلم: أن مقتضى المادة - من حيث ظهورها في الماهية لا بشرط بلا لحاظ قيد فيها - هو التأكيد؛ لما عرفت: من عدم تكرار الطلب الحقيقي بالنسبة إلى الواحد.

ومقتضى الهيئة - من حيث ظهورها في إنشاء الطلب بداعي البعث الحقيقي، لا بداع آخر من التأكيد وغيره - هو التكرار ..

فإذا كان كذلك فلا دليل على تعيين أحدهما من لفظ الأمر.

ذاك الشيء، أو تأكيد الأمر الأول والبعث الحاصل به؟

قضية إطلاق المادة هو التأكيد؛ فإن الطلب تأسيساً لا يكاد يتعلّق بطبيعة واحدة مرتين، من دون أن يجيء تقييد لها في البين - ولو كان بمثل «مرة أخرى» - كي يكون متعلّق كلّ منهما غير متعلّق الآخر، كما لا يخفى. والمنساق من إطلاق الهيئة وإن كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده، إلا أن الظاهر هو انسباق التأكيد عنها فيما كانت مسبوقة بمثلها، ولم يذكر هناك سبب، أو ذكر سبب واحد.

→

نعم، لا يبعد أن يقال: إنّ همّ العرف - فيما إذا لم يذكر في البين سبب أصلاً أو ذكر سبب واحد لهما - هو التأكيد؛ لأنّ ظهور المادّة في الطبيعة - بما هي - أقوى من ظهور الهيئة في البعث الحقيقي؛ لكون الأول ظهوراً لفظياً، والثاني ظهوراً مقامياً، فيحمل على التأكيد. انتهى أنظر تعليقة القوجاني على الكفاية: ٣٥٢/١.

وقد كان الفراغ من تصحيح هذا الجزء وتحقيقه والتعليق عليه ومراجعته مرة بعد أخرى بعد منتصف ليلة الجمعة ٢٨ من ج ١٤٣٣ هـ الموافق لـ ١٣٩١/٢/١ ش، كما فرغنا من المراجعة النهائية بعد منتصف ليلة الجمعة ٢٨ من شهر الله الأكبر رمضان المبارك ١٤٣٣ هـ كلّ ذلك بفضل من الله تبارك وتعالى ورسوله ﷺ وعنايات أهل بيت نبيّ الرحمة صلوات الله تعالى عليهم لاسيما سيدنا ومولانا الامام صاحب العصر عجلّ الله تعالى فرجه الشريف وجعلنا فداه ومن كل سوء وقاه. ونحن معتكفون بعبدة السيّدة الطاهرة عمّتنا فاطمة المعصومة كريمة أهل البيت صلوات الله عليها وعليهم في قم المقدّسة عش آل محمّد عليهم الصلاة والسلام، وآخر دعوانا - بعد الصلاة على محمّد وآله واللعن على أعدائهم - أن الحمد لله ربّ العالمين.

وكتب السيّد محمد حسن الموسوي نجّل السيّد علي السيّد محمود السيّد نور السيّد حسين السيّد مكّي السيّد حافظ آل السيّد علي القارون الزاهد البحراني

الفهرس

تغريد هزار الفصول على بؤابة حديقة الفحول

١٣	ضرورة التفقه في الدين
٢٦	الفقه في اللغة والمصطلح القرآني:
٤٦	المسار الأصولي عبر العصور
٤٨	إتجاه الأبحاث الفقهية قبل الشيخ وبعده
٥٣	المدارس الأصولية بعد الشيخ الأنصاري
٥٣	الشيخ علي النهاوندي (١٢٤٠ - ١٣٢٢ هـ)
٥٥	أنموذج من معالم مدرسة النهاوندي
٦٢	الشيخ محمد هادي الطهراني
٦٦	«حديث تكفيره»
٧١	ومن تلامذته:
٧٢	ومن مؤلفاته:
٧٤	أولاده:
٧٤	وفاته:
٧٤	أنموذج من معالم مدرسة الشيخ هادي الطهراني
٧٦	مراحل الحكم الشرعي

٦٨٢	 كفاية الأصول / ج ١
٧٧	 حقيقة الحكم التكليفي ومراتبه
٩٠	 الاستصحاب أصل عملي لا دليل اجتهادي
٩٣	 الأقوال في الاستصحاب
٩٧	 مدرسة السيّد المجدّد الشيرازي الكبرى
٩٧	 السيّد محمد حسن الشيرازي
١٠٢	 الآخوند محمد كاظم الهرويّ الخراساني (١٣٢٩ هـ)
١٠٢	 سيرته الذاتية:
١٠٤	 تأليف «الكفاية»
١٠٨	 أولاده:
١١٠	 تلامذته «قدس سره»:
١١٦	 مؤلفاته قدّس سرّه:
١٢٠	 تراجم ثمانية من أعلام «حديقة الفحول»
١٢٠	 السيّد الفشاركي الأصفهاني
١٢٣	 الشيخ عبدالكريم الحائري
١٣٥	 عتب جميل
١٣٦	 الشيخ أبو المجدد محمد رضا الأصفهاني
١٣٨	 هجرته الى اصفهان
١٤٠	 أولاده
١٤٠	 ومن تلامذته
١٤٢	 وفاته:

٦٨٣	الفهرس
١٤٣	الشيخ علي الإيرواني
١٤٤	آثاره وتآليفاته
١٤٥	نماذج من آراء الأصولية
١٤٨	الشيخ علي القوجاني قاسم
١٤٩	ومن تلامذته المشاهير:
١٥٠	الشيخ أبو الحسن المشكيني
١٥٢	ومن تلامذته:
١٥٣	الشيخ محمد طاهر آل راضي
١٥٤	ومن مؤلفاته:
١٥٥	السيد محمد حسين الطباطبائي التبريزي
١٥٧	خلف من الأولاد
١٥٧	وفاته
١٥٨	حاشيته على كفاية الأصول
١٥٨	ومن آراءه وكلماته بهذه المناسبة:
١٦١	محطة البحث
١٦١	كفاية الأصول
١٦١	الفصل الأول: تاريخها:
١٦٨	الفصل الثاني: مصادر «الكفاية»:
١٧٣	الفصل الثالث: نتائج «الكفاية»:
١٨٠	الفصل الرابع: كتب حولها:

٦٨٤	 كفاية الأصول / ج ١
١٨١	 مدرسة المحقق النائيني قدس سره
١٨٢	 «مدرسة المحقق العراقي قدس سره»
١٨٦	 وأخيراً مدرسة المحقق الأصفهاني
١٨٨	 الفصل الخامس: لابتدآت «الكفاية»:
١٩٠	 الفصل السادس: عملنا في الكتاب
	منهجنا في تحقيق «الكفاية» والحواشي التي تضممتها «حديقة
١٩٥	 الفحول»

كفاية الأصول

٢٢١	 الأول: أجزاء العلم
٢٢١	 موضوع العلم، تمايز العلوم، تعريف الأصول
٢٢٧	 مسائل العلوم
٢٢٨	 تمايز العلوم
٢٢٩	 موضوع علم الأصول
٢٣٣	 تعريف الأصول
٢٤٢	 الثاني: الوضع وأقسامه
٢٥٩	 رأي المصنف في وضع الحروف
٢٦٤	 الخبر والإنشاء
٢٦٨	 أسماء الإشارة والضمائر
٢٦٨	 خلاصة المقال

٦٨٥	الفهرس
٢٧٠	الثالث : صحّة الاستعمال المجازي
٢٧٥	الرابع: إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو شخصه
٢٨٧	الخامس : وضع الألفاظ لذوات المعاني
٢٩١	السادس: وضع المركّبات
٢٩٣	السابع : أمارات الوضع
٢٩٣	التبادر وعدمه
٢٩٤	عدم صحّة السلب وصحّته
٢٩٦	الإطراد وعدمه
٢٩٩	الثامن : تعارض أحوال اللفظ
٣٠٠	التاسع: الحقيقة الشرعيّة
٣٠٦	العاشر: الصحيح والأعمّ
٣٠٦	تصوير النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة
٣٠٨	معنى الصحّة والفساد
٣١١	لزوم تصوير الجامع على القولين
٣١٥	تصوير الجامع على القول بالأعمّ
٣١٨	الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات
٣١٩	ثمرة النزاع
٣٢٦	الأول أسامي المعاملات
٣٢٧	الثاني: وضع ألفاظ المعاملات للصحيح لا يوجب إجمالها
٣٢٨	الثالث: أنحاء الدخّل في الماهيّة

٦٨٦	 كفاية الأصول / ١٢
٣٣٠	الحادي عشر: الإشتراك اللفظي
٣٣٢	الثاني عشر: استعمال اللفظ في أكثر من معنى
٣٤٠	الثالث عشر: المشتق
٣٤٠	أحدها: المراد بالمشتق
٣٤٨	ثانيها: جريان النزاع في إسم الزمان
٣٤٩	خروج الأفعال والمصادر عن حريم النزاع
٣٤٩	إزاحة شبهة
٣٤٩	دلالة الفعل على الزمان
٣٥٢	في امتياز الحرف عما عداه
٣٥٥	رابعها: اختلاف المبادئ لا يوجب اختلافاً في دلالة المشتق
٣٥٥	خامسها: المراد بالحال في عنوان المسألة
٣٥٨	سادسها: لا أصل في المسألة
٣٥٨	الأقوال في المشتق
٣٥٨	مختار المصنف
٣٦٣	القول بالتفصيل
٣٦٤	أدلة وضع المشتق للأعم
٣٦٨	الأول : بساطة مفهوم المشتق
٣٧٧	إرشاد: في معنى البساطة
٣٨٤	الثاني: الفرق بين المشتق ومبدأه
٣٨٦	الثالث: ملاك الحمل
٣٨٧	الرابع: كيفية حمل صفات الباري على ذاته المقدسة

٦٨٧	الفهرس
٣٨٨	الخامس: كيفية قيام المبادئ بالذات
٣٩٢	السادس: عدم اعتبار التلبس الحقيقي في صدق المشتق
	المقصد الأول في الأوامر
٣٩٧	وفيه فصول:
٣٩٩	الأول: فيما يتعلق بمادة الأمر
٣٩٩	من الجهات وهي عديدة
٣٩٩	الجهة الأولى: معنى لفظ الأمر
٤٠٢	الجهة الثانية: اعتبار العلو في معنى الأمر
٤٠٥	الجهة الثالثة: الأمر حقيقة في الوجوب
٤٠٧	الجهة الرابعة: الأمر موضوع للطلب الإنشائي
٤٠٧	إتحاد الطلب والإرادة
٤٢٣	دفع وهم
٤٣٥	وهم ودفع
٤٣٦	الفصل الثاني: فيما يتعلق بصيغة الأمر
٤٣٦	معنى صيغة الأمر
٤٣٦	إيقاظ: جريان الكلام في سائر الصيغ الإنشائية
٤٣٧	المبحث الثاني: الصيغة حقيقة في الوجوب
٤٣٨	المبحث الثالث: الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب
٤٤٠	المبحث الرابع: ظهور صيغة الأمر في الوجوب
٤٤٢	المبحث الخامس: إطلاق الصيغة يقتضي التوصلية أو التعبدية؟
٤٥٠	إحداها: الوجوب التوصلي والتعبدي

٦٨٨	 كفاية الأصول / ج ١
٤٥٠	ثانيها: إمتناع خذ قصد القرية في متعلق الأمر.....
٤٥٥	ثالثها: إمتناع التمسك بإطلاق الأمر لإثبات التوصلية.....
٤٥٥	مقتضى الأصول العملية.....
٤٥٧	المبحث السادس: مقتضى إطلاق الصيغة.....
٤٥٨	المبحث السابع: وقوع الأمر عقيب الحظر.....
٤٥٩	المبحث الثامن عدم دلالة الصيغة على المرة والتكرار.....
٤٦١	تنبيه: الإمتثال عقيب الإمتثال.....
٤٦٣	المبحث التاسع: الفور والتراخي.....
٤٦٥	ما يترتب على القول بالفور.....
٤٦٦	الفصل الثالث: في الأجزاء.....
٤٦٦	أحدها: المراد من وجهه.....
٤٦٧	ثانيها: المراد من الإقتضاء.....
٤٦٨	ثالثها: المراد من الأجزاء.....
٤٦٩	رابعها: الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار.....
٤٧٣	الموضع الأول: أجزاء الإتيان بالمأمور به عن التعبد به ثانياً.....
٤٧٧	الموضع الثاني: أجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمر غيره.....
٤٧٧	المقام الأول: الكلام في أجزاء الأمر الإضطراري.....
٤٧٨	أنحاء الأمر الإضطراري ثبوتاً.....
٤٨٠	أنحاء الأمر الإضطراري إثباتاً.....
٤٨٢	المقام الثاني: في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري و عدمه.....
٤٨٦	تذنيبان.....

٦٨٩	الفهرس
٤٨٦	الأول : عدم الإجزاء في صرة القطع بالأمر خطأ
٤٨٧	الثاني : الإجزاء لا يوجب التصويب
٤٩٠	الفصل الرابع : في مقدّمة الواجب
٤٩٠	الأمر الأوّل : المسألة أصولية عقلية
٤٩١	الأمر الثاني : تقسيمات المقدّمة
٤٩١	المقدمة الداخلية والخارجية
٥٠١	مقدّمة الوجود والصحة والوجوب والعلم
٥٠١	المقدّمة المتقدّمة والمقارنة والمتأخّرة
٥٠٥	الأمر الثالث : في تقسيمات الواجب
٥٠٥	المطلق والمشروط
٥٠٦	الشرط من قيود الهيئة
٥١٩	تذنيب : اطلاق الواجب على الواجب المشروط حقيقة أم مجاز ؟
٥٢٠	الواجب المعلق والمنجّز
٥٢٢	إشكال النهاوندي على الواجب المعلق
٥٢٩	تنبيه : المقدّمات القابلة لترشّح الوجوب عليها
٥٣٣	تنمة :
٥٣٨	الواجب النفسي والغيري
٥٤٣	حكم التردّد بين النفسيّة والغيريّة
٥٤٧	تذنيبان :
٥٤٧	الثواب والعقاب في الواجب الغيري
٥٥٢	إشكال ودفع

٦٩٠	 كفاية الأصول / ج ١
٥٥٢	أما الأول: التقرّب واستحقاق الثواب في المقدمات العبادية.....
٥٥٢	و أما الثاني : الجواب عن الإشكال.....
٥٥٣	أحدهما :.....
٥٥٤	ثانيهما :.....
٥٥٥	التذنب الثاني : عدم اعتبار قصد الغايات في صحّة الطهارات.....
٥٥٦	الأمر الرابع : تبعيّة المقدّمة لذيها في الاطلاق والإشتراط.....
٥٥٧	المقدّمة الموصلة.....
٥٦٧	الرّدّ على القول بالمقدّمة الموصلة.....
٥٧٣	استدلال صاحب الفصول على المقدّمة الموصلة.....
٥٧٤	المناقشة في كلام الفصول.....
٥٨٢	ثمرة القول بالمقدّمة الموصلة.....
٥٨٨	تذنب ثمرة النزاع في وجوب المقدّمة.....
٥٨٩	حكم أخذ الأجرة على الواجبات.....
٥٩١	المناقشة في ثمرة أخرى للمسألة.....
٥٩٥	في تأسيس الأصل في المسألة.....
٥٩٧	عرض الاقوال والأدلة في مقدمة الواجب.....
٥٩٩	دليل البصري على وجوب المقدمة.....
٦٠٢	التفصيل بين السبب وغيره.....
٦٠٤	تنمّة: مقدّمة المستحب والحرام والمكروه.....
٦٠٥	الفصل الخامس: الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أو لا؟.....
٦٠٥	الأوّل : المراد من الاقتضاء والضدّ.....

٦٩١	الفهرس
٦٠٦	الثاني : المقدّمية وعدمها
٦١١	الأمر الثالث: الضدّ العام والأقوال فيه
٦١٤	الأمر الرابع: ثمرة المسألة
٦١٦	مسألة الترتّب
٦٥٣	الفصل السادس: لا يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه
٦٥٥	الفصل السابع: في متعلّق الأوامر والنواهي
٦٦٠	دفع وهم
٦٦٢	الفصل الثامن: نسخ الوجوب
٦٦٤	الفصل التاسع: الواجب التخيري
٦٦٧	التخير بين الأقلّ والأكثر
٦٦٩	الفصل العاشر: في الوجوب الكفائي
٦٧٢	الفصل الحادي عشر: الواجب الموقّت والموسّع
٦٧٦	الفصل الثاني عشر: الأمر بالأمر بشيء
٦٧٨	الفصل الثالث عشر: الأمر بعد الأمر
٦٨١	الفهرس

كفاية الأصوف

نائب

الْحَقِّقَ الْكَفَّيْرَ وَالْكَفَّيْرَ
الشَّيْخَ مُحَمَّدَ بْنَ أَبِي الْحَسَنِ

مع حديقته الفحول

حواشي

الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي
والشيخ أبي المجد محمد رضا الأصفهاني
والسيد محمد حسين الطباطبائي

وكتاب حواشي

القوجاني والمشكيني والإيرواني والشيخ آل راضي
ومختارات من جمهرة من الأعلام

حققه وعلق عليه وقدم له

السيد محمد حسن الموسوي العباداني

كفاية الأصوف

كفاية الأصول

للمحقق الأصولي محمد كاظم الهروي الخراساني قدس سره

مع حديقة الفحول

حواشي

الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي قدس سره

والشيخ أبي المجد محمد رضا الأصفهاني قدس سره

والسيد محمد حسين الطباطبائي قدس سره

ولباب حواشي

القوچاني والمشكيني والإيرواني والشيخ آل راضي قدس سره

ومختارات من جمهرة من الأعلام

حققه وعلّق عليه وقدم له

السيد محمد حسن الموسوي العباداني

الجزء الثاني

آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین ، ۱۲۵۵-۱۳۲۹ ق.
کفایه الاصول / محمدکاظم الهروی الخراسانی. مع حدیقه الفحول
حواشی عبدالکریم الحائری الیزدی، ابی المجد محمدرضا الاصفهانی
السید محمد حسین طباطبائی. ولباب حواشی ومختارات من جمهره من الاعلام؛ قوچانی و...

قم : ذوی القربی ، ۱۳۹۱ .

شابک : ۵-۴۹۵-۵۱۸-۹۶۴-۹۷۸

فهرست نویسی براساس فیپا

موضوع : کفایه الاصول - نقد و تفسیر - اصول فقه شیعه - قرن ۱۴

شناسنامه افزوده : کفایه الاصول . شرح

رده بندی کنگره : ۱۳۹۱ ک ۸ / ۸ / ۱۵۹ BP

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

کُفَیِّ الْقَوْلِ

قم - شارع ارم - باساج قدس - رقم ۵۹

هاتف : ۰۲۵۱۷۷۴۴۶۶۳

کفایه الاصول مع تعلیقات فحول العلماء ج ۲

مؤلف : محمد کاظم الهروی الخراسانی

حققه وعلق علیه وقدم له:السید محمد حسن الموسوی العبادانی

*المطبعة : گل وردی * الکیمة : ۱۵۰۰ جلد * تاریخ الطبع : ۱۴۳۴ هـ.ق.*

*الطبعة : الاولى * شابک : ۵-۴۹۵-۵۱۸-۹۶۴-۹۷۸*

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



بحوث هذا الجزء

المقصد الثاني في النّواهي

المقصد الثالث في المفاهيم

المقصد الرابع في العامّ والخاص

المقصد الخامس في المطلق والمقيّد

المقصد السادس في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً

المقصد الثاني

في

النواهي

فصل : مفاد مادة النهي وصيغته

فصل : اجتماع الأمر والنهي

فصل : في أن النهي عن الشيء هل يقتضي فسادة أمر لا؟

فصل : [مفاد النهي وصيغته]

الظاهر: أن النهي بمادّته وصيغته في الدلالة على الطلب، مثل الأمر^(١)

(١) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سرّه:

«ليس في موارد النهي طلب حقيقي وإرادة نفسانية إذ الإرادة لو كانت؛ فإمّا أن تكون متعلّقة بالفعل، أو الترك، أو الكف. والكلّ باطل. أمّا الأوّل: فواضح، والأوّل كان أمراً بالفعل، لا نهياً عنه.

وأما الثاني: فلأنّ الترك غير قابل لتعلّق الإرادة به، من غير فرق بين ترك نفس الشخص وترك غيره، أعني: بين الترك بالباشرة، والترك بالتسبيب؛ وذلك لأنّ الإرادة صفة وجودية نفسانية، والوجود لا يكون مؤثراً في العدم، كما لا يكون متأثراً منه؛ فإن العدم لا يحتاج إلى علة، وتنعدم الماهية بعدم علة الوجود، فيكون الممكن في وجوده محتاجاً إلى علة لا في عدمه، فكلمة لا يصدر من الأفعال الاختيارية يكون ذلك من جهة عدم وجود إرادة متعلّقة به، لا من جهة وجود إرادة متعلّقة بتركه، بل استناد العدم إلى العدم أيضاً ليس استناداً حقيقياً ناشئاً من التأثير والتأثر؛ فإن العدم غير متأثر من شيء حتى العدم.

وأما الثالث: فلأنّ لا نرى في أنفسنا أمراً وجودياً عند تركنا للأشياء يكون هو المسمى بالكف، بل ليس الكف إلا عبارة عن ترك الشيء اختياريّاً، مع ميل النفس ورغبتها فيه، فالكف أمر عديميّ خاص، لا أمر وجودي قائم بالنفس، وقد أضيف إلى الترك كسائر الصفات ذات الإضافة.

بمادته وصيغته، غير أن متعلق الطلب في أحدهما الوجود^(٢)، وفي الآخر

→

إن قلت: عن أي شيء يكشف النهي إذا لم يكن في مورده طلب نفساني وإرادة حقيقية؟ وكيف يجب متابعتة عقلاً مع خلوه عن الإرادة؟ وأيضاً أي معنى من المعاني يكون منشأ بالنهي؟

قلت: الذي يكشف عنه النهي هو كراهة الفعل، والكراهة حالة نفسانية تكون متعلقة بالفعل في مقابل الميل إليه الذي هو حالة نفسانية أخرى متعلقة بالفعل، وتكون منشأ لإرادته، ولكن الترك يكفيه عدم الميل إلى الفعل المترتب عليه عدم إرادته، ولا يحتاج إلى الكراهة، فيكون الترك أعم مورداً من الكراهة؛ إذ منشأ جامع عدم الميل المجتمع مع الكراهة تارة، ومع عدم الميل الساذج أخرى، والكراهة هذه إذا كانت أكيدة كانت واجبة المتابعة عقلاً، سواء أنشأ نهياً على طبقه أم لم ينشأ.

وأما المنشأ بالنهي سواء كان بمادته أم بالهيئة فهو عبارة عن الردع عن الفعل، كما أن المنشأ بالأمر هو الحث إلى الفعل، فالمعنى المنشأ بكل منهما متعلق بالفعل، إلا أن الأمر بعث إليه والنهي زجر عنه.

نعم، لازم الزجر عن الفعل عدم إرادة حصوله بنحو يجمع كراهة حصوله، وليس طلب عدم حصوله هو المنشأ ابتداءً، كما في صيغة «أترك» أو «أطلب منك الترك» ولذا يرى الفرق الواضح بين «أنهاك عن الفعل» أو «لا تفعل»، وبين «أريد منك الترك» أو «أترك»، مع أن هذا بحسب الإنشاء فقط، والا فقد عرفت: أن الإرادة الحقيقية النفس الأمرية لا يعقل تعلقها بالترك، ففي مثل «أريد الترك» أيضاً الإرادة إنشائية فقط وليس واقعها إلا كراهة الفعل كما في جانب النهي. انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٠٧/١ - ٢٠٨.

(٢) وأنت بالرجوع إلى ما قدمناه في بحث الأوامر تقف على عدم استقامة ما ذكره من محاورات النهي للأمر.

←

العدم، فيعتبر فيه ما استظهرنا اعتباره فيه بلا تفاوت أصلاً.
نعم، يختصّ النهي بخلافٍ وهو: أن متعلّق الطلب فيه هل هو الكفّ،
أو مجرد الترك وأن لا يفعل؟
و الظاهر هو الثاني.

→

بيان ذلك: أن من المعلوم: أن مفادي صيغة إفعال ولا تفعل النسبة الاعتبارية بين
الحاكم وبين فعل المكلف وتركه المأخوذة على حدو النسبة الحقيقية، الموجودة
بينه وبين فعل نفسه أو ترك نفسه.

ومن المعلوم أيضاً: أن الارادة الحقيقية سواء كانت كيفية نفسانية كما ذكره أو
نسبة نفسانية كما ذكرناه أمر وجودي لا معنى لتعلقه بالعدم؛ إذ لا ذات للعدم ولا
حكم، إلا بعرض الوجود الذي ينتزع هو عنه، على أنهم يصرحون: بأن الارادة علّة
الوجود المراد، ثم يصرحون: بأن عدم المعلول مستند الى عدم العلّة، ولازمه استناد
الفعل المستند الى الفاعل إلى عدم إرادة الفعل، لا ارادة عدم الفعل.

ولازم ذلك كله: كون مدلول الأمر هو طلب الفعل ومدلول النهي هو عدم طلب
الفعل، بدعوى: أن فعل الغير يترتب وجوده على إرادة الحاكم، فعدمه مترتب على
عدم ارادته هذا ما يقتضيه اصل الاعتبار.

الآن النظر السطحي حيث يجد الارادة ممكنة التعلّق بالفعل نفسه، وبفعل أخرى في
عرضه، ملازم لعدم الفعل الأول ينعطف إلى أخذ الفعل وعدمه في التردد، مع أن
الترديد بالذات بين الفعل والفعل، لا بين الفعل وعدمه إلا بالعرض، فيوضع ما
بالعرض مكان ما بالذات، ثم يتوهّم تعلق القدرة والاختيار بكلا طرفي الفعل
والترك، فتعرّف القدرة: بأنها كون الفاعل بحيث إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل،
مع أنها في الحقيقة كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وعلى
هذا النظر يتفرّع: عدّهم الأمر والنهي طلباً للفعل وطلباً للترك. (الطباطبائي)

وتوهم: أن الترك ومجرد أن لا يفعل خارج عن تحت الاختيار^(٣)،
فلا يصح أن يتعلّق به البعث والطلب^(٤).
فاسد؛ فإن الترك أيضاً يكون مقدوراً^(٥)، وإلا لما كان الفعل مقدوراً،

(٣) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«إشارة إلى دليل القول بالكف»^(١) وحاصله:

أن التكليف لا يتعلّق بغير الإختياري، والعدم ليس إختيارياً؛ لانتفاء القدرة فيه التي هي إحدى مبادئ الإختيار، وأمّا انتفاء القدرة فقد استدلّ عليه بوجوه ثلاثة:

الأول: أن العدم نفي محض، فلا يصلح أثراً للقدرة.

الثاني: أنّه متقدّم عليها ولا يعقل تأثير المتأخّر في المتقدّم.

الثالث: أنّه أزليّ والقدرة تستدعي أثراً متحدداً.

ولا يخفى: أن مدرك الثاني هو مجرد سبق ولو لم يكن أزلياً، وملاك الثالث أزليّته.

إنتهى انظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٩٢/٢.

(٤) قد عرفت مافيه.

واعلم ان الكف أيضاً منتزع كالترك عن الفعل المنافي للفعل المنهي عنه؛ فان الانسان لا يخلو عن فعل، فترك الفعل سواء كان مجرد أن لا يفعل أو عدم الفعل مع كون الفاعل على ذكر من الفعل ووجود الداعي الى الفعل منتزع عن فعل ما لا يجتمع وجوداً مع فعل المنهي عنه؛ فان العدميات منتزعات وإن صارت مضافة وتخصصت بألف مخصص.

ومن هنا يظهر: ان القول بتعلق النهي بالكف لا يزيد الا تكلفاً؛ إذ لو اريد بذلك اعطاء وجودية ما لم يتعلق النهي بالعدول عن الترك الى الكف، فالترك أيضاً كالکف عدم

(١) أنظر شرح مختصر ابن الحاجب: ١٠٣/١

(٢) أنظر معالم الدين: ٩٠ - ٩١ والفصول الغروية: ١٢١.

وصادراً بالإرادة والاختيار.

وكون العدم الأزلي لا بالاختيار، لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء^(٥) والاستمرار الذي يكون بحسبه محلاً للتكليف.

ثم إنه لا دلالة لصيغته على الدوام والتكرار، كما لا دلالة لصيغة الأمر، وإن كان قضيتهما عقلاً تختلف، ولو مع وحدة متعلقهما: بأن يكون طبيعة واحدة بذاتها وقيداً، تعلق بها الأمر مرةً والنهي أخرى؛ ضرورة أن وجودها يكون بوجود فرد واحد، وعدمها لا يكاد يكون إلا بعدم الجميع كما لا يخفى.

ومن ذلك يظهر: أن الدوام والاستمرار إنما يكون في النهي إذا كان متعلقه طبيعة مطلقة غير مقيدة بزمان أو حال؛ فإنه حينئذ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعة معدومة، إلا بعدم جميع أفرادها الدفعية والتدرجية.

وبالجملة: قضية النهي ليس، إلا ترك تلك الطبيعة التي تكون متعلقة له - كانت مقيدة أو مطلقة - وقضية تركها عقلاً إنما هو ترك جميع أفرادها. ثم إنه لا دلالة للنهي على إرادة الترك لو خولف، أو عدم إرادته، بل لا بد في تعيين ذلك من دلالة، ولو كان إطلاق المتعلق من هذه الجهة، ولا يكفي إطلاقها من سائر الجهات، فتدبر جيداً.

→

مضاف له حظ من الوجود، ولو اريد تبديل الترك العدمي إلى فعل وجودي محض فالكف ليس كذلك، وإن كان أخص انتزاعاً من الترك. (الطباطبائي)

(٥) وانت خبير: بأن العدم من حيث هو عدم لا ذات له ولا صفة ولا أثر، فاتصاف العدم بالازلية والبقاء والاستمرار بقضي بانه منتزع وإن تعلق الحكم والتكليف به بالعرض، وهو ظاهر. (الطباطبائي)

هذا الفصل عبارة عن الفائدة رقم ١٥ من كتاب فوائد الأصول
للمصنّف بتغيير يسير كان قد كتبه في رجب سنة ١٣٠١ هـ

فصل: [اجتماع الأمر والنهي]

اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد وامتناعه:
على أقوال: ^(١)

ثالثها: جوازه عقلاً وامتناعه عرفاً ^(٢).
وقبل الخوض في المقصود يقدم أمور:

الأول: [المراد بالواحد]

المراد بالواحد: مطلق ما كان ذا وجهين، ومندرجاً ^(٣) تحت عنوانين،

(٦) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«يريد بهذا، التعريض على صاحب «الفصول» قدس سره حيث خصّ الواحد بالواحد
الشخصي، ونحن نذكر السرّ في تخصيصه، والسرّ في تعميم المصنّف قدس سره ثم نعبه
بيان ما هو الحق منهما.

فنقول: أمّا وجه حمل صاحب «الفصول» لفظ الواحد في العنوان على الواحد
الشخصي، فهو التحفظ من دخول مثل مثال السجود لله وللصنم مما اجتمع فيه
الأمر والنهي في واحد جنسي، أو واحد نوعي في محل البحث، مع انه خارج عنه
قطعاً، ولا ريب في جواز ذلك.

(١) أنظر القوانين: ١٤٠/١ والفصول الغروية: ١٢٥ ومطarach الأنظار: ٦٠٨/١.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان للمحقق الأردبيلي: ١١٠/٢ - ١١٢.

→

وأما المقصد الثاني تعميم المصنف ﷺ ذلك لكل واحد - ولو كان ذلك بالجنس أو النوع - فلاجل أن يدخل في محل البحث مثل الصلاة في الأرض المغصوبة مما كان المجمع للعنوانين أمراً كلياً يصدق على كثيرين، ولما رأى أن التعميم يوجب عدم أطراد العنوان - حيث إنه يوجب دخول مثل مثال السجود - قيد الواحد بما كان مندرجاً تحت عنوانين بأحدهما متعلقاً «للأمر»، وبالأخر متعلقاً للنهي؛ فانه لا إشكال في أن الواحدات الجنسية أو النوعية - التي يجوز اجتماع الأمر والنهي فيها - ليست مندرجة تحت عنوانين كذلك، بل العنوانان مندرجان تحتها كما في مثال السجود؛ فان تحته عنوانان: السجود لله المأمور به، وللصنم المنهي عنه.

وأنت خير: بأن الحق مع صاحب «الفصول» ﷺ، وأن تعميم المصنف ﷺ لفظ الواحد إلى الواحد الجنسي والنوعي ثم تقيده بما إذا كان مندرجاً تحت عنوانين لإخراج مثل مثال السجود يشتمل على اعتراض على الأصوليين بعدم تقيدهم للعنوان، وأن عنوانهم ناقص، وهذا بخلاف مسلك صاحب «الفصول» ﷺ؛ فان عنوانه تام ولا يتجه عليه شيء، إلا ما توهمه المصنف، ونحن نبين مراد صاحب «الفصول» ﷺ ليتضح عدم توجه ذلك عليه.

فنقول: ليس مقصود صاحب «الفصول» من الحمل على الواحد الشخصي أن يكون المجمع منحصرأ في الواحد الشخصي والجزئي الحقيقي؛ ليخرج مورد كون المجمع عنواناً كلياً كما في مثل الصلاة في الدار المغصوبة.

بل مقصوده: تلاقي العنوانين في الأشخاص الخارجية، فيكون البحث في اجتماع الأمر والنهي بعنوانين منحصر بما إذا كان العنوانان متلاقين في الوجود والشخص، وهذا أعم من أن يكونا متلاقين قبل الوصول إلى مقام التشخص وفي مفهوم عام، كما في مثل الصلاة في الأرض المغصوبة، وما إذا لم يكونا متلاقين الا في الشخص ابتداء، فالصلاة في الأرض المغصوبة لا تخرج عن العنوان ويكون العنوان

←

بأحدهما كان مورداً للأمر، وبالأخر للنهي، وإن كان كلياً مقولاً على كثيرين، كالصلاة في المغصوب^(٧).

وإنما ذكر لإخراج ما إذا تعدد متعلق الأمر والنهي، ولم يجتمعا وجوداً، ولو جمعهما واحد مفهوماً - كالسجود لله تعالى والسجود للصنم مثلاً - لا لإخراج الواحد الجنسي، أو النوعي كالحركة والسكون الكلّيين الْمُعْنَوَيْنِ بالصلاتية والغصبية.

→

تاماً سالماً عن النقص اللازم على مسلك المصنّف.

مع أنه لا يبعد دعوى ظهور لفظ الواحد - ولو انصرافاً - في الواحد الشخصي، وقد جرى الحق الذي ذكره صاحب «الفصول» على قلم المصنّف؛ إذ قال: «وانما ذكر لإخراج ما إذا تعدد متعلق الأمر والنهي ولم يجتمعا وجوداً»؛ فان هذه العبارة تعطي أن المراد من الواحد هو الواحد وجوداً، وهو عين الواحد بالشخص الذي أراده صاحب «الفصول» فَلْيَكُنْ. انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢١٠/١ - ٢١١.

(٧) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قُلْتُ:

«وفي العبارة مسامحة؛ إذ الصلاة عنوان للواحد المذكور، والأولى أن يقول: (كالحركة بقصد الصلاة في المغصوب) إلا أن يكون مراده التمثيل لمتعلقي الأمر والنهي المجتمعين في الواحد، لا لنفس الواحد، وإن كان خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر كونه مثلاً لما يرجع إليه ضمير (كان) الأخيرة.» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٩٨/٢.

الثاني: الفرق بين هذه المسألة^(٨) ومسألة النهي في العبادة

(٨) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«لا يخفى: أن البحث في مسألة النهي في العبادات:

إن كان منشؤه هو البحث في ارتفاع الأمر وبقائه بعد توجه النهي، وأن النهي المتوجه إلى العبادة هل يقتضي الفساد - لزوال ملاك صحة العبادة وهو الأمر - أو لا يقتضيه - لبقاء الأمر الموجب لوقوع العمل صحيحاً - فلا فرق بين المسألتين في جهة البحث إذ البحث فيهما جميعاً عن اجتماع الأمر والنهي.

وإن كان عنوان البحث في هذه المسألة إمكان الاجتماع واستحالاته، وفي تلك المسألة هو توجه الأمر وعدمه بعد فرض توجه النهي - وذلك لأن اقتضائه للفساد على ذلك عبارة أخرى عن اقتضائه لعدم الأمر الذي هو ملزوم للفساد - فلا فرق بين أن يقال: اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي، وأن يقال: اختلفوا في بقاء الأمر بعد توجه النهي.

وإن كان البحث في تلك المسألة بملاك آخر غير اقتضاء النهي لعدم الأمر، فلا اشتراك بين المسألتين؛ كي يلزم بيان المائز بينهما، وتكون نسبة هذه المسألة إلى مسألة النهي في العبادة - على هذا التقدير - كنسبتها إلى مسألة دلالة الأمر على الوجوب واقتضائه الفور أو المرة، أو غيرها من المباحث التي لا ترتبط بها.

والحق: أن الفرق بين المسألتين ليس الا في المورد؛ فان هذه تبحث في اجتماع الأمر والنهي بعنوانين، وتلك في اجتماعهما بعنوان واحد، كما ذكره صاحب «الفصول» قدس سره.

نعم، يتجه على الأصوليين إشكال المصنف قدس سره: من أنهم لماذا أفردوا لكل عنوان بحثاً مستقلاً مع اتحاد حيثية البحث؟

وهذا الإشكال متجه عليهم على كل حال، حتى مع اختلاف حيثية البحث، كما زعمه المصنف قدس سره وإن لم يأت في بيانه بشيء.

وذلك لوضوح أن موضوع البحث في المسألتين مختلف بالضرورة؛ إذ لا يبحثون في

هو: أن الجهة المبحوث عنها فيها - التي بها تمتاز المسائل - هي أن تعدّد الوجه والعنوان في الواحد يوجب تعدّد متعلّق الأمر والنهي؛ بحيث يرتفع به غائلة استحالة الاجتماع في الواحد، بوجه واحد أو لا يوجبه، بل يكون حاله حاله؟

فالتّزاع في سراية كلّ من الأمر والنهي إلى متعلّق الآخر - لاتّحاد متعلقيهما وجوداً - وعدم سرايته - لتعدّدهما وجهاً - .

وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة الأخرى؛ فإن البحث فيها في: أن النهي في العبادة [أو المعاملة]^(١) يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجّه إليها.

نعم، لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهي في مسألة الاجتماع، يكون مثل الصلاة في الدار المغصوبة من صغريات تلك المسألة.

فانقدح: أن الفرق بين المسألتين في غاية الوضوح.

وأما ما أفاده في «الفصول» من الفرق بما هذه عبارته:

→

مسألة الاجتماع عن إمكان الاجتماع مطلقاً حتّى بعنوان واحد، كما لا يبحثون في مسألة النهي في العبادات عن اقتضاء النهي ولو بعنوان آخر مجتمع مع عنوان العبادة، فيتّجه عليهم: بأنهم لم حرّروا كلاً من المسألتين في موضوع غير موضوع الأخرى مع عموم حيثيّة البحث في كلتا المسألتين؟

نعم، يختلف عنوان الإشكال، فيشكل مع اتحاد حيثيّة البحث بما أشكل به المصنّف، ومع تعدّدها يشكّل بتخصيص موضوع كلّ من المسألتين مع عموم حيثيّة البحث في كلّ منهما. انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢١١/١ - ٢١٢.

«ثم اعلم أن الفرق بين المقام والمقام المتقدم وهو: أن الأمر والنهي هل يجتمعان في شيء واحد أو لا؟

أما في المعاملات فظاهر، وأما في العبادات فهو: أن النزاع هناك فيما إذا تعلق الأمر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة، وإن كان بينهما عموم مطلق، وهنا فيما إذا اتحدتا حقيقة، وتغايرتا بمجرد الإطلاق والتقييد: بأن تعلق الأمر بالمطلق، والنهي بالمقيّد»^(١). انتهى موضع الحاجة.

[فهو]^(٢) فاسد؛ فإن مجرد تعدّد الموضوعات وتغايرها بحسب الذوات، لا يوجب التمايز بين المسائل، ما لم يكن هناك اختلاف الجهات، ومعه لا حاجة أصلاً إلى تعددها، بل لا بدّ من عقد مسألتين مع وحدة الموضوع وتعدّد الجهة المبحوث عنها، وعقد مسألة واحدة في صورة العكس، كما لا يخفى.

ومن هنا انقذح أيضاً: فساد الفرق بأنّ النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلاً وهناك في دلالة النهي لفظاً؛ فإنّ مجرد ذلك - لو لم يكن تعدّد الجهة في البين - لا يوجب إلّا تفصيلاً في المسألة الواحدة لا عقد مسألتين، هذا. مع عدم اختصاص النزاع في تلك المسألة بدلالة اللفظ كما سيظهر.

الثالث: [المسألة أصولية]

أنه حيث كانت نتيجة هذه المسألة مما تقع في طريق الاستنباط كانت

(١) الفصول الغروية: ١٤٠.

(٢) إضافة يقتضيها السياق.

المسألة من المسائل الأصولية لا من مبادئها الأحكامية^(١)،^(٢) ولا التصديقية^(٣)، ولا من المسائل الكلامية^(٤)، ولا من المسائل الفرعية، وإن كانت فيها جهاتها كما لا يخفى.

ضرورة أن مجرد ذلك لا يوجب كونها منها إذا كانت فيها جهة أخرى يمكن عقدها معها من المسائل؛ إذ لا مجال حينئذ لتوهم عقدها من غيرها في الأصول وإن عقدت كلامية في الكلام، وصحَّ عقدها فرعياً أو

(٩) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قليل:

«المبدي الأحكامية هي المسائل الباحثة عن حقائق الأحكام الشرعية وأحوالها، وهي غير المبدي التصورية الباحثة عن موضوع العلم وعن الجهة المبحوث عنها في العلم وهي المحمولات، وإضافتها على ما ذكرنا إلى علم الأصول وعدّها من مبادئ لا وجه له؛ إذ لا ارتباط للمسائل الباحثة عن الأحكام الخمسة وخواصها بعلم الأصول لتعدّ من مبادئه.

نعم، لا بأس بعدّها من مبادئ علم الفقه.

وأما المبدي التصديقية فهي المسائل الباحثة عن تحقّق الموضوع، فالبحث عن وجود الكتاب والسنة وحكم العقل بحث عن تحقّق موضوع علم الأصول، فهو من مبادئه التصديقية.» انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢١٢/١ - ٢١٣.

(١) كما اختاره العضي في شرح مختصر أصول الحاجبي: ٩٢/١ - ٩٣ وهو الظاهر من الشيخ في مطارح الأنظار: ٥٩٤/١ وتلميذه الفذ السيد علي القزويني في تعليقه المباركة على معالم الأصول: ٥٢٧/٤.

(٢) كما اختاره الفاضل التوني في الوافية: ٩٩.

(٣) كما هو الظاهر من محقق القوانين الميرزا القمي أنظر قوانين الأصول: ١٤٠/١ (ط ق)

وفي الطبعة الحديثة: ٣٢٤/١.

غيرها بلا كلام.

وقد عرفت في أوّل الكتاب^(١): أنه لا ضير في كون مسألة واحدة يبحث فيها عن جهة خاصة من مسائل علمين؛ لانطباق جهتين عامتين على تلك الجهة: كانت بإحدهما من مسائل علم، وبالأخرى من آخر، فتذكر.

الرابع: [المسألة عقلية]

أنه قد ظهر من مطاوي^(١٠) ما ذكرناه: أن المسألة عقلية، ولا

(١٠) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«الظاهر: أن مقصوده إخراج المسألة من مباحث الألفاظ وإلحاقها بالمباحث العقلية، إلا أن عبارته قاصرة عن تأدية ذلك، بل يظهر من عبارته أنه اشتبه عليه مناط دخول المسألة في مباحث الألفاظ.

فاعلم: أن المدار في عدّ المسألة من مباحث الألفاظ واندراجها فيها هي كونها باحثة عن تحديد مدلول اللفظ سواء كان مدلولاً أولياً كمسألة أن الأمر حقيقة في الوجوب أو التدب أو مطلق الطلب، أم مدلولاً ثانوياً كمسألة وقوع الأمر عقيب الحظر، والمسائل الباحثة عن الظواهر الانصرافية، أو الإطلاقية بمقدمات الحكمة. ومن الواضح: عدم كون النزاع في هذه المسألة في تحديد مدلول الأمر والنهي لتندرج بذلك في مباحث الألفاظ، فالنزع المزبور خارج عن مباحث الألفاظ قطعاً، وداخل في المباحث العقلية جزماً.

نعم، يبقى - بعد الجزم بدخوله في المباحث العقلية - بحث آخر عليه تنطبق عبارات المصنف قدس سره وهو: أن موضوع البحث الإرادة والكراهة الواقعتان، وجواز اجتماعهما ولو لم ينشأ بالقول، أو هما بعد الإنشاء بالقول، فيكون النزاع في جواز

(١) في الأمر الأول من مقدّمة الكفاية.

اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع فيها بما إذا كان الإيجاب والتحریم باللفظ، كما ربّما يوهمه التعبير «بالأمر والنهي» الظاهرين في الطلب بالقول، إلّا أنه لكون الدلالة عليهما غالباً بهما كما هو أوضح من أن يخفى.

→

البعث والزجر نحو فعل واحد، لا في تعلّق الإرادة والكرهية الواقعتين. وكأنّ المصنّف رحمته توهم اندراج البحث على ذلك في مباحث الألفاظ، فأخذ في إبطال كون البحث في خصوص ذلك، وأنّ البحث في جواز اجتماع الإرادة والكرهية الواقعتين، والتعبير بالأمر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول إنّما وقع مسامحة، كلّ ذلك صوتاً لدخول البحث بذلك في مباحث الألفاظ كما صرّح به في «فوائده».

وأنت خير: بوضوح فساد ذلك التوهم، وأنّ التعبير بالأمر والنهي لا يقتضى إلا أن يكون البحث في خصوص الطلب بالقول، لا مطلق الطلب الواقعي، وهذا لا يقتضى أن يكون البحث في تحديد مدلول الأمر والنهي القوليين ليدخل البحث بذلك في مباحث الألفاظ، وليس كلّما كان البحث فيه عن الألفاظ من مباحث ألفاظ، والّا دخلت مسألة حرمة الكذب والغيبة، واستحباب الأدعية والأذكار في مباحث الألفاظ.

وبالجملة: فهنا مقامان:

أحدهما: دخول هذا البحث في مباحث الألفاظ، وكونه بحثاً عن تحديد مدلول اللفظ وعدمه.

والآخر: كونه بحثاً عن اجتماع الإرادة والكرهية الواقعتين مطلقاً، أو خصوص المنشأ منهما بالقول.

وقد اختلط أحد المقامين بالآخر فتوهم من اختصاص عنوانهم بخصوص المنشأ منهما بالقول دخول البحث في مباحث الألفاظ، وذلك بين الفساد؛ إذ ليس ضابط دخول المسألة في مباحث الألفاظ الا كونها باحثة عن تحديد مدلول اللفظ كما تقدم.

إنّتهى أنظر نهاية النهاية: ٢١٣/١ - ٢١٤.

وذهب البعض^(١) إلى الجواز عقلاً والامتناع عرفاً، ليس بمعنى دلالة اللفظ، بل بدعوى: أن الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنين، وأنه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين، وإلا فلا يكون معنى محصلاً للامتناع العرفي، غاية الأمر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع، فتدبر جيداً.

الخامس: [المسألة تعد جميع أقسام الإيجاب والتحرير]

لا يخفى: أن ملاك النزاع في جواز الاجتماع والامتناع يعم جميع أقسام الإيجاب والتحرير، كما هو قضية إطلاق لفظ الأمر والنهي. ودعوى: الانصراف إلى التفسيرين التعيينيين العيينين في مادتهما^(٢). غير خالية عن الاعتساف، وإن سلم في صيغتهما، مع أنه فيها ممنوع.

نعم، لا يبعد دعوى الظهور والانسباق من الإطلاق بمقدمات الحكمة الغير الجارية في المقام؛ لما عرفت: من عموم الملاك لجميع الأقسام، وكذا ما وقع في البين من النقض والإبرام.

مثلاً: إذا أمر بالصلاة والصوم تخيراً بينهما، وكذلك نهى عن التصرف في الدار، والمجالسة مع الأغيار، فصلّى فيها مع مجالستهم، كان حال الصلاة فيها حالها، كما إذا أمر بها تعييناً، ونهى عن التصرف فيها كذلك في جريان النزاع في الجواز والامتناع، ومجيء أدلة الطرفين، وما وقع من النقض والإبرام في البين، فتفطن.

(١) المقدّس الأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان: ١١٢/٢ وصاحب الرياض في رسالة له في مسألة الاجتماع.

(٢) الفصول الغروية: ١٢٤.

السادس: [أخذ قيد المندوحة]

أنه ربّما يؤخذ في محل النزاع قيد «المندوحة»^(١١) في مقام الامتثال، بل ربّما قيل^(١٢): بأن الإطلاق إنّما هو للاتكال على الوضوح؛ إذ بدونها يلزم التكليف بالمحال.

ولكن التحقيق - مع ذلك - عدم اعتبارها في ما هو المهم في محل النزاع: من لزوم المحال - وهو اجتماع الحكمين المتضادين، وعدم الجدوى في كون مورد هما موجّهاً بوجهين، في رفع غائلة اجتماع الضدين - أو عدم لزومه، وأن تعدّد الوجه يجدي في [رفعها]^(١٣)، ولا يتفاوت في ذلك أصلاً وجود المندوحة وعدمها، ولزوم التكليف بالمحال بدونها محذور آخر، لا دخل له بهذا النزاع.

نعم، لا بدّ من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلاً، لمن يرى التكليف

(١١) قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«إنّما يصح هذا القيد إذا قيل بتعلّق الطلب بالطبائع فمن هذا التقييد - فيما إذا كان من الكل و لو كان ذلك تصريحاً من بعض و تقديراً من آخرين - يمكن الاستفادة اختصاص هذا النزاع بالقائلين بالطبائع؛ وذلك لأنّه على القول بتعلّقه بالأفراد لا تعقل المندوحة؛ لأنّ الأفراد المتداخلة التي سرى إليها الأمر من جانب و النهي من آخر لا مندوحة فيها، ومجرّد وجود أفراد آخر مأمور بها مثلها - يمكن امتثال الأمر التخييري بإتيانها - لا يصحّح المندوحة في هذه الأفراد و طلبها». انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢١٦/١.

(١) الفصول الغروية: ١٢٤.

(٢) في جملة من النسخ «دفعها» وفي بعضها ما أثبتناه.

بالمحال محذوراً ومحالاً، كما ربّما لا بدّ من اعتبار أمر آخر في الحكم به كذلك أيضاً.

وبالجملة: لا وجه لاعتبارها، إلّا لأجل اعتبار القدرة على الامتثال، وعدم لزوم التكليف بالمحال، ولا دخل له بما هو المحذور في المقام من التكليف بالمحال، فافهم^(١٢) واغتنم.

السابع: [النّزاع لا يبتني على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع]

أنه ربّما يتوهّم^(١):

تارة: أن النّزاع في الجواز والامتناع يبتني على القول بتعلّق الأحكام

(١٢) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«لا يقال: إنّه لو كان عدم جواز التكليف بالمحال؛ لقبه الموجب لاستحالته على الحكيم فقط - كما هو الظاهر من الأشعري القائل بجوازه؛ فإنّ الظاهر أنّ قولهم به لإنكارهم للقبح - لنتمّ ما ذكر.

وأما إذا كان الوجه فيه كون التكليف محالاً - إذ لا يمكن للملفّث إلى المضادة حصول إرادتين - فالتكليف بالمحال من مصاديق التكليف المحال.

فإنّه يقال: إنّ جهة البحث محالّية التكليف الناشئة عن وحدة المتعلّق، لا مطلق محالّيته ولو كانت ناشئة عن مضادة متعلّقه.

وبعبارة أخرى: المحالّية الناشئة عن المضادة بين التكليفين ولا تشمل المحالّية الناشئة من المضادة بين المتعلّقين.

ولعلّ قوله: (فافهم) إشارة إلى ذلك..» إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١١١/٢.

(١) نسبه إلى بعضهم في هداية المسترشدين: ٥٢/٣ والفصول الغروية: ١٢٤ والقوانين: ١٤٠/١.

بالطباع، وأمّا الامتناع على القول بتعلقها بالأفراد، فلا يكاد يخفى؛ ضرورة لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصي، ولو كان ذا وجهين على هذا القول.

وأخرى: أنّ القول بالجواز مبنيّ على القول بالطباع؛ لتعدّد متعلّق الأمر والنهي ذاتاً عليه، وإن اتحد وجوداً، والقول بالامتناع على القول بالأفراد؛ لاتّحاد متعلّقيهما شخصاً خارجاً، وكونه فرداً واحداً.

وأنت خير بفساد كلا التوهّمين^{(١٣)(١٤)}؛ فإنّ تعدّد الوجه إن كان

(١٣) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«والتحقيق: أنّ مدرك الجواز: لو كان دعوى تعلق الأحكام بالوجود الذهني، ومدرك الامتناع: دعوى تعلقها بالوجود الخارجي، فلا فرق بين القول بالفرد والقول بالطبيعة؛ لاختلاف المتعلّق وجوداً في الذهن - بناءً على كلّ من القولين - فيجوز، واتّحاهما خارجاً - بناءً على كليهما - فيمتنع. وإن كان المدرك للجواز: تعلق الأحكام بالطباع مقيّدة بالوجود أو تعلقها بوجودها، ولكن الطبيعتين متعدّتان وجوداً، وإنّما الواحد وجود الفرد الذي هو مقدّمة لهما - كما تمسك بكلّ منهما على ما سيأتي -»

ومدرك الإمتناع: منع تعلقها بالطبيعة بل الفرد، أو تسليمه، ومنع كون نفس الطبيعة بما هي مقيّدة بالوجود متعلّقة للطلب، وكذا منع تعدّد الوجود للطبيعتين.

فلا إشكال حينئذ في ثبوت التوهّم الأوّل.

وإن كان مدرك الجواز: كون تعدّد العنوان موجباً لتعدّد الوجود؛ بمعنى كونهما كاشفين عن تركيب انضمام خارجي.

ومدرك الإمتناع: منعه.

فلا فرق بين القولين.

وإن كان مدرك الجواز: أنّ متعلّق الحكم ما للعناوين الاعتبارية من الخارجية الغير

→

التأصلة، لا نفس العناوين حتى يقال: إنها بما هي ليست متعلقة له، ولا شك في تعددها.

ومدرك الامتناع: أن متعلقه هو المعنُون، وإنما هي آلة للحاظ متعلقاتها، أو هو مع الخصوصية الجائية من قبلها.

فلا فرق بين القولين أيضاً.

فظهر بطلان كلا التوهمين:

أما الثاني فواضح.

وأما الأول: فلائه وإن كان صحيحاً - بناءً على بعض أدلة المجوزين والمانعين علي ما عرفت - إلا أنه ليس كذلك على الإطلاق؛ لما عرفت، لكن جريانه على كليهما في الأخير يتم بناءً على كون مراد القائل بالفرد هي الخصوصية المشتركة، وإلا فلا، كما لا يخفى.» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١١٣/٢.

(١٤) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«بعد إطباق الإمامية على قبح التكليف بالمحال واستحالة صدوره من الحكيم يكون النزاع من القائلين بتعلق الأحكام بالأفراد لغواً؛ لما سمعت: من عدم معقولية المندوحة في الأفراد المتداخلة، ومعه يكون التكليف من الحكيم بتوجيه الأمر والنهي جميعاً إليها تكليفاً محالاً بالاتفاق منهم، ولو لأجل كونه طلباً للمحال، فالبحت بعد ذلك بأن التكليف بنفسه محال وجمع بين الضدين يكون لغواً بعد كون الطلب محالاً على كل حال، ولو محالاً عرضياً.

فالبحت المذكور إنما يكون معقولاً وترتب عليه الثمرة إذا قيل بتعلق الأحكام بالطبائع، فيكون منشأ التوهمين: هو استحالة جريان النزاع بين القائلين بتعلق الأحكام بالأفراد، بل هو إما مختص بالقائلين بتعلقها بالطبائع - كما استفدناه في الحاشية السابقة من قيد المندوحة - وهو يستلزم عدم استقلال هذه المسألة بالبحث

←

يجدي - بحيث لا يضرّ معه الاتحاد بحسب الوجود والإيجاد - لكان يجدي ولو على القول بالأفراد؛ فإن الموجود الخارجي الموجّه بوجهين، يكون فرداً لكلٍ من الطبيعتين، فيكون مجعماً لفردين موجودين بوجود واحد،

→

وهو التوهم الأول، أو أن القائلين بتعلّقها بالأفراد طرأ هم من طائفة المانعين. نعم، لا داعي لقصر المانعين بهؤلاء كما صنعه المتوهم الثاني، فلعل جملة من أرباب القول بالطبائع أيضاً اختاروا المنع؛ إذ ليس لازم القول بتعلّقها بالطبائع جواز الاجتماع، كما كان لازم القول بالأفراد المنع، بل حفظ استقلال هذه المسألة يقتضى وجود المانع من القائلين بالطبائع أيضاً، والأمر المتعين جعل هذه المسألة من متممات مسألة تعلّق الأحكام بالطبائع أو الأفراد وعدم إفراد بحث لها. وبما ذكرناه من منشأ التوهمين ظهر: عدم صحّة ما أجاب به المصنف رحمته عنهما بما حاصله:

إن تعدد الجهة الذي هو ملاك الجواز، كما هو حاصل على القول بتعلّقها بالطبائع، كذلك حاصل على القول بتعلّقها بالأفراد؛ فإن تعدّد الجهات والعناوين الانتزاعية يكون ناشئاً من تعدّد الخصوصيات المنتزعة منها ذلك في الأفراد، فينظر إلى أفراد العالم، ويتنزع بلحاظ خصوصيّة فيها عنوان العالمية، وبأخرى عنوان الشاعرية، وبثالثة عنوان الهاشمية، وهكذا...

فإذا جاز قيام الأمر بعنوان من تلك العناوين الانتزاعية والنهي بالآخر، فقيام الأمر بخصوصيّة من تلك الخصوصيات الخارجية المتأصلة التي هي المنشأ لانتزاع تلك العناوين ومطابقتها الخارجي، والنهي بالأخرى أولى بالجواز، فكل فرد في ضمنه خصوصيات، وهو باعتبارها مصداق لمفاهيم عديدة، بل المصداق بالدقة تلك الخصوصيات، فيؤمر بإحداها وينهى عن الأخرى. انتهى أنظر نهاية النهاية:

فكما لا يضرّ وحدة الوجود بتعدّد الطبيعتين، لا يضرّ بكون المجمع اثنين بما هو مصداق وفرد لكل من الطبيعتين، وإلاّ لما كان يجدي أصلاً حتى على القول بالطبائع كما لا يخفى؛ لو وحدة الطبيعتين وجوداً واتحادهما خارجاً.

فكما أن وحدة الصلّاتية والغصبيّة في الصلّاة في الدار المغصوبة وجوداً، غير ضائر بتعدّد هما وكونهما طبيعتين، كذلك وحدة ما وقع في الخارج من خصرصيات الصلّاة فيها وجوداً، غير ضائر بكونه فرداً للصلّاة، فيكون مأموراً به، وفرداً للغصب فيكون منهياً عنه، فهو - على وحدته وجوداً - يكون اثنين؛ لكونه مصداقاً للطبيعتين، فلا تغفل.

الثامن^(١) : [ملاك باب الاجتماع]

أنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع، إلاّ إذا كان في كلّ واحد من متعلّقي الإيجاب والتحرّيم مناطٌ حكمه مطلقاً حتّى في مورد التصادق والاجتماع؛ كي يحكم على الجواز بكونه فعلاً محكوماً بالحكمين، وعلى الامتناع بكونه محكوماً بأقوى المناطين، أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى، كما يأتي تفصيله^(٢).

وأما إذا لم يكن للمتعلّقين مناط كذلك، فلا يكون من هذا الباب، ولا يكون مورد الاجتماع محكوماً، إلاّ بحكم واحد منهما إذا كان له مناطه، أو حكم آخر غيرهما فيما لم يكن لواحد منهما، قيل بالجواز أو الامتناع.

(١) تعريض بما أفاده الشيخ أنظر مطارح الأنظار: ٦١٤/١.

(٢) لم يذكر المصنّف الأمر الثامن في كتابه فوائد الأصول.

(٣) في الأمر الآتي.

هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الدلالة والإثبات:

فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان، إذا أحرز أن المناط من قبيل الثاني، فلا بدّ من عمل^(١) المعارضة حينئذٍ بينهما في الترجيح والتخير، وإلا فلا تعارض في البين، بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين، فربّما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً؛ لكونه أقوى مناطاً، فلا مجال حينئذٍ لملاحظة مرجّحات الروايات أصلاً، بل لا بدّ من مرجّحات المقتضيات المتزاحمات كما يأتي الإشارة إليها^(٢).

نعم، لو كان كلُّ منهما متكفلاً للحكم الفعلي، لوقعَ بينهما التعارض، فلا بدّ من ملاحظة مرجّحات باب المعارضة، لو لم يوفقَ بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجّحات باب المزاحمة، فتفطن.

(٢) في بعض النسخ (حمل) والصحيح ما أثبتناه كما هو في أكثر النسخ، والمراد إعمال

المعارضة والله العالم.

(٣) في التنبيه الثاني من تنبيهات اجتماع الأمر والنهي.

التاسع^(١) (١٥): [حكم دليلي الأمر والنهي في مقام الإثبات]

أنه قد عرفت: أن المعتبر في هذا الباب: أن يكون كل واحد: من الطبيعة الأمور بها والمنهي عنها، مشتملةً على مناط الحكم مطلقاً، حتى في حال الاجتماع.

فلو كان هناك ما دلّ على ذلك: من إجماع أو غيره، فلا إشكال. ولو لم يكن إلا إطلاق دليلي الحكمين، ففيه تفصيل: وهو: أن الإطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي لكان دليلاً على ثبوت المقتضي والمناط في مورد الاجتماع، فيكون من هذا الباب. ولو كان بصدد الحكم الفعلي، فلا إشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين على القول بالجواز، إلا إذا علم إجمالاً بكذب أحد الدليلين فيعامل معهما معاملة المتعارضين. وأما على القول بالامتناع: فالإطلاقان متنافيان من غير دلالة على

(١٥) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«هذا الأمر معقود لبيان أنه: هل يترتب التعارض على الامتناع، وعدمه على الجواز مطلقاً - كما ذهب إليه في «التقريرات»^(٢) أو في الجملة؟ وإلا ففي كثير من الصور لافرق بينهما، والأولى له ذكره في ذيل الأمر المتقدم؛ لكونه راجعاً إلى مقام إثبات باب الاجتماع كما لا يخفى...» أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٢١/٢.

(١) أيضاً لم يذكر المصنف الأمر التاسع في كتابه «فوائد الأصول» وهذا يعني أنه أضاف الأمر الثامن والتاسع حين تأليفه للكفاية حدود سنة ١٣٢١ هـ.

(٢) مطارح الأنظار: ٦١٤/١ - ٦١٦.

ثبوت المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع أصلاً؛ فإن انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضي له، يمكن أن يكون لأجل انتفائه.

إلا أن يقال: إن قضية التوفيق بينهما هو حمل كلٍ منهما على الحكم الاقتضائي لو لم يكن أحدهما أظهر، وإلا فخصوص الظاهر منهما.

فتلخص: أنه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضي في الحكمين كان من مسألة الاجتماع، وكلما لم تكن هناك دلالة عليه، فهو من باب التعارض مطلقاً، إذا كانت هناك دلالة على انتفائه في أحدهما بلا تعيين ولو على الجواز، وإلا فعلى الامتناع.

العاشر^(١٦) [ثمرة النزاع]

أنه لا إشكال في سقوط الأمر وحصول الامتناع بإتيان المجمع

(١٦) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«هذا الأمر معقود لبيان الصحة والفساد على كلٍ من القولين».

وتوضيحه: أن الواجب المتحد مع الحرام: إما توصلي أو تعبدي، فإذا أتى بالمجمع يسقط الأمر في الأول مطلقاً؛ قصد القرية أو لا، وفي الثاني إذا قصدها، وبدونه لا بد من إتيانه ثانياً، ولكن يحصل العصيان في كلٍ منهما إذا لم يكن معذوراً بوجه، هذا على الجواز.

وأما على الإمتناع فيسقط الأمر في الأول مطلقاً سواء قلنا بتقديم الأمر أو النهي، أو تساوي لحصول الغرض، نعم في الأول قد أتى بالمطلوب أيضاً ولكن في الأخيرين يستند السقوط إلى حصوله، لا إلى الموافقة.

بداعي الأمر على الجواز مطلقاً - ولو في العبادات - وإن كان معصية للنهي أيضاً.

وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الأمر، إلا أنه لا معصية عليه.

وأما عليه وترجيح جانب النهي فيسقط به الأمر به مطلقاً في غير العبادات لحصول الغرض الموجب له.

وأما فيها فلا، مع الالتفات إلى الحرمة أو بدونه تقصيراً؛ فإنه وإن كان متمكناً - مع عدم الالتفات - من قصد القربة وقد قصدها، إلا أنه مع التقصير لا يصلح لأن يتقرب به أصلاً، فلا يقع مقرباً، وبدونه لا يكاد يحصل به

→

وأما في العبادات: فإن تساويها لم يسقط؛ لأنه ليس مطلوباً ولا مبغوضاً، فلا يصلح للتقرب.

وإن قدّم الأمر سقط إذا أتى بقصد القربة من دون معصية.

وإن قدّم النهي فالصور كثيرة، إلا أن المهم ثلاثة:

الالتفات إلى الحرمة، وعدمه بالقطع بالعدم، أو الغفلة تقصيراً وقصوراً.

وسائر موارد طرّو العذر موضوعاً أو حكماً وعدمه، يعلم حكمها منها.

أما الصورة الأولى فلا تصحّ العبادة فيها؛ لاشتراط صحتها بأمر ثلاثة:

قابلية المأتي به للتقرب، والتمكّن من قصد القربة، وحصوله فعلاً، ومع الالتفات إلى

المبغوضية تنتفي جميع هذه الشروط.

وأما الثانية فلا تصحّ؛ لانتهاء الشرط الأول وإن كان ما عداه موجوداً.

وأما الثالثة فالأقوى فيها الصحة؛ لكونه معذوراً من قبل الحرمة عقلاً ونقلًا؛ بناءً على

شمول أدلة البراءة النقلية للجهل المركّب أيضاً؛ لأن موضوعها عدم العلم الشامل

له أيضاً». انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٢٥/٢.

الغرض الموجب للأمر به عبادة، كما لا يخفى.

وأما إذا لم يلتفت إليها قصوراً^(١٧)، وقد قصد القرية بإتيانه، فالأمر

(١٧) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:

«هذا شروع في دفع ما لعله يشكل في المقام من فتوى الأصحاب بصحة المجمع العبادي مع الجهل إذا كان عذراً، كما إذا كان الجهل جهلاً بالموضوع، أو جهلاً بحكمه إذا كان عن قصور، مع ذهابهم إلى استحالة اجتماع الأمر والنهي وتقديم النهي، وقد حكموا لأجله بالبطلان والعصيان في غير الموردين، فكيف حكموا بالصحة فيهما؟ مع أن المجمع إذا فرض كونه منهياً عنه، وخروجه عن حيز الأمر لا يكون مأموراً به لأجل الجهل بالنهي أو بمتعلقه؛ فان غاية ما يقتضيه الجهل بهما عدم تنجز النهي، وعدم ترتب العقاب على ارتكاب متعلقه، وأما عود الأمر الذي هو مناط الصحة في العبادة فلا، ولذا لا يحكمون في موارد التعارض عند تقديم دليل النهي بالصحة في مورد من الموارد، بل يعممون الفساد إلى جميع الحالات من العلم والجهل بالحكم أو بالموضوع قصوراً أو تقصيراً.

ومحصل ما أفاده المصنف رحمته الله في المقام في دفع الإشكال وجوه ثلاث يستخرجها الماهر من رشحات قلمه الشريف:

الأول: أن مصلحة الفعل لا تزول باشتماله على المفسدة الغالبة؛ إذ محل الكلام ما إذا كان الملاكان جميعاً موجودين في المجمع، وهذه المصلحة كافية في وقوع الفعل عبادة، ولا يحتاج في وقوعه كذلك إلى أمر فعلي، وإنما لا يقع عبادة مع العلم بالنهي، أو الجهل به تقصيراً مع وجود هذا الملاك بعينه من أجل أنه يقع الفعل في الحالين مبعداً فعلياً مستحقاً عليه العقاب، وهو ينافي وقوعه مقرباً ومستحقاً عليه الثواب وإن اشتمل على ملاك الأمر وقصد به التقرب للجهل بالنهي تقصيراً.

وإن أبيت عن كفاية قصد المصلحة في وقوع الفعل عبادة والتزمت بتوقفه على قصد امتثال الأمر أمكننا في المقام تصوير قصد امتثال الأمر؛ فان الأمر وإن لم يكن متعلقاً بالمجمع، لكنه متعلق بالطبيعة التي يندرج المجمع فيها، وهذا المقدار يكفي في



تحريك الأمر وإحداثه الداعي نحو إتيان المجمع كما يحدث نحو سائر الافراد؛ وذلك لأن الأمر إنما يدعو إلى متعلقه بمناط أن متعلقه مما يحصل غرض المولى من أمره، ويسقط أمره من أجل ذلك، وهذا الملاك موجود في المجمع، فينبغي أن يحرك الأمر نحوه أيضاً كما يحرك نحو ما تعلق به من سائر الافراد من غير فرق.

الثاني: أن فعلية كل من الأمر والنهي تدور مدار قوة الملاك مع الالتفات إلى الملاكين جميعاً، أو ما هو في حكم الالتفات من الجهل عن تقصير، أما مع عدم الالتفات الا إلى أحدهما عن عذر فصاحب الحكم يكون هو الملاك الملتفت إليه، وإن كان أضعف بمراتب من الملاك غير الملتفت إليه، فيكون العلم بالملاك الذي عليه يدور الحسن والقيح الفاعلي هو المدار في فعلية الأحكام أيضاً، فالحكم يكون بملاك الحسن والقيح الفاعلين بالعلم والالتفات إلى الجهات المحسنة والمقبحة، وبالتيجة يكون الحكم الفعلي تابعاً لما هو المعلوم من الملاكين، أو ما هو في حكم المعلوم، كالمجهول عن تقصير.

وعليه: فمع الجهل بأحد الملاكين عن عذر، والالتفات إلى الملاك الآخر يكون المؤثر في فعلية الحكم هو الملاك الملتفت إليه؛ إذ هو المؤثر في الحسن، والمؤثر فيه هو المؤثر في الحكم، وفي توجه طلب المولى، فإذا جهل بالغصبة مطلقاً، أو بحكم الغصب عن قصور، والتفت إلى الصلاة ومصحتها، أثر الملاك الصلاني في صدور الفعل حسناً، وفي توجه الطلب من المولى؛ إذ موضوع طلبه أيضاً هو الفعل الصادر حسناً، فيكون الفعل الصلاني مأموراً به، وإن كان متحداً مع الغصب، وكانت مفسدة الغصب أشد بمراتب من مصلحة الصلاة؛ لأن هذه الشدة ليست دخيلة في أن يكون الشديد هو المؤثر في الحكم، ولا الضعف في الآخر مانعاً عن التأثير.

الثالث: إن الأحكام إنما تتراحم في مقام فعليتها وبلوغها إلى مرتبة البعث والزجر، وهي مرتبة حدوث الإرادة والكرهية في نفس المولى، وأما في مرتبة الإنشاء أعني: مرتبة التصديق بالصلاح والفساد فلا تراحم؛ إذ يمكن أن يجتمع التصديق بصلاح

فعل مع التصديق بفساده بلا كسر وانكسار في البين.

وعليه: فالمانع عن فعلية الأمر في المجمع فعلية النهي فيه، فإذا سقط النهي عن الفعلية اكتسب الأمر لباس الفعلية وترقى عن مقام الإنشاء إلى مرتبة الفعلية؛ لزوال ما كان يمنع عن فعليته.

والمصنف رحمته الله وإن ذكر هذا الجواب هنا كالجواب السابق عليه على سبيل الاحتمال، الا انه اختار في أول مقدمة من مقدمات استدلاله على مختاره صريحاً عدم التزاحم بين الأحكام الا في مقام فعليتها.

والحق: ان الأجوبة الثلاثة كلها باطلة عاطلة لا أصل لها.

أما الجواب الأول: فلو ضوح أن المصلحة المغلوبة المستهلكة في جنب المفسدة لا أثر لها في وقوع الفعل عبادة، ولا تجعل الفعل قابلاً للتقرب؛ فان الفعل الغالبة مفسدته على مصلحته غلبة مؤثرة في النهي التحريمي كالفعل المشتمل على المفسدة فقط في عدم صلاحية التقرب به؛ فان المصلحة المندكة في جنب المفسدة وجودها وعدمها سيان، فالفعل الفاسد محضاً أو الغالب فساده غير صالح للتقرب، ولا يجدي قصد التقرب به شيئاً، وان لم يقع مبعداً فعلياً ومستحقاً عليه العقاب إذا جهل فساده وحرمته جهلاً يعذر فيه.

ومنه يظهر: الجواب عن قصد امتثال الأمر بالطبيعة مع عدم عمومه لهذا الفرد، مع ما عرفت سابقاً في ذيل مبحث الضدّ عند الكلام في الترتب: من عدم معقوليته في حدّ نفسه، وانه لا يعقل أن يدعوا الأمر إلى غير متعلّقه.

وأما الجواب الثاني: فلاّن فرض دوران الحكم مدار العلم بالمصلحة والمفسدة بحيث لا يكون في مورد الجهل بالغصية أو بحكمها عن قصور نهى متعلّق بها واقعاً، وتكون الصلاة المجتمعة معه مأموراً بها واقعاً للالتفات إلى ملاكها فقط يخرج الموضوع عن محل البحث، أعني: مسألة الاجتماع وتطابق عنواني الأمر والنهي؛ إذ على ذلك لا تطابق في صورة العلم بأحد الملاكين، وإنّما يحصل التطابق في صورة
←



العلم بكليهما؛ حيث إن عنواني الأمر والنهي حينئذ هما العلم بالمصلحة والعلم بالمفسدة، على أن يكون العلم دخيلاً في موضوع الحكم، فمادة اجتماع مثل هذين الحكمين هي مادة العلم بالمصلحة والمفسدة جميعاً، ومادة افتراقهما هي مادة العلم بإحدهما وإن كانت كلتاهما موجودتين واقعاً؛ إذ لا اعتداد بوجودهما الواقعي بعد أن لم يكن هو الملاك وكان الملاك هو العلم بهما.

وأما الجواب الثالث: فلأن التزاحم بين الأحكام لا يختص بمقام فعليتها، أعني: مقام الإرادة والكراهة، بل يسري إلى مرحلة الإنشاء، فلا يعقل التصديق بصلاح فعل والتصديق بفساده جميعاً، بل لا يكون الا تصديق واحد؛ إما بالصلاح أو الفساد، أو لا هذا ولا ذاك.

والسر في ذلك: هو أن الفعل إذا كان مشتملاً على مقدار من الصلاح، ومقدار من الفساد على نحو التساوي بلا تفاوت بينهما، فلا محالة يكون طلب المولى إتياء من العبد أو نهي عنه بلا موجب، ويستحيل ذلك من الحكيم، كما أن التقرب به من المولى كذلك؛ فإن المقدار الموجب للتقرب فيه مساو للمقدار الموجب للبعد عنه على الفرض، فكيف يقع الفعل مقرباً أو مبعداً؟ والجهل بحكم الفعل أو بانطباقه على ما في الخارج لا يوجب تغير حكمه، والا لما احتجنا إلى الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، وتكون مادة الاجتماع في مورد التعارض محكوماً بأحد الحكمين مع الجهل بالآخر، وهو مما لا يرتضيه المصنف رحمته الله وغيره من القائلين بالصحة في المقام.

وبالجملة: إن كان المراد من الحكم الإنشائي مجرد استعمال اللفظ في معناه، فهو وإن لم يكن مضاداً مع حكم إنشائي آخر، إلا أنه لا يترتب عليه أثر في محل الكلام؛ لأنه ليس مناطاً للإطاعة والامتثال والقرب والبعد كما هو ظاهر.

وان كان المراد به الإنشاء الناشئ من العلم بالمصلحة أو بالمفسدة المعبر عنه بالبعث والزجر، فالتضاد في مرحلة الإنشاء ثابت لا محالة.



يسقط؛ لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به؛ لاشتماله على المصلحة مع صدوره حسنًا؛ لأجل الجهل بحرمة قصوراً، فيحصل به الغرض من الأمر، فيسقط به قطعاً، وإن لم يكن امتثالاً له، بناءً على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً، لا لما هو المؤثر منها فعلاً للحسن أو القبح؛ لكونهما تابعين لما علم منهما كما حُقق في محله.

مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال^(١٨) مع ذلك؛ فإن العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين سائر الأفراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها، وإن لم تعمه بما هي مأمور بها، لكنّه لوجود المانع، لا لعدم المقتضي.

ومن هنا انقذح: أنه يجزي ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحة العبادة، وعدم كفاية الإتيان بمجرد المحبوبة، كما يكون كذلك في ضدّ الواجب؛ حيث لا يكون هناك أمر يُقصد أصلاً.

وبالجملة: مع الجهل - قصوراً - بالحرمة موضوعاً أو حكماً، يكون الإتيان بالمجمع امتثالاً وبداعي الأمر بالطبيعة لا محالة، غاية الأمر: أنه لا يكون ممّا تَسَّعه بما هي مأمور بها لو قيل بتزاحم الجهات في مقام تأثيرها

→

ومما ذكرناه يظهر: الحال فيما إذا كانت المصلحة غالبية على المفسدة أو كانت المفسدة غالبية على المصلحة؛ فإن الحكم في الصورة الأولى يكون على طبق المفسدة، فلا يمكن الحكم بالصحة في فرض الجهل بالحرمة أو بالموضوع.

إنتهى انظر نهاية النهاية: ٢٢٠/١ - ٢٢٤.

(١٨) قد عرفت في بحث الضد المناقشة فيه. (الطباطبائي)

للأحكام الواقعية.

وأما لو قيل بعدم التزامهم، إلا في مقام فعليّة الأحكام، لكان مما تَسَعّه، وامتنالاً لأمرها بلا كلام.

وقد انقذ بذلك: الفرق بين ما إذا كان دليلاً الحرمة والوجوب متعارضين، وقُدِّم دليل الحرمة تخييراً أو ترجيحاً - حيث لا يكون معه مجال للصحة أصلاً - وبين ما إذا كانا من باب الاجتماع - وقيل بالامتناع وتقديم جانب الحرمة - حيث يقع صحيحاً في غير مورد من موارد الجهل والنسيان؛ لموافقته للغرض، بل للأمر.

ومن هنا عُلِمَ: أن الثواب عليه من قبيل الثواب على الإطاعة، لا الانقياد ومجرّد اعتقاد الموافقة.

وقد ظهر بما ذكرناه: وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة مع النسيان أو الجهل بالموضوع^(١)، بل أو الحكم إذا كان عن قصور، مع أن الجلّ - لو لا الكلّ - قائلون بالامتناع وتقديم الحرمة، ويحكمون بالبطلان في غير موارد العذر، فلتكن من ذلك على ذكر.

[القول بالامتناع وأدلّته]

إذا عرفت هذه الأمور:

فالحقّ هو القول بالامتناع كما ذهب إليه المشهور^(٢).

وتحقيقه على وجه يتّضح به فساد ما قيل أو يمكن أن يقال من وجوه

(١) أنظر مدارك الأحكام: ٢١٩/٣ ورياض المسائل: ٩/٣ (ط آل البيت) وكشف اللثام:

٢٧٥/٣ - ٢٧٦ ومستند الشيعة: ٣٦٥/٤ و٤٠٨، ومصباح الفقيه: ٣٧/١١ وهداية الأنام:

٤٨٩/٣.

(٢) أنظر معالم الدين: ١٠٧ والقوانين: ١٤٠/١ والفصول الغروية: ١٢٥.

الاستدلال لسائر الأقوال يتوقف على تمهيد مقدّمات:

[مقدّمات الاستدلال:]

[إحداها: تضاد الأحكام الخمسة]

أنه لا ريب في أن الأحكام الخمسة متضادة^(١٩) في مقام فعليّتها وبلوغها إلى مرتبة البعث والزجر؛ ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامة بين البعث نحو واحد في زمان والزجر عنه في ذاك الزمان، وإن لم يكن بينها مضادة ما لم تبلغ إلى تلك المرتبة؛ لعدم المنافاة والمعاندة بين وجوداتها الإنشائية قبل البلوغ إليها، كما لا يخفى.

فاستحالة اجتماع الأمر والنهي في واحد لا تكون من باب التكليف

(١٩) حلّ المتضادّين: أنهما أمران وجوديان متواردان على موضوع واحد داخلان

تحت جنس القريب بينهما غاية الخلاف.

وقد مر في بحث الضد: أن الأحكام التكليفية معان اعتبارية مأخوذة عن النسب

الموجودة بين القضايا الحقيقية الغير الاعتبارية وهو موادّها، أعني: الضرورة

والامتناع والامكان، ويلحق بها عند العامة نسبتاً أولوية الوجود وأولوية العدم.

والنسب وجودات رابطة لا مهية لها فلاحدّ لها، فلا جنس لها، فلا تدخل تحت مقولة

من المقولات، فشيء من الأحكام لايجري فيها التضاد. وبعبارة أخرى: التضاد

وصف خارجي لموصوف خارجي داخل تحت مقولة عرضية موجود لموضوع

خارجي شخصي، ولا يتحقق الأبين شيئين لا أزيد، وشيء من هذه المعاني غير

منطبق على موارد الأحكام الخمسة.

بداهة أنها ليست بخارجية، بل اعتبارية، وليست من الأعراض، بل من النسب، ولا

موضوع خارجي لها، بل موضوعها اعتباري، وليس بشخصي، بل كلي، وليس

التنافي بينهما قائمة بين أمرين، بل بين خمسة. (الطباطبائي)

بالمحال، بل من جهة أنه بنفسه محال، فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضاً.

ثانيتها: [تعلق الأحكام بأفعال المكلفين دون العناوين]

أنه لا شبهة في أن متعلق الأحكام هو فعل المكلف،^(٢٠) وما هو في الخارج يصدر عنه، وهو فاعله وجاعله، لا ما هو اسمه، وهو واضح، ولا ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه؛ بحيث لو لا انتزاعه تصوراً واختراعه ذهنياً، لما كان بحذائه شيء خارجاً، ويكون خارج المحمول، كالملكية والزوجة والرقية والحرية والمغصوبة... إلى غير ذلك من الاعتبارات والإضافات؛ ضرورة أن البعث ليس نحوه، والزجر لا يكون عنه، وإنما يؤخذ في متعلق الأحكام آلة للحاظ متعلقاتها والإشارة إليها بمقدار الغرض منها والحاجة إليها، لا بما هو هو وب نفسه وعلى استقلاله وحياله.

ثالثتها: [تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنُون وجوداً]

أنه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنُون، ولا ينثلم به وحدته؛ فإن المفاهيم المتعددة والعناوين الكثيرة ربما تنطبق على الواحد، وتصدق على الفارد الذي لا كثرة فيه من جهة، بل بسيط من جميع الجهات، ليس فيه «حيث» غير «حيث»، وجهة مغايرة لجهة أصلاً، كالواجب تبارك

(٢٠) قد ذكرنا مراراً: أن الحكم نسبة اعتبارية، وأطراف النسب الاعتبارية يجب أن تكون اعتبارية، فالعناوين الاعتبارية هي متعلقات الأحكام أولاً وبالذات، والأفعال الخارجية متصف بها بعرضها فهي واسطة في العروض بالنسبة الى معنوياتها، لا واسطة في الثبوت حتى يلزم تأثير مالمس في الخارج حقيقة في الأمور الخارجية تأثيراً حقيقياً. (الطباطبائي)

وتعالى، فهو على بساطته ووحدته وأحديته تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلالية والجمالية، له الأسماء الحسنى والأمثال العليا، لكنّها بأجمعها حاكية عن ذاك الواحد الفرد الأحد.

عِبَارَاتُنَا شَتَّى وَحُسْنُكَ وَاحِدٌ وَكُلٌّ إِلَى ذَاكَ الْجَمَالِ يُشِيرُ

رابعتها: [الواحد وجوداً واحداً ماهيةً]

أنه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد إلا ماهية واحدة وحقيقة فاردة، لا يقع في جواب السؤال عن حقيقته بما هو إلا تلك الماهية، فالمفهومان المتصادقان على ذاك لا يكاد يكون كلُّ منهما ماهية وحقيقة، وكانت عينه في الخارج كما هو شأن الطبيعي وفرده، فيكون الواحد وجوداً واحداً ماهية وذاتاً لا محالة، فالمجمع وإن تصادق عليه متعلّقاً الأمر والنهي، إلا أنه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ماهية وذاتاً، ولا يتفاوت فيه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية.

ومنه ظهر: عدم ابتناء القول بالجواز والامتناع في المسألة على القولين في تلك المسألة كما توهم في «الفصول»^{(٢١) (٢٢) (١)}.

(٢١) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«ولكنّي راجعت «الفصول» فلم أجد ابتناء الإمتناع على أصالة الوجود والجواز على أصالة الماهية.

بل الدليل الذي أقامه أولاً - وحاصله: أنّ متعلّق الحكم الوجود، وهو واحد فيلزم اجتماع الطلب والبغض في واحد - بناء على أصالته.

→

وهو كما ترى مبني عليه؛ لأن كون المتعلق هو الوجود إنما هو على القول بأصالته. ثم استدلّ على الامتناع - بناءً على أصالتها - بما حاصله: أن المتعلق للطلب أو البغض ليس الماهية من حيث هي، بل خارجيتها، وخارجية الماهيتين واحدة فيلزم اجتماع الضدين في واحد.

نعم، يرد عليه: أن ظاهره كون الماهية النوعية للخارجية الواحدة متعددة؛ بحيث لو فرض كون المتعلق نفس الماهية لم يلزم المحذور المذكور. وقد تقدم: أنه لا يعقل كون الماهية النوعية في الأمر الخارجي إلا واحدة، نعم لو كان مراده من الماهية أعم من العرضية لم يرد عليه شيء. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٣٨/٢.

(٢٢) قال المحقق أبو المجد الأصفهاني قُلَيْبُ:

«ما قرره [الأستاذ] وأتباعه من الواضح الذي لا يخفى على أضعف محصل عرف معنى النزاع في تلك المسألة، ومغزى الخلاف فيها، فكيف يخفى على إمام شهدت فصول «فصوله» بأنه نسيج وحده في منقول العلم ومعوله؟! وحاشا مثله عن غلط مثله.

وجلية الحال أنه لما اختار القول بالامتناع عليه بوجهين وقال بعد الفراغ عن تقرير الدليل الأول مانصه:

«واعلم أن هذا الدليل يبتني على أصلين:

أحدهما: أن لاتمايز بين الجنس والفصل ولواحقهما العرضية في الخارج كما هو المعروف، وأما لو قلنا بالتمايز فلا يتم الدليل.

الثاني: أن للوجود حقائق خارجية ينتزع منها هذا الأمر الاعتباري، كما هو مذهب أكثر الحكماء وبعض محققي المتكلمين.

وأما إذا قلنا بأنه مجرد هذا الأمر الاعتباري ينتزعه العقل من الماهيات الخارجية ولا حقيقة له في الخارج أصلاً - كما هو مذهب جماعة - فلا يتم الدليل أيضاً.

←

كما ظهر^(٢٣): عدم الابتناء على تعدّد وجود الجنس والفصل في

→

ولكن الأصل الأوّل مما لا يرتاب فيه أكثر المخالفين في المسألة إن لم يكن كلهم. وأمّا المنازع فيه شاذ، ومع ذلك فهو من الأمور الجليّة التي أقيم عليه البرهان في محلّه. وأمّا الثاني فهو وإن كان عندنا من واضحات علم المعقول، لكن لا يساعد عليه أكثر المخالفين في المسألة إن لم يكن كلهم.

فببتي الاستدلال على تقدير ثبوته، ولنا أن نقرّر الدليل على وجه لا يبتني على هذا الأصل^(٢٤).

وأخذ بعد ذلك في بيان الدليل على هذا الوجه وقرّر بعده الدليل هذا بتقرير آخر علي كلّ من الوجهين وقال بعده:

«لا يذهب عليك انه يمكن إجراء الدليل على الوجه الأوّل باعتبار اليجاد أيضاً - وقال بعد بيانه - وكذا يمكن إجراؤه على الوجه الثاني باعتبار الجعل أيضاً...» إلى آخره^(٢٥) وبأوّل النظر تعلم أنه لم يجعل أصالة الوجود مبنى مسألة الاجتماع، بل أحد الدليلين بأحد تقريريه، وحكم بعده بإمكان إجراءه على القولين باعتبار اليجاد أو الجعل.

نشدتك والإنصاف، أين هذا مما قرنه به هذا الأستاذ ومتابعوه من بناء أصل المسألة عليها؟! اللهم غفرأ. انتهى أنظر وقاية الأذهان: ٣٤١ - ٣٤٢.

(٢٣) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«الظاهر: أنه أيضاً ردّ على «الفصول» ولكنّه قد يردّ بنى على تعدّد الجنس والفصل ولواحقهما العرضيّة في الخارج^(٢٦) لا على خصوص تعدّدهما حتى يرد عليه: أن

(١) الفصول: ١٢٤ - ١٢٦.

(٢) و (٣) أنظر الفصول الغرويّة: ١٢٦.

الخارج، وعدم تعدده؛ ضرورة عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس والفصل له، وأن مثل الحركة في دار من أي مقولة كانت، لا يكاد يختلف حقيقتها وماهيتها ويتخلف ذاتياتها، وَقَعَتْ جزءاً للصلاة أو لا، كانت تلك الدار مغصوبة أو لا^(٢٤).

[تقرير دليل الإمتناع]

إذا عرفت ما مهّدناه:

عرفت: أن المجمع حيث كان^(٢٥) واحداً وجوداً وذاتاً، كان تعلّق

→

العنوانين ليسا من قبيل الجنس والفصل، بل مراده فَلَزَزٌ أن العنوانين العرضية العارضة للشيء - إما لجنسه أو فصله - إن قلنا بتعددها وجوداً لم يلزم الاجتماع في واحد، وإن قلنا باتّحادها لزم.

وذكره للجنس والفصل للملازمة بين تعدّد وجودهما واتّحاده وبين تعدّد وجود هذه العنوانين واتّحاده.

وغرضه فَلَزَزٌ: الإبتناء على تعدّد وجود العوارض واتّحاده، بل يمكن القول: بأن مراده الإبتناء على كليهما؛ إذ تارة: يكون العنوانان من قبيل الجنس والفصل، وأخرى: من قبيل العوارض، وثالثة: يكون أحدهما ذاتياً أو ذاتاً والآخر عرضياً. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٣٨/٢.

(٢٤) «وقد عرفت: أن صدق العنوانين المتعددة لا تكاد تنلّم به وحدة المعنوّ، لا ذاتاً ولا وجوداً، غاية أن تكون له خصوصيّة بها يستحقّ الإنصاف بها، ومحدوداً بحدود موجبة لانطباقها عليه كما لا يخفى.

وحدوده ومخصّاته لا توجب تعدده بوجه أصلاً، فتدبّر جيّداً. (المحقّق الخراساني فَلَزَزٌ).

(٢٥) شروع في حجة القول بالامتناع وقد عرفت المناقشة في المقدمتين من

مقدماتها. (الطباطبائي)

الأمر والنهي به محالاً، ولو كان تعلّقهما به بعنوانين؛ لما عرفت: من كون فعل المكلف^(٢٦) بحقيقته وواقعيته الصادرة عنه متعلّقاً للأحكام، لا بعناوينه

(٢٦) قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«تحقيق الحال في هذا المقام هو أن يقال: إنّ لهذا النزاع جهتين:

إحداهما: تتعلق بالبحث السابق في متعلق الأحكام.

والأخرى: مستقلة، فلا بأس أن نشرح الكلام في كلتا الجهتين.

فتقول: إنّ متعلق كل إرادة - ومنها الأحكام - يمتنع أن يكون حقيقة الوجود؛ لأنه حاصل، وطلب الحاصل محال، ولو فرض أنه غير حاصل فهو غائب عن النفس، وليس بمتصور لها؛ إذ كلّما تتصوره فهو مفهوم كليّ، أعني: مفهوم الوجود، لا الوجود الحقيقي.

وكذلك يمتنع أن يكون مفهوم الوجود بما هو مفهوم الوجود؛ لأنه بما هو كذلك غير قابل لتعلّق الطلب به وبما هو موجود حقيقي قائم بالنفس يعود فيه الكلام المتقدم. وكذلك يمتنع أن يكون مفهوم الوجود بما هو حاك عن الخارج ومشير إليه يجعل هذا المفهوم ذا مطابق خارجي؛ فانه لا يخرج عن حقيقة الوجود وعن مفهومه، وقد سمعت بطلان تعلّق الطلب بكلّ منهما.

ويمتنع أيضاً أن يكون هي الماهية بما هي خالية عن دُخُل كلّ من الوجود والعدم فيها؛ فانها كذلك غير قابلة، ألاّ لحمل الوجود أو العدم عليها.

وأيضاً الماهية بما هي كذلك لا تصدر من المكلف وليست فعلاً؛ كي تطلب، فتعيّن أن يكون المتعلّق له هو تحديد عالم الوجود، ودار التحقّق بحدّ خاصّ تعبّر عنه بالماهية، فيكون المطلوب تحديد الوجود وإخراجه من حدّ إلى حدّ، وكما أن هذا

هو المتعلّق للطلب، كذلك هو المتعلّق للأغراض، وهو المورد لمناط الطلب.

وليس هذا من تعلّق الطلب بالماهية من حيث هي، ولا من توجّهه إلى الوجود، ولا



شيء آخر مما ذكر لِيَتَجَهَّ عليه ما تقدّم؛ فإنّ تبديل حد الخارج ليس من حقيقة الإيجاد، بل هو تحديد الموجود، بل لو فرضنا أن الوجود مما يصدر من المكلف ويحقق بفعله لم يحصل الامتثال به بما انه نفس الوجود وإنّما يتحقق بحدّه، ويكون الوجود بما أنه مقدّمة لحدّه موجباً للامتثال بحيث لو أمكن التحديد من غير إيجاد شيء كفى ذلك في مقام الامتثال.

كما إذا أمر برسم خطٍ قصيرٍ فمحقى المكلف من الخط الطويل المرسوم ما يخرجّه إلى القصر، كفى ذلك في حصول الامتثال ولم يحتج إلى تجديد الرسم. ويدلّ على ما ذكرناه - مع وضوحه - وجوه:

الأوّل: أن الحكم يقوم بما يقوم به مناطه، ومن المعلوم أن ضروب المصالح قائمة بالوجودات بمراتبها الخاصة وحدودها المخصوصة بحيث لو لا ذلك الحد لم تكن تلك المصالح، والآ يلزم اشتراك الوجودات قاطبة في الخواص والآثار، فكلّ مصلحة خاصّة قائمة بمرتبة خاصة من الوجود، فلا جرم تتوجّه الإرادة المتولّدة من تلك المصالح إلى ما تعلّقت به تلك المصالح بالتقليب والتقلب في دار التحقّق لتحصل به تلك المصالح والأغراض الخاصة.

إن قلت: المؤثّر في الوجود ليس الآ الوجود، ولا يعقل أن يكون غيره مؤثّراً في المصالح والأغراض؛ كي يكون متعلّقاً للإرادة والطلب. قلت: لا سبيل إلى إنكار أن الوجود بمرتبة خاصّة له أثر خاصّ، وبمرتبة خاصّة أخرى له أثر خاصّ آخر، وهكذا، والآ يلزم اشتراك عامّة الوجودات في الآثار كما تقدم وأن تكون كلّ الأغراض حاصلة بحصول الوجود أيضاً.

الثاني: أن الموجود الحقيقي هو نفس حقيقة الوجود، وهو حاصل البتّة، فلا يعقل طلبه، فلا بدّ من أن يكون الطلب متعلّقاً بما هو موجود بالتبع، أعني به: الماهية بجعل الوجود الخارجي وجوداً للماهية ولو بضرب من التوسّع.



→

وبعبارة أخرى: الانتساب إلى الماهية لم يكن في الخارج فيطلب، وأما أصل الوجود فهو أمر متحقق، والطلب لابد من أن يتعلّق بما لم يكن دون ما كان.

الثالث: برهان المنفصلة الحقيقية.

وتوضيحه: أن متعلق الطلب إما أن يكون حقيقة الوجود، أو مفهومه، أو الماهية من حيث هي، أو حصّة من الوجود.

والكل باطل، فيتعيّن ما ذكرناه: من أن متعلّقه تحديد الخارج، لا الخارج ولا الحد. أما بطلان الأول: فلاّنه حاصل، وأيضاً: انه غائب عن النّفس، فكيف يتعلّق به الطلب، وأما القول بتعلّقه به بجعل مفهوم الوجود معرّفاً له فما هو الا قلقلة اللسان. مع ان المعرفة لا تكون الا بحضور الطرفين في النّفس وقد عرفت ان المعرف بالفتح غائب عنها.

وأما بطلان الثاني: فلاّنه المفهوم بما هو مفهوم حاصل في النّفس فلا يطلب، وأما ما هو خارج عن هذا المفهوم بجعل المفهوم حاكياً عنه فقد عرفت ما فيه.

وأما بطلان الثالث: فلاّنه الماهية من حيث هي غير قابلة الاّ لحمل الوجود أو العدم، وأما [بطلان الرابع أعني:] الحصّة؛ فانها غير خارجة عن حقيقة الوجود والحد.

ومما ذكرناه من التحقيق في متعلّق الطلب يفتح لك: باب الذهاب إلى جواز اجتماع الأمر والنهي، وأن ما توهموه اجتماعاً ليس من حقيقة الاجتماع في شيء. نعم، هو من الاجتماع الموردي وهو غير ضائر؛ وذلك لما عرفت: من أن متعلّق الطلبين حدان من حدود الوجود، والحدان اثنان، وان كان المحدود بهما واحداً.

نعم، لو اتحد الحدان لم يجز اجتماع الطلبين، وإن اعتبرنا مفهومين كما في البياض والأبيض، ولا يجدي في رفع الامتناع إنكار التضاد بين الأحكام، وأنها لو كانت متضادة لما اجتمع الحكمان في النّفس، ولو مع تعدّد المتعلق.

وأما تقييد ذلك بأن يكونا في متعلّق واحد فهو وإن كان مستلزماً لامتناع الاجتماع،

←



لكنه لا يصحّ التضاد بين مهيتهما؛ إذ المتعلّق مخصّص فرديّ للحكم، لا مقوم ماهويّ.

وذلك؛ لأنّ لا ندور مدار التضاد، وليس ملاك حكمنا بالاستحالة هو التضاد، بل التضاد وعدمه سيّان في استحالة الاجتماع؛ إذ بين مناطي الحكمين غاية التضاد من غير فرق بين القول بكونه المصلحة والمفسدة، والقول بكونه غير ذلك، فاجتماع الحكمين بمناطيهما غير جائز، وأمّا الحكم بغير المناط فهو حكم صوريّ، وليس من حقيقة الحكم في شيء ليقع الكلام في جواز اجتماعه مع حكم آخر وعدم جوازه.

وأيضاً: قد عرفت في صدر الكلام: أنّ البحث ليس في خصوص الاستحالة الذاتية ليجدي في ذلك إنكار التضاد.

وبما ذكرناه تقدّر: على تمييز مباني المنع عن مباني الجواز من الأقوال أو الاحتمالات في متعلّقات الأحكام، فلا نطيل بذكرها المقام.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولى من البحث.

وأما الكلام في الجهة الثانية: وهي شبهة لزوم التكليف بالمحال من الاجتماع. وحاصلها: هو أنّ التكليفين المتوجّهين إلى العنوانين المتصادقين إنّ سرّياً إلى المجمع بسراية متعلّقيهما لزم التكليف بالمحال في ذلك المجمع، ولا يرفع المحذور وجود المندوحة؛ إذ أثر المندوحة تصحيح التكليف في مادة الافتراق خاصّة، والأمر والنهي التخييريّان يعتبر فيهما ما يعتبر في التعيينيين من شرائط التكليف.

والأصل في هذا الباب هو: أنّ التكليف بطبيعة - على سعتها وانبساطها - هل يتوقّف على دخول الافراد المندرجة فيها تحت القدرة؟ فلو خرج فرد عن القدرة طرء قصر وضيق في الطبيعة المأمور بها، وصارت الطبيعة بقيد كونها فيما عدى ذلك الفرد مأموراً بها.



→

ولازمه: إنه إذا انحصر المقدور من أفراد الطبيعة في واحد خرجت الطبيعة المأمور بها عن السريان، وصارت بقيد كونها في ذلك الواحد مأموراً به، أو أنه لا تسقط الطبيعة الواقعة تحت الأمر عن سعتها، ولا تزول عن سرايتها الثابتة في ذاتها ما دام فرد واحد من أفرادها تحت القدرة، فلا تختلف الحال في الطبيعة المأمور بها ضيقاً وسعة بانقباض القدرة في الأفراد وانبساطها.

وهذا هو الأظهر عندي؛ فإن الطبيعة بذاتها وجوهرها سيالة لا تنسلخ عما هي عليه، كما أن الشخص في ذاته جامد راكد لا يزول عنه ذلك ما دام شخصاً، فلحافظهما على صفتي السريان والركود لحاظ لهما بما هو ثابت في ذاتهما، فكل طبيعة واقعة تحت الأمر مطلقة في ذاتها، وإن كانت مقيدة بقيود بحيث ينحصر مصداقها في واحد؛ فإن ذلك لا يوجب سلب إطلاقها، بل هي على إطلاقها وسعتها، وعدم امتناع صدقها على كثيرين وإن لم يكن الا مصداق واحد، وهذه الطبيعة الواحدة سيلانها محفوظ، وإن لم تكن سائلة بالفعل؛ لعدم الكثرة في الأفراد.

ومن المعلوم: أن المتعلق الواحد لا يتحمل إلا حكماً واحداً، والحكم الواحد لا يستدعي إلا قدرة واحدة، ولازم ذلك: عدم اختلاف الحال باتساع القدرة في الأفراد وعدمه؛ إذ المفروض أن مورد التكليف أمر وراء الأفراد، وواحد دون الكثرات؛ فإن الكثرات إذا كانت خارجة عن تحت الأمر لا يعقل أن يؤثر عموم القدرة وخصوصها في سعة الأمر وضيقه، فالطلب المتوجّه إلى طبيعة الصلاة في صورة عموم القدرة لجميع أفرادها هو نفس الطلب المتوجّه إليها على تقدير اختصاص القدرة ببعض أفرادها، فتكون صورة التمكّن من فرد واحد كصورة التمكّن من ألف لا تختلفان مقدار شجرة.

نعم، لا تتحاشى من أن تجمع طبائع متعدّدة في عبارة واحدة، ثم يؤمر بها على سبيل الاستغراق بحيث ينحل الأمر إلى أوامر حسب ما تشمله العبارة وتسعه القدرة، لكن

←



ذلك خارج عن المقام، وهو تعلق الأمر بطبيعة واحدة.

والعموم الأصولي من هذا القبيل؛ فإن خطاب (إكرام العلماء) خطاب متعلق بطبائع متعددة من الإكرام أعني: طبيعة «إكرام زيد» الصادقة على كلٍّ من إكرامات زيد، وطبيعة إكرام عمرو، الصادقة على كلٍّ من إكرامات عمرو، وهكذا؛ فإن الإكرام مقيداً بوقوعه على كلِّ فرد كَلِّيٍّ صادق على كلِّ ما فرض من «الإكرام» متعلقاً بذلك الفرد، وليس مرادنا من الطبيعة الا هذا، لا انه حكم على الفرد؛ إذ قد عرفت: أن الفرد لا يحكم عليه؛ فانه متقومٌ بالوجود الحقيقي، والوجود لا يطلب، فكلما يكون متعلقاً للأمر فهو كَلِّيٌّ وإن انحصر مصداقه في واحد.

وبالجملة: دوران سعة التكليف وضيقه مدار سعة القدرة وضيقها إنما يكون في العام الأصولي دون العام المنطقي، والأقسام إلى الاستغراقي والمجموعي والبدلي إنما يكون في هذا العموم، والا فالعموم المنطقي واحد لا أقسام فيه.

نعم، يختلف اقتضاء الطلب المتعلق بالطبيعة هناك حتى يظن أن العام بنفسه مختلف كالاختلاف بين الأمر بطبيعة والنهي عن تلك الطبيعة، فالاختلاف بين «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^(١) وبين مثل خطاب «صَلِّ» بالبدلية والشمولية من رشحات الطلب، وآت من ناحية الحكم.

ومما ذكرناه يظهر: انه لا مانع من الاجتماع من جهة لزوم التكليف بالمحال أيضاً بعد فرض المندوحة، فبالمندوحة يجوز توجيه الطلب إلى نفس الطبيعة، وهي في ذاتها سارية، لا أنها بما هي سارية توجه إليها الحكم؛ ليلزم من توجه الأمر والنهي إلى طبيعتين متصادقتين في جزئيٍّ من جزئياتهما التكليف بالمحال في ذلك الجزئي.

(١) البقرة: ٢٧٥.



الطارئة عليه.

وأن غائلة اجتماع الضدين فيه لا تكاد ترتفع بكون الأحكام تتعلق بالطابع^(١) لا الأفراد؛ فإن غاية تقريبه^(٢) أن يقال:

إن الطابع من حيث هي هي وإن كانت ليست إلا هي، ولا تتعلق بها

→

ثم إن المندوحة لا تجدي في دفعه؛ من جهة أن المندوحة تصلح موردها دون مورد الاجتماع؛ فإن القدرة على فرد واحد من الطبيعة المأمور بها تصحح التكليف بالطبيعة، ثم يحصل امتثاله في الفرد المحرم من غير أن يكون الفرد المحرم بخصوصيته الفردية تحت الطلب، كعدم كون الفرد المحلل بخصوصيته الفردية تحت الحكم؛ فإن الأفراد تكون بنسبة واحدة في الانعزال والخروج عن حيز الطلب، ومع ذلك يحصل امتثال طلب الطبيعة بها محرمة كانت أم سائغة.

فالمتحصل من مجموع المقامين: هو جواز اجتماع الأمر والنهي، وعدم استحالة ذاتاً ولا بالغير.

أما الأول: فلتعدد متعلق الطلبين، وهما الحدان وإن اتحد مورداً.

وأما الثاني: فلعدم توجه الطلبين، إلا بذات ما هو سار إلى المجمع، لا بقيد السريان؛ ليلزم في حصّة المجمع طلب المحال.

نعم، بناء على تعلق الأمر بالأفراد يستحيل اجتماعهما في فرد واحد، ولا ينفع وجود المندوحة حينئذ كما تقدّمت الإشارة إليه. «إنتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٢٤/١ - ٢٢٩.

(١) أنظر قوانين الأصول: ١٤١/١.

(٢) أنظر الفصول الغروية: ١٢٥.

الأحكام الشرعية كالأثار العادية والعقلية، إلا أنها مقيدة بالوجود - بحيث كان القيد خارجاً والتقيّد داخلياً - صالحة لتعلّق الأحكام بها.

ومتعلّقاً الأمر والنهي على هذا لا يكونان متّحدين أصلاً، لا في مقام تعلّق البعث والزجر، ولا في مقام عصيان النهي وإطاعة الأمر بإتيان المجمع بسوء الاختيار:

أمّا في المقام الأوّل: فلتعدّدهما بما هما متعلّقان لهما، وإن كانا متّحدين فيما هو خارج عنهما بما هما كذلك.

وأما في المقام الثاني: فلسقوط أحدهما بالإطاعة والآخر بالعصيان بمجرد الإتيان، ففي أيّ مقام اجتمع الحكمان في واحد؟!

وأنت خبير: بأنه لا يكاد يجدي بعد ما عرفت: من أن تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد الْمُعَنَوْنَ لا وجوداً ولا ماهية، ولا تنثلم به وحدته أصلاً، وأنّ المتعلّق للأحكام هو المعنونات لا العنوانات، وأنّها إنّما تؤخذ في المتعلّقات بما هي حاكيات كالعبارات، لا بما هي على حيالها واستقلالها^{(٢٧)(٢٨)}.

(٢٧) قال المحقق الشيخ عبدالكريم الحائري قَالَ:

«أقول: إن ما أفاده في المقدمة الثانية - من كون متعلّق الأوامر والنواهي إنما هي الأفعال بهويّاتها وحقائقها - غير معقول؛ للزوم طلب الحاصل إن تعلّق الطلب بنفس الحقيقة الخارجيّة.

ولا دافع لهذه الغائلة إلا الإلزام بكون متعلّق التكليف صوراً ذهنيّة من حيث حكايتها عن الخارج.

وأما ما أفاده في طيّ كلماته: من عدم تعلّق التكليف بالأسماء، فهو من الواضحات، ولا يتوهم أحد تعلّق التكليف بصرف الأسماء؛ لأنها ليست إلا ألفاظاً كاشفة عن



معانيها، بل القائل يدعي تعلّقها بالمفاهيم المتعلّقة في الذهن باعتبار حكايتها عن الخارج.

وأما ما أفاده في المقدمة الثالثة: من وحدة مورد تصادق العناوين: فإن أراد عدم كونها موجودات متميّزاً بعضها عن بعض في الخارج فهو من البديهيّات. وإن أراد عدم تحقّق لها في نفس الأمر - بمعنى كونها صوراً ذهنيّة لا واقعيّة لها - فهو مقطوع البطلان، ويكفي في تعلّق التكليف بتلك العناوين تحقّقها في نفس الأمر. انتهى أنظر درر الفوائد: ١٨٠.

(٢٨) قال المحقّق أبو المجد الأصفهاني قلوبه:

«الأستاذ [الخراساني] في كتابيه وفي مجلس الدرس بنى عمدة مذهبه - أعني الإمتاع - على أنّ متعلّق الأحكام إنّما هو الأفعال بهويّاتها وحقايقها لا بأسمائها وعناوينها المنتزعة عنها.

ولا أدري - وإن أطال في بيانه - ما الذي أراد من تعدّد الأسماء؟ فإن أراد الألفاظ المترادفة أو ما كان من بابها فذلك أوضح من أن يحتاج إلى بيان، ولا يذهب عاقل إلى تعدّد الشيء الواحد إذا سمّي بأسماء متعدّدة.

ولا من العناوين، فإن أراد عدم تعدّد الذات باختلاف المبادئ المتّصّفة بها والمشتقّات الطارئة عليها، فهو واضح كسابقه؛ بداهة أنّ زيدا لا يختلف حقيقته وهويّته بتعدّد العناوين الطارئة عليه من العلم والمال والجمال، فالعالم حقيقة هو الجميل، والجميل حقيقة هو ذو المال.

وإن أراد عدم اختلاف العوارض واتّحادها في الوجود، فهو الممنوع أشدّ المنع؛ إذ كل مشتق ينتزع من مبدأه القائم به، ومن المحال انتزاع القائم من العلم، والعلم من القيام، أو اتّحادهما في مورد الاجتماع وهما مختلفان حقيقة، بل كلّ من العناوين الطارئة على الذات موجود في الخارج متشخّص بشخصّاته، غايته أنّ كلّ عنوان



كما ظهر مما حققناه: أنه لا يكاد يجدي أيضاً كون الفرد مقدّمة^(١) لوجود الطبيعي المأمور به أو المنهي عنه، وأنه لا ضير في كون المقدّمة محرّمة في صورة عدم الانحصار بسوء الاختيار.

وذلك - مضافاً إلى وضوح فساده، وأن الفرد هو عين الطبيعي في الخارج^(٢٩) كيف! والمقدّمة تقتضي الاثنيّة بحسب الوجود، ولا تعدّد كما

→

يكون مشخّصاً لغيره، فالصلاة مثلاً قد تشخّصت بكونها في المكان المغصوب، وكذلك الغصب قد تشخّص بها كما تشخّص بغيرها من الأفعال. وبالجملة: الموجود في الخارج حقيقتان متمايزتان بحسب التشخّص، وغايته أنّهما موجودان بوجود واحد، والتركيب إنضمامي لا إتحادي؛ إذ الجهتان تقيديتان لا تعليلتان.

فما حسبه محالاً - أعني: أن يكون لموجود واحد ماهيتان - هو الممكن، وما زعمه من الاتحاد هو المحال.

وبعد ذلك فلامانع من الاجتماع بعد اختلاف المتعلّق كما في سائر التركيبات الإنضماميّة، ولا فرق إلا أن كلّاً من المتعلّقين صار مشخّصاً، وبعد ذلك فلامانع من الاجتماع بعد اختلاف المتعلّق كما في سائر التركيبات الإنضماميّة، ولا فرق إلا أن كلّاً من المتعلّقين صار مشخّصاً لمتعلّق الآخر، وسبق: أن المشخّصات لا تتعلّق بها الارادة التشريعيّة كالتكوينيّة. انتهى أنظر وقاية الأذهان: ٣٤٦ - ٣٤٧.

(٢٩) المجمع بين كون نسبة العنوان الى المعنوي نسبة الطبيعي الى فردة وبين عدم

هو واضح - أنه إنما يجدي لو لم يكن المجمع واحداً ماهيةً، وقد عرفت بما لا مزيد عليه: أنه بحسبها أيضاً واحد.

[القول بالجواز ودليله]

ثم إنه قد استدلّ على الجواز بأمور:

منها: أنه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي لما وقع نظيره، وقد وقع كما في العبادات المكروهة، كالصلاة في مواضع التهمة، وفي الحمام، والصيام في السفر، وفي بعض الأيام.

بيان الملازمة: أنه لو لم يكن تعدّد الجهة مجدياً في إمكان اجتماعهما لما جاز اجتماع حكمين آخرين في مورد مع تعدّدها؛ لعدم اختصاصهما من بين الأحكام بما يوجب الامتناع من التضاد؛ بداهة تضادّها بأسرها، والتالي باطل؛ لوقوع اجتماع الكراهة والإيجاب أو الاستحباب في مثل الصلاة في الحمام، والصيام في السفر، وفي عاشوراء ولو في الحضر، واجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الإباحة أو الاستحباب في مثل الصلاة

→

كونه مهيةً لما في الخارج جمع بين المتناقضين؛ إذ لا فرق بين المفاهيم الانتزاعية التي يعبر عنها بالعناوين، وبين المفاهيم التي يعبر عنها بالهيات الحقيقية، إلا أن القبيل الثاني موجودة بعين وجود مصاديقها الخارجية بحيث يترتب عليها آثارها الخارجية فيقع في جواب السؤال عن الشيء بما هو، بخلاف القبيل الأول حيث لا موطن له إلا الذهن، فمع تسليم كون مفهوم بالنسبة الى الخارج هو الطبيعي بالنسبة الى فردة لا معنى لنفي كون مهية له، وهو ظاهر. (الطباطبائي)

في المسجد أو الدار^(١).

والجواب عنه:

أما إجمالاً: فبأنه لابدّ من التصرّف والتأويل فيما وقع في الشريعة مما ظاهره الاجتماع بعد قيام الدليل على الامتناع؛ ضرورة أن الظهور لا يصادم البرهان، مع أن قضية ظهور تلك الموارد اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد، ولا يقول الخصم بجوازه كذلك، بل بالامتناع ما لم يكن بعنوانين وبوجهين، فهو أيضاً لابدّ [له] من التفصّي عن إشكال الاجتماع فيها، لا سيّما إذا لم يكن هناك مندوحة، كما في العبادات المكروهة التي لا بدل لها، فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه أصلاً، كما لا يخفى.

وأما تفصيلاً: فقد أجيب^(٣٠) عنه بوجوه^(٣١) يوجب ذكرها - بما فيها

(٣٠) قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:

«التحقيق في الجواب أن يقال: إن النهي المتعلق بالعبادة في هذه الموارد لم يتعلّق بعنوان العبادة كما توهم، بل تعلّق بتخصيص العبادة بخصوصيّة خاصّة وتحديدّها بحد خاص، وعليه فالمطلوب إنّما هو أصل الطبيعة، وأما المبعوض فهو حدّهما الخاص: من كونها في الحمّام، أو في مواضع التهمة. مثلاً الصلاة في ذاتها محبوبة ومطلوبة والصلاة الكائنة في الحمّام مبعوضة، ولا أقصد بذلك أنّ الكون في الحمّام بنفسه مبعوض، والا كان المورد داخلياً في مسألة

(١) أنظر القوانين: ١٤٢/١ - ١٤٣.

(٢) أنظر الفصول الغروية: ١٢٨ ومطارح الأنظار: ٦١٨/١.



اجتماع الأمر والنهي، وإنما المقصود أن الصلاة الكائنة فيه بما هي كائنة فيه مبعوضة؛ فإن في المقام أموراً ثلاثة: نفس الصلاة، ونفس الكون في الحمام، وتخصيص الصلاة بكونها في الحمام. فكما يجوز اجتماع الأمر بالصلاة مع النهي عن الكون في الحمام، كذلك يجوز اجتماع الأمر بالصلاة والنهي عن تخصيصها بخصوصية الكون في الحمام، لكن ذلك بشرط المندوحة.

وينبغي توضيح المقام زيادة على ما تقدم.

فتقول: إن الأمر بالصلاة لا اقتضاء له بالنسبة إلى التخصّصات التي هي زائدة على حقيقة الصلاة، بل هو مقصور على نفس تلك الحقيقة الخالية على كل خصوصية، فلو تمكّن المكلف من الإتيان بتلك الحقيقة خالية عن كل خصوصية لصحت وحصل الامتثال، فكل التخصّصات ككل الخصوصيات باقية على حكمها السابق، لم يدخل شيء منها تحت اقتضاء الأمر بالطبيعة، ولذلك يكون المكلف مخيراً بينها، فإذا خرجت عن تحت الاقتضاء لم يكن مانع من توجه اقتضاء خارجي إليها فعلاً أو تركاً، فالعبادات المكروهة والعبادات المحرّمة والمستحبة ليست الا كالعبادات المباحة، فكما يكون التخصّص في هذه مباحاً، كذلك يكون في تلك مكروهاً أو محرّماً أو مستحباً، والمناط في الكل واحد، فإما أن يمنع الكل أو يجوز الكل بلا وجه للتفصيل بين الخصوصيات المباحة وغيرها.

وقد عرفت: أن الجواز في الجميع هو الصحيح؛ فإن أحد الطلبين متوجه إلى غير ما توجه إليه الآخر، فلا يتصادق اقتضائهما؛ كي يتراحم، ولذلك تصحّ العبادة في كل الصّور، وتقع إطاعة لأمر نفسها وإن كانت مخالفة بتخصّصها الخاص للطلب الآخر، فتحديد عالم الكون بالحدّ الخاص الصلّاتي مطلوب، وتحديد به حدّ الصلاة في الحمام مبعوض.

هذا في العبادات المكروهة التي لها بدل، ولا يجري ما ذكرناه فيما لا بدل له، فلا بدّ

من النقض والإبرام - طول الكلام بما لا يسعه المقام، فالأولى الاختصار على ما هو التحقيق في حسم مادة الإشكال فيقال - وعلى الله الاتكال - :

إن العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما تعلق به النهي بعنوانه وذاته ولا بدل له، كصوم يوم عاشوراء^(١)، والنوافل المبتدأة^(٢) في بعض الأوقات^(٣).

→

هناك من التصرف في ظاهر أحد الخطابين؛ لئلا يلزم محذور طلب المحال كحمل الأمر على الاقتضائي، أو حمل النهي على الإرشاد إلى الإتيان بمطلوب آخر خال عن تلك الحزازة، وتكون العبادة صحيحة بمناط الطلب لا بنفسه، كالعبادة المزاحمة بالأهم إن لم نقل بالترتب، فصوم يوم عاشوراء كصيام سائر الأيام في الاشتمال على مناط الطلب، ومع ذلك هو مكروه، بمعنى: أن تركه ملازم لعنوان آخر أرجح من الفعل، فالنهي عنه إرشاد إلى مطلوبة ذلك العنوان، أو إلى مطلوبة ما هو أهم من الصوم، كالإقبال على إقامة العزاء أو الزيارة. انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٣٠/١ - ٢٣١.

(٣١) كونها من القسم الأول مبني على كونها متباينة بالنوع مع ما يشاكلها من العبادات بأن يكون صوم يوم عاشوراء مباينة بالنوع مع سائر الصوم المندوب والنوافل المبتدئة كذلك بالنسبة إلى سائر النوافل، والحق خلافه مع وجود عمومات واطلاقات كافية كقوله: «الصوم لي»^(٣) وقوله: «أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ»^(٤) وقوله:

(١) أنظر الكافي الشريف: ١٤٦/٤، باب صوم عرفة وعاشوراء (ط دار الأضواء).

(٢) أنظر الكافي الشريف: ٢٨٨/٣ باب التطوع في وقت الفريضة.

(٣) أنظر الكافي الشريف: ٦٣/٤ باب ما جاء في فضل الصوم والصائم ح ٦ والوسائل: ٣٩٧/١٠

باب استحباب صوم كل يوم ح ٧.

(٤) البقرة: ١٨٤.

ثانيها: ما تعلق به النهي كذلك ويكون له البدل، كالنهي عن الصلاة في الحمام^(١).

→

«الصلاة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر»^(٢) وقوله: «الصلاة معراج المؤمن»...^(٣) الى غير ذلك، فالظاهر أن هذا القسم مجرد تصوير لا مصداق له في الشرع، فيبقى قسمان من الثلاثة، وهما اجتماع الأمر والنهي فيما له بدل من جهة أو جهتين.

ويمكن أن يقال في ذلك - مضافاً الى ما صورته المصنّف (رحمته الله) بما قدمناه سابقاً -: أن الحاكم الجاعل كما أن له أن يجعل الواقع ظرفاً لحكمه المجعول كذلك له أن يجعل ظرف امتثال تكليفه ظرفاً لحكم آخر وتقديراً له فيقول أولاً: صل، ثم يقول: اذا صليت فصل في المسجد، واذا صليت فلا تصل في الحمام، بناءً على عدم كون الكون في المسجد، والكون في الحمام محكومين بحكم، أو يقول: ولستكن صلاتك كلها عنده، أو اذا صليت فلا تصل في مواضع التهمة، بناءً على أن الكون عند قبر الامام مستحب، والكون في مواضع التهمة مكروه. وبالجملة: يصير أحد الحكمين في طول الآخر لا في عرضه، فيخرج عن مورد الاجتماع الغير الجائز. (الطباطبائي)

(١) أنظر الكافي الشريف: ٣/٣٩٠ باب الصلاة في الكعبة...

(٢) ورد بهذا اللفظ في الإمامة والتبصرة لابن بابويه عنه مستدرک الوسائل: ٣/٤٧ باب استحباب ابتداء النوافل ح ٤.

(٣) نسبة إلى النبي ﷺ في تفسير الرازي: ١/٢٦٦ وليس له أثر في الجوامع الحديثية سنة وشيعة واشتهر في السنة الأصوليين من زمن الشيخ والسيد المجدد الشيرازي وتلامذته لاسيما الآخوند الخراساني في كفايته ثم شاع في كتب تلامذته للغاية حتى أرسلوه إرسال المسلّمات إلى يوم الناس هذا.

ثالثها: ما تعلّق النهي به لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجوداً، أو ملازم له خارجاً، كالصلاة في مواضع التُّهْمَة^(١) بناء على كون النهي عنها لأجل اتحادها مع الكون في مواضعها.

أمّا القسم الأول: فالنهي تنزيهاً عنه بعد الإجماع على أنه يقع صحيحاً ومع ذلك يكون تركه أرجح كما يظهر من مداومة الأئمة عليهم السلام على الترك:

إنّما لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك، فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض، وإن كان مصلحة الترك أكثر فهما حينئذ يكونان من قبيل المستحيين المتزاحمين، فيحكم بالتخير بينهما لو لم يكن أهمّ في البين، وإلاّ فيتعين الأهمّ، وإن كان الآخر يقع صحيحاً؛ حيث إنه كان راجحاً وموافقاً للغرض، كما هو الحال في سائر المستحبات المتزاحمات، بل الواجبات.

وأرجحية الترك من الفعل لا توجب حزاة^(٣٢) ومنقصة فيه أصلاً،

(٣٢) وربما يقال: إن ارجحية الترك وإن لم توجب منقصة وحزاة في الفعل أصلاً، إلاّ أنه توجب المنع منه فعلاً، والبعث إلى الترك قطعاً كما لا يخفى. ولذا كان ضد الواجب - بناءً على كونه مقدمة له - حراماً، ويفسد لو كان عبادة، مع انه لا حزاة في فعله، وإنّما كان النهي عنه وطلب تركه لما فيه من المقدميّة له، وهو على ما هو عليه من المصلحة، فالمنع عنه لذلك كاف في فساد لو كان عبادة. قلت: يمكن أن يقال: إن النهي التحريمي لذلك وإن كان كافياً في ذلك بلا إشكال،

(١) أنظر الفقيه: ١٥٦/١ باب ٣٨ في المواضع التي تجوز الصلاة فيها، الحديث ٢ و٦.

كما يوجبها ما إذا كان فيه مفسدة غالبية على مصلحته، ولذا لا يقع صحيحاً على الامتناع؛ فإن الحزازة والمنقصة فيه مانعة عن صلاحية التقرب به، بخلاف المقام؛ فإنه على ما هو عليه من الرجحان وموافقة الغرض، كما إذا لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حزازة فيه أصلاً.

وإما لأجل ملازمة الترك لعنوان كذلك من دون انطباقه عليه، فيكون كما إذا انطبق عليه من غير تفاوت، إلا في أن الطلب المتعلق به حينئذ ليس بحقيقي، بل بالعرض والمجاز، فإنما يكون في الحقيقة متعلقاً بما يلزمه من العنوان، بخلاف صورة الانطباق؛ لتعلقه به حقيقة، كما في سائر المكروهات من غير فرق، إلا أن منشأها فيها حزازة ومنقصة في نفس الفعل، وفيه رجحان في الترك من دون حزازة في الفعل أصلاً، غاية الأمر كون الترك أرجح.

نعم، يمكن أن يحمل النهي - في كلا القسمين - على الإرشاد إلى الترك الذي هو أرجح من الفعل، أو ملازم لما هو الأرجح، وأكثر ثواباً لذلك، وعليه يكون النهي على نحو الحقيقة لا بالعرض والمجاز، فلا تغفل.

→

إلا أن التزبيهي غير كاف إلا إذا كان عن حزازة فيه، وذلك لبداية عدم قابلية الفعل للتقرب به منه تعالى، مع المنع عنه وعدم ترخيصه في ارتكابه، بخلاف التزبيهي عنه إذا كان لا لحزازة فيه، بل لما في الترك من المصلحة الراجحة؛ حيث إنه معه مرصوص فيه، وهو على ما هو عليه من الرجحان والمحبوبة له تعالى ولذلك لم تفسد العبادة إذا كانت ضد المستحبة أهم، إتفاقاً، فتأمل. (المحقق الخراساني قدس سره).

وأما القسم الثاني: فالنهي فيه يمكن أن يكون لأجل ما ذكر في القسم الأول طابق النعل بالنعل، كما يمكن أن يكون بسبب حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها؛ لأجل تشخصها في هذا القسم بمشخص غير ملائم لها كما في الصلاة في الحمام؛ فإن تشخصها بتشخص وقوعها فيه لا يناسب كونها معراجاً، وإن لم يكن نفس الكون في الحمام بمكروه ولا حزازة فيه أصلاً، بل كان راجحاً كما لا يخفى.

وربما يحصل لها - لأجل تخصصها بخصوصية شديدة الملاءمة معها - مزية فيها كما في الصلاة في المسجد والأمكنة الشريفة، وذلك لأن الطبيعة المأمور بها في حلة نفسها إذا كانت مع تشخص لا يكون له شدة الملاءمة، ولا عدم الملاءمة لها مقدار من المصلحة والمزية، كالصلاة في الدار مثلاً، وتزداد تلك المزية فيما كان تشخصها بما له شدة الملاءمة، وتنقص فيما إذا لم تكن له ملائمة، ولذلك ينقص ثوابها تارة، ويزيد أخرى، ويكون النهي فيه - لحدوث نقصان في مزيته فيها - إرشاداً إلى ما لا نقصان فيه من سائر الأفراد، ويكون أكثر ثواباً منه.

وليكن هذا مراد من قال: «إن الكراهة في العبادة بمعنى أنها تكون أقلّ ثواباً»^(١).

ولا يرد عليه: بلزوم اتصاف العبادة التي تكون أقلّ ثواباً من الأخرى بالكراهة، ولزوم اتصاف ما لا مزيد فيه ولا منقصة بالاستحباب؛ لأنه أكثر ثواباً مما فيه المنقصة^(٢).

لما عرفت: من أن المراد من كونه أقلّ ثواباً إنما هو بقياسه إلى نفس

(١) أنظر قوانين الأصول: ١٤٣/١.

(٢) أنظر قوانين الأصول: ١٤٣/١ والفصول الغروية: ١٣١ ومطارج الأنظار: ٦٣٦/١ - ٦٣٧.

الطبيعة المتشخصة بما لا يحدث معه مزية لها ولا منقصة من الشخصات، وكذا كونه أكثر ثواباً.

ولا يخفى: أن النهي في هذا القسم لا يصح إلا للإرشاد، بخلاف القسم الأول؛ فإنه يكون فيه مولوياً، وإن كان حمله على الإرشاد بمكان من الإمكان.

وأما القسم الثالث: فيمكن أن يكون النهي فيه عن العبادة المتحدة مع ذاك العنوان أو الملازمة له بالعرض والمجاز، وكان المنهي عنه به حقيقة ذاك العنوان.

ويمكن أن يكون على الحقيقة إرشاداً إلى غيرها من سائر الأفراد مما لا يكون متحداً معه أو ملازماً له؛ إذ المفروض التمكن من استيفاء مزية العبادة بلا ابتلاء بحزازة ذاك العنوان أصلاً.

هذا على القول بجواز الاجتماع.

وأما على الامتناع: فكذلك في صورة الملازمة، وأما في صورة الاتحاد وترجيح جانب الأمر - كما هو المفروض حيث إنه صحة العبادة - فيكون حال النهي فيه حاله في القسم الثاني، فيحمل على ما حمل عليه فيه، طابق النعل بالنعل؛ حيث إنه بالدقة يرجع إليه؛ إذ على الامتناع ليس الاتحاد مع العنوان الآخر، إلا من مخصّصاته ومشخصاته التي تختلف الطبيعة الأمور بها في المزية زيادة ونقيصة بحسب اختلافها في الملاءمة كما عرفت.

وقد انقدح بما ذكرناه: أنه لا مجال أصلاً لتفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب في القسم الأول مطلقاً وفي هذا القسم على القول بالجواز. كما انقدح: حال اجتماع الوجوب والاستحباب فيها، وأن الأمر

الاستجابي يكون على نحو الإرشاد إلى أفضل الأفراد مطلقاً على نحو الحقيقة، ومولويًا اقتضائياً كذلك، وفعلياً بالعرض والمجاز فيما كان ملاكته ملازمتها لما هو مستحب، أو متحداً معه على القول بالجواز.

ولا يخفى: أنه لا يكاد يأتي القسم الأول هاهنا؛ فإن انطباق عنوان راجع على الفعل الواجب الذي لا بدل له إنما يؤكد إيجابه، لا أنه يوجب استحبابه أصلاً ولو بالعرض والمجاز، إلا على القول بالجواز، وكذا فيما إذا لازم مثل هذا العنوان؛ فإنه لو لم يؤكد الإيجاب لما يُصحح الاستحباب إلاً اقتضائياً بالعرض والمجاز، فتفطن.

[دليل آخر على جواز الاجتماع وجوابه]

ومنها^(١): أن أهل العرف يعدّون من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرّم مطيعاً وعاصياً من وجهين، فإذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص، كما مثّل به الحاجبي^(٢) والعضدي^(٣)، فلو خاطه في ذاك المكان عُدّ مطيعاً لأمر الخياطة، وعاصياً للنهي عن الكون في ذلك المكان.

وفيه - مضافاً إلى المناقشة في المثال: بأنه ليس من باب الاجتماع؛ ضرورة أن الكون المنهي عنه غير متحد مع الخياطة وجوداً أصلاً، كما لا يخفى :-

المنع، إلا عن صدق أحدهما إمّا الإطاعة بمعنى الامتثال فيما غلب جانب الأمر، أو العصيان فيما غلب جانب النهي؛ لما عرفت من البرهان على الامتناع.

(١) أنظر قوانين الأصول: ١٤٨/١ - ١٤٩.

(٢) أنظر شرح العضدي على مختصر الحاجبي: ٩٢/١ - ٩٣.

نعم، لا بأس بصدق الإطاعة بمعنى حصول الغرض والعصيان في التوصلات، وأما في العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها، إلا فيما صدر من المكلف فعلاً غير محرّم وغير مبغوض عليه كما تقدّم^(١).

[القول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً]

بقي الكلام في حال التفصيل من بعض الأعلام^(٢) والقول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً^(٣).

وفيه: أنه لا سبيل للعرف في الحكم بالجواز أو الامتناع، إلا طريق العقل، فلا معنى لهذا التفصيل، إلا ما أشرنا إليه: من النظر المسامحي الغير المبني على التدقيق والتحقيق.

وأنت خبير بعدم العبرة به، بعد الاطلاع على خلافه بالنظر الدقيق. وقد عرفت فيما تقدم^(٣): أن النزاع ليس في خصوص مدلول صيغة

(٣٣) قد عرفت: ان متعلقات الأحكام هي العناوين دون المعنونات الخارجية، غير أن العقلاء بالنظر الثانوي يرون أنها هي المتعلقات دون العناوين، فيصير هذا اعتباراً ثانياً تالياً للاعتبار الأول.

فلا يرد عليه ماسيورده (رحمته): من عدم الاعتبار بنظر العرف فيما علم بالنظر الدقيق خلافه؛ فإن الركون بنظر العرف هاهنا ليس اعتماداً بنظر العرف مع انكشاف خلافه، بل جرياً على اعتبار عقلائي ثان تالٍ لآخر. (الطباطبائي)

(١) في الأمر العاشر من هذا الفصل.

(٢) كما يستظهر من كلمات المحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان: ١١٠/٢ - ١١٢.

وينسب إلى صاحب الرياض كما يظهر من السلطان في حاشيته على المعالم: ٢٩٠ - ٢٩١.

والمحقق القمي في القوانين: ١٥٩/١ - أنظر مطارح الأنظار: ٦١٢/١ - ٦٩٥.

(٣) في الأمر الرابع من هذا الفصل.

الأمر والنهي، بل في الأعم، فلا مجال لأن يتوهم: أن العرف هو المحكم في تعيين المداليل، ولعلّه كان بين مدلوليهما - حسب تعيينه - تناف لا يجتمعان في واحد ولو بعنوانين، وإن كان العقل يرى جواز اجتماع الوجوب والحرمة في واحد بوجهين، فتدبر.

و ينبغي التنبيه على أمور:

الأول: [مناط الإضطرار الرافع للحرمة]

أن الاضطرار إلى ارتكاب الحرام وإن كان يوجب ارتفاع حرمة والعقوبة عليه، مع بقاء ملاك وجوبه - لو كان - مؤثراً له، كما إذا لم يكن بحرام بلا كلام، إلا أنه إذا لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار - بأن يختار ما يؤدي إليه لا محالة - فإن الخطاب بالزجر عنه حينئذ وإن كان ساقطاً^(٣٤)، إلا أنه حيث يصدر عنه مبغوضاً عليه، وعصيائاً لذلك الخطاب، ومستحقاً عليه العقاب، لا يصلح لأن يتعلق به الإيجاب، وهذا في الجملة مما لا شبهة فيه ولا ارباب.

[حكم المضطر إليه بسوء الاختيار على الإمتناع]

وإنما الإشكال فيما إذا كان ما اضطر إليه بسوء اختياره مما ينحصر به التخلص عن محذور الحرام - كالخروج عن الدار المغصوبة فيما إذا توسّطها بالاختيار - في كونه منهياً عنه أو مأموراً به، مع جريان حكم

(٣٤) قد عرفت في بحث الأمر مع العلم بانتفاء شرطه جواز التكليف بالمحال اذا كانت الاستحالة مستندة الى سوء الاختيار، وعليه: فالأمر باق والحرمة مستقرة والعقاب مترتب. (الطباطبائي)

المعصية عليه، أو بدونه، فيه أقوال^(١).

هذا على الامتناع.

[حكم الاضطرار كذلك على الجواز]

وأما على القول بالجواز:

فمن أبي هاشم: أنه مأمور به ومنهي عنه^(٢)، واختاره الفاضل القمي ناسباً له إلى أكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء^(٣).

[المختار في المقام]

والحق: أنه منهي عنه بالنهي السابق^(٤) الساقط بحدوث الاضطرار

(٣٥) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قلنا:

«الذي ينبغي ان يقال: ان ما اضطر إليه الشخص بعد الدخول في الأرض المغصوبة انما هو الغصب بمقدار زمان الخروج سواء بقي أم خرج، فبالنسبة إلى الغصب بهذا المقدار لا خطاب تحريمي، وأما وقوعه معصية للخطاب السابق الساقط فمبني على أن يكون التصرف الزائد على هذا المقدار محرماً فعلياً.

فإن قلنا به، فلا يعقل بقاء الخروج على صفة المبغوضية، والأكان التكليف بترك التصرف الزائد تكليفاً قبيحاً؛ إذ لا فرق في لزوم القبح بين أن يكون الخروج منهياً عنه فعلاً أو مبغوضاً معاقباً عليه، وكيف يعقل أن يكلف بترك البقاء ثم يعاقب على الخروج سواء قلنا بمقدمية الخروج لترك البقاء أم لم نقل؟

(١) أنظر قوانين الأصول: ١٥٣/١ - ١٥٤ والفصول الغروية: ١٣٨ ومطارج الأنظار: ٧٠٧/١.

٧٠٨ وضوابط الأصول: ١٥١ وتعليقة السيد علي القزويني على معالم الأصول: ٦٣١/٤.

وإشارات الأصول: ١١٣.

(٢) و (٣) أنظر قوانين الأصول: ١٥٣/١ - (ط ق).

إليه، وعصيان له بسوء الاختيار، ولا يكاد يكون مأموراً به، كما إذا لم يكن هناك توقّف عليه^(٣٦)، أو بلا انحصار به؛ وذلك ضرورة أنه حيث كان قادراً

→

وان قلنا بعدم التحريم الفعلي كان جميع ما يقع منه بعد الدخول من البقاء والخروج مبيحاً غير متصف بصفة الحرمة الفعلية من غير فرق بين البقاء بمقدار زمان الخروج والزائد عليه، ولكن لا وجه لسقوط النهي عن التصرف الزائد؛ لعدم اضطراب المكلف إليه، بل يجب على المولى حفظ المكلف عن الوقوع فيه بالنهي عنه، ومع توقف النهي على رفع اليد عن ترتيب آثار النهي والمعصية على التصرف يرفع اليد عن ترتيبه مقدمة لتصحيح تكليفه، وعليه فلا يكون مانع من النهي الفعلي عن البقاء حتى بمقدار التصرف الخروجي فيكون التصرف البقائي محرماً بجميع آتاته، والتصرف الخروجي غير محرّم ولا مبغوض من أوّل يومه، فلا يكون الدخول من سوء الاختيار بالنسبة إلى الخروج.

إن قلت: إن النهي من البقاء مع وقوع الخروج معصية معاقباً عليه إنما يكون قبيحاً إذا لم يرخسه العقل، والمفروض أن العقل ملزم باختيار الخروج من باب أقل القبيحين. قلت: قبح التكليف يدور مدار عدم تمكّن المكلف من الامتنال إما حساً خارجاً، أو من قبل المولى ينهي يصدّ المكلف أو عقاب، والمفروض عدم التمكن مع العقاب على الخروج، فلا بد للشارع إما أن لا ينهي من البقاء، أو لا يعاقب على الخروج. نعم، بعد فرض جواز ذلك يحكم العقل باختيار أقل القبيحين.

هذا، مع أن العقل لا يحكم باختيار المبغوض الشرعي؛ لأن حكمه ناشئ عن درك الملائم ولو ملائمة عرضية ناشئة من توقف واجب على الفعل أو ترك حرام، فما لم يصر الفعل ملائماً لا يحكم العقل باختياره، ولا شيء من المبغوض الشرعي يلائم القوة العاقلة، فيتجّ أن لا شيء مما يحكم به العقل مبغوض فعلي للشارع، فمهما كان حكم من العقل استكشفنا منه حكم الشرع». انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٣٣/١ - ٢٣٤.

(٣٦) لا يخفى: أنه لا توقف هاهنا حقيقة؛ بدهاة أن الخروج إنّما هو مقدمة للكون في خارج الدار، لا مقدمة لترك الكون فيها الواجب؛ لكونه ترك الحرام. نعم، بينهما ملازمة؛ لأجل التضاد بين الكونين، ووضوح الملازمة بين وجود الشيء وعدم

←

على ترك الحرام رأساً لا يكون عقلاً معذوراً في مخالفته فيما اضطرّ إلى ارتكابه بسوء اختياره، ويكون معاقباً عليه، كما إذا كان ذلك بلا توقّف عليه، أو مع عدم الانحصار به. ولا يكاد يجدي توقّف انحصار التخلّص عن الحرام به^(١)؛ لكونه بسوء الاختيار.

إن قلت: كيف لا يجديه ومقدّمة الواجب واجبة^(٢٧)؟

→

ضدّه، فيجب الكون في خارج الدار عَرَضاً؛ لوجوب ملازمه حقيقة، فتجب مقدمته كذلك.

وهذا هو الوجه في المماشة والجري على أنّ مثل الخروج يكون مقدّمة لما هو الواجب من ترك الحرام، فافهم. (المحقق الخراساني قدس سره).

(٣٧) محصل ما أفاده (رحمته الله) على طوله: ان الخروج حيث كان متفرعاً على الدخول تفرع المسبب على سببه فهو مقدور بالقدرة المتعلقة بسببه، فالنهي المتعلق بالسبب متعلق به، وهو مخالفة له يستحق بسببه العقاب وإن لم يتعلق به بنفسه نهياً؛ لمكان الاضطرار اليه بالنظر الى نفسه.

وأما كونه مقدّمة للتخلّص الواجب فلا يوجب اتصافه بالوجوب المقدمي من قبله؛ لأنّ المقدّمة المحرمة المنحصرة للواجب مع كون الواجب أهمّ إنما تكسب الوجوب مع سقوط حرمة لو لم يكن الوقوع فيه بسوء الاختيار، والابقيت المقدّمة على ميغوضيتها والواجب مع ذلك باق على وجوبه يكتفي فيه بحكم العقل بوجوب المقدّمة إرشاداً الى أهمية الواجب من دون وجوب شرعي للمقدّمة هذا.

وأنت خبير: بأنّ أساس هذا البيان يدور مدار كون الخروج من الدار المغصوبة تصرفاً فيها ومقدّمة للتخلّص الواجب.

والحق كما ذهب اليه بعض الأساطين من مشايخنا^(٢) ان الخروج عند العقلاء ترك

(١) تعريض بالشيخ الأعظم قدس سره، أنظر مطارج الأنظار: ٧٠٩/١.

(٢) المحقق الميرزا النائيني قدس سره أنظر أجود التقريرات: ١٨٦/٢

قلت: إنما يجب المقدمة لو لم تكن محرمة، ولذا لا يترشح الوجوب من الواجب، إلا على ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة مع اشتراكهما في المقدمة.

و إطلاق الوجوب بحيث ربما يترشح منه الوجوب عليها مع انحصار المقدمة بها إنما هو فيما إذا كان الواجب أهم من ترك المقدمة المحرمة، والمفروض هاهنا وإن كان ذلك، إلا أنه كان بسوء الاختيار، ومعه لا يتغير عما هو عليه من الحرمة والمبغوضية، وإلا لكانت الحرمة معلقة على إرادة المكلف واختياره لغيره، وعدم حرمة مع اختياره له، وهو كما ترى، مع أنه خلاف الفرض، وأن الاضطرار يكون بسوء الاختيار.

[مختار الشيخ الأعظم رحمته]

إن قلت: إن التصرف في أرض الغير بدون إذنه بالدخول والبقاء حرام بلا إشكال ولا كلام، وأما التصرف بالخروج الذي يترتب عليه رفع

→

للتصرف الحرام ومعه لا يتصور كونه معنواً بالتصرف أيضاً؛ لعدم جواز اجتماع عنواني الفعل والترك في واحد فليس متعلقاً لنهي ولا حرمة ولا مبغوضية أصلاً.

فإن قلت: هذا يصح لو كان الترك عنواناً للخروج لا سبباً توليدياً مترتباً عليه كما عليه بناء كلامه (رحمته).

قلت: هو كذلك؛ فإن الترك لو كان سبباً توليدياً كان من الضروري أن ينتزع بعد تمامية الخروج عن فعل مقارن له لا عن نفس الخروج، والأمر بخلاف ذلك؛ فانه منتزع عن الخروج، والذي ينتزع عن ما بعد الخروج هو عدم التصرف لترك التصرف. (الطباطبائي)

الظلم ويتوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام، فهو ليس بحرام في حال من الحالات، بل حاله حال مثل شرب الخمر المتوقف عليه النجاة من الهلاك في الاتصاف بالوجوب في جميع الأوقات.

ومنه ظهر: المنع عن كون جميع أنحاء التصرف في أرض الغير مثلاً حراماً قبل الدخول وأنه يتمكن من ترك الجميع حتى الخروج، وذلك لأنه لو لم يدخل لما كان متمكناً من الخروج وتركه، وترك الخروج بترك الدخول رأساً ليس في الحقيقة، إلا ترك الدخول، فمن لم يشرب الخمر؛ لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به - مثلاً - لم يصدق عليه، إلا أنه لم يقع في المهلكة، لا أنه ما شرب الخمر فيها، إلا على نحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع، كما لا يخفى.

وبالجملة: لا يكون الخروج بملاحظة كونه مصداقاً للتخلص عن الحرام أو سبباً له، إلا مطلوباً، ويستحيل أن يتصف بغير المحبوبة ويحكم عليه بغير المطلوبة.

قلت: هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلص مأموراً به، وهو موافق لما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه على ما في «تقريرات» بعض الأجلة^(١).

لكنه لا يخفى: أن ما به التخلص عن فعل الحرام أو ترك الواجب إنما يكون حسناً عقلاً ومطلباً شرعاً بالفعل - وإن كان قبيحاً ذاتاً - إذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونه، ولم يقع بسوء اختياره: إما في الاقتحام في ترك الواجب أو فعل الحرام، وإما في الإقدام على ما هو قبيح وحرام لو لا [أن] به التخلص بلا كلام كما هو المفروض في المقام؛ ضرورة تمكنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره.

(١) أنظر مطارح الأنظار: ٧٠٩/١.

وبالجملة: كان قبل ذلك متمكناً من التصرف خروجاً كما يتمكن منه دخولاً، غاية الأمر يتمكن منه بلا واسطة ومنه بالواسطة، ومجرد عدم التمكن منه، إلا بواسطة لا يخرج عنه كونه مقدوراً، كما هو الحال في البقاء، فكما يكون تركه مطلوباً في جميع الأوقات فكذلك الخروج، مع أنه مثله في الفرعية على الدخول، فكما لا تكون الفرعية مانعة عن مطلوبيته قبله وبعده، كذلك لم تكن مانعة عن مطلوبيته، وإن كان العقل يحكم بلزومه إرشاداً إلى اختيار أقل المحذورين وأخف القبيحين.

[حكم شرب الخمر علاجاً]

ومن هنا ظهر: حال شرب الخمر علاجاً وتخلصاً عن المهلكة، وأنه إنما يكون مطلوباً على كل حال لو لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار، وإلا فهو على ما هو عليه من الحرمة، وإن كان العقل يلزمه إرشاداً إلى ما هو أهم وأولى بالرعاية من تركه؛ لكون الغرض فيه أعظم.

فمن ترك الاقتحام فيما يؤدي إلى هلاك النفس أو شرب الخمر لثلاً يقع في أشد المحذورين منهما، فيصدق أنه تركهما، ولو بتركه ما لو فعله لأذى لا محالة إلى أحدهما، كسائر الأفعال التوليدية؛ حيث يكون العمد إليها بالعمد إلى أسبابها، واختيار تركها بعدم العمد إلى الأسباب، وهذا يكفي في استحقاق العقاب على الشرب للعلاج، وإن كان لازماً عقلاً للفرار عما هو أكثر عقوبة.

ولو سلم عدم الصدق، إلا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع فهو غير ضائر بعد تمكّنه من الترك ولو على نحو هذه السالبة، ومن الفعل بواسطة تمكّنه مما هو من قبيل الموضوع في هذه السالبة، فيوقع نفسه بالاختيار في المهلكة، أو يدخل الدار فيعالج بشرب الخمر ويتخلص

بالخروج، أو يختار ترك الدخول والوقوع فيهما لئلا يحتاج إلى التخلص والعلاج.

إن قلت: كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعاً عنه شرعاً ومعاقباً عليه عقلاً، مع بقاء ما يتوقف عليه على وجوبه و[وضوح] سقوط الوجوب، مع امتناع المقدمة المنحصرة ولو كان بسوء الاختيار، والعقل قد استقل: بأن الممنوع شرعاً كالممتنع عادة أو عقلاً؟!

قلت: أولاً: إنما كان الممنوع كالممتنع إذا لم يحكم العقل بلزومه إرشاداً إلى ما هو أقل المحذورين، وقد عرفت لزومه بحكمه؛ فإنه مع لزوم الإتيان بالمقدمة عقلاً لا بأس في بقاء ذي المقدمة على وجوبه؛ فإنه حينئذ ليس من التكليف بالممتنع كما إذا كانت المقدمة ممتنعة.

وثانياً: لو سُلِّم فالساقط إنما هو الخطاب فعلاً بالبعث والإيجاب، لا لزوم إتيانه عقلاً - خروجاً عن عهدة ما تنجز عليه سابقاً -؛ ضرورة أنه لو لم يأت به، لَوَقَّع في المحذور الأشدّ ونقض الغرض الأهم؛ حيث إنه الآن كما كان عليه من الملاك والمحبوبة بلا حدوث قصور أو طرؤ فتور فيه أصلاً، وإنما كان سقوط الخطاب لأجل المانع، وإلزام العقل به لذلك إرشاداً كاف لا حاجة معه إلى بقاء الخطاب بالبعث إليه والإيجاب له فعلاً، فتدبر جيداً.

[مناقشة مختار الفصول]

وقد ظهر مما حققناه: فساد القول بكونه مأموراً به مع إجراء حكم المعصية عليه^(١)؛ نظراً إلى النهي السابق، مع ما فيه: من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة.

(١) عزاه في شرح المختصر: ٩٤/١ وفي القوانين: ١٥٤/١ إلى الفخر الرازي، واختاره في

ولا يرتفع غائلته: باختلاف زمان التحريم والإيجاب قبل الدخول وبعده - كما في «الفصول»^(٣٧) - مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما، وإنما المفيد اختلاف زمانه ولو مع اتحاد زمانهما.

وهذا أوضح من أن يخفى^(٣٨)، كيف! ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول عصياناً للنهي السابق وإطاعة للأمر اللاحق فعلاً، ومبغوضاً ومحبوباً كذلك بعنوان واحد وهذا مما لا يرضى به القائل بالجواز، فضلاً عن القائل بالامتناع.

(٣٨) قال المحقق الشيخ محمد رضا الإصفهاني قدس سره:

«نعم، لا يخفى على صاحب «الفصول» هذا الواضح - وهو أرفع مقاماً من الجهل - بأن الفعل الواحد لا يمرّ عليه زمانان، ولكن قد عرفت - بما لا مزيد عليه - : إنه يقول بسقوط النهي وارتفاع الحرمة التشريعية عن الخروج، وتمخضه للجواب إلّا إجراء حكم النهي الساقط السابق بالمعنى السابق ولكن هلمّ إلى ما في «حاشية» هذا الأستاذ على «مكاسب» الشيخ الأعظم: من الإلتزام بأن المال في البيع الفضولي بعد صدور البيع وقبل الإجازة محكوم بكونه ملك من انتقل عنه واقعاً، وبعد الإجازة يكون محكوماً بكونه ملكاً في ذلك الزمان بعينه لمن انتقل إليه واقعاً، ولا منافاة بين الحكمين أصلاً؛ لتعدد زمان الحكمين وإن اتحد زمان المتعلق.

فهب - رعاك الله - أن في كلام صاحب «الفصول» كانت علة - وحاشاه منها - فنحن قد أزعناها بما لا مزيد عليه، ولكن ما ذكره هذا الأستاذ مما يعجز نظامي العلم عن إصلاحه، وكيف يصلح وصريحة: كون الملك الواحد في الزمان الواحد - الواقع بين العقد والإجازة - لمالكين مستقلّين؟! انتهى أنظر وقاية الأذهان: ٣٦٩.

كما لا يجدي في رفع هذه الغائلة كون النهي مطلقاً^(٣٩) وعلى كل

(٣٩) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قُلَيْبٌ:

«إن أراد من الإطلاق استمرار النهي إلى ما بعد الدخول - كما هو الظاهر - فهو يرجع إلى القول الآتي من كون الخروج مأموراً به ومنهياً عنه فعلاً، ولا يكون مرتبطاً بهذا القول المفروض فيه سقوط النهي بالدخول.

وان أراد إطلاق المتعلق أي: أن المنهي عنه مطلق الخروج والمأمور به الخروج بعد الدخول.

ففيه: ان سعة مفهوم الخروج تطابق سعة مفهوم الخروج الخاص أعني: الخروج بعد الدخول، وليس الخروج بعد الدخول حصّة من الخروج المطلق، بل هو هو والقيّد توضيحي.

وقد سبق منا فيما حرّرناه حين حضور بحث الأستاذ المصنف قُلَيْبٌ توجيه ذلك بما لا بأس بنقله وهو ان معنى كون النهي مطلقاً انه ليس مشروطاً بشيء غير حاصل غير الشرائط العامة، ومن المعلوم عدم التنافي بين حرمة الشيء كذلك ووجوبه على تقدير انتفاء شرط من شرائطه العامة كما فيما نحن فيه؛ فان الخروج حرام بشرط القدرة على تركه، وبعد الدخول لا قدرة عليه شرعاً فيجب، ومع ذلك يجري عليه حكم النهي السابق واثره إذ كان امتناعه بالاختيار.

ولكن يتجه عليه: ان الفرق المزبور على ذلك يرجع إلى الفرق باختلاف زمان الأمر والنهي الذي تقدم مع دفعه.

مضافاً إلى ان ما هو من الشرائط العامة للتكليف القدرة العقلية لا الشرعية؛ فان معنى عدم القدرة شرعاً هو وجود التكليف المزاحم، فيرفع اليد عن التكليف الأوّل لوجود ما هو أقوى منه، لا لعدم اجتماع شرائط التكليف». انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٣٦/١.

حال، وكون الأمر مشروطاً بالدخول؛ ضرورة منافاة حرمة شيء كذلك مع وجوبه في بعض الأحوال.

[مناقشة مختار المحقق القمي قدس سره]

وأما القول بكونه مأموراً به ومنهياً عنه^(١):

ففيه - مضافاً إلى ما عرفت: من امتناع الاجتماع فيما إذا كان بعنوانين، فضلاً عما إذا كان بعنوان واحد كما في المقام؛ حيث كان الخروج بعنوانه سبباً للتخلص وكان بغير إذن المالك، وليس التخلص، إلا مترعاً عن ترك الحرام المسبب عن الخروج^(٤٠) لا عنواناً له :-

أن الاجتماع هاهنا لو سلّم أنه لا يكون بمحال - لتعدد العنوان وكونه مجدياً في رفع غائلة التضاد - كان محالاً لأجل كونه طلب المحال؛ حيث لا مندوحة هنا.

(٤٠) قد عرفت - مما علقت على الهامش - أن ترك الحرام غير مسبب عن الخروج حقيقة، وإنما المسبب عنه إنما هو الملازم له، وهو الكون في خارج الدار. نعم، يكون مسبباً عنه مسامحة وعرضاً..

وقد انقدح بذلك: انه لا دليل في البين إلا على حرمة الغصب المقتضي لاستقلال العقل بلزوم الخروج من باب انه أقل المحذورين، وانه لا دليل على وجوبه بعنوان آخر.

فحينئذ يجب إعماله أيضاً - بناءً على القول بجواز الاجتماع - كإعمال النهي عن الغصب ليكون الخروج مأموراً به ومنهياً عنه، فافهم. (المحقق الخراساني قدس سره).

وذلك لضرورة عدم صحّة تعلّق الطلب^(٤١) والبعث حقيقة بما هو واجب أو ممتنع، ولو كان الوجوب أو الامتناع بسوء الاختيار.

وما قيل: «أن الامتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار». إنّما هو في قبال استدلال الأشاعرة للقول بأن الأفعال غير اختيارية بقضية: «أن الشيء ما لم يجب لم يوجد».

فانقدح بذلك: فساد الاستدلال لهذا القول بأن الأمر بالتخلص والنهي عن الغصب دليلان يجب إعمالهما ولا موجب للتقييد عقلاً؛ لعدم استحالة كون الخروج واجباً وحراماً باعتبارين مختلفين.

إذ منشأ الاستحالة:

إمّا لزوم اجتماع الضدين، وهو غير لازم مع تعدّد الجهة.
وإمّا لزوم التكليف بما لا يطاق، وهو ليس بمحال إذا كان مسبباً عن سوء الاختيار.

وذلك لما عرفت: من ثبوت الموجب للتقييد عقلاً ولو كانا بعنوانين، وأن اجتماع الضدين لازم ولو مع تعدّد الجهة، مع عدم تعدّدها هاهنا

(٤١) وذلك أن جدّيّة الطلب تستلزم تعلّق ارادة الأمر بفعل المكلف، ومعلوم: أن الارادة لاتعلّق الا بما هو ممكن الوجود والعدم فيترجح بها، لا بما هو ضروري الوجود أو العدم بواسطة الاضطرار - كما ذكره (رحمته الله) سابقاً - وقد أشرنا هناك إلى أنه لا معنى لتعلّق الارادة بالفعل الغير المباشري، وأن لامانع من تعلّق الطلب الاعتباري بالمحال اذا ترتب عليه أثر كالعقاب فيما استند إلى سوء الاختيار.

وأما قوله: (ان قولهم: «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار... الخ) فلا معنى للتخصيص في مورد الأحكام العقلية على أن المقام غير محتاج إليها كما لا يخفى.

(الطباطبائي)

والتكليف بما لا يطاق محال على كل حال.

نعم، لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب بسقوط التكليف بالتحريم أو الإيجاب.

[حكم الصلاة في الدار المغصوبة]

ثم لا يخفى: أنه لا إشكال في صحة الصلاة مطلقاً في الدار المغصوبة على القول بالاجتماع.

وأما على القول بالامتناع، فكذلك مع الاضطرار إلى الغصب لا بسوء الاختيار، أو معه ولكنها وقعت في حال الخروج على القول بكونه مأموراً به بدون إجراء حكم المعصية عليه^(١)، أو مع غلبة ملاك الأمر على النهي مع ضيق الوقت.

أما مع السعة فالصحة وعدمها مبنيان على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد واقتضائه؛ فإن الصلاة في الدار المغصوبة وإن كانت مصلحتها غالبية على ما فيها من المفسدة، إلا أنه لا شبهة في أن الصلاة في غيرها تضادها بناء على أنه لا يبقى مجال مع إحداها للأخرى، مع كونها أهم منها؛ لخلوها من المنقصة الناشئة من قبل اتحادها مع الغصب.

لكنه عرفت^(٢): عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه فالصلاة في الغصب اختياراً في سعة الوقت صحيحة وإن لم تكن مأموراً بها.

الامر الثاني: [صغروية المقام لكبرى التعارض أو التزاحم]

قد مر^(٣) - في بعض المقدمات - : أنه لا تعارض بين مثل خطاب

(١) كما اختاره الشيخ الأعظم قدس سره.

(٢) في مسألة اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده.

(٣) في الأمر الثامن والتاسع من مقدمات مسألة اجتماع الأمر والنهي.

«صل» وخطاب «لا تغضب» على الامتناع، تعارض الدليلين بما هما دليلان حاكيان؛ كي يقدم الأقوى منهما دلالة أو سنداً، بل إنّما هو من باب تزاخم المؤثرين والمقتضين، فيقدم الغالب منهما وإن كان الدليل على مقتضى الآخر أقوى من دليل مقتضاه.

هذا فيما إذا أحرز الغالب منهما، وإلا كان بين الخطابين تعارض، فيقدم الأقوى منهما دلالة أو سنداً، وبطريق «الإن» يحرز به أن مدلوله أقوى مقتضياً.

هذا لو كان كلٌّ من الخطابين متكفلاً لحكم فعليّ، وإلا فلا بدّ من الأخذ بالمتكفل لذلك منهما لو كان، وإلا فلا محيص عن الانتهاء إلى ما تقتضيه الأصول العملية.

ثم لا يخفى: أن ترجيح أحد الدليلين وتخصيص الآخر به في المسألة لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأساً، كما هو قضية التقييد والتخصيص في غيرها مما لا يحرز فيه المقتضي لكلا الحكمين^(١)، بل قضيته ليس، إلاّ خروجه فيما كان الحكم الذي هو مفاد الآخر فعلياً، وذلك لثبوت المقتضي في كل واحد من الحكمين فيها، فإذا لم يكن المقتضي لحرمة الغضب مؤثراً لها - لاضطرار أو جهل أو نسيان - كان المقتضي لصحة الصلاة مؤثراً لها فعلاً، كما إذا لم يكن دليل الحرمة أقوى، أو لم يكن واحد من الدليلين دالاً على الفعلية أصلاً.

فانقدح بذلك: فساد الإشكال في صحة الصلاة في صورة الجهل أو النسيان ونحوهما فيما إذا قدّم خطاب «لا تغضب»، كما هو الحال فيما إذا

(١) أنظر مطارح الأنظار: ٧٠١/١.

كان الخطابان من أوّل الأمر متعارضين، ولم يكونا من باب الاجتماع أصلاً، وذلك لثبوت المقتضي في هذا الباب كما إذا لم يقع بينهما تعارض ولم يكونا متكفّلين للحكم الفعليّ.

فيكون وزان التخصيص في مورد الاجتماع وزان التخصيص العقلي الناشئ من جهة تقديم أحد المقتضيين وتأثيره فعلاً، المختصّ بما إذا لم يمنع عن تأثيره مانع، المقتضي لصحة مورد الاجتماع مع الأمر أو بدونه، فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضي للنهي له أو عن فعليته كما مر تفصيله.

[وجوه ترجيح النهي على الأمر]

وكيف كان: فلا بدّ في ترجيح أحد الحكمين من مرجّح وقد ذكرنا ترجيح النهي وجوهاً^(١): (٤٢)

(٤٢) قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

ليس شيء من الوجوه المزبورة راجعاً إلى الترجيح بقوة الملاك، بل الأوّل منها راجع إلى الترجيح بقوة الدلالة، والثاني إلى عدم مزاحمة ملاك النهي في تأثيره في صدور النهي من المولى بملاك الأمر؛ فإن ملاك النهي هو ملاك الحركة لدى العقلاء، وهو وإن ضعف عن ملاك الأمر بمراتب، إلا أنه مقدم عليه عندهم، والثالث إلى عدم المزاحمة المزبورة، لكن في خصوص ملاكات النواهي الشرعية ولو كان ذلك من جهة قوة ملاكات نواهيّه بالإضافة إلى أوامره من باب الاتفاق». انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٣٧/١.

(١) انظر قوانين الاصول: ١٥٣/١ وج ٣٥٠/١ ط المحققة، والفصول الغروية: ١٢٧ ومطارح الأنظار: ٧٠٢/١.

[النهي أقوى دلالة من الأمر]

منها: أنه أقوى دلالة^(١)؛ لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد بخلاف الأمر. وقد أورد عليه: بأن ذلك فيه من جهة إطلاق متعلّقه بقرينة الحكمة كدلالة الأمر على الاجتزاء بأي فرد كان.

وقد أورد عليه: بأنه لو كان العموم المستفاد من النهي بالإطلاق بمقدّمات الحكمة وغير مستند إلى دلالاته عليه بالالتزام لكان استعمال مثل «لا تغصب» في بعض أفراد الغصب حقيقة. وهذا واضح الفساد، فتكون دلالاته على العموم من جهة أن وقوع الطبيعة في حيز النفي أو النهي يقتضي عقلاً سريان الحكم إلى جميع الأفراد؛ ضرورة عدم الانتهاء عنها أو انتفائها، إلّا بالانتهاء عن الجميع أو انتفائه.

قلت: دلالاتها على العموم والاستيعاب ظاهراً مما لا ينكر^(٢)، لكنّه من الواضح أن العموم المستفاد منهما كذلك إنّما هو بحسب ما يراد من متعلّقهما فيختلف سعة وضيقاً، فلا يكاد يدلّ على استيعاب جميع الأفراد، إلّا إذا أريد منه الطبيعة مطلقة وبلا قيد، ولا يكاد يستظهر ذلك مع عدم دلالاته عليه بالخصوص، إلّا بالإطلاق وقرينة الحكمة؛ بحيث لو لم يكن هناك قرينتها - بأن يكون الإطلاق في غير مقام البيان - لم يكد يستفاد استيعاب أفراد الطبيعة، وذلك لا ينافي دلالتهما على استيعاب أفراد ما يراد

(٤٣) قد عرفت المناقشة فيه في أوّل النواهي. (الطباطبائي)

(١) وهذا الوجه ذكره الميرزا القمّي في القوانين: ١٥٣/١ وج ٣٥٠/١ ط محقّقة، وأيضاً صاحب الأشارات الشيخ محمد إبراهيم الكلّاسي (م ١٢٦٢) والفصول الغروية: ١٢٧ وضوابط الأصول: ١٥٣ وحاشية القوانين للسيد عليّ القزويني: ١٠٩/١.

من المتعلق؛ إذ الفرض عدم الدلالة على أنه المقيد أو المطلق.

اللهم إلا أن يقال: إن في دلالتها على الاستيعاب كفاية ودلالة على أن المراد من المتعلق هو المطلق - كما ربما يدعى^(١) ذلك في مثل «كل رجل» - وأن مثل لفظة «كل» تدل على استيعاب جميع أفراد الرجل، من غير حاجة إلى ملاحظة إطلاق مدخوله وقرينة الحكمة، بل يكفي إرادة ما هو معناه من الطبيعة المهملة ولا بشرط في دلالاته على الاستيعاب، وإن كان لا يلزم مجازاً أصلاً لو أريد منه خاص بالقرينة، لا فيه؛ لدلالاته على استيعاب أفراد ما يراد من المدخول، ولا فيه إذا كان بنحو تعدد الدال والمدلول؛ لعدم استعماله إلا فيما وضع له، والخصوصية مستفادة من دال آخر فتدبر.

ومنها: أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة^(٢)

(٤٤) هذا الحكم لكونه عقلياً ثابت بالحيثية، أي: أن دفع المفسدة من حيث هي مفسدة أولى من جلب المنفعة من حيث هي منفعة. وعليه: لا يرد عليه ما أورده (رحمته)، لكن التمسك بها لترجيح جانب النهي غير نافع للمستدل، إذ ثبوت الأولوية للدفع من حيث طبيعة المفسدة والمنفعة لا يقتضي الحكم عند اختلاف الخصوصيات والمقادير، فمن الجائز أن يكون مصلحة الواجب أهم بكثير من مفسدة الحرام فيغلب عليها وإن لم تقتضه نفس طبيعة المفسدة كالصلاة والغصب كما أورده المصنف.

لكن الواجب حيث كان عبادة ربما أوجبت أهميته غلبة جانب الحرمة في غير صورة الانحصار.

(١) أنظر قوانين الأصول: ١٩٧/١ والفصول الفروية: ١٦١.

وقد أورد عليه في «القوانين»:

بأنه مطلقاً ممنوع؛ لأن في ترك الواجب أيضاً مفسدة إذا تعين^(١).
ولا يخفى ما فيه: فإن الواجب ولو كان معيئاً ليس إلا لأجل أن في فعله مصلحة يلزم استيفاؤها من دون أن يكون في تركه مفسدة، كما أن الحرام ليس إلا لأجل^(٢) المفسدة في فعله بلا مصلحة في تركه.
ولكن يرد عليه: أن الأولوية مطلقاً ممنوعة، بل ربّما يكون العكس أولى، كما يشهد به مقايضة فعل بعض المحرّمات مع ترك بعض الواجبات خصوصاً مثل الصلاة وما يتلو تلوها.

→

واعلم أنّ كون أصل الملاكات الشرعية على حذو الملاكات العرفية لا طريق الى اثباته لو لم يثبت عدمه، ولذلك كان الإضراب عن هذا البحث أولى من التعرض به، كما ان فيما أورده المصنف (رحمته الله) عليها موارد للخدشة لكن لا جدوى في الاطناب فيها بعد عدم استقامة أصل المبحث والله الهادي. (الطباطبائي)

(٤٥) قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«لم نعلم منشأ هذا الالتزام، بل أصل الدوران مدار الملاك في المتعلق مما لم يلتزم به فضلاً عن أن يكون ذلك في الواجب خصوص المصلحة في الفعل و في الحرام خصوص المفسدة فيه، وقد تقدم منه قدس سره في توجيه النهي في العبادات جواز أن يكون التحريم لأجل انطباق عنوان راجح على الترك الا أن يكون ما ذكره هنا ناظراً إلى تعيين قضية الظهور اللفظي، وما أفاده هناك إلى مطلق ما يمكن إرادته منه». إنتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٣٧/١.

ولو سَلَّم فهو أجنبي عن المقام^(٤٦)؛ فإنه فيما إذا دار بين الواجب والحرام^(٤٧).

(٤٦) فإن الترجيح به أنما يناسب ترجيح المكلف، واختياره للفعل أو الترك بما هو أوفق بغرضه لا المقام، وهو مقام جعل الأحكام؛ فإن المرجح هناك ليس إلا حسنها أو قبحها العقلان، لا موافقة الأغراض ومخالفتها كما لا يخفى، تأمل تعرف.
(المحقق الخراساني قدس سره)

(٤٧) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«يعني: إذا دار أمر المكلف بين فعل واجب وترك حرام لا فيما إذا دار أمر فعل بين كونه واجباً وحراماً.

وفيه: أن القاعدة على تقدير ثبوتها عقلية غير قابلة للتخصيص.

ومحصلها: ان العقلاء يراعون لدى التزاحم جهة المفسدة وتكون حركاتهم على وفق اقتضاها، فان كان ذلك في أفعالهم بالمباشرة تركوا الفعل الذي تتزاحم فيه الجهتان، وان كان في أفعالهم التسببية أمروا بتركه، والشارع منهم ورئيسهم لا يتخطى فعله عن القوانين العقلانية.

فالأولى في مقام الجواب - بعد تسليم أصل القاعدة -: منع أصل الدوران؛ لعدم انحصار طريق جلب المصلحة بإتيان المجمع؛ لفرض وجود المندوحة في محل النزاع بخلاف دفع المفسدة؛ فانه لا يكون الا بترك المجمع، وعليه: فالقاعدة قاضية بالنهي عن المجمع وخروجه عن تحت الأمر، وكون الأمر متوجهاً إلى غيره من الافراد؛ إذ بذلك تحصل مراعاة الملاكين، والعقل قاي بمراعاتهما جميعاً ما دامت ممكنة وانما يحكم بأولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة في مقام الدوران وعدم إمكان الجمع بينهما.

ومما ذكرنا ظهر: ان المتعين تعليل تقديم النهي في المجمع بذلك لا بما ذكروه.

ولو سُلّم فإنّما يجدي فيما لو حصل به القطع.

ولو سُلّم أنه يجدي ولو لم يحصل؛ فإنّما يجري فيما لا يكون هناك مجال لأصالة البراءة أو الاشتغال، كما في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة التعيينين، لا فيما تجري، كما في محلّ الاجتماع؛ لأصالة البراءة عن حرمة، فيحكم بصحّته، ولو قيل بقاعدة الاشتغال في الشك في الأجزاء والشرائط؛ فإنه لا مانع عقلاً، إلا فعليّة الحرمة المرفوعة بأصالة البراءة عنها عقلاً ونقلاً.

نعم، لو قيل ^(٤٨): بأن المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة في المبغوضية ولو

→

إنتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٣٨/١.

(٤٨) «كما هو غير بعيد كله بتقريب: أنّ إحراز المفسدة والعلم بالحرمة الذاتية كافٍ في تأثيرها بما لها من المرتبة، ولا يتوقّف تأثيرها كذلك على إحرازها بمرتبها. ولذا كان العلم بمجرد حرمة شيء موجباً لتنجّز حرمة على ما هي عليه من المرتبة ولو كانت في أقوى مراتبها، ولاستحقاق العقوبة الشديدة على مخالفتها حسب شدّتها كما لا يخفى هذا.

لكنّه إنّما يكون إذا لم يحرز أيضاً ما يحتمل أن يزاحمها ويمنع عن تأثيرها المبغوضية. وأمّا معه فيكون الفعل كما إذا لم يحرز أنه ذو مصلحة أو مفسدة مما لا يستقل العقل بحسنه أو قبحه، وحينئذ يمكن أن يقال بصحّته عبادةً لو أتى به بداعي الأمر المتعلّق بما يصدق عليه من الطبيعة، بناءً على عدم اعتبار أزيد من إتيان العمل قريباً في العبادة وامتنالاً للأمر بالطبيعة، وعدم اعتبار كونه ذاتاً راجحاً.

كيف! ويمكن أن لا يكون جلّ العبادات ذاتاً راجحاً، بل إنّما يكون كذلك فيما إذا أتى بها على نحو قربي.

نعم، المعبر في صحته عبادةً إنّما هو أن لا يقع منه مبغوضاً عليه، كما لا يخفى. وقولنا:

←

لم يكن الغلبة بمحرزة فأصالة البراءة غير جارية، بل كانت أصالة الاشتغال بالواجب - لو كان عبادة - محكّمة، ولو قيل بأصالة البراءة في الأجزاء والشرائط؛ لعدم تأتّي قصد القربة مع الشك في المبعوضة فتأمل.

ومنها: الاستقراء

فإنه يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب، كحرمة الصلاة في أيّام الاستظهار، وعدم جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين. وفيه: أنه لا دليل على اعتبار الاستقراء ما لم يفد القطع.

ولو سلّم فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار.

ولو سلّم فليس حرمة الصلاة في تلك الأيام، ولا عدم جواز الوضوء منهما مربوطاً بالمقام؛ لأن حرمة الصلاة فيها إنّما تكون لقاعدة الإمكان والاستصحاب المثبتين لكون الدم حيضاً، فيحكم بجميع أحكامه، ومنها: حرمة الصلاة عليها، لا لأجل تغليب جانب الحرمة، كما هو المدعى.

هذا لو قيل بحرمتها الذاتية في أيام الحيض، وإلاّ فهو خارج عن محل

الكلام.

ومن هنا انقدح: أنه ليس منه ترك الوضوء من الإناءين؛ فإن حرمة الوضوء من الماء النجس ليس إلّا تشريعياً، ولا تشريع فيما لو توضّأ منهما احتياطاً، فلا حرمة في البين غُلّب جانبها، فعدم جواز الوضوء منهما ولو كذلك - بل إراقتها كما في النص^(١) - ليس إلّا من باب التعبد، أو من جهة

→

«فتأمل» إشارة إلى ذلك. «المحقق الخراساني قدس سره».

(١) أنظر الكافي الشريف: ١٠/٣ باب الوضوء من سور الدواب والسباع والطيور، الحديث ٦.

الابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً بحكم الاستصحاب؛ للقطع بحصول النجاسة حال ملاقة المتوضئ من الإناء الثانية: إما بملاقاتها، أو بملاقة الأولى، وعدم استعمال مطهر بعده، ولو طهر بالثانية مواضع الملاقة بالأولى.

نعم، لو طهرت على تقدير نجاستها بمجرد ملاقاتها - بلا حاجة إلى التعدد وانفصال الغسالة - لا يعلم تفصيلاً بنجاستها، وإن علم بنجاستها حين ملاقة الأولى أو الثانية إجمالاً، فلا مجال لاستصحابها، بل كانت قاعدة الطهارة محكمة.

الامر الثالث: [لحوق تعدد الإضافات بتعدد الجهات]

الظاهر لحوق تعدد الإضافات بتعدد العنوانات والجهات في أنه لو كان تعدد الجهة والعنوان كافياً - مع وحدة المعنون وجوداً - في جواز الاجتماع كان تعدد الإضافات مجدياً؛ ضرورة أنه يوجب أيضاً اختلاف المضاف بها بحسب المصلحة والمفسدة والحسن والقبح عقلاً، وبحسب الوجوب والحرمة شرعاً، فيكون مثل: «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق» من باب الاجتماع كـ «صلّ، ولا تغصب» لا من باب التعارض، إلا إذا لم يكن للحكم في أحد الخطابين في مورد الاجتماع مقتض، كما هو الحال أيضاً في تعدد العنوانين.

فما يترأى منهم: من المعاملة مع مثل^(٤٩): «أكرم العلماء»، و«لا

(٤٩) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قُلِّدَ:

«الغرض من عقد هذا التنبيه: دفع الإشكال عن معاملتهم مع مثل هذا المثال معاملة التعارض، مع أنه ينبغي أن يعامل معاملة الاجتماع؛ لأنه من اجتماع الحكمين بعنوانين.

تكرم الفساق» معاملة تعارض العموم من وجه.
إنّما يكون بناء على الامتناع، أو عدم المقتضي لأحد الحكمين في
مورد الاجتماع.

→

وقد أوقع نفسه الزكية في التكلف، والتزم بان إعمالهم قاعدة التعارض مبنيّ على
مذاقهم من القول بالامتناع، أو انه ناشئ من علمهم بعدم المقتضي لكلا الحكمين.
لكن الإشكال من أصله باطل مبنيّ على توهم كون المثال من باب الاجتماع، مع أنه
ليس من باب؛ لتوجّه الحكم في العموم الاستغراقي افراد العالم فمثل «أكرم العلماء»
ينحلّ إلى «أكرم هذا العالم وذاك العالم وهكذا» وكذلك «لا تكرم الفساق» فيكون
اشخاص العلماء الفساق تحت حكمين مع عدم المندوحة، ولا يجوز القائل بجواز
الاجتماع أيضاً.

وكأنه اختلط على المصنف رحمته مثال «أكرم العالم ولا تكرم الفاسق» بمثال «أكرم
العلماء ولا تكرم الفساق» فان إجراءهم قاعدة التعارض لو كان في المثال الأول
لأتجه الإشكال عليهم، لكنه ليس كذلك، فلا تغفل. إنتهى أنظر نهاية النهاية:

فصل : في أن النهي عن الشيء هل يقتضي فساده أم لا ؟

وليقدم أمور :

الاول : [الفرق بين هذه المسألة ومسألة الاجتماع]

أنه قد عرفت في المسألة السابقة^(٥٠) الفرق بينها وبين هذه المسألة ،

(٥٠) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره :

« قد عرفت هناك : عدم الفرق على تقدير وعدم الاشتراك المستدعي لذكر الفارق على تقدير آخر فراجع .

والظاهر : أن الفساد في قسم العبادات إن كان فبملاك المبغوضية الموجبة للنهي وهي تؤثر في فساد العبادة على مذهب المانع من الاجتماع ، فالبحث في أن النهي يقتضي الفساد أو لا ، بحث عن المضادة بين المبغوضية والصحة وعدمها ، وذلك عبارة أخرى عن عنوان مسألة الاجتماع .

والحق : أن الفرق بين المسألتين باختلاف الموضوع ، وأن البحث في هذه المسألة يتفرع على القول بجواز الاجتماع في تلك ؛ فان المجوزين للاجتماع بالعنوانين المتغايرين بالعموم من وجه أو بالعموم المطلق قد اختلفوا في توجيه الأمر والنهي إلى عنوان واحد بالإطلاق والتقييد كما في مثال « صل » و « لا تصل في الحمام » ووقع بينهم النزاع في جواز الاجتماع وعدمه في مثل ذلك ، فنفاه بعضهم بزعم اتحاد الطبيعة المأمور بها والمنهي عنها هنا ، وعدم جريان ما ذكره للجواز هناك

←

المقصد الثاني: في النواهي/فصل: في أن النهي عن الشيء هل يقتضي فساد أم لا؟ ٩١
وأنة لا دخل للجهة المبحوث عنها في إحداها بما هو جهة البحث في
الأخرى، وأن البحث في هذه المسألة في دلالة النهي - بوجه يأتي تفصيله -
على الفساد بخلاف تلك المسألة؛ فإن البحث فيها في أن تعدد الجهة
يجدي في رفع غائلة اجتماع الأمر والنهي في مورد الاجتماع أم لا؟

→

من تعدد متعلق الحكمين.

والحق: عدم الفرق وأن الاجتماع جائز هنا كما هو جائز هناك فكما جاز أن تكون
طبيعة الصلاة محبوبة ومأموراً بها وطبيعة الغضب بعكس ذلك وقد اتحدتا في
الوجود، كذلك يجوز أن تكون طبيعة الصلاة محبوبة ومأموراً بها، وطبيعة الصلاة
في الحمام بعكس ذلك؛ فإن الصلاة مقيّدة يجوز أن تكون مبغوضة وإن لم يكن
ذات القيد وذات المقيد مبغوضتين، بل كانا في كمال المحبوبة؛ فإن المقيّد بما هو
مقيّد طبيعة ثالثة غير طبيعة القيد والمقيّد، فإذا كان تعدد الطوائف له تأثير في جواز
الاجتماع كان لهذا أيضاً ذلك التأثير، ومعه لا وجه لتوهم الفرق بين المقامين في
جواز الاجتماع.

فعلى قياس ما قدّمناه في تقريب جواز الاجتماع نقول هنا أيضاً: أن الأمر تعلّق بحدّ
الوجود، فالحدّ الصلّاتي لطبيعة الصلاة في الحمام محبوب ومأمور به، وحدّ الصلاة
في الحمام أعني هذه الطبيعة المقيّدة مبغوض ومنهي عنه، والحدّان متعددان وإن
اتحد الوجود المحدود، ومركز الطلبين هما الحدان المتعددان دون الوجود الواحد
المحدود، والمفروض وجود المندوحة والتمكّن من امتثال كلا الطلبين بالإتيان
بالمأمور به في خارج الحمام، فصح أن يقال: إن النهي في العبادات لا يقتضي
الفساد، كما صح ذلك في قسم المعاملات من غير مساس لذلك بمسألة الاجتماع.

نعم، يكون ملاك البحث في شطر المعاملات غير ملاك في شطر العبادات. انتهى

أنظر نهاية النهاية: ٢٤٠/١ - ٢٤١.

الثاني: [في أن المسألة لفظية أو عقلية]

أنه لا يخفى: أن عد هذه المسألة من مباحث الألفاظ إنما هو لأجل أنه في الأقوال قول بدلالته على الفساد في المعاملات، مع إنكار الملازمة^(٥١) بينه وبين الحرمة التي هي مفاده فيها.

ولا يتنافي ذلك: أن الملازمة على تقدير ثبوتها في العبادة إنما تكون بينه وبين الحرمة ولو لم تكن مدلولة بالصيغة، وعلى تقدير عدمها تكون متفية بينهما^(٥٢)؛ لإمكان أن يكون البحث معه في دلالة الصيغة بما نعم دلالته بالالتزام، فلا تقاس بتلك المسألة التي لا يكاد يكون لدلالة اللفظ بها مساس فتأمل جيداً.

الثالث: [شمول ملاك البحث للنهي التنزيهي والغيري]

ظاهر لفظ النهي وإن كان هو النهي التحريمي، إلا أن ملاك البحث يعمّ التنزيهي، ومعه لا وجه لتخصيص العنوان^(٥٣)، واختصاص عموم ملاكه بالعبادات لا يوجب التخصيص به، كما لا يخفى.

كما لا وجه لتخصيصه بالنفسي فيعمّ الغيري إذا كان أصلياً، وأمّا إذا

(٥١) فلا يكفي الاستدلال حينئذ بالحرمة؛ لعدم الملازمة بينهما بالفرض، فلا يبقى الاستدلال بلفظ النهي، فلا بد من كون بحث هذا القائل لفظياً وهكذا سائر الأقوال؛ لضرورة توحيد موضوع البحث ليرد النفي والاثبات على محل واحد، ولا يتنافي ذلك الاستدلال في قسم العبادات بالملازمة العقلية؛ لإمكان تنزيل البحث الى اللفظ بجعل ذلك مدلولاً التزامياً بأخذ الفساد لازماً بالمعنى الأعم. (الطباطبائي)

(١) أنظر مطارح الأنظار: ٧٢٨/١.

(٢) تعريض بالشيخ فذكر أنظر مطارح الأنظار: ٧٢٨/١.

المقصد الثاني: في النواهي/فصل: في أن النهي عن الشيء هل يقتضي فساد أم لا؟ ٩٢
 كان تبعياً، فهو وإن كان خارجاً عن محل البحث؛ لما عرفت: أنه في دلالة
 النهي والتبعي منه من مقولة المعنى، إلا أنه داخل فيما هو ملاكه؛ فإن دلالاته
 على الفساد - على القول به فيما لم يكن للإرشاد إليه - إنما يكون لدلالاته
 على الحرمة من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفته في ذلك كما
 توهّمه القمّي قدس سرّه ^(١).

ويؤيد ذلك: أنه جعل ثمرة النزاع - في أن الأمر بالشيء يقتضي
 النهي عن ضده - فساداً إذا كان عبادة ^(٢)، فتدبر جيداً.

الرابع: [المراد من العبادة في محل النزاع]

ما يتعلّق به النهي إمّا أن يكون عبادة أو غيرها، والمراد بالعبادة
 هاهنا ^(٥٢): ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادة له تعالى، موجباً بذاته للتقرّب من

(٥٢) أصل العبادة مأخوذة عند العقلاء من العبودية، واعتبارها من فروع اعتبار الملك
 للانسان ثم وسع في معناها وانقسمت الى أقسامها وانشعبت الى شعبها حتى شملت
 غير الانسان من سائر الموجودات تارة - قال تعالى: ﴿إِنْ كُلٌّ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ
 وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ (الآية) ^(٣) وحتى شملت غير المملوك من سائر
 المؤتمرين بالأمر والمطيعين للقول [أخرى] قال تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي
 آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ﴾ (الآية) ^(٤).

ومجمل القول فيه: ان اعتبار الملك وهو اعتبار معنى «اللام» - وبعبارة أخرى: نسبة قيام

(١) أنظر قوانين الأصول: ١٠٢/١.

(٢) أنظر قوانين الأصول: ١٠١/١.

(٣) مريم: ٩٣.

(٤) يس: ٦٠.



شيء بشيء بحيث لا يستقل المملوك أصلاً دون المالك إذا قام بين الإنسان وغيره سواء كان قيامه بين أفعال الإنسان وغيره كالمؤتمر بالنسبة إلى الأمر والمطيع بالنسبة إلى المطاع المفترض الطاعة، أو كان قيامه بين نفس الإنسان فيما يرتبط بغيره وغيره كالإنسان مثلاً بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى، وبالجملـة: كيف ما كان - يوجب عدم استقلال المملوك والعبد من حيث أنه مملوك لسيده ومالكه بحكم العقل.

واظهار هذا المعنى بفعل ما يدل عليه هو العبادة، ولأريب في حسنه بنفسه عند العقل بمعنى موافقته لما يقتضيه النظام المخصوص، فالعبادة نصب العبد نفسه في مقام العبودية بفعل يدل على ما للعبد من شؤون الاحتياج وعدم الاستقلال، فيدل على ما للمولى من وصف يقابل ذلك كالسجود يدل على ذلة العبد فيدل على عزة المولى، والركوع يدل على حقارة العبد ودنائه فيدل على عظمة المولى وعلوه، والخضوع يدل على تأثر العبد فيدل على تأثير المولى.

فقد بان: أن العبادة بنفسها فعل اعتباري قصدي من حيث أنها هي، وأما الفعل الجوارحي فهو بما هو لا يكون عبادة ذاتية غير مختلفة الحسن؛ ضرورة أن الأفعال كيفما كانت فهي تختلف بالوجوه والاعتبارات.

نعم، يمكن أن يكون بعض الأفعال أوسع اعتباراً والزمها من بعض كالسجود بالنسبة إلى الصيام، نظير الاختلاف فيما بين المعاملات.

ومن هنا يظهر: أن المراد بالذاتية في المتن حيث قسم العبادة إلى الذاتية وغير الذاتية، غير العبادة الذاتية بالمعنى الذي قدمناه، وإنما يراد به كون الفعل - لو خلّي وطبعه لولا المانع - حسناً مقرباً إلى المولى نظير الذاتي في باب البرهان على ما فسرناه سابقاً.

وأما العبادة الذاتية بالمعنى الذي قدمناه وهو نفس إقامة الذات مقام العبودية فمما لا يقبل الحرمة والمبغوضية البتة وهو ظاهر. (الطباطبائي)

المقصد الثاني: في النواهي/فصل: في أن النهي عن الشيء هل يقتضي فساد أم لا؟ ٩٥
حضرت له لو لا حرمة، كالسجود والخضوع والخشوع له^(٥٣) وتسيحجه
وتقديسه أو ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً لا يكاد يسقط، إلا إذا
أتى به بنحو قربيّ كسائر أمثاله نحو صوم العيدين، والصلاة في أيام العادة،
لا ما أمر به لأجل التعبد به، ولا ما يتوقّف صحته على النية، ولا ما لا يعلم
انحصار المصلحة فيها في شيء، كما عرّف بكلّ منها العبادة؛ ضرورة أنها
بواحد منها لا يكاد يمكن أن يتعلّق بها النهي.

مع ما أورد عليها: بالانتقاض طرداً أو عكساً أو بغيره، كما يظهر من
مراجعة المطولات^(١)، وإن كان الإشكال بذلك فيها في غير محلّه؛ لأجل
كون مثلها من التعريفات ليس بحد ولا برسم، بل من قبيل شرح الاسم،
كما تبّهنا عليه غير مرّة، فلا وجه لإطالة الكلام بالنقض والإبرام في تعريف
العبادة، ولا في تعريف غيرها كما هو العادة.

الخامس: [تحرير محل النزاع]

أنه لا يدخل في عنوان النزاع إلا ما كان قابلاً للاتصاف بالصحة
والفساد بأن يكون: تارة: تاماً يترتب عليه ما يترقّب عنه من الأثر، وأخرى:
لا كذلك لاختلال بعض ما يعتبر في ترتبه.

(٥٣) حيث كان الخشوع فعلاً قلبياً وهو نحو تأثر من القلب بمشاهدة عزة المولى
وعظمته، فهو عبادة ذاتية بالمعنى الذي قدمناه ولا يتعلّق به نهى ومبغوضية البتة،
فليس في عداد ما عده من العبادات. (الطباطبائي)

(١) أنظر الفصول الغروية: ٣٩ - ١٤٠ ومطarach الأنظار: ٧٢٨/١ - ٧٣٠ وتعليقة على معالم
الأصول للسيد علي القزويني: ٦٣٦/٤.

أما ما لا أثر له شرعاً، أو كان أثره مما لا يكاد ينفك عنه كبعض أسباب الضمان، فلا يدخل في عنوان النزاع؛ لعدم طرؤ الفساد عليه؛ كي ينازع في أن النهي عنه يقتضيه أو لا.

فالمراد «بالشيء» في العنوان هو: العبادة بالمعنى الذي تقدم، والمعاملة بالمعنى الأعمّ ممّا يتّصف بالصحة والفساد، عقداً كان، أو إيقاعاً، أو غيرهما فافهم^(٥٤).

السادس: [اختلاف الصحة والفساد بحسب الآثار والأنظار]

أن الصحة والفساد وصفان^(٥٥) إضافيان يختلفان بحسب الآثار

(٥٤) قال المحقق الشيخ علي القوجاني قدس سره:

«لعله إشارة إلى أنه لا وجه لتخصيص الشيء في العنوان بالعبادة بالمعنى الذي ذكره سابقاً؛ لما عرفت: من اشتغال بعض الأشياء على أثرين يدخل بملاحظة واحد منهما في العبادة وبملاحظة الآخر في المعاملات بحيث لا يصير داخل في الأخير بلحاظ أثره الأول، فالأولى إرادة المعنى العام.

ثم انه بناءً على ما ذكرنا تكون النسبة بين العبادة والمعاملة عموماً من وجه، بخلاف ما ذكره قدس سره؛ فإن النسبة - بناءً عليه - هي التباين، فتدبر.» انتهى أنظر تعليقه القوجاني على الكفاية: ٣٩٩/١.

(٥٥) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«يعني انهما من الصفات الحقيقية ذات الإضافة كالعلم، لانها من مقولة الإضافة كالأبوة والبنوة والعلة والمعلولة ليكون معنى الصحة واجدية الأثر، والفساد عدم واجديته؛ فان ذلك - مع وضوح فساده - مناف لتفسيره الصحة بالتامة.

ثم إن مقصود المصنف قدس سره من كون الصحة والفساد من الأمور الإضافية جواز اجتماعهما في شيء واحد، فيكون شيء واحد صحيحاً وفساداً بحسب أثرين أو



نظرين، كما يكون شخص واحد عالماً وجاهلاً، وشيء واحد فوقاً وتحتاً وعلة ومعلولاً إلى غير ذلك، وهو مبني على أساس أن النسب والإضافات أو الصفات الحقيقية ذات الإضافة يجوز اجتماع المتقابلات منها. وهذه الكبرى صحيحة لا إشكال فيها لكنها غير منطبقة على المقام؛ فإن الأمور الإضافية المتقابلة انما يجتمع في واحد باختلاف المضاف إليه بحيث لو لم يختلف المضاف إليه لم يجز الاجتماع، والمضاف إليه لوصفي الصحة والفساد ليس هو الأثر ليجتمعا في واحد بحسب أثرين؛ لأن معناهما حسب تفسيره هو التمامية والنقصان، وليس المضاف إليه للتمامية والنقصان الا الطبيعة الجنسية أو النوعية أو الصنفية، واجتماعهما في واحد باختلاف المضاف إليه انما يتحقق بكون شيء واحد صحيحاً تاماً من طبيعة، فاسداً ناقصاً من أخرى كصحيح الخل الذي هو فاسد التمر من غير دخل للأثر في ذلك، بل الأثر أثر للصحيح، لانه مقوم له، ليكون معنى الصحيح والفساد واجدية الأثر وفاقديته ليرتب عليه اجتماعهما في واحد بحسب أثرين؛ لما عرفت من أنهما ليسا من مقولة الإضافة، بل من الصفات الحقيقية ذات الإضافة.

ثم لو سلم ذلك فليس الصحيح مطلق ما ترتب عليه الأثر، بل هو ما يترتب عليه تمام آثار الطبيعة، فيكون الفاسد خلاف ذلك، وهو ما لم يترتب عليه تمامها، سواء لم يترتب عليه أثر أصلاً أو ترتب عليه بعض الآثار دون بعض.

وعليه فلا تجتمع الصحة والفساد في واحد باعتبار أثرين؛ لعدم اجتماع ترتب تمام الآثار مع عدم ترتب تمامها، وليس من شرط الأمور الإضافية أن تجتمع الصفات المتقابلة فيها أبداً، بل يجوز فيها ذلك في الجملة في قبال الصفات المتضادة الأخر التي لا يجوز فيها الاجتماع أبداً.

ثم إن تمامية الطبيعة التي هي صحتها - على ما تقدم - هي كون الفرد جارياً على



والأنظار فربما يكون شيء واحد صحيحاً بحسب أثر أو نظر، وفاسداً بحسب آخر، ومن هنا صحَّ أن يقال: إن الصِّحَّة في العبادة والمعاملة لا تختلف، بل فيهما بمعنى واحد وهو «التمامية»^(٥٦)، وإنَّما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من الآثار التي بالقياس عليها تتصف بالتمامية وعدمها.

وهكذا الاختلاف بين الفقيه والمتكلم في صحَّة العبادة إنَّما يكون لأجل الاختلاف فيما هو المهم لكلٍ منهما من الأثر، بعد الاتفاق ظاهراً على أنها بمعنى التمامية كما هي معناها لغة وعرفاً.

فلما كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الإعادة أو عدم الوجوب فسَّر صحَّة العبادة بسقوطهما، وكان غرض المتكلم هو حصول الامتثال الموجب عقلاً لاستحقاق المثوبة، فسَّرها بما يوافق الأمر تارة، وبما يوافق الشريعة أخرى.

→

مقتضى الطبيعة؛ فإن لكل طبيعة اقتضاءً خاصاً يعلم من جريان غالب أفرادها عليه. وفي قبال ذلك نقصانها الذي هو فسادها، فإذا خرج عن ذلك الاقتضاء الجاري غالب أفرادها عليه إمَّا بالزيادة أو النقصان كان ذلك عيباً وفساداً لكن بشرط انخفاض الطبيعة والا لم يكن الخارج فاسد تلك الطبيعة المستحيلة، بل يكون طبيعة أخرى في عرضها، فالخلل إنَّما يعد فاسد ماء التمر إذا كان مندرجاً تحت طبيعة ماء التمر، مع كونه خلاً، والا كان طبيعة أخرى مستحيلاً إليها ماء التمر، لا فاسد ماء التمر. إنتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٤٣/١ - ٢٤٤.

(٥٦) قد عرفت البحث فيه في الكلام على الصحيح والاعم وأن الصحة وصف عارض للكل بعد تمامية أجزائه، وهو الوحدة الحاصلة له التي تترتب عليه الآثار بها، والفساد خلافه. (الطباطباتي)

وحيث إن الأمر في الشريعة يكون على أقسام: من الواقعي الأولي والثانوي والظاهري، والأنظار تختلف في أن الأخيرين يفيدان الإجزاء، أو لا يفيدان، كان الإتيان بعبادة موافقة لأمر ومخالفة لآخر، أو مسقطاً للقضاء والإعادة بنظر، وغير مسقط لهما بنظر آخر.

فالعبادة الموافقة للأمر الظاهري تكون صحيحة عند المتكلم والفقيه بناء على أن الأمر في تفسير الصحة بموافقة الأمر أعم من الظاهري مع اقتضائه للإجزاء، وعدم اتصافها بها عند الفقيه بموافقه بناء على عدم الإجزاء وكونه مراعى بموافقة الأمر الواقعي عند المتكلم بناء على كون الأمر في تفسيرها خصوص الواقعي.

تنبيه:

[الصحة والفساد عند المتكلم والفقيه]

وهو أنه لا شبهة في أن الصحة والفساد عند المتكلم وصفان اعتباريان ينتزعان^(٥٧) من مطابقة المأتي به مع المأمور به وعدمها. وأما الصحة بمعنى سقوط القضاء والإعادة عند الفقيه فهي من لوازم

(٥٧) حيث إن المأمور به وإن كان أمراً مجعولاً إلا أنه إذا فرض متحققاً كانت مطابقة المأمور به له نسبة تكوينية غير قابلة للتغيير فتسميتهما اعتباريين لكونهما غير داخلين تحت المقولات لا بمعنى الجعل العقلاني. وانت بعد التذكر لما قدمناه مراراً - أن النسبة تابعة في سنخ وجودها لسنخ وجود طرفيها - تعرف أن وقوع المطابقة بين المأتي به والمأمور به الذي هو اعتباري مجعول بما أنه طرف للأمر يوجب كونها اعتبارية مجعولة فالصحة التي بمعنى المطابقة اعتبارية مجعولة. (الطباطبائي)

الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولي عقلاً؛ حيث لا يكاد يعقل ثبوت الإعادة^(٥٨) أو القضاء معه جزماً.

(٥٨) «فعدم قابليته للرفع كاشف عن عدم قابليته للوضع فهو غير مجعول، فليس من الأحكام الوضعية، وليس من النسب التكوينية الثابتة في الخارج نظير نسبة المطابقة بين طبيعة المأمور به وفردها فهو من المستقلات العقلية نظير استحقاق الثواب مثلاً أن استقل العقل به كاستحقاق العقاب على المخالفة.

وفيه: أن الضرورية لاتنافي الجعل والاعتبار؛ لا مكان كون الاعتبار اعتباراً واجباً كما سيجي نظير ذلك في حجية القطع.

كيفما كان فقد تلخص من كلامه: أن مطلق الأوصاف المتحققة في الأفعال في الشريعة على أربعة أقسام:

أحدها: الاعتباريات المنتزعة كالصحة والفساد بمعنى مطابقة الأمر وعدمها.

وثانيها: المستقلات العقلية مثل الصحة بمعنى سقوط الاعادة بالنسبة الى الأمر الواقعي.

وثالثها: الأحكام الوضعية وهي الصفات التي تقبل الوضع والرفع وهي موضوعة للشارع إما جعلاً أو امضاءً وتترتب عليها الأحكام التكليفية.

ورابعها: الأحكام التكليفية وهي الأحكام الخمسة: الوجوب والاستحباب والاباحة والكرهية والحرمة وهي مجعولة للشارع كالوضعيات.

فهذه أربعة أقسام أولها انتزاعية تكوينية، وثانيها واقعية عقلية، وثالثها ورابعها مجعولة شرعية.

والحق: أن هذه الأوصاف جميعاً اعتبارية مجعولة، وذلك لما مر مراراً: أن النسبة سنخ

وجودها سنخ وجود طرفيها فاعتبارية أحد الأطراف توجب اعتبارية النسبة، والأ

لقام وجود رابط خارجي بأمر غير موجود في الخارج حقيقة وهو محال، فأحكام

الموضوعات مجعولة إما تكليفية أو وضعية». (الطباطبائي)

المقصد الثاني: في النواهي/فصل: في أن النهي عن الشيء هل يقتضي فساد أم لا؟ ١٠١

فالصحة بهذا المعنى فيه وإن كان ليس بحكم وضعي مجعول بنفسه أو بتبع تكليف، إلا أنه ليس بأمر اعتباري ينتزع - كما توهم^(١) - بل مما يستقل به العقل كما يستقل باستحقاق المثوبة به.

وفي غيره فالسقوط ربما يكون مجعولاً وكان الحكم به تخفيفاً ومنةً على العباد مع ثبوت المقتضي لثبوتهما كما عرفت في مسألة الإجزاء كما ربما يحكم بثبوتهما، فيكون الصحة والفساد فيه حكمين مجعولين، لا وصفين انتزاعيين.

نعم، الصحة والفساد^(٥٩) في الموارد الخاصة لا يكاد يكونان مجعولين، بل إنما هي تتصف بهما بمجرد الانطباق على ما هو المأمور به. هذا في العبادات.

وأما الصحة في المعاملات:

فهي تكون مجعولة حيث كان ترتب الأثر على معاملة أنه هو بجعل الشارع وترتيبه عليها ولو إمضاء؛ ضرورة أنه لو لا جعله لما كان يترتب عليه؛ لأصالة الفساد.

نعم، صحة كل معاملة شخصية وفسادها ليس إلا لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سبباً وعدمه، كما هو الحال في التكليفية من الأحكام؛ ضرورة أن اتصاف المأتي به بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما ليس إلا لانطباقه مع ما هو الواجب أو الحرام.

(٥٩) الكلام فيه نظير الكلام السابق في الصحة بمعنى مطابقة الأمر. (الطباطبائي)

السابع: [لا أصل في المسألة]

لا يخفى: أنه لا أصل في المسألة يُعوّل عليه لو شك في دلالة النهي على الفساد^(٦٠). نعم، كان الأصل في المسألة الفرعية الفساد لو لم يكن

(٦٠) قال المحقق الشيخ علي القوجاني رحمته الله:

«يعني لا أصل تثبت به المسألة الاصولية وهو الدلالة على الفساد وعدمه؛ فما هو المعروف في المقام: من كون الاصل في العبادات والمعاملات - بعد الشك في صحتها وفسادها - هو الفساد، فمع عدم تماميته على الاطلاق - كما نشير اليه [قريباً] يكون أصلاً في المسألة الفرعية، لا الاصولية.

وأما الاصل المتوهم في المقام بحيث يكون مثبتاً لدلالة النهي، فلا يصح جريانه: أمّا أولاً: فلأن دلالة اللفظ على المعنى - بمعنى ظهورها فيه الذي لازمه انساب المعنى منه الى الذهن - من الامور الوجدانية التي تكون مقطوعة العدم بمجرد عدم احرازها، فلا يبقى مثلها - بعد عدم احرازها - مورداً للاصل.

فان قلت: ان الدلالة من صفات الالفاظ الثابتة لها عند العرف، فقد يشك في واقعها فيحتاج في فيها الى الاصل، ولذلك قد ترى الاصوليين قد [تنازعوا] في دلالة الصيغة على الوجوب مثلاً، وفي دلالة الامر عقيب الحظر على الاباحة وعدمها؛ وذلك يكشف عن عدم كونها نظير الامور الوجدانية غير القابلة للشك أصلاً.

قلت: ان المسلّم أن الدلالة من الامور الاضافية التي قد توجد لشخص وتفقد لآخر، إلا أن أحداً من أهل العرف واللسان لو شك ابتداءً في ثبوت دلالة اللفظ عندهم مع كونه منهم فيمجرد التأمل والمراجعة الى وجدانه - مع عدم احرازها - يقطع بعدمها عندهم بلا احتياج الى الاصل. وإن أبيت إلا عن شكه بشبوتها عندهم فلا أقل من قطعه بعدمها عنده - لو كان هو المخاطب بخطاب النهي - فلا يحتاج بالنسبة الى نفسه الى الاصل.

→

وأما ما ترى من النزاع في دلالة صيغة الامر على الوجوب وعلى الاباحة لو وقعت عقيب الحظر فلا ينافي ما ذكرنا: من عدم كونها قابلة للنزاع، لأن النزاع في مثل المذكورات إنما هو في ثبوت الوضع أو وجود القرينة، لا في نفس الدلالة.

نعم، قد يتوهم مما ذكر - في الشك في الدلالة - في رفع الدور في مسألة التبادر: من كون الانسباق عند أهل اللسان ناشئاً عن علمه الارتكازي بالوضع، ولكنه قد يشك في ثبوت هذا العلم الارتكازي فيحتاج العلم به تفصيلاً إلى إعمال التبادر، وحيث أن ظهور اللفظ بنفسه عند أحد - مع عدم التفصيلي له بالوضع - يكون مستنداً إلى العلم الارتكازي، فيدور معه وجوداً وعدماً ويكون الشك فيه موجباً للشك فيه، فيثبت الشك في الدلالة.

ولكنه يدفع: بأن مثل هذا الشك - على تقدير التسليم - إنما كان بدوياً زائلاً بعد التأمل بلا أصل في البين.

وأما ثانياً: فعلى تقدير التسليم [لا] يجدي في اجراء الاصل فيها أيضاً؛ لعدم صحته من جهة أخرى، لأن النزاع:

إن كان في دلالة النهي على الفساد من جهة دعوى الملازمة بين الحرمة وبينه كما في العبادات - بعد الفراغ عن دلالة على الحرمة - فلامجرى فيها للاصل، لعدم سبقها بالعدم بمفاد كان الناقصة، و[أما] بمفاد كان التامة [فلا] أثر له إلا بالمثبت.

وان كان في أصل دلالة على الفساد، بدعوى ظهورها في الارشاد بقرينة عامة صارفة عن ظهوره الاصلي - بعد الفراغ عن عدم الملازمة المذكورة - وهي غلبة كون النهي في المعاملات لذلك بحيث صار ظاهراً فيه كما في ظهور الامر عقيب الحظر في الاباحة، للقطع بعدم قرينة فيهما غيرهما وحينئذ يكون الشك في قرينية الشيء الموجود، وحيث أنه لاحالة سابقة له فلا يجري أصالة عدم القرينة له؛ وأما أصالة الظهور نوعاً في معناه الاصلي - وهو ظهور الحرمة عند العقلاء - فهي محكمة،

←

→

فلا يثبت الفساد أيضاً.

هذا كله في جريان الاصل في نفس المسألة الاصولية.

وأما الاصل في المسألة الفرعية بعد الفراغ عن عدم جريانه فيها:

فأما في المعاملات بعد الشك في تأثير المعاملة الواقعية للملكية مثلاً: فأصالة عدم

تحقق سببية هذه المعاملة فعلاً - بناءً على كون السببية مجعولة - لا بأس بها، حيث

أن تأثيرها لم يكن قبل تحققها متحققاً، فيشك في تحققها بعده فيستصحب عدمه

بمفاد كان التامة، بل تجري أصالة عدم جعل السببية من قبل الشارع.

وإن أبيت إلا عن عدم كون السببية مجعولة فأصالة عدم تحقق سبب أصلاً للملكية

لأبأس بها أيضاً؛ ومع رفع اليد عنها فأصالة عدم حصول الملكية محكمة.

وأما في العبادات: فالشك في صحة عبادة وفسادها على أنحاء، حيث أن الشك في

صحة عبادة:

إما أن يكون من جهة الشك في ثبوت المقتضي للأمر به وعدمه، فحينئذٍ فأصالة

عدم الامر وعدم المقتضي له يقضي بعدم عباديته. مضافاً إلى أن الشك في

المقتضي للعبادة كافٍ في عدم جواز اتيانه عبادة. نعم يمكن أن يؤتى برجاء كونه

عبادة باحتمال كونه راجحاً في الواقع.

وتوهم: أنه يدور الامر حينئذٍ بين المحبوبة والمبغوضية فيه واقعاً.

مدفوع: بأن احتمال كونه مبغوضاً مثلاً وذا مفسدة واقعاً لا [يتنافى] مع اتيانه برجاء

المحبوبة، وانما المنافي المبغوضية الفعلية، وهو مقطوع بعدم بقاعدة قبح العقاب

بلا بيان.

وإما أن يكون من جهة الشك في المانع وهو على قسمين:

أحدهما: أن يكون المانع المشكوك على تقدير وجوده رافعاً للأمر عن الممنوع من

جهة كونه أهم بلا مزاحمة له في أصل مصلحته ومحبوبيته، بل هو على ما كان

←

→

عليه من المصلحة والمجوبة، إلا أنه لا أمر به فعلاً، للابتلاء بالمزاحم الأهم.
ولا يخفى: أن هذا القسم من المانع لا ترتفع ما به عبادة الممنوع؛ حيث أن المشكوك منه لا يزيد على المتيقن؛ ومن العلوم صحة الاتيان به عبادة مع المزاحم المتيقن على ما تقرر في كفاية الرجحان في العبادة بلا [افتقار] الى الأمر.
وثانيهما: أن يكون المانع على تقدير وجوده موجباً لزوال الرجحان عن الممنوع وخروجه عن المحبوبة: إما لزوال [مصلحته] بالمفسدة الغالبة، أو لخروجه عن قابلية تأثيره في المطلوبة، وحينئذ:
فإن كان المانع المشكوك من قبيل ما يوجب زوال المصلحة، فلا اشكال في كونه من قبيل القسم الاول الكافي في عدم جواز اتيانه عبادة بمجرد الشك في المقتضي.
وأما إن كان من قبيل ما يوجب زوال تأثيره وحينئذ:

فإن قلنا: بعدم التزام بين الجهات في مقام اقتضاءها لانشاء الحكم على طبقها واقعاً -
وأما التزام في مقام التأثير في فعلية الحكم وهو فيما اذا حصل العلم بها والالتفات اليها - فيكون من القسم الاول من المانع فيصح اتيان المشكوك عبادة، للقطع بالمقتضي واحراز عدم المانع يقيناً، حيث أن المانع هو المفسدة الملتفت إليها المؤثرة في فعلية الحكم وحيث انها على تقدير وجودها لم يلتفت اليها فيما نحن فيه، فيقطع بعدم فعليتها بمقتضى قبح العقاب بلا بيان، بل [بمقتضى] البراءة الشرعية.

والحاصل: أن الأمر بمقتضى المصلحة بعد عدم العلم بالمفسدة يكون حينئذ فعلياً بلا اشكال.

وأما إن قلنا: بتزامنها في مقام التأثير في انشاء الحكم واقعاً بحيث يكون الحكم الواقعي على طبق أقوى الجهتين [فبمجرد] الشك في وجود المفسدة الغالبة لا يعلم بتحقيق تمام المقتضي للأمر، فيكون نظير الشك في المقتضي الموجب للشك في
←

→

العبادية؛ والفرض أن مزاحمته حينئذٍ بوجودها الواقعي لا بوجودها الفعلي كي يقطع بالعدم بمجرد عدم العلم بها.

وأصالة عدم المانع لاتجدي لاثبات الامر، لعدم كونه من الآثار الشرعية لعدم المفسدة الغالبة بل هو بالنسبة اليه من آثاره العقلية؛ وأما صحة التقرب فبطريق أولى.

هذا ما قرره الاستاذ دام ظله في درسه في هذا المقام.

ولكن مقتضى التحقيق الذي ذكره - في مبحث اجتماع الامر والنهي: من كفاية حصول المصلحة فيما أتى بالفعل بداعي حصولها، مع عدم فعلية المفسدة الغالبة في اسقاط الامر ولو قلنا بتأثير أقوى الجهتين في الحكم الواقعي في المقام وسقوط الامر فيما أتى به بداعي حصول المصلحة، مع عدم العلم بالمفسدة ولو كانت غالبة - فيما لم تضمحل المصلحة، دون ما اذا اضمحلت كما هو واضح.

إلا أن يقال: أن المفروض في تلك فيما اذا أحرزت المصلحة غير المضمحلة بحسب الواقع، فبمجرد عدم فعلية المفسدة تكفي المصلحة في اسقاط الامر، وهاهنا لم يحرز وجود المصلحة كذلك فتأمل.

هذا كله مقتضى الاصل فيما لم يكن أمر في البين.

وأما اذا كان هناك أمر فيكون الشك:

تارة: في كون المشكوك عبادة من افراد المأمور به أم لا؟ من جهة دوران عنوان المأمور به بين كونه عنواناً خاصاً مغايراً للمشكوك أو عنواناً عاماً شاملاً له، مثل ما اذا شك في تعلق الأمر بـ (زيد) أو بـ (الرجل) الشامل لـ (عمرو) مثلاً؛ حيث أنه من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخير؛ فالأقوى أنه لا أصل في البين يعين كون المشكوك مأموراً به أم لا، لا عقلاً ولا نقلاً كما حقق في مسألة البراءة.

ويكون أخرى: من جهة الشك في كون المشكوك مشتملاً على جميع ما اعتبر في المأمور به شرطاً أو جزءاً، كما في دوران الامر بين الاقل والاكثر بعد العلم بتعلق

←

هناك إطلاق أو عموم يقتضي الصحة في المعاملة.

و أما العبادة فكذلك؛ لعدم الأمر بها مع النهي عنها كما لا يخفى.

→

الامر بالطبيعة المركبة؛ ويتوقف كون الاقل من افراد المأمور به على البراءة عقلاً أو نقلاً في تلك المسألة.

ولكنه على البراءة العقلية: لاثبت الصحة بالمعنى الذي عند المتكلم وهو موافقة الامر، لعدم العلم بكون الامر النفسي متعلقاً بالاقل؛ وأما بمعنى اسقاط الاعادة والقضاء فثبت الصحة ما لم ينكشف الخلاف، وأما بعده فلا. ولكنه يمكن اثبات القضاء قبل انكشاف الخلاف أيضاً بمقتضى «من فاته فريضة فليقضها كما فاتت» لو قلنا بكون الفوت هو مجرد عدم الاتيان في الوقت حيث أنه يمكن اثباته بالاصل، بخلاف ما لو قلنا بكونه أمراً وجودياً.

وأما على البراءة الثقيلة: فيدور اثبات الصحة بكلا المعين - ولو بعد كشف الخلاف - على تحكيم أدلة البراءة من حديث الرفع وغيره على أدلة الاجزاء والشرائط الواقعية، حيث أنه:

بناءً على حكومته عليها يكون المكلف به بالنسبة الى الجاهل بها هو الاقل بلا أمر بغيره، فيصدق على فعله الصحة بمعنى اسقاط [الاعادة] (في الاصل الحجري (العبادة)) والقضاء بمعنى موافقة الامر أيضاً.

وأما بناءً على عدم التحكيم فالصحة بمعنى موافقة الامر واقعاً منتفية بعدم الامر الواقعي بالنسبة الى المأتي به بعد كشف الخلاف. نعم لا بأس بالقول به ظاهراً قبله؛ وأما بمعنى اسقاط الاتيان به ثانياً فلا بأس بها قبل كشف الخلاف، وأما بعده فينتني على أخذ فوت الفريضة - في دليل القضاء العيني - فوت مصلحتها مع التزام التدارك بالامر الظاهري مطلقاً؛ وبدون واحد منهما فلاصحة بهذا المعنى أيضاً كما لا يخفى». إنتهى أنظر تعليقة القوجاني على الكفاية: ٤٠٤/١ - التعليقة رقم (٣٣٥).

الثامن: [أقسام متعلق النهي في العبادة]

أن متعلق النهي إمّا أن يكون نفس العبادة أو جزءها أو شرطها الخارج عنها أو وصفها الملازم لها كالجهر والإخفات للقراءة^(٦١)، أو وصفها الغير الملازم كالغصية لأكون الصلاة المنفكة عنها.

لا ريب في دخول القسم الأول في محل النزاع، وكذا القسم الثاني بلحاظ أن جزء العبادة عبادة^(٦٢)، إلا أن بطلان الجزء لا يوجب بطلانها، إلا مع الاقتصار عليه، لا مع الإتيان بغيره مما لا نهى عنه، إلا أن يستلزم محذوراً آخر.

وأما القسم الثالث: فلا يكون حرمة الشرط والنهي عنه موجباً لفساد العبادة، إلا فيما كان عبادة؛ كي تكون حرمة موجبة لفساده المستلزم لفساد المشروط به.

وبالجملة: لا يكاد يكون النهي عن الشرط موجباً لفساد العبادة المشروطة به لو لم يكن موجباً لفساده كما إذا كانت عبادة.

وأما القسم الرابع: فالنهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه، فيكون النهي عن الجهر في القراءة مثلاً مساوقاً للنهي عنها؛

(٦١) «فإن كل واحد منهما لا يكاد ينفك عن القراءة، وإن كانت هي تنفك عن أحدهما، فالنهي عن أيهما يكون مساوقاً للنهي عنها، كما لا يخفى». (المحقق الخراساني قارن)

(٦٢) «نوقش فيه: بأن جزء العبادة من حيث أنه جزء لا ينطبق عليه حد العبادة الذي ذكره بأحد شقيه بل البطلان طار من جهة أن تعلق النهي يوجب مبعوضيته، والمركب المشتمل على جزء مبعوض لا يكون محبوباً فلا يكون عبادة.

والحق: أن الجزء في ضمن الكل موجود بوجود منكم غير مستقل، فوجوده كحكمه تابع لوجود الكل وجزئه». (الطباطبائي)

المقصد الثاني: في النواهي/فصل: في أن النهي عن الشيء هل يقتضي فساده أم لا؟ ١٠٩
لاستحالة كون القراءة^(٦٣) التي يجهر بها مأموراً بها، مع كون الجهر بها منهيّاً
عنه فعلاً، كما لا يخفى.

و هذا بخلاف ما إذا كان مفارقاً كما في القسم الخامس؛ فإن النهي
عنه لا يسري إلى الموصوف، إلّا فيما إذا اتحد معه وجوداً بناءً على امتناع
الاجتماع، وأما بناءً على الجواز فلا يسري إليه، كما عرفت في المسألة
السابقة.

هذا حال النهي المتعلّق بالجزء أو الشرط أو الوصف.

وأما النهي عن العبادة لأجل أحد هذه الأمور، فحاله حال النهي عن
أحدها إن كان من قبيل الوصف بحال المتعلّق، وبعبارة أخرى: كان النهي
عنها بالعرض.

وإن كان النهي عنها على نحو الحقيقة والوصف بحاله وإن كان
بواسطة أحدها، إلّا أنه من قبيل الواسطة في الثبوت لا العروض كان حاله
حال النهي في القسم الأوّل فلا تغفل.

و مما ذكرنا في بيان أقسام النهي في العبادة يظهر: حال الأقسام في
المعاملة فلا يكون بيانها على حدة بمهمّ، كما أن تفصيل الأقوال في الدلالة
على الفساد وعدمها التي ربّما تزيد على العشرة - على ما قيل -^(١) كذلك.

إنّما المهمّ بيان ما هو الحقّ في المسألة ولا بدّ في تحقيقه على نحو

(٦٣) هذا انما يوجب عدم محكومة أحد المتلازمين بحكم ينافي حكم المتلازم
الآخر لا اتحادهما في الحكم كما قيل، وقد صرح به هو في مطاوي كلامه.
(الطباطبائي)

يظهر الحال في الأقوال من بسط المقال في مقامين:

الأول في العبادات

[النهي في العبادة يقتضي الفساد]

فنقول - وعلى الله الاتكال - : إن النهي المتعلق بالعبادة بنفسها^(٦٤) ولو

(٦٤) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:

«النهي تارة: يتعلق بطبيعة يعلم انها لو كانت مأموراً بها لكانت عبادة مع عدم الأمر بها في الشريعة أصلاً كعبادة اليهود والنصارى وهذا ظاهراً خارج عن محل الفرض؛ لأن الحكم بالفساد في الصورة المذكورة مما لا ريب فيه وسابق على النهي ومستند إلى عدم الأمر.

وأخرى: يتعلّق بقسم من طبيعة تكون عبادة ومأموراً بها فعلاً كما في «صل» و«لا تصل في الحمام» ومحل البحث في اقتضاء النهي للفساد هو هذا القسم، فيبحث في أن توجه النهي إلى قسم مخصوص من طبيعة قد أمر بها بأمر عبادي يوجب خروج القسم المذكور عن تحت الأمر؛ للمعاندة بين الأمر بالطبيعة المطلقة الشاملة لجميع اقسامها والنهي عن قسم منها فيفسد من أجل ذلك، أو لا يجب خروجه؛ لعدم المعاندة.

وعلى مسلك كفاية قصد الملاك وعدم حاجة صحة العبادة إلى قصد الأمر يبحث في أن النهي يهدم ملاك الأمر فلا يبقى شيء يتقرب بقصده أو لا يهدمه، بل تكون مصلحة العبادة القائمة بالطبيعة على حالها، فإذا أتى بها بقصد التقرب بتلك المصلحة وقعت صحيحة وإن عوقب على فعلها؛ للإتيان بها على وجه محرّم.

والحق في المسألة: عدم اقتضاء النهي للفساد وإن الأمر بالطبيعة لا يزاحمه النهي عن قسم منها ولا يزيله عن حالته الأصلية بل يكون الأمر متوجّهاً إلى الطبيعة على إطلاقها مع توجه النهي إليها مقيدة بقيد خاص من خصوص زمان أو مكان أو حال أو نحو ذلك؛ وذلك لأن المزاحمة إن كانت، فإمّا أن تكون في مقام المصلحة

المقصد الثاني: في النواهي/فصل: في أن النهي عن الشيء هل يقتضي فساد أم لا؟ ١١١

كانت جزء عبادة بما هو عبادة كما عرفت مقتض لفسادها؛ لدلالته على حرمتها ذاتاً، ولا يكاد يمكن اجتماع الصحة - بمعنى موافقة الأمر أو الشريعة - مع الحرمة، وكذا بمعنى سقوط الإعادة؛ فإنه مترتب على إتيانها بقصد القرية وكانت مما يصلح لأن يتقرب به، ومع الحرمة لا تكاد تصلح لذلك ويتأتى قصدتها من الملتفت إلى حرمتها كما لا يخفى.

[الإشكال في الاقتضاء وجوابه]

لا يقال: هذا لو كان النهي عنها دالاً على الحرمة الذاتية، ولا يكاد

→

والمفسدة، أو تكون في مقام البعث والزجر، ولا مزاحمة في شيء من المقامين. أما في المقام الأول؛ فلأن الأمر يكشف عن مصلحة تكون قائمة بالطبيعة، والنهي يكشف عن مفسدة تكون قائمة بالطبيعة مقيدة بقيد خاص، ولا منافاة بين أن تكون الطبيعة بما هي واجدة لمصلحة كالنهي عن الفحشاء وهي بعينها مقيدة بقيد خاص ذات مفسدة خاصة، فإذا أتى بها الشخص في ضمن المقيد فقد أحرز المصلحة ووقع أيضاً في المفسدة.

وأما في المقام الثاني؛ فلما تقدّم في مسألة اجتماع الأمر والنهي من تعدّد متعلق الأمر والنهي وإنما متعلقان بحدود الوجود لا به نفسه، فالحد الصلاتي من الصلاة في الحمام مثلاً يكون مأموراً به، وحدّ كون الصلاة صلاة في الحمام أعني: هذا المقيد بما هو مقيد منهياً عنه فيتعدد متعلق الأمر والنهي، والفرض وجود المندوحة أيضاً، فليس التكليف محالاً ولا تكليفاً بالمحال، وتفصيل المقام يطلب من تلك المسألة؛ فانه في الحقيقة لا فرق بين المسألتين، ألا في أن المتعلقين هناك عنوانان مختلفان متصادقان وها هنا عنوان واحد مختلف بالإطلاق والتقييد. «إنتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٥٠/١ - ٢٥١.

يَتَصَفُّ بِهَا الْعِبَادَةُ؛ لِعَدَمِ الْحَرَمَةِ بِدُونِ قَصْدِ الْقَرَبَةِ، وَعَدَمِ الْقُدْرَةِ عَلَيْهَا مَعَ قَصْدِ الْقَرَبَةِ بِهَا إِلَّا تَشْرِيْعاً، وَمَعَهُ تَكُونُ مُحَرَّمَةً بِالْحَرَمَةِ التَّشْرِيْعِيَّةِ لَا مُحَالَةً، وَمَعَهُ لَا تَتَصَفُّ بِحَرَمَةِ أُخْرَى؛ لَامْتِنَاعِ اجْتِمَاعِ الْمُثْلِينَ كَالضَّادِّينَ.

فَإِنَّهُ يُقَالُ: لَا ضَيْرَ فِي اتِّصَافِ مَا يَقَعُ عِبَادَةٌ لَوْ كَانَ مَأْمُوراً بِهِ بِالْحَرَمَةِ الذَّاتِيَّةِ مِثْلًا: صَوْمَ الْعِيدَيْنِ كَانَ عِبَادَةً مُنْهِيًّا عَنْهَا؛ بِمَعْنَى: أَنَّهُ لَوْ أُمِرَ بِهِ كَانَ عِبَادَةً لَا يَسْقُطُ الْأَمْرُ بِهِ، إِلَّا إِذَا أَتَى بِهِ بِقَصْدِ الْقَرَبَةِ كَصَوْمِ سَائِرِ الْأَيَّامِ.

هَذَا فِيمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ ذَاتاً عِبَادَةً كَالسُّجُودِ لِلَّهِ تَعَالَى وَنَحْوِهِ، وَإِلَّا كَانَ مُحَرِّمًا مَعَ كَوْنِهِ فِعْلاً عِبَادَةً مِثْلًا: إِذَا نَهَى الْجَنْبَ وَالْحَائِضَ عَنِ السُّجُودِ لَهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَانَ عِبَادَةً مُحَرَّمَةً ذَاتاً حَيْثُ ذُكِرَ؛ لِمَا فِيهِ مِنَ الْمَفْسَدَةِ وَالْمَبْغُوضِيَّةِ فِي هَذَا الْحَالِ.

مَعَ أَنَّهُ لَا ضَيْرَ فِي اتِّصَافِهِ بِهَذِهِ الْحَرَمَةِ مَعَ الْحَرَمَةِ التَّشْرِيْعِيَّةِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْفِعْلَ فِيهَا لَا يَكُونُ فِي الْحَقِيقَةِ مُتَّصِفاً بِالْحَرَمَةِ، بَلْ إِنَّمَا يَكُونُ الْمُتَّصِفُ بِهَا مَا هُوَ مِنْ أَفْعَالِ الْقَلْبِ كَمَا هُوَ الْحَالُ فِي التَّجَرِّيِّ وَالْانْقِيَادِ، فَافْهَمِ.

هَذَا مَعَ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنِ النَّهْيُ فِيهَا دَالًّا عَلَى الْحَرَمَةِ لَكَانَ دَالًّا عَلَى الْفُسَادِ؛ لِدَلَالَتِهِ عَلَى الْحَرَمَةِ التَّشْرِيْعِيَّةِ؛ فَإِنَّهُ لَا أَقْلَ مِنْ دَلَالَتِهِ عَلَى أَنَّهَا لَيْسَتْ بِأُمُورٍ بِهَا وَإِنْ عَمَّهَا إِطْلَاقُ دَلِيلِ الْأَمْرِ بِهَا أَوْ عُمُومِهِ.

نَعَمْ، لَوْ لَمْ يَكُنِ النَّهْيُ عَنْهَا إِلَّا عَرْضًا كَمَا إِذَا نَهَى عَنْهَا فِيمَا كَانَتْ ضِدًّا لِلْوَاجِبِ - مِثْلًا - لَا يَكُونُ مُقْتَضِيًّا لِلْفُسَادِ بِنَاءً عَلَى عَدَمِ اقْتِضَاءِ الْأَمْرِ بِالشَّيْءِ لِلنَّهْيِ عَنِ الضَّدِّ، إِلَّا كَذَلِكَ أَيْ: عَرْضًا فَيُخَصَّصُ بِهِ أَوْ يَقَيَّدُ.

المقام الثاني في المعاملات

[النهي في المعاملة لا يقتضي الفساد]

ونخبة القول: أن النهي الدالّ على حرمتها لا يقتضي الفساد؛ لعدم

المقصد الثاني: في النواهي/فصل: في أن النهي عن الشيء هل يقتضي فساداً أم لا؟ ١١٢

الملازمة فيها لغة ولا عرفاً بين حرمتها وفسادها أصلاً؛ كانت الحرمة متعلّقة بنفس المعاملة بما هو فعل بالمباشرة، أو بمضمونها بما هو فعل بالتسيب، أو بالتسبب بها إليه، وإن لم يكن السبب ولا المسبب بما هو فعل من الأفعال بحرام، وإنما يقتضي الفساد فيما إذا كان دالاً على حرمة ما لا يكاد يحرم مع صحّتها مثل النهي عن أكل الثمن أو المشمن في بيع أو بيع شيء.

نعم، لا يبعد دعوى ظهور النهي عن المعاملة في الإرشاد إلى فسادها، كما أن الأمر بها يكون ظاهراً في الإرشاد إلى صحّتها من دون دلالة على إيجابها أو استحبابها كما لا يخفى، لكنّه في المعاملات بمعنى العقود والإيقاعات، لا المعاملات بالمعنى الأعم المقابل للعبادات، فالمعول هو ملاحظة القرائن في خصوص المقامات، ومع عدمها لا محيص عن الأخذ بما هو قضية صيغة النهي من الحرمة، وقد عرفت: أنها غير مستتبعة للفساد لا لغة ولا عرفاً.

[توهّم دلالة الاخبار على الإقتضاء]

نعم، ربّما يتوهّم^(١): استتباعها له شرعاً من جهة دلالة غير واحد من الأخبار عليه، منها: ما رواه في «الكافي» و«الفقيه» عن زرارة عن الباقر عليه السلام: «سألت عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده؟ فقال: ذلك إلى سيّده إن شاء أجازّه وإن شاء فرّق بينهما.

قلت: أصلحك الله تعالى إن الحكّم بن عُتَيْبَةَ وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إن أصل النكاح فاسد، ولا يحل إجازة السيّد له.

فقال أبو جعفر عليه السلام: إنه لم يعص الله، إنّما عصى سيّده، فإذا أجازّه فهو له جائز»^(٢).

(١) كما في الفصول الغروية: ١٤٤.

(٢) الكافي الشريف: ٤٧٨/٥ باب المملوك يتزوّج بغير إذن مولاه، ح ٣ وفي الفقيه: ٣٥٠/٣

باب طلاق العبد، ح ٤.

حيث دلّ بظاهره أن النكاح لو كان مما حرّمه الله تعالى عليه كان فاسداً.

ولا يخفى: أن الظاهر أن يكون المراد بالمعصية المنفية هاهنا: أن النكاح ليس مما لم يمضه الله ولم يشرّعه كي يقع فاسداً، ومن المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد كما لا يخفى.

ولا بأس بإطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله ولم يأذن به، كما أطلق عليه بمجرد عدم إذن السيّد فيه أنه معصية^(٦٥).

وبالجملة: لو لم يكن ظاهراً في ذلك لما كان ظاهراً فيما توهم، وهكذا حال سائر الأخبار الواردة في هذا الباب فراجع وتأمل.

تذنيب:

[الكلام في دلالة النهي على الصحة]

حكى عن أبي حنيفة والشيباني^(١) دلالة النهي على الصحة وعن

(٦٥) «وجه ذلك: أن العبودية تقتضي عدم صدور فعل عن العبد إلا عن أمر سيّده وإذنه؛ حيث إنّه كلّ عليه لا يقدر على شيء، فإذا استقلّ بأمر كان عاصياً؛ حيث أتى بما ينافيه مقام عبوديته، لاسيّما مثل التزويج الذي كان خطيراً، وأمّا وجه انه لم يعص الله فيه: فلأجل كون التزوّج بالنسبة إليه أيضاً كان مشروعاً ماضياً غايته: انه يعتبر في تحقّقه إذن سيّده ورضاه، وليس كالنكاح في العدة غير مشروع من أصله، فإذا أجاز ما صدر عنه بدون إذنه فقد وجد شرط نفوذه، وارتفع محذور عصيانه، فعصيانه لسيّده». (المحقق الخراساني قدس سره).

(١) أنظر شرح تنقيح الفصول: ١٧٣ والمستصفى: ٢٢٢ والإحكام للآمدي: ٣٢٥/٢.

الفخر^(١) أنه وافقهما في ذلك.

والتحقيق: ^(٦٦) أنه في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبب أو التسبب^(٦٧)؛ لاعتبار القدرة في متعلق النهي كالأمر، ولا يكاد يقدر عليهما

(٦٦) «ملخصه: أن الكبرى:

-وهي: ان النهي حقيقة إذا تعلق بشيء ذي أثر، كان دالاً على صحته وترتب أثره عليه؛ لاعتبار القدرة فيما تعلق به النهي كذلك ..

وإن كانت مسلمة، إلا أن النهي كذلك لا يكاد يتعلق بالعبادات؛ ضرورة إمتناع تعلق النهي كذلك بما تعلق به الأمر كذلك.

وتعلقه بالعبادات بالمعنى الأول وإن كان ممكناً إلا أن الأثر المرغوب منها عقلاً أو شرعاً غير مترتب عليها مطلقاً، بل على خصوص ما ليس بحرام منها.

وهكذا الحال في المعاملات، فإن كان الأثر في معاملة مترتباً عليها ولازمًا لوجودها كان النهي عنها دالاً على ترتبه عليها؛ لما عرفت». (المحقق الخراساني رحمته الله).

(٦٧) هذا لو تمّ فإنما يتم لو كانت نسبة المعاملات إلى آثارها نسبة الاسباب الى المسببات، وأما لو كانت نسبة الاتحاد كاللفظ الموضوع بالنسبة الى معناه؛ فانه وجود اعتباري له، فالنهي عن أحدهما عين النهي عن الآخر.

والحق: أن مسألة التوليد في باب السببية مما لا أصل له؛ إذ التوليد على ما ذكره انما يتحقق فيما لا يتحقق للمسبب وجود انضمامي مستقل، بل منتزع موجود بوجود شيء آخر يكون هو المعلول المسبب، وهذا المعنى لو تحقق في الحقايق كان نسبة الجعل اليه بالعرض لا بالذات وكان من الخارج المحمول، وأما في الاعتباريات فإذ قد عرفت: ان الاعتبار اعطاء حد الشيء لشيء آخر لأثر مترتب

(١) هو فخر المحققين أبو طالب محمد بن العلامة الحلّي حكاه عنه الكلّاسي في إشارات الأصول: ١٠٩ وأنظر مطارح الأنظار: ٦٧٣/١.

إلا فيما كانت المعاملة مؤثرة صحيحة.

وأما إذا كان عن السبب، فلا؛ لكونه مقدوراً وإن لم يكن صحيحاً، نعم، قد عرفت: أن النهي عنه لا ينافيها.

وأما العبادات، فما كان منها عبادة ذاتية كالسجود والركوع والخشوع والخضوع له تبارك وتعالى، فمع النهي عنه يكون مقدوراً، كما إذا كان مأموراً به، وما كان منها عبادة لا اعتبار قصد القرية فيه لو كان مأموراً به، فلا يكاد يقدر عليه، إلا إذا قيل باجتماع الأمر والنهي في شيء ولو بعنوان واحد وهو محال.

وقد عرفت: أن النهي في هذا القسم إنما يكون نهياً عن العبادة بمعنى: أنه لو كان مأموراً به كان الأمر به أمر عبادة لا يسقط إلا بقصد القرية، فافهم.

→

عليه فهو متحد الوجود مع أمر حقيقي قام به لا مسبباً منفصل الوجود عنه، فالأثر الواصل إلى ما يسمّى مولداً عنه هو بعينه واصل إلى ما يسمّى مسبباً توليدياً. فالعقد مثلاً وجود اعتباري للأثر المترتب عليه أعني: الانتقال الملكي مثلاً في عقد البيع وعلاقة الزوجية في عقد النكاح والطهارة في الوضوء وغيره، ولا يلزم من ذلك انعدام الاعتبار المعاملي بانعدام اللفظ عن الخارج لضرورة بطلان أحد المتحدين ببطلان الآخر؛ فإن ذلك من خصائص الحقائق، وأما الاعتباريات فالأمر فيها يدور مدار الأثر المطلوب حدوثاً وبقاءً وسعة وضيقاً كما عرفت سابقاً وللزايد على هذا المقدار محل آخر. (الطبائبي)

المقصد الثالث

في المفاهيم

فصل : مفهوم الشرط

فصل : مفهوم الوصف

فصل : مفهوم الغاية

فصل : مفهوم الحصر

فصل : مفهوم اللقب والعدد

مقدمة

[حقيقة المفهوم]

وهي: أن المفهوم - كما يظهر من موارد إطلاقه - هو: عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ بتلك الخصوصية ولو بقرينة الحكمة وكان يلزمه لذلك وافقه في الإيجاب والسلب أو خالفه.

فمفهوم: «إن جاءك زيد فأكرمه» مثلاً - لو قيل به - قضية شرطية سالبة بشرطها وجزائها لازمة للقضية الشرطية التي تكون معنى القضية اللفظية وتكون لها خصوصية بتلك الخصوصية كانت مستلزمة لها.

فصح أن يقال: إن المفهوم إنما هو حكم غير مذكور لا أنه حكم لغير مذكور - كما فُسِّرَ^(١) به - وقد وقع فيه النقض والإبرام بين الأعلام^(٢)، مع أنه لا موقع له - كما أشرنا إليه في غير مقام - لأنه من قبيل شرح الاسم كما في التفسير اللغوي.

ومنه قد انقدح: حال غير هذا التفسير مما ذكر في المقام، فلا يهمنّا

(١) أنظر شرح المختصر للمعضدي: ٣٠٦/١

(٢) أنظر القوانين: ١٦٧/١ - ١٦٨ والفصول الغروية: ١٤٥ ومطارح الأفكار: ١٢/٢ - ١٨ وتعليقة

السيد علي القزويني على معالم الأصول: ٢٣٤/٤.

التصدي لذلك، كما لا يهتأ بيان أنه من صفات المدلول أو الدلالة^(٦٨) وإن كان بصفات المدلول أشبه^(٦٩)، وتوصيف الدلالة [به] أحياناً كان من باب

(٦٨) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:

«اتصاف الدلالة بالمفهومية والمنطوقية مما لم أتصوره؛ فإن الكشف والحكاية يتصف بالقوة والضعف والصراحة والظهور، وأما اتصافه بما عدى ذلك فلا بد من أن يكون بحال المتعلق وطرفي الدلالة إما الدال أو المدلول.

ثم إن كونهما من صفات المدلول فيكون المعنى المستفاد من اللفظ بلا واسطة وهو المعنى المشتمل على الخصوصية المستتعبة منطوقاً، والمعنى المستفاد منه بواسطة تلك الخصوصية وبالانتقال منها إليه مفهوماً يوجب الارتجال وعدم رعاية مناسبة المعنى اللغوي في الاصطلاح، وهو خلاف الظاهر.

فالأولى أن يقال: انهما من صفات الدال، وتوصيف المدلول بهما مجاز بحال المتعلق، فاللفظ الدال على المعنى المشتمل على الخصوصية المستتعبة منطوق؛ فانه من مصاديق المنطوق لغة أيضاً؛ إذ قد عرفت: ان كل لفظ منطوق لغة، ومعنى هذا اللفظ - وهو المعنى المستتبع الموجب لانتقال الذهن إلى معنى آخر - مفهوم، وتوصيف المعنى الآخر بالمفهوم كتوصيف هذا بالمنطوق توصيف بحال المتعلق وباعتبار أن دالهما والحاكي عنهما مفهوم ومنطوق، فيطلق على ما داله منطوق لفظ المنطوق، وعلى ما داله مفهوم لفظ المفهوم، فيتوهم من ذلك انهما من صفات المدلول. انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٥٥/١.

(٦٩) الظاهر ان المراد بكون المفهوم من صفات الدلالة أو المدلول: كونه قائماً بدلالة اللفظ أو بالمعنى المدلول عليه باللفظ، وعلى هذا فالمتعين أن يكون من صفات المدلول؛ إذ قد عرفت - فيما علقناه على أوائل الكتاب -: ان الدلالة هي حيثية اتحاد بين شيئين بحيث يكون أحدهما هو الآخر لنسبة قائمة بهما، فيستتبع

التوصيف بحال المتعلق.

وقد انقذ من ذلك: أن النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه في الحقيقة إنما يكون في أن القضية الشرطية أو الوصفية أو غيرهما، هل تدلّ بالوضع أو بالقرينة العامة على تلك الخصوصية المستتبعة لتلك القضية الأخرى أم لا؟

→

العلم بأحدهما العلم بالآخر؛ لمكان الاتحاد بينهما.

وقد عرفت: أنّ ذلك للدلالة أولاً وبالذات وللمدلول ثانياً وبالعرض، وينتج ذلك: ان دلالة اللفظ هي كونه وجوداً للمعنى اعتباراً على حد اتحاد الوجود مع المهية، ولازم ذلك عدم جواز اتحاد لفظ مع معنيين كما مر في بحث عدم جواز استعمال لفظ في أكثر من معنى واحد، ولا يتفاوت الحال في كون المعنيين عرضيين أو طوليين كما يشبه بذلك أمر المفهوم مع المنطوق فتوصيف اللفظ بالدلالة على المفهوم توصيف بالعرض من باب الوصف بحال المتعلق.

وعلى هذا فمعنى كون اللفظ مثلاً دالاً بالوضع على المفهوم كونه موضوعاً لخصوصية معنى تستلزم الدلالة عليه، لا وضعه للمنطوق والمفهوم معاً على ان الموضوع قد يختلف في المفهوم والمنطوق كما في مفهوم الموافقة، ولا معنى لوضع اللفظ لما ليس بموضوع بازائه وهو ظاهر. (الطباطبائي)

فصل: [مفهوم الشرط]

[الملاك في ثبوت المفهوم]

الجملة الشرطية هل تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء كما تدلّ على الثبوت عند الثبوت بلا كلام أم لا؟ فيه خلاف بين الأعلام.

لا شبهة في استعمالها وإرادة الانتفاء عند الانتفاء في غير مقام، إنما الإشكال والخلاف في أنه بالوضع أو بقرينة عامّة؛ بحيث لا بدّ من الحمل عليه لو لم يقم على خلافه قرينة من حال أو مقال؟

فلا بدّ للقائل بالدلالة من إقامة الدليل على الدلالة بأحد الوجهين على تلك الخصوصية المستتبعة لترتب الجزاء على الشرط نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة^(٧٠).

وأما القائل بعدم الدلالة ففي فسحة؛ فإن له منع دلالتها على

(٧٠) لا يخفى ان الشرط كما يصح أن يوضع فيه العلة المنحصرة ويعلّق عليه معلول اللازم لوجوده كذلك يصح أن يعكس فيوضع المعلول في الشرط والعلة المنحصرة في الجزاء، فمرادهم من علية شيء لآخر: أن لا يصح وجود الآخر إلا معه، سواء كان بحسب الاصطلاح العقلي علة أو معلولاً. والمراد من معلولية شيء لآخر: أن لا يصح وجوده إلا مع ذلك الآخر، وإليه يرجع معنى ما عبروا به عن ذلك كال تعليق والتقييد. (الطباطبائي)

اللزوم^(٧١)، بل على مجرد الثبوت^(٧٢) عند الثبوت ولو من باب الاتفاق، أو

(٧١) ظاهره ارتقاء أقسام التعليق بين شيئين الى خمسة أقسام.

أحدها: مجرد الثبوت عند الثبوت ولو اتفاقاً.

الثاني: مجرد اللزوم بينهما.

الثالث: الترتب المطلق.

الرابع: الترتب نحو ترتب المعلول على علته.

الخامس: الترتب نحو الترتب على العلة المنحصرة.

وحينئذ فالفرق بين الثاني والثالث غير ظاهر، ولو مثلنا لمطلق الترتب: بترتب المشروط على شرطه، أو الشيء على عدم مانعه من حيث ترتبه عليه من غير اقتضاء وجود الشرط لوجود المشروط ولزوم بينهما من جانب الشرط وان كان ذلك ثابتاً من جانب المشروط للتوقف.

وحينئذ فمعنى مجرد اللزوم بينهما لو كان عدم الانفكاك بينهما من غير توقف من أحد الجانبين بعينه لخرجت القضية بذلك عن معنى الاشتراط والتعليق، ولو كان عدم الانفكاك مع توقفٍ ما لم يكن فرق بين الثاني والثالث.

فإن قلت: اللزوم بين معلولي علة ثالثة من القسم الثاني دون الثالث والرابع قطعاً.

قلت: نعم، هو كذلك لباً، غير أن لازم التعليق في القضية اعتبار توقف ما بينهما والمدار هو الاعتبار الكلامي، والأى كان ترتب مطلق العلة أو العلة المنحصرة على معلولها أيضاً قسماً على حدة، فالأولى جعل الأقسام أربعة باسقاط القسم الثاني. (الطباطبائي)

(٧٢) في العبارة قصور، والمعنى هكذا: بل هي دالة على مجرد الثبوت عند الثبوت

مع المنع عن دلالتها على الترتب، أو على نحو الترتب على العلة أو العلة المنحصرة. (الطباطبائي)

منع دلالتها على الترتب، أو على نحو الترتب على العلة، أو العلة المنحصرة بعد تسليم اللزوم أو العلية.

لكن منع دلالتها على اللزوم، ودعوى كونها اتفاقية، في غاية السقوط؛ لانسباق اللزوم منها قطعاً^(٧٣).

وأما المنع عن أنه بنحو الترتب على العلة فضلاً عن كونها منحصرة، فله مجال واسع.

[وجوه إثبات العلية المنحصرة للشرط]

ودعوى: تبادر اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة، مع كثرة استعمالها في الترتب على نحو الترتب على الغير المنحصرة منها، بل في مطلق اللزوم.

بعيدة، عهدتها على مدعيها. كيف! ولا يرى في استعمالها فيهما عناية ورعاية علاقة، بل إنما تكون إرادته - كإرادة الترتب على العلة المنحصرة - بلا عناية، كما يظهر على من أمعن النظر وأجال البصر في موارد الاستعمالات، وفي عدم الإلزام والأخذ بالمفهوم في مقام المخاضات والاحتجاجات، وصحة الجواب: بأنه لم يكن لكلامه مفهوم، وعدم صحته

(٧٣) ودعوى: أنا نستعمل الشرطية في مورد الثبوت عند الثبوت ولو اتفاقاً من غير

عناية كما نستعملها في مورد الترتب واللزوم من غير عناية.

خلاف الانصاف.

نعم، بعض ما يعد من أدوات الشرط مثل «إذا» و«لو» غير موضوعة للترتب اللزومي، بل مجرد وجود الجزاء على تقدير الشرط ولو اتفاقاً كما يعطيه الامعان في موارد

استعمالتهما. (الطباطبائي)

لو كان له ظهور فيه معلوم.

وأما دعوى: الدلالة بادعاء انصراف إطلاق العلاقة اللزومية إلى ما هو أكمل أفرادها وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها.

ففاصلة جداً؛ لعدم كون الأكملية موجبة للانصراف إلى الأكمل لا سيما مع كثرة الاستعمال في غيره، كما لا يكاد يخفى.

هذا مضافاً إلى منع كون اللزوم^(٧٤) بينهما أكمل ممّا إذا لم تكن العلة بمنحصرة؛ فإن الانحصار لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاص - الذي لا بدّ منه في تأثير العلة في معلولها - أكد وأقوى.

إن قلت: نعم، ولكنه قضية الإطلاق بمقدّمات الحكمة، كما أن قضية إطلاق صيغة الأمر هو الوجوب النفسي.

قلت: أولاً: هذا^(٧٥) فيما تمّت هناك مقدّمات الحكمة، ولا تكاد تتمّ

(٧٤) يمكن أن يدعى: ان اختلاف العلة المنحصرة مع العلة الغير المنحصرة في ان الأولى علة على كل حال، بخلاف الثانية؛ فإنها أنما تكون علة اذا لم تكن مسبوبة بعلة أخرى، والأ فليست بعلة واذا لم تكن معه علة والأ فهي بعض العلة يمكن أن يعد عند العقلاء اختلافاً بالشدة والضعف فافهم. (الطباطبائي)

(٧٥) كلا الجوابين مقلوبان عليه فذري:

أما الجواب بكون الترتب التعليقي معنى حرفياً لاتجري فيه مقدمات الحكمة:

فلأن الوجوب النفسي أيضاً معنى حرفي؛ لكون الوجوب مطلقاً معنى نسبياً مدلولاً للهيئة.

وأما الجواب: بالفرق بين الوجوب النفسي والغيري وبين العلية المطلقة والعلية المنحصرة بأن الواجب النفسي هو الواجب على كل حال بخلاف الواجب الغيري فهو واجب على تقدير دون تقدير فالقيد الزائد في جانب الغيري وهذا بخلاف ما

فيما هو مفاد الحرف كما هاهنا، وإلا لما كان معنى حرفياً كما يظهر وجهه بالتأمل^(٧٦).

→

بين انحاء العلة فمع كل منها قيد وجودي محتاج الى قرينة من غير تفاوت هذا. فلأنه يمكن أن يقلب عليه: بأن العلة المنحصرة أيضاً علة على كل حال بخلاف العلة الغير المنحصرة فهي علة على تقدير دون تقدير وهو واضح؛ إذ لو كان قبلها غيرها سقطت عن العلية ولو كان معها غيرها سقطت عن الاستقلال كما سيجيء في التقريب التالي. (الطباطبائي)

(٧٦) قال المحقق الحائري اليزدي أعلى الله تعالى مقامه الشريف:

«قد وقع من الأستاذ الخراساني في هذا المقام سهو غريب ينبغي التنبيه عليه: وهو أنه قد ذكر عند التمسك بمقدمات الحكمة لحمل الارتباط المستفاد من الأداة على فردة الأكمل كما يحمل الطلب بسببها على الوجوب النفسي. أجاب عنه: بان الارتباط معنى حرفي، والمعاني الحرفية غير قابلة للإطلاق والتقييد. وهذه غفلة عجبية منه طاب ثراه، مع أنه قائل بإجراء المقدمات في المعنى الحرفي في غير المقام مثل الطلب المستفاد من هيئة الأمر وغيره. وأصل الشبهة في قبول هذه المعاني للإطلاق والتقييد هو أنهما يحتاجان إلى لحاظ المعنى، والمعاني الحرفية غير قابلة للمحاط.

والجواب: أنها قابلة للمحاط على نحو المرآية والإجمال، كما هو الحال في استعمال الحروف؛ فإن مستعملها لا محالة ملتفت أنه يستعملها في أي معنى، مثلاً الأمر يلحظ الطلب الإجمالي، ومستعمل «من» يلحظ الابتداء الإجمالي، وهذا الذي يلحظه المستعمل معنى اسمي وورثه معنى حرفي، فعند ملاحظة هذا المعنى الإجمالي يمكن أن يلاحظ مطلقاً، ويمكن أن يلاحظ مقيداً، ألا ترى أنك تفهم من قول المتكلم «سر من البصرة» الإطلاق بالنسبة إلى نقاط البصرة؟ فلايتفاوت

←

وثانياً: تعينه من بين أنحائه بالإطلاق المسوق في مقام البيان بلا معين. ومقايسته مع تعين الوجوب النفسي بإطلاق صيغة الأمر مع الفارق؛ فإن النفسي هو الواجب على كل حال بخلاف الغيري؛ فإنه واجب على تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه إلى مؤونة التقييد بما إذا وجب الغير، فيكون الإطلاق في الصيغة مع مقدّمات الحكمة محمولاً عليه، وهذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة؛ ضرورة أن كل واحد من أنحاء اللزوم والترتب محتاج في تعينه إلى القرينة مثل الآخر بلا تفاوت أصلاً، كما لا يخفى.

ثم إنه ربّما يُتمسك للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط: بتقريب: أنه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده؛ ضرورة أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده، وقضية إطلاقه أنه يؤثر كذلك مطلقاً^(١). وفيه: أنه لا تكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلك، إلا أنه من المعلوم ندرة تحقّقه^(٢) لو لم نقل بعدم اتفاهه. فتلخص بما ذكرناه: أنه لم ينهض دليل على وضع مثل «إن» على تلك الخصوصية المستتبعة للانتفاء عند الانتفاء، ولم تقم عليها قرينة عامّة.

→

الحال في جعل أيّ منها محلاً للشروع في السير، وليس إلّا لأن المتكلم لاحظ معنى الابتداء الإجمالي مطلقاً. أنظر تعليقات الشيخ محمد علي الاراكي قدس سره على درر الفوائد: ٣١٢.

(٧٧) وجهه ظاهر. (الطباطبائي)

أما قيامها أحياناً - كانت مقدمات الحكمة أو غيرها - مما لا يكاد ينكر، فلا يجدي القائل بالمفهوم أنه قضية الإطلاق في مقام من باب الاتفاق.

وأما توهم: أنه قضية إطلاق الشرط بتقريب: أن مقتضاه تعيينه، كما أن مقتضى إطلاق الأمر تعيين الوجوب.

ففيه: أن التعيين ليس في الشرط نحواً يغير نحوه فيما إذا كان متعدداً، كما كان في الوجوب كذلك، وكان الوجوب في كل منهما متعلقاً بالواجب بنحو آخر، لابد في التخييري منهما من العدل، وهذا بخلاف الشرط^(٧٨)؛ فإنه - واحداً كان أو متعدداً - كان نحوه واحداً، ودخله في المشروط بنحو واحد لا تتفاوت الحال فيه ثبوتاً كي تتفاوت عند الإطلاق إثباتاً، وكان الإطلاق مثبتاً لنحو لا يكون له عدل؛ لاحتياج ما له العدل إلى زيادة مؤونة، وهو ذكره بمثل أو كذا.

و احتياج ما إذا كان الشرط متعدداً إلى ذلك إنما يكون لبيان التعدد، لا لبيان نحو الشرطية، فنسبة إطلاق الشرط إليه لا تختلف، كان هناك شرط آخر أم لا؛ حيث كان مسوقاً لبيان شرطيته بلا إهمال ولا إجمال. بخلاف إطلاق الأمر؛ فإنه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب

(٧٨) أما يتم الجواب بالبناء على الشرط، ولو وضعنا لفظ العلة موضع لفظ الشرط عاد إليه ما أوردناه على أول التقريبات الثلاث للإطلاق بعينه.

واعلم: أن هذه التقريبات الثلاث للإطلاق لا تختلف إلا باللفظ، وبناء الجميع على التمسك بإطلاق العلية على كون العلة منحصرة لاحتياج غيرها إلى مؤنة زائدة من قيد زائد، كما في الوجوب النفسي والغيري، وكما في الوجوب التعيني والتخييري فافهم. (الطباطبائي)

التعيني، فلا محالة يكون في مقام الإهمال أو الإجمال، تأمل تعرف هذا.
مع أنه لو سئِم لا يجدي القائل بالمفهوم؛ لما عرفت: أنه لا يكاد ينكر
فيما إذا كان مفاد الإطلاق من باب الاتفاق.

[أدلة المنكرين للمفهوم]

ثم إنه ربّما استدلّ المنكرون للمفهوم بوجوه^(١):

أحدها: [إمكان نيابة شرط آخر عن الشرط المذكور في القضية]

ما عُرِي إلى السّيد^(٢): من أن تأثير الشرط إنّما هو تعليق الحكم به،
وليس بممتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجري مجراه، ولا يخرج
عن كونه شرطاً؛ فإن قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ﴾^(٣)
يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضمّ إليه شاهد آخر، فانضمام الثاني
إلى الأوّل شرط في القبول، ثمّ علمنا أن ضمّ امرأتين إلى الشاهد الأوّل
شرط في القبول، ثمّ علمنا أن ضمّ اليمين يقوم مقامه أيضاً، فنيابة بعض
الشروط عن بعض أكثر من أن تحصي مثل الحرارة؛ فإن انتفاء الشمس لا
يلزم انتفاء الحرارة؛ لاحتمال قيام النار مقامها والأمثلة لذلك كثيرة شرعاً
وعقلاً.

(١) أنظر معالم الدين: ٧٧ وقوانين الأصول: ١٧٧/١ - ١٧٨ ومفاتيح الأصول: ٢٠٩ ومطارح
الأنظار: ٣٠/٢ والفصول الغروية: ١٥١ وتعليقة السّيد علي القزويني على معالم الأصول:

(٢) أنظر الذريعة إلى أصول الشريعة: ٤٠٦/١

(٣) البقرة: ٢٨٢

والجواب: أنه (فَلَيْكَ) إن كان بصدد^(٧٩) إثبات إمكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت وفي الواقع فهو مما لا يكاد ينكر؛ ضرورة أن الخصم يدعي عدم وقوعه في مقام الإثبات، ودلالة القضية الشرطية عليه.

وإن كان بصدد إبداء احتمال وقوعه، فمجرد الاحتمال لا يضره ما لم يكن بحسب القواعد اللفظية راجحاً أو مساوياً، وليس فيما أفاده ما يثبت ذلك أصلاً، كما لا يخفى.

ثانيها: [إنتفاء الدلالات الثلاث عن المفهوم]

أنه لو دلّ لكان بإحدى الدلالات، والملازمة كبطلان التالي ظاهرة.

(٧٩) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني (فَلَيْكَ):

«كأن المصنّف (فَلَيْكَ) لم ينظر إلى المقدمة الأولى من كلام السيد (فَلَيْكَ) وهو قوله: «إن تأثير الشرط إنّما هو تعليق الحكم به»، والا لما أجاب بهذا الجواب؛ فان مقصوده من تلك العبارة: أن جنس الشرط كاف في صوغ القضية الشرطية وتعليق الحكم به بجعل الشرط مقدماً والمشروط تالياً بلا تمحلّ وعناية، ولازم ذلك: عدم تجاوز مفاد التعليق في العبارة عن جنس الشرط من دون دلالة على خصوصية الانحصار، ثم يبيّن في المقدمة الثانية: جواز تعدّد الشرط مع وحدة الجزاء بذكر بعض الموارد التي اتفق فيها ذلك؛ دفعاً لتوهم لزوم انحصار الشرط لقاعدة (أن الواحد لا يصدر إلا من الواحد).

فاستدلال السيد (فَلَيْكَ) في كمال المتانة وقد تجاوز عن المصنّف (فَلَيْكَ) بمرحلة أو مرحلتين؛ فان المصنّف لم يزد على الاعتراف بالدلالة على اللزوم بشيء، والسيد (فَلَيْكَ) اعترف بالدلالة على اللزوم على سبيل الترتّب، بل وعلى العلة التامة، وأنكر خصوص الدلالة على العلة المنحصرة. انتهى انظر نهاية النهاية: ٢٥٨/١.

وقد أجيب عنه: بمنع بطلان التالي، وأن الالتزام ثابت^(١). وقد عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال في إثباته أو منعه فلا تغفل.

ثانها: [الإستدلال بالآية الكريمة]

قوله تبارك وتعالى ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾^(٢).

وفيه: ما لا يخفى؛ ضرورة أن استعمال الجملة الشرطية فيما لا مفهوم له أحياناً وبالقرينة، لا يكاد ينكر، كما في الآية وغيرها، وإنما القائل به إنما يدعي ظهورها فيما له المفهوم وضعاً أو بقرينة عامة كما عرفت. بقي هاهنا أمور:

الامر الأول: [المفهوم انتفاء سنخ الحكم لا شخصه]

أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم^(٨٠) المعلق على الشرط عند انتفائه

(٨٠) ليس المراد بالشخصية هي الخصوصية الشخصية الطارئة عليه من الارادة الاستعمالية كما هو المترائي من كلامه **فَلْيَكُنَّ** في الاشكال والدفع كيف! وهو حيثة طارئة للمعنى المفهوم من حيث قيامه بذهن المنشى أو بانشائه لا من حيث انه حكم قابل للانطباق على ما يوجد منه في الخارج والارتفاع عن غير ما علق عليه. على ان المراد بالشخصية لو كان ذلك وهو خارج عن باب الدلالة والاستعمال والمستعمل فيه هو الحكم بغير هذه الشخصية، فيكون المستعمل فيه في جميع موارد الأحكام أعم من الشرط وغيره هو سنخ الحكم.

(١) انظر مطارح الأنظار: ٣٣/٢.

(٢) النور: ٣٣.

→

ومعلوم: ان كل حكم يرتفع بارتفاع موضوعه وكل قيد مأخوذ فيه، فينتج ذلك: ثبوت المفهوم في جميع الأحكام، وليس كذلك قطعاً، بل حقيقة الأمر: ان طبيعة الحكم مع الغض عن موضوعه وكل ما علق عليه يقبل أن يكون له موضوع واحد أو موضوعات متعددة، ومن المعلوم: انه اذا تعدد الموضوع طرء على الحكم من ناحية كل موضوع تعين وتخصص يتميز به عن طبيعة الحكم المتميز بالموضوع الآخر.

ومن المعلوم: أن ارتفاع الحصة بارتفاع ما علق عليه وجوده لا يوجب ارتفاع أصل الطبيعة، لكون نقيض الأخص أعم من نقيض الأعم، فلا يلزم من الارتفاع الارتفاع، بخلاف ما لو كان المعلق عليه علة منحصرة؛ فان الحكم يرتفع بارتفاعه، فالمراد بالسنخ هو الطبيعة المرسله، وبالشخص حصة منها متحصصة بعلة من عللها هذا. فان قلت: فعلى هذا لا يكفي اثبات العلية المنحصرة بالقضية الشرطية في اثبات المفهوم؛ فان العلة المنحصرة يمكن أن تكون علة لسنخ الحكم أو لشخصه فتمس الحاجة معها الى دليل يثبت السنخ وينفي الشخص حتى يثبت المفهوم، فمجرد اثبات العلية المنحصرة لا يكفي في اثبات المفهوم لو لم نقل انه لا حاجة إليها أصلاً، كما لا يخفى.

اذ مع ثبوت ما يدل على السنخ يتم المطلوب ولو لم يثبت العلية المنحصرة، ومع عدمه لا تجدى العلية المنحصرة شيئاً.

قلت: معنى الشخصية - كما مر - تخصص الحكم بما علق عليه، وهذا انما يصح اذا كان هناك علل متعددة يتعين الحكم بكل واحدة منها فيصير حصة تمتاز عن الحصة الاخرى، وأما إذا لم يكن إلا علة واحدة منحصرة فلا معنى لتعين الحكم به وامتياز به بسببه.

اذ التعين والتميز مما يحتاج في تحقيقه إلى شيء يمتاز عنه، وعلى هذا فالعلة المنحصرة

←

لا انتفاء شخصه؛ ضرورة انتفائه عقلاً بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده، فلا يتمشى الكلام في أن للقضية الشرطية مفهوماً أو ليس لها مفهوم، إلا في مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم في الجزاء، وانتفاؤه عند انتفاء الشرط ممكناً وإنما وقع النزاع في أن لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء أو لا يكون لها دلالة.

ومن هنا نقدر: أنه ليس من المفهوم^(٨١) دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا والأوقاف والنذور والأيمان كما توهم^(٨٢)، بل عن

→

لا تنفك عن كون المعلق هو سنخ الحكم فيثبت به المفهوم. (الطباطبائي)

(٨١) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«لا يخفى ما في العبارة من المسامحة، ومقصوده: أن الحكم بالانتفاء عند الانتفاء وعدم ترتيب أثر الوقف والوصية والنذر عند انتفاء قيد من قيود ما أخذ موضوعاً في صيغها ليس لأجل اشتغال الوقف أو الوصية أو النذر على المفهوم ليتخيل أن الدلالة على المفهوم في تلك الموارد مما لا إشكال فيه؛ فان وجود المفهوم وعدمه سيان في عدم ترتيب تلك الآثار.

نعم، اشتغالها على المفهوم يؤثر في مورد آخر، مثل ما لو أوصى بدرهم من ماله لزيد إن زار قبره، ثم أوصى بإعطاء درهم من ماله على تقدير عدم الزيارة، فيظهر أثر الاشتغال على المفهوم في هذا المقام؛ فان ظهوره يعارض ظهور هذا الكلام على تقدير القول بالمفهوم، فلا بد من ملاحظة ما هو الأظهر منهما والأخذ به، ولا معارضة على التقدير الآخر من جهة عدم ظهور هذا الكلام في الانتفاء عند الانتفاء.» انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٥٨/١ - ٢٥٩.

الشهيد في «تمهيد القواعد»: «أنه لا إشكال في دلالتها على المفهوم»^(١).
 وذلك لأن انتفاءها عن غير ما هو المتعلق لها - من الأشخاص التي
 تكون بألقابها، أو بوصف شيء، أو بشرطه مأخوذة في العقد أو مثل العهد -
 ليس بدلالة الشرط أو الوصف أو اللقب عليه، بل لأجل أنه إذا صار شيء
 وقفاً على أحد، أو أوصي به، أو نذر له... إلى غير ذلك لا يقبل أن يصير
 وقفاً على غيره أو وصية أو نذراً له، وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو
 الوصية عن غير مورد المتعلق، قد عرفت: أنه عقليّ مطلقاً، ولو قيل بعدم
 المفهوم في مورد صالح له.

(١) تمهيد القواعد: ١٤.

(٨٢) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«اعلم ان التعليق لا يكون الا بعقد ثبوتي وآخر سلبى، كوجوب الإكرام عند المجيء، وعدمه عند عدمه، وكوجود الضوء عند طلوع الشمس وعدمه عند عدمه، وعليه فلا يعقل التعليق الا في المفاهيم الكلية القابلة لورود الإيجاب والسلب عليها. أما الموجودات الخارجية فلا سلب فيها كي يتطرق إليها التعليق، فكل شيء تشخص ووجد وتحقق فقد تنجز، والتنجز ضد التعليق، وعليه: فكل إنشاء غير قابل للتعليق؛ فان العناوين الإنشائية هي العناوين التي تنجز وتحقق بمجرد ذكر ألفاظها مستعملة في معانيها.

ومن ذلك عنوان الاخبار؛ فانه عنوان إنشائي يتحقق بمجرد قول «زيد قائم» في مقام الحكاية، ومع التنجز كيف يصح التعليق؟ فإذا قيل: «كلما قدم العالم قام زيد» لم يكن المعلق عنوان الاخبار؛ فان الاخبار حصل فعلاً وتنجز، قدّم العالم أو لم يقدّم، وكذلك إذا قيل: «أكرم زيدا إن جاءك» ليس المعلق إنشاء البعث؛ فانه يحصل فعلاً بمجرد قول «أكرم» وهكذا إذا قيل: «ليتني مت إذا كان كذا» ليس المعلق إنشاء التمني؛ إذ هو حاصل بمجرد قول «ليت» وكذا في مثل «الحمد لله عند كل نعمة»، إنشاء الحمد حاصل في الحال.

وهذا واضح لا ينبغي التأمل فيه، انما الإشكال فيما يرجع إليه التعليق في الجمل الاخبارية والإنشائية، وان هناك مفهوماً كلياً يمكن إرجاع التعليق إليه وراء عنوان الاخبار وباقي العناوين الإنشائية أو ليس وراء ذلك شيء الا في الجمل الاخبارية. وقد ذهب المصنف قدس سره إلى الأول خلافاً لشيخه قدس سره، وهما متفقان في رجوع التعليق في الجمل الاخبارية إلى المخبر به، وهو قيام زيد بتقريب: أن القيام تارة يخبر عنه على إطلاقه وأخرى يقيد أو يعلق، فيخبر عن المقيد أو المعلق، ومختلفان في الجمل الإنشائية.

ويتبنّى هذا الاختلاف على اختلاف في المبنى، وهو: أن مداليل الهيئات جزئية أو

لعلك تقول: كيف يكون المناط في المفهوم هو سنخ الحكم لا نفس شخص الحكم في القضية، وكان الشرط في الشرطية إنما وقع شرطاً بالنسبة إلى الحكم الحاصل بإنشائه دون غيره؟ فغاية قضيتها انتفاء ذاك الحكم بانتفاء شرطه، لا انتفاء سنخه، وهكذا الحال في سائر القضايا التي تكون مفيدة للمفهوم^(١).

ولكنك غفلت: عن أن المعلق على الشرط، إنما هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغة ومعناها، وأما الشخص والخصوصية الناشئة من قبل استعمالها فيه، لا تكاد تكون من خصوصيات معناها المستعملة فيه، كما لا يخفى. كما لا تكون الخصوصية الحاصلة من قبل الإخبار به من خصوصيات ما أخبر به واستعمل فيه إخباراً لا إنشاءً.

وبالجملة: كما لا يكون المُخبر به المعلق على الشرط خاصاً بالخصوصيات الناشئة من قبل الإخبار به، كذلك المنشأ بالصيغة المعلق عليه، وقد عرفت بما حققناه في معنى الحرف وشبهه: أن ما استعمل فيه الحرف عام كالמושوع له، وأن خصوصية لحاظه بنحو الآلية والحالية لغيره من خصوصية الاستعمال، كما أن خصوصية لحاظ المعنى بنحو الاستقلال في الاسم كذلك، فيكون اللحاظ الآلي كالاستقلالي من خصوصيات الاستعمال لا المستعمل فيه.

→

كلية، وحيث أن مختار المصنف رحمته هو الكلية اختار عود التعليق في الجمل الإنشائية. «إنتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٥٩/١ - ٢٦١.

وبذلك قد انقذح: فساد ما يظهر من «التقريرات» - في مقام التفصّي عن هذا الإشكال -: من التفرقة بين الوجوب الإخباري والإنشائي: بأنه كليّ في الأول، وخاص في الثاني؛ حيث دفع الإشكال: بأنه لا يتوجّه في الأول؛ لكون الوجوب كلياً، وعلى الثاني: بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العليّة المستفادة من الجملة الشرطيّة؛ حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً إلى ارتفاع العلة المأخوذة فيها؛ فإنه يرتفع ولو لم يوجد في حيال أداة الشرط كما في اللَّقب والوصف.

وأورد على ما تفصّي به عن الإشكال بما ربّما يرجع إلى ما ذكره بما حاصله: أن التفصّي لا يبتني على كليّة الوجوب؛ لما أفاده، وكون الموضوع له في الإنشاء عامّاً لم يقدّم عليه دليل لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه؛ حيث إن الخصوصيّات بأنفسها مستفادة من الألفاظ^(١).

وذلك لما عرفت: من أن الخصوصيّات في الإنشاءات والإخبارات إنّما تكون ناشئة من الاستعمالات بلا تفاوت أصلاً بينهما.

ولعمري لا يكاد ينقضي تعجّبي، كيف تجعل خصوصيات الإنشاء من خصوصيّات المستعمل فيه؟! مع أنها - كخصوصيّات الإخبار - تكون ناشئة من الاستعمال، ولا يكاد يمكن أن يدخل في المستعمل فيه ما ينشأ من قبل الاستعمال كما هو واضح لمن تأمل.

الامر الثاني: [وجوه التصرف في الظهور عند تعدّد الشرط واتحاد الجزاء]

أنه إذا تعدّد الشرط مثل: «إذا خفي الأذان فقصر» و«إذا خفي الجدران فقصر» فبناء على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم لا بدّ من التصرف

ورفع اليد عن الظهور:

إمّا بتخصيص مفهوم كلٍ منهما بمنطوق الآخر، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين.

وإمّا برفع اليد عن المفهوم فيهما، فلا دلالة لهما على عدم مدخلية شيء آخر في الجزاء بخلاف الوجه الأول؛ فإن فيهما الدلالة على ذلك.

وإمّا بتقييد إطلاق الشرط في كلٍ منهما بالآخر، فيكون الشرط هو خفاء الأذان والجدران معاً، فإذا خفيا وجب القصر، ولا يجب عند انتفاء خفائهما ولو خفي أحدهما.

وإمّا بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما؛ بأن يكون تعدّد الشرط قرينة على أن الشرط في كلٍ منهما ليس بعنوانه الخاص، بل بما هو مصداق لما يعمّهما من العنوان.

ولعلّ العرف يساعد على الوجه الثاني، كما أن العقل ربّما يعيّن هذا الوجه، بملاحظة أن الأمور المتعدّدة - بما هي مختلفة - لا يمكن أن يكون كلٌّ منها^(٨٣) مؤثراً في واحد؛ فإنه لا بد من الربط الخاص بين العلة والمعلول، ولا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطاً بالاثنتين بما هما اثنان، ولذلك أيضاً لا يصدر من الواحد إلّا الواحد.

فلا بدّ من المصير إلى أن الشرط في الحقيقة واحد، وهو المشترك

(٨٣) لا يخفى عليك أن كون الواحد لا يصدر إلا عن الواحد قاعدة عقلية لا تجري في مورد الاعتباريات حقيقة الأعباء.

على أنك عرفت: أن المراد بالعلة والمعلول في هذا الباب غير ما هو المصطلح عليه في الفلسفة، فمن الجائز أن يقع المعلول شرطاً والعلة جزءاً فلا يتم الكلام بهذه القاعدة، بل بغيرها. (الطباطبائي)

بين الشرطين بعد البناء على رفع اليد على المفهوم، وبقاء إطلاق الشرط في كلٍّ منهما على حاله وإن كان بناء العرف والأذهان العامة على تعدد الشرط وتأثير كل شرط بعنوانه الخاص، فافهم^(٨٤).

[وأما رفع اليد^(١) عن المفهوم في خصوص أحد الشرطين^(٨٥) وبقاء

(٨٤) قال المحقق الشيخ علي القوجاني قدس سره:

«لعله إشارة إلى أن التصرف بهذا النحو بإرادة الجامع من الشرط ليس بقسيم للوجهين الأولين، بل يكون ذلك مما لا بد منه فيهما أيضاً؛ لأن إرادة الجامع ليس من لوازم المفهوم، بل من لوازم استقلال كل من الشرطين في التأثير وإن لم نقل به.

نعم، بناءً على الوجه الثالث من جعل كلٍّ من الشرطين جزء المؤثر، فلاداعي إلى هذا التصرف، وحينئذ فالأحسن هو إرادة الجامع مع بقاء المفهوم بحاله؛ لعدم التعارض حينئذ.» انتهى. أنظر تعليقه القوجاني على الكفاية: ٤٤٠/١.

(٨٥) قال الأصولي المحقق أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«وهو محكي عن «الحلي» حيث قال بوجوب القصر عند خفاء الأذان وعدمه عند عدمه^(٢). ولا يخفى: أن هذا المقدار لا يرفع التنافي بين الدليلين؛ إذ بعد رفع اليد عن مفهوم خفاء الجدران يعارض منطوقه مفهوم خفاء الأذان؛ حيث إن الأول دال على ثبوت الوجوب عند خفاء الجدران والثاني ينفيه في هذه الصورة، فلا بد من تقييد

(١) هذه الزيادة مابين المعقوفين مشطوب عليها في أكثر النسخ. لاحظ نهاية الدراية للمحقق

الاصفهاني: ٤٢٢/٢ وأيضاً نهاية النهاية للمحقق الشيخ علي الايرواني: ٢٦٣/١.

وقد علّق عليها المصنف قائلاً:

«ولازمه تقييد منطوقها بمفهوم الآخر، فلا يكون عند ثبوت شرطها ثبوت الجزء الآخر إلا إذا كان شرط الآخر يلزم ثانياً.» (المحقق الخراساني قدس سره).

(٢) أنظر السرائر: ٣٣١/١.

الآخر على مفهومه، فلا وجه لأن يصار إليه إلا بدليل آخر، إلا أن يكون ما أبقى على المفهوم أظهر^(٨٦)، فتدبر جيداً.

→

منطوقه بسبب المفهوم المذكور بأن يقال: «إن المراد انه اذا خفي الجدران مع خفاء الأذان فقصر، ولذا قال في الهامش: [ولازمه تقييد منطوقها بمفهوم الآخر... إلى آخره] أي بسبب مفهومه، ولكن هذا ليس جمعاً بين الدليلين، بل عمل بأحدهما وطرح للآخر رأساً؛ لعدم العمل به لا منطوقاً ولا مفهوماً، ولذا قال فذكر: [فلاوجه لأن يصار إليه إلا بدليل]. اللهم إلا أن يقال: إن مراد الحلي ليس طرحه كذلك، بل غرضه حمل خفاء الجدران على كونها أمانة على خفاء الأذان، فحينئذ يعمل به في صورة الشك فيه، لا في صورة العلم به وجوداً أو عدماً، كما هو شأن الأمانة فيبقى الدليل المذكور منطوقاً ومفهوماً على حاله، إلا أنه مقيد بما شك في الأذان.

نعم، هو خلاف الظاهر؛ لظهوره في انه مؤثر، لأنها أمانة، فيحتاج إلى دليل. وهل يكفي كون مقابله أظهر في كونه علة مستقلة منحصرة مؤثرة على الإطلاق أو لابد من دليل خارج؟ وجهان، أقربهما الأول. انتهى. انظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٩٦/٢.

(٨٦) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني فذكر:

لا يخفى: أن كونه أظهر لا يوجب طرح الآخر كما هو المفروض في المستثنى منه. نعم، يوجب حمله على معنى لا ينافيه، كما حملناه على المعرفية، اللهم إلا أن يكون مراده من المستثنى منه: لا وجه لقول الحلي مطلقاً؛ سواء كان مراده الطرح رأساً، أو الحمل على المعرفية، ومراده من المستثنى: أنه إذا كان المقابل أظهر حمل على المعرفية، فيرتفع الإشكال عن العبارة.

ولكن الظاهر منها: كون المراد من المستثنى منه خصوص الطرح، لا الأعم، ولعله لذا أمر بالتدبر. انتهى. انظر حاشية المحقق المشكيني على الكفاية: ٢٩٧/٢.

الامر الثالث: [تداخل المسببات والاقوال فيها]

إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء فلا إشكال على الوجه الثالث، وأمّا على سائر الوجوه، فهل اللازم لزوم الإتيان بالجزاء متعدّداً حسب تعدّد الشروط، أو يتداخل ويكتفى بإتيانه دفعة واحدة؟
فيه أقوال:

والمشهور: عدم التداخل وعن جماعة - منهم: المحقق الخوانساري -:
التداخل^(١).

وعن الحلّي: التفصيل بين اتحاد جنس الشروط وتعدّده^(٢).
والتحقيق: أنه لما كان ظاهر الجملة الشرطيّة حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه أو بكشفه عن سببه، وكان قضيّته تعدّد الجزاء عند تعدّد الشرط، كان الأخذ بظاهرها إذا تعدّد الشرط حقيقة أو وجوداً محالاً؛ ضرورة أن لازمه أن يكون الحقيقة الواحدة مثل الوضوء بما هي واحدة في مثل: «إذا بليت فتوضّأ» و«إذا نمت فتوضّأ» أو فيما إذا بال مكرراً أو نام كذلك محكوماً بحكمين متماثلين^(٨٧) وهو واضح الاستحالة كالمتضادّين.
فلا بُدّ على القول بالتداخل من التصرف فيه:

إمّا بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال على الحدوث عند الحدوث،

(٨٧) واضح المنع؛ لجواز اتصاف الطبيعة بأحكام الحصص والأفراد المتماثلة والمتضادة ولا مانع منه؛ لعدم كون الوحدة فيها شخصية كعروض الفصول المتباعدة للجنس ولحقوق أحكام الافراد المتماثلة وغيرها له. (الطباطباتي)

(١) مشارق الشمس: ٦١.

(٢) السرائر: ٢٥٨/١.

بل على مجرد الثبوت.

أو الالتزام بكون متعلق الجزء وإن كان واحداً صورة، إلا أنه حقائق متعددة - حسب تعدد الشرط - متصادقة على واحد.

فالدّمة وإن اشتغلت بتكاليف متعددة حسب تعدد الشروط، إلا أن الاجتزاء بواحد؛ لكونه مجعماً لها كما في «أكرم هاشمياً وأضف عالماً» فأكرم العالم الهاشمي بالضيافة؛ ضرورة أنه بضيفته بداعي الأمرين يصدق أنه امتثلهما، ولا محالة يسقط الأمر بامتثاله وموافقته، وإن كان له امثال كلٍ منهما على حدة كما إذا أكرم الهاشمي بغير الضيافة وأضاف العالم الغير الهاشمي.

إن قلت: كيف يمكن ذلك - أي: الامتثال بما تصادق عليه العنوانان - مع استلزامه محذور اجتماع الحكيمين المتماثلين فيه؟

قلت: انطباق عنوانين واجبين على واحد لا يستلزم اتصافه بوجوبين، بل غايته أن انطباقهما عليه يكون منشأ لاتصافه بالوجوب وانتزاع صفته له، مع أنه - على القول بجواز الاجتماع - لا محذور في اتصافه بهما، بخلاف ما إذا كان بعنوان واحد فافهم.

أو الالتزام بحدوث الأثر عند وجود كل شرط، إلا أنه وجوب الوضوء في المثال عند الشرط الأول وتأكد وجوبه عند الآخر.

ولا يخفى: أنه لا وجه لأن يصار إلى واحد منها؛ فإنه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه مع ما في الأخيرين من الاحتياج إلى إثبات أن متعلق الجزء متعدد متصادق على واحد، وإن كان صورة واحداً سمي باسم واحد كالغسل، وإلى إثبات أن الحادث بغير الشرط الأول تؤكد ما حدث بالأول ومجرد الاحتمال لا يجدي ما لم يكن في البين ما يشته.

إن قلت: وجه ذلك: هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية؛ لعدم إمكان الأخذ بظهورها؛ حيث إن قضيتها اجتماع الحكمين في الوضوء في المثال كما مرّت الإشارة إليه.

قلت: نعم، إذا لم يكن المراد بالجملة فيما إذا تعدّد الشرط كما في المثال، هو وجوب وضوء مثلاً بكل شرط غير ما وجب بالآخر، ولا ضير في كون فرد محكوماً بحكم فرد آخر أصلاً كما لا يخفى.

إن قلت: نعم، لو لم يكن تقدير تعدّد الفرد على خلاف الإطلاق. قلت: نعم، لو لم يكن ظهور الجملة [الشرطية] في كون الشرط سبباً أو كاشفاً عن السبب مقتضياً لذلك، أي: لتعدّد الفرد وبياناً لما هو المراد من الإطلاق.

وبالجملة: لا دوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء وظهور الإطلاق؛ ضرورة أن ظهور الإطلاق يكون معلقاً على عدم البيان، وظهورها في ذلك صالح لأن يكون بياناً فلا ظهور له مع ظهورها، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلاً، بخلاف القول بالتداخل كما لا يخفى^(٨٨). فتلخص بذلك: أن قضية ظاهر الجملة الشرطية هو القول بعدم

(٨٨) «هذا واضح بناءً على ما يظهر من شيخنا العلامة: من كون ظهور الإطلاق متعلقاً على عدم البيان مطلقاً، ولو كان منفصلاً.

وأما بناءً على ما اخترناه في غير مقام -: من أنّه إنّما يكون معلقاً على عدم البيان في مقام التخاطب لا مطلقاً - فالدوران حقيقة بين الظهورين حينئذ وإن كان، إلا أنّه لا دوران بينهما حكماً؛ لأنّ العرف لا يكاد يشك - بعد الإطلاق على تعدّد القضية الشرطية - أنّ قضيتها تعدد الجزاء، وأنّه في كلّ قضية وجوب فرد غير ما وجب في الأخرى، كما إذا اتصلت القضايا وكانت في كلام واحد، فافهم». (المحقق الخراساني قدس سره).

التداخل عند تعدّد الشرط.

وقد انقح مما ذكرناه: أن المجدي للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذكرناها لا مجرد «كون الأسباب الشرعية معرّفات لا مؤثّرات»^(١)، فلا وجه لما عن الفخر^(٢) وغيره^(٣): من ابتناء المسألة على أنها معرّفات أو مؤثّرات، مع أن الأسباب الشرعية حالها حال غيرها في كونها معرّفات تارة ومؤثّرات أخرى؛ ضرورة أن الشرط للحكم الشرعي في الجمل الشرطية ربّما يكون مما له دخل في ترتّب الحكم؛ بحيث لولاه لما وجدت له علّة، كما أنه في الحكم الغير الشرعي قد يكون أمانة على حدوثه بسببه، وإن كان ظاهر التعليق أن له الدّخل فيهما كما لا يخفى.

نعم، لو كان المراد بالمعرّفة في الأسباب الشرعيّة أنها ليست بدواعي الأحكام التي هي في الحقيقة علل لها وإن كان لها دّخل في تحقّق موضوعاتها بخلاف الأسباب الغير الشرعية فهو وإن كان له وجه، إلّا أنه ممّا لا يكاد يتوهم أنه يجدي فيما همّ وأراد.

ثم إنه لا وجه للتفصيل^(٤) بين اختلاف الشروط بحسب الأجناس وعدمه، واختيار عدم التداخل في الأوّل، والتداخل في الثاني.

إلّا توهم: عدم صحّة التعلّق بعموم اللفظ في الثاني؛ لأنه من أسماء الأجناس، فمع تعدد أفراد شرط واحد لم يوجد إلّا السبب الواحد بخلاف الأوّل؛ لكون كلّ منها سبباً، فلا وجه لتداخلها.

(١) أنظر منتهى المطلب: ١٠٧/١ ومسالك الأفهام: ١٩٩/١.

(٢) أنظر إيضاح الفوائد: ١٤٥/١ وأنظر مطارج الأنظار: ٥٣/٢.

(٣) أنظر عوائد الأيام للفاضل الرّاقى: ٢٩٤.

(٤) لاحظ السرائر: ١٤٤/١ - ١٤٥.

وهو فاسد؛ فإن قضية إطلاق الشرط في مثل: «إذا بليت فتوضاً» هو حدوث الوجوب عند كل مرة لو بال مرّات، وإلا فالأجناس المختلفة لابد من رجوعها إلى واحد فيما جعلت شروطاً وأسباباً لواحد؛ لما مرّت إليه الإشارة: من أن الأشياء المختلفة بما هي مختلفة لا تكون أسباباً لواحد. هذا كلّه فيما إذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلاً للتعدّد. وأمّا ما لا يكون قابلاً لذلك، فلا بدّ من تداخل الأسباب فيما لا يتأكّد المسبّب، ومن التداخل فيه فيما يتأكّد.

فصل: [مفهوم الوصف]

الظاهر: أنه لا مفهوم للوصف و ما بحكمه مطلقاً؛ لعدم ثبوت الوضع، وعدم لزوم اللغوية بدونه؛ لعدم انحصار الفائدة به، وعدم قرينة أخرى ملازمة له.

وعليّته - فيما إذا استفيدت - غير مقتضية له كما لا يخفى^(١)، ومع كونها بنحو الانحصار وإن كانت مقتضية له، إلا أنه لم يكن من مفهوم الوصف؛ ضرورة أنه قضية العلة الكذائية المستفادة من القرينة عليها في خصوص مقام، وهو مما لا إشكال فيه ولا كلام، فلا وجه لجعله تفصيلاً في محل النزاع ومورداً للنقض والإبرام.

ولا ينافي ذلك ما قيل^(٢): من أن الأصل في القيد أن يكون احترازياً؛ لأن الاحترازية لا توجب إلا تضيق دائرة موضوع الحكم في القضية مثل ما إذا كان بهذا الضيق بلفظ واحد فلا فرق أن يقال: «جئني بإنسان أو بحيوان ناطق».

(١) إشارة إلى التفصيل المنسوب للعلامة الحلبي، نسبته إليه في هداية المسترشدين: ٤٩٨/٢ قال: «كما يظهر من العلامة في النهاية»، إلا أننا لم نظفر به في مظان البحث في النهاية بل ولا في التهذيب ولا في المبادئ. وانظر مطارح الأنظار: ٨١/٢ ومفاتيح السيد المجاهد: ٢٢٠.

(٢) أنظر هداية المسترشدين: ٤٧١/٢.

كما أنه لا يلزم في حمل المطلق على المقيد فيما وجد شرائطه، إلا ذلك من دون حاجة فيه إلى دلالة على المفهوم^(١)؛ فإنه من المعلوم أن قضية الحمل ليس إلا أن المراد بالمطلق هو المقيد وكأنه لا يكون في البين غيره.

بل ربّما قيل: ^(٢) إنه لا وجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم؛ فإن ظهوره فيه ليس بأقوى من ظهور المطلق في الإطلاق؛ كي يحمل عليه، لو لم نقل بأنه الأقوى؛ لكونه بالمنطوق، كما لا يخفى.

وأما الاستدلال على ذلك - أي: عدم الدلالة على المفهوم - بآية ﴿وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾^(٣).

ففيه: أن الاستعمال في غيره أحيانا مع القرينة مما لا يكاد ينكر كما في الآية قطعاً، مع أنه يعتبر في دلالة عليه - عند القائل بالدلالة - أن لا يكون وارداً مورد الغالب - كما في الآية - ووجه الاعتبار واضح؛ لعدم دلالة معه على الاختصاص، وبدونها لا يكاد يتوهم دلالة على المفهوم، فافهم.

تذنيب:

[جريان النزاع في الوصف الأخص]

لا يخفى: أنه لا شبهة في جريان النزاع فيما إذا كان الوصف أخص من موصوفه ولو من وجه، في مورد الافتراق من جانب الموصوف.

وأما في غيره ففي جريانه إشكال، أظهره عدم جريانه، وإن كان يظهر

(١) أنظر هداية المسترشدين: ٤٧٣/٢ ومطارج الأنظار: ٨٢/٢ - ٨٣

(٢) أنظر مطارج الأنظار: ٨٣/٢

(٣) النساء: ٢٣.

مما عن بعض الشافعية^(١) - حيث قال: قولنا: «في الغنم السائمة زكاة» يدل على عدم الزكاة في معلوفة الإبل - جريانه فيه، ولعل وجهه استفادة العلية المنحصرة منه.

وعليه: فيجري فيما كان الوصف مساوياً أو أعم مطلقاً أيضاً، فیدلّ على انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه، فلا وجه في التفصيل بينهما وبين ما إذا كان أخص من وجه - فيما إذا كان الافتراق من جانب الوصف^(٨٩) - بأنه لا وجه للنزاع فيهما معللاً بعدم الموضوع، واستظهار جريانه من بعض الشافعية فيه، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

(٨٩) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«قد عبّر في «التقريرات» أيضاً [مطروح الأنظار: ٨٠/٢]، والظاهر أنه سهو من القلم؛ إذ إفتراقه في الإبل السائمة، ولا إشكال في عدم جريان النزاع فيه من جهة الوصف، والمراد ما لم يصدق عليه واحد من الموصوف والصفة وهي الإبل المعلوفة، كما يشهد به استظهار جريانه من بعض الشافعية القائل بعدم الزكاة في معلوفة الإبل بمقتضى مفهوم «في الغنم السائمة زكاة». إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٣٢٣/٢.

فصل: [مفهوم الغاية]

هل الغاية في القضية تدلّ على ارتفاع الحكم عمّا بعد الغاية - بناءً على دخول الغاية في المعنى - أو عنها و[عمّا] بعدها - بناءً على خروجها - أو لا؟
فيه خلاف وقد نسب إلى المشهور الدلالة على الارتفاع، وإلى جماعة - منهم: السيد^(١) والشيخ^(٢): عدم الدلالة عليه.
والتحقيق: أنه إذا كانت^(٣) الغاية بحسب القواعد العربية قيداً

(٩٠) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«الظاهر أن ضابط الأمرين - أعني: رجوع القيد بحسب القواعد العربية إلى الحكم أي ثبوت المحمول للموضوع، ورجوعه إلى الموضوع، وكونه من حدوده - :
أنه إن ذكر القيد عقيب ذكر الجملة بموضوعها ومحمولها كان ظاهره: أنه راجع إلى الجملة من حيث هي جملة، أعني: مفاد هيئتها الذي هو ثبوت المحمول للموضوع، دون مفاد مواد الجملة، أعني: موضوعها ومحمولها.
وإن ذكر في أثناء الموضوع قبل ذكر الحكم كان ظاهره: أنه قيد للموضوع، وإن أمكن في كل من الموردین العکس بقرينة مقامية.

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة: ٤٠٧/١ - ٤٠٨.

(٢) علّة الأصول: ٤٧٨/٢.

للحكم^(١١) كما في قوله: «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام»^(١٢) و«كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر»^(١٣) كانت دالة على ارتفاعه عند حصولها؛

→

إذا عرفت هذا ظهر لك: أن المصنف رحمه الله أخطأ في مقامين:

أحدهما: عد مثال (سر من البصرة إلى الكوفة) مما يرجع فيه القيد بحسب القواعد العربية إلى الموضوع، مع أنه بمقتضى الضابط الذي ذكرناه يرجع إلى الحكم، وانما القرينة تصرفه عن هذا الظهور.

ثانيهما: تفصيله بين ما يرجع فيه القيد بحسب القواعد العربية إلى الحكم وما يرجع بحسبها إلى الموضوع، مع أن الصواب التفصيل بين مطلق ما يرجع إلى الحكم، وما يرجع إلى الموضوع، من غير فرق بين أن يكون ذلك بحسب القواعد العربية أو لقرينة مقامية.

هذا بناء على صحة التفصيل، والا فلا تبعد دعوى فهم العرف للمفهوم مطلقاً من غير فرق بين القسمين، فلو قيل: (يدك من الأصابع إلى المرفقين اغسلها) فهموا من ذلك: عدم وجوب غسل العضد كما يفهمون ذلك في مثل: (العلماء لا يزيداً أكرمهم) وقد اعترف به المصنف رحمه الله بإطلاق كلامه في المبحث الآتي. انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٦٩/١.

(٩١) لا يخفى: أن القواعد العربية لا يقتضى شيئاً من قيدية الحكم أو الموضوع، والألفاظ الموضوعية للغاية مثل «إلى» و«حتى» لا يدل على أزيد من القيدية، والزائد على ذلك منوط بالقرائن. (الطبائبي)

(١) الوسائل: ٨٨/١٧ ب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح ١.

(٢) أنظر التهذيب: ٢٨٤/١ باب تطهير الثياب وغيرها من النجاسات، ح ١١٩ وفيه: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر».

وأنظر المقنع للشيخ الصدوق: ٥ وفيه: «... إلا ما علمت».

لانسباق ذلك منها كما لا يخفى، وكونه قضية تقييده بها وإلا لما كان ما جعل غاية له بغاية وهو واضح إلى النهاية.

وأما إذا كانت بحسبها قيداً للموضوع مثل «سر من البصرة إلى الكوفة» فحالها حال الوصف في عدم الدلالة، وإن كان تحديده بها بملاحظة حكمه، وتعلق الطلب به، وقضيته ليس إلا عدم الحكم فيها إلا بالمغيا من دون دلالة لها أصلاً على انتفاء سنخه عن غيره؛ لعدم ثبوت وضع لذلك، وعدم قرينة ملازمة لها - ولو غالباً - دلت على اختصاص الحكم به، وفائدة التحديد بها كسائر أنحاء التقييد غير منحصرة بإفادته كما مرّ في الوصف.

ثم إنه في الغاية خلاف آخر - كما أشرنا إليه - وهو أنها هل هي داخلية في المغيا بحسب الحكم أو خارجة عنه؟

والأظهر خروجها؛ لكونها من حدوده، فلا تكون محكومة بحكمه، ودخوله فيه في بعض الموارد^(٩٢) إنما يكون بالقرينة، وعليه تكون كما بعدها بالنسبة إلى الخلاف الأول، كما أنه على القول الآخر تكون محكومة بالحكم منطوقاً.

ثم لا يخفى أن هذا الخلاف لا يكاد يعقل جريانه فيما إذا كان قيداً للحكم فلا تغفل^(٩٣).

(٩٢) لا يخفى: أن الغاية في مثل هذه الموارد لا تنسلخ عن كونها غاية، والغاية لو أعملت فانما هي تعد آخر الشيء حداً للشيء، فالغاية عند العرف ذو مصداقين ولا موجب لاختصاص أحدهما بالتقدم على الآخر، إلا ما يقتضيه المورد.

فالحق: أن الغاية بما هي غاية لا توجب خروج ما بعده عن حكم ما قبله أو عدم خروجه. (الطباطبائي)

(٩٣) حيث إن المغيا حينئذ هو نفس الحكم، لا المحكوم به؛ ليصح أن ينازع في

→

دخول الغاية في حكم المغني، أو خارج عنه كما لا يخفى.
نعم، يُعقل أن يَنازع في أن الظاهر هل هو انقطاع الحكم المغني بحصول غايته في الإصطلاح - أي: مدخول «إلى» أو «حتى» - أو استمراره في تلك الحال؟ ولكن الأظهر هو انقطاعه، فافهم واستقم. (المحقق الخراساني رحمته الله).

فصل: [مفهوم الحصر]

لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم سلباً أو إيجاباً بالمستثنى منه، ولا يعمّ المستثنى، ولذلك يكون الاستثناء من النفي إثباتاً ومن الإثبات نفيّاً، وذلك للانسباق عند الإطلاق قطعاً، فلا يعبأ بما عن أبي حنيفة: من عدم الإفادة^(١)، محتجّاً بمثل «لا صلاة إلا بطهور»^(٢).
 ضرورة ضعف احتجاجه:

أولاً: بكون المراد من مثله^(٣): أنه لا تكون الصلاة التي كانت واجدة لأجزائها وشرائطها المعتبرة فيها صلاة، إلا إذا كانت واجدة للطهارة، وبدونها لا تكون صلاة على وجه، وصلاة تامة مأموراً بها على آخر.
 وثانياً: بأن الاستعمال مع القرينة كما في مثل التركيب مما علم فيه الحال لا دلالة له على مدّعه أصلاً كما لا يخفى.

(٩٤) بل المراد من مثله في المستثنى منه نفي الإمكان، وانه لا يكاد يكون بدون المستثنى، وقضيته ليس إلا إمكان ثبوته معه، لا ثبوته فعلاً؛ لما هو واضح لمن راجع أمثاله من القضايا العرقية. (المحقق الخراساني قدس سره).

(١) انظر المحصول: ٢٩/٣ والإحكام للآمدي: ٣٠٨/٢.

(٢) الوسائل: ٣١٥/١ ب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، ح ١.

ومنه قد انقذح: أنه لا موقع للاستدلال على المدعى بقبول رسول الله ﷺ إسلام من قال كلمة التوحيد^(٩١)؛ لإمكان دعوى: أن دلالتها على التوحيد كان بقرينة الحال أو المقال.

والإشكال في دلالتها عليه: بأن خبر «لا» إما يقدر «ممكناً» أو «موجوداً»، وعلى كل تقدير لا دلالة لها عليه.

أما على الأول: [فلأنها] حينئذ لا دلالة لها، إلا على إثبات إمكان وجوده تبارك وتعالى لا وجوده.

وأما على الثاني: فلأنها وإن دكت على وجوده تعالى، إلا أنه لا دلالة لها على عدم إمكان إله آخر.

متدفع: بأن المراد من الإله: هو واجب الوجود^(٩٥)، ونفي ثبوته ووجوده

(٩٥) لا ينبغي أن يرتاب في أن هذا المعنى على تقدير دفعه الإشكال بعيد عن فهم العامة.

واعلم أن كلمة التوحيد على كونها أصدق كلمة وأوفاهها قد طالت فيها المشاجرات ودارت حولها الكلمات والذي يساعد عليها الاعتبار:

أن لفظة الجلالة حيث كان الحق أنها عُلِمَ بالغلبة كان الاستثناء موضوعاً على أساس الوصف، فمساق قولنا: (لا إله إلا الله) مساق قولنا لا عالم في البلد إلا هذا العالم. وإله ككتاب من آله الرجل إذا تاه أو عبد، كأنه أصل وكَلَّه أو مبدله، والاعتبار يقتضي أن يكون الأصل في معناه: ألوكه والثَّيِّه، وإنما يطلق على العبادة لكونها مصداقه، فالإله بمعنى المعبود المخضوع له عن وكَلِّه بأن يكون لذاته وبذاته مستحقاً لأن يولَّه فيه قِيعَد ويُخَضَّع له؛ لكون كل شيء من عنده، فدلالة الاستثناء على أن

في الخارج، وإثبات فرد منه فيه - وهو الله - يدلّ بالملازمة البينة على امتناع تحقّقه في ضمن غيره تبارك وتعالى؛ ضرورة أنه لو لم يكن ممتنعاً لوجد؛ لكونه من أفراد الواجب.

ثم إن الظاهر أن دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم، وأنه لازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه التي دلت عليها الجملة الاستثنائية.

نعم، لو كانت الدلالة في طرفه بنفس الاستثناء - لا بتلك الجملة - كانت بالمنطوق، كما هو ليس ببعيد، وإن كان تعيين ذلك لا يكاد يفيد.

ومما يدلّ على الحصر والاختصاص «إنّما»، وذلك لتصريح أهل اللغة بذلك، وتبادره منها قطعاً عند أهل العرف والمحاورة.

ودعوى: «أن الإنصاف: أنه لا سبيل لنا إلى ذلك؛ فإن موارد استعمال

→

الذات الذي هو بهذه الصفة غير موجود الا الذات الواحد الذي بهذه الصفة.

وأما أن تقدير الموجود في الخبر لا يستلزم وجوب وجوده أو امتناع شريكه في الالهية فغير ضائر؛ إذ الكلمة غير مسوقة الا لبيان نفي الشريك لا لبيان امتناعه أو غير ذلك؛ فان الذي يدل عليه الكلمة الطيبة بالمطابقة هو نفي الشريك لا توحيدته تعالى بناءً على ما هو الافصح من رفع لفظ الجلالة على البدلية، لانصبه على الاستثناء فمعناها: نفي كل إله غير الله، وأما ثبوته تعالى فمأخوذ مفروغاً عنه غير واقع فيه الشك ولا محتاج إلى اثبات على ما يعطيه التعليم الالهي في كتابه.

ومن هنا يظهر: ان قولهم ان كلمة التوحيد مشتملة على عقدين عقد النفي وعقد الاثبات غير مستقيم وان الواجه أن يكون الخبر المقدر هو لفظ موجود بعد لفظة الجلالة لا كلمة حق وما يشبهها كما لا يخفى. (الطباطبائي)

هذه اللفظة مختلفة ولا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها»^(١).

غير مسموعة؛ فإن السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا؛ فإن الانسباق إلى أذهان أهل العرف أيضاً سبيل.

وربما يعدّ ممّا دلّ على الحصر كلمة «بل» الإضرابية.

والتحقيق: أن الإضراب على أنحاء:

منها: ما كان لأجل أن المضرب عنه إنّما أتى به غفلةً، أو سبقه به لسانه، فيضرب بها عنه إلى ما قصد بيانه، فلا دلالة له على الحصر أصلاً، فكأنّه أتى بالمضرب إليه ابتداءً كما لا يخفى.

ومنّها: ما كان لأجل التأكيد فيكون ذكر المضرب عنه كالنوطنة والتمهيد لذكر المضرب إليه، فلا دلالة له عليه أيضاً.

ومنّها: ما كان في مقام الردع وإبطال ما أثبت أولاً فيدلّ^(٢) عليه وهو واضح.

وممّا يفيد الحصر - على ما قيل^(٣) - تعريف المسند إليه باللام.

(٩٦) إذا كان بصدد الردع عنه ثبوتاً، وأمّا إذا كان بصدده إثباتاً - كما إذا كان مثلاً بصدد بيان أنه إنّما اثبتّه أولاً بوجه لا يصحّ معه الإثبات إشتهاً - فلا دلالة له على الحصر أيضاً، فتأمل جيّداً. (المحقق الخراساني قدس سره).

(١) انظر مطارح الأنظار: ١١٠/٢.

(٢) أنظر قوانين الأصول: ١٨٨/١ - ١٩٠ والمطول: ١٤٠ ومطارح الأنظار: ١١١/٢ ومناهج الأحكام للفاضل النراقي: ١٣٣ ولاحظ مفاتيح الأصول: ٢١٤.

والتحقيق: أنه لا يفيد إلاً فيما اقتضاه المقام؛ لأن الأصل في اللام^(٩٧) أن تكون لتعريف الجنس، كما أن الأصل في الحمل في القضايا المتعارفة هو الحمل المتعارف الذي ملاكه مجرد الاتحاد في الوجود؛ فإنه الشائع فيها، لا الحمل الذاتي الذي ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم كما لا يخفى. وحمل شيء على جنس وماهية كذلك لا يقتضي اختصاص تلك الماهية به وحصرها عليه.

نعم، لو قامت قرينة على أن اللام للاستغراق، أو أن مدخوله أخذ بنحو الإرسال والإطلاق، أو على أن الحمل عليه كان ذاتياً لأفيد حصر مدخوله على محموله واختصاصه به.

(٩٧) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«يكفي في الدلالة على عدم المفهوم كون أحد معانيه ذلك؛ لحصول الإجمال به؛ فإن الدلالة على الحصر يتوقف على ظهور اللام في الاستغراق، أو في إرادة الطبيعة المرسلة من مدخوله، وكل من الأمرين غير ثابت، بل ثابت العدم. وكذلك يكفي في عدم استفادة الحصر من الحمل الذي هو أجنبي عن محل الكلام - وقد خلطه المصنف قدس سره بالمقام - عدم ظهور الحمل في الحمل الأولي الذاتي، ولا حاجة إلى إثبات ظهوره في الحمل الشائع الصناعي ظهوراً حاصلاً من الغلبة هذا. ولكن المتكلم إذا كان في مقام البيان وتمت مقدمات الحكمة استفيد الحصر من مثل (الصلاة واجبة) و(الصوم واجب)؛ لأن المقدمات تحكم بأخذ الطبيعة مرسلة في جانب الموضوع، فإذا دلّ دليل آخر حينئذ على عدم وجوب صلاة خاصة أو صوم مخصوص عارض الدليل الأول بالإطلاق والتقييد، لكن (اللام) لا مدخلية له في ذلك؛ فإنه من شأن المقدمات في كل مورد توجه الحكم إلى الطبيعة من غير فرق بين أن تكون معرفة (باللام) أو لا. انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٧٢/١.

وقد انقده بذلك: الخلل في كثير من كلمات الأعلام في المقام، وما وقع منهم من النقض والإبرام، ولا نطيل بذكرها؛ فإنه بلا طائل كما يظهر للمتأمل، فتأمل جيداً.

فصل: [مفهوم اللقب والعدد]

لا دلالة للقب^(٩٨) ولا للعدد على المفهوم، وانتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما أصلاً. وقد عرفت^(٩٩): أن انتفاء شخصه ليس بمفهوم. كما أن قضية التقييد بالعدد منطوقاً عدم جواز الاقتصار على ما دونه؛ لأنه ليس بذاك الخاص والمقيد. وأما الزيادة فكالنقيصة إذا كان التقييد به للتحديد بالإضافة إلى كلا طرفيه.

نعم، لو كان لمجرد التحديد بالنظر إلى طرفه الأقل لما كان في الزيادة ضير أصلاً، بل ربّما كان فيها فضيلة وزيادة كما لا يخفى. وكيف كان: فليس عدم الاجتزاء بغيره من جهة دلالة على المفهوم، بل إنّما يكون لأجل عدم الموافقة مع ما أخذ في المنطوق كما هو معلوم.

(٩٨) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«المراد من اللقب هنا: مطلق التسمية والتعبير عن الشيء دون اللقب الاصطلاحي الذي هو التعبير عنه بما يشعر بالمدح أو الذم، والمقصود: أن تعليق الحكم على لفظ لا يدلّ على انتفاء سنخ ذلك الحكم عما لا يتناوله اللفظ المذكور، وإن كان شخص ذلك الحكم منتفياً بالقطع.» انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٧٢/١.

(٩٩) في أول مبحث المفاهيم.

المقصد الرابع

في

العام والخاص

فصل: تعريف العام وأقسامه

فصل: صيغ العموم

فصل: الألفاظ الدالة على العموم

فصل: حجّة العام المخصّص في الباقي

فصل: هل يسري إجمال الخاص إلى العام؟

فصل: العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص

فصل: في عموم الخطابات لغير المشافيهن

فصل: ثمرة عموم الخطابات الشفاهية للمعدومين

فصل: تعقّب العام بضمير يرجع إلى بعض أفرادهِ

فصل: الاستثناء المتعقّب لجمل متعدّدة

فصل: تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد

فصل: الخاص والعام المتخالفان

فصل: [تعريف العام وأقسامه]

قد عرّف العام بتعاريف.

وقد وقع من الأعلام فيها النقض بعدم الاطراد تارة، والانعكاس أخرى، بما لا يليق بالمقام؛ فإنها تعاريف لفظية^(٩٩) تقع في جواب السؤال عنه بـ«ما»

(٩٩) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:

«قد تكرر هذا الكلام من المصنّف رحمته الله في كل مقام؛ زعماً منه: أن كل تعريف لفظي لا ينبغي أن يستشكل عليه.

وهو توهم واضح البطلان؛ فان الشارح للفظ إن كان في مقام شرح تمام ما هو المدلول للفظ من غير زيادة ونقيصة لم يكن له محيص من أن يأتي في مقام الشرح بلفظ يرادف لفظ المشروح تام المرادفة، فلو شرح بغير ذلك أشكل عليه البتة.

وهذا هو مقصود الشارحين للألفاظ الواقعة في عناوين الأبحاث؛ فانهم في مقام ضبط المدلول بحيث لا يفوتهم شيء، ولذا ترى أن كل واحد يشرح بعد تزييفه شرح غيره بما يزعم سلامته عن الإشكال.

فهل يسع لك القول بأن شرح مثل هذا الشخص شرح إجمالي؟ والغرض رفع الاشتباه والإجمال في الجملة كما في «سعدانة نبت» المقصود منه رفع الاشتباه عن كونها من الحجريات والمعادن، لا تعيين مدلول سعدانة وتمييزها عن جميع ما عداها،

←

الشارحة لا واقعة في جواب السؤال عنه بـ«ما» الحقيقية كيف! وكان المعنى المركوز منه في الأذهان أوضح ممّا عُرِفَ به مفهوماً ومصداقاً، ولذا يجعل صدق ذاك المعنى على فرد، وعدم صدقه المقياس في الإشكال عليها بعدم الاطراد أو الانعكاس بلا ريب فيه ولا شبهة تعتريه من أحد، والتعريف لا بد أن يكون بالأجلى، كما هو أوضح من أن يخفى.

فالظاهر: أن الغرض من تعريفه إنّما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعاً بين ما لا شبهة في أنها أفراد العام؛ ليشار به إليه في مقام إثبات ما له من الأحكام، لا بيان ما هو حقيقته وماهيته؛ لعدم تعلق غرض به، بعد وضوح ما هو محل الكلام بحسب الأحكام من أفراد ومصاديقه؛ حيث لا يكون بمفهومه العام محلاً لحكم من الأحكام.

→

والأ كان شرحها بذلك ناقصاً غير واف بالمقصود البتة.

والحاصل: أن شرح مدلول اللفظ ينقسم إلى قسمين:

شرح تام مميّز للمدلول عن جميع ما عداه.

وشرح ناقص مميّز له عن بعض ما عداه.

والذي لا يورد عليه هو الأخير، والذي مقصود الشارحين للعناوين بل اللغويين هو

الأوّل، فالإشكال عليهم: بعدم الاطراد والانعكاس في محله.

والعجب أن المصنف رحمته ذكر بعد أسطر: بأن الغرض من تعريفه - أعني: العام - إنّما

هو بيان ما يكون بمفهومه جامعاً بين ما لا شبهة في أنها أفراد العام؛ إذ لا يخفى: أنه

مع هذا الغرض كيف يحكم بأن إشكال عدم المنع مما لا يليق بالمقام؟ فانه إذا

دخل غير ما هو من أفراد العام تحت التعريف أدخل ذلك بالغرض البتة. انتهى أنظر

[أقسام العام]

ثم الظاهر: أن ما ذكر له من الأقسام من الاستغراقي والمجموعي والبدلي إنما هو باختلاف كيفية تعلق الأحكام^(١٠٠) به^(١٠١)، وإلا فالعموم في

(١٠٠) «إن قلت: كيف ذلك؟ ولكل واحد منها لفظ غير ما للآخر، مثل: «أي رجل» للبدلي و«كل رجل» للاستغراقي.

قلت: نعم، ولكنه لا يقتضي أن تكون هذه الأقسام له، ولو بملاحظة اختلاف كيفية تعلق الأحكام؛ لعدم إمكان تطرق هذه الأقسام إلا بهذه الملاحظة فتأمل جيداً. «المحقق الخراساني قدس سره».

(١٠١) الظاهر: أن مراده (رحمته) أن هذه الخصوصيات الثلاث إنما هي أوصاف كيفية الحكم أولاً وبالذات، وأنما يتصف العموم بها اتصافاً بالعرض والمجاز؛ فإن ثبوت الحكم للفرد وهو موضوعه تعييناً - كما في العام الاستغراقي - أو ترديداً - كما في العام البدلي - أو بحيث يكون الفرد بعض الموضوع - كما في العموم المجموعي - لا يقتضي اختلافاً في العموم وسراية الطبيعة الى الافراد حقيقة.

ومن هنا يظهر: اندفاع ما يمكن أن يقال: «أن ذلك لازم الاختلاف؛ إذ لا معنى لعروض الكثرة والاختلاف للشيء من حيث ذاته، وإنما يعرضه ذلك من جهة الأحكام والمحمولات مما يلحقه ثانياً كاختلاف الحيوان بمحمول الناطق وغيره، واختلاف الانسان محمول الرومي وغيره».

وكذا ما يمكن أن يقال: «أن الحكم أعني: المحمول يستحيل تأثيره في الموضوع لتأخر رتبته عنه، والعموم من خصوصيات موضوع الحكم في موضوعيته، فيستحيل أن يتعين أو يختلف بواسطة اختلاف المحمولات، فالانقسام غير ناش من ناحية الحكم، بل باستعداد في نفس الموضوع هذا».

والجواب عن الجميع: أن اتصاف عموم الموضوع بالأقسام بواسطة اختلاف تعلق

الجميع بمعنى واحد، وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، غاية الأمر أن تعلق الحكم به:

تارة: بنحو يكون كل فرد موضوعاً على حدة للحكم.

وأخرى: بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً؛ بحيث لو أخلّ بإكرام واحد في «أكرم كل فقيه» مثلاً لما امتثل أصلاً، بخلاف الصورة الأولى؛ فإنه أطاع وعصى.

وثالثة: بنحو يكون كل واحد موضوعاً على البدل؛ بحيث لو أكرم واحداً منهم لقد أطاع وامتثل، كما يظهر لمن أمعن النظر وتأمل.

وقد انفدح: أن مثل شمول عشرة وغيرها لأحاديها المندرجة تحتها ليس من العموم؛ لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها، فافهم.

فصل: [صيغ العموم]

لا شبهة في أن للعموم صيغة تخصه - لغة، وشرعاً - كالخصوص، كما يكون ما يشترك بينهما ويعمّهما؛ ضرورة أن مثل لفظ «كل» وما يرادفه في أي لغة كان تخصّه، ولا يخصّ الخصوص ولا يعمّه، ولا ينافي اختصاصه به استعماله في الخصوص عناية بادعاء أنه العموم أو بعلاقة العموم والخصوص.

ومعه لا يصغى إلى أن إرادة الخصوص متيقّنة ولو في ضمنه، بخلافه وجعل اللفظ حقيقة في المتيقّن أولى.

ولا إلى أن التخصيص قد اشتهر وشاع حتى قيل: «ما من عام إلا وقد خص» والظاهر يقتضي كونه حقيقة لما هو الغالب، تقيلاً للمجاز^(١). مع أن تيقّن إرادته لا يوجب اختصاص الوضع به مع كون العموم كثيراً ما يراد.

واشتهار التخصيص لا يوجب كثرة المجاز؛ لعدم الملازمة بين التخصيص والمجازية - كما يأتي توضيحه^(٢) - ولو سلّم، فلا محذور فيه أصلاً إذا كان بالقرينة كما لا يخفى.

(١) أنظر الفصول الغروية: ١٦١.

(٢) في الفصل الآتي.

فصل : [الألفاظ الدالة على العموم]

ربما عدّ من الألفاظ الدالة على العموم: النكرة في سياق النفي أو النهي. ودلالاتها عليه لا ينبغي أن تنكر عقلاً؛ لضرورة أنه لا يكاد يكون طبيعة معدومة^(١٠٢)، إلا إذا لم يكن فرد منها بموجود، وإلا كانت موجودة. لكن لا يخفى أنها تفيده إذا أخذت مرسلة^(١٠٣) - لا مبهمة - قابلة للتقييد، وإلا فسلبها لا يقتضي إلا استيعاب السلب لما أريد منها يقيناً، لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها.

(١٠٢) قد مرّ ما فيه؛ فان الطبيعة موجودة بوجود الفرد ونقيض كل وجود هو عدمه البديل الذي يطرده بنفسه وينتفي هو به، وعلى هذا فالطبيعة اذا لم تؤخذ مرسلة ذات سراية تنتفي بانتفاء فردٍ ما من أفرادها وإن وجدت كل فرد غيره ووجدت هي بها، فإفادة النكرة في سياق النفي للعموم منوط بأخذ الطبيعة مرسلة لا مبهمة، والألم يفد شيئاً من العموم. والمصنف (رحمته الله) وإن استدرك ما ذكره أولاً بقوله: ثانياً: (لا يخفى... إلى آخره) فأصلحه بعض الاصلاح، الا أنه افسده ثانياً بقوله: (والا فسلبها... الخ). (الطباطبائي)

(١٠٣) وإحراز الإرسال فيما أضيفت [إليه] إنما هو بمقدّمات، فلولها كانت مبهمة، وهي ليست إلا بحكم الجزئية، فلا تفيد إلا نفي هذه الطبيعة في الجملة ولو في ضمن صنف منها، فافهم؛ فإنه لا يخلو من دقّة. (المحقق الخراساني قدس سره).

وهذا لا ينافي كون دلالتها عليه عقلية؛ فإنها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها، لا الأفراد التي يصلح لانطباقها عليها.

كما لا ينافي دلالة مثل لفظ «كل» على العموم وضعاً كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله، ولذا لا ينفيه تقييد المدخول بقيود كثيرة.

نعم، لا يبعد أن يكون ظاهراً - عند إطلاقها - في استيعاب جميع أفرادها، وهذا هو الحال في المحلّي باللام جمعاً كان أو مفرداً - بناء على إفادته للعموم - ولذا لا ينفيه تقييد المدخول بالوصف وغيره، وإطلاق التخصيص على تقييده ليس إلا من قبيل: «ضيق فم الرّكبة».

لكن دلالاته على العموم وضعاً محل منع، بل إنّما يفيد فيما إذا اقتضته الحكمة أو قرينة أخرى؛ وذلك لعدم اقتضائه وضع «اللام» ولا مدخوله، ولا وضع آخر للمركّب منهما، كما لا يخفى.

وربّما يأتي في المطلق والمقيّد بعض الكلام مما يناسب المقام^(١).

(١) لاحظ الفصل الأوّل من مباحث المطلق والمقيّد: «المفرد المعرّف باللام».

فصل : [حجية العام المخصص في الباقي]

لا شبهة في أن العام المخصص - بالمتصل أو المنفصل - حجة فيما بقي فيما علم عدم دخوله في المخصص مطلقاً ولو كان متصلاً، وما احتمل دخوله فيه أيضاً^(١٤) إذا كان منفصلاً كما هو المشهور بين الأصحاب، بل لا ينسب الخلاف، إلا إلى بعض أهل الخلاف^(١٥).

(١٤) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:

«المتكفل للبحث عن صور الاحتمال هو المبحث الآتي، والبحث في المقام متمخص في الافراد المعلوم عدم دخولها في المخصص، فإن اخترنا في المقام الحجية وألحقنا في المقام الثاني الافراد المشتبهة بالافراد المعلومه كانت نتيجة المسألتين حجة العام في الافراد المعلوم خروجها والافراد المشتبهة، والأختصت الحجية بالأول، فذكر الافراد المشتبهة هنا في غير محله.

ثم إن المراد مما احتمل ليس هو مطلق ما احتمل، بل خصوص ما كان منشأ الاحتمال فيه إجمال المفهوم دون اشتباه الأمور الخارجية؛ فان حجة العام في الشبهات المصادقية محل بحث وإشكال، والمختار عنده عدم الحجية». انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٧٨/١.

(١) أنظر الإحكام للآمدي: ٢٢٧/٢.

وربّما فصل بين المخصّص المتّصل فقليل بحجّيته فيه، وبين المنفصل فقليل بعدم حجّيته^(١).

واحتمج النافي بالإجمال؛ لتعدّد المجازات حسب مراتب الخصوصيّات، وتعيين الباقي من بينها بلا معيّن ترجيح بلا مرجح^(٢).
والتحقيق في الجواب أن يقال: إنه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً:

أمّا في التخصيص بالمتّصل^(١٠٥)؛ فلما عرفت: من أنه لا تخصيص

(١٠٥) قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«المراد من المتّصل والمنفصل في المقام ليس ما هو المراد منهما في سائر المقامات أعني: الاتصال والانفصال الحسيّ الذي يريدونه من قولهم: «إن للمتكلّم أن يلحق بكلامه ما شاء ما دام متشاعلاً بالكلام» فمثل: «أكرم العلماء ولا تكرم زيداً» منفصل وإن كان متصلاً بالكلام، بل الاستثناء أيضاً منفصل على احتمال، وإنّما المتّصل: ما كان من قبيل الوصف والتقيد والبدل، مثل: «أكرم العلماء غير الفسّاق» فيكون المراد من المتّصل والمنفصل وحدة الجملة وتعدّدها، فلم يكن التعبير بالتخصيص في المتصل جارياً على حقيقته، بل على وجه التسامح حيث لم ينعقد ظهور في العموم أولاً، ليطرأ التخصيص، بل الظهور من أوّل الأمر كان في الخصوص، ويشهد لما ذكرنا تعليل المصنّف قدس سره بقوله: «فلما عرفت: من أنه لا تخصيص أصلاً»: بل وكذا ملاحظة كثير من العباثر الآتية. إنتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٧٨/١.

(١) المفصل هو البلخي وأتباعه أنظر الإحكام للآمدي: ٣٥٢/١ (ط دار الفكر) وأنظر: مطارح الأنظار: ١٣١/٢.

(٢) أنظر الفصول الغروية: ١٩٩.

أصلاً، وأن أدوات العموم قد استعملت فيه وإن كان دائرته - سعة وضيقاً - تختلف باختلاف ذوي الأدوات، فلفظة «كل» في مثل «كل رجل» و«كل رجل عالم» قد استعملت في العموم وإن كان أفراد أحدهما بالإضافة إلى الآخر، بل في نفسها في غاية القلة.

وأما في المنفصل: فلأن إرادة الخصوص واقعاً لا تستلزم استعماله فيه، وكون الخاص قرينة عليه، بل من الممكن قطعاً استعماله معه في العموم قاعدة، وكون الخاص مانعاً عن حجية ظهوره تحكيماً للنص أو الأظهر على الظاهر، لا مصادماً لأصل ظهوره، ومعه لا مجال للمصير إلى أنه قد استعمل فيه مجازاً؛ كي يلزم الإجمال.

لا يقال: هذا مجرد احتمال، ولا يرتفع به الإجمال؛ لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبة من مراتبه.

فإنه يقال: مجرد احتمال استعماله فيه^(١٠٦) لا يوجب إجماله بعد

(١٠٦) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«مقصوده: أن أصالة الظهور الجارية في مقام الاستعمال تعيين أن الخاص خارج من المراد الجدي دون الاستعمالي.

وقد ظهر لك فسادُه فيما تقدّم؛ فإن أصالة الظهور إنّما تجري طريقاً وقنطرة إلى تعيين المراد الجدّي، وبعد القطع بالمراد الجدّي وأنه ليس على طبق مدلول اللفظ - كما هو قضية التخصيص - لا يبقى مجال لأصالة الظهور؛ فإن التخصيص - سواء كان تصرفاً في المراد الاستعمالي، وبتبعه يحصل القصر في المراد الجدّي، أم كان تصرفاً في المراد الجدّي ابتداءً - يبطل أصالة الظهور؛ إذ لا بناء من أهل اللسان على حمل اللفظ على ظهوره بعد ذلك، بل أي معنى يبقى للحمل إلا إذا فرض وجوب الالتزام بأن اللفظ استعمل في معنى كذا، ليكون ذلك أثر الحمل المذكور». انتهى

أنظر نهاية النهاية: ٢٧٩/١ - ٢٨٠.

استقرار ظهوره في العموم، والثابت من مزاحمته بالخاص إنما هو بحسب الحجية؛ تحكيمياً لما هو الأقوى كما أشرنا إليه آنفاً.

وبالجملة: الفرق بين المتصل والمنفصل وإن كان بعدم انعقاد الظهور في الأول، إلا في الخصوص، وفي الثاني إلا في العموم، إلا أنه لا وجه لتوهم استعماله مجازاً في واحد منهما أصلاً، وإنما اللازم الالتزام بحجية الظهور في الخصوص في الأول، وعدم حجية ظهوره في خصوص ما كان الخاص حجة فيه في الثاني، فتفطن.

وقد أجيب عن الاحتجاج: بأن الباقي أقرب المجازات^(١). وفيه: أنه لا اعتبار في الأقربية^(١٠٧) بحسب المقدار، وإنما المدار على

(١٠٧) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«لا يخفى: أن المستدل لم يدعي الأقربية بحسب المقدار، بل ادعى الأقربية المجازية. ومعنى ذلك: الأقربية في مناط التجوز وبحسب زيادة الأنس، سواء كان منشأ زيادة الأنس كثرة الاستعمال، أم شدة العلاقة والارتباط، فينبغي ملاحظة صدق هذه المقالة وعدمه، ولا يبعد الصدق؛ فإن الأقرب ما يكون هو الأشبه صورة بالتمام، فلو لم تعارض هذه المشابهة جهة أخرى في غير الأقرب توجب قربها إلى المعنى الحقيقي لتعين حمل اللفظ على هذا بعد قيام الصارف عن المعنى الحقيقي. ويمكن أن يقال: إن استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي يوجب حصول مرتبة من الأنس بينه وبين ما يقرب من معناه بحسب الحكم أيضاً، ولا يتوقف الأنس على وقوع الاستعمال فيه بعينه، فيكون هذا مرتبة من مراتب الأنس الحاصل من كثرة الاستعمال، كما أن سابقه يكون من الأنس بقوة العلاقة.» انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٨٠/١.

الأقربية بحسب زيادة الأنس الناشئة من كثرة الاستعمال^(١).

وفي «تقريرات» بحث شيخنا الأستاذ (قده) - في مقام الجواب عن الاحتجاج - ما هذا لفظه:

«والأولى أن يجاب - بعد تسليم مجازية الباقي - : بأن دلالة العام على كل فرد من أفرادها غير منوطة بدلالته على فرد آخر من أفرادها، ولو كانت دلالة مجازية؛ إذ هي بواسطة عدم شموله للأفراد المخصصة، لا بواسطة دخول غيرها^(١٠٨) في مدلوله، فالمقتضي للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود؛ لأن المانع في مثل المقام إنما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله، والمفروض انتفاؤه بالنسبة إلى الباقي؛ لاختصاص المخصص بغيره، فلو شك فالأصل عدمه» انتهى^(٢) موضع الحاجة.

قلت: لا يخفى أن دلالة على كل فرد إنما كانت لأجل دلالة على

(١٠٨) ظاهر هذه العبارة: ان العام مع قطع النظر عن المخصص ظاهر في العموم، وغاية ما يقتضيه المخصص على تقدير تسليم المجازية أن يكون قرينة على عدم شمول العام لأفراد المخصص لا سقوط دلالة على جميع ما كان يدل عليه لولا المخصص بأن يبطل أصلاً ويتجدد دلالة أخرى فيصير مجعلاً، بل الدلالة الأولية موجودة وإنما أفادت القرينة سقوطها بالنسبة إلى أفراد المخصص، وأما الباقي فالمقتضى لدلالته عليه موجود والمانع مفقود، ولو احتمل دفع بالاصل.

ولا يخفى: انه بناءً على هذا التقريب لا يرد عليه: ما أورده المصنف (رحمته)؛ فان بنائه على سقوط الدلالة الأولية رأساً وتجدد دلالة ثانية مرددة بين مراتب الباقي، وقد عرفت خلافه. (الطباطبائي)

العموم والشمول، فإذا لم يستعمل فيه واستعمل في الخصوص - كما هو المفروض - مجازاً، وكان إرادة كل واحد من مراتب الخصوصيات - مما جاز انتهاء التخصيص إليه، واستعمال العام فيه مجازاً - ممكناً، كان تعين بعضها بلا معين ترجيحاً بلا مرجح، ولا مقتضى لظهوره فيه؛ ضرورة أن الظهور إما بالوضع، وإما بالقرينة، والمفروض: أنه ليس بموضوع له، ولم يكن هناك قرينة، وليس له موجب آخر.

ودلالته على كل فرد على حدة - حيث كانت في ضمن دلالاته على العموم - لا يوجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم، إذا لم تكن هناك قرينة على تعيينه، فالمانع عنه وإن كان مدفوعاً بالأصل، إلا أنه لا مقتضى له بعد رفع اليد عن الوضع. نعم، إنما يجدي إذا لم يكن مستعملاً إلا في العموم كما فيما حققناه في الجواب، فتأمل جيداً.

فصل: [هل يسري إجمال الخاص إلى العام؟]

[الشبهة المفهومية]

إذا كان الخاص^(١٠٩) بحسب المفهوم مجملاً^(١١٠)؛

(١٠٩) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«الأحسن الأخصر في التعبير: أن الخاصّ المجمل بحسب المفهوم سواء كان إجماله من جهة عدم ضبط مفهومه بحدّه، أم من جهة اشتراكه بين معنيين أو أكثر: إمّا أن يكون متصلاً أو منفصلاً بذاك المعنى من الاتصال والانفصال الذي ذكرناه سابقاً - لا بما يعنى من الاتصال والانفصال في غير مقام - ففي الأوّل يسري إجماله إلى العام حقيقة مطلقاً - أعني: سواء كان إجماله لأجل دورانه بين المتباينين، أم لأجل دورانه بين الأقل والأكثر - وفي الثاني لا يسرى مطلقاً.

نعم، تنقطع حجّيته في أطراف الشبهة فيما إذا كان الإجمال من جهة الدوران بين المتباينين، فللمصنّف قدس سره في المقام دعاو أربع: ١- سراية الإجمال من الخاصّ المتصل المردّد بين المتباينين ٢- وسرايته من الخاصّ المتصل المردّد بين الأقل والأكثر ٣- وعدم سراية الإجمال من المنفصل المردّد بين المتباينين الآ حكماً ٤- وعدم سرايته من المنفصل المردّد بين الأقل والأكثر لا حقيقة ولا حكماً.

أمّا دليله على السراية في الدعويين الأولين: فهو أن العام لا ينعقد له ظهور في العموم إذا اتصل به قيد، بل يكون عمومه في موارد القيد خاصة، فإذا أجمل القيد أجمل مورد عموم العام، فإذا قيل: «أكرم العلماء غير الفسّاق» وتردد مفهوم الفسق

→

بين ارتكاب مطلق الذنب وارتكاب خصوص الكبيرة، تردّد العلماء غير الفساق بين خصوص من لم يرتكب ذنباً وبين مطلق من لم الكبيرة. والمتيقن من الداخل في مفهومه خصوص الأول، فيرجع في غيره إلى الأصل، وهكذا الحال في المردد بين المتباينين، فيتردد العام بسببه بين فردين متباينين، لكنه حجة في غير هذين الفردين من أفرادها.

وأما دليله على عدم السراية في الدعويين الأخيرتين حقيقة: فهو ما تقدم في الفصل السابق: من أن الخاص المنفصل لا يصادم ظهور العام، والثابت من مزاحمته له هو مقام الحجّة خاصة، فأصالة الظهور في جانب العام محكمة. وأما السراية حكماً في المتباينين؛ فللعلم بتخصيصه بالنسبة إلى أحدهما فيسقط عن الحجّة في كليهما.

وأما عدم السراية حكماً في المردد بين الأقل والأكثر بالنسبة إلى مورد الاشتباه؛ فلأنّ ظهور العام محفوظ، وكذلك حجّته الا فيما قامت الحجّة على التخصيص، ولم تقم الحجّة على التخصيص، الا بالنسبة إلى المتيقّن من مدلول الخاص، فيؤخذ فيما عداه بالعام. هذا مجموع الدعاوي الأربع بأدلّتها.

ويتّجه عليه في صورة تردد الخاص بين متباينين: انه لا وجه لدعوى سقوط العام فيها عن الظهور في الواحد لا بعينه في صورة الاتصال، ولدعوى السقوط عن الحجّة في الواحد لا بعينه في صورة الانفصال، بل الظهور والحجّة باقيا بالنسبة إلى الواحد لا بعينه، وأثر ذلك: هو وجوب الاحتياط إذا كان الحكم في واحد من العام والخاص إلزامياً، وإذا كان الحكم في كليهما إلزامياً كان المورد من الدوران بين المحذورين، والمرجع فيه أصالة التخيير.

وينبغي أن يقطع أن مقصود المصنف عليه السلام من عدم الظهور في صورة الاتصال، ومن

←



عدم الحجية في صورة الانفصال: هو عدم الظهور وعدم الحجية بالنسبة إلى كل واحد معيّنًا، فلا ينافي ما ذكرناه: من الظهور والحجة بالنسبة إلى الواحد لا بعينه.

وأما في صورة التردد بين الأقل والأكثر من المتصل، فالحكم كما ذكره: من حصول الإجمال والتردد بين الأقل والأكثر في العام كما في «أكرم العلماء غير الفساق» إذا تردّد الفسق بين مطلق ارتكاب الذنب وخصوص الكبيرة، فيتردّد العالم غير الفاسق من أجل ذلك بين العالم غير المرتكب للذنوب أصلاً، وبين العالم غير المرتكب لخصوص الكبيرة، والمتيقّن من مدلوله هو الأول، فيقتصر عليه.

وأما التردد بين الأقل والأكثر من المنفصل، فالظاهر: أن المنفصل فيما له من المدلول واقعاً يقطع حجة العام، فتتضيّق حجّيته بما للخاص من المدلول، لا بما علمناه من مدلوله، كما يتضيّق ظهوره في صورة الاتصال بماله من المدلول، لا بما علمناه من مدلوله؛ فإن الظاهر عدم الفرق بين صورة الاتصال والانفصال إلا في زوال الظهور، أعني: في أحدهما دون الآخر، مع عدم الاختلاف في زوال الحجة سعة وضيقاً، فكل مقدار من الظهور ينثلم في صورة الاتصال ينثلم من الحجية بقدره في صورة الانفصال. وأما دعوى: أن العام حجة في مدلوله ولا يزاحم الحجة اللاّحجة، والمفروض: أن الخاصّ حجة إلا في المتيقّن من مدلوله، فبالمقدار المتيقّن من مدلوله يرفع اليد عن العام، دون المقدار المشكوك الذي ليس حجة فيه.

فمدفوعة: بأن هذا هو برهان المتمسك بالعام في الشبهات المصادقية الذي يأتي دفعه بمنع انحصار القاطع للحجة في الحجة، وأن الشيء غير الحجة يكون قاطعاً للحجة، والمتّبع بناء العرف وأهل المحاورات.

والعجب من المصنّف رحمته تمسك لإثبات حجة العام في الشبهة المفهومية الدائرة بين الأقل والأكثر بهذا الوجه، ثم دفع المتمسك به لإثبات حجة العام في الشبهة المصادقية بما أشرنا إليه: من عدم انحصار قطع الحجة بالحجة، مع أن هذا الدفع يجري بعينه في المقام أيضاً كما أشرنا إليه.



→

وبالجملة: لم نفهم الفرق بين الشبهة المفهومية والمصدقية: فإما أن يحكم بحجة العام فيهما، أو بعدم حجتيه فيهما، والظاهر هو الأخير. انتهى أنظر نهاية النهاية:

٢٨١/١ - ٢٨٣.

(١١٠) قال المحقق الأصولي الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«الآلة هنا من بيان أمور:

الأول: أن الشك في إرادة بعض الأفراد:

إما من جهة احتمال مخصّص آخر متّصل أو منفصل غير المعلوم.

أو احتمال عدم إرادته في نفسه من العام، كان المخصّص المعلوم مجعلاً مصداقاً أو مفهوماً أو لا.

والمكتفل ببيان حجّة العام فيه وعدمها هو الفصل المتقدّم.

وإما من جهة احتمال دخوله في المخصّص المعلوم لإجماله بأحد الوجهين، وهو الذي عقد الفصل لبيان حجّة العام فيه.

الثاني: أن الإجمال في المخصّص قد يسري إلى العام حقيقة، كما في أقسام المتّصل المجمل؛ فإنّه من جهة كونه محفوظاً بالكلام يصير موجباً لإجماله، وقد يسري إليه حكماً بمعنى أنّه يصير غير حجة مع محفوظة ظهوره، فهو في حكم المجمل في عدم الحجّة، وليس من مصاديقه، كما في الأقسام الخمسة للمنفصل؛ فإنّ المنفصل لا يصادم ظهور العام، وقد لا يسري إليه أصلاً، كما في الأقسام الثلاثة له.

الثالث: أن المخصّص: إما منفصل أو متّصل، وعلي التقديرين: لفظي، أو لبي كالإجماع - المنعقد على غير اللفظ - والسيرة، والعقل، وعلى الأربعة تكون الشبهة مفهومية أو مصداقية، وعلى الثمانية يكون التردّد بين الأقل والأكثر أو بين المتباينين.

وهذه ستة عشر قسمًا. ولكن ربّما يُشكل تحقّق قسمين منها:

أحدهما: ما كان متّصلاً لبيّاً مع كون الشبهة مفهومية وتردّده بين الأقل والأكثر.

والآخر: الصورة بجميع قيودها مع التردّد بين المتباينين؛ لأنّ اللَّبي المتّصل لا يكون إلاّ



عقلاً، وهو لا يشك فيما يُخرجه من العام في مقام المفهوم، بخلاف المنفصل؛ فإن القسمين متحقّان فيه؛ لأنّ معقد الإجماع أو السيرة ربّما يكون مردّداً بين المتباينين أو الأقلّ والأكثر في مقام المفهوم.

نعم، العقلي منه لا يكون كذلك، كما في المتّصل منه.

ويندفع: بأنّ ما لا يقبل الشكّ هو الحكم الفعلي للعقل، دون الشأني الذي هو الملاك للأحكام الشرعيّة، فيمكن تردّد العقل بين خروج شيء بعنوانه الخاص، وخروجه بعنوان عامّ شامل له ولغيره، وكذا التردّد بين العنوانين المتباينين.

إذا عرفت ذلك: فاعلم أنّه يسري إجمال المخصّص إلى العام حقيقة في جميع أقسام المتّصل، فلا يصحّ التمسك به، كما لا يصحّ التمسك بالمخصّص؛ لأنّ المتّصل مثل: «أكرم العلماء العدول» موجب لانعقاد الظهور في المقيّد، وما لم يُحرز العنوانان معاً لا يصحّ التمسك؛ لأنّ الدليل لا يحفظ موضوعه، بل لا بدّ من إحرازه من خارج، بل لو أُحرز به لكّزم الدّور، فكما إذا قيل: «أكرم عالماً»، وشكّ في بعض الأفراد مفهوماً؛ بأنّ لم يُعلم أنّ المراد مطلقاً من علم شيئاً، أو خصوصاً من علمه عن فكر، وكان هذا الفرد واحداً للعلم بالمعنى الأوّل دون الثاني، أو شكّ فيه مصداقاً؛ بأنّ اشبه شخص بين العالم والجاهل من جهة خلط الأمور الخارجيّة، لا يصحّ التمسك به، فكذلك في المقام، غاية الأمر أنّ المأخوذ فيه عنوان واحد شكّ في انطباقه على المورد، والمأخوذ في المقام عنوانان شكّ في انطباق الثاني منهما عليه، فالمرجع في جميع هذه الأقسام الأصول العمليّة.

وأما المنفصل فلا إشكال في عدم حجّية العام في الأربعة منه، وهي ما كان التردّد بين المتباينين؛ كان المخصّص لفظياً أو كُتياً، والشبهة مفهوميّة أو مصداقيّة، لا لسراية الإجمال حقيقة، بل حكماً؛ لإحراز بناء العقلاء على عدم العمل بالظهور إذا غلب إجمالاً بالتخصيص، ولا أقلّ من الشكّ.

وكذلك لا إشكال في حجّيته في الاثنين منه، وهما: ما كان مردّداً بين الأقلّ والأكثر





مع كون الشبهة مفهومية؛ كان المنفصل لفظياً أو لُغِيّاً، كما إذا قام دليل لفظي أو لُغِيّ على حرمة إكرام الفاسق من العلماء، وتردّد مفهوماً بين مرتكب الكبائر وبين الأعمّ منه ومن المرتكب للصغائر؛ لانعقاد ظهور العام في العموم حتّى في الأفراد الخارحة يقيناً، وعدم حجّة الخاص إلا في الأقل؛ لعدم انعقاد ظهوره إلا فيه، والظهور حجّة عند العقلاء ما لم تقم حجّة أقوى على خلافه.

وإنّما الإشكال في الاثنين الباقيين:

أحدهما: ما كان المخصّص لفظياً، ودار الأمر بين الأقل والأكثر مع كون الشبهة مصداقية، مثل: «أكرم العلماء، ولا تكرم فساق العلماء»، واشتبه فرد من جهة خلط الأمور الخارجية بين الفاسق والعادل.

وفي جواز التمسك به وعدمه - كعدم جواز التمسك بالخاصّ - وجهان، بل قولان، وما نُقل الاستدلال به للأوّل وجوه أربعة:

أحدها: ما أشار إليه بقوله: (إذ غاية ما يمكن...) إلى آخره.

وحاصله بزيادة منّا: أن المقدمات الثلاث المتقدمة في الأقل والأكثر المفهومين موجودة هنا أيضاً؛ لأنّ الفرض كون المخصّص منفصلاً، وهو غير مصادم للظهور حتّى في المقطوع خروجه، والخاصّ غير حجّة إلا في الأقل، لا لأنّ العلم جزء الموضوع في المخصّص، بل لعدم حجّة الدليل إلا فيما أحرز موضوعه بالقطع أو القطعي، والمفروض عدم الإحراز إلا في الأقل.

ومنه يظهر: وجود المقدمة الثالثة أيضاً.

والجواب - كما أشار إليه بقوله: (فإنّ الخاصّ وإن لم يكن دليلاً...) إلى آخره -: أنّ المقدمتين الأوليين وإن كانتا مشتركتين بين المقامين، إلا أنّ اشتراكهما في المقدمة الأخيرة ممنوع؛ لأنّ ظهور الخاصّ في المقام المتقدّم منحصر في خصوص الأقل، وهو مرتكب الكبائر، ولا ظهور له في مرتكب الصغيرة؛ لكون الشبهة مفهومية، فهو لم يُعنون العام في مقام الحجّة إلا بمقدار ظهوره، وهو





المرتكب للكبيرة، فيكون عنوان الحجّة في طرف العامّ غير المرتكب للكبائر، فهو داخل في العامّ ظهوراً، خارج عنه بما هو حجّة.

وأما المرتكب للصغيرة فهو داخل في العامّ ظهوراً، وفي عنوانه الذي هو موضوع الحجّة، وهو غير المرتكب للكبيرة على ما بيّناه، بخلاف المقام؛ فإنّ ظهور المخصّص انعقد في مفهوم الفاسق الواقعي بعنوانه السّعيّ، وإنّما الشكّ في انطباق هذا الظاهر على المورد، فيكون مُعنّوياً للعامّ في مرتبة حجّيته بعنوان غير الفاسق الواقعي، فإذا اشبه فرد بين العادل والفاسق، فدخوله في العامّ بما هو حجّة ليس بأولى من دخوله في الفاسق، بخلاف المقام المتقدّم، فإنّ المشكوك فيه ليس من قبيل مصاديق الظهور قطعاً؛ لانعقاد الظهور في غيره على ما عرفت، فدخوله في العامّ بما هو حجّة أولى من دخوله في المخصّص؛ لعدم حجّيته فيه؛ لأنّها فرع ظهوره فيه المقطوع بعدمه.

وبعبارة أخرى: أنّ المشكوك في المقام المتقدّم على تقدير كونه فاسقاً واقعاً أيضاً لا يصدق عليه المخصّص بما هو ظاهر؛ لانعقاد الظهور في غيره، وفي المقام يكون المخصّص شاملاً للمشكوك على تقدير كونه فاسقاً، وإنّما الشكّ في انطباق الظاهر عليه، فعلم أنّ المقدّمة الثالثة مُحَرَّزة في الشبهة المفهوميّة، ومشكوك في المقام؛ لاحتمال قيام الحجّة الأقوى على خلاف العامّ.

الثاني: ما ذكره في «التقارير» من قبل المجوّزين، هو استصحاب حكم العامّ فيما قُطع باندراج المشكوك فيه، ثمّ شكّ.

وفيه: أولاً: أنّ الكلام في التمسك بالعامّ لا بالأصل.

وثانياً: أنّه لا يتمّ في غير الفرض.

وثالثاً: منع جريان الاستصحاب فيه؛ لكون الشكّ سارياً.

نعم، لو ورد الخاصّ بعد زمان العمل بالعامّ - كما هو ظاهر فرض التقارير - لكان

→

للاستصحاب مجال بناءً على حمل ذلك على النسخ؛ لعدم سراية الشك حينئذ.
الثالث: ما ذكره من قبلهم - أيضاً - من «أن ظاهر عنوان العام كونه مقتضياً للحكم، وظاهر عنوان المخصص كونه مانعاً، فإذا شك في فرد على النحو المتقدم يكون من قبيل ما أحرز المقتضي وشك في المانع، والأصل عدمه». انتهى.
وأورد عليه بما حاصله: «منع دلالة دليل المخصص على ذلك، بل يحتمل أن يكون كذلك، وأن يكون عنوان المقام مقتضياً، وكل واحد من خصوصيات الآخر أو الباقية شرطاً، والتعبير بالفاسق لكونه مجامعاً مع تلك الخصوصيات، لا لأن لعدمه دخلاً في الحكم، وإنما عير به دونها؛ لتعذر إحصائها بعناوينها أو غيرها». انتهى.
وفيه: أولاً: أنه يلزم حينئذ استناد الواحد إلى الكثير، وهو غير جائز عند جماعة منهم المصنف، فتأمل.

وثانياً: أن ظاهر دليل المخصص كونه مقتضياً لحكمه المضاد لحكم العام، ومن المعلوم أن المقتضي لضد مانع عن الضد الآخر.
وثالثاً: أن تعذر الإحصاء بغير عناوين الخصوصيات ممنوع.
والأولى أن يُورد عليه أولاً: بعدم تماميته فيما قامت قرينة على عدم إرادة الظاهر المذكور، كما في قول القائل: «أكرم هؤلاء القوم»؛ للقطع بعدم دخل هذا العنوان فيه واقعاً، إلا أن يقال: إنه كاشف عن وجود عنوان مقتضٍ للحكم العمومي.
وثانياً: بأنه لا يتم في مثل ما كان المخصص مثل: «وليكن العلماء عدولاً»؛ لأن ظاهره كون العدالة جزء المقتضي.

وثالثاً: أن القاعدة المذكورة لم تثبت حجيتها.

ورابعاً: بأنه ليس تمسكاً بالعموم، بل بأصل عقلائي.

الرابع: ما نقله الأستاذ [القوجاني] رحمته عن المحقق النهاوندي: [تشریح الأصول:

٢٦١ - ٢٦٢] من أن عنوان «العلماء» شامل لمصاديقه الواقعية بجميع عناوينها الأولية

←



والثانوية، والأولى مثل: العالم العادل واقعاً، والعالم الفاسق واقعاً، والثانية مثل: العالم المشكوك في عدالته وفسقه، وانعقد له ظهور في جميع ذلك بحسب العموم الحالي. نعم، لا يشمل مقطوع الجهل، كما لا يشمل الجاهل الواقعي، وكذا لا يشمل مشكوك العلم، وإن كان يشمل العالم الواقعي.

وأما الخاص فهو شامل لمصاديق الفاسق الواقعي؛ سواء كان أبيض واقعاً أو أسود كذلك، أو مشكوكهما، ولا يشمل مشكوك الفسق الذي يشملهما العام وإن كان شاملاً للفاسق الواقعي، فحينئذ لا يكون الخاص حجة في مشكوك الفسق مطلقاً؛ لأنه لا يشمل من حيث عنوان مشكوك الفسق، ومن حيث كونه فاسقاً واقعاً، وإن كان شاملاً له على تقدير كونه كذلك، إلا أنه تمسك به في الشبهة المصداقية التي لا يجوز فيها التمسك قطعاً.

وهذا بخلاف العام، فإنه يشمل من حيث عنوان مشكوك الفسق، ولا يقدح كونه تمسكاً به في الشبهة المصداقية من حيث عنوان الفاسق الواقعي، أو من حيث عنوان العادل الواقعي، اللذين كانا مشمولين للعام أيضاً. انتهى المنقول.

ونظير ذلك ما سمعته من المصنّف في مجلس بحثه في قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» وأمثاله من أن الشيء كناية عن المصاديق الخارجية بعناوينها الأولية الواقعية من الحجر والمدر إلى غير ذلك، وبعناوينها الثانوية و[هي] كونها مشكوك الطهارة والنجاسة، فيكون المغنى متعرضاً لقاعدة اجتهادية وقاعدة ظاهرية بعنوان مشكوك الحكم، ويستفاد من الغاية قاعدة الاستصحاب، بناءً على كونها قيداً للحكم لا للموضوع.

لا يقال: إن المفروض اختصاص حجّة «العلماء» بعنوان العادل الواقعي بواسطة المخصّص، فإن موضوعه هو الفاسق الواقعي، فلا يكون العام حجة في مشكوك الفسق؛ لكون التمسك به تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية.



→

فإنه يقال: إنه لو كان حكم العام منحصراً في الواقعي لانتج ما ذكر، ولكنه متعرض لحكمين: واقعي بالنسبة إلى العادل والفاسق الواقعيين، وظاهري بالنسبة إلى مشكوكهما، والمشكوك له حكم واقعي: إن كان فاسقاً فحرمة واقعية، وإن كان عادلاً فوجوب واقعي، ولكن حكمه الظاهري هو الوجوب، والخاص المذكور - لكون موضوعه الفاسق الواقعي - يصير دائرة حجية العام منحصرة في العادل الواقعي في حكمه الواقعي لا الظاهري، فيثبت للمشكوك وجوب ظاهري من قبل العام، ولا يتراحمه الخاص من هذه الجهة.

لا يقال: إنه يلزم - حينئذ - استعمال اللفظ في المعنيين.

فإنه يقال: إن ادّعي ذلك في الهيئة فممنوع؛ لكونها موضوعاً للجامع بين الوجوبين الظاهري والواقعي، وإن ادّعي في الموضوع - وهو العلماء - فالمنع أوضح؛ لكونه جامعاً بين العناوين الثلاثة المتقدمة.

لا يقال: إنه يلزم منه الدور؛ إذ تصوّر الحكم موقوف على تصوّر موضوعه، فيتوقف تصوّر الحكم في عالم الإنشاء على تصوّر موضوعه، وتصور موضوعه بالنسبة إلى حكمه الواقعي لا يتوقف على تصوّر الحكم المذكور؛ إذ موضوعه العادل والفاسق الواقعيان، وأما بالنسبة إلى حكمه الظاهري فالتوقف موجود؛ إذ الموضوع العالم المشكوك في حكمه، وتصور هذا المقيّد موقوف على تصوّر الحكم المذكور، كما لا يخفى.

فإنه يقال: إن متعلّق الشك هو العدالة والفسق لا الحكم، وتصورهما لا يتوقف على تصوّر الحكم.

مضافاً إلى ما تقدّم في بحث التوصلّي والتعدي من دفع الدور المذكور.

ونقل الأستاذ [القوجاني] رحمته عنه أنه قال: إنه يتم في الشرعيات لا في العريقات؛ لعدم حكم ظاهري عندهم، وصحة التمسك إنما هي بالنسبة إلى الحكم الظاهري.

←

بأن كان دائراً بين الأقل والأكثر، وكان منفصلاً، فلا يسري إجماله إلى العام لا حقيقةً ولا حكماً، بل كان العام متبوعاً فيما لا يتبع فيه الخاص؛ لوضوح أنه حجة فيه بلا مزاحم أصلاً؛ ضرورة أن الخاص إنما يزاحمه فيما هو حجة على خلافه؛ تحكيماً للنص، أو الأظهر على الظاهر، لا فيما لا يكون كذلك كما لا يخفى.

وإن لم يكن كذلك:

بأن كان دائراً بين المتباينين مطلقاً، أو بين الأقل والأكثر فيما كان متصلاً، فيسري إجماله إليه حكماً في المنفصل المردّد بين المتباينين وحقيقةً في غيره:

أما الأول: فلأن العام - على ما حققناه - كان ظاهراً في عمومته، إلا أنه لا

→

أقول: فيه أولاً: أنه لما كان الحكم الظاهري غير متحقّق في الأحكام العرقية، ولم يفهموا من خطاباتهم فيما بينهم حكماً ظاهرياً بعنوان المشكوك، كان اللازم على الشارع المخاطبة معهم على متفاهمهم، وعدم التخطّي عن طريقتهم ما لم ينصب قرينة على التعميم.

وثانياً: أن كلّ لفظ منصرف إلى العناوين الأوّلية الواقعية، دون الثانوية الحاصلة من ملاحظة الشك، ولا يضرّ به تسليم وجود الحكم الظاهري في العرقيات، فحينئذٍ ما لم تنصب قرينة على التعميم أو خصوص الحكم الظاهري، كما في الاستصحاب وأمثاله، لا يُصار إليه من غير فرق بين الشرع والعرف.

ومما ذكرنا يظهر: اندفاع ما ذكره المصنّف في مثل: «كلّ شيء نظيف...» مع أن كون الغاية قيداً للحكم ممنوع - أيضاً - على ما قرّر في محله. «إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٣٦٨/٢ - ٣٧٦.

يَتَّبِعُ ظهوره في واحد من المتباينين اللذين علم تخصيصه بأحدهما.
وأما الثاني: فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعام؛ لاحتفاف الكلام بما
يوجب احتماله لكل واحد من الأقل والأكثر، أو لكل واحد من المتباينين،
لكنه حجة في الأقل؛ لأنه المتيقن في البين.
فانقذ بذلك: الفرق بين المتصل والمنفصل، وكذا في المجمل بين
المتباينين والأكثر والأقل، فلا تغفل.

[الشبهة المصداقية]

وأما إذا كان مجملاً بحسب المصداق - بأن اشتبه فرد وتردّد بين أن
يكون فرداً له أو باقياً تحت العام - فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لو
كان متصلاً به؛ ضرورة عدم انعقاد ظهور للكلام إلا في الخصوص كما
عرفت.

وأما إذا كان منفصلاً عنه: ففي جواز التمسك به خلاف.
والتحقيق: عدم جوازه؛ إذ غاية ما يمكن أن يقال في وجه جوازه:
أن الخاص إنما يزاحم العام فيما كان فعلاً حجةً، ولا يكون حجةً فيما
اشتبه أنه من أفرادها، فخطاب «لا تكرم فساق العلماء» لا يكون دليلاً على
حرمة إكرام من شك في فسقه من العلماء، فلا يزاحم مثل: «أكرم العلماء»
ولا يعارضه؛ فإنه يكون من قبيل مزاحمة الحجة بغير الحجة.
وهو في غاية الفساد^(١١١)؛ فإن الخاص وإن لم يكن دليلاً في الفرد

(١١١) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«إن كان هذا فاسداً بطل مدعاه في الاشتباه المفهومي، وهو حجّة العام في مورد
الاشتباه؛ فإن دليله هو هذا الدليل بعينه، فيكون جوابه هو هذا الجواب بعينه.

المشبه فعلاً، إلا أنه يوجب اختصاص حجّة العام في غير عنوانه من الأفراد، فيكون «أكرم العلماء» دليلاً وحجة في العالم الغير الفاسق، فالمصدق المشتبه وإن كان مصداقاً للعام بلا كلام، إلا أنه لم يعلم أنه من مصاديقه بما هو حجة؛ لاختصاص حجّيته بغير الفاسق.

وبالجملة: العام المخصّص بالمنفصل وإن كان ظهوره في العموم كما إذا لم يكن مخصّصاً - بخلاف المخصّص بالمتصل كما عرفت - إلا أنه في عدم الحجّة - إلا في غير عنوان الخاص - مثله، فحينئذ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت إحدى الحجّتين، فلا بدّ من الرجوع إلى ما هو الأصل في البين.

هذا إذا كان المخصّص لفظياً.

وأما إذا كان لبيّاً:

فإن كان ممّا يصحّ أن يتكلّ عليه المتكلّم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب، فهو كالمتصل؛ حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام إلا في الخصوص.

وإن لم يكن كذلك، فالظاهر بقاء العام في المصدق المشتبه على حجّيته كظهوره فيه.

→

وقد عرفت: أن المختار هو عدم الحجّة في كلا المقامين، وأن الخاصّ بمدلوله الواقعي يقطع حجّة العام وإن لم يكن بنفسه حجة في تمام مدلوله الواقعي. ويؤيّد: أن ظهور العام في صورة الاتصال يدفع في موارد الاشتباه في كلا المقامين؛ فان الخاصّ بمقدار ما يدفع الظهور في صورة الاتصال يدفع الحجّة في صورة الانفصال. انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٨٣/١.

والسرّ في ذلك: أن الكلام الملقى من السيّد حجّة، ليس إلّا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم، فلا بدّ من اتباعه ما لم يقطع بخلافه، مثلاً إذا قال المولى: «أكرم جيرانى» وقطع بأنّه لا يريد إكرام من كان عدوّاً له منهم، كان أصالة العموم باقية على الحجّة بالنسبة إلى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام؛ للعلم بعداوته؛ لعدم حجة أخرى بدون ذلك على خلافه.

بخلاف ما إذا كان المخصّص لفظياً؛ فإنّ قضيّة تقديمه عليه هو كون الملقى إليه كأنّه كان من رأس لا يعمّ الخاصّ كما كان كذلك حقيقةً فيما كان الخاصّ متصلاً.

والقطع بعدم إرادة العدو لا يوجب انقطاع حجّيته، إلّا فيما قطع أنّه عدوه، لا فيما شك فيه، كما يظهر صدق هذا^(١١٢) من صحّة مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه؛ لاحتمال عداوته له، وحسن عقوبته على مخالفته، وعدم صحّة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة، كما لا يخفى على من راجع الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك حجّة أصالة الظهور.

وبالجملة: كان بناء العقلاء على حجّيتها بالنسبة إلى المشتبه هاهنا، بخلاف هناك، ولعلّه لما أشرنا إليه من التفاوت بينهما بإلقاء حجّتين هناك تكون قضيتهما - بعد تحكيم الخاصّ وتقديمه على العام - كأنّه لم يعمّه حكماً من رأس، و كأنّه لم يكن بعام.

بخلاف هاهنا؛ فإنّ الحجّة الملقاة ليست إلّا واحدة والقطع بعدم إرادة

إكرام العدو في «أكرم جيرانى» مثلاً لا يوجب رفع اليد عن عمومه، إلا فيما قطع بخروجه من تحته؛ فإنه على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه ومرامه، فلا بدّ من اتباعه ما لم تقم حجة أقوى على خلافه.

بل يمكن أن يقال: إن قضية عمومه^(١١٣) للمشكوك أنه ليس فرداً لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه، فيقال في مثل «لعن الله بنى أمية قاطبة»^(١):

(١١٣) قال المحقق الأصولي الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«إذا بنينا على حجة الظهور العمومي في اللَّبِّي، فهل يُقتصر في العمل على خصوص إثبات حكم العام المشكوك في ثبوت حكمه مثل جواز اللعن، أو يثبت به كلّ مترتب على غير المؤمن الذي من جملة جواز اللعن المستفاد من العام؟

والتحقيق: هو الأول؛ لأن الدليل في المقام بناء العقلاء، وقد استقرّ على العدم، ولا أقلّ من الشك، والقدر المتيقّن هي الحجة في الحكم المستفاد من الظهور المذكور، فلا ينفع القياس المذكور في العبارة، قلنا بحجّته من باب التعبد أو الأمانة.

وما قرع سمعك من حجة الثانية في كلّ ما ينتهي إلى أثر شرعي ولو بتوسط الملازم أو الملزوم، فضلاً عن اللازم، دون الأصل الشرعي، معناه: أن دليله لا يثبت به إلا المؤدّى أو أثره؛ لعدم الحكاية له عن شيء، فلا يكون دليله ناظراً، إلا إلى جعل المؤدّى أو أثره، ولو فرض كونه وارداً في مقام البيان بخلاف الأمانة؛ فإن لها حكايات عديدة عدد اللوازم والملزومات والملازمات، فإن كان لدليها إطلاق كانت حجة في جميعها، لا أنّها حجة على الإطلاق حتّى فيما لم يكن لدليها إطلاق أيضاً.

ولعلّه أشار إلى ما ذكرنا بالأمر بالتأمل. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية:

المقصد الرابع: في العام والخاص/فصل: اهل يسري إجمال الخاص إلى العام؛ ١٩١
إن فلاناً وإن شك في إيمانه يجوز لعنه؛ لمكان العموم، وكلّ من جاز لعنه لا
يكون مؤمناً، فينتج: أنه ليس بمؤمن، فتأمل جيّداً.

إيقاظ: [إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي]

لا يخفى: أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل، أو كالاتثناء
من المتصل، لما كان غير مُعَنَّوَن بعنوان خاص، بل بكلّ عنوان لم يكن ذاك
بمعنوان الخاص، كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب
الموارد - إلا ما شدّد - ممكناً، فبذلك يحكم عليه بحكم العام، وإن لم يجر
التمسك به بلا كلام؛ ضرورة أنه قلّما لا يوجد عنوان يجري فيه أصل يُنقَح
به أنه ممّا بقي تحته.

مثلاً: إذا شك أن امرأة تكون قرشية - فهي وإن كانت وجدت إمّا قرشية
أو غيرها - فلا أصل يحرز أنها قرشية أو غيرها، إلا أن أصالة عدم تحقّق
الانتساب^(١١٤) بينها وبين قریش تجدي في تنقيح أنها ممّن لا تحيض إلا إلى
خمسین؛ لأن المرأة التي لا يكون بينها وبين قریش انتساب أيضاً باقية تحت
ما دلّ على أن المرأة إنما ترى الحمرة إلى خمسین، والخارج عن تحته هي
القرشية، فتأمل تعرف.
وهم وإزاحة^(١).

(١١٤) لو لم يعارض بالأصل في الجانب المقابل؛ لأن غير القرشية عنوان وجودي
كالقرشية، لاعدمي فتأمل. (الطباطبائي)

[التمسك بالعام في غير الشك في التخصيص]

ربما يظهر عن بعضهم: التمسك بالعمومات فيما إذا شك في فرد لا من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة أخرى، كما إذا شك في صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف، فيستكشف صحته بعموم مثل: «أوفوا بالنذر» فيما إذا وقع متعلقاً للنذر؛ بأن يقال: وجب الإتيان بهذا الوضوء وفاءً للنذر؛ للعموم، وكل ما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحاً؛ للقطع بأنه لو لا صحته لما وجب الوفاء به.

وربما يؤيد ذلك: بما ورد من صحة الإحرام والصيام قبل الميقات، وفي السفر إذا تعلق بهما النذر كذلك.

والتحقيق أن يقال: إنه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكفلة لأحكام العناوين الثانوية فيما شك من غير جهة تخصيصها إذا أخذ في موضوعاتها أحد الأحكام المتعلقة بالأفعال بعناوينها الأولية، كما هو الحال في وجوب إطاعة الوالد، والوفاء بالنذر وشبهه في الأمور المباحة، أو الراجحة؛ ضرورة أنه معه لا يكاد يتوهم عاقل إذا شك في رجحان شيء أو حليته جواز التمسك، بعموم دليل وجوب الإطاعة، أو الوفاء في رجحانه، أو حليته.

نعم، لا بأس بالتمسك به في جوازه بعد إحراز التمكن منه والقدرة عليه فيما لم يؤخذ في موضوعاتها حكم أصلاً، فإذا شك في جوازه صح التمسك بعموم دليلها في الحكم بجوازها، وإذا كانت محكومة بعناوينها الأولية بغير حكمها بعناوينها الثانوية وقع المزاحمة بين المقتضيين، ويؤثر الأقوى منهما لو كان في البين، وإلا لم يؤثر أحدهما، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، فليحكم عليه حينئذ بحكم آخر كالإباحة إذا كان أحدهما مقتضياً

للاجوب والآخر للحرمة مثلاً.

وأما صحّة الصوم في السفر بنذره فيه - بناء على عدم صحته فيه بدونه وكذا الإحرام قبل الميقات - فإنّما هو لدليل خاص كاشف عن رجحانهما ذاتاً في السفر وقبل الميقات، وإنّما لم يأمر بهما استحباباً أو وجوباً لمانع يرتفع مع النذر، وإمّا لصيرورتهما راجحين بتعلق النذر بهما بعد ما لم يكونا كذلك، كما ربّما يدل عليه ما في الخبر: من كون «الإحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت»^(١).

لا يقال: لا يجدي صيرورتهما راجحين بذلك في عباديتهما؛ ضرورة كون وجوب الوفاء توصلياً لا يعتبر في سقوطه، إلّا الإتيان بالمنذور بأيّ داع كان.

فإنه يقال: عباديتهما إنّما تكون لأجل كشف^(١٥) دليل صحّتهما عن

(١٥) قال الشيخ محمد ابن المصنف قدس سره:

«أو يقال بكشفه عن عروض عنوان راجح عليهما بعد النذر بسببه، والفرق بين هذا وبين ما أفاده دام ظله واضح، إلّا أنه بحسب الالتزام بناءً على هذا بعدم اعتبار الرجحان في متعلق النذر، بل يلزم باعتبار فيما هو وفاء له بالحمل الشايح. ولكن يضعف ذلك ظهور الأدلة في اعتباره في نفس المتعلّق، فلا مناص - لو لم نقل بالتخصيص - إلّا من الالتزام: إمّا بما أفاده دام ظله، وإمّا بأن النذر إنّما يُحدث الرجحان في متعلّقه قبل تعلّقه به، ولا محذور فيه سوى توهم لزوم تأخّر الشرط

(١) لا يوجد خبر بهذا اللفظ. نعم الموجود قوله عليه السلام: (فإنما مثل ذلك مثل من صلى في السفر أربعاً وترك الثنتين) أنظر الكافي الشريف: ٣١٧/٤ باب ٧٥ (من أحرم دون الوقت) الحديث ٦٠٢.

عروض عنوان راجح عليهما ملازم لتعلق النذر بهما.

هذا لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل، وإلاً أمكن أن يقال بكفاية الرجحان الطارئ عليهما من قبل النذر في عبادتيهما بعد تعلق النذر بإتيانهما عبادياً ومتقرباً بهما منه تعالى؛ فإنه وإن لم يتمكن من إتيانهما كذلك قبله، إلا أنه يتمكن منه بعده ولا يعتبر في صحة النذر، إلا التمكن من الوفاء ولو بسببه، فتأمل جيداً.
بقي شيء:

[مصاديق العام لا تحرز بأصالة عدم التخصيص]

وهو أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في إحراز عدم كون ما شك في أنه من مصاديق العام مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكمه مصداقاً له، مثل: ما إذا علم أن زيداً يحرم إكرامه، وشك في أنه عالم، فيحكم عليه - بأصالة عدم تخصيص «أكرم العلماء» - : أنه ليس بعالم بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الأحكام؟^(١)

فيه إشكال؛ لاحتمال اختصاص حجتها بما إذا شك في كون فرد العام محكوماً بحكمه، كما هو قضية عمومه، والمثبت من الأصول اللفظية وإن كان حجة، إلا أنه لا بد من الاقتصار على ما يساعد عليه الدليل، ولا دليل هاهنا إلا السيرة وبناء العقلاء، ولم يعلم استقرار بنائهم على ذلك، فلا تغفل.

→

عن المشروط، وقد تقدم منه دام ظله ما يوجب اندفاعه فليراجع. انتهى. أنظر الكفاية

المحشاة بحاشية المشكيني: ٣٩٨/٢.

فصل: [العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص]

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص؟ فيه خلاف، وربما نفي الخلاف عن عدم جوازه، بل ادعي الإجماع عليه، والذي ينبغي أن يكون محل الكلام^(١١٦) في المقام:

أنه هل يكون أصالة العموم متبعة مطلقاً أو بعد الفحص عن المخصص واليأس عن الظفر به؟ بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص في الجملة من باب الظن النوعي^(١١٧) للمشافه وغيره ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلاً، ولم يكن من أطراف ما علم تخصيصه إجمالاً.

وعليه: فلا مجال لغير واحد مما استدلّ به على عدم جواز العمل به قبل الفحص واليأس.

فالتحقيق: عدم جواز التمسك به قبل الفحص فيما إذا كان في معرض التخصيص^(١١٨)، كما هو الحال في عمومات الكتاب

(١١٦) تغيير العنوان ليكون مناسباً للبحث الاصولي. (الطباطبائي)

(١١٧) والحق: أن الاصول اللفظية مثل أصالة العموم وأصالة القرينة حالها حال أصالة الظهور في ملاك الحجية عند العقلاء، وسيجي ما يتعلق بها من الكلام في باب حجية الظواهر. (الطباطبائي)

(١١٨) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«لم أفهم المراد من المعرضية، أهو كون العام وارداً في صف العمومات المخصصة



جلها كعمومات القرآن والسنة النبوية مثلاً، أم هو كون العام مظنة التخصيص نوعاً أو شخصاً؟

أما الأول: فهو مناف لما سيجيء: من ضبط مقدار الفحص بما يخرج به العام عن المعرضية؛ فإن العام لا يخرج بالفحص عن المعرضية بهذا المعنى.

وأما الثاني: فهو مناف لما ذهب إليه: من عدم اعتبار الظن بالوفاق ولا عدم الظن بالخلاف في حجية الظواهر، مع أن الظن بعدم التخصيص قد يكون حاصلًا ابتداءً من غير فحص، فينبغي حينئذ أن لا يجب الفحص، وهذا الإشكال يرد على من يوجب الفحص لأجل حصول الظن لتكليف الموجودين بعد عدم توجه الخطابات إلينا، ولا قصد إفهامنا منها. انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٩٠/١.

(١١٩) الحق: أن في المقام تفصيلاً وبين الكتاب والسنة فرقاً.

توضيح ذلك: ان قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (الآية)^(١) كما يدل على حجية ظهور الكتاب - كما سيجيء - كذلك يدل على عدم حاجة الكتاب في انكشاف مراداته الى الخارج عنه، ولازمه إيجاب الفحص عن المخصص في عمومات الكتاب، لكن لا كل مخصص، بل المخصص الواقع في نفس الكتاب.

وأما نحو قوله تعالى: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الآية)، مما يجعل بيان الرسول وهو السنة حجة فهو وان كان مقتضاه حجية المخصص الواقع في السنة ولزوم التخصيص به، لكن الآيات النازلة في غير الأحكام الفرعية كما أحيلت الى البيان النبوي فيها كذلك أحيلت الى العقول.

(١) النساء: ٨٢

(٢) الحشر: ٧.

المقصد الرابع: في العام والخاص /فصل: «العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص»..... ١٩٧
وذلك لأجل أنه لولا القطع^(١٢٠) باستقرار سيرة العقلاء على عدم العمل به

→

ولازم ذلك كفاية البيان الكتابي في كشف المراد عنها على أن سياق الآية السابقة أعني قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ﴾^(١) الخ كاف في ذلك؛ حيث أن لازمها ان الكتاب نفسه رافع للاختلاف حتى عند من لا يصغى إلى قول الرسول ﷺ، كما أن لازم سياقه عدم كفاية البيان العقلي في كشف المراد ورفع الاختلاف لاثباته الاختلاف في ادراكات العقول ونفيه الاختلاف في القرآن، ومعناه نفي اعتبار البيان العقلي في كشف مراداته أعني: التفسير بالرأي، فافهم ذلك.

فظهر بما ذكرنا:

أولاً: ان عموماً الكتاب في غير الأحكام الفرعية يقتصر في الفحص عن مخصصها بما في الكتاب من غير لزوم التعدي الى السنة ومن غير جواز التعدي الى العقل والرأي في التفسير.

وثانياً: ان عموماً في الأحكام الفرعية وعمومات السنة يجب الفحص فيها مطلقاً.

وثالثاً: أيضاً تبين ان التفسير بالبيان العقلي غير جاز.

فان قلت: كيف ذلك ولو بطل العقل عن الحجية بما يحتاج في ثبوت حجته الى العقل استلزم ذلك المحال، وهو ظاهر على ان القرآن نفسه يحيل الناس الى العقول.

قلت: فرق بين التفسير بالبيان العقلي والادعان به بأخذه حجة، والذي يستفاد المنع عنه هو الأول وهو أن يقام حجة عن الرأي ثم يفسر به القرآن ويحمل عليه دون الثاني فافهم. (الطباطبائي)

(١٢٠) الاستدلال على عدم حجية أصالة العموم في الكتاب والسنة فقط دون غيرهما

قبله، فلا أقل من الشك، كيف! وقد ادّعي الإجماع على عدم جوازه فضلاً عن نفي الخلاف عنه، وهو كاف في عدم الجواز كما لا يخفى.

وأما إذا لم يكن العام كذلك - كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في السنة أهل المحاورات - فلا شبهة في أن السيرة على العمل به بلا فحص عن مخصّص.

وقد ظهر لك بذلك: أن مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعرضة له. كما أن مقداره اللازم منه - بحسب سائر الوجوه التي استدل بها من العلم الإجمالي به أو حصول الظن بما هو التكليف أو غير ذلك - رعايتها فتختلف مقداره بحسبها كما لا يخفى.

ثم إن الظاهر: عدم لزوم الفحص^(١٢١) عن المخصّص المتصل باحتمال

→

عجيب؛ فإنها لاتعلق لهما بخصوصهما ولو كان المراد هو العقلاء من المتدينين كان معناه دعوى الاجماع، ولا يستقيم حينئذ قوله: (كيف! وقد ادّعي الاجماع) على أن الشك في الاجماع لا يفيد شيئاً ولا معنى للتمسك به. (الطباطبائي)

(١٢١) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:

«المخصّص المتصل أولى بلزوم الفحص من المخصّص المنفصل؛ لعدم إحراز الظهور فيه وإحرازه في المنفصل، فالفحص هنا فحص عن تعيين الظهور، وأما الفحص هناك فهو فحص عن مزاحم الظهور المفروغ عنه، ويحتمل الفرق بين صورة القطع بالتقطيع كما في بعض أخبارنا واحتمال أن تكون لهذه القطعة قرينة في تلك القطعة فيجب الفحص، وبين مورد عدم القطع فلا يجب، ولعل ذلك يرجع إلى المعرضية التي فصل بها المصنف رحمته الله في المخصّص المنفصل، بل لا بدّ للمصنف رحمته الله أن يفصل بذلك هنا أيضاً؛ فإن المعرضية إذا كانت مانعة عن العمل

←

المقصد الرابع: في العام والخاص، فصل: «العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص» ١٩٩
أنه كان ولم يصل، بل حاله حال احتمال قرينة المجاز، وقد اتفقت كلماتهم
على عدم الاعتناء به مطلقاً ولو قبل الفحص عنها، كما لا يخفى^(١).

إيقاظ: [الفرق بين الفحص في الأصول اللفظية والعملية]

لا يذهب عليك: الفرق بين الفحص^(١٢٢) هاهنا وبينه في الأصول

→

بالعام كانت مانعة في المقامين. «إنتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٩١/١.

(١٢٢) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«لا فرق بحسب العمل بين الفحصين كمّاً وكيفاً، وأمّا بحسب ما ذكره المصنف قدس سره
فلا فرق أيضاً بين الفحصين في كون كل منهما فحصاً عن تعيين الحجة بعد العلم
الإجمالي بوجود حجة، ففي المقام: لا يعلم أن العام هو الحجة أو المخصص؛ إذ
التقدير لو كان تقدير عدم الظفر بالمخصص إذا تفحص كان العام هو الحجة وإن
لم يعلم بحجته فعلاً، ولذا لو علم بعدم الظفر بالمخصص بعد الفحص علم أنه قد
كان العام حجة فعلية له من أول الأمر وهو لا يعلم به، ولو كان التقدير تقدير الظفر
بالمخصص إذا تفحص كان المخصص هو الحجة فيتفحص لتعيين ما هو الحجة،
وهكذا الكلام في الفحص في مورد الأصول العلمية؛ فانه يعلم بوجود حجة على
سبيل الإجمال، فإما هو الأصل إذا كان التقدير تقدير عدم البيان بحيث لو تفحص
لما ظفر بالبيان، أو هو ذلك البيان إذا كان التقدير تقدير البيان، فليس البحث وعدم
الظفر بالبيان محققاً لموضوع الأصل، بل كاشف عن تحقق موضوعه من قبل وهو
لا يعلم، فهو قبل الفحص يعلم أن حجته إما هو الأصل أو دليل اجتهادي، لو
تفحص لظفر به، فيتفحص لتعيين حجته. «إنتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٩١/١.

(١) أنظر معالم الدين: ١٢٠ ومطروح الأنظار: ١٧٣/٢.

العملية^(١٢٣)؛ حيث إنه هاهنا عما يزاحم الحجّة، بخلافه هناك؛ فإنه بدونَه لا

(١٢٣) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«وهي أربعة أو خمسة: البراءة والتخير والاستصحاب والإحتياط وقاعدة الطهارة إن لم تكن راجعة إلى البراءة كما هو التحقيق.

ولافحص فيها طرّاً إذا جرت في الشبهات الموضوعيّة.

وفي الحكميّة لا إشكال - بل لا خلاف أيضاً - في وجوبه في غير الإحتياط، وأمّا فيه فلا يجب في التوصلّيات، وفي العبادات أيضاً إذا قلنا بعدم اعتبار التمييز، وإلاّ وجب الفحص.

وحينئذ هل فرق بين الفحص في المقام وبينه فيها، أو لا، أو فيه تفصيل؟
ظاهر العبارة هو الأوّل.

وبيانَه: أن الأصول:

إمّا عقليّة، كالبراءة والتخير والإحتياط العقليّة، فلا إشكال في الفرق؛ إذ موضوع الأولى: عدم البيان، واحتمال التكليف قبل الفحص بيان، وموضوع الثاني: إحراز عدم مرجّح في البين، ولم يحرز قبل الفحص، وموضوع الثالث: احتمال العقاب، وهو لا يدفع قبل الفحص؛ إذ من شروطه إتيانه متميّزاً، وهو غير متحقّق، بخلاف الفحص في المقام؛ فإن الظهور منعقد في العموم، ويبحث عن وجود حجّة أقوى وعدمها.

أو شرعيّة، كالبراءة النقلية والاستصحاب وقاعدة الطهارة، وأدلتها وإن كانت مطلقة، إلاّ أن الإجماع قام على تقييدها بما قبل الفحص.

أقول: فيه: أن قيام دليل على تقييد إطلاق أدلّة الأصول الشرعيّة، لا يوجب فرقاً بين المقامين؛ فإنّ الظهور بنحو العموم منعقد في كلا المقامين قبل الفحص، وقد شك في الحجّة الفعلية، ولعلّه لما ذكرنا أمر بالفهم... انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٤٠٩/٢.

المقصد الرابع: في العام والخاص/فصل: «العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص»..... ٢٠١
حجة؛ ضرورة أن العقل بدونه يستقلّ باستحقاق المؤاخذه على المخالفة،
فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان والمؤاخذه عليها من غير برهان.
والنقل وإن دلّ على البراءة أو الاستصحاب في مورد هما مطلقاً، إلا أن
الإجماع بقسميه على تقييده^(١٢٤)^(١) به، فافهم.

(١٢٤) قال المحقق الشيخ علي القوجاني قدس سره:

«وحاصله: أن المقتضي وموضوع الحجّة في العمل بالعام موجود قبل الفحص وإنّما
البحث هنا هو عن المزاحم، بخلاف الأصول العمليّة؛ حيث أنّه لا مقتضي
ولاموضوع للحجّة فيها إلا بعد الفحص، أمّا في الأصول العقلية فواضح، وأمّا في
النقلية؛ فلتقيّد موضوعها بالفحص؛ للإجماع وإن كان دليلها في نفسه مطلقاً.
وفيه: أن الأمر في العقلية كما ذكره، وأمّا في النقلية:

فإن كان المراد من وجود المقتضي هو الحجّة الفعلية في أحدهما دون الآخر، فهو
غير متحقّق في كلا المقامين؛ لما عرفت: من عدم بناء العقلاء على العمل
بالعمومات فيما كانت معرضاً للتخصيص قبل الفحص أيضاً.

وإن كان المراد هو الظهور الذي يكون موضوعاً للحجّة، فهو موجود في الأصول
العملية النقلية أيضاً، والإجماع إنّما يمنع عن حجّيتها لا عن ظهور أدلتها، غاية الأمر
عدم الحجّة في الأصل اللفظي كان لعدم إحراز بناء العقلاء، وفي الأصل العملي
للإجماع. نعم، الظفر بالمخصّص في اللفظي لا يرفع الموضوع، والظفر بالأمانة في
الأصل العملي يرفع الموضوع - وهو الشك - بناءً على ورود الأمارات على
الأصول، فحقيقة الفرق إنّما هو بعد الفحص والظفر بالدليل على خلافه بارتفاع
الموضوع في أحدهما دون الآخر، لا قبل الفحص كما لا يخفى.
وإلى ذلك أشار بقوله: (فافهم).» انتهى أنظر تعليقه القوجاني على الكفاية: ٤٩١/١.

فصل: [في عموم الخطابات لغير المشافهين]

هل الخطابات الشفاهية مثل: «يا أيها المؤمنون» تختصّ بالحاضر مجلس التخاب، أو تعمّ غيره من الغائبين، بل المعدومين؟
فيه خلاف، ولا بدّ قبل الخوض في تحقيق المقام من بيان ما يمكن أن يكون محلاً للنقض والإبرام بين الأعلام:

[تحرير محل النزاع]

فاعلم: أنه يمكن أن يكون النزاع في أن التكليف المتكفّل له الخطاب هل يصحّ تعلّقه بالمعدومين، كما صحّ تعلّقه بالموجودين أم لا؟
أو في صحّة المخاطبة معهم، بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالألفاظ الموضوعية للخطاب، أو بنفس توجيه الكلام إليهم وعدم صحتها.
أو في عموم الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب للغائبين، بل المعدومين وعدم عمومها لهما بقرينة تلك الأداة.
ولا يخفى: أن النزاع على الوجهين الأولين يكون عقلياً، وعلى الوجه الأخير لغوياً^(١).

(١) أنظر مطارح الأنظار: ١٨٦/٢.

إذا عرفت هذا، فلا ريب في عدم صحة تكليف المعدوم عقلاً بمعنى بعثه أو زجره فعلاً؛ ضرورة أنه بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقة^(١٢٥)، ولا يكاد يكون الطلب كذلك؛ إلا من الموجود ضرورة.

نعم، هو بمعنى مجرد إنشاء الطلب بلا بعث ولا زجر، لا استحالة فيه أصلاً؛ فإن الإنشاء خفيف المؤونة، فالحكيم تبارك وتعالى ينشئ على وفق الحكمة والمصلحة طلب شيء - قانوناً - من الموجود والمعدوم حين الخطاب؛ ليصير فعلياً بعد ما وجد الشرائط وفقد الموانع، بلا حاجة إلى إنشاء آخر، فتدبر.

ونظيره من غير الطلب إنشاء التملك في الوقف على البتون؛ فإن المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفة بعد وجوده بإنشائه ويتلقى لها من الواقف بعقده، فيؤثر في حق الموجود منهم الملكية الفعلية، ولا يؤثر في حق المعدوم فعلاً، إلا استعدادها لأن تصير ملكاً له بعد وجوده. هذا إذا أنشئ الطلب مطلقاً.

وأما إذا أنشأ مقيداً^(١٢٦) بوجود المكلف ووجدانه الشرائط، فإمكانه بمكان من الإمكان.

(١٢٥) كأنه يريد بالطلب منه حقيقة تعلق الإرادة التكوينية من الأمر بفعل المكلف وهو محال؛ إذ الإرادة لاتتعلق إلا بموجود بها بالضرورة، وفيه ما مر في بحث الطلب والإرادة: أن لا معنى لتعلق إرادة الشخص إلا بفعل نفسه. (الطباطبائي)

(١٢٦) ظاهره إمكان البعث والزجر حينئذ حقيقة، مع أن المكلف على معدومية، وقد ذكر: أن بحث المعدوم وزجره محال، ومن هنا يظهر: أن أصل البعث والزجر مع كون المكلف معدوماً ليس محالاً في نفسه فتأمل. (الطباطبائي)

وكذلك لا ريب في عدم صحة خطاب المعلوم^(١٢٧)، بل الغائب حقيقة، وعدم إمكانه؛ ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة،

(١٢٧) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:

«لا بل لا ريب في صحته فإن الخطاب هو إلقاء الكلام لفظاً كان أم كتباً أم من سائر الدوال إلى الغير لغرض افهام ذلك الغير المعنى والمدلول، وليس يعتبر فيه توجيهه للكلام، بمعنى أن يكون وجهاً لوجه، والا لم يتحقق الخطاب في الطوامير والمصنفات، ومن المعلوم أن هذا الغرض يتحقق من المعلوم والغائب، كما يتحقق من الموجود المواجه، ولا يعتبر في الإفهام الفورية والاتصال بزمان الخطاب، فالتكلم مع البعيد بالتلفون خطاب، وبالمراسلات الكتبية خطاب، ومع الموجود خطاب، ومن سيوجد ويلتفت إلى الخطاب خطاب.

نعم، مع من لا يوجد كالخطاب مع الجبل والشجر وسائر الجمادات في كلام الشعراء ليس خطاباً حقيقياً، بل إنشاء خطاب محض.

وبالجملة: لا فرق بين خطاب النائي الذي لا يصل إليه الخطاب إلا بعد حين وبين خطاب المعلوم، فكما أن الأول خطاب حقيقي، فكذا الثاني؛ فإن مجرد عدم وجود المخاطب فعلاً في الثاني، ووجوده في الأول لا يكون فارقاً بعد وجوده في الزمان الذي قصد تفهيمه فيه؛ فإن مدار صحة المخاطبة الحقيقية كالطلب الحقيقي على وجود من يقصد تفهيمه في ظرف المقصود، لا في ظرف الخطاب والقصد؛ فإن الإلقاء لغرض التفهيم يتم بذلك.

نعم، في كون ما ألقى لغرض التفهيم خطاباً تام الحقيقة أو مادة للخطاب، وصورته العقلية تكون متحصلة بفعالية السماع والفهم، كما في الإلقاء بالنسبة إلى الإهراق إشكال، وهذا الإشكال لا يختص بالمقام، بل يجري في خطاب الموجود المتوجه إلى الكلام أيضاً. انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٩٣/١ - ٢٩٤.

إلا إذا كان موجوداً وكان بحيث يتوجّه إلى الكلام ويلتفت إليه.

ومنه قد انقده: أن ما وضع للخطاب مثل: أدوات النداء لو كان موضوعاً للخطاب الحقيقي لأوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع في تلوه بالحاضرين، كما أن قضية إرادة العموم منه لغيرهم استعماله في غيره، لكن الظاهر أن مثل أدوات النداء لم يكن موضوعاً لذلك، بل للخطاب الإيقاعي الإنشائي، فالمتكلّم ربّما يوقع الخطاب بها تحسّراً وتأسّفاً وحزناً مثل:

يا كوكباً ما كان أقصر عمره^(١)

أو شوقاً ونحو ذلك كما يوقعه مخاطباً لمن يناديه حقيقة فلا يوجب استعماله في معناه الحقيقي حينئذ التخصيص بمن يصحّ مخاطبته.

نعم، لا يبعد دعوى الظهور انصرافاً في الخطاب الحقيقي، كما هو الحال في حروف الاستفهام والترجي والتمني وغيرها على ما حققناه في بعض المباحث السابقة: من كونها موضوعة للإيقاعي منها بدواع مختلفة مع ظهورها في الواقعي منها انصرافاً، إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه، كما يمكن دعوى وجوده غالباً في كلام الشارع؛ ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا﴾ و﴿يَا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ﴾ بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهة ولا ارتياب.

(١) البيت من قصيدة رائية لأبي الحسن التهامي - أحد شعراء الشيعة وشهداءها في القرن الخامس - قالها في رثاء ولده الذي مات صغيراً وتمام البيت:

«يا كوكباً ما كان أقصر عمره وكذاك عمر كواكب الأسحار»

وصدر القصيدة:

حكم المنيّة في البريّة جار ما هذه الدنيا بدار قرار

أنظر الكنى والألقاب: ٩/١ والوافي بالوفيات: ٧٤/٢٢ وشهداء الفضيلة: ٢٤.

ويشهد لما ذكرنا: صحة النداء بالأدوات مع إرادة العموم من العام الواقع تلوها بلا عناية، ولا للتنزيل والعلاقة رعاية.

وتوهم: كونه ارتكازياً، يدفعه: عدم العلم به مع الالتفات إليه والتفتيش عن حاله مع حصوله بذلك لو كان مرتكزاً، وإلا فمن أين يعلم بثبوتة كذلك؟ كما هو واضح.

وإن أبيت إلا عن وضع الأدوات للخطاب الحقيقي فلا مناص عن التزام اختصاص الخطابات الإلهية بأداة الخطاب، أو بنفس توجيه الكلام بدون الأداة كغيرها بالمشافهين فيما لم يكن هناك قرينة على التعميم.

وتوهم^(١): صحة التزام التعميم في خطباته تعالى لغير الموجودين فضلاً عن الغائبين؛ لإحاطته بالموجود في الحال والموجود في الاستقبال. فاسد؛ ضرورة أن إحاطته لا توجب^(١٢٨) صلاحية المعلوم - بل الغائب - للخطاب وعدم صحة المخاطبة معهما لقصورهما لا يوجب نقصاً في ناحيته تعالى كما لا يخفى.

كما أن خطابه اللفظي - لكونه تدريجياً ومتصرّم الوجود - كان قاصراً عن أن يكون موجّهاً نحو غير من كان بمسمع منه ضرورة. هذا لو قلنا: بأن الخطاب بمثل ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا﴾^(٢) في الكتاب حقيقة إلى غير النبي ﷺ بلسانه.

(١٢٨) بل الحق: أن سنخ الاحاطة غير سنخ المخاطبة وأحدهما لا يصحح الآخر.
(الطباطبائي)

(١) لاحظ الفصول الغروية: ١٨٣ وأيضاً مطارح الأنظار: ١٩٢/٢ - ١٩٣

(٢) الحج: ١.

المقصد الرابع: في العام والخاص/فصل: (في عموم الخطابات لغير المشافهين)..... ٢٠٧

وأما إذا قيل: بأنه المخاطب والموجه إليه الكلام حقيقة - وحيأ أو إلهاماً - فلا محيص إلا عن كون الأداة في مثله للخطاب الإيقاعي ولو مجازاً.

وعليه: لا مجال لتوهم: اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين، بل يعمّ المعدومين فضلاً عن الغائبين.

فصل:

ثمرة عموم الخطابات الشفاهية للمعدومين

ربّما قيل: إنه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان^(١):
الأولى: حجّة ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين.
وفيه: أنه مبنيّ على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالإفهام،
وقد حقّق عدم الاختصاص بهم.

ولو سلّم، فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع، بل
الظاهر: أن الناس كلهم إلى يوم القيامة يكونون كذلك وإن لم يعمّم
الخطاب، كما يوميّ إليه غير واحد من الأخبار.

الثانية^(٢): صحّة التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنية - بناء على التعميم
- لثبوت الأحكام لمن وجد وبلغ من المعدومين، وإن لم يكن متحداً مع
المشافهين في الصنف، وعدم صحّته على عدمه؛ لعدم كونها حينئذ متكفّلة
لأحكام غير المشافهين، فلا بدّ من إثبات اتّحاده معهم في الصنف حتى
يحكم بالاشتراك مع المشافهين في الأحكام، وحيث لا دليل عليه حينئذ،
إلا الإجماع، ولا إجماع عليه إلا فيما اتّحد الصنف، كما لا يخفى.

(١) أنظر قوانين الأصول: ٢٣٣/١ وأيضاً الفصول الغرويّة: ١٨٤ وكذلك مطارح الأنظار:

١٩٤/٢ - ١٩٨.

(٢) أنظر الفوائد الحائريّة للوحيد البهبهاني: ١٥٣ - ١٥٤.

ولا يذهب عليك: أنه يمكن إثبات الاتحاد وعدم دخل ما كان البالغ الآن فاقداً له مما كان المشافهون واجدين له بإطلاق الخطاب إليهم من دون التقييد به، وكونهم كذلك لا يوجب صحة الإطلاق مع إرادة المقيّد معه فيما يمكن أن يتطرّق للفقدان، وإن صحّ فيما لا يتطرّق إليه ذلك.

وليس المراد بالاتحاد في الصنف، إلّا الاتحاد فيما اعتبر قيداً في الأحكام، لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه والتفاوت بسببه بين الأنام، بل في شخص واحد بمرور الدهور والأيام، وإلّا لما ثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين فضلاً عن المعدومين حكم من الأحكام.

و دليل الاشتراك إنّما يجدي في عدم اختصاص التكاليف بأشخاص المشافهين فيما لم يكونوا مختصّين بخصوص عنوان لو [لم] يكونوا مُعَنّوِّين به لشك في شمولها لهم أيضاً، فلو لا الإطلاق وإثبات عدم دخل ذاك العنوان في الحكم لما أفاد دليل الاشتراك، ومعه كان الحكم يعمّ غير المشافهين، ولو قيل باختصاص الخطابات بهم، فتأمل جيّداً.

فتلخّص: أنه لا يكاد تظهر الثمرة إلّا على القول باختصاص حجّة الظواهر لمن قصد إفهامه، مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالإفهام، وقد حقّق عدم الاختصاص به في غير المقام، وأشير إلى منع كونهم غير مقصودين به في خطابات تبارك وتعالى في المقام.

فصل: [تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده]

هل تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده يوجب تخصيصه به أو لا؟

فيه خلاف بين الأعلام، وليكن محل الخلاف ما إذا وقعا في كلامين أو في كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام، كما في قوله تبارك وتعالى: ﴿وَالْمُطَلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ إلى قوله: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾^(١) وأما ما إذا كان مثل «والمطلقات أزواجهن أحق بردهن» فلا شبهة في تخصيصه به^(٢).

(١٢٩) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:

«لا معنى للتخصيص، ولا يترتب عليه أثر بعد عدم اختصاص العام بحكم؛ فان أثر التخصيص يظهر في حكم العام، والمفروض أن لا حكم له، وأما حكم الضمير فقطني الاختصاص في مفروض البحث، وينبغي تقييد محل الكلام بما إذا علم استعمال الضمير في بعض افراد العام، وأما مع احتمال استعماله في الجميع - وإن اختص حكمه بحسب ما علم من الأدلة بالبعض - فلا مجرى لهذا البحث،

(١) البقرة: ٢٢٨.

(٢) أنظر الفصول الغروية: ٢١١.

المقصد الرابع: في العام والخاص بفصل: «تعمّب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراد»، ٢١١

والتحقيق أن يقال: إنه حيث دار الأمر بين التصرف في العام - بإرادة خصوص ما أريد من الضمير الراجع إليه - أو التصرف في ناحية الضمير: إمّا بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه، أو إلى تمامه مع التوسّع في الإسناد، بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقةً إلى الكل توسّعاً وتجوّزاً كانت أصالة الظهور في طرف العام سالمة عنها في جانب الضمير.

وذلك لأنّ المتيقّن من بناء العقلاء هو اتّباع الظهور في تعيين المراد، لا في تعيين كيفية الاستعمال، وأنه على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو الإسناد، مع القطع بما يراد، كما هو الحال في ناحية الضمير.

وبالجملة: أصالة الظهور إنّما تكون حجة فيما إذا شك فيما أريد، لا فيما إذا شك في أنه كيف أريد، فافهم.

لكنّه إذا انعقد للكلام ظهور في العموم؛ بأن لا يعدّ ما اشتغل على الضمير ممّا يكتنف به عرفاً، وإلّا فيحكم عليه بالإجمال، ويرجع إلى ما يقتضيه الأصول.

→

بل يكون المتعين حينئذ الأخذ بالعام وإرجاع الضمير إليه بحسب الاستعمال والتصرف في المراد الجدي لما علم من اختصاص الحكم ببعض أفراد، وهذا هو مختار المصنّف قدس سره في كل عام قد خصّص بدليل منفصل؛ فان التخصيص عنده لا يوجب التجوّز في لفظ العام باستعماله في الخاص، بل يوجب قصراً في الحكم الواقعي وتخصيصاً في المراد الجدي. «إنتهى أنظر نهاية النهاية:

إلا أن يقال باعتبار أصالة الحقيقة تعبدًا، حتى فيما إذا احتف بالكلام ما لا يكون ظاهرًا معه في معناه الحقيقي، كما عن بعض الفحول^(١).

(١) ذكر العلامة المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قُلَيْبُ في «شرحه على الكفاية»: انه هو صاحب «الهداية» [الشيخ محمد تقي الرازي] وهو المنسوب له القول بحجّة أصالة الحقيقة من باب التعبد. كما ذكر السيّد مرتضى الفيروزآبادي في «عنايته»: انه صاحب «الفصول» واستشهد ببعض عباراته، واحتمل السيّد المروّج: أن يكون المراد به أحدهما كما في «منتهى الدراية».

والأقرب قول الشيخ آل راضي قُلَيْبُ، وذلك لأن الآخوند لا يعبر عن صاحب «الفصول» ببعض الفحول عادة بخلاف صاحب الحاشية، فإنه شيخ المحققين عند الأصوليين المتأخرين عنه إطلاقاً ولا حظ هداية المسترشدين: ٢٠٥/١ - ٢١٣.

أنظر بداية الوصول للشيخ آل راضي: ٢١٥/٤ وعناية الأصول للفيروزآبادي: ٣١٤/٢
ومنتهى الدراية للمروّج: ٦٢٠/٣ والفصول: ٢١٢.

فصل: [التخصيص بالمفهوم المخالف]

قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف - مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق - على قولين^(١). وقد استدل لكل منهما بما لا يخلو عن قصور.

وتحقيق المقام: أنه إذا ورد العام وما له المفهوم في كلام أو كلامين ولكن على نحو يصلح أن يكون كل منهما قرينة متصلة للتصرف في الآخر، ودار الأمر بين تخصيص العموم، أو إلغاء المفهوم، فالدلالة على كل منهما إن كانت بالإطلاق - بمعونة مقدمات الحكمة أو بالوضع - فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم؛ لعدم تمامية مقدمات الحكمة في واحد منهما، لأجل المزاحمة، كما في مزاحمة ظهور أحدهما وضعاً لظهور الآخر كذلك، فلا بد من العمل بالأصول العملية فيما دار فيه بين العموم والمفهوم إذا لم يكن - مع ذلك - أحدهما أظهر^(١٣٠)، وإلا كان مانعاً عن انعقاد الظهور

(١٣٠) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قوله:

«لأن كل واحد سبباً لإجمال الآخر ليس دائماً، بل غالبياً، وربما ينعقد لأحدهما ظهور دون الآخر، فإن كان الأول واقعاً في أول الكلام كان مانعاً عن انعقاد الظهور في

(١) أنظر معالم الدين: ١٤٠ وقوانين الأصول: ٣٠٤/١.

أو استقراره في الآخر.

ومنه قد انفدح: الحال فيما إذا لم يكن بين ما دلّ على العموم، وما له المفهوم ذاك الارتباط والاتصال، وأنه لابدّ أن يعامل مع كلّ منهما معاملة المجمع، لو لم يكن في البين أظهر، وإلاّ فهو المعولّ والقرينة على التصرف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل.

→

الآخر، وإن كان في آخره كان مانعاً عن إستقرار ظهوره؛ لأنّ الإستقرار مشروط بانتهاء الكلام.

ومما ذكرنا ظهر: أن المناسب أن يعبر عوض قوله: «أظهر» بكلمة «ظاهر»؛ لأنّ الأظهرية فرع انعقاد ظهور للآخر، وانعقاد الظهورين في كلام واحد أو ما في حكمه غير ممكن.

ثم أنه لم يذكر في العبارة اختلاف المتصلين في الوضع والحكمة، والظاهر سقوطه من القلم بقرينة قوله فيما سبق: (فالدلالة على كلّ منهما إن كانت...) إلى آخره؛ لأنّ سياق هذه العبارة دالّ على كونه بصدد ذكر شرطية أخرى متعرّضة لحكم الاختلاف.

والظاهر: أنه لا إشكال في انعقاد الظهور لما كان بالوضع، وعدم انعقاده للآخر، إلاّ أنّه قد يعمل بأن عدم القرينة جزء مقتضي للظهور فيما كان بالإطلاق، وعدم المانع بالنسبة إلى الآخر، فالشك في قرينته شك في مقتضى الأول، ومع الشك فيه لا يبنى على وجوده، والشك في قرينة الأول شك في وجود المانع بعد إحراز مقتضيه، وهو الوضع، فَيُنَى على عدمه.

لكن فيه تأمل؛ لأنّه لادليل على حجّية قاعدة المقتضي والمانع، والأولى الإستدلال ببناء العقلاء على العمل بالوضعي. إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٤٣٢/٢.

فصل: الاستثناء المتعقب لجمل متعددة

هل الظاهر هو رجوعه إلى الكلّ، أو خصوص الأخيرة، أو لا ظهور له في واحد منهما، بل لا بد في التعيين من قرينة؟ أقوال^(١).
والظاهر: أنه لا خلاف ولا إشكال في رجوعه إلى الأخيرة على أيّ حال؛ ضرورة أن رجوعه إلى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة أهل المحاورة.

وكذا في صحّة رجوعه إلى الكلّ، وإن كان المتراءى من كلام صاحب «المعالم»^{(١٣١)(٢)} - حيث مهّد مقدّمة لصحّة رجوعه إليه - أنه محلّ

(١٣١) قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«إن صاحب «المعالم» قدس سره لم يمهد المقدّمة لصحّة رجوعه إلى الكلّ، بل لبيان أن ذلك أحد معانيه الحقيقيّة، وليس في كلامه قدس سره ما يتراءى منه ما ذكره المصنّف قدس سره». انتهى أنظر نهاية النهاية: ٣٠١/١.

(١) أنظر الذريعة: ٢٤٩/١ وعدّة الأصول: ٣٢١/١ ومبادئ الوصول: ١٣٦ وقوانين الأصول:

٢٨٣/١ وج ٩٣/٢ (ط الحديث) والفصول الغروية: ٢٠٤ وأنظر من كتب العامّة: المعتمد في

أصول الفقه: ٢٤٥/١ وشرح المختصر للعصدي: ٢٦٠/١ - ٢٦١.

(٢) معالم الدين: ١٢٤.

الإشكال والتأمل.

و ذلك ضرورة أنّ تعدّد المستثنى منه كتعدّد المستثنى، لا يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحية الأداة بحسب المعنى، كان الموضوع له في الحروف عاماً أو خاصاً، وكان المستعمل فيه الأداة - فيما كان المستثنى منه متعدداً - هو المستعمل فيه فيما كان واحداً، كما هو الحال في المستثنى بلا ريب ولا إشكال، وتعدّد المخرج أو المخرج عنه خارجاً، لا يوجب تعدّد ما استعمل فيه أداة الإخراج مفهوماً.

وبذلك يظهر: أنه لا ظهور لها في الرجوع إلى الجميع أو خصوص الأخيرة، وإن كان الرجوع إليها متيقناً على كل تقدير. نعم، غير الأخيرة أيضاً من الجمل لا يكون ظاهراً في العموم؛ لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهراً فيه، فلا بدّ في مورد الاستثناء فيه من الرجوع إلى الأصول.

اللهم إلّا أن يقال بحجّة أصالة الحقيقة تعبداً، لا من باب الظهور، فيكون المرجع عليه أصالة العموم إذا كان وضعياً، لا ما إذا كان بالإطلاق ومقدمات الحكمة؛ فإنه لا يكاد يتمّ تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع إلى الجميع، فتأمل^(١٣٢).

(١٣٢) «إشارة إلى أنه يكفي في منع جريان المقدمات صلوح الإستهانة لذلك؛ لاحتمال اعتماد المطلق حينئذ في التقييد عليه؛ لاعتقاد أنه كاف فيه.

اللهم إلّا أن يقال: إن مجرد صلوحه لذلك - بدون قرينة عليه - غير صالح للإعتماد، ما لم يكن بحسب مفاهيم العرف ظاهراً في الرجوع إلى الجميع. فأصالة الإطلاق مع عدم القرينة محكمة؛ لتامية مقدمات الحكمة، فافهم». (المحقق الخراساني قدس سره).

فصل: [تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد]

الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد^(١٣٣) المعتبر بالخصوص، كما جاز بالكتاب، أو بالخبر المتواتر، أو المحفوف بالقرينة القطعية من خبر الواحد، بلا ارتياب؛ لما هو الواضح من سيرة الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب إلى زمن الأئمة عليهم السلام.

واحتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان.

مع أنه لولاه لزم إلغاء الخبر بالمرّة أو ما بحكمه؛ ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب، لو سلّم وجود ما لم يكن كذلك.

- وكون العام الكتابي قطعياً صدوراً، وخبر الواحد ظنياً سنداً، لا يمنع عن التصرف في دلالة الغير القطعية قطعاً، وإلا لما جاز تخصيص المتواتر

(١٣٣) ربّما قيل: ان عمومات الكتاب من آيات الأحكام واردة في مورد التشريع وأصل الوضع وليس ببعيد كل البعد كما يشهد به سياقاتها، وعلى هذا فيعود الأخبار المخصّصة - سواء كانت اخبار الآحاد أو غيرها - تفسيراً لها وبياناً لتفاصيلها لا مخصصة بالتخصيص المصطلح.

فان قلت: ربما يوجد تمسكات من الائمة عليهم السلام بعمومها.

قلت: ليس ذلك لذلك، بل لكون موارد التمسك مما لا يتم أصل التشريع، الا به، فارجع وتأمل. (الطباطبائي)

به أيضاً، مع أنه جائز جزماً.

والسر: أن الدوران في الحقيقة بين أصالة العموم ودليل سند الخبر، مع أن الخبر - بدلالته وسنده - صالح للقرينة على التصرف فيها بخلافها؛ فإنها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره.

- ولا ينحصر الدليل على الخبر بالإجماع كي يقال: «بأنه فيما لا يوجد على خلافه دلالة ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به»^(١).
كيف! وقد عرفت: أن سيرتهم^(١٣٤) مستمرة على العمل به في قبال العمومات الكتابية.

- والأخبار الدالة على أن الأخبار المخالفة للقرآن^(١٣٥) يجب طرحها، أو

(١٣٤) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«ظاهرة منع انحصار المدرك في الإجماع بتقريب: انه لو كان كذلك لم يبق وجه للسيرة؛ لأن الإجماع غير شامل لصورة التعارض، فيكشف عن وجود مدرك آخر. لكن يرد عليه: أن نفس السيرة من المدرك.

ويحتمل بعيداً أن يكون مراده: منع عدم شمول الإجماع لها؛ لأنه مسلم في الإجماع القولي، وأما العملي منه فهو مطلق؛ إذ سيرة العقلاء - بل وكذا سيرة العلماء - على العمل بالأخبار في قبال العمومات الكتابية، فيكون وجهاً ثانياً بعد تسليم الانحصار.»
أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٤٤٢/٢.

(١٣٥) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«وحاصله: منع الأمر الثاني، وأن هذه الأخبار مانعة عن التخصيص؛ لشمول المخالفة

(١) حكاه صاحب المعالم قدس سره عن المحقق الحلي قدس سره أنظر معالم الدين: ١٤١ وأيضاً:

→

للمخالفة بنحو العموم المطلق.

وقد يتوهم: توقّف الاستدلال على كون تلك الأخبار متواترة ولو إجمالاً وإلا فلا؛ إذ هي أيضاً من الأخبار المخالفة للعموم الكتابي؛ لدلالة آية النبأ وغيرها من الآيات على حجّة أخبار الآحاد.

ودعوى: أنها لا تشمل نفسها والألزم الدور.

مدفوعة: أولاً؛ بالمنع من لزومه لو أخذ الموضوع بنحو القضية الطبيعية.

وثانياً؛ بالقطع بالمناط فيلزم الخلف؛ إذ يلزم من حجّة تلك الأخبار عدم حجّيتها.

وفيه أولاً؛ أن محل الكلام ما كان الخبر مخالفاً للعموم الكتاب، والآيات المذكورة بعد تسليم دلالتها من قبيل المطلقات، إلا أن يقال: إنه لافرق في مفادها بين مخالفة العموم والإطلاق.

وثانياً؛ أنه يدور الأمر حينئذ بين خروج تلك الأخبار وبين خروج غيرها من الأخبار المخالفة، ولأرب أن الأول هو المتعين لئلا يلزم الخلف، ولاستهجان إرادة نفسها بالخصوص منها كما لا يخفى.

فالحقّ حينئذ تماميّة الاستدلال بها وإن لم تبلغ مرتبة التواتر.

وأجيب عنها بوجوه:

الأول: أن المخالفة وإن وضعت للأعم إلا أن المنصرف إليه أو القدر المتيقّن منها غير هذه المخالفة.

لا يقال: إنه لا إشكال في عموم أخبار المخالفة الواردة في تعارض الخبرين لها أيضاً فكيف ذلك؟

فإنه يقال: إنهما موجودان فيها أيضاً إلا أنها محمولة على العموم؛ لئلا تلزم اللغوّة؛ لكون غيرها من أقسام المخالفة معدوماً أو نادراً بخلاف المقام؛ فإن هذا المحذور غير متحقّق.

←



الثاني: أنا قد علمنا إجمالاً بصدور الأخبار المخالفة كذلك عن المعصوم عليه السلام بل علمنا تفصيلاً في بعض الموارد، ومن المعلوم إباء سياق تلك الأخبار عن التخصيص، فيعلم من هاتين المقدمتين: أن المراد من المخالفة معنى لا يشمل هذه المخالفة؛ لئلا يلزم التخصيص الذي يأبى عنه سياق الأخبار.

وفيه: أنه يتم في الأخبار التي يكون لسانها عدم صدور الأخبار المخالفة، وأما الأخبار التي يكون مفادها عدم جواز العمل بهذا القسم من الأخبار فلاشك في عدم إبانها عن التخصيص؛ فإن الأخبار الواردة في الباب على قسمين كما لا يخفى على من لاحظها.

الثالث: أن المراد من المخالفة مخالفة الخبر لواقع القرآن، لا المخالفة لظاهره، فلا يدل على المدعى، وإليه أشار بقوله: (مع قوة احتمال... إلى آخره).

وفيه: أن تلك الأخبار مسوقة لبيان ميزان يفصل بين ما يجوز العمل به وما لا يجوز من الأخبار المشكوكة وهو عرضها على كتاب الله، وواقع القرآن لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم، لا المأمورون بالعرض، مع إن نتيجته عدم حجية الأخبار المخالفة؛ لأن التمسك بدليل الحجية بعد خروج ما خالف واقع القرآن واحتمال كون هذا الخبر مخالفاً له كذلك من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

الرابع: ما ذكره الاستاذ [القوجاني]: من أن النسبة بين تلك الأخبار وأدلة الحجية عموم من وجه؛ لشمول الأولى للمخالف؛ سواء كان مقطوع الكذب أو مشكوك، والثانية للخبر المشكوك؛ سواء كان مخالفاً للكتاب أو لا، والتعارض في المشكوك المخالف له.

وفيه: أولاً: أن أخبار المخالفة أظهر شمولاً لمورد التعارض.

وثانياً: أنه إذا كانت النسبة كذلك تتساقطان والمرجع أصالة عدم الحجية، فلا تكون مخصصة للعموم الكتابي.



أو ضربها على الجدار، أو أنها زخرف، أو أنها مما لم يقل بها الإمام عليه السلام وإن كانت كثيرة جداً وصريحة الدلالة على طرح المخالف، إلا أنه لا محيص عن أن يكون المراد من المخالفة في هذه الأخبار غير مخالفة العموم، إن لم نقل بأنها ليست من المخالفة عرفاً.

كيف! وصدور الأخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة منهم عليهم السلام كثيرة جداً، مع قوة احتمال ^(١٣٦) أن يكون المراد: أنهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى، واقعاً وإن كان هو على خلافه ظاهراً، شراحاً لمرامه تعالى، وبياناً لمراده من كلامه، فافهم ^(١٣٧).

- والملازمة بين جواز التخصيص وجواز النسخ به ممنوعة، وإن كان مقتضى القاعدة جوازهما ^(١٣٨)؛ لاختصاص النسخ بالإجماع على المنع، مع

→

وثالثاً: أنه يمكن دعوى انصرافها عن الأخبار المعلوم كذبها، فتكون النسبة عموماً مطلقة. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٤٤٣/٢.

(١٣٦) لا يخفى سخافته ونفس الأخبار بمضامينها تدفع ذلك فارجع. (الطباطبائي)

(١٣٧) قال المحقق الشيخ علي القوجاني قدس سره:

«لعله إشارة إلى أن جعل المخالفة بهذا المعنى ينافي جعله ضابطاً للمخاطبين في مقام العمل، فلا بد من حمل المخالف على معنى يمكن للمخاطب تعيين مصاديقه». انتهى. أنظر تعليقه القوجاني على الكفاية: ٥١٤/١

وقال المحقق المشكيني قدس سره:

«لعله إشارة إلى ما ذكرنا: من عدم تمامية الوجه الأول والثالث». انتهى. (أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٤٤٥/٢).

(١٣٨) ولو جاز نسخ الكتاب بالخبر لم يبق مصداق لمخالف الكتاب، ولا لتلك

←

وضوح الفرق بتوافر الدواعي إلى ضبطه، ولذا قَلَّ الخلاف في تعيين موارده
بخلاف التخصيص.



فصل: [الخاص والعام المتخالفان]

[دوران الأمر بين النسخ والتخصيص]

لا يخفى: أن الخاص والعام المتخالفين يختلف حالهما ناسخاً ومخصّصاً ومنسوخاً.

فيكون الخاص مخصّصاً تارة، وناسخاً مرة، ومنسوخاً أخرى.

وذلك لأن الخاص إن كان مقارناً مع العام، أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به فلا محيص عن كونه مخصّصاً وبيانياً له.

وإن كان بعد حضوره كان ناسخاً لا مخصّصاً؛ لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعي، وإلا لكان الخاص أيضاً مخصّصاً له، كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات.

وإن كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص، فكما يحتمل أن يكون الخاص مخصّصاً للعام، يحتمل أن يكون العام ناسخاً له، وإن كان الأظهر أن يكون الخاص مخصّصاً لكثرة التخصيص حتى اشتهر: «ما من عام إلا وقد خصّ» مع قلّة النسخ في الأحكام جداً.

وبذلك يصير ظهور الخاص في الدوام، ولو كان بالإطلاق أقوى من ظهور العام ولو كان بالوضع، كما لا يخفى.

هذا فيما علم تاريخهما.

أما لو جهل وتردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره، فالوجه هو الرجوع إلى الأصول العملية.

وكثرة التخصيص وندرة النسخ هاهنا وإن كانا يوجبان الظن بالتخصيص أيضاً، وأنه واجد لشرطه إلحاقاً له بالغالب، إلا أنه لا دليل على اعتباره، وإنما يوجبان الحمل عليه فيما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص؛ لصيرورة الخاص لذلك في الدوام أظهر من العام كما أشير إليه فتدبر جيداً.

ثم إن تعين الخاص للتخصيص إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به، إنما يكون مبنياً على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل، وإلا فلا يتعين له، بل يدور بين كونه مخصصاً وناسخاً^(١٣٩) في الأول ومخصصاً ومنسوخاً في الثاني، إلا أن الأظهر كونه مخصصاً وإن كان ظهور العام في عموم الأفراد أقوى من ظهوره، وظهور الخاص في [الخصوص]^(١) لما أشير إليه من تعارف التخصيص وشيوعه وندرة النسخ جداً في الأحكام.

(١٣٩) لا يخفى: أن كونه مخصصاً بمعنى كونه مبنياً لمقدار المرام من العام، وناسخاً بمعنى كون حكم العام غير ثابت في نفس الأمر في مورد الخاص، مع كونه مراداً أو مقصوداً بالإفهام في مورد بالعام كسائر الأفراد، وإلا فلا تفاوت بينهما عملاً أصلاً، كما هو واضح لا يكاد يخفى. (المحقق الخراساني قدس سره).

(١) في جملة من النسخ بدل لفظ «الخصوص» لفظ «الدوام» وما أثبتناه هو الأوفق.

[حقيقة النسخ وتصحيحه في الشرعيات]

و لا بأس بصرف الكلام إلى ما هو نخبة القول في النسخ:
فاعلم: أن النسخ وإن كان رفع الحكم^(١٤٠) الثابت إثباتاً، إلا أنه في

(١٤٠) ما ذكره وإن كان حقاً بحسب النتيجة غير أن ما ساقه من المقدمات مندمجة مختلطة من مقدمات مشهورة وحقيقية حقة.

والباعث على ذلك: اختلاف جهتي البحث فله جهة اعتبارية جدلية، وجهة حقيقية برهانية، والجهتان جميعاً خارجتان عن صناعة الأصول، بل أول الباحثين كلامي والثاني حكّمي.

وكيف كان: فلا ريب في اشتمال الشريعة على بعض أحكام ظاهرها رفع اليد عنها بوضع ما ينافيها، وربما لزم رفع اليد عن ظاهرها؛ حيث أن الحكم المنسوخ إمّا مشتمل على المصلحة فنسخه ثانياً غير جائز، وإمّا غير مشتمل عليها فالتكليف بها ابتداءً غير جائز.

نعم، الحكم ربما يخفى ملاكه التام ثم يظهر على الحاكم فيرفع اليد عن تكليفه بعد وضعه ومثله ممتنع في حقه تعالى.

والجواب: انه كما يجوز أن يتحقق مصالح دائمية تقتضي أحكاماً دائمية كذلك يجوز أن يتحقق مصالح غير دائمية الوجود توجب أحكاماً مؤجلة غير دائمية، ثم من الجائز أن يتحقق معها مصالح آخر توجب إظهار الحكم الغير الدائمي في صورة الدوام، وتسمية ذلك بالنسخ لمشابهته إياه في الصورة وإن لم يكن منه بحسب الحقيقة.

ونظير الكلام جار في مسألة البدء، وذلك لتعين الحوادث في مرتبة وجود مقتضياتها وإن كان تحققها العيني متوقفاً مع ذلك على وجود شرائط أو ارتفاع موانع، فتلك الحوادث بالنظر الى مقتضياتها مقتضية الوجود مقدرتها وبوجود الموانع أو فقدان



الشرائط يظهر في الخارج خلاف ما كان يظهر في مرتبة المقتضيات، ويبدو ما ينافي ذلك وهو ابداء في الحقيقة، وتسميته بداء للمشابهة الصورية كما عرفت في النسخ هذا ما يقتضيه ظاهر البحث.

وقد عرفت في بحث الطلب والارادة حقيقة الأمر في المصالح النفس الأمرية وكيفية ارتباط التكاليف الاعتبارية بها فارجع وتأمل.

وعلى ذلك يرجع البحث حقيقياً ويعود النسخ والبداء نسخاً واحداً وهو رفعه تعالى وصفاً وضعه في أمر وازالته ما أثبتته في موضوع من حيث انه وضعه وأثبتته وذلك لوضوح: أن النسخ فيما يصدق عليه من الموارد ليس برفع المنسوخ كالحكم مثلاً عن متن الواقع حدوثاً وبقاءً، بل بقاءً فقط، فهناك موضوع ثابت مرفوع الأثر، واذ كان تحقق العدم مفتقراً الى وجود راسم ينتزع هو عنه فرفع الأثر يتحقق بوضع أثر آخر حافظ لعدم الأول.

فالنسخ تبديل الأثر الظاهر من الشيء بأثر آخر مخفى عند ظهور الأول ويختلف الحال حينئذ بحسب الموارد، فنسخ الحكم التكليفي تبديله بحكم آخر غير ظاهر من الأول، ونسخ الحكم التكويني تبديل الحكم الأول بحكم عيني آخر. وهذا النحو من البيان أجمع وأمتن من الأول وعليه جرى كلامه سبحانه في كتابه الشريف قال تبارك وتعالى: ﴿مَا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ الآية^(١).

وقد علّق الحكم بالآية فالنسخ ليس إزالة نفس الشيء من متن الاعيان، بل إزالة كون الشيء آية دالة عليه تعالى بوجه، فيتسع البيان ويختلف باختلاف دلالة الاشياء وحكاية الأمور، فالآية من القرآن آية في اعجازها آية في بيانها للحكم فنسخ



الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً، وإنما اقتضت الحكمة إظهار دوام الحكم واستمراره، أو أصل إنشائه وإقراره، مع أنه بحسب الواقع ليس له قرار، أو ليس له دوام واستمرار، وذلك لأن النبي ﷺ الصادق للشرع ربما يلهم أو يوحي إليه أن يظهر الحكم أو استمراره مع اطلاعه على حقيقة الحال، وأنه ينسخ في الاستقبال، أو مع عدم اطلاعه على ذلك؛ لعدم إحاطته بتمام ما جرى في علمه تبارك وتعالى، ومن هذا القبيل لعله يكون أمر إبراهيم بذبح إسماعيل.

وحيث عرفت: أن النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعاً، وإن كان بحسب الظاهر رفعاً، فلا بأس به مطلقاً، ولو كان قبل حضور وقت العمل؛ لعدم لزوم البداء المحال في حق تبارك وتعالى بالمعنى المستلزم لتغير إرادته تعالى، مع اتحاد الفعل ذاتاً وجهة، ولا لزوم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ؛ فإن الفعل إن كان مشتملاً على مصلحة موجبة للأمر به امتنع النهي عنه، وإلا امتنع الأمر به.

وذلك؛ لأن الفعل أو دوامه لم يكن متعلقاً لإرادته، فلا يستلزم نسخ أمره

→

فلاتوجب تكليفاً، والحكم الشرعي آية في أمره ونهيه فينسخ فلا يأمر ولا ينهى، والامام عليه السلام آية في دعوته وحفظه الشريعة فينسخ بقبضه فلا يدعو، والمقتضيات من الموجودات العالية آيات في اقتضائها فتتنسخ فلاتوجب وجوداً وهكذا. ومن هنا يظهر: أولاً: أن النسخ حقيقة واحدة وسبعة ومن مصاديقها النسخ المصطلح والبداء وغيرهما.

وثانياً: انه يمكن أن يتحقق في الشيء عدة جهات ينسخ من بعضها ولا ينسخ من آخر. (الطباطبائي)

بالنهي تغيير إرادته، ولم يكن الأمر بالفعل من جهة كونه مشتملاً على مصلحة، وإنما كان إنشاء الأمر به أو إظهار دوامه عن حكمة ومصلحة. وأما البدء في التكوينيات بغير ذاك المعنى فهو مما دلّ عليه الروايات المتواترات^(١) كما لا يخفى.

ومجمله: أن الله تبارك وتعالى إذا تعلقت مشيئته تعالى بإظهار ثبوت ما يمحوه - لحكمة داعية إلى إظهاره - ألهم أو أوحى إلى نبيه أو وليه أن يخبر به مع علمه بأنه يمحوه، أو مع عدم علمه به - لما أشير إليه - من عدم الإحاطة بتمام ما جرى في علمه، وإنما يخبر به؛ لأنه حال الوحي أو الإلهام لارتقاء نفسه الزكية واتصاله بعالم لوح المحو والإثبات اطلع على ثبوته ولم يطلع على كونه معلقاً على [أمر] غير واقع أو عدم الموانع قال الله تبارك وتعالى ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ الآية^(٢).

نعم، من شملته العناية الإلهية واتصلت نفسه الزكية بعالم اللوح المحفوظ - الذي [هو] من أعظم العوالم الربوبية - وهو أم الكتاب يكشف عنده الواقعات على ما هي عليها، كما ربما يتفق لخاتم الأنبياء، ولبعض الأوصياء^(٣)، وكان عارفاً بالكائنات كما كانت وتكون.

(١) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«لفظ (ربما) مشعرة بأن حصول تلك الحالة لهما إنما هو في بعض الأوقات.

ومراد من بعض الأوصياء: أوصيائه الإثنا عشر عليهم سلام الله أجمعين.

وهل علمهم حضوري أو حصولي؟ وعلى الثاني هل هو معلق على توجهه إلى الشيء، أو إرادتهم للعلم به؟ وجوه، ولكل منها في الأخبار شاهد، وحيث لم يكن الاعتقاد بكيفية علمهم عليه واجباً لم يكن البحث في ذلك بهم لنا...

(١) (*١) أنظر الكافي الشريف: ١٤٦/١ باب البدء.

(٢) (*٢) الرعد: ٣٩.

نعم، مع ذلك ربما يوحى إليه حكم من الأحكام:
تارة: بما يكون ظاهراً في الاستمرار والدوام، مع أنه في الواقع له غاية وأمد يعينها بخطاب آخر.
وأخرى: بما يكون ظاهراً في الجدة، مع أنه لا يكون واقعاً بجدة، بل لمجرد الابتلاء والاختبار.
كما أنه يُؤمر وحياً أو إلهاماً بالإخبار بوقوع عذاب أو غيره ممّا لا يقع لأجل حكمة في هذا الإخبار^(١) أو ذاك الإظهار، فبدا له تعالى بمعنى؛ أنه يظهر ما أمر نبيه أو وليه بعدم إظهاره أولاً ويبيدي ما خفي ثانياً.
وإنما نسب إليه تعالى البدء، مع أنه في الحقيقة الإبداء؛ لكمال شبهة إبدائه تعالى كذلك بالبدء في غيره.
وفيما ذكرنا كفاية فيما هو المهم في باب النسخ، ولا داعي بذكر تمام ما ذكره في ذاك الباب، كما لا يخفى على أولي الأبواب.

فالمتمين هو الاعتقاد الإجمالي بما هو الواقع وإيكال التفصيل إليهم عليهم السلام كما سلكه الشيخ في الرسالة، وكذا الكلام في القلم واللوح المحفوظ والمحور والاثبات والقضاء والقدر.
وما ذكره الحكماء من المعاني لهذه الأمور لا عبرة به، فالواجب الاعتقاد الإجمالي بوجودها والكف عن التفصيل». انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٤٦١/٢.

(١) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:
«الأول: كما في إخبار نبيّنا صلى الله عليه وآله بموت الخطاب^(١)، وإخبار عيسى، بموت العروس^(٢).
والثاني: كما في قضية يونس عليه السلام؛ فإن الحكمة فيها كانت في إظهار العذاب المخبر به.» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٤٦٢/٢.

(١) أنظر بحار الأنوار: ١٢١/٤.

(٢) أنظر أمالي الصدوق: المجلس ٧٥ ح ١٣.

[الثمرة بين التخصيص والنسخ]

ثم لا يخفى: ثبوت الثمرة بين التخصيص والنسخ؛ ضرورة أنه على التخصيص يبنى على خروج الخاص عن حكم العام رأساً، وعلى النسخ على ارتفاع حكمه عنه من حينه فيما دار الأمر بينهما في المخصّص. وأما إذا دار بينهما في الخاص والعام، فالخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلاً، وعلى النسخ كان محكوماً به من حين صدور دليله كما لا يخفى.

المقصد الخامس

في

المطلق والمقيد

فصل : تعريف المطلق

فصل : مقدّمات الحكمة

فصل : المطلق والمقيد المتنافيان

فصل : في المجمل والمبيّن

فصل : [تعريف المطلق]

عُرِّفَ المطلق: بأنه ما دل على شائع في جنسه ^(١٤١)(١).
وقد أشكل عليه بعض الأعلام ^(٢): بعدم الاطراد أو الانعكاس، وأطال
الكلام في النقض والإبرام.
وقد تبَّهنا في غير مقام على أن مثله شرح الاسم، وهو ممَّا يجوز أن لا
يكون بمطرّد ولا بمنعكس.

(١٤١) قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:

«الدال على الشائع في جنسه هو النكرة؛ فانها تدل على حصّة من الجنس شائعة شيوعاً
بدلياً في حصص ذلك الجنس، وأمّا اسم الجنس فهو شائع في أفرادهِ لا في جنسه،
فيخرج عن هذا التعريف معظم ما هو من أفراد المطلق.
فالأولى تعريفه: بأنه ما دل على معنى شائع مرسل في غيره، وهو مطابق لمعناه العرفي،
ووصف الإطلاق قد يكون حقيقياً، وقد يكون بالإضافة؛ فان مفهوم الرقبة المقيدة
بالإيمان مطلق بالإضافة إلى ما يصدق عليه من الأفراد، ومقيد بالإضافة إلى جنس
الرقبة.» انتهى أنظر نهاية النهاية: ٣٠٦/١.

(١) أنظر قوانين الأصول: ٣٢١/١.

(٢) أنظر الفصول الغروية: ٢١٨.

فالأولى الإعراض عن ذلك بيان ما وضع له بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق، أو من غيرها مما يناسب المقام.

[ألفاظ المطلق]

فمنها: اسم الجنس

كإنسان^(١٤٢) ورجل وفرس وحيوان وسواد وبياض... إلى غير ذلك من

(١٤٢) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«إعلم انه وقع النزاع فيما وضعت له أسماء الأجناس، فنسب إلى المشهور: أن معانيها هي الماهيات المأخوذة بحدّ الإطلاق والشياع والسريان، وذهب سلطان العلماء إلى أن معانيها ذوات الماهيات العارية في حد ذاتها عن لحاظ الشياع ولحاظ التقييد ولحاظ التجردّ، بل ولحاظ انها عارية لا شرط فيها وهي الماهية اللابشرط القسمي، فالموضوع له هو الماهية المبهمة التي تجعل مقسماً للماهية اللابشرط القسمي وهي الملحوظ فيها اللابشرطية والماهية بشرط شيء، سواء كان ذلك الشيء هو الإطلاق أم التقييد أم التجردّ عن كل قيد ألذي هو أيضاً قيد لكنه عدمي، ويعبر عنها بالماهية بشرط لا، فتدرج تحت الماهية بشرط شيء: الماهية المطلقة والماهية المقيدة والماهية بشرط لا.

وبالجملة: قد وقع النزاع في أخذ لحاظ الإطلاق، مضافاً إلى أصل الطبيعة في مدلول اسم الجنس أو انه لم يؤخذ شيء في مدلوله زائداً على أصل الطبيعة فيحتاج استفادة الإطلاق إلى دليل خارج كاحتياج استفادة سائر القيود إلى دليل خارج، والا فاللفظ لا يفيد زائداً على أصل الطبيعة المهملة المجتمعة مع كل من الإطلاق والتقييد.

أقول: الظاهر انه لا بحث في وضع اسم الجنس للماهية من دون حد زائد على أصل الماهية وانما النزاع في المعنى وان الماهية كذلك لها إطلاق، أو أن تلبسها بلباس



الإطلاق يتوقف على لحاظها بوصف الإطلاق والا فهي في حد ذاتها مهمة خالية عن وصف الإطلاق كخلوها عن وصف التقييد.

والحق في ذلك مع المشهور وأن الإطلاق والسران ذاتي للطبيعة، فهي في حد ذاتها مطلقة سيالة سارية، والإهمال أمر طار ناشئ من أخذها مقيدة بقيد ما، فيكون الإهمال صفة للتقييد حيث أهمل بيانه، ويكون توصيف الطبيعة به توصيفاً لها بحال قيدها، وإلا فالطبيعة في حد ذاتها لا إهمال فيها، فإذا توجه الحكم إلى الطبيعة المقيدة بقيد مهممل سرى الإهمال إلى الحكم، وكان الحكم مهملاً بإهمال موضوعه، وأما إذا توجه الحكم إلى نفس الطبيعة المجردة عن كل قيد كان الحكم مطلقاً، وسرى بسراية موضوعه، فأينما وجد موضوعه - أعني: تلك الطبيعة - توجه إليه الحكم وتعلق به بلا توقف على شيء وراء توجه الحكم في الخطاب إلى نفس الطبيعة.

نعم، عدم سارية الحكم حيث ما تسرى الطبيعة يتوقف على إحراز أن المتكلم في مقام الإهمال أعني إحراز أن الطبيعة مقيدة بقيد زائد لم يذكره المتكلم. وبالجمله: وضع اسم الجنس للماهية الخالصة الخالية عن كل ما عداها مسلّم، لكن هذه الماهية الخالصة الخالية هي المطلقة بلا توقف لحوق وصف الإطلاق لها على لحاظ الإطلاق والشيوع، بل وصف الإهمال يتوقف على لحاظ زائد والتقييد بقيد مهممل غير مبين.

لا يقال: على ذلك يكون التقييد مجازاً، مع أنه لا تجوز قطعاً في مثل رقبة مؤمنة. فانه يقال: الطبيعة إذا قيدت بدال آخر فهو كما إذا خصص العموم بدال آخر، فلا فرق أبداً بين «رقبة مؤمنة»، وبين «العلماء ما عدا زيد»، فكما أن العموم مستعمل في عمومه في الثاني وإن لم يكن بعمومه موضوعاً للحكم، وقد دل على ذلك لفظ «ما عدا زيد» كذلك الإطلاق ولفظ «رقبة» في الأول مستعمل في تلك الماهية المطلقة
←

أسماء الكلّيات من الجواهر والأعراض، بل العرضيات^(١٤٣).

ولا ريب أنها موضوعة لمفاهيمها بما هي هي^(١٤٤) مبهمة مهملة، بلا

→

وإن لم تكن بسيلاها موضوعاً للحكم، وقد دل عليه لفظ «مؤمنة».

نعم، إذا كانت القرينة قرينة على التصرف في المستعمل فيه وان لفظ رقة ولفظ العلماء مستعملان في غير الإطلاق والعموم كان مجازاً في المقامين، ومن أوضح الشواهد على ما ذكرناه وأشد ما يلزم به الخصم: انه لا شبهة في ان وضع اللفظ بإزاء المعنى ضرب من الحكم عليه فإذا كانت أسماء الأجناس موضوعة بإزاء الماهيات المهملة كان اللازم أن يتوقف عن استعمال اللفظ فيها ولا يبادر إلى إطلاق ألفاظها عليها حيثما وجدت؛ فان ذلك شأن تعلق الوضع بالماهيات المطلقة والوضع بإزاء الماهيات المبهمة كالحكم عليها يكون في حكم الجزئية لا يجوز ان يستعمل اللفظ فيها الا بعد استعلام انها هي ما وضع لها بعينها، فظهر أن مذهب المشهور هو المذهب المنصور، لكن لا بذلك المعنى الذي نسب إليهم، بل بمعنى أن الوضع تعلق بالطبيعة الساذجة وهو مذهب السلطان بعينه، لكن هذه الطبيعة الساذجة ذات سيلان وإطلاق من غير توقف على لحاظها بوصف السيلان، بل لحاظها كذلك يمنعها عن السيلان والإطلاق لعدم وجود الماهية بقيد الشيوع في كل من أفرادها وانما يكون وجودها بهذا القيد في مجموع افرادها. انتهى أنظر نهاية النهاية: ٣٠٦/١ - ٣٠٨.

(١٤٣) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«مراده من الأول (الأعراض): هو المتأصل من الأعراض، ومن الثاني (العرضيات): هو الاعتباري منها، وهذا خلاف اصطلاح أهل المعقول؛ حيث يطلقون الأول على المبادئ أصليّة كانت أو إعتباريّة مثل: السواد والملكيّة، والثاني على المشتق كالأسود والمالك.» انتهى أنظر حاشية المحقق المشكيني على كفاية الأصول: ٤٦٩/٢.

شرط أصلاً ملحوظاً معها حتى لحاظ أنها كذلك.

وبالجملة: الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى، وصرف المفهوم الغير الملحوظ معه شيء أصلاً - الذي هو المعنى بشرط شيء - ولو كان ذاك الشيء هو الإرسال والعموم البدلي، ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه - الذي هو الماهية اللابشرط القسمي - وذلك لوضوح صدقها - بما لها من المعنى - بلا عناية التجريد عما هو قضية الاشتراط والتقييد فيها كما لا يخفى.

مع بداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الأفراد، وإن كان يعم كل واحد منها بدلاً أو استيعاباً، وكذا المفهوم اللابشرط القسمي؛ فإنه كليّ عقلي^(١٤٥) لا موطن له، إلاّ الذهن، لا يكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها؛ بداهة أن مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجاً، فكيف يمكن أن يتحد معها ما لا وجود له إلاّ ذهناً؟

ومنها: علم الجنس

كـ«أسامة» والمشهور بين أهل العربية: أنه موضوع للطبيعة لا بما هي هي، بل بما هي متعينة بالتعين الذهني^(١٤٦)، ولذا يعامل معه معاملة المعرفة

→

(١٤٤) وذلك لصحة اطلاقها على جميع التقادير فلم يؤخذ فيها تقدير كما سجيء. (الطباطبائي)

(١٤٥) خلط في الاصطلاح فما كل ما لا موطن له الا العقل بكلي عقلي، بل هو مجموع وصف الكلي ومعرضه. (الطباطبائي)

(١٤٦) وفي بعض الكلمات بالتعين الجنسي، والمقصود واحد، والمراد به ظاهراً وقوع المعنى الجنسي موقع التعين؛ فان المهمة من حيث هي هي من غير تعين ما - حتى

←

بدون أداة التعريف.

لكن التحقيق: أنه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلاً، كاسم الجنس والتعريف فيه لفظي كما هو الحال في التأنيث اللفظي، وإلا لما صحّ حمله على الأفراد بلا تصرف وتأويل؛ لأنه على المشهور كلّ شيء عقليّ.

وقد عرفت: أنه لا يكاد صدقه عليها مع صحّة حمله عليها بدون ذلك كما لا يخفى؛ ضرورة أن التصرف في المحمول بإرادة نفس المعنى بدون قيده تعسفٌ، لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه.

مع أن وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيّته عند الاستعمال، لا يكاد يصدر عن جاهل فضلاً عن الواضع الحكيم^(١٤٧).

→

تعين عدم التعيّّن - لا يقع طرفاً لنسبة من النسب الكلامية كالموضوعية والمحمولية ونحوهما كما سيجيء، وأقلّ التعيّّن تعيّن انه هو فقط وهو مفاد لام الجنس، فعلم الجنس نحو أسامة مثلاً يفيد ما يفيد اسم الجنس المحلّي باللام نحو: الاسد. وبذلك يظهر: فساد ما ذكره رحمته الله من لزوم عدم صدقه على موارد الخارجية لكونه كلياً عقلياً لا موطن له إلاّ الذهن ان لم يجرده عن قيده، ولزوم التصرف والعناية تعسفاً لو جرّد مع لزوم لغوية التقييد بحسب الوضع كما ذكره رحمته الله، وذلك ان وقوع المعنى موقع التعيّّن لا يقتضي تقيّده بالتعيّن الذهني بما هو ذهني غير صادق على الخارج. (الطباطبائي)

(١٤٧) قال المحقق الأصولي الشيخ عبدالكريم الحائري رحمته الله:

«أقول: فيما أفاده نظر؛ لإمكان دخل الوجود الذهني على نحو المرآتية في نظر اللاحظ، كما انه تنتزع الكليّة من المفاهيم الموجودة في الذهن، لكن لا على نحو

←

ومنها: المفرد المعرّف باللام، والمشهور أنه على أقسام:
المعرّف بلام الجنس، أو الاستغراق، أو العهد بأقسامه على نحو
الاشتراك بينها لفظاً^(١٤٨) أو معنى.

→

يكون الوجود الذهني ملحوظاً للمتصور بالمعنى الإسمي؛ إذ هي بهذه الملاحظة
مباينة مع الخارج، ولا ينطبق على شيء ولا معنى لكليّة شيء لا ينطبق على الخارج
أصلاً. انتهى أنظر درر الفوائد: ٢٣٢.

(١٤٨) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:

«أو على نحو الحقيقة والمجاز بأن يكون حقيقة في الإشارة إلى الجنس ومجازاً في
غيره ثم الاشتراك المعنوي هو أن تكون «اللام» لمطلق الإشارة إلى المدخول
الأعم من نفسه ومن أفراد المعهودة خارجاً أو ذهنياً أو جميع الأفراد، فيكون
استعمالها في كل واحد استعمالاً لها في مصداق من مصاديق معناها، هذا إذا كانت
«اللام» بنفسها موضوعة لتلك المعاني جميعاً أو بعضاً أو لجامعها.

ومثل ذلك ما إذا كانت «اللام» موضوعة للدلالة على إرادة هذه الخصوصيات من
المدخول، ويكون ذلك بوضعها للدلالة على إرادة كل من الخصوصيات من
المدخول؛ إما بأوضاع على حدة أو بوضع واحد لجامع تلك الخصوصيات، أو
للدلالة على بعض معيّن.

ومثلهما ما إذا قيل بوضع مجموع المدخول مع «اللام» بالوضع النوعي.
وقد أنكر المصنف رحمته الله جميع الأقسام الثلاثة وادّعى أن «اللام» لا وضع لها لشيء من
المعاني لا ضمناً، ولا استقلالاً، وانها لمجرد التزيين، وليت شعري أية زينة تحصل
به «اللام»؟ وهل اختصّت «اللام» من بين سائر الحروف الهجائية بخصوصية يتزيّن
بها الكلام؟

والذي دعى المصنف رحمته الله إلى إنكار الوضع ما حسبه من بطلان ما ذكره في «اللام» التي
تكون لتعريف الجنس: من أنها موضوعة لتعريف الجنس ومفيدة لتعيينه قائلاً: بأنه لا
←

والظاهر: أن الخصوصية في كل واحد من الأقسام من قبل خصوص

→

تعين في تعريف الجنس إلا الإشارة إلى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهناً، ولازمه أن لا يصح حمل المعروف به «اللام» بما هو معرف على الأفراد، فذهب فلك إلى أنه لا تعين للجنس ليتمكن الإشارة إليه وراء التعين الذهني والتصور النفساني، فإذا كانت «اللام» للإشارة فلا بد أن تكون إشارة إلى هذه الصورة، ومعه لا يصدق على الخارجيات، ولا يسرى الحكم منه إليها مع أنه يسري قطعاً.

وفيه - مضافاً إلى اختصاص هذا «باللام» التي تكون للإشارة إلى الجنس، دون ما كانت للإشارة إلى المعهود الخارجي والاستغراق -:

أن الظاهر من كون «اللام» لتعريف الجنس أنها موضوعة للإشارة إلى جهة تعين الجنس من بين الأجناس لا للدلالة على جهة لا تعينه بين الأفراد.

ولتوضيح ذلك نقدّم مقدّمة: وهي أن التعين واللاتعين أمران إضافيان، فرب شيء يكون ذا تعين من جهة وبالإضافة إلى أمر، وذا إبهام بالإضافة إلى أخرى ومن ذلك الجنس؛ فان جنس الرجل ذو تعين وتميّز واقعي من جنس المرأة وسائر الأجناس الأخر، والذهن يدرك ذلك التميز، لا أنه يحصل له التميز في الذهن، فإذا أشرنا إليه بما له من التعين الواقعي النفس الأمري قلنا: «الرجل خير من المرأة» كان معرفة، وأما إذا أشرنا إليه بجهة إبهامه بين أفرادهِ ولا تعينه كان نكرة، والمدعى هو: أن لفظ اسم الجنس موضوع للجنس بما هو جنس غير متعين، و«اللام» للإشارة إليه بجهة تعينه وتميّزه ولذلك يحصل التعريف به «اللام»، لا لأن «اللام» للإشارة إلى الجنس المتميز في الذهن ليتّجه عليه إشكال المصنف فلك: من عدم الصدق على الخارجيات، مع أن هذا الإشكال بعينه متوجّه إليه؛ فان مناط عدم الصدق أخذ خصوصية التميز الذهني من غير فرق بين أخذها في مدلول اللفظ وبين دلالة القرينة عليها، والمصنف فلك معترف باستفادة هذه الخصوصية منها، لكن يسندُها إلى القرينة دون «اللام» أو مدخولها. انتهى أنظر نهاية النهاية: ٣٠٩/١ - ٣١٠.

اللام، أو من قبل قرائن المقام من باب تعدّد الدالّ والمدلول، لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز أو الاشتراك، فكان المدخول على كلّ حال مستعملاً فيما يستعمل فيه الغير المدخول.

والمعروف: أن اللام تكون موضوعة للتعريف ومفيدة للتعين في غير العهد الذهني.

وأنت خبير: بأنه لا تعين في تعريف الجنس، إلا الإشارة إلى المعنى المتميّز بنفسه من بين المعاني ذهنياً^(١٤٩)، ولازمه أن لا يصحّ حمل المعرف باللام بما هو معرفّ على الأفراد؛ لما عرفت: من امتناع الاتحاد مع ما لا موطن له إلاّ الذهن، إلاّ بالتجريد، ومعه لا فائدة في التقييد، مع أن التأويل والتصرّف في القضايا المتداولة في العرف غير خال عن التعسف.

هذا، مضافاً إلى أن الوضع لما لا حاجة إليه - بل لا بدّ من التجريد عنه وإلغائه في الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرفّ باللام أو الحمل عليه - كان لغواً كما أشرنا إليه.

فالظاهر أن «اللام» مطلقاً يكون للتزوين^(١٥٠) كما في «الحسن»

(١٤٩) معنى التميز ذهنياً هو: أن التميز في مرتبة المفهوم لا الوجود، واطلق عليها التميز الذهني لكونها فيه على محوضة ذاتها من غير شائبة الآثار الخارجية، وهذا هو الذي يوجب الخلط، فكون المفهوم متميّزاً عن المفهوم بحسب ذاته ومفهوميته لا يوجب كونه مقيداً بالكون الذهني حتى لا يصدق على شيء من الخارجيات، إلاّ بالتجريد على ما ذكره رحمته الله (الطباطبائي).

(١٥٠) وهذا غير معقول؛ إذ إقتصار معنى لفظ على مجرد كيفية لفظية كالتزوين اللفظي مثلاً لا معنى له، وقياسه الى التأنيث اللفظي مع الفارق؛ إذ التأنيث اللفظي على تقدير أن لا يكون معه خصوصية معنوية إنّما هو في بعض موارد التأنيث،

و«الحسين» واستفادة الخصوصيات إنما تكون بالقرائن التي لا بدّ منها لتعيينها على كل حال، ولو قيل بإفادة «اللام» للإشارة إلى المعنى، ومع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لا حاجة إلى تلك الإشارة لو لم تكن مخلة، وقد عرفت إخلالها فتأمل جيداً.

وأما دلالة الجمع المعروف باللام على العموم - مع عدم دلالة المدخول عليه - : فلا دلالة فيها على أنها تكون لأجل دلالة اللام على التعيين - حيث لا تعين إلا للمرتبة المستغرقة^(١٥١) لجميع الأفراد^(١٥٢) - وذلك لتعيين المرتبة الأخرى وهي أقل مراتب الجمع كما لا يخفى.

→

بخلاف ما لو كان كذلك في جميع موارد كالكلام على ما يدعيه المصنف رحمته الله،
فلامعنى لتزيينه اللفظ. (الطباطبائي)

(١٥١) هذا دليل دلالة الجمع المحلي باللام على الاستغراق، وقد دفعه بتعين أقل المراتب. والحق: أن يقيد دلالة الجمع المحلي باللام بكون اللام لغير العهد فيبقى مجرد تعريف الجنس، فيصير المدلول مجرد معنى الجمع من حيث هو جمع فيوضع موضع الاستغراق، لا أن الاستغراق من مداليل اللام، بل الحق: أن اللام لا يدل على ازيد من التعريف، وهو وقوع مدخوله موقع التعيين والاشارة، فربما انطبق بحسب انطباق المورد على معنى العهد الذكرى أو الحضورى أو الذهني فيتشخص المدخول، وربما لم يتجاوز التعيين الماهوي الى خصوصية من خصوصيات أشخاصها فربما يقتضى المورد كون سرايته الى الافراد واقعاً ومقصوداً بالافادة وهو الاستغراق، وربما لا يقتضي المورد ذلك وان كان بحسب الواقع كذلك وهو تعريف الجنس. (الطباطبائي)

فلا بد أن يكون دلالاته عليه مستندة إلى وضعه كذلك لذلك^(١)، لا إلى دلالة اللام على الإشارة إلى المعين ليكون به التعريف، وإن آيست إلا عن استناد الدلالة عليه إليه فلا محيص عن دلالاته على الاستغراق بلا توسط الدلالة على التعيين، فلا يكون بسببه تعريف إلا لفظاً فتأمل جيداً.
ومنها: النكرة^(١٥٢)

(١٥٢) قد عرفت: أن الموضوع له اللفظ هو طبيعة المعنى من دون نظر إلى أي خصوصية فرضت من خصوصياتها، وذلك لصدقه مع كل من الخصوصيات، فليست واحدة منها مأخوذة في الموضوع له فهو لطبيعة المطلقة من الخصوصيات الوجودية والعدمية.

ثم من المعلوم: ان الطبيعة بما هي لا تكون طرفاً لنسبة من النسب الكلامية، بل لابد من طرد تعين ما من التعينات حتى يصح فيها ذلك، وذلك إما بتعينها بنفسها بايقاعها موقع الإشارة أو بنسبتها الى معنى غيرها فتعين به، أو بعدم شيء منهما فتعين بنفسها لعدم معين زايد؛ فانه أيضاً نوع من التعين، فهذه ثلاثة أنحاء من التعينات لا رابع لها.

وبدل عليها بلام التعريف والاضافة وتنوين التمكّن، ولذا لا يتحمل اللفظ أزيد من حالة واحدة من الحالات الثلاث كاللام مع الاضافة، وكالاضافة مع التنوين، وكاللام مع التنوين هذا ملخص القول وللزايد على ذلك مقام آخر.
وبالجملة: اذا أخذت المهية المهمة بوصف عدم التعين بأن كان اللفظ من أسماء الاجناس ودخل عليه التنوين ناسب ذلك الواحد لابعينه بحسب الطبع الأولي ولذلك جرى عليه الاستعمال وانتج ذلك معنى النكرة وان لم يتمتع استعماله في

(١) أنظر قوانين الأصول: ٢١٦/١.

مثل: «رجل» في «وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ»^(١) أو في «جئني برجل».

ولا إشكال أن المفهوم منها في الأول - ولو بنحو تعدّد الدالّ والمدلول - هو الفرد المعيّن في الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرجل.

كما أنه في الثاني هي: الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة، فيكون حصّة من الرجل ويكون كلياً ينطبق على كثيرين لا فرداً مردّداً بين الأفراد. وبالجملّة: النكرة - أي: ما بالحمل الشائع يكون نكرة عندهم - إمّا هو فرد معيّن في الواقع غير معيّن للمخاطب، أو حصّة كليّة، لا الفرد المردّد بين

→

هذه الحال في معنى الجنس كما ربّما يقع عليه الاستعمال في بعض الموارد. نعم، الواحد لا يعينه إنّما يوجد في مرحلة القصد الاستعمالي دون الخارج، ولذا كان عدم التعيّن في الإخبار نحو: «جائني رجل» بالنسبة الى المخاطب وإن كان معيّناً عند المتكلم، وكان عدم التعيّن في الأمر نحو: «جئني برجل» بالنسبة الى الأمر والطلب وإن كان معيّناً عند الامتثال فينتج العموم البدلي بالاطلاق، وفي النهي نحو: «لاتهن عالماً» كان عدم التعيّن بالنسبة الى النهي، وأما التعيّن والتشخص عند الامتثال فيوجب اللغو نوعاً؛ لعدم إمكان المخالفة بنحو الاستغراق غالباً فينتج الاستغراق فافهم.

وقد ظهر بذلك: ان النكرة هو المهيّة بوصف عدم التعيّن ثم بحسب خصوصيات الموارد تفيد تارة الواحد الغير المعيّن، وأخرى العموم البدلي، وأخرى العموم الاستغراقي. (الطباطبائي)

الأفراد، وذلك لبداية كون لفظ «رجل» في «جثني برجل» نكرة، مع أنه يصدق على كل من جيء به من الأفراد، ولا يكاد يكون واحد منها هذا أو غيره، كما هو قضية الفرد المردّد لو كان هو المراد منها؛ ضرورة أن كلّ واحد هو هو لا هو أو غيره.

فلا بدّ أن تكون النكرة الواقعة في متعلّق الأمر هو الطبيعي المقيد بمثل مفهوم الوحدة، فيكون كلياً قابلاً للانطباق، فتأمل جيّداً.

إذا عرفت ذلك، فالظاهر: صحّة إطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني، كما يصحّ لغة، وغير بعيد أن يكون جريهم في هذا الإطلاق على وفق اللغة من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها، كما لا يخفى.

نعم، لو صحّ ما نسب إلى المشهور: من كون المطلق عندهم موضوعاً^(١٥٣) لما قيّد بالإرسال والشمول البدلي، كما كان ما أريد منه الجنس أو الحصّة عندهم بمطلق، إلّا أن الكلام في صدق النسبة.

ولا يخفى: أن المطلق بهذا المعنى لطوء القيد غير قابل؛ فإن ما له من الخصوصية ينافيه ويعانده، بل وهذا بخلافه بالمعنيين؛ فإن كلّاً منهما له قابل

(١٥٣) وذلك لكون قداماء القوم ينسبون نوع الدلالات - ومنها: دلالة المطلق - الى الوضع، فلا بدّ أن يفرّقوا بين العموم والإطلاق بالشمول الاستغراقي والشمول البدلي، لكن المتأخرين حيث وجدوا بعض الشمول بالوضع، وبعضه بمقدمات الحكمة، فرّقوا بينهما بالوضع وعدمه سواء كان الشمول استغراقياً أو بدلياً، وظاهر أن الشمول اذا كان طارياً من غير وضع كان الموضوع له هو المهيّة المطلقة فهو المطلق ولم يوجب طرؤ التقييد مجازاً في الكلمة بخلاف ما اذا كان مستنداً الى الوضع. (الطباطبائي)

لعدم انثلامهما بسببه أصلاً، كما لا يخفى.

وعليه: لا يستلزم التقييد تجوّزاً في المطلق؛ لإمكان إرادة معنى لفظه منه، وإرادة قيده من قرينة حال أو مقال، وإنّما استلزمه لو كان بذاك المعنى. نعم، لو أريد من لفظه: المعنى المقيّد كان مجازاً مطلقاً، كان التقييد بمتّصل أو منفصل.

فصل: [مقدمات الحكمة]

قد ظهر لك أنه لا دلالة لمثل «رجل» إلا على الماهية المبهمة وضعاً، وأن الشياخ والسيان كسائر الطوائى يكون خارجاً عما وضع له، فلا بد في الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو حكمة.

وهي تتوقف على مقدمات:

إحداها: كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، لا الإهمال أو الإجمال.

ثانيها: انتفاء ما يوجب التعيين.

ثالثها: انتفاء القدر المتيقن^(١٥٤) في مقام التخاطب، ولو كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذاك المقام في البين؛ فإنه غير مؤثر في رفع الإخلال بالغرض لو كان بصدد البيان كما هو الفرض.

(١٥٤) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«أعني به المتيقن في الإرادة من اللفظ بحيث تختلف نسبة اللفظ إلى بعض الافراد مع نسبته إلى بعض آخر ولو لغلبة إطلاقه وإرادة تلك الافراد غلبة لم توجب ظهور اللفظ في خصوصها، وإلا خرج ذلك عن محل الكلام دون المتيقن في الإرادة الجدية الواقعية كما إذا كانت المؤمنة متيقنة الإرادة بمعنى تعلّق الطلب في «أعنى رغبة» بحيث لم يحتمل إرادة الكافرة فقط، بل إمّا أن تكون الكافرة مرادة مع

←

فإنه فيما تحققت لو لم يرد الشياخ لأخلّ بغرضه؛ حيث إنه لم ينبّه مع أنه بصده، وبدونها لا يكاد يكون هناك إخلال به؛ حيث لم يكن مع انتفاء الأولى، إلا في مقام الإهمال أو الإجمال، ومع انتفاء الثانية كان البيان بالقرينة، ومع انتفاء الثالثة لا إخلال بالغرض لو كان المتيقّن تمام مراده؛ فإن

→

المؤمنة أو خصوص المؤمنة مرادة، ومن أجل ذلك صارت المؤمنة متيقنة المطلوبة، لكن نسبة اللفظ إليها وإلى الكافرة على حد سواء؛ فإن التيقّن كذلك لا يمنع من انعقاد مقدمات الحكمة بالنظر إلى بيان المولى، ويعتبر أيضاً في القدر المتيقّن المانع عن تحقّق الإطلاق علم المولى بذلك، والا كانت المقدمات تامة، وعليه يمكن أن يقال بعدم الفرق بين المتيقّنين وأن المولى إذا علم بيقين العبد بإرادة المولى لطائفة إمّا من الخطاب أو في الواقع وكانت تلك الطائفة هي تمام المراد ولم يبيّن أنها تمامه لم ينقض غرضه.

ثم إن محصل هذا البرهان: هو لزوم القبح ونقض الغرض لو كان المقيد هو المراد عند تمامية المقدمات، فيتعين بطلان كونه هو المراد، وأن الإطلاق هو المراد، ولا يخفى أن ذلك إنّما يتمّ وينتج إذا لم يحتج الإطلاق إلى البيان وكان عدم بيان القيد بياناً للإطلاق، والا كان لنا قلب البرهان، والقول بأن الإطلاق لو كان هو المراد كان عليه البيان؛ فانه أيضاً حدّ خارج عن أصل الماهية التي هي مفاد اللفظ، فإذا لم يبيّن بطل كونه هو المراد، ولو كان عدم بيان القيد بياناً للإطلاق كفى عدم البيان المذكور لإثبات الإطلاق من غير حاجة إلى ترتيب مقدمات، فيلزم من تمامية المقدمات عدم تماميتها، مع أنا لم نفهم أن دلالة عدم بيان القيد على بيان الإطلاق من أي قسم من الدلالات، أهى عقلية أم عادية أم وضعيّة؟ والكل باطل، وهذا كله كاشف عن بطلان أساس هذه الكلمات، وأن الدلالة على الإطلاق ثابتة لنفس اللفظ من غير حاجة إلى مقدمات. انتهى أنظر نهاية النهاية: ٣١٣/١.

الفرض أنه بصدد بيان تمامه، وقد بيّنه لا بصدد بيان أنه تمامه؛ كي أخلّ ببيانه، فافهم^(١٥٥).

ثم لا يخفى عليك^(١): أن المراد بكونه في مقام بيان^(١٥٦) تمام مراده: مجرد بيان ذلك وإظهاره وإفهامه ولو لم يكن عن جدّ، بل قاعدة وقانوناً؛ لتكون حجة فيما لم تكن حجة أقوى على خلافه، لا البيان في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا يكون الظفر بالمقيد - ولو كان مخالفاً - كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، ولذا لا ينثلم به إطلاقه وصحة التمسك به أصلاً، فتأمل جيّداً.

(١٥٥) «إشارة الى أنه لو كان بصدد بيان أنه تمامه، ما أخلّ ببيانه، بعد عدم نصب قرينة على إرادة تمام الأفراد؛ لأنه بملاحظته يُفهم أن المتيقّن تمام المراد، وإلاّ كان عليه نصب القرينة على إرادة تمامها وإلاّ قد أخلّ بغرضه.

نعم، لا يفهم ذلك إذا لم يكن إلاّ بصدد بيان أن المتيقّن مراد، لا بصدد بيان أن غيره مراد أو ليس بمراد، قبلاً للإجمال والإهمال المطلقين فافهم؛ فإنه لا يخلو عن دقة».

(المحقق الخراساني قدس سره).

(١٥٦) بيانه: ان حكمة الوضع وان كان أولاً هو الكشف عما في الضمير، لكن بناء الكلام ثانياً على القاء المعنى المقصود والقائه في ذهن السامع، وربما تخلف هذا الثاني عن الأول، فبيان ما أريد من الكلام هو المراد دون المراد النفسي، والواجب كفاية اللفظ بتمام ما أريد منه لا بتمام ما في نفس المتكلم وان لم ينزل منزل اللفظ.

وبذلك يظهر: أن الظفر بالقيّد لا يوجب بطلان الإطلاق من أصله. (الطباطبائي)

وقد انقذح بما ذكرنا: أن النكرة في دلالتها على الشيع والسريان أيضاً تحتاج فيما لا يكون هناك دلالة حال أو مقال من مقدمات الحكمة، فلا تغفل.

بقي شيء: [الأصل في الشك في تمامية مراد المتكلم]

وهو: أنه لا يبعد أن يكون الأصل^(١٥٧) فيما إذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، هو: كونه بصدد بيانه؛ وذلك لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات من التمسك بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهة خاصة.

ولذا ترى أن المشهور لا يزالون يتمسكون بها مع عدم إحراز كون مطلقها بصدد البيان، ويُعد كونه لأجل ذهابهم إلى أنها موضوعة للشيع والسريان، وإن كان ربما نسب ذلك إليهم، ولعل وجه النسبة ملاحظة أنه لا وجه للتمسك بها بدون الإحراز، والغفلة عن وجهه، فتأمل جيداً^(١٥٨).

ثم إنه قد انقذح بما عرفت - من توقف حمل المطلق على الإطلاق فيما لم يكن هناك قرينة حالية أو مقالية على قرينة الحكمة المتوقفة على المقدمات المذكورة -: أنه لا إطلاق له فيما كان له الانصراف إلى

(١٥٧) قد عرفت: ان المراد بالمراد هو المراد من اللفظ دون ما في نفس المتكلم

وبذلك يتم الأصل (الطباطبائي)

(١٥٨) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قُلَيْبُ:

«لعلها إشارة إلى أن وجهه غير منحصر فيما ذكر، بل أخذهم لفظ «الشيع» في تعريف المطلق وما نقل عنهم: من لزوم التجوز من التقييد، يدلان عليه.» انتهى. أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: (٤٩٧/٢).

خصوص بعض الأفراد أو الأصناف؛ لظهوره فيه أو كونه متيقناً منه ولو لم يكن ظاهراً فيه بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف.

كما أنه منها: ما لا يوجب ذا ولا ذاك، بل يكون بدوياً زائلاً بالتأمل.

كما أنه منها: ما يوجب الاشتراك أو النقل.

لا يقال: كيف يكون ذلك؟ وقد تقدّم^(١٥٩): أن التقيّد لا يوجب التجوّز

في المطلق أصلاً.

فإنه يقال - مضافاً إلى أنه إنّما قيل لعدم استلزامه له لا عدم إمكانه؛ فإن

استعمال المطلق في المقيّد بمكان من الإمكان -: إن كثرة إرادة المقيّد لدى

إطلاق المطلق ولو بدال آخر ربّما تبلغ بمثابة توجب له مزيّة أنس، كما في

المجاز المشهور أو تعيّن واختصاصاً به، كما في المنقول بالغلبة^(١)،

فافهم^(١٦٠).

(١٥٩) كأن مراده على تصور في اللفظ أن محصل ما مر: كون الانصراف قرينة

صارفة عن ارادة المطلق وموجبة لتعين المقيّد، والقرينة الصارفة إنّما تكون في

المجاز، فاللفظ مستعملة في المقيّد على سبيل المجاز، وقد تقدم ان الاستعمال في

المقيّد لا يوجب تجوّزاً.

والجواب: أن لا حاجة الى القرينة الصارفة، بل زيادة الأنس بحسب الانصراف يفيد

ما تفيدته فتأمل». (الطباطبائي)

(١٦٠) قال المحقق الشيخ علي القوجاني قدس سره:

«إشارة إلى أنه يشكل في ظهور لفظ المطلق وحده فيما إذا كان إرادة المقيّد بتعدّد

الدال والمدلول بقرينة متصلة لفظيّة دائماً، مع كون المجرد نوعاً آخر من اللفظ مع

تنبيه^(١): [حكم المطلق ذي الجهات المتعددة]

وهو: أنه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة كان وارداً في مقام

→

المركب منه ومن القرينة، فكيف يصل رلى حد الشهرة في المجاز، فضلاً عن الحقيقة؟ ثم إنه إذا كان للمطلق إنصراف إلى بعض أفراد بنحو يمنع عن ظهوره في الإطلاق ثم قام دليل على ثبوت حكمه لبعض الأفراد النادرة كما لو قام الإجماع مثلاً على جواز الغسل بماء الكبريت، فهل يوجب ذلك التعدي إلى غيره من الأفراد النادرة في ثبوت حكم المطلق فيها؟

فيحكم بالجواز في المياه المضافة أيضاً كما عليه المرتضى رحمته الله^(٢) أولاً؟ بل يقتصر على مورد الدليل، كما ذهب إليه المشهور.

والحق في ذلك التفصيل، فلا يوجب التعدي ولو كان قطعياً؛ لاستقرار الظهور في المطلق في المنصرف إليه، ولا يرفع اليد عنه إلا بمقدار الدليل على الإلحاق وإن كان بالقرينة المتصلة.

فإن كان دلالتها على مجرد منع الإنصراف عن خصوص ذلك الفرد معيناً لا عن غيره - أو مع الشك في منع الإنصراف عن غيره - فلا يوجب التعدي أيضاً؛ إنما لظهور المطلق مع الإنصراف بضميمة ما حف به من القرينة في الفردين: من الشائع، وهذا الفرد الملحق به. وإما لكونها متيقن الإرادة منه كما لا يخفى.

وإن كان دلالتها على دفع توهم الإنصراف؛ كي يبقى المطلق على طبعه الأولي قبل الإنصراف، وكان ذلك الفرد النادر الخاص للإهتمام أو للمثال كما قد يتحقق ذلك في بعض الموارد، فالوجه ما ذهب إليه المرتضى. «إنتهى أنظر تعليقة القوجاني على الكفاية: ٥٤٣/١ - التعليقة رقم ٤١٥.

(١) ورد هذا التنبيه بعنوان (تذنب) في مطارح الأنظار: ٢٦٩/٢ - ٢٧٠.

(٢) مسائل الناصريات: ١٠٥.

البيان من جهة منها، وفي مقام الإهمال أو الإجمال من أخرى، فلا بدّ في حمله على الإطلاق بالنسبة إلى جهة من كونه بصدد البيان من تلك الجهة، ولا يكفي كونه بصدده من جهة أخرى، إلّا إذا كان بينهما ملازمة عقلاً أو شرعاً أو عادة، كما لا يخفى.

فصل: [المطلق والمقيّد المتنافيان]

إذا ورد مطلق ومقيّد متنافيين: فإمّا يكونان مختلفين في الإثبات والنفي، وإمّا يكونان متوافقين:

فإن كانا مختلفين مثل: «أعتق رقبة» و«لا تعتق رقبة كافرة» فلا إشكال في التقييد.

وإن كانا متوافقين فالمشهور فيهما الحمل والتقييد.

وقد استدل: بأنه جمع بين الدليلين وهو أولى^(١).

وقد أورد عليه: ^(٢) بإمكان الجمع على وجه آخر مثل حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب.

وأورد عليه: ^(٣) بأن التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ، وإنما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى اقتضاه تجرّده عن القيد، مع تخيل وروده في مقام بيان تمام المراد، وبعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الإجمال، فلا إطلاق فيه حتى يستلزم تصرفاً، فلا يعارض ذلك بالتصرف في المقيّد بحمل أمره على الاستحباب.

(١) نسبه في القوانين: ٣٢٥/١، ومطارج الأنظار: ٢٧٣/٢، إلى الأكثر.

(٢) أنظر قوانين الاصول: ٣٢٥/١.

(٣) أنظر مطارج الأنظار: ٢٧٣/٢.

وأنت خبير: بأن التقيّد أيضاً يكون تصرفاً في المطلق؛ لما عرفت: من أن الظفر بالمقيّد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان، بل عن عدم كون الإطلاق الذي هو ظاهره بمعونة الحكمة بمراد جدّي، غاية الأمر أن التصرف فيه بذلك لا يوجب التجوّز فيه.

مع أن حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب لا يوجب تجوّزاً فيه؛ فإنه في الحقيقة مستعمل في الإيجاب، فإن المقيّد إذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب، لا مستحباً فعلاً^(١٦١)؛ ضرورة أن ملاكه لا يقتضي استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضي وجوبه.

نعم، فيما إذا كان إحراز كون المطلق في مقام البيان بالأصل كان من التوفيق بينهما حمّله على أنه سيق في مقام الإهمال على خلاف مقتضى

(١٦١) قد عرفت في بحث الترتّب: انه كما يمكن أن يجعل نفس الطبيعة معروضة لحكم من الأحكام كذلك يمكن أن تكون هي مع انضمام ما يعرضها من الحكم معروضة لحكم آخر يناسبها.

وبعبارة أخرى: ربّما يكون ظرف الحكم نفس الطبيعة، وربّما يكون هو الطبيعة مع وصف حكم كمطلق الصلاة للوجوب والصلاة الواجبة في المسجد للاستحباب أو الصلاة في الحمام للكرهية من غير حاجة الى تجشّم تأويل استحباب الواجب الى كثرة الثواب، وكرهته الى قلة الثواب، فالحق: ان الواجب مستحب فعلاً.

وأما قوله: «ضرورة ان ملاكه لا يقتضي استحبابه اذا اجتمع مع ما يقتضي وجوبه». انتهى.

فانما يتم اذا كان متعلق الملاكين تمام الطبيعة نفسها، وأما اذا كان متعلق أحدهما تمام الطبيعة ومتعلّق الآخر بعض الطبيعة المحكومة بالحكم القبلي كما مر في المثالين فلا، وهو ظاهر. (الطباطبائي)

الأصل فافهم^(١٦٢).

ولعل وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغة في الإيجاب التعيني أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق^(١٦٣).

وربما يشكل^(١٦٤) بأنه يقتضي التقييد في باب المستحبات، مع أن

(١٦٢) قال المحقق الشيخ علي القوجاني رحمته الله:

«إشارة إلى أن الظهور ليس بمراعى بعدم وجود القيد على الخلاف مطلقاً بلا تفاوت بين كون مقام البيان محرزاً بالوجدان أو بالأصل، فلا بد عند وروده من ملاحظة التعارض وتقديم الأظهر منهما». انتهى. أنظر تعليقه القوجاني على الكفاية: ٥٥٤/١. (١٦٣) «دعوى قابلة للمنع، بل الظاهر: أن الموارد مختلفة، فالظاهر عدم الحمل إلا فيما إذا اقتضت خصوصية المورد قوة ظهور المقيد في التعيين». (الطباطبائي)

(١٦٤) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:

«هذا الإشكال وارد على كل من يلتزم بالتقييد في الواجبات ولا يأخذ به في المستحبات كائناً ما كان وجه التزامه، ولا يختص - كما يوهمه ظاهر العبارة - بهذا الوجه الأخير.

ثم إن ما ذكره المصنف رحمته الله من الوجهين جواباً عن الإشكال باطل.

أما الأوّل منهما: فلأنّ غلبة تفاوت أفراد المستحبات بحسب المجبوبة في الخارج لا يوجب حمل دليل المقيد على تأكيد الاستحباب ولا يوجب ظهور دليله في تأكيد الاستحباب، وإن أوجب كان خارجاً عن الفرض ولم تكن بين الدليلين معارضة. وأمّا الثاني: فلأنّ الجمع الدلالي بين الدليلين إذا كان هو التقييد لم يصدق ان المطلق مما بلغ عليه الثواب ليندرج تحت أدلة التسامح، وكان حال المطلق بعد ورود دليل

بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيد فيها على تأكد الاستحباب، اللهم إلا أن يكون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبة^(١٦٥) فتأمل^(١٦٦).

→

التقيد عند العرف كحال القيد المتصل في عدم اقتضاء دليل التسامح الأخذ بما اتصل به والحكم باستحبابه.

فالأولى أن يقال: إن العلم بوحدة التكليف الذي هو المنشأ للتقيد في التكاليف الالتزامية غير موجود في المستحبات، فلذا لا يقيد؛ فانه يحتمل أن تكون الطبيعة في حد ذاتها وبلا قيد لها مرتبة من المصلحة ومستحبة من أجلها، والطبيعة مقيدة لها مرتبة أخرى تزيد على الأولى، ويتأكد استحبابها من أجل ذلك، ولمكان هذا الاحتمال لا يرفع اليد عن ظهور دليل المطلق، بل يؤخذ بكلا الدليلين ويحكم بتأكد الاستحباب في مورد القيد، ويكون بيان التأكد هو الداعي لإنشاء الأمر بالمقيد مستقلاً مع دخوله تحت إنشاء الأمر بالمطلق. انتهى أنظر نهاية النهاية: ٣٠٦/١ - ٣١٧.

(١٦٥) فيه: انه لا يوجب ظهوراً يوجب الحمل على التأكد، ولعله اليه الإشارة بقوله: «فتأمل».

ونظير الاشكال وارد على الوجه التالي أيضاً فتأمل. (الطباطبائي)

(١٦٦) قال المحقق الشيخ علي القوجاني رحمته الله:

إشارة إلى ما ذكرنا: من لزوم المصادرة في إثبات الغلبة بعدم فعلية أفراد المستحب الواحد نوعاً؛ حيث أنه لا وجه له إلا الجمع بين المطلق والمقيد بحمل الأول على بيان مرتبة من المطلوبة والثاني على التأكد، والمفروض أن الجمع بهذا النحو موقوف على الغلبة المذكورة فنلزم المصادرة نعم، لو كانت الغلبة في الأجناس المختلفة من المستحبات فلا محذور أصلاً، كما لا يخفى. انتهى. أنظر تعليقه القوجاني على الكفاية: ٥٥٤/١.

أو أنه كان بملاحظة التسامح في أدلة المستحبات، وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق - بعد مجيء دليل المقيّد - وحمله على تأكّد استحبابه من التسامح فيها^(١٦٧).

ثم إن الظاهر: أنه لا يتفاوت فيما ذكرنا بين المثبتين والمنفيين بعد فرض كونهما متنافيين.

كما لا يتفاوتان في استظهار التنافي بينهما من استظهار اتحاد التكليف من وحدة السبب وغيره من قرينة حال أو مقال حسب ما يقتضيه النظر فليتدبر.

تنبيه :

[عدم اختصاص التقييد بالحكم التكليفي]

لا فرق فيما ذكر من الحمل في المتنافيين بين كونهما في بيان الحكم التكليفي وفي بيان الحكم الوضعي، فإذا ورد مثلاً: أن البيع سبب، وأن البيع الكذائي سبب، وعلم أن مراده إمّا البيع على إطلاقه أو البيع الخاص، فلا بد من التقييد لو كان ظهور دليله في دخل القيد أقوى من ظهور دليل الإطلاق فيه كما هو ليس ببعيد؛ ضرورة تعارف ذكر المطلق وإرادة المقيّد بخلاف العكس بإلغاء القيد وحمله على أنه غالي أو على وجه آخر؛ فإنه على خلاف المتعارف.

(١٦٧) «ولا يخفى: أنه لو كان حمل المطلق على المقيّد جمعاً عرقياً، كان قضيته عدم الاستحباب إلّا للمقيّد، وحينئذ إن كان بلوغ الثواب صادقاً على المطلق كان استحبابه تسامحياً، وإلّا فلا استحباب له أصلاً، كما لا وجه - بناءً على هذا الحمل - صدق البلوغ - لتأكّد الاستحباب في المقيّد، «فافهم». (المحقق الخراساني قدس سره).

تبصرة لا تخلو من تذكرة:

[اختلاف نتيجة مقدمات الحكمة]

وهي أن قضية مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف^(١٦٨) حسب

(١٦٨) قال المحقق الأصولي الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«قضية المقدمات دائماً هي التوسعة والإطلاق في مقابل التضيق والتقييد، واستفادة العموم البدلي تارة والشمولي أخرى من جهة خصوصية الحكم، ونظيره استفادة الاستيعاب من النهي والعموم البدلي من الأمر، مع أن مفاد صيغتهما طلب الطبيعة فعلاً وتركاً».

والفرق يكون من جهة اختلاف الحكم؛ فان حرمة طبيعة أو حلّها يكون بحرمة تمام أفراد تلك الطبيعة وحلّها، وأمّا إيجاب تلك الطبيعة بعينها؛ فانه يكون بإيجاب فرد واحد منها، وأمّا الحكم بمقدمات الحكمة بأن الوجوب نفسيّ عند دوران الأمر بين وبين الغيري، أو تعيني عيني عند دوران الأمر بين كلٍّ منهما وما يقابلهما، فذلك ليس من الحكم بتعين قسم من مطلق الطبيعة بمقدمات الحكمة؛ كي يقال: إن قضية المقدمات قد يكون هو التعيين والتقييد؛ حيث أن هيئة افعل موضوعة لمطلق الطلب الأعم، وحيث أن الطلب المطلق لم يعقل تحققه، وكان تخصيص الطلب الموجود بأحد الحدين من النفسية والغيرية مما لا بدّ منه لا جرم حكم بمقدمات الحكمة بأنه نفسي لاحتياج الغيري إلى البيان، بل هو أيضاً من الحكم بالإطلاق والإرسال؛ فإن الطلب القائم بالنفس المطابق للإنشاء الحاصل في الكلام هو شخص خاص من الطلب لا مفهوم الطلب الكلي، وهذا الشخص الخاص قد تردد بين أن يكون بحسب الأحوال مطلقاً مرسلأً أو مقيداً بحال مخصوص وهو حال وجوب أمر آخر، والأوّل هو النفسي، والثاني هو الغيري، وحيث أن الأوّل مطلق بحسب الأحوال وإن كان شخص الوجوب واحداً حكم به عند عدم التقييد بقيد

اختلاف المقامات^(١٦٩)؛ فإنها:

تارة: يكون حملها على العموم البدلي.

وأخرى: على العموم الاستيعابي.

وثالثة: على نوع خاص مما ينطبق عليه حسب اقتضاء خصوص المقام،

واختلاف الآثار والأحكام، كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام.

فالحكمة في إطلاق صيغة الأمر تقتضي أن يكون المراد خصوص

الوجوب التعيني العيني النفسي؛ فإن إرادة غيره تحتاج إلى مزيد بيان، ولا

معنى لإرادة الشيع فيه، فلا محيص عن الحمل عليه فيما إذا كان بصدد البيان.

كما أنها قد تقتضي العموم الاستيعابي كما في ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١)؛

→

خاص وحال مخصوص وقد أشار إلى ذلك المصنف رحمته الله في بعض مباحث الأمر.

وبالجملة: عدم بيان القيد دليل على الإطلاق بقسميه الأفرادي والأحوالي ولا يكون

عدم البيان دليلاً على التقييد بحد مخصوص، هذا بعد التنزل عما ذكرناه سابقاً وأن

عدم البيان لا يكون بياناً لأمر لولا أن البيان كان حاصلًا بنفس اللفظ. انتهى أنظر

نهاية النهاية: ٣١٧/١ - ٣١٨.

(١٦٩) والمراد: أن قرينة الحكمة كما أنها ربما تقتضي توسعة دائرة المطلقات كذلك

ربما تقتضي تضيق الدائرة، وذلك إذا كانت الحاجة إلى القرينة لإفادة خصوصية

زايدة على أصل المعنى.

ومن هنا يظهر: أن هذا القسم وإن كان يوجب تضيق الدائرة من وجه، فهو من وجه

آخر يوجب توسعتها حيث يوجب نفي قيد زايد على أصل المعنى يحتاج إلى

مؤونة زائدة. (الطباطبائي)

إذ إرادة البيع مهماً أو مجملأً ينافي ما هو المفروض: من كونه بصدد البيان، وإرادة العموم البدلي لا يناسب المقام.

ولا مجال لاحتمال إرادة بيع اختياره المكلف - أي بيع كان - مع أنها تحتاج إلى نصب دلالة عليها لا يكاد يفهم بدونها من الإطلاق.

ولا يصح قياسه على ما إذا أخذ في متعلق الأمر؛ فإن العموم الاستيعابي لا يكاد يمكن إرادته، وإرادة غير العموم البدلي وإن كانت ممكنة، إلا أنها منافية للحكمة وكون المطلق بصدد البيان.

فصل : في المجل والمبين (١٧٠)

(١٧٠) قال المحقق الشيخ علي القوجاني رحمته الله:

«قد عُرِفَ المجل بتعريفات كثيرة مذكورة في الكتب المبسطة، إلا أنه لمَا لم يرد لفظ في آية أو رواية موضوعاً للأثر الشرعي، بل إِنما كان اطلاقه في السنة الاصوليين جامعاً لشتات بعض المصاديق في التعبير، فلافائدة في النقض والابرام في تعريفه.

مع ان الظاهر عدم استقرار اصطلاح فيه في معنى خاص غير ما يفهم منه عرفاً عند اطلاقه، وهو: عدم كون اللفظ - عند من أضيف اليه - ظاهراً في معنى خاص ينسب الى ذهنه عند اطلاقه.

وبعبارة أخرى: عدم كون اللفظ قالباً لمعنى خاص بنحو يكون القاؤه في مقام الاستعمال القاء ذلك المعنى إليه. والمبين على خلافه.

ولا فرق فيما ذكرنا: بين كون اللفظ مجملاً ذاتاً من جهة عدم العلم بوضعه، أو عرضاً من جهة اكتنافه في اللفظ بما يوجب التحير في المراد، أو من جهة اشتراكه لفظاً... الى غير ذلك من أسباب الاجمال، لصدقه عرفاً على كل منها.

والظاهر: ان الاهمال - مقابل البيان في المطلق - ليس داخلياً في الاجمال فيما نحن فيه كما لا يخفى. كما ان الاجمال إِنما هو بالنسبة الى ظهور اللفظ بحسب الدلالة الخطورية الكافية في الإرادة الاستعمالية، لا بالنسبة الى الارادة الجدية؛ فالعلم

→

بارادة خلاف الظاهر من الخارج لا يوجب اجمال اللفظ، فلا وجه لما في «التقريرات» من تقسيمه الاجمال بالنسبة اليه أيضاً فراجع^(١).

ولا يخفى: أنّ الاجمال والبيان من المعاني الاصولية بالنسبة الى الاشخاص، فقد يكون لفظ مجملاً عند واحد ومبيّناً عند آخر، فيختلف حكمه بالاضافة الى من أُضيف اليه اللفظ.

اذا عرفت التوسعة في معنى الاجمال بالنسبة الى أسبابه وفي كونه اضافياً، ظهر لك أنّه: لو كان اللفظ مجملاً عند شخص، لا يمكن اثبات كونه مبيّناً عنده بالبرهان، حيث إنّ الاستدلال [لا] يوجب صيرورة اللفظ قالباً لمعنى - بحيث يكون القاؤه اللقاء ذلك اليه بلا التفات الى نفس اللفظ إلّ بما هو فان في المعنى كما هو كذلك في الالفاظ المستعملة في مقام المحاوراة لبيان المقاصد - لو لم يكن كذلك في نفسه.

مثلاً: لو كان تركيب كلمة (لا) مجملاً - ولو كان من جهة كثرة الاستعمال والشهرة في نفي الصحة - في الدلالة على نفي الماهية ولم يكن عنده ظاهراً فيه، لم يثبت ذلك بالاستدلال عليه باثبات وضعها لنفي الجنس، كما هو كذلك في الافعال المستندة الى الاعيان الخارجية مثل (حرّمتُ عليكم الخمر) ونحو ذلك.

نعم، لو راجع ذلك الشخص الى العرف ورأى الظهور عندهم في معنى خاص وبقيد بذلك في استعماله، يصير اللفظ ظاهراً بالنسبة الى ذلك المعنى عنده أيضاً، وعند ذلك فيخرج عن الاجمال أيضاً كما هو واضح لمن له أدنى التفات.

كما أنّه ربّما يكون مجملاً تفصيلاً ومبيّناً ارتكازاً فيحتاج العلم به الى الملاحظة التفصيلية، نظير في الوضع في مسألة التبادر.

ولعله أشار الى ذلك بقوله: «فتأمل» إنتهى. أنظر تعليقه القوجاني على الكفاية: ٥٥٧/١.

والظاهر: ^(١٧١) أن المراد من المبيّن في موارد إطلاقه: الكلام الذي له ظاهر ويكون بحسب متفاهم العرف قالباً لخصوص معنى، والمجمل بخلافه.

فما ليس له ظهور «مجمل»، وإن علم بقرينة خارجية ما أريد منه، كما أن ما له الظهور «مبيّن» وإن علم بالقرينة الخارجية أنه ما أريد ظهوره وأنه مؤوّل ^(١).

(١٧١) قال المحقّق الأصولي الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:

«يظهر من ذيل كلام المصنّف رحمته الله ما ينافي صدره؛ فإن ظاهر الصدر هو أن وصفي الإجمال والبيان قائمان بنفس اللفظ ناشئان من تعدّد الوضع أو تكثّر المعاني المجازية مع تساوى نسبتها مع الحقيقة أو اتصال الكلام بقيد مجمل، وظاهر الذيل أن الإجمال يكون بالجهل بالوضع أو الجهل بالمعنى المجازي بعد قيام الصارف عن إرادة المعنى الحقيقي.

والحق: هو الأوّل، وأن الجهل بمعاني الألفاظ لا يوجب اتصاف الألفاظ بالإجمال ولو بالقياس إلى الجاهل بها، والا لزم أن تكون اللغات التي لا نعلمها مجملات طرّاً مع انها مبيّئات ونحن لا نعلمها، فالإجمال عبارة عن عدم كون اللفظ من وسعه تعيين معناه للعالم بالوضع لاشتراكه بين عدة معاني أو نحو ذلك، لا عدم علم المخاطب بالمعنى لجهله بوضعه. لكن المراد منه في كثير من إطلاقاته هو الأخير، فيريدون من قولهم: «الغناء مجمل» أو «لفظ الصعيد مجمل» أنا لم نتحصّل معناه بحدّه من أهل اللغة، ولكن مطلق الجهل وعدم المعرفة أيضاً لا يوجب إطلاق المجمل، بل يعتبر مع ذلك أن يكون بحيث لا يتحصّل المعنى مع المراجعة، والأمر هين بعد عدم ترتّب أثر على لفظي المجمل والمبيّن. انتهى أنظر نهاية النهاية: ٣١٨/١ - ٣١٩.

ولكلٍ منهما في الآيات والروايات وإن كان أفراد كثيرة لا تكاد تخفى،
إلا أن لهما أفراد مشتبهة وقعت محل البحث والكلام للأعلام في أنها من
أفراد أيتهما؟ كآية السرقة^(١)، ومثل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ﴾^(٢)
و﴿أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهَيْمَةَ الْأَنْعَامِ﴾^(٣) مما أضيف التحليل إلى الأعيان ومثل:
(لا صلاة إلا بطهور)^(٤).

ولا يذهب عليك: أن إثبات الإجمال أو البيان لا يكاد يكون بالبرهان؛
لما عرفت: من أن ملاكهما أن يكون للكلام ظهور ويكون قالباً لمعنى، وهو
مما يظهر بمراجعة الوجدان، فتأمل.

ثم لا يخفى: أنهما وصفان إضاقيان^(١٧٢) ربّما يكون مجملاً عند واحد؛
لعدم معرفته بالوضع، أو لتصادم ظهوره بما حَفَّ به لديه، ومبيناً لدى الآخر؛
لمعرفته وعدم التصادم بنظره، فلا يهْمُنَا التعرّض لموارد الخلاف والكلام
والنقض والإبرام في المقام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام.

(١٧٢) هذا يناقض صدر الكلام، إلا أن يحمل على الإجمال الطاري ومقابله.

تم والحمد لله ليلة الاثنين ٢٣ ج ٢ سنة ١٣٦٧ قمرية. (الطباطبائي)

(١) المائدة: ٣٨.

(٢) النساء: ٢٣.

(٣) المائدة: ١.

(٤) أنظر وسائل الشيعة: ٣١٥/١ - الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة: ح ١.

المقصد السادس

في بيان

الأمارات المعتبرة

شرعاً أو عقلاً

مبحث القطع التفصيلي والإجمالي

مبحث الظن أو الامارات غير العلمية

مبحث القطع التفصيلي والإجمالي

الأمر الأول : القطع وأحكامه

الأمر الثاني : التجري والإنقياد

الأمر الثالث : أقسام القطع

الأمر الرابع : إمتناع أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده

الأمر الخامس : الموافقة للإلتزامية

الأمر السادس : حجية القطع الطريقي مطلقاً

الأمر السابع : حجية القطع الإجمالي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحانك وبحمدك يا من أشرق على مشارق العقول، فأظهر منها آياته من المعقول والمنقول، وأبان منها قواعد الفروع والأصول، وأنزل على عبده الكتاب تبياناً للردِّ والقبول ﴿رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ﴾ وآل الرسول، فصلِّ اللهم عليه وعلى عترته أئمة أرباب العقول، لا سيما المخصوص بالأخوة سيف الله المسلول.

وبعد: فالعلم - على اختلاف فنونه وتشتت غصونه - قد انتهت إلى علم الأصول مدارجه لرشاقة مسائله، وتناهت إليه معارجه لوثاقة دلائله، فهو الغاية القصوى والمقصد الأسنى، ولولاه لما قام للفقهِ عمود، ولا اخضر له عود، بل كان كشجرة اجتثت من فوق الأرض مالها من قرار، ولا يُجتنى منها الثمار، فلذا أجرى فيه كل منطق لسانه، وأظهر فيه برهانه، إلا أن من أبدع فيه وأحاط بمعانيه، عصابة من أولي الإصابة، فقام بالأمر منهم كابر بعد كابر، حتى انتهت النوبة من الغائب إلى الحاضر، فنهض به ثلة قليلة، بل عدة جليلة - شكر الله مساعيهم الجميلة - فممن تناهى في العلم حده، وأدرك من قبله، وأتعب من بعده، جوهرة قلادة الفضل والتحقيق، وشمس دائرة الفهم والتدقيق، خاتم رتبة العلم وختامها، وشيخ أرباب الفضائل وإمامها الفاضل الامل، واللُّجِّي الذي لا يدرك له ساحل، حجة الإسلام والمسلمين، آية الله في الأرضين، سيّد الأعاضم، وسند الأفاحم، والبحر المتلاطم، مولانا الآخوند ملاّ محمّد كاظم الهروي الطوسي الغروي دام ظلاله على رؤوس المسلمين، وجعل مستقبل أمره خيراً من ماضيه، ورّم

بوجوده من الشريعة دوارسها، وعمر بوجوده من العلم مدارسها، فياله من فكر ما أشد توقده، يكاد يضيء زيتته ولو لم تمسه نار، فأبرز صحائف هي منتهى رغبة الراغبين، ولطائف هي شرعة الواردين والصادرین، وناهيك عنها تلك الصحائف الكاملة، وما سبق عليها من الرسالة التي لمهمات مباحث الألفاظ شاملة، كما قد اشتملت هذه على الأهم من الأدلة العقلية، فتمت وكملت بهما المباحث الأصولية، فلقد أجاد من سماها «كفاية الأصول»، بل قد حصل منها نهاية المأمول، فاعرف قدرها إن كنت أهلاً لذلك، ولا تبذلها إلا لمن وجدته كذلك، والله الموفق والكفيل، وهو حسبي ونعم الوكيل.

قال أطال الله بقاءه:

[تمهيد]

في حالات المكلف عند التفاته إلى حكم شرعي

وقبل الخوض في ذلك، لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من الأحكام، وإن كان خارجاً من مسائل الفن، وكان أشبه بمسائل الكلام؛ لشدة مناسبتها مع المقام.

فاعلم: أن البالغ الذي وُضِعَ عليه القلم،^(١٧٣) إذا التفّت إلى حكم فعليّ

(١٧٣) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«يعني من شمله التكليف الإنشائي ووضع عليه قلم الإنشاء، وحصل للمولى الإذعان والتصديق بصلاح فعله، وإن كان مزاحماً بما يمنعه عن الوصول إلى درجة الفعلية والإرادة والكراهة.

وهذا تفسير للفظ «المكلف» الواقع في كلام شيخنا المرتضى قدس سره دفعاً للاعتراض الوارد عليه، وهو: أن التكليف يكون في رتبة متأخرة عن الالتفات، فكيف يؤخذ عنوان المكلف في رتبة سابقة عليه ويجعل مقسماً، ويقال: فاعلم أن المكلف إذا التفّت إلى حكم... إلخ؟

وحاصل الدفع: أن الاعتراض متجه إن كان المراد من المكلف من توجه إليه التكليف الفعلي، كما هو ظاهر لفظه، لكن المراد منه هو الداخر تحت التكليف الإنشائي بقرينة التقيد بقوله: (إذا التفّت).

واقعي، أو ظاهري، متعلق به أو بمقلديه:

فإنما أن يحصل له القطع به، أو لا.

وعلى الثاني: لا بد من انتهائه إلى ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له وقد تمت مقدمات الانسداد على تقرير الحكومة، وإلا فالرجوع إلى الأصول العقلية: من البراءة والاشتغال والتخير على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

وإنما عممنا متعلق القطع؛ لعدم اختصاص أحكامه بما إذا كان متعلقاً بالأحكام الواقعية.

وخصصنا بالفعل؛ لاختصاصها بما إذا كان متعلقاً به على ما ستطلع عليه، ولذلك عدلنا عما في «رسالة» شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - من تنليث الأقسام^(١).

وإن أبيت إلا عن ذلك فالأولى أن يقال:

→

ثم إن التقييد بالبلوغ لم أعرف وجهه؛ فإن الحكم الملتفت إليه: إن عم أحكام الغير تحقق هذا التقسيم في شأن الصبي المميز إذا التفت إلى حكم البالغين، وإن اختص بحكم نفس الملتفت لم يشمل الالتفات إلى أحكام المقلدين. ودعوى: إن المقسم الالتفات الذي يكون له أثر، أما في حق نفسه أو في شأن الغير، والتفات غير البالغ لا أثر له، ولذا قيد الالتفات بالبالغ.

مدفوعة: بأن اللازم على ذلك التقييد بسائر شرائط جواز التقليد؛ لأن التفات الفاسق إلى أحكام الغير وقطعه وظنه وشكّه لا أثر له. انتهى أنظر نهاية النهاية: ١١/٢.

إنّ المكلف: «إمّا أن يحصل له القطع أو لا.

وعلى الثاني: إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر، أو لا».

لثلاً تتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام، ومرجه - على الأخير - إلى القواعد المقررة عقلاً أو نقلاً لغير القاطع ومن يقوم عنده الطريق على تفصيل يأتي في محله - إن شاء الله تعالى - حسب ما يقتضي دليلها.

وكيف كان: فيان أحكام القطع وأقسامه يستدعي رسم أمور:

الأمراؤول [القطع وأحكامه]

لا شبهة في وجوب العمل^(١٧٤) على وفق القطع عقلاً^(١٧٥) ولزوم الحركة على طبقه جزمًا، وكونه موجباً لتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب

(١٧٤) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«ليس وجوب العمل على وفق القطع من مدركات العقل، كما في حسن الإحسان وقبح الظلم، بل هو عبارة عن تأثير القطع في الحركة الخارجية نحو المقطوع حسنه، أو في الفرار عن المقطوع ضرره وقبحه، وهذا التأثير خصوصية تكوينية وقوة عقلية عمالة، فإذا أدرك العقل بقوته العلامة حسن فعل، كإطاعة المولى مثلاً، ثم قطع بصغرى هذا الكبرى المدركة أثر قطعه ذلك في الحركة نحو المقطوع تأثيراً اقتضائياً ما لم يمنع عنه سائر القوى، كالقوة الشهوية والغضبية، فإن لكل من القوى هاتين الجهتين: جهة الإدراك، وجهة التأثير في الحركة نحو ما أدرك ملائمته، ولو لا ذلك لم يكن مجرد إدراك العقل ملائمة شيء، وإدراك سائر القوى ملائمة أشياء، مؤثراً في تحريك الشخص نحو ما أدرك ويبقى واقفاً لا يتحرك، فالحركة عقلية كانت أم شهوية أم غضبية لا زالت نتيجة قوتين: قوة الإدراك وقوة التحريك، فلو كان وجوب العمل على وفق القطع من قوة الإدراك لآل الأمر إلى التسلسل، فإن القطع بحكم العقل بوجوب العمل بالقطع أيضاً، مصداق للقطع، يحكم العقل بوجوب العمل على وفقه وهلم جراً، ولكان هذا الحكم العقلي عين



حكم العقل بوجوب الإطاعة لا حكماً آخر، ولما أثر في الحركة الخارجية». إنتهى
أنظر نهاية النهاية: ١٣/٢.

(١٧٥) كل ذي شعور من الحيوان ونخص من بينها الانسان بالقول مبداً لأفعال نوعية
رجع عامتها إلى فعل أو ترك متزع عن فعل مرتبطة بأمور حقيقية خارجية لا يجد
فيها كلها الا الخارج من غير أن يحس بشيء آخر.
غير انه ربّما اشتبه عنده الأمر الخارجي بخفائه وتردده، وربّما وجد الخطاء فيها فعندئذ
يحس بالشك والظن والوهم فانتبه انه غير واجد للخارج بعينه، بل إن بينه وبين
الخارج عند وجدانه الخارج وصفاً وجدانياً هو العلم، وانه كان إنما يتحرك
ويسكن لا على طبق الخارج بلا واسطة، بل على طبق الوصف المسمّى بالعلم من
غير أن يشعر ويحس بوجوده في البين حركة وسكوناً إضطرارياً.

ومن المعلوم: أن الانسان لا يصدر عنه فعل ولا يقتحم أمراً، الا عن إذعان لزومه
ووجوبه؛ لمكان الارادة، فهذا الحكم الاعتباري الذي كان الانسان يعتبره للأمور
بما أنها في الخارج إنما كان يعتبره لها بما هي معلومة وهو يتوهمها خارجية عينية
أي: انه كان يعطي للأمر المعلوم بما هو معلوم حكم الأمر الخارجي بما هو موجود
في الخارج، وللعلم حكم الخارج وهذا هو الاعتبار.

فمطلق وجوب الجري على وفق الاحكام الخارجية الذي ينحل اليه جميع التكاليف
العامة العقلية والخاصة المولوية ينتقل بحسب الوهم إلى المعلوم أو أن وجوب
الجري ينتقل إلى مرحلة العلم انتقلاً يضطر الانسان الى اعتباره، فهذا الوصف
الذي للعلم أعني: وجوب الجري على وفقه أعني الحجية، تطرّق إليه الاعتبار
مرتين:

أحديهما: من حيث نفسه؛ حيث أن هذا الوجوب نفسه معنى اعتباري غير حقيقي
واتصاف الخارج بها وهمي لا حقيقي، وإن كان الانسان يصوّر لهذه المعاني





الاعتبارية واقعية في نفس الأمر كما يجد الأمور الحقيقية موجودة ثابتة في الخارج ونفس الأمر.

وثانيتها: من حيث اعطاء ما يعتقد حكماً للواقع للعلم، وحكم الموجود في ظرف الواقع للمعلوم الموجود في طرف العلم هذا. فظهر بذلك: أن حجة العلم اعتبارية مجمولة.

ومن هنا تبين: فساد الوجوه التي ذكروها على كون القطع حجة بالذات غير قابلة للجعل إثباتاً ونفيّاً.

منها: ان القطع طريق الى الواقع كاشف عنه بنفس ذاته؛ إذ القطع من حيث هو قطع مرآت محض لا استقلال له في قبال متعلقه.

وفيه: انه خلط بين كاشفية القطع وحجيته؛ إذ الحجية سواء فُسرت بوجوب الجري على وقفه، أو كونه قاطعاً للعدر، أو كونه وسطاً لاثبات حكم متعلقه، معنى اعتباري غير كون القطع انكشاف الواقع كما عرفت.

وأما كون القطع فانياً في متعلقه غير مستقل في قباله فسيجيء ما فيه من الكلام في الأمر الثالث.

ومنها: ما ذكره المصنف (رحمته الله): انه لا يكون بجعل جاعل؛ لعدم جعل تألفي حقيقة بين الشيء ولوازمه، بل عرضاً تتبع جعله بسيطاً.

وفيه: منع اللزوم حقيقة؛ إذ الوصف اعتباري مرفوع عن الخارج حقيقة، والموصوف حقيقي خارجي ولا معنى للملازمة الحقيقية بين حقيقي واعتباري.

ومنها: انه لو كان مجعولاً صح المنع عن تأثيره وهو باطل؛ لاستلزامه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً، وحقيقة في صورة الاصابة.

وفيه: منع الملازمة بجواز كون الجعل ضرورياً لا يستغنى عنه بالفطرة كساير الاعتبارات العامة الضرورية التي لا يستغنى عنها الانسان في حيوته، كوجوب



المقصد السادس: الأمارات المعتبرة.. بالأمر الأول «القطع وأحكامه» ٢٧٩
باستحقاق الذم والعقاب على مخالفته، وعذراً فيما أخطأ قصوراً، وتأثيره في
ذلك لازم، وصريح الوجدان به شاهد وحاكم، فلا حاجة إلى مزيد بيان
وإقامة برهان.

ولا يخفى: أن ذلك لا يكون بجعل جاعل^(١٧٦)؛ لعدم جعل تأليفيّ

→

الحركة الى الخير والمنافع الذي لاغنى عنه. (الطباطبائي)

(١٧٦) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«وهو إشارة إلى أنه في مقام الثبوت غير قابل للجعل، وما تقدّم كان في بيان أنه
لا يحتاج إلى البرهان بحسب الإثبات.

وقبل الشروع ببيان أمرين:

الأول: أن الجعل: ذاتي، وهو الذي يسمّى بالحقيقي تارة وبالأصيل أخرى،
والاستقلالي ثالثة. وعرضي، وهو الذي يسمّى بالتبعي.
وكل منهما مؤلف وبسيط.

والأول: جعل الشيء شيئاً نظير جعل الإنسان أبيض، وهو الذي يكون مفاد «كان»
الناقصة.

والثاني: جعل الشيء، وهو الذي يكون مفاد «كان» التامة، وبعبارة أخرى: جعل الوجود
المطلق للشيء.

وعلى التقدير: تكويني وتشريعي، وعلى الثمانية: يكون في طرف الثبوت تارة، وفي
طرف العدم أخرى. وهذه ستة عشر قسمًا.

الثاني: أن محلّ الكلام ليس العرضي بجميع أقسامه الثمانية، بل القول بذلك وعدمه
فرع الإمكان الذاتي وعدمه، وعلى الأول يكون عرضياً، وعلى الثاني لا يتحقّق،
وكذا البسيط الذاتي بأقسامه الأربعة؛ لأنّ الحجّة من قبيل العوارض، ولا يمكن فيها

←

→

البيسط الذاتي، فبقي في البين:

المؤلف الذاتي بأقسامه الأربعة: التكويني والتشريعي في طرفي الثبوت والعدم.

ويمكن الإستدلال على عدم القابلية للأول بوجوه:

الأول: الوجدان الحاكم بأنه لاجعل كذلك بين الشيء ولوازمه.

الثاني: لزوم تحصيل الحاصل وهو محال ذاتاً.

الثالث: لزوم اللغوية لعدم الفائدة، ومحال عرضاً على تقدير تسليم عدم المحالية الذاتية.

الرابع: لزوم التسلسل.

بيانه: أنه لو كان محتاجاً إلى الجعل للزم عدم إحراز حجته، بل عدم إمكانه أيضاً، واللازم باطل بداهة، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أنه إما أن يحرز بالقطع فنقل الكلام إليه، فإن كان غير محتاج إلى الجعل ثبت كون الأول أيضاً كذلك، وإلا لزم التسلسل.

وإما أن يحرز بغيره، وهو كما ترى، هذا كله مع ما في الجعل التشريعي من كون الأمر التكويني غير قابل لهذا الجعل.

وأما القسمان في طرف العدم فهما أيضاً باطلان بوجوه أربعة:

الأول: الوجدان الحاكم بعدم إمكان التفكيك بين الملزوم واللازم.

الثاني: أنه لو اكن قابلاً للردع للزم عدم إمكان إحرازه؛ لأنه إما أن يحرز بغير القطع، وهو واضح البطلان، وإما به، وهو موجب للتسلسل، كما عرفت في طرف الإثبات.

الثالث: أنه لو كان قابلاً للزم إما الخلف، أو تخلف المعلول عن علته التامة، أو اجتماع النقيضين.

بيانه: انه لو كان جعل العدم برفع نفس القطع فهو خلف، وإن كان برفع لازمه الذاتي -

←

حقيقة بين الشيء ولوازمه، بل عرضاً بتبع جعله بسيطاً.

وبذلك انقذح: امتناع المنع عن تأثيره أيضاً، مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً، وحقيقة في صورة الإصابة كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك: أن التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم

→

وهو الحجية - فهو الثاني.

وإن كان بجعل العدم مع حفظ موضوع القطع ولازمه - وهو الحجية - للزم اجتماع النقيضين في مرتبتين:

في مرتبة اللازم؛ لأن عدم الحجية نقيض الحجية.

وفي مرتبة متعلق القطع؛ لأنه إذا تعلق بوجوب شيء، فهذا الوجوب المكشوف مع عدمه اللازم من المنع عن العمل - بناءً على كون المنع عن القطع مستلزماً لجعل عدم الوجوب شرعاً - نقيضان، ولكن الأول واقعي واعتقادي دائماً، والثاني كذلك في صورة الإصابة، واعتقادي فقط في صورة الخطأ.

الرابع: أنه يلزم منه: إما الخلف، أو التخلف المذكور، أو اجتماع الضدين، وقد تقدم بيان الأولين.

وأما الأخير؛ فلأن الإيجاب المكشوف مع جعل عدم حجتيه ضدان، وكذا الإيجاب المذكور مع الترخيص الجائي من قبل المنع عن القطع بناءً على كون الردع عنه مستلزماً لجعل الترخيص شرعاً، وكذا جعل المتعلق بعدم حجتيه مع الحجية اللازمة لذاته ضدان، إلا أن الأخير واقعي واعتقادي مطلقاً، والأولان كذلك في صورة الإصابة فقط دون الخطأ.

هذا، مع ما في خصوص جعل التشريعي من عدم قابلية التكوينيات لهذا الجعل. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٤٠/٣ - ٤٤.

(١٧٧) اعتبار الأمر - كما مر بيانه في مباحث الألفاظ - اعتبار تعلق الطلب بالمادة التي من الأفعال الإرادية للغير، فيجب أن يكون بحسب طبعه مقدوراً معلوماً. ومن هنا كان من شروط صحة التكليف كون المكلف عاقلاً وعالمأ به، وكونه مما يطاق، وكونه غير مجهول في نفسه بحسب الطبع الأولي، وأما لو صار غير مقدور بحسب الأسباب الاتفاقية أو مردداً ثانياً بحسبها فربما لم ينثلم بذلك تعلق التكليف كما سيجيء بيانه.

وعين هذا الشرط موجود في الأمر بالنسبة إلى الأمر فيجب أن يكون مقدوراً له معلوماً عنده؛ حيث أنه مراده اعتبار، أو كل مراد من حيث أنه مراد يحتاج إلى مصلحة عقلانية هي ملاك الإرادة.

والكلام في جانب النهي نظيره في جانب الأمر فما لم يستتم التكليف هذه الشروط لم يصرف بالفعل أمراً ونهياً، بل بقي في مرتبة من شأنه أن يتم لو تمت شروطه، فإذا استتم شروطه فهو تكليف موجود بالفعل يترتب عليه آثاره، ومنها ترتب العقاب على تركه هذا.

لكن اضطراب المكلف - بالكسر - في ربط تكليفه بالمكلف - بالفتح - واضطرار المكلف - بالفتح - في تلقي تكليف المكلف - بالكسر - إلى جعل القطع أعني: جعل التكليف الواقع في ظرف العلم هو التكليف الواقع في ظرف الواقع، وبعبارة أخرى: جعل العينية بين المعلوم والواقع ولازمه الوجود عند الوجود والارتفاع عند الارتفاع، فما لم يتعلق بالتكليف علم لم يترتب عليه أثر، وهذا هو الموجب لانتقال وصف التكليف المسمى بالتنجز، وهو كونه بحيث يترتب على تركه العقاب من مرتبة الواقع إلى مرتبة متأخرة منه وهو العلم به.

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة... الأمر الأول: القطع وأحكامه ٢٨٢

العقوبة على المخالفة وإن كان ربّما يوجب موافقته استحقاق المثوبة، وذلك لأنّ الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بأمر ولا نهى، ولا مخالفته عن عمد بعصيان، بل كان مما سكت الله عنه كما في الخبر،^(١) فلاحظ وتدبّر.

نعم، في كونه بهذه المرتبة مورداً للوظائف المقرّرة شرعاً للجاهل إشكال لزوم اجتماع الضدّين أو المثلين على ما يأتي تفصيله^(٢) - إن شاء الله تعالى - مع ما هو التحقيق في دفعه في التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري فانتظر.

→

فظهر من ذلك كله:

أولاً: ان للتكليف مراتب ثلاثة: مرتبة الشانية، ومرتبة الفعلية، ومرتبة التنجز، وبفقدان إحدى هذه المراتب عقم التكليف أن يترتب عليه أثره، فلو تعلّق القطع بتكليف فاقد لأحد الشرايط العامة العقلية كالقدرة والتعيّن وتحقّق الملاك لم يؤثّر شيئاً. وثانياً: إنّ أثر التنجز حقيقة للتكليف دون العلم، وإنّما ألحق بالعلم وعد القطع علة تامة للتنجز؛ لمكان الاعتبار المذكور.

وثالثاً: ان لا مناقضة بين التكاليف المتدافعة من حيث نفسها، إلّا في مرتبة التنجز، فلا تدافع بين تكاليف فعلية غير منجزّة أو تكليفيين فعليين أحدهما منجزّ والآخر غير منجزّ، اللهم إلّا من حيث الملاك، فلا يجوز اجتماع ملاكين لتكليفيين فعليين متدافعين، وإن لم يلزم محذور من ناحية التكليفيين الفعليين نفسها. (الطباطبائي)

(١) أنظر وسائل الشيعة: ١٧٥/٢٧ - الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٦٨.

(٢) في أوّل مبحث الأمارات.

الأمر الثاني: [التجري والإنقياد]

قد عرفت: أنه لا شبهة ^(١٧٨) في أن القطع يوجب استحقاق العقوبة

(١٧٨) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قُلَيْبُكَ:

«إنّ العقاب والثواب في الاطاعة والمعصية الحقيقتين:

إمّا أن يترتبا على الخصوصيات الكامنة في النفس من الشقاوة والسعادة الذاتيتين.

أو يترتبا على ما ينشأ من القصد: وهي الحركة الخارجية المعنونة بعنوان الإطاعة تارة، وبمعنوان المعصية أخرى.

لكن الأول باطل بالقطع، والثاني مختار المصنف قُلَيْبُكَ، والثالث مختار شيخنا المرتضى قُلَيْبُكَ

وتحقيق هذا الكلام أجنبي عن مسألة التجري، وإن أدرجه المصنف قُلَيْبُكَ فيها مزجه بها مزجاً تحتاج فيه تصفية كل من الكلامين عن الآخر إلى إمعان النظر.

والبحث عن مسألة التجري وظيفة من يقول: بأنّ العقاب أو الثواب في المعصية والإطاعة الحقيقتين على الفعل. وأمّا من يقول: بأنّهما على القصد أو على تلك الخصوصية الذاتية المستتعة للقصد، ففي راحة عن هذا البحث.

وأيضاً نزاع القائلين بترتبهما على الفعل نزاع صغروي؛ فإنّهم مع قصدهم الثواب والعقاب على الإطاعة والمعصية الحقيقتين، يبحثون عن ترتبهما على التجري والانقياد بحثاً صغروباً، وهو:

أنّ القطع بحرمة شيء ليس بحرام، أو وجوب شيء ليس بواجب، هل يوجب انقلاب
←



الفعل عما هو عليه من الحسن والقبح، بتأثير منه في ذلك، وكذلك يوجب انقلاب
الذي كان عليه، فيصير الفعل المباح بالقطع بحرمة قبيحاً وحراماً، ويكون إتيانه
حيثنذ معصية، فيستحق عقاب العصاة، وكذلك جانب القطع بالوجوب، أو لا
يوجب الانقلاب، وليس القطع من العناوين المؤثرة في الحسن والقبح والإيجاب
والتحريم؟

والحاصل: ان النزاع واقع في انه هل من العناوين القبيحة فعل مقطوع القبح،
وبالملازمة يثبت تحريمه شرعاً، ثم يترتب عليه استحقاق العقاب؟ والإنصاف: ان
سلب كونه من العناوين القبيحة ليس بذلك الوضوح، بل لا تبعد دعوى ذم العقلاء
على إتيان ما يعتقد الشخص قبحه، فلو أرسل العبد ماءً أو أجج ناراً أو ألقى حائطاً،
باعتماد أن ذلك يقع على مولاه ويهلكه، وكذا لو أرسل إليه سباً أو ألقى نفسه من
شاهق، فإنه يذم في كل ذلك على فعله، فيكشف ذلك عن قبحه، وحيث انه لا قبح
في ذاته، يكشف ذلك عن أن القبح قد أتى إليه من قبل وصف القطع بالقبح.

نعم، فيما إذا تجري بفعل واجب أو ترك حرام، لا يبعد من عدم استحقاق الذم واللوم
على الفعل، وإن كان ملوماً من حيث الخبث الفاعلي، أو يوازن بين جهات الواقع
وجهات التجري، فيحكم بتأثير الأقوى منهما ملاكاً، فيمكن على ذلك اتصاف
الفعل المتجري به بكل من الأحكام الخمسة، كما ذهب إليه بعض الفحول.

ثم ان المصنف قد استدل على عدم تحريم الفعل المتجري به: بأن الفعل بعنوان
مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون اختياريّاً، ومع ذلك كيف يكون متعلقاً
للحكم، ومحكوماً بالوجوب والتحريم؟

وتوضيح ما أفاده هو: أن الفعل المتجري به كشرب الماء المقطوع بحرمة أو
خمرية، له عنوانان واقعان، وهو كونه شرب ماء وكونه مقطوع الحرمة، أو شرب
مقطوع الخمرية، وعنوان واحد خيالي، وهو كونه حراماً أو كونه شرب خمر، وقد
تعلق القصد به بعنوانه الخيالي، والمفروض انه ليس له واقع دون عنوانه الواقعي،
فجاء



أعني كونه شرب ماء للقطع بأنه ليس له واقع، أو عنوان كونه مقطوع الحرمة، لعدم التفات القاطع إليه، وإنما هو متوجه إلى ذات ما قطع به دون عنوان المقطوعة الآتي من قبل قطعه، فإنه غير ملتفت إليه، فما تعلق القصد به ليس له مطابق في الخارج، وما هو المتحقق في الخارج، لم يتعلق القصد به.

وأما دعوى: أن الفعل بعنوان الشرب لجنس المانع المشترك بين عنوانه الواقعي، الذي هو شرب الماء، وعنوانه الاعتقادي المقصود، الذي هو شرب الخمر، مقصود لا محالة، وإن لم يكن مقصوداً بعنوان شرب الماء.

فهي محجوجة: بأن الاختيار إذا تعلق بالجنس تحت فصل من فصوله لم يكن الجنس المطلق متعلقاً للاختيار، بل كان المتعلق للاختيار خصوص الحصّة الموجودة في ضمن ذلك الفصل، والمفروض أنها ليست الواقعية، فليس شيء من مراتب الأجناس المتصاعدة، صادرة بالاختيار.

والجواب عن هذا الاستدلال:

أما أولاً: فإنه إذا قصد الفعل بعنوان حرام، وكان في الواقع معنوياً بعنوان آخر حرام، كفى ذلك في كون الفعل الحرام اختيارياً وفي استحقاق العقاب عليه، فلو قطع الشخص بخميرة ماء، فشربه ثم ظهر أنه نجس، أو اعتقد أنه المصدق الكذائي للخمر، فظهر أنه المصدق الآخر لها، عوقب على شربه.

وأوضح من ذلك: ما لو اعتقد أن فعلاً بمرتبة خاصة من تأكد الحرمة فارتكبه، ثم ظهر أنه بمرتبة أخرى، فإن الفعل في الجميع بعنوان أنه حرام اختياري.

والسرّ في ذلك: أن ذات الحركة الصادرة من الشخص في صورة اشتباه العنوان اختيارية وليست قسرية، فإن الضرورة شاهدة بأن الانقباض والانبساط الحاصلين حينئذ، حاصلان عن مبدأ الاختيار، والعناوين المعتقدة من قبيل دواعي الإرادة لا من قبيل قيود المراد.



على المخالفة، والمثوبة على الموافقة في صورة الإصابة.

فهل يوجب استحقاقها في صورة عدم الإصابة على التجري بمخالفته، واستحقاق المثوبة على الانقياد بموافقته، أو لا يوجب شيئاً؟

أالحق: أنه يوجه؛ لشهادة الوجدان^(١٧٩) بصحة مؤاخذته، وذمه على

→

نعم، لا يكفي مجرد هذا الاختيار في ترتب التحسين والتقييح، المترتبين عقلاً على العنوان، بل يحتاج إلى قصد ذلك العنوان الحسن والآخر القبيح، ولكن يكفي قصد جامع كل من العنوانين، فلو قصد عنواناً حسناً فظهر أنه عنوان حسن آخر، أو قصد عنواناً قبيحاً فظهر أنه عنوان قبيح آخر، ترتب على الأول التحسين، وعلى الثاني التقييح.

وأما ثانياً: فالذهول عن القطع وعن عنوان المقطوعية في الغالب، ممنوع، بل أول ما يلتفت الإنسان إليه هو علمه، وانه يعلم ما يعلم، فيختار ما يعلم أنه أكل كذا أو شرب كذا والذهاب إلى كذا... إلى غير ذلك، ويكفي في التقييح الإتيان بالفعل مع العلم بانطباق عنوان قبيح عليه، ولا يلزم أن يكون ذلك العنوان هو المحرك للعمل، فلو علم بأن فعله هذا قتل أو ضرب كان قبيحاً، ويذم على فعله وإن لم يقصده بعنوان أنه قتل، بل كان له في ذلك غرض آخر. انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٦/٢٠ - ١٩.

(١٧٩) التأمل في ديدن العقلاء يعطي أنهم بعد ما اعتبروا الأمر الانشائي طلباً حقيقياً أحسوا بكونه أضعف تأثيراً من الإرادة الحقيقية فضموا الى الامتثال اعتبار أمور مطلوبة مرغوبة فيها، وإلى المخالفة اعتبار أمور محذور عنها؛ لتقوية التأثير وتأكيدها، وهي تتبع في العموم والخصوص حال ما يلحق بها من التكليف، فالتكاليف العامة العقلية الارشادية التي تنحل أو تنطبق إلى أخرى مولوية تتبع المدح والذم والتكاليف الخاصة المولوية تتبع آثاراً خاصة تسمى بالثواب ←

تجربته وهتكه لحرمة مولاه، وخروجه عن رسوم عبوديته، وكونه بصدد الطغيان وعزمه على العصيان، وصحة ثبوته ومدحه على قيامه بما هو قضية عبوديته: من العزم على موافقته والبناء على إطااعته، وإن قلنا: ^(١) بأنه لا يستحق مؤاخذه أو مثوبة - ما لم يعزم على المخالفة أو الموافقة - بمجرد سوء سريره أو حسنهما، وإن كان مستحقاً للوم أو المدح بما يستتبعانه كسائر الصفات والأخلاق الذميمة أو الحسنة.

وبالجملة: ^(٢) ما دامت فيه صفة كامنة لا يستحق بها إلا مدحاً أو لوماً،

→

والعقاب، والرجوع الى سيرة العقلاء في قوانينهم العامة المدنية والخاصة المولوية وما يلحق بها يعطي أنهم لا يرتبون العقاب المترتب على عمل، وكذا الثواب على صورة الخطاء.

نعم، ربما انطبق على مورد التجري مثلاً عنوان ذو عقاب كالطغيان فيترتب عليه، وأما الثواب فالأمر فيه أوسع.

فتبين: أن القطع لا يترتب عليه في صورة التخلف والخطاء ما يترتب عليه في صورة الاصابة.

وأما المدح والذم فإنما يترتان على حسن السريرة وسوءها لا على نفس الفعل، وذلك لتفرعهما على التكاليف والأحكام العامة العقلية المنطبقة على المورد؛ لدورانها مدارها وضعاً ورفعاً؛ فإن الأحكام العقلية وإن انطبقت على الموارد لكنها تنحل إلى الأمر بحسن السريرة والنهي عن سوءها فافهم ذلك. (الطباطبائي)

(١) تعريض بالشيخ الأعظم قدس سره أنظر فرائد الأصول: ٤١/١.

(٢) أقول: أنظر تفصيل البحث في حاشية المحقق الخراساني قدس سره على فرائد الشيخ الأعظم قدس سره: ٣٦ - ٤٠.

وإنما يستحقّ الجزاء بالثوبة أو العقوبة - مضافاً إلى أحدهما - إذا صار بصدد الجري على طبقها والعمل على وفقها، وجزم وعزم.

وذلك لعدم صحّة مؤاخذته بمجرد سوء سريرته من دون ذلك، وحسنها معه، كما يشهد به مراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال في مثل باب الإطاعة والعصيان وما يستتبعان من استحقاق النيران أو الجنان.

ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى [به]^(١) أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح، والوجوب أو الحرمة واقعاً، بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلّق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفة، ولا يغيّر جهة حسنه أو قبحه بجهته أصلاً؛ ضرورة أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح عقلاً، ولا ملاكاً للمحبوبية والمبغوضية شرعاً؛ ضرورة عدم تغيّر الفعل عمّا هو عليه - من المبغوضية والمحبوبية للمولى - بسبب قطع العبد بكونه محبوباً أو مبغوضاً له، فقُتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضاً له ولو اعتقد العبد بأنه عدوّه، وكذا قتل عدوّه - مع القطع بأنه ابنه - لا يخرج عن كونه محبوباً أبداً. هذا، مع أن الفعل المتجرأ به أو المنقاد به - بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب - لا يكون اختيارياً؛ فإن القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي لا بعنوانه الطارئ الآلي، بل لا يكون غالباً بهذا العنوان مما يلتفت إليه، فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلاً، ومن مناطات الوجوب أو الحرمة شرعاً؟ ولا يكاد يكون صفة موجبة لذلك

(١) كما في جملة من النسخ.

(١٨٠) قال المحقق الشيخ عبدالكريم الحائري قدس سره:

«أقول: لاشك في أن كل عنوان يكون ملتفتاً إليه حال إيجاده، وكان بحيث يقدر على تركه، يصير إختيارياً وإن لم يكن مورداً للغرض الأصلي.

مثلاً: لو شرب الخمر مع العلم بكونها خمرأ لا لأنها خمر، بل لأنها مائع بارد، يصح أن يعاقب عليه؛ لأنه مثلاً: لو شرب الخمر مع العلم بكونها خمرأ لا لأنها خمر، بل لأنها مائع بارد، يصح أن يعاقب عليه، لأنه شرب الخمر إختياراً، وإن لم يكن كونها خمرأ داعياً ومحركاً له على الشرب؛ لأنه يكفي في كون شرب الخمر إختيارياً صلاحية كون الخمرية رادعة له وكونه قادراً على تركه.

ونظير هذا محقق فيما نحن فيه بالنسبة إلى الجامع؛ فإن من شرب مائعاً باعتقاد أنه خمر يعلم بأن هذا مصداق لشرب المائع ويقدر على تركه، فكيف يحكم بعدم كون شرب المائع إختيارياً له؟ فإن خص العنوان الموجود إختياراً بما كان محطاً للإرادة الأصلية للفاعل، فاللازم أن يحكم في المثال الذي ذكرنا بعدم كون شرب الخمر إختيارياً؛ لعدم تعلق الإرادة الأصلية بعنوان الخمر كما هو المفروض، ولا أظن أحداً يلتزم به.

وإن اكتفي في كون العنوان إختيارياً بمجرد كونه معلوماً وملتفتاً إليه حين الإيجاد بحيث يصلح لأن يكون رادعاً له، فحكمه بعدم كون الجامع فيما نحن فيه أعني شرب المائع إختيارياً، لا وجه له.

وكيف كان: فالحكم بعدم إختيارية العناوين المنطبقة على الفعل المتجرى به بأسرها حتى الجامع لما هو واقع وما هو مقصود، مما لا أرى له وجهاً.

فالأولى ما قلنا في المقام ومحصله:

أن العناوين المتحققة مع الفعل المتجرى به بين ما لا يكون إختيارياً، وبين ما لا شبهة

→

في عدم تحريره، وبين ما لا يكون قابلاً لورود النهي المولوي عليه.
هذا على تقدير جعل النزاع في الحرمة الشرعية.

وأما لو كان مجرى النزاع كون الفعل المتجرى به قبيحاً أو لا؟

فالذي يقوى في النظر عدم كونه قبيحاً أصلاً؛ فإننا إذا راجعنا وجداننا لم نشرب الماء المقطوع خمرته إلا على ما كان عليه واقعاً قبل طرؤ عنوان القطع المذكور عليه.
والذي أوقع مدعى قبح الفعل في الشبهة، كون الفعل المذكور في بعض الأحيان متحداً مع بعض العناوين القبيحة، كهتك حرمة المولى والاستخفاف بأمره تعالى شأنه، وأمثال ذلك مما لا شبهة في قبحه.

وأنت خبير: بأن اتحاد الفعل المتجرى به مع تلك العناوين ليس دائماً؛ لأننا نفرض الكلام فيمن أقدم على مقطوع الحرمة لاستخفافاً بأمر المولى ولا جاحداً لمولويته، بل غلبت عليه شقوته، كإقدام فساق المسلمين على المعصية، ولا إشكال في أن نفس الفعل المتجرى به مع عدم اتحاده مع تلك العناوين لا قبح فيه أصلاً.
ومن هنا يظهر: الكلام على تقدير جعل النزاع في استحقاق العقوبة، وأنه لا وجه لاستحقاق الفاعل من حيث انه فاعل لهذا الفعل الخارجي العقوبة بعد عدم كونه محرماً ولا قبيحاً عقلاً.

نعم، قد يقال: باتصاف بعض الأفعال الموجودة في النفس مما هو موجب لتحريك الفاعل نحو الفعل بالقبح، ونسببه يستحقّ موجدته العقوبة.

وبيان ذلك: أن الفعل الاختياري لا بد له من مقدّمات في النفس بعضها غير إختيارية من قبيل تصوّر الفعل وغايته والميل إليه، وبعضها إختيارية من قبيل الإرادة.
فما كان من قبيل الأوّل لا يتّصف بحسن ولا قبح، ولا يستحقّ الشخص المتصف به مثوبة ولا عقوبة؛ ضرورة أن ما ذكر منوط بالأفعال الإختيارية.

وما كان منها من قبيل الثاني يتصف في محلّ الكلام بالقبح، كما أنه في الإنقياد

←



يُصَفُّ بالحسن، ويستحقُّ الموجد له في النفس العقوبة فيما نحن فيه، كما يستحقُّ
المنوبة في الإنقياد.

والحاصل: أن نفس العزم على المعصية قبيح وإن لم يترتب عليه المعصية، نعم، لو
انجرَّ إلى المعصية يكون أشدَّ قبحاً.

فإن قلت: كيف يمكن أن تكون الإرادة إختيارية؟ والمعتبر في إختيارية الشيء أن
يكون مسبقاً بها، فلو التزمنا في الإرادة كونها إختيارية لزم التسلسل.

قلت: إنما يلزم التسلسل لو قلنا بانحصار سبب الإرادة في الإرادة، ولانقول به، بل
ندعي أنها قد توجد بالجهة الموجودة في نفسها، فيكفي في تحققها أحد الأمرين.
وما كان من قبيل الأوَّل لا يحتاج إلى إرادة أخرى، وما كان من قبيل الثاني حاله حال
سائر الأفعال التي يقصدها الفاعل بملاحظة الجهة الموجودة فيها^(١).

(١) أقول: وأورد عليه المحقق المشكيني قائلاً:

«وأنت خير بما فيه؛ فانه تخيَّل أن حكم المتن بلزوم التسلسل من جهة القول بانحصار سبب
الإرادة في الإرادة وأورد عليه بذلك، بل هو من جهة كون الإختيارية مشروطة بالإرادة،
والتسلسل لزم من القول باختيارية الإرادة، لا من جهة حصر سببها في الإرادة، وإلَّا فلو
كان كذلك لما كان يمكن فرق بين كونها إختيارية واضطارية كما لا يخفى، وصريح
العبارة كون ملاك التسلسل هو الإختيارية.

والحق في الجواب:

منع اشتراط الإختيارية بالإرادة على الإطلاق، بل هو في غير الإرادة، والعزم والجزم اللذين
من مقدّماتها؛ فإن الوجدان السليم حاكم بعدم توقّف الإختيارية في تلك الثلاثة على
تعلّق الإرادة بها.

هذا مع أن لنا أن نمنع الإحتياج إلى إرادة مغايرة وجوداً مع الإرادة بدعوى:

أن كل شيء مراد بالإرادة، نظير النور؛ فإن الأشياء تستضيء به، وهو بنفسه، وله نظائر كثيرة،
وحينئذ فالحق أن الإرادة من الأفعال الإختيارية.



→

ولازم ما ذكرنا: انه قد يقع التزاحم بين الجهة الموجودة في المتعلق والموجودة في الإرادة، فحينئذ ترجيح إحدى الجهتين يستند إلى إرادة أخرى، فلو فرضنا كون الفعل مشتملاً على نفع ملائم لطبع الفاعل وكون إرادته مشتملة على ضرر يخالف طبعه، فترجيح إرادة الفعل إنما هو بعد ملاحظة مجموع الجهتين، والإقدام على الضرر المترتب على تلك الإرادة، ولا نعني بالفعل الاختياري إلا هذا.

والدليل على أن الإرادة قد تتحقق لمصلحة في نفسها هو الوجدان؛ لأننا نرى إمكان أن يقصد الإنسان البقاء في المكان الخاص عشرة أيام بملاحظة أن صحة الصوم والصلاة التامة تتوقف على القصد المذكور مع العلم بعدم كون هذا الأثر مرتباً على نفس البقاء واقعاً ونظير ذلك غير عزيز فليتدبر في المقام.

فإن قلت: أن مجرد كون الفعل قبيحاً بحكم العقل لا يوجب استحقاق العقوبة من المولى؛ لأن العقوبة تابعة للتكليف المولوي، ولذا قيل: إن التكليف الشرعية أُلْطاف في التكليف العقلية.

ومعنى هذا الكلام أن الأوامر والنواهي الصادرة من الله تعالى توجب زيادة بعث للعباد نحو الفعل والترك؛ لكونها موجبة للمثوبة والعقوبة، ولو كان حكم العقل بالحسن والقبح كافياً فيها لما كانت التكليف الإلهية أُلْطافاً.

ولا يمكن أن يقال: باستكشاف حكم الشرع هنا بقاعدة الملازمة. لأننا نقول - مضافاً إلى منع تلك القاعدة بناءً على عدم كفاية الجهات الموجودة في الفعل للتكليف؛ إذ قد يكون الفعل حسناً عقلاً ولا يأمر به الشارع، أو يكون قبيحاً

ويندفع إشكال ترتب العقوبة على الإرادة: بأنها غير إختيارية.

وأما سائر مبادئ الإختيار: فلا إشكال في كون الحياة إضطرارية.

وأما العلم والقدرة فهما مختلفان، فربما يكونان إختياريين كما لا يخفى على الفطن. انتهى

أنظر حاشية المشككي على الكفاية: ٥٨/٣ - ٦٠.

←

→

ولا ينهي عنه؛ لعدم المصلحة في النهي عنه :-

أن الملازمة المذكورة إنما تنفع فيما يكون قابلاً للتكليف المولوي، وليس المقام كذلك؛ لأن حال النهي المتعلق بإرادة المعصية كحال النهي المتعلق بها.

قلت: فرق بين العناوين القبيحة؛ فإن منها ما لا يكون لها إرتباط خاص بالمولى من حيث انه مولى كالظلم على الغير مثلاً، ومنها: ماله ربط خاص به كالظلم على نفس المولى والخيانة بالنسبة إليه، ففي الأول لو لم يتعلّق به النهي المولوي فلا وجه لعقاب المولى، بل هو كأحد العقلاء يجوز له ملامة الفاعل من حيث أنه عاقل. وأما الثاني فيصح عقوبته من حيث هو مولى له.

هذا محصل الكلام في المقام. انتهى أنظر درر الفوائد: ٣٣٦ - ٣٤٠.

(١٨١) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:

«لم أعرف موقعا لهذا الإشكال بعد التصريحات السابقة: بأن العقاب ليس على الفعل بل على القصد، كما أجب به عن الإشكال.

والظاهر أنّ المصنف رحمته الله أراد بذكره ذلك التمهيد للإشكال الآتي، وفيه ما لا يخفى. ولقد كان حق الإشكال الآتي هو التقديم، وذكره عند ذكر العقاب على القصد، وقد خلط المصنف رحمته الله بين مسألة التجري ومسألة ما يكون عليه العقاب في المعاصي، فتارة تكلم في هذه وأخرى في تلك.

والحق: أنّ القصد بنفسه لا يترتب عليه العقاب في أحكام العقلاء، بل العقاب على فعلية مخالفة التكليف، لا على مجرد قصد المخالفة بحيث لو دلّ دليل على ترتب العقاب على القصد كشف ذلك عن تعلّق النهي بالقصد، وكون القصد بنفسه مخالفة عملية للتكليف، كيف! ولو كان القصد بنفسه موجبا لاستحقاق العقاب، لزم أن يستحق من قصد مخالفة التكليف العقاب، وإن عدل عن قصده وأطاع، أو

←



لم يتمكن من المخالفة، مع وضوح بطلانه.
ودعوى: أن الندم يسدّ مسدّ العقاب.

مدفوعة: بأننا نفرض عدم حصول الندم عمّا مضى ليكون توبة، بل كان مجرد عدول عن القصد فيما سيأتي، أو كان مجرد عدم الفعل، ولو بلا اختيار.
ثم إن إشكال عدم اختيارية القصد يسري إلى الفعل، فلو لم يكن القصد إختيارياً يصحّ العقاب عليه، لم يكن الفعل - أيضاً - اختيارياً؛ لأنه صادر بذلك القصد غير الاختياري، والمعلول لأمر غير اختياري، غير اختياري.

فليس إشكال العقاب على أمر غير اختياري مختصاً بالعقاب على القصد، إلا أن يقال: إن الاختياري حيث ما يطلق، يراد منه ما كان صادراً عن مبدأ العلم بالصلاح والخير، مقابل الاضطراري الصادر لا عن هذا المبدأ، وهذا هو الذي يترتب عليه الثواب والعقاب في حكم العقل، وهو حاصل في الفعل وغير حاصل في القصد، وإلا لزم التسلسل، إلا أن يلتزم بأن اختيارية القصد بنحو آخر وبنفس ذاته لا بقصد آخر، كي يلزم التسلسل.

وأما ما ذكره المصنف رحمته الله من:

أن بعض مبادئ الاختيار غالباً يكون بالاختيار، وإن لم يكن مبدأه الأول - أعني: تصوّر الفعل - وكذا مبدأه الثاني - أعني: الميل إليه - بالاختيار، وقد أوضح ذلك في «حاشيته على الرسائل» [ص ٣٨].

ففيه - مع أن الغلبة لا تجدي؛ لأن المفروض استحقاق العقاب دائماً :-

أن إشكال التسلسل وارد عليه ولا يكاد يتخلّص منه؛ فان ذلك المبدأ الذي يكون بالاختيار يحتاج إلى مقدمات الاختيار حيث كان بالاختيار، فننقل الكلام إلى مقدمات ذلك الاختيار، فان كانت بلا اختيار كان الاختيار بلا اختيار، وإلا عاد هذا الكلام إلى ما لا نهاية له وتسلسل.



→

وأما ما أجاب به أخيراً: من الالتزام باستحقاق العقاب على القصد وإن لم يكن بالاختيار، فترتب على ما لا بالاختيار، أعني: القصد المنبعث عن الخصوصية الذاتية الكامنة في ذات العبد، حالة في العبد يُعبّر عنها بالبُعد عن المولى، ويكون من آثارها العقاب، فالعقاب أثر تلك الحالة، وهي أثر قصد المعصية، وقصد المعصية أثر خصوصية كامنة في ذات العبد، مثل أن طينته من علّين أو من سجين، فالذات تؤثر في حصول العقاب تأثير العلل التكوينية في معاليلها، ولا ينافي ذلك لحوق التوبة والشفاعة وسائر موجبات الخلاص من النار؛ فإن الذات الموقّفة للتوبة والتي تشملها الشفاعة ذات خيرة وطينتها من علّين، والذات الشريرة التي تعصي وتقود معصيتها صاحبها إلى أن توصله إلى جهنم، لا تتوفّق للتوبة ولا تصلح أن تشملها العناية الإلهية والشفاعة النبوية ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾^(١).

هذه خلاصة ما رآه المصنف رحمته الله.

وأنت خير: بأن سلوك هذا المنهج يفضي إلى أن يكون تكليف العصاة نقمة عليهم، قائداً لهم إلى الدرجات، كما أن تكليف المطيعين يكون رحمة لهم، موصلاً لهم إلى الدرجات؛ فإن ظهور الخصوصيات الكامنة بالقرب والبعد الفعليين يكون بسبب التكليف، فيطيع طائفة المطيعين، فيستحقّون بذلك الدرجات، ويكون تكليفهم لطفاً لهم وموجباً لفعليّة كمالانهم، ويعصي طائفة العصاة فيستحقّون بها الدرجات، ويكون تكليفهم قهراً عليهم، موجباً لفعليّة نقائصهم الذاتية. والذي يختلج بالبال: هو أن التكليف الذي هو هداية السبيل المترتب عليه كون المكلف ﴿إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^(٢)، لطف من الله العزيز، لأجل تكميل النفوس وإيصالها إلى كمالاتها الفعلية، من غير فرق بين العصاة والمطيعين، وحيث أن

(١) الأنبياء: ٢٨.

(٢) الدهر: ٣.

على مخالفة القطع، وهل كان العقاب عليها إلا عقاباً على ما ليس بالاختيار؟

→

الوصول إلى تلك الكمالات لا يكون إلا يتعاب النفس وحملها على المشاق، بالإرادة والاختيار، كما قال شاعر العجم:

«نابرده رنج گنج میسر نمیشود»^(١)

والمشقة المكملة إحدى مشقتين: مشقة العمل بالتكليف في دار التكليف، ومشقة العقاب في دار الجزاء، فإذا اختار المكلف مشقة دار التكليف، كمل في دار التكليف واستحق نعيم الجنان، بمجرد الرحلة من هذه الدنيا، وإذا اختار مشقة العذاب، احتاج إلى التكميل في الدار الآخرة بالعقاب، فإذا عوقب التحق بأولئك الأولين، وقد اختار المولى اختيار المشقة الأولى؛ لكونها أهون بمراتب في جنب عذاب الآخرة.

لكن هذا المنهج لا ينجح عموماً ولا يصحّ الخلود في نار جهنم، وقد أنكر الخلود في العذاب بعض أهل المعقول مع الاعتراف بالخلود في نار جهنم، قائلاً: بأن أهل جهنم ينتهي شأنهم إلى الالتذاذ بنار جهنم والأنس بمؤلماتها^(٢).

وأنت خبير: بأن كل ما يقال في أمثال هذه المسائل التي لا سبيل إلى العلم بحقيقة الحال فيها، ان لم يكن كفوفاً فهو فضول ورجم بالغيب وتخرص، والمتبع في ذلك كلام أهل الوحي، فكل ما يصدر منهم تؤمن به وكل ما سوى ذلك نكفر به. انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٠/٢.

(١) الشعر الفارسي المذكور للشاعر الشهير نظامي گنجوي، وهذا هو صدر البيت: وعجزه:

مزد آن گرفت جان برادر که کارکرد

(٢) كما في مواضع من كتب محي الدين ابن عربي منها: ما في الفص اليونسي من كتابه فصوص الحكم وربما تبعه بعض المحققين في الأسفار الأربعة.

قلت: العقاب إنما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان، لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار.

إن قلت: إن القصد والعزم إنما يكون من مبادئ الاختيار، وهي ليست باختيارية، وإلا لتسلسل.

قلت - مضافاً إلى أن الاختيار^(١٨٢) وإن لم يكن بالاختيار، إلا أن بعض

(١٨٢) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني **قُلْتُ**:

«وشرح ذلك ما فصله في «الحاشية» وحاصله:

أن الفعل الاختياري مسبق بمقدمات سبعة؛ لأنه يستند إلى حركة العضلات المستندة العزم، وهو مرتبة الميل التي قبل الشوق المؤكّد المستند إلى الجزم، وهو حكم القلب بأنه ينبغي صدور الفعل بدفع موانع، المستند إلى الميل إلى الشيء، وهو موقوف على التصديق بالغاية، الحاصل بعد العلم بالشيء، وتلك سبعة، كما أنها مقدّمة للفعل، فكذلك كلّ سابق مقدّمة للأحق، وحينئذ تكون مقدمات الإرادة خمسة، والجزم والعزم فيها اختياريان في الغالب، وربّما يكونان غير مقدورين إذا كان ميله إلى الشيء بمرتبة لا يقدر على صرف نفسه عنه، وحينئذ صحة العقوبة على الإرادة الغير الاختيارية من جهة إختيارية هاتين المقدّمتين»^(١).

ويردّ عليه أولاً: أنه أخصّ من المدعى؛ إذ هو تصريح العقوبة على الإرادة مطلقاً. وثانياً: أن المقدّمتين إختياريتان دائماً؛ لأنّ شدة الميل لاتنافي الإختيارية، وإلا لا يكون أصل الفعل إختيارياً.

وثالثاً: منع كون التصديق دائماً اضطرارياً، بل هو كذلك أحياناً، فلاوجه لتخصيصه بالمقدّمتين.

ورابعاً: أن الحكم بكون الجزم والعزم إختياريين مع القول بأن الملاك في الإختيارية دائماً هو تعلق إرادة الشيء مستلزم للتسلسل، لأنّ تلك الإرادة مسبوقه أيضاً بجزم

(١) أنظر درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٣٨.

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة.. الأمر الثاني: التجري والإنقياد) ٢٩٩
مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار؛ للتمكّن من عدمه بالتأمل فيما يترتب
على ما عزم عليه من تبعة العقوبة واللّوم والمذمّة -: يمكن أن يقال:
إن حسن المؤاخذه والعقوبة^(١٨٣) إنّما يكون من تبعة بُعده عن سيّده

→

وعزم، وهما أيضاً مسبوقان بإرادة ثالثة.. هكذا.
وخامساً: أنّ العقل حاكم بقبح العقوبة على ما لا إختيار فيه، ومنه الإرادة فرضاً،
فلا يحسنه إختيارية بعض مقدّماتها الغير الموجب لاختياريتها فرضاً. إنتهى. أنظر
حاشية المشكيني على الكفاية: ٦٠/٣.
(١٨٣) وأنت بعد الرجوع إلى ما قدمناه في بحث الطلب والارادة وغيرها لا ينبغي أن
ترتاب في أن للاعتبار نظاماً تاماً وللحقيقة نظاماً آخر، وأن أحد النظامين لا يبطل
الآخر؛ فإن أفق المولوية والعبودية من نظام الاجتماع وما فيه من الأمر والنهي
والحكم والحسن والقبح وتبعاتهما من الثواب والعقاب إنّما اضطر الانسان الى
اعتباره كله للنيل إلى الحقايق التي تحتها مما يحتاج إليه في حيوته من سعادة
مجذوبة وشقاوة مدفوعة.

فمسلك السعادة والشقاوة الذاتيتين - على ما فسرناه - قبل خلق الأعمال لا ينافي مسلك
اختيارية الأعمال ومجازات الأعمال؛ لاختلاف النظامين حكماً وكون النسبة بينهما
نسبة الظاهر والباطن.

فتبين بذلك ما في كلامه (رحمته) من وجوه الفساد:

منها: عدوله عن سلك مجازات الاعمال إلى سلك كون الثواب والعقاب من لوازم
الملكات والأعمال، وقد عرفت: اتحاد المسلكين بحسب النتيجة.

ومنها: تقريبه (رحمته) السعادة والشقاوة بالذاتي في باب الكليات الخمس وأنها لا تعلّل،
وقد عرفت: أنها من قبيل الذاتي في باب البرهان.

فان قلت: الذاتي في باب البرهان ما ينتزع من مقام الذات بعد انحفاظ الحد

←

بتجرّيه عليه، كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة، فكما أنّه يوجب البُعد عنه كذلك لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة؛

→

فلا يعلل أيضاً.

قلت: فسره بذلك بعضهم وهو خلط بين الذاتي ولازم الذات، والحق ما عرفت: من مساوقة الذاتي في باب البرهان مع العرض الذاتي.

ومنها: أخذه المعاصي غير اختيارية.

وقد قرّره (رحمته) في حاشية منه بقوله:

«كيف لا! وكانت المعصية الموجبة لاستحقاق العقوبة غير اختيارية؛ فإنها هي المخالفة العمدية وهي لا تكون بالاختيار؛ ضرورة أن العمد إليها ليس بالاختياري، وانما تكون نفس المخالفة إختيارية وهي غير موجبة للاستحقاق، وإنما الموجبة له هي العمدية منها كما لا يخفى على أولى النهي. انتهى».

وفيه: مخالفة ظاهرة؛ إذ عدم اختيارية العدم لا يستلزم عدم اختيارية المخالفة المنسوبة إليه؛ إذ العمد غير العمدي، وعدم اختيارية أحدهما لا ينافي اختيارية الآخر.

ومنها: جعله (رحمته) بعث الرسل وإنزال الكتب وغيرها لانتفاع السعداء وتمام الحجة على الأشقياء.

وفيه فساد ظاهر؛ إذ بعد فرض كون ما يترتب على الاطاعة والمعصية من السعادة والشقاوة ذاتياً لا يعلل، والذاتي لا يختلف ولا يتخلف كان وجود هذا النافع الممد وعدمه على السواء، وهل يتصور تأثير شيء خارج عن ذات الانسان مثلاً في كونه حيواناً أو ناطقاً، أو في كيفية انصافه بهما من تقديم وتأخير، أو تعجيل وتأجيل، أو شدة وضعف، أو خفاء وظهور؟ وهل يتصور إتمام حجة عليه في ذلك؟ وأي حجة تتصور للانسان على ربه في كونه إنساناً مثلاً حتى تمس الحاجة إلى دفعه: بانه إنسان وبذاته لا يجعل جاعل يتوسط بينه وبين ذاته؟ وهو ظاهر. (الطباطبائي)

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة.. الأمر الثاني: التجري والإنقياد ٢٠١
[فإنه^(١)] وإن لم يكن باختياره،^(١٨٤) إلا أنه بسوء سريره وخبث باطنه
بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتاً وإمكانه.

وإذا انتهى الأمر إليه يرتفع الإشكال وينقطع السؤال بـ «لم»؛ فإن
الذاتيات ضروري الثبوت للذات.

وبذلك أيضاً ينقطع السؤال عن أنه لم يختار الكافر والعاصي الكفر
والعصيان، والمطيع والمؤمن الإطاعة والإيمان؟ فإنه يساوق السؤال عن أن
الحمار لم يكون ناهقاً؟ والإنسان لم يكون ناطقاً؟

وبالجملة: تفاوت أفراد الإنسان في القرب منه تعالى والبعد عنه سبب
لاختلافها في استحقاق الجنة ودرجاتها، والنار ودرجاتها [و موجب لتفاوتها
في نيل الشفاعة وعدم نيلها]^(٢) وتفاوتها في ذلك بالأخرة يكون ذاتياً،
والذاتي لا يُعمل.

إن قلت: على هذا فلا فائدة في بعث الرسل وإنزال الكتب والوعظ
والإنذار.

قلت: ذلك لينتفع به من حسنت سريره وطابت طينته لتكمل به نفسه

(١٨٤) كيف لا؟ وكانت المعصية الموجبة لاستحقاق العقوبة غير اختيارية؛ فإنها هي
المخالفة العمدية وهي لا تكون بالاختيار؛ ضرورة أن العمد اليها ليس باختيار،
وأنما تكون نفس المخالفة اختيارية، وهي غير موجبة للاستحقاق، وأنما الموجبة له
هي العمدية منها كما لا يخفى على أولي النهى. (المحقق الخراساني رحمته).

(١) غير موجودة في جملة من النسخ.

(٢) اختلفت النسخ في هذه العبارة زيادة ونقصاً وأفضلها ما أئنتناه.

ويخلص مع ربه أنسه ﴿مَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾^(١) قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ تَنفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢) وليكون حجة على من ساءت سريرته وخبت طيبته ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾^(٣) كيلا يكون للناس على الله حجة، بل كان له حجة بالغة.

ولا يخفى: أن في الآيات والروايات شهادة على صحة ما حكم به الوجدان الحاكم على الإطلاق في باب الاستحقاق للعقوبة والمثوبة. ومعه لا حاجة إلى ما استدلل على استحقاق المتجرى للعقاب بما حاصله:

«أنه لولاه مع استحقاق العاصي له يلزم إناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار من مصادفة قطعه الخارجة عن تحت قدرته واختياره مع بطلانه وفساده»^(٤).

إذ للخصم أن يقول: بأن استحقاق العاصي دونه إنما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه - وهو مخالفته عن عمد واختيار - وعدم تحققه فيه؛ لعدم مخالفته أصلاً ولو بلا اختيار، بل عدم صدور فعل منه في بعض أفراد

(١) الأعراف: ٤٣.

(٢) الذاريات: ٥٥.

(٣) الأنفال: ٤٢.

(٤) أنظر ذخيرة المعاد للمحقق السبزواري: ٢٠٩ - ٢١٠.

بالاختيار، كما في التجري بارتكاب ما قطع أنه من مصاديق الحرام، كما إذا قطع - مثلاً - : بأن مائعاً خمر، مع أنه لم يكن بالخمر، فيحتاج إلى إثبات أن المخالفة الاعتقادية سبب كالواقعية الاختيارية، كما عرفت بما لا مزيد عليه.

ثم لا يذهب عليك: أنه ليس في المعصية الحقيقية إلا منشأ واحد^(١٨٥) لاستحقاق العقوبة، وهو هتك واحد، فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين - كما توهم^(١) - مع ضرورة أن المعصية الواحدة لا توجب إلا عقوبة واحدة كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما كما لا يخفى. ولا منشأ لتوهمه، إلا بداهة أنه ليس في معصية واحدة، إلا عقوبة واحدة، مع الغفلة عن أن وحدة المسبب تكشف بنحو «الإن» عن وحدة السبب.

(١٨٥) قد عرفت: وجه ترتب الثواب والعقاب وأن منشأه غير منشأ ترتب المدح والذم. (الطباطبائي)

الأمر الثالث : [أقسام القطع]

إنه قد عرفت: أن القطع بالتكليف أخطأ أو أصاب يوجب عقلاً استحقاق المدح والثواب أو الذم والعقاب من دون أن يؤخذ شرعاً في خطاب^(١٨٦).

(١٨٦) ممّا قام عليه البرهان في محله:

أن العلم عين المعلوم بالذات، وأن المعلوم بما هو معلوم لا وجود له باستقلاله، بل هو موجود بوجود العالم.
ومقتضى هاتين القضيتين: أن العلم ليس ذا وجود مستقل على حد سائر الاوصاف والكيفيات الحقيقية المحمولة بالضميمة، فلامعنى لكونه وصفاً مرآتياً فانياً في المعلوم.

على أننا قدّمنا في بحث الوضع: أن الفناء في الأمور الحقيقية لامعنى له؛ لاستلزامه كون الشيء موجوداً غير موجود.

وبذلك يظهر: ما في قوله: (ان القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الاضافة... الى آخر ما ذكره) هذا ما عليه الأمر في نفسه.

لكنك قد عرفت في البحث عن حجية القطع: أن الانسان يعتبره بحسب الفطرة وصفاً متوسطاً بينه وبين المعلوم فانياً فيه غير ملحوظ استقلالاً، فله عنده بحسب هذا

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة.. الأمر الثالث : «أقسام القطع» ٢٠٥
وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر^(١٨٧) يخالف^(١٨٨) متعلّقه لا يماثله

→

الاعتبار حيثان مختلفتان: الوصفية والطريقة، فله أن يعتبره طريقاً محضاً أي:
لا يلتفت إليه أصلاً أو من حيث أنه وصف ما كاشف: إما من جهة وصفته أو كشفه
بعض الموضوع أو تمامه فيصير الأقسام خمسة على ما ذكره (رحمته) في الكتاب.
(الطباطبائي)

(١٨٧) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«القطع على قسمين:

الأول: أن يكون طريقاً صرفاً، والمراد منه: هو الطريقة بالنسبة إلى الحكم الشرعي؛
تعلّق القطع به أو بموضوعه، وإلا فهو موضوع بالنسبة إلى الحكم العقلي، وهو
الحجّة.

الثاني: أن يكون موضوعاً لحكم شرعي وهو على أقسام:

الأول: أن يكون القطع بحكم مأخوذاً في موضوع حكم آخر، وهذا هو المذكور في
العبارة مقسماً للأقسام الأربعة.

الثاني: أن يكون القطع بموضوع - في حكم، أو لا حكم له - مأخوذاً في موضوع حكم
آخر، كما إذا أخذ القطع بخمرية مائع - مع فرض كون الخمر ذا حكم، أو لا معه -
في موضوع وجوب التصدق.

الثالث: أن يكون القطع بموضوع لا حكم له مأخوذاً في حكم ذاك الموضوع.
وهذا أيضاً ممكن، ولا ينافيه عدم خلوّ الواقعة عن الحكم؛ لأنه لا ينافي دعوى الإمكان.
وهذه الثلاثة ترتقي إلى إثني عشر قسمًا بضربها في تمام الموضوع وجزئه، وضرب
الحاصل في الموضوع على نحو الوصفية والكاشفية الصرفة.

والمراد من أخذ الصفتية: كون المأخوذ جهة استقلالية القطع ونوريته في نفسه أو
مرآتيته مقيدةً بخصوصية كونه في القاطع الخاص أو المقطوع به الخاص.

←

ولا يضاده، كما إذا ورد مثلاً في الخطاب: «أنه إذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصديق بكذا»:

→

ومن الكاشفة: هو مأخوذة صرف المرآتية بلا قيد في البين، كما أشار إليه بقوله: (أو اعتبار خصوصية أخرى فيه معها).

ولكن لا يخفى أن خصوصية المقطوع به لا بد من أخذها في أخذ جهة الكشف أيضاً. والأولى ترك قوله: (أو المقطوع) بعد قوله: (للقاطع).

ومما ذكرنا يندفع ما في «الدرر» [المحقق الحائري: ٣٣٠]:

من أن المراد من الأول: كون المأخوذ هو كونه كشفاً تاماً، ومن الثاني: كون المأخوذ طريقته وحجته؛ بمعنى أن المأخوذ هو الحجية المطلقة، فيصح قيام الأمارات - بدليل حجتها - مقامه حينئذ على الثاني دون الأول... أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٧٣/٣.

(١٨٨) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:

«في العبارة تسامح، ومقصوده جواز أخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر متعلق بموضوع آخر، كما إذا أخذ القطع بحرمة الخمر قيداً لموضوع وجوب التصديق، أو لموضوع حرمة الكذب، وكون متعلق القطع هو الحكم المماثل، كما في الصورة الثانية، أو المخالف كما في الأولى، حيث أنهما، أعني الحكم المترتب على القطع والحكم المتعلق به القطع، في موضوعين، فلا يلزم اجتماع الضدين أو المثلين.

نعم، يستحيل أخذه قيداً في نفس موضوع الحكم الأول، الذي تعلق به القطع للزوم اجتماع المثلين أو الضدين، بنحو يكون أحدهما استقلالياً والآخر ضمناً في متعلق الحكم الأول، وإن لم يلزم ذلك في متعلق الحكم الثاني». انتهى أنظر نهاية النهاية:

تارة: بنحو يكون تمام الموضوع: بأن يكون القطع بالوجوب مطلقاً ولو أخطأ موجباً لذلك.

وأخرى: بنحو يكون جزءه وقيدته: بأن يكون القطع به في خصوص ما أصاب موجباً له.

وفي كل منهما يؤخذ:
طوراً بما هو كاشف وحاك^(١٨٩) عن متعلقه.

(١٨٩) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قدس سره:

« فأن للقطع جهتين وحيثيتين:

جهة كونه صفة من صفات النفس، وفي هذه الجهة يشارك سائر صفات النفس، من الجود والشجاعة والعدالة.

وجهة كونه ذا كشف وحكاية عن متعلقه، وفي هذه الجهة يمتاز عن سائر الصفات النفسانية؛ إذ ليس فيها هذا الكشف.

وحينئذ قد يؤخذ في الموضوع بجهته الأولى، كما قد يؤخذ فيه بجهته الثانية. ويمكن أن يؤخذ فيه بكلتا الجهتين، كأخذ زيد في الحكم بما هو عالم وهاشمي جميعاً.

ولكن الحق بطلان التقسيم المذكور.

بيان ذلك:

أن الحكم إن تعلق بالقطع بما هو صفة، كان اللازم أن يعم الحكم سائر الصفات أيضاً؛ لما تقدم: من مشاركته بهذه الجهة لسائر صفات النفس، مع أنهم لا يلتزمون به، وخلاف المفروض من تعلق الحكم بالقطع.

وإن اختص الحكم بالقطع، كان ذلك الحكم حكماً على جهة كشفه ووارداً على

وآخر بما هو صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به.

وذلك لأن القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الإضافة^(١٩٠) -

→

فصله، المميّز له عن سائر الصفات، وليس ذلك إلا جهة كشفه عن الواقع؛ إذ ليس له جهة مميّزة غيره.

وبالجملة: إن تعلّق الحكم بالجهة المميّزة، كان ذلك حكماً على القطع بما هو كاشف، وإن تعلّق الحكم بالجهة المشتركة، لم يكن ذلك حكماً على القطع، بل حكماً على كل صفة للنفس ومن ذلك القطع.

نعم، لا بأس بالحكم عليه تارة بما هو كاشف بإلغاء جهة كونه صفة للنفس، وأخرى بما هو صفة خاصة كاشفة عن الواقع، فيكون الدخيل في الموضوع على الأول محض جهة الكشف، وعلى الثاني جهة الصفية منضماً إلى جهة الكشف.

وربما يتوهم: أنّ القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الكشف لا يعقل أن يكون على وجه تمام الموضوع.

وهو توهم ناشئ من حسابان: أنّ المراد من الكشف هنا الكشف الحقيقي، الموجود في العلم، مع أنّ المراد منه الكشف الزعمي، أعني به الكشف في نظر القاطع؛ فإن القطع هو الاعتقاد الجازم، والعلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع.

نعم، أخذ العلم في الموضوع على وجه تمام الموضوع غير معقول. انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٤٤/٢.

(١٩٠) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قدس سرّه:

«أخرج بالقيد الأول الصفات الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج، فإن العلم ان لم يكن جوهرأ وعين النفس فلا أقلّ من كونه صفة حقيقية قائمة بها، وبالقيد الثاني أخرج سائر الصفات الحقيقية، التي لا إضافة لها إلى شيء، كالشجاعة والجبين والكرم والبخل.

←

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة.. الأمر الثالث : (أقسام القطع) ٢٠٩
ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره - صحّ أن يؤخذ فيه بما هو صفة
خاصة وحالة مخصوصة بإلغاء جهة كشفه، أو اعتبار خصوصية أخرى فيه
معها كما صحّ أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلّقه وحاك عنه، فتكون
أقسامه أربعة، مضافاً إلى ما هو طريق محض عقلاً غير مأخوذ في الموضوع
شرعاً.

[قيام الأمارات مقام القطع الطريقي]

ثم لا ريب في قيام الطرق^(١٩١) والأمارات^(١٩٢) المعتبرة^(١٩٣) - بدليل

→

ولكن لا يخفى: ان إضافة العلم إلى الخارج، وبعبارة أخرى: إضافة المعلوم بالذات
إلى المعلوم بالعرض، ليست إلا بمعنى التطابق بين الأمرين، وكون ما في النفس
عالمًا عقلياً مضاهياً للعالم الحسي، وإلا فأَي نسبة وإضافة مقولية بين الصور
المجرّدة العقلية، والصور المادية الخارجية؟! انتهى انظر نهاية النهاية: ٢٥٢/٢.

(١٩١) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قُلِّعَ:

«إعلم انه تظهر الثمرة بين أقسام القطع في موردين:

أحدهما: باب الإجزاء؛ وذلك لأنه إذا كان القطع طريقاً صرفاً أو موضوعاً جزءاً ثم
انكشف الخلاف فلا إجزاء، وأما إذا أخذ موضوعاً تاماً، فهو مجزئ؛ لعدم انكشاف
الخلاف بالنسبة إلى الحكم، بل الإنكشاف بالنسبة إلى متعلّق القطع، وهي مسألة
فقهية.

الثاني: في قيام الأمارات والأصول، وهو مسألة أصولية.

ولابد قبل الشروع من بيان أمور:

الأول: أن المراد من القيام ترتّب أثر القطع عليه من الحجّية في الطريقي، والحكم
الشرعي في الموضوعي.

←

→

الثاني: أن محل الكلام ما كان دليل الأمانة مطلقاً، وإلا فلو كان دليل متعرض لتزويل الأمانة منزلة القطع الموضوعي بالخصوص، أو القطع الطريقي كذلك فلا كلام.

الثالث: انه لا فرق في المهم بين الموضوعي التاممي والجزئي، فالمهم حينئذ التقسيم الثلاثي: بأن يقال: إن القطع إما طريق صرف أو موضوعي صرف أو موضوعي وصفي أو موضوعي مرآتي.

الرابع: أن المختار عدم قيامها مقام الموضوعي بكلا قسميه، وقيامها مقام الطريقي خلافاً للشيخ قدس سره؛ فإنه ألحق الموضوعي المرآتي بالطريقي الصّرف.

الخامس: انه لا فرق في محل النزاع بين القول بكون الأمارات حجة من باب الطريقيّة أو الموضوعيّة، غاية الأمر أن التنجّز المترتب على الثاني مخالف مع التنجّز المترتب على القطع؛ لأن الأول تنجيز للحكم الظاهري والثاني للواقعي، ولكنهما مشتركان في أصل التنجيز. هذا إذا قام مقام القطع الطريقي.

وأما إذا قام مقام القطع الموضوعي فواضح عدم الفرق بين القولين في الأمانة فافهم.»

إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٧٦/٣.

(١٩٢) التأمل في بناء العقلاء وإن كان يعطي أنهم يبنون في إحراز الواقع على الاحراز العلمي لكنهم لبنائهم على تسرية الحد والحكم في جميع الموارد الممكنة يرون الادراك الغير العلمي إدراكاً علمياً إذا لم يظهر نقيضه ظهوراً معتد به؛ إذ فرض الاقتصار في باب العمل على العلم المانع من النقيض حقيقة على فرض وجوده يوجب اختلال نظام العمل أساساً، فالحاجة الأولية ماسة باعتبار غير العلم مما لا يظهر نقيضه ظهوراً معتدّاً به، مثل: العلم حجة.

وبعبارة أخرى: اعتبار حجية الوثوق باحراز الواقع سواء كان بالعلم الحقيقي - لو كان له تحقق في مقام العمل - أو بالظن الاطميناني والوثوق، فحاجة الانسان الى العمل بالظهور اللفظي أو الخير الموثوق به مثلاً في عرض الحاجة الى العمل بالعلم

←

→

الحقيقي، على أنهم يرون جميع ذلك علماً.

ومن هنا يظهر: انها جميعاً حجج مجعولة في عرض القطع لا في طوله، فالقول بأن جعل حجية سائر الطرق يوجب قيامها مقام القطع الطريقي لا وجه له، بل هي في عرضه وعلى هذا: فلماوجب لاحتمال قيامها مقام القطع الموضوعي في موضوعيته لأحكامها الخاصة، بل هو كالقول بأن جعل حجية الخبر هل يوجب ترتب حكم الشهادة عليه؟

فان قلت: لا يتم جعل الحجية في غير العلم إلا بالغاء احتمال الخلاف الذي في مورده، مضافاً إلى أصل اعتبار مدلوله نفس الخارج فهو في جعله يقام أولاً مقام القطع ثم ينزّل مدلوله منزلة الواقع نفسه، وهذا معنى قيامه مقام القطع الطريقي.

قلت: إلغاء احتمال الخلاف في غير القطع عند جعل حجيته إنما هو في تطبيقه على الخارج لا في تطبيقه على القطع؛ ضرورة انه لو لوحظ فيه القطع ثبت الخلف؛ إذ لحاظ القطع يوجب أخذه من حيث وصفيته واقامته مقامه في جعل الحجية يوجب أخذه من حيث طريقيته فافهم ذلك، فسائر الحجج - غير القطع - واقعة في مرحلة الجعل في عرض القطع لا في طوله. (الطباطبائي)

(١٩٣) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«هذا البحث راجع إلى مقام الإثبات، وإن أدلة التنزيل ناهضة بتنزيل الأمارات منزلة القطع بأقسامه، أو غير ناهضة إلا بتنزيلها منزلة القطع الطريقي، وخصوص القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الكشف، أو غير ناهضة إلا بالتنزيل منزلة القطع الطريقي فقط، وإلا ففي مقام الثبوت لا إشكال في إمكان قيام الأمارات مقام القطع بأقسامه، وفي إمكان التعبير عن ذلك بعبارة واحدة جامعة.

فالتزاع في أن مثل تنزيل الظن منزلة القطع ونحوها من العبارات المشتملة عليها أدلة الاعتبار، وافية بمجموع التنزيلات الثلاثة، أو غير وافية إلا بتنزيل واحد، بل لا

←

→

يمكن شمولهما لأزيد من تنزيل واحد حسب زعم المصنف قُلَيْبُ، أو بتنزيلين، أعني بهما تنزيل الظن منزلة القطع الطريقي وتنزيله منزلة القطع المأخوذ في الموضوع على جهة الكشف، كما ذهب إليه شيخنا المرتضى قُلَيْبُ.
والحق: إن أدلة الاعتبار غير نازرة إلى تنزيل الظن منزلة القطع المأخوذ في الموضوع رأساً، بل مفادها ليس إلا جعل المؤدى، كما هو صريح قوله عَلَيْهِ:
«ما يقوله عني فعني يقول» فلا حاجة بعد ذلك إلى البحث عن إمكان إرادتهما جميعاً من هذه العبارة.

نعم، هاهنا أمر آخر: وهو أنه هل يغني تنزيل الظن منزلة القطع الطريقي عن تنزيله منزلة القطع الموضوعي مستقلاً - لأنه يستفاد تنزيله منه بالالتزام - أو يغني تنزيل الظن منزلة القطع الموضوعي عن تنزيله منزلة القطع الطريقي، عكس ما قلناه أولاً - لاستفادته منه التزاماً، فيرتب على الظن آثار القطع الموضوعي بكلا قسميه والقطع الطريقي - أو لا يغني أحدهما عن الآخر؟

هذا بناء على أن المجعول في الطرق والأمارات هو المؤدى.
وأما بناء على مذهب المصنف قُلَيْبُ: من أن الحجية أمر قابل للجعل، وأن مؤدى أدلة الاعتبار هو ذلك، فالأمر واضح جداً.

ويكفي تنزيل الظن منزلة القطع في ترتب تمام الآثار؛ لأن الحجية من أحكام نفس القطع عقلاً، فإذا فرضنا: أن الشارع أيضاً رتب عليه حكمين آخرين: أحدهما بجهة كاشفيته، والآخر بجهة صفتيته، فصار القطع ذا أحكام ثلاثة: أحدها عقلي، والآخران شرعيان، فتزيل الشارع الظن منزلة القطع تترتب عليه أحكامه الثلاثة، فيصير الظن منجزاً شرعاً، كما كان القطع منجزاً عقلاً، ولا حاجة في هذا التزيل إلى لحاظ القطع آلياً؛ ليلزم اجتماع اللحاظين: لحاظه كذلك مع لحاظه استقلالاً؛ لأن الحجية حكم نفس القطع، والقطع موضوع فيها، كما هو موضوع في الحكمين
←

→

الآخرين، فلا حاجة إلى لحاظ المؤدى في حصول هذا التنزيل، ليكون القطع مأخوذاً على سبيل المراتبة له، بل تلحظ نفس صفة الظن ونفس صفة القطع، وتنزل تلك منزلة هذه، فتترتب به الأحكام الثلاثة.

ثم لو أغمضنا عن هذا المسلك وقلنا: بأن الحجية غير قابلة للجعل، وإنما القابل للجعل هو الحكم التكليفي على طبق مؤدى الأمارات، أمكن تنزيل مؤدى الظن منزلة المقطوع بلحاظ الظن والقطع آلياً ومرآة إلى المتعلق، فيكون هذا مدلول أدلة الاعتبار مطابقة، ثم يحصل تنزيل الظن منزلة القطع في أحكام القطع بالدلالة الالتزامية. وإن شئت قلت: تنزيل القطع بهذا الحكم الظاهري المجعول على طبق المؤدى، منزلة القطع بالحكم الواقعي فيما يترتب عليه من الأحكام، بجهته الصفية والكشفية. وهو الذي نقله المصنف رحمته الله من «حاشيته على الرسائل»، ثم أورد عليه.

وسيجيء دفع الإشكال.

لكن يتجه عليه: منع التلازم بين التنزيلين، ولذا لا ملازمة بين تنزيل زيد منزلة الأسد، وبين تنزيل أبيه منزلة أبي الأسد وأخيه منزلة أخيه الأسد.

وهناك تقرير ثالث يصحح ما صار إليه شيخنا المرتضى رحمته الله، وهو:

أن يكون دليل التنزيل متمماً لجهة كشف الظن وحاكماً بإلغاء احتمال خطأه، وأن كشفه الناقص هو ذلك الكشف التام القطعي، مريداً بذلك جعل حكم القطع المترتب على جهة كشفه للظن بالمطابقة، وأيضاً جعل مؤدى الظن بالملازمة العرفية بين الجعل الأول والجعل الثاني.

لكن الملازمة باطلة، كما عرفت في نظيره، فيصار المتحصّل عدم معقولية تكفّل دليل تنزيل الظن منزلة القطع بالتنزيلين بعد عدم ثبوت التلازم بينهما.

لكن ذلك على مسلك جعل المؤدى في الأمارات، لا على ما ذهب إليه المصنف رحمته الله من جعل الحجية؛ فإن المعقولية على هذا أوضح من الشمس، كما

←

حجيتها واعتبارها - مقام هذا القسم.

كما لا ريب في عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الصفتية من تلك الأقسام، بل لابد من دليل آخر على التنزيل؛ فإن قضية الحجية والاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجة من الآثار لاله بما هو صفة وموضوع؛ ضرورة أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات.

[عدم قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي]

ومنه قد انقذ: عدم قيامها بذلك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الكشف؛ فإن القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعاً، كسائر ما لها دخل في الموضوعات أيضاً، فلا يقوم مقامه شيء بمجرد حجته [أ] أو^(١) قيام دليل على اعتباره، ما لم يقم دليل على تنزيهه، ودخله في الموضوع كدخله.

وتوهم: كفاية دليل الاعتبار الدال على إلغاء احتمال خلافه، وجعله بمنزلة القطع من جهة كونه موضوعاً ومن جهة كونه طريقاً، فيقوم مقامه: طريقاً كان أو موضوعاً^(٢).

فاسد جداً؛ فإن الدليل الدال على إلغاء الاحتمال لا يكاد يكفي إلا

→

عرفت. « انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٦/٢ - ٢٨.

(١) كما في أكثر النسخ.

(٢) تعريض بالشيخ الأعظم رحمته أنظر فرائد الأصول: ٣٣/١ - ٣٤.

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة..الأمر الثالث : (اقسام القطع) ٢١٥
بأحد التنزيلين؛ حيث لا بدّ في كلّ تنزيل منهما من لحاظ المنزل والمنزل
عليه، ولحاظهما في أحدهما آليّ وفي الآخر استقلاليّ؛ بداهة أن النظر في
حجّيته وتنزيله منزلة القطع في طريقته - في الحقيقة - إلى الواقع ومؤدّى
الطريق^(١٩٤)، وفي كونه بمنزلة في دخله في الموضوع إلى أنفسهما، ولا
يكاد يمكن الجمع بينهما.

نعم، لو كان في البين ما بمفهومه جامع بينهما يمكن أن يكون دليلاً على
التنزيلين، والمفروض أنه ليس، فلا يكون دليلاً على التنزيل إلاّ بذلك
اللحاظ الآليّ، فيكون حجة موجبة لتنجّز متعلّقه، وصحة العقوبة على
مخالفته في صورتها إصابته وخطأه بناء على استحقاق المتجرّي، أو بذلك
اللحاظ الآخر الاستقلاليّ، فيكون مثله في دخله في الموضوع وترتيب ما له
عليه من الحكم الشرعيّ.

لا يقال: على هذا لا يكون دليلاً على أحد التنزيلين ما لم يكن هناك

(١٩٤) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«هذا الكلام ليس من حق المصنف قدس سره، فان مؤدّى دليل الاعتبار عنده ليس هو جعل
المؤدّى، بل جعل الحجية للظن، نحو ما هو منجمل تكويناً للقطع.
نعم، الإشكال متّجه على شيخنا المرتضى قدس سره حيث جمع بين التنزيلين، مع ذهابه
إلى جعل المؤدّى، إلا أن يقول باستفادة تنزيل المؤدّى و المنكشف من أدلة
الاعتبار بالدلالة الالتزامية، على أن يكون دليل الاعتبار بمدلول المطابقي، متكفلاً
بتنزيل الكشف الناقص الظنيّ منزلة الكشف التام القطعي، وبالمدلول الالتزامي،
مفيداً لتنزيل المظنون منزلة المقطوع، لكن عرفت منع الملازمة». انتهى أنظر نهاية
النهاية: ٢٨/٢.

قرينة في البين.

فإنه يقال: لا إشكال في كونه دليلاً على حجّيته؛ فإن ظهوره في أنه بحسب اللحاظ الآلي مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه، وإنّما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلالة عليه. فتأمل في المقام؛ فإنه دقيق ومزالّ الأقدام للأعلام.

ولا يخفى: أنه لو لا ذلك لأمكن أن يقوم الطريقُ بدليل واحد - دالّ على إلغاء احتمال خلافه - مقامَ القطع بتمام أقسامه^(١) ولو فيما أخذ في الموضوع على نحو الصفيّة كان تمامه، أو قيده وبه قوامه.

فتلخص مما ذكرنا: أن الأمانة لا تقوم بدليل اعتبارها إلا مقام ما ليس بمأخوذ في الموضوع أصلاً.

[عدم قيام الأصول مقام القطع الطريقي إلا الاستصحاب]

وأما الأصول: (١٩٥)

(١٩٥) قال المحقق المدقّق المشكيني قدس سره:

«وهي سنة باعتبار كون البراءة والإحتياط منقسمين إلى عقلي ونقلي.

وحاصل ما ذكره وجهاً لعدم القيام في البراءة - عقلاً ونقلاً - والتخير: أنها ليست أمانة حاكية عن الواقع، وإنّما هي وظائف ظاهرة مقرّرة للجاهل، فلامعنى للقيام مقام ما هو كاشف عن الواقع.

ولعدم القيام في الإحتياط النقلي: أنه غير موجود، وإلا لقام؛ لترتب التنبّز عليه مثل

(١) الظاهر انه تعريض بالشيخ الأعظم قدس سره؛ حيث فصل بين الموضوعي الطريقي وبين

الصفّي. أنظر فرائد الأصول: ٣٤/١.

→

القطع.

وفي الاحتياط العقلي؛ لأن قيام شيء مقام شيء لا يكاد يكون إلا إذا كان له أثر يترتب عليه الشيء الأول، والأثر للقطع: إما التنجيز وإما العذرية، والثاني منتف في مورد الاحتياط والأول هو نفسه؛ لأن العقلي منه نفس حكم العقل بالتنجيز. وأما الاستصحاب فلم يذكر له في العبارة وجهاً مع كونه في العلة المذكورة للعدم مثل سائر الأصول.

ولكن ذكر الأستاذ [القوجاني قَدِّسَ سِرُّهُ]: «أنه وإن كان وظيفة مقررة للجاهل على التحقيق، إلا أن له لسان جرّ الواقع دون سائر الأصول وهو برزخ بين الأمانة والأصول الآخر، ولذلك يقوم مقام القطع دونها». أقول: يرد عليه:

أولاً: وجود احتياط نقلي في الشبهة البدوية إذا أحرز اهتمام التكليف بناءً على أنه لا يكفي في البيان ما لم يستكشف منه إيجاب الاحتياط شرعاً كما هو مذهبه. وثانياً: أن الاحتياط في المقرون بالعلم الإجمالي عقلي إذا كان علة تامة للتنجيز - كما هو مختاره في باب الإشتغال - وأما إذا كان مقتضياً - كما هو مذهبه فيما يأتي في الأمر السابع - كان نقلياً؛ إذ هو قابل للردع فيكون قابلاً للإثبات أيضاً لتساوي القدرة بالنسبة إلى عدم الشيء ووجوده.

وثالثاً: أن ما ذكره وجهاً لعدم القيام في غير الاحتياط من البراءة والتخير يقضي به في الاحتياط النقلي أيضاً كما هو واضح.

ورابعاً: أن صرف كون الشيء وظيفة الأمانة لا يقتضي عدم القيام، بل الملاك فيه هو ترتب أثر القطع بكل قسميه من التنجيز والعذرية.

والتحقيق حينئذ أن يقال: إنه لا بد في قيام شيء مقام آخر في أثر من وجود أثر مشترك بينهما، ويترتب عليه عدم القيام في البراءة العقلية والتخير والاحتياط

←

فلا معنى لقيامها مقامه^(١٩٦) بأدلتها أيضاً غير الاستصحاب؛ لوضوح أن

→

العقلي؛ لأنه لا يترتب عليها شيء من أثري القطع؛ لأن الأولين نفس العذرية لشيء يترتب عليه العذرية، والمفروض عدم التنجيز فيها.

وأما الأخير: فهو نفس التنجيز ولا عذرية فيه، والقيام في البراءة النقلية؛ لأنها شيء يترتب عليه العذرية، وفي الاحتياط النقلية؛ لأنه يترتب عليه التنجيز.

وأما الاستصحاب: فإن لم يكن مؤداه مجعولاً فيترتب كلا أثري القطع، وإن كان كذلك فيترتب عليه العذرية عن الواقع مطلقاً؛ لأنه في صورة المطابقة أيضاً لا تنجيز للواقع؛ لعدم فعليته؛ للزوم اجتماع المثليين، فافهم. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٨٤/٣

(١٩٦) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«إن أراد قصور أدلة الأصول عن إفادة القيام مقام الواقع، وإن لسانها جعل الوظيفة عند عدم تيسر العلم بالواقع.

ففيه: أن جريان هذا البحث لا يتوقف على كون أدلة الاعتبار بلسان التنزيل منزلة الواقع، ولذا يجري هذا البحث في الاستصحاب - باعتراف المصنف قدس سره - مع اشتراك دليله مع أدلة سائر الأصول، في عدم كونه بلسان التنزيل، بل بلسان عدم نقض اليقين. فيعلم: أن مناط هذا البحث وملاكه ما يعم ذلك، وهو أخذ اليقين أو الظن في لسان الدليل.

وإن أراد: عدم معقولية التنزيل مقام الواقع في جعل الأصول، لعدم نظرها إلى الواقع وحكايتها عنه، كما هو قضية التعبير بقوله: فلا معنى لقيامها مقامه.

ففيه: أن التنزيل ومعقوليته لا يختص بباب الأمارات، وهل الطواف أمانة، حتى صح أن يقال: الطواف بالبيت صلاة؟ فكما صح أن يقال: الظن كالعلم بقصد تنزيل المؤدى، أو بإرادة تنمिम الكشف، صح أن يقال: ما لم تعلم حرمة كما علمت

←

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة.. الأمر الثالث: (أقسام القطع) ٣١٩
المراد من قيام المقام ترتيب ما له من الآثار والأحكام من تنجز التكليف
وغيره - كما مرت إليه الإشارة - وهي ليست إلا وظائف مقررة للجاهل في
مقام العمل شرعاً أو عقلاً.

لا يقال: إن الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه في تنجز التكليف
لو كان.

فإنه يقال:

أما الاحتياط العقلي: فليس إلا لأجل حكم^(١) العقل بتنجز التكليف
وصحة العقوبة على مخالفته، لا شيء يقوم مقامه في هذا الحكم.
وأما النقلي: فالزام الشارع به^(١٩٧) وإن كان مما يوجب التنجز وصحة

→

حليته بقصد جعل الحل، أو بإرادة جعل أحكام العلم بالحل، طابق النعل بالنعل.
ثم إن العبارة ظاهرها: أنه لا معنى لقيام الأصول مقام الواقع، كما لا معنى لقيامها مقام
القطع، فتمتاز الأصول عن الأمارات في عدم القيام مقام الواقع، حيث أن الأمارات
كانت تقوم مقام الواقع، وأنما لم تكن تقوم مقام القطع فقط.
هذا، ولكن مقتضى تعليقه بقوله: لوضوح أن المراد... إلخ، هو عدم القيام مقام القطع.
و ذلك لوضوح: أن التنجز من أحكام القطع وخواصه لا من أحكام الواقع.
لكن المصنف رحمته حكم في الأمارات بالتنجز مع حكمه بأن مفاد أدلة اعتبارها هو
تنزيل المؤدى منزلة الواقع لا تنزيل نفسها منزلة القطع. ولم أدر، كيف جمع بين
الأمرين. انتهى أنظر نهاية النهاية: ٣٠/٢.
(١٩٧) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته:

(١) في جملة من النسخ هكذا: (إلا نفس حكم العقل...).

العقوبة على المخالفة كالقطع، إلا أنه لا نقول به في الشبهة البدويّة، ولا يكون بنقلي في المقرونة بالعلم الإجمالي، فافهم^(١٩٨).

→

«إلزام الشارع بالاحتياط ليس إلزاماً نفسياً في عرض الواقع، بل ناشئ من فعلة التكليف في ظرف الجهل، وعدم رفع اليد عنه بسببه، وفي الحقيقة يكون إلزامه إرشاداً إلى حكم العقل وتنبهاً على أن الحكم بمثابة لا يعذر فيه بالجهل، ويكون منجزاً بحكم العقل بمجرد الاحتمال، فيكون المنجز هو الاحتمال، كما في موارد الدماء والفروج، كما أن المنجز هو العلم التفصيلي تارة، والإجمالي أخرى، فتأثير كل من العلم التفصيلي والإجمالي والاحتمال في تنجيز التكليف في عرض واحد عقلي ليس بجعل الشارع، بل قد عرفت: أن التنجيز والحجية لا يعقل أن يكون بالجعل، بل لا بد أن يكون ذاتياً وبحكم العقل.» انتهى أنظر نهاية النهاية: ٣١/٢.

(١٩٨) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«لعلّه إشارة إلى أن عدم القول منه قدس سره لا يمنع من كونه أصلاً يقوم مقام القطع في أثره وهو التنجيز عند من يقوله به.

أو أنه إشارة إلى أن الإحتياط في المقرون بالعلم الإجمالي إنما يكون عقلياً حيث يكون علّة تامة للتنجيز كما هو مختاره في مباحث البراءة.

وأما ما سيأتي منه في مباحث القطع؛ فإن الظاهر منه كونه مقتضياً لا علّة تامة، فيكون

أمر الشارع به جعلاً منه للإحتياط لتنجيز الواقع كقوله عليه السلام: أهرقهما وتيمّم. أو إشارة إلى أن جعل الإحتياط النقلي متحقق في غير الشبهة البدويّة، ومورد العلم الإجمالي، كما في مقام علم من الشارع الإهتمام به كمورد الدماء والفروج؛ فإنه أصل قد جعل لتنجيز الواقع، فلسانه لسان إحراز الواقع لا جعل الحكم في مقام الشك كوظيفة للجاهل.

←

[عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي]

ثم لا يخفى: أن دليل الاستصحاب أيضاً لا يفي بقيامه مقام القطع المأخوذ في الموضوع مطلقاً، وأن مثل: «لا تنقض اليقين» لا بد من أن يكون مسوقاً إما بلحاظ المتيقن أو بلحاظ نفس اليقين^(١٩٩).

→

وأما التخيير فلم يتعرض المصنف لسبب عدم قيامه مقام القطع، والسبب فيه هو أن المراد من التخيير هو التخيير العقلي في مثل دوران الأمر بين المحذورين، ومن الواضح: أنه أصل ليس حكم العقل به لكونه طريقاً إلى الواقع، بل هو من الوظائف المقررة للجاهل بالحكم في مقام العمل؛ لوضوح كون المكلف حيث لا بد له من أن يفعل أو يترك في مورد يحتمل كونه واجباً أو محرماً، وأن أمره لا يخلو عن الفعل أو الترك، ولا يستطيع أن يحتاط بترك كلا الأمرين، بل لا مناص له من أحدهما، ولا حجة له من الشارع في تعيين ما هو الواقع، والمحذور محتمل في كلا طرفي العمل والترك، فلذا يحكم العقل له بالتخيير، فهو وظيفة له في مقام الشك وليس واقعاً في طريق الواقع حتى يمكن أن يقال بقيامه مقامه.

وبقي الاستصحاب وأن لسانه هل هو لسان الإحراز والوقوع في طريق الواقع فيكون كالأمارات، ويقوم مقام القطع الطريقي، أو أنه وظيفة للشاك فيكون كالبراءة ولا يقوم مقام القطع؟

وستعرض إن شاء الله تعالى في الحاشية الآتية. «إنهى أنظر بداية الوصول: ٧٩/٥ -

٨٠

(١٩٩) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«لم يشر المصنف إلى الوجه في كون لسان دليل الاستصحاب ليس كلسان سائر الأصول في كونها وظيفة للشاك، فلذا لا تقوم مقام القطع الطريقي في الإحراز للواقع ليرتب عليها آثاره وأحكامه كما عرفت مما مر.

←

→

وحاصل ما يمكن أن يكون وجهاً لكون الاستصحاب ليس كسائر الأصول هو:
أن الاستصحاب برزخ بين الأمارات والأصول الآخر، ولذا يكون حاكماً عليها وارداً
في مورد جريانه، ولا مجال لجريانهما معه، كما لا مورد لجريانه في مورد قيام
الأمانة؛ فإن لسان الاستصحاب لسان إبقاء الواقع وعدم رفع اليد عنه بمجرد الشك،
وحيث كان لسانه إبقاء ما كان، كان مجالاً لأن يقال: إنه ليس هو مجرد كونه
وظيفة في مقام الشك، بل هو إقامة المشكوك المسبوق باليقين مقام المتيقن،
فيكون نحو لسان الجعل فيه نحو لسان الجعل في الأمانة، وأن الأخذ به للبناء على
أنه هو الواقع.

هذا ما يمكن أن يقال في وجه استثناء الاستصحاب عن لسان سائر الأصول التي
كانت هي محض وظيفة مقررة في مقام فقد العلم والدليل.

ولكن بعد ما عرفت: من أن قيام شيء مقام القطع ليس مجرد كونه مرجعاً بعده، بل
لابد وأن يكون بلسان أنه هو الواقع، ويتوقف هذا اللسان على كون المعجول له
لسان الكشف عن الواقع، فيكون الجعل والإعتبار متمماً لذلك، وأما مع كون
المفروض في الاستصحاب هو الشك الفعلي وإن كان مسبوقاً باليقين فليس
للاستصحاب لسان الكشف حتى يكون الجعل متمماً له ومصححاً لقيامه مقامه،
وهو أيضاً وظيفة من الوظائف المقررة للجاهل؛ فإن الاستصحاب حيث أن مورد
مورد الشك - وهو تساوي الطرفين - فليس له لسان الكشف حتى يكون الجعل
متمماً له؛ فإن كون الشك محرراً مع كون فرض تساوي الطرفين فرض الخلف؛
لعدم قابلية الشك بما هو شك لأن يكون محرراً، ولم يعتبر الشارع الاستصحاب
لكونه من موارد الظنون، بل يظهر من الشارع إلغاء الظن الحاصل في مورد، وأن
اعتباره له؛ لكونه مسبوقاً باليقين.

وعلى هذا، فغاية ما يدل عليه دليل الاستصحاب هو البناء عملاً على بقاء اليقين، لا أن

←



الشك المسبوق باليقين عن المحرزات للواقع.

نعم، لو كانت حجة الاستصحاب لا من جهة الأخبار، بل كانت حجته من باب كونه أحد الظنون التي قام الدليل على اعتبارها لكان لاستثناء الاستصحاب مجال، إلا أنه ليس بناء المصنف و[لا] غيره من المتأخرين على حجته من هذا الباب، وإنما كان حجة للأخبار الدالة على حجته كما سيأتي مفصل القول في بابه.

وإنما كان حاكماً على سائر الأصول لكونه أمراً بالجري العملي على وفق اليقين إبقاءً لليقين عملاً في مورد الشك، ومع بقاء اليقين ولزوم الجري العملي على طبقه لا يكون الاستصحاب أصلاً محضاً في مقام الشك، بل يكون برزخاً بين الأمانة وسائر الأصول، ولذا كان الاستصحاب حاكماً على سائر الأصول.

وعلى كل: فلو قلنا: بأن لسانه لسان القيام مقام القطع فإنما يكون قائماً مقام القطع الطريقي دون الموضوعي كما عرفت في لسان الطرق والأمارات، فلا يقوم الاستصحاب مقام القطع الموضوعي مطلقاً سواء القطع الموضوعي الكاشفي أو الصفتي، وهو مراده من الإطلاق في قوله: (لا يفي بقيامه مقام القطع المأخوذ في الموضوع مطلقاً)؛ لما عرفت: من أن الدليل الدال على الاعتبار لا يعقل أن يكون دالاً بالمطابقة بحسب إطلاقه على التنزيلين؛ لما تقدم: من لزوم ذلك الجمع بين اللحاظين - كما مرّ بيانه - وأن دليل الاعتبار إما أن يكون مسبوqاً لبيان القطع الطريقي أو القطع الموضوعي.

وإلى هذا أشار بقوله: (وأن مثل: «لاتنقض اليقين» لابد من أن يكون مسبوqاً إما بلحاظ المتيقن) وهو القطع الطريقي الذي كان الملحوظ اعتبار المظنون أو المشكوك هو المتيقن وإلغاء احتمال الخلاف فيه (أو) يكون مسبوqاً (بلحاظ نفس اليقين) وملاحظة الظن بما هو ظن أو الشك بما هو شك، وتنزيلهما منزلة القطع ونتيجته تنزيلهما منزلة القطع الموضوعي، ولا يعقل أن يكون دليل التنزيل دالاً



وما ذكرنا في «الحاشية»^(١): في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزلة الواقع والقطع، وأن دليل الاعتبار إنما يوجب تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع، وإنما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما وتنزيل القطع بالواقع تنزيلاً وتعبداً^(٢) منزلة القطع بالواقع حقيقة.

لا يخلو من تكلف، بل تعسف؛ فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع^(٣) أو قيده - بما هو كذلك بلحاظ أثره - إلا فيما كان جزؤه

→

بالمطابقة عليهما معاً بأن يكون له إطلاق يشمل كلا التنزيلين بنحو المطابقة كما مر مفصلاً. انتهى أنظر بداية الوصول: ٨١/٥ - ٨٣

(٢٠٠) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«قوله قدس سره: «تنزيلاً وتعبداً». قيداً للواقع يعني: تنزيل القطع بالواقع التنزيلي التعبدى.

ولا يخفى إغلاق العبارة.» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٨٩/٣

(٢٠١) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«لا يخفى: لا يخفى أن الأحكام لم تجعل ابتداءً بالإنشاءات اللفظية بل هي مجعولة في الواقع مرسومة في اللوح المحفوظ، وهذه الإنشاءات الصادرة بالخطابات قوالب لتلك الواقعيات، فإذا جعل مؤدى الاستصحاب أو سائر الأصول، وكذلك مؤدى الأمارات، حكماً ظاهرياً في حق المكلف في اللوح المحفوظ، وقلنا: بأن ذلك يستلزم ويستتبع جعلاً آخر في ذلك المقام متعلقاً بالقطع بذلك الحكم الظاهري، وأنه



كالقطع بالحكم الواقعي، فيما يترتب عليه من الأحكام، ثم علمنا: بدليل التنزيل بذلك الحكم الأول، علمنا:

بالدلالة الالتزامية الثابتة لهذا الدليل بهذا الحكم الثاني.

نعم، مصداق متعلق بالحكم الثاني يتحقق بعد ورود الخطاب بالحكم الأول، إذ به يعلم الحكم الظاهري المجعول موضوعاً للحكم الثاني، وهذا مما لا بأس به ولا محذور يترتب عليه على فرض تسليم الملازمة بين الجعلين، إلا أن الملازمة ممنوعة، فإنه يمكن التفكيك بين التنزيلين، فينزل مؤدَى الأمارات والأصول منزلة الحكم الواقعي ولا ينزل القطع به منزلة القطع بالحكم الواقعي.

وقد عرفت: أن تنزيل زيد منزلة الأسد لا يستلزم تنزيل أبيه منزلة أبي الأسد وهكذا، ليكون أقارب زيد كلهم أسود بهذا التنزيل.

وبالجملة: لا مانع من جعل الحكم الظاهري وجعل القطع بالحكم الظاهري كالقطع بالحكم الواقعي في الآثار، في عرض واحد، وإن كان حصول القطع بالحكم الظاهري في رتبة متأخرة عن جعل الحكم الظاهري، إلا أن تنزيل القطع بالحكم الظاهري منزلة القطع بالحكم الواقعي لا يتوقف على حصول القطع في الخارج، ليكون جعل حكمه متأخراً عن جعل ذلك الحكم الظاهري بمرتبتين، فإن الحكم متأخر عن موضوعه لحاظاً وتصوراً لا خارجاً، فما أورده المصنف رحمته الله هنا على ما أفاده في «الحاشية» من إشكال الدور ليس في محله، بل ما أفاده في «الحاشية» هو الصواب لو لا أن الملازمة بين الجعلين باطلة، فلا يدل دليل جعل المؤدَى على جعل أحكام القطع بالواقع للقطع بالمؤدَى.

نعم، لو لم يكن المؤدَى بنفسه حكماً شرعياً قابلاً للجعل أو موضوعاً لحكم شرعي مستقلاً، بل كان موضوعاً على سبيل قيد الموضوع وجزئه، بأن كان الأثر مرتباً على القطع بالمؤدَى كما إذا أخبرت البينة بحياة الولد ولم تكن الحياة بنفسها منشأ



الآخر أو ذاته محرراً بالوجدان، أو تنزيله في عرضه.

[وأما إذا لم يكن كذلك]^(١) فلا يكاد يكون دليل الأمانة أو الاستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع، ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر فيما لم يكن محرراً حقيقة، وفيما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقة - كما في ما نحن فيه على ما عرفت - لم يكن دليل الأمانة دليلاً عليه أصلاً.

فإن دلالاته على تنزيل المؤدى توقف على دلالاته على تنزيل القطع بالملازمة، ولا دلالة له كذلك، إلا بعد دلالاته على تنزيل المؤدى؛ فإن الملازمة. [إنما تدعى بين القطع بالموضوع التنزيلي والقطع بالموضوع الحقيقي.

وبدون تحقق الموضوع التنزيلي التعبدى أولاً بدليل الأمانة لا قطع بالموضوع التنزيلي كي يدعى الملازمة بين تنزيل القطع به منزلة القطع

→

للأثر، بل كان الأثر للقطع بالحياة، لم يصح تنزيل المؤدى بلحاظ ذلك الأثر المشترك، لأن التنزيل المذكور يتوقف على تنزيل الجزء الآخر بعد عدم إحرازه بالوجدان، كما في المقام وتنزيل الجزء الآخر يتوقف على هذا التنزيل، لأن الملازمة بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع وتنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، فيلزم الدور، كما ذكره المصنف قَالَ «إنتهى أنظر نهاية النهاية:

(١) كما في بعض النسخ والأكثر خالية منها.

بالموضوع الحقيقي وتنزيل المؤدى منزلة الواقع؛ فإنّ الملازمة^(١) إنّما تكون بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي وتنزيل المؤدى منزلة الواقع كما لا يخفى، فتأمل جيداً؛ فإنّه لا يخلو عن دقّة.
ثم لا يذهب عليك: أنّ هذا لو تمّ لعمّ، ولا اختصاص له بما إذا كان القطع مأخوذاً على نحو الكشف.

(١) هذه العبارة حذفها المحقق الخراساني وهي مثبتة في بعض النسخ.

الامر الرابع:

[إمتناع أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده]

لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم؛ للزوم الدور^(٢٠٢)، ولا مثله؛ للزوم اجتماع المثليين، ولا ضده؛ للزوم اجتماع الضدين.

نعم، يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضده.

وأما الظن بالحكم، فهو وإن كان كالقطع^(٢٠٣) في عدم جواز أخذه في موضوع نفس ذاك الحكم المظنون، إلا أنه لما كان معه مرتبة الحكم الظاهري محفوظة كان جعل حكم آخر في موده - مثل الحكم المظنون

(٢٠٢) قد ظهر لك مما قدمناه كراراً: أن المحذور الوحيد في باب الأمور الاعتبارية هو لزوم اللغو، أو ما يؤول إليه، وأما أمثال الدور والتسلسل واجتماع المثليين أو الضدين أو النقيضين فمحالات حقيقية لاتتعدى القضايا الحقيقية الغير الاعتبارية. (الطباطبائي)

(٢٠٣) مراده (عليه السلام) بالظن: هو الظن من حيث هو انكشافاً لما للواقع لا من حيث هو حجة؛ بداهة أن فرض حجته يوجب جريان المحذورات المذكورة في القطع فيه بعينها؛ إذ لو فرض قيام الظن المعتبر على حكم ثم جعل موضوعاً لمثله أو ضده كان لازمه اجتماع حكيمين فعليين منجزين في موضوع واحد وهو ظاهر، وكيف يمكن جعل الحجية بالغاء احتمال الخلاف ثم اعتباره وعدم إلغائه بعينه؟ (الطباطبائي)

أو ضده - بمكان من الإمكان.

إن قلت: إن كان الحكم المتعلق به الظن فعلياً أيضاً - بأن يكون الظن متعلقاً بالحكم الفعلي - لا يمكن أخذه في موضوع حكم فعلي آخر مثله أو ضده؛ لاستلزامه الظن باجتماع الضدين أو المثليين، وإنما يصح أخذه في موضوع حكم آخر، كما في القطع طابق النعل بالنعل.

قلت: يمكن أن يكون الحكم فعلياً^(٢٠٤) بمعنى أنه لو تعلق به القطع

(٢٠٤) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«لا يخفى: أن تغيير العبارة وتسمية ما ليس بفعلي فعلياً، لا يرفع الإشكال، فإننا نقول: إن الإرادة أو الكراهة التي هي مرتبة الفعلية إن كانت موجودة على طبق الواقعات والأحكام الشرعية، من لزوم العمل بالظن أو حرمة، لزم ما ذكر من اجتماع الضدين أو المثليين اعتقاداً مطلقاً، وواقعاً في صورة المصادفة، وإن لم تكن موجودة على طبقها لزم أن لا تتجزأ بالقطع بها، لأن القطع المتعلق بالحكم غير الفعلي لا أثر له في التنجيز مع ضرورة تنجز الأحكام الشرعية بتعلق القطع بها. ودعوى: أنها بالقطع بها تصير فعلية؛ لما ذكر من جواز أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه.

يدفعها: إن هذا القطع لا يعقل أن يكون مؤثراً في التنجيز، فإن مرتبة التنجيز لا بد أن تكون متأخرة عن مرتبة الفعلية، فإذا صار الحكم بالقطع فعلياً توقفت تنجزه على قطع آخر يتعلق بذلك الذي صار فعلياً بالقطع، بأن يعلم المكلف أن قطعه هذا أثر في فعلية الحكم، وإلا فهو معذور في ترك الامتثال، كما في سائر الأحكام الفعلية إذا جهلها.

والحاصل: إن القطع الواحد لا يؤثر في الفعلية والتنجيز جميعاً، مع ضرورة تنجز الأحكام الشرعية بالقطع بها بلا قطع آخر، فيعلم أنها فعلية مع قطع النظر عن القطع،

على ما هو عليه من الحال لتنجز واستحقّ على مخالفته العقوبة، ومع ذلك لا يجب على الحاكم رفع عذر المكلف - برفع جهله لو أمكن، أو بجعل لزوم الاحتياط عليه فيما أمكن - بل يجوز جعل أصل أو أمانة مؤذية إليه تارة، وإلى ضده أخرى، ولا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده، كما لا يخفى^(١)، فافهم^(٢٠٥).

→

وقد تعلق القطع بالحكم الفعلي، ولذا أثر في تنجيزه. فإشكال اجتماع المثليين أو الضدين فيما إذا أوجب العمل بالظن بتلك الأحكام، أو حرّم، يكون بحاله.

وبالجملة: لا يمكن الجمع بين القول بجواز إيجاب العمل بالظن بالتكليف أو تحريمه، وبين القول بتنجز ذلك التكليف بالعلم به، فإنّ قضية الثاني فعليته لو لا العلم، وقضية الأول عدم فعليته وإلّا لزم اجتماع المثليين أو الضدين، لكن تنجز الأحكام في الشريعة بالقطع مما لا ريب فيه، فلا بدّ من رفع اليد عن القول بجواز إيجاب العمل بالظن، وحينئذ يكون معنى صدق الظن أو صدق الأمانة الفلانية فعلية الواقع عند المطابقة، ورفع اليد عنه عند المخالفة. انتهى أنظر نهاية النهاية: ٣٣/٢ - ٣٤.

(٢٠٥) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره: «لعله إشارة إلى أنّه ينافي ما مرّ منه من إنحصار مراتب الحكم في أربع؛ فإن الفعلية إذا كانت حتمية وتعليقية كانت الأقسام خمسة لا أربعة.

(١) قال المحقق الشيخ عبد الكريم الحائري قدس سره: «يرد عليه: أن تأثير العلم في فعلية الحكم شرعي، فللشارع التصرف فيه من حيث السبب وغيره نفيّاً أو إثباتاً». انتهى أنظر درر الفوائد: ٣٢٧/٢.

←

إن قلت: كيف يمكن ذلك^(٢٠٦)؟ وهل هو إلا أنه يكون مستلزماً لاجتماع المثليين أو الضدين؟

قلت: لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك^(٢٠٧) المعنى - أي: لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز - مع حكم آخر فعلي في مورده بمقتضى الأصل أو الأمانة أو دليل أخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص على ما سيأتي من التحقيق في التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي^(١).

→

أو أنه إشارة إلى أنه خلاف الفرض؛ فإن الفرض هو الفرق بين الظن والقطع مع كون الحكم بالغاً إلى مرتبة الفعلية، والفعلية التعليقية هي مرتبة الإنشاء في الحقيقة، والتعبير عنها بالفعلية التعليقية لا يغير واقعها عما هو عليه، ففي مرتبة الفعلية الحتمية لافرق بين الظن وإن كان غير معتبر، وبين القطع في عدم إمكان أخذهما موضوعاً لحكم مماثل أو مصاد للحكم الواقعي؛ لكون احتمال المحال كالقطع بالمحال. وينحصر الجواب: بما يأتي في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي: من أنه لافعلية إلا بالوصول. وما لم يصل الحكم - إما بالعلم أو بإيجاب الإحتياط في مورده - لا محالة يكون إنشائياً، وإن شئت فسمه فعلياً معلقاً. انتهى أنظر بداية الوصول: ٩٩/٥. (٢٠٦) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قُلِّدَ:

«هذا الإشكال وجوابه عين الإشكال السابق وجوابه، فكان اللازم الإقتصار على أحدهما وترك الآخر». انتهى أنظر نهاية النهاية: ٣٤/٢.

(٢٠٧) وسيأتي ما يلايم ما سلكناه في جعل الحجية في القطع وسائر الحجج. (الطباطبائي)

الأمر الخامس: [الموافقة الإلزامية]

هل تنجز التكليف بالقطع - كما يقتضي موافقه عملاً - يقتضي موافقه التزاماً^(٢٠٨)، والتسليم له اعتقاداً وانقياداً، كما هو اللازم في الأصول

(٢٠٨) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قدس سره:

«لم أفهم المراد من الموافقة الالتزامية، وهل في النفس شيء يقال له: الموافقة الالتزامية، وراء العزم والتوطين على الامتثال فيما سيأتي، ووراء الإذعان والتصديق بصدور هذه التكاليف من المولى الذي هو التصديق بما جاء به النبي ﷺ، ووراء كون الداعي على الامتثال طلب المولى، الذي هو معنى إتيان الفعل على وجه العبودية، ووراء إتيان الفعل بالطوع والرغبة وطيب النفس، مقابل إتيانه بالكره والإجبار وخوفاً من العقاب؟

وليس شيء من ذلك من الموافقة الالتزامية في كلامهم، كما هو واضح، ولا أرى في النفس شيئاً سوى ما تقدم يكون هو الموافقة الالتزامية، ويشبه أن يكون ذلك نظير الكلام النفسي الذي أثبتته الأشاعرة.

ثم إن تعرض المصنف قدس سره لهذا البحث هنا إنما هو لبيان جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي مع عدم ترتب مخالفة عملية عليها.

وهذا البحث يختص بمن يرى عموم أدلة الأصول للأطراف، فيبحث حينئذ عن



منع المخالفة الإلزامية عنه، كمنع المخالفة العملية عنه، وأما من يرى عدم العموم، ففي فسحة عن هذا البحث لهذا الغرض.

وأيضاً: أننا يحتاج إلى هذا البحث إذا صدقت الشرطية، أعني: كان من أثر إجراء الأصول في الأطراف، إلغاء العلم الإجمالي في الالتزام، وهو عندي محل نظر، وتحقيقه يظهر من بيان ما يجب الالتزام به من التكاليف.

فنقول: متعلق وجوب الالتزام: إما أن يكون هي التكاليف الفعلية المنجزة، كما يظهر من جعله عدلاً للموافقة العملية، أو الأعم منها ومن التكاليف غير المنجزة، بل والواقعية غير الفعلية. غاية الأمر: التزام كل على ما هو عليه من الشأن والمنزلة، فليتزم في التكليف الفعلي المنجز بتكليف فعلي منجز، وفي التكليف غير المنجز بتكليف غير منجز، وفي التكليف غير الفعلي بتكليف غير فعلي. وعلى كل تقدير لا نعقل أن يلزم من إجراء الأصول مخالفة التزامية أو ترك موافقة عملية.

أما على الأول: فواضح؛ إذ بعد جريان دليل الحكم الظاهري لتعيين حكم العمل، وحكمه بإباحة الفعل المردد بين الوجوب والحرمة، لا يبقى إلزام منجز ليلتزم به، فيكون الالتزام دائماً في مرتبة متأخرة عن تنجز الحكم، فلا يعقل أن يكون وجوبه مزاحماً لما يكون رافعاً للتنجز أو للفعلية.

وأما على الثاني: فلأن الحكمين لعمل واحد، إن أمكن اجتماعهما خارجاً - مع قطع النظر عن لزوم مخالفة التزامية؛ بأن يكون أحدهما واقعياً والآخر ظاهرياً، أو يكون أحدهما اختيارياً والآخر اضطرارياً - لم يكن هناك ما يتصور أن يكون مانعاً من التزامه، فتجري الأصول لإثبات حكم ظاهري، ومع ذلك يكون الحكم الواقعي محفوظاً في مرتبته، ويلتزم المكلف بهما معاً، فأين لزوم ترك الالتزام بالحكم الواقعي من إجراء الأصول في الأطراف؟

ولعمري إن ذلك، أعني: عدم لزوم المخالفة الإلزامية بإجراء الأصول في الأطراف،



الدينية والأموال الاعتقادية؛ بحيث كان له امتثالان وطاعتان: إحداهما بحسب القلب والجنان، والأخرى: بحسب العمل بالأركان، فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاماً ولو مع الموافقة عملاً، أو لا يقتضي، فلا يستحق العقوبة عليه، بل إنما يستحقها على المخالفة العملية؟

الحق: هو الثاني، لشهادة الوجدان - الحاكم في باب الإطاعة والعصيان - بذلك، واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لأمر سيده إلا المثوبة دون العقوبة، ولو لم يكن مسلماً وملتزماً به ومعتقداً ومنقاداً له،

→

واضح لا ستره عليه.

ولا أدري كيف خفي على هؤلاء الفحول فأتبعوا أنفسهم في منع بطلان اللازم بإنكار وجوب الالتزام رأساً، أو الاعتراف به، وإنكار لزوم الالتزام بالأحكام تفصيلاً، وأنه يلتزم بما هو الثابت في الواقع، وإن لم يعلم بتفصيله، وهو يجتمع مع إجراء الأصول، ودعوى سقوطه بعد الاعتراف بثبوته، بعدم القدرة عليه عند الاشتباه وعدم المعرفة به، والمفروض عدم الظفر به بعد الفحص عنه؛ فإن الالتزام بالواقع تفصيلاً غير مقدور، والالتزام بأحد الاحتمالين تخيراً، فراراً عن لزوم المخالفة القطعية لخطاب «إلتزم» مستلزم للوقوع في محذور احتمال التشريع، أو دعوى: أن الالتزام يجب بحكم العقل فيما لا يشمل عموم أدلة الأصول دون ما يشمل.

وأنت خير: بأن كل ذلك مستغنى عنه، وأن الالتزام بالحكم الواقعي تفصيلاً على تقدير التمكن منه، أو الالتزام بأحد المحتملين من الوجوب والحرمة، فيما إذا تردد الأمر بينهما، يجتمع مع إجراء الأصول في كل من الاحتمالين، كالحكم بالإباحة في المردد بين الوجوب والحرمة. انتهى أنظر نهاية النهاية: ٣٤/٢.

وإن كان ذلك يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيّده؛ لعدم اتصافه بما يليق أن يتّصف العبد به: من الاعتقاد بأحكام مولاه والانقياد لها، وهذا غير استحقاق العقوبة على مخالفته لأمره أو نهيهِ التزاماً مع موافقته عملاً كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك: أنه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية - لو كان المكلف متمكناً منها - لوجب[ت] ولو فيما لا يجب عليه الموافقة القطعية عملاً، ولا يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك أيضاً؛ لامتناعهما، كما إذا علم إجمالاً بوجوب شيء أو حرمة للتمكّن من الالتزام بما هو الثابت واقعاً والانقياد له والاعتقاد به بما هو الواقع والثابت، وإن لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة.

وإن أبيت إلا عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه، لما كانت موافقته القطعية الالتزامية حينئذ ممكنة، ولما وجب عليه الالتزام بواحد قطعاً؛ فإن محذور الالتزام بضدّ التكليف عقلاً ليس بأقلّ من محذور عدم الالتزام به بداهة، مع ضرورة أن التكليف - لو قيل باقتضائه للالتزام - لم يكّد يقتضي إلا الالتزام بنفسه عينا لا الالتزام به أو بضدّه تخيراً.

ومن هنا قد انفدح: أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الأصول الحكمية أو الموضوعية في أطراف العلم لو كانت جارية مع قطع النظر عنه.

كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام به^(١) [بل الالتزام بخلافه لو قيل

بالمحذور فيه حينئذ أيضاً إلا على وجه دائر^(٢٠٩)؛ لأن جريانها موقوف على عدم محذور في عدم الالتزام اللازم من جريانها، وهو موقوف على جريانها بحسب الفرض.

(٢٠٩) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قدس سره:

«قد ضرب على هذه العبارة في بعض النسخ المصححة، ولنعم ما صنع؛ فإن الدور أنما يلزم إذا توقّف جريان الأصول على تحقّق عدم المخالفة الالتزامية، أو عدم الموافقة الالتزامية في الخارج. وقد فرض: أن عدم لزوم المخالفة الالتزامية تكون بجريان الأصول، ويتوقّف على جريانها وإخراجها للموضوع المشتبه عن موضوع الحكمين، فيلزم الدور.

لكن جريان الأصول لا يتوقّف على شيء من ذلك؛ فإن أدلة الأصول على الفرض تشمل كل مشتبه، وإن كان مشوباً بالعلم، وقد خرج منها ما يلزم من شمولها له محذور المخالفة العملية، أو محذور المخالفة الالتزامية للتكليف المعلوم، ولا يلزم هذا المحذور في الأصول الموضوعية، بل وكذا الأصول الحكمية في موارد العلم الإجمالي، حسبما ذهب إليه شيخ مشايخنا المرتضى قدس سره؛ لأن موضوع خطاب «التزم» هو الحكم، ولا حكم بعد جريان الأصل، وهذا كما في الأصول الموضوعية النافية لموضوعات التكليف، فتجري الأصول بلا مزاحمة أدلتها بمانع عقلي أو شرعي، فأين الدور الذي ذهب إليه المصنف قدس سره؟

نعم، ما ذكره شيخ مشايخنا قدس سره أيضاً غير مستقيم، وقد عدل عنه بعد ذلك بأسطر. فلا وجه للإشكال عليه. انتهى أنظر نهاية النهاية: ٣٨/٢.

اللهم^(١) إلا أن يقال: إن استقلال العقل^(٢١٠) بالمحذور فيه إنما يكون فيما إذا لم يكن هناك ترخيص في الإقدام والاقتحام في الأطراف، ومعه لا محذور فيه، بل ولا في الالتزام بحكم آخر.

إلا أن الشأن حينئذ في جواز جريان الأصول^(٢١١) في أطراف العلم

(٢١٠) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

حاصله: أن لزوم الدور إنما هو مبني على كون العلم الإجمالي علة تامة، وأما على الاقتضاء فلا دور؛ إذ التنجيز - حينئذ - معلق على عدم إحداث مانع، وجعل الحكم الظاهري ببركة عموم أدلة الأصول في الموانع.

أقول: ظاهر العبارة لزوم الدور بمجرد تمامية الأمور الأربعة: وهي وجوب أصل الالتزام، وكون الواجب هو الالتزام بأنواع الحكم مميّزاً، وكون العلم الإجمالي الموجود في المقام مؤثراً، وكون التأثير على نحو العلية التامة.

لكن عرفت: أن لزومه موقوف - بعد تماميتها - على كون الواقع فعلياً حتمياً، كما على القول: بأن القدرة شرط للتنجيز فقط.

وأما على الحق - من عدم جواز إيصال التكليف إلى المرتبة الفعلية في حق غير القادر - فلا فعلية، وحينئذ فلا مانع من الالتزام بكلا الحكمين؛ لعدم التضاد. انتهى
أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٠٩/٣.

(٢١١) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«يعني أن وجوب الالتزام وإن لم يكن مانعاً عقلياً من جريان الأصول إلا أنها في نفسها غير جارية مع قطع النظر عن وجوب الالتزام وعدمه.

(١) ما بين المعقوفين محذوف في نسخة المحقق الخراساني قدس سره وموجود في نسخة تلميذه المحقق المشكيني قدس سره وأنظر التعليقة بعد التالية.

→

وما يمكن أن يستدل به لذلك أمران:

أحدهما: ما أشار إليه في العبارة المختص بالعلم الإجمالي الموجود في المقام: من انه لا بد في التعبد بشيء من ترتب أثر عملي على المتعبد به، وإلا يكون لغواً، ومنه الأصول الشرعية، وحينئذ إن كان ذلك إرتكازياً يكون موجباً لانصراف أدلتها إليه وإلا يكون صورة عدم ترتبه خارجاً عقلاً، ولا أثر عملي للأصل في دوران الأمر بين المحذورين، بخلاف الشبهة البدوية؛ فإن جعل الأصل يترتب عليه أثر عملي وهو نفي وجوب الإحتياط بخلاف المقام الذي لا يمكن فيه إيجاب.

ولكن يرد عليه - في خصوص المقام -: أن عدم ترتب الأثر العملي موقوف على منع وجوب الالتزام بأحد الوجوه الثلاثة المتقدمة في العبارة قبل قوله: (كما لا يدفع...) إلى آخره.

إذ حينئذ ليس أثر عملي في جريان الأصل لا بالنسبة إلى الإمتثال الخارجي ولا بالنسبة إلى الإمتثال الجانحي.

وأما إذا سلمنا وجوب الإلتزام وقلنا: بأن العلم الاجمالي مقتض لتنجز هذا التكليف فجريان الأصل يترتب عليه نفي التنجيز وهو أثر عملي.

إلا أن ورود هذا الإشكال عليه مبني على النسخة الأصلية، وأما بناء على زيادة قوله: (كما لا يدفع...) إلى قوله: (بحكم آخر) فلا يرد عليه؛ لأن المفروض حينئذ عدم وجوب الالتزام في نفسه من غير قبل جريان الأصول أيضاً.

ولعل هذا هو السر في ضرب القلم عليه - على ما نقله الأستاذ [القوجاني قدس سره] والموجود في بعض النسخ - أو ما تقدم: من عدم تمامية الدور بمجرد تمامية الأمور الأربعة - كما هو ظاهر العبارة - بل يحتاج إلى خامس كما أشرنا إليه.

الثاني: ما نقله عن الشيخ قدس سره لجميع موارد العلم الإجمالي سواء كان الأمر دائراً بين المحذورين أولاً، كما إذا علم بوجوب هذا الشيء أو وجوب ذلك الآخر وغير

←

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة.. الأمر الخامس: الموافقة الإلتزامية..... ٢٢٩
الإجمالي،^(٢١٢) مع عدم ترتب أثر عملي عليها^(٢١٣)، مع أنها أحكام عملية
كسائر الأحكام الفرعية.

مضافاً إلى عدم شمول أدلتها لأطرافه^(٢١٤)؛ للزوم التناقض في مدلولها

→

ذلك من صوره في لزوم التناقض. انتهى. أنظر حاشية المشكيني على الكفاية:
١٠٩/٣.

(٢١٢) والتحقيق جريانها لعدم اعتبار شيء في ذلك عدى قابلية المورد للحكم إثباتاً
ونفيًا، فالأصل الحكمي يثبت به الحكم تارة - كأصالة الصحة - وينفيه أخرى -
كاستصحاب الحرمة والوجوب فيما دار بينهما - فتأمل جيداً. (المحقق
الخراساني رحمته الله)^(*).

(٢١٣) قال المحقق الشيخ علي الايرواني: رحمته الله:

«الظاهر اشتباه عدم لزوم المخالفة العملية - المفروض في محل البحث - بعدم أثر
عملي، وإلا فالأثر العملي ثابت فيما نحن فيه، إذا كانت الشبهة موضوعية، كالمرأة
المرددة بين مندورة الوطء ومندورة تركه، ومجرى الأصل بنفسه حكم العمل إذا
كانت الشبهة حكمية، كالحكم بعدم الوجوب وعدم الحرمة فيما تردد أمره بينهما.
وبالجملة: جريان الأصول من جهة وجود مصحح التنزيل لا إشكال فيه؛ فإن الكلام
بعد فرض كون المعجى حكماً أو موضوعاً ذا حكم، فيبحث عن مانعية المخالفة
الالتزامية. انتهى أنظر نهاية النهاية: ٣٨/٢.

(٢١٤) قال المحقق الشيخ علي الايرواني: رحمته الله:

«يعني: يعني ان البحث عن مانعية المخالفة الالتزامية مبني على شمول أدلة الأصول
للأطراف أما إذا لم تكن شاملة لها، فالبحث ساقط رأساً، والأصول غير جارية حتماً،

(*) هذه التعليقة لا توجد في بعض طبعات الكتاب.

(١) أنظر فرائد الأصول: ٤١٠/٣.

على تقدير شمولها، كما ادعاه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه^(١) وإن كان محل تأمل ونظر، فتدبر جيداً^(٢١٥).

→

سواء كانت المخالفة الالتزامية مانعة أم لم تكن مانعة.

وقد قرر عدم الشمول شيخ مشايخنا قدس سره بالتعارض بين قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» وقوله عليه السلام: «بل انقضه ييقين آخر»، فإن الأولى تشمل كلاً من أطراف العلم، والثانية تشمل الواحد المعلوم بالإجمال، المسقط للفقرة الأولى عن الحجية، أو الظهور في أطراف العلم.

وقد أجاب المصنف قدس سره عنه: بأن الروايات غير المشتملة على فقرة الذيل، الموجبة للإجمال، كافية لإثبات المقصود.

والأولى أن يقال: إن هذا البيان إن صح لم يجر في المقام المفروض فيه عدم لزوم مخالفة عملية من إجراء الأصول، فإنه لا معنى لنقض اليقين السابق فيما علم إجمالاً بتوجه أحد الإلزامين: أما الإلزام بالفعل أو الإلزام بالترك، إذ ليس لهذا العلم أثر عملي ليعقل النقض وعدمه، بالإضافة إليه، وعليه يبقى خطاب «لا تنقض» في الأطراف سالماً عن المزاحم، كما بقي في الشبهات البدوية سالماً عنه. إنتهى أنظر نهاية النهاية: ٣٩/٢.

(٢١٥) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«سيأتي في محله: أن هذا إنما يتم بناءً على عدم ظهور الدليل في كون اليقين اللاحق لابد أن يكون على نحو اليقين السابق، فاليقين التفصيلي لا ينتقض باليقين الإجمالي، وإنما ينتقض باليقين التفصيلي، فلا منافاة بين الصدر والذيل.» إنتهى أنظر بداية الوصول: ١١٤/٥.

الأمر السادس: [حجية القطع الطريقي مطلقاً]

لا تفاوت في نظر العقل أصلاً - فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً - بين أن يكون حاصلًا بنحو متعارف ومن سبب ينبغي حصوله منه، أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه كما هو الحال غالباً في القِطَاع؛ ضرورة أنَّ العقل يرى تنجّز التكليف بالقطع الحاصل ممّا لا ينبغي حصوله، وصحة مؤاخذه قاطعه على مخالفته، وعدم صحة الاعتذار عنها: بأنّه حصل كذلك، وعدم صحة المؤاخذه مع القطع بخلافه، وعدم حسن الاحتجاج عليه بذلك، ولو مع التفاته إلى كيفية حصوله.

نعم، ربّما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً، والمتّبع - في عمومته وخصوصه - دلالة دليhle في كلّ مورد، فربّما يدلّ على اختصاصه بقسم في مورد، وعدم اختصاصه به في آخر على اختلاف الأدلة، واختلاف المقامات، بحسب مناسبات الأحكام والموضوعات وغيرها من الأمارات.

وبالجملة: القطع - فيما كان موضوعاً عقلاً - لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع، ولا من حيث المورد، ولا من حيث السبب؛ لا عقلاً، وهو واضح، ولا شرعاً؛ لما عرفت: من أنّه لا تناله يد الجعل نفيّاً ولا إثباتاً، وإن

نسب إلى بعض الأخباريين^(٢١٦): «أنه لا اعتبار بما إذا كان بمقدمات عقلية، إلا أن مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة، بل تشهد بكذبها وأنها إنما تكون: إما في مقام منع الملازمة^(٢١٧) بين حكم العقل بوجوب شيء

(٢١٦) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«وهم الأمين الأسترابادي والسيد نعمة الله الجزائري والمحدث البحراني قدس سرهم. إلا أن المنسوب إليهم ليس منع حجة القطع الحاصل من المقدمات العقلية - على ما في العبارة - بل المنسوب إلى الأول والثاني عدم الحجية في غير الضرورين، وإلى الثالث عدم الحجية في غيره إذا لم يكن فطرياً خالياً عن شوائب الأوهام وإلا فهو حجة مطلقاً، فراجع «الرسالة» [فرائد الأصول: ٤٥/١] إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١١٣/٣.

(٢١٧) يشير إلى قاعدة الملازمة: ان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع، وهي وإن منع عنها عدة من الأخباريين وغيرهم اتكالا إلى ماورد عنهم عليه السلام: «ان دين الله لا يصاب بالعقول»^(١) وأنه «ما من شيء أبعد من دين الله من عقول الرجال»^(٢) الى غير ذلك. لكن الحق: ان المراد بالعقل في القاعدة بقرينة الحكم وهو القضاء هو الانسان من حيث أنه يقضي بحسن شيء وقبحه أو بوجوب شيء وعدم وجوبه أي: يعتبرها اعتباراً فهو العقل العملي، وحيث لم يتقيد فيها بفرد دون فرد وبصنف

(١) انظر بحار الأنوار: ٣٣/٢٦.

(٢) لا يوجد خبر بهذا اللفظ إطلاقاً، نعم الموجود في تراث أهل البيت عليهم السلام ما رواه البرقي في المحاسن ج ٢٨٦/١ ح ٣٥٥ عن المعلى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما من أمر يختلف فيه إثنان إلا وله أصل في كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال» وأيضاً في المحاسن ج ٣٠٠/٢ ح ٥ عن جابر الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن».

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة.. الأمر السادس: حجية القطع الطريقي مطلقاً..... ٢٤٢
وحكم الشرع بوجوبه، كما ينادي به بأعلى صوته ما حكى^(٢١٨) عن السيد
الصدر في باب الملازمة فراجع^(١).

→

دون صنف، فالمراد به ما لا يتوقف في الحكم عليه إنسان عاقل، ومصادقه الأحكام
العامّة العقلانية التي لا يختلف فيها اثنان من حيث انها ذوا عقل كحسن الاحسان
وقبح الظلم، إلا أن يختلفا في انطباقه على المورد، ومن الضروري أن الشريعة
لا تناقض الفطرة الطبيعية فما حكم به العقل حكم به الشرع.

وان كان المراد من الحكم مطلق الادراك ومن العقل ما هو أعم من العملي أو
النظري فكذلك أيضاً؛ فان مصادقه: إمّا حكم عام عملي وقد عرفت الملازمة بينهما
فيه، وإما حكم نظري قام عليه البرهان فكذلك أيضاً؛ إذ البرهان وهو القياس المفيد
للبقين حيث كان مؤلفاً من مقدمات بديهية أو نظرية منتهية إليها أي: منحلّة بالأخرة
إلى بديهيات، ومن الضروري أن ما يستنتج من تألف بديهيات لا يتصور في قبالة
الامتناع ما يناقضه، فالشرع لا ينافيه بالضرورة. (الطباطبائي)

(٢١٨) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«وينادي أيضاً بأعلى صوته بمخالفته في هذا المقام، ما حكى عنه من عبارته الأخرى
قال: (إنّ المعلوم هو أنّه يجب فعل شيء أو تركه أو لا يجب، إذا حصل الظن أو
القطع بوجوبه أو حرمة أو غيرهما، من جهة نقل قول المعصوم أو فعله أو تقريره،
لا أنّه يجب فعله أو تركه أو لا يجب، مع حصولهما من أيّ طريق كان). انتهى.

ومع هذه الصراحة، كيف يكذب نسبة الخلاف في المسألة إليهم؟

وهل يمتنع اجتماع الخلاف في مسألة الملازمة مع الخلاف في هذا المقام؟ فليكن
الأخباري مخالفاً في كلا المقامين». انتهى أنظر نهاية النهاية: ٤١/٢.

(١) شرح الوافية (مخطوط): ٢١٥.

وإما في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية؛ لأنها لا تفيد إلا الظن كما هو صريح الشيخ المحدث الأمين الأسترآبادي رحمته الله حيث قال - في جملة ما استدلل به في «فوائده» على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين عليهم السلام :-

«الرابع: أن كل مسلک غير ذلك المسلک - يعني التمسك بكلامهم عليهم الصلاة والسلام - إنما يعتبر من حيث إفادته الظن بحكم الله تعالى، وقد أثبتنا سابقاً: أنه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها»^(١).

وقال في جملتها أيضاً - بعد ذكر ما تفتن بزعمه من الدقيقة - ما هذا لفظه:

«وإذا عرفت ما مهّدناه من الدقيقة^(٢١٩) الشريفة فنقول:

(٢١٩) محصّله: ان العلوم منها: حسّية أو قريبة منها كالرياضيات ولا يقع فيها خطأ. ومنها: بعيدة إلى الحس ويكثر فيها الخطأ، والقانون العاصم عن الخطأ يعني المنطق إنما يتكفل الخطأ من جهة الصورة، وأما من حيث المادة فلا، فلا عاصم من الخطأ في المواد إلا أن يرجع إلى ماورد عن أهل العصمة عليهم السلام. انتهى.

أقول: وهو من الدعاوي الباهتة؛ فان قانوني التحليل والتركيب بإنهاء النظريات إلى مبادئها الضرورية ثم تأليفها لانتاج النظريات لا يتكفلان غير ذلك، وما أدري كيف خفى عليه حتى زعم أنه أتى بما خفى على مهرة الفن؟ على أنه في كلامه محجوج بعين كلامه؛ فانه مقلوب عليه في دعويه فتدبر. (الطباطبائي)

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة.. الأمر السادس: حجية القطع الطريقي مطلقاً..... ٢٤٥
 إن تمسكنا بكلامهم عليه السلام فقد عصمنا من الخطأ وإن تمسكنا بغيره لم
 نُعصم عنه، ومن المعلوم أن العصمة عن الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه
 شرعاً وعقلاً، ألا ترى أن الإمامية استدلوا على وجوب العصمة: بأنه لو لا
 العصمة للزم أمره تعالى عباده باتباع الخطأ وذلك الأمر محال؛ لأنه قبيح.
 وأنت إذا تأملت في هذا الدليل علمت: أن مقتضاه أنه لا يجوز
 الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى.»^(١) انتهى موضع الحاجة من
 كلامه.

و ما مهّده من الدقيقة هو الذي نقله شيخنا العلامة أعلى الله مقامه في
 «الرسالة»^(٢).

وقال في فهرست فصولها أيضاً:

«الأول: في إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنيّة في نفس
 أحكامه تعالى شأنه، ووجوب التوقّف عند فقد القطع بحكم الله أو بحكم
 ورد عنهم عليهم السلام»^(٣) انتهى.

وأنت ترى: أن محل كلامه ومورد نقضه وإبرامه هو العقلي الغير
 المفيد للقطع، وإنما همّه إثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع.
 وكيف كان: فلزوم اتباع القطع مطلقاً، وصحة المؤاخذه على مخالفته
 عند إصابته، وكذا ترتّب سائر آثاره عليه عقلاً، ممّا لا يكاد يخفى على
 عاقل فضلاً عن فاضل.

(١) الفوائد المدنيّة: ٢٥٩.

(٢) فرائد الأصول: ٥٢/١.

(٣) الفوائد المدنيّة: ٣٢.

فلا بدّ فيما يوهّم خلاف ذلك في الشريعة من المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي^(١) لأجل منع بعض مقدّماته الموجبة له ولو إجمالاً فتدبر جيّداً.

(١) جاء في بعض النسخ «بالحكم العقلي» كنسخة بدل.

الامر السابع^(٢٢٠): [حجية القطع الإجمالي]

أنه قد عرفت: كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامة

(٢٢٠) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«هذا الأمر لبيان كون العلم الإجمالي هل هو كالعلم التفصيلي علة تامة للتنجيز؟ أو أنه مقتض؟ يتوقف تنجيزه على عدم جعل من الشارع في مورده ما يخالفه فللشارع الإذن في ارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال في الشبهة المحصورة، كما كان له الإذن في ارتكاب الشبهة البدوية والشبهة غير المحصورة.

ولا يخفى أن مهم الأقوال في المقام ثلاثة:

الأول: مختار المصنف هنا: من كون العلم الإجمالي مقتضياً بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، وبالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، فللشارع أن يأذن في ارتكاب جميع الأطراف.

الثاني: مختاره في البراءة والإشغال: من كونه علة تامة كالعلم التفصيلي بالنسبة إلى كليهما.

الثالث: ما يظهر من الشيخ في «الرسالة»: من كونه مقتضياً بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، ولكنه علة تامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، فللشارع أن يبيح ارتكاب بعض الأطراف وليس له إباحة ارتكاب جميع الأطراف. انتهى أنظر بداية الوصول: ١٢١/٥.

لتنجزه لا تكاد تناله يد الجعل إثباتاً أو نفيّاً فهل القطع الإجمالي كذلك؟^(٢٢١)

(٢٢١) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«القطع الإجمالي:

إمّا أن لا يكون له تأثير في تنجيز التكليف وفي الأعذار أصلاً، ويكون حاله كحال الشك البدوي.

أو يكون له تأثير ناقص، وهو التأثير في حرمة المخالفة القطعية فقط.

أو يكون له تأثير تام، وهو التأثير بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية أيضاً.

و على فرض التأثير:

إمّا أن يكون تأثيره بنحو الاقتضاء.

أو بنحو العلة التامة.

أو باختلاف بين تأثيره في وجوب الموافقة القطعية، فعلى سبيل الاقتضاء.

وتأثيره في حرمة المخالفة القطعية، فعلى وجه العلية التامة.

فهذه ستة احتمالات، أقواها التأثير على وجه العلية التامة، فيما كان القطع التفصيلي

مؤثراً، أعني: القطع بالحكم الفعلي التام التأثير في البعث، وعدم التأثير أصلاً، حتى

على وجه الاقتضاء، فيما لا يكون كذلك، فإن القطع الإجمالي لا يزيد على القطع

التفصيلي.

والقطع التفصيلي بحكم غير تام الفعلية لا أثر له، فكيف بالقطع الإجمالي بمثل هذا

الحكم - ولو كان عدم تمام فعليته، لتوقف تمامية فعليته على القطع التفصيلي - ؟

إذ لا فرق بين توقف تمام الفعلية على القطع وتوقفه على أمر آخر، في أن القطع بغير

تام الفعلية لا أثر له.

وقد اختار المصنف قدس سره هنا تأثير العلم الإجمالي في كلتا الجهتين على

→

سبيل الاقتضاء.

لكن كلامه هنا في غير مفروض البحث، وهو تعلق العلم الإجمالي بالحكم التام الفعلية، لا ما تكون فعليته ناقصة، ويتوقف تمامها على العلم التفصيلي، فإن البحث في مجرد نقص العلم وإجماله مع تمام الحكم، وإلا كان عدم التأثير من تلك الجهة.

ولذا اختار في مسألة الاشتغال في الموضوع الذي ذكرناه: التأثير على سبيل العلوية التامة.

وبالجملة: تأثير العلم الإجمالي في التنجيز فيما إذا تعلق بحكم غير عادم لما سوى التنجيز، ممّا لا ريب فيه، كما لا ريب في أنّ تأثيره في ذلك على سبيل العلوية التامة، غير مراعى بعدم إذن من الشارع في الأطراف كلاً أو بعضاً.

فإنّ الإذن في الأطراف يعدّ مناقضاً للأمر الفعلي بالواحد المشتبه في تلك الأطراف، بل حكم العقل بالتأثير على سبيل الاقتضاء ممّا لا يعقل له معنى، وهل يعقل أن يكون وجوب الإطاعة منوطاً بأن لا يوجد أمر كذا أو حالة كذا، بحيث لو وجد رخص العقل في ترك الإطاعة وإلغاء أمر المولى؟

بل تمام موضوع حكم العقل هو الإطاعة، فإن كان الفعل إطاعة وجب بلا منع مانع، وإلا لم يجب رأساً، فحكم المصنّف رحمته بالتأثير على وجه الاقتضاء، لم نفهم وجهه.

فإن الحكم إذا لم يكن تام الفعلية - كما هو موضوع كلامه - لم يكن القطع التفصيلي به مقتضياً لوجوب العمل، فضلاً عن القطع الإجمالي، كما أنّه إذا كان تام الفعلية كان القطع الإجمالي مؤثراً على وجه العلوية التامة - كما صرح به في باب الاشتغال - فالقول بالتأثير على وجه الاقتضاء باطل على كل حال.

ثم إنّ المصنّف رحمته توهم من كلام شيخه رحمته في «الرسالة»، التفصيل جزماً أو

←

→

إحتمالاً، بين الموافقة القطعية والمخالفة القطعية، بتأثير العلم في الأول على سبيل الاقتضاء، فيجوز الإذن والترخيص في بعض الأطراف، وتأثير في الثاني على سبيل العلية التامة.

وأنت إذا تأملت «الرسالة» لا تشك في أن مختاره التأثير على وجه العلية التامة في جميع الأطراف ما دام العلم الإجمالي باقياً، فإنه صرح بعدم جواز الإذن في شيء من الأطراف مع بقاء العلم.

نعم، للمولى التحيل بحلّ العلم الإجمالي أولاً بجعل بعض الأطراف بدلاً عن الواقع، فيصير الشك في الآخر بدوياً، فيأذن حينئذ فيه، وهذا غير التأثير على وجه الاقتضاء في موضوع بقاء العلم الإجمالي.

وتوضيح الانحلال: إنّا إذا علمنا بحرمة أحد شيئين، ثم أمر الشارع في موضوع الاشتباه بالبناء على حرمة واحد معين، انحلّ علمنا الأول بالعلم تفصيلاً بحرمة هذا المعين والشك بدوياً في حرمة الآخر، فيعامل بما يعامل به الشك البدوي، وهذا واضح لا إشكال فيه». انتهى أنظر نهاية النهاية: ٤٢/٢ - ٤٣.

(٢٢٢) محصل الاشكال والجواب على ما في (حاشية منه):

«أن القطع الاجمالي وإن انكشف به المتعلّق ألا أن بقاء التردد والشك هناك وهو موضوع الحكم الظاهري موجب لانحفاظ مرتبته، فمن الممكن أن يرد من الشارع إجازة في اقتحامه، وحديث منافاته مع المعلوم الاجمالي عين المنافاة المدعاة بين الحكم الظاهري والواقعي، والجواب الجواب، فتأثير القطع الاجمالي في التجزّز مراعى بعدم ورد رخصة من الشارع بالمخالفة الاحتمالية في أحد اطراف الشبهة، أو التفصيلي في جميع اطرافها، فالعلم الاجمالي مقتض للتجزّز لا علة تامة».

والجواب على ما في (حاشية منه):

←

→

«ان ما قررناه في الجواب عن اجتماع حكمين فعليين متماثلين أو متضادين في مورد الحكم الظاهري والواقعي غير جار هاهنا؛ فان أحد الفعلين وهو الحكم الواقعي هناك باق على عدم تنجزه ما لم يتعلق به علم، والآخر وهو الحكم الظاهري فعليّ منجز، ولا تنافي بين منجز وغير منجز ولو كانا فعليين، وأما فيما نحن فيه من مورد العلم الاجمالي فمجرد تعلّق العلم بالتكليف يوجب تنجزه؛ لاستقلال العقل بصحة العقاب على الترك بالعلم، فلا يبقى مجال لجعل تكليف آخر في مورده، فالعلم ولو اجمالاً علة تامة للتنجز.

نعم، يمكن أن يقع اختلال في ناحية المعلوم كلزوم اختلال النظام في الشبهة الغير المحصورة، وكإذن الشارع في الاقتحام في الشبهة المحصورة، فالقصور في ناحية المعلوم دون العلم.» انتهى ملخصاً.

أقول: قد عرفت في الكلام على الأمر الأول: أن التنجز - وهو كون التكليف بحيث يترتب العقاب على مخالفته - من آثار التكليف نفسه، وأن فائدة القطع إنما هي تحقق الموضوع، فنسبته إليه إنما هي نسبة الوجود الخارجي إلى لوازم الوجود، فأحراق النار من آثار النار، غير أن ترتبه عليها يحتاج الى وجودها وتحقيقها، ولا فرق في ذلك بين العلم التفصيلي والعلم الاجمالي؛ فان الاجمال ليس في ناحية العلم، بل من حيث الانطباق على المورد، فما لم يختل أمر فعليّة التكليف في مرتبة قبل مرتبة العلم لم يتلّم ترتّب أثر التنجز عليه بتعلق العلم، وحينئذ فلو فرض عروض تعدد على متعلّق العلم لأسباب خارجية اتفاقية بعد تحقق أصل الفعلية كما اذا تمت فعلية حرمة الخمر ثم ترددت في المصادق بين إنائين مثلاً كان تعلق العلم بهذا التكليف بحسب طبعه موجباً للتنجز كالعلم التفصيلي.

لكن التامل في بناء العقلاء يعطي انهم لا يأتون من تجويز المخالفة في الاطراف، وينتج ذلك: إمكان الحاق الجهل الحادث بعد تمام الفعلية اذا لم يستند الى المكلف الى الجهل الحادث قبل تمام الفعلية المانع عن الفعلية، ويستنتج من

ربّما يقال: إنّ التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف، وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة، جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً، بل قطعاً.

وليس محذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً [إلا^(١)] محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة الغير المحصورة، بل الشبهة البدويّة.

[لا يقال: إنّ التكليف فيهما لا يكون بفعليّ.

فإنّه يقال: كيف المقال في موارد ثبوته في أطراف غير محصورة أو في الشبهات البدوية، مع القطع به أو احتمال له أو بدون ذلك^(٢)؛ ضرورة عدم تفاوت في المناقضة [بين التكليف الواقعي والإذن بالاحتياط في مخالفته بين الشبهات أصلاً^(٣)] فما به التفصّي عن المحذور فيهما كان به التفصّي عنه

→

ذلك: أن القطع المفروض سبب في نفسه للتنجز، فإن لم يرد رخصة الاحتياط من ناحية المولى كان سبباً تاماً وإن ورد بقي على اقتضائه من غير تأثير، فالقطع الاجمالي، وإن شئت قل: التكليف المتعلق به القطع مقتض للتنجز لا سبب تام، ولو كان القطع علة تامة في التنجز، والخلل في ناحية المعلوم كما ذكره (رحمته الله) كان موضوع التنجز هو القطع في نفسه دون التكليف، وقد عرفت: فساد. (الطباطبائي)

(١) في جملة من النسخ: [إجمالاً إنما هو محذور...] وفي نسخ أخرى معتمدة كما أثبتناه.

(٢) ما بين المعقوفتين شطب عليها المصنف رحمته الله في النسخة المصحّحة من قبله وهي موجودة في نسخة المحقق المشكيني وغيرها أيضاً.

(٣) ما بين المعقوفتين أثبت في بعض النسخ كنسخة بدل وأثبت محلّها: (عدم تفاوت في المناقضة بينهما بذلك أصلاً).

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة.. بالأمر السابغ (:) حجية القطع الإجمالي..... ٢٥٢
في القطع به في الأطراف المحصورة أيضاً، كما لا يخفى [و قد أشرنا إليه
سابقاً^(١) ويأتي إن شاء الله مفصلاً^(٢)] ^(٣).

نعم، كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء^(٢٢٣) لا في

(٢٢٣) قال المحقق الشيخ علي الإرواني رحمته الله:

«قد عرفت: بطلان القول بالتأثير على وجه الاقتضاء مطلقاً، سواء كان المعلوم
بالإجمال حكماً تام الفعلية أم حكماً غير تام، وأن التأثير في الأول على سبيل العلية
التامة، بحيث لا يعقل الترخيص في شيء من أطراف العلم، مع بقاء هذه الفعلية،
وفي الثاني لا تأثير أصلاً حتى على سبيل الاقتضاء، فإنه لو علم تفصيلاً بحكم غير
تام الفعلية لم يكن له تأثير، فكيف بما إذا علم به إجمالاً؟!

نعم، إذا كانت قاعدة المقتضي والمانع قاعدة عقلائية أمكن أن يحكم بفعلية
الحكم بعد إحراز المقتضي له والشك في المانع، فإذا ورد دليل على الترخيص
كشف عن عدم الفعلية ووجود المانع.

ثم إن الذي قلناه: من أن تأثير العلم الإجمالي على وجه العلية - بحيث يتمتع معه
الإذن في الأطراف - يختص بما إذا كان العلم الإجمالي بالحكم علماً وجدانياً.

أما إذا كانت الحجة قائمة على الحكم على سبيل الإجمال فيمكن أن يقال:

أن عموم دليل «صدق» لتلك الحجة يعارض بدليل «كل شيء مطلق» الشامل
للأطراف؛ فإن دليل الأمانة، وإن كان مقدماً على دليل الأصل حكومة أو وروداً -
في غير مقام - لكن يعارض به في المقام.

(١) في ذيل الأمر الرابع.

(٢) في جعل الأمارات.

(٣) شطب المصنف على هذه العبارة في نسخته المصححة.

العلية التامة^(٢٢٤)، فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلاً، كما كان في أطراف كثيرة غير محصورة، أو شرعاً كما في ما أذن الشارع في الاقتحام فيها، كما هو ظاهر: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال

→

والسرّ في ذلك: أن دليل الأمانة إنما يذهب بموضوع الأصل حقيقة أو حكماً، في مورد الأمارات لا في غير موردها.

وبعبارة أخرى: فيما لو كان الوجدان بدل هذه الأمانة لكان الشك ذاهباً حقيقة، ومن المعلوم: أنه لو كان العلم الإجمالي بدل هذه الأمانة الإجمالية في المقام، لم يوجب ارتفاع الشك من الطرفين، فإذا لم يكن دليل الأمانة متعرّضاً للشك حقيقة ولا حكماً، شملته أدلة الأصول وعارضت بشمولها لجميع أطراف العلم دليل الأمانة، فيتساقطان، ويكون المرجع الأصول العقلية. انتهى أنظر نهاية النهاية: ٤٥/٢.

(٢٢٤) لكنه لا يخفى: أن التفصي عن المناقضة - على ما يأتي - لما كان بعدم المنافاة بين الحكم الواقعي - ما لم يصير فعلياً - والحكم الظاهري الفعلي، كان الحكم الواقعي في موارد الأصول والامارات المؤدية الى خلافه - لا محالة - غير فعلي، وحينئذ، فلا يجوز العقل - مع القطع بالحكم الفعلي - الاذن في مخالفته، بل يستقل - مع قطعه ببعث المولى أو زجره ولو اجمالاً - بلزوم موافقته واطاعته.

نعم، لو عرض بذلك عسر موجب لارتفاع فعليته شرعاً أو عقلاً - كما اذا كان مخلأً بالنظام - فلا تنجز حينئذ، لكنه لأجل عروض الخلل في المعلوم، لا لقصور العلم عن ذلك، كما كان الأمر كذلك في ما اذا أذن الشارع في الاقتحام؛ فإنه أيضاً موجب للخلل في المعلوم، لا المنع عن تأثير العلم شرعاً.

وقد انقدح بذلك: أنه لا مانع عن تأثيره شرعاً أيضاً فتأمل جيداً (المحقق الخراساني قدس سره).

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة.. الأمر السابع (:) حجية القطع الإجمالي..... ٢٥٥
حتى تعرف الحرام منه بعينه^(١) [فتدعه]».

وبالجملة: قضية صحة المؤاخذه على مخالفته مع القطع به بين أطراف محصورة، وعدم صحتها مع عدم حصرها، أو مع الإذن في الاقتحام فيها، هو كون القطع الإجمالي مقتضياً للتجزؤ لا علة تامة. وأما احتمال أنه بنحو الاقتضاء بالنسبة^(٢٢٥) إلى لزوم الموافقة القطعية، وبنحو العلية بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية، فضعيف جداً.

ضرورة أن احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما في الاستحالة، فلا يكون عدم القطع بذلك معها موجباً لجواز الإذن في الاقتحام، بل لو صحَّ معهما الإذن في المخالفة الاحتمالية صحَّ في القطعية أيضاً فافهم^(٢٢٦).

(٢٢٥) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

« هذا تعريض بشيخه قدس سره. وقد عرفت: انّ كلام شيخه قدس سره بريء عن هذه النسبة، بل صريح فيما اخترناه: من العلية التامة، وأنّه لا يجوز الإذن في شيء من الأطراف مع بقاء العلم.

نعم، للمولى أن يتحيّل بإذهاب العلم الإجمالي بجعل شيء من الأطراف بدلاً عن الواقع، فيكون الطرف الآخر مشكوكاً بالشك البدوي، فيرخص حينئذ فيه» إنتهى
أنظر نهاية النهاية: ٤٥/٢.

(٢٢٦) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«لعله إشارة الى عدم ذلك في القول بالإقتضاء بالنسبة إلى كلا الأمرين معاً من

(١) أورده المشائخ الثلاثة كلهم عن ابن محبوب، عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام.

عنهم وسائل الشيعة: ٨٧/١٧، الباب ٤ من أبواب ما يكسب به، ح ١.

ولا يخفى: أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك، كما أن المناسب في باب البراءة والاشتغال - بعد الفراغ هاهنا عن أن تأثيره في التنجّز بنحو الاقتضاء لا العلية - هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً أو عقلاً وعدم ثبوته، كما لا مجال بعد البناء على أنه بنحو العلية للبحث عنه هناك أصلاً، كما لا يخفى.

هذا بالنسبة إلى إثبات التكليف وتنجزه به.

وأما سقوطه به؛ بأن يوافقه إجمالاً.

فلا إشكال فيه في التوصلّيات.

وأما في العباديات:

فكذلك فيما لا يحتاج إلى التكرار^(٢٢٧).

→

الموافقة القطعية وترك المخالفة القطعية؛ لأنّ مبناه هو كون العلم الإجمالي فعلياً تعليقياً، ولا منافاة بين الحكم الواقعي التعليقي والحكم الظاهري الفعلي على خلافه في موردّه. انتهى أنظر بداية الوصول: ١٣١/٥.

(٢٢٧) قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«ما يحتاج إلى التكرار وما لا يحتاج يشتركان في توجه الإشكالات ودفعها، لأنّه إن اعتبرنا في الأجزاء قصد الوجه والتميز فأنما نعتبرهما في مجموع العمل المركب الأمور به وهو ليس إلا الأجزاء بالأسر فيعتبران في الأجزاء بالأسر، فإذا لم نعلم جزئية أمر، فكيف يمكننا قصدهما في العمل المشتمل على ذلك الجزء؟ فلا تكون الأجزاء بالأسر صادرة بهما، وهكذا الحال في إشكال اللعب، ولا سيّما إذا تردد الجزء بين أمرين ولم يعلم أنّ أيّهما هو الجزء، فأتى بهما جميعاً، بل لا يبعد أن يكون ذلك من قبيل ما يحتاج إلى التكرار، ويكون تكراره بإتيانهما جميعاً في ضمن عمل واحد.» انتهى أنظر نهاية النهاية: ٤٦/٢.

كما إذا تردّد أمر عبادة بين الأقلّ والأكثر؛ لعدم الإخلال بشيء ممّا يعتبر - أو يحتمل اعتباره - في حصول الغرض منها ممّا لا يمكن أن يؤخذ فيها؛ فإنه نشأ من قبل الأمر بها، كقصد الإطاعة والوجه والتمييز فيما إذا أتى بالأكثر، ولا يكون إخلال حينئذ، إلّا بعدم إتيان ما احتمل جزئيته على تقديرها بقصدها، واحتمال دخل قصدها في حصول الغرض ضعيف في الغاية وسخيف إلى النهاية.

وأما فيما احتاج إلى التكرار:

فربّما يُشكّل: من جهة الإخلال بالوجه تارة، وبالتمييز أخرى، وكونه لعباً وعبثاً ثلاثة.

وأنت خبير: بعدم الإخلال بالوجه بوجه في الإتيان مثلاً بالصّلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه، غاية الأمر: أنه لا تعيين له ولا تمييز، فالإخلال إنّما يكون به.

واحتمال اعتباره أيضاً في غاية الضعف؛ لعدم عين منه ولا أثر في الأخبار، مع أنه مما يغفل عنه غالباً، وفي مثله لا بدّ من التنبيه على اعتباره ودخله في الغرض، وإلّا لأخلّ بالغرض كما نّهنا عليه سابقاً^(١).

وأما كون التكرار لعباً وعبثاً - فمع أنه ربّما يكون لداع عقلاني -: إنّما يضرّ إذا كان لعباً بأمر المولى، لا في كيفية إطاعته بعد حصول الدّاعي إليها، كما لا يخفى.

هذا كلّه في قبال ما إذا تمكّن من القطع تفصيلاً بالامتنال.

(١) وذلك في مبحث التعبد والتوصلي.

وأما إذا لم يتمكن إلا من الظنّ به كذلك، فلا إشكال في تقديمه على الامتثال الظنيّ لو لم يقدّم دليل على اعتباره إلا فيما إذا لم يتمكن منه. وأما لو قام على اعتباره مطلقاً، فلا إشكال في الاجتزاء بالظنيّ. كما لا إشكال في الاجتزاء بالامتثال الإجمالي في قبال الظنيّ بالظنّ المطلق المعتبر بدليل الانسداد بناء على أن يكون من مقدماته عدم وجوب الاحتياط.

وأما لو كان من مقدماته بطلانه - لاستلزامه العسر المخلّ بالنظام، أو لأنه ليس من وجوه الطاعة والعبادة، بل هو نحو لعب وعبث بأمر المولى فيما إذا كان بال تكرار كما توهم^(١) - فالمتعيّن هو التنزّل عن القطع تفصيلاً إلى الظنّ كذلك.

وعليه: فلا مناص عن الذهاب إلى بطلان عبادة تارك طريقي التقليد والاجتهاد وإن احتاط فيها، كما لا يخفى.

هذا بعض الكلام في القطع مما يناسب المقام ويأتي بعضه الآخر في مبحث البراءة والاشتغال.

(١) أنظر فرائد الأصول: ٤٠٩/٢.

مبحث الظن أو الأمارات غير العلميّة

فصل : في حجّية الظواهر

فصل : في عدم حجّية قول اللغوي

فصل : في عدم حجّية الشهرة الفتوائية

فصل : في حجّية خبر الواحد

فصل : في الآيات التي استدل بها

فصل : في الأخبار التي دلّت على اعتبار أخبار الأحاد

فصل : في الإجماع على حجّية الخبر

فصل : في الوجوه العقلية التي أقيمت على حجّية الخبر الواحد

فصل : في الوجوه التي أقاموها على حجّية الظنّ

فصل : في الظنّ بالطريق والظنّ بالواقع

فصل : في الكشف والحكومة

فصل : في الإشكال في خروج القياس عن عموم النتيجة

فصل : في الظنّ المانع والممنوع

فصل : في الفرق في نتيجة دليل الإنسداد بين أقسام الظنّ بالحكم

فصل : في الظنّ بالفراغ

فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد وهو بيان
ما قيل باعتباره من الأمارات أو صح أن يقال:

وقبل الخوض في ذلك ينبغي تقديم أمور:

أحدها: [عدم اقتضاء الأمانة للحجية وعدمها ذاتاً]

أنه لا ريب في أن الأمانة الغير العلمية ليس كالقطع^(٢٢٨) في كون

(٢٢٨) إن أراد بغير العلم ما ليس بمانع عن النقيض عند العقلاء وهو الذي يحتمل الخلاف احتمالاً يعتد به، فمأذكرة: من احتياج حجته إلى جعل خاص أو ثبوت مقدمات موجبة لحجته بحكم العقل، حق.

لكن يرد عليه: أن لا مصداق لمثل هذه الحجة الغير العلمية عند العقلاء؛ فان الحجج التي يسميها حججاً ظنية يعدّها العقلاء من العلم، فالادراك الذي لا يعتني باحتماله الخلاف علم عندهم لا يرتاب فيه من تأمل جرياناتهم في باب العمل، فترى أحدهم يقول لصاحبه: «إنّ كذا كذا» فيقول له صاحبه: «من أين علمت ذلك؟» فيقول هو: «أخبرني به زيد» أو «قاله لي زيد» فيعدّ الخبر دليلاً علمياً والظهور اللفظي كذلك.

وان أراد بغير العلم ما ليس بمانع عن النقيض حقيقة وان عدّه العقلاء علماً مانعاً من النقيض؛ لعدم اعتنائهم بالخلاف المحتمل معه.

ففيه: أن حاله عند العقلاء حال العلم، فإن كان العلم لا يقبل الجعل؛ لعدم إمكان سلب الحجية عنه فغيره من الأمارات التي يسميها غير علمية عند العقلاء بعد كونهم لا يعتنون باحتمال الخلاف فيه كذلك، وكيف يمكن استقرار نظام الاجتماع من
←

الحجّة من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلّة، بل مطلقاً وأن ثبوتها لها محتاج إلى جعل^(٢٢٩)، أو ثبوت مقدّمات وطروحات حالات موجبة لاقتضائها الحجّة عقلاً؛ بناء على تقرير مقدّمات الانسداد بنحو الحكومة؛ وذلك لوضوح عدم

→

غير حجية ظهور لفظي أو من غير حجية خبر موثوق به؟

بل الانصاف: انا اذا قسنا العلم الحقيقي المانع من التقيض حقيقة الى نظام الاجتماع، وكذا الاعتقاد الحاصل من ظهور اللفظ أو خبر الثقة اليه وجدنا الأخيرين ألزم أساساً وأوسع نطاقاً من الأوّل بما لا يقاس.

ومن المعلوم: أن جعل الحجية وما يتلوها هو من المعاني القائمة باعتبار العقلاء بما هم واقعون في نظام الاجتماع والاستكمال وأنّ ما اعتمد عليه الشارع من هذه الأصول إنّما هو امضاء لا تأسيس، وقد عرفت حق القول في حجية القطع وسائر الامارات فيما مر. (الطباطبائي)

(٢٢٩) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«لا تثبت الحجّة بالجعل؛ كي يكون غير الحجّة حجّة بإنشاء حجّته، بل ما هو حجّة حجّة بحكم العقل: إمّا مطلقاً أو في حال الانسداد، وما ليس بحجّة لا يكون حجّة أبداً، لا لأن الحجّة غير قابلة للجعل - وإن كان الأمر كذلك - بل لأن الحجّة إن كانت بالجعل لزم التسلسل إلى حجة أخرى مثبتة للحجة الأولى، وهي إن كانت عقلية كانت الحجّة في الحقيقة هي تلك الحجّة العقلية لا هذه الشرعية، وإن كانت حجة جعلية شرعية عادت [كما] ذكرناه أولاً، وهكذا.

وبالجملة: لا بدّ أن تكون الحجية صادرة من باب العقل، ولا محيص عن أن يكون مناخ رحال التكليف ببابه، فصحّ أن يقال: ليست الحجّة إلّا القطع أو الظن على الحكومة.» انتهى أنظر نهاية النهاية: ٤٩/٢.

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة.../مبحث الظن أو الأمارات غير العلمية..... ٣٦٢
اقتضاء غير القطع^(٢٣٠) للحجّة بدون ذلك ثبوتاً بلا خلاف، ولا سقوطاً، وإن

(٢٣٠) قال المحقق الأصولي الشيخ المشكيني قوله:

«ويمكن الاستدلال على المطلوب بوجوه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «هذا...».

وحاصله: أن العقل مستقلّ بأنّه ليس فيه اقتضاء للحجّة بأحد النحويّن، وأنّه إذا حصل
الظنّ للعبد بتكليف من قبل المولى، لا يحكم عقله بكونه منجزاً عليه، وغير معذور
منه على تقدير الإصابة لو لم يكن كذلك مع قطع النظر عنه، كما إذا لم يكن بيان
من غير قبل هذا الظنّ مع علم إجماليّ أو غيره، وكان المورد من دون ملاحظة
الظنّ المذكور من مجاري البراءة، وكذا لا يحكم بالمعذوريّة إذا تعلّق الظنّ بعدم
التكليف إذا لم يكن معذوراً من غير جهة الظنّ، كما إذا كان الشبهة قبل الفحص،
أو كان علم إجماليّ في البين، ولا يكون موافقته انقياداً ومخالفته تجريباً إذا تعلّق
بتكليف مع عدم الإصابة، ومن المعلوم: أنّه لو كان حجّة ترتّب عليه تلك الآثار
الأربعة.

الثاني: بناء العقلاء على عدم ترتّب تلك الآثار عليه بما هو؛ من دون مرجّح خارجيّ،
وهذا غير حكم العقل ولو كان مدرّكه في بعض الموارد هو نفس حكم العقل؛ إذ
الظاهر أنّهما متباينان وإن كان بينهما عموم مطلق تحقّقاً؛ إذ كلّما كان للعقل حكم
فبناء العقلاء قد تحقّق على العمل به، وليس العكس موجوداً بنحو الكلّيّة، كما في
حجّة الظواهر وغيرها.

الثالث: نفي الخلاف. ولكن فيه: أنّه وإن كان الظاهر تحقّق نفيه في المقام، إلّا أنّ
المعلوم كون مدرّكه أحد الوجهين الأوّلين، ولا أقلّ من الاحتمال، فلا يكون دليلاً
آخر.

وأما ما قد يقال أيضاً: إنّ المسألة عقلية غير قابلة للإجماع.

كان ريمًا يظهر فيه من بعض المحققين^(١) الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ، ولعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فتأمل^(٢).

→

ففيه منع واضح؛ إذ هو لو كشف قطعاً عن قول المعصوم، كما في الإجماع الدخولي أو إمضائه، كما في اللفظي أو الحدسي، فلا يبقى ريب في حجّته. نعم، الغالب عدم الكشف كذلك؛ لاحتمال كون مدركه هو حكم العقل، فليس لكون المسألة عقلية خصوصية في عدم حجّية الإجماع فيها، بل الملاك هو الكشف القطعي عقلية كانت المسألة أو شرعية، وإنما الفرق بينهما في كون الغالب في الأولى هو الاحتمال المذكور.

ولعله لذا اشتهر: أن كون المسألة عقلية قاذحة، لا لأن لها موضوعية في عدم الحجّية، وإلاّ فهم أجلّ من أن يخفى عليهم ما ذكرنا، فافهم، فإنه دقيق. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٤٧/٣.

(٢٣١) قال المحقق الأصولي المشكيني قدس سره:

«لعله إشارة إلى ان القاعدة المذكورة لا تثبت حجّته الذاتية كما هي محل البحث. أو إلى أنه لو كان يستند إليها للزم كفاية مطلق احتمال الفراغ، لا خصوص الظن به. أو إلى أن صغرى تلك القاعدة ممنوعة في باب الفراغ؛ لكون الضرر قطعياً ببركة استصحاب التكليف بالمشكوك إتيان متعلقه، أو استصحاب عدم إتيانه. لا يقال: إن الظن أمانة وهي مقدّمة على الأصل.

فانه يقال: إن المقدم من الأمانة على الأصل هي المعتبرة منها، ولم يثبت اعتباره بعد، والاستصحاب مفروض الحجية، فحينذ لو تقدّم الأمانة عليه للزم الدور؛ إذ حجية تلك الأمانة موقوفة على القاعدة، الموقوفة على احتمال الضرر، الموقوف على

(١) أنظر مشارق الشمس: ١٤٧.

→

عدم حجية الاستصحاب، الموقوف على حجية الأمانة المذكورة؛ إذ لولا حجيتها لكان الاستصحاب حجة؛ لقيام الدليل عليه حسب الفرض..» إنتهى أنظر حاشية المشكيني رحمته على الكفاية: ١٤٩/٣.

وقال الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته:

«يحتمل أن يكون إشارة إلى أن الضرر مع الإتيان بالطرف الراجح مقطوع به على القول باستحقاق المتجرى للعقاب؛ لبقاء التكليف ببركة الاستصحاب عند الإتيان بالإمتثال الظني للشك في سقوطه، مع انه يلزم القائل بالإكتفاء بالإمتثال الظني عدم حجة الظن النوعي بالتكليف الذي يقوم الظن الشخصي على خلافه؛ لأن الضرر فيه محتمل أيضاً، ولا يلزم دفع الضرر المحتمل على رأيه، وبعيد منه أن يلتزم بذلك. مضافاً إلى أن قضية لزوم دفع الضرر ليست من القضايا العقلية، بل هي من الأمور الجبلية، فرب ضرر محتمل يتوجه الإنسان بجبلته لدفعه مقدماً له على دفع الضرر المظنون بل المقطوع، حيث يكونان أقل أهمية من الضرر المحتمل على فرض تحققه، فليس كل ضرر محتمل لا يلزم دفعه.

ويحتمل أن يكون إشارة إلى أنه مع لزوم الخروج عن عهدة التكليف لقاعدة استدعاء شغل الذمة اليقيني للفراغ عقلاً يتبين منه انه ليس المبني في لزوم الخروج عن عهدة التكليف هو لزوم دفع الضرر المظنون حتى يستلزم الإكتفاء به في مقام الإمتثال..» إنتهى أنظر بداية الوصول: ١٥٥/٥.

ثانيها: [إمكان التعبد شرعاً بالأمانة غير العلمية]

في بيان إمكان التعبد بالأمانة الغير العلمية شرعاً، وعدم لزوم محال منه عقلاً^(٢٣٢)، في قبال دعوى استحالته للزومه.

وليس الإمكان بهذا المعنى - بل مطلقاً^(٢٣٣) - أصلاً^(٢٣٤) متبعاً عند

(٢٣٢) قال المحقق الأصولي الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

« يعني أن البحث في الإمكان الوقوعي بعد التسالم على الإمكان الذاتي.

لكن ظاهر كلام ابن قبة عكس ذلك، وإن التعبد بالظن بنفسه محال لا أنه مستلزم للمحال.

وهو كذلك، لأن البحث في التعبد بالظن بعد ثبوت الأحكام الواقعية، وإلا فلا استحالة بوجه، لا ذاتاً ولا بالغير، لو قطع النظر عن الأحكام الواقعية، كما يراه المصوبة. وبعد ثبوت الأحكام الواقعية يكون التعبد بالظن محالاً ذاتاً؛ لأنه من اجتماع الضدين مع الخطأ، والمثلين مع الإصابة.

نعم، يلزم من التعبد تفويت المصالح الواقعية والإلقاء في المفاسد الواقعية، وكذلك يلزم طلب الضدين فيما إذا أخطأ وأدى إلى طلب ضد ما هو المطلوب واقعاً، وكل منهما قبيح، ليس بمحال، وإن كان يستحيل صدوره من الحكيم. انتهى أنظر نهاية النهاية: ٤٩/٢.

(٢٣٣) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«يعني الإمكان بجميع معانيه، من الإمكان الذاتي والوقوعي والاستعدادي، والإمكان

→

بالقياس ليس ممّا يبني عليه العقلاء عند الشكّ، واحتمال ما يقابله من الامتناع. لكن الذي ينبغي أن يقال: هو أن امتناع التعبد بغير العلم مع بقاء الأحكام الواقعية على فعليتها ضروري لا ينبغي الشك فيه، وإن الشك فيه شك في إمكان اجتماع الضدين وامتناعه، وهل يحتمل عاقل إمكانه؟ فلا بدّ أن يكون البحث في المقام بحثاً صغريّاً، وعن كون المقام من صغريات اجتماع الضدين وعدمه، فالقائل: بأنه ليس من صغرياته لا بدّ له من أن يرفع اليد عن أحد أمرين - لا محيص له عن ذلك -:

إمّا أن يرفع اليد عن فعلية الأحكام الواقعية الثابتة في موارد الظن على الخلاف، بل مطلقاً.

أو يرفع اليد عن كون مفاد أدلة الاعتبار جعل أحكام ظاهرية.

فليست جهة الاستحالة مجهولة حتى يتمسك بدليل وقوع التعبد بغير العلم، لإثبات إمكانه، بل الاستحالة ثابتة ما لم يرفع اليد عن أحد الأمرين اللذين ذكرناهما، ومع رفع اليد عن أحدهما لم تكن استحالة قطعاً من غير حاجة إلى الاستدلال على الإمكان، بدليل وقوع التعبد به. «إنتهى انظر نهاية النهاية: ٥٠/٢.

(٢٣٤) توضيحه: ان الامكان مادة عقلية في مقابل الوجوب والامتناع وهي جميعاً من مقتضيات ذوات الموضوعات بحسب نفس الأمر، فكما يحتاج إثبات الوجوب والامتناع إلى برهان كذلك الامكان، فلامعنى لثبوت الامكان عند الشك وارتفاعه عند عدمه.

وأما الاستدلال عليه: باستقرار سيرة العقلاء على ترتيب آثاره عند الشك فيه.

فمدفوع: بمنع ثبوت السيرة أولاً، ومنع حجته مع فرض الثبوت.

وكذا الاستدلال عليه بقولهم: «كلّ ما قرع سمعك فذرّه في بقعة الامكان».

مندفع: بان مرادهم به الاحتمال العقلي دون الامكان الذاتي.

←

→

والى ذلك يشير ما ذكره «بعض الاساطين» من مشايخنا^(١): «ان المراد بالامكان في المقام هو الامكان التشريعي دون الذاتي العقلي»^(٢).

أقول: الامكان حيثية استواء نسبة المهية الحقيقية إلى الوجود الحقيقي، والعدم والحجية - على ما عرفت - أمر اعتباري لانسبة له الى الوجود والعدم حقيقة، ولا معنى لوجوبه ولا لامتناعه من حيث هو كذلك، فأصل البحث عن إمكانها وامتناعها وتأسيس الأصل فيه كل ذلك مغالطة من باب وضع مالميس بمهية حقيقية موضعها وهو ظاهر.

نعم، لما كانت الاعتباريات يحاذي بها الحقايق؛ لترتيب آثارها عليها باعطاء حدود الحقايق وأحكامها لغيرها صح أن يعتبر لغير المهيآت الحقيقية مواد المهيآت الحقيقية من إمكان وامتناع ووجوب بالنظر إلى ضرورة الاعتبار؛ لمساس الحاجة الضرورية وجوداً وعدمأ وهو الوجوب والامتناع الاعتباريان، أو عدم ضرورة موجبة لأحد الطرفين وهو الامكان الاعتباري، إلا أن الاعتبار حيث كان مقامه العمل ولا يترتب على سلب الضرورتين أثر كان اعتبار الامكان الذاتي لغواً، فالتحقق بالمتنع من هذه الجهة وإن صح أصل الاعتبار تصوراً.

ولذا كان الامكان المعتبر عندهم الدائر في أعمالهم هو الامكان العام بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف، كما يشير اليه عنوان البحث وقوله: (وعدم لزوم محال منه عقلاً في قبال دعوى استحالته. انتهى).

فيرجع معنى إمكان التعبد إلى أن العقلاء لا يأبون عن أخذه حجة، ولا يمنعون عن سلوكه، أي: لامانع من الغاء احتمال الخلاف الموجود عنده بحسب طبعه.

(١) المحقق الأصولي الميرزا محمد حسين الثانيي قدس سره (م ١٣٥٥ هـ).

(٢) أنظر فوائد الأصول للمحقق الكاظمي: ٨٨/٣

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة.. مبحث الظن أو الأمارات غير العلمية..... ٣٦٩

العقلاء في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع؛ لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه، ومنع حجيتها - لو سُلّم ثبوتها - لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها، والظن به - لو كان - فالكلام الآن في إمكان التعبد بها وامتناعه فما ظنك به؟!

لكن دليل وقوع التعبد بها من طرق إثبات إمكانه؛ حيث يستكشف به عدم ترتب محال - من تال باطل فيمتنع مطلقاً، أو على الحكيم تعالى - فلا حاجة معه في دعوى الوقوع إلى إثبات الإمكان، وبدونه لا فائدة في إثباته كما هو واضح.

→

وتبين بذلك:

أولاً: أن الأصل عند الشك فيه هو الامكان؛ إذ الشك فيه يلزم الشك في المانع عن الحجية وعدم ثبوت الامتناع عند الشك، وستعرف: أن لازم جعل حجية العلم جعل الواقع مرتفعاً عند ارتفاع العلم، فيرتفع بذلك الامتناع وهو عين ثبوت الامكان العام المطلوب، فلو ثبت هناك دليل على جعل الحجية ثبتت الحجية، ولو لم يثبت دليل على جعل الحجية بقيت على إمكانها العام، لكن لم يجز سلوكه؛ إذ من المحتمل أن لا يكون حجة عند المكلف (بالكسر) وإن انكشف به الواقع عند المكلف (بالفتح) بلفوئية احتمال الخلاف عنده؛ إذ المكلف (بالكسر) إنما يريد منه تكليفه ولا يرى التكليف الثابت عند المكلف (بالفتح) تكليف نفسه الذي أمر به.

وثانياً: أن الطرق التي لم يثبت من حالها إلا إمكان التعبد يحتاج سلوكها الى دليل مثبت، ومع عدمه فعدم الدليل دليل عدم الحجية، وأما الطرق الثابتة عند العقلاء فمجرد عدم ثبوت دليل على العدم، وعدم الردع عن السلوك، دليل على أمضاء الحجية وانفاذها. (الطباطبائي)

وقد انقده بذلك: ما في دعوى شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه ^(١) - :
 من كون الإمكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلاً.
 والإمكان في كلام الشيخ الرئيس: «كلُّ ما قرع سمعك من الغرائب
 فذرهُ في بقعة الإمكان ما لم يَدْذُكَ عنه واضح البرهان» ^(٢) بمعنى الاحتمال
 المقابل للقطع والإيقان، ومن الواضح أن لا موطن له إلا الوجدان فهو
 المرجع فيه بلا بَيِّنَة وبرهان.

[محاذير التعبد بالظنون]

وكيف كان: فما قيل - أو يمكن ^(٣) أن يقال - في بيان ما يلزم التعبد

(٢٣٥) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«لابدَ هنا من بيان أمور:

الأول: أن ردَّ تلك الوجوه لا يثبت الإمكان الوقوعي؛ لاحتمال جهة أخرى في البين
 مقتضية للإستحالة، بل يحتاج إلى ضمِّ الأصل المتقدم بناءً على مسلك
 الشيخ رحمته الله، وإلى الوجدان على مسلك المشهور، وإلى دليل الوقوع على مسلك
 الماتن.

نعم، يتوقَّف الأدلة الثلاثة على ردَّ تلك الوجوه؛ إذ لو تَمَّتْ لكانت أدلة قاطعة على
 الإمتناع، كما لا يخفى، ولكن لو فرض تسليم الخصم عدم جهة امتناعه غيرها،
 وكان الغرض هو إقامة الدليل الإمكانى، لكان ردُّها دليلاً مستقلاً بلا حاجة إلى ضمِّ
 أحد الوجوه المذكورة.

(١) أنظر فرائد الأصول: ١٠٦/١.

(٢) أنظر الإشارات والتنبيهات: ٤١٨/٣ - النمط العاشر في أسرار الآيات، نصيحة.

→

ولكن كلاهما في محل المنع فحينئذ ردّها في المقام لإتمام الأدلة الثلاثة، لا لأنه دليل مستقل.

الثاني: أنّ بعض تلك الوجوه محال ذاتي، وبعضها محال عرضي، وبعضها لا هذا ولا ذلك، بل من الأمور الغير الواقعة في دار التحقّق، فالمراد من الممكن الوقوعي ما لم يلزم منه أحد أمور ثلاثة، ومن الممتنع ما يلزم من وقوعه أحدها، لا خصوص ما يلزم منه المحال ذاتياً أو عرضياً، كما هو المصطلح عليه في المعقول.

الثالث: في بيان تلك الأمور بوجه كافٍ، فنقول:

منها: ما نقل عن ابن قبة: من أنّه لو جاز الإخبار عن النبي ﷺ لجاز عن الله تعالى، وهو غير جائز إجماعاً، والظاهر أنّ مراده من الجواز هو الإمكان، لا الوقوع؛ بقريته دليله الثاني، وأنّ مورد كلامه منطوقاً وإن كان هو الخبر، إلّا أنّه يشمل مطلق الأمانة الغير العلمية بمفهوم الموافقة أو بالأولوية القطعية الخارجية.

وأما الدليل الثاني المنقول عنه؛ من كونه مستلزماً لتحليل الحرام، فهو راجع الى أحد المذكورات في المتن؛ لأنّه لو كان مراده بطلان الثاني من جهة اجتماع المثليين - كما هو الظاهر - كان راجعاً الى الوجه الأوّل المذكور في المتن، ولو كان مراده ذلك: من جهة لزوم القبح - كما فهمه الشيخ رحمه الله في «الرسالة» - فهو راجع الى الوجه الأخير، فلا يكون وجهاً على حدة.

ومنها: أنّه لو كان حجة للزم في صورة الإصابة اجتماع المثليين أو التصويب بأحد المعاني الثلاثة الآتية.

أما الملازمة: فلأنّه لا ريب في جعل حكم ظاهريّ من قبل الأمانة حينئذٍ، فلو كان الواقع مجعولاً من الأوّل، مع كونه باقياً بعد جعل الثاني، للزم الأوّل، وهو محال ذاتي، مع أنّه يلزم ذلك في مقام الإرادة والمصلحة أيضاً؛ إذ تعلّق الإرادتين [المستقلّتين] لشيء واحد محال، وكذلك وجود مصلحتين فيه مؤثرتين

←



بلا كسر وانكسار.

ولو لم يكن الواقع مجعولاً من الأول، بل كان تابعاً للأمانة، للزم التصويب المستلزم للمحال الذاتي، على ما يأتي في مبحث الاجتهاد.

ولو كان مجعولاً كذلك، واضمحلاً بعد قيام الأمانة، للزم رفع الحكم الظاهري موضوعه، المستلزم لرفع نفسه لو كان الشك في الواقع موضوعاً له؛ بحيث يتبعه حدوثاً وبقاءً، وما يلزم من وجوده عدمه محال، وعدم الحكم المشترك بين الكلّ لو أخذ حدوث الشك موضوعاً، وهو باطل إجماعاً وأخباراً وإن لم يلزم منه محال؛ لا ذاتاً ولا عرضاً.

وأما بطلان التالين فواضح.

ومنها: اجتماع الضدين بالأقسام الثلاثة، أو التصويب أحد معانيه؛ فيما أخطأ وأدى إلى ضدّ الحكم الواقعي، وقد علم الملازمة وبطلان التالين ممّا ذكرنا في سابقه. ومنها: اجتماع النقيضين أو التصويب بأحد معانيه فيما أخطأ وأدى رلى عدم الحكم الواقعي؛ بأن كان لسان الأمانة عدم حكم من الأحكام، وكان ثابتاً في الواقع، والملازمة وبطلان التالين معلومان ممّا سبق.

ومنها: لزوم طلب الضدين إيجاباً أو ندباً فيما أدى إلى إيجاب أو ندب ضدّ الواجب أو المندوب.

وأما الملازمة فواضح.

وأما بطلان التالي: فلائن طلب المتضادين: إمّا محال ذاتي؛ بناءً على التحقيق من سرية التضاد من المطلوب إلى الطلب، فلا يمكن انقذاح الإرادتين معاً في نفس الطالب، وإمّا محال عرضي من جهة قبحه المحال على الحكيم، دون غيره.

نعم، إذا أدى إلى إباحة ضدّ مباح واقعي، أو كراهة ضدّ مكروه واقعي، أو حرمة ضدّ الحرام، فلا بطلان للتالي؛ لأنّ طلب ترك المتضادين لا يستلزم محذوراً ذاتياً أو



بغير العلم من المحال، أو الباطل ولو لم يكن بمحال، أمور:

أحدها: اجتماع المثلين^(٢٣٦) - من إيجابين أو تحريمين مثلاً - فيما

أصاب، أو ضدّين^(٢٣٧) - من إيجاب وتحريم ومن إرادة وكراهة ومصلحة

→

عرضياً؛ لأنّ متعلّق الطلب مقدور، والتضادّ إنّما هو في الوجودين اللذين لم يتعلّق بهما الطلب، وكذا الإذن في فعل الضدّين وتركهما لا محذور فيه عقلاً.

ومنها: تفويت المصلحة إذا أدّى الى عدم وجوب واجب، والإلقاء الى المفسدة إذا أدّى الى عدم حرمة حرام؛ فإنّه لولا جعل الأمانة لعمل المكلف بعلمومه، وإذا جعلها يكون التفويت والإلقاء من قبل الجاعل، فلا إشكال في الملازمة.

وأما بطلان اللازم: فلأنّهما قبيحان لا يصدران من الحكيم.

وقد يظهر من جميع ما ذكرنا: أنّه لم يستوفِ قُلُوبُ جميع ما قيل أو يمكن أن يقال، كما هو بصدد بيان هذا الغرض؛ لأنّ الوجه الأوّل ممّا قيل فقد تركه، وكذا غير واحد ممّا ذكرنا ممّا يمكن أن يقال فقد تركه أيضاً. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٥٤/٣ - ١٥٧.

(٢٣٦) قال المحقق الشيخ علي الإبرواني قُلُوبُ:

«لا تجتمع المحاذير الثلاثة إلّا في مورد واحد، وهو: ما إذا أدّت الأمانة أو الأصل إلى وجوب ضد ما هو الواجب.

وما عدى ذلك:

إنّما يلزم فيه محذوران، وهو: ما إذا أدّت الأمانة إلى خلاف الحكم الواقعي في موضوع الحكم الواقعي، فإنّ اللازم اجتماع الضدين وتفويت مصلحة الواقع.

أو يلزم فيه محذور واحد، وهو ما إذا أدّت إلى ما يوافق الحكم الواقعي، فإنّ محذوره هو اجتماع المثلين لا غير.» انتهى أنظر نهاية النهاية: ٥٠/٢.

(٢٣٧) فرض كون ظرف الطريق غير ظرف الواقع يستلزم كون مظلوف الطريق غير
←

ومفسدة ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين - فيما أخطأ، أو التصويب، وأن لا يكون هناك غير مؤديات الأمارات أحكام.

ثانيها: طلب الضدين فيما إذا أخطأ وأدى إلى وجوب ضدّ الواجب.

ثالثها: تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة فيما أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب أو عدم حرمة ما هو حرام، وكونه محكوماً بسائر الأحكام.

والجواب: ^(٢٣٨) أن ما ادّعي لزومه ^(٢٣٩) إمّا غير لازم، أو غير

→

مظروف الواقع، فلامجال للقول: «بأن التماثل بين الحكمين يوجب تأكد الحكم الواقعي» كما ذكره «بعض الأساطين» ^(١) من مشايخنا رحمهم الله، ولا ان التضاد بينهما يوجب الكسر والانكسار فلا يبقى إلا احدهما، وذلك لأن المفروض بقاء الواقع على ما هو عليه وهو ظاهر.

وأما الايراد: بأن التضاد والتماثل من أحكام الامور الحقيقية دون الاعتبارية فلاتضاد ولا تماثل بين الأحكام.

فمدفوع: بأن المراد مطلق التنافي ذاتاً أو وجوداً مجازاً لا ماهو اصطلاح الحكيم. (الطباطبائي)

(٢٣٨) قال المحقق الشيخ عبدالكريم الحائري رحمته الله:

والجواب عنه بوجوه:

الأول: ما أفاده سيدنا الأستاذ [الفشاركي] طاب ثراه:

من عدم المنافاة بين الحكمين إذا كان الملحوظ في موضوع الآخر الشك في الأول.

→

وتوضيحه: انه لا إشكال في أن الأحكام لا تتعلق ابتداءً بالموضوعات الخارجية، بل إنما تتعلق بالمفاهيم المتصورة في الذهن، لكن لا من حيث كونها موجودة في الذهن، بل من حيث إنها حاكية عن الخارج، فالشيء ما لم يتصور في الذهن لا يتصف بالمجوبية والمبغوضية، وهذا واضح.

ثم إن المفهوم المتصور:

تارة: يكون مطلوباً على نحو الإطلاق.

وأخرى: على نحو التقييد.

وعلى الثاني: فقد يكون لعدم المقتضي في ذلك المقيد.

وقد يكون لوجود المانع.

مثلاً: قد يكون عتق الرقة مطلوباً على سبيل الإطلاق.

وقد يكون الغرض في عتق الرقة المؤمنة خاصة.

وقد يكون في المطلق، إلا أن عتق الرقة الكافرة مناف لغرضه الآخر، ولكونه منافياً لذلك

الغرض لابد أن يقيد العتق المطلوب بما اذا تحقق في الرقة المؤمنة، فتقيد المطلوب

في القسم الأخير إنما هو من جهة الكسر والإنكسار، لا لتضييق دائرة المقتضي.

وذلك موقوف على تصور العنوان المطلوب أولاً مع العنوان الآخر المتحد معه في

الوجود المخرج له عن المطلوبة الفعلية.

فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين في الذهن بحيث يكون المتعلق أحدهما لا مع الآخر،

فلا يعقل تحقق الكسر والإنكسار بين جهتهما، فاللازم من ذلك انه متى تصور

العنوان الذي فيه جهة المطلوبة يكون مطلوباً صرفاً من دون تقييد؛ لعدم تعقل

منافيه، ومتى تصور العنوان الذي فيه جهة المبعوضة يكون مبغوضاً كذلك؛ لعدم

تعقل منافيه، كما هو المفروض.

←

→

والعنوان المتعلق للأحكام الواقعية مع العنوان المتعلق للأحكام الظاهرية مما لا يجتمعان في الوجود الذهني أبداً.

مثلاً: إذا تصوّر الأمر صلاة الجمعة فلا يمكن أن يتصور معها الأحوالات التي يمكن أن تتصف بها في هذه الرتبة، مثل كونها في المسجد أو الدار وأمثال ذلك، وأما اتصافها بكون حكمها الواقعي مشكوكاً فليس مما يتصور في هذه الرتبة؛ لأن هذا الوصف مما يعرض الموضوع بعد تحقق الحكم، والأوصاف المتأخرة عن الحكم لا يمكن إدراجها في موضوعه، مطلوبة بلا مناف ومزاحم، فأرادة المريد تتعلق بها فعلاً، وبعد تعلّق الإرادة بها تتصف بأوصاف آخر لم تتصف بها قبل الحكم، مثل أن تصير معلوم الحكم تارة، ومشكوك الحكم أخرى، فلو فرضنا بعد ملاحظة اتصاف الموضوع بكونه مشكوك الحكم تحقق جهة المبغوضية فيه يصير مبغوضاً بهذه الملاحظة لا محالة، ولا يزاحمها جهة المطلوبة الملحوظة في ذاته؛ لأن الموضوع بتلك الملاحظة لا يكون متعلقاً فعلاً؛ لأن تلك الملاحظة ملاحظة ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم، وهذه ملاحظته مع الحكم.

فإن قلت: العنوان المتأخر وإن لم يكن متعلقاً في مرتبة تعقل الذات ولكن الذات ملحوظة في مرتبة تعقل العنوان المتأخر، فعند ملاحظة العنوان المتأخر يجتمع العنوانان في اللحاظ، فلا يعقل المبغوضية في الرتبة الثانية مع محبوبية الذات.

قلت: تصوّر ما يكون موضوعاً للحكم الواقعي الأولي مبني على قطع النظر عن الحكم؛ لأن المفروض كون الموضوع موضوعاً للحكم، فتصوره يلزم أن يكون مجرداً عن الحكم، وتصوره بعنوان كونه مشكوك الحكم لا بد وأن يكون بلحاظ الحكم.

ولا يمكن الجمع بين لحاظ التجرد عن الحكم ولحاظ ثبوته، وبعبارة أخرى: صلاة الجمعة التي كانت متصورة في مرتبة كونها موضوعة للوجوب الواقعي لم تكن

←

→

مقسماً لمشكوك الحكم ومعلومه، والتي تتصور في ضمن مشكوك الحكم تكون مقسماً لهما، فتصور ما كان موضوعاً للحكم الواقعي والظاهري معاً يتوقف علي تصور العنوان على نحو لا ينقسم إلى القسمين وعلى نحو ينقسم إليهما، وهذا مستحيل في لحاظ واحد.

فحينئذ نقول: متى تصور الأمر صلاة الجمعة بملاحظة ذاتها تكون مطلوبة، ومتى تصورهما بملاحظة كونها مشكوك الحكم تكون متعلقة لحكم آخر فافهم وتدبر؛ فإنه لا يخلو من دقة.

الوجه الثاني: ما أفاده طاب ثراه أيضاً.

وهو: أن الأوامر الظاهرية ليست بأوامر حقيقية، بل هي إرشاد إلى ما هو أقرب إلى الواقعات.

وتوضيح ذلك - على نحو يصح في صورة انفتاح باب العلم ولا يستلزم تفويت الواقع من دون جهة - أن نقول:

إن انسداد باب العلم كما أنه قد يكون عقلياً، كذلك قد يكون شرعياً بمعنى: أنه وإن أمكن للمكلف تحصيل الواقعات على وجه التفصيل لكن يرى الشارع العلم بالواقعات أن في التزامه بتحصيل اليقين مفسدة، فيجب بمقتضى الحكمة دفع هذا الالتزام عنه، ثم بعد دفعه عنه لو أحاله الى نفسه يعمل بكل ظن فعلي من أي سبب حصل، فلو رأى الشارع بعد أن صار مآل أمر المكلف إلى العمل بالظن أن سلوك بعض الطرق أقرب إلى الواقع من بعض آخر فلامحذور في إرشاده إليه.

فحينئذ نقول: أمّا اجتماع الضدين فغير لازم؛ لأنه مبني على كون الأوامر الطريقة حكماً مولوياً، وأمّا الالتقاء في المفسدة وتفويت المصلحة فليس بمحذور بعد ما دار أمر المكلف بينه وبين الوقوع في مفسدة أعظم.

الوجه الثالث: أن يقال.... إلى آخره. «انظر درر الفوائد: ٣٥١ - ٣٥٥.

→

(٢٣٩) توضيحه: ان هذه الاشكالات على قسمين:

أحدهما: ما يلزم من جهة خطابين متنافيين فعلاً، كطلب الضدين.

وثانيهما: ما يلزم من جهة تحقق ملاكين متنافيين كاجتماع المصلحة والمفسدة

الملزمتين، وكاجتماع الارادة والكراهة، وكتفويت المصلحة والالقاء في المفسدة.

أما الجواب عن اجتماع الخطابين المتنافيين فهو: أن المختار في جعل الأمارات

هو الطريقة المحضة فليس في مورد الامارات، لأن نفس الواقع فقط لو أصاب،

وأما عند الخطأ فالعذر، ولازم ذلك أن يكون في مورد الاصابة حكم واحد في

الواقع والظاهر، وأما في صورة الخطأ فليس هناك إلا حكم واحد في الواقع، وأما

الظاهر فليس فيه إلا صورة حكم للعذر.

وبهذا يندفع الاشكال أيضاً عن الأحكام الثابتة بالأصول المحرزة.

وأما الأصول الغير المحرزة كأصالة الاباحة الشرعية، فلأنّ الثابت في مواردنا وان

كانت أحكام فعلية غير ناظرة الى الواقع، بل في مقابلها لكن الحكمين الفعلين بما

هما فعليان لاتنافي بينهما، إلا من حيث التنجز وحيث كان المنجّز هو الحكم الذي

في مورد الأصل دون الحكم الواقعي لتحقق الجهل به فلاتنافي بينهما، وهذا حال

الأمارات لو قلنا بحجيتها الواقعي من باب السببية.

فتحصّل: أن محذور اجتماع الحكمين إما غير لازم، وإما غير مضر، وبمثل ذلك

يندفع محذور طلب الضدين.

وأما الجواب عن اجتماع الملاكين المتنافيين كالمصلحة والمفسدة والارادة

والكراهة فواضح؛ إذ على المختار من الطريقة المحضة ليس هناك إلا ملاك

واحد من المصلحة والمفسدة؛ إذ ليس إلا حكم واحد وهو الحكم الواقعي، وكذا

ليس هناك من الارادة والكراهة، إلا واحدة منهما وهي المتعلقة بالواقع هذا على

الطريقة.

←

→

وأما على السببية وما في حكمها: فالملاك وإن تعدّد الأ أن أحدهما طريقي والآخر نفسي ولاتنافي بينهما، وكذلك الإرادة والكراهة.

وأما حديث تفويت المصلحة والالقاء في المفسدة فللمحذور فيه؛ إذ يمكن أن يكون في جعل الطريق مصلحة غالبية على مصلحة الواقع فيتدارك به المصلحة الغائية عند الخطاء هذا كله في الأمارات والاصول المحرزة.

وأما الأصول الغير المحرزة فهي وإن استلزمت ملاكين في موردها لكن يمكن أن تكون المصلحة في مورد الأصل قائمة بالإذن دون متعلق الإذن وهو الفعل، ومصلحة الواقع قائمة بالمتعلق فلا منافاة، وأما الإرادة والكراهة فلتتزم فيها بعدم تعلق الإرادة والكراهة بالنسبة الى الحكم الواقعي، ولاينافي ذلك فعليته؛ إذ الحكم الواقعي بحيث اذا تعلق به العلم لتنجّز وإن كانت الكراهة المتعلقة بالفعل معلقة على عدم تعلق الاذن بالتترك.

وبعبارة أخرى: الإرادة أو الكراهة المتعلقة بالواقع معلقة على عدم تعلق أخرى بالظاهر هذا محصل ما أفاده (رحمته الله).

أقول: وأنت خبير: بأن ذلك كله تصورات من غير شاهد وإنما دعاهم اليها ذهابهم الى نفي التصويب لتظافر الأخبار بوجود حكم واقعي في كل واقعة يشترك فيها العالم والجاهل والمخطي والمصيب.

على أن قيام المصلحة والمفسدة بنفس الاذن دون المأذون فيه كما صورّه في موارد الأصول الغير المحرزة كقيامها بنفس الأمر كما صورّه أيضاً في موارد آخر حيث أن الأمر - وهو الطلب الانشائي - موجود بوجود ربطي يتبع غيره لا يستقيم قيام الملاك به لاستلزامه الاستقلال، اللهم الأ أن يلاحظ الطلب نفسه بلحاظ استقلالي فيتعلق به الطلب الحقيقي دون الطلب الانشائي، والأ لزم إرادة الإرادة انشائيتين وهو باطل، ويرجع تعلق الإرادة الحقيقية بالإرادة الانشائية من غير تعلّق جدّي
←



بمتعلق الطلب إلى تحقق فعل من المولى، كساير أفعاله الخارجية يتعلق به غرض من الاغراض المتعلقة بالمكلف كالامتحان والاهانة والتعجيز وغير ذلك، وكذلك الاذن فكل ذلك نسب بين الأمر والمأمور والمتعلق.

ويستنتج من جميع ذلك: أن التكليف حينئذ صورة تكليف لا حقيقة تكليف، وهو مع ذلك ليس حكماً ظاهرياً مترتباً على حكم واقعي؛ إذ الحكم الظاهري ما يتعلق بالمتعلق بما هو واقع في ظرف الشك، والمفروض أن لا ملاك فيه حتى يتعلق به تكليف حقيقة لا في صورة الخطاء ولا في صورة الإصابة، بل هناك في الحقيقة حكم واقعي مجهول وفعل من أفعال المولى فافهم ذلك.

على أن الالتزام بعدم تعلق الارادة والكراهة بالنسبة إلى التكليف الواقعي موجب لزوال فعليته فيرد عليه ماسيورده، هو (فَلْيَكُنْ) على من التزم في موارد الاصول والامارات بالحكم الواقعي الشأني دون الفعلي.

وما اعتذر به: ان ذلك لا يوجب زوال فعليته الحكم الواقعي؛ فان البعث والزجر فعلي والارادة متعلقة لولا انقذاح الاذن في الترك لأجل مصلحة في نفس الاذن. تثبتت للاشكال؛ إذ ليس للعلم الا التنجيز، وأما فعلية البعث والزجر فمن الواجب أن تتحقق قبل تحقق التنجز، ولا معنى للبعث بالفعل مع عدم الارادة بالفعل، وأما الواجب المعلق فهو وإن كان متأخر الثبوت لكن وجوبه والارادة المتعلقة به كلاهما بالفعل.

فالحق في المقام أن يقال: ان الذي استقر عليه بناء العقلاء أن التكليف إنما يصير تكليفاً فعلياً بملاك فعلي؛ إذ الطلب العقلاني لا يكون الا عن غرض عقلائي، وحيث أن الغرض إنما يتحصّل بالبلوغ والوصول أوجب ذلك جعل حجية العلم أعم من القطع وسائر الطرق التي يعدّها العقلاء من العلم كما عرفت، وحيث كان العلم عين المعلوم فجعله جعل المعلوم، أي: أن في مورد العلم حكماً مطابقاً





لمؤداه، بدعوى: انه هو الواقع وملاكه الذي هو عين ملاك طريقية العلم ملاك
طريقي بالضرورة منبعث عن ملاك الحكم الواقعي ومنحفظ به كما هو ظاهر،
بحيث يتحد به عند المصادفة ويتدارك به بمعونة ما انبعث عنه مفسدة المخالفة.
ثم ان لازم جعل العينية بين المعلوم والواقع هو اعتبار العينية بين العدمين أي: جعل
عدم المعلوم عدماً للواقع أي: اعتبار انه ليس في صورة الشك حكم واقعي
مشكوك، وهذا هو الأصل العملي الموجب للاذن، وهو أيضاً حكم مجعول في
الظاهر في مورد الاصل بملاك منبعث عن ملاك الحكم الواقعي، وهو وان لم يكن
طريقياً مثل ملاك الحجة العلمية لكنه منبعث عن ملاك الحكم الواقعي، وتبعي
بالنسبة اليه يتحد معه عند المطابقة ويتدارك به المفسدة عند المبانة.

اذا عرفت ذلك علمت: أن الحكم الواقعي في جميع الصور الأربع فعلي تام والحكم
الموجود الفعلي في مورد الأمانة بملاكه الطريقي، وفي مورد الاصل بملاكه
التبعي في صورة الاصابة والموافقة هو المنجز ويعد هو الواقع، والحكمان
الموجودان في موردي الأمانة والأصل في صورة الخطأ أيضاً حكمان فعليان
منجزان دون الواقع؛ فانه باق على فعليته من غير تنجز وملاكهما لا ينافيان ملاك
الواقع لكونهما طريقياً أو تبعياً منبعثين عن الملاك الواقعي منحفظين به فلا ينافيان،
فاندفع بذلك جميع المحاذير.

أما محذور اجتماع الحكمين؛ فلاختلافهما بالتنجز وعدمه وكذلك محذور طلب
الضدين.

وأما محذور اجتماع الملاكين: فلاختلافهما بالنفسية والطريقية، أو بالاستقلال
والتبعية، فيتحد ملاك الحكم الظاهري مع ملاك الحكم الواقعي عند الموافقة
ويتدارك به المفسدة عند المخالفة.

وأما محذور الارادة والكراهة: فكذلك أيضاً، على أن لنا فيه كلاماً قد أسلفناه في



→

بحث الطلب والارادة وسيجيء اليه اشارة.

وأما محذور تفويت المصلحة أو الالتقاء في المفسدة: فالتدارك؛ إذ الملاك الاصلي بين الجميع حيث كان واحداً وهو ملك الحكم الواقعي المنبعث عنه جميع الملاكات الطريقية أو التبعية الموافقة أو المخالفة ويمتنع أن ينبعث عن الشيء إلا ما يلايمه، فالمفسدة في مورد الخطاء متداركة بنفس الملاك الواقعي فافهم ذلك. (الطباطبائي)

(٢٤٠) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«إجمال الجواب: أن الملازمة غير ثابتة، أو بطلان اللازم ممنوع.

وأما التفصيل فنقول:

أما الوجه الأول: فقد أورد عليه الشيخ رحمته الله في «الرسالة»:

أولاً: بأن اللازم غير باطل؛ لأن الإجماع انعقد على عدم الوقوع، لا على الامتناع.

وثانياً: بأن الملازمة ممنوعة في المقام، وهو حجّة الخبر عن النبي ﷺ في بعض

الفروع، بعد ثبوت أصول الدين وغالب فروعه بالقطع، فإنه [لا] ملازمة بين امتناع

حجّة الخبر عن الله تعالى وبين امتناع حجّته عن النبي ﷺ في بعض الفروع^(١).

وأورد عليه في «الحاشية»: بأن ثبوت غالب الفروع بالقطع ممنوع في زمان الحضور،

فضلاً عن زمان الغيبة^(٢).

وأورد على الاستدلال بوجهين:

الأول: منع الملازمة.

(١) فرائد الأصول: ١٠٦/١.

(٢) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٦٧.

→

والثاني: منع بطلان اللازم.

وما ذكره من الإجماع.

فيه أولاً: منع تحققه.

وثانياً: منع كونه على الإمتناع.

وثالثاً: منع حجّيته في المسألة العقلية، كما في المقام.

أقول: قد أشرنا سابقاً الى أنّ كون المسألة عقلية لا يقدح في حجية الإجماع أصلاً،

سواء كان دخولياً أو لفظياً أو حديثاً أو تشرقياً.

والأولى في ردّ الإجماع: أن يقال:

إنّه إن كان المراد هو المحصل.

ففيه أولاً: منع التحقق.

وثانياً: منع كونه على الإمتناع.

وثالثاً: منع حجّيته؛ لاحتمال كون مدركه الوجه العقلية المتقدمة.

وإن كان هو المنقول فيرد عليه:

أولاً: ما يرد على الأول من الوجهين الأخيرين.

وثانياً: منعه حجّية الإجماع المنقول.

وأما الوجه الأخير: فالأمانة المجعولة، إذا لوحظت بالنسبة إلى العلوم الحاصلة

للمكلف - على تقدير عدم جعل الأمانة - على أقسام أربعة:

الأول: أن تكون مساوية لها في الواقع بالنسبة الى إصابة الواقع؛ لأن يكون كلُّ منها

دائم الإصابة، أو يكون إصابتهما على حدّ سواء.

الثاني: أن يكون إصابتها أكثر من إصابة العلوم؛ إمّا بأن تكون دائمية، والعلوم ليست

كذلك، أو يكون كلّ واحد متخلفاً عن الواقع، ولكن تكون العلوم أقلّ إصابة.

الثالث: أن تكون العلوم أكثر إصابةً بأحد الوجهين، ولكن تكون في طرف الأمانة

←

→

مصلحة مساوية للمصلحة الفائتة - على تقدير التخلف - أو راجحة؛ من غير فرق بين كونها في الأمر بها أو في سلوكها؛ بناءً على تعقل المصلحة السلوكية، أو في متعلقها، كما على القول بالوجوب النفسي في المؤدى.

الرابع: تلك الصورة، ولكن بدون المصلحة المذكورة.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه على الأولين يكون الملازمة ممنوعة؛ لعدم لزوم تفويت أو إلقاء من قبل جعل الأمانة؛ لأن هذا المقدار فائت على كل تقدير، بل اللازم - بناءً على ثانيهما - هو الجعل.

وعلى الثالث بطلان اللازم ممنوع؛ لكون الفائت مزاحماً بمثله أو بخير منه، وهو الذي أشار إليه في العبارة بقوله: (فلامحذور فيه أصلاً إذا كانت في التعبد به...) إلى آخره.

وعلى الأخير وإن كان الملازمة وبطلان التالي مُسلمين، إلا أنه إذا قام دليل الوقوع من قبل الحكيم، يستكشف أنه بأحد الوجوه الثلاثة الصحيحة. وأما الوجوه الأربعة المتوسطة، فلمّا كان الجواب عنها يختلف بحسب الوجوه والأقوال في جعل الأمانة، فلا بدّ من [إشباع] الكلام في تلك الوجوه، وينبغي - حينئذ - تقديم أمور:

الأول: أن المجعول أصالة؛

إما هو صرّف الحجّة بلا استتباع جعل حكم ظاهريّ بحسب تأدية الأمانة، أو الحجّة مع استتباعه لجعل حكم طريقيّ، بأن يدعى أن ذلك الحكم بالنسبة إلى الحجّة من قبيل اللوازم، نظير الزوجية بالنسبة إلى الأربعة، فإذا جعل الحجّة أصالة فلا محالة ينجعل الحكم الطريقي أيضاً.

أو أن المجعول أصالة حكم ظاهريّ طريقيّ من استتباعه لحجّة الأمانة؛ بأن يقال:

إن الحجّة أمر إنتزاعيّ منه ومن لوازمه، كما هو مذهب الشيخ قلّ على ما يُستفاد من

←

→

جميع كلماته في باب جعل الأمانة وباب جعل الأحكام الوضعية.

أو حكم نفسي حقيقي ينتزع منه حجّة الأمانة، كما هو ظاهر ما نسب إلى المشهور: من أنّ ظنية الطريق لاتنافي قطعية الحكم، مع إطلاقهم الحجّة على الأمانة. وعلى الثلاثة الأخيرة.

فإنّما أن يكون الموضوع للحكم الظاهري نفس العنوان الذي كان موضوعاً للحكم الواقعي - كصلاة الجمعة - وقيام الأمانة واسطة في الثبوت. أو هذا العنوان مع عنوان كونه مؤدّى الأمانة، أو صرف كونه مؤدّى الأمانة. وعلى كلا التقديرين يكون قيام الأمانة واسطة تقيدياً.

ففيما كان الأمانة مخالفة للواقع يكون المورد - بناءً على الأولين - من قبيل النهي في العبادة والمعاملة؛ لكون العنوان الواقعي محكوماً بكلا الحكمين تماماً أو جزءاً. وعلى الأخير من قبيل اجتماع الأمر والنهي، فهذه وجوه عشرة.

الأمر الثاني: أنّ الحجّة لها آثار أربعة: تنجيز الواقع لو أصاب، والعذر لو خالف، وكون موافقته انقياداً ومخالفته تجريباً فيما خالف أيضاً.

وربّما يتوهم: عدم ترتّب الأثر الأول عليها؛ لأنّ الأمانة المجعولة:

إنّما أن يُعلم بالإصابة في بعض مواردّها إجمالاً، فالمنجّز - حينئذٍ - هو العلم الإجمالي المذكور.

وإنّما أن لا يعلم بذلك، وعليه: يكون المنجّز إحراز فعلية التكليف الحتمية، لانفس الأمانة، ولذا لو أحرز الحتمية من غير قبل جعل الأمانة - أيضاً - لأثر في التنجّز أيضاً، نعم الأمانة سبب لإحرازها المؤثّر في الأثر المذكور.

ولكنه مدفوع:

أما الأول: فلأنّ العلم بالإصابة:

إنّما أن يحصل من قبل جعل الأمانة؛ بلحاظ أنّه لو لم يكن مصلحة غالباً لما جعله

←

→

المولى الحكيم.

وإما أن يحصل لا من قبله، بل بسبب من خارج.

وعلى الثاني: إما أن يحصل ذاك العلم قبل قيام الأمانة أو بعده.

وعلى الأخير لا إشكال في استناد التنجيز إلى الأمانة دون العلم؛ لحصولها قبله، كما هو واضح.

وعلى الأول فلو كان جميع موارد العلم غير مبتلى به فكذلك، وإن كان مبتلى به استند التنجيز إلى العلم، لا إلى الأمانة.

وعلى الأول من وجهي قسمي التقسيم الأول: فإما أن يكون جميع موارد العلم مبتلى به أو لا، فعلى الأول يستند التنجيز إلى العلم دون قيام الأمانة، وعلى الثاني يكون بالعكس.

وأما ما يمكن أن يقال: من أن الجعل علة لأمرين: حصول العلم والتنجيز، فحينئذ يستند التنجيز إلى الجعل دون العلم؛ لكونه سابقاً.

فمدفوع: بأن مجرد الجعل ليس منشأ له، بل هو مع القيام، كما هو واضح، فحينئذ يكون العلم حاصلًا قبل تمامية العلة الأخرى للتنجيز، وهو الجعل مع القيام. والحاصل: أن الصور خمس، في ثلاث منها يستند التنجيز إلى الأمانة، وفي اثنين منها إلى العلم.

وأما الثاني: فيرد عليه:

أولاً: منع كون إحراز الحتمية سبباً للتنجيز، كما يشهد به السيرة المألوفة بين العقلاء، فإن العبد إذا أحرز حتمية التكليف من قبل المولى من دون جعل حجة عليه من أمانة أو أصل، ومن دون إيجاب احتياط يعدونه معذوراً من قبل التكليف المكذور، بل يحكم به الوجدان أيضاً.

وثانياً: أنه لو سلمناه نقول: إن هذا المقدار يكفي في كون التنجيز أثراً للأمانة؛ لأن

←

→

جعل الأمانة مؤثر في إحراز الحتمية، المؤثر في التنجيز، فحينئذ يكون التنجيز أثراً للأثر.

الثالث: أن الظاهر إمكان كل من هذه الأقسام ثبوتاً لإلزامين، وهما: ما كان المجعول الوجوب النفسي مع كون عنوان المؤدى حيثاً تقيداً جزءاً وتاماً؛ لأنه لا يمكن كونه مطلوباً أو مغبوضاً.

وربما يقال: بعدم إمكان ما كان المجعول الأصل هي الحجية الصرفة، أو مع استبعاد الحكم الطريقي بأقسامه الثلاثة؛ لعدم قابلية الوضع للجعل الأصل. وهو مدفوع بما يأتي في جعل الأحكام الوضعية من قابلية الحجية ونحوها له، كاندفاع القول: بعدم إمكان كون المجعول الأصلي هو الوجوب النفسي بأقسامه الثلاثة:

إما لما ذكره الشيخ قدس سره في «الرسالة»: من أنه مستلزم للتصويب الباطل؛ لأنه لا يكون إلا إذا حدث في متعلق الأمانة مصلحة أو مفسدة من قبلها راجحة على ما هو في الواقع، والصفة المزاحمة بصفة لا يمكن أن يكون منشأ للحكم، فيكون الحكم الواقعي مختصاً بالعالم أو بغير من قامت عنده الأمانة، على الخلاف، وهذا بكلا قسميه تصويب؛ لمنع عدم إمكان كونه منشأ له، غاية الأمر لا يكون فعلياً^(١).

أو لما ذكره بعض من عاصرناه، وعلى ما في تقرير بعض تلاميذه:

«من أنه ليس للحكم مرتبتان: الإنشائي والفعلي، بل ليس إلا إنشاء الحكم وتشريعه لموضوعه على نحو القضية الحقيقية، ووجود المنشأ يكون إذا تحقق موضوعه بجميع قيوده المأخوذة في متعلق الإنشاء، وحينئذ فعدم قيام الأمانة على الخلاف: إن كان قيداً للموضوع كان من قامت الأمانة عنده على الخلاف خارجاً عن

(١) فرائد الأصول: ١١٦/١.

→

الحكم، وهو تصويب، وإن لم يكن قيداً، ومع ذلك جعل حكم نفسي من قبل الأمانة،
لزم اجتماع حكيمين فعليين في حق من قامت الأمانة عنده على الخلاف؛ لأن
الحكم يصير بوجوده فعلياً بتحقق موضوعه^(١).

وتوضيح فسادَه يتوقف على بيان أمرين:

الأول: حكم الوجدان بكونه ذا مرتبتين:

إحدهما: ما يكون مُنشأً في مرتبة المدلول المطابقي لموضوعه، مثل البالغ العاقل مثلاً،
وهذا يسمى مرتبة الإنشائي والقانوني.

وثانيتهما: [ما] يكون موجوداً باعتبار كون الداعي إليه هو البعث أو الزجر.

الثاني: أن كل ما هو قيد للإنشائي فهو قيد للبعث بلا عكس، وحينئذ يمكن أن يكون
عدم قيام الأمانة ممّا له دخل في الثاني دون الأول، فلا يلزم [من] أحد الأمرين
خروج من قام عنده الأمانة على الخلاف عن موضوع الحكم الواقعي، واجتماع
الحكمين الفعليين.

ولعمري إنه واضح لمن راجع إلى وجدانه.

أو لما قد يتوهم: من أن جعل الحكم النفسي لا بد أن يكون عن ملاك لبطلان قول
الأشعري.

والملاك: إما أن يكون في متعلق الأمانة من قبلها.

وهو مخالف للوجدان الحاكم بعدم اختلاف الأفعال؛ من حيث الاشتغال عن
المصالح والمفاسد بقيام الأمانة وعدمه، كما تقدّم نظيره في القطع.

أو في سلوكها.

وهو - أيضاً - مخالف له، وأية مصلحة في سلوك الأمارات؟!

(١) فوائد الأصول: ١٠٣/٣ - ١٠٤.

→

أو في جعل الحكم النفسي.

وهو - أيضاً - باطل:

إمّا لما ذكره بعض: من أنّ جعل الحكم من قبل مصلحة فيه مستلزم لتوقّف الشيء على نفسه.

أو لما ذكره بعض من عاصرناه: من أنّه يلزم - حينئذٍ - عدم لزوم امتثاله؛ لحصول المصلحة في الأمر.

وهذا التوهم فاسد؛ لأنّا نلتزم بالثالث، وما ذكر من تقدّم الشيء على نفسه باطل على ما قرّر في باب العلة الغائية، وكذا عدم لزوم الامتثال؛ لأنّ جواز عدم ترك الامتثال من جهة كونه هتكاً للمولى، لا للزوم تحصيل الأغراض الموجودة في متعلّق الأحكام، وإلّا لزم عدم لزومه فيما كان الحكم ناشئاً من المصالح الشخصية أو المفاسد كذلك، كما لا يخفى.

الرابع: أنّ الظاهر إمكان إرادة كلّ واحد من الأقسام من أدلة اعتبار الأمانة.

وما قد يتوهم: من عدم إمكان إرادة جعل الحكم مع كون قيام الأمانة واسطة في العروض إثباتاً؛ لأنّ ذلك ليس تصديقاً للعادل مثلاً؛ لتغاير هذه القضية مع القضية التي أخبر بها العادل محمولاً وموضوعاً، بخلاف الواسطة في الثبوت؛ فإنّهما وإن كانا متغايرين محمولاً إلا أنّ موضوعهما نفس العنوان الواقعي، كما تقدّم إليه الإشارة، فيمتنع - حينئذٍ - أقسام ستة من الأقسام العشرة بحسب مقام الإثبات.

مدفوع: بأنّ المراد من التصديق ليس هو التصديق الوجداني، بل التصديق التعبدي، فكما يجوز أن يُكنّى به عن العمل بسنخ الحكم المخبر به مع اتّحاد موضوعهما - كما إذا قلنا بكون العنوان المذكور واسطة في الثبوت - كذلك يجوز أن يُكنّى به عن العمل بسنخه مع اختلافهما في الموضوع، كما إذا قلنا بكون العنوان المذكور واسطة في العروض.

←

→

نعم، هو خلاف ظاهر الدليل، ولكنه غير امتناع الإرادة من الدليل، بل يأتي أن الأول - أيضاً - خلاف ظاهره.

الأمر الخامس: أن ظاهر أدلة الاعتبار هو صرف الحجّة، وإعطاء الأمانة ما هو أثر للحجّة الغير المنجعة من القطع والظنّ الانسدادى على الحكومة، لا جعل حكم نفسيّ بأقسامه الثلاثة أصالة، ولا جعل حكم طريقى كذلك بأقسامه الثلاثة، ولا جعل حكم طريقى استتباعاً بأقسامه الثلاثة.

أمّا الأولان فواضح كونهما خلاف الظاهر، ومصير الشيخ قدس سرّه إلى الثاني منهما؛ لاعتقاده بعدم قابلية الحجّة للجعل المستقل، وإلّا فهو قدس سرّه أيضاً يعترف بكونه خلاف ظاهر الدليل.

وأما الأخير؛ فلأنّ الحكم الطريقى بالنسبة الى جعل الحجّة، ليس مثل الزوجيّة بالنسبة الى الأربعة حتى يكون جعلها مستتبعا لجعله عقلاً، مع وجود الدلالة الالتزامية إذا كان اللزوم يتّناً بالمعنى الأخصّ، أو بدونها إذا لم يكن كذلك، ولا ملازمة بينهما عرفاً - أيضاً - حتّى يكون المورد من قبيل الدلالة الالتزامية المستندة الى اللزوم. إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه - بناءً على المختار - فلا إشكال في اندفاع جميع الوجوه الأربعة المتوسطة، وأنّ الملازمة ممنوعة في جميعها؛ لأنّه لم يجعل حكم ظاهريّ من قبل جعل الأمانة لا نفسيّاً ولا طريقياً.

وأما بناءً على المباني الأخر فسيأتي الجواب عنها في الحواشي الآتية.

وربّما يتوهم: لزوم المحذورات الأربعة - بناءً على المختار في الأمانة المخالفة للواقع - إذا حصل علم إجماليّ بإصالة بعض أفراد الأمانة المجمولة للواقع، فإنّ العمل بأطرافها واجب، ومن جملتها هذه الأمانة المخالفة للواقع [من] قبل الواقع محكوم بحكم مثل الحرمة مثلاً، ومن قبل الظاهر الجائي من قبل العلم الإجمالي محكوم بضده، وهو الوجوب إذا كان مؤدّاها ذلك، فحينئذٍ يلزم اجتماع الضدين، وكذا

←

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة..مبحث الظن أو الأمارات غير العلمية..... ٢٩١
وذلك لأن التبعّد بطريق غير علمي^(٢٤١) إنّما هو بجعل حجّيته،

→

يلزم سائر المحذورات أيضاً كما لا يخفى.
ويرد عليه أولاً: أن هذا ليس لازماً من قبل جعل الأمارة، بل من قبل العلم بالإصابة،
والكلام في اجتماع الضدين من قبل الأول.
وثانياً: أنه لو تمّ لتمّ فيما كان جميع موارد العلم [مبتلى] به لا مطلقاً.
وثالثاً: أن العمل بأطراف العلم واجب بوجوب عقليّ إرشاديّ، لا بوجوب مولويّ، فلا
يلزم واحد من المحذورات». إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٥٨/٣ -
١٦٧.

(٢٤١) قال المحقق الشيخ عبدالكريم الحائري قدس سره:

«حاصله»: هو القول بأن المجعول في موارد الطرق: إمّا الحجّة الصرفة، وإمّا الحكم
الطريقي الناشئ عن المصلحة في نفسه مع عدم إرادة أو كراهة في متعلّقه، وفي
موارد الأصول هو الحكم الفعلي من جميع الجهات مع كون الحكم الواقعي فعلياً
من غير جهة الشك.

وفيه: أن القول بجعل الحجية مبني على تعقل ما يقولون من الأمور الاعتبارية التي لا
واقعية ولا تحقق لها غير إنشاء من يعتبر العقلاء بإنشاءه وقد ناقشنا فيه في محله.
وأما الأمر الطريقي:

فإن أريد صرف ما هو مدلول الصيغة الذي يعبرون عنه بالطلب الإيقاعي فهو وإن لم
يكن منافعياً مع الحكم الواقعي المخالف لكنه ليس موضوعاً لحكم العقل بلزوم
الإطاعة.

وإن أريد به الحالة النفسانية الباعثة والزاجرة - وإن انفكّت عن الإرادة والكرهية في
المتعلّق بناء على ما هو التحقيق: من كونه أمراً إختيارياً يمكن إيجاده لأجل
المصلحة في نفسه - فهو وإن كان موضوعاً لحكم العقل ولكن المنافاة بينه وبين

←

..... كفاية الأصول / ج ٢
والحجّة المجعولة غير مستتعة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إنّما تكون موجبة لتنجّز التكليف به إذا أصاب، وصحة الاعتذار به إذا أخطأ، ولكون مخالفته وموافقته تجزّياً وانقياداً مع عدم إصابته، كما هو شأن الحجّة الغير المجعولة، فلا يلزم اجتماع حكّمين - مثلين أو ضدين - ولا طلب الضدين، ولا اجتماع المفسدة والمصلحة، ولا الكراهة والإرادة كما لا يخفى.

و أما تفويت مصلحة الواقع أو الإلقاء في مفسدته، فلا محذور فيه أصلاً، إذا كانت في التعبد به مصلحة غالبية على مفسدة التفويت أو الإلقاء. نعم، لو قيل باستتباع جعل الحجّة للأحكام التكليفية، أو بأنه لا معنى لجعلها إلّا جعل تلك الأحكام، فاجتماع حكّمين وإن كان يلزم، إلّا أنّهما ليسا بمثلين أو ضدين.

لأن أحدهما: طريقيّ عن مصلحة في نفسه موجبة لإنشائه الموجب للتنجّز، أو لصحة الاعتذار بمجرّده من دون إرادة نفسانية أو كراهة كذلك متعلّقة بمتعلّقه فيما يمكن هناك انقداحهما؛ حيث إنه مع المصلحة أو

→

الحكم الواقعي بحالها أولاً، ولا يوجب تنجيز عقوبة الواقع ثانياً، بل العقوبة على مخالفة نفسه؛ لكونه أمراً مولوياً.

وأما تعدّد المرتبة.

ففيه: أنا لم نتعلّل للحكم مرتبة غير مرتبة البعث والجزر. انتهى أنظر رسالة في الاجتهاد والتقليد تقرير بحث المحقق الحائري بقلم آية الله الشيخ محمد علي الأراكي: ٦٩٨.

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة..مبحث الظن أو الأمارات غير العلمية..... ٢٩٣

المفسدة الملزمتين في فعل، وإن لم يحدث بسببها إرادة أو كراهة في المبدأ الأعلى، إلا أنه إذا أوحى بالحكم الناشئ^(٢٤٢) من قبل تلك المصلحة

(٢٤٢) إشكال وجواب، توضيحهما:

إن الحكم لا يتحقق من غير أمر ونهي، ولا يتحققان إلا مع إرادة نفسانية أو كراهة كذلك، ومن البين: أن لا معنى لتحقيقهما في المبدأ الأعلى عزّ علوه فلا يصح إضافة الحكم الى الله سبحانه إلا مجازاً.

والجواب: إن الحكم لا يقتضي أزيد من وجود إرادة أو كراهة متعلقة بمتعلقه، وأما قيامها بالمبدأ الأعلى عز اسمه - فيما نسب اليه من الحكم - فلا، فمن الجائز أن يقوم ببعض المبادي المتأخرة عنه سبحانه المتوسطة بينه وبين المكلفين كالنص النبوي بأن يوحى اليه ﷺ الحكم فيتحقق في نفسه المقدسة الإرادة والكراهة في موارد البعث والزجر.

أقول: والمسألة خارجة عن الفن.

والحق في المقام أن يقال: إن الإرادة مثلاً - كما مرت إليه الإشارة في بحث الطلب والإرادة - لا تختص بالفعل المباشر، ولا تتعلق بفعل الغير البتة. نعم، ربما يعتبر فعل الغير متعلقاً لإرادة الأمر كفعل نفسه اعتباراً فيراد بإرادة اعتبارية وهو الأمر مثلاً، وكما أن الإرادة الحقيقية معنى رابط غير مستقل قائم بالفاعل والفعل نسبة بينهما على حد سائر الموجودات النسبية المتوسطة بين شيئين كذلك الإرادة الاعتبارية، لكن لمكان اعتباريته وتقوّمه بحقيقة في محله كسائر الاعتبارات يمكن أن يلاحظ مستقلاً ويراد بإرادة حقيقية فيفعل فيكون على حد سائر الأفعال الخارجية، فلأمر اعتباران: إعتبار توسطه بين الأمر والفعل المأمور به وهو بهذا الاعتبار معنى حرفي ومدلول لصيغة إفعل، وإعتبار كونه فعلاً من الأفعال ملحوظاً بالاستقلال وبهذا الاعتبار تتعلق به إرادة الأمر؛ لكونه فعلاً مباشراً له وإرادة الأمر - كما ترى - متعلقة

←

→

به بالاعتبار الثاني دون الاعتبار الأول؛ لعدم الاستقلال بوجه.

ومن هنا يظهر: سقوط الاشكال من أصله؛ فان أوامره تعالى من حيث أنها أوامر وإرادات انشائية لاتتعلق بها إرادة حقيقية، ومن حيث أنها أفعال له تعالى تحتاج الى ارادات حقيقية حالها حال ساير أفعاله التكوينية المنسوبة اليه فلا تختص باشكال تجري فيها دون غيرها، بل الاشكال في ارتباط الأحكام وهي أمور اعتبارية به تعالى، وقد أشرنا الى فكّه فيما مر من بحث الطلب والارادة فليرجع اليه.

وقد تبين من هذا البيان ما في جوابه (رحمته) ففيه:

أولاً: ان محذور قيام الارادة به تعالى موجود في ساير المبادئ المجردة بعينه؛ فإن الحكم واحد والتفصيل في محل آخر.

وثانياً: انا سلّمنا جواز قيام هذه الارادة في غيره تعالى من ساير المبادئ المتوسطة لكن لازم ذلك إضافة الحكم إلى من قامت الارادة به دونه تعالى، فلا يصح نسبة الحكم اليه تعالى حقيقة.

وثالثاً: سلّمنا تصحيح هذا الانتساب اليه تعالى بنحو العلم بالمصلحة والمفسدة لكن الاشكال في نفس هذا العلم، وهو علم إعتباري لا يقوم بموجود حقيقي على الاطلاق فافهم.

ومنه يظهر: أن ما سلكه بعضهم في التخلص عن إشكال الارادة: أن الأوامر والنواهي عناوين ظاهرية للأحكام المجعولة شرعاً؛ فانها مجعولة من غير أمر ونهي، بل بنحو جعل القوانين الكلية وانشاء الأحكام لموضوعاتها كقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾^(١) ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(٢) ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٣)

(١) البقرة: ١٨٣.

(٢) آل عمران: ٩٧.

(٣) البقرة: ٢٧٥.

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة.. مبحث الظن أو الأمارات غير العلمية..... ٢٩٥
أو المفسدة إلى النبي ﷺ، أو ألهم به الولي، فلا محالة يتقبح في نفسه
الشريفة - بسببهما - الإرادة أو الكراهة الموجبة للإنشاء بعثاً أو زجراً، بخلاف
ما ليس هناك مصلحة أو مفسدة في المتعلق، بل إنما كانت في نفس إنشاء
الأمر به طريقاً.

والآخر: واقعي حقيقي عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه موجبة
لإرادته أو كراهته الموجبة لإنشائه بعثاً أو زجراً في بعض المبادئ العالية
وإن لم يكن في المبدأ الأعلى، إلا العلم بالمصلحة أو المفسدة - كما أشرنا
- فلا يلزم أيضاً اجتماع إرادة وكراهة، وإنما لزم إنشاء حكم واقعي حقيقي
بعثاً وزجراً، وإنشاء حكم آخر طريقي، ولا مضادة بين الإنشاءين فيما إذا
اختلفا، ولا يكون من اجتماع المثلين فيما اتفقا، ولا إرادة ولا كراهة أصلاً،
إلا بالنسبة إلى متعلق الحكم الواقعي، فافهم (٢٤٣) (٢٤٤).

→

و(البيعان بالخيار ما لم يفترقا)^(١) وهكذا.

غير نافع؛ فإن عمدة الاشكال في قيام الاعتبار المحض بالحقيقية المحضة ولا يفيد فيه

ارجاع الأمر والنهي الى جعل القوانين كما لا يخفى. (الطباطبائي)

(٢٤٣) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«لعله إشارة إلى أن الظاهر مما ذكره هو التزامه قدس سره بالفعلية الحتمية في الحكم
الواقعي مطلقاً أصابت الأمانة أو أخطأت.

ويمكن أن يقال: أن إيصال الحكم إلى مرتبة الفعلية الحتمية لا يعقل أن يكون من

(١) أنظر وسائل الشيعة: ٦/١٨ - الباب الأول من أبواب الخيار، ح ٣.

→

الشارع العالم بخطأ الأمانة؛ لأنه لغو؛ إذ إيصال الحكم إلى مرتبة الحتمية إنما هو يمكن أن يترقب منه أن يكون منجزاً، ومع خطأ الأمانة لا يترقب منه التجيز مع المعذرية عنه أيضاً وهو واضح.» انتهى أنظر بداية الوصول: ١٩١/٥.

(٢٤٤) قال المحقق الأصولي الشيخ المشكيني رحمته الله:

قال الأستاذ [القوجاني] رحمته الله: إن ظاهره الالتزام ببقاء الواقع على فعليته الحتمية بناءً على الأقوال الثلاثة؛ لأنه ليس حكم نفسي من قبل الأمانة؛ حتى يلزم المحاذير الأربعة المتقدمة.

لكن يمكن أن يقال: إنه إذا كان الأمانة أكثر إصابة أو مساوية مع العلوم، فلامحذور - حينئذٍ - لا من قبل الأمور المتقدمة، ولا من قبل شيء آخر من لزوم قبح في إيصال الواقع المرتبة الفعلية الحتمية؛ لأن فواتها - حينئذٍ - أمر قهري ليس من قبل المولى.

وأما إذا كان أقل إصابة من العلوم، وصححنا ذلك بوجود مصلحة في الجعل، فالقوات يصير من قبله؛ إذ لو لم يجعلها حجة لا يفوته بسبب عمله بعلومه، فأيصاله إلى مرتبة الحتم مع جعل العذر مما لا يجتمعان؛ لكونه قبيحاً. ولعلّه أشار إلى ذلك بأمره بالفهم. انتهى.

والتحقيق: أنه لا قبح في البين مطلقاً، إلا أن الإيصال بهذه المرتبة - مع كون العبد معذوراً في مخالفته - لغو لا يصدر من الحكيم مطلقاً، كان العذرية من جهة الأمانة الشرعية أو العقلية، كما في الظن الانسدادي على الحكومة، أو الأصل الشرعي أو العقلي، وعلى الأول كان الأمانة أقل إصابة أو مساوية، أو أكثر بالنسبة إلى العلوم؛ لأن البعث الحتمي لا فائدة فيه، فيصير لغو لا يمكن صدوره من الحكيم العالم بعواقب الأمور.

نعم، يصح ذلك في الموالي العرقية فيما لم يلتفتوا إلى كون العبد معذوراً.

←

نعم، يُشكّل الأمر في بعض الأصول العملية^(٢٤٥)، كأصالة الإباحة

→

لا يقال: إن لازم ذلك توقّف الحتمية على قيام حجة على التكليف عقلية أو شرعية: أمانة، أو أصل، أو قطع وجداني، والحال أنها شرائط للتنجّز فقط، لا للحتمية. فإنه يقال: إنّه لم يرد في ذلك آية ولا رواية، بل نلتزم بتوقّف كلا الأمرين على قيام الحجّة [الحجّة].

لا يقال: إنّه مستلزم للدور؛ لأنّ المنجّز هو الحجّة القائمة على الحتمي، فحينئذٍ يتوقّف قيام الحجّة على حصول الحتمية، وهي موقوفة على قيام الحجّة. فإنه يقال: إن متعلّق الحجّة هو التعليقي، لا الحتمي، فلا يلزم الدور، فقيامها يصير حتماً، ثمّ يصير منجّزاً؛ لكون التنجّز متأخراً رتبةً عن الحتمية. والحاصل: أنّ الحتمية والتنجّز وإن كانتا مرتبتين، إلّا أنّهما لا انفكاك لهما زماناً في الحكيم العالم بالعواقب، ولعلّ أمره بالفهم إشارة إلى ما ذكرنا». انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٧١/٣.

(٢٤٥) قال المحقّق الأصولي الشيخ المشكيني رحمته الله:

«إعلم أنه لما لم يكن قائلاً بجعل الحكم النفسي على طبق الأمارات، عنون في هذا المقام بعض الأصول العملية؛ لكونه قائلاً فيه كذلك، وجمع بين الحكمين بالتزام الفعلية التعليقية للواقع والحتمية للظاهر، ولا مضادة بينهما إذا تخالفا، ولا مماثلة إذا توافقا.

وتخصيصه أصالة الإباحة بالذكر؛ لعدم قوله بالجعل في التخيير والإحتياط، وأمّا الإستصحاب فهو متردّد فيه، كما يظهر من كلامه في أواخر باب الإجزاء حيث قال: «بل واستصحابهما على وجه قوي».

ويمكن أن يورد عليه:

بأنه قائل في جميع موارد البراءة - المستفادة من حديث الرفع - بالجعل ولو لم يكن

الشرعية؛ فإن الإذن في الإقدام والافتحام ينافي المنع فعلاً؛ كما فيما صادف الحرام، وإن كان الإذن فيه لأجل مصلحة فيه^(٢٤٦)، لا لأجل عدم مصلحة

→

موردها من الشبهة التحريمية، التي هي مجرى أصالة الإباحة فقط، وإن احتمل في باب البراءة شمول حديث الحلّة للشبهة الوجوبية أيضاً بتقريب: أن ترك المشكوك الوجوب محتمل الحرمة.

وبقاعدة الطهارة؛ فإنه قائل بالجعل فيها أيضاً مع عدم كون مرجعها إلى البراءة. وبالاستصحاب؛ لمنع كون قوله المذكور دالاً على التردد، بل ظاهر كلماته في باب الاستصحاب الجزم بذلك.

ويمكن دفع جميع ذلك:

بأن مراده ببعض الأصول جميع الأصول العملية المجعول علي طبقها الحكم، وذكر أصالة الإباحة من باب المثال. «إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٧٢/٣ - ١٧٣.

(٢٤٦) قال المحقق الأصولي الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«إعلم أن الإباحة على قسمين:

الأول: أن تكون ناشئة عن عدم مصلحة أو مفسدة ملزمتين أو غير ملزمتين؛ لأنه إذا كان أحد الأولين يكون المورد واجباً أو حراماً، وإذا كان أحد الأخيرين يكون مندوباً أو مكروهاً.

ومنه يظهر: النظر في قوله رحمته الله: (ملزمة في الفعل [المأذون فيه]).

فإن انتفاء مرتبة الإلزام ليس ملاكاً للإباحة، بل انتفاء أصل المصلحة والمفسدة أو وجودهما على حدّ سواء.

الثاني: أن تكون ناشئة عن مصلحة في نفس الإباحة، ولكن الأول هو الغالب في الإباحات الواقعية، ولذا يتغير غالب الإباحات الواقعية إذا وقعت في حيز الشروط،

←

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة...مبحث الظن أو الأمارات غير العلمية..... ٢٩٩
ومفسدة ملزمة في المأذون فيه.

فلا محيص في مثله، إلا عن الالتزام بعدم انقذاح الإرادة، أو الكراهة في بعض المبادئ العالية أيضاً كما في المبدأ الأعلى.

لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي؛ بمعنى كونه على صفةٍ ونحوٍ لو علم به المكلف لتنجز^(٢٤٧) عليه، كسائر التكاليف

→

أو غيرها من العناوين الثانوية التي تكون أدلتها حاکمة على أدلة العناوين الأولية، والثاني هو الغالب في الإباحات الظاهرية، بل الظاهر عدم وجود إباحة ظاهرة عن لا إقتضاء.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن الإباحة الظاهرية لو فرض كونها ناشئة عن لا إقتضاء في متعلقها للزم اجتماع الضدين في مرتبة الحكم؛ لأن الترخيص الفعلي مضاد مع المنع الفعلي، والنقيضين في مرتبتي الإرادة والفساد؛ لأن الإباحة المذكورة كاشفة عن عدم المفسدة وعدم الإرادة، والمنع كاشف عن وجودهما.

وهذا بخلاف الإباحة الإقتضائية؛ فإنها مستلزمة لاجتماع الضدين في مرتبة الحكم، واجتماع النقيضين في مرتبة الإرادة من دون التناقض في مرتبة المفسدة والمصلحة؛ لعدم كشف هذه الإباحة عن عدمها، ولأجل ما ذكرنا قال: (وإن كان الإذن...) إلى قوله: (لا لأجل عدم مصلحة...) إلى آخره. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٧٣/٣.

(٢٤٧) قال المحقق الأصولي الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمه الله:

«ظاهر العبارة: كون المعلق على العلم هو مرتبة التنجز المصطلح لا مرتبة الحتمية من الفعلية بوجهين:

الأول: انعقاد اصطلاحه على ذلك.

←

٤٠٠ كفاية الأصول / ج ٢
الفعليّة التي تتجزّز بسبب القطع بها، وكونه فعلياً إنّما يوجب البعث أو
الزّجر^(٢٤٨) في النفس النبويّة أو الولويّة فيما إذا لم ينقذ فيها الإذن لأجل
مصلحة فيه.

→

الثاني: التشبيه بسائر التكاليف.

لأن مراده فيها هو غير مورد جعل الحكم الظاهري النفسي على خلاف الواقع، والمعلّق
فيها على العلم عنده هو التجزّز المصطلح؛ لكون التكليف حتمياً عنده، بناءً على
جعل الحجيّة الصرفة أو الحكم الطريقي في موارد الطرق، وكذا في الأصول
العقليّة أو الشرعيّة الغير المجعول في موردها حكم نفسي ظاهري.
فحيثُذ يرد عليه:

أولاً: أن مرتبة التجزّز لا تقبل التعليق المولوي - كما هو المفروض - لكونها من الأحكام
العقليّة، بل هي معلّقة على العلم عقلاً.
وثانياً: أن تعليق تلك المرتبة غير نافع في دفع غائلة اجتماع الضدّين؛ لأنه ناش من لزوم
اجتماع الحكمين الفعلين الحتميين.

ولكن يمكن القول: بأن مراده من التجزّز: هو مرتبة الحتميّة، ومراده من التشبيه: انه
كما أن التجزّز المصطلح معلّق عقلاً على العلم في سائر الموارد، فكذلك الحتميّة
معلّقة شرعاً على العلم في المقام، وإنّما عبّر به؛ لكونه في هذه المرتبة مسبوقاً عليه
فتأمّل. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٧٥/٣.

(٢٤٨) قال المحقّق الأصولي الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«مراده من الفعليّة: مرتبة التعليق، ومن البعث والزّجر: مرتبة الحتميّة.

لأن المراد من الأولى: هي الحتميّة، ومن الثانية: مرتبة التجزّز العقلي؛ لأن البعث والزّجر
يكونان من قبل المولى. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٧٦/٣.

فانقذح بما ذكرنا: أنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول والأمارات فعلياً.

كي يشكل:

تارة: بعدم لزوم الإتيان حينئذ بما قامت الأمانة على وجوبه؛ ضرورة عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائية ما لم تصر فعليّة ولم تبلغ مرتبة البعث والزجر، ولزوم الإتيان به مما لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان. لا يقال: لا مجال لهذا الإشكال، لو قيل بأنّها كانت قبل أداء الأمانة إليها إنشائية؛ لأنها بذلك تصير فعليّة تبلغ تلك المرتبة.

فإنه يقال: لا يكاد يُحرز بسبب قيام الأمانة المعتبرة على حكم إنشائي - لا حقيقة ولا تعبدًا - إلا حكم إنشائي تعبدًا لا حكم إنشائي أدّت إليه الأمانة: أمّا حقيقة فواضح، وأمّا تعبدًا: فلأنّ قصارى ما هو قضيّة حجّة الأمانة كون مؤدّاها هو الواقع تعبدًا لا الواقع الذي أدّت إليه الأمانة، فافهم^(٢٤٩).

(٢٤٩) قال المحقّق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

لعلّه إشارة إلى الدقّة كما قيل.

ويمكن أن يكون إشارة إلى أن الشيخ لا يعقل أن يلتزم بأن الحكم الواقعي الإنشائي هو المقيد شرعاً بأداء الأمانة؛ لأنّه في مقام الجواب عن الإشكالات بناءً على جعل الحكم الطريقي النفسي، ولكنه بناءً على جعل الحكم النفسي على طبق مؤدّى الإمارة - كما هو المنسوب الى المشهور - لا يتم؛ لأنّ المشهور يقولون بالحكم النفسي مطلقاً سواء أدّت الأمانة إلى الواقع أو لم تؤدّ إليه، وإذا كان الحكم

اللهم إلا أن يقال: إن الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع - الذي صار مؤدى لها - هو دليل الحجية بدلالة الاقتضاء، لكنه لا يكاد يتم^(٢٥٠) إلا

→

الإنشائي الواقعي هو المقيد بأداء الأمانة يلزم اجتماع المثليين فيما إذا أدت الأمانة إليه، إلا أن يكون المشهور يقولون بجعل الحكم على طبق مؤدى الأمانة في صورة خطأها وعدم أدائها إلى الواقع فقط.

ويمكن أن يكون إشارة إلى أن ما التزمه المصنف رحمه الله من الفعلية التعليقية لا يتأتى فيه ما ذكرناه في قولنا: (فإنه يقال...)؛ لأن الفعلية التعليقية وإن كانت مقيدة بأداء الأمانة لتكون حتمية، إلا أن هذا القيد فيها ليس شرعياً، بل هو عقلي؛ لأن أداء الأمانة وصول عند العقل كما أن العلم وصول فليس القيد شرعياً حتى يكون الموضوع للفعلية الحتمية هو الحكم الواقعي المقيد شرعاً بأداء الأمانة ليرد عليها ما أوردناه على الشيخ رحمه الله والله العالم. انتهى أنظر بداية الوصول: ٢٠٤/٥.

(٢٥٠) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمه الله:

«ومراد: أن دلالة الإقتضاء بحسب ما بين: إنما هي فيما يتوقف صحة الكلام عليه، والتوقف لا يكون إلا إذا لم يكن في البين إلا أثر واحد مترتب على هذا الجزء المنزل على الجزء الآخر، وأما إذا كان أثر آخر مترتب على نفس المنزل - كما في المقام؛ لوجود أثر كذلك بالندر وأشباهه - فلا يحمل دليل التنزيل على تلك الآثار الأخر.

لا يقال: إن ذلك قادح في دلالة الإقتضاء إلا أنه يمكن أن يقال بالدلالة الالتزامية اللفظية المستندة إلى الملازمة العرقية بين التنزيلين بدليل واحد، ولا يقدح فيه وجود أثر آخر مترتب على المنزل نفسه.

فإنه يقال: إنه قد تقدم عدم تمامية هذا الوجه: إما لمنع الملازمة عرفاً بناءً على التحقيق، وإما للزوم الدور كما عند المصنف وإن تقدم دفعه.

←

→

إذا عرفت ما ذكرنا في تلك الحواشي المبينة لمراده في هذا الإشكال الذي أورده على جمع الشيخ قُلَيْبُ.

فاعلم: أن في كلامه من أوله إلى آخره وجوهاً من النظر:

الأول: أن ظاهره ورود هذا الإشكال عليه بناءً على جميع المباني الثلاثة في جعل الأمانة، وظاهر الشيخ قُلَيْبُ في «الرسالة»^(١) التزام الجمع المذكور بناءً على الحكم الطريقي فقط.

الثاني: أن هذا الإشكال - بناءً على الحكم النفسي - ساقط من أصله؛ لأن عدم لزوم الإمتثال بالواقع لامحذور فيه حينئذ، بل الامتثال بنفس الحكم الظاهري دائماً إذا قلنا بالجعل مطلقاً، وإذا قلنا به في صورة المخالفة فقط، ففعليّة الواقع وإن كانت مشروطةً بأداء الأمانة إليه، إلا أن لزوم العمل حينئذ من جهة العلم الإجمالي إما بحصول القيد المذكور، أو بوجود حكم ظاهري فعلي كما لا يخفى.

الثالث: أن نظير هذا الإمكان وارد على توفيقه في أصالة الإباحة؛ لأن العلم المعلق عليه الحتمية في موردها:

إما هو العلم الوجداني، فيلزم عدم لزوم الإمتثال في صورة قيام أمانة معتبرة؛ للقطع بعدم حصول المعلق عليه، ومن المعلوم أن الحكم الفعلي التعليقي لا يجب امتثاله. وإما الأعم منه ومن الأمانة، فحينئذ تكون الحتمية مشروطة بأحد الأمرين: العلم بالتكليف، أو أداء الأمانة إليه.

وإذا قامت الأمانة فالأول غير حاصل، ويلزم في الثاني نظير الإشكال المتقدم؛ لأن موضوع الفعلية لم يُحرز، لا بالوجدان ولا بالتنزيل ولا بالاختلاف.

الرابع: أن الأثر الآخر في المقام قليل جداً، فحمل الكلام عليه غير جائز، فصول الكلام

(١) أنظر فرائد الاصول: ١٢١/١.

إذا لم يكن للأحكام بمرتبها الإنشائية أثر أصلاً، وإلا لم تكن لتلك الدلالة مجال، كما لا يخفى.

وأخرى: بأنه كيف يكون التوفيق بذلك مع احتمال أحكام فعلية بعثة أو زجرية في موارد الطرق والأصول العملية المتكفلة لأحكام فعلية؟! ضرورة أنه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين، كذلك لا يمكن احتمالهما. فلا يصحّ التوفيق بين الحكمين؛ بالتزام كون الحكم الواقعي الذي يكون مورد الطرق إنشائياً غير فعلي.

كما لا يصحّ بأن الحكمين ليسا في مرتبة واحدة^(٢٥١)، بل في مرتبتين؛

→

عن اللغوية لا يكاد يكون إلا بوجود تنزيل آخر للجزء الآخر، فدلالة الإقتضاء تامة. الخامس: أنه لو سلمنا الكثرة، ولكنّ الأثر المترتب على المركّب متيقّن منه، كما إذا قيل: «أكرم العلماء» وأخرج منه زيداً، مع كونه متيقناً منه؛ إمّا لكونه مورد سؤال أو غيره، وفي المقام كذلك، فلا يكون الصّون المذكور إلا بالتزام بتنزيل آخر، فتكون دلالة الإقتضاء تامة.

بقي الكلام في اشكال وارد على خصوص القول بالنفسي:

وهو أن المجعول في صورة الإصابة مثل الحكم الواقعي، وفي صورة المخالفة ضده، ومن المعلوم أن الحكم الإنشائي في جمع الشيخ قلوبه، والتعليقي في جمع الماتن هو ليس مثلاً ولا ضدّاً للحكم الظاهري، وإلا فكيف يجتمعان؟! وهو مندفع: بأنّ المراد من المثلية أو الضدية ليس معناهما المصطلح، بل التطابق في السخينة والتخالف فيها». انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٧٩/٣ - ١٨١.

(٢٥١) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قلوبه:

«وهذا هو الجمع المنقول عن السيد محمد الإصفهاني [الفشاركي] قلوبه:

→

وتقريبه على ما في ظاهر العبارة: أن الحكم الظاهري متأخر عن الواقعي بمرتبتين؛ لكونه متأخراً عن الشك في الحكم الواقعي المتأخر عنه، كما أن موضوعه متأخر عن موضوعه بمرتبتين، وحينئذ لا يشمل الحكم الظاهري جميع مراتب الحكم الواقعي، وهي حال العلم بالحكم الواقعي، وحال الشك فيه، بل هو مختص بالحالة الثانية فقط.

ويرد عليه - حينئذ - إشكال المصنّف: من أن دليل الحكم الواقعي شامل لكلتا الحالتين، فيجتمع معه في الحالة التي يشملها الحكم الظاهري، فيجتمعان في رتبة واحدة.

ولكن الأستاذ [القوچاني] قدّم نقله على وجه لا يرد عليه ما في العبارة: وهو أن الحكم الظاهري لما كان موضوعه الشك في الواقع، ولأجله كان متأخراً عنه بمرتبتين، فلا يشمل دليله جميع حالات الحكم الواقعي التي من جملتها حال العلم به، والحكم الواقعي - أيضاً - لا يشمل مرتبة الحكم الظاهري؛ لأن مرتبته الشك في الحكم الواقعي، ولا يمكن إسراء إطلاق دليل حكم إلى حال الشك في حكمه؛ لأنه لابد - حينئذ - من النظر إلى صلاة الجمعة مقيّدة بتلك القيود، ومن الواضح لزوم الدور - حينئذ - حسب توقّف تصوّر الحكم على تصوّر موضوعه، ولو أخذ الشك في الحكم قيداً في ناحية الموضوع للزم توقّف تصوّر الموضوع على تصوّر الحكم؛ لكونه من قيوده، فيلزم الدور، وحينئذ لا يجتمعان في مرتبة واحدة أبداً، ولا يرد عليه ما في العبارة، كما لا يخفى.

لكن فيه أولاً: لزوم الخلف؛ إذ لا حكم واقعي - حينئذ - في صورة الشك فيه، والكلام في اجتماع الحكمين.

وثانياً: منع عدم الإمكان إذ قُرض كون الحكم المضاف إليه الشك حكماً طبيعياً، والأوّل حكماً شخصياً.

←

→

وثالثاً: أنه إذا سَلِمَ عدم إمكان الشمول بهذا اللحاظ قلنا: إن الإطلاق ليس منحصرأ في الإطلاق النظري؛ لإمكان إسراء الإطلاق بنحو تعليق الحكم على وجود الطبيعة، أو بنحو العناوين الملازمة، فهذه الحالات الغير الممكن لحاظها، فيلزم الاجتماع في رتبة واحدة؛ إذ تلك العناوين متّحدة رتبةً مع عنوان الشك في الحكم، فيكون الحكمان الثابتان بلحاظهما في رتبة واحدة أيضاً.

بقي الكلام في أقسام الإطلاق:

منها: الإطلاق النظري إلى نفس تلك الحالات.

ومنها: الإطلاق النظري الى العنوانات الملازمة لها.

ومنها: الإطلاق الطبيعي.

ومنها: الإطلاق بنحو التعليق على حصص الطبيعة على ما هو اصطلاح بعض الأعاضم، وقد سمّاه قضيّة حيّة.

ولكن التحقيق في شمول الحكم لحال الشك فيه: هو الإطلاق الطبيعي؛ لعدم النظر للحاكم وجداناً - عند تعليق حكم على طبيعة - إلى غير وجود الطبيعة في حال الشك فيه وعنوان ملازم معه والحصّة، كما لا يخفى على من راجع الى طريقة الحكماء مع أنّ الأخير - وهو الحصّة - غير معقول، فافهم.

ثمّ إنّّه يمكن أن يكون مراد السيّد - رحمه الله - من اختلاف العناوين اللذين تعلّق بهما الحكم؛ لأنّ ما تعلّق به الحكم الواقعي عنوان صلاة الجمعة بما هو، ومتعلّق الحكم الظاهري هو مشكوك الحكم، فحينئذ يكون المقام من قبيل اجتماع الأمر والنهي، وهو جائز عنده فَلْيُحْكَمْ.

ولكن يرد عليه حينئذ:

أولاً: منع كون العنوان الثاني واسطة في العروض، بل واسطة في الثبوت.

وثانياً: على تقدير كونه من قبيل الأوّل أنّه جزء الموضوع لاتمام الموضوع، وعلى كلا

←

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة.. مبحث الظن أو الأمارات غير العلمية..... ٤٠٧
ضرورة تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتين، وذلك لا يكاد يجدي؛
فإن الظاهري وإن لم يكن في تمام مراتب الواقعي إلا أنه يكون في مرتبته
أيضاً.

و على تقدير المنافاة لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة، فتأمل
فيما ذكرنا من التحقيق في التوفيق؛ فإنه دقيق وبالتأمل حقيق.

→

التقديرين يكون المورد من قبيل النهي في العبادة، غاية الأمر أن العنوان الواقعي -
مثل صلاة الجمعة - تمام الموضوع في كلا الحكمين بناءً على الأول، وتمام
الموضوع للحكم الواقعي وجزؤه للظاهري بناءً على الثاني، واجتماع الحكمين
بعنوان واحد غير جائز إجماعاً حتى من القائلين بالجواز.

وثالثاً: أنه لو سلمنا كونه تمام الموضوع فنقول: إنه يكون - حينئذٍ - من قبيل اجتماع
الأمر والنهي، وقد تقدّم في هذا الباب امتناعه، وأن الوجوه المستدل بها على
الجواز - التي من جملتها الوجه الذي تمسك به السيد فاضل^(١) من كون معلقات
الأحكام هي الوجودات الذهنية - باطلة، فراجع. إنتهى أنظر حاشية المشكيني على
الكفاية: ١٨٣/٣ - ١٨٦.

ثالثها: [تأسيس الأصل في المسألة]

أن الأصل^(٢٥٢) فيما^(٢٥٣) لا يعلم اعتباره^(٢٥٤) بالخصوص شرعاً، ولا

(٢٥٢) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«المراد من الأصل هنا القاعدة دون الأصل العملي المقرر في موضوع الشك، فإنه لا شك في عدم الحجية عند الشك في الحجية، بل عدم الحجية قطعي. وأما رفع المناقضة بين كون عدم الحجية قطعياً والشك فيها، فيما مر من تعلّق الشك بمرتبة من الحكم والقطع بمرتبة أخرى منه؛ فإنّ الحجية عند المصنّف قدس سره حكم مجعول له مراتب، حسب ما للحكم التكليفي من المراتب، فيشك في الحجية الإنشائية، وعند الشك في الحجية الإنشائية يقطع بعدم الحجية الفعلية، لأنّ الحجية الفعلية قوامها القطع، وإلا لم يحصل تعذير وتنجيز.» انتهى أنظر نهاية النهاية: ٥١/٢.

(٢٥٣) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«أقول: بيان مراده يتوقف على بيان أمور:

الأول: أنّ الحجية لها آثار أربعة: التنجيز، والعذرية، وكون موافقة الحجة انقياداً ومخالفتها تجريباً.

الثاني: أنّ الحجية لها مرتبتان: مرتبة الإنشاء، ومرتبة الفعلية.

الثالث: أنّ الآثار الأربعة مترتبة على مرتبة الفعلية دون الإنشاء.

→

الرابع: أن الفعلية مترتبة على العلم بالحجّة الإنشائية، لا على نفسها.
وبعبارة أوضح: العلة النامة للحجّة الفعلية التي هي علة تامة للآثار المتقدمة، هو العلم بالحجّة الإنشائية مع عدم تحقق مانع في البين كالتعارض، والدليل عليه حكم الوجدان وبناء العقلاء الحاكمين بعدم التنجيز وسائر الآثار في صورة الشك - ولو على تقدير الحجّة الإنشائية واقعاً - الكاشف عن عدم علته - وهي الحجّة الفعلية - الكاشف عن أن العلم بالأولى مأخوذ في موضوع الثانية جزءاً وتاماً.

الخامس: أن الأثر المرغوب في البين:

إما أن يكون مترتباً على واقع الشيء وجوداً أو عدماً، كما في الحرمة المترتبة على واقع الخمر، فتأمل.

وإما أن يكون مترتباً على العلم بالشيء وجوداً، وعلى عدم العلم عدماً، كما في التنجيز المترتب على العلم بالحجّة الإنشائية، ولو بواسطة الحجّة الفعلية على ما عرفت، وعدمه المترتب على عدم العلم بها.

وإما أن يكون مترتباً على كلا الأمرين، كما في الطهارة المترتبة على واقع الأشياء وعلى الشك فيها.

ولابدّ في ترتيب القسم الأول من إجراء أصل مُحَرِّز لما هو الموضوع للأثر وجوداً أو عدماً، ولا يكفي الشك؛ لعدم ترتّب أثر عليه على الفرض.

وأما في الثاني فمجرد الشك كافٍ في ترتّب الأثر، بل لا معنى للأصل الجاري في المشكوك؛ لعدم ترتّب أثر عليه.

وأما في الأخير فالأقوى عند الماتن تقدّم الأصل الجاري في المشكوك على قاعدة الشك، خلافاً للشيخ قَالَ القائل في ظاهر كلماته بتقدّم القاعدة على الأصل، والمقام من قبيل الثاني؛ لما عرفت من ترتّب الآثار الأربعة على العلم بالحجّة وعدمها على عدم العلم بها.

←

→

إذا عرفت هذه المقدمات علمت: أنه بمجرد الشك يثبت عدم الآثار المتقدمة، من دون مجال لجريان أصالة عدم الحجية. « إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٨٦/٣.

(٢٥٤) مراده (رحمته) على ما يصرح به بعد - بقوله: «فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجته وعدم ترتب شيء من الآثار عليه للقطع بانتفاء الموضوع معه... الى آخره» -: ان الشك في الحجية يوجب عدم الحجية حقيقة وهو الأصل.

وتوضيحه: ان الشك في حجية طريق وان كان لازمه الشك في ترتب آثار الحجية عليه؛ لأن الشك في الموضوع يوجب الشك في آثاره، لكن العقل مستقل بعدم ترتب آثار الحجية عليه حينئذ كالمواخذه على المخالفة ونحوها، ولازم ارتفاع الأثر حقيقة ارتفاع موضوعه حقيقة، فمجرد الشك في الحجية يوجب القطع بعدم الحجية بمعونة حكم العقل.

أقول: ولازم ارتفاع الموضوع بعروض الشك أخذ العلم في جانب الموضوع؛ إذ لو لم يؤخذ فيه كان الموضوع محفوظاً في الواقع والعلم والجهل من حالاته الطارئة عليه، فالعلم مأخوذ فيه وقد حكموا بامتناع أخذ القطع في موضوع متعلقه.

فان قلت: من الممكن أن يؤخذ القطع ببعض مراتب الحكم موضوعاً لمرتبة اخرى منه، فالقطع بحرمة الخمر فعلاً يمتنع أن يؤخذ موضوعاً لحرمة الخمر فعلاً، بخلاف القطع بحرمة شأناً، فانه يمكن أن يؤخذ موضوعاً لحرمة فعلاً، وأثره ارتفاع الحرمة بعروض الشك، فليكن القطع بحجية الحجة حاله هذا الحال.

قلت: لازم ذلك اتحاد مرتبتي الفعلية والتنجز في جميع الطرق المجعولة لعموم حكم العقل فيها، ولازم ذلك اتحاد الرتبتين في نفس الأحكام الواقعية لاقتضاء طريقتيها كون مالها من الحكم لمكشوفها، وهذا بخلاف أخذ العلم في موضوع حكم من الأحكام الواقعية النفسية كالحرمة والنجاسة ونحوهما.

←

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة.. مبحث الظن أو الأمارات غير العلمية..... ٤١١

يُحرز التعبد به واقعاً، عدم حجّيته جزماً؛ بمعنى عدم ترتّب الآثار المرغوبة من الحجّة عليه قطعاً؛ فإنها لا تكاد تترتب إلا على ما اتصف بالحجّة فعلاً، ولا يكاد يكون الاتّصاف بها؛ إلا إذا أحرز التعبد به وجعله طريقاً متبعاً؛ ضرورة أنه بدونه لا يصحّ المؤاخذه على مخالفة التكليف بمجرد إصابته، ولا يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها، ولا يكون مخالفته تجريباً، ولا يكون موافقته - بما هي موافقة - انقياداً، وإن كانت بما هي محتملة لموافقة

→

ثم أقول: وهذا الحكم من العقل دليل على ما ذكرناه سابقاً: أن جعل حجية العلم والعلميات يلازم جعلاً آخر في مورد الشك أعني: كون ارتفاع العلم موضوعاً لارتفاع الحكم؛ إذ كان معنى جعل الحجية جعل العينية بين العلم والواقع.

وإن شئت قل: جعل العينية بين مؤدى الطريق والواقع، ولازم العينية بين شيئين مفروضين كون ثبوت أحدهما ثبوتاً للآخر، وكذا ارتفاعه ارتفاعاً للآخر، فارتفاع العلم بالحجية أي: الشك فيها عين إنتفاء الحجية جعلاً، وموضوع لارتفاع حكمها أعني: عدم جواز المؤاخذه على المخالفة، فالموضوعات بواقعيتها موضوعات من غير تقييد بعلم ولا جهل، وهي في مرتبة الشك موضوعات لأحكام سلبية تنطبق عليها أقسام الأحكام الواقعية فافهم.

واعلم: أن دعواه (فَلْيَكُنْ) هاهنا: استقلال العقل على عدم ترتب العقاب على المخالفة مع الشك في الحجية، ومرجهه استقلاله بذلك مع عدم احراز المعصية.

ينافي ماسيذكره في الدليل الأول: من أدلة حجية الظن المطلق أن العقل وإن لم يستقل على استحقاق العقاب بمخالفة التكليف المظنون؛ لعدم احراز موضوع المعصية، إلا أنه لا يستقل على عدم الاستحقاق أيضاً، بل يحتمله فهو ضرر محتمل، ودفع الضرر المحتمل واجب فراجع. (الطباطبائي)

الواقع كذلك إذا وقعت برجاء إصابته، فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجّيته، وعدم ترتيب شيء من الآثار عليه؛ للقطع بانتفاء الموضوع معه، ولعمري هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان.

وأما صحّة الالتزام بما أدّى إليه من الأحكام^(٢٥٥)، وصحّة نسبته إليه تعالى فليسا من آثارها؛ ضرورة أن حجّة الظنّ عقلاً - على تقرير الحكومة

(٢٥٥) قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«شرع في الإيراد على شيخه قدس سره حيث تمسك لعدم الحجّة عند الشك فيها بأدلة حرمة الافتراء والتشريع، فإنّ نسبة ما أدّت إليه الأمانة إلى الله تعالى افتراء، كما أنّ الالتزام به على أنّه من الدين، تشريع.

وحاصل ما أورده، هو: أنّ حرمة الافتراء والتشريع أجنبية عمّا هو المقصود، ولا يثبت بها عدم الحجّة، فإنّ الافتراء، وهو نسبة الحكم إلى الله مع عدم العلم بأنّه منه، أو الالتزام به على أنّه من الدين، حرام، حتى مع القطع بالحجّة، كما في الظنّ على الحكومة، فحرمتهما لا تكشف عن عدم الحجّة ولا هي عين عدم الحجّة.

وهذا الاعتراض من المصنّف قدس سره في غير محله، لأنّه كلام شيخه قدس سره يبنّي على ما سلكه: من أنّ الحجّة الشرعية عبارة عن جعل المؤدّي؛ فإنّ الحكم الذي أدّت إليه الأمانة، إذا كان مجعولاً بدليل اعتبار تلك الأمانة، جاز نسبته إلى الله تعالى، وجاز الالتزام به على أنّه من الدين، فكان معنى عدم جوازهما عند الشكّ بأدلة حرمة الافتراء والتشريع عدم حجّة تلك الأمانة. والمصنّف قدس سره يختلف معه في المبني، لاعتقاده أن الحجّة الشرعية عبارة عن المعذرية والمنجزية، وهي مجعولة بجعل مستقل.

وعليه: فلا يسمح له بالإشكال على متفرعاته في كل مورد مورد.

نعم، له حقّ النزاع في المبني عند وقوع البحث فيه. «إنتهى أنظر نهاية النهاية: ٥١/٢.

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة.. /مبحث الظن أو الأمارات غير العلمية..... ٤١٢

في حال الانسداد - لا توجب صحتهما، فلو فرض صحتهما شرعاً مع الشك في التعبد به، لما كان يُجدي في الحجّة شيئاً ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها، ومعه لما كان يضرّ عدم صحتهما أصلاً كما أشرنا إليه آنفاً.

فبيان عدم صحّة الالتزام مع الشك في التعبد، وعدم جواز إسناده إليه تعالى غير مرتبط بالمقام، فلا يكون الاستدلال عليه بمهمّ كما أتعّب به شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - نفسه الزكيّة، بما أطنب من النقض والإبرام فراجع^(١) بما علّقناه^(٢) عليه وتأمّل.

وقد انقذح بما ذكرنا: أن الصواب فيما هو المهمّ في الباب ما ذكرنا في تقرير الأصل فتدبر جيّداً.

إذا عرفت ذلك، فما خرج موضوعاً عن تحت هذا الأصل - أو قيل بخروجه - يذكر في ذيل فصول:

(١) أنظر فرائد الأصول: ١٣١/١.

(٢) أنظر درر الفوائد في حاشية الفرائد: ٤١.

فصل [حجّة الظواهر]

لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة؛ لاستقرار طريقة العقلاء^(٢٥٦) على اتباع الظهورات في تعيين المرادات، مع

(٢٥٦) الأمر على ما ذكره (فَلْيَكُنْ) ألا أن هاهنا نكتة يجب التنبيه عليها وهو:

أن التمسك ببناء العقلاء إنما يكون في مورد حكم لم يكن تشخيصاً لصغرى حكم آخر، كحكمهم بصحة بيع المنابذة والربوي لتشخيصه صغرى لمطلق النقل أو البيع، والأ فيمكن أن يختلف فيه الانظار فلا يتحقق بناء منهم، فبناء العقلاء إنما يتحقق في حكم لم يستند إلى شيء آخر غير نفسه.

وبعبارة أخرى: إذا كان ذلك كبروياً غير صفروي ويدل ذلك على أن الحكم مما لا يستغنى عنه في نفسه أي: تحقق البناء من العقلاء بما هم عقلاء واقعون في ظرف الاجتماع وطريق الاستكمال فلا يخالفه إنسان بالفطرة، ولو فرضت هناك مخالفة كانت موافقة في عين أنها مخالفة وهو ظاهر عند التأمل.

مثال ذلك: أن الانسان مفطور على العمل على طبق العلم، ولو فرضنا أن انساناً قال لصاحبه: لاتعمل بما وصل إليك مني بالعلم، بل بخلافه فقط؛ لمصلحة اقتضت ذلك، كان عمل صاحبه بخلاف علمه في كل مورد مورد في عين أنه طرح للعمل بالعلم وأخذ بخلافه عملاً بالعلم من حيث امتثال تكليفه الأول فافهم.

ثم إنك عرفت في بحث الوضع: أن اعتبار الوضع والدلالة اللفظية ما يقضي به

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة.. فصل حجية الظواهر..... ٤١٥
القطع بعدم الردع عنها؛ لوضوح عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الإفادة
لمرأه من كلامه كما هو واضح.

والظاهر: أن سيرتهم على اتباعها من غير تقييد بإفادتها للظن فعلاً، ولا
بعدم الظن كذلك على خلافها قطعاً^(١)؛ ضرورة أنه لا مجال عندهم للاعتذار
عن مخالفتها؛ بعدم إفادتها للظن بالوفاء، ولا بوجود الظن بالخلاف.

كما أن الظاهر: عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه^(٢)، ولذا لا

→

الفطرة الانسانية ونظام الاجتماع فهو ما بنى عليه العقلاء، ولا معنى للردع عنه كما
عرفت. نعم، يمكن تصوير الردع عنه بحيث يكون من حيث انه ردع أخذاً كما مرّ.
ومن هنا يظهر:

أولاً: أن بناء العقلاء حجة بالذات بمعنى انه ليس حجة يوسّط.

وبه يتبين: فساد ما ذكره المصنف (رحمته الله) في مسألة أصالة إمكان التبعيد بالظن: «أن
سيرة العقلاء على أصالة الامكان عند الشك في التبعيد على تقدير ثبوتها ممنوعة؛
لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها». انتهى.

وثانياً: إن حجية الظهور غير مقيدة بالظن به فعلاً، أو بعدم الظن بالخلاف، ولا بكون
الإفهام مقصوداً، على أن حجية الظهور لو كانت مقيدة بأحد الثلاثة صح الاعتذار به
عن المخالفة، كأن يقول العبد معتذراً عن المخالفة لسيدة: «إني ما كنت ظاناً بالفعل»
أو «أني كنت ظاناً بالخلاف» أو «ان وجه الكلام كان مع غيري ولم يقصد به تفهيمي»
مع أنها غير مسموعة عند العقلاء، فالحجية ليست مقيدة بأحدها. (الطباطبائي)

(١) أنظر فرائد الأصول: ١٧٠/١ وأيضاً: ٥٩١/١.

(٢) أنظر قوانين الأصول: ٣٩٨/١ - ٤٠٣ و ١٠٣.

يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى؛ من تكليف يعمه أو يخصه، ويصح به الاحتجاج لدى المخاصمة واللجاج، كما تشهد به صحة الشهادة بالإقرار من كل من سمعه ولو قصد عدم إفهامه، فضلاً عما إذا لم يكن بصدد إفهامه.

ولا فرق في ذلك بين الكتاب^(٢٥٧) المبين، وأحاديث سيد المرسلين والأئمة الطاهرين.

وإن ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجّة ظاهر الكتاب^(١):
إما بدعوى^(٢): اختصاص فهم القرآن^(٢٥٨) ومعرفته بأهله ومن خوطب

(٢٥٧) ينبغي أن يقيد بما سيذكره في أواخر الفصل: من عدم حجية غير آيات الأحكام، إلا أن يقال: إن سقوط ظهورها عن الحجية من جهة الاقتران بالمانع. (الطباطباتي)

(٢٥٨) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«الأخبار التي يستفاد منها المنع عن العمل بظواهر الكتاب والاستقلال بالتمسك به، بل وكذلك نصوصه؛ لاحتمال النسخ على طوائف خمس:

الأولى: الأخبار الدالة على المنع من التفسير بالرأي مثل النبوي: «من فسر القرآن برأيه

(١) أنظر الفوائد المدنية: ١٧٨ والفوائد الطوسية للحر العاملي: ١٨٦ - ١٩٥ والحدائق الناضرة:

٦٤/١ - المقدمة الثالثة، والدرر النجفية: ٣٣٩/٢ - الدرّة رقم ٣٨ وهداية الأبرار: ١٥٥

والأنوار النعمانية: ٣٠٨/١.

(٢) كما عن السيد الصدر في شرح الوافية: ١٣٠ - ١٥٠ (مخطوط) عنه فرائد الأصول: ١٥١/١

- ١٥٣ وقد تعرّض لها في الفصول الغروية: ٢٤١.

→

فليتوّ مقعده من النار»^(١) وفي آخر: «فقد افترى على الله الكذب»^(٢) وفي ثالث: «فأصاب فقد أخطأ»^(٣) وعن الصادق عليه السلام: «إن أصاب لم يؤجر وإن أخطأ سقط أبعد من السماء»^(٤) إلى غير ذلك.

والجواب: إن التفسير هو كشف المعاني المحجوبة دون الظاهرة الواضحة؛ فإن ذلك هو الترجمة.

وأيضاً: العمل طبق الكلام من دون نسبة إرادة مفاده إلى متكلم لا يعدّ تفسيراً، فيعمل على طبق ظاهر القرآن قضاءً لحجّة الظهور، ولا تنسب إرادة مدلوله الى الله تعالى كما تقدم ذلك من المصنف رحمه الله في مطلق الحجّة.

وأما الجواب عن ذلك: بأن المراد بالرأي هو الاعتبار الظني والاستحسان العقلي. فمدفوع: بأن الرأي مطلق الاعتقاد بالشيء عن اجتهاد واستدلال ولو عن طريق معتبر، كتعيين مداليل الألفاظ بالعلامم المقررة لذلك، كالتبادر وعدم صحّة السلب، ولذا يطلق الرأي على ما استنبطه الفقيه من الأدلة الشرعية.

الثانية: الأخبار الدالة على اختصاص فهم القرآن ومعرفته بمن خوطب به، وهذا يحتمل أن يكون من جهة عدم استقلاله بإفادة المقصود، بل بقرائن منصوبة للمخاطب، ويحتمل أن يكون من جهة غموض مطالبه وعدم نبيل الأفهام لدركها؛ فان الكتب العلمية لا ينال معانيها كلّ أحد، مع الالتفات إلى معاني كل جملة منها وفهم ظواهرها.

(١) تفسير الطبري: ٤٠/١ - ٤١ ط دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(٢) وسائل الشيعة: ١٩٠/٢٧ باب ١٣ من أبواب صفات القاضي ح ٣٧.

(٣) تفسير الطبري: ٤١/١ ط دار إحياء التراث العربي بيروت.

(٤) وسائل الشيعة: ٢٠٢/٢٧ باب ١٣ من أبواب صفات القاضي ح ٦٦.

→

لكن ظاهر رواية زيد الشحام، اختصاص تفسير القرآن بمن خوطب به، لا فهم ظواهره، فترجع حينئذ إلى الطائفة الأولى.

قال: دخل قتادة على أبي جعفر عليه السلام فقال عليه السلام له: «أنت فقيه أهل البصرة» فقال: هكذا يزعمون. فقال عليه السلام: «بلغني أنك تفسر القرآن»؟
قال: نعم.

إلى أن قال عليه السلام:

«يا قتادة ان كنت قد فسرت من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلك، وإن كنت قد فسرت من الرجال فقد هلكت وأهلك يا قتادة، ويحك أنما يعرف القرآن من خوطب به»^(١).

الثالثة: ما دلّ على النهي عن الأخذ بالمتشابه بدعوى شمول المتشابه لغير النص، سواء كان ظاهراً أم لم يكن.

والأولى أن يقال: إن المتشابه هو كلّ ما له ظاهر أريد منه خلافه، مع عدم نصب قرينة واضحة، مثل ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٢)، ومثل ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^(٣)، ومثل ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^(٤)، فيكون المتشابه قسماً واقعياً من الظواهر، فإذا نهى عن اتباع هذا القسم الواقعي ولم يعلم به المكلف عيناً، وجب أن لا يؤخذ بشيء من الظواهر مقدمة لترك العمل بالمتشابه الواقعي.

الرابعة: ما دلّ على النهي عن التمسك بالقرآن لإرادة خلاف الظاهر فيه بالنسخ والتخصيص ونحوهما، عما لا يعرف مواقعه إلا أهل بيت الوحي.

(١) وسائل الشيعة: ١٨٥/٢٧ - الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي ح ٢٥.

(٢) طه: ٥.

(٣) الفتح: ١٠.

(٤) الأنفال: ١٧.

→

الخامسة: ما دلّ على وقوع التحريف في القرآن، وما هذا شأنه، لا يتمسك به.

ويضاف إلى هذه الطوائف الخمس من الأخبار: دعوى العلم الإجمالي بإرادة خلاف الظاهر فيه، كما هو مؤدّى الطائفة الرابعة.

ويفترق هذا الوجه عنها: بأنّ دعوى انحلال العلم الإجمالي بالظفر بموارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال، لا تجري في التمسك بالأخبار التي عزلت جميع الظواهر عن الحجية، باشتغالها على تصرفات واقعة.

مع أنّ دعوى انحلال العلم الإجمالي في بناء العقلاء، كما ترى؛ فإنّ العلم الإجمالي بارتكاب خلاف الظاهر في أطراف، يوجب إلغاء تلك الأطراف، وعدم العمل بشيء منها حتى يحصل الظفر بما يعلم إنّما تمام ما وقع من التصرف في تلك الأطراف، ولا يجري الظفر بمقدار المعلوم في العمل بالباقي، ولا أقلّ من عدم إحراز بنائهم على ذلك، وكون الحال في التكاليف كذلك لا يقتضي أن تكون في العمل بأصالة عدم القرينة كذلك، بل عرفت: أن لا أصل لأصالة عدم القرينة مطلقاً، وإنه يلزم القطع بعدمها.

ثمّ أنّه يذكر بإزاء الطوائف الخمس أخباراً أخرى دلت على الأخذ بظواهر الكتاب، فيجمع بين الطائفتين بحمل المانعة على المجملات، ولكن لا دلالة في شيء منها، فمن جملة تلك الأخبار حديث الثقلين.

وفيه: أنّ جواز التمسك بالكتاب، بل وجوبه بمعنى الأخذ بمضمونه، ممّا لم ينكره أحد، وإنّما أنكر جواز استقلال كل شخص بتعيين ذلك المضمون من دون دلالة العترة، التي هي النقل الآخر، ولا سيّما بعد ورود الأخبار بالمنع عنه، الذي يوجب كون التمسك بظواهره بعد ذلك تركاً للتمسك بالعترة، أترى أنّ حديث الثقلين يقتضي أن يأخذ ما يفهمه من الكتاب كل سوقيّ وبدويّ من أهل اللسان وغيرهم؟ كلاً، وأهل اللسان بعد ورود ما يدلّ على اختصاص فهم القرآن بأهل البيت عليهم السلام.

←

→

يكون حالهم حال الأجانب من اللسان.

ومن جملتها: ما دلّ على الأخذ بما وافق الكتاب من الخبرين المتعارضين.

وفيه: أنّه لم يدّع أحد اختصاص تشخيص ظاهر الكتاب بالمعصوم، وأنّما المدّعى عدم جواز الأخذ بظاهره ما لم ترد على طبقه رواية من المعصوم، وبعد ورود خبر يوافق ظاهر الكتاب، يخرج عن موضوع المنع الأدلة المانعة، ويكون مما ورد على طبقه رواية.

ومن جملتها: ما دلّ على ردّ ما خالف الكتاب من الشروط.

وفيه: أنّ المخالفة والمطابقة تتصوران بالنسبة إلى مضمون الكتاب لا لفظه، ولا إشكال في بطلان مضمون ما خالف الكتاب، ولا دلالة فيه بوجه على جواز تشخيص هذا المضمون لكل أحد بالأخذ بظواهره، ولا سيما بعد ورود الاخبار بالمنع.

ومن جملتها: عدة روايات تمسك فيها المعصوم بظاهر الكتاب، ولا يخفى [أنّ] الاستدلال بها إنّما يتم إذا كان الإمام عليه السلام بصدد التنبيه على التمسك وإرجاع الناس إلى الأخذ بظاهر الكتاب، وهو ممنوع، حتى في قوله عليه السلام في رواية عبد الأعلى: «هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾»^(١) ثم قال عليه السلام: «امسح عليه»^(٢) مشيراً إلى المرارة التي وضعها على إصبعه؛ لأنّه لم يثبت أنّ المراد من «يعرف» معرفة كلّ أحد، بل الظاهر معرفة أهل المعرفة بالقرآن، وهم أنفسهم عليهم السلام، ويشهد له أنّه لا يستفاد من الآية ما استفاده عليه السلام، أعني المسح على المرارة، لو لا تنبيهه عليه السلام على ذلك.

ومن جملتها: ما دلّ على عدم العذر لمن سمع بالآية ثم ترك الأخذ بظواهرها.

منها: ما ورد فيمن أتمّ في السفر: من أنّه إن قرأ عليه آية التقصير أعاد وإلا فلا^(٣).

وفيه: أنّ ذلك مقيد بما ورد في روايات أخرى: من أنّه إن قرئت عليه وفسّرت له، بل

(١) الحج: ٧٨.

(٢) وسائل الشيعة: ٤٦٤/١ - الباب ٣٩ من أبواب الوضوء ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة: ٥٠٦/٨ - الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر ح ٤.

به كما يشهد به ما ورد^(١) في ردع أبي حنيفة وقتادة^(٢) عن الفتوى به.

→

يجب تقييده بذلك ولو لم ترد هذه الروايات، لأن الآية من الظواهر التي أريد خلافها لظهور «لَا جُنَاحَ» في الترخيص دون الإيجاب.
ومنها: قوله عليه السلام في جواب من أطلال الجلوس، في بيت الخلاء لاستماع الغناء؛ معتذراً بأنه لم يكن شيء أتاه برجله: «أما سمعت قول الله عز وجل ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾»^{(٣)(٤)}.

وفيه: أن الآية لو كانت دليلاً على حرمة استماع الغناء صح الاستدلال بالرواية للمقام، لكن الآية بمعزل عن ذلك، وإنما مدلولها تعذيب الله [العباد] على ارتكاب المعاصي الثابت كونها من المعاصي بالأدلة الخارجية، فيعلم أن المخاطب كان عالماً بالحكم، متحلياً في ارتكابه، والعذاب على المعاصي، مع أنه ليس من أحكام العمل، مما ثبت بالضرورة من الدين، ومثل هذا الظاهر المطابق للدليل القطعي لا منع عن الأخذ به، بل لا يسوغ المنع، بل ليس الأخذ به حقيقة إلا أخذاً بذلك الدليل القطعي.

وبما ذكرناه تقدر على الجواب عن كل ما استدلل به للمقام، مثل: ما دل على الأمر بقراءة القرآن والتفكير في معانيه وغير ذلك.. انتهى أنظر نهاية النهاية: ٥٣/٢ - ٥٧.

(١) وسائل الشريعة: ٤٧/٢٧ - الباب ٤ من أبواب صفات القاضي ح ٢٧ وانظر روضة الكافي الشريف: ٣١١/٨ - حرقم ٤٨٥.

(٢) هو قتادة بن دعامه بن عزيز أبو الخطاب السدوسي البصري، مفسر حافظ أعمى، كان مع علمه بالحديث رأساً في العربية ومفردات اللغة وأيام العرب والنسب، وكان يرى القدر، وقد يدلس في الحديث، مات بواسط في الطاعون سنة ١١٨ هـ وهو ابن ست وخمسين سنة. (تذكرة الحفاظ: ١٢٢/١ - الرقم ١٠٧).

(٣) الإسراء: ٣٦.

(٤) وسائل الشريعة: ٣٣١/٣ - الباب ١٨ من أبواب الأغسال المسنونة ح ١.

أو بدعوى^(١): أنه لأجل احتوائه على مضامين شامخة ومطالب غامضة عالية، لا يكاد تصل إليها أيدي أفكار أولي الأنظار الغير الراسخين العالمين بتأويله، كيف! ولا يكاد يصل إلى فهم كلمات الأوائل إلا الأوحدي من الأفاضل، فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان وما يكون وحكم كل شيء؟!

أو بدعوى^(٢): شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر، لا أقل من احتمال شموله له؛ لتشابه المتشابه وإجماله.

أو بدعوى^(٣): أنه وإن لم يكن منه ذاتاً، إلا أنه صار منه عرضاً؛ للعلم الإجمالي بطرء التخصيص والتقييد والتجوّز في غير واحد من ظواهره، كما هو الظاهر.

أو بدعوى^(٤): شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي^(٥)، لحمل الكلام الظاهر في معنى على إرادة هذا المعنى.

ولا يخفى: أن النزاع يختلف صغرياً وكبرياً بحسب الوجوه، فبحسب غير الوجه الأخير والثالث يكون صغرياً، وأما بحسبهما فالظاهر أنه كبروي، ويكون المنع عن الظاهر: إمّا لأنه من المتشابه قطعاً أو احتمالاً، أو لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأي.

(١) كما عن الفوائد المدنية: ٢٥٤ - ٢٥٥.

(٢) كما عن السيد الصدر في شرح الوافية: ١٤٠ - ١٤٦ (مخطوط) عنه فرائد الأصول: ١٥١/١.

(٣) أنظر فرائد الأصول: ١٤٩/١.

(٤) أنظر الدرر النجفية: ٣٣٩/٢ - الدرة رقم ٣٨.

(٥) وسائل الشريعة: ١٧٦/٢٧ - الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي.

وكل هذه الدعاوي فاسدة:

أما الأولى: فإنما المراد مما دلّ على اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته؛ بداهة أن فيه ما لا يختص به كما لا يخفى.

ورَدَّعُ أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به إنَّما هو لأجل الاستقلال في الفتوى بالرجوع إليه من دون مراجعة أهله، لا عن الاستدلال بظاهره مطلقاً ولو مع الرجوع إلى رواياتهم، والفحص عما ينافيه، والفتوى به مع اليأس عن الظفر به، كيف! وقد وقع في غير واحد من الروايات^(١) الإرجاع إلى الكتاب والاستدلال بغير واحد من آياته.

وأما الثانية: فلأنَّ احتواءه على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للأحكام وحجيتها كما هو محلّ الكلام.

وأما الثالثة: فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه؛ فإن الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل^(٢٥٩)، وليس بمتشابه ومجمل.

(٢٥٩) المجمل ويقابله المبيّن لو كان هو المتشابه، ويقابله المحكم لو كان المحكم هو المبيّن، وهو باطل؛ فإن خصوصيّة المحكم ليست وضوح ظاهره وبيانه، بل إحكامه وقد قال سبحانه: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(١) (الآية) فوصفها وعرفها بأنها أم الكتاب، والأم المرجع، فهي محكمة تامة في نفسها ترجع إليها بقية آيات الكتاب مما لا إحكام ولا ثبات في ظواهرها.

(١) أنظر التهذيب: ٣٦٣/١ باب صفة الوضوء ح ٢٧ وأيضاً الخصال للشيخ الصدوق: ٦٥/١ ح ٩٨.

(٢) آل عمران: ٧.

وأما الرابعة: فلأنّ العلم إجمالاً بطروء إرادة خلاف الظاهر إنّما يوجب الإجمال فيما إذا لم ينحلّ بالظفر في الروايات بموارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال.

مع أن دعوى: اختصاص أطرافه بما إذا تفحصَ عما يخالفه لظفر به، غير بعيدة، فتأمل جيّداً.

→

ومن هنا: ان التشابه - ويقابله الإحكام -: عدم ثبات الظهور ووهنها ومشابهة المعنى المعنى.

ثم اعلم: أن هذا وإن صلح للجواب عنهم لكن الأحسن أن يقال: إن آية المحكم والمتشابه يجب أن تكون محكمة وإن كانت جميع الكتاب متشابهة الآيات والآية نفسها تنقسم القرآن الى محكم ومتشابه، ومن الواضح أن المحكم لا غبار على معناه وقد عرفت: بأنهن أم الكتاب، فمن اللازم رجوع باقي الآيات إليها وصيرورتها محكمة بواسطتها، فالقرآن ينقسم إلى محكم بالذات وإلى محكم بالعرض وبالغير.

فان قلت: ان ظاهر الآية ان المتشابهات لها تأويل لا يعلمه إلا الله سبحانه، أو الأ هو والراسخون في العلم من أوليائه ولا معنى للتأويل، الأ خلاف الظاهر.

قلت: الذي يظهر من كلامه تعالى: أن التأويل لا يختص بالمتشابه، بل جميع [آيات] القرآن لها تأويل، وان التأويل ليس هو المعنى المخالف للظاهر ولا من سنخ المعنى، بل من سنخ الحقايق الخارجية، نسبته الى المعنى نسبة الممثل الى المثل، والباطن الى الظاهر وقد اشبعنا القول فيه في التفسير^(١). (الطباطبائي)

(١) أنظر تفسير الميزان: ٢٣/٣ - ٢٨ وأيضاً ٤٤ - ٥٥.

وأما الخامسة: فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير؛ فإنه كشف القناع، ولا قناع للظاهر، ولو سُلِمَ فليس من التفسير بالرأي؛ إذ الظاهر أن المراد بالرأي هو الاعتبار الظني الذي لا اعتبار به، وإنما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره؛ لرجحانه بنظره، أو حمل المجمل على محتمله بمجرد مساعدته ذاك الاعتبار عليه، من دون السؤال عن الأوصياء، وفي بعض الأخبار: «إنما هلك الناس في المتشابه؛ لأنهم لم يقفوا على معناه، ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء فيعرفونهم»^(١).

هذا، مع أنه لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك، ولو سُلِمَ شمولها لحمل اللفظ على ظاهره؛ ضرورة أنه قضية التوفيق بينها وبين ما دل على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين^(٢)، وما دلّ على التمسك به، والعمل بما فيه^(٣)، وعرض الأخبار المتعارضة عليه^(٤)، وردّ الشروط المخالفة له^(٥)، وغير ذلك^(٦) مما لا محيص عن إرادة الإرجاع إلى ظواهره لا خصوص نصوصه؛ ضرورة أن الآيات التي يمكن أن تكون

(١) انظر وسائل الشريعة: ٢٧/٢٠٠ - الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي - ح ٦٢ لكنه خال عن كلمة (فيعرفونهم).

(٢) المتواتر عند الفريقين أنظر نفحات الأزهار: المجلد الأول والثاني والثالث.

(٣) أنظر نهج البلاغة: ٣٤٦ - الخطبة رقم ١٧٦.

(٤) وسائل الشريعة: ٢٧/١١٨ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٥) وسائل الشريعة: ١٨/١٦ - الباب ٦ من أبواب الخيار ح ١.

(٦) التهذيب: ٣٦٣/١ باب صفة الوضوء ح ٢٧.

مرجعاً في باب تعارض الروايات أو الشروط أو يمكن أن يُتَمَسَّكَ بها ويعمل بما فيها ليست إلا ظاهرة في معانيها ليس فيها ما كان نصاً كما لا يخفى.

ودعوى: العلم الإجمالي بوقوع التحريف^(٢٦٠) فيه بنحو: إمّا

(٢٦٠) هذا اشكال سادس على حجية ظاهر الكتاب بدعوى: وقوع التحريف فيه بالتصحيف والنقيصة فيوجب سقوط ظاهره عن الحجية بالعرض من جهة العلم الاجمالي وإن كان حجة بحسب اقتضاء طبعه وهذا النزاع صغروي.

وظني أن الكتاب العزيز يكفي مؤنة دفع هذه الاشكالات برمتها قال تبارك وتعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(١) (الآية) وهي في مقام التفريع والتعريض مع الذين لا يدعون بكون القرآن من عند الله تعالى من الكافرين والمنافقين ولا معنى لإرجاعهم الى تفاسير النبي ﷺ وحملة الكتاب من أهل بيته فيقول سبحانه لهم إن كلام غيره لا يخلو من اختلاف كثير ولو كان القرآن لا اختلاف فيه أصلاً بحسب بادئ النظر لكان حق الكلام أن يقال: أفلا يرون ونحو ذلك دون أن يقال: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ... الى آخر الآية»^(٢).

فيندب الى التدبر فيه وهو أخذ الشيء دبر الشيء وتعاهد بعضه بعد بعض، ولو لم يكن له ظهور يحتج به لم يكن لذلك معنى فجميع الاحتمالات المتصورة المحتملة في القرآن مرتفعة بنفسه فبعضه يفسر بعضاً، فهذا المقدار من الفهم لا يختص ببعض دون بعض فاندفع الاشكال الأول.

ولا تماس له بما فيه من العلوم العالية التي لا يمسه الا المطهرون فاندفع الاشكال الثاني.

(١) النساء: ٨٢

(٢) النساء: ٨٢

بإسقاط أو تصحيف.

→

ولا يتحقق ذلك الا بكون كل آية إما محكمة بنفسها، أو بالارجاع الى المحكمات فاندفع الاشكال الثالث.

ومن المعلوم أن قضاء حق التدبر في مثل قوله تعالى: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(١) (الآية) ونظيراتها يوجب الفحص عما وقع في كلامه ﷺ وكلام أوصيائه من المخصص والبيان المتعلق بالآيات وخاصة آيات الأحكام، فاندفع الاشكال الرابع.

ومن المعلوم: ان التفسير المدعو إليه في الآية ليس من التفسير بالرأي المنهي عنه في قوله ﷺ «من فسر القرآن برأيه فليتبوء مقعده من النار»^(٢) لأن الآية في مقام التحدي وإثبات الاعجاز الباقي ببقاء الدهر فلا يقبل تخصيصاً ولا تقييداً، فالتفسير بالرأي أياً ما كان فهو غير ما يترتب على التدبر من الحكم، فاندفع الاشكال الخامس.

وهذا المعنى بعينه أعني: ارتفاع كل اختلاف مترائى كيفما كان بالتدبر فيه يوجب حجية ظهور جميع الآيات من غير استثناء وانه لو فرض وقوع تصحيف أو إسقاط لم يوجب ذلك بالأخرة ما يلزم منه اختلاف ظهور، فاندفع الاشكال السادس والحمد لله سبحانه. (الطباطبائي)

(١) الحشر: ٧.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨٩/٢٧ - الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي - ح ٣٥ وفيه: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوء... الخ» وكذا ح ٧٦ مثله.

وإن كانت غير بعيدة^(١) - كما يشهد به بعض الأخبار ويساعده الاعتبار - إلا أنه لا يمنع عن حجّة ظواهره؛ لعدم العلم بوقوع خلل فيها بذلك أصلاً.

ولو سَلِمَ فلا علم بوقوعه في آيات الأحكام، والعلم بوقوعه فيها أو في غيرها من الآيات غير ضائر بحجبة آياتها؛ لعدم حجّة ظاهر سائر الآيات، والعلم الإجمالي بوقوع الخلل في الظواهر إنّما يمنع عن حجّتها إذا كانت كلّها حجة، وإلا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك كما لا يخفى، فافهم^(٢٦١).

(٢٦١) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«لعلّه إشارة إلى ما ذكره أخيراً من النقض: من أنّ العلم الإجمالي الدائر بين ما هو حجة وغير حجة من الظواهر لا يكون مؤثراً، وإلاّ لسقطت الظواهر بأجمعها. وحاصل الإشارة: أنّ المدار في تأثير العلم الإجمالي في أطرافه هو أن يكون خروج الطرف موجباً لعدم بقاء بما هو علم إجمالي، أمّا إذا كان الخروج لا يخلّ ببقاء العلم الإجمالي فلا يكون ذلك الخروج موجباً لانحلال العلم وعدم تأثيره.

(١) أنظر البحث المشيع في نفي التحريف عن الكتاب الشريف في كلّ من الكتب التالية: تنزيه القرآن عن التحريف لسيدنا الاستاذ الراحل فقيه العصر السيّد محمد علي الأبطحي قدّس الله نفسه الزكية (م ١٤٢٣ هـ) والقرآن الكريم وروايات المدرستين للعلامة السيّد مرتضى العسكري رحمته الله وتفسير آلاء الرحمن: ٤٤/١ - ٦٨ للعلامة الشيخ محمد جواد البلاغي رحمته الله وصيانة القرآن للشيخ محمد هادي المعرفة رحمته الله ونفي التحريف للعلامة السيد علي الميلاني دام عزّه وتفسير الميزان: ١٠٨/١٢ في أوائل سورة الحجر، إلى عشرات غيرها.

نعم، لو كان الخلل المحتمل فيه أو في غيره بما اتصل به لأخل بحجتيه؛ لعدم انعقاد ظهور له حينئذ وإن انعقد له الظهور لو لا اتصاله.
ثم إن التحقيق: أن الاختلاف في القراءة بما يوجب الاختلاف في

→

والنقض المذكور من قبيل الثاني؛ لأن خروج الظواهر غير ظواهر الكتاب لا يوجب خللاً بالعلم الإجمالي بالسقوط أو التصحيف في خصوص ظواهر الكتاب.
أو أنه إشارة إلى ما يمكن أن يقال:

أن ظواهر الكتاب كلها حجة، غايته أن الأثر في حجيتها مختلف، فبعضها حجة للعمل على طبقه كآيات الأحكام، وبعضها حجة في مقام جواز حكايته وأنه كلام الله، وأنه مما يجوز قراءته في النوافل، وأنه مما يثاب على قراءته بما هو كلام الله.
فالعلم الإجمالي دائر بين طرفين، كلُّ منهما حجة غايته أن أثر الحجية فيها مختلف، ولا ربط لهذا العلم الإجمالي بالعلم الإجمالي بين ظواهر الكتاب أو السنة وغيرها من الظواهر التي لا أثر لها أصلاً.

ولكننا نقول: إن العلم الإجمالي في أطراف مختلفة الآثار إنما يؤخذ به في الأثر الجامع لها، مثلاً: لو علمنا إما بنجاسة أحد الإنائين أو بغصيته، فالعلم الإجمالي له أثر في وجوب إجتنبه في الوضوء أو الصلاة؛ لأنه مشترط بالطهارة والإباحة، ولا يلتزم بنجاسة الملاقي لأحدهما لو قلنا بنجاسة ملاقي الشبهة المحصورة.

والمقام من هذا القبيل؛ فإن الكلام في المقام في كون هذا العلم الإجمالي موجباً لسقوط الظهور في آيات الأحكام من حيث التمسك بها والعمل على طبقها، لا في مقام جواز حكايتها بما هي كلام الله أو قراءتها في النوافل وأمثال ذلك، فلأمانع بانحلال هذا العلم الإجمالي بالنسبة إلى التمسك بها في آيات الأحكام، وتأثيره في الأثر الجامع لها ولغيرها من آيات الكتاب الشامل هذا الأثر لظواهرها ومتشابهاتها، والله العالم.» انتهى أنظر بداية الوصول: ٢٤٤/٥.

الظهور مثل «يطهرن» بالتشديد والتخفيف يوجب الإخلال بجواز التمسك والاستدلال؛ لعدم إحراز ما هو القرآن.

ولم يثبت تواتر القراءات، ولا جواز الاستدلال بها، وإن نسب إلى المشهور تواترها، لكنه مما لا أصل له، وإنما الثابت جواز القراءة بها، ولا ملازمة بينهما كما لا يخفى.

و لو فرض جواز الاستدلال بها فلا وجه لملاحظة الترجيح بينها، بعد كون الأصل في تعارض الأمارات هو سقوطها عن الحجّة في خصوص المؤدى؛ بناء على اعتبارها من باب الطريقيّة، والتخير بينها؛ بناء على السببيّة، مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الأمارات، فلا بدّ من الرجوع حينئذ إلى الأصل، أو العموم حسب اختلاف المقامات.

فصل [عدم حجّية قول اللغوي]

قد عرفت: حجّية ظهور الكلام في تعيين المرام:
فإن أحرز بالقطع وأن المفهوم منه جزءاً - بحسب متفاهم أهل العرف - هو ذا، فلا كلام.
وإلا فإن كان لأجل احتمال وجود قرينة، فلا خلاف في أن الأصل عدمها، لكن الظاهر أنه معه يبنى على المعنى الذي لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً، لا أنه يبنى عليه بعد البناء على عدمها^(١) كما لا يخفى، فافهم^(٢٦٢).

(٢٦٢) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي قُلَيْبٌ:

لعلّه إشارة إلى أن المرجع في مقام العمل هو بناء العقلاء على الأخذ بالظهور، وليس لهم بناء ان كما عرفت، إلا أن كَيْفِيَّةَ الاحتجاج من العبد على مولاه تختلف.
فإن المولى لو لم ينصب قرينة، ولكنه كان قد أراد من هذا الظاهر خلاف ما هو ظاهر فيه، فإذا قال لعبده: لم أتيت بهذا الظاهر فإني لم أردّه واقعاً؟ فإن العبد يحتجّ عليه ببناء العقلاء على الأخذ بالظاهر حتى يصل ما هو أقوى منه دالاً على خلافه.

(١) أنظر فرائد الأصول: ١٣٥/١.

وإن كان لاحتمال قرينية الموجود، فهو وإن لم يكن بخال عن الإشكال^(١) (٢٦٣) - بناء على حجّة أصالة الحقيقة^{(٢٦٤)(٢٦٥)} من باب

→

وأما إذا نصب قرينة ولم تصل؛ فإنّ مطالبة المولى لعبده لها كيفيّة أخرى؛ فإنه يقول: لم أتيت بهذا الظاهر، وقد نصبت قرينة على عدم إرادته؟ وحينئذ يحتجّ العبد عليه بأن الأصل عند العقلاء عدم القرينة حتى تصل، ولكن ليس ذلك لبناءهم على عدم القرينة؛ لما عرفت: من أنّه ليس للعقلاء إلاّ بناء واحد وهو الأخذ بالظاهر، بل الاحتجاج على المولى بعدم القرينة من باب الاحتجاج بعد قيام الحجّة لا بالبناء على عدم.

ويمكن أن يكون إشارة إلى أنّ المرجع - بعدما عرفت - هو أصالة الظهور، وأنّه ليس للعقلاء بناء، فهو كما ينفي كون المرجع هو أصالة عدم القرينة كما يراه الشيخ كذلك ينفي أصالة الحقيقة كما هو دعوى صاحب «الفصول». إنتهى أنظر بداية الوصول: ٢٥٧/٥.

(٢٦٣) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«لا يخفى: أنّ إشكال المسألة مبناه حجّة أصالة الحقيقة تعبدًا، أو حجّة أصالة الظهور. فعلى الثاني: لا إشكال في عدم؛ لعدم الظهور، وعلى الأول: لا إشكال في الحجّة؛ لوجود أصالة الحقيقة.

ويمكن أن يقرّر الإشكال؛ بناء على خصوص الأول، لا أن يكون هو أحد طرفي

(١) في نسخة حقائق الأصول للسيد محسن الحكيم وكذا منتهى الدراية هكذا: (وإن لم يكن مجالاً للإشكال) وفي بعض النسخ: (بمحلّ من الإشكال) والذي أثبتناه هو الذي اعتمد عليه المحقق المشكيني لكن لم يرضه السيدان الجليلان المروّج والفيروزآبادي قدس سرهما أنظر منتهى الدراية: ٣٢٥/٤ - ٣٢٦ وعناية الأصول: ١٢٦/٣.

→

الإشكال وذلك بأن يقال:

إنّه إذا كان المدرك للإتباع هو أصالة الحقيقة تعبدًا، فهل التعبد العقلاني انعقد على العمل بها مطلقًا، أو إذا صادفت الظهور؟ فافهم» إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٢٣/٣.

(٢٦٤) قال المحقق الأصولي الشيخ علي الايرواني قلّيج:

«الشك في أنّ حجّية أصالة الحقيقة من باب التعبد أو من باب الأخذ بالظهور، صار منشأ الإشكال، لا أنّ الإشكال مبنيّ على اعتبارها من باب التعبد، كما يوهمه ظاهر العبارة.

فالمقصود: أنّ أصالة عدم القرينة إن كان معناها الأخذ بالظهور ودفع احتمال القرينة بسببه، فلا ظهور في صورة الاتصال بما يحتمل القرينية ليدفع آخذاً به احتمال قرينته ما اتصل، وإن كان معناها البناء على عدم القرينة تعبدًا من العقلاء وإن لم يكن ظهور في البين، جرت أصالة عدم القرينة في الصورة المذكورة.

وقد عرفت: منع البناء على أصالة عدم القرينة مطلقاً في هذه الصورة وفي صورة الشك في وجود القرينة ولا سيما المتصلة؛ فإنّ الظهور غير محرز هناك أيضاً.

ثم إنّ الشك في القرينية لا معنى له؛ فإنّ الصالح للقرينية هو الأقوى دلالة، فمع كون المتصل متصفاً بقوة الدلالة كان قرينة فعلية وإلا لم تكن قرينة قطعاً.

نعم، يُتصوّر ذلك مع الجهل بمقدار الدلالة، والظاهر أن ليس الكلام فيه، وأنما المراد أن يتصل بالكلام ما يساويه في الظهور ويعانده في الدلالة؛ فإن ذلك يوجب إجمال الكلام، كما أنّ اتصال الأقوى ظهوراً يوجب صرف الكلام عن ظاهره إلى ظهور ثانوي.» إنتهى أنظر نهاية النهاية في شرح الكفاية: ٥٩/٢.

(٢٦٥) قال المحقق الأصولي الشيخ محمد حسين الأصفهاني قلّيج:

«غرضه قلّيج انه بناءً على حجّية الظاهر من باب الكشف النوعي لا شبهة في عدم

←

التعبد - (٢٦٦)، إلا أن الظاهر أن يعامل معه معاملة المجمل.

وإن كان لأجل الشك فيما هو الموضوع له لغة، أو المفهوم منه عرفاً، فالأصل يقتضي عدم حجّة الظنّ فيه؛ فإنه ظنّ في أنه ظاهر، ولا دليل إلا على حجّة الظواهر.

نعم، نسب إلى المشهور حجّة قول اللغوي بالخصوص في تعيين الأوضاع^(١).

واستدلّ لهم: باتفاق العلماء، بل العقلاء على ذلك؛ حيث لا يزالون يستشهدون بقوله في مقام الاحتجاج بلا إنكار من أحد، ولو مع المخاصمة

→

حجّته؛ إذ مع هذا الإحتفاف لا كشف أصلاً.

وكذا بناءً على اتّباع الظاهر من باب أصالة عدم القرينة؛ إذ لاشك في وجودها هنا، بل في قرينة الموجد.

وأما بناءً على حجّته تعبداً من العقلاء ففيه الإشكال؛ لإمكان تعبدهم في مثله أيضاً على اتّباع الظهور الذاتي وجعل الموجود كالمعدوم.

إلا أن الظاهر أن العقلاء يعاملون معه معاملة المجمل، فيعلم أن بناءهم على اتّباع الظاهر وإن لم يكن لحجّته ظهوره، إلا أن موضوع حكمهم الظاهر المحض الذي لم يعرضه الإجمال، وهذا الظاهر عندهم بمنزلة المجمل ذاتاً. إنتهى أنظر نهاية الدراية: ١٨٤/٣ - التعليقة رقم ٨٤

(٢٦٦) لا معنى لهذا التعبد سواء فسّر بالتعبد العقلاني أو التعبد الشرعي. (الطباطبائي)

واللجاج، وعن بعض^(١) دعوى الإجماع على ذلك.

وفيه: أن الاتفاق - لو سُلِمَ اتِّفَاقُه - فقير مفيد، مع أن المتيقن منه هو

الرجوع إليه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة.

و الإجماع المحصّل غير حاصل، والمنقول منه غير مقبول، خصوصاً

في مثل المسألة ممّا احتمل قريباً أن يكون وجه ذهاب الجُلّ لو لا الكلّ هو

اعتقاد أنه ممّا اتفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبرة من كل صناعة

فيما اختصّ بها.

والمتيقن من ذلك: إنّما هو فيما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق

والاطمئنان، ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالأوضاع، بل لا يكون

اللغوي من أهل خبرة ذلك، بل إنّما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال؛

بداهة أن همّه ضبط مواردّه، لا تعيين أن أياً منها كان اللفظ فيه حقيقة أو

مجازاً، وإلا لوضعوا لذلك علامة، وليس ذكره أولاً علامة كون اللفظ

حقيقة فيه؛ للاتقاض بالمشترك.

وكون موارد الحاجة إلى قول اللغوي أكثر من أن يحصى -؛ لانسداد

(١) كما في مفاتيح السيّد المجاهد نقلاً عن أستاذه بحر العلوم: ٦١ وكذا عن صاحب الذخيرة

والكفاية الشيخ محمد باقر السبزواري في رسالته التي وضعها في الغناء، إلا أنه ليس فيها

لفظ الإجماع. أنظر مفاتيح السيد المجاهد: ٦٢ وكذا المجلد الأوّل: ٤٦ من موسوعة الغناء

والموسيقى تحقيق صديقنا الفاضل الشيخ رضا المختاري دام عزّه ثم إن الشيخ الأعظم

حكى الإجماع عن السيد الشريف المرتضى كما في فرائد الأصول: ١٧٤/١ وبحر الفوائد:

٥٣١/١ ولم نجد من ذلك أثراً في ذريعة السيد المرتضى، نعم قال فيها: ١٣/١ = (وأقوى

مأبعرّف به كون اللفظ حقيقة هو نصّ أهل اللغة).

باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً؛ بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه، وإن كان المعنى معلوماً في الجملة - لا يوجب اعتبار قوله ما دام انفتاح باب العلم بالأحكام، كما لا يخفى.

ومع الانسداد كان قوله معتبراً إذا أفاد الظن؛ من باب حجّة مطلق الظن، وإن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد.

نعم، لو كان هناك دليل على اعتباره، لا يبعد أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجباً له على نحو الحكمة لا العلة. لا يقال: على هذا لا فائدة في الرجوع إلى اللغة.

فإنه يقال: مع هذا لا تكاد تخفى الفائدة في المراجعة إليها؛ فإنه ربّما يوجب القطع بالمعنى، وربّما يوجب القطع بأن اللفظ في المورد ظاهر في معنى - بعد الظفر به وبغيره في اللغة - وإن لم يقطع بأنه حقيقة فيه أو مجاز، كما اتفق كثيراً، وهو يكفي في الفتوى^(٢٦٧).

(٢٦٧) بل قد عرفت منا مراراً: أن الواقع في طريق الاستنباط هو الظاهر دون الحقيقة من حيث هي حقيقة، وهو الذي ينبغي للأصولي أن يقتصر بحشه عليه. (الطباطبائي)

فصل [حجّة الإجماع المنقول]

الإجماع المنقول بخبر الواحد حجّة عند كثير ممّن قال باعتبار الخبر بالخصوص؛ من جهة أنّه من أفراد، من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص، فلا بدّ في اعتباره من شمول أدلّة اعتباره له بعمومها أو إطلاقها. و تحقيق القول فيه يستدعي رسم أمور:

[الملاك في حجّة الاجماع]

[الأمر] الأول:

أن وجه اعتبار الإجماع هو القطع برأي الإمام عليه السلام.
ومستند القطع ^(٢٦٨) به لحاكيه - على ما يظهر من كلماتهم - هو:

(٢٦٨) قال المحقق الأصولي الشيخ عبد الكريم الحائري قدس سرّه:

«إن مستند حجّة الإجماع أمور ثلاثة:

أحدها: دخول شخص الإمام عليه السلام في جملة المجمعين:

ضرورة انه لو اتفق هذا النحو من الاتفاق - أعني: اتفاق أهل العصر، أو اتفاق أمة

محمّد صلّى الله عليه وآله، أو اتفاق العلماء منهم، أو أهل الحلّ والعقد منهم، أو الرؤساء منهم -

كان الإمام عليه السلام أحد هؤلاء قطعاً؛ لعدم خلوّ العصر عن وجوده.

ثانيها: ما ذهب إليه شيخ الطائفة من قاعدة اللطف.

علمه بدخوله ﷺ في المجمعين شخصاً ولم يعرف عيناً.

→

وحاصله: انه إذا اجتمع المجتهدون في عصر على حكم من الأحكام الشرعية، قطع بمطابقته للواقع؛ إذ لو لا ذلك للزم على الإمام ﷺ إظهار المخالفة من باب اللطف، وحيث لم يظهر المخالفة نقطع باتحاد رأيه مع رأى العلماء.

ثالثها: ما ذهب إليه المتأخرون من الحدس.

وحاصله: أن اتفاق علمائنا الأعلام - الذين ديدنهم الانقطاع إلى الأئمة في الأحكام وطريقتهم التحرز عن القول بالرأي والأوهام مع ما يرى من اختلاف أظفارهم - مما قد يؤدي - بمقتضى العقل والفطرة السليمة - إلى العلم بأن ذلك قول أئمتهم ومذهب رؤسائهم، ولا اختصاص لهذه الطريقة باستكشاف قول المعصوم ﷺ بل قد يستكشف بها عن رأي ساير الرؤساء المتبوعين.

مثلاً: إذا رأيت جميع خدّمة السلطان - الذين لا يصدرون إلا عن رأيه - اتفقوا على إكرام شخص خاص، يستكشف من هذا الاتفاق أن هذا إنما هو من توصية السلطان.

[وفي الأولين نظر]:

[أمّا] الطريق الأول [ف]مما لا يمكن تحصيله في عصر الغيبة، [وذلك] لأنه مبني على استقصاء آراء اشخاص يكون هو ﷺ منهم، [مع انه] لا يُعرف شخصه تفصيلاً ومن المعلوم عدم الاتفاق لأحد في هذه الأعصار.

والطريق الثاني ليس صحيحاً؛ لعدم تمامية البرهان الذي أقيم عليه؛ فانه بعد غيبة الإمام بتقصير منّا كلّ ما يفوتنا من الانتفاع بوجوده الشريف وبما يكون عنده من الأحكام الواقعية قد فاتنا من قبل أنفسنا، فلا يجب عليه عقلاً أن يظهر المخالفة عند اتفاق العلماء إذا كان اتفاقهم على خلاف حكم الله الواقعي فانحصر الأمر في الطريق الثالث....» إنتهى أنظر درر الفوائد: ٣٧١.

أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه عليه السلام عقلاً من باب اللطف^(١)، أو عادة، أو اتفاقاً من جهة حدس رأيه، وإن لم تكن ملازمة بينهما عقلاً ولا عادة، كما هو طريقة المتأخرين في دعوى الإجماع؛ حيث إنهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلية، ولا الملازمة العادية غالباً، وعدم العلم بدخول جنابه عليه السلام في المجمعين عادة، يحكون الإجماع كثيراً.

كما أنه يظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف - بأنه معلوم النسب - أنه استند في دعوى الإجماع إلى العلم بدخوله عليه السلام وممن اعتذر عنه بانقراض عصره أنه استند إلى قاعدة اللطف.

هذا، مضافاً إلى تصريحاتهم بذلك على ما يشهد به مراجعة كلماتهم. وربما يتفق لبعض الأوحدية [ين] وجه آخر من تشرفه برؤيته عليه السلام وأخذه الفتوى من جنابه، وإنما لم ينقل عنه، بل يحكي الإجماع لبعض دواعي الإخفاء^(٢٦٩).

(٢٦٩) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«هذا هو الإجماع التشرفي، [ومراد: أنه إنما لم ينقله صريحاً، بل نقله بنحو دعوى الإجماع؛ لأن هناك دواعي للإخفاء:
منها: انه قد وردت عن الحجة عليه السلام أخبار كثيرة بتكذيب مدعي الرؤية في الغيبة الكبرى.

والمراد من الأمر بالتكذيب هو ترتيب آثار الكذب على خبر مدعي الرؤية، فيلزم من تصريحه بالملاقاة تعريض نفسه للتكذيب، وعدم الأخذ بالحكم الذي نقله عنه عليه السلام

(١) أنظر عدة الأصول للشيخ الطوسي: ٢/ ٦٣٠ - ٦٤٢.

→

فينتفي الغرض الذي دعاه لنقل الحكم.

ومنها: أن نقله عن الإمام عليه السلام تصريحاً يدلّ أنه من أهل مقام التشرف بخدمته عليه السلام وهو لا يريد أن يُعرف عنه ذلك.

ومنها: أنه لو عُرف عنه وشاع أنه ممّن يجتمع به عجل الله فرجه لاضطرّ الناس لأن يسأل منه عليه السلام في غالب أمورهم فتقلب الغيبة الكبرى إلى مثل الغيبة الصغرى، وقد حكمت المصلحة الملزمة في أن تكون غيبته كبرى لا يعرف فيها شخص معلوم يراه ويجتمع به. انتهى أنظر بداية الوصول: ٢٧٦/٥.

أقول: قوله: وردت عن الحجّة عليه السلام أخبار كثيرة أمرّة بتكذيب مدّعي الرؤية في الغيبة الكبرى... الخ.

أول ما فيه: أن الظاهر أن الموجود هو خصوص التوقيع المبارك الطاهر الشريف وهو آخر ما صدر من الولي الأعظم صلوات الله تعالى عليه في الغيبة الأولى ولم يصدر منه بعد ذلك شيء علي التحقيق، وقد تلقّته الطائفة بالقبول في جميع الأعصار والأمصار - ولعلّه من هنا ظن الشارح المزبور أنها أخبار كثيرة -، حتى إنك ترى المدّعين لإمكان المشاهدة - في العصور المتأخرة - من الأعلام يتشبّهون بعبارات يطفح عليها شدّة إيمانهم ويقينهم بصحّة هذا التوقيع الكريم الصادر من الناحية المقدّسة كما في العبارة التالية للفاضل التستري في «كشف قناعه» «ورسالته في الموسعة والمضايقة»: «أن يحصل لبعض الأولياء العلم بقوله عليه السلام بعينه بأحد الوجوه الغير المنافية لامتناع رؤيته في غيبته، ولم يكن مأموراً بإخفائه وكنمائه، أو كان مأموراً بإعلامه بحيث لا ينكشف حقيقة أمره، فيبرزه في مقام الاستدلال بصورة الإجماع؛ خوفاً من التكذيب والإذاعة والضياع... إلى آخر ما ذكره مما هو مشحون من الإشكالات والموهونات.»

ومحلّ الشاهد: قوله: «بأحد الوجوه غير المنافية لامتناع رؤيته في غيبته»، وكذا قوله:

←



«خوفاً من التكذيب».

فإن الأول يدل على ارتكاز في وجدانه بامتناع الرؤية في زمن الغيبة، وليت شعري لو كانت الرؤية ممتنعة كما يزعمون فأَي وجه وطريق يبقى للوصول إليه بحيث لا يتصادم مع امتناع رؤيته!! اللهم إلا الأحلام وهي غير حجة عندهم.

والثاني يدل على ارتكاز في وجدان عامة الطبقات عند الشيعة الإمامية.

بأن الرؤية غير واقعة لأحد فمدّعيها كذاب مفتر لا يُصدّق - اللهم إلا في عصرنا حيث كثر المتشرفون بحضرته صلوات الله عليه حتّى النجّار والحجّار والفوّال والنّبال والحنّاط والخياط والحدّاء وكلّ شريف ووضيع وخسيس ودنيء حتّى توهم بعضهم: أن الناس يمرّون بفترة الظهور الأصغر فانقلب الإرتكاز إلى ضده.

وأما ما تصوّره من كون الأخبار آمرة بالتكذيب.

ففيه: انه قد ورد في التوقيع المبارك: (وسياتي شيعتي من يدعي المشاهدة) وهي مطلقة تشمل المتعقبة لدعوى النيابة وغيرها مضافاً الى أنه قد مرّ بإبطال النيابة الخاصة والسفارة في صدر الكتاب بقوله صلوات الله تعالى عليه: (ولا توص إلى أحد يقوم مقامك بعد وفاتك فقد وقعت الغيبة التامة) وفي توصيف غيبته هذه بالتامة من اللطف ما ينبغي أن لا يخفى وإن خفي على جماعات، وكيف كان: فلا بد من أن يريد الحكيم فائدة زائدة على ما مرّ في صدر كتابه وهي أن كلّ مدّع للمشاهدة - خصوصاً بقرينة قوله صلوات الله تعالى عليه: (ألا) التبيّهية، وعليه (فمن ادّعى المشاهدة قبل خروج السفيناني والصيحة) بخلاف ما بعدهما - (فهو كذاب) لأنه ادّعى ما لا يكون، وقد تبهتكم عليه (مفتر) علّي فيما ينقله إليكم عنّي؛ لأنه لم يرني حتّى أحدثه بكيت وكيت (ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم).

فالقضية على هذا تفيد بأن المدّعي لها كذاب في نفسه قبل أن يكون الناس مأمورين بتكذيبه.

الأمر الثاني : [اختلاف اللفاظ الحاكية للإجماع]

أنه لا يخفى اختلاف نقل الإجماع:

→

بقي شيء: لعلك تقول: إذن ماذا نصنع بكثرة ما نقل من مشاهدات العلماء في مئات من الكتب؟! والجواب: أننا لم نجد أحداً منهم ادعى ذلك لنفسه وإنما ادعيت له بعد موته فلا عبرة بها.

وكيف ما كان: صفوة القول في المقام هو ما جاء في كلام السيد الإمام الخميني قدس سره حيث قال: «أدلة حجّة خبر الثقة - من بناء العقلاء والكتاب والسنة - لو تمت دلالتها إنّما تدل على حجّيته بالنسبة إلى الأمر المحسوس الذي يُعدّ عند العرف كالمحسوس لقربه إلى الحس، وفي المحسوس أيضاً - إذا كان المخبر به أمراً غريباً غير عادي - تكون أدلتها قاصرة عن إفادة حجّيته؛ لعدم إحراز بناء العقلاء وقصور دلالة غيره عليها.

ومن ذلك يُعرف أن نقل قول شخص الامام بالسمع منه عليه السلام في زمان الغيبة الكبرى:

... إمّا بنحو الدخول في المجمعين مع عدم معرفة شخصه.

أو معها...

لا يُعبأ به، ولا دليل على حجّيته.

وإن شئت قلت: احتمال تعمّد الكذب لا يُدفع بأدلة حجّة الخبر، كما أنّ أصالة عدم الخطأ - التي هي من الأصول العقلانيّة - لا تجري في الأمور الغريبة الغير العادية. فمن ادعى أنّه تشرّف بحضوره لا يمكن إثبات دعواه بمجرد أدلة حجّة خبر الواحد، إلا أن تكون في البين شواهد ودلائل أخرى، ولذا ورد الأمر بتكذيب مدعي الملاقاة» انتهى أنظر أنوار الهداية: ٢٥٥/١ - ٢٥٦.

فتارة: ينقل رأيه عليه السلام في ضمن نقله حدساً كما هو الغالب، أو حساً وهو نادر جداً.

وأخرى: لا ينقل إلا ما هو السبب عند ناقله عقلاً، أو عادة، أو اتفاقاً. واختلاف ألفاظ النقل أيضاً صراحة وظهوراً وإجمالاً في ذلك، أي: في أنه نقل السبب، أو نقل السبب والمسبب.

الامر الثالث: [حجية الإجماع المنقول الكاشف عن رأي المعصوم]

إنه لا إشكال في حجية الإجماع المنقول بأدلة حجية الخبر إذا كان نقله متضمناً لنقل السبب والمسبب عن حس، لو لم نقل بأن نقله كذلك في زمان الغيبة موهون جداً.

وكذا إذا لم يكن متضمناً له، بل كان ممحّضاً لنقل السبب عن حس، إلا أنه كان سبباً بنظر المنقول إليه أيضاً عقلاً، أو عادة، أو اتفاقاً، فيعامل حينئذ مع المنقول معاملة المحصل في الالتزام بمسببه بأحكامه وآثاره. وأما إذا كان نقله للمسبب لا عن حس^(١)، بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول إليه.

ففيه: إشكال، أظهره عدم نهوض تلك الأدلة على حجّيته؛ إذ المتيقّن من بناء العقلاء غير ذلك، كما أن المنصرف من الآيات والروايات - على تقدير دلالتها - ذلك، خصوصاً فيما إذا رأى المنقول إليه خطأ الناقل في اعتقاد الملازمة.

(١) أنظر الفارق بين ما إذا كان السبب تاماً في نظر المنقول إليه وما لم يكن كذلك في التعليقة رقم ٨٦ من نهاية الدراية: ١٨٦/٣.

هذا فيما انكشف الحال.

وأما فيما اشتبه:

فلا يبعد أن يقال بالاعتبار؛ فإنّ عمدة أدلة حجّة الأخبار هو بناء العقلاء، وهم كما يعملون بخبر الثقة إذا عُلِمَ أنه عن حسن، يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس؛ حيث إنه ليس بناؤهم - إذا أخبروا بشيء - على التوقّف والتفتيش عن أنه عن حدس أو حسن، بل العمل على طبقه و الجري على وقفه بدون ذلك.

نعم، لا يبعد أن يكون بناؤهم على ذلك، فيما لا يكون هناك أمانة على الحدس، أو اعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة.

هذا، لكن الإجماعات المنقولة في السنة الأصحاب غالباً مبنية على حدس الناقل، أو اعتقاد الملازمة عقلاً، فلا اعتبار لها ما لم ينكشف^(٢٧٠) أن

(٢٧٠) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«هذه نتيجة لما سبق من الأمور الستة.

وحاصله: أن نقل الإجماع - من حيث تعلّقه بالمسبّب تضمناً أو بالملازمة - غير حجة

إذا لم يُعلم أنّه حصّله عن حسن من الإجماع الدخولي أو التشرّفي.

أما حجّته في المستثنى: فلما عرفت: من شمول أدلة حجّة الخبر للحسن.

وأما عدم حجّيته في المستثنى منه فبالنسبة إلى معلوم الحدسيّة فواضح، وبالنسبة إلى

المشكوك: فلقيام الظنّ الحاصل من الغلبة على الحدسيّة، ولا فرق في ذلك بين

كون السبب تامّاً عند المنقول إليه أو لا؛ لأنّ دليل الحجّة لا يشمل الحدس أو ما

قام الظن على حدسيّته.

نعم، يستثنى منه ما كان حدسياً، ولكن الملازمة بينه وبين سببه الحسيّ عاديّاً؛ لكونه

نقل السبب كان مستنداً إلى الحس.

فلا بدّ في الإجماعات المنقولة - بألفاظها المختلفة - من استظهار مقدار دلالة ألفاظها ولو بملاحظة حال الناقل وخصوص موضع النقل، فيؤخذ بذلك المقدار، ويعامل معه كأنه المحصل، فإن كان بمقدار تمام السبب، وإلا فلا يجدي ما لم يضم إليه مما حصله، أو نقل له - من سائر

→

بمنزلة الحس عند أبناء المحاوره، فيشملة دليل حجّية الحسي، وكان على المصنّف أن يقول في مقام الاستثناء هكذا: «ما لم ينكشف أنّ نقل المسبب مستند إلى الحس أو إلى الحدس الحاصل من سبب حسيّ ملزوم له عادياً». وأما من حيث تعلّقه بالسبب: فإن علم أنّه حدس فليس بحجّة، وإن علم كونه حسيّاً، أو شك في ذلك، مع عدم ظنّ على الخلاف كما هو كذلك غالباً في هذا المقام؛ لعدم الغالبة في الحدسيّة في مقام السبب، فلا بدّ من قيام أماره خاصّة مفيدة للظنّ بالحدسيّة، فهو حجّة إذا كان سبباً عند المنقول إليه أو جزءه، كما إذا كان بحيث يكون من الأمارات الآخر عند مقدار يحصل له العلم بالحكم على فرض انضمام ذلك رلى ما نقل بلفظ الإجماع ونظيره على تقدير كونه محصلاً.

والسرّ فيه: أنّ ملاك حجّية الخبر هو كون المخبر به بهذا الخبر حسيّاً ذا أثر شرعيّ ولو بنحو الدخالة، ولكن الطريق إلى كونه ذا أثر كذلك هو اعتقاد العامل بذلك الخبر، فحينئذ لا بد من حجّية نقل السبب فيما فرضنا؛ لكونه حسيّاً ذا أثر تامّاً، أو بنحو الدخالة بحسب اعتقاد العامل، وهو المنقول إليه.

ومنه يظهر: عدم حجّية هذا النقل بالنسبة إلى السبب إذا كان الملازمة عند الناقل

فقط، أو عند النوع ولم يكن المنقول إليه ممّن يعتقد بذلك. «إنّتهى أنظر حاشية

الأقوال أو سائر الأمارات - ما به تمّ، فافهم .

فتلخص بما ذكرنا: أن الإجماع المنقول (٢٧٣)(٢٧٤) بخبر الواحد من

(٢٧١) قال المحقّق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«لعله يشير إلى ما يمكن أن يقال:

أن نقل الإجماع بالنسبة إلى مقدار من الأقوال بحيث لا يكون تمام السبب عند المنقول إليه لا تشمله أدلة اعتبار الخبر؛ لأنها إنّما تشمل ما له الأثر أو ماله دخالة فيه، والأقوال الناقصة ليس لها الأثر وليس لها دخالة في الأثر من حيث شعثه وضيقه، كالأخبار المتضمّنة للرطل مثلاً، والأثر المرتّب على تمام السبب عقلي لا شرعي حتّى تكون هذه الأقوال الناقصة لها دخالة فيه.

والجواب عنه: أنه يكفي في الأخذ بها هذا المقدار من الدخالة ولو بنحو أنّها بعض ما هو تمام الموضوع للأثر، وهي من قبيل قيام الخبر على الخبر.» إنتهى أنظر بداية الوصول: ٢٨٩/٥.

(٢٧٢) قال المحقّق سلطان العلماء الأراكي قدس سره:

«إشارة إلى الفرق بين نقل السبب والمسبّب؛ فإن الغلبة في الحدس ثابتة في الثاني دون الأوّل، فنقل السبب مع الشك في كونه مبنياً على الحدس حجة بخلاف نقل المسبّب؛ فإن الغلبة في الحدس فيه مزيلة للظهور رأساً.» إنتهى أنظر حاشية سلطان العلماء الأراكي على الكفاية: ٢٩٨/٤.

(٢٧٣) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«لا يخفى: انه مناف لما يستفاد من قوله: (فلا اعتبار لها ما لم ينكشف...) إلى آخره الذي شرحناه في الحاشية السابقة بما لا مزيد عليه وأقمنا عليه البرهان وإن كان موافقاً لما يستفاد ممّا تقدّم من قوله: (بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه، دون المنقول إليه).



وذلك لأنّه حكم بحجّية النقل باعتبار تعلّقه بالمسبّب إذا كان المنقول إليه ممّن يرى الملازمة.

وقد عرفت: أنّ الحقّ خلافه، بل حجّيته من تلك الجهة موقوفة على كونه حسياً أو بحكم الحسن، والظاهر كون العبارتين من إشتباه القلم. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٤٤/٣.

(٢٧٤) قال المحقق سلطان العلماء الأراكي قدس سرّه معرضاً بالمحقّق المشكيني قدس سرّه: «ربّما يتوهم التهاافت بين قوله: (فتلخص بما ذكرنا...) وقوله: (فلا اعتبار لها ما لم ينكشف...)».

وجه التوهم: أنّه حكم بحجّية نقل المسبّب في عبارة الذيل فيما إذا كان من نقل إليه ممن يرى الملازمة، مع أنه أفاد في عبارة الصدر: بأنه لا اعتبار بالإجماعات باعتبار نقل المسبّب؛ لأنّ حجّيته من تلك الجهة موقوفة على كونه حسياً، أو بحكم الحسن، وتلك الإجماعات مبنية على الحدس غالباً.

والجواب: أنّ عبارة الصدر إستثناء عما أفاده من حمل المشكوك بالشك البدوي في كون نقل المسبّب مبنياً على الحدس أو الحسن على الحسي؛ لاستقرار بناء العقلاء على ذلك؛ نظراً إلى ظهور الخبر في الحسي ما لم يظهر خلافه، لكن النقل في الإجماعات المنقولة مبنية على الحدس غالباً، وتلك الغلبة مزيلة للظهور رأساً، فلا بدّ من الفحص عن مقدار دلالتها بالنسبة إلى السبب؛ إذ ربّما يكون نقل السبب أيضاً مبنياً على الحدس كما وقع في عبارة السيّد قدس سرّه مبنياً على القاعدة المسلّمة، فلو فرض حصول العلم الإجمالي بذلك لم يكن مزيلاً للظهور في السبب لكنّه ليس حجة قبل الفحص.

وأما عبارة الذيل: فناظرة إلى الإجماعات الحاكية عن رأي الإمام باعتبار نقل المسبّب والسبب؛ إذ هي منحلّة إلى خبرين: واحد منها نقل للسبب وآخر منها نقل للمسبّب،



جهة حكايته رأي الإمام عليه السلام بالتضمّن أو الالتزام كخير الواحد في الاعتبار إذا كان من نقل إليه ممن يرى الملازمة بين رأيه عليه السلام وما نقله من الأقوال بنحو الجملة والإجمال وتعمّه أدلّة اعتباره، وينقسم بأقسامه، ويشاركه في أحكامه، وإلّا لم يكن مثله في الاعتبار من جهة الحكاية.

وأما من جهة نقل السبب: فهو في الاعتبار بالنسبة إلى مقدار من الأقوال التي نُقلت إليه على الإجمال بألفاظ نقل الإجماع، مثل ما إذا نقلت على التفصيل، فلو ضمّ إليه ممّا حصّله أو نقل له - من أقوال السائر أو سائر الأمارات - مقدار كان المجموع منه وما نقل بلفظ الإجماع بمقدار السبب التامّ، كان المجموع كالمحصّل، ويكون حاله كما إذا كان كلّ منقولاً.

ولا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تامه، أو ما له دُخل فيه وبه قوامه، كما يشهد به حجّيته بلا ريب في تعيين حال السائل،

→

ونقل هذا الإجماع باعتبارين حجّة على تقدير كونه ملازماً لرأي الإمام عليه السلام عند المنقول إليه، وإن علم بفساد مبنى كشفه عن رأي الإمام، وباعتبار نقل السبب حجّة فيما إذا لم يكن سبباً تاماً وكان محتاجاً إلى ضميّة ما يحصّله المنقول إليه كي يصير سبباً تاماً.

ففي هذه العبارة تنبيه علي التفاوت بين السبب التام والناقص.

فظهر ممّا ذكرنا: أنه لانتفاوت ولانتقاض بين العبارتين أصلاً، وقد صدر من المتوهم من ضيق الخناق نسبة اشتباه القلم إلى الأستاذ. انتهى أنظر حاشية سلطان العلماء الأراكي على الكفاية: ٢٩٩/٤.

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة.. فصل: حجية الإجماع المنقول ٤٤٩
وخصوصية القضية الواقعة المسؤول عنها، وغير ذلك مما له دخل في تعيين
مرامه عليه السلام من كلامه.

[تنبيهات مبحث الإجماع المنقول]

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: [بطلان الطرق المتقدمة لاستكشاف رأي الإمام عليه السلام]

أنه قد مر: أن مبنى دعوى الإجماع غالباً: هو اعتقاد الملازمة عقلاً؛
لقاعدة اللطف، وهي باطلة^(٢٧٥)، أو اتفاقاً بحسب رأيه عليه السلام من فتوى

(٢٧٥) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«لابد في توضيح المقام من بيان أمرين:

الأول: أن ثمة بطلان تلك الطريقة أو غيرها وصحتها إنما هو بالنسبة إلى نقل السبب؛
إذ لو قلنا بالصحة كان النقل حجة؛ لاجتماع الشرائط من حسيّة المخبر به، وكونه
ذا أثر واقعاً باعتقادنا، وعلى البطلان يكون الشرط الثاني متفياً، وأما بالنسبة إلى
المسبب فلا يتفاوت الحال بين الأمرين؛ لانتفاء الشرط الأول في اللطف والتقرير
والحدس الاتفاقي.

الثاني: أن القاعدة باطلة(*)؛ لمنع وجوب اللطف عقلاً، كما نشاهد عدم تحقق
اللطف في كثير من الموارد، وإلا للزم عدم فعل اللطف الواجب على الله أو
المعصوم، تعالى الله وأوليأؤه عن ذلك.

(*) وأورد عليه المحقق أبو الحسن الشمراني قدس سره:

أقول: هذا القائل جاهل لا يعرف شيئاً من أصول المذهب ولا كلام معه، وقد ثبت وجوب
اللطف في محله، وأنه أصل من أصول مذهب الامامية، وليت شعري! من أين عرف عدم
تحقق اللطف في كثير من الموارد! ولا يعرف اللطف ما هو؟ وكيف هو؟

→

هذا، مع أن اللطف عبارة عن إتيان ما هو مقرب إلى الطاعة أو المبعّد عن المعصية، وهما لا يتحقّقان إلا إذا كان الوجوب والحرمة المفروضان فعليّين منجزين، وكون الواقع كذلك - على تقدير مخالفة أقوال الأمة في عصر واحد له - غير معلوم؛ إمّا لاحتمال عدم المقتضي للفعلية، أو لوجود المانع عنها، فكيف يستكشف كون ما اتفق عليه هو نفس الواقع؟!

هذا، مع أنه لو تمّ لثمّ فيما كان الإجماع قام على غير الإلزام، وكان المحتمل كون الواقع هو الإلزام، أو قام على الإلزام، وكان المحتمل إلزاماً آخر، وفي غيرهما لا يتحقق ملاك اللطف كما لا يخفى.

مضافاً إلى أن اللطف لو كان واجباً لما كان الفرق بين الواحد والكثير؛ لوجوبه بالنسبة إلى الآحاد أيضاً.

وأما التقرير: فيرد عليه ما يرد على الأوّل من الوجهين الأخيرين، مع أن تعليم الأحكام واجب إذا كان على حدّ المتعارف، وكونه كذلك في حال الغيبة ممنوع.

وأما الحدس الاتفاقية فهو غير مسلّم في أكثر الموارد.

والصحيح: هو الإجماع الدخولي والتشرّفي والحدسي العادي ولكنّها نادرة جداً. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٤٦/٣.

وعلاج أمثال هؤلاء أن يحسنوا الظنّ بالعلماء ويقروا شيئاً في العقائد كما شرح الباب الحادي عشر» و«شرح التجريد للعلامة» وغيرهما.

ثم إنّه قال: (تعالى الله وأوليأوه من ذلك).

ونقول: هذا الرجل الذي لم يعترف باللطف ولا يعلم معنى الحسن والقبح، ولا يعرف أن نقض الغرض قبيح ولا يجوز على الله تعالى، فكيف علم انه يتعالى وأوليأوه يتعالون عن ترك الواجب؛ إذ لم يكن حينئذ ترك اللطف قبيحاً عليه تعالى، ولا يستلزم عقاباً، فإذا جاز عليه تعالى نقض الغرض أعني ترك اللطف - وهو قبيح - كان ترك كل واجب أيضاً جائزاً عليه تعالى.

←



ونقول أيضاً: إن اعتمدنا في الإجماع على الحدس كان المقدمة التي ذكرها الشيخ رحمه الله وستوفا بقاعدة اللطف أيضاً محتاجاً إليها، وذلك لأننا إذا جوزنا أن يسكت الامام عليه السلام عن الحكم مع وجود التكليف به لم نحدس أن آراء الفقهاء صادرة عن رأي رئيسهم؛ لأننا جوزنا سكوت الرئيس، ولا يبعد أن يكون آراء الفقهاء الامامية - ولو في عصر الصادقين عليه السلام - ناشئة من آية أو حديث غلطوا في فهم المعنى منه، أو ظنوا صحة حديث معمول، وعرف الصادق عليه السلام حالهم وسكت عن غلطهم مع تجويز هذا السكوت عليه عليه السلام لا يحدس أن آراءهم صادرة عن رأيه... أنظر الوافي للفيض الكاشاني: ١٣٠/٢١.

أقول: وفيه من الجفاء والإسراف في حق المحقق المشكيني قدس سره ما لا يخفى، مضافاً إلى أن ما أفاده المحقق الشيخ أبو الحسن الشعراني قدس سره خروج عن محل البحث، على أن المحقق الأصولي الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمه الله لا يختلف عنه في شيء مما ذكر. عفى الله تعالى عنه.

ولنعم ما قال بعض المحققين من المعاصرين دام ظله وبقاؤه:

«لاشبهة في أن مقتضى هذه القاعدة [قاعدة اللطف] إرسال الرسل وإنزال الكتب وتبليغ الأحكام الشرعية بنحو المتعارف بغرض إنقاذ البشر من المهالك الدنيوية والأخروية وهدايتهم وتهذيب سلوكهم الخارجي وتزويدهم بالملكات الفاضلة والأخلاق الحميدة وتجهيزهم بالإيمان بالوحدانية والرسالة، والهدف الأساسي من كل ذلك تحقيق التوازن والعدالة الاجتماعية والأمن والأمان في البلد، وأما قبول الناس الدين وعدم قبولهم له، فهو مرتبط باختيارهم وإرادتهم ولا يرتبط بالعدل الإلهي ولطفه.

وبكلمة: أن العقل الفطري يدرك بأن مقتضى العدل الهي ولطفه على الناس بعث الرسل وإنزال الكتب وبيان الأحكام الشرعية، ولا يدرك بأن مقتضى العدل الإلهي ولطفه تصحيح أخطاء الفقهاء في أحكامهم الاجتهادية.

فاذا أجمع الفقهاء على مسألة فلا يمكن إثبات أن إجماعهم مطابق للواقع بقاعدة اللطف؛ ضرورة أن تصحيح أخطاء الفقهاء لو كان واجباً عليه تعالى في حال إجماعهم على



جماعة، وهي غالباً غير مسلّمة.

وأما كون المبنى: العلم بدخول الإمام بشخصه في الجماعة، أو العلم برأيه للاطلاع بما يلزمه عادة من الفتاوى.

فقليل جداً في الإجماعات المتداولة في السنة الأصحاب، كما لا يخفى.

بل لا يكاد يتفق العلم بدخوله عليه السلام على نحو الإجمال في الجماعة في زمان الغيبة، وإن احتمل تشرف بعض الأوحدي [ين] بخدمته ومعرفته أحياناً.

فلا يكاد يجدي نقل الإجماع، إلا من باب نقل السبب بالمقدار الذي أحرز من لفظه بما اكتنف به من حال أو مقال، ويعامل معه معاملة المحصل.

→

المسألة كان واجباً عليه تعالى بمقتضى لطفه وعدله تصحيح خطأ فقيه واحد أيضاً في المسألة.

وأيضاً: لازم تمامية هذه القاعدة: أنه لو أنحصر الفقيه في عصر بواحد، لكان مقتضاها مطابقة جميع فتاويه للواقع؛ لأنه إذا كان متعدداً ومختلفاً في الفتوى كان فتوى واحد منهم مطابقاً للواقع بمقتضى هذه القاعدة، وإن كان واحداً كان جميع فتاويه مطابقاً للواقع بمقتضاها، ولازم ذلك أن تكون فتاويه كافة من السنة القطعية فلا تجوز مخالفتها؛ لأنه من المخالفة للسنة القطعية.

وأيضاً: لازم ذلك أنه لا يجوز الإجتهد في مقابلها؛ لضرورة أنه مع وجود السنة القطعية فلاموضوع للإجتهد في مقابلها؛ إذ لابد من العمل بها كسنة قطعية، وهو كما ترى. انتهى
أنظر المباحث الأصولية: ١٩٠/٨ - ١٩١.

الثاني: [تعارض الإجماعات المنقولة]

أنه لا يخفى: أن الإجماعات المنقولة إذا تعارض اثنان منها أو أكثر، فلا يكون التعارض إلا بحسب المسبب، وأما بحسب السبب فلا تعارض في البين؛ لاحتمال صدق الكل.

لكن نقل الفتاوى على الإجمال بلفظ الإجماع حيث لا يصلح لأن يكون سبباً ولا جزء سبب؛ لثبوت الخلاف فيها، إلا إذا كان في أحد المتعارضين خصوصية موجبة لقطع المنقول إليه برأيه عليه السلام لو اطلع عليها، ولو مع اطلاعه على الخلاف، وهو وإن لم يكن - مع الاطلاع على الفتاوى على اختلافها مفصلاً - بعيد، إلا أنه مع عدم الاطلاع عليها كذلك - إلا مجملاً - بعيد، فافهم ^(٢٧٦).

(٢٧٦) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«لعلّه إشارة إلى أن الخصوصية الموجبة لكون أحدهما سبباً دون الآخر:

تارة: تكون في أفراد المجمعين وهذه الخصوصية غير موجودة في نقل الإجماع بنحو الإجمال.

وأخرى: تكون في ناقل الإجماع؛ فإن الناقل لأحد الإجماعين من القدماء الأجلاء الموجودين في عصر الإمام عليه السلام؛ فإنه لا يعقل أن يكون ناقلًا عن المتأخرين عن زمانه، وحيث كان من الأجلاء الذين لا يعتمدون إلا على فتاوى الأجلاء أيضاً؛ فإن إجماعه وإن كان منقولاً بالإجمال إلا أنه يكون ذا خصوصية دون الإجماع الآخر فيما إذا كان ناقله من المتأخرين ولم يكن في الجلالة كناقل الإجماع الأول، وحيث فلا بعد في أن تحصل الخصوصية في أحدهما الموجبة لكونه سبباً تاماً عند المنقول إليه دون الإجماع الآخر، وإن كان كلا الإجماعين منقولين بالإجمال.»

الثالث : [نقل التواتر بخبر الواحد]

أنه ينقدح مما ذكرنا- في نقل الإجماع - : حال نقل التواتر.
 وأنه من حيث المسبب لا بدّ في اعتباره من كون الإخبار به إخباراً
 على الإجمال؛ بمقدار يوجب قطع المنقول إليه بما أخبر به لو علم به.
 ومن حيث السبب يثبت به كلّ مقدار كان إخباره بالتواتر دالاً عليه،
 كما إذا أخبر به على التفصيل، فربّما لا يكون إلاّ دون حدّ التواتر، فلا بدّ في
 معاملته معه معاملته؛ من لحوق مقدار آخر من الأخبار، يبلغ المجموع ذاك
 الحدّ.

نعم، لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة - ولو عند المخبر -
 لوجب ترتيبه عليه، ولو لم يدلّ على ما بحدّ التواتر من المقدار.



فصل [عدم حجية الشهرة الفتوائية]

مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى ولا يساعده دليل.
وتوهم: دلالة أدلة حجية خبر الواحد عليه بالفحوى؛ لكون الظن الذي تفيدته أقوى مما يفيدته الخبر^(١).
فيه ما لا يخفى: ضرورة عدم دلالتها على كون مناط اعتباره إفادته الظن، غايته تنقيح ذلك بالظن، وهو لا يوجب إلا الظن بأنها أولى بالاعتبار، ولا اعتبار به، مع أن دعوى القطع بأنه ليس بمناط غير مجازفة^(٢).
وأضعف منه: توهم: دلالة المشهورة^(٣) والمقبولة عليه^(٤)؛ لوضوح أن المراد بالموصول في قوله في الأولى: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» وفي الثانية: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به» هو الرواية لا ما يعم الفتوى، كما هو أوضح من أن يخفى.

(١) أنظر مفاتيح السيد المجاهد ٤٨٠ و ٤٩٩ - أيضاً: هداية المسترشدين: ٣ / ٤٤٥.

(٢) أنظر فرائد الأصول: ١ / ٢٣٢.

(٣) أنظر مستدرك الوسائل: ١٧ / ٣٠٣ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي - ح ٢.

(٤) أنظر وسائل الشريعة: ٢٧ / ١٠٦ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي - ح ١.

نعم، بناء على حجّة الخبر ببناء العقلاء لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجّته، بل على حجّة كلّ أمانة مفيدة للظنّ أو الاطمئنان، لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد^(٢٧٧).

(٢٧٧) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قُلِّدَ:

«كون بناء العقلاء دائراً مدار الاطمئنان وسكون النفس بلا دخل شيء من الأسباب فيه، من الواضحات التي لا تنكر، بل عملهم بالعلم أيضاً بهذا الملاك لا بما هو علم، غير محتمل للخلاف». انتهى. أنظر نهاية النهاية: ٦٣ / ٢.

فصل [حجّية خبر الواحد]

المشهور بين الأصحاب حجّية خبر الواحد في الجملة بالخصوص.
ولا يخفى: أن هذه المسألة من أهمّ المسائل الأصوليّة، وقد عرفت
في أوّل الكتاب: أن الملاك في الأصولية^(٢٧٨) صحّة وقوع نتيجة المسألة في
طريق الاستنباط، ولو لم يكن البحث فيها عن الأدلة الأربعة، وإن اشتهر في
السنة الفحول: كون الموضوع في علم الأصول هي الأدلة.
وعليه: لا يكاد يفيد في ذلك - أي: كون هذه المسألة أصوليّة - تجشّم
دعوى: أن البحث عن دليّة الدليل بحث عن أحوال الدليل^(١)؛ ضرورة أن
البحث في المسألة ليس عن دليّة الأدلة، بل عن حجّية الخبر الحاكي عنها.
كما لا يكاد يفيد عليه تجشّم دعوى: أن مرجع هذه المسألة إلى أن
السنة - وهي قول الحجّة أو فعله أو تقريره - هل تثبت بخبر الواحد أو لا
تثبت إلّا بما يفيد القطع من التواتر أو القرينة^(٢)؟

(٢٧٨) قد قدّمنا في أوّل الكتاب ما يتعلق بالمقام فلانظيل بالاعادة. (الطباطبائي)

(١) الفصول الغروية: ١٢.

(٢) فرائد الأصول: ١ / ٢٣٨.

فإن التعبد بثبوتها مع الشك فيها لدى الإخبار بها ليس من عوارضها، بل من عوارض مشكوكها، كما لا يخفى.

مع أنه لازم لما يبحث عنه في المسألة من حجّة الخبر، والمبحوث عنه في المسائل إنّما هو الملاك في أنها من المباحث أو من غيره، لا ما هو لازمه، كما هو واضح.

وكيف كان: فالمحكي عن السيّد^(١)، والقاضي^(٢)، وابن زهرة^(٣)، والطبرسي^(٤)، وابن إدريس^(٥)، عدم حجّة الخبر. واستدلّ لهم: الآيات الناهية^(٦) عن اتباع غير العلم^(٢٧٩).

(٢٧٩) قد عرفت في أوائل بحثي القطع والظن:

أنّ الحجية عند العقلاء لا تتجاوز العلم غير أن العلم عندهم لا ينحصر في الاعتقاد الجازم الذي يمتنع نقيضه حقيقة، بل كل اذعان موثوق به بحيث لا يعتني باحتمال خلافه علم عندهم [وهو] حجة فيما بينهم.

ومنها: خبر الواحد إذا أفاد الوثوق، وسيجيء: أن الملاك في حجية خبر الواحد ذلك. ومن هنا يظهر: عدم نهوض ما احتج به النافون كتاباً وسنةً واجماعاً على خلافه؛ فإن القدر المشترك في مدلولها عدم جواز العمل بغير العلم مؤيدة لا منافية. (الطباطبائي)

(١) أنظر الذريعة: ٢ / ٥٢٨ - ٥٣١.

(٢) أنظر المهدب: ٢ / ٥٩٨.

(٣) أنظر غنية النزوع: ٣٢٩.

(٤) أنظر مجمع البيان: ٩ / ١٣٣.

(٥) أنظر السرائر: ١ / ٤٨ - ٥١.

(٦) الأنعام: ١١٦ والإسراء: ٣٦ والنجم: ٢٨.

والروايات^(١) الدالة على ردّ ما لم يعلم أنه قولهم ﷺ - أو لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان^(٢)، أو لم يكن موافقاً للقرآن - إليهم^(٣)، أو على بطلان ما لا يصدّقه، كتاب الله، أو على أنّ ما لا يوافق كتاب الله زخرف^(٤)، أو على التّهي عن قبول حديث إلا ما وافق الكتاب أو السنة^(٥) ... إلى غير ذلك.

و الإجماع المحكيّ عن السيّد في مواضع من كلامه، بل حكى عنه: أنه جعله بمنزلة القياس في كون تركه معروفاً من مذهب الشيعة^(٦).

و الجواب:

أما عن الآيات: فبأنّ الظاهر منها - أو المتيقّن من إطلاقاتها - هو اتّباع غير العلم في الأصول الاعتقاديّة، لا ما يعمّ الفروع الشرعية، ولو سلّم عمومها لها فهي مخصّصة بالأدلة الآتية على اعتبار الأخبار. وأما عن الروايات: فبأنّ الاستدلال بها خال عن السّداد؛ فإنها أخبار آحاد^{(٧)(٢٨٠)}.

(٢٨٠) يمكن أن يدّعي الخصم: أن الاحتجاج لإثبات لزوم التناقض على تقدير

(١) أنظر بصائر الدرجات: ٥٤٥ باب في التسليم لآل محمد عليهم السلام ح ٢٦.

(٢) أنظر المحاسن: ١/ ٢٢٥ باب الشواهد من كتاب الله ح ١٤٥ والكافي الشريف: ١/ ٦٩ باب الأخذ بالسنة ٢.

(٣) أنظر الكافي الشريف: ١/ ٦٩ باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب.

(٤) أنظر الكافي الشريف: ١/ ٦٩ باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب.

(٥) أنظر الكافي الشريف: ١/ ٦٩ باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب.

(٦) أنظر رسائل الشريف المرتضى: ١/ ٢٤ و ٣/ ٣٠٩.

(٧) أنظر فرائد الأصول: ١/ ٢٤٦.

لا يقال: إنها وإن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى، إلا أنها متواترة إجمالاً للعلم الإجمالي بصدور بعضها لا محالة.

فإنه يقال: إنها وإن كانت كذلك، إلا أنها لا تفيد إلا فيما توافقت عليه، وهو غير مفيد في إثبات السلب كلياً كما هو محل الكلام ومورد النقض والإبرام، وإنما تفيد عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة، والالتزام به ليس بضائر، بل لا محيص عنه في مقام المعارضة.

وأما عن الإجماع: فبأن المحصل منه غير حاصل، والمنقول منه للاستدلال به غير قابل^(٢٨١)، خصوصاً في المسألة كما يظهر وجهه للمتأمل، مع أنه معارض بمثله، وموهون بذهاب المشهور إلى خلافه^(١).

→

حجية خبر الواحد بتقريب: انه لو كانت اخبار الآحاد حجة كانت هذه حجة وهو تنفي الحجة، فيلزم من وجود الحجة عدمها.

وكيف كان: فقد عرفت: عدم وروده على ما قرّناه من كيفية الحجة. (الطباطبائي)

(٢٨١) فإن حجة الإجماع إنما هو لكونه من مصاديق خبر الواحد.

واعلم انه يمكن توجيه الاشكال على نحو ما مر في خبر الواحد. (الطباطبائي)

وقد استدل للمشهور بالأدلة الأربعة:

فصل في الآيات التي استدل بها

فمنها: آية النبأ:

قال الله تبارك وتعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(١).

ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه أظهرها:

أنه من جهة مفهوم الشرط وأن تعليق الحكم - بإيجاب التبين^(٢٨٢) عن

(٢٨٢) محصله: أخذ المبنى الذي جيء به موضوعاً ثابتاً ثم ايجاب التبين على بعض تقديره كتقدير كون الجاني به فاسقاً.

ومن الواضح: ان ارتفاع التقدير يلزم ثبوت تقدير آخر ليس معه الحكم المرتفع فيؤول محصل مفاد الآية الى قضية حملية مرددة المحمول بأداة الشرط هذا.

لكن هذا التقريب على تقدير سلامته من الاشكال لادليل عليه من ناحية ظهور الآية.

والظاهر أن يقال في تقريب دلالة الآية: أن الجهالة على ما يستفاد من العرف بمعنى

السفاهة وهو العمل على خلاف ما يقتضيه رؤية العقلاء فتعليقه سبحانه قوله: ﴿إِنْ

جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ بقوله: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾^(٢) يقضي بكون المعلل

النَّبأ الذي جيء به - على كون الجاني به الفاسق يقتضي انتفاء عند انتفائه.

ولا يخفى: أنه على هذا التقرير لا يرد: أن الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له، أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع^(١)، فافهم^(٢٨٣).

→

من مصاديق الأفعال العقلانية، فالأمر بالتبين الموجود فيه ارشاد الى حكم العقلاء فهو المرجوع اليه، وحكمهم هو الأخذ بالخبر الموثوق به، والتوقف والتبين في الخبر الغير الموثوق به كخبر الفاسق الذي لا يبالي في قوله، ولا يحترز الكذب في خبره. ومن هنا يظهر: ان المراد بالفاسق هو الفاسق في خبره لا كل فاسق وان كان محترزاً للكذب متقناً في الخبر هذا، فتكون الآية امضاءً لما حكم به العقلاء من حجية خبر الواحد الموثوق به. (الطباطبائي)

(٢٨٣) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«لا يمكن أن يكون إشارة إلى أن القضية التي تساق لتحقيق الموضوع:

تارة: يكون انتفاء التالي فيها بانتفاء الشرط؛ لأن التالي بطبيعته مما لا يثبت له عند انتفاء الشرط كالختان المعلق على رزق الولد وكالتعلم من العالم عند انتفاء لقاء العالم.

وأخرى: يكون سوق القضية لتحقيق الموضوع منوطاً بكيفية أخذ الموضوع فيها كما في المقام؛ فإن النبأ إن كان هو الموضوع في القضية كانت مما سبقت للمفهوم. وإن كان الموضوع هو مجيء الفاسق به كانت القضية مما سبقت لتحقيق الموضوع. والظاهر من الآية كون الموضوع فيها هو مجيء الفاسق بالنبأ، ولو كان النبأ هو الموضوع لقال: النبأ إن جاء كم به فاسق فتبينوا.

نعم، لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجيء الفاسق به كانت القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع.

مع أنه يمكن أن يقال: إن القضية ولو كانت مسوقة لذلك، إلا أنها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبيين في النبأ الذي جاء به الفاسق فيقتضي انتفاء وجوب التبيين عند انتفائه ووجود موضوع آخر، فتدبر (٢٨٤).

→

فإنه فرق واضح بين أن يقال: النبأ إن جاء كم فاسق به فتبينوا، وبين قوله: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [سورة الحجرات: ٦].

فإن الظاهر من الثانية كون الموضوع فيها هو مجيء الفاسق بالنبأ، وعليه: تكون القضية مما سبقت لتحقيق الموضوع، فلا يكون لها مفهوم أو يكون مفهومها غير مفيد على ما عرفت في النحويين المتقدمين. انتهى أنظر بداية الوصول: ٣٤٨/٥.

(٢٨٤) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«لعلّه إشارة إلى ما يمكن أن يدعى: أن الشرطية التي سبقت لتحقيق الموضوع لاتدل على التعليق من رأس.

ويرد على هذه الدعوى:

أن لازمها تعدد الوضع في حرف الشرط، وأنه قد وضع للدلالة على التعليق في غير القضية التي سبقت لتحقيق الموضوع.

وأما في القضية التي سبقت لتحقيق الموضوع فقد وضعت لأن تدل على محض تحقق الموضوع من دون دلالة لها على التعليق، فتكون كالقضية الوضعية.

وهذا واضح البطلان؛ لتبادر التعليق فيها، ولا فرق في دلالة حرف الشرط على التعليق بين قولنا: (إن جاءك زيد فأكرمه) وبين قولنا: (إن رزقت ولداً فأختنه) في أنها تدل في الأولى على تعليق وجوب الإكرام على المجيء، وفي الثانية على تعليق الختان

←

ولكنه يشكل: بأنه ليس لها هاهنا مفهوم، ولو سَلِمَ أن أمثالها ظاهرة في المفهوم؛ لأن التعليل بإصابة القوم بالجهالة - المشترك بين المفهوم والمنطوق - يكون قرينة على أنه ليس لها مفهوم^(١).

ولا يخفى: أن الإشكال إنما يتنى على كون الجهالة بمعنى عدم العلم، مع أن دعوى: أنها بمعنى السَّفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل، غير بعيدة^(٢).

ثم إنه لو سَلِمَ تمامية دلالة الآية على حجّة خبر العدل ربّما أشكل^(٣) شمول مثلها^(٢٨٥) للروايات الحاكية لقول الإمام عليه السلام بواسطة أو وسائط؛ فإنه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق الذي ليس إلا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الأثر الشرعي بلحاظ نفس هذا الوجوب فيما كان المخبر به خبر العدل أو عدالة المخبر؛ لأنه وإن كان أثراً شرعياً لهما، إلا أنه بنفس الحكم في مثل الآية بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض.

→

على رزق الولد.» إنتهى أنظر بداية الوصول: ٣٥٠/٥.

(٢٨٥) التعبير بالمثل؛ لكون الاشكال عام الورود على جميع أدلة حجية خبر الواحد. (الطباطبائي)

(١) حكاه الشيخ عن جماعة، أنظر فرائد الأصول: ٢٥٨/١ - ٢٥٩.

(٢) أنظر فرائد الأصول: ٢٦١/١.

(٣) نفس المصدر: ٢٦٥/١.

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة.. فصل في الآيات التي استدل بها ٤٦٥
نعم، لو أنشئ هذا الحكم ثانياً، فلا بأس^(٢٨٦) في أن يكون بلحاظه

(٢٨٦) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«لعدم لزوم المحذور المذكور حينئذ؛ إذ الدليل يشمل خبر الصفار؛ لتحقق أجزاء موضوعه في نفسه كما تقدّم، وبعده يكون خبر الصفار - أيضاً - ذا أثر، وهو وجوب تصديقه المستفاد من هذا الدليل، والدليل الثاني يثبت حجّة قول المفيد؛ لكون المخبر به - وهو إخبار الصفار - ذا أثر بالدليل الأول، فلا يلزم الاتحاد، ولكنه يتم إذا كان الوساطة واحدة، وأما إذا كانت اثنتين، كما إذا أخبر الشيخ بخبر المفيد في المثال المذكور فلا؛ إذ الدليل الأول يشمل خبر الصفار كما تقدّم، والدليل الثاني لو شمل خبر المفيد فقط فلا طريق إحراز لنا إلى هذين الخبرين، [ولو] شمل معه خبر الشيخ - أيضاً - للزم الاتحاد المذكور؛ إذ شموله له فرع كون المخبر به بهذا الخبر ذا أثر، وهو خبر المفيد، والمفروض كونه ذا أثر بنفس الدليل الثاني أيضاً، فحينئذ يكون وجوب التصديق المستفاد من الدليل الثاني حكماً وموضوعاً، وحينئذ إذا كان الوساطة واحدة يحتاج إلى دليلين كما في المثال الأول، وإن كانت اثنتين يحتاج إلى ثلاثة.. وهكذا.

ولعلّ الأمر بالتدبر إشارة إلى ما ذكر: من أن وجود دليل ثانٍ لا يكفي في جميع الموارد، كما هو قضية إطلاق العبارة، بل لابد من زيادة الدليل حسب زيادة الوساطة على الترتيب الذي ذكرناه، وقد صرح به في أثناء درسه في الدورة الأخيرة.

ولكن الأستاذ [القوچاني] قدس سره قال: (إنه يمكن التصحيح بدليلين مطلقاً).

وحاصله: «أن خبر الشيخ لو كان مشمولاً للدليل الثاني، كما هو شامل لخبر المفيد، للزم المحذور، ولكن نقول: إنه مشمول للدليل الأول.

وبعبارة أخرى: الدليل الأول شامل لخبر الصفار وخبر الشيخ، والثاني لخبر المفيد، ولا

أيضاً؛ حيث إنه صار أثراً بجعل آخر، فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع

→

يلزم المحذور؛ لأن وجوب تصديق المفيد من الثاني، ووجوب تصديق الشيخ من الأول، فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع في دليل واحد.

لا يقال: كيف يشمل الدليل الأول لخبر الشيخ، مع أنه ليس للمخبر به بهذا الخبر أثر في زمان صدور الدليل الأول، وهو إخبار المفيد؛ لأنه صار ذا أثر شرعي بالدليل الثاني حسب الفرض؟!

نعم، هو شامل لخبر الصقار؛ لكون المخبر به فيه ذا أثر في ذاك الزمان فعلاً.

فإنه يقال: إن الموضوع - [و] هو الأثر - أعم من الفعلية وما بالقوة.

وبعبارة أخرى: أن القضية مأخوذة بنحو الحقيقة، وعدم شموله لخبر المفيد إنما هو للزوم الاتحاد، لا لأنه لا يشمل لما بالقوة، وحينئذ لو فرض واسطة ثالثة ندرجها في الدليل الثاني، ولو فرض رابعة ندرجها في الدليل الأول أيضاً، وهكذا. انتهى.

الملاك فيما ذكره: كون الخبر الأول والذي بعده - بواسطة واحدة - مشمولين للدليلين الأول والثاني، وما بعده كذلك [مشمول] للدليل الثاني، وهكذا إلى أن ينتهي عدد الوسائط.

ولكنه غير وافٍ بدفع الإشكال؛ وذلك لأن وجوب تصديق الشيخ - في المثال المتقدم - موضوع وجوب تصديق المفيد، وموضوعه وجوب تصديق الصقار، ومن الضروري كون موضوع الموضوع موضوعاً، فحينئذ يكون وجوب تصديق الصقار موضوعاً لوجوب تصديق الشيخ، والمفروض استفادة كليهما من الدليل الأول، فيتحد الحكم مع موضوعه فيه، كما لا يخفى.

ومنه يظهر: ما في تصحيح الخبر الرابع.. وهكذا، وقد اعترف فليس بما ذكرنا بعدما

أشكلت عليه. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٩٥/٣ - ٢٩٧.

المقصد السادس: الأمارات المعتمدة... فصل في الآيات التي استدلت بها ٤٦٧
بخلاف ما إذا لم يكن هناك، إلا جعل واحد، فتدبر^(٢٨٧).

ويمكن ذب الإشكال: بأنه إنما يلزم إذا لم يكن القضية طبيعية^(٢٨٨)

(٢٨٧) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«لعلّه إشارة إلى أن الإنشاء الثاني إنما يرفع الإشكال في الخبر ذي الوسطة الواحدة وهو الخبر المخبر عن الخبر الثاني المتكفل للحكم الواقعي، أما إذا تعددت الوسائط فلا بد من تعدد الإنشاء بمقدار تعدد الوسائط هذا أولاً.

وثانياً: أن الواصل لنا ليس إلا إنشاء واحد وجعل واحد، وهو واضح في مثل آية النبأ؛ فأنها ليست إلا آية واحدة قد تكفّلت لإنشاء واحد وجعل واحد.» إنتهى أنظر بداية الوصول: ٣٥٨/٥.

(٢٨٨) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«بيانه الإجمالي:

أن الملحوظ في ناحية الموضوع لو كان خصوصيات الأثر - ومنها وجوب التصديق - للزم المحذور المتقدم، وإن كان الملحوظ هو طبيعة الأثر - لا الطبيعي المعقولي، بل الطبيعي الأصولي، وهو الطبيعة بشرط الوجود السعي الخارجي - فلامحذور، بل الموضوع غير الحكم، فحينئذ يكون المتقدم الطبيعة، والمتأخر هو الفرد منها، فحينئذ يسري حكم الطبيعة إلى كل أثر ولو كان نفس وجوب التصديق، ولو فرض في مورد عدم الأثر للمخبر به غير وجوب التصديق، لوجب ترتيبه بحكم الآية.

ولكنّه قد أورد الأستاذ [القوجاني] رحمته الله عليه بوجهين:

الأول: أن ما ذكر دافع للإشكال عن مقام الإثبات، ولكن يقع في مقام الثبوت إشكال لا يدفع بما ذكر، وهو: أنه يلزم حينئذ عروض الشيء لنفسه؛ لأن وجوب التصديق لخبر الصفار معروض لوجوب تصديق الشيخ؛ لكونه مأخوذاً في موضوعه.

→

وفيه أولاً: أنه لا يختصّ باستفادة كليهما من دليل واحد، بل يجري فيما كان الاستفادة بدليلين.

وثانياً: أن وجوب التصديق المنشأ بإنشاء واحد منحلّ إلى وجوبات عديدة حسب تعدّد أفراد الخبر، كما هو الحال في «أكرم العلماء»، فحينئذٍ يكون المعروض فرداً، والعارض فرداً آخر، وهذا ليس من عروض الشيء لنفسه.

الثاني: أن العارض متأخّر رتبةً عن المعروض، فحينئذٍ يكون الوجوبان المفروضان مختلفي الرتبة، ولا بدّ في ذلك من سبب.

فحينئذٍ لو قلنا: بأنّ الأحكام منتزعة من الإرادات الواقعيّة، وأنّ الإنشاءات مأخوذة من باب الطريقيّة - وهذا لو علم بها من طريق آخر أيضاً لحكم بوجودها، ولو لم يعلم بها لكان الأحكام موجودة في الواقع - فهو؛ إذ سبب اختلاف الوجوبين اختلاف الإرادتين في الرتبة.

وأما إذا كان العلّة لها نفس الإنشاء، كما هو مذهب المصنّف، فيقال: كيف وقع الاختلاف مع كون تلك الوجوبات التصديقيّة من إنشاء واحد؟! انتهى.

وفيه: أن الإنشاء الواحد لو كان علّةً مستقلّةً لجميع تلك الوجوبات لورد الإشكال، وأما لو كان علّةً مستقلّةً للأوّل وجزء علّةً لما بعده فلا، كما في المقام؛ فإنّ الإنشاء علّةٌ كذلك بالنسبة إلى خبر الصفّار، وأما بالنسبة إلى خبر المفيد فهو جزء علّة، والجزء الآخر هو وجوب تصديق الصفّار؛ لكونه مأخوذاً في موضوعه، والاختلاف في الرتبة حصل من قبل ذلك الجزء، وذلك نظير علّية الباري لمعلولات طويّة؛ فإنّه نشأ من كون الأوّل بعد اللاحق، كما بيّن في المعقول.

ولولا ما ذكرنا لما صحّ الاختلاف فيما كان المنشأ للأحكام هو الإرادات أيضاً؛ لكون الخبر والمخبر به عادلاً من أجزاء العلّة، ومن المعلوم أن الخبريّة وعدالة المخبر في كلا الخبرين في عرض واحد.

←

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة... فصل في الآيات التي استدلت بها ٤٦٩
والحكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر، بل بلحاظ أفرادها، وإلا فالحكم بوجوب
التصديق يسري إليه سراية حكم الطبيعة إلى أفرادها، بلا محذور لزوم اتحاد
الحكم والموضوع.

هذا مضافاً إلى القطع بتحقيق ما هو المناط في سائر الآثار في هذا الأثر
أي: وجوب التصديق بعد تحققه بهذا الخطاب، وإن كان لا يمكن أن
يكون ملحوظاً لأجل المحذور^(١).

وإلى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر الآثار في وجوب الترتيب
لدى الإخبار بموضوع صار أثره الشرعي وجوب التصديق، وهو خبر
العدل، ولو بنفس الحكم في الآية [به]^(٢) فافهم^(٣).

→

والحل: أن اختلاف جزئي علتين في الرتبة كافٍ في اختلاف رتبتي المعلولين؛ ولو
فرض سائر أجزاء علتيهما في عرض واحد.

وقد اعترف بما ذكرنا بعد الدرس بعد مباحثة طويلة بيننا، وأكثر الاستحسان عليه.
إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٩٧/٣ - ٢٩٩.

(٢٨٩) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«لعله إشارة إلى رد ما يمكن أن يقال:

أن الإجماع هو القول بعدم الفصل لا عدم القول بالفصل؛ فإن عدم القول لا يستلزم
القول بالعدم.

وجوابه: أن عدم القول بالفصل في مثل المقام مما يستلزم القول بالعدم؛ لأن كل الفقه
في الغيبة الكبرى، وجلّ الفقه في الغيبة الصغرى والكثير منه في عهد الأئمة عليهم السلام

(١) أنظر فرائد الأصول: ٢٦٨/١.

(٢) لم ترد في أكثر النسخ.

ولا يخفى: أنه لا مجال - بعد اندفاع الإشكال بذلك - للإشكال في خصوص الوسائط من الأخبار - كخبر الصَّفَّار المحكي بخبر المفيد مثلاً - : بأنه لا يكاد يكون خبراً تعبدًا، إلا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد، فكيف يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصَّفَّار تعبدًا مثلاً حكماً له أيضاً؟^(١).

وذلك لأنه إذا كان خبر العدل ذا أثر شرعي حقيقة^(٢٩٠) - بحكم الآية

→

مستنده الخبر ذو الوساطة ولم نر من الفقهاء فرقاً بينه وبين الخبر بلا واسطة. ويمكن أن يكون إشارة إلى أن الإجماع في المقام محتمل المدرك؛ فإنه من المحتمل أن يكون السبب في أخذ الفقهاء بالخبر ذي الوساطة؛ لأن القضية طبيعية، أو للقطع بالمناط، وعليه فلا يكون جواباً ثالثاً.

ويمكن أن يكون إشارة إلى أن الإجماع من الفقهاء السابقين إنما هو لعدم إلتفاتهم إلى الإشكال، والفقهاء الملتفتون له إنما هو لفساد الإشكال بما مر من الجوابين، أو غيرها، فلا وجه في دعوى الإجماع، والله العالم. انتهى. أنظر بداية الوصول:

٣٦٢/٥

(٢٩٠) قال المحقق الأصولي الشيخ المشكيني رحمته الله:

«وبيان اندفاع هذا الإشكال يتوقف على أمور:

الأول: أن موضوع وجوب التصديق هو الخبر الواقعي، لكون الألفاظ موضوعاً للمعاني الواقعية، فكما يكون الموضوع في قوله: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْخَمْرُ هو الخمر الواقعي، فكذلك في المقام يكون هو الخبر الواقعي، فكل خبر واقعي

→

محكوم بهذا الحكم، سواء أحرز ذلك بعلم أو علمي أو لا، غاية الأمر أنه في الأخير ليس الدليل حجة فيه، لكون التمسك به تمسكاً بالدليل في الشبهات المصادقية.

الثاني: أن تحقق الخبر الواقعي لا يكاد يحصل لجوب تصديق من أخبر به، بل السبب له هو إرادة مخبره مع سائر شرائطه، وهذا واضح.

الثالث: أن الخبر التعبدي عبارة عن وجوب تصديق المشكوك، مثلاً: إذا أخبر الشيخ بخبر المفيد، فمعنى كون خبر المفيد خبراً تعبدياً: وجوب تصديق المشكوك المذكور، وإلا فليس الخبرية قابلة للجعل، وذلك مثل الخمر التعبدي؛ فإن معناه حرمة المشكوك.

إذا عرفت ذلك:

فإن أراد توقّف الخبرية الواقعية في الوسائط على وجوب تصديق الشيخ عليه السلام، فالقضية الثانية ممنوعة، لما عرفت في الأمر الثاني: من أن تحقق الخبر الواقعي ليس موقوفاً عليه، بل هو إما حاصل أو لا، وجب تصديق الشيخ أو لا.

وإن أريد توقّف الخبرية التعبدية فيها عليه فهو مسلم؛ لأن وجوب تصديق خبر المفيد المشكوك - الذي هو بمعنى الخبر التعبدي - موقوف على وجوب تصديق الشيخ، إلا أن القضية الأولى - الحاكمة بأن الحكم موقوف على موضوعه، فيكون وجوب التصديق موقوفاً على الخبرية - حاکمة بتوقّف وجوب التصديق على الخبر الواقعي، كما عرفت في الأمر الأول، لا على الخبرية التعبدية التي هي فرد من وجوب التصديق على ما عرفت من الأمر الثالث، فيتفاير الموقوف والموقوف عليه.

لا يقال: إذا فرض أن وجوب تصديق خبر المفيد موقوف على وجوب تصديق الشيخ، وقد تقدّم في تقريب الإشكال الأول: أن وجوب تصديق الشيخ موقوف على وجوب تصديق المفيد، لكونه مأخوذاً في موضوعه، يلزم الدور أيضاً.

←

→

فإنه يقال: إن التوقّف في الأول خارجي، وفي الثاني ذهني، نظير تقدّم الصلاة على الوجوب، فيتغاير الموقوف والموقوف عليه، فافهم.

وقد ظهر ممّا ذكرنا: أن حلّ الإشكال من هذه الجهة ليس موقوفاً على حلّ إشكال الأثر، كما يوهمه ظاهر العبارة وعبارة «حاشيته على الرسالة»^(١)؛ إذ صرف كون المخبر به بخير الشيخ - وهو خير المفيد - ذا أثر شرعي، وشمول الآية لخبر الشيخ بتنقيح المناط أو الوجهين الأخيرين، لا يندفع به لزوم الدور في شمول الآية لخبر المفيد، بل هو مندفع بما ذكرنا سابقاً. نعم، يندفع به لزوم اتحاد الحكم والموضوع. ثم إن هذا الإشكال كما لا يندفع بما ذكره فَلْيَرْجَعْ لا يندفع بما ذكره الشيخ من الوجوه الأربعة.

إذ الأول هو النقص بنفوذ الإقرار بالإقرار وإخبار العادل بعدالة مخبر بالإجماع، مع أن إشكال الدور يلزم على فرض شمول إقرار العقلاء للإقرار الأول الذي أقرب به، وفرض شمول صدق العادل لخبر المخبر الذي أخبر بعدالته، كما لا يخفى.

وفيه: أن الكلام فيما لم يكن في البين إلا دليل واحد لفظي، وأمّا إذا كان هناك إجماع في البين، أو إجماع ودليل لفظي، كما في المقام، فلا إشكال: أمّا في الأخير فواضح.

وأمّا في الأول؛ فلأن الإجماع لكونه ليّياً ينحلّ إلى دليلين، وقد عرفت التصحيح بدليلين.

والثاني: أن الممتنع هو توقّف فردية بعض أفراد العام على ثبوت حكم العام على ثبوت حكم العام لباقي الأفراد، لا توقّف العلم بالفردية: الأول: كما في قولك: «كلّ خبري صادق» لو فرض شموله لنفسه.

(١) أنظر درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ١١٢ - ١١٣.

←

→

والثاني: كما في المقام، فإنَّ الموقوف على وجوب تصديق الشيخ هو العلم بخبرية خبر المفيد، لا نفس الخبرية.

وفيه: أنه إن كان المراد العلم بالخبرية الواقعية، فهو غير حاصل بوجوب تصديق الشيخ.

وإن كان المراد العلم بالخبرية التعبدية التي هي بمعنى وجوب التصديق. ففيه: أن الموقوف - حينئذ - نفس الخبرية التعبدية، لا العلم بها، كما تقدّم سابقاً، فراجع.

والثالث: تنقيح المناط، وأنه لا فرق بين خبر وخبر ولو كان اللفظ قاصر الشمول للبعض. وفيه: أن المناط منقّح بين أفراد الخبر الواقعي، لا بينه وبين الخبر التعبدية الغير الشامل له اللفظ حسب الفرض.

ومنه يظهر: ضعف الجواب الرابع: من أن الخبر الذي هو موضوع للحكم أخذ بنحو الطبيعي، والخصوصيات ملغاة، إذ طبيعة الخبر لا تشمل إلا لما هو من أفرادها، وأفرادها هي الأخبار الواقعية، لا الأخبار التعبدية.

ثم إنه قد نقل المصنّف في «الحاشية» عن «بعض أعظم عصره»^(١) جواباً عن إشكال الأثر. وحاصله: أنه من المقرّر في محلّه: أن الفرق بين الأصل والأمانة أنه في الأوّل لا بدّ من ترتّب أثر على مؤداه بلا واسطة، وفي الثاني يكفي وجود أثر في البين ولو بوسائط عديدة، فحينئذ لو كان قول العادل حجة من باب الأصلية يرد الإشكال المذكور؛ إذ لا أثر للمخبر به بخبر المفيد، وهو خبر الصفار بلا واسطة، بخلاف ما كان حجة من باب الطريقة، فإنّه وإن لم يكن لخبر الصفار أثر إلا أنه منته بالأخرة إلى الأثر، وهو ما دلّ عليه قول الإمام عليه السلام^(٢).

(١) الميرزا حبيب الله الرشدي (م ١٣١٢ هـ) على ما في حاشية سلطان العلماء الأراكي (٣٦١/٤).

(٢) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ١١٤.



ولا يخفى: أن هذا الجواب لو تمّ لancelّ به إشكال الدور أيضاً، إذ وجوب تصديق المفيد موضوعه - وهو الخبرية - حاصل بالوجدان، فلا دور، فإذا انتهى بالأخيرة إلى أثر شرعيّ فلا حاجة - حينئذ - إلى شمول الدليل لخبر الصفار حتّى يقال: إن الحكم موقوف على موضوعه، وهو - أيضاً - ثابت بوجوب التصديق، بل يشمل الدليل لقول المفيد فقط المنتهي إلى أثر شرعيّ.

وفيه: ما لا يخفى من الضعف؛ فإنّ الأمانة وإن كانت حجة بعد فرض الإطلاق في دليل حجّتها، وإلاّ تكون كالأصل - كما قرّر في محلّه - إذا كانت منتهية إلى أثر شرعيّ ولو بوسائل عديدة، إلّا أنّه إذا كان الانتهاء بتوسّط لازم أو ملازم أو ملزوم أو مقارن، بحيث إذا فرض القطع بمتعلّقها يكون موجّباً للقطع بهذه الأمور الملزومة لحكم شرعيّ، كالأمانة القائمة على حياة زيد بقاء، الملزوم للنبات الملزوم لحكم شرعيّ، وأمّا في المقام فليس كذلك، إذ المخبر به بخبر المفيد خبر الصفار، وهو لا يستلزم قول الإمام عليه السلام: «إنّ الجمعة واجبة»، لاحتمال تعمّده للكذب - العياذ بالله - أو لاشتباهه، ولا ملازماً له ولا ملزوماً له ولا مقارناً [له]؛ إذ لو كان كذلك لحصل القطع بقول الإمام عليه السلام على تقدير القطع بقول الصفار، وليس كذلك.

وقس على ذلك ما إذا كانت الوساطة أزيد من واحدة، ولهذا يشترط في كلّ واحدة من الوسائل شرائط حجّة الخبر من العدالة وغيرها؛ إذ على تقدير تحقّق أحد الأنحاء الأربعة لم يبق إليه حاجة، بل يكفي اجتماعها في الخبر الواصل إلينا؛ لأنّه إخبار عن المخبر به الأوّل بالمطابقة، وعن غيره بالملازمة.

وأضعف من هذا الجواب ما في «تقاريرات بعض من عاصرناه»: من دفع الإشكال بذلك على القول بكون المجمعول في الأمانة الطريقتية، وتسليمه على القول بكون المجمعول هو المؤدّي، الذي هو منشأ انتزاع للحجّة^(١).

(١) الميرزا الثاني في فوائد الأصول: ١٨٠/٣ - ١٨١.

→

إذ فيه - مضافاً إلى ما تقدم - : عدم الفرق بين القولين على تقدير أحد الأنحاء لأربعة المتقدمة.

ثم إن هنا إشكالات آخر - غير السبعة المتقدمة - كثيرة، إلا أن القابل منها للذكر هو الذي جعله في «الرسائل» آخر الإشكالات^(١).

وحاصله: أن الفاسق في اللغة هو الخارج عن طاعة الله ولو بارتكاب صغيرة، فحينئذ يكون المفهوم حجية قول المعصوم ومن يكون تاليه مثل سلمان وأمثاله.

وأجاب الشيخ في «الرسالة» عنه بوجه:

الأول: أن المراد منه هو الكافر: لأنه قد كثر استعماله في الكتاب عند المقابلة بالإيمان، وكثرة الاستعمال موجبة لانصرافه إلى خصوص هذا الفرد^(٢).

وفيه أولاً: منع الكثرة؛ إذ مقابلته معه في موارد قليلة جداً.

وثانياً: منعها بحيث توجب الانصراف.

وثالثاً: أنه ينفع إذا كان نزول الآية بعد تحقق الكثرة، وهو غير معلوم.

ورابعاً: أنه مخالف لمورد الآية؛ لأن الوليد لم يكن كافراً، فتأمل.

الثاني: أن المراد به الخارج عن طاعة الله بالمعاصي الكبيرة الثابت تحريمها في زمان

نزول الآية، فالمرتكب للصغيرة غير داخل تحت إطلاق الفاسق في عرفنا المطابق

للعرف السابق^(٣). انتهى بلفظه.

لا يخفى: أن ظاهر الصدر مع ظاهر الذيل متهافتان؛ لأن ظاهر الأول دعوى كون الآية

ناظرة إلى حصول الخروج بالمعاصي، الثابت تحريمها في زمان النزول، ولا دخل

له في صيرورته منقولاً في ذلك الزمان وعدمها.

وظاهر الثاني: دعوى العلم بحصول النقل في ذلك الزمان إلى زماننا هذا.

→

ويرد على الأول: أن القضية المذكورة ليست من القضايا الخارجيّة، بل من القضايا الحقيقيّة، فحينئذ لا يقدح عدم ثبوت حرمة الصغار من المعاصي في زمان النزول في صدق الخروج بعد ثبوت حرمتها كما لا يخفى. مضافاً إلى أنه لم يثبت ثبوت المعاصي الكبيرة قبل الآية، والصغائر بعدها، بل المعلوم عدمه.

وبعبارة أخرى: كان جملة من كلتا الطائفتين قبلها، وجملة منها بعدها. وعلى الثاني: منع تحقّق النقل في زماننا، بل هو حقيقة في مطلق الخارج عن الطاعة فيه، ولذا يصدق على من يرتكب الصغيرة من دون رعاية علاقة في البين. مضافاً إلى أنه لو سلّم فلا نسلمه في زمان النزول، غاية الأمر الشكّ فيه، فحينئذ يكون المحكّم أصالة عدم النقل إلى زمان اليقين على تقدير كونه حجّة فيما شك في تأخره، كما هو التحقيق، أو التوقّف على تقدير عدم حجّة الأصل المذكور، وعلى أيّ تقدير لا مجال لتسرية اللاحق إلى السابق.

الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجَتَبَوْا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾^(١). وفيه: أن معنى التكفير هو العفو عن العقوبة، وهو لا يوجب عدم صدق الخروج عن الطاعة، الذي علّق عليه عدم الحجّة في المنطوق.

الرابع: أن من علم توبته عن الذنب لا يصدق عليه الخارج عن طاعته^(٢). و أورد عليه المصنّف في «الحاشية» بنظر ما يرد على سابقه^(٣).

(١) النساء: ٣١.

(٢) أنظر فرائد الأصول: ٢٧٣/١.

(٣) أنظر فرائد الأصول: ٢٧٤/١.

(٤) أنظر درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ١١٦.

←

→

وفيه: أنه فرق بين المقامين، إذ الظاهر أن الندامة المعتبرة في التوبة كما أنها مسقطة للعقوبة، كذلك موجبة لتبديل العنوان عند أهل العرف، وإلا يلزم صدق العنوان على من خرج عنها في أول بلوغه بارتكاب معصية ولو تاب بعده، وحصل له ملكة العدالة الرادعة عن كل معصية، ولم تتحقق فعلاً إلى آخر عمره، وهو كما ترى، بخلاف التكفير باجتئاب الكبائر، فإنه مسقط للعقاب فقط؛ لعدم حصول الندامة. والإنصاف: تمامية الجواب المذكور، إلا أنه غير نافع في كلية المطلوب، وهو حجّة قول العادل الاصطلاحي.

ثم إن المصنّف قد أجاب في «الحاشية»: بمنع حصر المفهوم في المعصوم ومن يكون تاليه، بل من بلغ الحكم ولم يعص بعد - أيضاً - داخل فيه ^(١). وفيه أولاً: أن هذا المصداق نادر جداً، ولو كفى ذلك لكفى دخول من يتلو المعصوم أيضاً.

لا يقال: إنه بناء على دخول الفرد المذكور يمكن إثبات الحجّة في العادل المصطلح بالقطع بعدم الفرق.

فإنه يقال: إنه يقع - حينئذ - المعارضة بين المفهوم وبين المنطوق، الدالّ على عدم حجّة من خرج عن الطاعة ولو كان عادلاً اصطلاحياً، والثاني أقوى.

لا يقال: إن أقوائته غير نافعة بالنسبة إلى الدلالة الالتزامية؛ إذ الحجّة في العادل المصطلح قطعية بعد فرض انعقاد المفهوم فيمن بلغ ولم يعص.

فإنه يقال: إن الأقوائية تصوير منشأ لعدم انعقاد أصل المفهوم، حتى يقطع بواسطته بالحجّة في العادل المذكور.

وثانياً: أن عموم التعليل مانع عن انعقاد المفهوم فيمن بلغ ولم يعص؛ إذ الإقدام عليه

(١) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ١١٦.

- وجب ترتيب أثره عليه عند إخبار العدل به، كسائر ذوات الآثار من الموضوعات؛ لما عرفت: من شمول مثل الآية للخبر الحاكي للخبر بنحو القضية الطبيعية، أو لشمول الحكم فيها له مناطاً، وإن لم يشمل لفظاً، أو لعدم القول بالفصل، فتأمل جيداً.

ومنها: آية النفر

قال الله تبارك وتعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾^(١) الآية.

وربما يُستدل بها من وجوه:

→

إقدام سفهائي، على تقدير كون الجهالة بمعنى السفاهة، وإقدام متعقب بالندامة، على تقدير مخالفته للواقع لو كانت بمعنى عدم العلم، فافهم، فإنه دقيق. ويمكن الجواب عن أصل الإشكال: بأنه كما أن العلة تكون موسعة كذلك تكون مضيقة.

وبعبارة أخرى: المناط هو بالعلة عموماً أو خصوصاً، فحينئذ عدم جريان العلة في الآية بأحد معنيه - الذي قد تقدم تقويتها فيما سبق - يكون دليلاً على أن المراد من الفاسق خصوص الخارج عن طاعة الله، بنحو يكون الإقدام عليه سفاهة، أو متعقبا للندامة، لا مطلق الخارج، والإقدام على قول العادل المصطلح لا يصدق عليه واحد من الأمرين، فحينئذ يدخل في المفهوم؛ لظهور الفاسق بقريته العلة فيما ذكرنا. ولم يسبقني إليه أحد فيما أعلم، فافهم واغتمم انتهى. أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٣/ ٣٠٢ - ٣١٠.

أحدها: أن كلمة «لعل» وإن كانت مستعملة على التحقيق في معناه الحقيقي وهو الترجي الإيقاعي الإنشائي، إلا أن الداعي إليه حيث يستحيل في حقه تعالى أن يكون هو الترجي الحقيقي، كان هو محبوبية التحذّر عند الإنذار، وإذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعاً؛ لعدم الفصل، وعقلاً؛ لوجوبه مع وجود ما يقتضيه، وعدم حسنه - بل عدم إمكانه - بدونه^(١).

ثانيها: أنه لما وجب الإنذار - لكونه غاية للنفر الواجب كما هو قضية كلمة «لولا» التحضيضية - وجب التحذّر، وإلاً لغا وجوبه.

ثالثها: أنه جعل غاية للإنذار الواجب، وغاية الواجب واجبة^(٢).

ويشكل الوجه الأول: بأن التحذّر - لرجاء إدراك الواقع وعدم الوقوع في محذور مخالفته من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة - حسن، وليس بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف، ولم يثبت هاهنا عدم الفصل، غايته عدم القول بالفصل.

والوجه الثاني والثالث: بعدم انحصار فائدة الإنذار بإيجاب التحذّر تبعداً؛ لعدم إطلاق يقتضي وجوبه على الإطلاق؛ ضرورة أن الآية مسوقة لبيان وجوب النفر، لا لبيان غايته^(٣) التحذّر، ولعل وجوبه كان مشروطاً بما إذا أفاد العلم، لو لم نقل بكونه مشروطاً به؛ فإن النفر إنما يكون لأجل التفقه وتعلّم معالم الدين، ومعرفة ما جاء به سيد المرسلين ﷺ؛ كي ينذروا بها

(١) أنظر معالم الدين: ١٩٠.

(٢) انظر فرائد الأصول: ١ / ٢٧٧ - ٢٧٨.

(٣) كذا والصحيح: غايّة.

المتخلفين ، أو النافرين - على الوجهين في تفسير الآية - لكي يحذروا إذا أُنذروا بها، وقضيته إنما هو وجوب الحذر عند إحراز أن الإنذار بها، كما لا يخفى.

ثم إنه أشكل أيضاً: بأن الآية لو سُلِّمَ دلالتها على وجوب الحذر مطلقاً، فلا دلالة لها على حجّة الخبر بما هو خبر؛ حيث إنّه ليس شأن الراوي إلاّ الإخبار بما تحمّله لا التخويف والإنذار، وإنّما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة إلى المسترشد أو المقلّد^(١).

قلت: لا يذهب عليك أنه ليس حال الرواة -^(٢٩١) في الصدر الأوّل في

(٢٩١) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قُلَيْبٌ :

«يظهر من هذا الجواب: أنّ المصنّف لم يصل إلى حقيقة الإشكال، وهو:

أنّ عنوان الرواية إنّما ينطبق على نقل ما سمعه الشخص من الإمام بلفظه أو بمعناه، وعنوان الإنذار ينطبق على الاجتهاد في فهم ما سمعه وبذل ما اعتقده، ولو بلفظ «يجب» و«يحرم» من غير تصريح بالعقاب؛ فإنّ ذلك متضمّن للوعيد بالعقاب بمدلوله الالتزامي، وكذلك عنوان الإنذار ينطبق على التخويف الحاصل من الوعاظ، مع علم المنذرين بأصل الحكم أو تلقّيه من طريق معتبر عندهم، من اجتهاد أو تقليد.

فالراوي بما هو راوٍ -الذي يراد إثبات حجّة روايته في حقّ مجتهد آخر- لا يطلق عليه المنذر، لتكون الآية من أدلّة حجّة الرواية، كما أنّه بما هو منذر، لو انضمّ إلى روايته الإنذار والتخويف، لا يكون إنذاره حجّة إلاّ للعوام، إذا اعتقدوه جامعاً للشرائط؛ فإنّ مندرّيته تكون متقوِّمة بجهة فهمه للرواية، الذي هو عبارة عن فتواه

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة.. فصل في الآيات التي استدلت بها ٤٨١
نقل ما تحمّلوا من النبي «صلى الله عليه وعلى أهل بيته الكرام» أو
الإمام عليه السلام من الأحكام إلى الأئمة - إلا كحال نَقْلَة الفتاوى إلى العوام.
ولا شبهة في أنه يصحّ منهم التخويف في مقام الإبلاغ والإنذار
والتحذير بالبلاغ، فكذا من الرواة، فالآية لو فرض دلالتها على حجّة نقل
الراوي إذا كان مع التخويف، كان نقله حجّة بدونه أيضاً؛ لعدم الفصل
بينهما جزماً فافهم.

ومنها: آية الكتمان

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا...﴾ الآية^(١).

وتقريب الاستدلال بها: أن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول
عقلاً؛ للزوم لغويته بدونه.

ولا يخفى: أنه لو سُلِّمَت هذه الملازمة [ف] لا مجال للإيراد على هذه
الآية بما أورد^(٢) على آية النفر: من دعوى الإهمال، أو استظهار الاختصاص

→

بمؤدّاها، وفهمه ليس حجّة على مجتهد آخر.

ومن ذلك يظهر: أن الاستدلال بالآية على حجّة نقل الراوي إذا انضمّ إلى نقله
الإنذار، ثمّ تميم المدعى في ما لم ينضمّ بالإجماع في غير موقعه.
فأنه فيما إذا انضمّ، ليس نقله حجّة لينضمّ إليه الإجماع، وإنما الحجّة إنذاره، فيختصّ
بمن يجوز له تقليده». انتهى انظر نهاية النهاية: ٧٣/ ٢.

(١) البقرة: ١٥٩.

(٢) أوردته الشيخ أنظر فرائد الأصول: ٢٨٧/١.

بما إذا أفاد العلم؛ فإنها تنافيهما كما لا يخفى.

لكنها ممنوعة؛ فإن اللغوية غير لازمة؛ لعدم انحصار الفائدة بالقبول
تعبداً، وإمكان أن تكون حرمة الكتمان لأجل وضوح الحق بسبب كثرة من
أفشاه وبَيَّنَّه، لئلا يكون للناس على الله حجة، بل كان له عليهم الحجة
البالغة.

ومنها: آية السؤال عن أهل الذكر

﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١).

وتقريب الاستدلال بها: ما في آية الكتمان.

وفيه: أن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم، لا للتعبد بالجواب.

وقد أورد عليها: بأنه لو سُلِّمَ دلالتها على التعبد بما أجاب أهل
الذكر، فلا دلالة لها على التعبد بما يروي الراوي؛ فإنه بما هو راو لا يكون
من أهل الذكر والعلم، فالمناسب: إنما هو الاستدلال بها على حجّة الفتوى
لا الرواية^(٢).

وفيه: أن كثيراً من الرواة يصدق عليهم: أنهم أهل الذكر والاطلاع
على رأي الإمام عليه السلام كزرارة ومحمد بن مسلم ومثلهما، ويصدق على
السؤال عنهم^(٣): أنه السؤال عن أهل الذكر والعلم، ولو كان السائل من
أضربهم.

(١) الأنبياء: ٧ والنحل: ٤٣.

(٢) أنظر فرائد الأصول: ٢٩٠/١.

(٣) أقول: يريد السؤال منهم وليس عنهم وكذا في الذي بعده.

فإذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب - بمقتضى هذه الآية - وجب قبول روايتهم ورواية غيرهم من العدول مطلقاً؛ لعدم الفصل جزمياً في وجوب القبول بين المبتدئ والمسبوق بالسؤال، ولا بين أضراب زارة وغيرهم ممن لا يكون من أهل الذكر، وإنما يروي ما سمعه أو رآه، فافهم^(٢٩٢).

(٢٩٢) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«يمكن أن يكون إشارة إلى عدم ورود الإيراد على الشيخ قدس سره؛ لأن نظره قدس سره إلى أن الآية مختصة بوجوب قبول الفتوى من حيث أنها إنما تدلّ على قبول جواب المسؤول؛ لأن جوابه مستند إلى فكره ورويته، فالعالم الذي هو مصداق أهل الذكر إذا كان راوياً كان له حيثان: الجواب المستند إلى سماعه وروايته، والجواب المستند إلى فكره ورويته، والآية إنما تدلّ على خصوص قبول جوابه المستند إلى رويته وفكره، ولا تعرض فيها، ولا دلالة على قبول جوابه المستند إلى سماعه وروايته، فيكون الإشكال عليه: بأن أهل الذكر يكون راوياً أيضاً، ولا فصل بينه وبين غيره من الرواة في غير محلّه.

ولابدّ في الإشكال عليه بأن يقال:

أنا منع اختصاص أهل الذكر بخصوص العالم الذي يكون جوابه عن فكر وروية لا عن رواية، بل المراد من أهل الذكر هم أهل المعرفة بالواقع والحق، وكلما تكون المعرفة للحق والواقع عن فكر وروية كذلك تكون بالسماع ممن لا ينطق عن الهوى بل هو وحي يوحى؛ فإن الناقل كلامه والراوي له راوٍ للحق والواقع، بل هو أولى بأن يكون من أهل الذكر؛ لقلة خطأ النقل للكلام من الناقل، وأما فكر العالم ورويته حيث أنه لا عصمة لغير من عصمه الله فالخطأ فيه أكثر، فالآية لو تمت دلالتها على وجوب قبول الجواب من المسؤول - سواء أفاد العلم أم لا - لكانت دالة

ومنها: آية الأذن:

﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(١) فإنه - تبارك وتعالى - مدح نبيه بأنه يصدق المؤمنين، وقرنه بتصديقه تعالى.

وفيه أولاً: أنه إنما مدحه بأنه أذنٌ وهو سريع القطع^(٢)، لا الأخذ

→

على حجة خبر العادل.. إنتهى أنظر بداية الوصول: ٣٩٣/٥.

(٢٩٣) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قدس سره:

«كون «الأذن» هو سريع القطع ممنوع، وإن كان يشهد له قوله عز شأنه: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ إذا قلنا: بأن المراد منه: هو الإيمان بمعنى التصديق؛ فإن الأذن قُسر بالمستمع القابل لما يقال له، وهو أعم من المستمع عن تصديق ومن مجرد ترتيب الأثر.

ويساعده: أن سرعة القطع بنفسها ليست من الصفات المحمودة؛ فإن القاطع يمشي على مقتضى قطعه، إن أضر الناس أو نفعهم.

نعم، بمنكشفه؛ حيث أنه يكشف عن صفاء النفس من الغل والغش، حتى لا يتصور الدغل في حق أحد من الصفات الكريمة.

ويساعده أيضاً: أنه لا معنى للقطع بإخبار الله وإخبار غير الله، على طرفي التقبض كما نقل في مورد الآية، فلا بد من أن يكون المراد من الأذن هو المستمع، ومن الإيمان للمؤمنين هو مجرد الاستماع بترتيب الأثر الخارجي، فيما ينفعهم من دون حصول إذعان له على طبقه». إنتهى. انظر نهاية النهاية: ٧٥/٢.

وثانيًا: أنه إنما المراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضرّ غيرهم، لا التصديق بترتيب جميع الآثار، كما هو المطلوب في باب حجّة الخبر^(١).

ويظهر ذلك: من تصديقه للنّمام بأنه ما نمّه، وتصديقه لله تعالى بأنّه نمّه، كما هو المراد من التصديق في قوله ﷺ: «فصدّقه وكذبهم» حيث قال - على ما في الخبر -: «يا أبا محمد^(٢) كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال قولاً، وقال: لم أقله، فصدّقه وكذبهم»^(٣) فيكون مراده تصديقه بما ينفعه ولا يضرّهم وتكذيبهم فيما يضرّه ولا ينفعهم، وإلا فكيف يحكم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين؟ وهكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصّة إسماعيل^(٤) فتأمل جيّدًا.

(١) أنظر فرائد الأصول: ٢٩٢/١.

(٢) هكذا في نسخ الكفاية تبعاً لفرائد الشيخ الأعظم ﷺ وفي المصدر الخطاب لمحمد وهو محمد بن الفضيل وكنيته أبو جعفر.

(٣) أنظر وسائل الشيعة: ٢٩٥ / ١٢ - باب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة - ح ٤ باختلاف يسير.

(٤) أوردها الكليني في الكافي الشريف: ٢٩٩ / ٥ باب حفظ المال وكره الإضاعة من كتاب

العميشة، ح ١. وتفصيلها: عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حمّاد بن عيسى عن حريز قال: «كانت لاسماعيل بن أبي عبد الله ﷺ دنانير، وأراد رجل من قریش أن يخرج إلى اليمن، فقال إسماعيل: يا أبة! إن فلاناً يريد الخروج إلى اليمن وعندي كذا وكذا ديناراً، أفترى أن أدفعها إليه يتاع لي بها بضاعة من اليمن؟

فقال أبو عبد الله ﷺ: يا بُني! أما بلّغك أنّه يشرب الخمر؟

فقال اسماعيل: هكذا يقول الناس. فقال: يا بني لا تفعل.

فعصى إسماعيلُ أباه، ودفع إليه دنائيره، فاستهلكها ولم يأت به شيء منها، فخرج إسماعيل وقضى أن أبا عبد الله عليه السلام حجَّ وحجَّ إسماعيل تلك السنة، فجعل يطوف بالبيت ويقول: اللهم آجرني واخلف عليّ. فلحقه أبو عبد الله عليه السلام فهمزه بيده من خلفه وقال له: مه يا بني! فلا والله مالك على الله حجة، ولا لك أن يأجرك ولا يخلف عليك، وقد بلغك أنه يشرب الخمر فاثمنتته.

فقال اسماعيل: يا أبا! إني لم أره يشرب الخمر، إنما سمعت الناس يقولون.

قال عليه السلام: يا بني! إن الله عز وجل يقول في كتابه: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ٦١]. يقول: يصدق الله ويصدق المؤمن، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم، ولا تأتمن شارب الخمر؛ فإن الله عز وجل يقول: ﴿وَلَا تَوَثُّوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ [النساء: ٥]

فأي سفيه أسفه من شارب الخمر، إن شارب الخمر لا يزوج إذا خطب، ولا يشفع إذا شفع، ولا يؤتمن على أمانة، فمن اتّمنه على أمانة فاستهلكها لم يكن للذي اتّمنه على الله أن يأجره ولا يخلف عليه.

فصل: في الأخبار التي دلت على اعتبار أخبار الأحاد

وهي وإن كانت طوائف كثيرة كما يظهر من مراجعة «الوسائل»^(١) وغيرها^(٢).

إلا أنه يشكل الاستدلال بها على حجّة أخبار الأحاد: بأنها أخبار آحاد؛ فإنها غير متّفقة على لفظ ولا على معنى، فتكون متواترة لفظاً أو معنى. و لكنه مندفع: بأنها وإن كانت كذلك إلا أنها متواترة إجمالاً؛ ضرورة أنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليه السلام؛ وقضيته وإن كان حجّة خبر^(٣٩٤) دلّ على حجّته أخصّها مضموناً، إلا أنه يتعدّى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية وقد دلّ على حجّة ما كان أعمّ، فافهم.

(٢٩٤) ويبقى الكلام في ثبوت مصداق هذا الخبر بين الأخبار الواردة فيها.
(الطباطبائي)

- (١) أنظر وسائل الشيعة: ٢٧/٧٧ باب ٨ من أبواب صفات القاضي وجوب العمل بأحاديث النبي صلى الله عليه وآله وص ١٠٦ - الباب ٩ منه باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة وص ١٣٦ - الباب ١١ منه باب وجوه الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواية الحديث.
- (٢) أنظر جامع أحاديث الشيعة: ٢٦٨/١ - الباب ٥ من أبواب المقدمات وص ٣٠٨ - الباب ٦ منه.

فصل : في الإجماع على حجّة الخبر

و تقريره من وجوه:

أحدها^(١): دعوى الإجماع من تتبّع فتاوى الأصحاب على الحجّة من زماننا إلى زمان الشيخ، فيكشف رضاه عليه السلام بذلك، ويقطع به، أو من تتبّع الإجماعات المنقولة على الحجّة.

ولا يخفى: مجازفة هذه الدعوى؛ لاختلاف الفتاوى فيما أخذ في اعتباره من الخصوصيّات، ومعه لا مجال لتحصيل القطع برضاه عليه السلام من تتبّعها، وهكذا حال تتبّع الإجماعات المنقولة.

اللّهم إلّا أن يدعى: تواطؤها على الحجّة في الجملة، وإنّما الاختلاف في الخصوصيّات المعتبرة فيها، ولكن دون إثباته خرط القتاد. ثانيها^(٢): دعوى اتفاق العلماء عملاً، بل كافّة المسلمين على العمل بخبر الواحد في أمورهم الشرعيّة، كما يظهر من أخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها.

وفيه - مضافاً إلى ما عرفت مما يرد على الوجه الأوّل - :

(١) كما في فرائد الأصول: ١ / ٣١١.

(٢) أنظر فرائد الأصول: ١ / ٣٤٣.

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة.. فصل: في الإجماع على حجية الخبر..... ٤٨٩
أنه لو سَلِمَ اتِّفَاقُهُمْ على ذلك، لم يُحرز أنَّهم اتَّفَقُوا بما هم مسلمون
ومتديّنون بهذا الدين، أو بما هم عقلاء ولو لم يلتزموا بدين، كما هم لا
يزالون يعملون بها في غير الأمور الدينيّة من الأمور العاديّة.

فيرجع إلى ثالث الوجوه:

وهو دعوى: استقرار سيرة العقلاء^(٢٩٥) من ذوي الأديان وغيرهم على
العمل بخبر الثقة، واستمرت إلى زماننا، ولم يردع عنه نبي ولا وصي نبي؛
ضرورة أنه لو كان لاشتهر وبان، ومن الواضح: أنه يكشف عن رضا الشارع
به في الشرعيّات أيضاً.

إن قلت^(١): يكفي في الردع: ^(٢٩٦) الآيات الناهية، والروايات المانعة

(٢٩٥) وهي حجة صحيحة عليها المعول من بين الحجج المقامة على حجية خبر
الواحد الموثوق بصدوره من الأدلة الأربعة.

وتقريبه: ان العقلاء في جميع الأعصار والأقطار يبنون على العمل بالخبر الموثوق
بصدوره بحيث ينكرون على من أقدم خلاف ذلك مع ثبوته، وينقطعون إذا احتج
عليهم بذلك ويعدون الركون اليه ركوناً الى العلم، فإذا سأل أحدهم صاحبه: من
أين علمت كذا كذا؟ قال أخبرني به فلان. ولا يقال: من أين ظننت ان كذا كذا؟
ولا يردّ عليه السائل: اني سألتك عن العلم فأجبني بالظن.

وبالجملة: فبناهم على ذلك مستقر استقراراً متصلاً قبل ظهور الشرع وبعده ولم يرد
منه ردع بالنسبة اليه، ولو كان لبان، فيكشف عن رضا الشارع به وامضاءه.
(الطباطبائي)

(٢٩٦) حيث قرّر ^{كلمة} السيرة حجة على حجية الخبر من حيث هو ظن توجه اليه

(١) أنظر فرائد الأصول: ٣٤٦/١.

عن اتباع غير العلم، وناهيك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٢).

قلت: لا يكاد يكفي تلك الآيات^(٢٩٧) في ذلك؛ فإنه - مضافاً إلى أنها

→

الاشكال بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم، لكن على ما قربناه من الوجه لا يرد عليه شيء من الآيات؛ إذ هي تنهى عن اتباع غير العلم والعمل بخبر الواحد من اتباع العلم. (الطباطبائي)

(٢٩٧) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«قد أجيب عنها بأمور:

الأول: دعوى انصرافها الى خصوص أصول الدين.

الثاني: دعوى كونها هي المتيقنة منها.

ولا يخفى: أن تلك النواهي تكون - حينئذٍ - إرشادية؛ لأنه لا يجوز العمل بالظن مطلقاً فيها عقلاً.

وقوله: (إلى أنها وردت إرشاداً...) إلى آخره إشارة إلى هذين الجوابين، أو خصوص الأول لو كان مراده الاستظهار.

ولكن تقدم في أدلة المانعين عدم تماميتها في جميع الآيات، فراجع.

الثالث: دعوى انصرافها إلى الأمانة الغير الحجة، والأمانة المعمول بها عند العقلاء، أو صارت حجة بجعل المولى، خارجة عنها.

الرابع: دعوى تيقنها، فتأمل.

(١) الاسراء: ٣٦.

(٢) النجم: ٢٨ وفي يونس: ٣٦ بلا واو.

→

ولا يخفى: أن النواهي هي مولوية إضائية، وأما بناءً على التعميم تكون إضائية بالنسبة إليها، وتأسيساً بالنسبة إلى ما هو الحجة عندهم، كما لا يخفى.

وإليها أشار بقوله: (فإنما المتيقن لولا أنه المنصرف إليه إطلاقاً..). إلى آخره.

الخامس: ما قرره حين قراءتنا عليه الكتاب [و] هو مركب من مقدمات:

الأولى: أنه لا فرق في الدليل بين الإضائي كما في السيرة العقلانية الممضاة، وبين التأسيس؛ فإن كلا منهما دليل من قبل الشرع.

الثانية: أن محل الكلام هو السيرة الممضاة، وإلا فلو شك في أصل الإمضاء، كما لو شك في نزول آية النهي في أول البعثة، فلا شك في عدم حجية السيرة، ولكن من المعلوم ورود تلك الآيات بعد مضي زمان من أول البعثة؛ بحيث قد تمت مقدمات الإمضاء.

الثالثة: أنه قد تقرر في الخاص الذي ورد العام بعد حضور وقت العمل به أن يكون الخاص مخصصاً له، لا أنه يكون ناسخاً ورادعاً؛ لدوران الأمر بين رفع اليد عن ظهور الخاص في الدوام، وبين رفع اليد عن ظهور العام في الأفراد، والأول - وإن كان إطلاقياً - مقدم على الثاني ولو فرض كونه وضعياً؛ لندرة النسخ وشيوع التخصيص، والمقام - أيضاً - من هذا القبيل، بل أولى؛ لأن الخاص اللفظي من باب أقتوائية ظهوره، بخلاف السيرة، فإنها دليل كبي قطعياً لا يمكن ترجيح العام عليه بوجه من الوجوه.

ويرد عليه:

أولاً: عدم العلم بثبوت الإمضاء قبل نزول الآيات؛ إذ لعله قد نزل واحدة أو أزيد قبله، ومجرد عدم العلم بذلك يكفي، كما مر في المقدمة الثانية.

وثانياً: أن ملاك تقدم الخاص المتقدم هو أقتوائية ظهوره في الدوام، والدليل الإضائي المذكور لكونه كيباً لا ظهور فيه، فضلاً عن الأقتوائية.

←

→

وما ذكره: من أنه دليل قطعي كُبي.

غير مانع؛ إذ مقطوعته بالنسبة إلى مورد تمامية مقدمات الإمضاء، وهو زمان قبل ورود العام؛ إذ دليلته في كل زمان تحتاج إلى عدم الردع في ذلك الزمان، وهو غير ثابت بعد احتمال كونه مردوعاً بالعام.

فظهر: أن قياس المقام على المسألة المذكورة قياس مع الفارق، فضلاً عن دعوى الأولوية.

السادس: ما أشار إليه بقوله: (لا يكاد يكون الردع بها إلا على وجه دائر...) إلى آخره. وحاصله: أن الردع عن السيرة بالعمومات موقوف على حجيتها؛ إذ العموم الذي لا يكاد يكون حجة لا يكاد يكون الردع به، وهي موقوفة على عدم تخصيصها بها؛ لأن حجة كل عام يتوقف على عدم مخصص له، وهو موقوف على الردع؛ إذ على تقدير عدمه لابد أن تكون مخصصة؛ لكونها دليلاً خاصاً، ومن شأنه التقدم على العام، فيلزم توقف الردع على الردع.

وقد أسقط في العبارة إحدى المقدمات على ما ترى؛ لوضوحها، وقال: (إن الردع موقوف على عدم التخصيص).

السابع: ما قرره في الدرس في هذه الدورة: من التمسك بالاستصحاب بناءً على كون حجة السيرة دورية أيضاً؛ لكونها مسبقة بالحالة السابقة؛ بخلاف حجة العموم، فإنها مشكوكة الحدوث.

وفيه أولاً: منع الحالة السابقة، كما تقدم في رد الخامس.

وثانياً: أنه قد تقدم أن السيرة دورية دون التمسك بالعموم، فيكون العام حجة في الردع، فلا جريان للاستصحاب.

وثالثاً: أنه يتم لو كان مدرك الاستصحاب غير الأخبار، أو هي مع كونها متواترة أو محفوفة بالقرائن العلمية، وحيث كان التحقيق كون مدركه الأخبار مع انتفاء كلا

←



الأمرين، فلا يصحّ التمسك به في هذا المقام؛ إذ الكلام بعدُ في حجّية الخبر، فيصير دورياً؛ إذ حجّية مطلق الخبر - الذي منه أخبار الاستصحاب - موقوفة على حجّية الاستصحاب، وهي موقوفة على حجّية هذه الأخبار، فيتوقّف حجّيتها على حجّيتها.

الثامن: ما ذكره الأستاذ [القوجاني] رحمته من أنّ العمل بالخبر على قسمين:

الأول: العمل الاستنادي من دون تعبد بمضمونه؛ بأن يعتمد في عمله عليه.

الثاني: العمل التعبدّي؛ بمعنى الالتزام بمضمونه.

والغرض من التمسك بالسيرة هو إثبات الوجه الأول دون الثاني، والمنصرف أو القدر المتيقّن من الآيات هو الثاني لا الأول.

وفيه أولاً: منع الانصراف أو التيقّن، بل هي مطلقة.

وثانياً: أنّها على العكس ممّا ذكره؛ إذ الآيات ناظرة إلى المتعارف بين الناس في

العمل بالظنون، وهو العمل على وجه الاستناد، دون العمل على وجه التعبد.

فظهر من جميع ذلك: أنّ الثام من الأجوبة الثمانية هو الثالث.

ثم إنّّه كما تحقّق بناؤهم على العمل بخبر الثقة مشروطاً بعدم الوثوق على خلافه - كما استظهرنا من الأخبار أيضاً - كذلك تحقّق على العمل بموثوق الصدور بالوثوق الفعلي ولو من غير جهة الراوي، وقد عرفت: أنّه لا يشمل الأخبار، فهو أعمّ منها مفاداً، بل فيه عموم من جهة أخرى أيضاً؛ لأنّ الظاهر تحقّق بنائهم على العمل بخبر الثقة أو بموثوق الصدور إذا كان مشكوك الحسيّة مع عدم الظنّ بالخلاف، وهذا لا يستفاد من الأخبار؛ لكونها منصرفة إلى الحسي، فيكون التمسك بها فيه؛ تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية.

لا يقال: إنّ آية النبأ تدلّ على عدم حجّية قول الفاسق ولو كان ثقة أو موثوق الصدور، فيعارض الأخبار وبناء العقلاء.

فإنّه يقال: إنّ المستفاد من التعليل عدم حجّية قول الفاسق، الذي يكون الإقدام عليه



إنّما وردت إرشاداً^(٢٩٨) إلى عدم كفاية الظنّ في أصول الدين، ولو سلّم فإنّما المتيقّن^(٢٩٩) لو لا أنّه المنصرف إليه إطلاقاً هو خصوص الظنّ الذي لم يقم على اعتباره حجة - لا يكاد يكون الردع بها، إلّا على وجه دائر^(٣٠٠)؛ وذلك لأنّ الردع بها يتوقّف على عدم تخصيص عمومها أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة، وهو يتوقف على الردع عنها بها، وإلّا لكانت مخصّصة أو مقيدة لها، كما لا يخفى.

لا يقال: علي هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة أيضاً إلّا على وجه دائر؛ فإنّ اعتباره بها فعلاً يتوقّف على عدم الردع عنها، وهو يتوقّف على تخصيصها بها، وهو يتوقّف على عدم الردع عنها.

→

سفاهة أو متعقّباً بالندامة، والعبرة بالعلّة دون المعلول، وإذا خرج عن المنطوق يدخل في المفهوم، وهو - أيضاً - معلّل بنقيض العلّة المذكورة، فيستفاد من مفهومها حجّة قول الفاسق الثقة أو الموثوق بصدوره مطابقاً لبناء العقلاء. نعم، ليس جارياً في مشكوك الحسيّة مثل الأخبار؛ لعين ما تقدّم آنفاً. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٣٣٥/٣ - ٣٣٩.

(٢٩٨) عليه منع ظاهر؛ فانه مدفوع باطلاق الآيتين وخصوصاً الاولى. (الطباطبائي)
(٢٩٩) الانصراف ممنوع، ومع عدمه وتحقّق الاطلاق لوجه للأخذ بالمتيقّن. (الطباطبائي)

(٣٠٠) لامحذور فيه؛ لكون هذا الدور معيّناً؛ لوضوح ان الردع والتخصيص وصفان متنافيان في موضوعين يلزم تحقّق كل منهما عدم تحقّق الآخر في موضوعه ولا عليّة حقيقة بين وجود أحدهما وعدم الآخر، ولا بالعكس وهو ظاهر. (الطباطبائي)

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة.../فصل: في الإجماع على حجّية الخبر..... ٤٩٥

فإنه يقال: إنّما يكفي في حجّيته بها عدم ثبوت الردع عنها؛ لعدم نهوض ما يصلح لردعها، كما يكفي في تخصيصها لها ذلك، كما لا يخفى؛ ضرورة أنّ ما جرت عليه السيرة المستمرة في مقام الإطاعة والمعصية - وفي استحقاق العقوبة بالمخالفة، وعدم استحقاقها مع الموافقة، ولو في صورة المخالفة عن الواقع - يكون عقلاً في الشرع متّبعاً، ما لم ينهض دليل على المنع عن اتّباعه في الشرعيّات، فافهم وتأمل^(٣٠١).^(٣٠٢)

(٣٠١) قولنا: «فافهم وتأمل» إشارة الى كون خبر الثقة متّبعاً ولو قيل بسقوط كل من السيرة والاطلاق عن الاعتبار بسبب دوران الأمر بين ردعها به وتقييده بها، وذلك لأجل استصحاب حجّيته الثابتة قبل نزول الآيتين^(١).

فإن قلت: لا مجال لاحتمال التقييد بها؛ فإنّ دليل اعتبارها معيّناً بعدم الردع به عنها، ومعه لا تكون صالحة لتقييد الإطلاق مع صلاحيته للردع عنها، كما لا يخفى.

قلت: الدليل ليس إلّا إمضاء الشارع لها ورضاه بها، المستكشف بعدم الردع عنها في زمان مع إمكانه، وهو غير معيّن.

نعم، يمكن أن يكون له واقعاً - وفي علمه تعالى - أمد خاصّ، كحكمه الابتدائي؛ حيث إنّهُ ربما يكون له أمر فينسخ، فالردع في الحكم الإجمالي ليس إلّا كالنسخ في الابتدائي، وذلك غير كونه بحسب الدليل معيّناً، كما لا يخفى.

وبالجملة: ليس حال السيرة مع الآيات الناهية، إلّا كحال الخاصّ المقدّم، والعامّ المؤخر، في دوران الأمر بين التخصيص بالخاصّ أو النسخ بالعامّ، ففيهما يدور الأمر - أيضاً - بين التخصيص بالسيرة أو الردع بالآيات، فافهم. (المحقق الخراساني قدس سره)

(١) وفيه مصادرة واضحة؛ فإن الاستصحاب حجة عنده قدس سره بسبب الأخبار، فالاستدلال به على حجّيتها مصادرة على المطلوب. (الطباطبائي)

→

(٣٠٢) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«ليس إشارة الى الضعف؛ لأنه قدس سره قد كان جازماً بما في العبارة في الدورة الأخيرة

من بحثه وقد كنا نحضرها» انتهى. انظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٣٤٢/٣.

فصل: في الوجوه العقلية

التي أقيمت على حجّة الخبر الواحد

أحدها: [العلم الإجمالي بصدور كثير من الأخبار]

أنه يعلم إجمالاً بصدور كثير ممّا بأيدينا من الأخبار من الأئمة الأطهار عليهم السلام بمقدار واف بمعظم الفقه؛ بحيث لو علم تفصيلاً ذاك المقدار لانحلّ علمنا الإجمالي - بثبوت التكليف بين الروايات وسائر الأمارات - إلى العلم التفصيلي بالتكليف في مضامين الأخبار الصادرة المعلومه تفصيلاً، والشك البدوي في ثبوت التكليف في مورد سائر الأمارات الغير المعتبرة.

ولازم ذلك: لزوم العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة، وجواز العمل على طبق النافي منها فيما إذا لم يكن في المسألة أصل مثبت له: من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب؛ بناء على جريانه في أطراف ما علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعضها، أو قيام أماره معتبره على انتقاضها فيه، وإلاّ لاخصّ عدم جواز العمل على وفق النافي بما إذا كان على خلاف قاعدة الاشتغال.

وفيه ^(١): أنه لا يكاد ينهض على حجّة الخبر بحيث يقدم تخصيصاً أو

(١) أنظر فرائد الأصول: ٣٦٠/١.

تقييداً أو ترجيحاً على غيره: من عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم، وإن كان يسلم عمّا أورد عليه^(١): من أنّ لازمه الاحتياط في سائر الأمارات، لا في خصوص الروايات؛ لما عرفت: من انحلال العلم الإجمالي بينهما بما علم بين الأخبار بالخصوص ولو بالإجمال، فتأمل جيداً^(٣٠٣).

ثانيها: [ثبوت كثير من الأحكام بخبر الواحد]

ما ذكره في «الوافية»: مستدلاً [به] على حجّة الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة - كالكتب الأربعة - مع عمل جمع به من غير ردّ ظاهر.

وهو: «أنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة سيّما بالأصول الضرورية، كالصلاة والزكاة والصوم والحجّ والمتاجر والأنكحة ونحوها،

(٣٠٣) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي قُلِّبَتْ:

«هذا إشارة إلى عدم ورود الإيراد الأوّل على التقرير الثاني بعد العلم الإجمالي بكون الصادر فيما بأيدينا من الأخبار وافيّاً بمعظم الفقه؛ فإنه به ينحل العلم الإجمالي الذي أطرافه الأخبار وسائر الطرق من الإجماعات والشهات كما مرّ تفصيله؛ ولذا قال: (لما عرفت: من انحلال العلم الإجمالي بينهما) أي: إنحلال العلم بوجود أحكام واقعية بين الأخبار وغيرها من الطرق بواسطة العلم الإجمالي الثاني بوجود أحكام واقعية كثيرة في ضمن هذه الأخبار، وهي الأخبار الصادرة الوافية بمعظم الفقه، فالعلم الإجمالي الأوّل منحلّ (بما علم بين الأخبار بالخصوص) من الأحكام الكثيرة (ولو) كان العلم (ب) نحو (الإجمال)». انتهى أنظر بداية الوصول: ٣٢/٦.

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة.. فصل: في الوجوه العقلية..... ٤٩٩
 مع أن جلّ أجزائها وشرائطها وموانعها إنما يثبت بالخبر الغير القطعي؛ بحيث
 نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل
 بخبر الواحد، ومن أنكر ذلك فإنما ينكره باللسان ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ
 بِالْإِيمَانِ﴾^(١) انتهى^(٢).
 وأورد عليه^(٣):

أولاً: بأن العلم الإجمالي حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع
 الأخبار، لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره، فاللازم حينئذ: إما
 الاحتياط والعمل^(٣٠٤) بكلّ خبر دلّ على جزئية شيء أو شرطية، وإما العمل
 بكلّ خبر ظنّ صدوره ممّا دلّ على الجزئية أو الشرطية.

(٣٠٤) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«الظاهر اغتياش النسخة^(٤) والعبارة هكذا:

(إما الإحتياط والعمل بكلّ خبر دلّ على جزئية شيء أو شرطية.

وإما العمل بكلّ خبر ظنّ صدوره ممّا دلّ على الجزئية والشرطية). كما في الرسالة
 [فرائد الأصول: ٣٦١/١ - ٣٦٢] انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٣٥٢/٣.

(١) النحل / ١٠٦.

(٢) الوافية: ١٥٩.

(٣) فرائد الأصول: ٣٦١/١.

(٤) أي: نسخة كفاية المشكيني حيث جاء فيها:

(إما الإحتياط أو العمل بكلّ ما ظنّ صدوره ممّا دلّ على جزئية شيء أو شرطية).

لكننا صحّحنا المتن على أساس ما جاء في فرائد الأصول.

قلت: يمكن أن يقال: إن العلم الإجمالي وإن كان حاصلًا بين جميع الأخبار، إلا أن العلم بوجود الأخبار الصادرة عنهم عليهم السلام بقدر الكفاية بين تلك الطائفة أو العلم باعتبار طائفة، كذلك بينها يوجب انحلال ذاك العلم الإجمالي، وصيرورة غيره خارجاً عن طرف العلم، كما مرّت إليه الإشارة في تقريب الوجه الأول.

اللهم إلا أن يمنع عن ذلك، وادّعي^(١) عدم الكفاية فيما علم بصدوره أو اعتباره، أو ادّعي^(٢) العلم بصدور أخبار آخر بين غيرها، فتأمل^(٣٠٥).
و ثانياً: بأن قضيتَه إنما هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية،

(٣٠٥) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سرّه:

«إشارة إلى منع كونه أنقص، ومنع حصول علم إجماليّ صغير آخر، فالمقام من قبيل القسم الأول.

أو إلى أن حصول علم إجماليّ صغير آخر لا يوجب وجوب العمل بغير هذه الطائفة الواجدة للقيود الثلاثة مطلقاً، بل إذا علم بصدور أخبار من هذا الغير مثبتة للجزئية أو الشرطية، ولم يكن في موارده أصول مثبتة بمقدار هذا المعلوم غير مقرونة بالقرينة - وإلا فإن كان المعلوم بالإجمال بين مصاديق الغير مردّداً بين المثبتة لهما وبين النافية، أو مردّداً بين المقرون بالقرينة وغيره، أو مردّداً بين موارد الأصول المثبتة وغيرها - فلا تأثير له، كما لا يخفى». أنظر حاشية المشكيني على الكفاية:

٣٥٣/٣

دون الأخبار النافية لهما^(١).

و الأولى أن يورد عليه: بأنّ قضيته إنّما هو الاحتياط بالأخبار المثبتة فيما لم تقم حجة معتبرة على نفيهما: من عموم دليل أو إطلاقه، لا الحجية بحيث يخصّص أو يقيد بالمثبت منها، أو يعمل بالنافي في قبال حجة على الثبوت ولو كان أصلاً، كما لا يخفى.

ثالثها: [وجوب العمل بالظن عند انسداد باب العلم والعمل]

ما أفاده بعض المحقّقين بما ملخصه:

«أنا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع إلى الكتاب والسنة إلى يوم القيامة، فإن تمكّنا من الرجوع إليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه، فلا بدّ من الرجوع إليهما كذلك، وإلاّ فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظنّ به في الخروج عن عهدة هذا التكليف، فلو لم يتمكّن من القطع بالصدور أو الاعتبار، فلا بدّ من التزلّ إلى الظنّ بأحدهما»^(٢).

وفيه: أن قضية بقاء التكليف فعلاً بالرجوع إلى الأخبار الحاكية للسنة، كما صرح: بأنها المراد منها في ذيل كلامه - زيد في علوّ مقامه - إنّما هي الاقتصار في الرجوع إلى الأخبار المتيقّن الاعتبار، فإن وفى، وإلاّ أضيف إليه الرجوع إلى ما هو المتيقّن اعتباره بالإضافة لو كان، وإلاّ فالاحتياط بنحو عرفت، لا الرجوع إلى ما ظنّ اعتباره، وذلك للتمكّن من الرجوع علماً - تفصيلاً أو إجمالاً - فلا وجه معه من الاكتفاء بالرجوع إلى

(١) أنظر فرائد الأصول: ٣٦٢/١.

(٢) أنظر هداية المسترشدين: ٣٧٣/٣.

ما ظنَّ اعتباره.

هذا، مع أن مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع إلى السنة بذاك المعنى - فيما لم يعلم بالصدور ولا بالاعتبار بالخصوص - واسع.

وأما الإيراد عليه^(١): برجوعه:

إمّا إلى دليل الانسداد، لو كان ملاكه دعوى العلم الإجمالي بتكاليف واقعية.

وإمّا إلى الدليل الأول، لو كان ملاكه دعوى العلم بصدور أخبار كثيرة بين ما بأيدينا من الأخبار.

ففيه: أن ملاكه إنما هو دعوى العلم بالتكليف بالرجوع إلى الروايات - في الجملة - إلى يوم القيامة، فراجع تمام كلامه تعرف حقيقة مرامه.

(١) أنظر فرائد الأصول: ٣٦٣/١.

فصل : في الوجوه التي أقاموها على حجّية الظنّ

وهي أربعة:

الأول: [قاعدة دفع الضرر المظنون]

أنّ في مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر، ودفع الضرر المظنون لازم.

أما الصغرى: فلأنّ الظنّ بوجوب شيء أو حرمة، يلازم الظنّ بالعقوبة على مخالفته، أو الظنّ بالمفسدة فيها؛ بناءً على تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد.

و أما الكبرى: فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون ولو لم نقل بالتحسين والتقبيح؛ لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما، بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون، بل المحتمل بما هو كذلك ولو لم يستقل بالتحسين والتقبيح، مثل الالتزام بفعل ما استقلّ بحسنه - إذا قيل باستقلاله - ولذا أطبق العقلاء عليه مع خلافهم في استقلاله بالتحسين والتقبيح، فتدبّر جيّداً.

والصواب في الجواب هو: منع الصغرى:

أما العقوبة؛ فلضرورة عدم الملازمة بين الظنّ بالتكليف والظنّ بالعقوبة على مخالفته؛ لعدم الملازمة بينه والعقوبة على مخالفته؛ وإنّما الملازمة بين خصوص معصيته واستحقاق العقوبة عليها، لا بين مطلق المخالفة والعقوبة بنفسها، وبمجرد الظنّ به بدون دليل على اعتباره لا يتنجّز به؛ كي يكون مخالفته عصيانه.

إلا أن يقال: إنّ العقل وإن لم يستقلّ بتنجزه بمجرّده؛ بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته، إلا أنه لا يستقلّ أيضاً بعدم استحقاقها معه، فيحتمل العقوبة حينئذ على المخالفة.

ودعوى: استقلاله بدفع الضرر المشكوك - كالمظنون - .

قريبة جداً، لا سيّما إذا كان هو العقوبة الأخروية كما لا يخفى.

وأما المفسدة: فلاّنها - وإن كان الظنّ بالتكليف يوجب الظنّ بالوقوع فيها لو خالفه، إلا أنّها - ليست بضرر على كل حال؛ ضرورة أن كل ما يوجب قبح الفعل من المفساد، لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله، بل ربّما يوجب حزاة ومنقصة في الفعل، بحيث يذمّ عليه فاعله بلا ضرر عليه أصلاً، كما لا يخفى.

و أمّا تفويت المصلحة: فلا شبهة في أنه ليس فيه مضرة، بل ربّما يكون في استيفائها المضرة كما في الإحسان بالمال.

هذا، مع منع كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في الأمور به والمنهيّ عنه، بل إنّما هي تابعة لمصالح فيها كما حقّقناه في بعض «فوائدنا»^(١).

(١) أنظر درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٧٢.

وبالجملة: ليست المفسدة ولا المنفعة الفاتنة - اللتان في الأفعال وأنيط بهما الأحكام - بمضرة، وليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة أو حسن ما فيه المصلحة من الأفعال - على القول باستقلاله بذلك - هو كونه ذا ضرر وارد على فاعله أو نفع عائد إليه.

ولعمري هذا أوضح من أن يخفى، فلا مجال لقاعدة رفع الضرر المظنون هاهنا أصلاً، ولا استقلال للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة أو ترك ما فيه احتمال المصلحة، فافهم^(٣٠٦).

الثاني: [قاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح]

أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبح^(١).

وفيه^(٢): أنه لا يكاد يلزم منه ذلك إلا فيما إذا كان الأخذ بالظن أو بطرفه لازماً، مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلاً، أو عدم وجوبه شرعاً،

(٣٠٦) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

لعله إشارة إلى ما تقدم من الاستدلال على العقوبة المحتملة من ناحية لزوم دفع الضرر المشكوك، وحيث أن احتمال المفسدة احتمال الضرر أيضاً فيمكن أن يكون لزوم اتباع الظن بالحكم من ناحية لزوم دفع الضرر المشكوك لاستلزام الظن بالحكم احتمال المفسدة.

ولا يخفى أنه يتم في الحكم التحريمي وأن لازمه الإحتياط في مقام الشك بالتكليف أيضاً. إنتهى أنظر بداية الوصول: ٦٣/٦.

(١) أنظر قوانين الأصول: ٢٤٣/١ والفصول الغروية: ٢٨٦ وفراند الأصول: ٣٨٠/١.

(٢) هذا الجواب للشيخ أنظر فراند الأصول: ٣٨١/١.

ليدور الأمر بين ترجيحه وترجيح طرفه، ولا يكاد يدور الأمر بينهما إلا بمقدمات دليل الانسداد، وإلا كان اللازم هو الرجوع إلى العلم، أو العلمي، أو الاحتياط، أو البراءة، أو غيرهما؛ على حسب اختلاف الأشخاص، أو الأحوال في اختلاف المقدمات على ما ستطلع على حقيقة الحال.

الثالث: [لزوم العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات]

ما عن السيد الطباطبائي قدس سره:

من «أنه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات، ومقتضى ذلك: وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك ما يحتمل الحرمة كذلك، ولكن مقتضى قاعدة نفي الحرج: عدم وجوب ذلك كله؛ لأنه عسر أكيد وحرج شديد، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الحرج: العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات؛ لأن الجمع على غير هذا الوجه - بإخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات - باطل إجماعاً»^(١).

و لا يخفى ما فيه: من القدح والفساد؛ فإنه بعض مقدمات دليل الانسداد، ولا يكاد ينتج بدون سائر مقدماته، ومعه لا يكون دليل آخر، بل ذاك الدليل.

(١) حكاه الشيخ الأعظم عن أستاذه شريف العلماء المازندراني في مجلس البحث ناقلاً ذلك

عن أستاذه السيد علي الطباطبائي صاحب الرياض. أنظر فرائد الأصول: ٣٨٢/١ وبحر

الفوائد: ٣٧٥/٢ تعليقة رقم ٢١٥.

الرابع: دليل الانسداد

وهو مؤلف من مقدّمات يستقلّ العقل مع تحقّقها بكفاية الإطاعة
الظنيّة حكومة أو كشفاً - على ما تعرف - ولا يكاد يستقل بها بدونها.

وهي خمس:

أولها: أنه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة.

ثانيها: أنه قد انسدّ علينا باب العلم والعلمي إلى كثير منها.

ثالثها: أنه لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرّض لامثالها أصلاً.

رابعها: أنه لا يجب علينا الاحتياط في أطراف علمنا، بل لا يجوز في

الجملة، كما لا يجوز الرجوع إلى الأصل في المسألة: من استصحاب
وتخير وبراءة واحتياط، ولا إلى فتوى العالم بحكمها.

خامسها: أنه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً.

فيستقل العقل حينئذٍ بلزوم الإطاعة الظنيّة لتلك التكاليف المعلومة،

والأ لزم - بعد انسداد باب العلم والعلمي بها - : إمّا إهمالها، وإمّا لزوم

الاحتياط في أطرافها، وإمّا الرجوع إلى الأصل الجاري في كلّ مسألة - مع

قطع النظر عن العلم بها - أو التقليد فيها، أو الاكتفاء بالإطاعة الشكّيّة أو

الوهمية مع التمكن من الظنيّة.

والفرض بطلان كلّ واحد منها:

أمّا المقدّمة الأولى: [انحلال العلم الاجمالي بالتكاليف ببركة ما ورد عنهم عليه السلام من الأخبار]

فهي وإن كانت بديهية، إلّا أنه قد عرفت: انحلال العلم الاجمالي بما

في الأخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام التي تكون فيما بأيدينا من

الروايات في الكتب المعتبرة، ومعه لا موجب للاحتياط إلا في خصوص ما في الروايات، وهو غير مستلزم للعسر، فضلاً عما يوجب الاختلال، ولا إجماع على عدم وجوبه، ولو سُلِمَ الإجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال.

وأما المقدمة الثانية : [إسداد باب العلم دون العلمي]

أما بالنسبة إلى العلم: فهي بالنسبة إلى أمثال زماننا بينة وجدائية، يعرف الانسداد كل من تعرّض للاستنباط والاجتهاد.

وأما بالنسبة إلى العلمي: فالظاهر أنها غير ثابتة؛ لما عرفت: من نهوض الأدلة على حجّة خبر يوثق بصدقه، وهو - بحمد الله - وافٍ بمعظم الفقه، لا سيّما بضميمة ما علم تفصيلاً منها كما لا يخفى.

وأما الثالثة : [قطعية المقدمة الثالثة]

فهي قطعية ولو لم نقل بكون العلم الإجمالي منجزاً مطلقاً، أو فيما جاز، أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه، كما في المقام، حسب ما يأتي.

وذلك لأنّ إهمال معظم الأحكام وعدم الاجتناب كثيراً عن الحرام ممّا يقطع بأنّه مرغوب عنه شرعاً وممّا يلزم تركه إجماعاً.

إن قلت: إذا لم يكن العلم بها منجزاً لها؛ للزوم الاقتحام في بعض الأطراف - كما أشير إليه - فهل كان العقاب على المخالفة في سائر الأطراف حينئذٍ على تقدير المصادفة، إلاّ عقاباً بلا بيان، والمؤاخذه عليها، إلاّ مؤاخذه بلا برهان؟

قلت: هذا إنّما يلزم لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط، وقد علم به بنحو

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة.../فصل: في الوجوه التي أقاموها على حجية الظن..... ٥٠٩
اللّم؛ حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه؛ بحيث ينافيه عدم إيجابه
الاحتياط الموجب للزوم المراعاة، ولو كان بالالتزام ببعض الاحتمالات.
مع صحّة دعوى الإجماع على عدم جواز الإهمال في هذا الحال،
وأنه مرغوب عنه شرعاً قطعاً، [وأما مع استكشافه^(١)] فلا يكون المؤاخذة
والعقاب حينئذٍ بلا بيان وبلا برهان، كما حقّقناه في البحث وغيره.

وأما المقدمة الرابعة: [عدم وجوب الاحتياط فيما عسره يخلّ بالنظام دون غيره]
فهي بالنسبة إلى عدم وجوب الاحتياط التامّ بلا كلام فيما يوجب
عسره اختلال النظام.

وأما فيما لا يوجب، فمحلّ نظر، بل منع؛ لعدم حكومة قاعدة نفى
العسر والحرّج على قاعدة الاحتياط؛ وذلك لما حقّقناه في معنى ما دلّ على
نفى الضرر والعسر: من أن التوفيق بين دليلهما ودليل التكليف، أو الوضع -
المتعلّقين بما يعمّهما - هو: نفيهما عنهما بلسان نفيهما، فلا يكون له حكومة
على الاحتياط العسر إذا كان بحكم العقل؛ لعدم العسر في متعلّق التكليف،
وإنما هو في الجمع بين احتمالاته احتياطاً.

نعم، لو كان معناه نفى الحكم الناشئ من قبله العسر - كما قيل^(٢) -
لكانت قاعدة نفيه محكمة على قاعدة الاحتياط؛ لأن العسر حينئذٍ يكون من
قبل التكاليف المجهولة، فتكون منفيّة بنفيه.

ولا يخفى: أنه على هذا لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب

(١) محذوفة في بعض النسخ.

(٢) القائل الشيخ أنظر فرائد الأصول: ٤٦٠/٢ - ٤٦٢.

الاحتياط في بعض الأطراف^(٣٠٧)، بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمامها، بل لابد من دعوى وجوبه شرعاً، كما أشرنا إليه في بيان المقدمة الثالثة، فافهم وتأمل جيداً.

وأما الرجوع إلى الأصول: فبالنسبة إلى الأصول المثبتة - من احتياط أو استصحاب مثبت للتكليف - فلا مانع عن إجرائها عقلاً مع حكم العقل وعموم النقل هذا.

ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي؛ لاستلزام شمول دليله لها التناقض في مدلوله؛ بداهة تناقض حرمة النفق في كلٍ منها - بمقتضى: «لا تنقض» - لوجوبه في البعض كما هو قضية: «ولكن تنقضه بيقين آخر».

وذلك لأنه إنمّا يلزم فيما إذا كان الشك في أطرافه فعلياً. وأما إذا لم يكن كذلك، بل لم يكن الشك فعلاً إلا في بعض أطرافه، وكان بعض أطرافه الآخر غير ملتفت إليه فعلاً أصلاً - كما هو حال المجتهد

(٣٠٧) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«هذا ردّ على الشيخ قدس سره القائل بتأثير العلم الإجمالي بعد إبطال الاحتياط بلزوم الاختلال أو بلزوم العسر^(١).

فإنه لا وجه له؛ إذ هو مشروط بعدم الترخيص في بعض أطرافه مخيراً أو معيّناً إذا كان مع العلم، فلا بد حينئذ في إيجابه الجزئي من دليل آخر، وهي الوجوه الثلاثة المتقدمة على مختاره...» أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٤٠٠/٣.

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة.../فصل: في الوجوه التي أقاموها على حجية الظن..... ٥١١
في مقام استنباط الأحكام، كما لا يخفى - فلا يكاد يلزم ذلك؛ فإن قضية:
«لا تنقض» ليس حينئذٍ إلا حرمة النقض في خصوص الطرف المشكوك
وليس فيه علم بالانتقاض؛ كي يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له،
فافهم (٣٠٨).

(٣٠٨) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«ولعله يشير إلى أن علم المجتهد إجمالاً بفساد بعض الاستصحابات لا يتوقف على
فعليّة تلك الاستصحابات؛ فإن المجتهد الذي له علم إجمالي بتكاليف واقعية، له
علم إجمالي أيضاً بفساد بعض الاستصحابات المثبتة للتكاليف في مواردّها بأداءها
إلى خلاف بعض التكاليف الواقعية، وهذا العلم حاصل له بالفعل، وإن لم تكن
الاستصحابات كلّها فعليّة.

وفرض غفلته عن ذلك مع كونه من القائلين بالإنسداد وما قيل فيها فرض الخلف
تقريباً.

فالأولى في ردّ هذه الدعوى: ما سبق منه وما يأتي في باب الاستصحاب: من عدم
دلالة الرواية على نقض اليقين السابق باليقين الإجمالي اللاحق.

ويؤيد عدم صحّة هذا الإشكال من دعوى شمول الرواية لليقين الإجمالي:

أنه لو شملت الرواية اليقين الإجمالي لما جرى استصحاب أصلاً؛ للعلم الإجمالي بأن
أحد الاستصحابات التي يجربها المكلف هي غير صحيحة ومخالفة للواقع، مثلاً: لو
أجريت جملة كثيرة من الاستصحابات - مثلاً - في الإناء الذي علّم بنجاسته، فالشك
في طهارته المستلزم لاستصحاب النجاسة في كلّ منها يعلم إجمالاً بعدم صحّة
أحد الاستصحابات الجارية في نجاسة كلّ واحد من الإناءات لطهارة أحد
الإناءات التي علم بنجاستها ثم شك في طهارتها.

والحاصل: انه لو تمّ إشكال الشيخ لما جرى استصحاب أصلاً؛ للعلم بالانتقاض في

ومنه قد انقذ: ثبوت حكم العقل وعموم النقل بالنسبة إلى الأصول النافية أيضاً، وأنه لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل لها لو لم يكن هناك مانع - عقلاً أو شرعاً - من إجرائها، ولا مانع كذلك لو كانت موارد الأصول المثبتة - بضميمة ما علم تفصيلاً، أو نهض عليه علمي - بمقدار المعلوم إجمالاً، بل بمقدار لم يكن معه مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط وإن لم يكن بذاك المقدار، ومن الواضح: أنه يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال.

وقد ظهر بذلك: أن العلم الإجمالي بالتكاليف ربما ينحل ببركة جريان الأصول المثبتة وتلك الضميمة، فلا موجب حينئذٍ للاحتياط عقلاً ولا شرعاً أصلاً، كما لا يخفى.

كما ظهر: أنه لو لم ينحل بذلك، كان خصوص موارد الأصول النافية، مطلقاً - ولو من مذنوبات عدم التكليف^(٣٠٩) - محلاً للاحتياط فعلاً - ويرفع اليد عنه فيها كلاً أو بعضاً، بمقدار رفع الاختلال أو رفع العسر على ما عرفت - لا محتملات التكليف مطلقاً.

→

بعض ما يجري المكلف من الاستصحابات في مدة عمره، والله العالم. انتهى أنظر بداية الوصول: ٩٧/٦.

(٣٠٩) قال المحقق الأصولي الشيخ المشكيني رحمته الله:

«الظاهر أنه سهو من القلم، والأولى بدله أن يقال:

(ولو من موهومات التكليف)؛ لأنها أولى بالذكر والوصلية. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٤٠٩/٣.

وأما الرجوع إلى فتوى العالم: فلا يكاد يجوز؛ ضرورة أنه لا يجوز إلا للجاهل لا للفاضل الذي يرى خطأ من يدعي انفتاح باب العلم أو العلمي، فهل يكون رجوعه إليه بنظره إلا من قبيل رجوع الفاضل إلى الجاهل؟!]

وأما المقدمة الخامسة: [قبح ترجيح المرجوح على الراجح ثابت لكن النوبة لا تصل إليه] فلاستقلال العقل بها، وأنه لا يجوز التنزّل بعد عدم التمكن من الإطاعة العلمية، أو عدم وجوبها إلا إلى الإطاعة الظنيّة دون الشكّيّة أو الوهميّة؛ لبداية مرجحيّتها بالإضافة إليها، وقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

لكنك عرفت: عدم وصول النوبة إلى الإطاعة الاحتماليّة، مع دوران الأمر بين الظنيّة والشكّيّة أو الوهميّة؛ من جهة ما أوردناه على المقدّمة الأولى: من انحلال العلم الإجمالي بما في أخبار الكتب المعتبرة، وقضيّته الاحتياط بالإنزاع عملاً بما فيها من التكاليف، ولا بأس به؛ حيث لا يلزم منه عسر، فضلاً عما يوجب اختلال النظام.

وما أوردنا على المقدمة الرابعة: من جواز الرجوع إلى الأصول مطلقاً، ولو كانت نافية؛ لوجود المقتضي وفقد المانع عنه، لو كان التكليف - في موارد الأصول المثبتة، وما علم منه تفصيلاً أو نهض عليه دليل معتبر - بمقدار المعلوم بالإجمال، وإلا فإلى الأصول المثبتة وحدها.

وحينئذٍ كان خصوص موارد الأصول النافية محلاً لحكومة العقل، وترجيح مظهرات التكليف فيها على غيرها، ولو بعد استكشاف وجوب

الاحتياط في الجملة شرعاً، بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعاً أو عقلاً
على ما عرفت تفصيله.

هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق، فافهم وتدبر

جيداً.

فصل : [الظن بالطريق والظن بالواقع]

هل قضية المقدمات - على تقدير سلامتها - هي حجّة الظن بالواقع،
أو بالطريق، أو بهما؟
أقوال:

والتحقيق أن يقال: إنه لا شبهة في أن همّ العقل في كلّ حال إنما هو
تحصيل الأمن من تبعة التكاليف المعلومة، من العقوبة على مخالفتها.
كما لا شبهة في استقلاله في تعيين ما هو المؤمن منها، وفي أن كلّما
كان القطع به مؤمناً في حال الانفتاح كان الظنّ به مؤمناً حال الانسداد
جزماً، وأن المؤمن في حال الانفتاح هو القطع بإتيان المكلف به الواقعي بما
هو كذلك - لا بما هو معلوم، ومؤدّى الطريق، ومتعلّق العلم، وهو طريق
شرعاً وعقلاً - أو بإتيانه الجعلي؛ وذلك لأنّ العقل قد استقلّ بأنّ الإتيان
بالمكلف به الحقيقي بما هو هو - لا بما هو مؤدّى الطريق - مبرئ للذمّة
قطعاً.

كيف! وقد عرفت: أن القطع بنفسه طريق لا يكاد تناله يد الجعل
إحداثاً وإمضاء إثباتاً ونفيّاً. ولا يخفى: أن قضية ذلك هو التنزّل إلى الظنّ
بكلّ واحد من الواقع والطريق.

ولا منشأ لتوهم الاختصاص بالظن بالواقع، إلا توهم: أنه قضية اختصاص المقدمات بالفروع؛ لعدم انسداد باب العلم في الأصول، وعدم الجاء في التنزل إلى الظن فيها، والغفلة عن أن جريانها في الفروع موجب لكفاية الظن بالطريق في مقام يحصل الأمن من عقوبة التكليف، وإن كان باب العلم في غالب الأصول مفتوحاً؛ وذلك لعدم التفاوت في نظر العقل في ذلك بين الظنين.

كما أن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان:

أحدهما: ما أفاده «بعض الفحول»^(١)، وتبعه في «الفصول» قال فيها: «إنا كما نقطع بأنا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا - بحكم العيان وشهادة الوجدان - إلى تحصيل كثير منها بالقطع، ولا بطريق معين يقطع من السمع - بحكم الشارع - بقيامه أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره، كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طريقاً مخصوصاً، وكلفنا تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة، وحيث إنه لا سبيل غالباً إلى تعيينها بالقطع، ولا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص، أو قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره، فلا ريب أن الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل، إنما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق إلى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجّيته؛ لأنه أقرب إلى العلم، وإلى إصابة الواقع ممّا عداه»^(٢).

(١) يريد به المحقق الشيخ أسد الله التستري (١٢٣٧هـ) صهر الشيخ الأكبر كاشف الغطاء على

ابنته. أنظر كتابه الشريف: كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع: ٤٦٠. وأنظر بحر

الفوائد: ٤٧٠/٢.

(٢) الفصول الغروية: ٢٧٧.

وفيه أولاً - بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة باقية فيما بأيدينا من الطرق الغير العلمية، وعدم وجود المتيقن بينها أصلاً - :
أن قضية ذلك هو الاحتياط في أطراف هذه الطرق المعلومة بالإجمال لا تعيينها بالظن.

لا يقال ^(١): الفرض هو عدم وجوب الاحتياط، بل عدم جوازه.
لأن الفرض إنما هو عدم وجوب الاحتياط التام في أطراف الأحكام مما يوجب العسر المخل بالنظام، لا الاحتياط في خصوص ما بأيدينا من الطرق.
فإن قضية هذا الاحتياط ^(٣١٠) هو جواز رفع اليد عنه في غير مواردّها،

(٣١٠) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

« هذا شروع في ذكر الموارد السبعة:

الأول: الموارد الخالية عن الطرق بالمرّة مع عدم أصل مثبت في البين، سواء كان مظهر التكاليف أو مشكوكه أو موهومه؛ فإنّها طرأً مورد الاحتياط في العلم الكبير، دون المقام.

الثاني: ما قام من كلّ طائفة من أطراف العلم واحد أو أزيد على نفي التكاليف، من غير فرق بين وجود أصل مثبت أو ناف بقيام حجة قطعية على النفي، وهذا هو المراد من قوله: (و كذا فيما نهض الكلّ على نفيه).

الثالث: ما تعارض خبران نفيًا وإثباتًا مع عدم مرجح للثاني، ولم يكن في البين أصل مثبت، فإنهما يتساقطان ويرجع إلى الأصل النافي.

الرابع: ما تعارض اثنان من غير الخبر، أو واحد منه والآخر من الغير نفيًا وإثباتًا، ولم

(١) أورد هذا الإشكال ولم يجب عنه في فرائد الأصول: ٤٤٦/١.

→

يكن أصل مثبت؛ فإنهما يتساقطان، والمرجع هو الأصل النافي ولو مع المرجح للنافي؛ لعدم ثبوت الترجيح، بناء على القول به إلا في الأخبار.

الخامس: ما تعارض اثنان من أطراف العلم إيجاباً وتحريماً خبرين أو غيرهما أو مختلفين، مع عدم أصل مثبت، وبعد التساقل يكون المرجع الأصل النافي.

السادس: موارد الطرق النافية إذا لم يجتمع الكل على النفي، بل قام واحد أو أزيد عليه، بحيث لم يعلم وجود حجة في البين، ولم يكن أصل مثبت في البين، ولم يذكر هذا القسم في العبارة.

السابع: موارد الأصول المثبتة الشرعية في جميع الأقسام إلا الثاني؛ لأن المفروض فيه قيام حجة قطعية على خلافها، وهو غير حجة في نفسها، وهذا خارج عن الاحتياط، بناء على عدم جريانها فيما علم بالانتقاض في واحد أو أزيد منها؛ للزوم التناقض، سواء كان ذلك بالوجدان أو بقيام حجة قطعية إجمالاً على النفي، وهذا القسم - أيضاً - خارج عن الاحتياط في المقام، بخلاف الاحتياط الكلي، فإن ذلك أصل عقلي لا يقدر فيه العلم بالخلاف.

وإلى هذا القسم أشار بقوله: «وكذا كل مورد لم يجر فيه الأصل المثبت».

وهذا خلاصة مرامه في هذا المقام.

ولكن يرد عليه:

أولاً: أنه لا وجه لترك السادس مع كونه في مقام الاستقصاء.

وثانياً: أنه لا وجه لذكر السابع مع كون المختار عنده هو عدم لزوم التناقض.

وثالثاً: أنه لا وجه لتقييد الرجوع إلى الأصل في الثالث بعدم مرجح للمثبت؛ لأنه غير

قائل بالترجيح حتى في الأخبار أيضاً.

ورابعاً: أن الترجيح - على القول به - إنما هو في الحجّتين المتعارضتين، لا فيما كان

من أطراف ما علم حجّيته، كما لا يخفى.

←

→

وخامساً: أنه بعد العجز عنه يكون المرجع التخيير، لا الرجوع إلى الأصول العملية.
وسادساً: أنه يلزم عليه تقديم ما كان له مرجح فيما تعارضاً إيجاباً وتحريماً إذا كانا
خبرين.

وسابعاً: أن تعارض الموجب والمحرم غير داخل في الاحتياط الكبير أيضاً؛ لعدم
إمكان الاحتياط.

وثامناً: أن قضية العلم الإجمالي بنصب الطرق: هو لزوم العمل بجميع المثبتات فيها،
وجواز العمل بالنافي إذا لم يكن في البين مثبت منها أو أصل مثبت، فلا وجه
للحكم بالتعارض في الثالث والرابع أبداً، بل اللازم هو العمل بمقتضى الميث.
نعم يتجه ذلك في الخامس؛ لعدم إمكان العمل بالمثبت، لكون كليهما كذلك، وقد
دفعه الأستاذ [القوجاني] قُلْتُ بعد ما أوردناه بوجهين:

الأول: أن في موارد الطرق المثبتة - التي لا معارض لها من النافيات - أصولاً مثبتة
بمقدار المعلوم بالإجمال من الطرق المنصوبة، فحينئذ ينحل العلم الإجمالي بنصب
الطرق، فلا مانع - حينئذ - من جريان الأصول النافية في صور التعارض.
وفيه أولاً: منع كونها بمقداره.

وثانياً: أنه لا وجه - حينئذ - للقول بترجيح الميث إذا كان له مزية؛ لأنه لا ملزم - حينئذ
- للعمل بالطرق المتعارضة بعد الانحلال.

وثالثاً: أن لازم الانحلال المذكور عدم وجوب العمل بالطرق المثبتة التي لا معارض
لها، ولكن مع كون الأصل الجاري في موارد نافية؛ لانحلال الإجمالي بالأصول
المثبتة، وهو خلف.

الثاني: أن العلم الإجمالي تعلق بجعل الحجة فيما لم يكن معارض في البين، وأما في
صورة المعارضة فلا علم فيها على حدة، ولا هو من أطراف العلم، نعم يحتمل
ذلك فيها.

←

→

وفيه أولاً: منع كون تعلق العلم في غير المعارضات.

وثانياً: أنه لا ملزم - حينئذ - للعمل بالمثبت وذو المزية.

ثم إن الأستاذ [القوجاني] قد نقل عنه في «بعض مباحثاته المخصوصة» إشكالاً في خروج بعض أقسام القسم السابع، وهو الأصول المثبتة الشرعية الجارية في موارد الطرق النافية.

وملخص ذلك: عدم خروج هذا البعض عن الاحتياط بجميع صورته، بناء على كون العلم بالانتقاض إجمالاً موجباً للتناقض.

وتفصيله: أن الأصول المذكورة الجارية في المقام المذكور على صور:

إحداها: حصول العلم الوجداني بكذب بعضها للواقع، فحينئذ لا جريان للاستصحاب في جميع هذه الموارد، بناء على لزوم التناقض بين الصدر والذيل.

الثانية: حصول العلم بقيام حجة معتبرة على الخلاف في بعضها، ولكن من دون أن يكون للحجة المعلومة عنوان، كما إذا قام على النفي في بعض الموارد من صنف الأخبار، وفي بعضها من صنف الإجماع المنقول، وفي بعضها من صنف الشهرة، وحصل علم إجمالي بحجّة واحد من الأصناف الثلاثة.

وتلك الصورة - أيضاً - مثل الأولى في لزوم التناقض، وعليهما يكون دليل الاستصحاب غير شامل لجميع هذه الموارد، فيجري البراءة؛ لعدم علم إجمالي بالتكليف الواقعي ولا بالظاهري، والمفروض عدم جريان الاستصحاب أيضاً، للزوم التناقض حتى يكون من قبيل التكليف المعلوم تفصيلاً.

الثالثة: الصورة السابقة بعينها، إلا أن يكون للحجة المعلومة عنوان مخصوص، كما إذا فرض في البين مائة استصحاب مثبت، وكان فيها مائة خبر ناف، نصف منها - مثلاً - لزرارة بن أعين، والنصف الآخر لزرارة بن لطيفة، وفرض حجّة أخبار الأول، دون أخبار الثاني، ولكن لم يتميّز أخبار الأول عن أخبار الثاني، وفي هذا الفرض

←



لا يكون قوله: «و لا ينقض اليقين بالشك» شاملاً إلا لموارد أخبار زرارة بن لطيفة، وأما موارد أخبار ابن أعين فنقض اليقين فيها إنما هو باليقين - وهو الحجّة - لا بالشك، والمفروض عدم العلم بالخلاف في مورد جريان الصدر، وهو أخبار ابن لطيفة، فيكون من باب اشتباه الاستصحاب بغير الاستصحاب.

كما أنّ الطرق النافية اشتبه الحجّة فيها بغير الحجّة، فحينئذ وإن لم يكن دليل الاستصحاب حجّة في كلّ واحد من هذه الموارد؛ لكون التمسك به تمسكاً في الشبهة المصدّاقة؛ لاحتمال كونه من موارد أخبار ابن أعين التي لا موضوع له فيها، لكن العلم الإجمالي بأحكام ظاهريّة في النصف من هذه الموارد موجب للتجنّز، ووجوب الاحتياط، بخلاف الصورتين الأولىين؛ فإنّه بواسطة لزوم التناقض لا استصحاب في البين أبداً، فلا علم إجمالي في البين، فيجري البراءة في جميع الموارد المذكورة». انتهى.

وفيه أولاً: أنّ الملاك في جريان قوله: «ولا ينقض اليقين بالشك» وجود يقين وشكّ فعليّين، ولا شكّ في حصولهما في الثالثة أيضاً، وعدم كون نقض اليقين بالحجّة لا بالشكّ، والحجّة المعلومة بالإجمال لم تصل المرتبة الفعلية منها في مواردّها، فلا يكون موجباً لخروج موردّها عن دليل الاستصحاب، كما أنّ غيره ليس بخارج، فحينئذ يكون فرض شموله لجميع الموارد مناقضاً للذيل الحاكم بوجوب النقض بالإجمالي من العلم.

وثانياً: أنّه لو كان قيام الحجّة واقعاً مانعاً عن شمول الصدر، فلا فرق بين كون الحجّة ذات عنوان وغيره، كما في الصورة الثانية، إذ يقال - حينئذ - إنّ موارد الحجّة الواقعية غير مشمولة للدليل «لا تنقض»، بل المشمول هو الموارد الخالية عنها، ولا علم إجماليّ بالخلاف فيها، فيكون من قبيل العلم بالحكم الظاهري الموجب للاحتياط.



والرجوع إلى الأصل فيها ولو كان نافياً للتكليف.

وكذا فيما إذا نهض الكل على نفيه.

وكذا فيما إذا تعارض فردان من بعض الأطراف فيه نفيًا وإثباتًا مع

ثبوت المرجح للنافي، بل مع عدم رجحان المثبت في خصوص الخبر منها،

→

وثالثاً: أن لازم البيان المذكور عدم جريان الاستصحابين عند القائلين:

بعدم لزوم التناقض فيما كان الإثناء مسبوقين بالنجاسة، وعلم طهارة أحدهما بعنوان

مخصوص، وبقاء أحدهما على النجاسة كذلك، كما إذا علم أن إثناء «زيد» منهما

باق عليهما، وإثناء «عمرو» منهما قد صار طاهراً؛ فإنه لا مجرى - حينئذ -

للاستصحاب في كليهما:

أما في الأول: فللعلم بالبقاء، وأما في الثاني، فللعلم بالارتفاع.

والظاهر عدم الإشكال في جريان الاستصحاب في كليهما.

ورابعاً: أنه إذا فرض في المثال المذكور خروج إحداهما عن محلّ الابتلاء، فاللازم

الحكم بالطهارة فيما كان داخلياً فيه، بناء على كل من القولين في دليل «لا تنقض»

لزوم التناقض وعدمه، وذلك لعدم جريان الاستصحاب - حينئذ - فيه، ولا علم

إجمالي بالنجاسة في محلّ الابتلاء حتى يجب الاحتياط، كما في الصورة الأولى.

ثم إن له فَلَاحاً كلاماً في هذا المقام في «الحاشية» مغايراً مع ما نقله الأستاذ

[القوجاني]، وإن كان مشاركاً معه في الإشكال في خروج موارد الأصول المثبتة

الشرعية الجارية في موارد الطرق النافية بجميع صورها.

ولكن لغاية ضعفها لم نعرض له، بل الحقّ مع العبارة الحاكمة بخروج جميعها عن

الاحتياط، بناء على لزوم التناقض» إنتهى. أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٣/

المقصد السادس: الأمارات المعتمدة.. /فصل: الظن بالطريق والظن بالواقع) ٥٢٢
ومطلقاً في غيره بناءً على عدم ثبوت الترجيح - على تقدير الاعتبار - في غير
الأخبار.

وكذا لو تعارض اثنان منها في الوجوب والتحريم، فإن المرجح - في
جميع ما ذكر من موارد التعارض - هو الأصل الجاري فيها ولو كان نافياً؛
لعدم نهوض طريق معتبر، ولا ما هو من أطراف العلم به، على خلافه،
فافهم^(٣١١).

(٣١١) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«لعله يشير إلى أن من موارد التعارض المذكورة: هو ما إذا كان الخبر النافي أرجح؛
فإنه يكون هو الحجة الفعلية على خلاف الأصول المثبتة.
ولكنه قد عرفت: انه لا مانع من جهة الثبوت؛ لأن المانع من ناحية الثبوت هو المخالفة
العملية، ولا مخالفة عملية للأمانة النافية، مضافاً إلى أن الخبر النافي الراجح ليس
بحجة فعلية متعينة؛ لفرض انسداد باب العلم والعلمي.
نعم، هو داخل في دائرة الطرق التي ينبغي الإحتياط فيها، ولما كان نافياً للتكليف
فليس له عمل حتى يحتاط فيه، ولا مخالفة عملية له، لأنه لا عمل به، فلا مانع ثبوتاً
من جريان الأصل المثبت.

نعم، قد يتوهم: المانع من جهة الإثبات وهي دلالة الرواية على أن اليقين الإجمالي
المعتبر القائم على خلاف اليقين التفصيلي ينقض به اليقين التفصيلي، والخبر النافي
الراجح من دائرة الطرق المعلومة بالإجمال فينقض به الأصل المثبت للتكليف.
ولكنه توهم فاسد؛ فإن الرواية إنما تدلّ على نقض اليقين التفصيلي باليقين الإجمالي
على خلافه، والخبر النافي الراجح في المقام غايته: أن يكون من دائرة الطرق
الشرعية المعلومة بالإجمال، ولكنه لا يوجب اليقين الإجمالي بالانتقاض، وحيث لم
تتعين الطرق فلا يقين إجمالي أيضاً بالطريق المعتبر الناقض لليقين التفصيلي،
←

وكذا كلّ مورد لم يجر فيه الأصل المثبت؛ للعلم بانتقاض الحالة السابقة فيه إجمالاً بسبب العلم به، أو بقيام أمانة معتبرة عليه في بعض أطرافه، بناء على عدم جريانه بذلك.

وثانياً: لو سلّم أن قضيتَه لزوم التزلّ إلى الظنّ.

فتوهّم: أن الوظيفة حينئذٍ هو خصوص الظنّ بالطريق، فاسد قطعاً؛ وذلك لعدم كونه أقرب إلى العلم وإصابة الواقع، من الظنّ بكونه مؤدّى طريق معتبر من دون الظنّ بحجّة طريق أصلاً، ومن الظنّ بالواقع، كما لا يخفى.

لا يقال: إنّما لا يكون أقرب من الظنّ بالواقع، إذا لم يصرف التكليف الفعليّ عنه إلى مؤدّيات الطرق ولو بنحو التقييد.

فإن الالتزام به بعيد؛ إذ الصرف لو لم يكن تصويباً محالاً، فلا أقلّ من كونه مجمعاً على بطلانه؛ ضرورة أن القطع بالواقع يجدي في الإجزاء بما هو واقع لا بما هو مؤدّى طريق القطع، كما عرفت.

ومن هنا انقدح: أن التقييد أيضاً غير سديد مع أن الالتزام بذلك غير مفيد؛ فإنّ الظنّ بالواقع فيما ابتلي به من التكاليف لا يكاد ينفك عن الظنّ بأنّه مؤدّى طريق معتبر.

والظنّ بالطريق ما لم يظنّ بإصابته الواقع غير مجد بناء على التقييد؛



فلامانع من جهة الخبر النافي لا ثبوتاً ولا إثباتاً، والله العالم.» إنتهى. أنظر بداية الوصول: ١٣٣/٦.

لعدم استلزامه الظن بالواقع المقيّد به بدونه.

هذا، مع عدم مساعدة نصب الطريق على الصّرف، ولا على التقييد،
 غايته: أن العلم الإجمالي بنصب طرق وافية يوجب انحلال العلم بالتكاليف
 الواقعية إلى العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبة من التكاليف الفعلية.
 والانحلال وإن كان يوجب عدم تنجز ما لم يؤدّ إليه الطريق من التكاليف
 الواقعية، إلا أنه إذا كان رعاية العلم بالنصب لازماً، والفرض عدم اللزوم،
 بل عدم الجواز.

وعليه: يكون التكاليف الواقعية كما إذا لم يكن هناك علم بالنصب،
 في كفاية الظن بها حال انسداد باب العلم، كما لا يخفى.
 ولا بدّ حينئذٍ من عناية أخرى^(٣١٢) في لزوم رعاية الواقعيّات بنحوٍ من

(٣١٢) وهي إيجاب الاحتياط في الجملة، المستكشف بنحو اللّم من عدم الإهمال في
 حال الانسداد قطعاً إجماعاً، بل ضرورة.

وهو يقتضي التنزّل إلى الظن بالواقع حقيقة أو تعبدّاً إذا كان استكشافه في التكاليف
 المعلومة إجمالاً؛ لما عرفت: من وجوب التنزّل عن القطع - بكل ما يجب تحصيل
 القطع به في حال الإنفتاح - إلى الظن به في هذا الحال، وإلى الظن بخصوص
 الواقعيّات التي تكون مؤدّيات الطرق المعتبرة، أو بمطلق المؤدّيات لو كان
 استكشافه في خصوصها أو في مطلقها، فلا يكاد أن تصل النوبة إلى الظن بالطريق
 بما هو كذلك، وإن كان يكفي؛ لكونه مستلزماً للظن بكون مؤدّاه مؤدّى طريق
 معتبر كما يكفي الظن بكونه كذلك، ولو لم يكن ظن باعتبار طريق أصلاً، كما لا
 يخفى.

وأنت خبير: بأنّه لا وجه لاحتمال ذلك، وإنّما المتيقّن هو لزوم رعاية الواقعيّات في

الإطاعة وعدم إهمالها رأساً كما أشرنا إليها.

ولا شبهة في أنّ الظنّ بالواقع لو لم يكن أولى حينئذٍ - لكونه أقرب في التوسّل به إلى ما به الاهتمام من فعل الواجب وترك الحرام - من الظنّ بالطريق، فلا أقلّ من كونه مساوياً فيما يهمّ العقل: من تحصيل الأمن من العقوبة في كلّ حال، هذا.

مع ما عرفت: من أنه عادة يلزم الظنّ بأنه مؤدّى طريق، وهو - بلا شبهة - يكفي، ولو لم يكن هناك ظنّ بالطريق، فافهم؛ فإنه دقيق.

ثانيهما: ما اختصّ به «بعض المحقّقين»^(١) قال:

«لا ريب في كوننا مكلفين بالأحكام الشرعية، ولم يسقط عنّا التكليف بالأحكام الشرعية، وأنّ الواجب علينا أولاً: هو تحصيل العلم بتفريغ الذمّة في حكم المكلف؛ بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمّتنا عمّا كلّفنا به، وسقوط تكليفنا عنّا، سواء حصل العلم معه بأداء الواقع أو لا حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

فحينئذٍ نقول: إن صحّ لنا تحصيل العلم بتفريغ ذمّتنا في حكم الشارع، فلا إشكال في وجوبه وحصول البراءة به، وإن انسدّ علينا سبيل العلم، كان الواجب علينا تحصيل الظنّ بالبراءة في حكمه؛ إذ هو الأقرب

→

كل حال، بعد لزوم رعاية الطرق المعلومة بالإجمال بين أطراف كثيرة، فافهم.

(المحقّق الخراساني قدس سره)

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة.../فصل: الظن بالطريق والظن بالواقع)..... ٥٢٧
إلى العلم به، فيتعين الأخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل - بعد
انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف - دون ما يحصل معه الظن بأداء
الواقع، كما يدعيه القائل بأصالة حجّة الظن^(١). انتهى موضع الحاجة من
كلامه زيد في علوّ مقامه.

وفيه أولاً: أن الحاكم - على الاستقلال - في باب تفرّغ الذمّة -
بالإطاعة والامتثال - إنما هو العقل، وليس للشارع في هذا الباب حكم
مولوي يتبعه حكم العقل، ولو حكم في هذا الباب كان يتبع حكمه إرشاداً
إليه، وقد عرفت: استقلاله بكون الواقع - بما هو هو - مفرّغاً، وأنّ القطع به
حقيقة أو تعبداً مؤمّن جزماً، وأنّ المؤمّن في حال الانسداد هو الظن بما
كان القطع به مؤمّناً حال الانفتاح، فيكون الظن بالواقع أيضاً مؤمّناً حال
الانسداد.

وثانياً: سلّمنا ذلك، لكن حكمه بتفرّغ الذمّة - فيما إذا أتى المكلف
بمؤدّي الطريق المنسوب - ليس إلا بدعوى: أن النصب يستلزمه، مع أن
دعوى: أن التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفرّغ فيما إذا أتى به أولى،
كما لا يخفى، فيكون الظنّ به ظناً بالحكم بالتفرّغ أيضاً^(٢).
إن قلت: كيف يستلزمه الظن بالواقع؟ مع أنه ربّما يقطع بعدم حكمه
به معه كما إذا كان من القياس، وهذا بخلاف الظن بالطريق؛ فإنه يستلزمه
ولو كان من القياس.

(١) هداية المسترشدين: ٣/٣٥١-٣٥٢.

(٢) أنظر فرائد الأصول: ١/٤٥٩.

قلت: الظنّ بالواقع أيضاً يستلزم^(٣١٣) الظنّ بحكمه بالتفريغ [على الأقوى]^(١)^(٣١٤) ولا ينافي القطع بعدم حجّيته لدى الشارع، وعدم كون

(٣١٣) وذلك لضرورة الملازمة بين الإتيان بما كلّف به واقعاً وحكمه بالفراغ، ويشهد به عدم جواز الحكم بعدمه لو سئل عن ان الإتيان بالمأمور به على وجهه هل هو مفرّغ؟ ولزوم حكمه بانه مفرّغ، وإلاّ لزم عدم إجزاء الأمر الواقعي، وهو واضح البطلان. (المحقق الخراساني قدس سره)

(٣١٤) قال المحقّق الأصولي الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«بيان ذلك:

أنّ النهي عن القياس وشبهه:

إمّا أن يكون طريقيّاً: بمعنى كون الحكمة فيه مخالفته للواقع أحياناً.

وإمّا أن يكون موضوعيّاً: بمعنى كون سلوكه ذا مفسدة، أو بمعنى وجود مصلحة في نفس النهي، أو بمعنى إحداث قيام الظنّ المنهنيّ عنه مفسدة غالبية في المتعلّق بحيث يصير الواقع مبغوضاً ولو على تقدير كونه محبوباً أو بلا إقتضاء.

إذا عرفت ذلك فاعلم:

أنه إذا كان على الوجه الأوّل يكون الظنّ بالواقع ملازماً للظنّ بالفراغ، ولا ينافي عدم حجّيته لحصوله [حصوله]؛ لأنّ معناه أن المكلف معاقب على تقدير المخالفة للتكليف الواقعي الإلزامي، أو مطلقاً سواء خالفه أو لا، على الوجهين في باب التجري، وهذا لا ينافي حصول الظنّ بالفراغ من قبل الواقع، كما لا يخفى. وكذا على الوجهين بعده لامنافاة بين الأمرين، إلاّ أنّ العقوبة - بناءً عليهما - تكون على المعصية الحقيقيّة.

(١) لم ترد في أكثر النسخ، بل ولا في نسخة المصنّف المصحّحة.

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة.. فصل: الظن بالطريق والظن بالواقع ٥٢٩

المكلف معذوراً إذا عمل به فيهما فيما أخطأ، بل كان مستحقاً للعقاب ولو فيما أصاب لو بنى على حجّيته والاقتصار عليه لتجربته، فافهم.

وثالثاً: سلّمنا أنّ الظنّ بالواقع لا يستلزم الظنّ به، لكن قضيتّه ليس إلّا التنزّل إلى الظنّ بأنّه مؤدّى طريق معتبر، لا خصوص الظنّ بالطريق، وقد عرفت: أنّ الظنّ بالواقع لا يكاد ينفك عن الظنّ بأنّه مؤدّى الطريق غالباً.

→

نعم، المناقاة موجودة على الأخير في الظنّ بالواقع، دون الظنّ بالطريق؛ لكون متعلّق الأوّل حينئذ مبغوضاً ذاتاً، فلا يكون مفرّغاً عن الواقع، بخلاف الثاني؛ حيث أنّه لم يتعلّق بالعمل الخارجي إلّا مع الوساطة، فلا يكاد يكون العمل الخارجي مبغوضاً، ولكن حيث كان ظاهر أدلّة النّواهي عن الظنون هو الأوّل، فيكون الظنّ بكلا الأمرين ظناً بالفراغ، مع كون العقوبة على التجري في الإصابة، ولذا بنى في العبارة عليه.

هذا مع أنّ حصول الظنّ بالواقع مع القطع بعدم الفراغ - بناءً على الوجه الأخير - أيضاً ممنوع؛ لارتفاع الظنّ بالحكم الواقعي الفعلي بعد كون المتعلّق مبغوضاً فعلاً حسب حدوث مفسدة فيه، فكيف يبقى الظنّ بكونه واجباً فعلياً؟! فصحّ أن يقال: إنّ الظنّ بالواقع ملازم للظنّ بالفراغ بقول مطلق.

وأما عدم الأخير في هذا القسم؛ فلعدم لازمه، وهو الظنّ بالحكم، لا لعدم الملازمة، ولعلّه أشار إليه بقوله: «فافهم». إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية:

فصل : [الكشف والحكومة]

لا يخفى: عدم مساعدة مقدّمات الانسداد على الدلالة على كون الظنّ طريقاً منصوباً شرعاً؛ ضرورة أنّه معها لا يجب عقلاً على الشارع أن ينصب طريقاً؛ لجواز اجتزائه بما استقلّ به العقل في هذا الحال.

ولا مجال لاستكشاف نصب الشارع من حكم العقل؛ لقاعدة الملازمة؛ ضرورة أنّها إنّما تكون في مورد قابل للحكم الشرعي، والمورد هاهنا غير قابل له؛ فإن الإطاعة الظنيّة - التي يستقلّ العقل بكفايتها في حال الانسداد - إنّما هي بمعنى عدم جواز مؤاخذه الشارع بأزيد منها، وعدم جواز اقتصار المكلف بدونها، ومؤاخذه الشارع غير قابلة لحكمه، وهو واضح^(١).

واقتصار المكلف بما دونها، لمّا كان بنفسه موجباً للعقاب مطلقاً، أو فيما أصاب الظنّ - كما أنّها بنفسها موجبة للثواب، أخطأ أو أصاب، من دون حاجة إلى أمر بها أو نهى عن مخالفتها - كان حكم الشارع فيه مولوياً بلا ملاك يوجب، كما لا يخفى، ولا بأس به إرشادياً كما هو شأنه في حكمه بوجوب الإطاعة وحرمة المعصية.

(١) أنظر فرائد الأصول: ٤٦٦/١.

وصحّة نصبه الطريق وجعله - في كل حال - بملاك يوجب نصبه وحكمة داعية إليه لا تنافي استقلال العقل بلزوم الإطاعة بنحو حال الانسداد، كما يحكم بلزومها بنحو آخر حال الانفتاح، من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها مولويّاً؛ لما عرفت.

فانقدح بذلك: عدم صحّة تقرير المقدمات، إلّا على نحو الحكومة دون الكشف.

وعليها: فلا إهمال في النتيجة أصلاً، سبباً ومورداً ومرتبة؛ لعدم تطرّق الإهمال والإجمال في حكم العقل، كما لا يخفى:
أمّا بحسب الأسباب: فلا تفاوت بنظره فيها.

وأمّا بحسب الموارد: فيمكن أن يقال بعدم استقلاله بكفاية الإطاعة الظنيّة إلّا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب وترك الحرام، واستقلاله بوجوب الاحتياط فيما فيه مزيد الاهتمام، كما في الفروج والدماء، بل وسائر حقوق الناس، ممّا لا يلزم من الاحتياط فيها العسر.

وأمّا بحسب المرتبة: فكذلك لا يستقلّ إلّا بلزوم التنزّل إلى مرتبة الاطمئنان من الظنّ بعدم التكليف، إلّا على تقدير عدم كفايتها في دفع محذور العسر.

وأمّا على تقرير الكشف:

فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه، فلا إهمال فيها أيضاً بحسب الأسباب، بل يستكشف حينئذ: أنّ الكلّ حجة لو لم يكن بينها ما هو المتيقّن، وإلّا فلا مجال لاستكشاف حجيّة غيره.
ولا بحسب الموارد، بل يحكم بحجيّته في جميعها، وإلّا لزم عدم

وصول الحجّة ولو لأجل التردّد في مواردها، كما لا يخفى.

ودعوى: الإجماع^(١) على التعميم بحسبها في مثل هذه المسألة المستحدثة، مجازفة جداً.

وأما بحسب المرتبة: ففيها إهمال؛ لأجل احتمال حجّة خصوص الاطمئنان منه إذا كان وافياً، فلا بدّ من الاختصار عليه.

ولو قيل: بأنّ النتيجة هو نصب الطريق الواصل ولو بطريقة.

فلا إهمال فيها بحسب الأسباب لو لم يكن فيها تفاوت أصلاً، أو لم يكن بينها إلّا واحد، وإلّا فلا بدّ من الاختصار على متيقّن الاعتبار منها أو مظنون به بإجراء مقدّمات دليل الانسداد حينئذٍ مرّة أو مرّات في تعيين الطريق المنسوب حتّى ينتهي إلى ظنّ واحد، أو إلى ظنون متعدّدة لا تفاوت بينها، فيحكم بحجّة كلّها، أو متفاوتة يكون بعضها الوافي متيقّن الاعتبار فيقتصر عليه.

وأما بحسب الموارد والمرتبة: فكما إذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه فتدبّر جيّداً.

ولو قيل: بأنّ النتيجة هو الطريق ولو لم يصل أصلاً.

فالإهمال فيها يكون من الجهات، ولا محيص حينئذٍ، إلّا من الاحتياط في الطريق بمراعاة أطراف الاحتمال لو لم يكن بينها متيقّن الاعتبار لو لم يلزم منه محذور، وإلّا لزم التنزّل إلى حكومة العقل بالاستقلال فتأمّل؛ فإنّ المقام من مزالّ الأقدام.

(١) أنظر فرائد الأصول: ١/ ٤٦٧ و ٤٦٩.

وهم ودفع^(١):

لعلك تقول: إنَّ القدر المتيقن الوافي لو كان في البين لما كان مجال
لدليل الانسداد؛ ضرورة أنَّه من مقدّماته انسداد باب العلمي أيضاً.
لكنك غفلت: عن أنَّ المراد: ما إذا كان اليقين بالاعتبار من قبله
لأجل اليقين بأنه لو كان شيء حجة شرعاً كان هذا الشيء حجة قطعاً؛
بداهة أنَّ الدليل على أحد المتلازمين إنّما هو الدليل على الآخر لا الدليل
على الملازمة.

[طرق تعميم النتيجة على الكشف]

ثم لا يخفى: أنَّ الظنَّ باعتبار ظنٍّ بالخصوص يوجب اليقين باعتباره
من باب دليل الانسداد على تقرير الكشف؛ بناءً على كون النتيجة هو
الطريق الواصل بنفسه، فإنَّه حينئذٍ يقطع بكونه حجةً كان غيره حجةً أو لا.
واحتمال عدم حجّيته بالخصوص لا ينافي القطع بحجّيته بملاحظة
الانسداد؛ ضرورة أنَّه على الفرض لا يحتمل أن يكون غيره حجةً بلا نصب
قرينة، ولكنه من المحتمل أن يكون هو الحجة دون غيره؛ لما فيه من
خصوصيّة الظنَّ بالاعتبار.

وبالجملة: الأمر يدور بين حجّية الكلّ وحجّيته، فيكون مقطوع
الاعتبار.

ومن هنا ظهر: حال القوّة.

(١) أنظر فرائد الأصول: ١/ ٤٧٢.

ولعلّ نظر من رجّح بهما^(١) ^(٢) إلى هذا الفرض وكان منع شيخنا العلامة^(٣) - أعلى الله مقامه - عن الترجيح بهما بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل ولو بطريقه، أو الطريق ولو لم يصل أصلاً، وبذلك ربّما يوفّق بين كلمات الأعلام في المقام، وعليك بالتأمل التام^(٤).

ثم لا يذهب عليك: أنّ الترجيح بهما إنّما هو على تقدير كفاية الراجح، وإلا فلا بدّ من التعديّ إلى غيره بمقدار الكفاية، فيختلف الحال باختلاف الأنظار، بل الأحوال.

وأما تعميم النتيجة^(٥) - بأنّ قضيّة العلم الإجمالي بالطريق هو الاحتياط

(٣١٥) قال المحقّق الشيخ محمد طاهر آل راضي قلّبه:

«لعلّه يشير إلى أنّ التأمل التامّ في كلاميهما قدس سرهما يعطي غير ما ذكره من التوفيق بين كلاميهما؛ فإنّ الشيخ إنّما منع عن الترجيح بالقوّة؛ لقوله بأنّ نتيجة الإسداد على الكشف هي تعميم حجّة الظن لكلّ ظنّ سواء أكان مظنون الاعتبار أم لا. والنراقي حيث يرى أنّ النتيجة هي الإهمال وجعل الظن في الجملة لذا إحتاج إلى المرجّحات». انتهى أنظر بداية الوصول: ١٩٤/٦.

(١) في بعض النسخ (بها) أي بالقوّة، وبناءً على تشية الضمير يكون مرجعه إلى القوّة والظنّ بالإعتبار.

(٢) شيخ المحققين في هداية المسترشدين: ٣/ ٣٦٣ والمحقّق النراقي في عوائد الأيام: ٣٩٦-٣٩٨.

(٣) أنظر: فرائد الأصول: ١/ ٤٧٩ - ٤٨٦.

(٤) كما عن شريف العلماء المازندراني على ما حكاها الشيخ الأعظم قلّبه في فرائده: ١/ ٤٩٧ وأنظر ضوابط السيد ابراهيم القزويني: ٢٥٥.

في أطرافه - فهو لا يكاد يتمّ إلا على تقدير كون النتيجة هو نصب الطريق ولو لم يصل أصلاً.

مع أن التعميم بذلك لا يوجب العمل، إلا على وفق المثبتات من الأطراف دون النافيات، إلا فيما إذا كان هناك ناف من جميع الأصناف؛ ضرورة أن الاحتياط فيها يقتضي رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية إذا لزم حيث لا ينفيه.

كيف! ويجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجّة النافية، - كما لا يخفى - فما ظنك بما لا يجب الأخذ بموجبه إلا من باب الاحتياط؟ فافهم.

فصل: [الإشكال في خروج القياس عن عموم النتيجة]

قد اشتهر الإشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة.

وتقريره - على ما في «الرسائل» - أنه:

«كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطاً للإطاعة والمعصية، ويقبح على الأمر والمأمور التعدي عنه، ومع ذلك يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس، ولا يجوز الشارع العمل به؟

فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل - من الظن أو خصوص الاطمئنان - لو فرض ممكناً جرى في غير القياس، فلا يكون العقل مستقلاً؛ إذ لعلّه نهى عن أمانة مثل ما نهى عن القياس، بل وأزيد، واختفى علينا.

ولا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك على الشارع؛ إذ احتمال صدور الممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه، وهذا من أفراد ما اشتهر: من أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص^(١) انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه.

(١) فرائد الأصول: ١/ ٥١٦-٥١٧.

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة.../فصل: الإشكال في خروج القياس عن عموم النتيجة، ٥٢٧
وأنت خبير: بأنه لا وقع لهذا الإشكال بعد وضوح كون حكم العقل
بذلك معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً واصلاً، وعدم حكمه به فيما كان
هناك منصوب ولو كان أصلاً؛ بداهة أن من مقدمات حكمه عدم وجود
علم ولا علمي، فلا موضوع لحكمه مع أحدهما.

والنهي عن ظنّ حاصل من سبب، ليس إلا كنصب شيء، بل هو
يستلزمه فيما كان في مورده أصل شرعي، فلا يكون نهيه عنه رفعاً لحكمه
عن موضوعه، بل به يرتفع موضوعه، وليس حال النهي عن سبب مفيد للظنّ
إلا كالأمر بما لا يفيد، وكما لا حكومة معه للعقل، لا حكومة له معه،
وكما لا يصحّ بلحاظ حكمه الإشكال فيه، لا يصحّ الإشكال فيه بلحاظه.

نعم، لا بأس بالإشكال فيه في نفسه، كما أشكل فيه برأسه بملاحظة
توهم استلزام النصب لمحاذير تقدّم الكلام في تقريرها - وما هو التحقيق في
جوابها - في جعل الطرق^(١).

غاية الأمر تلك المحاذير - التي تكون فيما إذا أخطأ الطريق
المنصوب - كانت في الطريق المنهي عنه في مورد الإصابة.

ولكن من الواضح: أنه لا دخل لذلك في الإشكال على دليل
الانسداد بخروج القياس؛ ضرورة أنه بعد الفراغ عن صحة النهي عنه في
الجملة، قد أشكل في عموم النهي لحال الانسداد بملاحظة حكم العقل،
وقد عرفت: أنه بمكان من الفساد.

واستلزام إمكان المنع عنه - لاحتمال المنع عن أمانة أخرى، وقد

(١) في مبحث إمكان التعبد بالأمارات.

اختفى علينا - وإن كان موجباً لعدم استقلال العقل، إلا أنه إنما يكون بالإضافة إلى تلك الأمانة لو كان غيرها ممّا لا يحتمل فيه المنع بمقدار الكفاية، وإلا فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع فرض استقلال العقل؛ ضرورة عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه على ما يأتي تحقيقه في الظنّ المانع والممنوع^(١).

وقياس حكم العقل بكون الظنّ مناطاً للإطاعة في هذا الحال على حكمه بكون العلم مناطاً لها في حال الانفتاح^(٢).

لا يكاد يخفى على أحد فساده؛ لوضوح أنه مع الفارق؛ ضرورة أن حكمه في العلم على نحو التنجّز، وفيه على نحو التعليق.

ثم لا يكاد ينقضي تعجبي لمَ خَصَّصُوا الإشكال بالنهي عن القياس، مع جريانه في الأمر بطريق غير مفيد للظنّ؛ بداهة انتفاء حكمه في مورد الطريق قطعاً، مع أنه لا يظنّ بأحد أن يستشكل بذلك، وليس إلا لأجل أن حكمه به معلق على عدم النصب، ومعه لا حكم له، كما هو كذلك مع النهي عن بعض أفراد الظنّ فتدبّر جيّداً.

و قد انقدح بذلك: أنه لا وقع للجواب عن الإشكال:

تارة: بأنّ المنع عن القياس لأجل كونه غالب المخالفة^(٣).

وأخرى: بأنّ العمل به يكون ذا مفسدة غالبية على مصلحة الواقع

(١) في الفصل الآتي.

(٢) فرائد الأصول: ٥٢٧/١.

(٣) انظر فرائد الأصول: ٥٢٩/١ - ٥٣١.

وذلك لبداهة أنّه إنّما يشكل بخروجه - بعد الفراغ عن صحّة المنع عنه
- في نفسه بملاحظة حكم العقل بحجّية الظنّ، ولا يكاد يجدي صحّته
كذلك في ذبّ الإشكال في صحّته بهذا اللحاظ فافهم؛ فإنه لا يخلو عن
دقّة.

وأما ما قيل في جوابه: من منع عموم المنع عنه بحال الانسداد، أو
منع حصول الظنّ منه بعد انكشاف حاله، وأنّ ما يفسده أكثر ممّا يصلحه^(٢).
ففي غاية الفساد: فإنّه - مضافاً إلى كون كلّ واحد من المنعنين غير
سديد؛ لدعوى الإجماع على عموم المنع، مع إطلاق أدلته وعموم علّته،
وشهادة الوجدان بحصول الظنّ منه في بعض الأحيان - لا يكاد يكون في
دفع الإشكال بالقطع بخروج الظنّ الناشئ منه بمفيد، غاية الأمر: أنّه لا
إشكال مع فرض أحد المنعنين، لكنه غير فرض الإشكال، فتدبر جيّداً.

(١) أنظر فرائد الأصول: ٥٢٨/١.

(٢) أنظر قوانين الأصول: ٤٤٨-٤٤٩ و ١١٢/٢-١١٣. ذكرها الشيخ في الفرائد: ٥٢١/١.

فصل: [الظن المانع والممنوع]

إذا قام ظنّ على عدم حجّة ظنّ بالخصوص، فالتحقيق أن يقال - بعد تصوّر المنع عن بعض الظنون في حال الانسداد -:
 إنه لا استقلال للعقل بحجّة ظنّ احتمال المنع عنه، فضلاً عما إذا ظنّ - كما أشرنا إليه في الفصل السابق - فلا بدّ من الاقتصار على ظنّ قطع بعدم المنع عنه بالخصوص، فإن كفى، وإلا فبضميمة ما لم يظنّ المنع عنه، وإن احتمل مع قطع النظر عن مقدّمات الانسداد، وإن انسداد باب هذا الاحتمال معها كما لا يخفى؛ وذلك ضرورة أنّه لا احتمال مع الاستقلال حسب الفرض.

ومنه انقدح: أنّه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجّة الظنّ في الأصول أو في الفروع أو فيهما^(٣١٦)، فافهم.

(٣١٦) قال المحقق الشيخ عبد الكريم الحائري قدس سره:

«أقول: احتمال منع الشارع في حال الانسداد عن ظنّ كاحتمال جعل الشارع ظناً في حال الانفتاح، فكما أن الاحتمال الثاني لا ينافي استقلال العقل بعدم الحجّة كذلك الاحتمال الأوّل لا ينافي استقلال العقل بالحجّة.

فصل: [لا فرق في نتيجة دليل الإسناد بين أقسام الظن بالحكم]

لا فرق في نتيجة دليل الإسناد بين الظنّ بالحكم من أمانة عليه، وبين الظنّ به من أمانة متعلّقة بألفاظ الآية أو الرواية، كقول اللغوي فيما يورث الظنّ بمراد الشارع من لفظه، وهو واضح.

ولا يخفى: أنّ اعتبار ما يورثه لا محيص عنه فيما إذا كان مما ينسند فيه باب العلم فقول أهل اللغة حجة فيما يورث الظنّ بالحكم مع الإسناد ولو انفتح باب العلم باللغة في غير المورد.

نعم، لا يكاد يترتب عليه أثر آخر من تعيين المراد في وصية أو إقرار أو غيرهما من الموضوعات الخارجية، إلّا فيما يثبت فيه حجّة مطلق الظنّ بالخصوص أو ذاك المخصوص.

→

والسرّ في ذلك: ان جعل الواقعي للطريق إثباتاً ونفيّاً لا يترتب عليه أثر الحجّة ما لم يثبت بعلم أو علمي، فإذا لا منافاة بين احتمال منع الشارع عن اتباع ظنّ واستقلال العقل بحجّيته؛ لعدم ثبوت ذلك المنع بطريق معتبر من العلم أو العلمي، وكذا لا منافاة بين الظنّ بذلك واقعاً واستقلال العقل بحجّة الظنّ الممنوع؛ لتحقيق الملاك في الظنّ الممنوع دون المانع، فتدبر جيّداً. انتهى أنظر درر الفوائد: ٤٢٤.

ومثله: الظنّ الحاصل بحكم شرعي كلّيّ من الظنّ بموضوع خارجيّ، كالظنّ بأنّ راوي الخبر هو زرارة بن أعين مثلاً لا آخر.

فانقدح: أنّ الظنون الرجاليّة مجدية في حال الانسداد، ولو لم يقم دليل على اعتبار قول الرجالي، لا من باب الشهادة ولا من باب الرواية.
تنبيه:

لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات - المتطرّقة إلى مثل السند أو الدلالة أو جهة الصدور - مهما أمكن في الرواية، وعدم الاقتصار على الظنّ الحاصل منها بلا سدّ بابه فيه بالحجّة من علم أو علمي؛ وذلك لعدم جواز التنزّل في صورة الانسداد إلى الضعيف، مع التمكن من القويّ أو ما بحكمه عقلاً، فتأمل جيّداً.

فصل: [الظن بالفراغ]

إنما الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الأحكام هو حجّة الظن فيها، لا حجّيته في تطبيق المأنيّ به في الخارج معها، فيتّبع مثلاً في وجوب صلاة الجمعة يومها لا في إتيانها، بل لا بدّ من علم أو علمي بإتيانها، كما لا يخفى. نعم، ربّما يجري نظير مقدمات الانسداد في الأحكام في بعض الموضوعات الخارجية: من انسداد باب العلم به غالباً، واهتمام الشارع به بحيث علم بعدم الرضا بمخالفة الواقع بإجراء الأصول فيه مهما أمكن، وعدم وجوب الاحتياط شرعاً أو عدم إمكانه عقلاً، كما في موارد الضرر المردّد أمره بين الوجوب والحرمة مثلاً، فلا محيص عن اتّباع الظن حينئذٍ أيضاً، فافهم^(٣١٧).

(٣١٧) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«لعلّه إشارة إلى أنّ المتحصّل من الأخبار هو كون الموضوع لجواز الاستعمال وعدمه هو خوف الضرر العقلاني وإن لم يكن بالغاً درجة الظن، بل ولو كان وهماً ولكنه كان عقلياً، كما لو حصل الإحتمال للضرر من قول الطبيب العارف، ولكنه لم يحصل من قوله الظن؛ فإن الاحتمال عقلائي وإن لم يكن بالغاً مرتبة الظن، فإذا كان المدار على خوف الضرر العقلاني وهو أمر وجداني: إمّا أن يحصل أو

خاتمة

بذكر فيها أمران استطراداً:

الأول: [حكم الظن في الأصول الاعتقادية]

هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلاً - في الفروع العملية - المطلوب فيها أولاً العمل بالجوارح - يتبع في الأصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح: من الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والانقياد له - أو لا؟
الظاهر: لا؛ فإنَّ الأمر الاعتقادي وإن انسَدَ باب القطع به، إلّا أنَّ باب الاعتقاد إجمالاً - بما هو واقعه - والانقياد له وتحمله غير منسَد.
بخلاف العمل بالجوارح؛ فإنَّه لا يكاد يعلم مطابقتها مع ما هو واقعه إلّا بالاحتياط، والمفروض عدم وجوبه شرعاً، أو عدم جوازه عقلاً، ولا أقرب من العمل على وفق الظن.

وبالجملة: لا موجب - مع انسداد باب العلم في الاعتقادات - لترتيب الأعمال الجوانحية على الظن فيها مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها، فلا

→

لا يحصل، فلا يدور الأمر في موارد الضرر بين الوجوب بل الفرض:

إمّا أن يكون هو وجوب استعمال الماء للوضوء أو الغسل حيث لا يحصل خوف من استعمال الماء.

وإمّا أن يكون الفرض الطهارة الترابية حيث يحصل خوف من استعمال الماء، وحصول الخوف وعدمه أمر وجداني لا واقعي، بخلاف ما إذا كان الموضوع هو الضرر الواقعي؛ فإنه يمكن فيه الدوران بين الوجوب والحرمة واقعاً لأنه أمر واقعي. انتهى أنظر بداية الوصول: ٢٣٨/٦.

يتحمّل إلّا لما هو الواقع، ولا ينقاد إلّا له، لا لما هو مظنونه، وهذا بخلاف العمليات؛ فإنه لا محيص عن العمل بالظنّ فيها مع مقدمات الانسداد.

نعم، يجب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات - لو أمكن - من باب وجوب المعرفة لنفسها كمعرفة الواجب تعالى وصفاته؛ أداءً لشكر بعض نعمائه ومعرفة أنبيائه؛ فإنّهم وسائط نعمه وآلائه، بل وكذا معرفة الإمام عليه السلام على وجه صحيح^(٣١٨)، فالعقل يستقلّ بوجوب معرفة النبيّ ووصيّه لذلك، ولاحتمال الضرر في تركه.

ولا يجب عقلاً معرفة غير ما ذكر، إلّا ما وجب شرعاً معرفته كمعرفة الإمام عليه السلام على وجه آخر غير صحيح، أو أمر آخر ممّا دلّ الشرع على وجوب معرفته.

وما لا دلالة على وجوب معرفته بالخصوص - لا من العقل ولا من النقل - كان أصالة البراءة من وجوب معرفته محكمة.

ولا دلالة لمثل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ﴾^(١) الآية ولا لقوله ﷺ: «وما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس»^(٢)، ولا لما دلّ على وجوب التفقّه وطلب العلم من الآيات

(٣١٨) وهو كون الإمامة كالنبوة منصباً إلهياً يحتاج إلى تعيينه تعالى ونصبه، لا أنّها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين وهو وجه آخر. (المحقّق الخراساني قدس سره).

(١) الذاريات: ٥٦.

(٢) أنظر الكافي الشريف: ٣/ ٢٤٦، باب فضل الصلاة من كتاب الصلاة والخبر عن مولانا الامام الصادق عليه الصلاة والسلام.

والروايات على وجوب معرفته بالعموم.

ضرورة أن المراد من ﴿لِيَعْبُدُونَ﴾ هو خصوص عبادة الله ومعرفته، والنبوي^(١) إنما هو بصدد بيان فضيلة الصلوات لا بيان حكم المعرفة، فلا إطلاق فيه أصلاً.

ومثل آية النُّفَر إنما هو بصدد بيان الطريق المتوسّل به إلى التفقّه الواجب، لا بيان ما يجب فقّحه ومعرفته كما لا يخفى.

وكذا ما دلّ على وجوب طلب العلم إنما هو بصدد الحثّ على طلبه لا بصدد بيان ما يجب العلم به.

ثم إنّه لا يجوز الاكتفاء بالظنّ فيما يجب معرفته عقلاً أو شرعاً؛ حيث إنّه ليس بمعرفة قطعاً، فلا بدّ من تحصيل العلم لو أمكن، ومع العجز عنه كان معذوراً إن كان عن قصور لغفلة، أو لغموضه المطلب مع قلّة الاستعداد، كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال، بخلاف ما إذا كان عن تقصير في الاجتهاد ولو لأجل حبّ طريقة الآباء والأجداد واتباع سيرة السلف؛ فإنّه كالجبلي للخلف، وقلّما عنه تخلف.

والمراد من المجاهدة في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^(٢) هو: المجاهدة مع النفس بتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل - وهي التي كانت أكبر من الجهاد - لا النظر والاجتهاد، وإلا لأدى إلى الهداية، مع أنّه يؤدّي إلى الجهالة والضلالة، إلا إذا كانت هناك منه تعالى عناية؛ فإنّه غالباً بصدد إثبات أنّ ما وجد آباءه عليه هو الحق لا بصدد

(١) قد عرفت: أن الحديث عن الامام الصادق عليه الصلاة والسلام وليس نبوياً كما ذكره رحمته الله وإن كان رحمته الله هو الأصل لأحاديثهم صلوات الله عليهم على كلّ حال.

الحق، فيكون مقصراً مع اجتهاده، ومؤخذاً إذا أخطأ على قطعه واعتقاده.
ثم لا استقلال للعقل بوجود تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم فيما يجب تحصيله عقلاً لو أمكن، لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه، بل بعدم جوازه؛ لما أشرنا إليه: من أن الأمور الاعتقادية مع عدم القطع بها، أمكن الاعتقاد بما هو واقعها والانقياد لها، فلا إلجاء فيها أصلاً إلى التنزل إلى الظن فيما انسدّ فيه باب العلم بخلاف الفروع العملية، كما لا يخفى.
وكذلك لا دلالة من النقل على وجوبه فيما يجب معرفته مع الإمكان شرعاً، بل الأدلة الدالة على النهي عن اتباع الظن دليل على عدم جوازه أيضاً.
وقد انقذ من مطاوي ما ذكرنا: أن القاصر يكون في الاعتقادات للغفلة أو عدم الاستعداد للاجتهاد فيها؛ لعدم وضوح الأمر فيها بمثابة لا يكون الجهل بها إلا عن تقصير، كما لا يخفى فيكون معذوراً عقلاً^(٣١٩).
ولا يصغى إلى ما ربّما قيل: بعدم وجود القاصر فيها، لكنه إنما يكون معذوراً غير معاقب على عدم معرفة الحق إذا لم يكن يعانده، بل كان ينقاد له على إجماله لو احتمله.

(٣١٩) ولا ينافي ذلك عدم استحقاقه درجة، بل استحقاقه دركة؛ لنقصانه بسبب فقدانه للإيمان به تعالى أو برسوله، أو لعدم معرفة أوليائه؛ ضرورة أن نقصان الإنسان لذلك يوجب بُعدّه عن ساحة جلاله تعالى، وهو يستتبع لا محالة دركة من الدركات، وعليه فلا إشكال فيما هو ظاهر بعض الروايات والآيات، من خلود الكافر مطلقاً ولو كان قاصراً.

فقصوره إنما ينفعه في دفع المؤاخظة عنه بما يتبعها من الدركات، لا فيما يستتبعه نقصان ذاته ودنو نفسه وخساسته، فإذا انتهى إلى اقتضاء الذات لذلك، فلا مجال للسؤال عنه: «بَلَمْ ذَلِكَ؟» فافهم. (المحقق الخراساني قدس سره)

هذا بعض الكلام ممّا يناسب المقام، وأمّا بيان حكم الجاهل من حيث الكفر والإسلام فهو - مع عدم مناسبه - خارج عن وضع «الرسالة».

الثاني: [الترجيح والوهن بالظن]

الظن الذي لم يقدّم على حجّته دليل:

هل يجبر به ضعف السند أو الدلالة بحيث صار حجّة ما لولاه لما كان بحجّة؟

أو يوهن به ما لولاه على خلافه لكان حجّة؟

أو يرجّح به أحد المتعارضين بحيث لولاه على وفقه لما كان ترجيح لأحدهما أو كان للآخر منهما أم لا؟

و مجمل القول في ذلك: أنّ العبرة في حصول الجبران أو الرجحان بموافقه هو الدخول بذلك تحت دليل الحجّة أو المرجّحية الراجعة إلى دليل الحجّة، كما أنّ العبرة في الوهن إنّما هو الخروج بالمخالفة عن تحت دليل الحجّة.

فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره، أو بصحة مضمونه، ودخوله بذلك تحت ما دلّ على حجّة ما يوثق به، فراجع أدلة اعتباره^(١).

وعدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد - لاختصاص دليل الحجّة بحجّة الظهور في تعيين المراد، والظن من أمارة خارجيّة به - لا يوجب ظهور اللفظ فيه كما هو ظاهر إلّا فيما أوجب القطع ولو إجمالاً باحتفائه بما كان موجباً لظهوره فيه لو لا عروض انتفائه.

(١) في بعض النسخ: «اعتبارها».

وعدم وهن السند بالظن بعدم صدوره، وكذا عدم وهن دلالة مع ظهوره، إلا فيما كشف - بنحو معتبر - عن ثبوت خلل في سنده، أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهر لو لا تلك القرينة؛ لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة، ولا دليل اعتبار الظهور بما إذا لم يكن ظنّ بعدم صدوره، أو ظنّ بعدم إرادة ظهوره.

وأما الترجيح بالظن: فهو فرع دليل على الترجيح به، بعد سقوط الأمارتين بالتعارض من البين، وعدم حجّة واحد منهما بخصوصه وعنوانه، وإن بقي أحدهما بلا عنوان على حجّيته، ولم يقدّم دليل بالخصوص على الترجيح به.

وإن ادّعى^(١) شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» استفادته من الأخبار الدالة على الترجيح بالمرجّحات الخاصة على ما يأتي تفصيله في التعادل والترجيح.

ومقدّمات الانسداد في الأحكام إنّما توجب حجّة الظنّ بالحكم أو بالحجّة لا الترجيح به ما لم يوجب ظنّ بأحدهما.

ومقدّماته في خصوص الترجيح - لو جرت - إنّما توجب حجّة الظنّ في تعيين المرجّح، لا أنّه مرجّح إلا إذا ظنّ أنّه أيضاً مرجّح فتأمّل جيّداً.

هذا فيما لم يقدّم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل.

وأما ما قام الدليل على المنع عنه كذلك - كالقياس - فلا يكاد يكون به جبر أو وهن أو ترجيح فيما لا يكون لغيره أيضاً، وكذا فيما يكون به

أحدهما؛ لوضوح أنّ الظن القياسي - إذا كان على خلاف ما لولاه
 لكان حجة بعد المنع عنه - لا يوجب خروجه عن تحت دليل حجّيته، وإذا
 كان على وفق ما لولاه لما كان حجة لا يوجب دخوله تحت دليل الحجّية،
 وهكذا لا يوجب ترجيح أحد المتعارضين؛ وذلك لدلالة دليل المنع على
 إلغائه الشارع رأساً، وعدم جواز استعماله في الشرعيّات قطعاً، ودخله في
 واحد منها نحو استعمال له فيها كما لا يخفى، فتأمل جيداً*).

(*) إنتهينا من مقابلته وتصحيحه بعد ترصيفه وتحقيقه والتعليق عليه حامدين شاكرين بتوفيق
 من الله سبحانه وتعالى وتسديد من الرسول الأعظم ﷺ وأهل بيته صلوات الله عليهم
 بعد منتصف الليل من ليلة الإثنين ٢٦ ع ١٤٣٣/٢ هـ الموافق لـ ٢٩ اسفند ١٣٩٠ ش. كما
 انتهينا من المراجعة الأخيرة بعد منتصف الليل من ليلة ٢٦ شهر رمضان المبارك سنة
 ١٤٣٣ هـ، ونحن معتكفون بجوار عمّتنا الطاهرة كريمة أهل البيت ﷺ فاطمة المعصومة
 - بنت الامام موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي وفاطمة بنت رسول
 الله الأعظم محمد ﷺ.

في عش آل محمد قم المقدّسة

صانها الله جل جلاله عن الحدثان

وكتب

السيد محمد حسن الموسوي العباداني

آل السيد علي القارون الزاهد البحراني

الفهرس

المقصد الثاني في النواهي

- ٧..... فصل: مفاد مادة النهي وصيغته
- ٧..... فصل: اجتماع الأمر والنهي
- ٧..... فصل: في أن النهي عن الشيء هل يقتضي فساد أم لا؟
- ٩..... فصل : مفاد النهي وصيغته
- ١٤..... فصل: اجتماع الأمر والنهي
- ١٤..... الأول : «المراد بالواحد»
- ١٧..... الثاني: الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة
- ١٩..... الثالث: المسألة أصولية
- ٢١..... الرابع: المسألة عقلية
- ٢٣..... الخامس: المسألة تعمّ جميع أقسام الإيجاب والتحريم
- ٢٤..... السادس: أخذ قيد المندوحة
- ٢٥..... السابع: النزاع لا يبتني على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع
- ٢٩..... الثامن: ملاك باب الاجتماع
- ٣١..... التاسع: حكم دليلي الأمر والنهي في مقام الإثبات
- ٣٢..... العاشر ثمرة النزاع

- القول بالامتناع وأدلته..... ٣٩
- إحداها: تضاد الأحكام الخمسة ٤٠
- ثانيتها: تعلق الأحكام بأفعال المكلفين دون العناوين ٤١
- ثالثتها: تعدد العنوان لا يوجب تعدد المَعْنُون وجوداً..... ٤١
- رابعتها: الواحد وجوداً واحداً ماهية..... ٤٢
- تقرير دليل الامتناع..... ٤٥
- القول بالجواز ودليله ٥٦
- دليل آخر على جواز الاجتماع وجوابه ٦٥
- القول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً..... ٦٦
- الأول: مناط الإضطرار الرافع للحرمة ٦٧
- حكم المضطرّ إليه بسوء الاختيار على الامتناع ٦٧
- حكم الاضطرار كذلك على الجواز ٦٨
- المختار في المقام..... ٦٨
- مختار الشيخ الأعظم قدس سرّه ٧١
- حكم شرب الخمر علاجاً..... ٧٣
- مناقشة مختار الفصول..... ٧٤
- مناقشة مختار المحقق القمي قدس سرّه..... ٧٧
- حكم الصلاة في الدار المغصوبة..... ٧٩
- الأمر الثاني: صغورية المقام لكبرى التعارض أو التراحم ٧٩
- وجوه ترجيح النهي على الأمر..... ٨١
- النهي أقوى دلالة من الأمر..... ٨٢

٨٨.....	الأمر الثالث: لحوق تعدّد الإضافات بتعدّد الجهات
٩٠.....	فصل: في أن النهي عن الشيء هل يقتضي فساد أم لا؟
٩٠.....	الأول: الفرق بين هذه المسألة ومسألة الاجتماع
٩٢.....	الثاني: في أن المسألة لفظيّة أو عقليّة
٩٢.....	الثالث: شمول ملاك البحث للنهي التنزيهي والغيري
٩٣.....	الرابع: المراد من العبادة في محلّ النزاع
٩٥.....	الخامس: تحرير محلّ النزاع
٩٦.....	السادس: إختلاف الصحة والفساد بحسب الآثار والأنظار
٩٩.....	تنبيه: الصحة والفساد عند المتكلّم والفقهاء
١٠٢.....	السابع: لا أصل في المسألة
١٠٨.....	الثامن: أقسام متعلّق النهي في العبادة
١١٠.....	الأوّل في العبادات
١١٠.....	النهي في العبادة يقتضي الفساد
١١١.....	الإشكال في الاقتضاء وجوابه
١١٢.....	المقام الثاني في المعاملات
١١٢.....	النهي في المعاملة لا يقتضي الفساد
١١٣.....	توهم دلالة الأخبار على الإقتضاء
١١٤.....	تذنب: الكلام في دلالة النهي على الصحة

المقصد الثالث في المفاهيم

١١٩.....	مقدّمة
١١٩.....	حقيقة المفهوم

١٢٢ فصل: مفهوم الشرط

١٢٢ الملاك في ثبوت المفهوم

١٢٤ وجوه إثبات العلية المنحصرة للشرط

١٢٩ أدلة المنكرين للمفهوم

١٢٩ أحدها: إمكان نيابة شرط آخر عن الشرط المذكور في القضية

١٣٠ ثانيها: إنتفاء الدلالات الثلاث عن المفهوم

١٣١ ثالثها: الإستدلال بالآية الكريمة

١٣١ الأمر الأول: المفهوم انتفاء سنخ الحكم لا شخصه

١٣٥ إشكال ودفع:

الأمر الثاني: وجوه التصرف في الظهور عند تعدد الشرط واتحاد الجزاء

١٣٧

١٤١ الأمر الثالث: تداخل المسببات والأقوال فيها

١٤٦ فصل: مفهوم الوصف

١٤٧ تذييب: جريان النزاع في الوصف الأخص

١٤٩ فصل: مفهوم الغاية

١٥٣ فصل: مفهوم الحصر

١٥٩ فصل: مفهوم اللقب والعدد

المقصد الرابع في العام والخاص

١٦٣ فصل: تعريف العام وأقسامه

١٦٥ أقسام العام

٥٥٥	الفهرس
١٦٧	فصل: صيغ العموم
١٦٨	فصل : الألفاظ الدالة على العموم
١٧٠	فصل: حجّة العام المخصّص في الباقي
١٧٦	فصل: هل يسري إجمال الخاصّ إلى العام؟
١٧٦	الشبهة المفهوميّة
١٨٧	الشبهة المصادقيّة
١٩١	إيقاظ: إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي
١٩٢	التمسك بالعام في غير الشك في التخصيص
١٩٤	مصاديق العام لا تُحرز بأصالة عدم التخصيص
١٩٥	فصل: العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص
١٩٩	إيقاظ: الفرق بين الفحص في الأصول اللفظيّة والعمليّة
٢٠٢	فصل: في عموم الخطابات لغير المشافهين
٢٠٢	تحرير محل النزاع
٢٠٨	فصل: ثمرة عموم الخطابات الشفاهيّة للمعدومين
٢١٠	فصل: تعقّب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده
٢١٣	فصل: التخصيص بالمفهوم المخالف
٢١٥	فصل: الاستثناء المتعقّب لجمل متعدّدة
٢١٧	فصل: تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد
٢٢٣	فصل: الخاص والعام المتخالفان
٢٢٣	دوران الأمر بين النسخ والتخصيص

٥٥٦	 كفاية الأصول / ج٢
٢٢٥	 حقيقة النسخ وتصحيحه في الشرعيات
٢٣٠	 الثمرة بين التخصيص والنسخ

المقصد الخامس في المطلق والمقيد

٢٣٣	 فصل : تعريف المطلق
٢٣٤	 ألفاظ المطلق
٢٤٧	 فصل: مقدّمات الحكمة
٢٥٠	 بقي شيء: الأصل في الشك في تمامية مراد المتكلم
٢٥٢	 تنبيه: حكم المطلق ذي الجهات المتعددة
٢٥٤	 فصل: المطلق والمقيد المتنافيان
٢٥٨	 تنبيه: عدم اختصاص التقيد بالحكم التكليفي
٢٥٩	 اختلاف نتيجة مقدّمات الحكمة
٢٦٢	 فصل: في المجلد والمبين

المقصد السادس في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً

٢٦٧	 مبحث القطع التفصيلي والإجمالي
٢٦٧	 مبحث الظنّ أو الأمارات غير العلمية
٢٦٩	 مبحث القطع التفصيلي والإجمالي
٢٧٣	 تمهيد في حالات المكلف عند التفاته إلى حكم شرعي
٢٧٦	 الأمر الأول: القطع وأحكامه وأقسامه
٢٨٤	 الأمر الثاني: التجري والإنقياد
٣٠٤	 الأمر الثالث : أقسام القطع
٣٠٩	 قيام الأمارات مقام القطع الطريقي

٥٥٧ الفهرس

٣١٤ عدم قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي

٣١٦ عدم قيام الأصول مقام القطع الطريقي إلا الاستصحاب

٣٢١ عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي

الأمر الرابع: إمتناع أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده

٣٢٨

٣٣٢ الأمر الخامس: الموافقة الإلتزامية

٣٤١ الأمر السادس: حجّة القطع الطريقي مطلقاً

٣٤٧ الأمر السابع: حجية القطع الإجمالي

مبحث الظن أو الأمارات غير العلمية

٣٦١ أحدها: عدم اقتضاء الأمانة للحجّة وعدمها ذاتاً

٣٦٦ ثانيها: إمكان التعبد شرعاً بالأمانة غير العلمية

٣٧٠ محاذير التعبد بالظنون

٤٠٨ ثالثها: تأسيس الأصل في المسألة

٤١٤ فصل حجّة الظواهر

٤٣١ فصل عدم حجّة قول اللغوي

٤٣٧ فصل حجّة الإجماع المنقول

٤٣٧ الملاك في حجة الاجماع

٤٤٢ الأمر الثاني: اختلاف الالفاظ الحاكية للإجماع

٤٤٣ الأمر الثالث: حجّة الاجماع المنقول الكاشف عن رأي المعصوم

٤٤٩ تنبيهات مبحث الإجماع المنقول

الأول : بطلان الطرق المتقدمة لاستكشاف رأي الإمام عليه السلام ٤٤٩

الثاني : تعارض الإجماعات المنقولة ٤٥٣

الثالث : نقل التواتر بخبر الواحد ٤٥٤

فصل عدم حجّة الشهرة الفتوائية ٤٥٥

فصل حجّة خبر الواحد ٤٥٧

فصل في الآيات التي استدل بها ٤٦١

فصل: في الأخبار التي دلت على اعتبار أخبار الآحاد ٤٨٧

فصل: في الإجماع على حجّة الخبر ٤٨٨

فصل: في الوجوه العقلية التي أقيمت على حجّة الخبر الواحد ٤٩٧

أحدها : العلم الإجمالي بصدور كثير من الأخبار ٤٩٧

ثانيها: ثبوت كثير من الأحكام بخبر الواحد ٤٩٨

ثالثها: وجوب العمل بالظن عند انسداد باب العلم والعمل ٥٠١

فصل: في الوجوه التي أقاموها على حجّة الظن ٥٠٣

الأول: قاعدة دفع الضرر المظنون ٥٠٣

الثاني: قاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح ٥٠٥

الثالث: لزوم العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات

والموهومات ٥٠٦

الرابع: دليل الانسداد ٥٠٧

أما المقدّمة الأولى : انحلال العلم الاجمالي بالتكاليف بركة ما ورد

عنهم عليهم السلام من الأخبار ٥٠٧

٥٥٩	الفهرس
٥٠٨	وأما المقدمة الثانية : إنسداد باب العلم دون العلمي
٥٠٨	وأما الثالثة : قطعية المقدمة الثالثة
٥٠٨	وأما المقدمة الرابعة : عدم وجوب الاحتياط فيما عسره يخلّ بالنظام دون
٥٠٩	غيره
٥١٣	وأما المقدمة الخامسة : قبح ترجيح المرجوح على الراجع ثابت لكنّ
٥١٣	النوبة لا تصل إليه
٥١٥	فصل : الظنّ بالطريق والظنّ بالواقع
٥٣٠	فصل : الكشف والحكومة
٥٣٣	طرق تعميم النتيجة على الكشف
٥٣٦	فصل : الإشكال في خروج القياس عن عموم النتيجة
٥٤٠	فصل : الظنّ المانع والممنوع
٥٤١	فصل : لا فرق في نتيجة دليل الإنسداد بين أقسام الظنّ بالحكم ...
٥٤٣	فصل : الظنّ بالفراغ
٥٤٤	الأوّل : حكم الظنّ في الأصول الاعتقادية
٥٤٨	الثاني : الترجيح والوهن بالظنّ
٥٥١	الفهرس

كفاية الأصوف

نائب

الشيخ الكبير والدقيق النحرير
الشيخ محمد بن أبي بكر الطائفي

مع حديقة الضحول

حواشي

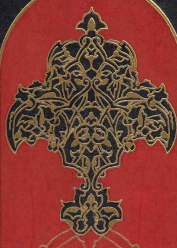
الشيخ عبد الكريم الحائري البزدي
والشيخ أبي المجد محمد رضا الأصفهاني
والسيد محمد حسين الطباطبائي

ولباب حواشي

البقوجاني والمشكيني والإيرواني والشيخ آل راضي
ومختارات من جمهرة من الأعلام

حققه وعلق عليه وقدم له

السيد محمد حسن الموسوي العباداني



الكتاب
في
الاصوفية
والعرفان



كفاية الأصول

للمحقق الأصولي محمد كاظم الهروي الخراساني قدس سره

مع حديقة الفحول

حواشي

الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي قدس سره

والشيخ أبي المجد محمد رضا الأصفهاني قدس سره

والسيد محمد حسين الطباطبائي قدس سره

ولباب حواشي

القوجاني والمشكيني والإيرواني والشيخ آل راضي قدس سره

ومختارات من جمهرة من الأعلام

حققه وعلّق عليه وقدم له

السيد محمد حسن الموسوي العباداني

الجزء الثالث

آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین ، ۱۲۵۵-۱۳۲۹ ق .
کفایه الاصول / محمدکاظم الهروی الخراسانی. مع حدیقه الفحول
حواشی عبدالکریم الحائری الیزدی، ابی المجد محمدرضا الاصفهانى
السید محمد حسین طباطبائی. ولباب حواشی ومختارات من جمهوره من الاعلام؛ قوچانی و...

قم : ذوی القربی ، ۱۳۹۱ .

شابک : ۹۷۸-۹۶۴-۵۱۸-۴۹۶-۲

فهرست نویسی براساس فیپا

موضوع : کفایه الاصول - نقد و تفسیر - اصول فقه شیعه - قرن ۱۴

شناسنامه افزوده : کفایه الاصول . شرح

رده بندی کنگره : ۱۳۹۱ ک۸/ت۳/۸/۱۵۹ BP

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

کَفَايَةُ الْقَوْلِ

قم - شارع ارم - باساج قدس - رقم ۵۹

هاتف : ۰۲۵۱۷۷۴۴۶۶۳

کفایه الاصول مع تعلیقات فحول العلماء ج ۳

مؤلف : محمد کاظم الهروی الخراسانی

حققه وعلق علیه وقدم له: السيد محمد حسن الموسوی العبادانی

«المطبعة : گل وردی * الكمیة : ۱۵۰۰ جلد * تاریخ الطبع : ۱۴۳۴ هـ.ق.»

«الطبعة : الاولى * شابک : ۹۷۸-۹۶۴-۵۱۸-۴۹۶-۲»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



المقصد السابع

في

الأصول العملية

فصل في أصالة البراءة

فصل في أصالة التخيير (دوران الأمر بين المحذورين)

فصل في أصالة الإشتغال

خاتمة في شرائط الأصول

فصل في الاستصحاب

المقصد السابع: في الأصول العملية [تعريفها]

وهي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظَّنِّ بدليل،^(١)
مما دلَّ عليه حكم العقل، أو عموم النَّقل^(٢).

(١) سيأتي بعض ما يتعلق به وقد مرَّ بعض الكلام فيما مرَّ. (الطباطبائي)

(٢) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قُلِّبَ:

«لا يخفى: أنَّ الاستفادة من الأصول العملية التي دلَّ عليها النقل: أحكام فرعية كَلِّية
ظاهريَّة، متعلقة بالعمل.

والأصول: ما بمعونتها تستنبط هذه الأحكام وأضرابها، كَلِّية وجزئية، من أدلتها
التفصيلية.

وأما الأصول العقلية، فالبحث عنها ليس بحثاً عن مدرك الحكم الشرعي، ولا يراد بها
استفادة الحكم الشرعي منها بقاعدة الملازمة، ليكون بحثاً عما يقع في طريق
الاستنباط.

ولذا التجأ المصنِّف في أوَّل الكتاب لأجل إدراج مثل ذلك في علم الأصول بزيادة
قيد: «أو التي ينتهي إليه المجتهد في مقام العمل» في تعريف الأصول.

والمهمّ منها أربعة؛ فإنّ مثل قاعدة الطهارة^(٣) فيما اشبه طهارته بالشبهة

→

وكلامه هناك - وإن كان مطلقاً - يشمل الأصول النقليّة.

لكن عرفت: إنّ الأصول النقليّة أحكام فرعية عملية، وعلم الأصول: ما بمعونه تستنبط مثل هذه الأحكام عن الأدلة، ومجرّد أنّ ذلك [من] أحكام الشك - فيكون موضوعها متأخراً عمّا إذا قام دليل خاص على الحكم الجزئي، فيختصّ بما بعد الفحص واليأس - لا يجعله من علم الأصول». انتهى أنظر نهاية النهاية: ٨٧ / ٢

(٣) قد مرّ في مباحث القطع وسيجيء أيضاً:

أنّ بناء العقلاء على حجّية القطع بناء منهم على البراءة في مورد الشبهة البدوية بالملازمة، وأنّ البناء الكلّي منهم: لا يتغيّر، وإن ما ربّما يترأى منهم من وقوع التغير في البناء فهو وضع من حيث أنه رفع.

مثال ذلك: قول المولى لعبده: «لا تعمل بالقطع بأحكامي البالغة إليك بالكتابة» فإن سقوط القطع في موارد الأحكام المكتوبة ثبوت للقطع بهذا البيان الشفاهي كما لا يخفى.

وحينئذ فمن الجائز: أن يثبت في موارد الأحكام الكلية من هذا القبيل أحكام آخر جزئية موافقة أو مخالفة؛ فانما هي صغريات على كل حال كما عرفت.

إذا تمهّد هذا: فالطهارة: إن كانت معنى عدمياً نسبته الى النجاسة نسبة العدم والملكة، أو ما يؤوّل الى ذلك: بأن يكون المجعول الشرعي الابتدائي هو النجاسة التي هي معنى اعتباري، أثره: عدم جواز أكله وشربه والصلاة معه، مثلاً كانت قاعدة الطهارة المستفادة من قوله ﷺ «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر» (الحديث) في الحقيقة صغرى من صغريات أصالة البراءة بالاستقامة.

وإن كان الأمر عكس ذلك: بأن تكون الطهارة اعتبار معنى ثبوتي والنجاسة عدمية كانت أصلاً مجعولاً امتناناً كالاحتياط المجعول في مورد الدماء والاعراض هذا.

←

→

ونظير الكلام جار في قاعدة الحلية المستفادة من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام» (الخبر).

وهذا كله بناء على إفادة أمثال هذه الظواهر حكماً ظاهرياً في مورد الشك لما يظهر من سياق هذه الروايات أنها في مقام التوسعة على المكلفين؛ فان اشتمال الغاية فيها على العلم المتعلق باتصاف الموضوع بوصفه الخاص به ينبئ [عن] أن الحكم مسبوق بأحكام مختلفة متقابلة لموضوعات مختلفة، فإذا فرض صدور مثل قوله: (الميتة نجسة، والبول والعذرة والدم والمنى من غير المأكول لحمه نجس، وماوراء ذلك طاهر) ثم صدور مثل قوله: (كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر) حتى تعلم أن ذلك الشيء موضوع لوصف القذارة كان ظاهره أن الموضوع في الصدر هو الشيء من حيث لا يعلم كونه موضوعاً لحكمه المعلوم وهو القذارة، فيكون الغاية غاية للموضوع دون الحكم ويؤول المعنى الى أن الشيء ما لم يعلم نجاسته فهو طاهر. ويشهد بذلك أيضاً: أخذ الموضوع هو الشيء المجرد عن عنوان خاص من العناوين الموضوعية للطهارة، وتعميمه بلفظ (كل) و(خاصة) في مثل قوله: (الماء كله طاهر حتى تعلم انه نجس) وكذلك ذيل رواية: (كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر فإذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك) (الخبر).

حيث ان العدول عن مثل قولنا: (فهو طاهر) الى قوله: (فليس عليك... اه) تلويح ظاهر للتوسعة المذكورة.

وبالجملة: فمعنى خبر الطهارة: أن كل شيء مجهول النجاسة فهو طاهر مادام مجهول النجاسة، ونظيره معنى خبر الحلية.

وأما استفادة الاستصحاب من هذه الأخبار كما سيشير إليه المصنف في ضمن أدلة الاستصحاب، أو كون العلم مثلاً جزءاً من موضوع النجاسة والحرمة، أو تمام الموضوع.

←

الحكمية^(٤)، وإن^(٥) كان ممّا ينتهي إليها فيما لا حجة على طهارته ولا على نجاسته، إلا أن البحث عنها ليس بهمهم؛ حيث إنها ثابتة بلا كلام من دون حاجة إلى نقض وإبرام^(٦)، بخلاف الأربعة - وهي: البراءة والاحتياط

→

غير مستقيم البتة، وسيأتي بعض الكلام في ذلك فيما سيأتي. (الطباطبائي)

(٤) لا يقال: إن قاعدة الطهارة مطلقاً تكون قاعدة في الشبهة الموضوعية؛ فإن الطهارة و النجاسة من الموضوعات الخارجيّة التي يكشف عنها الشرع.

فإنه يقال: أولاً: نمنع ذلك، بل إنهما من الأحكام الوضعيّة الشرعيّة، ولذا اختلفنا في الشرائع بحسب المصالح الموجبة لشرعهما، كما لا يخفى.

وثانياً: أنهما لو كانتا كذلك، فالشبهة فيهما - فيما كان الاشتباه لعدم الدليل على إحداهما - كانت حكميّة؛ فإنه لا مرجع لرفعها إلا الشارع، وما كانت كذلك ليست إلا حكميّة. (المحقق الخراساني قدس سره)

(٥) قال المحقق سلطان العلماء الأراكي قدس سره:

«أقول: هذا نقض على حصر الأصول الحكميّة في الأربعة، مثلاً: إذا شك في طهارة الحيوان المتولد من الكلب والشاة من جهة سلب اسمهما عنه، فيكون الشك في حكم الشارع بطهارته، وهذه شبهة حكميّة، فلا بدّ للمجتهد أولاً: الفحص عن دليل يدلّ على حكمه الواقعي من كونه نجساً تبعاً للكلب أو طاهراً تبعاً للشاة، وعند فقد الدليل يستريح إلى الأصل في الأشياء [الذي] هو الطهارة المجعولة للشك، فتكون الطهارة الظاهرية كواحد من الأصول الأربعة، فما بالها لم تكن في عدادها.

وهذا النقض كما ترى مبني على كون الطهارة والنجاسة من الأحكام الوضعيّة القابلة لتعلّق الجعل بها كالملكيّة والزوجة ونحوهما.» انتهى أنظر حاشية سلطان العلماء

الأراكي على الكفاية: ١٠/٥.

(٦) قال المحقق الأصولي سلطان العلماء الأراكي قدس سره:

←

→

«لكن التحقيق: أن الشبهة فيها حكمية لاموضوعية.

بيانه: ان الأمور الاعتبارية على قسمين:

تارة: يكون لها منشأ فيه خصوصية باعتبارها ينتزع مفهوم من المفاهيم كالفوقية والتحتية والعمرى والإمكان ونحوها، وهذه ليست قابلة لتعلق الجعل التشريعي بها إذ هي تابعة لمنشأ انتزاعهما.

وأخرى: لا يكون لها منشأ كذلك، بل هي من المفاهيم الاستقلالية التي يتعلق الجعل بها ابتداءً، وإمّا اخترعها من بيده زمام أمور الأنام لتنظيم أمورهم في معاملاتهم ومناكحاتهم، فهي مجعولة قانوناً لانتظام أمور المعاش وقاية عن الهرج والمرج، وليس في اعتبارها كثير مؤونة، ويكفي ملاحظة مناسبتها لسنخ من المقولات الواقعية أو الموجودات الخارجية، وأنها مرتبة نازلة منها كالملكية الاعتبارية المناسبة للجدة الخارجية التي هي هيئة خارجية محيطة بالبدن كالتعمم والتقمص والتسرو، فكأن المملوك للمالك صار هيئة محيطة به يعظم بها في أعين الناس كالجدة الخارجية.

ومن البين: ان الطهارة والنجاسة لو كانتا من الأمور الواقعية لكانت داخلية في مقولة من المقولات الواقعية، ولا بد أن تكون من مقولة الكيفيات المحسوسة العارضة للجسم؛ ضرورة عدم دخولها في سائر المقولات كما لا يخفى على من له خبرة بعلم المعقول.

ومن المستبين: انه لا يتغير حال الجسم الملاقي لعين من الأعيان النجسة مع الرطوبة بلا انتقال شيء من أجزائه إليه، وهذا أمر محسوس في الأنظار.

وأما تخصيص الأعيان النجسة كالدّم مما له نفس سائلة بالنجاسة دون الدّم مما ليس له نفس سائلة، والبول والغائط من غير المأكول اللحم بالنجاسة دونهما من مأكول اللحم، والمنى من ذي النفس بالنجاسة دون غير ذي النفس والميتة من ذي النفس

←

والتخير والاستصحاب - فإنها محلّ الخلاف بين الأصحاب، ويحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ما هو حكم العقل، أو مقتضى عموم النّقل فيها إلى مزيد بحث وبيان ومؤونة حجة وبرهان، هذا.

مع جريانها في كلّ الأبواب واختصاص تلك القاعدة ببعضها، فافهم^(٧).

→

بالنجاسة دون غيرها فليس إلّا من باب التّعبد، ومن ثمّ اختلفنا في الشرائع، وربّما يكون النجس في شريعة موسى ﷺ طاهراً في شريعتنا وبالعكس، وليس ذا إلّا بحسب اختلاف المصالح النوعية المختلفة باختلاف الأزمنة والأحوال. فالنجاسة الشرعية فيما ليست قذارة محسوسة بالذات كالهيئة المتعفّنة، أو بالعرض كالجسم المتلوّث بالعدرة ونحوها مرتبة تنزليّة مأخوذة من تلك القذارة الخارجية لأجل مصلحة نوعية مقتضية للحكم بالنجاسة؛ كي يركز في أذهان المتشرّعة التنفّر عن ذلك النجس الشرعي كما يتنفّرون عن الدنس الخارجي، فالحكم بالنجاسة في الدنس الخارجي وغيره حكم تعبدي، والتنفّر الذي هو الغرض من جعلها موجود فيه في الجملة قبل الجعل، وفي غيره يحصل بعد الجعل، وعدم حصوله في بعض الناس ممّن لا يكثرث بالدين غير ضائر؛ إذ المقصود حصوله في نوع الأناس المتدينين بالدين.

إلى أن قال ﷺ:

فظهر مما ذكرنا: أن الطهارة في مقابلة النجاسة من المجعولات الشرعية التي زمام رفع الشبهة فيها بيد الشارع. انتهى أنظر حاشية سلطان العلماء على الكفاية: ١١/٥ - ١٣.

(٧) قال المحقّق الشيخ محمد طاهر آل راضي ﷺ:

«الظاهر أنه يشير إلى ما يرد على الوجه الثاني: من أن كون المسألة عامّة لجميع الأبواب ليس هو الملاك في كونها أصوليّة، بل الملاك في كونها أصوليّة هو كونها

←

→

مما تختص بالمجتهد، وأنه هو الذي ينتهي إليها، وإن الانتهاء إليها يكون بعد الفحص واليأس وهذا الملاك موجود في قاعدة الطهارة. ولعله يشير إلى المناقشة في الجواب الأول أيضاً؛ وهو أن الملاك في البحث عن هذه الأصول معرفتها لا كونها مسلمة أو غير مسلمة، فكونها مسلمة عند الكل لا يقتضي خروجها، مضافاً إلى ما يقال: من أنها غير مسلمة الجريان عند الكل. انتهى أنظر بداية الوصول: ٢٨٧/٦.

فصل في أصالة البراءة

• أدلة جريان البراءة في الشك في التكليف:

١- الكتاب: آية نفي التعذيب

٢- السنة: - حديث الرفع

- حديث الحجب

- حديث الحلّ

- حديث السّعة

- حديث الإطلاق

٣- الإجماع

٤- العقل

• أدلة المحدثين على وجوب الإحتياط:

١- الكتاب: الآيات الناهية عن العمل بغير علم

٢- السنّة: - ما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهة

- وما دلّ على وجوب الإحتياط

٣- العقل: - العلم الإجمالي بوجود التكليف في المشتبهات

- أصالة الحظر

- وجوب دفع الضرر المحتمل

فصل: [في أصالة البراءة]

لو شكّ في وجوب شيء أو حرّمته^(٨)، ولم تنهض عليه حجة، جاز شرعاً وعقلاً ترك الأول وفعل الثاني، وكان مأموناً من عقوبة مخالفته. كان عدم نهوض الحجة: لأجل فقدان النص^(٩).

(٨) لا يخفى: أن جمع الوجوب و الحرمة في فصل، و عدم عقد فصل لكلّ منهما على حدة، و كذا جمع فقد النصّ و إجماله في عنوان عدم الحجة، إنّما هو لأجل عدم الحاجة إلى ذلك بعد الاتحاد فيما هو الملاك، و ما هو العمدّة من الدليل على المهمّ، و اختصاص بعض شقوق المسألة بدليل أو بقول، لا يوجب تخصيصه بعنوان على حدة.

و أمّا ما تعارض فيه النصّان فهو خارج عن موارد الأصول العمليّة المقرّرة للشاكّ على التحقيق فيه من الترجيح أو التخيير، كما أنّه داخل فيما لا حجة فيه، بناء على سقوط النصّين عن الحجّة.

و أمّا الشبهة الموضوعيّة فلا مساس لها بالمسائل الأصوليّة، بل فقهيّة، فلا وجه لبيان حكمها في الأصول إلا استطراداً، فلا تغفل. (المحقّق الخراساني قدس سره)

(٩) قال المحقق الأصولي الشيخ علي الايرواني قدس سره:

«هذا تعريض على شيخه؛ حيث أفرد لكل من فقد النصّ وإجماله وتعارض النصّين

أو إجماله واحتماله الكراهة، أو الاستحباب.
أو تعارضه فيما لم يثبت بينهما ترجيح بناء على التوقف في مسألة
تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين.
و أما بناء على التخيير - كما هو المشهور - فلا مجال لأصالة البراءة
وغيرها؛ لمكان وجود الحجّة المعتبرة، وهو أحد النصين فيها، كما لا
يخفى.

→

مسألة مستقلة، و أضاف إلى ذلك بمسألة رابعة للشبهات الخارجية.
ولكن لا يخفى من راجع كلامه رحمته الله ان ذلك منه لأجل اختصاص بعض تلك المسائل
بخصوصية، من ثبوت خلاف أو وفاق ونحو ذلك، فيكون الإجمال مخرّجاً بهذا
المقصود». انتهى. أنظر نهاية النهاية: ٨٨/٢

[أدلة جريان البراءة في الشك في التكليف]

وقد استدلّ على ذلك بالأدلة الأربعة:

أما الكتاب :

فبآيات، أظهرها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١).

وفيه: أن نفي التعذيب^(١٠) - قبل إتمام الحجّة ببعث الرُّسل - لعلّه كان منّة منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك.

ولو سلّم اعتراف الخصم^{(١١)(٢)} بالملازمة بين الاستحقاق والفعليّة لما

(١٠) لازمه الالتزام بوجود حكم الزامي مع انتفاء المؤاخذه على تركه، وهو كما ترى.

(الطباطبائي)

(١١) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

إشارة إلى ردّ ما ذكره الشيخ قدس سره من تصحيح هذه المقدّمة بعد الاعتراف بما ذكرنا: من أن هذه المقدّمة تامّة؛ لاعتراف الأخباري بالملازمة المذكورة، وقد دفعه

(١) الإسراء: ١٥.

(٢) أنظر فرائد الأصول: ٢٣/٢ - ٢٤.

صح الاستدلال بها، إلا جلاً مع وضوح منعه؛ ضرورة أن ما شك في وجوبه أو حرمة ليس عنده بأعظم ممّا علم بحكمه، وليس حال الوعيد بالعذاب فيه، إلا كالوعيد به فيه، فافهم^(١٢).

وأما السّنة:

فبروايات:

منها: حديث الرّفْع^(١) ^(١٣)

→

المصنّف بوجهين.

ثم إن هذه الآية لو تمّت مقدّماتها الثلاثة لاتنفع في قبال أدلة الأخباريين؛ لكونها موروداً بالنسبة إليه.

نعم، هي واردة بالنسبة إلى بعضها الآخر، مثل الآيات والأخبار الدالة على حرمة القول بغير علم. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٧/٤.

(١٢) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قلعه:

«لعلّه إشارة إلى أن جوابه الثاني غاية ما يدل عليه: أنه لا ينبغي أن يقال بالملازمة لا أن من نسب إليه القول بها لم يقل بها.

والصحيح في مقام ردّ دعوى النسبة هو نقل كلام من نسب إليه الملازمة بالتصريح بعدم الملازمة.» انتهى أنظر بداية الوصول: ٢٩٥/٦.

(١٣) تقريب الاستدلال بهذه الرواية الشريفة:

أن تقييد الرّفْع بقوله عن الله: «عن أمّتي...» إلى آخره.

(١) أورده الصدوق في الخصال: ٤١٧/٢ والتوحيد: ٣٥٣.

وأنظر الكافي الشريف: ٤٦٣/٢ كتاب الايمان والكفر، باب مارفع عن الأمة، ح ٢ والخبر بطريق الصدوق فيه شبهة الإرسال وإن زعم كثير أنه صحيح.

→

يدل على اختصاص هذا الرفع بهذه الامة وهو مع ما يشتمل عليه هذه الامور من المشاق ورفعها من التسهيل يدل على كون الكلام وارداً في مقام الامتنان على الناس بما انهم أمة له ﷺ، فالكلام مسوق للامتنان التشريعي في موارد عروض هذه العناوين لذوات هذه الأمور.

ومن الواضح: أن الطريق الى الرفع الذي فيه امتنان تشريعي وتسهيل ديني فيما له آثار شرعية انما يتصور برفع آثاره الشرعية؛ بأن لا توضع في ظرف التشريع كما في «ما لا يعلمون» مثلاً، وفيما له آثار تكوينية بتعليم ما يرتفع به آثاره التكوينية الشاقة كما في مثل الطيرة بتعليم التوكل على الله سبحانه وتلقين أن غيره تعالى لا يملك نفعاً ولا ضرراً.

فالحاصل: أن الرواية تدل على ارتفاع نفس هذه الأمور التي لها آثار شرعية عن ظرف التشريع، ويلزمه ارتفاع جميع آثارها الشرعية التي يوجب الامتنان ارتفاعها أو الآثار الظاهرة فيها.

الأن في الرفع فرقاً؛ فإن العنوان المأخوذ في كل واحد منها - كما مر - يدل على كونه هو المنشأ للرفع الامتثالي، لكن ارتفاع العنوان في غير «ما يعلمون...» مثل: «ما لا يطيقون» «وما استكروها عليه» مثلاً يوجب ثبوت الواقع بحكمه بخلاف «ما لا يعلمون...» فإن ارتفاع عنوان الجهل يوجب ثبوت عنوان العلم، وهو عنوان آخر مثل الجهل وكلاهما طاريان على الواقع بواقعيته، فثبوت الجهل وعدم العلم يوجب ارتفاع الحكم الثابت بالعلم، وهو مرتبة التنجّز من الحكم، لا أصل الحكم أو فعليته، فرفع الحكم عن غير ما لا يعلمون يوجب رفعه عن أصله، فينتج حكماً ثانوياً في قبال الحكم الواقعي الأولي، بخلاف رفع الحكم عن ما لا يعلمون، فهو إنما يوجب رفعه بما هو منجّز لا من أصله، فالحكم الواقعي باق بفعليته في صورة الجهل مرفوع التنجّز، فينتج حكماً ظاهرياً لا حكماً واقعياً ثانوياً.

←

حيث عدّ: «ما لا يعلمون» من التسعة المرفوعة فيه، فالإلزام المجهول ممّا لا يعلمون، فهو مرفوع فعلاً، وإن كان ثابتاً واقعاً^(١٤)، فلا مؤاخذه عليه قطعاً^(١٥).

لا يقال^(١٦): ليست المؤاخذه من الآثار الشرعية؛ كي ترتفع بارتفاع

→

فالرواية مع وحدة السياق دالة على ارتفاع الآثار التكوينية في الطيرة وعلى الحكم الظاهري فيما لا يعلمون وعلى الحكم الواقعي الثانوي في غيرهما. (الطباطبائي)

(١٤) ظاهر الرواية الرفع المطلق من غير تخصيص برفع خاص كما في غير «ما لا يعلمون»، ولعل الاختصاص بمعونة ضميعة أخبار اشتراك العالم والجاهل في التكليف، بدعوى: كون النسبة بين القبيلين نسبة الحكومة والبيان دون التعارض، هذا. وقد عرفت: عدم الحاجة الى ذلك في تقريب الاستدلال. (الطباطبائي)

(١٥) كان التقريب تاماً من غير حاجة الى حديث نفي المؤاخذه كما سيجيء، لكنه قدّس ضمه اليه جرياً على ما جرى عليه القوم في الاستدلال وتوطئة لما بعده من نفي ايجاب الاحتياط؛ فان رفع التكليف الواقعي - من حيث انه مجهول يقبح الالزام به عند العقلاء - لا ينافي اثباته من طريق الاحتياط لولا منافاته لقضية الامتنان. (الطباطبائي)

(١٦) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قدّس:

«هذا الإشكال أشكله وأورده شيخ مشايخنا المرتضى قدّس على نفسه، حيث لمّا قدّر المؤاخذه، وتبعه على ذلك حضرة الأستاذ المصنف قدّس مع انه لم يذهب إلى عدم تقديره للمؤاخذه، بل جعل الموصول عبارة عن نفس الحكم، ونفس الحكم قابل للرفع ويرتفع المؤاخذه عقلاً بارتفاع الحكم؛ فانّ حكم العقل بالبراءة عن

→

العقاب موضوعه أعم من عدم الحكم واقعاً وعدمه ظاهراً، ومع ذلك فتوجيهه للإشكال على نفسه عجيب، ثم الأعجب وقوعه في المخصصة في الجواب عنه، أعجب، مع وضوح جوابه وعدم الحاجة إلى ما أفاده، على أنه فاسد في حد نفسه، فإنه يتجه عليه:

أولاً: إن المقدّر حينئذ يكون هو إيجاب الاحتياط، مع أن الكلام على فرض تقدير المؤاخذة.

وثانياً: إن العقاب منشؤه هو ثبوت التكليف فعلاً، وفي حال الجهل، وثبوت التكليف يكون منشأ أيضاً، لإيجاب الاحتياط، تحفظاً على التكليف المذكور، فإيجاب الاحتياط والعقاب كلاهما ينشئان في عرض واحد من ثبوت التكليف حال الجهل، لا أن يكون منشأ العقاب هو وجوب الاحتياط، بل ظاهر أخبار الاحتياط هو العكس، وإن منشأ إيجاب الاحتياط هو التحرز عن الوقوع في المهلكة.

ثم أنه يتجه الإشكال على التمسك بالحديث بوجهين:

الأول: أنه على فرض تقدير المؤاخذة، كان الحديث دليلاً على رفع فعلية المؤاخذة دون استحقاقها، وهو أعم من المطلوب، وكون المنفي في سائر الفقرات هو الاستحقاق، لا ينافي نفي الفعلية في الجميع.

نعم، لو قُدِّر استحقاق المؤاخذة، صح الاستدلال بالحديث على المطلوب، لكن تقدّم: أنه لا معنى لرفع الاستحقاق إلا رفع منشئه، وهو خلف؛ لأن المرفوع حينئذ يكون ذلك المنشأ دون العقاب.

الثاني: إن الحديث إنما يصح التمسك به إذا أريد منه رفع التكليف عن كل فرد من أفراد الأمة، ما لا يعلمه ذلك الفرد، أما إذا أريد رفعه عن الجميع، ما لا يعلمه الجميع، فالحديث يكون دليلاً على أن الأصل في الأشياء قبل الشرع، الإباحة، كما اعترف به، وأما بعد الشرع وعروض الاختفاء فلا دلالة على شيء ولا ظهور له في

←

التكليف المجهول ظاهراً فلا دلالة له على ارتفاعها^(١٧).

فإنه يقال: إنها وإن لم تكن بنفسها أثراً شرعياً، إلا أنها مما يترتب عليه بتوسط ما هو أثره وباقتضائه؛ من إيجاب الاحتياط شرعاً، فالدليل على رفعه دليل على عدم إيجابه المستبعد لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته. لا يقال: لا يكاد يكون إيجابه مستتباً^(١٨) لاستحقاقها على مخالفة

→

المعنى الأول، إلا أن يقال: سياق باقي الفقرات يعينه» انتهى. أنظر نهاية النهاية: ٩٣/٢.

(١٧) مع أن ارتفاعها وعدم استحقاقها بمخالفة التكليف المجهول هو المهم في المقام.

والتحقيق في الجواب أن يقال - مضافاً إلى ما قلناه -: أن الاستحقاق وإن كان أثراً عقلياً، إلا أن عدم الاستحقاق عقلاً مترتب على عدم التكليف شرعاً ولو ظاهراً، تأمل تعرف. (المحقق الخراساني قدس سره).

(١٨) قال المحقق الشيخ محمد حسين الأصفهاني قدس سره:

«توضيحه: أن إيجاب الاحتياط: إما مقدمي وإما إرشادي وإما نفسي.

والكل غير صحيح.

أما الأول: فلأن الوجوب المقدمي وجوب معلولي لوجوب ذي المقدمة فيتبعه ثبوتاً

وفعلية وتنجزاً، فكيف يعقل أن يكون تنجز وجوب ذي المقدمة من قبله؟

مع أن الاحتياط عنوان ما تعلق به التكليف المجهول، ولا إثنيّة بينهما وجوداً، ليكون مقدمة وجودية له حتى تجب بوجوبه.

وأما الثاني: فلأن الإرشاد إلى ترتب العقاب على الواقع فرع تنجز الواقع، والمفروض

أنه لا منجز له إلا الأمر الإرشادي بالاحتياط.

وأما الإرشاد إلى غير العقاب، فلا يجدي في ما هو المهم في هذا الباب وهو واضح.

←

→

وأما الثالث: فلأن مقتضى النفسية تنجز نفسه بوصوله دون الواقع، وهو خلف.
مع أن الإحتياط في محتمل الوجوب مثلاً بفعل الواجب، ولا يعقل عروض وجوبين
نفسيين على واحد خصوصاً إذا كان متعلقاً أحدهما معنوي متعلق الآخر.
مضافاً إلى ما يقال: من أن إيجاب الإحتياط لا يوجب تنجز الواقع لبقاء الجهل على
حاله، فملاك عدم تنجز الخطاب الواقعي وهو الجهل به؛ حيث أنه لم يرتفع فكيف
يتنجز؟

وأجاب عنه شيخنا العلامة «رفع الله مقامه»:

بأن إيجاب الإحتياط سنخ آخر من الإيجاب، وهو الإنشاء بداعي تنجز الواقع، وملاك
عدم التنجز ليس الجهل بما هو، بل عدم قيام الحجة، ومع الإنشاء بداعي تنجز
الواقع يصح له الإحتجاج به على العبد، ولا يكون معذوراً من قبل مولاه، مع أنه
جعله غير معذور عن قبل ما أقام عليه الحجة من قبله.
ولكنك قد عرفت في مبحث جعل الطريق: أن الإنشاء بهذا الداعي لا يخلو عن
إشكال هو:

أن الإنشاء بأي داع كان هو مصداق ذلك الداعي بالإضافة إلى ما يرد عليه مفاد الهيئة.
فالإنشاء بداعي البعث إلى الصلاة مصداق حقيقة للبعث نحو الصلاة، وبداعي الامتحان
مصداق للإمتحان بالمادة التي تعلقت به الهيئة، وهكذا.

ومن الواضح: أن القابل للتنجز هو التكليف، وللتنجز هو الخبر، أو أمانة أخرى، أو
اليقين السابق في الاستصحاب، أو احتمال التكليف في باب الإحتياط وما تعلق به
مفاد الهيئة الموصوف بأنه تنجز نفس مادة الإحتياط.

فما هو قابل لتعلق البعث الإنشائي به غير قابل للتنجز ولا للتنجز، وما هو قابل للمنجزية
والمتنجزية - وهو الاحتمال والتكليف - غير قابل لتعلق البعث الإنشائي به.

فالإيجاب بداعي تنجز التكليف الواقعي في جميع الموارد غير معقول، لا أن تنجز

←

التكليف المجهول، بل على مخالفة نفسه كما هو قضية إيجاب غيره.
فإنه يقال: هذا إذا لم يكن إيجابه طريقاً، وإلا فهو موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول، كما هو الحال في غيره من الإيجاب والتحريم الطريقيين؛ ضرورة أنه كما يصح أن يحتج بهما، صح أن يحتج به، ويقال: «لم أقدمت مع إيجابه»؟ ويخرج به عن العقاب بلا بيان والمواخظة بلا برهان، كما يخرج بهما.

وقد انقدح بذلك: أن رفع التكليف المجهول كان منة على الأمة؛ حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضيته من إيجاب الاحتياط، فرفعه^(١٩)،

→

الواقع بالخبر ونحوه غير معقول.

ويمكن أن يقال: إن إيجاب تصديق العادل أو إيجاب الاحتياط، إيجاب حقيقي بداعي جعل الداعي ومنبعث عن المصلحة الواقعية على حد التكليف الواقعي. لكن التكليف الواقعي متعلق بالفعل بذاته وإيجاب التصديق وإيجاب الاحتياط متعلق به بعنوانه، إيصالاً للواقع في الأول وتحفظاً عليه في الثاني. وإيجاب الشيء بمعرّف أو معرفّات إذا كان منبعثاً عن غرض واحد بداعي جعل الداعي لا يوجب تعدّد الإيجاب الحقيقي.

فإيجاب الاحتياط إيجاب حقيقي نفسي بعنوان آخر غير نفس عنوان الفعل، وحيث أنه منبعث عن الغرض الواقعي فلذا يكون مقصوراً على صورة الموافقة مع الواقع فلا يستحقّ إلا عقوبة واحدة، وحيث أنه بعنوان التحفظ على الواقع فوصوله وصول الواقع وتنجزه تنجز الواقع.

... إلى آخر ما ذكره قدس سرّه. أنظر نهاية الدراية: ٤٢/٤ - ٤٥.

(١٩) قال المحقق الشيخ محمد حسين الأصفهاني قدس سرّه:

«ظاهره هنا - كصريحه رحمته في العبارة السابقة - : أن وجوب الاحتياط من مقتضيات

←

→

التكليف الواقعي وآثاره، فلذا حكم فَلْيَكُنْ: بأن التعبد برفع التكليف الواقعي تعبد برفع أثره ومقتضاه وهو إيجاب الإحتياط.
ولكن لا يخفى عليك: أن إيجاب الإحتياط ليس من مقتضيات التكليف بوجه من الوجوه:

[الف:] لا المقتضي بمعنى المسبب بالإضافة إلى سببه.

[وذلك ل] أن المقتضي لكل حكم بمعنى سببه الفاعلي هو الحاكم.

[ب:] ولا المقتضي بمعنى ذي الغاية بالإضافة إلى الغاية الداعية إليه.

لأن التكليف الواقعي ليس من الفوائد القائمة بوجوب الإحتياط حتى يكون اقتضائه له بهذا النحو من الإقتضاء.

[ج:] ولا المقتضي بمعنى مطلق الأثر الشامل للحكم بالإضافة إلى موضوعه.

لإن إيجاب الإحتياط ليس حكماً متعلقاً بالتكليف الواقعي، بل لا يعقل أن يكون كذلك.

ومجرد تأخر رتبة وجوب الإحتياط عن التكليف الواقعي؛ لكونه حكماً في مرتبة الجهل بالتكليف الواقعي لا يقتضي أن يكون من مقتضياته ومعلولاته.

بل المعروف استحالة اقتضاء التكليف شيئاً في مرتبة الجهل به ثبوتاً وإثباتاً للزوم أخذ الشيء في مرتبة نفسه وكون الشيء مقتضياً لنفسه.

بل المعقول ما أشرنا إليه في مطاوي كلمائنا: من أن الغرض الباعث على التكليف كما يدعو إلى جعل التكليف، كذلك يدعو إلى إيصاله بإيجاب الإحتياط الواصل المبلغ له إلى مرتبة الفعلية والتنجز حتى يكون المكلف مهجوراً في إيجاده وغير معذور في تركه.

فكلا الإيجابين من مقتضيات الموضوع، لا أن أحدهما من مقتضيات الآخر حتى

←

ثم لا يخفى^(١): عدم الحاجة إلى تقدير «المؤاخذه» - ولا غيرها من الآثار الشرعية - في: «ما لا يعلمون»؛ فإنّ ما لا يعلم من التكليف مطلقاً - كان في الشبهة الحكميّة أو الموضوعيّة - بنفسه قابل للرفع والوضع شرعاً، وإن كان في غيره لا بدّ من تقدير الآثار أو المجاز في إسناد الرّفْع إليه؛ فإنه ليس

→

يكون من باب التعبد بالآثر عند التعبد بما يترتب عليه، بل هما بحسب الفرض الداعي متلازمان، ولا يصحّ التعبد بأحدهما التعبد بالآخر. نعم، لو أريد الموضوع من الموصول لصحّ أن يكون التعبد به تعبدّاً بكلا الأثرين، وهذا أحد الوجوه المصحّحة لإرادة الموضوع من الموصول. انتهى أنظر نهاية الدراية: ٤٥/٤.

(٢٠) قال المحقّق سلطان العلماء الأراكي قدس سره:

«ولعل قوله: (فافهم) إشارة إلى أن إيصال التكليف التعليقي إلى مرتبة الحتميّة بتعلّق الإرادة والكرهه إنّما يكون شأن الشارع، فرفعه بمعنى ترك إيصاله مع ثبوت المقتضي له أيضاً فلا وجه لاعتراض المحشي عليه في «نهاية درايته»: بأن عدم فعليّة البعث بعدم الوصول عقلي لاجعلي. انتهى أنظر حاشية سلطان العلماء الأراكي على الكفاية: ٦٩/٥.

(٢١) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«لعلّه إشارة إلى انه رفع بلسان الدليل وهو دفع واقعاً، أو أنّه رفع للتكليف واقعاً باعتبار ثبوته في غير أمة محمد ﷺ فرفعه عنهم حقيقة، فيكون رفعاً في لسان الدليل ورفعاً واقعاً أيضاً.» انتهى أنظر بداية الوصول: ٣٠٨/٦.

(١) تعريض بالشيخ الأعظم قدس سره، أنظر فرائد الأصول: ٢٨/٢ - ٢٩.

«ما اضطروا وما استكروهوا...»^(٢٢) إلى آخر التسعة بمرفوع حقيقة.

نعم، لو كان المراد من الموصول - في «ما لا يعلمون» - ما اشتبه حاله ولم يعلم عنوانه، لكان أحد الأمرين ممّا لا بدّ منه أيضاً.

ثمّ لا وجه لتقدير خصوص «المؤاخذه»^(١) بعد وضوح: أنّ المقدّر في غير واحد غيرها، فلا محيص عن أن يكون المقدّر هو الأثر الظاهر في كلّ منها، أو تمام آثارها التي تقتضي المنّة رفعها، كما أنّ ما يكون بلحاظه الإسناد إليها مجازاً هو هذا، كما لا يخفى.

فالخبر دلّ على رفع كلّ أثر تكليفيّ أو وضعيّ كان في رفعه منّة على الأمة، كما استشهد الإمام عليه السلام بمثل هذا الخبر في رفع ما استكره عليه من الطلاق والصدقة والعناق^(٢).

ثم لا يذهب عليك: أنّ المرفوع في «ما اضطّر إليه» وغيره - ممّا أخذ بعنوانه الثانوي - إنّما هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الأولي؛ ضرورة أنّ الظاهر أنّ هذه العناوين صارت موجبة للرفع، والموضوع للأثر مستدع لوضعه، فكيف يكون موجباً لرفعه؟^(٢٣)

(٢٢) إن أراد بالحقيقة: ما يقابل الاعتبار أي: انها غير مرفوعة من الأمة تكويناً.

ففيه: أنه حق، لكنه لا يوجب المصير الى التقدير أو المجاز.

وإن أراد به: ما يقابل المجاز.

ففيه: أن الرفع الاعتباري بحسب ظرف التشريع فيها حقيقي لا مجازي، كما ان الرفع في «ما لا يعلمون» أيضاً كذلك من غير فرق. (الطباطبائي)

(٢٣) قال المحقق سلطان العلماء الأراكي قدس سره:

«مقصوده: أنّ مركز الرفع نفس الفعل بما هو، وهذه العناوين الطارية لمكان مناسبتها

(١) تعريض آخر بالشيخ الأعظم قدس سره، أنظر المصدر السابق: ٢٩/٢.

(٢) أنظر وسائل الشيعة: ٢٢٦/٢٣ - الباب ١٢ من أبواب كتاب الإيمان ح ١٢.

لا يقال: كيف! وإيجاب الاحتياط فيما لا يعلم وإيجاب التحفظ في الخطأ والنسيان يكون أثراً لهذه العناوين بعينها وباقتضاء نفسها.

فإنه يقال: بل إنما يكون باقتضاء الواقع في موردها؛ ضرورة أن الاهتمام به يوجب إيجابهما؛ لثلاً يفوت على المكلف، كما لا يخفى.

ومنها: حديث الحجب^(١):

وقد انقذح: تقريب الاستدلال به مما ذكرنا في حديث الرفع.

إلا أنه ربّما يُشكّل^(٢) بمنع ظهوره^(٢٤) في وضع ما لا يعلم من التكليف

→

للتخفيف ورفع الكلفة صارت موجبة لتوجيه الرفع إلى الفعل تنزيلاً لأجل رفع الحكم الإلزامي، ومركز الوضع في وجوب الدية وسجدتي السهو مثلاً هو عنوان الخطأ والنسيان مثلاً.

وحيث أن الموضوع للأثر من أجزاء العلة التامة له فلا محالة يكون مستدعياً لوضع الأثر، فلا يكون نافياً له.

فظهر: أن حيثية كون العناوين الطارئة تحليلية مغايرة لحيثية كونها موضوعات، كما أن مركز الرفع مغاير لمركز الوضع. انتهى أنظر حاشية سلطان العلماء الأراكي على الكفاية: ٧٩/٥.

(٢٤) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«وذلك لأنّ محجوبيّة الحكم:

تارة: تكون بوجود مصلحة في إخفائه.

وأخرى: بوجود مفسدة في إظهاره.

(١) أنظر وسائل الشريعة: ٢٧/١٦٣ - الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٣٣.

(٢) أنظر فرائد الأصول: ٤١/٢.

بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه؛ لعدم أمر رسله بتبليغه؛ حيث إنه بدونه لما صح إسناد الحجب إليه تعالى.
ومنها: [حديث الحل]:

قوله ﷺ: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه» ^(١) الحديث ^(٢٥).

→

وثالثة: بواسطة انطماس الأدلة الدالة عليه من جهة تقصير المقصرين.

ومحل الكلام في البراءة والإحتياط هو الأخير، لا الأولان؛ إذ هما من الأحكام الإنشائية الغير البالغة في نفسها مرتبة الفعلية، ومن قبيل ما لم يؤمر بتبليغه السفراء.

ومن المعلوم: عدم صحة إسناد الحجب إليه تعالى في الأخير، وبركة المقدمات الثلاث يعلم أن الخبر متعرض للأولين؛ لكون الموضوع فيه هو الحكم الذي حجب الله علمه، لا للأخير، فيكون مساوفاً لما ورد عن سيد الموحدين ﷺ: «إن الله حدّد حدوداً، فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تعصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً...» إلى آخره ^(٢).

أقول: لو كان مراده من عدم صحة الإسناد عدمها بالمرّة ولو بالقرينة. ففيه: ما لا يخفى؛ فإنه لاشبهة في صحته كذلك؛ باعتبار عدم توفيقه للعبد للإطلاع ولو بالأسباب الغير العادية.

وإن كان مراده هو انصراف الحجب إلى غيره - وهو الأولان - فهو حقّ لا محيص عنه. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥١/٤.

(٢٥) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

الكلام فيه من جهات:

الأولى: في دلالة على قاعدة البراءة وبيانه يحتاج إلى أمور:

(١) أنظر وسائل الشيعة: ٨٩/١٧ - الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به - ح ٤ باختلاف يسير.

(٢) أنظر وسائل الشيعة: ١٧٥/٢٧ - الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٦٨.

→

الأول: أن كلمة «حَتَّى» يحتمل كونها قيداً للموضوع أو للمحمول أو كليهما.
 الثاني: أنه لا إشكال في إمكان الأولين، وعدم إمكان الأخير؛ لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه؛ لأنه من حيث كونه قيداً للموضوع مقدّم على المحمول، ومن حيث كونه قيداً للمحمول يكون في مرتبته، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه تصوراً.
 الثالث: أنه بناءً على الأول: لا يستفاد منه إلا قاعدة الحليّة الظاهريّة بعنوان كون الشيء مشكوك الحرمة.

وبناءً على الثاني: يستفاد منه قاعدة الحليّة الإجتهاديّة، وقاعدة الاستصحاب إن كان الشيء كناية عن العناوين الواقعيّة للأشياء: الأولى من المغيّا والثانية من الغاية؛ لدلالاتها حينئذ على استمرار الحكم الثابت إلى حين العلم بالحرمة وهو عين الاستصحاب، وحينئذ ليس له تعرض قاعدة الحليّة الظاهريّة.

وثلاث قواعد بانضمام الأخيرة لو كان كناية عن مطلق العنوان ولو كان عنوان كونه مشكوك الحرمة.

وعلى الثالث: يكون مفاد الصدر قاعدة الحليّة الظاهريّة، ومفاد الغاية الاستصحاب، وليس فيه إشارة إلى القاعدة الإجتهاديّة أصلاً.

الرابع: أنه هل هو الظاهر في القيديّة للموضوع أو المحمول؟ وعليه: هل الظاهر كون الشيء كناية عن العنوان الواقعي أو عن مطلق العنوان؟
 وجوه، أقواها الأول، فتبيّن أنه من أدلّة البراءة.

ثم إن استدلال المصنّف به عليها:

إمّا باختياره للأوّل فهو مناف لما سيأتي في الاستصحاب: من كون الغاية قيداً للمحمول.

وإمّا باختياره للأخيرة فهو أيضاً مناف لما سيأتي منه فيه من التصريح بكون الصدر ظاهراً لإنابات الحليّة للأشياء بالعناوين الواقعيّة.

الثانية: في أنه هل هو عامّ لكلتا الشبهتين، أو يختص بالموضوعيّة أو الحكميّة؟

←

حيث دلّ على حليّة ما لم يعلم حرمة مطلقاً ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمة.

وبعدم الفصل قطعاً بين إباحته وعدم وجوب الاحتياط فيه، وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية، يتم المطلوب.

مع إمكان أن يقال: ترك ما احتمال وجوبه ممّا لم يعرف حرمة، فهو حلال، تأمل^(٢٦).

→

ظاهر العبارة الأول، ولكن فيه نظر؛ لأن قوله: (بعينه) المراد منه: إمّا بعنوانه فهو ظاهر الاختصاص بالأخيرة، وإمّا بشخصه، فهو ظاهر الاختصاص بالأولى، وحيث كان ظاهره هو الأخير، فيكون منحصرّاً في الشبهة الموضوعية.

الثالثة: في دلالته على البراءة في الشبهة الوجوبية، وقد قواها بوجهين:

الأول: أن الخبر وإن لم يكن بمدلوله المطابقي دالاً على حكم الشبهة التحريمية، إلا أن القطع بعدم الفرق بينهما وبين الوجوبية موجود، والدليل على أحد المتلازمين دليل على الآخر؛ ولو لم يصل إلى مرتبة الدلالة اللفظية المسماة بالالتزام.

الثاني: أنه شامل بالدلالة المطابقة؛ وذلك لأن كلّ واجب تركه حرام، والظاهر أن الشيء كناية عن الأعمّ من الوجود والعدم.

أقول: أمّا الأول: فيمكن منعه.

وأما الثاني: ففيه منع المقدمة الثانية، بل الظاهر كونه كناية عن الوجودات. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٢/٤ - ٥٤.

(٢٦) قال المحقق الشيخ علي الإبرواني رحمته الله:

«لعلّه إشارة إلى أن منصرف الشيء في قوله رحمته الله: «كلّ شيء» هو الشيء الوجودي، فلا يشمل العدمي.

وفيه: أنه مع ذلك يمكن التمسك بالحديث على إثبات المطلوب.

←

→

بتقريب: أنّ ظاهر «حلال» هو الحليّة، بمعنى الترخيص في الفعل والترك دون ما يشمل الوجوب، ومعلوم أنّ الحليّة بهذا المعنى مغيّة بعدم معرفة الإلزام بكلّ من الفعل والترك، وإن لم يذكر الحديث إلّا أحدهما». انتهى أنظر نهاية النهاية: ٩٨/٢.

وقال المحقّق الأصولي السيّد محمد الروحاني قدس سره:

«وجه التأمل: ان الترك في موارد الوجوب لا يصدق انه حرام عرفاً، ولا يصدق على الشك فيه انه شك في الحرام فلا وجه لما ذكر» انتهى. أنظر متقى الأصول: ٤/ ٤٢٦.

وقال العلامة الفقيه السيد جعفر المروّج قدس سره:

«إنه إشارة إلى ضعف الوجه الثاني؛ لعدم وجود جامع بين الفعل والترك أولاً، وعدم انحلال كل حكم إلى حكمين ثانياً.

فإن الفعل إذا كان واجباً لم يكن تركه حراماً شرعاً بحيث يكون وجوبه منحللاً إلى حكمين؛ لبطلان الإنحلال» انتهى. أنظر منتهى الدراية: ٥/ ٢٥٥.

وقال المحقّق الأصولي سلطان العلماء الأراكي قدس سره:

«لعلّه إشارة إلى أن النهي عن الشيء لا ينحل إلى زجر عنه وبعث إلى تركه، كما أنّ الأمر بالشيء لا ينحلّ إلى بعث إليه وإلى زجر عن تركه، وإلّا يلزم أن يكون في كلّ من النهي والأمر ثوابان وعقابان، فلا بد من التثبت بذيل القول بعدم الفصل في إساءة الإباحة إلى الشبهة الوجوبية. انتهى أنظر حاشية سلطان العلماء على الكفاية:

٨٦/٥

وقال الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«يمكن أن يكون أمره بالتأمل إشارة إلى الخدشة في جوابه الثاني من دلالة الإباحة في مشكوك الحرمة على الإباحة في مشكوك الوجوب؛ لأنّ ترك الواجب حرام؛ لعدم انحلال التكليف إلى تكليفين؛ فإنّ الحرمة التي هي في قبال الوجوب هي ما

←

→

كانت عن المفسدة الملزمة، لا ما كانت عن ترك المصلحة الملزمة، فترك الواجب حرام؛ لأنه ترك المصلحة الملزمة لا لمفسدة في نفس ترك الفعل، ومثله ترك الحرام؛ فانه واجب؛ لأنه ترك المفسدة الملزمة، لا لأن في الترك مصلحة ملزمة وراء مفسدة الفعل، فلا يكون ما دلّ على الحلّ في الشبهة التحريمية شاملاً لترك الواجب؛ لعدم الشك من ناحية المفسدة الملزمة فيه، بل من ناحية ترك المصلحة الملزمة.

ويمكن أن يكون إشارة إلى ما ذكره: من القول بعدم الفصل؛ فإن القول بعدم الفصل الذي أشار إليه هو عدم الفصل بين القول بالبراءة في الشبهة التحريمية والشبهة الوجوبية، أي: إن كل من قال بالبراءة في مشكوك الحرمة يقول بها في مشكوك الوجوب.

ومرجع هذا إلى دعوى قيام الإجماع على التلازم بين القول بالإباحة في الشبهة التحريمية والإباحة في الشبهة الوجوبية، فيكون الدليل الدالّ على الحلّة في الشبهة التحريمية دليلاً عليها في الشبهة الوجوبية؛ لأن الدليل على الملزوم دليل على اللازم.

ولكنه لا يخفى: أن الإجماع المدعى إن قام على الملازمة الواقعية بين القول بالحلّة في الشبهة التحريمية والقول بها في الشبهة الوجوبية كان موجباً لأن يكون الدليل على حلّة الشبهة التحريمية دليلاً على الشبهة الوجوبية، وأمّا إذا كان الإجماع المدعى والقول بعدم الفصل إنما هو لقيام الدليل الخاص أو العام على حلّة الشبهتين عند من يقول بالحلّة في الشبهة التحريمية فلا يكون الدليل في الشبهة التحريمية دليلاً في الشبهة الوجوبية؛ لأنه ليس هناك تلازم بين الشبهتين ليكون الدليل على الملزوم دليلاً على اللازم.

ويمكن أن يكون إشارة إلى أصل دعوى دلالة الرواية على الشبهة الحكمية حتى

←

ومنها: [حديث السعة]:

قوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لا يعلمون»^(١).

فهم في سعة ما لم يعلم، أو ما دام لم يعلم وجوبه أو حرمة، ومن

→

التحريرية فضلاً عن الوجوبية؛ لأنه قد ورد بلسان هذه الرواية روايات أخرى صريحة في الشبهة الموضوعية صدرأ وذيلاً ومورداً.

كمثل ما رواه في «الكافي» [ج ٦/٣٣٩] عن عبدالله بن سليمان عن أبي جعفر عليه السلام بعد السؤال منه عن الجبن فقال عليه السلام: (سأخبرك عن الجبن وغيره، كل ما كان فيه حلال وحرام، فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه).

فإن صدر هذه الرواية مما يدل على الاختصاص بالشبهة الموضوعية؛ لأن قوله عليه السلام: (فيه حلال وحرام) يدل على أن الشيء فيه حرام وحلال، فالمشكوك منقسم إلى الحلال والحرام بالفعل، وانقسامه بالفعل إلى الحرام والحلال لازمه كون الشك فيه ناشئاً من عدم العلم بانطباق ما هو حرام أو ما هو حلال على المشكوك، فهو صريح في الشك في الانطباق، ومن الواضح أن ما كان الشك فيه من جهة الإنطباق هو الشبهة الموضوعية دون الشبهة الحكمية؛ لأن الشبهة الحكمية هي التي كان الشك فيها في أصل الحكم واقعاً، وانه الحل أو الحرمة.

وأما ذيلها فلقوله: (بعينه).

وأما مورداً؛ فلأن موردها الجبن المشكوك كونه من الميتة أو من غيرها، وهو ظاهر في كون الشك فيه من الشك في الشبهة الموضوعية، ومثل هذه الرواية روايات أخرى صريحة أيضاً في الاختصاص بالشبهة الموضوعية. إنتهى أنظر بداية الوصول:

٣٢٥/٦ - ٣٢٧.

(١) أنظر: عوالي اللثالي: ١/٤٢٤ ح ١٠٩ ولفظه هكذا: «إن الناس في سعة ما لم يعلموا».

الواضح: أنه لو كان الاحتياط واجباً لما كانوا في سعة أصلاً، فيعارض به ما دلّ على وجوبه، كما لا يخفى.

لا يقال: قد علم به وجوب الاحتياط.

فإنه يقال: لم يعلم الوجوب أو الحرمة بعد، فكيف يقع في ضيق الاحتياط من أجله؟

نعم، لو كان الاحتياط واجباً نفسياً كان وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوده، لكنّه عرفت: أن وجوبه كان طريقاً لأجل أن لا يقعوا في مخالفة الواجب أو الحرام أحياناً، فافهم^(٢٧).

(٢٧) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«لعلّه إشارة إلى انه بناءً على استفادة الوجوب النفسي من أدلة الاحتياط يكون وارداً على دليل السّعة، لكنه من ناحية العلم بنفس وجوب الاحتياط النفسي، ومحلّ الكلام هو ورودّه على دليل السّعة من ناحية التكليف الواقعي، ووروده على دليل السّعة من ناحية وجوبه النفسي لاربط له بما هو المدعى من ورودّه على دليل السّعة من ناحية التكليف الواقعي المجهول، فالناس إنّما وقعوا في ضيق وجوب الاحتياط النفسي ولم يقعوا في ضيق التكليف المجهول، ولا يعقل أن يكون وجوب الاحتياط النفسي منجزاً للواقع، لو كان للزوم اجتماع منجزين على منجز واحد الراجع إلى اجتماع تكليفين فعليّين منجزين على شيء واحد؛ لأن الواقع يكون منجزاً بالوجوب الإحتياطي النفسي، ويكون منجزاً بوجوده الواقعي الذي فرض كون الإحتياط منجزاً له، فمع كون الإحتياط واجباً نفسياً لا بدّ من بقاء الواقع على حاله، وإن كان لا فائدة في شمول دليل السّعة له لفرض وقوع الناس في ضيق أمثاله من ناحية وجوب الإحتياط النفسي.» انتهى أنظر بداية الوصول: ٣٣٣/٦.

ومنها: [حديث الاطلاق]:

قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»^(١).

ودلالته تتوقف على عدم صدق الورد، إلا بعد العلم أو ما يحكمه بالنهي عنه وإن صدر عن الشارع ووصل إلى غير واحد، مع أنه ممنوع؛ لوضوح صدقه على صدوره عنه سيما بعد بلوغه إلى غير واحد، وقد خفي على من لم يعلم بصدوره.

لا يقال: نعم، ولكن بضميمة أصالة العدم صح الاستدلال به وتم.

فإنه يقال: وإن تم الاستدلال به بضميمتها، ويحكم بإباحة مجهول الحرمة وإطلاقه، إلا أنه لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعاً، بل بعنوان أنه ممّا لم يرد عنه النهي واقعاً.

لا يقال: نعم، ولكنه لا يتفاوت فيما هو المهم؛ من الحكم بالإباحة في مجهول الحرمة، كان بهذا العنوان أو بذاك العنوان.

فإنه يقال: حيث إنه بذاك العنوان لاختصاص^(٢) بما لم يعلم ورود النهي عنه أصلاً، ولا يكاد يعلم ما إذا ورد النهي عنه في زمان، وإباحته في آخر، واشتبها من حيث التقدّم والتأخّر.

لا يقال: هذا لولا عدم الفصل بين أفراد ما اشبهت حرمة.

فإنه يقال: وإن لم يكن بينها الفصل، إلا أنه إنما يجدي فيما كان

(١) أنظر: الفقيه: ٣١٧/١ ح ٩٣٧ (ط جماعة المدرسين) عنه الوسائل: ٢٨٩/٦ باب ١٩ من

أبواب القنوت ح ٣.

(٢) كذا في جملة من النسخ والصحيح: يختص.

المثبت للحكم بالإباحة في بعضها الدليل، لا الأصل، فافهم^(٢٨).

وأما الإجماع:

فقد نقل^(١) على البراءة، إلا أنه موهون، ولو قيل باعتبار الإجماع المنقول في الجملة؛ فإن تحصيله في مثل هذه المسألة ممّا للعقل إليه سبيل، ومن واضح النقل عليه دليل، بعيد جداً.

(٢٨) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«يمكن أن يكون إشارة إلى ما ذكره سابقاً: من أن أصالة العدم تثبت موضوع الإباحة الواقعية، والحال أن الموضوع للإباحة الواقعية هو الذي لم يصدر فيه نهي واقعاً، وأما إثبات عدم صدور النهي بالاستصحاب فلازمه كون الثابت به إباحة ظاهرية أيضاً كما سيأتي بيانه في أن الاستصحاب أحد موارد الحكم الظاهري، إلا أن إثبات الموضوع بالاستصحاب لا ينافي كون الحكم واقعياً لا ظاهرياً كما يثبت باستصحاب الخمر ثبوت الخمر فيثبت لها الحكم الواقعي للخمر الواقعية، والمقام من هذا القبيل.

ويمكن أن يكون إشارة إلى أن المشكوك تقدّمه وتأخّره كما لا مجرى للإستصحاب فيه كذلك لا مجرى فيه أيضاً لكل شيء مطلق فيما إذا كان المراد به عدم الصدور؛ لأن المفروض أن حكم الإطلاق فيه لما لم يصدر فيه بيان ولو بأصالة العدم لا لما صدر فيه بيان وإباحة ولم يُعلم المتقدم من المتأخّر.

ويحتمل أن يكون إشارة إلى أن أصالة العدم في المقام هي الإستصحاب للعدم الأزلي، وجريان الإستصحاب به في العدم الأزلي محلّ كلام. انتهى أنظر بداية الوصول: ٣٤٢/٦.

وأما العقل:

فإنه قد استقل^(٢٩) بقبح العقوبة والمؤاخذه^(٣٠) على مخالفة التكليف

(٢٩) توضيح المقام على ما مرت إليه الإشارة في مبحث القطع أن يقال:

ان الاعتبار العقلاني الضروري في العلم بجعله حجة يوجب اعتبار العينية بين التكليف الواقعي والتكليف المعلوم كما يوجب العينية بين الواقع والعلم، ومن الضروري ان نتيجته الارتفاع عند الارتفاع؛ إذ ارتفاع أحد العينين ارتفاع للآخر، فلازم اعتبار العينية بين المعلوم والواقع اعتبار العينية بين ارتفاع المعلوم وارتفاع الواقع، فالتكليف الواقعي مرفوع في صورة الجهل بحكم العقلاء هذا.

ومن ذلك يظهر: أن ارتفاع حكم الجهل بارتفاع الجهل، وتحقق العلم ليس من قبيل الورد؛ اذ موضوع الحكم المعلوم ليس هو العلم، بل هو الموضوع الواقعي بواقعته، والواقع غير مرفوع بارتفاع العلم حقيقة، بل اعتباراً كما عرفت، فعروض الوجوب والجواز للموضوع الواقعي في صورتين العلم والجهل ليس نظير عروض الحكم الاختياري والاضطراري مثلاً لموضوعهما في الأحكام الواقعية الأولية والثانوية فليست النسبة هي الورد، بل لو كانت فهي الحكومة.

ومن هنا يظهر أيضاً: أن الثابت بهذا الاعتبار ارتفاع الحكم لاثبوت حكم كالإباحة بمعنى مساواة الطرفين، بل لو لحقت الإباحة فانما تلحق باعتبار آخر عقلائي، فهذا ما يقتضيه أصل الاعتبار العقلاني.

ثم الأدلة الشرعية ما تمّ منها في دلالاته كحديث الرفع فهو امضاء لحكمهم الأفي موارد خاصة استثناء كموارد الدماء والاعراض، وأما قاعدة قبح العقاب بلا بيان فهي من فروع الكلية المذكورة على ما لا يخفى، هذا ما يقتضيه نحو البحث الأصولي على ما قدمناه في أول الكتاب. (الطباطبائي)

(٣٠) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

→

«اعلم: انّ حكم العقل بالإطاعة وحرمة المعصية لا ينحصر ملاكه في دفع العقاب والضرر، ولذا يحكم مع الأمن من العقاب بالعفو من المولى، وعليه: فلا يجدي حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان في ثبوت الرخصة في الإقدام على المشتبه ما لم يثبت حكم عقلي آخر، وهو قبح التكليف من غير بيان، فان ثبت هذا أغنانا عن الأول، بل خرجت الشبهة عن موضوع قبح العقاب بلا بيان ودخلت في موضوع قبح العقاب بلا تكليف، المسلّم بين الكلّ.

لكن الشأن في ثبوت ذلك إذا لم نقل بما تقدّم: من تقوّم حقيقة التكليف بالبيان والبعث، لكن تقدّم: أنّ الحق ذلك، فلا نبالي ان ثبت هذا أو لم يثبت.

ثمّ إنّ هنا شبهة عويصة:

وهي: انّ البيان في قاعدة قبح العقاب بلا بيان يعمّ بيان التكليف وبيان الاحتياط، كما أنّه يعمّ بيان الشارع وبيان العقل، فإذا حكم العقل بالاحتياط في مادة، كموارد العلم الإجمالي، لم يكن مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، لحصول البيان بلسان العقل. وعليه: فإذا ظنّ بالتكليف أو احتمال احتمالاً معتداً به، كان قاعدة دفع الضرر المحتمل بياناً وارداً على قاعدة القبح، كما انّ قاعدة القبح حيث ما تحقّقت كانت رافعة لموضوع احتمال الضرر.

وبالتبعية واردة على قاعدة دفع الضرر المحتمل، ولا مجال لتقديم إحدى القاعدتين وإخراج المورد عن موضوع الأخرى، كما صنعه حضرة الأستاذ [الخراساني] رحمته، بل اللازم ملاحظة المورد قاطعاً للنظر عن القاعدتين، ثم ملاحظة أنّه مورد ولا يتهما، والمورد في المقام مورد لكليتهما، لكن القاعدتين بأنفسهما لا تجتمعان، لأنّ العقل لا يحكم بحكمين متخالفين، فإمّا هذه أو تلك، أو لا هذه ولا تلك.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ تحيّر العقل ولم يجزم بانطباق إحدى القاعدتين على سبيل

←

المجهول بعد الفحص واليأس عن الظفر بما كان حجة عليه؛ فإنهما بدونها عقاب بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان، وهما قبيحان بشهادة الوجدان.

ولا يخفى: أنه مع استقلاله بذلك، لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته، فلا يكون مجال هاهنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل؛ كي يتوهم: أنها تكون بياناً، كما أنه مع احتمال لا حاجة إلى القاعدة، بل في صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة ولو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل.

وأما ضرر غير العقوبة فهو وإن كان محتملاً، إلا أن المتيقن منه - فضلاً عن محتمله - ليس بواجب الدفع شرعاً ولا عقلاً؛ ضرورة عدم القبح في

→

التعيين أو لا انطباقهما جميعاً، حكم حكماً ثانوياً في موضوع عدم جزمه بالبراءة؛ فإنه إذا لم يكن له ملزم خارجي - وهو بيان الشارع - ولا داخلي - وهو حكم العقل بالاحتياط في الشبهة - حكم بالبراءة، بمعنى أنه رخص في الفعل والترك، وبعد هذا الترخيص كان العقاب قبيحاً بقبح العقاب مع الترخيص العقلي، فكانت النتيجة مطابقة مع حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان، وإن لم تكن بملاكه.

ثم لا فرق فيما ذكرنا بين الضرر الأخروي المترتب على المعصية، والديني المرتب على الفعل المحتمل حرمة، إلا في عدم ترتب الضرر في الأول بعد ترخيص العقل في الإقدام، وترتبه في الثاني.

وأما إباحة الفعل فهي ثابتة في كلتا صورتين، ولا مضادة بين الرخصة في الفعل وترتب الضرر عليه لو صادف نظيره ما إذا لم نوجب دفع الضرر المحتمل، فارتكب فصادفه.

بل ذكر الأستاذ رحمته الله في المتن: أن الضرر المقطوع ربما لا يجب دفعه فضلاً عن المحتمل، وإن كان فيه عندي نظر» انتهى. أنظر نهاية النهاية: ١٠٠/٢.

تحمل بعض المضارّ ببعض الدواعي عقلاً وجوازاً شرعاً.

مع أنّ احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلزم احتمال المضرة وإن كان ملازماً لاحتمال المفسدة^(٣١) أو ترك المصلحة؛ لوضوح أنّ المصالح والمفاسد التي تكون مناطات الأحكام - وقد استقلّ العقل بحسن الأفعال التي تكون ذات المصالح، وقبح ما كان ذات المفاسد - ليست براجعة إلى المنافع والمضارّ، وكثيراً ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر. نعم، ربّما تكون المنفعة أو المضرة مناطاً للحكم شرعاً وعقلاً.

إن قلت: نعم، ولكنّ العقل يستقلّ بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته، وأنّه كالإقدام على ما علم مفسدته، كما استدلّ به شيخ الطائفة قدس سره على أنّ الأشياء على الحظر أو الوقف^(٣٢).

(٣١) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«تسليم الملازمة المذكورة مبنيّ على اشتراط الحكم بوجود مصلحة أو مفسدة في المتعلّق، كما هو مبناه في باب النسخ، وإلاّ فهي ممنوعة؛ لأنّه قد يكون تابعاً لمصلحة في نفسه، كما هو مبناه في غير واحد من الموارد.» إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٧٠/٤.

(٣٢) قال شيخ الطائفة الطوسي قدس سره:

«إختلفوا في الأشياء التي ينتفع بها هل هي على الحظر، أو الإباحة، أو على الوقف؟ وذهب كثير من البغداديين وطائفة من أصحابنا الإمامية إلى أنّها على الحظر، ووافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء.

وذهب أكثر المتكلّمين من البصريين - وهو المحكي عن أبي الحسن - وكثير من الفقهاء إلى أنّها على الإباحة، وهو الذي يختاره سيّدنا المرتضى عليه السلام. [الذريعة:

قلت: استقلاله بذلك ممنوع، والسند: شهادة الوجدان، ومراجعة ديدن العقلاء من أهل الملل والأديان؛ حيث إنهم لا يحترزون ممّا لا تؤمن مفسدته، ولا يعاملون معه معاملة ما علم مفسدته، كيف! وقد أذن الشارع بالإقدام عليه، ولا يكاد يأذن بارتكاب القبيح، فتأمل^{(٣٣)(٣٤)}.

→

وذهب كثير من الناس إلى أنها على الوقف، ويجوز كل واحد من الأمرين فيه، وينتظر ورود السمع بواحد منهما، وهذا المذهب كان ينصره شيخنا أبو عبدالله رحمته الله وهو الذي يقوى في نفسي.

والذي يدلّ على ذلك:

أنه قد ثبت في العقول: أنّ الإقدام على ما لا يؤمن المكلف كونه قبيحاً مثل إقدامه على ما يعلم قبحه، ألا ترى أنّ من أقدم على الإخبار بما لا يعلم صحّة مخبره، جرى في القبح مجرى من أخبر مع علمه بأن مخبره على خلاف ما أخبر به على حدّ واحد. وإذا ثبت ذلك وفقدنا الأدلة على حسن هذه الأشياء قطعاً ينبغي أن يجوز كونها قبيحة، وإذا جوزنا ذلك فيها قبح الإقدام عليها. انتهى أنظر عدة الأصول: ٧٤٢/٢.

قال المحقق سلطان العلماء الأراكي رحمته الله معلقاً على كلام الشيخ رحمته الله:

«ويستفاد من هذه العبارة: أنّ للعقل في مورد الشك حكم بالقبح كما له حكم به في مورد العلم بكون الشيء ذا مفسدة، فوزان قاعدة القبح وزان قاعدة الدفع التي تعمّ القطع بالضرر واحتماله.» انتهى أنظر حاشية سلطان العلماء الأراكي على الكفاية: ١٠٦/٥.

(٣٣) قال المحقق سلطان العلماء الأراكي رحمته الله:

«لعلّه إشارة إلى أنّ: إذن الشارع بالإقدام على محتمل المفسدة ربّما يكون لأجل المصلحة في الإذن الذي هو فعل الشارع ولاقبح فيه إذا كانت أهمّ في نظره، ولو مع وقوع المكلف في المفسدة الواقعيّة، وإنّما يكون القبح في إذن الشارع بالإقدام

←

[أدلة المحدثين على وجوب الإحتياط]

واحْتِجَ للقول بوجوب الاحتياط^(٣٥) - فيما لم تقم فيه حجة -

→

على محتمل العقوبة مع الوقوع فيها، فيكون إذنه حينئذ أماناً للمكلف عن العقوبة.

إنتهى أنظر حاشية سلطان العلماء الاراكي على الكفاية: ١٠٧/٥.

(٣٤) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي قُلَيْبُ:

«لعلّه إشارة إلى: أنّ الشيخ إنّما استدل بهذه الدعوى لبيان حال الأشياء قبل أن يرد

فيها من الشرع شيء، لا في قبال ماورد فيها من الشرع شيء.

وبعبارة أخرى: هو كأصل عقلي يلزم بالإحتياط والتوقّف حيث لا يصدر من الشارع

إذن في الترخيص وعدم الإحتياط.

أو يكون إشارة إلى ما ذكرناه: من المناقشة في الصغرى وأنّه لو سلّمنا استقلال

العقل بقبح نفس الإقدام إلّا أنّه على المفسدة الشخصية دون النوعية.

ويمكن أن يكون إشارة إلى المناقشة في الدليل، وهو أن الشارع لا يعقل أن يأذن

ويرخص في فعل ما هو قبيح عقلاً، وقد دلّت الروايات على جواز ارتكاب محتمل

الحرمة وترك محتمل الوجوب فيستكشف من ذلك عدم قبحه عقلاً.

وحاصل المناقشة: انه لعل الوجه في ترخيص الشارع هو انه قد زاحم ذلك مصلحة

أهمّ من المفسدة في محتمل الحرمة وأهمّ من ترك المصلحة في محتمل الوجوب،

كمصلحة التسهيل على الأمة، فالشارع لم يأذن في ارتكاب القبح، بل أذن في

ارتكاب ما فيه المصلحة الغالبة، فلا يكون إذن الشارع دليلاً إيجابياً على أن ارتكاب

محتمل الحرمة ليس بقبيح والله العالم.» إنتهى أنظر بداية الوصول: ٣٥٦/٦.

(٣٥) قد ادعى الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية وسيدعيه

المصنف رحمته أيضاً، فاطلاق القول في تقرير قول المخالف ليس في محله.

ومنه يظهر: ما في تحرير محل النزاع في صدر البحث من حيث الاطلاق. (الطباطبائي)

بالأدلة الثلاثة:

أما الكتاب:

فبآيات الناهية عن القول بغير العلم^(١)، وعن الإلقاء في التهلكة^(٢)،
والآمرة بالتقوى^(٣).

والجواب: أنّ القول بالإباحة شرعاً، وبالأمن من العقوبة عقلاً، ليس قولاً
بغير علم؛ لما دلّ على الإباحة من النقل، وعلى البراءة من حكم العقل، ومعهما
لا مهلكة في اقتحام الشبهة أصلاً، ولا فيه مخالفة التقوى، كما لا يخفى.
وأما الأخبار:

فبما دلّ على وجوب التوقّف عند الشبهة - معللاً في بعضها: بأنّ
«الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة» - من الأخبار الكثيرة
الدالة عليه مطابقة أو التزاماً.

وبما دلّ على وجوب الاحتياط من الأخبار الواردة بالسنة مختلفة.

والجواب: أنّه لا مهلكة في الشبهة البدويّة مع دلالة النقل [على
الإباحة]^(٤) وحكم العقل بالبراءة كما عرفت.

وما دلّ على وجوب الاحتياط - لو سلّم - وإن كان وارداً على حكم
العقل؛ فإنّه كفى بياناً على العقوبة على مخالفة التكليف المجهول.

ولا يصفى إلى ما قيل^(٥): من أنّ إيجاب الاحتياط إن كان مقدّمةً للتحرّز

(١) الأعراف: ٣٣ والأسراء: ٣٦ والنور: ١٥.

(٢) البقرة: ١٩٥.

(٣) البقرة: ١٠٣ وآل عمران: ١٠٢ والتغابن: ١٦ و... الخ.

(٤) لم ترد كلمتا «على الإباحة» في بعض النسخ.

(٥) القائل هو الشيخ الأعظم أنظر فرائد الأصول: ٧١/٢.

المقصد السابع: الأصول العملية «أدلة جريان البراءة في الشك في التكليف» ٤٧
عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح، وإن كان نفسياً فالعقاب على مخالفته
لا على مخالفة الواقع.

وذلك لما عرفت: من أن إيجابه يكون طريقاً، وهو عقلاً مما يصح أن
يحتج به على المؤاخذه في مخالفة الشبهة، كما هو الحال في أوامر الطرق
والأمارات والأصول العملية^(٣٦).
إلا أنها تعارض بما هو أخص^{(٣٧)(٣٨)} وأظهر؛ ضرورة أن ما دلّ على

(٣٦) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«المراد منها: هو الأصل المثبت للتكليف من دون جعل على طبق مؤداه، كالاتصاحاب
الجاري في ثبوته على التحقيق من عدم الجعل فيه، والاحتياط العقلي، وإلا - فلو
كان نافياً أو مجعولاً مؤداه - فلا يمكن فيه التنجيز، إلا أن يكون الجعل منحصرأ في
صورة المخالفة». انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٨٠/٤

(٣٧) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«إن الأخصية إنما تكون بعد تخصصها بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي والشبهات
قبل الفحص، وليس من قانون المعارضة ملاحظة النسبة بين المتعارضين بعد علاج
أحدهما مع ما يعارضه، بل يلاحظ مجموع المتعارضات في عرض واحد، و يعالج
حسب تلك النسبة الأولية الكائنة بينها، إلا أن يمنع شمول اخبار البراءة لموارد العلم
الإجمالي، وفيه نظر.

هذا مضافاً إلى أن اخبار الاحتياط آية عن التخصيص، وكيف يخصص قوله عليه السلام:
«أخوك دينك فاحتط لدينك» وقوله عليه السلام: «ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل
الاحتياط»، ومع ذلك فأي جدوى لأخصية اخبار البراءة، وقد صرح المصنف
الأستاذ عليه السلام بما نذكر بعد أسطر، ومع ذلك أتى بخلافه هنا». انتهى أنظر نهاية
النهاية: ١٠٣/٢.

حليّة المشتبه أخصّ، بل هو في الدلالة على الحليّة نصّ، وما دلّ على الاحتياط غايته أنه ظاهر في وجوب الاحتياط.

مع أن هناك قرائن دالة على أنه للإرشاد، فيختلف إيجاباً واستحباباً حسب اختلاف ما يرشد إليه.

ويؤيده: أنه لو لم يكن للإرشاد لوجب تخصيصه لا محالة ببعض الشبهات إجماعاً، مع أنه آبٍ عن التخصيص قطعاً.

كيف لا يكون قوله: «قف عند الشبهة؛ فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» للإرشاد؟

مع أن المهلكة ظاهرة في العقوبة، ولا عقوبة^(٣٩) في الشبهة البدويّة قبل إيجاب الوقوف والاحتياط، فكيف يعلّل إيجابه: بأنّه خير من الاقتحام في الهلكة؟!

لا يقال: نعم، ولكنّه يستكشف منه - على نحو «الإن» - إيجاب الاحتياط من قبل؛ ليصحّ به العقوبة على المخالفة.

→

(٣٨) بل حديث الرفع بما يشتمل عليه من لسان الامتنان نسبته الى أخبار الاحتياط نسبة الحكومة والتفسير. (الطباطبائي)

(٣٩) قال المحقق الشيخ عبدالحسين الرشتي رحمته الله:

«يعني: أن علّة الحكم لا بدّ وأن تكون متقدّمة على الحكم، ويستحيل تأخرها عنه، والتعليل في الرواية من قبيل الثاني؛ فإنّه لا هلكة أصلاً قبل أمر الشارع بالتوقّف بحكم العقل ببقع العقاب بلايان، فلا يصحّ أن يعلّل الوقوف الذي هو علّة لثبوت الهلكة بالهلكة؛ لاستلزامه توقّف الشيء على نفسه وهو محال بديهية». انتهى أنظر الكافي في شرح كفاية الأصول: ١٤٥/٢.

فإنه يقال: إن مجرد إيجابه واقعاً ما لم يعلم لا يصحّ العقوبة، ولا يخرجها عن أنها بلا بيان ولا برهان، فلا محيص عن اختصاص مثله بما يتنجز فيه المشتبه لو كان كالشبهة قبل الفحص مطلقاً، أو الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، فتأمل جيداً^(٤٠).

وأما العقل:

[الوجه الأول: العلم الإجمالي بوجود التكليف في المشتبهات]

فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمة؛ حيث علم إجمالاً بوجود واجبات ومحرمات كثيرة فيما اشتبه وجوبه أو حرمة مما لم يكن هناك حجة على حكمه؛ تفريغاً للذمة بعد اشتغالها، ولا خلاف

(٤٠) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«توضيحه: انه لا يعقل كون الأمر الواقعي غير الواصل فعلياً منجزاً لملازمة الفعلية المنجزة للوصول، فمع عدم الوصول وبقاء الأمر الواقعي على حده غير الواصل لا يعقل أن يكون فعلياً منجزاً، ومن الواضح أن العقاب لا يصح إلا على الفعلي المنجز.

إذا عرفت هذا فنقول: الأمر الاحتياطي الآخر المدعى استكشافه إن كان غير واصل فلا يكون مستند الصحة العقوبة على المخالفة في الشبهة البدوية، وإن كان واصلًا فحاله حال هذه الأخبار إذا لم يكن فيه إشارة إلى أنه قد صدر ليكون مصححاً للعقوبة على الشبهة البدوية، ولم نجد في أخبار الاحتياط ما فيه هذه الدلالة، فلا بد من حمل هذه الأوامر الاحتياطية والأوامر الدالة على وجوب الوقوف على ما كان الأمر في مورد الشبهة فعلياً منجزاً، وذلك في مثل الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي فإن العقاب فيها يكون مفروضاً، ومثله العقاب في الشبهة البدوية قبل الفحص. وإليه أشار بقوله: (فانه يقال...) إنتهى أنظر بداية الوصول: ٣٧٦/٦.

في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي إلا من بعض الأصحاب^(١).
والجواب: (٤١)

(٤١) قال الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«وما أجب به أو يمكن أن يجاب أمور:

الأول: النقض بالشبهة الوجوبية.

الثاني: أن النزاع مع الأخباري في مقام الكبرى، وأن الشبهة التحريمية البدوية هل الحكم فيها البراءة أو الاحتياط؟

وأما أن هذا المورد من مصاديقها أو من مصاديق العلم الإجمالي، فهو راجع إلى مقام الصغرى، وقد ذكرهما الماتن عند قراءتنا عليه الكتاب.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: (إلا أنه إذا لم ينحل...) إلى آخره.

وحاصل هذا الجواب: دعوى انحلال العلم الإجمالي حكماً لا حقيقة؛ لأن ظاهر قوله: (إلا أنه إذا لم ينحل...) وإن كان الانحلال الحقيقي، إلا أنه سيصرح عن قريب بكونه في المقام حكماً، وهو قيام أمارات معتبرة بمقدار المعلوم بالإجمال. الرابع: ما أشار إليه بقوله: (هذا إذا لم يعلم بثبوت التكاليف الواقعية في موارد الطرق...) إلى آخره.

وحاصله: دعوى الانحلال الحقيقي بدعوى حصول العلم الإجمالي بوجود تكاليف واقعية - بمقدار المعلوم بالإجمال الأول - في موارد الطرق المثبتة، وهو موجب للانحلال الحقيقي كالعلم التفصيلي الحادث المتعلق بهذا المقدار.

الخامس: ما خطر ببالي القاصر: من أن شرط تأثير العلم الإجمالي كون أطرافه محلّ الابتلاء، وهنا ليس كذلك؛ إذ جميع الوقائع ليست محلّ الابتلاء.

(١) كالسيد السند في مدارك الأحكام: ١٠٧/١ والمحقق السبزواري في الذخيرة: ١٣٨

أن العقل وإن استقل بذلك، إلا أنه إذا لم ينحلّ العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي، وقد انحلّ هاهنا^(٤٢)؛ فإنه كما علم بوجود تكاليف

→

السادس: ما خطر ببالي أيضاً: من النقض بالشبهات الموضوعية.

السابع: ما خطر ببالي أيضاً: من منع كون غير موارد الطرق من أطراف العلم الإجمالي، بل هو متعلق بوجود تكاليف في مواردنا.

وأما غيرها فوجود التكليف فيه محتمل، وذلك نظير ما علم إجمالاً بوجود حرام في السود من القطعي، واحتمل وجوده في البيض أيضاً؛ فإن البيض في الصورة ليست من أطراف العلم الإجمالي.

نعم، قبل تميزها عن السود لا يجوز الارتكاب، ولكن بعده فلا غبار على جواز ارتكاب البيض، وهنا كذلك؛ فإنه قبل تميز موارد الطرق عن غيرها يجب الإجتنب عن كلّ محتمل الحرمة، وبعده لا يجب إلا عن محتمل التكليف الذي في موارد الطرق. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٨٧/٤ - ٩٢.

(٤٢) قال المحقق الفقيه السيّد محسن الحكيم رحمته الله:

«إعلم أنه إذا تعلّق علم إجمالي بثبوت التكليف في أحد أمور معينة كما لو علم إجمالاً بوقوع النجاسة في أحد أوان أربعة: كبيرين وصغيرين، وقام علم تفصيلي أو إجمالي، أو علمي تفصيلي أو إجمالي، أو أصل مثبت للتكليف في بعضها المساوي للمعلوم بالاجمال بحيث لا يعلم بثبوت التكليف فيما عداه من الأطراف، فهل ينحلّ العلم الاجمالي حقيقة أو حكماً فيسقط عن التأثير، أو لا يكون شيء منها؟

وهل يختلف الحال فيما لو كان العلم أو العلمي متعرّضاً لتعيين المعلوم بالاجمال، كما لو علم بأنّ النجس المعلوم بالاجمال هو هذا الاناء عمّا لو لم يكن كذلك، كما لو علم بأنّ هذا نجس من دون نظر الى تعيين النجس؟

←

→

كما أنه هل يختلف الحال فيما لو اتحد جنس التكليف كما في الفرض المذكور عما تعدّد كما لو علم بخمريّة أحد الاناءين وعلم تفصيلاً بفصبيّة أحدهما المعين مثلاً؟ وتوضيح الحال في هذه الصور وغيرها مما يظهر بملاحظتها يكون بذكر صور معيّنة وتحقيق حكمها، ويظهر حال غيرها مما ذكر فيها. فنقول:

إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الاناءين وعلم تفصيلاً بنجاسة أحدهما بعينه، فالظاهر أنه لا إشكال في عدم وجوب الاحتياط بالاجتناب عن الطرف المشكوك. ويقع الكلام في وجهه:

فالذي يظهر من المصنف رحمته الله: أنه انحلال العلم الاجمالي حقيقة فلا موجب للاحتياط، وكأن الوجه فيه: إمّا الوجدان؛ إذ ليس لنا إلا فرد معلوم النجاسة، وآخر مشكوك النجاسة، نظير الأقل والأكثر الاستقلاليين، كما لو علم بنجاسة أحد الاناءين وشك في نجاسة الآخر، أو أن المعلوم بالاجمال لمّا كان طبيعة مهملة صالحة للانطباق على كل واحد من الطرفين على البدل، والمعلوم بالتفصيل طبيعة خاصة، ولا ريب أن الطبيعة المهملة عين الطبيعة الخاصة في الخارج كان اتحاد المعلومين موجباً لامتناع اجتماع العلمين؛ لأن المثليين كالضدين يمتنع اجتماعهما في محل واحد، فيمتنع كون المعلوم بالتفصيل طرفاً للمعلوم بالاجمال، فلم يبق له إلا طرف واحد، ويمتنع قيام العلم الاجمالي بطرف واحد فينقلب شكّاً.

فان قلت: إذا فرضنا أن اطراف الشبهة أكثر من اثنين فعند خروج المعلوم بالتفصيل عن كونه طرفاً له يبقى له طرفان أو أكثر ويمكن حينئذ قيام العلم الاجمالي بها.

قلت: إذا فرضنا أن المعلوم بالتفصيل طرف للعلم الاجمالي بحيث يحتمل أن ينطبق عليه المعلوم بالاجمال امتنع قيام العلم الاجمالي فيما عداه من الأطراف، ولو كان أكثر من واحد؛ فان ذلك خلف؛ لأن من خواص العلم الاجمالي أن لو عزل مايساوي المعلوم بالاجمال انتفى في باقي الأطراف كما تقدمت إليه الإشارة

←

→

وظاهر بأدنى تأمل، هذا.

ولكن لا يخفى: عدم تمامية كل من التقريبين:

أما الأول: فلأن الوجدان حاكم بوجود علمين في محل الكلام بحيث يصح أن نخبر بأننا نعلم بنجاسة الاناء الفلاني ونعلم بنجاسة إناء زيد المردّد بينه وبين الآخر. وأما الثاني: فلابتناؤه على تعلّق العلم بالأمر الخارجية لا الصور الذهنية؛ إذ على الثاني تكون الصورة الحاكية عن المعلوم بالتفصيل غير الصورة الحاكية عن المعلوم بالاجمال، فيكون موضوع أحد العلمين غير موضوع الآخر، ولا يلزم اجتماع المثليين، مع أن الشك في الطرف الآخر إنما كان ناشئاً من العلم الاجمالي، فبقاؤه يدلّ على بقائه.

فلامحيص الأ عن أن يقال: ليس الانحلال في المقام حقيقياً، بل حكمي بمعنى مجرد عدم ترتّب أثر على العلم الاجمالي وفرض وجوده كعدمه. والوجه فيه: أن المعلوم بالاجمال يمتنع أن يتنجز في المقام، لا من قبل العلم التفصيلي ولا من قبل العلم الاجمالي.

أما من قبل الأول، فواضح؛ لعدم تعلّقه به فكيف يصلح للمنجزية؟ وأما من قبل الثاني؛ فلأنه وإن تعلّق به، إلا أن المعلوم بالاجمال لما كان صالحاً للانطباق على المعلوم بالتفصيل كان تنجزه بالعلم الاجمالي موجباً لكون المعلوم بالتفصيل قام عليه منجزان: العلم التفصيلي المتعلّق به، والعلم الاجمالي المتعلّق بما هو صالح للانطباق عليه.

واجتماع المنجزين على المنجز الواحد ممتنع، فلا بدّ من استناد تنجز المعلوم بالتفصيل إليهما معاً، فيسقط العلم الاجمالي عن المنجزية الفعلية، فلا منجزية للمعلوم بالأجمال أصلاً.

فان قلت: إذا كان انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل مانعاً عن تأثير العلم

←



الاجمالي به فعلاً من جهة لزوم الترجيح بلا مرجح، فهو بعينه مانع من تأثير العلم التفصيلي في المعلوم لعين المانع المذكور، ولازمه عدم المنجز للمعلوم بالتفصيل أيضاً، فلاموجب لاشتغال الذمة بكل واحد من المعلوم بالاجمال والمعلوم بالتفصيل.

قلت: فرق واضح بين المعلوم بالتفصيل والمعلوم بالاجمال؛ فان الأوّل مما لا ريب في قيام المنجز عليه إمّا العلم التفصيلي أو مجموع العلمين، والثاني مما لا يحتمل وجود المنجز له غير العلم الاجمالي، والمفروض انه يتمتع أن يكون منجزاً له. والنكته الفارقة: أن العلم الاجمالي وإن لم يتعلق إلا بالصورة المهملة الصالحة للانطباق على كلّ من الفردين، إلا أنه ينجز نفس الواقع الذي اتحد معه وانطبق عليه، فيصلح لمنجزية المعلوم بالتفصيل، والعلم التفصيلي مما لا يصلح لمنجزية المعلوم بالاجمال الصالح للانطباق على كل من الفردين أصلاً، وأنما ينجز متعلّقه فقط، ولا يسري التنجز من متعلّقه إلى الأمر المرّدّد بينه وبين غيره.

ومن هنا نحكم بوجود المنجز للمعلوم بالتفصيل، إمّا نفس العلم التفصيلي أو هو والاجمالي ولا نحكم بوجود المنجز للمعلوم بالاجمال، إذ ينحصر محتمل المنجزية له بنفس العلم الاجمالي الذي قد عرفت: انه ممنوع لوجود المماثل.

وإن شئت قلت: تنجز المعلوم بالاجمال ليس معناه الاشتغال ذمة المكلف به في قبال اشتغالها بالمعلوم بالتفصيل وهذا ممتنع عقلاً؛ لاحتمال كونه عين المعلوم بالتفصيل، فكيف يثبت في ذمة المكلف زائداً على المعلوم بالتفصيل؟

وحينئذ يدور الأمر بين رفع اليد عن العلم التفصيلي فلا يحكم بمنجزية متعلّقه، أو عن العلم الاجمالي كذلك، أو عنهما معاً فلا يجب على المكلف اجتناب كل واحد منهما، لكن لما كان وجوب الاجتناب عن المعلوم بالتفصيل من لوازم كلّ من العلمين ومقتضياتهما كان ترتبه مما لا اشكال فيه؛ لعدم تراحمهما فيه، ووجوب



→

الاجتناب عن الطرف المشكوك لما كان من لوازم تأثير العلم الاجمالي في متعلّقه بخصوصه لا وجه للحكم به؛ لعدم قيام المرجّح له. وعلى هذا جرت طريقة العقلاء التي هي حاکمة على كل اشكال في المقام أو نقض أو ابرام، ومنه سبحانه نستمد الاعتصام.

إذا عرفت هذا، عرفت: أنه لافرق بين كون العلمين التفصيلي والاجمالي حقيقتين أو تنزيهيتين أو مختلفين، بل لافرق بين أن يكونا علمين أو أصليين مثبتين للتكليف أو مختلفين؛ إذ يأتي في جميع هذه الصور جميع ما ذكرنا. فلاحظ وتأمل. هذا كلّه إذا كان العلمان أو ما هو بمنزلهما مقترنين.

ولو تقدّم العلم التفصيلي على العلم الاجمالي كما لو علم بنجاسة إناء معيّن، ثمّ علم بوقوع نجاسة فيه أو في إناء آخر.

فإن بنينا على أن التنجّز حدوثاً وبقاءً منوطٌ بالعلم حدوثاً؛ بحيث يكون حدوث العلم بالتكليف موجباً لتنجّز متعلّقه إلى الأبد فالمعلوم بالتفصيل لما كان متنجّزاً بالعلم التفصيلي حين حدوثه، فإذا جاء العلم الاجمالي امتنع أن يكون منجّزاً لمتعلّقه؛ لما عرفت: من التنافي الموجب لتعيّن سقوطه؛ لتأخره الزماني؛ إذ يكون تنجيزه حينئذ من قبيل تحصيل الحاصل الممتنع.

وإن قلنا - كما هو التحقيق -: أن التنجّز منوطٌ بالعلم حدوثاً وبقاءً، ففي آن حدوث العلم الاجمالي يأتي حكم صورة التقارن، ومجرّد سبق العلم التفصيلي لا أثر له في الفرق، كما انه لافرق أيضاً بين أن يكون العلمان حقيقتين أو تنزيهيتين أو مختلفين، كما لافرق بينها وبين ما لو كان المثبت للتكليف إجمالاً وتفصيلاً أصليين، أو كان أحدهما أصلاً والآخر علماً، فيجري فيه جميع ما تقدّم بلا فرق أصلاً.

ولو تقدم العلم الاجمالي على العلم التفصيلي:

فإن قلنا: بأن التنجّز منوطٌ بحدوث العلم، فالمعلوم بالاجمال متنجّز بالعلم الاجمالي؛

←



لأنه بلا مانع حين حدوثه، وحدوث العلم التفصيلي لا يبطل أثره؛ لعدم كونه مقتضياً لذلك، فيبقى المعلوم بالاجمال متنجّزاً، ويجب الاحتياط في الطرف المشكوك.

وإن قلنا: بأن التنجّز منوط بالعلم حدوثاً وبقاءً، فالمعلوم بالأجمال متنجّز بالعلم الاجمالي إلى حين حدوث العلم التفصيلي، وفي آن حدوثه يجري عليهما حكم الاقتران فيسقط العلم الاجمالي عن التأثير، ولا يجب الاجتناب الأ عن المعلوم بالتفصيل، ولازم ذلك: أنه لو علم إجمالاً بنجاسة أحد إناءين فوجب عليه اجتنابهما معاً، ثم في الزمان اللاحق وقعت نجاسة في أحدهما المعين، وجب عليه الاجتناب عن ذلك المعين، ولم يجب عليه الاجتناب عن الآخر؛ لعدم المنجّز له على تقدير نجاسته.

نعم قد يقال: إنه وإن انحلّ العلم الاجمالي المذكور إلا أن هناك علم اجمالي لم ينحل؛ وذلك لأن التكليف الممتد بامتداد الزمان أعني: المستمر في الجملة مثل التكليف بالجلوس في المسجد ساعة، والتكليف بالاجتناب عن النجس مدة الحياة، منحلّ إلى تكاليف متعدّدة بتعدّد الآتات.

وليس المراد من ذلك: أن كلّ زمان يفرض ملحوظ قيداً في موضوع التكليف، فيكون مثلاً كلّ حصّة من الجلوس مقيدة بحصّة من الزمان موضوعاً مستقلاً للحكم؛ حتى يمنع ذلك بأنه لا دليل عليه.

بل المراد: ما هو أعمّ من ذلك ومن أنّ كلّ حصّة من الجلوس وقطعة منه بما هي جلوس موضوع مستقل للحكم.

والمراد من كونها مستقلة في الموضوعية: أن لها إرادة خاصة بها بحيث لا تكون القطعة الأخرى مما لها الدخّل في موضوعيّة هذه القطعة للمقدار الخاص بها من الأرادة، بل كلّ قطعة من قطعات الجلوس المنحلّ إليها الجلوس المستمر قائمة بها



→

إرادة مستقلة غير مربوطة بإرادة القطعة الأخرى أصلاً؛ بحيث لو فرض تبدل الإرادة الأخرى بنقيضها كانت هذه القطعة من الإرادة ثابتة بحالها، فهناك حقيقة إرادات متعددة بتعدد حصص الجلوس، تنحل إليها الإرادة الممتدة بامتداد الجلوس؛ بحيث يكون لكل واحدة من هذه الإرادات طاعة ومعصية، لا كالوجوب الارتباطي، وحينئذ ينحل التكليف بالاجتناب عن النجس مدة الحياة الى التكليف بالاجتناب عنه يوم الجمعة ويوم السبت ويوم الأحد... وهكذا الى آخر المدة، فإذا تردّد النجس بين إنايين كان هناك علوم إجمالية كثيرة بتكثّر الآتات.

منها: آتية، مثل: أنا نعلم إجمالاً بوجوب الاجتناب عن أحدهما يوم الجمعة، ونعلم بوجوب الاجتناب عن أحدهما يوم السبت، ونعلم إجمالاً بوجوب الاجتناب عن أحدهما يوم الأحد... وهكذا.

ومنها: تدريجية، مثل: أنا نعلم بوجوب الاجتناب إما عن الأحمر يوم الجمعة، أو عن الأبيض يوم السبت، أو عنه يوم الأحد، أو عنه يوم الاثنين... وهكذا الى آخر أزمة الأبيض؛ ومع ذلك نعلم أيضاً بوجوب الاجتناب: إما عن الأحمر يوم الأحد أو الأبيض يوم الجمعة، أو عنه يوم السبت، أو عنه يوم الاثنين.

وحاصل هذه العلوم التدريجية: انه بعد انحلال التكليف المستمر الى التكاليف المتعددة بتعدد الآتات، فعند تردّد المكلف به بين الفردين يكون التردّد بين كلّ ما يفرض من الآتات بالنسبة الى أحدهما، وكل ما يفرض من الآتات بالنسبة إلى الآخر، وحينئذ:

فإن فرض طرفا الترديد في آن واحد فالعلم الاجمالي بينهما آتي.

وإن فرضا في آتين متّصلين أو منفصلين، فالعلم الاجمالي بينهما تدريجي.

مثلاً: إذا فرض تردّد رمضان بين شهرين؛ فإنه كما يعلم بوجوب صوم أحد اليومين الأولين، وأحد الثانيين، وأحد الثالثين منهما، يعلم بوجوب صوم إمّا الأوّل من
←



الأول أو الثاني من الثاني أو الثالث منه أو الرابع منه... وهكذا، وكذا يعلم إما بوجود صوم الثاني من الأول أو الأول من الثاني أو الثالث منه أو الرابع منه... وهكذا.

وحينئذ نقول: العلم التفصيلي اللاحق للعلم الاجمالي وإن كان يوجب كون العلم الاجمالي بحكم المنحل لكن يختص ذلك بالعلم الآني وبعض صور التدريجي مطلقاً؛ وذلك لأن بعض التدريجي لم يقم على ثبوت التكليف في أحد طرفيه بعينه منجز فلا يكون له ربط بما نحن فيه.

مثلاً: إذا علمنا بنجاسة أحد الاناءين في يوم الجمعة، ثم علمنا في يوم الأحد بنجاسة أحدهما بعينه، فهذا العلم التفصيلي إنما يوجب انحلال العلم الكائن في يوم الأحد بنجاسة أحدهما، أما العلم الاجمالي إما بنجاسة أحدهما في يوم الجمعة أو الآخر في يوم السبت أو الأحد أو الاثنين فهذه العلوم التدريجية مما لم يقم العلم على ثبوت التكليف في أحد أطرافها المعين؛ لأن العلم التفصيلي إنما حدث في يوم الأحد، ومتعلقه في يوم الأحد ليس طرفاً لجميع العلوم التدريجية وإنما يكون طرفاً لبعضها، فما يكون طرفاً له يجري عليه حكم الانحلال، وما لم يكن طرفاً له لاوجه لانحلاله، فيجب الاحتياط في اطرافه التدريجية.

ومما ذكرنا ظهر: أنه لا فرق بين أن يكون العلم التفصيلي قائماً على حدوث تكليف جديد بعد التكليف المعلوم بالاجمال - كما في المثال الذي ذكرنا - وبين أن يكون قائماً على ثبوت التكليف مقارناً للمعلوم بالاجمال.

كما ظهر: أنه لا فرق بين العلمين الحقيقيين، والتنزيليين، والمختلفين، وبينها وبين الأصليين المثبتين للتكليف والمختلفين.

فتلخص: أن العلم التفصيلي أو ما بحكمه القائم على ثبوت التكليف في أحد الطرفين: إن كان مقدماً على العلم الاجمالي، أو مقارناً أوجب انحلال العلم الاجمالي حكماً.



→

وإن كان متأخراً لم يمنع من تأثيره في المعلوم بالاجمال، ولا بدّ من الاحتياط. كما ظهر: أنّه لافرق بين كون التكليف الثابت بالعلم التفصيلي متفقاً صنفاً مع المعلوم بالاجمال، ومختلفاً، كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الاناءين مع العلم التفصيلي بغصية أحدهما المعين؛ فانه يجوز شرب الآخر والوضوء منه وغير ذلك من أنواع التصرف؛ لأنّ المناطق في جميع ما ذكرناه: كونه علماً بالتكليف، سواء كان لنجاسة أم غصية أم غيرهما.

نعم، لو علم إجمالاً بغصية أحد الاناءين مع العلم التفصيلي بنجاسة أحدهما بعينه كان العلم التفصيلي المذكور مانعاً من تنجّز حرمة شرب الآخر، ولا يمنع من تنجّز سائر أنواع التصرف فيه؛ لان العلم الاجمالي بحرمة سائر أنواع التصرف في أحدهما مما لم يقم منجّز على ثبوت التكليف في بعض أطراف المعين. تأمل جيداً.

ثم إن ما ذكرنا -: من ان العلم التفصيلي بثبوت التكليف في أحد الأطراف يمنع من تنجيز العلم الاجمالي للمعلوم بالاجمال - يختصّ بما إذا كان العلم التفصيلي في رتبة العلم الاجمالي، أمّا لو كان ناشئاً منه لم يمنع من تنجيزه؛ لعدم كونه في رتبته، فلو علم إجمالاً بوجوب أحد الأمرين مع كون أحدهما مقدّمة للآخر وجب الاحتياط بفعلهما معاً، ولا ينحلّ العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بوجوب ما كان مقدّمة للآخر بعينه، إمّا لنفسه أو لغيره؛ لأنّ العلم التفصيلي بوجوبه بعينه إنّما نشأ من قبل العلم الاجمالي، فالعلم الاجمالي لما لم يكن في رتبته مانع من تأثيره كان تأثيره بلا مانع.

وأوضح منه: ما لو كان العلم التفصيلي ناشئاً من منجزية العلم الاجمالي، لا من قبل نفسه، كما لو علم المصلّي حين كونه في الركعة الثالثة بفوات التشهد أو السجدة الثانية؛ فانه حينئذ وإن علم تفصيلاً بوجوب التشهد يجب عليه الاتيان بالسجدة؛ لأنّ العلم التفصيلي المذكور إنّما جاء من تنجّز المعلوم بالاجمال؛ إذ على تقدير فوات

←



السجدة واقعاً لا يجب عليه التشهد، ولذا يجب على من فاتته سجدة فقط أن يتدارك التشهد وإنما يجب تدارك التشهد على من فاتته السجدة لو كان قد تنجز عليه فعلها ونحوه كثير من الأمثلة. فتأمل جيداً.

ولو علم بعد الفراغ من صلاته بفوات ركن من صلاته أو جزء من وضوئه وجب عليه فعل الصلاة؛ للعلم بطلانها؛ إما لفوات الركن، أو لفوات الطهارة المانع من الرجوع إلى قاعدة الفراغ فيها، ولا يلزم إعادة الوضوء للشك في صحته فيرجع فيه إلى قاعدة الفراغ.

ولا يجيء ما ذكرنا هنا فيقال: إن العلم التفصيلي بطلان الصلاة إنما نشأ من العلم الاجمالي بفسادها أو فساد الوضوء فلا يوجب انحلاله؛ لأن العلم بفساد أحد الأمرين ليس علماً منجزاً حتى لا يمنع العلم الناشئ منه من تأثيره؛ فانه علم بالموضوع، ولا معنى لكونه منجزاً، بل المنجز هو العلم بالحكم، وهو العلم بوجود الوضوء والصلاة أو الصلاة فقط، وحيث أنه علم بما هو مردّد بين الأقل والأكثر كان منحللاً حقيقة إلى العلم بالأقل والشك في الزائد، فيعمل على مقتضى كل منهما، فيجب الأقل للعلم به، ويرجع في الزائد إلى قاعدة الفراغ التي لولاها لكان المرجع فيه قاعدة الاشتغال من جهة سبق التكليف به.

ومن هنا يظهر: أن ما ذكرنا -: من أن العلم التفصيلي الناشئ من قبل العلم الاجمالي لا يمنعه من تأثيره - مختصّ بما كان ناشئاً من العلم بالتكليف إجمالاً؛ فانه الذي ينجز، لا العلم بالموضوع، وإن اشبه ذلك على جماعة من فضلاء عصرنا فأوجبوا فعل الوضوء في المسألة المذكورة، ومنعوا من الرجوع إلى قاعدة الفراغ فيه؛ لما اشتهر: من أن العلم التفصيلي الناشئ من العلم الاجمالي لا يوجب انحلاله، والله سبحانه أعلم.

هذا كله إذا لم يكن العلم التفصيلي قائماً على تعيين المعلوم بالاجمال، بل كان



→

قائماً على ثبوت التكليف في أحد الاطراف في الجملة، أما لو كان قائماً على تعيين المعلوم بالاجمال، فلا ريب في اقتضائه انحلال المعلوم بالاجمال حقيقة، ولا يمكن فرض ذلك إلا في العلم التفصيلي اللاحق، أما المقارن والسابق؛ فانه مانع من ثبوت العلم الاجمالي بالمرّة.

نعم، يمكن فرض صورة مهمة في الذهن غير حاكية عن أحدهما بعينه، لكن في ظرف الازعان بها لا ترى حاكية عن الطرف غير المعلوم بالتفصيل ولو على البدل، بل تُرى حاكية عن المعلوم بالتفصيل لا غير.

هذا إذا كان العلمان حقيقيين.

أما لو كان العلم الاجمالي حقيقياً والتفصيلي تنزيلياً كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين وقامت البيّنة على كون النجس المعلوم بالاجمال هو الإناء الأبيض؛ فان العلم الاجمالي وان كان باقياً حقيقة، إلا أن دليل حجّة البيّنة يجعل موضوعها بدلاً عن المعلوم بالاجمال، وجعل البدل مما لا ينافي منجزّة العلم الاجمالي، ولو انعكس الأمر كأن قامت البيّنة على نجاسة أحدهما إجمالاً، وعلم بأن النجس هو المعين، لا مجال لحجّة البيّنة في وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر؛ للعلم بعدم انطباق موضوعها عليه.

ولو كانا تنزيليين معاً، كما لو قامت بيّنة على نجاسة أحد الإناءين، وأخرى على كون النجس هو الأبيض، كانت الثانية حاكمة على الأخرى، ومقتضى حجّيتها عدم الاجتناب عن الآخر، فيكون من قبيل جعل البدل أيضاً، فالانحلال الحقيقي يكون في صورتين وجعل البدل في صورتين، فتأمل في المقام؛ فانه به حقيق ومنه سبحانه نستمد الاعتصام؛ فانه خير رفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم». انتهى أنظر حقائق الأصول: ٢٤٣/٢ - ٢٥١.

(٤٣) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قدس سره:

←

→

«اعلم: أن العلم التفصيلي الحاصل في مورد العلم الإجمالي

يكون على صور ثلاث:

الأول: أن يعلم تفصيلاً بعين ما كان يعلمه إجمالاً، كما إذا علم تفصيلاً بتلك القطرة من الدم، الذي كان يعلمها إجمالاً.

الثاني: أن يعلم تفصيلاً بغير ما كان يعلمه إجمالاً، كما إذا علم بوقوع قطرة دم أخرى في إناء معين، في أطراف المعلوم بالإجمال ووقع قطرة دم فيها.

الثالث: أن يعلم تفصيلاً بما يحتمل أن يكون هو عين المعلوم بالإجمال، و يحتمل أن يكون غيره، و أنه لا إشكال في جميع الصور، فيما إذا كان العلم التفصيلي سابقاً على العلم الإجمالي، يعني أن العلم التفصيلي يكون مانعاً عن حصول العلم الإجمالي، فلا يحصل بعده إلا شك بدوي، كما أنه لا إشكال أيضاً في انحلال العلم الإجمالي وزواله - العلم الإجمالي - موضوعاً في جميع الصور الثلاث فيما إذا كان العلم التفصيلي لاحقاً، أما الإشكال في بقاء حكمه، أعني: بقاء حكم العقل بالاحتياط و الاشتغال، وإن لم يبق العلم الإجمالي، لا إشكال.

أما في الصورة الأولى، فلا إشكال أن العقل بعد الظفر تفصيلاً على ما كان يعلمه إجمالاً، لا يحكم بالاحتياط في ما عدى الطرف المعلوم تفصيلاً، بل يحكم عليها بحكم الشك البدوي.

كما أنه لا ينبغي الإشكال في بقاء حكم العقل بالاحتياط و الخروج عن عهدة التكليف، الذي كان يعلمه إجمالاً بتحصيل القطع التفصيلي بالامتنال في الصورة الثانية.

ويظهر من شيخ مشايخنا المرتضى رحمته الله في هذا المقام خلاف ذلك، فإنه صرح بعدم الفرق في وقوع قدر في أحد الإناءين المعلوم نجاسة أحدهما بين أن يكون سابقاً على العلم الإجمالي أو لاحقاً في أنه لا يجب الاحتياط عن الآخر.

←

→

وأنت خبير: بأنه لو صحَّ ذلك لأمكن حلَّ العلم الإجمالي في غالب موارد إيجاده علم تفصيلي بحكم جديد في بعض الأطراف، وهو باطل قطعاً.

والظاهر: أنَّ قيام الأمانة أو الأصل في بعض الأطراف على الحكم بناءً على إنشاء الحكم به يكون من هذا القبيل، فإنَّ الحكم التفصيلي المنشأ بعنوان إخبار العدل أو أداء الأصل غير الحكم المعلوم بالإجمال الذي موضوعه نفس الواقع، فلا يوجب هذا انحلال ذلك إلا مع نفي الأمانة، أو الأصل للحكم عن غير مورد قيامهما بأن يفيدا الحصر، وأنَّ الحكم مختصٌّ بذاك الطرف الذي قاما، فتكون الحجَّة حينئذٍ حجَّتَان: حجَّة على الإثبات، وأخرى على النفي، وبعد قيام الحجَّة في الطرفين لا يبقى مجال لحكم العقل بالاحتياط.

بقي الكلام في حكم الصورة الثالثة، وهو: أن يعلم تفصيلاً بما يحتمل انطباقه على المعلوم بالإجمال، والظاهر أنَّ حكم هذه الصورة حكم الصورة الثانية، وأنَّ حكم العقل بالاحتياط لا يرتفع بذلك، وإن ذهب العلم الإجمالي؛ فإنَّ حكمه بالاحتياط لا يدور مدار العلم الإجمالي حدوداً واستمراراً، بل يبقى وإن ذهب العلم الإجمالي، كما يبقى في مورد ثبوت التكليف بالعلم التفصيلي بعد زوال العلم التفصيلي، فإذا علم تفصيلاً بتوجُّه التكليف ثم شك في سقوطه وجب عقلاً الاحتياط، فكذلك إذا علم إجمالاً بتوجُّه ثم شك في سقوطه.

وإن شئت قلت: إنَّ لحكم العقل بالاحتياط عنوانان: أحدهما: إجمال التكليف وتردده بين الأطراف، والآخر: الشك في سقوط التكليف بعد العلم بثبوت. وفيما نحن فيه، حكمه بالاحتياط بالعنوان الأوَّل يرتفع؛ لزوال موضوعه ويبقى حاكماً بالاحتياط بالعنوان الثاني.

ومما ذكرنا ظهر: ما في جواب المصنِّف عمَّا أورده على نفسه، بقوله: (قلت: أنما يضِرَّ السابق...) إلخ؛ لما عرفت: أنَّ قيام الأصل أو الأمانة على الحكم في بعض الأطراف

←

إجمالاً، كذلك علم إجمالاً بثبوت طرق وأصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة أو أزيد، وحينئذ لا علم بتكاليف آخر غير التكاليف الفعلية في الموارد المثبتة من الطرق والأصول العملية. إن قلت: نعم، لكنّه إذا لم يكن العلم بها مسبقاً بالعلم بالتكاليف.

→

من قبيل الصورة الثانية، وأن الحكم المتوجّه بهما حكم جديد بعنوان جديد، و هو لا يوجب انحلال العلم الإجمالي به لحكم الأول، لا من قبيل الصورة الثالثة، و على تقدير كونه من الصورة الثالثة لم يكن يجدي أيضاً؛ لما عرفت: من اتحاد في صورتين بحسب الحكم، وأن الواجب فيهما هو الاحتياط. فتحصّل: أنّه لا سبيل إلى المناقشة في هذا الدليل من طريق الانحلال على الوجه المذكور.

نعم، يمكن المناقشة فيه بإنكار العلم الإجمالي بالتكاليف قبل قيام الطرق والأمارات وأداء الأصول، بل العلم الإجمالي حاصل بقيامها، فيختص بالأحكام التي تكون في مؤدياتها، فينحلّ بالظفر على مقدار المعلوم بالإجمال في مؤدياتها؛ فأنّه يكون من الصورة الأولى التي لا إشكال في الانحلال فيها، و سيشير إليه المصنف في آخر كلامه.

ودعوى: ان العلم بالأحكام حاصل من الإجماع والضرورة، بلا دخل لقيام الأمارات في ذلك.

مدفوعة: بأن ما علم بالإجماع والضرورة، علم بهما تفصيلاً أيضاً، و تلك هي الأحكام القطعية التي لا تحتاج إلى التعبد، والبقية معلومة إجمالاً بالاطلاع على قيام الأمارات إجمالاً، ثمّ يعلم تفصيلاً بالاطلاع على موارد الأمارات تفصيلاً. إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١٠٥/٢ - ١٠٨.

قلت: إنما يضرّ السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً [آخر]^(١) وأما إذا لم يكن كذلك، بل ممّا ينطبق عليه ما علم أولاً، فلا محالة قد انحلّ العلم الإجمالي إلى التفصيلي والشك البدوي.

إن قلت: إنما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالإجمال، ذلك إذا كان قضية قيام الطريق على تكليف موجباً لثبوته^(٤٤) فعلاً، وأما بناء على أن قضية حجّيته واعتباره شرعاً ليس إلا ترتيب ما للطريق المعتبر عقلاً، وهو تنجّز ما أصابه، والعذر عما أخطأ عنه، فلا انحلال لما علم بالإجمال أولاً كما لا يخفى.

قلت: قضية الاعتبار شرعاً - على اختلاف السنة أدلته - وإن كان ذلك - على ما قوينا في البحث - إلا أن نهوض الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال في بعض الأطراف، يكون عقلاً بحكم الإنحلال، وصرف تنجّزه إلى ما إذا كان في ذاك الطرف، والعذر عمّا إذا كان في سائر الأطراف. مثلاً: إذا علم إجمالاً بحرمة إناء زيد بين الإناءين وقامت البيّنة على أن هذا إناؤه، فلا ينبغي الشك في أنه كما إذا علم أنه إناؤه في عدم لزوم الاجتناب إلا عن خصوصه دون الآخر.

ولولا ذلك لما كان يجدي القول: بأنّ قضية اعتبار الأمارات هو كون

(٤٤) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«لا يخفى اغتشاف العبارة، واللازم حذف كلمة «قضية» أو إسقاط «موجباً» مع لام

«لثبوته» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٩٣/٤.

المؤديات أحكاماً شرعية فعلية؛ ضرورة أنها تكون كذلك بسبب حادث، وهو كونها مؤديات الأمارات الشرعية.

هذا إذا لم يعلم بثبوت التكاليف الواقعية - في موارد الطرق المثبتة - بمقدار المعلوم بالإجمال، وإلا فالانحلال إلى العلم بما في الموارد وانحصار أطرافه بموارد تلك الطرق بلا إشكال، كما لا يخفى.

[الوجه الثاني: أصالة الحظر]

وربما استدلّ بما قيل^(١):

من استقلال العقل بالحظر في الأفعال الغير الضرورية قبل الشرع، ولا أقلّ من الوقف وعدم استقلاله، لا به، ولا بالإباحة، ولم يثبت شرعاً إباحة ما اشبه حرمة؛ فإنّ ما دلّ على الإباحة معارض بما دلّ على وجوب التوقّف أو الاحتياط.

وفيه:

أولاً: أنّه لا وجه للاستدلال بما هو محلّ الخلاف والإشكال، وإلاّ لصحّ الاستدلال على البراءة بما قيل: من كون تلك الأفعال على الإباحة. وثانياً: أنّه ثبت الإباحة شرعاً؛ لما عرفت: من عدم صلاحية ما دلّ على التوقّف أو الاحتياط للمعارضة لما دلّ عليها.

وثالثاً: أنّه لا يستلزم القول بالوقف - في تلك المسألة - للقول بالاحتياط في هذه المسألة؛ لاحتمال أن يقال معه بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

[الوجه الثالث: وجوب دفع الضرر المحتمل]

وما قيل^(٢): من أنّ الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على

(١) أنظر فرائد الأصول: ٢ / ٩٠ وعدة الأصول لشيخ الطائفة: ٢ / ٧٤٢.

(٢) القائل هو الشيخ في كتابه عدة الأصول: ٢ / ٧٤٢.

ما يعلم فيه المفسدة.

ممنوع، ولو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل؛ فإن المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالباً؛ ضرورة أن المصالح والمفاسد - التي هي مناطات الأحكام - ليست براجعة إلى المنافع والمضار، بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر والمفسدة فيما فيه المنفعة، واحتمال أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالباً لا يعتنى به قطعاً.

مع أن الضرر ليس دائماً مما يجب التحرز عنه عقلاً، بل يجب ارتكابه أحياناً فيما كان المترتب عليه أهم في نظره مما في الاحتراز عن ضرره، مع القطع به، فضلاً عن احتمال.

[تنبيهات البراءة]

الأول : اشتراط عدم وجود أصل موضوعي في موردها

الثاني : حسن الإحتياط شرعاً وعقلاً

ـ مفاد أخبار مَنْ بلغ

الثالث : التفصيل في جريان البراءة في الشبهة الموضوعية التحريمية

الرابع : حسن الإحتياط فيما لم يُخل بالنظام

بقي أمور مهمّة لا بأس بالإشارة إليها:

الأول: [إشتراط عدم وجود أصل موضوعي في موردها]

أنّه إنّما تجري أصالة البراءة شرعاً وعقلاً فيما لم يكن هناك أصل موضوعي^(٤٥) مطلقاً ولو كان موافقاً لها؛ فإنّه معه لا مجال لها أصلاً؛ لوروده

(٤٥) قال المحقّق الأصولي الشيخ عبدالحسين الرشتي قدس سره:

«المراد بالأصل الموضوعي: هو الأصل المتكفّل للتزويل بمعنى كونه مثبتاً للمؤدّي بتنزيله منزلة الواقع بحسب مقام العمل، سواء كان المؤدّي موضوعاً خارجياً أو حكماً شرعياً؛ فإن أصل البراءة من الأصول الحكميّة الغير التنزيليّة، فكلّ أصل متكفّل للتزويل يكون حاكماً عليها.

ويدلّ على ما ذكرنا: قول المصنّف: (فلا تجري مثلاً: أصالة الإباحة في حيوان شكّ في حليّته مع الشكّ في قبوله التذكية).

حيث إنّها شبهة كان على الشارع بيانها ورفعها، دون خصوص الشبهة الموضوعيّة الصرفة التي ليس من شأن الشارع بيانها.

ومثالها: ما شكّ في كون اللحم المطروح من الحيوان الذي يقبل التذكية، أو مما لا يقبل التذكية، وما لا يقبل شرعاً هل ذكّي أم لا؟

عليها كما يأتي تحقيقه^(١) (٤٦).

فلا تجري مثلاً: أصالة الإباحة^(٢) في حيوان شك في حليته مع الشك في

→

فإنه أيضاً مما يجري فيه أصالة عدم التذكية فلا تجري فيه الإباحة. انتهى أنظر الكافي في شرح كفاية الأصول: ص ١٤٨/١.

(٤٦) كونه من باب الورد وإن كان مستقيماً بحسب بادي النظر، لكنه بحسب الدقة غير مستقيم؛ لما سيجيء: [من] أن حقيقة الاستصحاب اعتبار الأمر المشكوك فيه معلوماً، ومعلوم: أن الأمر المعلوم بالعلم الحقيقي الغير الاعتباري ليس وارداً على المشكوك حقيقة؛ إذ الحكم الواقعي أو الموضوع الواقعي يجمع المشكوك، والذي يرفع موضوع الشك إنما هو المعلوم من حيث انه معلوم.

فاستصحاب عدم تحقق التذكية في الحيوان المشكوك في طهارته ونجاسته وإن جعله غير مذكى بحسب الاعتبار الشرعي، لكنه في الحقيقة يجعله غير معلوم التذكية اعتباراً، وغير معلوم التذكية حتى بحسب الحقيقة ليس موضوعاً للنجاسة، وإنما الموضوع لها غير المذكى واقعاً، فافهم. (الطباطبائي)

(٤٧) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«إعلم: أن للتذكية أعمالاً صورية: من فري الأوداج والتسمية والاستقبال، وكون آلة الذبح حديداً والذابح مسلماً.

وخصوصية أخرى معنوية قائمة بالحيوان، ولذا تقع هذه الأعمال بعينها في حيوان ولا تجدي شيئاً.

(١) في خاتمة الاستصحاب عندما يتعرض لبيان نسبة الاستصحاب مع بعض القواعد والأصول فراجع.

←

→

وليس وجهه إلا فقد تلك الخصوصية، فالأعمال بخصوصية كذا مؤثرة في الحلِّ والطهارة، أو في الطهارة فقط، فإذا شككنا بالشبهة الحكمية في اعتبار فعل أو صفة، ككون الذابح مسلماً، أو في وجود الخصوصية في حيوان، أعني: كون الحيوان حلال الأكل، أو شككنا بالشبهة الموضوعية في تحقق فعل من الأفعال المعتبرة، أو في كون الحيوان ذلك الحيوان الحلال الأكل أو الآخر الحرام الأكل، كان استصحاب عدم التذكية، أعني: عدم تلك الأفعال بخصوصيتها موجباً لإدراج الحيوان في غير المذكي، المحكوم عليه بالحرمة، ولا يبقى مجال الرجوع إلى أصالة الإباحة.

والعلم بتحقق الأفعال جميعاً عند الشك في وجود الخصوصية، لا يكون مانعاً من الرجوع إلى الأصل في الأفعال، مقيدة بتلك الخصوصية، كما لا يمنع العلم بتحقق الأفعال المعلوم دخلها من الرجوع إلى الأصل في مجموع ما هو الدخيل واقعاً عند الشك في اعتبار فعل آخر مضافاً إلى ما علم.

ويمكن أن يقال: إن الشك إذا كان في اشتغال الحيوان على تلك الخصوصية ثم قطع بتحقق سائر ما يعتبر في التذكية، لم يكن مجال الرجوع إلى أصالة عدم التذكية؛ لأن تلك الخصوصية كسائر الخصوصيات المنبئة عنها الأحكام، من قبيل مناط الحكم وعلته، وليست معتبرة في موضوعه ليكون ترتب الحكم عليه ترتباً شرعياً، ويجري الأصل فيها نفيًا وإثباتاً، ولو بمعنى جريان الأصل في المركب المقيد بها، فيقال: لم تكن الأفعال المقيدة بوقوعها في المحل القابل واقعة حين لم يقع فعل، وهو إلى الآن وبعد وقوع جميع الأفعال غير واقع، ولو لأجل عدم قيدها.

نعم، المأخوذ في موضوع الحكم نفس الأفعال، فهذه الأفعال موضوع الحكم بالطهارة والحلية في حيوان؛ لوجود مناط الحكم في ذلك الحيوان، وليس موضوعاً للحكم في حيوان آخر؛ لعدم وجود مناطه فيه.

ثم إن ما ذكرنا يسد باب الأصل الموضوعي، وأما استصحاب حرمة أكل لحم الحيوان من حال حياته، بناء على حرمة أكل الحيوان حياً، وبناء على أن الحياة والممات

←

قبوله التذكية؛ فإنه إذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبرة في التذكية فأصالة عدم التذكية تدرجه فيما لم يذك، وهو حرام إجماعاً كما إذا مات حتف أنفه.
فلا حاجة إلى إثبات أن الميتة تعمّ غير المذكي شرعاً؛ ضرورة كفاية كونه مثله حكماً.

وذلك بأن التذكية إنما هي عبارة عن فري الأوداج الأربعة مع سائر شرائطها عن خصوصية^(٤٨) في الحيوان التي بها يؤثر فيه الطهارة وحدها، أو

→

حالان للموضوع لا يختلف بهما الموضوع، فهو جار، ولا يبقى معه مجال الرجوع إلى البراءة؛ لتقدم الاستصحاب عندهم على أصالة البراءة». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١١٠/٢.

(٤٨) قال المحقق الأصولي الشيخ عبدالحسين الرشتي قدس سره:

«هذا بناء على كون التذكية عبارة عن معنى بسيط مسبب [الأمر] الخمسة: من فري الأوداج بالحديد على القبلية مع التسمية مع كون المذكي مسلماً مع قابلية المحل. لأن الحيوان في حال الحياة لم يكن مذكي، فيستصحب العدم إلى زمان خروج روحه، غاية الأمر: أن جهة اليقين والشك مختلفة؛ فإنها في حال الحياة من جهة عدم ورود فعل المذكي عليه، وهذه الجهة قد انتفت بورود فعل المذكي عليه، وجهة الشك في كونه مذكي هي قابليته للتذكية، واختلاف جهتي الشك واليقين لا يضر بالاستصحاب.

نعم، لو كانت التذكية عبارة عن نفس المجموع المركب عن هذه الأمور الستة لم يكن مورداً للاستصحاب؛ لأنه قد تحقق خمسة أجزاء من التذكية وجداناً، والجزء الآخر ليس مما تعلق به اليقين سابقاً؛ لعدم العلم به.

وأما بناء على كونها عبارة عن نفس الأمور الخمسة، وقابلية المحل أمر خارج عن حقيقتها وإن كان لها دخل في تأثير الأمور الخمسة كما هو الظاهر من قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذُكِّتُمْ﴾ [المائدة/٣]. حيث إن نسبة التذكية إلى الفاعلين تدل على أنها
←

مع الحلّة.

ومع الشك في تلك الخصوصية، فالأصل عدم تحقّق التذكية بمجرد الفري بسائر شرائطها كما لا يخفى.

نعم، لو علم بقبوله التذكية وشك في الحلّة، فأصالة الإباحة فيه محكمة؛ فإنّه حينئذٍ إنّما يشك في أنّ هذا الحيوان المذكى حلال أو حرام، ولا أصل فيه إلا أصالة الإباحة كسائر ما شك في أنّه من الحلال أو الحرام. هذا إذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية كما إذا شك مثلاً في أنّ الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليّته لها أم لا؟ فأصالة قبوله لها معه محكمة، ومعها لا مجال لأصالة عدم تحقّقها، فهو قبل الجلل كان يطهر ويحلّ بالفري^(٤٩) بسائر شرائطها، فالأصل أنّه كذلك بعده.

→

من فعلهم، ومعلوم: أن قابليّة المحل ليس من فعلهم، فلا مجال لأصالة عدم التذكية؛ إذ ليس لقابليّة المحل حالة سابقة وجوداً وعدماً. فلا موقع لاستصحاب عدمها، بل المرجع عند الشك حينئذٍ أصالة الحل والطهارة بناء على جريان قاعدة الحلّ في الشبهات الحكميّة. «إنّتهى أنظر الكافي في شرح كفاية الأصول: ١٤٩/٢.

(٤٩) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سرّه:

« هذا هو الاستصحاب التعليقي المعارض عندي، - حسب ما يأتي تحقيقه - بالاستصحاب الآخر التنجيزي، وهو استصحاب الحرمة من حال الحياة، وبعد التساقط يرجع إلى أصالة الحلّ.

هذا ما فيما قرّره من الاستصحاب بهذه العبارة.

وأما ما فيما قرّره بعبارة السابقة، أعني: استصحاب القابلية، فقد عرفت وستعرف في مبحث الاستصحاب التعليقي: أنّه لا أثر لها» إنتهى. أنظر نهاية النهاية: ١١٢/٢.

و مما ذكرنا ظهر: الحال فيما اشتبهت حليته وحرمة بالشبهة الموضوعية من الحيوان، وأن أصالة عدم التذكية محكمة فيما شك فيها لأجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعاً.

كما أن أصالة قبول التذكية محكمة إذا شك في طرو ما يمنع عنه، فيحكم بها فيما أحرز الفري بسائر شرائطها عداه، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

الثاني:

[حسن الإحتياط شرعاً وعقلاً]

أنه لا شبهة في حسن الإحتياط^(٥٠) شرعاً^(٥١) وعقلاً في الشبهة الوجوبية

(٥٠) سيجيء ما فيه من الكلام. (الطباطبائي)

(٥١) قال المحقق الشيخ عبدالحسين الرشتي رحمته الله:

«ولعل استحبابه الشرعي يستفاد من بعض الأخبار المرغبة على الإحتياط من مثل قوله عليه السلام: (من ترك الشبهات فهو لما استبان له من الإثم أترك)^(١) وقوله عليه السلام: (من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه)^(٢) وكقوله عليه السلام: (من ارتكب الشبهات نازعته نفسه أن يقع في المحرمات)^(٣) ونحو ذلك من الأخبار التي قد يستظهر من العلة الواردة فيها أنها من قبيل الحكمة لتشريع استحباب الإحتياط.

(١ و ٢) أنظر وسائل الشيعة: ١٦٢/٢٧ باب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٢٧ ولفظ الحديث

هكذا: «حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حرمي الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها».

(٣) لم نجد بهذا اللفظ حديثاً في المصادر ولعله يريد ما جاء في وسائل الشيعة: ١٦٩/٢٧ باب

١١ من أبواب صفات القاضي ح ٥٢ ولفظه هكذا: «ومن رعى ماشيته قرب الحمى نازعته

نفسه إلى أن يرعاها في الحمى».

أو التحريمية في العبادات وغيرها.

كما لا ينبغي الارتياح في استحقاق الثواب فيما إذا احتاط وأتى، أو ترك بداعي احتمال الأمر، أو النهي.

وربما يُشكل^(١) في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب^(٥٢):

→

وإن كان قد يمنع ذلك باحتمال كونها للإرشاد إلى ما يستقل به العقل من حسن الإحتياط؛ تحرراً عن الوقوع في المفسدة الواقعية وفوات المصلحة النفس الأمرية، وليس المقام من باب الملازمة بين حكم العقل والشرع كما لا يخفى. انتهى أنظر الكافي في شرح كفاية الأصول: ١٥٠/٢.

(٥٢) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«بل وعند دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب، بناء على عدم كفاية قصد مطلق الطلب واعتبار قصد الوجه؛ فإن المولى حيث يوجب، يقصد أن يأتي المكلف بالفعل بداعي إيجابه، وحيث يندب، غرضه: أن ينبعث المكلف إلى الفعل بندبه، ولا يعقل أن يكون غرض المولى في كل من الإيجاب والندب إتيان المكلف بالفعل بداعي مطلق الرجحان.

ثم إن محصل الإشكال في المسألة هو: أن معنى الاحتياط المرغب إليه شرعاً وعقلاً هو الإتيان بما يحتمل مطابقته للواقع، ويحتمل كونه صحيحاً مطابقاً لغرض المولى، وهذا لا يعقل فيما اعتبر إتيانه بداعي امتثال الأمر على أن يكون العلم بالأمر محرراً للعبد نحو العمل؛ فإن هذا لا يكون مع الشك في الأمر الذي هو مورد الاحتياط، فلا يحتمل مطابقة ما أتى به لا بداعي العلم بالأمر للواقع، سواء كان اعتبار قصد امتثال الأمر قيداً مأخوذاً في المأمور به أو دخيلاً في حصول الغرض عقلاً.

(١) أنظر فرائد الأصول: ١٥٠/٢ - ١٥١.

→

فلا يجدي في التخلص عن الإشكال إخراج قصد الأمر عن حيز الأمر مع اعتباره في دخله حصول الغرض؛ فإنه مع الإتيان لا بداعي العلم بالأمر يقطع بعدم مطابقة العمل لغرض المولى، فيكون إتيانه لغواً عبثاً.

والذي يجدي في دفع الإشكال هو تعميم قصد القرية لما يشمل الإتيان بداعي احتمال الأمر، أو بداعي حسن الفعل، أو بداعي مصلحته، سواء كان كل ذلك معتبراً في المأمور به أو في حصول الغرض عقلاً.

ومن ذلك يظهر: ما في ما أفاده حضرة الأستاذ العلامة، حيث بنى الإشكال في المسألة على دخول قصد القرية في المأمور به، فلا يكون إشكال على مختاره من الخروج. ويظهر أيضاً: أن الأمر المتوجّه إلى عنوان الاحتياط - سواء استفيد ذلك من الأدلة النقلية، أو من حكم العقل بالثواب إنشأً، أو من حكمه بحسن الاحتياط - لما لا يجدي في تصور الاحتياط على أن يقصد المحتاط هذا الأمر، فإن هذا الأمر يتبع متعلقه، ففي مورد لا يكون متعلقه معقولاً لا يكون أمر، فكيف معقولة المتعلق يكون بهذا الأمر، وهل هذا إلا الدور؟

فالصواب في دفع الإشكال: التمسك بأخبار من بلغ وقبل الخوض في تقريب الاستدلال نقول: إن الثواب في الواجبات والمستحبات - حتى التوصية منها - متوقّف على إتيان العمل بقصد الامتثال، فيكون معتبراً في موضوع الثواب في مطلق المطلوبات، ما هو معتبر في خصوص الصحة في العبادات. وعليه: فإشكال الاحتياط في العبادات يعمّ بالنسبة إلى استحقاق الثواب مطلق الواجبات والمستحبات، يعني لا يتأتى للشخص تحصيل الثواب الموجود مع الشك في الأمر؛ لعدم تأتّي قصد الامتثال حينئذ.

إذا عرفت ذلك، فنقول: ظاهر أخبار من بلغ، هو أن ترتب الثواب على العمل برجاء الثواب ورجاء الواقع ثابت على وجه الاستحقاق، على تقدير، وعلى وجه التفضل،

←

من جهة: أنَّ العبادة لابدَّ فيها من نيَّة القربة المتوقَّفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً^(١).

وحسن الاحتياط عقلاً لا يكاد يجدي في رفع الإشكال، ولو قيل بكونه موجباً لتعلُّق الأمر به شرعاً؛ بداهة توقُّفه على ثبوته توقُّف العارض على معروضه، فكيف يعقل أن يكون من مباديء ثبوته^(٢)!

وانفدح بذلك: أنَّه لا يكاد يجدي في رفعه أيضاً:
القول بتعلُّق الأمر به من جهة ترتب الثواب عليه؛ ضرورة أنَّه فرع إمكانه، فكيف يكون من مباديء جريانه؟!

هذا، مع أنَّ حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلُّق الأمر به بنحو «اللم»، ولا ترتب الثواب عليه بكاشف عنه بنحو «الإن»، بل يكون حاله في ذلك حال الإطاعة؛ فإنَّه نحو من الانقياد والطاعة.

وما قيل في دفعه: من كون المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد

→

على آخر.

فأمَّا تقدير الاستحقاق فهو تقدير مطابقة العمل للواقع، وأمَّا تقدير التفضُّل فهو تقدير لا مطابقتها، فإذا تأتَّى الإتيان بموضوع استحقاق الثواب مع الشك في الأمر، تأتَّى الإتيان بموضوع الصحة في العبادات مع الشك في الأمر، لأنَّ الثواب متفرِّع على العمل المأْتِي به على وجه العبادة، فمن ترتب الثواب يعلم أنَّ العمل المأْتِي به بداعي احتمال الأمر واقع على وجه العبادة، وأنَّه لا يعتبر في العمل العبادي إتيانه بداعي الجزم بالأمر، بل يكفي إتيانه برجاء الأمر والثواب». إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١١٢/٢ - ١١٤.

(١) أنظر فرائد الأصول: ١٥٠/٢ - ١٥١.

(٢) المصدر السابق: ١٥١/٢ - ١٥٢.

الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة^(١).

فيه - مضافاً إلى عدم مساعدة دليل حينئذ على حسنه بهذا المعنى فيها؛
بدهاءة أنه ليس باحتياط حقيقة، بل هو أمر لو دل عليه دليل كان مطلوباً
مولوياً نفسياً عبادياً، والعقل لا يستقل إلا بحسن الاحتياط، والنقل لا يكاد
يرشد إلا إليه. نعم، لو كان هناك دليل على الترغيب في الاحتياط في
خصوص العبادة لما كان محيص عن دلالة اقتضاء على أن المراد به ذاك
المعنى بناء على عدم إمكانه فيها بمعناه حقيقة كما لا يخفى :-

أنه التزام بالإشكال وعدم جريانه فيها، وهو كما ترى.

قلت: لا يخفى أن منشأ الإشكال: هو تخيل كون القربة المعتبرة في
العبادة مثل سائر الشروط المعتبرة فيها مما يتعلق بها الأمر المتعلق بها.

فيشكل جريانه حينئذ؛ لعدم التمكن من قصد القربة المعتبر فيها.

وقد عرفت: انه فاسد^(٥٣)، وإنما اعتبر قصد القربة فيها عقلاً؛ لأجل أن

(٥٣) هذا، مع أنه لو أغمض عن فساده، لما كان في الإحتياط في العبادات إشكال
غير الإشكال فيها^(*) فكما يلتزم في دفعه بتعدد الأمر فيها؛ ليتعلق أحدهما بنفس
الفعل، والآخر بإتيانه بداعي أمره، كذلك فيما احتمل وجوبه منها، كان على هذا

(١) أنظر فرائد الأصول: ١٥٢/٢-١٥٣.

(*) قال المحقق الشيخ عبدالحسين الرشتي قدس سره:

«أي: غير الإشكال في العبادات المحققة التي قد علم تعلق الأمر بها؛ لأن المفروض
ثبوت مشروعيتها بتلك الأوامر المتوقفة على قدرة المكلف على الإتيان بها بجميع
ما له دخل فيها شرطاً أو شطراً التي منها: قصد القربة المتوقف على العلم بالأمر،
والحال أنه لا أمر هناك إلا تلك الأوامر، فتتوقف العبادة التي هي مدلول المادة على
الأمر الذي هو مدلول الهيئة العارضة على المادة فيلزم الدور.» انتهى أنظر الكافي
في شرح كفاية الأصول: ١٥٢/٢.

الغرض منها لا يكاد يحصل بدونه.

وعليه: كان جريان الاحتياط فيه بمكان من الإمكان؛ ضرورة التمكن من الإتيان بما احتمل وجوبه بتمامه وكماله، غاية الأمر: أنه لا بد أن يؤتى به على نحو لو كان مأموراً به لكان مقرَّباً: بأن يؤتى به بداعي احتمال الأمر، أو احتمال كونه محبوباً له تعالى، فيقع حينئذ على تقدير الأمر به امتثالاً لأمره تعالى، وعلى تقدير عدمه انقياداً لجنابه تبارك وتعالى، ويستحق الثواب على كل حال: إما على الطاعة، أو الانقياد.

وقد انقدح بذلك: أنه لا حاجة في جريانه في العبادات إلى تعلّق أمر

→

إحتمال أمرين كذلك، أي: أحدهما كان متعلّقاً بنفسه، والآخر بإتيانه بداعي ذاك الأمر، فيتمكّن من الاحتياط فيها بإتيان ما احتمل وجوبه بداعي رجاء أمره واحتماله، فيقع عبادة وإطاعة لو كان واجباً، وانقياداً لو لم يكن كذلك.

نعم، كان بين الإحتياط ها هنا في التوصلّيات فرق:

وهو أنّ المأتيّ به فيها قطعاً كان مرافقاً لما احتمل وجوبه مطلقاً، بخلافه هاهنا؛ فإنه لا يوافق إلا على تقدير وجوبه واقعاً.

لما عرفت: من عدم كونه عبادة إلا على هذا التقدير، ولكنه ليس بفارق؛ لكونه عبادة على تقدير الحاجة إليه، وكونه واجباً.

ودعوى: عدم كفاية الإتيان برجاء الأمر في صيرورته عبادة أصلاً ولو على هذا التقدير.

مجازفة؛ ضرورة استقلال العقل بكونه امتثالاً لأمره على نحو العبادة لو كان، وهو

الحاكم في باب الإطاعة والعصيان، فتأمل جيّداً. [المحقق الخراساني قدس سره]

بها، بل لو فرض تعلّقه بها، لما كان من الاحتياط بشيء، بل كسائر ما علم وجوبه أو استحبابه منها، كما لا يخفى^(١).

فظهر: أنه لو قيل بدلالة أخبار: «من بلغه ثواب» على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب ولو بخبر ضعيف، لما كان يجدي في جريانه في خصوص ما دلّ على وجوبه، أو استحبابه خبر ضعيف، بل كان عليه مستحباً كسائر ما دلّ الدليل على استحبابه.

لا يقال: هذا لو قيل بدلالتها على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بعنوانه، وأما لو دلّ على استحبابه لا بهذا العنوان، بل بعنوان: أنه محتمل الثواب، لكانت دالة على استحباب الإتيان به بعنوان الاحتياط، كأوامر الاحتياط لو قيل بأنها للطلب المولوي لا الإرشادي.

فإنه يقال: إن الأمر بعنوان الاحتياط ولو كان مولوياً لكان توصلياً، مع أنه لو كان عبادياً لما كان مصححاً للاحتياط، ومجدياً في جريانه في العبادات، كما أشرنا إليه آنفاً^(٢).

[مفاد أخبار من بلغ]

ثم إنه لا يبعد دلالة بعض تلك الأخبار^(٥٤) على استحباب ما بلغ عليه الثواب؛ فإنّ صحيحة هشام بن سالم - المحكيّة عن «المحاسن» عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من بلغه عن النبي ﷺ شيء من الثواب، فعمله كان أجز

(٥٤) كل ذلك لولا ظهور البلوغ في الوصول بحجة معتبرة. (الطباطبائي)

(١) القول للشيخ الأعظم قدس سره، أنظر فرائد الأصول: ١٥٢/٢ - ١٥٣.

(٢) عند قوله: (لما كان يجدي في جريانه ... الخ).

ذلك له وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله»^(١) - ظاهرة في أن الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه عنه ﷺ أنه ذو ثواب.

وكون العمل متفرعاً على البلوغ، وكونه الداعي إلى العمل، غير موجب لأن يكون الثواب إنما يكون مترتباً عليه فيما إذا أتى برجاء أنه مأمور به وبعنوان الاحتياط.

بداهة أن الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهاً وعنواناً يؤتى به بذلك الوجه والعنوان^(٥٥).

(٥٥) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قُلَيْبٌ:

«إعلم: ان هناك احتمالات ثلاث: كون الثواب على نفس العمل، كسائر المستحبات، وكونه على الانقياد والقصد، وكونه على العمل بعنوان الاحتياط.

والمدعى هو الأول، فيلزم إبطال الأخيرين ليتعين به ذلك، فأبطل كونه على القصد، بظهور الصحيحة في كون الثواب على نفس العمل، وأبطل كونه على العمل، بعنوان الاحتياط، لا على نفس العمل بهذه العبارة.

وحاصلها: أن عنوان الاحتياط عنوان مترتب على الداعي الخاص، أعني: قصد إتيان الفعل برجاء الثواب، والعنوان المترتب على الداعي، والقصد لا يكون مقصوداً؛ لأن العنوان المتعلق به القصد لابد أن يكون سابقاً على القصد، وهذا لاحق، فإذا لم يكن مقصوداً لم يكن يعقل ترتب الثواب عليه؛ لأن الثواب لا يكون على أمر غير مقصود، فلا بد أن يكون الثواب على ذات العمل المتعلق به القصد، وهذا هو المقصود.

وإتيان العمل بداعي طلب قول النبي ﷺ - كما قيد به في بعض الأخبار^(١) - وإن كان انقياداً، إلا أن الثواب في الصحيحة إنما رتب على نفس العمل، ولا موجب لتقيدها به؛ لعدم المنافاة بينهما.

بل لو أتى به كذلك، أو التماساً للثواب الموعود - كما قيد به في بعضها الآخر^(٢) - لأوتي الأجر والثواب على نفس العمل، لا بما هو احتياط وانقياد،

→

ولا يخفى ما فيه؛ فإن الثواب على جرم العمل وذاته مما لا يكون حتى في سائر المستحبات، بل لابد في استحقاق الثواب وقوع الفعل بعنوان الامتثال، وظاهر هذه الاخبار - حتى الصحيحة - كفاية الإتيان على وجه الرجاء واحتمال الواقع في ترتب الثواب، وعدم اعتبار القصد إلى الامتثال الجزمي، وهذا لا يقتضي استحباب العمل البالغ عليه الثواب، فلعل الثواب من جهة كون الفعل انقياداً، كما هو الظاهر الذي لا يبقى فيه الريب بعد التأمل في الاخبار، ومع ذلك فالتفويت باستحباب العمل يكون بلا مدرك.

نعم، ظاهر قوله ﷺ: «أوتيه وإن لم يكن الأمر كما بلغه» يعطي أن إتياء الثواب في صورة الخطأ من باب التفضل.

وهذا مما يدل على أن الثواب على نفس العمل، وإلا فثواب الانقياد ليس من باب التفضل.

وفيه: إن الثواب على نفس العمل أيضاً على تقدير الاستحباب لا يكون من باب التفضل. إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١١٥/٢.

(١) خبر محمد بن مروان عن الصادق ﷺ أنظر وسائل الشيعة: ٨١/١ - الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٤.

(٢) أيضاً خبر محمد بن مروان عن الباقر ﷺ، أنظر المصدر السابق: الحديث رقم ٧.

فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً وإطاعة، فيكون وزانه وزان: «من سرّح لحيته...»^(١) أو «من صلّى أو صام فله كذا»^(٢).
ولعلّه لذلك أفتى المشهور بالاستحباب^(٥٦)، فافهم وتأمل^(٥٧).

(٥٦) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سرّه:

«ومن جملة الثمرات المترتبة على القولين للشيخ والماتن:

جواز الإفتاء بالاستحباب على الثاني دون الأول، فإنه بناءً عليه يكون هذا الإفتاء إفتاء بغير علم، فيشمّله قوله عليه السلام - «من أفتى بغير علم فقد أشرك بالله»^(٣) كما أن ما احتملناه - أيضاً - مثله في ذلك.

ولكن أشكل فيه الأستاذ [القوچاني] قدس سرّه في درسه بما حاصله: أن موضوع

الخبر هو البلوغ، وليس متحقّقاً في حقّ المقلّد، فكيف يصحّ الإفتاء بالندب؟

نعم، لو قلنا بكون مفاد الخبر حجّة الأخبار الضعاف بأحد الوجهين المتقدمين، لصحّ الإفتاء؛ لكون مضمون الأخبار الضعاف مشتركاً بين الكلّ.

وفيه أولاً: أنّه حيث كان موضوع أخبار «من بلغ» البلوغ، فلم يتحقّق حجّيتها إلّا في حقّ المجتهد، ولا بلوغ للمقلّد حتّى يثبت حجّة الضعاف بالنسبة إليه.

وثانياً: أن الظاهر كفاية تحقّق الموضوع في حقّ المجتهد، فإنّه تحقّق بالنسبة إلى المقلّد تنزيلاً، وبهذا الاعتبار يشترك المقلّد في مضامين الأمارات المعتمدة والاستصحاب والاحتياط الشرعي - على القول به - مع أن حجّة الأولى فعلاً مشروطة بالعلم بها المفقود في حقّه، والأخيرين بالشكّ الفعلي المفقود غالباً في حقّه.

(١) أنظر وسائل الشيعه: ١٢٦/٢ - الباب ٧٦ من أبواب آداب الحماّم، ح ١.

(٢) أنظر كلام الشيخ الأنصاري قدس سرّه هنا، في فرائد الأصول: ١٥٦/٢ - ١٥٧.

(٣) لم نجد من هذا الخبر أثراً في المجاميع الحديثية، وهو نقل مختلط لمضمون جملة من الأخبار.

→

إشكال:

جرى ديدنهم بالإفتاء بالحكم فيما قامت الأمانة عليه، مع أنه لا يصح بناءً على كون حجته بأحد الوجهين المتقدمين.

نعم يصح بناءً على جعل الحكم الظاهري النفسي، وهو بعيد عن مذاقهم، وإن نسب إليهم بمقتضى قولهم: «ظنية الطريق [لاتنافي علمية الحكم]».

ومنه يظهر: أن الإشكال وارد في أخبار «من بلغ» - أيضاً - ولو قلنا بمقالة المصنف؛ لأن حجة نفس تلك الأخبار - سنداً ودلالة وجهة - طريقي.

نعم، لو كانت قطعية من جميع تلك الجهات لجاز الإفتاء بالاستحباب، وقد تقدم عن المصنف في جعل الأمارات: أنه ليس من لوازم الحجة إلا تنجيز الواقع لو أصاب، والعذر لو خالف، والانتقياد والتجري في صورة المخالفة أيضاً، ولذا لا يجوز الالتزام بمؤداها ولا إسناده إلى الله تعالى.

والتحقيق أن يقال: إن الآثار الموجودة في موارد العلم على أقسام:

الأول: أن يكون من آثار المعلوم شرعاً.

الثاني: أن يكون من آثاره عقلاً.

الثالث: أن يكون من آثار العلم شرعاً بما هو.

الرابع: أن يكون من آثاره عقلاً بما هو.

الخامس: من آثاره شرعاً بما هو حجة.

السادس: من آثاره عقلاً كذلك.

والحجة المجعولة القائمة على شيء لا يترتب عليها الأول والأخيران، ولما كانت الآثار الأربعة المتقدمة - من التنجز وغيره - من آثار العلم بما هو حجة عقلاً، فلا محالة تترتب على الحجة المجعولة أيضاً.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنه يمكن القول بكون الآثار الثلاثة - من جواز الالتزام، وجواز الإسناد، وجواز الإفتاء - من الآثار العقلية المترتبة على العلم لا بما هو، بل بما

هو حجة.

←

→

وأما الأدلة الشرعية الدالة على الأمور المذكورة في صورة العلم، وعلى عدمها في صورة الجهل، إرشاديّ صرف.

وعلى تقدير التزّل فنقول: إنّها من آثار العلم شرعاً لا بما هو، بل بما هو حجة؛ لصدق الإذن بقيام الحجة المأخوذة في قوله: ﴿اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^(١).

وعلى أيّ تقدير: يترتب على الأحكام الثلاثة المذكورة بمجرد قيام حجة في البين. ولعلّه لذا استقرّ سيرتهم بالإفتاء بالأحكام الخمسة في موارد الطرق، مع بُعد كون مدرّكه: قولهم بجعل الأحكام الظاهرية على طبقها، وإن نسب إليهم بمقتضى ظاهر قولهم: «ظنية الطريق [لأنّافي علمية الحكم]»^(٢)، مع أنّ ظهوره فيه ممنوع؛ لقوة احتمال إرادتهم من الحكم المقطوع الوظيفة، لا الحكم الشرعي، فافهم.

ثم إنّ هنا ثمرات أخرى:

منها: النذر المتعلّق بإتيان مستحب شرعي؛ بإتيان ما قام الخبر الضعيف عليه، ولكنّه ليس ثمرة لمسألة أصولية.

وقد ذكر الشيخ ثمرتين في «الرسالة»، ولا يبعد القول بالأخيرة منهما، فراجع.^(٣) انتهى
أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٣١/٤ - ١٣٤.

(٥٧) قال المحقّق الشيخ محمد طاهر آل راضي قلبيّ:

«لعلّه إشارة إلى أن الظاهر في أخبار من بلغ هو وحدة المطلوب فيها، وأنّها كلّها مسوقة لأمر واحد، فالمستفاد منها:

إمّا أن يكون إثبات الثواب للعمل المتقيّد بالالتماس، فتكون دالة على كون الثواب إنقياداً، ولا يكون نفس العمل بعنوانه مستحباً ويكون الأمر فيها لو كان فهو للإرشاد.

(١) يونس: ٥٩.

(٢) أنظر نهاية الوصول للعلامة الحلي: ٦٥/١ وتهذيب الوصول للعلامة أيضاً: ٤٧ ومعالـم الدين: ٢٧.

(٣) فرائد الأصول: ١٥٨/٢.

←

→

وإنّما أن يكون المستفاد منها ترتّب الثواب على نفس العمل فيكون نفس العمل مستحباً بعنوانه ويكون الأمر فيها مولوياً، فحمل بعضها على التقيد وبعضها على عدم تقيد العمل يتأفي وحدة المستفاد فيها.

أو يكون إشارة إلى أن الصحيحة مما يمكن أن يكون ذيلها قرينة على صدرها، وقد عرفت: أن التفرع فيها وكون العمل بداعي بلوغ الثواب يقتضي أن يكون المشار إليه في ذيلها - بقوله: كان أجر ذلك له -: هو الثواب على العمل المتقيد، لا على نفس العمل، ولا أقلّ من أن يكون من مصاديق احتفاف الكلام بمحتمل القرينية فتكون مجملة، وتبقى الروايات الأخر كرواية محمد بن مروان ظاهرة في كون الثواب فيها إنقيادياً.

أو يكون إشارة إلى أن الصحيحة لا دلالة لها على استحباب نفس العمل أصلاً؛ لأنها قد دلت على ثبوت الثواب لمن عمل مع فرض عدم وصول أخبار من بلغ له؛ لبداية دلالاتها على أنّ من عمل بمجرد بلوغه الثواب كان له الثواب بنحو القضية الخبرية عن فرض عامل عمل كذلك، ولا إشكال في أنّ من عمل كذلك إنّما عمل للبلوغ لا للإستحباب الذاتي.

وغاية ما يمكن أن يكون مبعداً له أمور ثلاثة:

الأول: ظهور صدر الصحيحة في أنّ الثواب على نفس العمل.

والجواب عنه: أنّ العمل إنّما يكون محققاً للإنقياد؛ إذ لا يعقل أن يتحقق الإنقياد من دون العمل، ولا وجه للأخذ بهذا الظهور بعد تقييده بأن الثواب منوط بإتيانه بالتماس قول النبي ﷺ.

الثاني: أنّ أخبار من بلغ إذا دلت على ترتّب الثواب على الإنقياد فتكون إرشادية إلى ما يحكم به العقل من حسن الإنقياد وثواب الإنقياد، ثواب آخر غير الثواب الخاص المقرّر لنفس العمل، وأخبار من بلغ صريحة في أنّ الثواب الموعود به هو الثواب

←

الثالث :

[التفصيل في جريان البراءة في الشبهة الموضوعية التحريمية]

أنه لا يخفى: أنَّ النهي عن شيء^(٥٨) إذا كان بمعنى طلب تركه في

→

الخاص دون مطلق الثواب، ومع كونه هو الثواب فهو ثواب من الشارع بما هو شارع لا بما هو رئيس العقلاء، ولازم كونه من الشارع جعل ملزومه وهو الحكم الاستحبابي.

والجواب عنه: أنَّ كون الثواب هو الثواب الخاص لا يستلزم جعل الحكم الاستحبابي؛ لأنَّ ثواب الشارع على الإنقياد معيَّن واقعاً، وتعيينه ولا يستلزم أن يكون ثواباً منه بما هو شارع، ولما كان المكلف يأتي به برضاء ذلك الثواب الذي بلغه فتفضل الشارع عليه وأخبره أنَّ له على انقياده عين ذلك الثواب.

الثالث: أنَّ الظاهر من أخبار من بلغ هو الترغيب في العمل، ولازم الترغيب في العمل كون العمل بنفسه راجحاً ومحبوباً، وليس الحكم الاستحبابي إلاَّ كون العمل بذاته محبوباً وراجحاً.

والجواب عنه: أنَّ الترغيب في العمل إنما هو لأنه به يتم الانقياد؛ إذ لا يعقل أن يكون المكلف منقاداً من دون أن يعمل، وليس في أخبار من بلغ ظهور في أنَّ العمل بذاته راجح ومحبوب، بل تقييد الإتيان به برضاء قول النبي ﷺ ربَّما يدلُّ على خلاف ذلك.» انتهى أنظر بداية الوصول: ٤٧/٧ - ٤٩.

(٥٨) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«لا شبهة في جريان البراءة - عقلاً ونقلاً - في الشبهات الحكمية - وجوبية كانت أو تحريمية -؛ لما عرفت: من ضعف الأدلة المتمسك بها على الاحتياط في المقامين. وأمَّا الشبهات الموضوعية مطلقاً ففي جريانها مطلقاً أو العدم مطلقاً، أو فيه تفصيل بين تعلُّق الوجوب أو الحرمة بموضوعه على نحو الانحلال فيجري، وبين غيره،

←



فلا يجري، نعم إذا كان في البين أصل موضوعي يحكم بمقتضى البراءة، لا لأدلة البراءة، بل لأجله؟

وجوه، أقواها هو الأول، ومختار المتن هو الأخير.

ثم اعلم: أن الماتن قد عقد هذا البحث في الشبهة الموضوعية التحريمية، ويعلم منها حال الوجوبية منها أيضاً، ونحن نقتفيه في العنوان؛ حفظاً لبعض الخصوصيات، فنقول:

وجه الأول: كون التحريم مشكوكاً، فيشمله أدلة البراءة النقلية؛ من حديث الرفع وغيره، وكذا دليل العقل، وهو حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان؛ لأن المراد منه هي الحجة، لا البيان الذي هو وظيفة الشارع.

وأما الثاني: فلأن الاشتغال اليقيني يقتضي عقلاً البراءة اليقينية، وقد علم بتوجه النهي إلى طبيعة الخمر؛ وأن تركها مطلوب، ولم يعلم بحصول المطلوب إذا أتى بالمشبه، وليس مثل الشبهة الحكمية المشكوك فيها أصل الحكم، فحينئذ: لا مجرى لا لحكم العقل؛ لكونه عالمًا بتكليفه، وإنما الشك في امثاله، وفي مثله يكون مستقلاً بالاحتياط.

ولا للأدلة النقلية؛ لأن مفادها رفع الحكم المجهول، ولا جهل من قبل الحكم، وإنما هو في ناحية حصول امثاله بعد العلم به.

وأما التفصيل: فوجه ما أفاده في المتن.

وحاصله: أنه بناءً على الانحلال يكون كل واحد من الأعدام مطلوباً مستقلاً، ويكون الشك - حينئذ - شكاً في التكليف المستقل، وبناءً على عدمه يكون الشك في الخروج عن عهدة ما علم من التكليف، اللهم إلا أن يكون المورد مسبوقاً بالترك - كما هو الغالب في الموارد - وقلما ينفك عن ذلك.

كما إذا كان الإنسان - في أول توجه النهي - مشغولاً بالخمر - مثلاً - أو في أثنائه، ولكن



→

كان اشتغاله لعذر من الأعذار، وإن كان فيه تأمل؛ إذ بناء على عدم الانحلال يكون المطلوب جميع التروك، فإذا اضطرَّ في بعضها فلا محالة يسقط.
 إلا أن يقال: إنَّ المطلوب من الأوَّل هو التروك الغير الواقع فيها عذر من الأعذار.
 وعلى أيّ تقدير: إذا كان مسبوقاً بالتروك يجوز الارتكاب؛ لا لجريان أدلّة البراءة، بل للأصل الموضوعي، وهو استصحاب التروك.

أقول: توضيح هذا المقام يحتاج الى بيان أمور:

الأوَّل: أنه يتصور تعلق الطلب بالعدم - على نحو مثمر في المهمّ - على وجوه ثلاثة:
 الأوَّل: أن يكون كلّ عدم من أعدام الطبيعة - على القول بتعلق النهي بها - أو من أعدام الأفراد - على القول بالفرد - مطلوباً مستقلاً؛ بحيث يكون لكلّ عصيان وامتنال.
 الثاني: أن يكون تلك الأعدام مطلوبة بطلب واحد؛ بحيث يكون كلّ واحد جزءاً من المطلوب على نحو التركّب.

الثالث: أن يكون المطلوب عدماً بسيطاً متحصلاً من تلك الأعدام؛ بحيث يكون الأوَّل مغايراً مع الثاني تحقّقاً، لا في صرف المفهوم، وإلا يكون من الثاني.
 وهذه هي القسمة التي تثمر في الثمرة الآتية.

وأما تقسيم تعلق الطلب بالعدم باعتبار ما هو واسطة في ثبوته له؛ بأن يقسم الى أن تعلقه به: إمّا أن يكون باعتبار وجود المفسدة في وجود خاص من وجودات الطبيعة، وحينئذ يكون المطلوب عدماً خاصاً.

أو باعتبار وجودها في الوجود السعّي الاستغراقي، فيكون المطلوب كلّ عدم على حدة.

أو باعتبار وجودها في الوجود السعّي البدلي؛ بحيث يتحقّق المفسدة الموجبة لبغض الوجود بأوّل وجود من الطبيعة، فيكون جميع الأعدام مطلوباً واحداً، وعدم واحد بسيط مطلوباً، غاية الأمر؛ محصله الأعدام الخارجيّة، كما مثل له بعضهم: بالنهي

←



عن التكلم للعبد الأصمّ، الذي يكون غرض المولى عدم ظهور أصمّيته.
أو باعتبار وجودها في جميع الوجودات، فحينئذ يكون الطلب المتعلّق بالعدم طلباً
تخييراً.
أو باعتبار وجود مصلحة في نفس الترك ولو باعتبار انطباق عنوان وجوديّ عليه؛ بناءً
على عدم تأثير العدم بما هو في الصلاح، وهو - أيضاً - يتصوّر على وجوه:
إذ المصلحة:

تارة: موجودة في كلّ واحد من الأعدام، فيكون الطلب مُنحلاً.
وأخرى: في مجموع الأعدام، فيكون المطلوب مركّباً.
وثالثة: في عدم بسيطٍ متحصّلٍ من تلك الأعدام، فيكون من قبيل الشكّ في المحصّل.
ورابعة: في العدم البدلي، فيكون طلباً تخييراً.
 وخامسة: في العدم المقيد بقيود خاصّة.
فهو غير نافع في الثمرة الآتية، بل المؤثّر تعلّق الطلب على نحو الانحلال، أو على
غيره على نحو التركّب، أو على نحو البساطة؛ من غير فرق بين أقسام الوساطة في
الثبوت.

الثاني: في بيان الثمرة، فنقول:

لا إشكال - بل لا خلاف أيضاً - في جريان البراءة عقلاً ونقلأ على الأول، وعلى الثاني
يدخل في المسألة المعروفة بالخلاف؛ من حيث جريان البراءة عقلاً ونقلأ، أو
الاحتياط كذلك، أو فيه تفصيل؛ بعدم جريان الأولى وجريان الثانية، كما هو مختار
الماتن، وعلى الثالث يكون من موارد الاحتياط اتّفاقاً.

الثالث: أنه لا إشكال في إمكان الأول، بل وقوعه، بل الظاهر أنّ النواهي الشرعيّة كلّها
من هذا القبيل، خلافاً للماتن فيما سمعته منه في الدورة الأخيرة من مباحثه؛
حيث كان مصرّاً على كونها من قبيل عدم الانحلال وإن لم يكن في العبارة



→

إشعار به، وكذا الثاني.

وأما الثالث: فلا إمكان له على الأقوى؛ لأنّ عدم الطبيعة عين عدم الأفراد، كما أنّ وجودها عين وجودها، فلا يتصور تحقّق لها غير تحقّق الأفراد في كلّ من المقامين حتّى يمكن تحصيله، والمحصّلة بل المطلوب من عدم الطبيعة أو وجودها، عين الأعدام الخارجيّة أو الوجودات الخارجيّة خلافاً للأستاذ [القوجاني].

حيث قال: «إنّ عدم المطلوب في النواهي: إن أضيف الى الوجود بما هو متعدّد، فيحتنّز يكون المطلوب نفس الأعدام الخارجيّة، فيكون نفس المطلوب مركّباً، وفي صورة الشكّ المصداقي يكون مردداً بين الأقلّ والأكثر، وإن كان ما أضيف إليه صرف الوجود أو نفس الطبيعة، فيكون المطلوب عدماً بسيطاً متحصّلاً بالأعدام الخارجيّة، فيكون من قبيل الشكّ في المحصّل.

لا يقال: إنّه كما أنّ وجود الطبيعي عين وجود الأفراد، كذلك عدمه عين عدم الأفراد. فإنّه يقال: إنه يتمّ في الوجود، وأما في العدم فهو ممنوع؛ لأنّه لا ميّز في الأعدام». انتهى.

وفيه أولاً: أنّه لا معنى للترديد بين الأمور المذكورة؛ فإنّ العدم المطلوب مضاف الى نفس الطبيعة قطعاً؛ وذلك لأنّ العدم نقيض للوجود ومقابل له، والمقابل لا يقبل المقابل، والقابل لكليهما هي الماهيّة لا بشرط.

وثانياً: أنّه لا فرق بين الوجوه الثلاثة، بل العدم في كلّ واحد عين الأعدام الخارجيّة تحقّقاً. نعم بناءً على الأخيرين يكونان مختلفي المفهوم دون الأوّل، ولكنّك عرفت: أنّ الملاك في الأقلّيّة والأكثرية الاتّحاد العيني، وفي المحصّلة الاختلاف العيني.

وثالثاً: أنّ ما ذكره من الميز في الوجود دون العدم، لا يؤثر فيما ذكر قطعاً، بل عدم الميز لو لم يؤكّد العينيّة فلا ينافيها، ولذا كانت العينيّة في العدم أولى.

الرابع: الحقّ عدم دلالة صيغة النهي على أحد الوجهين الممكنين وضعاً.

←

→

الخامس: أن ظاهر كون الإطلاق مثبتاً للانحلال لو تمت مقدماته، وإلا يكون مجعلاً،

وقد تقدّم بيان هذين الأمرين في مبحث النواهي، فراجع.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم: أنه يرد على الماتن:

أولاً: أنه إن كان المراد من عدم جريان البراءة - بناءً على عدم الانحلال - صورة تعلّق الطلب بمجموع الأعدام.

ففيه: أن مختاره فيها جريانها نقلاً لا عقلاً، فلا وجه لنفيها مطلقاً.

وإن كان صورة تعلّقه بعدم بسيط كان المجموع محصله.

ففيه: ما عرفت من عدم الإمكان.

وثانياً: أنه لا وجه للجزم بكون النواهي الشرعية - المجردة عن القرائن الشخصية - على

نحو عدم الانحلال - على ما قرّره في الدورة الأخيرة - لما عرفت في الأمر

الخامس؛ من كون الإطلاق معيّناً للانحلال، دون عدمه.

وثالثاً: أن الأصل الذي أجرته في صورة الشك لا أطّراد له؛ لأننا إذا فرضنا ارتكاب

المشتبه في النهي المؤقت في آخر وقته، لا يجري أصالة بقاء الترك؛ لأنّه غير

مجعل شرعاً، ولا له أثر مجعول؛ لأن بقاء الطلب بعد الارتكاب مقطوع الانتفاء.

نعم، هذا الأصل سالم عمّا أورد عليه الأستاذ [القوجاني]:

تارة: بأنه لا يبغي عن البراءة؛ لأنّه دالّ على حصول الامتثال بالنسبة الى الطلب المتعلّق

بالطبيعة، وأمّا نفي الحكم عن المشكوك - كما هو مفاد بعض أدلة البراءة - أو

إثبات الإباحة له - كما هو مفاد بعضها الآخر - فلا يثبت به، فحينئذٍ يجري البراءة

الشرعية.

وأخرى: بأنه يتمّ بناءً على تعلّق الطلب بالعدم البسيط؛ لكون المشكوك - حينئذٍ - على

تقدير تحقّقه عين المتيقّن.

وأما بناءً على تعلّقه بالمركب فلا؛ إذ المقطوع - حينئذٍ - عدم فرد، والمشكوك عدم

←

زمان، أو مكان - بحيث لو وجد في ذلك الزمان أو المكان ولو دفعةً لما امتثل أصلاً - كان اللازم على المكلّف إحراز أنّه تركه بالمرّة ولو بالأصل،

→

فرد آخر.

و[سالم أيضاً] عمّا أورده بعض الأعاضم - على ما حكى -: من أنّ هذا الأصل مثبت؛ لأنّه غير مجعول، وهو واضح، ولا له أثر مجعول؛ لأنّ الأثر المترتب حصول الامتثال، وهو أثر عقليّ.

أمّا الأول: فلأنّ جريان الأصول مشروط بوجود ثمرة أصوليّة حسب انصراف أدلّتها الى تلك الصورة، وبعد ثبوت الأمن من العقوبة فلا أثر عمليّ؛ حتّى يجري البراءة الشرعيّة، نعم ربما يكون عدم وجوب المشكوك أو إباحته، موضوعاً لأثر شرعيّ بالندر وشبهه، وحينئذٍ يتّجه ما ذكره، إلّا أنّه - مع كونه نادراً - خارج عن المهمّ في المقام.

وأما الثاني: فلأنّه كما كان عدم الطبيعة من قبيل سائر الأفراد قطعياً سابقاً، كذلك عدمها من قبل المشكوك، فإنّ عدم المشكوك لا يتعدّد بحسب قطعات الزمان؛ حتّى يقال: إنّ المقطوع عدمه في الزمان الأوّل، وعدمه في هذا الزمان مشكوك؛ لأنّه عدم واحد شخصيّ مستمرّ.

مضافاً الى أن - لو سلّم ذلك - لا يقدح في الاستصحاب بعد كونه مبنياً على المسامحة محمولاً وموضوعاً؛ فإنّ عدم المشكوك لاحقاً متّحد مع عدمه السابق في نظرهم.

وأما الثالث: فلما تقدّم إليه الإشارة: من أنّ الأثر المجعول بقاء الطلب؛ لأنّ المفروض تعلّق الطلب بالترك في الدليل، وثبوت حصول الامتثال من جهة ترتبه على الطلب، نظير سائر الآثار العقليّة المترتبة على الآثار الشرعيّة المترتبة على الموضوعات المستصحبة، كما في استصحاب الخمر الثابت به وجوب الخروج عن عهدة حرمتها، فافهم.» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٣٤/٤ - ١٤١.

فلا يجوز الإتيان بشيء يشك معه في تركه، إلا إذا كان مسبوقاً به؛ ليستصحب مع الإتيان به.

نعم، لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حدة لما وجب، إلا ترك ما علم أنه فرد، وحيث لم يعلم تعلق النهي، إلا بما علم أنه مصداقه، فأصالة البراءة في المصاديق المشتبهة محكمة.

فانقذ بذلك: أن مجرد العلم بتحريم شيء لا يوجب لزوم الاجتناب عن أفراد المشتبهة^(١) فيما كان المطلوب بالنهي طلب ترك كل فرد على حدة، أو كان الشيء مسبوقاً بالترك، وإلا لوجب الاجتناب عنها عقلاً؛ لتحصيل الفراغ قطعاً.

فكما يجب فيما علم وجوب شيء إحراز إتيانه إطاعة لأمره، فكذلك يجب فيما علم حرمة إحراز تركه وعدم إتيانه امتثالاً لنهيه. غاية الأمر: كما يحرز وجود الواجب بالأصل، كذلك يحرز ترك الحرام به.

والفرد المشتبه وإن كان مقتضى أصالة البراءة جواز الاقتحام فيه، إلا أن قضية لزوم إحراز الترك اللازم: وجوب التحرز عنه، ولا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضاً، فتفطن^(٥٩).

(٥٩) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قلوب:

«يشير إلى ما يمكن أن يقال:

أنه في الفرد المشتبه حيث لم يعلم النهي عنه ولم تعلم حرمة بخصوصه فيكون من مصاديق ما لا بيان فيه، وتجرى فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان...»

فأشار إلى الجواب عنه بما حاصله:

(١) يشير إلى ضعف ما اختاره الشيخ الأعظم، أنظر فرائد الأصول: ١٢١/٢ - ١٢٢.

→

أن الفرد المشتبه وإن كان مما لم يصل البيان فيه بخصوصه، إلا أنه لا تجري فيه قاعدة البراءة العقلية؛ لتوقف امثال ما وصل البيان فيه - وهو النهي الواصل المتعلق بالطبيعة الواحدة غير المنحل إلى نواة متعددة - على ترك الفرد المشتبه؛ لأنه بارتكابه لا يكون محرراً لامثال ذلك النهي الواصل، والمفروض وجوب امثاله، ولذا قال فَلْيَكُ: (والفرد المشتبه وإن كان مقتضى أصالة البراءة جواز الاقتحام فيه) لأنه لم يصل البيان فيه بخصوصه إلا أنها لا تجري فيه لتوقف امثال ما وصل البيان فيه على ترك الفرد المشتبه؛ لوضوح (أن قضية لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرر عنه) لوضوح تعلق النهي بمحض وجود الطبيعة أو بجميع أفرادها، ولا بد من إحراز امثاله (ولا يكاد يحرز) امثال ذلك النهي الواحد المتعلق بشيء واحد، المفروض وصوله (إلا بترك المشتبه أيضاً)؛ لبداية أنه مع الإرتكاب للفرد المشتبه لا يحرز امثال ذلك النهي، فأحراز الامثال له كما يتوقف على ترك ما علم حرمة كذلك يتوقف على ترك ما اشتبهت حرمة. انتهى أنظر بداية الوصول: ٥٦/٧.

وقال المحقق الشيخ عبدالحسين الرشدي فَلْيَكُ:

«نعم، ما ذكره الشيخ [الأعظم] إنما يتم إطلاقه على مذهب من قال في النواهي: أن ظاهرها تعلق الأحكام بالأفراد لا بالطبيعة.

ولكنه قد عرفت في مباحث الألفاظ: انه خلاف الوجدان والبرهان.

ومما يجب أن يعلم أن الأصل الموضوعي المنقح لموضوع الحكم في المقام إنما يفيد بالنسبة إلى امثال الطبيعة المنهي عنها المشكوك انطباقها على ذلك الفرد.

وأما حكم الفرد من حيث نفسه لا من حيث انطباق الطبيعة عليه إذا شك فيه فلا بد من ملاحظة الرجوع إلى البراءة النقلية أو العقلية. انتهى أنظر الكافي في شرح كفاية الأصول: ١٥٦/٢.

الرابع : [حسن الاحتياط فيما لم يخل بالنظام]

أنّه قد عرفت: حسن الاحتياط عقلاً ونقلاً^(٦٠)، ولا يخفى: أنّه مطلقاً كذلك^(٦١) حتّى فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب أو الحرمة، أو

(٦٠) الاحتياط في الأمر هو التحفظ عليه ووقايته من آفات الوجود، فإذا كان في الافعال الاختيارية كان ذلك تحفظاً على الفعل أن يتطرّفه ما يبطل وجوده ويفسده من ناحية الاتيان.

وبعبارة أخرى: اتيان الفعل بجميع ما يحتمل دخله في وجوده فهو من أنحاء الاتيان والامثال، والتحفظ على الاتيان تحفظ على نفس الفعل؛ فان اتيان الفعل نفس الفعل، والتحفظ على الشيء إنّما يحسن عند العقلاء وكذا عند الشارع اذا كان واجداً لوصف الاهمية.

وأما في غيره كما في الأمور اليسيرة الغير المهمّة عند العقلاء، وكما في مثل باب الطهارة والنجاسة في الشرع تسهياً، فلا وجه لحسنه، فاطلاق القول بحسن الاحتياط ليس على ما ينبغي. (الطباطبائي)

(٦١) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قُلْتُ:

« إطلاق حسن الاحتياط عقلاً مع قيام الحجة على عدم الإلزام - بناء على جعل الحكم في مورد الأمارات، كما في الأصول، دون مجرّد جعل الحجية - ممنوع، سواء سلكنا مسلك السببية وحدوث المصلحة على وفق ما قامت عليه الأمانة، أو اخترنا مسلك الطريقة.

أما على الأوّل فواضح؛ فإنّ مناط الواقع بمزاحمة ما حدث بقيام الأمانة من المناط صار كأن لم يكن، ومع ذلك فما معنى الاحتياط؟

وأما على الثاني: فلاّن الشارع إذا أباح ما أباحته الأمانة، ولو على وجه الطريقة، في الفعل ملاك الإباحة البتة، كائناتاً ما كان هذا الملاك، ومع: أي معنى يبقى

للاحتياط، وهل فرق بين هذا المباح والمباحات الواقعية؟

بل أقول: حتّى على مسلك جعل الحجية، لا معنى للاحتياط؛ فإنّ الشارع برأفته على

أمانة معتبرة، على أنه ليس فرداً للواجب أو الحرام ما لم يخلّ بالنظام فعلاً.
فالاحتياط قبل ذلك مطلقاً يقع حسناً:

كان في الأمور المهمة كالدماء والفروج، أو غيرها.
وكان احتمال التكليف قوياً أو ضعيفاً.

كانت الحجة على خلافه أو لا.

كما أن الاحتياط الموجب لذلك لا يكون حسناً كذلك، وإن كان
الراجح لمن التفت إلى ذلك من أول الأمر ترجيح بعض الاحتياطات

→

عباده إذا نصب لهم حجة، لكي لا يقعوا في ضيق تحصيل الواقع، كان تتبع وراء
ذلك الطريق، من التضييق على النفس، الذي ربما لا يرضى الشارع به، وإن أدركوا
به مصالح الواقعات لا أن كونهم في وسع، أحب إليه من درك تلك المصالح، وفي
الحديث «لعن الله الخوارج بتضييقهم على أنفسهم» و«إن الدين أوسع من ذلك»^(١).
إن قلت: هذا بالنسبة إلى حكم العقل، وأما الأدلة النقلية الدالة على حسن الاحتياط
فلا مانع من شمول إطلاقها لموارد قيام الحجة.

قلت: عنوان الأدلة النقلية هو الاحتياط في الدين، سواء وقع التصريح بهذا العنوان فيها
أو لم يقع، وما قامت عليه الحجة هو الدين، والأخذ به أخذ بحقيقة الدين، لم يفت
منه شيء من الدين». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١١٧/٢.

(١) أنظر قرب الإسناد للحميري: ٣٨٥.

والكافي الشريف: ٤٠٥/٢ باب المستضعف ٦٦ باختلاف وكذا من لا يحضره الفقيه: ٢٥٨/١
باب أحكام لباس المصلي ح ٧٩١ والتهذيب: ٣٦٨/٢ باب ما يجوز الصلاة فيه من اللباس
والمكان... ح ١٥٢٩.

إحتمالاً أو محتملاً، فافهم^{(١) (٦٢)}.

(٦٢) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

التكاليف المحتملة المتعددة لا في محتملات التكليف الواحد؛ فإنه مبني على جواز التفكيك بين الموافقة القطعية والمخالفة القطعية.

ولا يمكن أن يقال: إن إمكان التفكيك وعدم إمكانه إنما هو في الإحتياط اللازم، وأما الإحتياط لأجل احتمال التكليف فلا مانع من كونه حسناً وإن كان في بعض محتملات التكليف الواحد لكفاية احتمال التكليف في حسنه؛ لوضوح أن الإحتياط في محتملات التكليف الواحد قبل الإخلال ليس باحتياط؛ لأن الإحتياط هو أنه إذا كان هناك شيء فلا بد من إصابته، وفي محتملات التكليف الواحد لا يكون ذلك إلا بإتيان الجميع، والمفروض عدم حسنه لإخلاله بالنظام. انتهى أنظر بداية الوصول: ٥٩/٧.

فصل

[في]

[أصالة التخيير]

دوران الأمر بين المحذورين

[دوران الأمر بين المحذورين]

إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة لعدم نهوض حجة على أحدهما تفصيلاً^(٦٣) بعد نهوضها عليه إجمالاً ففيه وجوه:

(٦٣) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«إمّا لعدم النصّ، - كما إذا اختلفت الأمة على قولين -، وإمّا لتعارض النصين، أو إجمالاً.

وأما الشبهة الموضوعية فهي خارجة عن المهم، وإن كان ما ذكر فيه جارياً فيها أيضاً، ولكن ذلك مبني على كون الأصول الجارية في الشبهات الحكمية من الأصول، كما هو مختار الماتن، وإلا فبناءً على التحقيق لا فرق بين الشبهتين في الخروج عن المهم.

ثم إنه قبل الشروع في أدلة الأقوال لابد من بيان أمور:

الأول: أن الوجوه في المسألة عشرة: جريان البراءة عقلاً ونقلاً، ووجوب الأخذ بأحدهما معيّناً، وهو يتشعب إلى وجهين، ووجوبه تخييراً، وهو يتشعب إلى ثلاثة: التخيير الاستمراري مطلقاً، وبشرط عدم بنائه من الأول على العدول، والبدوي، والتوقف عن الإفتاء؛ لا بالبراءة - عقلياً ونقلياً - ولا بسائر الوجوه المتقدمة، والتخيير العقلي عملاً، وهو أيضاً يتشعب إلى ثلاثة، والصورة مع الإفتاء بالبراءة الشرعية، وهو مختار المتن.

الثاني: أن تلك الوجوه بالنسبة إلى حكم نفس الفعل المشكوك الوجوب والحرمة،



وأما بالنسبة الى الآثار المترتبة على الحكمين - كما في النذر وأمثاله - فالمعول فيها استصحاب عدمها لو لم يلزم مخالفة عملية قطعية: إما بأن لم يترتب الأثر إلا على أحدهما، أو يترتب على كليهما، ولكن كلاهما مطابقان للتكليف، أو أحدهما، أو ليسا من قبيل الإلزام.

وأما إذا لزم المحذور المتقدم بأحد الوجوه الثلاثة - المخالفة للتكليف المعلوم تفصيلاً المتوكد علمه من العلم الإجمالي، والمخالفة للتكليف المعلوم إجمالاً؛ كان خطابه تفصيلاً أو إجمالاً - فالجاري فيه قاعدة الاحتياط.

الثالث: أن للمسألة - بحسب كون الحكمين تعبديين أو توصليين أو بالاختلاف - أربع صور:

إحداها: أن يكون كل واحد منهما تعبدياً.

الثانية: أن يكون أحدهما المعين كذلك.

الثالثة: أن يكون أحدهما لا بعينه كذلك.

الرابعة: أن يكون كل واحد توصلياً.

ولا إشكال في دخول الأخيرتين في محل البحث، وأما الأوليان فالظاهر أنهما كذلك لجريان جميع الوجوه إلا اثنين منها، وهما الأول والأخير.

أما عدم جريانها: فلأن الرجوع الى البراءة مستلزم للمخالفة القطعية العملية؛ لأن معنى البراءة: هو التخير بين الفعل والترك من دون لزوم قصد القربة، ففي صورة كون كليهما تعبديين، يلزم المحذور على كل من تقدير الفعل والترك؛ في صورة كون أحدهما المعين يلزم إذا اختار ذلك، كما إذا أتى مع كون الوجوب تعبدياً، أو ترك مع كون الحرمة تعبدية من دون قصد قربة في البين، وأما إذا اختار الطرف الآخر فلا يلزم، بل احتمال الموافقة موجود.

وأما جريان غيرهما: فلأن الأخذ بأحدهما المعين أو لا بعينه - الذي يرتقي الى خمسة -



الحكم بالبراءة عقلاً ونقلاً؛ لعموم النقل وحكم العقل^(٦٤) بقبح

→

يكون احتمال الموافقة موجوداً دائماً.

وأما التوقف المطلق والتخيير العقلي: فلأن معناه: إتيان ما اختار على ما يحتمل، لا مطلق الإتيان، فحينئذ لابد من قصد القرية في كل من الطرفين إذا كانا تعبديين، وفي المعين إذا كان هو فقط كذلك، فيكون احتمال الموافقة موجوداً - أيضاً - والموجب لخروج بعض الأقسام عن محل النزاع كونه بحيث لا يجري إلا واحد من الوجوه، لا عدم جريان بعضها.

وسيصرح الماتن بهذه الجهة من جهة الكلام، والداعي له إليه هو الرد على الشيخ قَالَ على ما بيالي من مجلس درسه.

ولكنه يرد عليه: أنه قَالَ لم يخرجها عن محل النزاع، بل عن جريان جميع الوجوه؛ حيث قال: (ومحل هذه الوجوه ما لو كان ... - إلى أن قال -: إذ لو كانا تعبديين محتاجين إلى قصد الامتثال، أو كان أحدهما المعين كذلك، لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع إلى الإباحة؛ لأنها مخالفة عملية قطعية)^(١).

نعم في باب العلم الإجمالي قيد محل النزاع بما لم يكن أحدهما المعين تعدياً، ولكنه هنالك في مقام جريان أصالة الإباحة وعدمها فقط، لا في مقام إخراجهما عن محل النزاع بالنسبة إلى الوجوه المذكورة هنا، فافهم.

ثم إن عدم جريان الإباحة في صورتين مشهورتين، ويمكن القول بالجريان وعدم قدح المخالفة العملية القطعية اللازمة منه، فافهم» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٤٥/٤ - ١٤٧.

(٦٤) تقييده: أن التكليف وإن كان متعلقاً بالطبيعة بالمعنى الذي تقدم في بحث

(١) أنظر فرائد الأصول: ١٧٩/٢.

المؤاخذة على خصوص الوجوب أو الحرمة؛ للجهل به.

ووجوب الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخيراً.

والتخير بين الترك والفعل عقلاً مع التوقف عن الحكم به رأساً، أو مع

→

الأوامر، لكنه حيث كان اعتبار تعلق ارادة المولى بفعل المكلف يختص تعلقه بالأفراد الممكنة من الطبيعة، وأما الأفراد الممتعة الوجود فخارجة عن حیطة شموله، ولا فرق في ذلك بين الأفراد الممتعة الغير الموجودة من رأس والأفراد المجهولة عند المكلف.

وقد عرفت: ان نسبة تنجز التكليف بالعلم به الى التكليف نسبة الوجود الى المهية، فالافراد التي لا يمكن فيها الموافقة القطعية حالها حال الافراد الممتعة، وان كان بينهما فرق من حيث ارتفاع ذات الفرد عن الخارج حقيقة في الأول واعتباراً في الثاني.

وفيما نحن فيه من دوران الأمر بين المحذورين وان كان المفروض تمامية ما يرجع الى المولى من التكليف وبيانه، وإنّا القصور ناش من الخارج وهو كون المورد غير ممكن الموافقة القطعية والمخالفة القطعية فلامورد للتمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، لكن عدم امكان الموافقة القطعية حيث الحقه بالافراد الممتعة الغير المشمولة لأصل التكليف كان مقتضاه كون ترتب العقاب عليه من قبيل ترتب الأثر من غير مؤثر؛ إذ لا تكليف فلا عقاب، وهذا معنى البراءة العقلية؛ إذ قد مر: ان ارتفاع التكليف اذا استند بنحو الى ارتفاع العلم انتج ذلك الحكم الظاهري، وإذا استند الى ارتفاع الموضوع الحقيقي انتج الحكم الواقعي الثانوي هذا كله بالنسبة الى حكم العقل.

ومن ذلك يظهر: ان لا مانع من شمول ادلة البراءة الشرعية للمورد أيضاً.

(الطباطبائي)

الحكم عليه بالإباحة شرعاً.

أوجهها: الأخير^(٦٥)؛ لعدم الترجيح بين الفعل وتركه، وشمول مثل: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام»^(٦٦) له، ولا مانع عنه عقلاً ولا نقلاً.

وقد عرفت: أنه لا يجب موافقة الأحكام إلزاماً، ولو وجب لكان الالتزام إجمالاً بما هو الواقع معه ممكناً.

والالتزام التفصيلي بأحدهما لو لم يكن تشريعاً محرماً لما نهض على وجوبه دليل قطعاً.

وقياسه بتعارض الخبرين - الدالّ أحدهما على الحرمة والآخر على الوجوب - باطل.

فإن التخيير بينهما:

على تقدير كون الأخبار حجة من باب السببية يكون على القاعدة، ومن جهة التخيير بين الواجبين المتزاحمين.

وعلى تقدير أنها من باب الطريقة؛ فإنه وإن كان على خلاف القاعدة،

(٦٥) قال المحقق الأصولي الشيخ المشكيني قدس سره:

«لا يخفى أن ما ذهب إليه مركّب من أمور:

أحدها: حكم العقل بالتخيير بين الفعل وتركه عملاً.

الثاني: عدم جريان البراءة عقلاً.

الثالث: جريان البراءة نقلاً.» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٤٨/٤.

(١) الكافي الشريف: ٣١٣/٥ باب النوادر ح ٤٠ عنه الوسائل: ١٧/٨٨ باب ٣ من أبواب ما يكتسب به ح ٤.

إلا أن أحدهما - تعييناً أو تخيراً - حيث كان واجداً لما هو المناط للطريقة - من احتمال الإصابة مع اجتماع سائر الشرائط - صار حجة في هذه الصورة بأدلة الترجيح تعييناً، أو التخيير تخيراً.

وأين ذلك مما إذا لم يكن المطلوب، إلا الأخذ بخصوص ما صدر واقعاً؟ وهو حاصل، والأخذ بخصوص أحدهما ربما لا يكون إليه بموصل. نعم، لو كان التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما احتمال الوجوب والحرمة وإحداثهما التردد بينهما لكان القياس في محله؛ لدلالة الدليل على التخيير بينهما على التخيير هاهنا، فتأمل جيداً.

ولا مجال هاهنا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ فإنه لا قصور فيه هاهنا، وإنما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقة القطعية كمخالفتها، والموافقة الاحتمالية حاصلة لا محالة، كما لا يخفى.

ثم إن مورد هذه الوجوه وإن كان ما [إذا] ^(١) لم يكن واحداً من الوجوب والحرمة على التعيين تعدياً؛ إذ لو كانا تعديين، أو كان أحدهما المعين كذلك، لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع إلى الإباحة؛ لأنها مخالفة عملية قطعية ^(٢) على ما أفاد شيخنا الأستاذ ^(٣) إلا

(٦٦) قد عرفت: أن لا تكليف حتى يترتب عليه مخالفة قطعية. نعم، يمكن أن يتولد في المورد حكم عقلي بوجوب الانقياد على كل من تقديري الفعل والترك قضاءً لحق العلم به في صورة الدوران بين التعبديين فقط، أو مطلقاً ولو كان أحد الطرفين توصلياً إلحاقاً بالمبتابين فتأمل. (الطباطبائي)

(١) لم ترد في بعض النسخ.

(٢) أنظر فرائد الأصول: ١٧٩/٢.

أنّ الحكم أيضاً فيهما إذا كانا كذلك هو التخيير عقلاً بين إتيانه على وجه قربي - بأن يؤتى به بداعي احتمال طلبه - وتركه كذلك، لعدم الترجيح وقبحه بلا مرجح.

فانقدح: أنّه لا وجه لتخصيص المورد بالتوصّلين بالنسبة إلى ما هو المهم، في المقام، وإن اختصّ بعض الوجوه بهما، كما لا يخفى.

ولا يذهب عليك: أنّ استقلال العقل بالتخيير إنّما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين، ومع احتمال لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه، كما هو الحال في دوران الأمر بين التخيير والتعيين في غير المقام، ولكن الترجيح إنّما يكون لشدة الطلب في أحدهما وزيادته على الطلب في الآخر بما لا يجوز الإخلال بها في صورة المزامحة، ووجب الترجيح بها، وكذا وجب ترجيح احتمال ذي المزية في صورة الدّوران.

ولا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقاً لأجل أنّ دفع المفسدة أولى من ترك المصلحة؛ ضرورة أنّه ربّ واجب يكون مقدّماً على الحرام في صورة المزامحة بلا كلام، فكيف يقدّم على احتمال احتمالته في صورة الدّوران بين مثليهما؟ فافهم^(٦٧).

(٦٧) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قلّبه:

«يمكن أن يكون إشارة إلى أن دعوى تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب إنّما هي لدعوى كون الغلبة المتبعة تقضي بتقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب، فإذا ثبتت الغلبة لا بد من إلحاق سائر الموارد بها، ولا يضرّ هذه الدعوى أنه يكون بعض الواجبات مقدّماً على بعض المحرّمات؛ فانه لا يضرّ بدعوى الغلبة، فلا بدّ من أن المنع يكون بمنع دعوى الغلبة المدّعاة.

ويمكن أن يكون إشارة إلى منع أصل قياس المقام بالواجبين المتزاحمين، فلا يكون



احتمال الأهميّة في المقام كاحتمال الأهميّة في الواجبين المتزاحمين؛ لأن الملاك في المقام غير الملاك هناك؛ فإن ملاك التخيير هنا لعدم التنجيز، وملاك التعيين هناك في الواجبين هو بعد تنجّزهما، غاية أنه لا يمكن امتثالهما معاً؛ فإن إحراز الأهميّة أو احتمالها في الواجبين المتزاحمين كان بعد التنجّز، ولذلك كان من الدوران بين التخيير والتعيين.

أما في المقام فحيث لا تنجيز فلا يكون إحراز الأهميّة أو احتمالها واجباً؛ لاندراجها في مسألة دوران الأمر بين التخيير والتعيين، والله العالم.» انتهى أنظر بداية الوصول:

فصل

[في

أصالة الإشتغال]

• المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين

- منجزية العلم الإجمالي

- تنبيهات:

- الأول: في الإضطرار إلى المعين وغيره

- الثاني: شرطية الإبتلاء بتمام الأطراف

- الثالث: الشبهة غير المحصورة وتنجز العلم الإجمالي

- الرابع: حكم ملاقي بعض الأطراف

• المقام الثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين

- تنبيهات:

- الأول: الشك في الشرطية والخصوصية

- الثاني: حكم ناسي الجزء أو الشرط

- الثالث: حكم زيادة الجزء عمداً أو سهواً

- الرابع: تعذر الجزء أو الشرط

• خاتمة في شرائط الأصول

- قاعدة لأضرر ولا ضرار

فصل : [في أصالة الإشتغال]

لو شكّ في المكلف به مع العلم بالتكليف من الإيجاب أو التحريم.
فتارة: لتردّه بين المتباينين.
وأخرى: بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين.
فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين:

[منجزة العلم الإجمالي]

لا يخفى: أن التكليف المعلوم بينهما^(٦٨) مطلقاً - ولو كانا فعل أمر وترك

(٦٨) كلامه عليه السلام كما ترى بعضه يلايم كون العلم الاجمالي مقتضياً للتجنّز، وبعضه يلايم كونه علة تامة لذلك، وإن القصور في موارد عدم التجنّز في ناحية المعلوم عقلاً أو شرعاً لا في ناحية العلم، وقد عرفت هناك: ان لكلٍ من الوجهين وجه صحّة.

وتوضيحه: ان العلم بما هو علم يجعل معلومه نفس الواقع عند العقلاء فما للمعلوم من الأثر من حيث نفسه يترتب عليه بتعلّق العلم به، فمع فرض استتمام التكليف شرائط فعليته عند المولى مثلاً سوى العلم يتجنّز بالعلم ويترتب عليه أثره، ومع فرض انتفاء شيء من شرائط فعليته كطروا اضطرار أو اختلال نظام.

وبالجملة: كل ما يوجب عدم فعليته عقلاً لم يوجب العلم الاجمالي تنجّزه كما لا يوجه العلم التفصيلي أيضاً، وهذا هو قصور المعلوم في نفسه.

وأما مع استتمامه شرائط فعليته وصورته تكليفاً فعلياً، ففرض عروض القصور عليه من ناحية المولى بتجويز الاقتحام في بعض أطرافه مستلزم للتناقض بحسب الواقع. نعم، العقلاء ربما يرون عدم التعيين الطاري على المكلف به كعدم التعيين السابق على العلم، فيجوزون الاقتحام في المورد بعين الملاك الذي يجوزونه في مورد ابهام أصل التكليف بوجه، فلكل من القول بالاقتضاء والعلية التامة وجه، وإن كان الثاني أسلم وأصدق.

ومن هنا يتبين: ان عدم جريان الأصول في اطراف العلم إنّما هو للتخصّص لمكان المناقضة لا لتعارض الاصلين وتساقطهما.

[أمر] ^(١) آخر ^(٢) :-

إن كان فعلياً من جميع الجهات؛ بأن يكون واجداً لما هو العلة التامة للبعث أو الزجر الفعلي، مع ما هو [عليه] ^(٣) من الإجمال والتردد والاحتمال، فلا محيص عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته، وحينئذ لا محالة يكون ما دلّ بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعة أو الإباحة مما يعم أطراف العلم مخصصاً عقلاً لأجل مناقضتها معه.

وإن لم يكن فعلياً كذلك ولو كان بحيث لو علم تفصيلاً لوجب

→

نعم، لو فرض اختصاص أحد الاطراف بأصل لا بأس بجريانه، لكنه لا ينفك عن بطلان العلم كما اذا ترددت النجاسة بين انائين ثم وقعت نجاسة في أحدهما المعين فأصالة الطهارة في الآخر في محلها كما سيجيئ. (الطباطبائي)

(٦٩) قال المحقق الشيخ عبدالحسين الرشتي رحمته الله:

«إشارة إلى عدم المنافاة بين ما ذكر هنا وبين المسألة السابقة: من لزوم الإحتياط هنا وجريان الإباحة ظاهراً في المسألة السابقة؛ حيث إن العلم بجنس التكليف في المسألة السابقة لا يصيره كالعلم بنوعه لأجل أن طرفيه متعلقان بأمر واحد بخلافه هنا؛ حيث أن طرفيه متعلقان بأمرين.

وجه الفرق: أن التنجز متقوم بشيئين: البيان الحاصل بالعلم ولو إجمالاً، والتمكّن من الإمتثال ولو بالإحتياط. والبيان وإن كان حاصلاً في الصورة الأولى كالصورة الثانية، إلا أن التمكن من الإمتثال مفقود هناك دون المقام.» إنتهى أنظر الكافي في شرح كفاية الأصول: ١٦٢/٢.

(١) في نسخة الشيخ عبدالحسين الرشتي.

(٢) لم ترد كلمة (عليه) في بعض النسخ.

امثاله وصحَّ العقاب على مخالفته، لم يكن هناك مانع عقلاً ولا شرعاً عن شمول أدلة البراءة الشرعية للأطراف.

ومن هنا نقدر: أنه لا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي، إلا أنه لا مجال للحكم الظاهري مع التفصيلي، فإذا كان الحكم الواقعي فعلياً من سائر الجهات لا محالة يصير فعلياً معه من جميع الجهات، وله مجال مع الإجمالي، فيمكن أن لا يصير فعلياً معه؛ لإمكان جعل الظاهري في أطرافه، وإن كان فعلياً من غير هذه الجهة، فافهم^{(٧٠)(٧١)}.

(٧٠) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«يمكن أن يكون إشارة إلى أنه لا مانع بين كون العلم الاجمالي فعلياً من جهة وغير فعلي من جهة أخرى؛ لأن الفعلية لا تساق التنجز، ومن الواضح أن بلوغ الحكم مرتبة التنجز يتوقف على جهات: القدرة، وعدم الحرج وعدم الإضرار الى الارتكاب، وكونه واصلاً إما تفصيلاً، أو يجعل الاحتياط في مورد، فكونه فعلياً من جهة لا ينافي كونه غير فعلي من جهة أخرى.» انتهى أنظر بداية الوصول: ٩٠/٧.

(٧١) قال المحقق الشيخ عبدالحسين الرشتي قدس سره:

«يعني: أنه في مورد العلم الإجمالي كثيراً ما لا يقطع بكون الحكم فعلياً؛ لقوة احتمال كون حال التكليف المعلوم إجمالاً بين الأطراف حال التكليف المجهول في مورد الأمارات والأصول الشرعية في الحكم على الأطراف ظاهراً بالترخيص لمحافظة مرتبة الحكم الظاهري في مورد الأمارات والأصول الشرعية عند عدم فعلية التكليف الذي يكون في البين المانعة عن الحكم على خلافه ظاهراً، فلا يلزم من جعل الحكم العذري له اجتماع حكيمين واقعيين ليلزم التناقض كما يلزم العلم التفصيلي؛ فإنه ليس فيه إلا مرتبة واحدة لانكشاف الواقع به بما هو هو، كما هو هكذا موضوع للحكم الواقعي، ولا تناقض بين الحكم الواقعي والظاهري - كما

ثم إن الظاهر: أنه لو فرض أن المعلوم بالإجمال كان فعلياً من جميع الجهات، لوجب عقلاً موافقته مطلقاً؛ ولو كانت أطرافه غير محصورة^(٧٢).
وإنما التفاوت بين المحصورة وغيرها هو: أن عدم الحصر ربّما يلازم ما يمنع عن فعلية المعلوم مع كونه فعلياً - لولاه - من سائر الجهات.
وبالجملة: لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصورة وغيرها في التجزّر

→

تقرّر في محلّه - ولو علم المكلف بتخالفهما؛ فإنه لو كان بينهما تناقض فجعل المكلف لا يرفعه، ولو لم يكن بينهما تناقض فعلم المكلف بتخالفهما لا يضّرّ باجتماعهما، كيف! وقد قطع المكلف بمخالفة الحليّة الظاهرية للحكم الواقعي في موارد الشبهات البدوية، والعلم بالمخالفة لو أثر في التناقض لا يتفاوت فيه الحال بين حصول العلم بها في الشبهات المحصورة وبين حصوله في موارد الشبهات البدوية فافهم.

ولعلّ من ذهب إلى عدم كون العلم الإجمالي منجزاً فقد غفل عن الموضوع الذي تعلّق به الكشف، وعن أن العلم التفصيلي أيضاً إذا تعلّق لا بالحكم الفعلي، بل بالحكم الشأني فلا يؤثر في لزوم الموافقة والتجزّر ولو احتمالاً، بل يجوز مع المخالفة القطعية، كما في كثير من الأحكام بالنسبة إلى صدر الإسلام.
وأما مع اتحاد الموضوع: بأن يكون المتعلّق هو الحكم الفعلي الذي بلغ إلى مرتبة البعث والزجر عند التردّد، فالعقل يحكم بوجوب الإحتياط.
والتحقيق: أن الشرع أيضاً أوكلَ هذا الحكم إلى العقل المستقل على ما حقّقه المصنّف في تعليقه على مسألة العلم الإجمالي في باب القطع. « إنتهى أنظر الكافي في شرح كفاية الأصول: ١٦١/٢.

(٧٢) فالحق تفسير الشبهة الغير المحصورة بما يبلغ اطرافه من الكثرة الى حد يخرج به بعض اطرافه عن الابتلاء بالطبع. (الطباطبائي)

وعدمه فيما كان المعلوم إجمالاً فعلياً، يبعث المولى نحوه فعلاً أو يزجر عنه كذلك، مع ما هو عليه من كثرة أطرافه.

والحاصل:

أن اختلاف الأطراف في الحصر وعدمه لا يوجب تفاوتاً في ناحية العلم.

ولو أوجب تفاوتاً فإنما هو في ناحية المعلوم في فعلية البعث أو الزجر مع الحصر، وعدمها مع عدمه.

فلا يكاد يختلف العلم الإجمالي باختلاف الأطراف - قلة وكثرة - في التنجيز وعدمه، ما لم يختلف المعلوم في الفعلية وعدمها بذلك.

وقد عرفت آنفاً: أنه لا تفاوت بين التفصيلي والإجمالي في ذلك ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم أيضاً، فتأمل تعرف^(١).

وقد انقدح: أنه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة مخالفتها؛ ضرورة أن التكليف المعلوم إجمالاً لو كان فعلياً لوجب موافقته قطعاً، وإلا لم يحرم مخالفته كذلك أيضاً.

ومنه ظهر:

أنه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به إجمالاً:

إما من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه.

أو من جهة الاضطرار إلى بعضها معيناً أو مردداً.

أو من جهة تعلّقه بموضوع يقطع بتحقيقه إجمالاً في هذا الشهر، كأيام حيض المستحاضة مثلاً.

لما وجب موافقته، بل جاز مخالفته.

(١) فيه تعريض بالشيخ الأعظم رحمته، أنظر فرائد الأصول: ٢٥٧/٢.

المقصد السابع: الأصول العملية للمقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين: ١١٩
وأنه لو علم فعليته ولو كان بين أطراف تدريجية لكان منجزاً ووجب موافقته؛ فإن التدرج لا يمنع عن الفعلية؛ ضرورة أنه كما يصح التكليف بأمر حالي كذلك يصح بأمر استقبالي كالحج في الموسم للمستطيع، فافهم^(٧٣).

(٧٣) قال المحقق الشيخ عبدالحسين الرشتي قلعه:

«أي: فافهم ذلك ولا تصنع إلى قول من فصل بين ما كان للزمان دخل في الخطاب والملاك كأحكام الحيض التي لزمان العادة دخل فيها خطاباً وملاكاً، وبين ما لا دخل له فيهما كحرمة الغيبة والرياء والكذب الذي يعلم بوقوعه في يوم من الشهر، وبين ما يكون للزمان دخل في الإمتثال من دون دخله فيهما كالواجب المعلق - على القول به - فإن العلم بفعلية التكليف يقتضي وجوب الإمتثال بالإحتياط، كما أنه إذا لم يعلم بفعليته فلامقتضي لوجوب الإمتثال.» انتهى أنظر الكافي في شرح كفاية الأصول: ١٦٣/٢.

تنبيهات:

الأول: [في الإضطرار إلى المعين وغيره]

أن الاضطرار^(٧٤) كما يكون مانعاً عن العلم بفعلية التكليف لو كان إلى واحد معين، كذلك يكون مانعاً لو كان إلى غير معين^(٧٥)؛ ضرورة أنه -

(٧٤) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«لابد هنا من بيان أمور:

الأول: في تقسيمه، فنقول: إنه إما أن يكون قبل العلم، أو مقارفاً معه، أو بعده.

وعلى التقادير: إما أن يكون الإضطرار إلى معين أو مخير، فهذه ستة أقسام.

ولكن لما كان المقارن متحداً مع المتقدم كان الأقسام المهمة أربعة.

الثاني: أن الملاك في هذه الأقسام تقدم نفس الإضطرار على العلم أو تأخره، وأما

تقدم علمه على العلم بالتكليف أو تقارنه معه أو تأخره عنه فلا أثر له، ولذا لم

نقسم الإضطرار في الأمر الأول بهذا الاعتبار.

الثالث: أن الأقوال في المسألة ثلاثة:

أحدها: هو المختار وفقاً لحاشية الماتن - وقد جزم به في الدورة الأخيرة من

البحث - من بقاء التنجيز في الإضطرار إلى المعين بعد العلم، وعدمه في غيره.

الثاني: ما اختاره في المتن: من عدم التنجيز في جميع الأقسام.

الثالث: ما اختاره الشيخ قدس سره في «الرسالة»: من التنجيز إلا في الإضطرار إلى المعين

قبل العلم. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٨٧/٤.

(٧٥) خلافاً للشيخ الأعظم قدس سره حيث ذهب إلى تنجز الحكم في غير المعين بالنسبة

إلى الباقي، أنظر فرائد الأصول: ٢٤٥/٢.

المقصد السابع: الأصول العملية، التنبيه الأول: (في الإضطرار إلى المعين وغيره) ١٢١
 مطلقاً - موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه - تعييناً أو تخيراً -
 وهو ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلاً.
 وكذلك لا فرق بين أن يكون الإضطرار كذلك سابقاً^(٧٦) على حدوث

(٧٦) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قدس سره:

« هذا مختاره هنا، وقد عدل عنه في الدورة الأخيرة من بحثه، فحكم بوجوب الاحتياط في الإضطرار اللاحق إلى أحدهما معيناً.

وحاصل ما أفاد، هو: أن العلم الإجمالي حاصل بحرمة أحد الإناءين، إما هذا المضطر إليه إلى زمان الإضطرار، أو ذلك الآخر أبدأً، فيجب ترك هذا إلى زمان الإضطرار والآخر أبدأً؛ لأن أطراف العلم الإجمالي هما ذلك، نظيره ما إذا علم إجمالاً بوجوب صوم يوم من رجب أو عشرة من شعبان، في أن يوماً من رجب يقابل مجموع عشرة من شعبان، فيكون أحد الطرفين يوم واحد والآخر عشرة أيام، فيحتاط بإتيان الطرفين جميعاً، وليس ذلك من قبيل الأقل والأكثر لينحل العلم الإجمالي؛ لأن ضابط الأقل والأكثر الموجب للانحلال هو دخول الأقل في الأكثر، وليس الأمر كذلك في المقام.

والحق عندي: ما اختاره هنا؛ لأن مجرد تعلق العلم الإجمالي بخطاب مردّد، متعلّقه بين أمر مستمر وآخر منقطع، على أن يكون خطاب «اجتنب» قد توجه فعلاً، وتردّد بين أن يكون متعلّقه اجتناب هذا اجتناباً أبدأً أو ذاك إلى زمان، كذلك لا يقتضي وجوب الاحتياط على طبق علمه الإجمالي ما لم يكن التكليف بنفسه مستمراً؛ فإن مجرد تعلق التكليف بأمر مستمر لا يقتضي وجوب إتيان ذلك المستمر في العلم التفصيلي، فضلاً عن المقام، بل لا بدّ من استمرار نفس التكليف أيضاً.

ونظيره إباحة المالك للتصرّف في أمواله أبدأً؛ فإن مجرد ذلك لا يوجب حلّ التصرف أبدأً ما لم يستمر الإباحة والرضى بنفسها ولو بالاستصحاب.

العلم أو لاحقاً^(٧٧)؛ وذلك لأن التكليف^(٧٨) المعلوم بينها من أول الأمر كان

→

وحينئذ إذا تردد التكليف بين أن يكون متعلقاً بفعل كذا وبقياً، وبين أن يكون متعلقاً بفعل آخر ومرتفعاً، فالحكم الاحتياط يأتیان الطرفين ما دام القطع بالتكليف باقياً، فإذا ارتفع القطع يرجع إلى البراءة؛ لأن علمه الإجمالي ينحلّ إلى مقدار من التكليف معلوم بالعلم التفصيلي، ومقدار آخر مشكوك بالشك الابتدائي، ولا يضرّ في ذلك: أن التكليف حينما علم توجّهه كان متوجّهاً في أحد الاحتمالين بفعل مستمر؛ لما أشرنا إليه: [من] أن مجرد تعلّقه بفعل مستمر لا يوجب الإتيان بالفعل مستمراً ما لم يكن التكليف بنفسه مستمراً، واستصحاب كليّ التكليف لا يثبت تعلّق التكليف بذلك الطرف المستمرّ تكليفه، وما لم يثبت لا يكون له أثر.

نعم، الاستصحاب يجري إذا ترددّ تكليف متعلّق واحد بين دائم ومنقطع، هذا إذا اضطر إلى واحد معيّن من الطرفين بعد العلم الإجمالي.

أمّا إذا اضطر إلى واحد غير معيّن، ففيما ذكرناه من التفصيل: لا فرق في ذلك بين السابق منه على العلم الإجمالي وبين اللاحق.

والمصنف أيضاً لم يرجع في البحث بالنسبة إلى هذه الصورة عن ما اختاره هنا. وقد صرح بذلك في «حاشية منه» ألحقها بالكتاب، فراجع.

ثم لا فرق في ما ذكرنا: بين أن يرتفع التكليف من أحد الجانبين بالاضطرار أو بسائر الأمور الأخر، مثل الخروج عن محلّ الابتلاء أو فقد الطرف ولو بشرب أحد الإناءين المعلوم خمرة أحدهما. وحينئذ فيشرب الجانب الآخر أيضاً، ولا ضير في الالتزام به. فيقال: يجب الاجتناب من الأطراف ما دام العلم الإجمالي باقياً، فإذا زال - ولو بارتكاب بعض الأطراف - جاز ارتكاب البعض الآخر أيضاً، ولا وجه للاستبعاد». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٢٦/٢.

(٧٧) خلافاً للشيخ الأنصاري رحمته الله أيضاً حيث فصل في صورة الإضطرار إلى المعين

←

→

بقوله: «فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي إن كان الإضطرار قبل العلم أو معه؛ لرجوعه إلى عدم تنجيز التكليف بالإجتناب عن الحرام الواقعي؛ لاحتمال كون المحرّم هو المضطرّ إليه، وقد عرفت: توضيحه في الأمر المتقدم.

وإن كان بعده، فالظاهر وجوب الإجتناب عن الآخر؛ لأنّ الإذن في ترك بعض المقدمات العلميّة بعد ملاحظة وجوب الإجتناب عن الحرام الواقعي يرجع إلى إكتفاء الشارع في امتثال ذلك التكليف بالإجتناب عن بعض الشبهات.» انتهى كلامه أنظر فرائد الأصول: ٢٤٥/٢.

(٧٨) «لا يخفى: ان ذلك إنّما يتمّ فيما كان الاضطرار الى أحدهما لا بعينه، وأمّا إذا كان إلى أحدهما المعين فلا يكون مانعاً عن تأثير العلم للتنجيز؛ لعدم منعه عن العلم بفعليّة التكليف المعلوم اجمالاً، المرّد بين أن يكون التكليف المحدود في هذا الطرف أو المطلق في الطرف الآخر؛ ضرورة عدم ما يوجب عدم فعليّة مثل هذا المعلوم أصلاً، وعروض الاضطرار إنّما يمنع عن فعليّة التكليف لو كان في طرف معروضه بعد عروضه، لا عن فعليّة المعلوم بالاجمال المرّد بين التكليف المحدود في طرف المعروض والمطلق في الآخر بعد العروض، وهذا بخلاف ما إذا عرض الاضطرار الى أحدهما لا بعينه؛ فانه يمنع عن فعليّة التكليف في البين فافهم وتأمّل.» انتهى * [المحقّق الخراساني قدس سره]

* قال السيّد العلامة الطباطبائي قدس سره:

أقول: لحوق أي قيد بأحد طرفي الترديد يوجب لحوق مقابله بالطرف الآخر ويوجب ذلك خلوّ المقسم المعلوم، أعني: المتيقّن منهما جميعاً، فلحوق التحديد بالطرف المضطر إليه والاطلاق بالطرف الآخر يوجب خلوّ الحكم المعلوم عن الاطلاق والتحديد جميعاً، فليس بتكليف فعليّ مطلق، فلا يوجب تعلّق العلم به تنجراً، وليس حال العلم الاجمالي مع عروض الاضطرار بأحد طرفيه بعد تحقّق العلم بأقوى من

←

محدوداً بعدم عروض الاضطراب إلى متعلقه، فلو عرض على بعض أطرافه لما كان التكليف به معلوماً؛ لاحتمال أن يكون هو المضطرّ إليه فيما كان الاضطراب إلى المعيّن، أو يكون هو المختار فيما كان إلى بعض الأطراف بلا تعيين.

لا يقال: الاضطراب إلى بعض الأطراف ليس إلّا كفقدها، فكما لا إشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع فقدان، كذلك لا ينبغي الإشكال في لزوم رعايته مع الاضطراب، فيجب الاجتناب عن الباقي، أو ارتكابه؛ خروجاً عن عهدة ما تنجّز عليه قبل عروضه.

فإنّه يقال: حيث إنّ فقد المكلف به ليس من حدود التكليف به^(٧٩)

→

العلم التفصيلي إذا تعلّق بأمر ثم عرض الاضطراب إليه بعينه. (الطباطبائي)
(٧٩) لا يخفى: أن معنى كون الاضطراب من حدود التكليف وقيوده ليس هو كون التكليف متصفاً بقيد الاختيارية بعد اتصافه في نفسه بالاطلاق؛ بل هو من القيود المقومة التي يتقوم بها اعتبار التكليف؛ فان التكليف اعتبار قائم بالفعل الاختياري الممكن من الغير.

وعلى هذا فلا فرق بين الاضطراب والفقد؛ فان التكليف قائم الى أن يتّصف الفعل بالامتناع كما انه قائم الى ان يتّصف الفعل بالاضطراب إليه، وكما ان التكليف سقط عن الفعلية بعروض الاضطراب على المكلف به كذلك يسقط عن الفعلية بعروض الامتناع عليه بوجه، ولا فرق في ذلك بين عروض الفقد قبل تحقق العلم أو بعده.
وأما ان قضية الاشتغال اليقيني البراءة اليقينية فانما يقتضي ذلك ما دام العلم بالتكليف الفعلي موجوداً سواء كان علماً اجمالياً أو تفصيلاً وأما مع سقوط العلم بالتكليف الفعلي فلا اشتغال يقيني حتى يقتضي البراءة اليقينية.

←

وقيوده كان التكليف المتعلق به مطلقاً، فإذا اشتغلت الذمة به كان قضية الاشتغال به يقيناً الفراغ عنه كذلك، وهذا بخلاف الاضطراب إلى تركه؛ فإنه من حدود التكليف به وقيوده، ولا يكون الاشتغال به من الأول إلا مقيداً بعدم عروضه، فلا يقين باشتغال الذمة بالتكليف به، إلا إلى هذا الحد، فلا يجب رعايته فيما بعده، ولا يكون إلا من باب الاحتياط في الشبهة البدوية

→

ومن هنا يظهر: عدم جريان الاستصحاب في الطرف الباقي أو غير المضطر إليه. نعم، فيما إذا كان الاضطراب أو الفقد العارضان بعد تحقق العلم الاجمالي مستندين إلى اختيار المكلف، فالعقل قاض ببقاء التكليف على ما تقدم الكلام فيه في بحث أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه هذا.

وربما يقال: ان الشبهة اذا فرض خروج أحد طرفيها عن الابتلاء رجع المعلوم الاجمالي الى معلوم مردد بين فردين مقطوع الارتفاع ومشكوك الحدوث ولايجري مع ذلك الاستصحاب قطعاً.

وهذه الشبهة وان ابدئت في مورد خاص وهو مورد الخروج عن الابتلاء، إلا أنها أعم جرياناً تشمل موارد الخروج عن الابتلاء وطرو الاضطراب.

ولكنها مزيفة: بان المعلوم بالنسبة الى الطرفين ليس من قبيل الكلي بالنسبة الى فرديه بل الفرد بالنسبة الى حاله، والألعاد جميع موارد الاستصحابات الشخصية الى استصحاب الكلي؛ فان الطهارة المستصحبة عند الشك في الحدث مثلاً مرددة بين الطهارة المقارنة بالحدث المقطوع الارتفاع والممتدة الغير المقارنة المشكوكة الحدوث. (الطباطبائي)

فافهم وتأمل؛ فإنه دقيق جداً^(٨٠).

(٨٠) قال المحقق الشيخ عبدالحسين الرشتي رحمته الله:

«ولعلّ نظر الشيخ رحمته الله في التفصيل بين الإضرار إلى غير المعين حيث ذهب إلى عدم التجزّ في الأول والتجزّ في الثاني بالنسبة إلى البقية هو تخيل أنّ مدار التجزّ إنّما هو على أنّه لو تبدّل العلم الإجمالي بالتفصيلي بكل طرف لتجزّ التكليف بالنسبة إليه.

وفي الأول ليس كذلك؛ لأنّه يحتمل أن يكون المحرّم الواقعي هو المضطرّ إليه المعين، فليس ها هنا خطاب إلزامي منجزّ بالنسبة إلى الواقع، فلامقتضي للحكم بوجوب الإحتياط بالنسبة إلى غير المضطرّ إليه، بخلاف ما إذا كانت الإضرار إلى غير معين؛ فإنه لو تبدّل العلم الإجمالي بالتفصيلي لتجزّ على كلّ حال؛ لعدم مانعية الإضرار إلى غير معين عن تجزّ الخطاب بالنسبة إلى الحرام الواقعي المعلوم؛ فإنّه لا بدّ حينئذ من إختيار الطرف الآخر، مثلاً:

إذا كان هناك إناء من ماء الرمان واضطرّ المكلف إلى أحدهما للتداوي من غير فرق بينهما أصلاً في رفع الاضرار، ثمّ علم بوقوع قطرة من البول في أحدهما، لم يكن إشكال في صحّة توجيه الخطاب بالنجس الواقعي في الفرض.

لكنه رحمته الله غفل عن انه ليس هذا تمام الملاك، بل لا بدّ مع ذلك من إحراز عدم الإذن في الإقتحام فلو أذن في الإقتحام إلى غير المعين فهذا يناقض الأمر بالاجتناب عن الواقع المردّد بينهما، ولكنّ المصنّف رحمته الله قد عدل عن التعميم المذكور في المتن إلى ما في الهامش وهذا لفظه:

«ولا يخفى أنّ ذلك إنّما يتمّ فيما إذا كان الإضرار إلى أحدهما لابعينه... إلى آخره»

[وقد مرّ آنفاً فراجع]. انتهى أنظر الكافي في شرح كفاية الأصول: ١٦٤/٢.

الثاني: [شرطية الإبتلاء بتمام الأطراف]

أنّه لما كان النهي عن الشيء ^{(٨١)(٨٢)} إنّما هو لأجل أن يصير داعياً

(٨١) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سرّه:

«توضيح المقام يحتاج الى رسم أمور:

الأول: في كون الابتلاء شرطاً للتكليف وعدمه، وقد أنكره بعض الأساطين؛ مدّعياً أنه ليس له شرط وراء القدرة، فإذا تحققت صحّ ولو كان موضوعه في غير الابتلاء.

وفيه: أنّ التكليف في الأمور الاختيارية والفعل الاختياري لا يصحّ بلا داعٍ عقلائي، والداعي العقلاني في البحث إمكان كونه داعياً للعبد عادة، فإذا كان موضوع التكليف في غير محلّ الابتلاء لم يتحقّق الداعي المذكور، فلا يصحّ.

الثاني: أنه قد ظهر ممّا ذكرنا: أنه شرط لمرتبة الفعلية، لا للاقتضاء ولا الإنشاء ولا لمرتبة التنجّز، نعم هو منتفٍ لانتفاء الفعلية المتقدمة عليه رتبة بانتفاء الابتلاء، فما في «حاشية المصنّف» - من الإشكال على الشيخ في تمسّكه بالإطلاق إذا شكّ في الابتلاء: بأنّ الخطاب ليس متكفلاً إلا لمرتبة الإنشاء والفعلية، وهو شرط لمرتبة التنجّز - ممنوع.

الثالث: أنّ شرطية للفعلية بملك اللغوية والاستهجان، لا بملك القبح، كالتكليف بغير المقدور على وجهه.

الرابع: أنه شرط للتكليف التحريمي، لا الإيجابي؛ لعدم جريان ما تقدّم فيه؛ إذ إمكان كونه داعياً الى الإتيان فيما لم يكن موضوعه في محلّ الابتلاء، يكون بنحو أشدّ، كما في إيجاب الحجّ لمن كان في البلاد النائية.

الخامس: أنّ الظاهر من كلام الشيخ في «الرسالة»: كون الشكّ في الابتلاء - في موارد الشكوك - من قبيل الشبهة المفهومية؛ بمعنى أنّ هذا الشكّ ناشٍ من الشكّ في



مفهوم الابتلاء من حيث السعة والضيق، وهو الذي صرح به في القرارات الجديدة لبعض من عاصرناه^(١).

لكنه مردود، لا لما قد يتوهم: من عدم تحقق الشبهة المفهومية في المخصصات العقلية؛ لعدم الشك من نفس الحاكم - على ما أفاده الشيخ في مواضع من كلماته - لأنه مدفوع: بأن ما ليس قابلاً للشك هو الحكم الفعلي، وأما الحكم الشائي - الذي يكون هو الملاك في الأحكام الشرعية - فوقع الشك فيه بمكان من الإمكان، بل هو واقع كثيراً.

بل لعدم تردد العقلي في المقام بين الأخص والأعم، وحكمه: بأن الخارج ما كان موضوع التكليف بحيث يلزم من الزجر عنه الاستهجان، فلا جرم يكون الشك في الابتلاء من باب الشبهة المصدقية، هذا مع أنه مناقض لما أفاده في غير مورد: من عدم كون الأحكام العقلية مجملة.

السادس: أن الملاك إمكان كونه داعياً إلى الترك عادة في نظر المولى، لا الإمكان الواقعي، ولذا لو قطع المولى بكونه في محل الابتلاء، ولم يكن كذلك، لصح، ولو قطع بالعدم أو شك فيه، وكان واقعاً مبتلى به، لما صح؛ وذلك لما تقدم: من أن الملاك لزوم الاستهجان، فلا يلزم في الأول، بخلاف الآخرين.

السابع: أنه هل المشكوك الابتلاء محكوم بالبراءة؛ لأنه لا إشكال في كونه في نفسه مجرى لها، ولا دليل في البين يقضي بالاشتغال، كما هو مختار المصنف، أو محكوم بالاشتغال للإطلاق، كما هو مختار الشيخ، وهو الأقوى؛ لما ذكر من الإطلاق، لا لما ذكره بعض من عاصرناه - على ما في قرارات بعض تلامذته^(٢) - وهو: أننا نعلم بوجود غرض للمولى في البين؛ لأن الابتلاء ليس من

(١) أنظر فوائد الأصول للمحقق الثاني في فقه: ٥٨/٤.

(٢) أنظر المصدر السابق: ٥٥/٤ - ٥٦.



→

الشرائط التي يكون لها دَخْل في حصول الغرض، بل هو مثل القدرة التي لا تكون كذلك، نعم هي فيما كانت مأخوذة في الموضوع شرعاً، ولم يكن تقريراً لحكم العقل، تكون كذلك.

أما إذا كانت شرطاً عقلاً أو شرعاً، وعلم كونها من باب التقرير، فلم تكن دخيلة فيه، والابتلاء من هذا القبيل، وحينئذ يكون الشك في الابتلاء شكاً في المسقط، وفي مثله يكون العقل حاكماً بالاستغفال، ولا مجال فيه للبراءة عقلاً ولا نقلاً، وقد ذكر هذا الوجه في «التقريرات الجديدة» لكن بإسقاط ما استدركناه بقولنا: «نعم».

وفيه أولاً: أنه يلزم - حينئذ - الحكم بالاستغفال فيما شك في شرط شرعي، مع العلم بأنه ليس له دخل في الغرض، كالاستطاعة بالنسبة الى وجوب الحج، فإنه لا دخل لها قطعاً في حصول الصلاح، ولذا ندب إليه مع عدمها أيضاً، ولا أظن أن يلتزم به. وثانياً: أن الغرض المعلوم على أقسام:

منها: ما علم تعلّق البعث به، وهو لازم التحصيل عقلاً.

ومنها: ما لم يعلم تعلّق البعث به.

ومنها: ما علم عدم تعلّقه به.

وفي هذين القسمين لا يلزم تحصيله عقلاً، إلا إذا كان بحيث لو كان المولى قادراً على الأمر لأمر به، كمن نام وكان ابنه غريقاً، فإنه إذا أطلع العبد عليه لزم إنقاذه؛ وإن لم يكن أمر في البين، والمقام ليس من هذا القبيل.

وثالثاً: أن لازم هذا الوجه لزوم الاجتناب إذا كان أحد الإناءين خارجاً عن الابتلاء على نحو القطع أيضاً، وهو غير قائل به.

ثم إن المقرر قال في حاشية التقريرات الجديدة: (وشيخنا الأستاذ قد أسقط الوجه الأول - يعني مسألة الملاك - عن الاعتبار بعد ما كان بانياً عليه، لما أوردت عليه

←

→

النقض المذكور^(١). انتهى.

وفيه ما لا يخفى؛ فإنه يقتضي الالتزام بذلك لا سقوط الوجه؛ لأنه لم يبين له ضعفاً.

وأما الإطلاق الذي تمسكنا به - وفقاً للشيخ - فقد يورد عليه بوجوه:

الأول: أنه من باب التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وفيه: أنه لا يقدح؛ لكون المخصص لياً.

الثاني: أن عدم قدحه إنما هو فيما لم يكن حكم العقل من المرتكزات العرقية، وإلا

كان من المخصصات المتصلة، فيسري إجماله الى العام، كما حقق في محله.

وفيه: أنه من الأحكام العقلية الناهية، وليس بأعلى من القدرة العقلية، فإن شرطيتها غير

ارتكازية.

وفي «التقارير الجديدة» أجاب^(٢) - بعد تسليم أنه من قبيل المتصل -:

«بأن المخصص المتصل على قسمين:

الأول: أن يكون خروجه من العام بعنوان ليس له إلا مرتبة واحدة، كعنوان الفاسق،

وفيه يقدح إجمال المخصص الموجب لتردده بين الأقل والأكثر.

الثاني: أن يكون بعنوان ذي مراتب، كعدم الابتلاء في المقام، فإن المراتب بمنزلة

مخصصات عديدة، يتمسك بالعام في الزائد عن المتيقن خروجه».

وفيه أولاً: أن الفسق من قبيل ذي المراتب.

وثانياً: أن الملاك في القدح اتصال المجمل، لا كونه ذا مرتبة واحدة.

الثالث: أن لازم التمسك بالإطلاق - فيما كان كلاهما مشكوك الابتلاء، أو أحدهما

مشكوكه والآخر مقطوعه - أن يتمسك به فيما كان أحدهما مشكوك الابتلاء والآخر

(١) أنظر فوائد الأصول: ٥٧/٤.

(٢) أنظر فوائد الأصول: ٦٠/٤ - ٦١.

→

مقطوع العدم، فضلاً عما كان أحدهما مقطوع الابتلاء والآخر مقطوع العدم، مع أن هذا التنبيه معقود لإثبات عدم التجزؤ في ذلك.

ويمكن دفعه: بأن التمسك بالإطلاق فرع بناء العقلاء، ولم ينعقد في مثل المقام ممّا كان فرد من مصاديق العامّ مردّداً بين موضوعين: أحدهما داخل فيما بقي، والآخر داخل في عنوان المخصّص اللّبي، كما إذا ورد حرمة لعن النجفّيين، فإنّ العقل يحكم بجواز لعن غير المؤمن منهم، وتردّد نجفيّ بين زيد الكافر وعمر المؤمن، فإنّه لا يثبت بهذا الإطلاق وجوب اجتناب لعن عمرو المذكور؛ لو فرض عدم حرمة لعن المؤمن بما هو من غير جهة كونه نجفياً، وهذا بخلاف ما كان واحد من النجفّيين مردّداً في الكافر والمؤمن، فإنّهم يتمسكون بإطلاقه في إثبات حرمة لعنه.

الرابع: ما ذكره المصنّف، وحاصله بتحرير ممّا:

«أن من شرائط التمسك به صحّة تسرية المولى للحكم بجميع الجهات وتقييده؛ بحيث له أن يطلق، وله أن يقيد، كما في مثل «اعتق رقبة».

وأما فيما لم يكن له الإطلاق وإمّ أمكن له التقييد، كما في المقام؛ حيث إنّه لا يجوز له تسرية الحكم بحيث يشمل مورد غير الابتلاء وإن أمكن تقييده، أو فيما لم يكن له الإطلاق ولا التقييد، كما في القيود الناشئة من قبل الأمر، مثل قصد امتثال الأمر وغيره، فلا مجال للتمسك به بعد عدم صحّة التسرية ثبوتاً.

قال في أثناء البحث في الدورة الأخيرة: نعم لو أحرز كون المولى في مقام البيان من جهة كلّ ما له دخل في غرضه؛ ولو لم يمكن له أخذه في متعلّق أمره، كما في الثاني، أو لم يمكن له تسرية حكمه الى غيره، كما في الأوّل، لصحّ التمسك، ولكنّه ليس إطلاقاً لفظياً، بل إطلاق مقامياً». انتهى.

وفيه أولاً: أنه مناف لما تقدّم منه في مبحث العامّ: من جواز التمسك بالعموم أو الإطلاق إذا خصّص الأوّل أو قيد الثاني بأمر لّبيّ عقليّ أو غيره، وقد مثّل له هناك

←

→

بقوله: (لعمركم...) إلى آخره، ولا إشكال في كون المخصّص فيه عقلياً، وليس لعدم الابتلاء خصوصية؛ لأن الملاك المذكور جاء في جميع القيود العقلية. وثانياً: أنه لو كان صحة الإطلاق ثبوتاً شرطاً في صحة التمسك بالإطلاق إثباتاً لزم عدم صحة التمسك به في كل مقام؛ بناء على قول العدلية: من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد؛ لأنه إذا شك في قيدية شيء فهو ملازم للشك في تسرية الحكم الى حالة عدمه، إلا أن يدعي أن القادح القطع بعدم صحة التسرية، لا أن المعبر القطع بها، وهو كما ترى.

وثالثاً: أن عدم صحة الإطلاق ثبوتاً لا يلزم عدم صحة التمسك إثباتاً؛ إذ بإطلاق اللفظ الموضوع للطبيعة يستكشف أن المورد من الموارد التي يصح الإطلاق الثبوتي [فيها].

مثلاً: إذا شككنا في الابتلاء، فإنه وإن علم عدم صحة تسرية الحكم إلى غيره، إلا أنه بالإطلاق اللفظي - المنعقد عليه بناء العقلاء - يستكشف حال مقام الثبوت - أيضاً - بالنسبة إلى هذا الأمر الثابت في هذا الإطلاق، وأمّا بالنسبة إلى سائر الآثار فلا، وإن مال إليه الماتن في ذلك المبحث فراجع.

وأما القيود الغير الممكنة الأخذ، فقد استدل فيها لعدم صحة التمسك بالإطلاق بوجهين آخرين غير جاريين في المقام، وأمّا هذا الوجه العام - وهو عدم صحة تسرية الحكم ثبوتاً على تقدير إثباته لعدم صحة التمسك بالإطلاق - فهو غير تام فيها، كما ذكرناه في مبحث التعبدية والتوصلي. «إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٠٣/٤ - ٢١٠.

(٨٢) كما أنه إذا كان فعل الشيء الذي كان متعلقاً لغرض المولى ممّا لا يكاد يتركه العبد، وأن لا يكون له داع إليه، لم يكن للأمر به والبعث إليه موقع أصلاً، كما لا يخفى. (المحقق الخراساني رحمته الله)

للمكلف نحو تركه لو لم يكن له داع آخر^(٨٣) - ولا يكاد يكون ذلك إلا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به، وأما ما لا ابتلاء به بحسبها فليس للنهي عنه موقع أصلاً؛ ضرورة أنه بلا فائدة ولا طائل، بل يكون من قبيل طلب الحاصل - كان الابتلاء بجميع الأطراف ممّا لا بد منه في تأثير العلم^(٨٤)؛ فإنّه بدونه لا

(٨٣) أخذ هذا القيد لاجل تعميم الغرض ليشمل التوصليات، لكنّه يوجب كون أصل الغرض معلّقاً والاعراض المعلقة تنافي عبادية التكليف على أن الأمر والنهي لافرق بينهما في سنخ الغرض.

والذي ينبغي أن يقال: ان الاعتباريات لما كان الغرض منها ترتب الآثار الخارجية لحقايقها عليها، والأمر إعتبار تعلق إرادة الأمر بفعل المأمور به، والنهي اعتبار عدم تعلقها به المعبر عنه بتعلق إرادته بعدم فعله، كان الغرض من الأمر إتيان المأمور به، ومن النهي ترك المنهي عنه، فلا محالة إنما يصحّ الأمر الجدّي والنهي الجدّي فيما يمكن أن يترتب عليه آثاره إما تحقّق المكلف به أو العقاب عليه فيما اذا كان الامتناع مستنداً الى اختيار المكلف، فاذا امتنع التكليف لا باستناده الى اختيار المكلف فلا تكليف فعلي؛ إذ لا أثر يترتب عليه. (الطباطبائي)

(٨٤) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:

«هذا الكلام عندي على إطلاقه غير مستقيم، ونشر إلى ضابط العلم المؤثر في التنجيز، ثم نعبّه ببيان ضعف ما أطلقوه في المقام، فنقول:

كل علم تعلّق بإرادة المولى إرادة يجب تنفيذها عقلاً، فهو منجّز لتلك الإرادة، والإرادة الواجب تنفيذها هي الإرادة الموجبة لبعث المولى وتحريكه نحو الفعل، دون الإرادة الساذجة التي هي مادة الإرادة، وإلّا فعنوان كونها إرادة، يتحقّق بفعليّة البعث والتحريك من قبل المولى، وفعليّة البعث والتحريك أنّما يكون مع اجتماع شرائط التكليف، ومن جعلتها: القدرة، فغير المقدور - الذي من افراده ما خرج عن

←



ابتلاء المكلف رأساً وكان تركه ضرورياً له بحسب العادة - لا يتعلق به التكليف.
وعلى ذلك فلو علم إجمالاً بتعلق إرادة المولى بين أطراف، خرج بعضها عن ابتلاء
المكلف، لم يكن العلم المذكور مؤثراً في التنجيز، وحكم العقل بالاحتياط بين
تلك الأطراف لاحتمال كون متعلقها ذلك الخارج عن محل الابتلاء، الذي على
تقديره لا إرادة يجب تنفيذها، فلا يكون علم إجمالي بإرادة واجب التنفيذ عقلاً.
لا يقال: الإرادة لا تتعلق بغير المقدور والخارج عن ابتلاء المكلف، فكيف يعقل علم
إجمالي بإرادة بين أطراف بعضها كذلك؟

فأنه يقال: القدرة وغيرها من شرائط التكليف ليست شرائط لمادة الإرادة، التي هي
العلم بالصلاح أو الشوق المؤكد على الخلاف في معنى الإرادة، بل شرائط للبعث
على طبق تلك الإرادة؛ فإن البعث مع فقد تلك الشرائط يكون لغواً، وحيث أن
التكليف هو عنوان هذه المرتبة؛ لعدم وقوع العبد قبل تأثير الإرادة في البعث من
قبل المولى في كلفة إلزام العقل بالانبعاث على طبق الإرادة، لهذا عد هذه الشرائط
شرائط للتكليف، فصَحَّ تعلق العلم الإجمالي بالإرادة بين أطراف بعضها خارج عن
محل الابتلاء.

لكن العلم الإجمالي المذكور لا يكون علماً مؤثراً في التنجيز؛ لعدم تعلقه بالتكليف؛
لقيام احتمال أن يكون متعلق الإرادة ذلك الطرف الذي على تقديره لا تكليف ولا
بعث.

إذا ظهر ذلك نقول:

إذا كانت الإرادة بالنسبة إلى الخارج عن محل الابتلاء فعلاً، مما لا مانع عن قيامها
بنفس المولى، وأنما كان المانع عن البعث الفعلي، فليرفع اليد عن مقتضى إطلاقات
دليل التكليف بمقدار المانع، وهو البعث الفعلي، وأما البعث على وجه التعليق
بالابتلاء فلا مانع منه، فيؤخذ بالإطلاقات، ويحكم بالبعث على وجه التعليق فيما إذا



علم بتكليف فعلي؛ لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به.
ومنه قد انقذ: أن الملاك في الابتلاء المصحح لفعلية الزجر وانقذاح
طلب تركه في نفس المولى فعلاً هو: ما إذا صح انقذاح الداعي إلى فعله
في نفس العبد مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال.
ولو شك في ذلك كان المرجع هو البراءة؛ لعدم القطع بالاشتغال لا
إطلاق الخطاب؛ ضرورة أنه لا مجال للتثبت به، إلا فيما إذا شك في التقيد
بشيء بعد الفراغ عن صحة الإطلاق بدونه، لا فيما شك في اعتباره في

→

كانت الواقعة مما يتلى بها بعد حين.

وعليه: فالعلم الإجمالي بين طرفين داخل في محل الابتلاء وخارج عنه فعلاً، مع
الابتلاء به بعد حين يكون منجزاً للتكليف، ووجب اجتناب هذا فعلاً، وذلك بعد
الابتلاء، للعلم بالتكليف الفعلي المتوجّه: أما إلى هذا فعلاً أو إلى ذلك وبعد حين،
بمعنى: أن التكليف فعلي على كل حال، والمتعلق إمّا الترك الحالي أو الترك
الاستقبالي، وقد التزم المصنف رحمته بالاحتياط في العلم الإجمالي، بالتكليف بين
أطراف تدريجي الحصول، إذا كان التكليف فعلياً على كل حال، وإن كان المتعلق
استقبالياً على تقدير؛ فإن بعد الزمان كبعد المكان في اقتضاء الخروج عن محل
الابتلاء.

نعم، في صورة لا يتفق ابتلاء المكلف بالطرف أصلاً، صح ما ذكره، فصار المحصل
في العلم الإجمالي بين أطراف لا يتلى ببعضها، هو التفصيل بين ما لا يتلى به
أصلاً، فلا يحتاج، أو يتلى به بعد حين، فيحتاج، وكذلك العلم بين أطراف بعضها
غير مقدور، فيفصل بين غير المقدور رأساً وبين غير المقدور فعلاً مع القدرة بعد
حين». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٢٩/٢.

صَحَّتْهُ^(٨٥)، تَأَمَّلْ^(٨٦) لَعَلَّكَ تَعْرِفُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

الثالث: [الشبهة غير المحصورة وتنجيز العلم الإجمالي]

أَنَّهُ قَدْ عَرَفْتَ^(٨٧):^(٨٨) أَنَّهُ مَعَ فَعْلِيَّةِ التَّكْلِيفِ الْمَعْلُومِ لَا تَفَاوُتَ بَيْنَ أَنْ

(٨٥) نعم، لو كان الإطلاق في مقام يقتضي بيان التقييد بالابتلاء - لو لم يكن هناك ابتلاء مصحح للتكليف - كان الإطلاق وعدم بيان التقييد دالاً على فعليته ووجود الابتلاء المصحح لهما كما لا يخفى، فافهم. (المحقق الخراساني رحمته الله)

(٨٦) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«وفي العبارة مسامحة واضحة، وحققها أن يقال: «لا فيما شك في تحقق ما يعتبر في صحته» لأن الابتلاء لا شك في اعتباره، بل الشك في تحققه بعد القطع باعتباره في صحة الإطلاق». انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢١١ / ٤.

(٨٧) قد عرفت ما هو المعيار في الشبهة الغير المحصورة ومنه يظهر حاله. (الطباطبائي)

(٨٨) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

وتوضيح الحال يحتاج إلى بيان أمور:

الأول: أن ظاهر مقابلة تلك الشبهة بالشبهة المحصورة يقتضي كون محل النزاع فيها صور حصول العلم الإجمالي بتكليف فعلي حتمي على كل تقدير بحيث لا حالة إنتظارية لتنجزه من غير قبل العلم وعدم الحصر.

وقد عرفت فيما سبق: أن العقل في مثله حاكم بالعلة التامة، فلا يجري البراءة العقلية؛ لتامة البيان، ولا النقلية، مضافاً إلى استلزام الجعل في جميع الأطراف؛ للقطع بالمناقضة، وفي بعضها احتمالها.

→

فحينئذ لو قام دليل على العدم:

فإن كان ظنيّاً - ولو من وجه - فلا بدّ من طرحه أو تأويله.

وإن كان قطعياً من جميع الجهات فحيث لا يمكن حصول القطعيّين، فلا بدّ أن يلاحظ مقدّماتهما، فإن حصل من مقدّمات الثاني، ارتفع القطع بالفعلية، فيخرج عن محلّ الكلام، وإن كان الأمر بالعكس، أثر العلم الإجمالي من دون مزاحم.

الثاني: انه قد استدلّ على العدم في المقام بوجوه: أقواها الإجماع المنقول، وعدم اعتناء العقلاء باحتمال المضرة إذا كثّر أطرافه كما هو مشاهد في المضارّ الدنيوية.

ويرد على الأوّل: منع حجّيته أولاً، ومنع حجّيته في خصوص المقام ثانياً؛ لما عرفت: من أنّ الدليل الظني لا يقاوم القطع الحاصل من البرهان العقلي.

وعلى الثاني: انه اعتراف باحتمال العقوبة على تقدير الإصابة، ومعنى البراءة عدمها معها، غاية الأمر ثمرة الإعثناء وعدمه تظهر في الملازمة وعدمها.

الثالث: أنك قد عرفت فيما تقدّم: أن أسباب عدم الفعلية - من العسر والضرر وعدم المقدورية وعدم الإبتلاء - غالبية الحصول مع عدم الحصر، بخلاف الحصر، ولكنه لا يوجب الفرق فيما هو المهم وحينئذ:

إن قطع بعدم عروضها في أطراف العلم فلا شك في التنجز، وإن قطع به فلا إشكال في العدم.

وإن شك:

فإن كان الواقع مما ثبت بدليل لبي منفصل - مثل السيرة والإجماع والعقل المنفصل - فالمحكّم هو الإطلاق خلافاً للمصنّف على ما تقدّم منه في مسألة الإبتلاء.

وإن ثبت من دليل لفظي - كما في الأولين - فالمحكّم فيه البراءة بناءً على التحقيق: من عدم حجّية الأصول التامة في المصداق المشتبه المرّد بين كونه داخلاً فيما بقي تحت العام أو في المخصّص.

الرابع: أنّ ما ذكروا من الموازين لعدم الحصر غير تامّ كما لا يخفى على من راجعها،

←



مضافاً إلى عدم الحاجة إليها بعد عدم الفرق بين الشبهتين على ما عرفت.

لكن في «التقارير الجديدة» ذكر ميزاناً آخر، وحاصله:

«أن غير المحصور: ما كان كل واحد من الأطراف محلّ الابتلاء ولكن لا يكون المجموع كذلك؛ بحيث يكون عدم الابتلاء به لكثرة الأطراف، فلو كان لا لها لم يكن من باب غير المحصور، كما لو فرض إناء، أحدهما في أقصى بلاد الهند، فالمعتبر في عدم الحصر أمران: عدم التمكن من الجمع استعمالاً، وكونه ^(١) لكثرة الأطراف». ثم فرّع عليه:

«أن العلم فيه ليس منجزاً:

أما بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، فلأنها تحصل بإتيان الجميع، وقد عرفت: أنه غير ممكن عادة فكيف تحرم؟! »

وأما بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، فلأنها كيف تجب بعد عدم حرمة المخالفة القطعية. انتهى ^(٢).

وفيه أولاً: أن هذا الميزان لم يدلّ عليه دليل.

وثانياً: أن ما ذكره من المثال لعدم الابتلاء بالجمع في غير المحصور ليس بصحيح؛ لأنّ ذلك إنّما هو لعدم الابتلاء بخصوص الإناء الذي في أقصى البلاد، ومن المعلوم: أن اللازم فرض الابتلاء بالنسبة إلى كل واحد كما في غير المحصور، والظاهر أنه لا مورد لما لم يكن الجمع من محلّ الابتلاء مع قلّة الأطراف، فيكفي في الميزان الأمر الأوّل؛ لكونه ملازماً مع كثرة الأطراف.

(١) أي: كون عدم الابتلاء به من جهة كثرة الأطراف.

والمستفاد من عبارة الكتاب: انه لا بدّ في الشبهة غير المحصورة من اجتماع أمرين:

وهما كثرة العدد وعدم التمكن من جمعه في الاستعمال.

(٢) فوائد الأصول: ١١٧/٤ - ١١٩.



تكون أطرافه محصورة وأن تكون غير محصورة.

نعم، ربّما تكون كثرة الأطراف في مورد موجبة لعسر^(٨٩) موافقته

→

وثالثاً: منع الثمرة المذكورة؛ لأن حرمة المخالفة القطعية عقلية لا شرعية، والمفروض: أن متعلّق الحرمة، الشرعية في محلّ الابتلاء؛ لفرض كون كلّ واحد من الأطراف كذلك، وحينئذ يكون فعلياً لحصول شرطه، وإذا تعلّق به العلم - والمفروض وجود القدرة أيضاً - فلا بدّ من تنجزه لحصول شرطيه وهما العلم والقدرة، وحينئذ تجب الموافقة القطعية أيضاً؛ لما تقدّم من الملازمة.

الخامس: أنّه إذا قلنا بأن العلم الإجمالي لا يؤثر مع عدم الحصر، فهو يسقط حكم الشبهة أيضاً، بمعنى أنه لو كان حكم الشك في شيء هو الإشتغال، كما إذا كان مانع مردّد بين الماء والجلاب؛ فإنه لا يجب الوضوء منه؛ لوجوب إحراز إطلاق الماء بحكم العقل، فهل يجوز الوضوء من كلّ واحد من الأطراف التي اشتبه مضاف بينها على نحو عدم الحصر، أو لا؟

أفتى في «العروة»^(١) بالجواز في الفرع المذكور، ونقل في «التقريرات الجديدة»^(٢) ميل الأستاذ إلى السقوط، وليس له أصل، والحق عدم سقوط حكم الشك. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢١١/٤ - ٢١٤.

(٨٩) قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني قلبي:

«ينبغي التكلّم هنا في مقامات ثلاثة:

الأوّل: أن تعسر الاحتياط أو ضروريته، هل يوجب سقوط التكليف المردد بين الأطراف عن فعليته أو لا؟

الثاني: أنّه لو أوجب، فهل يوجب السقوط المطلق وفي جميع الأطراف، حتّى يجوز

(١) أنظر العروة الوثقى: ج ٥٠/١ مسألة ١٥٠.

(٢) أنظر فوائد الأصول: ١٢٢/٤.



المخالفة القطعية، أو يوجب السقوط في الجملة و بمقدار يرتفع العسر و الضرر؟
 الثالث: في جواز التمسك بإطلاق الخطاب عند الشك في حصول العسر أو الضرر و عدمه.
 فنقول: أما الكلام في المقام الأول: فقد وقع الخلاف بين الأستاذ العلامة و شيخه
 المرتضى في تعيين مفاد دليل نفي الحرج و الضرر.

فاختار الأستاذ: أن مفادهما نفي كل حكم كان متعلقه حرجياً أو ضررياً.
 واختار شيخه: أن مفادهما نفي كل حكم يلزم منه الحرج أو الضرر و إن لم يكونا في
 متعلقه. و الثمرة بين القولين تظهر في مثل المقام.

فعلى الأول: لا يسقط التكليف المشتبه اللازم من الاحتياط في أطرافه أحد
 المحذورين عن الفعلية، بل كان باقياً على فعليته، و وجب الاحتياط في أطراف
 الاشتباه، ما لم يلزم محذور عقلي من الاحتياط. فحينئذ يسقط.

وعلى الثاني: يسقط عن الفعلية، إذ لو لا أن الحكم فعلي في متعلقه لم يلزم الاحتياط
 الموجب لأحد المحذورين، فالمحذور ناش من الحكم و إن لم يكن في متعلقه، و
 لا يبعد دعوى ظهور دليل النفيين في ما اختاره الأستاذ، و أن ظاهر نفي الحرج و
 الضرر في الدين نفي التكليف بأمر حرجي أو ضرري لا نفي ما يلزم منه أحد
 الأمرين، و إن لم يكن ذلك في متعلقه، كما في المقام، و دعوى المناط العام الشامل
 للمقامين غير ثابتة.

ومما ذكرنا ظهر: أن كلام الأستاذ في المقام جار على غير مذاقه.
 و أما الكلام في المقام الثاني: فقد اختلف نظر الأستاذ العلامة رحمته و شيخه رحمته أيضاً
 في ذلك، فاختار الأستاذ سقوط التكليف بعدم وجوب الاحتياط التام في
 الأطراف، أو عدم التمكن منه، فلا يجب الاحتياط رأساً إلا أن يقوم دليل خاص
 من إجماع و نحوه على التبعيض في الاحتياط، كما في مورد الانسداد، و اختار
 شيخه سقوط الاحتياط بمقدار يندفع به المحذور، فيجب الاحتياط بما لا يلزم معه
 المحذور، و إذا لزم المحذور رفع اليد عنه، و الحاصل يسقط الموافقة القطعية
 دون الاحتمالية، و الحق في ذلك أيضاً مع الأستاذ رحمته، فإن التكليف إذا كان
 ←

المقصد السابع: الأصول العملية/الثالث: الشبهة غير المحصورة وتنجز العلم الإجمالي.... ١٤١
القطعية باجتناّب كلّها أو ارتكابه، أو ضرر فيها أو غيرهما ممّا لا يكون معه
التكليف فعليّاً بعثاً أو زجراً فعلاً، وليس بموجبة لذلك في غيره، كما أنّ
نفسها ربّما يكون موجبة لذلك ولو كانت قليلة في مورد آخر.

فلا بدّ من ملاحظة ذاك الموجب لرفع فعليّة التكليف المعلوم بالإجمال
أنّه يكون أو لا يكون في هذا المورد، أو يكون مع كثرة أطرافه، وملاحظة
أنّه مع أيّة مرتبة من كثرتها، كما لا يخفى.

ولو شك في عروض الموجب فالمتّبع هو إطلاق دليل التكليف لو كان،
وإلا فالبراءة لأجل الشك في التكليف الفعليّ، هذا هو حقّ القول في المقام.
وما قيل في ضبط المحصور وغيره لا يخلو من الجفاف^(١).

→

فعليّاً في متعلّقه الواقعي افتضح القطع بالموافقة، وإذا لم يجب القطع بالموافقة لم
يكن التكليف فعليّاً في متعلّقه، وليس التكليف بالاحتياط إلّا تكليفاً مقدّماً لأجل
إحراز الواقع لا تكليفاً نفسياً حتى إذا تعذر الاحتياط التام وجب الاحتياط الناقص.
والحاصل: تعذر الاحتياط عقلاً أو شرعاً يراحم بقاء التكليف بالواقع، فيسقط الاحتياط رأساً، لا
أنّه يراحم وجوب الاحتياط حتى يكون مزاحمته بمقدار التعذر لا أزيد من ذلك.

وأما الكلام في المقام الثالث: فالحق هو الرجوع في موارد الشك في ترتّب محذور الحرج
أو الضرر، على الاحتياط في الأطراف إلى أصالة البراءة، ولا يجوز التمسك بإطلاق
خطاب دليل التكليف، لأنّ الإطلاق المذكور بعد أن صار محكوماً بأدلة نفي الحرج
والضرر يسقط عن درجة الحجية بالنسبة إلى موارد الاشتباه في مصداق المخصص.

نعم، إذا بنينا على حجية العموم في الشبهة المصدّقية جاز التمسك، لكن ذلك خلاف
مختار المصنّف، ومع ذلك فقد تمسك بها في المقام. انتهى أنظر نهاية النهاية:

١٣١/٢ - ١٣٣.

(١) أنظر فرائد الأصول: ٢٦٨/٢ - ٢٧٣ وأيضاً بحر الفرائد: ٥٤٩/٤ - ٥٣٠ فقد استقصينا جملة
من الأقوال هناك فراجع واغتنم.

الرابع : [حكم ملاقي بعض الأطراف]

أنّه إنّما يجب عقلاً رعاية الاحتياط^(٩٠) في خصوص الأطراف ممّا

(٩٠) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني رحمته الله:

«إعلم أنّ مناط إلزام العقل بالاحتياط امران:

الأول: العلم بالتكليف.

الثاني: تردّد متعلّقه بين أمرين أو أمور.

فيحكم العقل حينئذ بالإتيان بمجموع الأمرين أو الأمور بلا تجاوز عن أطراف التردّد إلى غيره، وإن كان ذلك الغير متّحد الحكم مع بعض الأطراف. وعليه، فإذا علم إجمالاً بوقوع قطرة واحدة من البول في هذا الإناء وقطرتين في إناءين آخرين، أو علم بوجوب صوم يوم من رجب أو يومين من شعبان، كان الاحتياط واجباً في مجموع الأطراف الثلاثة.

وأما إذا علم بوقوع قطرة بول في أحد إناءين ثم علم بملاقاة إناء ثالث لأحدهما، أو علم بأنّه مديون إمّا لزيد بدینار واحد أو لعمر و بدینارين، فإنّه لا يجب الاحتياط إلاّ بالاجتناب عن إناءين، وإعطاء دينارين لشخصين، وإن كانت صورة القضية هنا كصورتها في الفرض الأول؛ فإنّه صادق أيضاً أنّه يعلم إجمالاً بنجاسة هذا الإناء أو ذینک الإناءین، أعني: الملاقي والملاقي.

والسرّ في ذلك: انطباق ما ذكرناه من الضابط هنا على الطرفين خاصة، وفي انطباقه في الفرض الأوّل على أطراف ثلاثة.

توضیح ذلك يتم بیان أمرین:

→

الأول: ان تكليفاً واحداً لا يتخذ لنفسه إلا متعلقاً واحداً بسيطاً أو مركباً من عدة أمور.

الثاني: ان كلما علم إجمالاً بتوجه تكليف واحد أو تكليفين، فالمعلوم لا يكون إلا

التكليف الواحد، والزائد عليه يكون مشكوكاً بالشك البدوي.

وعليه: فالمعلوم في كل من صورتين العلم الإجمالي ليس إلا تكليف واحد والزائد

عليه غير معلوم، ومع ذلك يجب الاحتياط في الأطراف الثلاثة في صورة وفي

الطرفين في أخرى، وذلك لتردد متعلق هذا الواحد المعلوم بين أطراف ثلاثة في

صورة وبين طرفين في أخرى؛ فان في مثال العلم بنجاسة هذا الإناء أو ذينك

الإناءين لا يتعين أحد ذينك الإناءين، لأن يكون طرفاً للشبهة حتى يخرج الأخرى

عن الطرفية، بل هذا الواحد المعلوم مردد بين كل واحد من الثلاثة بنسبة واحدة،

بخلافه في مثال العلم بنجاسة أحد إناءين ثم لاقى مع واحد منهما ثالث، فان

التكليف الواحد المعلوم يعلم أن متعلقه غير خارج عن الإناءين، وأمّا الإناء الآخر

الملاقي لأحدهما، فإن كان بالنسبة إليه تكليف، كان تكليف آخر وراء التكليف

المعلوم بالإجمال، فلذا يخرج عن كونه عن أطراف العلم الإجمالي، ويدخل في

الشبهة البدوية.

ثم لا فرق في ذلك بين أن يكون الملاقاة قبل العلم وبين أن يكون بعده؛ لاشتراكهما

فيما ذكرناه: من خروج الملاقي عن أطراف ما علم بالإجمال.

نعم، إذا كان الملاقي - بالفتح - حين حدوث العلم خارجاً عن قابلية توجه التكليف،

أما بالخروج عن محل الابتلاء وغير ذلك، وجب الاحتياط عن ملاقيه وذاك الطرف

الأخر، بل وكذا لو خرج بعد حدوث العلم؛ لأن العلم الإجمالي بتوجه خطاب

«اجتنب» عن أحد أمرين أما الملاقي - بالكسر - أو ذاك الطرف الآخر، حاصل

فعلاً، ثم لو فرض دخول ذلك الخارج إلى ما كان قد خرج عنه صار حاله حال

الملاقي - بالكسر - في الصورة السابقة، في عدم وجوب الاجتناب؛ لعدم العلم

←

يتوقّف على اجتنابه أو ارتكابه حصول العلم بإتيان الواجب أو ترك الحرام
المعلومين في البين دون غيرها، وإن كان حاله حال بعضها في كونه
محكوماً بحكمه واقعاً.

ومنه ينقدح: الحال في مسألة ملاقة شيء مع أحد أطراف النّجس
المعلوم بالإجمال وآنه:

تارة: يجب الاجتناب عن الملاقى دون ملاقيه فيما كانت الملاقاة بعد
العلم إجمالاً بالنّجس بينها؛ فإنّه إذا اجتنب عنه وطرفه اجتنب عن النّجس
في البين قطعاً، ولو لم يجتنب عمّا يلاقيه؛ فإنّه على تقدير نجاسته لنجاسته
كان فرداً آخر من النّجس، قد شكّ في وجوده كشيء آخر شكّ في
نجاسته بسبب آخر.

ومنه ظهر: أنّه لا مجال لتوهم^(١): أنّ قضيّة تنجّز الاجتناب عن المعلوم

→

بتوجه «إجتنب» آخر بدخوله في محلّ الابتلاء.

نعم، لو حصل التبادل بان خرج الملاقى - بالكسر - بعد دخول الملاقى - بالفتح - انتقل
الاحتياط منه إليه لانتقال العلم الإجمالي منه إليه، وهكذا الحال. فيكون المحصل
وجوب الاحتياط بين طرفين أبداً، لكن أحد الطرفين لا يتغير، وهو صاحب
الملاقى - بالفتح -، والتبادل أمّا يكون من الملاقى والملاقى.

ولا يخفى: أنّ ما ذكرناه يختص بما إذا لم يجر استصحاب النجاسة في الملاقى - بالفتح -
و إلا كان من أحكامه نجاسة ملاقيه، وأيضاً يختص بما إذا لم يحصل للطرف الآخر
أيضاً ملاقى يمكن التكليف بالاجتناب عنه، وإلا وجب الاجتناب عن الفرعين
كالأصلين، لحصول علم إجمالي آخر بينهما». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٣٣/٢.

هو الاجتناب عنه أيضاً؛ ضرورة أن العلم به إنما يوجب تنجّز الاجتناب عنه، لا تنجّز الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم حدوثه وإن احتمل.

وأخرى: يجب الاجتناب عما لاقاه دونه فيما لو علم إجمالاً نجاسته أو نجاسة شيء آخر ثم حدث [العلم بـ]^(١) الملاقة والعلم بنجاسة الملاقي أو ذاك الشيء أيضاً؛ فإنّ حال الملاقي^(١١) في هذه الصورة بعينها حال ما لاقاه^(١٢)

(٩١) وإن لم يكن احتمال نجاسة ما لاقاه إلا من قبل ملاقاته. (المحقّق الخراساني قدس سره)

(٩٢) قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

« لا يخفى: أنّ الملاقي - بالكسر - يطلق اصطلاحاً على الخارج عن أطراف العلم الإجمالي من المتلاقين، كما يطلق الملاقي - بالفتح - على الداخل منهما، وعلى ذلك لا يكون فرق بين هذا المثال وبين الصورة السابقة في عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - فإن العلم الإجمالي الثاني الحاصل بين الملاقي - بالكسر - وبين طرف الملاقي - بالفتح - لا أثر له بعد عدم العلم بتوجه خطاب جديد وراء ما علم توجهه أولاً بالعلم الإجمالي، فكما لا أثر للعلم الإجمالي بوقوع قطرة دم في الإناء النجس أو الإناء الطاهر كذلك لا أثر للعلم الإجمالي بوقوع قطرة دم أمّا في الإناء النجس أو الإناء الطاهر كذلك لا أثر للعلم الإجمالي بوقوع قطرة دم، أمّا في بعض أطراف العلم الإجمالي بالنجاسة أو في إناء آخر طاهر.

والحاصل: فرض العلم الإجمالي الثاني لغو، ولا يختلف حكم هذا المثال عن حكم الصورة السابقة التي لا علم إجمالي فيها، ولكن أصل الصورة صحيح، وكفى مثلاً له المثال الثاني المذكور في المتن. » انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٣٥/٢ - ١٣٦.

في الصورة السابقة في عدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي، وأنه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسة أصلاً، لا إجمالاً ولا تفصيلاً. وكذا لو علم بالملاقاة ثم حدث العلم الإجمالي ولكن كان الملاقى خارجاً عن محلّ الابتلاء في حال حدوثه، وصار مبتلى به بعده.

وثالثة: يجب الاجتناب عنهما فيما لو حصل العلم الإجمالي بعد العلم بالملاقاة؛ ضرورة أنه حينئذ نعلم إجمالاً: إما بنجاسة الملاقى والملاقى، أو بنجاسة الآخر، كما لا يخفى، فيتنجّز التكليف بالاجتناب عن النّجس في البين، وهو الواحد أو الاثنان.

المقام الثاني:

في دوران الأمر بين الأقل والأكثر^(٩٣) الارتباطيين

(٩٣) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«محل البحث فعلاً دوران الأمر بين الأقل والأكثر الخارجيين على أن يكون للزيادة وجود على حدة احتمال اعتبارها منضمة إلى الأقل والأمر بالمجموع المركب، وهذا معنى كونهما ارتباطيين مقابل كونهما استقلاليتين، وهو أن تكون الزيادة على تقدير التكليف بها مستقلاً بالتكليف، كما في دوران الأمر في الفوائد بين مقدار أقل وآخر أكثر، وهكذا في الدين.

وأما دوران الأمر بين المشروط بشيء وبين مطلقه، أو دورانه بين طبيعة وبين فرد من تلك الطبيعة، فيجيء البحث عنهما.

ثم إن البحث يقع:

تارة: في موضوع الأقل والأكثر، وأن ما يعدونه من دوران الأمر بين الأقل والأكثر، هل هو من دوران الأمر بين الأقل والأكثر، أو من دورانه بين المتباينين؟
وأخرى: في حكمه، حتى لو فرض كونه من دوران الأمر بين المتباينين؟

أما الكلام في المقام الأول:

فاعلم أن الأقل الذي هو طرف للعلم الإجمالي ليس هو ذات الأقل وهو الجنس الموجود في ضمن كل من الأقل بحد القلة والأكثر، بل هو الأقل بحد القلة الذي يباينه الأكثر، فيكون دوران الأمر بين هذا الأقل والأكثر من دوران الأمر بين



المتباينين ولو باعتبار حدّيهما، وهو الأقلّ بشرط لا والأكثر، وأمّا ذات الأقلّ اللاّ بشرط الموجود في ضمن كلّ من الأقلّ بشرط لا والأكثر، فهو ليس متعلقاً للتكليف باليقين، بل المتعلق محدود بأحد حدّين لا محالة.

وأما الكلام في المقام الثاني:

وهو حكم دوران الأمر بين هذا النحو من المتباينين واختصاصه بحكم من كلية دوران الأمر بين المتباينين وعدمه:

فالحق أنّ هناك علمين إجمالين: علم إجماليّ بالتكليف، وآخر بالغرض.

فأمّا العلم الإجماليّ بالتكليف فهو منحلّ بالعلم التفصيليّ بوجود الأقلّ والشك البدويّ في وجوب الزائد عليه.

وأما العلم الإجماليّ بالغرض فهو باق على حاله، ولمكانه يجب الاحتياط.

أما انحلال العلم الإجماليّ الأوّل، فبيانه:

إنّ العقل يحكم حتماً بالاحتياط في كلّ مورد يحتمل التكليف المنجز، يعني يحتمل تكليف لا يقبح العقاب عليه، سواء كان من أطراف العلم الإجماليّ بالتكليف أو لم يكن، وفي مورد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر احتمال التكليف في جانب الأقلّ، احتمال التكليف منجز، و احتمال التكليف كان بيانه تاماً من قبل المولى؛ فإنّه كفى بياناً للتكليف، الاعلام بأنّ الأقلّ واجب، و أمّا بيان أنّه تمام الواجب فغير محتاج إليه، بل لو كان الأقلّ تمام الواجب في الواقع ولم يأت به المكلف مع هذا البيان لم يعدّ معذوراً، وكانت الحجة من جانب المولى تامة، ولم يكن للعبد أن يعتذر بأنّه لم يكن يعلم أنّه كان تمام الواجب.

والحاصل: العلم الإجماليّ بتكليف مردّد بين الأقلّ والأكثر يكون بياناً منجزاً لحكم الأقلّ، لو كان هو الواجب واقعاً، وهذا المقدار كاف في إلزام العقل بإتيان الأقلّ، وأمّا الأكثر فيبقى بلا بيان، والمرجع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.



→

نعم، لو كان التنجيز في جانب الأقل لأجل قيام العلم الإجمالي، اقتضى العلم الإجمالي المذكور، التنجيز في جانب الأكثر أيضاً.

لكن عرفت: أن التنجيز في جانبه؛ لقيام العلم التفصيلي بالوجوب وإن لم يعلم حد الواجب.

ويمكن تقرير الانحلال بنحو آخر مبني على إمكان تبعض حكم واحد في التنجيز وعدمه، فيتجزئ بنسبة ما علم من اجزاء متعلقه، ولا يتجزئ بنسبة ما لم يعلم، فيقال: إن التكليف المردد بين الأقل والأكثر منجز بالنسبة إلى الأقل، سواء كان متعلقاً به أو بالأكثر؛ لأن وجوبه معلوم، فيكون تركه مستتباً للعقاب، إما على ترك نفسه أو على ترك الأكثر المستند إلى تركه، وإن كان ترك الأكثر لأجل ترك سائر الاجزاء غير معاقب عليه.

وهذا البيان يظهر: من كلام شيخ مشايخنا المرتضى، وإن فهم الأستاذ العلامة من كلامه معنى آخر، وهو:

أن التكليف بالأقل منجز على كل حال، إما بتجزئ التكليف بالأكثر وفي ضمنه، إن كان التكليف بالأكثر، وإما مستقلاً، إن كان التكليف بالأقل.

فأورد عليه - كما في المتن -: بأن إجراء البراءة مع ذلك عن الأكثر خلف؛ لأن ذلك معنى عدم تنجزه إن كان متعلقاً بالأكثر، وأيضاً مستلزم للمحال، وهو لزوم عدم تنجز التكليف بالأقل على كل حال من تنجزه على كل حال، وعدم انحلال التكليف من انحلاله.

فإن الإشكاليين واردان لو كان الأمر كما فهمه، لكن التعمق في كلامه يعطي خلاف ما فهمه، وأن مراده التبعض في التنجيز، فيبقى البحث معه في إمكان التبعض المذكور. والحق استحالة؛ فإن تكليفاً واحداً شخصياً كيف يعقل اتصافه بصفة التنجز وعدمه باعتبار أبعاض متعلقة؟ بل إن تمت الحجة والبيان كان منجزاً في جميع متعلقه وإلا لم يكن منجزاً في شيء من متعلقه.

←

→

وأما عدم انحلال العلم الإجمالي الثاني، وهو العلم الإجمالي بالغرض فإن الغرض يجب تحصيله عقلاً كما يجب إطاعة الأمر، بل لعل وجوب إطاعة الأمر أيضاً بملاك تحصيل الغرض، حيث أن عنوان الإطاعة من جملة أغراض المولى، فيبانه: أن الغرض المعلوم بالإجمال غرض واحد شخصي مردّد بين أن يكون قائماً بالأقل أو بالأكثر، ولازمه: أنه إذا أتى بالأقل لا يعلم بحصول شيء من هذا الغرض، وأما يعلم بحصوله إذا أتى بالأكثر.

نعم، إذا كان الأقل مشتملاً على غرض ملزم على كلّ حال واحتمل غرض آخر قائم بالأكثر، لم يجب الإتيان بالأكثر؛ لانحلال العلم الإجمالي بالغرض بالعلم التفصيلي به، وسيجيء عن قريب: احتمال الانحلال بالنسبة إلى التكليف والغرض جميعاً، بل عدم جواز التكلم في مسألة الغرض في عرض مسألة التكليف، بل هو طولي بالنسبة إلى التكليف.

وقد يقرّر وجوب الاحتياط من باب وجوب العلم بتحصيل الغرض بوجه آخر مذكور في المتن غير ما ذكرناه.

وهو: أن الأمر بالشيء لا يسقط ما لم يحصل الغرض منه، فمتى شك في حصول الغرض فقد شك في سقوط الأمر، والعقل يحكم في مثله بالاحتياط حتى يقطع بسقوط الأمر وسيجيء ما فيه.

ويمكن تقرير وجوب الاحتياط في خصوص ما إذا كان المردّد بين الأقل والأكثر تكليفاً عبادياً بوجه آخر.

وحاصله: أن الأمر لا يدعو إلا إلى تمام متعلقه، ودعوته إلى أبعاضه يكون تبعياً وفي ضمن دعوته إلى الكلّ، فالأمر الواحد يحدث داعياً واحداً إلى مجموع ما تعلق به، فإذا تردّد الأمر بين أن يكون متعلقاً بالكل أو بالأبعاض لم يعقل أن يدعو هذا الأمر المردّد إلى الأبعاض؛ لاحتمال تعلّقه بالكل الذي لا يدعو - على تقديره - إلى

←

→

الأبعض استقلالاً، فإذا أتى بالأقل فلا بد أن يكون إتيانه بداعي احتمال الأمر لا الجزم به، و يبقى الاحتمال الآخر غير ممثّل أصلاً، فالمأتي به لا يكون متيقّن الوجوب على كلّ حال ليكون الجزء الزائد مشكوكاً بالشك البدوي، بل يكون أحد طرفي العلم الإجمالي بالوجوب، والطرف الآخر لم يؤت بشيء منه. لكن يردّه: أن أصالة البراءة عن وجوب الأكثر يعين توجه التكليف إلى الأقل، فيؤتّى بداعي هذا الأمر الظاهري بالأقل.

فتحصّل في المقام وجوه ثلاثة لوجوب الاحتياط، ويختصّ الأوليان منها بغير مذهب الأشاعرة، ويعمّ الأخير جميع المذاهب مع اختصاصه بالعبارات. وأمّا التمسك لإيجاب الاحتياط باستصحاب كلّي الوجوب، المردّد بين تعلّقه بالأقلّ وبين تعلّقه بالأكثر، بعد أن يؤتى بالأقل، فهو مبنيّ على القول بالأصل المثبت، وأن استصحاب القسم الثاني من الكلّي يثبت به كون الموجود هو الفرد الطويل العمر، فحينئذ يؤتى بالأكثر، بعنوان الوجوب لا بعنوان الاحتياط.

أمّا لو لم نقل بالأصل المثبت، فالتكليف المردّد الثابت بالأصل لا يزيد على المردّد الثابت بالقطع، ألّذي لم يوجب الاحتياط فيه.

ثم إن أردأ الأقوال في المسألة ما اختاره الأستاذ العلامة من التفصيل بحسب المدرك بين البراءة الشرعية و العقلية، فتجري الأولى دون الثانية.

أمّا جريان الأولى؛ فلعوم أدلتها، وأمّا عدم جريان الثانية؛ فللعلم الإجمالي وعدم الانحلال.

وفيه: إن الانحلال إن لم يحصل لم تجر البراءة النقليّة أيضاً؛ فإنّ عموم الأدلة إن لم ننكر شموله لصورة العلم الإجمالي، فلا أقل من سقوطه عن الحجية بالمعارضة.

نعم، إذا كانت الجزئية قابلة للجعل الاستقلالي بنفسها لا بمنشأ انتزاعها جاز أن يقال: أن جزئية الجزء المشكوك غير معلومة؛ فإن العقل يحكم في مثل ذلك بالاحتياط،

←

والحق: أن العلم الإجمالي^(٩٤) بثبوت التكليف بينهما أيضاً يوجب

→

خلافاً للأستاذ، ووفقاً لشيخه المرتضى رحمته الله.

وذلك لأن الحجة والبيان قد تمّ من جانب المولى، وتعين المصدق ليس من وظيفته، فيجب القطع بإتيان المفهوم المبين المتعلق به التكليف، وعلى ذلك يتنى جعل ثمرة النزاع في مسألة الصحيح والأعم هو الرجوع إلى البراءة والاحتياط عند الشك في جزئية شيء وشرطيته، بناء على وضع الألفاظ على مذهب الصحيحين بإزاء مفهوم مبيّن، كعنوان الناهي عن الفحشاء.

وقد أنكر الأستاذ رحمته الله هذه الثمرة بناء على مذاقه من عموم البراءة للشبهة الحكمية والموضوعية.

وأما شيخه المعترف بالتفصيل، فإنكاره للثمرة مبني على حسابان: أن الشبهة تكون حكمية، ولأجل إجمال من جهة النص أن الألفاظ تكون موضوعية بإزاء ذوات الأجزاء لا عنوان النافي عن الفحشاء.

وهو فاسد: من جهة عدم جامع مركّب بين الأفراد الصحيحة، يكون هو المسمّى بلفظ الصلاة مثلاً، فهي مرفوعة بحديث الرفع، لكنه بمعزل عن التحقيق، ولو صحّ جرت البراءة العقلية أيضاً.

ثم إنّا لو قلنا بالبراءة في هذه المسألة، فإنما نقول بها في الشبهة الحكمية دون الشبهة الموضوعية لأجل اشتباه الأمور الخارجية، مع كون متعلق التكليف مفهوماً مبيّناً، كما إذا أمر بصوم ما بين الهلالين بما هو هذا العنوان، أعني: هذا العنوان بما هو هذا العنوان، الذي مصداقه مجموع أيام الشهر، لا أن يكون عنواناً مشيراً إلى آحاد الأيام على سبيل الاستغراق، أو مجموع الأيام على سبيل الاجتماع، ثم شك في أن مصداق هذا العنوان هو ثلاثون يوماً أو تسعة عشرون يوماً؟ انتهى انظر نهاية النهاية: ١٣٦/٢ - ١٤١.

(٩٤) من الواضح: ان العلم بما هو علم لا يتصف بالاجمال والابهام وإنما يتصف به ←

الاحتياط عقلاً بإتيان الأكثر لتنجّزه به حيث تعلّق بثبوته فعلاً.

وتوهّم: «انحلاله إلى العلم بوجود الأقل تفصيلاً والشك في وجوب الأكثر بدوياً؛ ضرورة لزوم الإتيان بالأقل لنفسه شرعاً أو لغيره كذلك، أو عقلاً، ومعه لا يوجب تنجّزه لو كان متعلّقاً بالأكثر»^(١).

فاسد قطعاً: لاستلزام الانحلال المحال؛ بداهة توقّف لزوم الأقل فعلاً -

→

من جهة المتعلق، وإن التردد من حيث أنه تردد لا يتصور إلا بين الشيء وبين عدمه، أو ما في قوة عدمه بأن يكون مصداقاً لعدمه، وصيرورة العلم بحيث يتصف بتردد المتعلق لا يتصور إلا بأن يلحق المعلوم كل من القيدين بحيث يصير المجموع شيئاً واحداً تاماً، وحينئذ يصير المعلوم هو الجامع بين الطرفين مفتقراً في تحقيقه إلى تحقيقهما معاً.

وقد ظهر بذلك: أن العلم الإجمالي أنما يتحقق فيما إذا تحقق في كل من طرفي الشبهة قيد إمّا عدمي أو وجودي.

وأما فرض العلم الإجمالي مع تحقق قيد في أحد الطرفين دون الآخر فهو فرض خلف؛ إذ لا معنى للتردد حينئذ؛ لكونه من قبيل تردد الشيء بين نفسه وغيره المساوق لسلب الشيء عن نفسه.

وعلى هذا: ففرض دوران الأمر بين الأقل والأكثر إن كان مع فرض قيد عدمي في جانب الأقل عاد الأمر إلى المتباينين ووجب إتيان الطرفين مع تنجز العلم، وإن كان مع فرض القيد في أحد الطرفين فقط كان ذلك علماً تفصيلاً بالأقل وشكاً بدوياً في الزائد من غير علم إجمالي أصلاً ولا انحلال البتة، إلا بحسب الصورة؛ إذ الانحلال فرع الانعقاد فتأمل. (الطباطبائي)

إمّا لنفسه أو لغيره - على تنجّز التكليف مطلقاً ولو كان متعلقاً بالأكثر، فلو كان لزومه كذلك مستلزماً لعدم تنجّزه إلا إذا كان متعلقاً بالأقل كان خلفاً. مع أنّه يلزم من وجوده عدمه؛ لاستلزامه عدم تنجّز التكليف على كل حال، المستلزم لعدم لزوم الأقلّ مطلقاً، المستلزم لعدم الانحلال، وما يلزم من وجوده عدمه محال.

نعم، إنّما ينحلّ إذا كان الأقلّ ذا مصلحة ملزمة؛ فإنّ وجوبه حينئذ يكون معلوماً له، وإنّما كان التردد لاحتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحة، أو مصلحة أقوى من مصلحة الأقل، فالعقل في مثله وإن استقلّ بالبراءة بلا كلام، إلا أنّه خارج عمّا هو محلّ النقض والإبرام في المقام. هذا، مع أنّ الغرض الداعي إلى^(٩٥) الأمر^(٩٦) لا يكاد يحرز، إلا بالأكثر

(٩٥) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«ظاهر العبارة كون المراد من «الأمر» في قوله: (الغرض الداعي إلى الأمر) هو الأمر النفسيّ المردّد بين الأقلّ والأكثر، وأنّه قد حصل علم لنا بوجود غرض للمولى في هذا الأمر، ولا قطع بحصوله بإتيان الأقلّ، وحينئذ يلزم العقل بإتيان ما يوجب إتيانه القطع بحصول الغرض، وهو الأكثر، وجوبه المشكوك وإن لم يتنجّز من قبل العلم الإجمالي، لكونه منحلّاً، إلا أنّه منجّز من جهة العلم بالغرض الموجود في متعلّق ذاك الأمر.

وأما ما ذكره الأستاذ [القوجاني]: من أنّ المراد منه هو الأمر بالأقلّ المعلوم تفصيلاً، والمراد: أنه وإن سلّمنا الانحلال، لكنّه قد علم بكون الأمر بالأقلّ لغرض، وهو مشكوك الحصول بإتيان نفس الأقلّ؛ إذ تعلّق الأمر الغيري به على تقديره للغرض المترتب على إتيان الأكثر، نعم على تقدير وجوبه النفسيّ يكون الغرض في نفس إتيانه.

فمدفوع:

→

أولاً: بكونه خلاف ظاهر العبارة.

وثانياً: بأن الغرض من تعلّق الأمر الغيري - بناء على مذهب الشيخ و الماتن - هو التمكن، وهو حاصل من إتيان الأقل، ولذا منعا من وجوب المقدمة الموصلة فقط، فحينئذ يكون الغرض الداعي إلى الأمر بالأقلّ حاصلًا على كلّ تقدير، وليس حصول العلم بغرضه موقوفاً على إتيان الأكثر.

ثمّ إنّهُ يمكن دفع الإشكال، بأن يقال:

إنّ ما يحكم به العقل لزوم تحصيل الغرض المعلوم إذا علم كون الأمر الوارد بلحاظه فعلياً، لا إذا علم كونه إنشائياً صرفاً، أو شكّ في كونه فعلياً أيضاً، فحينئذ: إن قلنا بعدم منافاة البراءة العقلية للفعليّة، يتمّ الإشكال؛ لحصول العلم حينئذٍ بفعليّة الإيجاب المرّدّد على كلّ تقدير.

وإن قلنا بالمنافاة فلا، بل يكون المقام دورياً، إذ المفروض عدم تأثير العلم الإجماليّ في التنجيز، و جريان البراءة النافية للتنجّز، الملازم لنفي الفعليّة من غير قبل لزوم تحصيل العلم بحصول الغرض، و المفروض أنّ هذا الحكم موقوف على العلم بالفعليّة، فحينئذ:

لو فرض كونه بياناً للزم الدور؛ إذ كونه بياناً موقوف على حكم العقل بلزوم تحصيل العلم بالغرض، و هو موقوف على العلم بفعليّة التكليف المرّدّد المنفيّة لو لا بياتيته، و هو موقوف على كونه بياناً، وإلّا فهي منفيّة كما لا يخفى.

ثمّ إنّ إشكال الغرض لو تمّ فليس منحصراً فيما اختاره الشيخ، بل يرد على جميع المباني، إلّا على مذهب العلّمين من الوجوب الاستقلالي، كما هو واضح لمن تأمل «...». انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٤٠/٤.

(٩٦) قد عرفت في بحث المرة والتكرار: أنّ الواجب من تحصيل غرض الأمر هو مقدار ما يكشف عنه التكليف لا أزيد منه. (الطباطبائي)

بناء على ما ذهب إليه المشهور من العدلية: من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في الأمور به والمنهي عنه، وكون الواجبات الشرعية لطفاً في الواجبات العقلية^(٩٧)، وقد مر^(١) اعتبار موافقة الغرض وحصوله عقلاً في إطاعة الأمر وسقوطه، فلا بد من إحرازه في إحرازها، كما لا يخفى.

(٩٧) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«كون شيء لطفاً في شيء معناه الظاهر: كون الأول مقرباً إلى الثاني أو مبعداً عنه، كما يستفاد من إطلاقهم ذلك في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإن الأول مقرب إلى طاعة الأمور للمولى، والثاني مبعّد عن معصيته، وكذا إطلاقاتهم في غيره. فيكون المراد: أن الحكمة في توجه الأوامر الشرعية إلى متعلقاتها، كون إتيان متعلقاتها منشأ للقرب إلى الواجب العقلي في كمال معرفة المبدأ وغيره من الأصول و التخلّق بالأخلاق.

فما ذكره بعضهم: من أن المراد منه: كون نفس الأمور به في الواجبات الشرعية نفس الواجب العقلي؛ وهو شكر المنعم، فإن الواجبات طرأ واجبة؛ لانطباق هذا العنوان عليه.

في غير محلّه.

ثم إن المصلحة في الأمور به تكون غير اللطيفة المذكورة، وقد تكون نفس ذلك المعنى، والجمع بين قولهم بتبعية الأوامر للمصالح تارة، و يكون متعلقاتها لطفاً في الواجب العقلي أخرى: بأنّه لا بدّ في كلّ أمر من كون متعلّقه لطفاً مقرباً إلى الواجب العقلي، ولكن ربّما تتحقّق مصلحة أخرى أيضاً» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٤٢ / ٤.

(١) في بحث التعبدية والتوصلي.

ولا وجه للتفصي^(١) عنه:

تارة: بعدم ابتناء مسألة البراءة والاحتياط على ما ذهب إليه مشهور العدلية، وجريانها على ما ذهب إليه الأشاعرة المنكرون لذلك، أو بعض العدلية المكتفون بكون المصلحة في نفس الأمر دون المأمور به.

وأخرى: بأن حصول المصلحة واللفظ في العبادات لا يكاد يكون إلا بإتيانها على وجه الامتثال، وحينئذ كان لاحتمال اعتبار معرفة أجزائها تفصيلاً - ليؤتى بها مع قصد الوجه - مجال.

ومعه لا يكاد يقطع بحصول اللطف والمصلحة الداعية إلى الأمر، فلم يبق إلا التخلّص عن تبعة مخالفتها بإتيان ما علم تعلّقه به؛ فإنه واجب عقلاً وإن لم يكن في المأمور به مصلحة ولطف رأساً؛ لتجنّزه بالعلم به إجمالاً.

وأما الزائد عليه - لو كان - فلا تبعة على مخالفتها من جهته؛ فإن العقوبة عليه بلا بيان.

وذلك ضرورة أن حكم العقل بالبراءة على مذهب الأشعري لا يجدي من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدلية، بل من ذهب إلى ما عليه غير المشهور^(٩٨)؛

(٩٨) قال المحقق الشيخ علي الايرواني رحمته الله:

«غير المشهور، ومنهم المصنف رحمته الله هم المكتفون في التكليف من الأمرين، أعني: ثبوت المصلحة في الأمر وثبوته في المأمور به؛ فإن ثبوته في المأمور به على هذا المذهب يكون محتملاً، فلا يقطع بسقوط الأمر بإتيان الأقل، لاحتمال أن يكون الغرض مترتباً على الأكثر.

لاحتمال^(٩٩) أن يكون الداعي إلى الأمر ومصلحته - على هذا المذهب أيضاً - هو ما في الواجبات من المصلحة وكونها أطاقاً، فافهم^(١٠٠).

→

وفيه: إن الغرض في الأمر إذا لم يكن مما يجب القطع بحصوله في سقوط الأمر على خلاف الغرض في الأمور به كانت النتيجة عند الشك تابعة لأخس الاحتمالين. وهو كون الغرض في الأمر، فيكون العقل مستريحاً من جهة الغرض، ويبقى همه مصروفاً في تحصيل الإطاعة فقط، والمفروض الاكتفاء في تحصيلها بالإتيان بما يقطع بكونه مأموراً به، فيكون مذهب غير المشهور من العدلية في مسألة البراءة مطابقاً لمذهب الأشاعرة». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٤٢/٢.

(٩٩) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«لا يخفى: أن هذه العلة علة لجريان الإحتياط - على مذهب غير المشهور - في صورة التردد، كما أنه يجري على مذهب المشهور، لا لعدم إجداء مذهب الأشعري - بناء عليه - إذ وجه عدم إجدائه بطلانه.

وفي العبارة مسامحة واضحة، وحق العبارة أن يقال:

«إن مذهب الأشعري لا يجدي لمن يقول به، سواء قال بالمشهور أو بغيره.

ثم يقال: إن ابتناء البراءة على مذهب غير المشهور من العدلية، فلا يتم؛ لاحتمال أن يكون الداعي... إلى آخره». انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٤٥/٤.

(١٠٠) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«يحتمل أن يكون إشارة إلى أنه فيما لو قلنا بكفاية المصلحة في نفس الأمر:

فتارة: نعلم بكونها في نفس الأمر فلا يجب تحصيلها؛ لفرض حصولها بنفس الأمر.

وأخرى: نعلم بكونها في نفس الأمور به لا في الأمر، وهذه هي التي يحكم العقل

بلزوم تحصيلها.

وثالثة: نحتمل كونها في نفس الأمر ونحتمل كونها في الأمور به، وهذه كالأولى

←

وحصول اللطف والمصلحة في العبادة وإن كان يتوقف على الإتيان بها على وجه الامتثال، إلا أنه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفة الأجزاء وإتيانها على وجهها، كيف! ولا إشكال في إمكان الاحتياط هاهنا كما في المتباينين ولا يكاد يمكن مع اعتباره.

هذا، مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك، والمراد بـ«الوجه» - في كلام من صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه، ووجوب اقترانه به - : هو وجه نفسه من وجوبه النفسي، لا وجه أجزائه من وجوبها الغيري أو وجوبها العرضي، وإتيان الواجب مقترناً بوجهه - غاية ووصفاً - بإتيان الأكثر بمكان من الإمكان؛ لانطباق الواجب عليه ولو كان هو الأقل، فيتأتى من المكلف معه قصد الوجه.

واحتمال اشتماله على ما ليس من أجزائه ليس بضائر إذا قصد وجوب المأتي على إجماله، بلا تمييز ما له دخل في الواجب من أجزائه، لا سيما إذا دار الزائد بين كونه جزءاً لما هيته وجزءاً لفرده؛ حيث ينطبق الواجب على المأتي حينئذٍ بتمامه وكمالهِ؛ لأن الطبيعي يصدق على الفرد بمشخصاته.

نعم، لو دار بين كونه جزءاً أو مقارناً لما كان منطبقاً عليه بتمامه لو لم

→

لا يجب على المكلف تحصيلها عقلاً؛ للشك في إرادة تحصيلها من المكلف؛ لاحتمال حصولها بنفس الأمر.

وبعبارة أخرى: إن العقل إنما يحكم بوجوب تحصيل غرض المولى فيما إذا علم بأن تحصيل غرضه منوط بفعل المكلف، ومع احتمال كونها في نفس الأمر لا يعلم بمصلحة تحصيلها منوط بالمكلف. « انتهى أنظر بداية الوصول: ١٥٦/٧.

يكن جزءاً، لكنّه غير ضائر لانطباقه عليه أيضاً فيما لم يكن ذاك الزائد جزء غايته لا بتمامه، بل بسائر أجزائه.

هذا، مضافاً إلى أن اعتبار قصد الوجه من رأس ممّا يقطع بخلافه^(١). مع أن الكلام في هذه المسألة لا يختصّ بما لا بدّ أن يؤتى به على وجه الامتثال من العبادات.

مع أنّه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها على وجه ينفيه التردّد والاحتمال، فلا وجه معه للزوم مراعاة الأمر المعلوم أصلاً، ولو يأتیان الأقل لو لم يحصل الغرض، وللزوم الاحتياط يأتیان الأكثر مع حصوله؛ ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال؛ لاحتمال بقاءه مع الأقل بسبب بقاء غرضه فافهم^(١٠١).

هذا بحسب حكم العقل.

(١٠١) قال المحقّق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«لعلّه يشير إلى عدم ورود هذا الوجه الخامس على التفصّي المذكور؛ لأن مدعى الشيخ قدس سره انه مع تردّد الواجب بين الأقلّ والأكثر ودخالة قصد التمييز في تحقّق الغرض غير المتأتّي من المكلف يسقط لزوم تحصيل الغرض على وجه لزوم الفراغ اليقيني عنه؛ لأن عدم سقوط الوجوب ممّا لا إشكال فيه في المقام، فلا بد وأن لا يقول الذاهبون إلى تبعيّة الأحكام للأغراض - المستلزم لوجوب تحصيل الأغراض - بوجوب تحصيل الغرض في المقام، فلا يبقى إلّا الوجوب من ناحية وقد فرض انحلاله إلى معلوم تفصيلاً ومشكوك بدوّاً، والله العالم.» انتهى أنظر بداية الوصول: ١٧٠/٧.

(١) كما في كتاب الطهارة للشيخ الأعظم: ٣٩٥/٢ و ٥٤٥ وأيضاً كتاب صلاته: ٥٢٩/١.

وأما النقل^(١٠٢): فالظاهر^(١٠٣) أن عموم مثل حديث الرّفْع قاض برفع

(١٠٢) لكنه لا يخفى: أنّه لا مجال للنقل فيما هو مورد حكم العقل بالاحتياط، وهو ما إذا علم إجمالاً بالتكليف الفعلي، ضرورة أنّه ينافيه رفع الجزئية المجهولة، وأنّما يكون مورد ما إذا لم يعلم به كذلك، بل علم مجرد ثبوته واقعاً. وبالجملة: الشك في الجزئية أو الشرطية. وإن كان جامعاً بين الموردين، إلا أن مورد حكم العقل مع القطع بالفعلية، و مورد النقل هو مجرد الخطاب بالإيجاب، فافهم. (المحقق الخراساني قدس سره)

(١٠٣) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«وليعلم أولاً: أنّه ليس مجرى البراءة الشرعيّة وجوب الأكثر، بل هي بالنسبة إليه مثل البراءة العقليّة في عدم الجريان، لما عرفت: من عدم انحلال العلم الإجمالي، فيكون دخول كلا طرفيه موجباً للقطع بالتناقض، وأحدهما لاحتماله، بل مجراها جزئية المشكوك - كما فرضه في العبارة؛ فإن العلم الإجمالي - في مرتبة الجزئية - منحل؛ إذ الأجزاء الأخر معلومة الجزئية، بخلاف المشكوك، فإنّه مشكوك الجزئية بشك بدويّ، فإذا جرى حديث الرّفْع فيها يستكشف بالإذن أنّ الأمر بالأكثر مرفوع، وبالملازمة يتعيّن كون الأقلّ متعلّقاً للأمر، للعلم الإجمالي بتعلّق الأمر به أو بالأكثر.

و يمكن أن يستشكل فيه بوجوه:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: (لا يقال: إنّ جزئية السورة المجهولة..) إلى آخره.

وحاصله: أنّ المعتبر في جريان الحديث - كباب الاستصحاب - كون المرفوع قابلاً للجعل أو ما له أثر معقول، كما تقدّم منّا عند التكلّم في الحديث، و الجزئية ليست كذلك:

وأما أنّها غير معجولة، فواضح.

→

وأما أنه ليس لها أثر مجعول؛ فلأن المتوهم من الأثر في المقام وجوب الإعادة، وهو ليس أثراً كذلك للجزئية، وذلك لأنه إما عبارة عن وجوب الإطاعة بقاء - كما فرضه في العبارة - أو عن بقاء الأمر الأول.

ويرد على الأول:

أولاً: أنه ليس أثراً لها، بل لبقاء الأمر الأول.

وثانياً: أنه على فرض تسليم كونه أثراً لها فإنما هو أثر عقلي، لأن وجوب الإطاعة عقليّ حدوثاً وبقاءً.

ويرد على الثاني:

أولاً: بأن بقاء الأمر الأول من آثار عدم إتيان متعلق الأمر، لا آثار الجزئية.

وثانياً: على فرض التسليم ليس أثراً شرعياً؛ إذ معناه كون الترتب شرعياً، لا مجرد المترتب أمراً شرعياً، ولم يترتب بقاء الأمر الأول على الجزئية في دليل من الأدلة. والجواب - كما أفاده - : أنها مجعولة، لكن لا بالجعل الاستقلالي، بل بالتبع، و سيأتي تحقيقه في باب الاستصحاب.

ثم إن في بعض النسخ بدل لفظ «المجهولة» لفظ «المنسية».

ويمكن توجيهه: بأن الجزء المنسي من مصاديق المقام إذا لم يكن لدليله إطلاق يشمل حال النسيان.

إلا أنه قد صحح بتبديلها بها في الدورات الأخيرة من مباحثاته.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: (لا يقال: إنما يكون...) إلى آخره.

وحاصله: أن رفع الجزئية كاشف بـ«الإن» عن رفع الأمر بالأكثر على تقديره، ولكنه لا يكون كاشفاً عن تعلق الأمر بالأقل، لأن الأصول لا تكاد تكون حجة في إثبات الملازم أو المقارن، والمقام من قبيل الثاني، لكون الملازمة لا من باب العلقه، فتعلق الأمر بالأقل من المقارن؛ لعدم تعلقه بالأكثر للعلم الإجمالي، وبدون ثبوت

←

→

أمر بالأقلّ الخالي عن هذا الجزء لا ينفع الأصل المذكور.

والجواب عنه وجهان:

الأول: ما خطر ببالي القاصر، وحاصله: أن مجرى الأصل إذا كان مجعولاً وكان الأصل موجباً للجعل - كما في حديث الرفع - ثبت به جوانبه الأربعة - من اللازم والملزوم والملازم والمقارن - إذا كانت العلائق المذكورة متحققة بين الوجودات الظاهرية، كما هي متحققة في الوجودات الواقعية، لكن لا من باب دلالة دليل الأصل باعتبار تلك الأمور، بل لثبوت مجرى الأصل حقيقة، كما لا يخفى.

الثاني: ما أشار إليه في العبارة بقوله: (لأنه يقال نعم...) إلى آخره.

وحاصله: أن إثبات الأمر بالأقلّ ليس بحديث الرفع الدالّ على رفع الجزئية فقط، حتى يقال: إنه مثبت، بل هذا مستفاد من الجمع بين أدلة ثلاثة: دليل المركّب المجمل، مثل: «أقيموا الصلاة»، وأدلة الأجزاء المعلومة، مثل قوله: «اركع» و«اسجد» إلى غير ذلك من أدلة الأجزاء، وحديث الرفع.

كما أن الأمر كذلك في الأمانة النافية لجزئية الشيء للمركّب، فإن كون الخالي عنه متعلقاً للأمر مستفاد من الجمع بين الدليلين الأولين وهذه الأمانة، فكما أن تلك الأمانة بمنزلة الاستثناء، وأن المشكوك ليس جزءاً من متعلق الأمر المجمل، فكذلك بعينه حديث الرفع.

هذا ملخص ما أفاده في درسه في الدورة الأخيرة.

ومنه يظهر: وجود مسامحة في العبارة، وأن نظر حديث الرفع، وكونه بمنزلة الاستثناء، إنما هو بالنسبة إلى الدليل المجمل، لا بالنسبة إلى أدلة الأجزاء المعلومة، كما فرضه في العبارة.

وظني أن العبارة ناظرة إلى النسخة القديمة؛ إذ هي صحيحة بناء على فرض النسيان، كما لا يخفى، وقد غفل عن تصحيح هذه العبارة عند تصحيح الأولى.

←

→

ولكن يرد على الأول: أن دليل الأجزاء المعلومة ليس فيه تعرض إلا للجزئية للمعلوم، و دليل المركب - أيضاً - مجمل ليس فيه دلالة على أنه تعلق بالأقل أو الأكثر، و حديث الرفع ليس حجة في إثبات تعلقه بالأقل، بل هو حجة في نفيه عن الأكثر، و حينئذ كيف يقتضي الجمع بينهما ثبوت أمر بالأقل؟ و هذا بخلاف الأمانة، فإنها حجة في نفي الأمر عن الأكثر، وإثباته للأقل، لأنها حاكية عن جميع الجوانب، و حجة - حسب الفرض - في جميع حکاياتها، و لذا أسس الأستاذ [القوجاني] رحمته أساساً آخر:

«وحاصل ذلك: أن دليل المركب و إن لم يكن له إطلاق من حيث الأجزاء و الشرائط حسب الفرض، و إلا لم يكن المورد من موارد الرجوع إلى البراءة، بل إلى الإطلاق، و عدم تحقق الإطلاق المزبور - بناء على الصحيحي - واضح، لأنه مجمع ذاتاً، و بناءً على الأعمي يفرض فيما لم يتم مقدمات الحكمة، إلا أن له إطلاقاً بحسب حالات المكلف، من شكّه في جزئية شيء للمركب، و علمه بها، و نسيانه لها، و تذكرها... إلى غير ذلك من الحالات، و حينئذ يدل دليل المركب على ثبوت أمر فعلي للشاك المزبور، و حديث الرفع دال على نفي جزئية المشكوك فعلاً عن متعلق الأمر الفعلي، و حينئذ يكون الجمع بينهما مع دليل الأجزاء المعلومة، مقتضياً لثبوت أمر بالأقل، و إن كان ذلك لا يثبت بحديث الرفع وحده.» انتهى.

وفيه ما فيه؛ إذ دليل المركب ليس فيه دلالة على تعلق الأمر الفعلي - المستفاد منه في حال الشك حسب الإطلاق الثاني - بالأقل و الأكثر، و إذا فرض كون الحديث ساكناً إلا عن نفي الأمر عن الأكثر، فكيف يقتضي الجمع بينهما مع دليل الأجزاء المعلومة توجه أمر نفسي بالأقل؟.

ومما ذكرنا يظهر: ورود الإشكال على تقريب العبارة المبني على النسخة القديمة أيضاً.

←

→

الثالث: أن هذا يتم بناء على الأعْمَى، لأن عنوان العبادة محرز بالوجدان.
وأما بناء على الصحيح فلا، إذ غاية الأمر إثبات تعلّق أمر بالأقلّ ظاهراً، ولا يثبت به عنوان الصحيح، فلا يترتب - حينئذٍ - آثار عنوان الصحيح.
وفيه [أولاً]: أنه لا يقدح عدم ترتبها في المهمّ في المقام، وهو التخلص عن عقوبة الأكثر.

وثانياً: أن الصحيح: عبارة عمّا يكون متعلّقاً للأمر الفعلي، فإذا ثبت تعلّق أمر فعليّ بالأقلّ - ولو ظاهراً - فلا محالة يكون الأقلّ صحيحاً، لكونه موافقاً للأمر عند المتكلّم، ومسقطاً للإعادة عند الفقيه.

الرابع: أن محلّ النزاع صورة العلم الإجمالي بكون الحكم الواقعي النفسي فعليّاً حتمياً على كلّ تقدير تعلّق بالأقلّ أو الأكثر، ومن المعلوم أن رفع جزئية المشكوك، لا يكاد يكون إلا برفع منشأ انتزاعه، وهو الأمر بالأكثر، فحينئذٍ يكون رفع الأمر بالأكثر موجباً لاحتمال التناقض، وقد تقدّم: أن احتماله غير جائز، كالقطع به، ولذا عدل الماتن في الدورة الأخيرة عن إجراء البراءة الشرعية، وقال: إنها غير جارية مثل البراءة العقلية، وإن كان ملاك عدم الجريان فيهما مختلفاً على ما عرفت.
هذا على مختاره.

وأما على ما اخترناه سابقاً؛ فلأن العلم الإجمالي علة تامّة للتجنّز في أطرافه بالوجدان، فلا يمكن جعل أصل أو أمانة في أطرافه.

أقول: لو فرض حصول علم إجماليّ كذلك فالحقّ عدم جريان البراءتين؛ لما عرفت، ولكن العلم الإجماليّ الكذائي غير حاصل في الشرعيّات، بل غاية الأمر حصول علم إجماليّ بتكليف فعليّ أعمّ من الواقعي و الظاهري، فحينئذٍ يجري البراءة النقلية عن الجزئية، الكاشفة عن ارتفاع الأمر الفعلي عن الأكثر «الإن»، الكاشف عن تعلّق أمر بالأقلّ بالملازمة، وإلا فلو فرض العلم الإجماليّ الأوّل فلا يجري

←



الأمارات - أيضاً - كما تقدم سابقاً في المتباينين: من أنه كلما علم إجمالاً بفعليّة الواقع على كلّ تقدير، فلا يمكن جريان الأمارات والأصول في أطرافها، لا كلاً ولا بعضاً، فراجع.

لا يقال: على هذا فلا وجه للتفصيل بين البراءتين بجريان النقليّة دون العقليّة.

فإنه يقال: جهته أن البراءة العقليّة: إما أن تكون مجراها وجوب الأكثر، ولا جريان لها، لكون العلم الإجمالي بوجود واقعيّ مردّد بينه وبين الأقلّ - الذي ثبت فعليّته بظاهر الدليل المجمل - بياناً، فإنّ إجماله إنّما هو من حيث الأجزاء والشرائط، فلا منافاة بينه وبين ظهوره في فعليّة التكليف على كلّ تقدير.

أو تكون مجراها وجوب المشكوك غيريّاً أو نفسياً عرضياً - على الخلاف في وجوب الأجزاء - أو جزئيّة، فلا جريان لها - أيضاً - لأنّ مفادها نفي العقوبة، ولا عقوبة في ترك متعلّق الوجوب بأحد النحوين، ولا في ترك متعلّق الجزئيّة، بل ليس في البين إلا عقوبة واحدة مترتبة على ترك المجموع، وعلى فرض التسليم لا يثبت بها تعلّق الأمر بالأقلّ بناء على كونها غير منافية للفعليّة.

لا يقال: إنّه إذا فرض ظهور دليل المجمل في فعليّة الواقع على كلّ تقدير، فكيف يجري نفي الجزئيّة بالحديث الكاشف بالإلّان عن رفع الأمر بالأكثر؟ وهل هذا إلّا احتمال التناقض؟

فإنه يقال: إنّ فعليّة الوجوب المردّد ليست مبانة بالوجدان، بل بالظهور، وقد تقدّم: أنّ الحديث حاكم على الظهورات.

ثمّ إنّه قد يجري - على بعض الألسنة - الشبهة في إمكان جعل عدم المشكوك بمقتضى الحديث، ويتوهم: أنّه غير ممكن، وذلك لأنّ عدم الجزئيّة - مثلاً - نقيض للجزئيّة، وقد تقرّر في محلّه: أنّ النقيضين في مرتبة واحدة، وحينئذٍ إن فرض جعل عدم الجزئيّة في الحديث، لزم تأخّر ذلك العدم عن الجزئيّة بمرتبتين، لأنّ هذا العدم



→

متأخر عن الشك حسب تأخر كل حكم عن موضوعه، وهو - أيضاً - متأخر عن الجزئية، لكونها متعلقة بها، كما لا يخفى، فيلزم التأخر عن النحو المذكور، فيلزم كون الشيء متأخراً عن الشيء مساوياً معه في الرتبة، وهذا غير جائز، كعدم جواز كون الشيء متقدماً على الشيء ومتأخراً عنه رتبة، فاللازم - حينئذٍ - جعل الحديث كناية عن ترتيب أثر العدم، لا أنه للعدم حقيقة.

أقول: فيه:

أولاً: النقض بورود مثله في ترتيب الأثر أيضاً.

بيانه: أن أثر العدم موقوف عليه، فيتأخر عنه بمرتبة واحدة، والمفروض كون ذلك العدم متحداً في الرتبة مع الوجود، فحينئذٍ يتأخر الأثر عنه - أيضاً - بمرتبة واحدة، فإذا كان الشك في الوجود موضوعاً لهذا الأثر في الحديث، فلازمه تأخره عن الوجود بمرتبتين، فيلزم تأخر الأثر عنه بمرتبتين، مع أنه متأخر عنه بواحدة، فافهم.

وثانياً: أن موضوع الحكم يطلق:

تارة: على ما يكون موضوعاً نحوياً لما يكون منتزعاً عنه باعتبار تلبسه بالحكم، مثل الصلاة والصوم وغير ذلك من الموضوعات.

وأخرى: على ما يكون له دخل في تعلق الحكم به وواسطة في الثبوت، بحيث لا يحمل ذاك العنوان عليه، كالقطع الموضوعي، والشك الموضوع للأصول، والمدلول الذي يكون علّة لثبوت الوجوب للصلاة... وغير ذلك.

والمراد من موضوعية الشك أو متعلقه هو القسم الأخير، لا القسم الأول.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن المراد من علّة هذه الموضوعات للأحكام ليس كونها علّة فاعلية لها، بل الفاعل هو الجاعل، ولا كونها من قبيل الصورة أو المادّة، لكونها من البسائط، ولا العلّة الغائية، لأنها عبارة عن المصالح في نفس الأحكام أو متعلقاتها، بل ماله دخل في حصول العلّة الغائية عن الحكم أو عن متعلقه، ومن

←

جزئية ما شك في جزئته، فمثله يرتفع الإجمال والتردد عما تردد أمره بين الأقل والأكثر، ويعينه في الأول.

لا يقال: إن جزئية السورة المجهولة^(١) - مثلاً - ليست بمجمولة، وليس لها أثر مجعول، والمرفوع بحديث الرفع إنما هو المجعول بنفسه أو أثره، ووجوب الإعادة إنما هو أثر بقاء الأمر الأول بعد العلم، مع أنه عقلي، وليس إلا من باب وجوب الإطاعة عقلاً.

→

المعلوم - لمن له أدنى حظ في المعقول وذوق سليم في إدراك الوجدانيات - أن العلة الغائية علة لوجودها الذهني، معلول لوجودها الخارجي، فلا منافاة بين ترتب جلوس السلطان على السرير على وجود السرير خارجاً، و ترتب السرير عليه ذهنياً، وكذا القيود التي لها دخل في حصول العلة الغائية علل بوجوداتها الذهنية لا الخارجية، ولكن تساوي الوجود والعدم في الرتبة إنما هو بحسب الخارج لا الذهن، فحينئذ يتأخر عدم الحكم عن وجوده ذهنياً مع كونه متحداً معه في الرتبة خارجاً.

وثالثاً: أن المجعول في الحديث هو العدم الظاهري، ومتعلق الشك هو الوجود الواقعي للحكم، والذي في رتبته هو العدم الواقعي، لا العدم الظاهري، فلا يلزم كون الشيء المتحد مع شيء رتبة متأخراً عنه رتبة، بل اللازم تأخر مثل ما هو متحد معه رتبة.

نعم، بعد جعل الحكم الظاهري يستكشف أن الواقعي غير فعلي على تقدير وجوده، لأن الفعلية الحتمية للواقع مع فعلية الحكم الظاهري كذلك، مما لا يجتمعان في دار التحقق، فافهم». انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٥٠ / ٤ - ٢٥٨.

(١) مر ما يتعلق باختلاف النسخ هنا في كلمات المحقق المشكيني آنفاً فراجع.

لأنه يقال: إنَّ الجزئية^(١٠٤) وإن كانت غير مجعولة بنفسها، إلا أنها مجعولة بمنشأ انتزاعها وهذا كاف في صحة رفعها.
لا يقال: إنما يكون ارتفاع الأمر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه وهو الأمر الأول، ولا دليل آخر على أمر آخر بالخالي عنه.
لأنه يقال: نعم، وإن كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه، إلا أنَّ نسبة حديث الرفع - الناظر إلى الأدلة الدالة على بيان الأجزاء - إليها نسبة الاستثناء^(١)، وهو معها يكون دالاً على جزئيتها إلا مع الجهل بها، كما لا يخفى، فتدبر جيداً.

(١٠٤) قد عرفت فيما تقدم: ان كل ما تعلق به التشريع الاعتباري مجعول وليس بتكويني ولا انتزاعي عقلي فراجع. (الطباطبائي)^(*)

(١) مرّ أيضاً ما يتعلق بوجود المسامحة في هذا التعبير، في كلمات المحقق المشكيني قلّ أنفاً فراجع.

(*) أقول: لم نجد موضعاً مناسباً لهذه التعليقة؛ إذ قد جاءت ذيل قوله قلّ: (لا يقال: إن الحرمة) ولم نجد لهذا القول أثراً في الكتاب، بل ولا في نسخ أخرى، فاحتملنا أن تكون مصحفة وأصلها: (ان الجزئية) فيكون تصحيحنا قياساً والله العالم.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: [الشك في الشرطية والخصوصية]

أنّه ظهر ممّا مرّ: حال دوران الأمر بين المشروط بشيء ومطلقه، وبين الخاص - كالإنسان - وعامه - كالحیوان - وأنّه لا مجال هاهنا للبراءة عقلاً^(١)، بل كان الأمر فيهما أظهر؛ فإنّ الانحلال المتوهم في الأقلّ والأكثر لا يكاد يتوهم هاهنا؛ بداهة أنّ الأجزاء التحليلية لا يكاد يتّصف باللزوم من باب المقدمة عقلاً، فالصلاة مثلاً في ضمن الصلاة المشروطة^(١٥) أو الخاصة موجودة بعين وجودها، وفي ضمن صلاة أخرى فاقدة لشرطها وخصوصيتها تكون متباعدة للمأمور بها، كما لا يخفى.

نعم، لا بأس بجريان البراءة النقليّة في خصوص دوران الأمر بين المشروط وغيره، دون دوران الأمر بين الخاص وغيره؛ لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية ما شكّ في شرطيته، وليس كذلك خصوصية الخاص؛ فإنّها إنّما تكون منتزعة عن نفس الخاص، فيكون الدوران بينه

(١٥) هذا البيان خرق للفرض؛ فإن المفروض الدوران بين المطلق والمشروط والعام والخاص، ومن الواضح: أنّ الصلاة في ضمن الصلاة الفاقدة المبينة للواجدة ليست بمطلقة ولا عامة، بل المطلقة والعامة هي الصلاة الغير المأخوذة فيها وجدان ولا فقدان، وهي موجودة بوجود المشروطة والخاصة غير مبينة. (الطباطبائي)

(١) خلافاً لمختار الشيخ الأنصاري أنظر فرائد الأصول: ٣٥٦/٢ - ٣٥٧.

و[ين] ^(١) غيره من قبيل الدوران بين المتباينين ^(١٠٦)، فتأمل جيداً ^(١٠٧).

(١٠٦) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قُلَيْبُ:

«وفي العبارة مسامحة؛ لأنه ليس كذلك، بل من قبيل الدوران بين وجوب الوجود السعي للشيء وبين وجوب الوجود المضيق منه، إلا أنه لما كان مثله - في حكم العقل بالاشتغال وعدم جريان البراتين - عبر بما ذكر». إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٦٥/٤.

(١٠٧) قال المحقق الشيخ عبدالحسين الرشتي قُلَيْبُ:

«إشارة إلى دفع وهم وهو: أنه إذا كان كل من الشرط والخصوصية من الأجزاء التحليلية التي لا وجود لها في الخارج مستقلاً، كيف يمكن للشارع التفكيك بينهما في الحكم؛ بأن يرفع أحدهما - أي: الشرطية عند الشك - دون الآخر - أي: الخصوصية -؟»

ولو ادعى أحد أننا قد استكشفنا من حكم الشارع بالرفع في الشرط كونه جزءاً خارجياً فنقول: كيف لا يجوز للعقل أن يحكم فيه بالبراءة على تقدير تسليم هذا الاستكشاف؟

أما الدفع:

فهو: أنه وإن أمكن للعقل أن يحلل الخاص الذي هو أمر واحد بحسب لسان الدليل إلى الطبيعة الكلية والخصوصية الموجبة للفردية، إلا أنه عند رفع الخصوصية لا تبقى الطبيعة الكلية أصلاً؛ فإن نسبة الكلي الطبيعي إلى الأفراد ليس كنسبة أب واحد إلى الأبناء، بل كنسبة آباء إلى أبناء، فالإنسانية التي توجد مع عمرو غير الإنسانية التي توجد مع زيد بالعدد، فلا يبقى حينئذ موضوع عام؛ كي يثبت الحكم له؛ للقطع بكون الخصوصية لو كانت معتبرة لكانت داخلة في قوام الموضوع،

(١) كما في بعض النسخ وهو الصحيح.

الثاني : [حكم ناسي الجزء أو الشرط]

أنّه لا يخفى: أن الأصل فيما إذا شك في جزئية شيء^(١٠٨) أو شرطيته

→

بخلاف المشروط بشيء؛ حيث أن القيد فيه لو كان معتبراً لكان تقييداً لفظياً، لا لثبوتاً. فلو قال المولى: «إعتق رقبة مؤمنة» كان المتبادر من ذلك: ثبوت الحكم مع قطع النظر عن القيد وكونه شرطاً لتحقيق الحكم دون الموضوع.

وإذا قال: «إعتق رقبة» وشك في اعتبار الإيمان، يمكن التمسك بحديث الرفع على عدم شرطيته، فيثبت الحكم حينئذ للموضوع المطلق، وهذا هو سرّ الفرق، فافهم ذلك. انتهى أنظر الكافي في شرح الكفاية: ١٨٢/٢.

(١٠٨) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قدس سرّه:

«اعلم أن الجزئية بالنسبة إلى حال النسيان ليس بمعنى الجزئية للمأمور به الفعلي؛ للقطع بعدم الأمر فعلاً بالمركب من الجزء المنسي وغيره، بل بمعنى دخل الجزء المنسي في متعلّق الغرض، وعليه: فلا معنى لإجراء البراءة عن الجزئية؛ فإن البراءة شأنها رفع التكليف الفعلي، وعدم التكليف الفعلي بالمركب قطعي، والشك إنما هو في التكليف الفعلي بما عدى الجزء المنسي، والأصل البراءة عن هذا التكليف الفعلي الذي هو لازم الجزئية، بمعنى الدخل في متعلّق الغرض.

هذا، مع أن البراءة شأنها التخفيف والتسهيل، وإجرائها هاهنا في الجزء المنسي تثمر التشديد إن أثبت وجوب الباقي، ويكون لغواً إن لم يثبت، إلا أن يقال: العلم حاصل بتوجه التكليف فعلاً؛ إمّا إلى الناقص وفي هذا الحال، أو إلى التام بعد رفع النسيان، ومقتضى ذلك هو الاحتياط بإتيان الناقص فعلاً والتام بعد رفع النسيان. هذا إذا كان ارتفاع النسيان بعد خروج الوقت.

أمّا إذا كان في الوقت فالعلم حاصل بتوجه التكليف، إمّا إلى الكلّي المنطبق على كلّ من الناقص في هذا الحال أو التام بعد رفع النسيان، أو توجهه إلى خصوص التام

←

في حال نسيانه عقلاً ونقلًا^(١٠٩)، ما ذكر في الشك في أصل الجزئية أو

→

بعد رفع النسيان، فيكون من الدوران حين التخيير والتعيين، فينتي على الأصل في تلك المسألة.

أما مع عدم هذا العلم فالبراءة تجري عن الناقص في هذا الحال، وعن التام بعد رفع النسيان، كما في كل علم إجمالي بين أطراف تدريجي الحصول، هذا إذا لم يكن إطلاق يقتضي وجوب التام بعد رفع النسيان، وإلا وجب تمسكاً بخطاب: «أقيموا الصلاة» في الوقت، وبدليل: «أقض ما فات في خارج الوقت».

هذا كله بعد معقولة تكليف الناسي بما عدى الجزء المنسي، وإلا كان عدم التكليف بالنسبة إلى كل من الناقص والتام قطعياً.

والظاهر: أن المعقولة ممّا لا ينبغي الريب فيه، وإن كان الخطاب بعنوان الناسي غير معقول، فإن التكليف الذي هو الإرادة النفسانية لا يتوقف معقوليته على جواز الخطاب على طبقه، ولا مانع من إرادة الباقي من الناسي، وأما بعثه فلا حاجة إليه، لأن الناسي بنفسه ينبعث بتوهم دخوله تحت الخطابات المتوجهة إلى العمل التام، بتوهم: أن عمله تام، والحاجة إلى البعث إنما هو لأجل التحريك نحو المراد، فإذا كان سبب التحريك موجوداً لم تكن حاجة بعد إلى البعث. هذا كله مع قطع النظر عن حديث «لا تعاد»، وإلا فالأمر أوضح» انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٤٦/٢.

(١٠٩) لا يخفى: أن اندراج الشك في الجزئية والشرطية في حال النسيان في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين يتوقف على تسلّم أن النسيان من أفراد الجهل حتى يتحقق في ظرفه التكليف المشترك بين العالم والجاهل، ثم ترفع الشرطية والجزئية للنسيان بحديث الرفع رفعاً واقعياً لا للجهل حتى ينتج رفعاً ظاهرياً.

ولولا التسلّم المذكور لم يكن فرق بين النسيان والعجز على ما سيأتي: من ارتفاع أصل التكليف عن صورة العجز دون الجزء فقط من جهة عدم احراز أصل التكليف عند

←

الشرطية، فلو لا مثل «حديث الرفع» مطلقاً، «ولا تعاد» في الصلاة، لحكم عقلاً بلزوم إعادة ما أخلّ بجزئه أو شرطه نسياناً، كما هو الحال فيما ثبت شرعاً جزئيته أو شرطيته مطلقاً نصّاً أو إجماعاً.

ثم لا يذهب عليك: أنّه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال بمثل «حديث الرفع» كذلك يمكن تخصيصها^(١) بهذا الحال بحسب الأدلة الاجتهادية، كما إذا وجّه الخطاب على نحو يعمّ الذاكر والناسي بالخالي عما شك في دخله مطلقاً، وقد دلّ دليل آخر على دخله في حق الذاكر، أو وجّه إلى الناسي خطاب يخصّه بوجوب الخالي بعنوان آخر عام أو خاص، لا بعنوان الناسي؛ كي يلزم استحالة إيجاب ذلك عليه بهذا العنوان لخروجه عنه بتوجيه الخطاب إليه لا محالة، كما توهم^(٢) لذلك استحالة تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر، وإيجاب العمل الخالي عن المنسيّ على الناسي، فلا تغفل.

الثالث: [حكم زيادة الجزء عمداً أو سهواً]

أنّه ظهر - ممّا مر - : حال زيادة الجزء إذا شك في اعتبار عدمها شرطاً أو شرطاً في الواجب مع عدم اعتباره في جزئيته، وإلاّ لم يكن من زيادته، بل من نقصانه؛ وذلك لاندارجة في الشك في دخل شيء فيه جزءاً أو

→

العجز فشمّلها قاعدة [قبح] العقاب بلا بيان، ولم يندرج في مسألة الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين. (الطباطبائي)

(١) في جملة من النسخ: «تخصيصهما» والصحيح ما أثبتناه كما هو ظاهر.

(٢) أنظر فرائد الأصول: ٣٦٣/٢.

المقصد السابع: الأصول العملية الثالث: (حكم زيادة الجزء عمداً أو سهواً) ١٧٥
 شرطاً، فيصح لو أتى به مع الزيادة عمداً تشريعاً، أو جهلاً - قصوراً أو
 تقصيراً - أو سهواً، وإن استقل العقل - لو لا النقل - بلزوم الاحتياط؛ لقاعدة
 الاشتغال.

نعم، لو كان عبادة وأتى به كذلك - على نحو لو لم يكن للزائد دُخْل
 فيه لَمَا يدعُو^(١) إليه وجوبه - لكان باطلاً مطلقاً، أو في صورة عدم دُخْله فيه؛
 لعدم قصد الامتثال في هذه الصورة، مع استقلال العقل بلزوم الإعادة مع
 اشتباه الحال؛ لقاعدة الاشتغال.

وأما لو أتى به على نحو يدعوه إليه على أي حال كان صحيحاً ولو كان
 مشرعاً في دُخْله الزائد فيه بنحو، مع عدم علمه بدخله؛ فإنّ تشريعه في
 تطبيق المأتي مع المأمور به، وهو لا ينافي قصده الامتثال والتقرب به على
 كل حال.

ثم إنّه ربّما تمسك لصحة ما أتى به مع الزيادة باستصحاب الصحة^(٢)،
 وهو لا يخلو من كلام ونقض وإبرام خارج عما هو المهمّ في المقام، ويأتي
 تحقيقه في مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى^(١١٠).

(١١٠) قال المحقق الأصولي الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«ولا يخفى: أنّه لا يأتي منه التعرّض لخصوص هذا الاستصحاب في هذا الباب.

ثم إنّ ما يمكن أن يستدلّ - أو استدلّ - به للصحة في المقام وفي كلّ ما شكّ في
 طرؤ مفسد للعمل، كان الشكّ فيه من جهة احتمال ترك ما له دخل شرطاً أو شرطاً،
 أو من جهة احتمال إتيان ما له دخل عدماً أو منعاً أو رفعاً أو قطعاً، كانت الشبهة

(١) كذا والصحيح: «دعى» كما لا يخفى.

(٢) كما في تمهيد القواعد للشهيد الثاني قدس سره: ٢٧٣.

→

حكيمة أو موضوعية، أمور:

الأول: استصحاب الصحة: قال الشيخ في «الرسالة»^(١)

ماحصله: أنه ليس المراد بها صحة المجموع، ولا اللاحقة، بل المراد صحة الأجزاء السابقة.

فحينئذ: إن كان المراد صحتها بمعنى وقوعها مطابقة لأمرها الغيري، ففيه: أولاً: أنها ليست مشكوك؛ لأنها قطعية ولو قطع بتحقق مانع في البين، فضلاً عن الشك فيه.

وثانياً: أنه على فرض التسليم ليس المستصحب بأزيد من المقطوع، إذ لو كانت مقطوعة لم ينفع في الشك الناشئ من قبل سائر ما يعتبر. وإن كان المراد كونها بحيث لو انضم إليها سائر ما يعتبر لالتأم الكل من المجموع، ففيه - أيضاً - الوجهان.

أقول: يرد على ما ذكره في رد الشق الأول:

أولاً: بأن الأجزاء ليس لها وجوب غيري.

وثانياً: أنه على فرض التسليم ليس لهذه الصحة حالة سابقة، بناء على كون الواجب هو المقدمة الموصلة لسريان الشك - حينئذ - إلى متعلق القطع.

والأولى أن يورد على المستدل:

أولاً: بأن الشك في الصحة مسبب عن الشك في مانعية الزيادة، فحينئذ يكون حديث الرفع الجاري في المانعية مقدماً عليه، فتأمل.

وثانياً: أن المراد من الصحة إن كان مطابقتها لأمرها العرضي فلا حالة سابقة لها؛ لأن اتصاف الأجزاء بالمطلوبية، إنما هو في ضمن إتيان الكل.

(١) أنظر فرائد الأصول: ٣٧١/٢.

→

وإن كان مطابقتها لأمرها النفسي المستقل، فليس لها أمر كذلك.

وإن كان مطابقتها لأمرها الغيري، ففيه:

أولاً: منعه.

وثانياً: أنه على فرضه ليس في البين حالة سابقة، بناء على المقدمة الموصلة.

وإن كان المراد [من] الصحة بمعنى كونها قابلة للالتزام المذكور، على تقدير انضمام سائر ما يعتبر.

ففيه - مضافاً إلى ما ذكره الشيخ من الوجهين -: أنه مثبت؛ لأنها ليست مجعولة، ولا لها أثر مجعول.

الثاني: ما ذكره الشيخ رحمته في «الرسالة»^(١) في بعض صور المسألة: وهو كون الشك في الصحة مسبباً عن الشك في القاطعية بشبهة حكمية أو موضوعية.

وتوضيح ذلك: أن المعتبر في المركب:

تارة: يكون وجود الشيء شرطاً أو شرطاً.

وأخرى: عدمه مطلقاً، أو بقاءً فقط، ولكن في عرض الشرائط الوجودية التي لها دخل في تأثير المقتضي، وهو هنا أجزاء المركب، والوجود المقابل للأول يسمى مانعاً، وللثاني يسمى رافعاً.

وثالثة: عدمه، ولكن لا في عرض الشرائط المذكورة، بل في طول بعض الشرائط، وهو يتصور في المركب الذي يكون تأثيره في الغرض مشروطاً بهيئة اتصالية، يقطعها الوجود المقابل لهذا العدم، ففي مثل هذا المركب - لا محالة - يكون الأجزاء السابقة متصفة بقابلية انضمام سائر الأجزاء إليها، ويكون هذا الوجود رافعاً لها، وبسببه ينقطع الهيئة الاتصالية الموجودة في البين أيضاً، فإذا شك في الواقع

(١) فرائد الأصول: ٣٧٤/٢.



ذاتاً أو وضعاً، فقد شكّ في بقاء هذه القابليّة وبقاء الهيئة المذكورة أيضاً، فحينئذ يستصحب تارة بقاء القابلية، المترتب عليه بقاء الهيئة المذكورة، المترتب عليه عدم وجوب الاستئناف، وأخرى بقاء الهيئة المترتب عليه بقاء الأمر بالتام، وإنهاء الأثر في الأول إلى عدم وجوب الاستئناف، وفي الثاني إلى بقاء الأمر بالتام، من باب التفنّن، وإلا فكلّ منهما يترتب عليه كلّ واحد منهما، كما لا يخفى.

كما أنه قد شكّ في الأول: بكونه مثبتاً، كما علم من بياننا.

وفي الثاني: بأنّه إن أريد من الهيئة المستصعبة، هي الموجودة بين الأجزاء السابقة بعضها مع بعض، فهي باقية قطعاً، وإن أريد ما كان بين الأجزاء اللاحقة وبين هذه الأجزاء، فهي بعد غير حاصلة.

وأجاب عن الأول: بدعوى خفاء الواسطة.

وعن الثاني: بالمسامحة العرفيّة في محمول الاستصحاب؛ فإن العرف يرون الهيئتين المذكورتين شيئاً واحداً مقطوعاً حدوداً ومشكوكاً ارتفاعاً.

أقول: يرد عليه:

أولاً: منع دعوى خفاء الواسطة في الأول.

وثانياً: أنّ الشكّ في مجرى الأصلين مسبّب عن الشكّ في مانعيّة المشكوك، فإذا جرى حديث الرفع ارتفع الشكّ في المسبّب.

وربّما يورد عليه أيضاً: بأنّ وجوب الاستئناف و عدمه ليس حكماً شرعياً.

وفيه أولاً: أنّه يمكن أن يكون المراد منه بقاء الأمر الأول، وهو شرعيّ.

وثانياً: أنّه لا يقدح كونه أمراً عقليّاً بعد كون ذلك شرعياً؛ إذ ترتّب عدم وجوب الاستئناف بواسطة هذا الأمر.

نعم يمكن أن يقال: إنّ بقاء الأمر بالتام لا يفيد ما هو المطلوب في المقام، وسيأتي بيانه.



→

الثالث: قوله تعالى: ﴿لَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ الآية^(١)، ودلالته على المهمّ تتوقّف على أمور:

الأوّل: أن يكون المراد من الإبطال رفع اليد عن العمل في أثناءه، لا جعله لغواً بعد وقوعه صحيحاً، بإيجاد مانع موجب لحبط العمل، كالشرك وأمثاله، ولا إيجاداً مقروناً بالموانع أو عدم الأجزاء والشرائط، وإلا فلا ربط له بالمقام. وفيه أولاً: أنه خلاف ظاهر لفظ «الإبطال»، فإنّ ظاهره جعل الصحيح لغواً، فينطبق على الأوّل.

وثانياً: أنه خلاف ظاهر سياق الآية، حيث أنّ صدرها - وهو قوله تعالى:

﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^(٢) - إرشاديّ، فيكون هذا النهي - أيضاً - ظاهراً فيه بمقتضى السياق، وحيث إنّ النهي على المعنى المذكور مولويّ، بخلاف الآخرين، فيصير الآية بحسب هذه القرينة مردّدة بين هذين المعنيين، اللذين يكون النهي فيهما إرشادياً.

وثالثاً: أنّ حملها عليه موجب للاستهجان للزوم تخصيص كثير موجب له، وهو غير جائز في كلام الحكيم، فيحمل على أحد المعنيين المذكورين.

الثاني: أن يكون التمسك بالعام في الشبهة المصدّاقة جائزاً، أو يكون خروج العمل الباطل من الآية بدليل لبيّ منفصل، حتّى يجوز التمسك به في الشبهة المصدّاقة. والأوّل ممنوع، [لا] سبباً في المخصّص المتّصل، لأنّ الآية منصرفة إلى الأعمال الصحيحة، والانصراف من القرائن المتّصلة.

والثاني - أيضاً - كذلك لمنع كون الآية مطلقة.

خرج الباطل منه بالإجماع، وحيث لا يجوز التمسك بالآية، لعدم إحراز موضوعها، وهو العمل الصحيح.

←

→

الثالث: أن يثبت بالظهور الملزوم - أيضاً - حيث إن مفاد الآية حرمة القطع، وهي لازمة للصحة، وقد قرّر في محلّه: أن القدر المتيقّن من بناء العقلاء حجّة الظهورات في تعيين المرادات، لا في ملزوماتها، ولا في ملازماتها ومقارناتها.

وأما ما ذكره الشيخ: من توقّفه على كون حرمة القطع إيجاباً للمضي، وثبوت الملازمة بين إيجاب المضي والصحة بالإجماع المركّب، أو بعدم القول بالفصل.

أما الأول: فهو مبني على كون القطع عدم المضي، حتّى يدلّ النهي عن شيء على الأمر بنقيضه، وإلا فلو كان أمراً وجودياً فلا دلالة في البين، لعدم دلالة النهي عن الشيء على الأمر بضدّه.

وأما الثاني: فهو موقوف على تمامية أحد الأمرين.

ففيه ما لا يخفى؛ فإنّه بعد فرض كون الحرمة متعلّقة بقطع العمل الصحيح، لا حاجة إلى هذين الأمرين، بل الملازمة ثابتة بين نفس الحرمة والصحة.

الرابع: استصحاب حرمة القطع.

الخامس: استصحاب وجوب الإتمام.

ويرد عليهما:

أولاً: أن موضوعهما العمل الصحيح، وهو غير محرز.

وثانياً: أنه ليس لهما حالة سابقة، [لطروء] الشك على متعلّق اليقين؛ لأن الظاهر كون الحكمين مراعيين بإتمام العمل صحيحاً، فإذا وقع المبطل في الأثناء ينكشف أنه لا حرمة من الأوّل وكذلك الوجوب.

نعم في بعض صور المسألة، وهو ما يكون احتمال إبطاله عمدياً، كما إذا أتى بالزيادة عمداً، أو ترك مشكوك الجزئية كذلك، وغير ذلك، يكون الحالة السابقة موجودة، لأن كونهما مراعيين بالنسبة إلى المبطلات الغير الاختيارية، وأما هي فلا؛ إذ يلزم - حينئذٍ - دوران الحكمين مدار اختيار المكلف، كما لا يخفى.

←

→

وثالثاً: أنه مثبت بالنسبة إلى المهم، وهو ثبوت الصحة الملزوم لارتفاع الأمر، لأنه ملزوم للحكمين، ولا يثبت الملزوم باللازم إلا أن يجري أصالة عدم الأمر بالكلية المقطوع بعد الشروع، ولازمه عدم الإعادة، فافهم.

السادس: عدم تحقق مانع في هذه الصلاة، فإنه قبل هذه الزيادة كان مقطوعاً، فيستصح.

وفيه أولاً: أنه ليس أمراً مجعولاً، ولا له أثر مجعول.

وثانياً: أنه مسبب عن مانعة المشكوك، فحديث الرفع الجاري في نفيها يكون مقدماً عليه.

السابع: إطلاق دليل المركب.

وفيه: أنه لا يتم إلا في بعض صور المسألة.

بيان ذلك:

أن الشبهة إن كانت حكمية، وكان الدليل المركب إطلاقاً لفظياً، كما في غير العبادات التي ورد الأمر بعناوينها الخاصة، بأن لم يكن عبادة، أو كان كذلك، ولكن تعلق أمره بعنوان آخر، كالوضوء، حيث أمر به في الآية بعنوان الغسل و المسح، و كان شرائط التمسك به موجودة، أو مطلقاً، فبناء على الأعمى مع الشرط المذكور صح التمسك، وإلا فلا.

وإن كان الشبهة موضوعية، ولكن مع المخصص لفظياً، فلا يصح، وإن كان ثبوتاً صح.

الثامن: استصحاب عدم الجزئية أو الشرطية أو المانعية في الشبهات الحكمية.

وفيه: أنه إن كان المراد الاستصحاب بنحو «ليس» الناقصة.

فلا حالة سابقة؛ إذ ليس زمان تعلق أمر بالمركب خالياً وشكاً ثانياً، مع أنه يرد عليه ما

←

→

يرد على ما بعده.

وإن كان المراد مفاد «ليس» التامة.

ففيه: أنه يتم بناء على الجعل في مفاد الاستصحاب، حيث يثبت حينئذ عدم تعلق الأمر بالأكثر، ويثبت به ملازمة، وهو تعلق الأمر بالأقل، وأما بناء على عدم الجعل في البين - فلا، إذ لا يثبت - حينئذ - الملازم المذكور.

التاسع: حديث الرفع في الشبهات الحكمية، وأما الشبهات الموضوعية: فإن كان الشك في إتيان ما يعتبر عدمه - لأجل مانعيته أو رافعيته أو قاطعية وجوده - جرى أيضاً، وإلا فلا جريان له، كما لا يخفى.

وتوهم: تقدّم الاستصحاب المتقدم عليه.

مدفوع: بما تقدّم.

نعم، بناء على الجعل يكون مقدّمًا لتقدّم الاستصحاب على البراءة، ولا بدّ في الشبهات الموضوعية الغير الجاري فيها الحديث من التمسك باستصحاب عدم لو لم يكن لقاعدتي التجاوز والفراغ مجرى، وقضيته تارة يكون هو البطلان، وأخرى إعادة محتمل الترك، فافهم» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٨٤/ ٤ - ٢٩١.

● وقال المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمته الله:

«حيث أنه رحمته الله لم يف بما وعده فرأينا من المناسب الوفاء بوعده رحمته الله هنا.

فنقول: تحقيق حال استصحاب الصّحة موقوف على تحقيق المراد من المانع والقاطع حتّى يعلم أنّ الصّحة المستصحة بأيّ معنى.

وملخص الكلام: أنه ليس المانع كلّ ما اعتبر عدمه في المركّب بنحو الجزئية، أو بنحو الخصوصية المقومة للجزء، بل العدم المأخوذ في المركّب: ما أخذ بنحو الشرطية بمعنى ما له دخل في فعلية التأثير، ولا دخل للعدم بما هو عدم شيء في التأثير جزءاً، بل لكون وجوده البديل له مانعاً، والمانع ما يزاحم المقضى الآخر في

←

→

التأثير، فلا محالة يكون عدمه شرطاً في فعلية التأثير، وإلا لزم انفكاك المعلول عن علته التامة.

وتقريب مانعته: بفرض كون كل جزء يوجب مقداراً من الاستعداد الذي يتم شيئاً فشيئاً إلى أن يحصل المستعد له المترقب حصوله من المركب، والمانع يرفع ذلك الاستعداد و يبطله، فيزاحمه إذا كان بعده بقاء، كما يدفعه إذا كان مقارناً له حدوثاً، وبعد بطلان الاستعداد الحاصل من الجزء السابق يستحيل تأثير الجزء اللاحق؛ لأنه يوجب تكميل الاستعداد السابق، والطرفة مستحيلة.

أو بفرض كون كل جزء يوجب مقداراً من القرب و الأثر الناقص، فيستكمل شيئاً فشيئاً إلى أن يتم الأثر، و يحصل الأثر الكامل المترقب من المركب، والمانع يرفع هذا الأثر فيستحيل حصول المراتب المكمل له.

وربما لا يكون المانع رافعاً للأثر، بل دافعاً فقط لتأثير اللاحق، فيوجب وقوف الاستعداد الحاصل على حده، و يمنع عن استكمالها فقط.

وربما يكون له الرفع و الدفع معاً، و حينئذٍ فلا يبقى شأن للقاطع، إلا دعوى: أن المركب مؤتلف:

من جزء مادي: وهي التكبير و القراءة إلى اخر الأجزاء.

ومن جزء صوري: وهي الهيئة الاتصالية المستكشفة عن التعبير بالقاطع.

فالقاطع ليس شأنه ابتداء رفع أثر الجزء المادي أو الصوري؛ فإنه شأن المانع، بل شأنه رفع نفس الجزء الصوري فهو مناف لنفس الجزء الصوري و مضاد له، لا أنه رافع لأثره؛ كي لا يبقى فرق بينه و بين المانع.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أن الصحة المستصحبة ليست بمعنى موافقة الأمر حتى

يقال: إنها متيقنة بالفعل لا مشكوكة، ولا بمعنى أن الاجزاء السابقة بحيث لو

انضمت إليها الاجزاء اللاحقة لحصل المركب حتى يقال: إن الشرطية متيقنة

←



بالفعل أيضاً، ولا ينافي القطع بها الشك في إمكان الانضمام بعد عروض العارض المشكوك؛ فإن صدق الشرطية لا يستدعي صدق طرفيها، بل بمعنى بقاء الاجزاء السابقة على ما كان لها من الاستعداد المترتب عليها، أو ذلك الأثر الناقص الحاصل منها؛ فإن بقائهما بعد عروض العارض مشكوك فيستصحب.

فالصحة بمعنى التامة من حيث الأثر، فالاستصحاب من حيث اليقين السابق والشك اللاحق لا محذور فيه، إلا أن الأثر المترتب منه أمران:

أحدهما: عدم وجوب استئناف الاجزاء السابقة.

وثانيهما: حصول المركب بانضمام ذوات الاجزاء اللاحقة، فإن ترتب الأول ظاهراً لا يقتضي التعبد بالثاني إلا على الأصل المثبت.

وترتب كل منهما على الصحة المستصحة لا يخلو عن إشكال.

أما الأول: فإن وجوب الاستئناف وعدمه ليسا حكمين جديدين من الشارع بحيث يترتب الأول على فساد الاجزاء السابقة والثاني على صحتها.

بل إما حكمان عقليان مترتبان على بقاء الأمر وسقوطه كما في وجوب الإعادة وعدمه بعد العمل.

أو هما عبارتان عن نفس بقاء الأمر وسقوطه.

وعدم قبول الأول للتعبد واضح.

وترتب الثاني كذلك عند التحقيق؛ فإن المجعول هو الأمر بالاجزاء وعدم الأمر بها لإبقاء الأمر مع عدم إتيانها، وسقوطه مع إتيانها؛ فإنهما أيضاً عقليان لا شرعيان؛ فإن متعلق الأمر المقوم له والمطلوب به هو المترتب عليه الحكم شرعاً بعين تعلقه به، ليس عدم إتيانه خارجاً، كما أنه ليس متعلق عدمه عين إتيانه الخارجي، فليس الترتب شرعياً إلا بالإضافة إلى نفس متعلقه المطلوب تحصيله أو متعلقه الذي يطلب تحصيله.



→

وعليه: فمقتضى الأصل في نفس الحكم هنا هو بقاء الأمر باقتضاءاته؛ إذ ليس عدم المانع جزء في عرض سائر الاجزاء حتّى يقال: إنّ الأمر الغيري متعلّق بذات الجزء و حينئذٍ يسقط قهراً بإتيان ذات الجزء بناء على عدم القول بالمقدمة الموصلة.

أو أنّ اقتضاء الأمر النفسي يسقط شيئاً فشيئاً بإتيان ذوات الاجزاء فيرجع الشك إلى عود الأمر المقدّم، أو عود اقتضاء الأمر النفسي بعد بطلان المقدمة بسبب وجود العارض المشكوك.

بل لو كان عدم العارض مأخوذاً في المركّب لكان مأخوذاً بنحو الشرطيّة فيكون بسقوط الأمر الغيري أو اقتضاءات الأمر النفسي منوطاً واقعاً بحصول الشرط ليقع الجزء على ما ينبغي وقوعه عليه من التأثير بسبب وجود ما له دخل في فعلية تأثيره، وحينئذٍ يشكّ في أنّ الاقتضاء سقط لعدم دخل لعدم العارض فيه أو باق على حاله لدخله في سقوطه.

ومنه تعرف ما فيما أفاده بعض الأجلّة^(١) فذكر: من أنّ الأمر الغيري بالجزء اللاحق تعلّقي قبل إتيان الجزء السابق، و تنجيزي بعد إتيانه، فيشكّ بعد عروض العارض في سقوط الوجوب التّنجيزي. وذلك لأنّ وصول التّوبة إلى فعلية الأمر باللاحق أو فعلية اقتضائه مشكوك، فلا معنى لاستصحابه.

وأما الثاني؛ فلأنّ حصول المركّب - بانضمام سائر الاجزاء إلى الاجزاء السابقة - لازم عقلي لبقاء الاجزاء السابقة على ما كان عليه من الاستعداد و الأثر الناقص، فلا يترتب على التّعبد ببقائها.

وأما دعوى: استلزام التّعبد ببقاء الاجزاء السابقة على ما هي عليه للتّعبد بحصول

(١) المحقق آغا رضا الهمداني قدس سره (م ١٣٢٢ هـ).

←



المركب من انضمام الاجزاء اللاحقة عرفاً كما في نظير المقام عن شيخنا العلامة «رفع الله مقامه».

فمدفوعة: بأن ما استثناءه شيخنا قد ذكر في البحث عن الأصل المثبت صورتان لا ينطبق شيء منهما على ما نحن فيه.

إحدهما: التعبد بأحد المتضايين؛ فإنه تعبد بالآخر؛ نظراً إلى أنه كواحد ذي وجهين. ثانيتهما: التعبد بالعلّة التامة أو الجزء الأخير منها؛ فإنه يستلزم التعبد بالمعلول عرفاً وإن كانا اثنين.

ومن الواضح: أنه لا تضاف بين القابلية والفعلية على تقدير الانضمام، كيف المتضايان متكافئان في القوة والفعلية، فلا يعقل فعلية القابلية وتقديرية مضايها؟ وأما القابل والمقبول فهما متضايان، إلا أن مضاف القابل هو المقبول في مرتبة ذات القابل لا في مرتبة وجوده الخاص به في نظام الوجود.

ومن البين: أن وجوده في مرتبة ذات القابل لا يجدى شيئاً، كما هو واضح. ومن البديهي أيضاً: أن الاجزاء السابقة وإن كانت من علل قوام المركب لكنها ليست علّة تامة له، ولا جزئها الأخير.

ودعوى: الاستلزام بوجه آخر غير الوجهين المتقدمين، بلا وجه.

نعم، استصحاب حصول المركب على تقدير انضمام ذوات الاجزاء اللاحقة إلى السابقة قبل عروض العارض لا مانع منه في نفسه.

إلا أنه لا يترتب عليه أثر، إلا سقوط الأمر بالمركب، وقد مر أنه عقلي لا جعلي فتدبر جيداً.

هذا كله في استصحاب الصحة بلحاظ المانع.

وأما بلحاظ القاطع:

فربما يستصحب بقاء الهيئة الاتصالية بعد عروض العارض، فإن بقاء تلك الهيئة



→

الواحدة بوحدة اتّصالية مشكوك فيستصحب: إمّا بالمسامحة في موضوعها أو بالمسامحة في نفس المستصحب.

إلا أن اعتبار القاطع بهذا المعنى في قبال المانع بلا موجب إلا مجرد التعبير بالقاطع. والتّحقيق: أن الهيئة الاتّصالية والجزء الصّوري للمركّب غير معقولة سواء أريد بها الجزء الصّوري حقيقة أو اعتباراً أو عنواناً.

أمّا حقيقة، فلأن الصّلاة مركّبة من مقولات عرضيّة متباعدة وليس للاعراض مادّة وصورة خارجيّة لأنّها بسائط وجنسها وفصلها عقليّان، فلا يعقل أن يكون لواحد منها جزء صوري حقيقي فضلاً من أن يكون لمجموعها جزء صوري حقيقي. وأما عنواناً واعتباراً؛ فلأن الحركة والاشتداد والوحدة الاتّصالية لا تكون إلا في بعض المقولات فضلاً عن الاعتبارات ولا يوصف العناوين الاعتباريّة بالاشتداد والاتّصال إلا بتبع معنوياتها، وهي مقولات متباعدة، بل لو كانت افراد مقولة واحدة لم يعقل جريان الاشتداد فيها؛ فإن شرطه الوحدة، وليس هنا وجود واحد من مقولة حتّى يتحرّك من حدّ إلى حدّ، فلا يعقل هيئة اتّصالية حقيقيّة ولا اعتباريّة لأجزاء الصّلاة.

فإن قلت: ما ذكرت من التبعيّة أمّا هو في الأمور الانتزاعيّة التابعة لمناشئ انتزاعها في الوحدة والتّعدّد فلم لا يكون من الاعتبارات المختصّة، فكما أن الصّلاة واحدة بالاعتبار؛ إمّا لوحدة الغرض، وإمّا لوحدة الطّلب، فلتكن واحدة باعتبار آخر، وهو وحدة العنوان الاعتباري المنطبق على المجموع، لا على كلّ جزء حتّى لا يلزم الخلف من فرض وحدة العنوان.

قلت: فمع تخلّل هذا المسمّى بالقاطع لا يتحقّق العنوان من رأس؛ فإنّه فرض انطباقه على المجموع، فلا واحد حتّى يقطعه ويزيل الاتّصال الحقيقي أو الاعتباري.

إلا أن يقتصر على هذا المقدار من الفرق بين المانع والقاطع، وهو: أن الشّيء

←

→

المتخلّل إذا كان مقتضياً لما ينافي أثر الجزء فهو مانع، وإذا كان ضدّاً بنفسه للأمر الاعتباري فيمنع عن تحقّقه لا عن تأثيره فهو قاطع.
ومع هذا كلّه فالالتزام بالقاطع المقابل للمانع ولو بهذا المعنى بلا ملزم، بل القاطع سنخ من المانع؛ فإنّ المانع، إذا كان مقارناً للشيء، أو لأوّل العمل كان دافعاً محضاً.
وإذا كان بعده كان رافعاً محضاً.

وإذا كان في أثناءه كان رافعاً لما سبقه ودافعاً لما لحقه.
وبهذا الاعتبار اختصّ المانع الواقع في أثناء العمل بالقاطع، والحدث المقارن لأوّل الصلّة مانع دافع، والواقع في أثناءه قاطع والواقع بعد الوضوء ناقض له و رافع لأثره.
ثم إنّ هذا كلّه في استصحاب الصحة من حيث المانع أو القاطع.
وأما جريان الأصل في المانع - سواء كان الشكّ في مانعيّة أمر موجود أو وجود المانع - فتحقيق القول فيه:

أمّا إذا كان الشكّ في المانعيّة فلا أصل فيها.

بيانه: أنّ المعروف إنّ المانعيّة مستفادة من النّهى الغيري، ومن البين: أنّ النّهى الغيري تارة: يكون ذاتياً وهو فيما إذا كان محرم نفسي يتوقّف على مقدّمة، فمقدّمته الأخيرة أو مطلق المقدّمة حرام غيري مع أنّه ليس هناك نهى عن شيء ينبعث منه نهى عن الصلّة المقترنة بوجود المسمّى بالمانع.

وأخرى: يكون عرضياً وهو ما إذا أمر بمركبّ مقرون بعدم شيء فيكون ذلك العدم واجباً غيريّاً بالذات، ونقيضه - وهو وجود المانع - حرام غيري بالعرض، وإلّا فمن الواضح أنّ كلّ حكم لا ينحلّ إلى حكمين نفيّاً وإثباتاً.

ومنه يتّضح للمتأمل: أنّ المَجْعُول بالجعل التشريعيّ التّبعي شرطية عدم المانع الواقعي لا مانعيّة وجوده؛ لعدم تعقّل النّهى الغيري الذّاتي، وعدم الجدوى في النّهى الغيري العرضي؛ حيث إنّهُ ليس من حقيقة الحكم المَجْعُول، بل ينسب إليه بالعرض

←

→

والمجاز، بل هذا النهى الغيري العرضي أيضاً لا يصحّ انتزاع المانع؛ فإن المصحح لانتزاع الجزئية أو الشرطية هو الأمر النفسي بالمركب والمقيد بما هو دون الوجوب الغيري، بل الوجوب الغيري متفرّع على جزئته وشرطيته، فإذا كان الوجوب الغيري المتعلّق بعدم شيء كذلك فالنهى الغيري العرضي عن وجوده أولى بذلك.

ومنه يتّضح: أن التعبير بالنهي الضمني الذي هو مرجعه إلى طلب عدم الذي هو مدلول منطوقيّ للأمر بالمركب والمقيد بعدم شيء لا يجدى شيئاً، لأن الطلب الضمني التحليلي - سواء تعلّق بالوجود أو بعدم - لا يصحّ الجزئية ولا الشرطية فضلاً عن المانع، مع أن النهى الضمني إنما يتصور إذا أخذ عدم بنحو الجزئية لا بنحو الشرطية كما مرّ مراراً.

كما أن الإرشاد إلى المانع ليس من حقيقة الحكم الذي يكون المانع مجعولة بجعله، بل إرشاد إلى المانع الواقعية بلحاظ التأثير والتأثر لا بلحاظ مقام الجعل، فالإرشاد إلى المانع الجعلية غير معقول؛ حيث لا مورد لجعلها، فليس المجعول إلا شرطية عدم بجعل الأمر بالمركب المقرون بعدم الشيء. وعليه فنقول:

أما بالإضافة إلى المجعول بالأصالة وهو الأمر بالصلاة فمن باب تعيين الحادث بالأصل؛ لانقلاب عدم الأرتلي إلى الوجود، ودوران الوجود بين أن يكون الأمر بالمركب المقرون بعدم ذلك الشيء أو الغير المقرون به ولا حالة سابقة له. و أما بالإضافة إلى المجعول بالتبع أعني: شرطية عدم للصلاة.

فإن أريد عدم الرّابط فليس له حالة سابقة، إذ متى كانت الصلاة واجبة ولم يكن عدم شرطاً لها؟

وإن أريد عدم المحمولي فله حالة سابقة بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، إلا أنه لا

←



يجدى، لا لأن بقاء العدم المحمولى غير مشكوك - لأنه في زمان الجعل إما قد انقلب إلى الوجود أو إلى العدم النعتي؛ نظراً إلى أن العدم حال وجود الموضوع، نعتي مع أن جرّ العدم المحمولى لإثبات العدم النفسى، مثبت، وذلك لما مرّ مراراً: من أن العدم المحمولى كالوجود المحمولى قابل للفرض سواء كان الموضوع موجوداً أولاً، إذ لا مقابلة بين المحمولى والنّاعتي، بل المقابلة بين المحمولى والرباط وبين النّاعتي والنفسى - بل لأن استصحاب العدم المحمولى بنحو السّالبة بانتفاء الموضوع إلى جعل الأمر بالصّلاة لا يثبت أن الصّلاة المأمور بها ليست مقيدة بكذا بنحو العدم الرباطي، إلا أنا قد بينا في المباحث السابقة وفي غيرها أصولاً وفقهاً أننا لا نحتاج إلى استصحاب العدم المحمولى.

بل نحتاج إلى تشكيل قضية سالبة تعبدية وهي: أن الصّلاة ليس مقيدة بكذا، والسّالبة كما تصحّ مع وجود الموضوع كذلك مع عدمه؛ إذ لا شأن للسّالبة دائماً إلا نفي النسبة لا أنها نسبة عدمية ولا معنى للعدم الرباط على حدّ الوجود الرباط، بل العدم النقيض للوجود الرباط رفعه وهو عدم الربط، فيصحّ أن الصّلاة مطلوبة، وأنها من أزل الأزال إلى الآن لم تتقيد بكذا، غاية الأمر أنها كذلك، تارة: في ظرف عدم الموضوع واقعاً، وأخرى: في ظرف وجوده تعبداً.

ومن الواضح: أن عدم كون الصّلاة متقيدة بشيء ليس مضمون قضية لفظية ليستظهر منها السّالبة بانتفاء المحمول في ظرف وجود الموضوع كما يدعى في عدم القرشية أو عدم المخالفة للكتاب وأشباهها فافهم جيداً.

نعم، أصالة عدم اقتران الصّلاة المأتي بها بعدم ما يعتبره الشارع مانعاً إذا كان عروض مشكوك المانع في الأثناء جارية، وهي مجدية أيضاً وإن لم يعلم حال العارض من حيث إنه مانع شرعاً أم لا؛ إذ الغرض يحصل بمجرد التعبد بعدم اقتران الصّلاة بكلّ ما يكون مانعاً شرعاً وهو أصل نافع في الشبهة الحكمية والموضوعية إذا كان



→

العروض في أثناء العمل، إلا أن يكون العارض بحيث يحتمل رافعته ودافعته معاً؛ فإنه لا حالة سابقة بالإضافة إلى الأجزاء اللاحقة وكذا لو كان العارض أمراً مستمراً مع الأجزاء اللاحقة.

نعم، إذا كان العدم من اجزاء المركب في عرض سائر الأجزاء لا من اعتباراتها فأصالة العدم مستمرة إلى آخر العمل ولو لم يحرز صدور الاجزاء مقترنة به. هذا في الشك في المانعية.

وأما إذا شك في وجود المانع فإن كان عدمه من أجزاء الصلاة فهو مسبوق بالعدم لا محالة فيحرز بالأصل إلى آخر العمل.

وإن كان من اعتبارات الصلاة كما هو معنى عدم المانع المجعول شرطاً في الصلاة فجريان الأصل موقوف على كونه في ابتداء العمل خالياً عن المانع قطعاً، فيستصحب اقتران العمل بعدم المانع، إذ كان وجوده مشكوكاً من أول الأمر فلا حالة سابقة له.

وأما العدم الأزلي أو العدم قبل الصلاة فلا يثبت به اقتران الصلاة به.

نعم، في استصحاب وجود الشرط وعدم المانع كلية إشكال.

وهو: أن الغرض منه سقوط الأمر بالمركب بالتعبد بوجود شرطه أو عدم مانعه وهو ترتب عقلي لا شرعي، إذ الترتب الشرعي للحكم بالإضافة إلى متعلقه بتحصيل ذاته وشرطه وعدم مانعه لا ترتب بقائه على عدم متعلقه ذاتاً أو شرطاً وجوداً أو عدماً، ولا ترتب سقوطه على إتيان متعلقه بذاته أو بشرطه الوجودي أو العدمي.

وأما قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ فهما ابتداء تعبد بعدم وجوب إيجاد المشكوك وجوده وبعدم إيجاد المشكوك صحته لا بلسان التعبد الاستصحابي بإتيان المشكوك وجوده أو صحته كما فيما نحن فيه، كقاعدة الشك بعد الوقت، فإنه تعبد بعدم وجوب الفعل لا بلسان التعبد بإتيانه في وقته، مع أنه لو كان لسان بعضها البناء

←



على الوجود لزوم صرفه إلى التَّعَبُّد بعدم الأمر لئلا يلزم اللغوِيَّة.

وليس كالاستصحاب الغير المختصّ بهذا المورد ليلزم صرفه إلى ما ذكرنا.

إلا أن يقال - بملاحظة ورود بعض أدلة الاستصحاب في مورد استصحاب وجود الشرط -: أن التَّعَبُّد بتحَقُّق الشرط - وجودياً كان أو عديمياً - تعَبُّد بشرطية مثله تطبيقاً، فمرجهه إلى أن الوجود الاستصحابي أو العدم الاستصحابي شرط بلسان البناء على أنه الشرط الواقعي، فيفيد تعلُّق الأمر بالتَّعَبُّد بمثله أيضاً فتدبَّر جيِّداً.

ثم إنَّه لا بأس بالتعرُّض لحكم الزَّيَادَة من حيث الاخبار.

فنقول: أخبار الباب على أقسام:

فمنها: ما يستفاد منه عدم مبطلية الزيادة في غير الأركان كقوله ﷺ «لا تعاد الصَّلَاة إلا من خمسة»^(١).

ومنها: ما يدلّ بظاهره أن مطلق الزَّيَادَة مبطل كقوله ﷺ «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»^(٢).

وكقوله ﷺ فيمن أتمَّ في السَّفر: «إنَّه يعيده قال: لأنَّه زاد في فرض الله»^(٣).

ومنها: ما يدلّ على أن الزَّيَادَة السهوِيَّة مبطلّة مطلقاً كقوله ﷺ: «إذا استيقن أنَّه زاد في المكتوبة فليستقبل صلاته»^(٤).

(١) أنظر التهذيب: ١٥٢/٢ باب تفصيل ما تقدّم ذكره في الصلاة... ح ٥٥.

(٢) أنظر الكافي الشريف: ٣٥٥/٣ باب من سهى في الأربع والخمس... ح ٥.

(٣) أنظر الخصال للصدوق: ٦٠٤ باب خصال من شرائع الدين ح ٩ عنه الوسائل: ٥٠٨/٨ باب من أتمَّ في السفر عامداً... ح ٨.

(٤) أنظر الكافي الشريف: ٣٤٨/٣ باب السهو في الركوع ح ٣، إلا أن فيه: «إذا استيقن أنه قد زاد في الصلاة المكتوبة ركعة لم يعتدَّ بها واستقبل الصلاة استقبالاً إذا كان قد استيقن يقيناً».

→

ومنها: ما يدلّ بظاهره أنّ الزيادة مطلقاً غير مبطلّة كقوله عَلَيْهِ: «لكلّ زيادة ونقيصة تدخل عليك تسجد سجدي السهو»^(١).

والمهمّ بيان ما يستفاد من قوله عَلَيْهِ: «لا تعاد» من حيث شموله للعمد والسهو ومن حيث شموله للزيادة والنقص.

أمّا شموله للعمد والسهو فربّما يتخيّل: أنّ شموله للنقص عن عمد وعلم ينافي الجزئية والشرطيّة حتّى يلاحظ مرتبة الفعلية فلا معنى لصحة الصلاة مع ترك الجزء الثابت الجزئية.

وفيه: أنّ الصحة بمعنى موافقة المأتي به للمأمور به الفعلي كذلك إلّا أنّ الصحة بمعنى التماميّة من حيث الأثر وقيام الغرض الملزم بالمأتي به بمرتبة - بحيث لا يبقى مجال لاستيفاء ما بقي - معقولة كما في القصر والاتمام والجهر والإخفات، فحيث أنّ المأتي به واف بمرتبة من الغرض صحت صلاته.

وحيث إنّ الباقي لا يمكن استيفائه لا تجب الإعادة، وحيث إنّ الفائت مرتبة ملزمة من الغرض يستحقّ العقاب على تركه.

بل ربما يقال بصحة الأمر بالنقص مع الأمر بالتأم^(٢).

وسيجيء إن شاء الله تعالى في آخر البراءة البحث عن معقوليته^(٣)، إلّا أنّ الظاهر من قوله: «لا تعاد» أنّه في مقام عدم لزوم الإعادة لما تركه من عذر، لا عدم لزوم إعادة ما يجب فعله ويحرم تركه فعلاً بحيث يعاقب عليه.

نعم، تخصيصه بخصوص السهو والنسيان بلا موجب فلا مانع من تعميمه.

(١) أنظر التهذيب: ١٥٥/٢ باب تفصيل ما تقدّم ذكره في الصلاة ... ح ٦٦ واللفظ هكذا:

«تسجد سجدي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقصان...».

(٢) أنظر نهاية الأفكار: ٤٨٤/٣.

(٣) أنظر التعليقة رقم ١٣٣ من نهاية الدراية ج ٤٢٨/٤.

→

لكلّ ما ترك عن عذر كالجهل عن قصور لا عن تقصير.

وأما من حيث شموله للزيادة والنقص فنقول: محتملاته أربعة:

أحدها: أنّه لا تعاد الصلّة من قبل نقص كلّ جزء وجودي من أجزائها إلاّ الخمسة.

ثانيها: أنّه لا تعاد الصلّة من قبل نقص كلّ جزء من أجزائها الأعمّ من الوجودي

والعدمي كعدم الزيادة المأخوذ شرطاً في الصلّة بدليله.

ثالثها: أنّه لا تعاد الصلّة بسبب الخلل من ناحية أجزائها إلاّ بالخلل من قبل الخمسة.

رابعها: أنّه لا تعاد الصلّة بسبب نقص جزء أو زيادة جزء إلاّ الخمسة.

والأوّل: لا دلالة له على حكم الزيادة بوجه، فلا يعارض أخبار الزيادة أصلاً.

والثاني: يدلّ على أنّ نقص الجزء العدمي مطلقاً - سواء كان عدم زيادة الركن أو غيره

- لا يوجب الإعادة، لأنّ المستثنى نقص الخمسة وعدم الزيادة حينئذ نقص في

الصلّة لمكان اعتبار عدمها، لا أنّه نقص في الركن».

والثالث: يدلّ على أنّ كلّ خلل من ناحية الخمسة يوجب الإعادة دون غيرها.

ومع اعتبار عدم زيادة الرّكوع والسّجود تكون الزيادة خللاً في الصلّة من ناحية زيادة

الرّكوع أو السّجود، فزيادة الرّكوع خلل من ناحية الرّكوع وليست نقصاً من ناحية

الرّكوع.

ومفاد الاحتمال الرابع واضح، إلاّ أنّ الفرق بينه وبين الاحتمال الثاني والثالث أنّ

لسانه على هذين الاحتمالين لسان الحكومة وعلى الرابع لسان التعارض، لأنّ كون

الزيادة نقصاً في الصلّة من حيث الجزء العدمي أو كونها خللاً فيها من ناحية

الرّكوع مثلاً يتوقّف على ثبوت اعتبار عدمها بمثل قوله (عليه السلام): «من زاد في صلاته»

فيكون ناظراً إليه وشارحاً له ومبيّناً لمقدار مدلوله من حيث عدم شموله للنقص

والخلل عن سهو أو في غير الأركان، بخلاف من زاد، فإنّه حكم الزيادة بعنوانها

وبيان اعتبار عدمها في الصلّة كسائر أدلّة الاجزاء والشّرائط.

←

→

«ولا تعاد» على الاحتمال الرابع موضوعه عين موضوع «من زاد»، لأن مفاده عدم وجوب الإعادة بسبب الزيادة بعنوانها، ونفس موضوع الزيادة لا يتوقف على اعتبار عدمها في الصلاة حتى يكون (لا تعاد) مبنياً على اعتبار عدمها بدليله حتى يكون مبنياً لمقدار مدلوله، بل هما حكماً وموضوعاً على نهج واحد وإن كان بينهما عموم من وجه لكنه سيجيء «إن شاء الله تعالى» تقريب الحكومة على هذا الوجه أيضاً.

إذا عرفت ما ذكرنا: من عدم المعارضة أصلاً على احتمال، أو من الحكومة على احتمالين، ومن التعارض المحض على احتمال آخر، فلا بد من ترجيح أحد الاحتمالات حتى يلاحظ نسبته مع اخبار الزيادة.

فنقول: الأرجح من الاحتمالات هو الاحتمال الثاني.

أما كونه أرجح من الأول، إذ لا موجب للاقتصار على خصوص الاجزاء الوجودية وإن كان المستثنى من الوجوديات، بل الظاهر أن الصلاة المركبة من الأمور الوجودية والعدمية لا تعاد بنقص شيء منها إلا بنقص هذه الخمسة لا أن الصلاة لا تعاد بنقص بعض أجزائها إلا بنقص بعض بعضها، وحذف المتعلق في طرف المستثنى منه دليل العموم واستثناء خصوص بعض الوجوديات ليس دليلاً على أن المستثنى منه أيضاً خصوص الوجوديات.

وأما كونه أرجح من الثالث، فلزيادة عناية في الثالث باعتبار عنوان الخلل الصادق على النقص والزيادة بخلاف اعتبار النقص، فإن المركب المطلوب تحصيله لا تعاد من قبل تحصيله بل من قبل تركه، فتعاد من قبل ترك الخمسة لا من قبل وجودها، فكذا «لا تعاد» من قبل ترك ما عدا الخمسة فإنه لا يحتاج إلى عناية زائدة على ترك ما يطلب تحصيله.

وأما كونه أرجح من الرابع، فإنه دليل أولاً على تقدير الزيادة والنقص بعنوانهما ولا

←

→

يصحّ ثانياً تعلّقهما بالخمسة، إذ لا يعقل الزيادة فيما عدا الرّكوع والسّجود من الوقت والقبلة والطّهور وجعل الزّيادة باعتبار المجموع - مع أنّ كلّ واحد من الخمسة مستثنى لا مجموعها - بلا وجه.

نعم، بناء على صحّة هذا الوجه في نفسه يصحّ تقريب حكومة (لا تعاد) على قوله ﷺ «من زاد» فإنّ دليل «لا تعاد» ليس على حدّ قوله ﷺ: «من زاد» بصدد نفى جزئية عدم الزّيادة حتّى يكون معارضاً له، بل بصدد نفى وجوب الإعادة عن الزّيادة المفروغ عن جزئية عدمها واقعاً إذا صدرت عن عذر، فتدبر.

وعليه: فمفاد «لا تعاد» أنّ نقص كلّ جزء وجودي أو عديمي يعتبر في الصّلاة لا تعاد الصّلاة منه إذا كان عن عذر إلّا نقص الخمسة.

فزيادة الرّكن وإن كان من حيث عدمها المعتبر في الصّلاة راجعة إلى النقص إلّا أنّه داخل في نقص جزء من الصّلاة لا نقص الرّكن، فيدلّ على عدم مبطلية مطلق الزّيادة العذريّة ركنيّة كانت أو غير ركنيّة.

وحينئذٍ فإن لوحظ «لا تعاد» بالإضافة إلى قوله ﷺ «من زاد» فيكون حاكماً عليه ويوجب قصد مدلوله على الزّيادة العمديّة.

وعلى فرض المعارضة فقوله ﷺ «لا تعاد» في شموله للمستثنى منه بعد إخراج الخمسة من حيث تأكّد ظهوره بالاستثناء أظهر من شمول «من زاد» للزيادة السهوّة.

وان لوحظ «لا تعاد» بالإضافة إلى قوله ﷺ، «لأنّه زاد في فرض الله» الدّال على أنّ كلّ زيادة في فرض الله توجب الإعادة فله الحكومة عليه أيضاً - سواء أريد الزّيادة في الصّلاة التي هي فريضة الله تعالى أو أريد الزّيادة في الجزء المقوم حقيقة كالرّكن - فإنّه فريضة وغيره سنّة كما في بعض الروايات من جعل بعض الاجزاء الواجبة فريضة وبعضها الآخر سنّة، فإنّ عموم العلّة على الثاني وإن كان أخصّ من
←

→

حيث اختصاصه بالزيادة الركنية دون «لا تعاد» إلا أنه أعم من حيث شموله للعمد والسهو دون «لا تعاد» مع أنه إذا كان اللسان من باب الحكومة لا يلاحظ العموم والخصوص بين الحاكم والمحكوم.

نعم، إذا أريد الجزء الركني من فرض الله كان دليلاً بنفسه على عدم مبطئية زيادة غير الركن، لأن من زاد صلاته ركعتين أو ركعة مثلاً كانت زيادة الركوع والسجود مسبقة بزيادات أخرى.

فلو كانت الزيادة مبطله مطلقاً كان البطلان مستنداً إلى الجزء السابق فإنه أسبق العلل، ولا يصح استناد البطلان إلى العلة اللاحقة وهي زيادة الركوع.

إلا أن الظاهر من هذه الرواية الزيادة في الصلاة لا في الفريضة بمعنى الركن أو ما فرضه الله في قبال ما فرضه النبي ﷺ.

وإن لوحظ «لا تعاد» بالإضافة إلى قوله ﷺ «إذا استيقن» إلخ، فلا حكومة حينئذ، لأن قوله ﷺ «إذا استيقن» متكفل لحكم العمل بعنوان السهو إلا أن التراجع لقوله ﷺ «لا تعاد» لوجوه من الخلل في خبر «إذا استيقن»:

أحدها: ضعف السند.

ثانيها: أنه في نسخة «الكافي» «إذا استيقن أنه زاد في المكتوبة ركعة»، وصاحب «الكافي» قد ذكر أضبط في الروايات من صاحب «التهذيب» ﷺ ولا أقل من الإجمال، والمتيقن منه زيادة الركعة لا الركن ولا مطلق الزيادة، ولعل لزيادة الركعة التامة خصوصية.

بل يمكن أن يقال: إن قوله «لا تعاد» لا يعم زيادة الركعة بل ظاهره زيادة كل جزء اعتبر عدمها في الصلاة لا زيادة مجموع الأجزاء.

ثالثها: أنه لا محذور في تخصيص «إذا استيقن» بزيادة الركن بخلاف ما إذا خصصنا «لا تعاد» بقصره على النقص المحض لما ادعى من الإجماع على الملازمة بين

←



مبطلية الزيادة السهوية ومبطلية النقص السهوي، فبملاحظة هذه الملازمة لا بدّ إمّا من تخصيص «إذا استيقن» بقصره على زيادة الركن لانحفاظ الملازمة حينئذ، أو تخصيص «لا تعاد» وبقائه بلا مورد للزوم إلحاق النقص السهوي في غير الركن إلى الزيادة السهوية فيه.

نعم، يندفع الوجه الأول الذي أجاب به من حيث ضعف السند بعض السادة الأعلام رحمهم الله^(١)، ومن حيث اضطراب المتن، واختلاف «الكافي» و«التهذيب»، بعض الأجلة رحمهم الله في «مصباح الفقيه»^(٢).

وذلك لأنّ السند حسن كالصحيح بإبراهيم بن هاشم ولا اختلاف بين «التهذيب» و«الكافي» بل في «الكافي» روايتان:

إحدهما: في باب السهو في الركوع عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال «إذا استيقن أنّه قد زاد في الصلاة المكتوبة [ركعة] لم يعتد بها واستقبل الصلاة استقبالاً»، الخبر.

ثانيهما: في باب من سهى في الأربع والخمس، عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن زرارة وبكير ابني أعين عن أبي جعفر، قال: «إذا استيقن أنّه قد زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالاً»، الخبر.

(١) هو المحقق الفقيه الأصولي آية الله السيد محمد الطباطبائي الفشاركي الأصفهاني (م ١٣١٦ هـ) أنظر الرسائل الفشاركية: ١٧٤ وقد أوردنا بحثه في المقام بأكمله بعد تعليقه المحقق الأصفهاني فراجع.

(٢) أنظر مصباح الفقيه (للمحقق آغا رضا الهمداني م ١٣٢٢ هـ): ٥٥/١٥.

→

والذي حكاه في «التّهذيب» كما شاهدته هي الرواية الثانية بسندها الممتاز عن الأولى بضميمة بكير بن أعين إلى زرارة في الثانية بعبارتها المختلفة مع الأولى في الجملة. والعجب من صاحب «الوسائل» حيث روى عن صاحب «الكافي» ما هو بحسب السند عين الثانية ومع ذلك هو متضمن لزيادة الرّكعة.

وأعجب منه: أنه ذكر بعد ذلك وروى محمد بن الحسن بالإسناد مثله مع أن الشيخ روى الثانية الخالية عن إضافة الرّكعة.

وبالجملة: إذا كانت هناك روايتان فلا تنافي بينهما، لأنهما مثبتان وإن كانت رواية واحدة فهي مجملة ولا مانع من كونهما روايتين إلا مجرد الاستبعاد.

وأما ملاحظة النسبة بين سائر الاخبار فمجملة: أن قوله عليه السلام «من زاد» مع قوله عليه السلام «إذا استيقن» مثبتان لا معارضة بينهما، بل المعارضة بين كل من قوله عليه السلام «من

زاد» وقوله عليه السلام «إذا استيقن» مع قوله عليه السلام «لكل زيادة ونقيصة»، فنقول:

حيث إن قوله عليه السلام «لكل زيادة ونقيصة» بمنزلة عامين لا عام واحد كما هو ظاهر، فهو مع أنه حكم بعنوان السهو فله الحكومة، لكنه مع ذلك أخص من قوله عليه السلام «من زاد» الشامل للعمد أيضاً، إلا أن قوله عليه السلام «لكل زيادة...» إلخ مسوق لبيان آخر وهو وجوب سجدة السهو، وإن كان يظهر منه: أن الزيادة والنقيصة ليست بمبطلّة على الإطلاق فهو متكفل لحكم الزيادة الغير المبطلّة، وحكم النقيصة كذلك.

ومنه يظهر: حاله بالنسبة إلى المستثنى في قوله عليه السلام «لا تعاد» مع أنه أخص من حيث اختصاصه بنقص الخمسة دون قوله عليه السلام «لكل نقيصة».

وأما قوله عليه السلام «إذا استيقن» مع سلامة سنده، ودلالته أظهر من قوله عليه السلام «لكل زيادة...» إلخ حيث إن الثاني مسوق لبيان حكم آخر.

ومن جميع ما ذكرنا تبين: أنه لا دليل على مبطلّة الزيادة السهوية حتى في الأركان فتأمل. إنتهى أنظر نهاية الدراية: ٣٥٩ - ٣٧٨.

←

→

• قال المحقق الأصولي التحرير آية الله السيد محمد الفشاركي رحمته الله:

«ثم اعلم أنه ربما يتمسك لإثبات صحة العبادة عند الشك في المانعية باستصحاب الصحة.

وقد أورد: بأن المراد من الصحة ليس صحة تمام العبادة؛ لأنها لم توجد بعد، وصحة الأجزاء السابقة على حدوث مشكوك المانعية لا شك فيها؛ لأنها إما عبارة عن مطابقتها للأمر المتعلق بها، أو ترتب آثارها عليها، ولا ريب في حصول الأول، لأن ما وقع لا يتقلب عما وقع عليه، وكذا الثاني؛ لأن آثار الأجزاء السابقة ليس إلا حصول الماهية منها ومن سائر ما يعتبر في الماهية إن لحقت بها، والشك في مانعية الموجود راجع إلى الشك في أنه هل ينضم بفعل سائر الأجزاء جميع ما يعتبر في الماهية بالأجزاء السابقة - لعدم اعتبار عدم ما يشك في مانعيته في الماهية - أو لا ينضم - لاعتباره فيها - وليس من آثار صحة الأجزاء السابقة حصول الانضمام بفعل سائر الأجزاء.

والحاصل: أن صحة الأجزاء السابقة ليس مشكوكاً فيها، وعلى تقدير تحقق الشك فيها، ليس من آثارها حصول الكل بضم باقي الأجزاء عند حصول مشكوك المانعية، بل اليقين بالصحة يجمع مع الشك في ذلك.

وقد يدفع هذا الاشكال في بعض الموارد، وهو: ما إذا كان الشك في قاطعية الموجود لا مانعية ذلك - بناءً على أن المانع هو ما يكون عدمه معتبراً في المأمور به - نظير سائر ما يعتبر فيه من الأجزاء والشرائط من غير أن يكون حدوثه موجباً لحدوث وصف في الأجزاء، أو زوال وصف فيها، فهو في الحقيقة راجع في تركيب الماهية من أمور وجودية وأمور عدمية، والقاطع ما لا يكون عدمه معتبراً في المأمور به، بل يكون وجوده موجباً لزوال ما اعتبر في الماهية من الهيئة الاتصالية القائمة بمجموع الأجزاء، فالشك عند حدوث ما يشك في قاطعيته، راجع

←

→

إلى الشك في بقاء تلك الهيئة الاتصالية وعدم بقائها، فيستصحب بقاء قابلية الأجزاء السابقة للحقوق سائر الأجزاء بها؛ إذ مع عدم وجود القاطع لها هذه القابلية، ويحدث عند الشك في حدوث القاطع شك في بقاء تلك القابلية.

وهذا البيان لا يجري في الشك مع وجود المانع.

أما عدم جريان استصحاب الهيئة فواضح؛ إذ ليس الشك في ذلك.

وأما الشك في بقاء القابلية؛ فلإبقاء تلك القابلية أثرها عدم وجوب إستئناف الأجزاء السابقة لا تحقق ما يعتبر في الماهية وهو عدم المانع، فالأصل بالنسبة إليه مثبت .

ويمكن المناقشة في الاستصحابين في الصورة الأولى:

أما في استصحاب الهيئة؛ فبأن يقال: إن كان المراد من الهيئة القائمة بمجموع الأجزاء فهي لم تتحقق بعد، فإن كان المراد: القائمة بالأجزاء السابقة فهي مقطوع البقاء، ولا تنفع في إثبات حصول الهيئة المعتبرة في العبادة باتيان سائر الأجزاء.

وأما في استصحاب القابلية؛ فلأنها لا تثبت حصول الهيئة بلحقوق سائر الأجزاء.

ويدفع الأولى: بأن إستصحاب الهيئة من الاستصحابات العرقية الغير المبينة على التدقيق العقلي، فكما أن الماء المسبوق بالكريّة يستصحب كريتها - بناءً على أن الماء حال الشك هو الماء السابق - كذلك يستصحب الهيئة - بناءً على كون الهيئة أمراً واحداً قائماً بالأجزاء السابقة وبالمجموع -.

وعن الثانية: بأن الغرض من استصحاب القابلية ليس إلا عدم وجوب إستئناف الأجزاء السابقة، إذ على تقدير عدم بقائها يجب الاستئناف.

ويرد عليه: أن عدم وجوب الاستئناف ليس من آثاره حصول الهيئة الاتصالية الواجب إحرازها بضمّ سائر الأجزاء بما سبق.

هذا والتحقيق أن الكلام في مقامين:

الأول: في حكم القاطع.

←



الثاني: في حكم المانع.

أما الأول: فنقول:

إن معنى كون الشيء قاطعاً وناقضاً إقتضاء وجوده رفع أمر لولا حدوثه لكان ذلك الأمر باقياً، فإذا حكم الشارع على فعل بأن ذلك ناقض للعبادة يكون معناه: أن هذا الفعل موجب لرفع أمر كان حاصلًا قبل حصوله وكان ذلك باقياً لولا حدوث ذلك، وتحقق هذا المعنى حقيقة في العبادة من غير ابتناء على المسامحة العرفية إنما هو باشتمال كل جزء على أثر بقاء ذلك الأثر في حال فعل ما يلحقه من الأجزاء معتبراً في حصول أثر اللاحق وترتبه عليه، ويكون حدوث الجزء موجباً لحدوثه وبقائه، ويكون حدوث ما سمّاه الشارع ناقضاً موجباً لرفع ذلك الأثر - نظير الحدث بالنسبة إلى الطهارة الحاصلة من الوضوء ..

فمعنى كون الضحك ناقضاً للصلاة: أن لكل جزء من أجزاء الصلاة الذي يلحقه الضحك أثر، يكون بقاء ذلك الأثر معتبراً في أثر ما يلحقه الأجزاء ويكون الضحك رافعاً لذلك الأثر، مثلاً التكبير أثره مرتبة من القرب يكون بقاء تلك الجزئية في ترتب ما يترتب على القراءة معتبراً ويكون الضحك المتخلل بين التكبير والقراءة موجباً لارتفاع ذلك القرب.

ولا يتوهم: أن لازم ما ذكرنا كون كل جزء لاشتماله على أثر مخصوص به واجباً نفسياً، لجواز أن يكون المطلوب حصول مرتبة من القرب، وهي تحصل بفعل الاجزاء شيئاً فشيئاً، ويكون بقاء ما يحصل من كل جزء منوطاً بعدم لحوق الضحك، فإذا شككنا في قاطعية شيء موجود، نشك في أنه هل ارتفع بحدوث ذلك ما كان حاصلًا بفعل الجزء أم لا؟ والأصل عدم حدوث ما يرفع ذلك، وكذلك الأصل بقاء صحة الجزء السابق - أي بقاء أثره الحاصل بفعله - ويرتب على هذا الاستصحاب صحة الجزء اللاحق وعدم وجوب استئناف الجزء السابق.



→

لا يقال: إن هذا الاستصحاب لا يثبت به عدم رافعية الأثر الموجود المشكوك رافعيته. لأننا نقول: هب أنه لا يثبت به ذلك ولا يترتب على ذلك فساد؛ لأن الغرض من إحراز ذلك ليس إلا صحة اللاحق وعدم وجوب استئناف السابق، وهذا الغرض يترتب على استصحاب عدم وجود كلي الرافع وإن لم يعلم منه حكم الفعل الموجود. ثم إن ما ذكرنا بعينه جار في صورة الشك في حصول ما يعلم قاطعيته، بل فيه أظهر. أما الثاني، فالكلام فيه مبني على مقدّمة هي:

أن الأمر المتعلق بالجزء تبعاً لل لازم من مطلوبة المركّب هل هو متعلّق بالجزء المقيد بعدم لحوق ما يمنع عن حصول المركّب منه ومن سائر الاجزاء، أو متعلق بالجزء من غير تقييد؟

وعلى الثاني فهل يكون سقوط ذلك الأمر مراعى بعدم لحوق ما يمنع عن ذلك، أو يكون سقوطه غير منوط بشيء، غاية الأمر: أنه إذا حصل المانع عن انضمام سائر الأجزاء يعود الأمر بالجزء لأجل حصول الداعي للأمر؟

والظاهر هو الاحتمال الأخير؛ لبطان الأولين وعدم وجود احتمال آخر، أما الثاني فظاهر، وأما الأول:

فأما بطلان الاحتمال الأول: فلأن منشأ الأمر بالمقدّمة ليس إلا التوقّف، وهو لا يكون إلا متعلّقاً بذات الجزء المعرّة عن تقييد.

لا يقال: الجزء الملحق بالمانع لا يتوقّف عليه الكل وما لم يلحقه يتوقّف عليه، لأنّه لا يلزم من عدم الأوّل عدم المركّب ويلزم من عدم الثاني عدمه.

لأننا نقول: الذي تتقوّم به الماهية المركّبة هو ذات الأجزاء، وأما عدم المانع فهو بنفسه معتبر في الماهية وتتقوّم به وكذلك عدم القاطع، غاية الأمر أن الأوّل يتقوّم به الماهية بنفسه والثاني تتقوّم بملزومه الذي هو الهيئة الاتصالية أو أمر آخر، فليس ما تعلق به الأمر المقدمي أمراً مقيداً، ولو كان ما ذكرته من الاعتبار موجباً للتعدّد

←



والانقسام، واختصاص للأمر الغيري نفسه دون آخر، يجري ذلك في كل جزء بالنسبة إلى ما يلحقه من الأجزاء ولا تلتزم به.

وأما بطلان الاحتمال الثاني: فلأن الغرض من الأمر المقدمي بأي مقدمة تعلق ليس إلا رفع امتناع تحقق ذي المقدمة من جهة عدم تلك المقدمة، ولا ريب أن ذلك الغرض يحصل بمجرد حصولها الجزء في الخارج، واستمراره ليس أمراً مرتباً عليه حتى يكون غرضاً من حصوله، بل منوط بعدم ما يمنع منه حصول الماهية من الجزء الموجود وسائر الأجزاء الأخرى، فإرادة استمراره موجب للأمر باقواء عدم ذلك المانع، غاية الأمر: أنه إذا حصل ذلك المانع يتجدد معه أمر مقدمي بذلك الجزء لحصول الداعي للأمر.

نعم، لو كان الغرض من الأمر بالمقدمة رفع الامتناع من جهة عدم تلك المقدمة واستمرار عدم الامتناع، كان الامتناع مراعى بعدم المانع، لأنه إتيان المأمور به على وجه يطابق غرض المولى والمطابقة لا يحصل إلا بعدم المانع.

إذا عرفت ذلك: فاعلم أن ما يعتبر عدمه:

تارة: يعتبر عدمه في المركب لأجل أنه يكون بنفسه من مقوماته وأجزائه.

وأخرى: يعتبر لأجل إخلاله بالسابق وسقوطه عن قابلية لحق الباقي به مع وجود ذلك. وثالثة: لأجل اعتبار عدمه في لحق المتأخر بالسابق بمعنى: أنه يسقط الباقي عن قابلية اللحق بالسابق، وذلك كالسكوت الطويل بالنسبة إلى الأجزاء التي يعتبر فيها الموالاة.

أما الكلام في الصورة الأولى:

فتارة: في الشبهة الحكمية.

وأخرى: في الموضوعية.

أما الأولى: فالظاهر أنه يجب البناء على ما فعل من الأجزاء وإتمامه والإجزاء به في



→

الظاهر إلى أن ينكشف الخلاف، ولنذكر أولاً ما يقتضيه المانعية ثم ما يدفع به تلك المقترضيات عند الشك فيها بسبب الشك في حدوث ما يقتضيهها.
فاعلم أن ما علم مانعيته إذا وجد في الخارج يقتضي أمرين:
الأول: وجوب استئناف ما فعله لأجل عروض ما يمتنع معه كون ذلك جزءاً فعلياً للعبادة.

الثاني: عدم حصول التركب المعتبر في مفهوم العبادة.
وبسبب هذين الأمرين يمتنع إتيان باقي الأجزاء أيضاً وامتنال الأوامر المتعلقة بها، إذا كان بين الأجزاء ترتيب، فإن الواجب الغيري حينئذ ليست ذلك الجزء، بل هو ذلك مقيداً بسبق ما يعتبر سبقه عليه، والمفروض أنه لم يحصل.

مثلاً: لو فرضنا: أن زيادة التكبير مانعة وفعلها يحدث بسبب ذلك أمراً باعادة التكبير بقصد الدخول في الصلاة ويجب عليه تركها بعده ولا يقدر ما لم يستأنف التكبير ولم يترك الزيادة على امتثال الأمر الغيري المتعلق بالقراءة وغيرها من الأجزاء، لأن المأمور به بالأمر الغيري ليس مطلق القراءة بل هو القراءة بعد التكبير وترك الزيادة. إذا عرفت ذلك فنقول: إذا شك في مانعية شيء صدر منه يكون شكّه في ذلك موجباً للشك في وجوب استئناف ما سبق، وللشك في إتيان جميع ما يعتبر في المركب لو أتى بباقي الأجزاء، وللشك في إتيان باقي الأجزاء على وجه يطابق الأوامر المتعلقة، فإذا دلّ الدليل الشرعي - مثل استصحاب عدم فعل ما يعتبر تركه في المأمور به - على أن ترك ما يكون مانعاً حاصل بحكم الشارع، يكون مقتضى ذلك وجوب البناء على عدم حدوث أمر مما سبق فعله، وسقوط العقاب على ترك المركب المستند إلى ترك ذلك الجزء المأتي به، وفعل ما يجب تركه إذا أتى بباقي الأجزاء، والإكتفاء باتيان هذه الحالة باقي الأجزاء التي يعتبر في سقوط الأمر المتعلق بها، وعدم العقاب على ترك المركب المستند إلى تركها إيجاباً في

←



حال سبق فعل الجزء السابق وترك المانع، فإذا حصل للمكلف الأمن من العقاب من جميع هذه الوجوه بواسطة ذلك الدليل يكون آمناً من العقاب على مخالفة الأمر النفسي المتعلق بالمركب فلا موجب للاستئناف وترك مشكوك المانعية وعدم دلالة الأصل المذكور على حصول الامتثال للأمر النفسي، وعدم مانعية الموجود بعد الأمن من العقاب على المخالفة لو كان ما أتى به غير مطابق للأمر النفسي لا يضر بحال المكلف، لأن وجوب إحرازه - حيث يحكم به العقل - إنما هو لأجل توقّف الفرار عن العقاب على الاحراز وهو غير متوقّف على ذلك كما عرفت.

والحاصل: أن الذي يجب على المكلف إتيان الجزء السابق على وجه يصلح لأن يلحق به باقي الأجزاء وترك المانع الذي اعتبر في المأمور به وإتيان الأجزاء الباقية على وجه يطابق الأوامر المتعلقة بها فاحراز ترك المانع واجب لكونه موجباً لليقين ببقاء قابلية ما سبق عليه، ولكونه في نفسه مطلوباً غيرياً ولكون تحققه من شرائط صحة الأجزاء اللاحقة حقيقة وأصالة الترك دليل لثبوت شرائط الأجزاء اللاحقة شرعاً ولثبوت جزء العبادة وهو الترك ودليل لبقاء القابلية في الأجزاء السابقة، كما أن استصحاب الطهارة موجب لثبوت شرط الصلاة وهي الطهارة، فالمكلف إذا أتى بباقي الأجزاء يكون شرعاً، آتياً جميع ما يعتبر في المأمور به.

وأما الثانية - أي: الشبهة الموضوعية - :

فالحكم يختلف باختلاف كيفية عدم المانع في المركب. فإنه قد يكون عدمه من حالات المصلّي مثل لبس المصلّي جلد ما لا يؤكل لحمه في حال الصلاة.

وقد يكون من حالات بعض ما على المصلّي مثل طهارة اللباس وعدم كونه جلد ما لا يؤكل لحمه.



→

وقد يكون من إعتبارات نفس الفعل بحيث يكون المطلوب الفعل الواقع في غير ما لا يؤكل لحمه.

وقد يكون نفس الترك من الأجزاء مثل عدم التكتف، وعدم قول آمين في أثناء الصلاة.

فإن كان من إعتبارات المصلي: يكون جريان الأصل وعدمه تابعاً لليقين السابق المتعلق بحال المصلي، فيقال عند الشك في لبس ما يكون لبسه مانعاً: إن المصلي لم يكن لابساً في الزمان السابق والأصل عدمه، ونظيره استصحاب طهارة المصلي من الحدث، وإن كان من إعتبارات ما عليه ينبع حال ذلك، فإذا شك في طهارة الثوب أو وقوع ما يمنع كونه عليه أن الأصل طهارته، والأصل عدم وقوع ذلك عليه إذا كان مسبوقاً بالطهارة وعدم الوقوع.

ومن هنا علم: أنه إذا شك في أصل اللباس من حيث كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه لم يجر الأصل لعدم وجود الحالة السابقة، وكذلك الأمر عند الشك في كونه حريراً إذا قلنا: إن مانعية الحرير من إعتبارات اللباس، وإن كان من إعتبارات الفعل لم يجر فيه الأصل، لأنه ليس هناك حالة سابقة للفعل الخاص من حيث وقوعه في غير ما لا يؤكل لحمه، وإن كان نفس الترك من الأمور المعتبرة في العبادة - نظير ترك التأمين والتكتف - فبالأصل يحرز عدمه.

ثم اعلم: أنه إذا كان الشك في المانعية راجعاً إلى الشك في كون إعتبار عدم الشيء من خصوصيات وقوع الفعل، كما إذا شككنا في أن المأمور به هل هو الصلاة الواقعة في غير ما لا يؤكل لحمه أو مطلق الصلاة في أي شيء وقع؟

فلا يخفى: أن أصالة عدم المانع لا يجري هنا أيضاً، وإنما المجدي في المقام هو أصالة البراءة عن القيد الزائد بناءً على إعتبارها في الأجزاء العقلية التي لا يكون الشك في جزئيتها راجعاً إلى الشك في كون المأمور به الأقل في الخارج أو الأكثر

←



في الخارج وقد مرّ الكلام فيه.

فان قلت: أي فرق بين ما يكون عدمه مستقلاً من الأجزاء، وما يكون عدمه من اعتبارات وقوع الفعل؟ فأنه كما يكون المطلوب في الثاني الفعل الخاص وهو الواقع مثلاً في غير ما لا يؤكل لحمه، كذلك يكون المطلوب في الأول الأجزاء المقرونة بعدم ذلك، فكما أن الأصل لا يفيد في الثاني كذلك لا يفيد في الأول.

قلت: بينهما فرق واضح، فإنّ العدم إذا كان في نفسه مطلوباً لا يكون المطلوب إلاّ أفعالاً وتروكاً، والأوّل يحرز بالوجدان والثانية بالأصل، وليس المطلوب حينئذٍ الأجزاء المقرونة بالترك، بل المطلوب مجموع إمور، أحدها الترك.

أمّا إذا كان من اعتبارات نفس الفعل: كان المطلوب أمراً وجودياً خاصاً وهو الفعل المقرون بكذا، واستصحاب الترك لا يثبت به اقتران الفعل بالترك الذي هو من خصوصيات المأمور به، وإنّما لم نتكلّم في ذلك في الشبهة الحكمية، لأنّ الشك من هذه الحيثية راجع إلى الشك في كون المأمور به الأمر المقيّد فيكون راجعاً إلى الشك في الشرطية وقد مرّ تفصيله.

وأما الكلام في الصورة الثانية: فالظاهر أنّه كالاولى إلاّ أن بينهما فرقاً من حيث إنّه لا يحتاج هنا إلى أصليين:

أحدهما: أصالة عدم حدوث أمر جديد بالأجزاء السابقة.

والآخر: أصالة عدم وجود ذلك المانع.

بل الأوّل مغن عن الثاني، لأنّه لا يكون الشك في وجود المانع حينئذٍ سبباً للشك في حدوث الأمر الجديد، إذ المفروض أن ترك ذلك المانع ليس مطلوبيته إلاّ لأجل اقتضاء وجوده فساد الأجزاء السابقة، وليس هو في نفسه من مقومات المأمور به، والظاهر أن القواطع كلّها من هذا القبيل، فإذا أثبتنا عدم وجود الأمر الجديد



→

بالأصل، يحصل بالاثنيان بسائر الاجزاء براءة الذمة عن المأتي به.

فإن قلت: إن الواجب في مقام الامتثال إحراز حصول المأمور به في الخارج، والأصل المذكور وهو بضميمة الأصل الآخر في الصورة الاولى لا يثبت به عنوان المأمور به. قلت: قد مر جوابه؛ فإن الحاكم بوجود الامتثال ليس إلا العقل، وهو لا يحكم إلا بوجود فعل يسقط به العقاب، وأما الصورة الثانية فالظاهر أنه لا مجرى للأصل فيه، لأن أصالة عدم وجود المانع لا يثبت كون ما يأتي به من الأجزاء مرتبطة بالأجزاء السابقة.

ثم أنه قد يستدل لصحة العبادة عند الشك في المانعية: بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾^(١) فإن حرمة الابطال هو ايجاب المضي وهو ملازم للصحة، للاجماع على أن ما يجب المضي فيه يكون صحيحاً إلا الصوم والحج.

وتحقيق الكلام في الآية: أن الابطال هو التأثير في عروض وصف البطلان على العمل بعد أن لم يكن كذلك، كما في الاكرام، والاقامة، والاعناء، فإن معناها: جعل الشخص مكرماً وقائماً، وغنياً بعد أن لم يكن كذلك.

ولا ريب أن هذا المعنى يقتضي سبق اتصاف العمل بعدم البطلان وهو ملازم للصحة، ومعنى الآية ان حمل الابطال فيها على هذا المعنى جعل العمل لغواً بعد أن كان ذا أثر فهو راجع إلى النهي عن الأعمال الموجبة لحبط العمل.

ويؤيده: نفيه بقوله تعالى: ﴿لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ﴾^(٢) بقرينة قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَا يَتَّبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنْأً وَلَا أَذًى﴾^(٣).

(١) محمد ﷺ: ٣٣.

(٢) البقرة: ٢٦٤.

(٣) البقرة: ٢٦٢.

←

→

ويحتمل أن يكون المراد من الإبطال: إيجاد العمل باطلاً نظير قولهم ضيق فم الركبة أي أوجده ضيقاً، فمعنى الآية طلب ترك إتيان العمل باطلاً، ولا يرتبط بالمقام سواء كان النهي إرشادياً أم لا كما لو حمل على المعنى الأول.

ويحتمل أن يكون المراد: قطع العمل، ويمكن إرجاعه إلى الوجه الأول - بناءً على أن المراد من العمل الأعم من الواجبات الغيرية والنفسية - .

لا ريب أن الاحتمال الأول هو المتعين لما عرفت: من أنه المعنى الحقيقي للإبطال، وقد استعمل فيه في الآية الأخرى، ولأنه المناسب للآيات المتقدمة على هذه الآية وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^(١) لأن إتيان العمل باطلاً مخالفة لله والرسول فالأمر بالاطاعة يغني عن النهي عن ذلك، مضافاً إلى ما ورد من تفسير الآية ما يطابق المعنى الأول.

فحصل: أن الاستدلال بها - مع قطع النظر عما يأتي الإشارة إليه - إنما يمكن إذا أريد به المعنى الثالث، وقد عرفت: أن الظاهر منها هو المعنى الأول.

الآن يقال: إن المعنى الثالث راجع إلى المعنى الأول، لكنه يبعد دعوى ظهور الآية فيما يكون فيه جهة مطلوبة ذاتية إلا أن كون قطع العمل بعد فعل ما يشك في مانعيته ابطلاً محل شك، لأن المشكوك لو كان مانعاً لا يكون القطع بعد فعله ابطلاً وهو ظاهر.

ومن هنا ظهر: حال استصحاب حرمة القطع، واستصحاب وجوب الانتمام، لأنه يكون الشك في المانعية موجباً للشك في كون النقض إطلاً وفي القدرة على الإبطال ومعه يكون موضوع المستصحب وهو الوجوب مشكوك البقاء وكون إلحاق الباقي اتماماً، لأن كون المأتي به اتماماً مبني على عدم كون ما يشك في مانعيته معتبراً في المأمور بوجه من الوجوه.

→

الأ أن يقال: إننا نستصحب القدرة على الاتمام وكون اتیان باقي الاجزاء قبل حدوث ذلك إتماماً.

ويرد على الأول: أن استصحاب القدرة أنما يثبت به شرط وجوب واقعاً وهو القدرة وثبت به موضع الوجوب الواقعي ولكن ترتيب آثار بقاء القدرة الذي هو راجع إلى ايجاب الاتمام ظاهراً موقوف على القدرة على الاتمام وهو لا يثبت بهذا الاستصحاب، لأن الاستصحاب لا يثبت به شرائط نفسه، وأما إستصحاب كون الأجزاء اللاحقة اتماماً فإن كان جارياً، يغني عن استصحاب القدرة.

ولكنه يرد عليه: أن كون فعل هذه الأجزاء الباقية إتماماً من غير اعتبار مسبقيتها بالترك في حصول الاتمام بها مشكوك حتى في حال سبقها بترك مشكوك المانعية، فلعلّ موضوع الاتمام هو الجزء المسبوق بترك المشكوك مانعيته.

والحاصل: إن كون الجزء المسبوق بترك مشكوك مانعيته اتمام يقيني: لأنه إما أن يكون اتماماً مع المقيد أو مطلقاً، وعلى أي الأمرين يكون ما به الاتمام موجوداً في ذلك العنوان، لكنه لا يكون فعل هذه الأجزاء مصداقاً لذلك العنوان، وأما كون الجزء إتماماً من غير اعتبار سبق ترك مشكوك المانعية في الاتصاف بذلك حتى في حال سبق فاتصاف الأجزاء المطلقة القدر المشترك بين المسبوق بالترك وغير المسبوق به بالاتمام مشكوك، فكيف يستصحب الاتمام فتأمل.

ومما ذكرنا علم: أن الأمر لو دار بين رفع اليد عما يكون مشغولاً به والاستئناف وبين الاتمام والاعادة، كان الأول هو المتعين، لأنه مع القدرة على مراعاة الجزم المعبر في تحقق الامتثال حيث يقدر عليه يأتي بالمأمور به على وجه لا يحصل معه مراعاة الجزم واشتمال فعله على هذا الوجه على مراعاة الاحتياط من جهة احتمال كون القطع ابطالاً محرماً لا يسوغ ترك الاحتياط من تلك الجهة، مع كونه إما واجباً، أو أهم من ذلك.

←

→

اللهم إلا أن يقال: إن فعل المبطل عقيب ما يشك في مانعته وقبل إتيان باقي الأجزاء يكون حراماً فيكون الاتمام في الظاهر واجباً والاعادة واجبة، لعدم القطع بحصول المأمور به لا واقعاً ولا ظاهراً، وحينئذ يكون طريق إمتثال الأمر منحصرأ في الاتمام والاعادة.

أما حرمة فعل المنافي فهي إما لإستصحاب الحرمة، لأنه كان قبل وجود مشكوك المانعية حراماً، أو لأجل أنها من أحكام الكون في العبادة وهو مستصحب، لأن المكلف كان في العبادة قبل فعل مشكوك المانعية، وبعد فعله يشك في أنه خرج بسببه عن العبادة أو هو باق فيها فيستصحب الكون في العبادة.

ويرد على الوجه الأول: أن الذي كان موصوفاً بالحرمة ليس هو فعل ذات المنافي، بل هو إخراج الجزء القابل للحقوق الباقي عن قابلية لحوق الباقي به وكون فعل المنافي إخراجاً للقابل عن القابلية مشكوك، لاحتمال خروجه عن القابلية قبل فعل ذلك.

اللهم إلا أن يستصحب القابلية وحينئذ فلا حاجة إلى إستصحاب الحرمة، ولا يجب الاعادة ايضاً إذا لم يكن المانع المشكوك على تقدير مانعته مخرجاً للأجزاء اللاحقة عن قابلية للحقوق بما سبق وقد مرّ بيانه.

واعلم أن ما ذكرنا كله: أنما كان في الزيادة عمداً، وأما الزيادة سهواً فيما يقدر زيادته عمداً فالكلام فيه هو الكلام في النقص سهواً، فإنه يرجع إلى الإخلال بالشرط سهواً، وقد مرّ أن الشيخ رحمته الله بنى على أن مقتضى الأصل فيه هو البطلان، وقد مرّ ضعفه وأنه يمكن القول فيه بالصحة.

وقد ظهر من جميع ما ذكرناه في الزيادة والنقص: أن مقتضى الأصل في الزيادة - سهواً كان أو عمداً - عدم البطلان.

وأما من بنى فيه على أصالة البطلان فيلزمه القول بأصالة البطلان في الزيادة السهوية إن

←

→

ثبت أن الزيادة العمدية مفسدة، وليس له الخروج عن هذه القاعدة إلا بالنص بالبطلان.

وقد عرفت أيضاً: أن الأصل في كل جزء شك في كونه ركناً عدم الركنية، سواء كان المراد من الركن ما يبطل بنقيصته سهواً العبادة، أو كان المراد ما يبطل بنقيصته سهواً وزيادته عمداً أو سهواً.

نعم، من بنى على أن النقيصة السهوية، الأصل فيها بالبطلان دون الزيادة يلزمه التفصيل في الشك في الركنية فيقول: إن الأصل هو الركنية إن كان المراد التفسير الأول، وعدمها إن كان هو الثاني.

والشيخ في «الرسالة»: حكى عدم الفصل في الصلاة بين الاخلال سهواً، وبين الزيادة عمداً وسهواً فقال - بناءً على مذهبه -:

«إن أصالة البراءة الحاكمة بعدم البأس بالزيادة، معارضة - بضميمة عدم القول بالفصل - بأصالة الاشتغال الحاكمة ببطلان العبادة بالنقص سهواً، وحينئذ فإن جوزنا الفصل في الحكم الظاهري الذي يقتضيه الأصول العملية فيما لا فصل فيه من حيث الحكم الواقعي فيعمل بكل واحد من الأصلين، وإلا فاللازم ترجيح قاعدة الاشتغال على البراءة كما لا يخفى»^(١).

وأورد عليه: بأن التعارض ليس بين الأصلين، بل التعارض بين الإطلاق الأمر القاضي بعدم كفاية الناقص، وبين أصالة البراءة الحاكمة بعدم بطلان ما اشتمل عليه الزيادة - بضميمة عدم القول بالفصل - وذلك لأن عدم كفاية ما نقص بعض أجزائه سهواً من مقتضيات إطلاق الأمر المقتضي لكون الواجب في حالتي الذكر والنسيان أمراً واحداً وهو التام الاجزاء، فالمعارضة حقيقة يكون بينهما مع تسليم أن المعارضة بين الأصلين، فلا وجه لتقديم قاعدة الاشتغال.

(١) أنظر فرائد الأصول: ٣٨٥/٢.

←



وربما يجاب: بأن مقتضى الاطلاق هو كون الواجب في الحالتين واحداً، وأما عدم سقوط الأمر بما لا يكون مأموراً به فليس من مقتضيات الاطلاق، والمفروض أنه مقتضى نظر صاحب «الرسالة» - حيث بنى على عدم معقولية اختلاف الواجب بالنسبة إلى الذاکر والناسي - هو كون الناقص مسقطاً عن الواجب لا مأموراً به واقعاً، ووجه تقديم الاشتغال: أنه لا يوجب قاعدة قبح التكليف بلا بيان - بضميمة عدم القول بالفصل - الأمن من العقاب في المورد الذي - لولا عدم القول بالفصل - حكم فيه بالاحتياط.

واعلم أن الأخبار في باب الزيادة كثيرة لا بأس بالاشارة اليها وإلى ما يستفاد منها وطريق الجمع بينها.

فمنها: ما يدلّ بظاهره على أن مطلق الزيادة مبطلّة، كقوله عليه السلام: «من زاد في الصلاة فعله الاعادة»^(١).

وقوله عليه السلام: «فيمن أتم في السفر أنه يعيده قال عليه السلام: لأنه زاد في فرض الله»^(٢) بناءً على أن الرواية أعم من السهو والعمد، وأن المراد من فرض الله هو الصلاة. وما ورد في الطواف: من أنه كالصلاة في أن الزيادة مبطلّة.

ومنها: ما يدلّ على أن الزيادة السهوية مبطلّة، كقوله عليه السلام: «إذا استيقن أنه زاد في المكتوبة فليستقبل صلاته»^(٣).

ومنها: ما يدلّ على أن الزيادة مطلقاً غير مبطلّة، كقوله عليه السلام: «تسجد سجدي السهو لكل زيادة ونقيصة يدخل عليك»^(٤).

(١) أنظر الكافي الشريف: ٣/٣٥٥ باب من سهى في الأربع والخمس... ح ٥.

(٢) أنظر الخصال للصدوق: ٦٠٤ باب خصال من شرائع الدين ح ٩ عنه الوسائل: ٥٠٨/٨ باب من أتم في السفر عامداً... ح ٨.

(٣) أنظر الكافي الشريف: ٣/٣٤٨ باب السهو في الركوع ح ٣ باختلاف يسير.

(٤) أنظر التهذيب: ٢/١٥٥ باب تفصيل ما تقدّم ذكره في الصلاة... ح ٦٦ واللفظ هكذا: «تسجد سجدي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقصان...».



→

ومنها: ما يدلّ على أنّ زيادة غير الأركان لا تكون مبطلّة، كقوله ﷺ: « لا تعاد الصلاة إلا من خمسة »^(١). بناءً على أنّ لا تعاد شاملة للزيادة: إما بأن يكون المعنى: لا تعاد الصلاة من طرف شيء ممّا يعتبر في الصلاة زيادة ونقيصة إلا من خمسة، وعدم تصوّر الزيادة في بعض الخمسة مع تصوّره في الركوع والسجود لا يضرّ بحمله على الأعم من الزيادة والنقيصة. أو يكون المعنى « لا تعاد الصلاة من جهة نقص شيء » ويكون الشيء أعم من التروك المعتبرة في الصلاة.

والفرق بين الوجهين: أنّ الأوّل يقتضي بطلان زيادة الركوع والسجود دون الثاني كما لا يخفى.

وكقوله ﷺ في عدم ابطال زيادة غير الركن وابطال زيادته: «لأنّه زاد في فرض الله»^(٢) بناءً على أنّ المراد من فرض الله هو الركوع أو الركعة بقرينة ما ورد: من أنّ بعض أجزاء الصلاة فرض الله وبعضها سنّة.

وجه الدلالة على أنّ زيادة غير الركن غير مبطلّة:

أنّ تعليل الاعادة بزيادة الركن - مع كون زيادة غير الركن حاصلة قبلها - موجب لعدم كون السابق موجباً للبطلان، والأو كان العلّة هو السابق ولم يكن اللاحق مع صلوحه للعلّة أيضاً علّة، لأنّ المترتّبين الصالح كلّ منهما للعلّة يكون إستناد المعلول بالسابق وإلّا لزم خروج العلة التامة عن كونها علّة تامة، أو تحصيل الحاصل وكلاهما محال.

إذا عرفت ذلك فنقول: قوله ﷺ: (لا تعاد...) الخ، حاكم على سائر الأخبار الدالة

(١) أنظر التهذيب: ١٥٢/٢ باب تفصيل ما تقدّم ذكره في الصلاة... ح ٥٥.

(٢) أنظر وسائل الشيعة: ٥٠٨/٨ باب من أتمّ في السفر عامداً ... ح ٨

←

→

على أن مطلق الزيادة مبطله مثل قوله عَلَيْهِ: «من زاد» وقوله عَلَيْهِ: «لأنه زاد في فرض الله».

إلا أن يقال: إن قوله: «من زاد» ليس في مقام بيان اشتراط عدم الزيادة ليكون لاتعاد^(١) لكون معناه لا تعاد ممّا يعتبر في الصلاة حاكماً عليه، بل المقصود رفع ما لعلّه يتوهم من أن الزيادة على تقدير الابطال لا يوجب الاعادة، وحينئذ يكون معارضاً لقوله: (لا تعاد)، إلا أن الظاهر خلاف ذلك خصوصاً مع كون الزيادة من قبيل الموانع التي يكون بيان مانعيتها غالباً بالأمر بالاعادة إذا حصلت.

مع أنّه يمكن أن يقال: إن شمول «لا تعاد» للزيادة السهوية في غير الأركان بعد خروج الأركان عنها بالاستثناء أظهر من شمول «من زاد» لها.

أو يقال: إن «لا تعاد» أقلّ فرداً من قوله «من زاد» وإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، من حيث عموم «من زاد» للعمد والسهو والأركان وغيرها، وعموم «لا تعاد» للزيادة والنقيصة، لأنّ لا تعاد شامل للزيادة والنقيصة السهويتين في غير الأركان وقوله عَلَيْهِ: «من زاد» يشمل الزيادة العمدية في غير الأركان وكذلك السهوية في غير الأركان وهذان القسمان يقابلان ما يشمله قوله: «لا تعاد» ويشمله أيضاً قوله: «من زاد» على زيادة الأركان عمداً وسهواً فتخصيصه بـ «لا تعاد» أولى من العكس؛ لأنّ «لا تعاد» أقلّ فرداً، وكذلك تخصيص بقوله عَلَيْهِ: «لا تعاد» قوله عَلَيْهِ: «لكلّ زيادة ونقيصة تدخل عليك» بغير الأركان باعتبار ذيل «لا تعاد» وهو قوله: «الأ من خمسة» لأنه أخصّ من قوله: (لكلّ زيادة) وهو بعد اختصاصه بغير الأركان تخصيص قوله عَلَيْهِ: «من استيقن أنّه زاد» بغير الأركان.

فان قلت: النسبة بين قوله عَلَيْهِ: «لكلّ زيادة ونقيصة» وقوله: «من استيقن» ليست إلاّ التباين، إذ ليس الأوّل عامّاً واحداً، بل قوله: «لكلّ زيادة» عام وقوله: «ونقيصة»

(١) العبارة غير واضحة.

→

عام آخر، وملاحظة النسبة أولاً بين ذيل « لا تعاد » مع قوله « لكل زيادة » وتخصيص الثاني بالأول وإن جعل الثاني أخص من قوله « من استيقن » إلا أن باب التعارض لا يقتضي بأن يخصص « من استيقن » بقوله: « لكل زيادة »، لأنه لا يكون لقوله: « لكل زيادة » بعد التخصيص ظهور في الباقي ظهوراً منعقداً بعد التخصيص، بل شموله للباقي إنما يكون بالظهور الأول الذي قبل التخصيص، وتلك الدلالة لا تقتضي تقديم الثاني على الأول.

ولهذا من قال في قول القائل: (أكرم العلماء ولا تكرم النحويين ولا تكرم فساق) فساق العلماء، يخصص (أكرم العلماء) بقوله: (لا تكرم الفساق) فرجع النسبة بين قوله: (أكرم العلماء) و(لا تكرم النحويين) عموماً من وجه.
ردّ قوله: بأنّ (أكرم العلماء) لا يكون له ظهور في الباقي ناشئاً من غير ما نشأ منه الظهور الأول.

قلت: إن صحّ التمثيل، وصحّ ما ذكرت: من أنه لا ينعقد لقوله: « من زاد » ظهور في الباقي، إلا أنه بعد التخصيص يكون أظهر في شمول ما عدا الأركان من شمول « من استيقن » لما عدا الأركان، فتخصيص « من استيقن » به أولى من العكس.
ولكن لقائل أن يقول: إن قوله: « من زاد » معناه: من زاد زيادة غير مبطلّة فعليه كذا، وليس المقصود من الرواية: بيان عدم الإبطال، بل المقصود: بيان حكم موضوع الزيادة الغير المبطلّة، وحينئذٍ فلا معارضة بين ذلك، وبين قوله: « من استيقن ».
هذا ولكن في سند « من استيقن » ضعف يغني عن التعرّض بعلاج معارضاته، فلم يبق في المقام معارضة إلا بين « لا تعاد » وما دلّ على مبطلية مطلق الزيادة، وقد مرّ حكمته عليها.

فظهر: أن مقتضى الروايات كون الزيادة العمدية مبطلّة والسهوية غير مبطلّة.». إنتهى
أنظر الرسائل الفشاركية: ١٥٨ - ١٧٤.

الرابع : [تعذر الجزء أو الشرط]

أنه لو علم بجزئية شيء، أو شرطية في الجملة، ودار [الأمر]^(١) بين أن يكون جزءاً أو شرطاً مطلقاً ولو في حال العجز عنه، وبين أن يكون جزءاً أو شرطاً في خصوص حال التمكن منه - فيسقط الأمر بالعجز عنه على الأول؛ لعدم القدرة حينئذ على المأمور به، لا على الثاني فيبقى متعلقاً بالباقي، ولم يكن هناك ما يعين أحد الأمرين من إطلاق دليل اعتباره جزءاً أو شرطاً، أو إطلاق دليل المأمور به مع إجمال دليل اعتباره أو إهماله - لاستقل العقل بالبراءة عن الباقي؛ فإن العقاب على تركه بلا بيان والمؤاخذه عليه بلا برهان. لا يقال: نعم، ولكن قضية مثل حديث الرفع عدم الجزئية أو الشرطية إلا في حال التمكن منه.

فإنه يقال: إنه لا مجال هاهنا لمثله؛ بداهة أنه ورد في مقام الامتنان، فيختص بما يوجب نفي التكليف لا إثباته.

نعم، ربّما يقال: بأن قضية الاستصحاب في بعض الصور وجوب الباقي في حال التعذر أيضاً^(٢).

ولكنه لا يكاد يصحّ إلا بناء على صحة القسم الثالث من استصحاب الكلّي، أو على المسامحة في تعيين الموضوع في الاستصحاب، وكان ما تعذر ممّا يسامح به عرفاً؛ بحيث يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قيل بوجوب الباقي، وارتفاعه لو قيل بعدم وجوبه، ويأتي تحقيق الكلام فيه في غير المقام.

(١) لم ترد في بعض النسخ.

(٢) أنظر فرائد الأصول: ٣٨٩/٢.

[ضعف التمسك بقاعدة الميسور]

كما أن وجوب الباقي في الجملة ربما قيل ^(١) بكونه مقتضى ما يستفاد من قوله ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» ^(٢) وقوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور» ^(٣) وقوله: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» ^(٤). ودلالة الأول مبنية على كون كلمة «من» تبعيضية، لا بيانية ولا بمعنى الباء.

وظهورها في التبعيض وإن كان ممّا لا يكاد يخفى، إلا أن كونه بحسب الأجزاء غير واضح؛ لاحتمال أن يكون بلحاظ الأفراد. ولو سئِم فلا محيص عن أنه هاهنا بهذا اللحاظ يراد حيث ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحجّ بعد أمره به، فقد روي: «أنه خطب رسول الله ﷺ فقال: «إن الله كتب عليكم الحجّ.

فقام عكاشة - ويروى سراقه بن مالك - فقال: في كل عام يا رسول الله؟ فأعرض عنه حتى أعاد مرتين أو ثلاثاً فقال: ويحك، وما يؤمنك أن أقول: نعم؟! والله لو قلت: نعم، لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فاتركوني ما تركتم، وإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا

(١) أنظر فرائد الأصول: ٣٨٩/٢.

(٢) الرواية عامية في الأصل، أوردها ابن أبي جمهور قوله في عواليه: ٥٨/٤ ح ٢٠٦. وانظر صحيح البخاري: ١٤٢/٨ ط دار الفكر بيروت وأيضاً: صحيح مسلم: ١٠٢/٤ ط دار الفكر بيروت. وتأتي مصادر عامية أخرى عندما يذكر المصنف الرواية بطولها.

(٣) أوردها ابن أبي جمهور الأحسائي أيضاً في عواليه: ٥٨/٤ ح ٢٠٥.

(٤) أيضاً عوالي اللثالي: ٥٨/٤ ح ٢٠٧.

نهيتكم عن شيء فاجتنبوه»^(١).

ومن ذلك ظهر: الإشكال في دلالة الثاني أيضاً حيث لم يظهر في عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمعسورها؛ لاحتمال إرادة عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور منها.

هذا، مضافاً إلى عدم دلالة على عدم السقوط لزوماً؛ لعدم اختصاصه بالواجب، ولا مجال معه لتوهم دلالة على أنه بنحو اللزوم؛ إلا أن يكون المراد عدم سقوطه بما له من الحكم - وجوباً كان أو ندباً - بسبب سقوطه عن المعسور بأن يكون قضية الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه؛ حيث إن الظاهر من مثله هو ذلك - كما أن الظاهر من مثل: «لا ضرر ولا ضرار»^(٢) هو نفي ما له من تكليف أو وضع - لا أنها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهدة المكلف؛ كي لا يكون له دلالة على جريان القاعدة في المستحبات على وجه، أو لا يكون له دلالة على وجوب الميسور في الواجبات على آخر، فافهم^(١١).

(١١) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«يمكن أن يكون إشارة إلى أنه بعد أن تمت دلالة (الميسور لا يسقط بالمعسور) على لزوم الاتيان بالباقي في المركب الواجب عند تعذر بعضه.

(١) الرواية عامية كما مرّ أنظر: جامع البيان للطبري: ١١١ / ٧ باختلاف يسير والدر المنثور للسيوطي: ٣٣٥ / ٢ وانظر تخريج الأحاديث والآثار للزيلعي: ١ / ٤٢٤ وقد أوردها أمين الإسلام الطبرسي في مجمع البيان: ٣ / ٤٢٨ والعلامة المجلسي في بحار الأنوار: ٣٢ / ٣١.

(٢) أنظر: وسائل الشيعة: ١٨ / ٣٢ باب «ثبوت خيار للمغبون غناً فاحشاً مع جهالته» ح ٣.

→

فالمناقشة الأولى من احتمال الإجمال فيها من ناحية شمولها للمركّب لا وجه لها؛ لدعوى ظهورها في الاطلاق الشامل للمركّب؛ لأن المفرد المحلّى باللام له ظهور في الشمول والميسور مفرد محلّى باللام فله ظهور يشمل كل ميسور سواء كان ميسوراً للمركّب أو للعام.

هذا إذا لم نقل باختصاصها بالمركّب بدعوى: أن العام إما بدلي أو استغراقي، ولا وجه للعام البدلي؛ لأن العجز فيه لا يكون إلا بالعجز عن الطبيعة بجميع أفرادها، وأمّا العام الاستغراقي فلوضوح انه لا مجال لأن يتوهم أحد أن العجز عن بعض أفرادها موجب لسقوط الأفراد الآخر المتيسرة بعد أن كان ينحلّ إلى مطلوبات متعددة بمقدار ماله من الأفراد، فيتعيّن أن التوهم إنّما يكون له مجال معقول في خصوص المركّب المتعذر بعض أجزائه.

لا يقال: انه إذا كان لا مجال لتوهم كون العجز عن بعض أفراد العام الاستغراقي موجباً لسقوط الأفراد الآخر المتيسرة فكذلك أيضاً لا مجال للتبعض في أفراد العام الاستغراقي لانحلاله إلى أوامر متعددة فليس هناك شيء واحد يصحّ التبعض فيه.

فانه يقال: فرق بين الدلالة على التبعض كما في النبوي المتقدّم وبين هذا الخبر.

ووجه الفرق: أن هذا الخبر إنّما يدل على التبعض باعتبار كون الباقي ميسوراً لذلك المعسور، والعام الاستغراقي المنحل إلى أوامر لا يتوهم فيه أن الأفراد غير المتعدّرة فيه هي ميسور الأفراد المتعدّرة، بخلاف التبعض المستفاد من لفظ (من) فإنه باعتبار الوحدة في مقام الطلب يصحّ التبعض فيه وإن كان عمومه استغراقياً، ولا سيّما حيث يكون الاستغراق فيه بتكرير نفس الفعل...

فاتضح الفرق بينهما وأن التبعض في النبوي له مجال، بخلاف التبعض في هذا الخبر. فتحصل من جميع ما ذكرنا: انه لا مانع من دلالة هذا الخبر على لزوم الإتيان بالباقي من المركّب، وضعف سنده منجبر بعمل المشهور به في استنادهم إليه واستدلّاهم

←

وأما الثالث: فبعد تسليم ظهور كون الكل في المجموعي لا الأفرادي، لا دلالة له إلا على رجحان الإتيان بباقي الفعل المأمور به - واجباً كان أو مستحباً - عند تعذر بعض أجزائه؛ لظهور الموصول فيما يعمهما.

وليس ظهور: «لا يترك» في الوجوب - لو سُلِّم - موجباً لتخصيصه بالواجب لو لم يكن ظهوره في الأعم قرينة على إرادة خصوص الكراهة، أو مطلق المرجوحية من النفي.

وكيف كان: فليس ظاهراً في اللزوم هاهنا ولو قيل بظهوره فيه في غير المقام^(١).

ثم إنه حيث كان الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفاً كانت القاعدة جارية مع تعذر الشرط أيضاً؛ لصدقه حقيقة عليه، مع تعذره عرفاً، كصدقه عليه كذلك مع تعذر الجزء في الجملة، وإن كان فاقد الشرط مبيناً للواجد عقلاً، ولأجل ذلك ربّما لا يكون الباقي - الفاقد لمعظم الأجزاء أو لركنها - مورداً لها فيما إذا لم يصدق عليه الميسور عرفاً، وإن كان غير مبين للواجد عقلاً.

نعم، ربّما يلحق به شرعاً ما لا يعد بميسور عرفاً بتخطئته للعرف، وأن عدم العدّ كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد: من قيامه في هذا الحال بتمام ما قام عليه الواجد، أو بمعظمه في غير الحال، وإلا عدّ أنه ميسوره. كما ربّما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي لذلك، أي: للتخطئة

→

به. «إنتهى أنظر بداية الوصول: ٢٣١/٧.

(١) هذه المناقشات للمحقق النراقي رحمته الله أوردها الشيخ الأعظم في فرائده: ٢ / ٣٩١-٣٩٣.

وأنه لا يقوم بشيء من ذلك.

وبالجملة: ما لم يكن دليل على الإخراج أو الإلحاق كان المرجع هو الإطلاق، ويستكشف منه: أن الباقي قائم بما يكون المأمور به قائماً بتمامه أو بمقدار يوجب إيجابه في الواجب واستحبابه في المستحب، وإذا قام دليل على أحدهما فيخرج أو يدرج تخطئة أو تخصيصاً في الأول، وتشريعاً في الحكم - من دون الاندراج في الموضوع - في الثاني، فافهم^(١١٢).

تذنيب :

لا يخفى: أنه إذا دار الأمر بين جزئية شيء أو شرطية، وبين مانعية أو قاطعية لكان من قبيل المتباينين^(١١٣)، ولا يكاد يكون من الدوران بين

(١١٢) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«لعله إشارة إلى ما أشار إليه: من أن البرهان يقتضي كونهما من التخطئة لا التشريك ولا التخصيص.

ويمكن أن يكون إشارة إلى أن الإدراج بعد أن كان هو إلحاق ما ليس بميسور عرفاً بالميسور عرفاً، فدليل الإلحاق إن ظهر منه أن الإلحاق لأجل أنه من الميسور واقعاً كان من التخطئة، وإلا فيكون الإدراج تشريعاً في الحكم تعدياً؛ لأن الشارع قد اعتبر الميسور العرفي طريقاً إلى الميسور الواقعي، وحيث لم يظهر منه أن الإلحاق لكونه ميسوراً واقعاً، فنظر العرف في تعيين ما هو الميسور من غير الميسور باق على حاله، وحيث لم يكن الملحق بنظر العرف ميسوراً فلا بد وأن يكون الإلحاق من باب التشريك في الحكم، والله العالم.» انتهى أنظر بداية الوصول: ٢٤٢/٧.

(١١٣) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«في كون حكم المسألة هو الاحتياط مطلقاً؛ قلنا في الشبهة البدئية بالبراءة، أو الاحتياط، كما هو مختار المتن:

→

أما على الثاني فواضح.

وأما على الأول: فللعلم الإجمالي وإمكان الاحتياط بتكرار الواجب، أو البراءة مطلقاً:
أما على الأول: فلأن العلم الإجمالي المنجز هو الذي يلزم من إجراء الأصول في
أطرافه مخالفة عملية قطعية، وهنا ليس كذلك؛ لأن الآتي بواجب لا يخلو من أحد
الأمرين: وجود المشكوك، وتركه.

وأما على الثاني: فلأن اعتبار المردّد هنا مزاحم مع اعتبار التميّز، فيقدّم عليه، بخلاف
الشبهة البدئية، فإن انطباق الواجب على الأكثر المأتي به معلوم، نعم لواعبر التميّز
في الأجزاء - أيضاً - لوقع المزاخمة هناك - أيضاً - كما هو المحكي عن بعض.
ولكن هذا مدفوع: بمنع اعتبار التميّز أولاً، ومنع كونه أهمّ ثانياً، وكونه معتبراً في طول
سائر الشرائط والأجزاء ثالثاً؛ إذ - حينئذٍ - يكون هو المعين للسقوط. هكذا قيل.
ولكنه ممنوع؛ إذ الملاك هي الأهمية، وربما يكون مع ما يعتبر طولاً، أو ابتناء المسألة
على تلك المسألة، ووجهه واضح.

أو أنه إن قلنا بالاحتياط هناك فيلزم الاحتياط، وإن قلنا بالبراءة هناك فنفسّل بين ما
يعلم وجوب إتيان أصل الواجب، أو علم ولكن كان المشكوك ممّا علم كون كلا
طرفيه أو أحدهما المعين تعدياً، فالاحتياط؛ للزوم المخالفة العملية - حينئذٍ - من
جريان الأصول في الأطراف، وبين ما لم يتحقّق أحد الأمرين فالبراءة ووجوب
إتيان أحد العملين تخيراً.

ولكن الأقوى وجوب الاحتياط مطلقاً؛ للعلم الإجمالي وإمكان الاحتياط.
ثم على القول الأول: إذا تضيّق وقت الفعل بحيث لا يسع إلا أحد العملين، أو كان
وقته مضيقاً كذلك من الأول، فهل يجب إتيان أحدهما تخيراً، أو يسقط بالمرّة؟
الأقوى عدم، إلا إذا قام دليل من الخارج على وجوب إتيان الممكن، كما أن الأمر
كذلك في باب الصلاة؛ لما تقرّر في محلّه: من عدم تأثير العلم الإجمالي مع وقوع
←

→

الاضطرار إلى أحدهما المخير مطلقاً.

هذا إذا لم يكن له قضاء، وإلا فهل يجب إتيان الممكن أداء في الوقت والقضاء خارجه؛ للعلم الإجمالي بوجود أحد الأمرين مع إمكان كليهما، أو لا يجب وجهان:

اختار الماتن الأول في الدورة الأخيرة التي حضرناها.

ولكن الأقوى عدم؛ إذ بعد عدم تأثير العلم الإجمالي الموجود في الفعلين الأدائيين، لا علم إجمالي في البين مؤثر بين الممكن منهما وبين القضاء:

أما أولاً: فلأن وجوب القضاء يكون فعلياً بعد خروج الوقت من غير فرق في ذلك بين القول بالتبعية وغيره، كما قرّر في محله.

وأما ثانياً: فلأنه لا علم إجمالاً بين أحد الفعلين المختار وبين القضاء؛ إذ التخير بين تركي الفعلين مساوق لإباحة كل منهما، فيبقى القضاء محتمل الوجوب بلا طرف، وحينئذ إذا لم يأت المكلف بشيء في الوقت فلا إشكال في وجوب القضاء في خارجه؛ لتحقق موضوعه، وهو فوت الفريضة، وكذا بناءً على التبعية، وإن أتى بأحدهما فالظاهر عدم الوجوب؛ لاستصحاب عدم وجوبه الثابت أولاً، وللبراءة.

وما يتوهم دليلاً على الوجوب: من التمسك بإطلاق دليل القضاء، أو التبعية، أو باستصحاب عدم الإتيان.

مدفوع: أما الأول: فلكونه من باب التمسك به في الشبهة المصداقية؛ لاحتمال إتيان الواجب.

وأما الثاني: فلأن الفوت هو الموضوع له، وليس له حالة سابقة، وإثباته باستصحاب عدم الإتيان لا يكاد يكون إلا على القول بالأصول المثبتة، إلا أن يدعى خفاء الواسطة، مع أن الشك لم يسر إلى متعلق اليقين على كل تقدير.

ومنه يظهر: عدم جريانه بناءً على القول بالتبعية أيضاً.

←

المحذورين؛ لإمكان الاحتياط بإتيان العمل مرتين، مع ذاك الشيء مرة، وبدونه أخرى، كما هو أوضح من أن يخفى.

→

أما التمسك باستصحاب الوجوب.

ففيه ما تقدّم: من أنه لا يعقل وجوب فعليّ له قبل خروج الوقت حتّى يستصحب، بل الجاري عدم الفعلية السابقة، وعلى فرض فعلية وجوبه من الأوّل فالأداء أو القضاء موضوعان مختلفان، فلا يجري إلّا القسم الأوّل من القسم الثالث من استصحاب الكلّي». إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٣١١/٤ - ٣١٥.

خاتمة في شرائط الأصول

أما الاحتياط :

فلا يعتبر في حسنه شيء أصلاً^(١١٤)، بل يحسن على كل حال، إلا إذا

(١١٤) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قَالَ:

«ليس الاحتياط الذي لا يعتبر في حسنه شيء، من الأصول العملية الأربعة التي يتكلم الآن في شرائطها؛ فإن ما هو معدود من الأصول الأربعة هو الاحتياط الواجب، المختص بمورد العلم الإجمالي، والاحتياط الحَسَن احتياط يعمّ مورد العلم الإجمالي والشك البدوي، بل وعلى ما تقدّم من المصنف مورد قيام الأمانة.

وعلى ما ذكرناه: فالاحتياط الواجب أيضاً يكون مشروطاً بشرائط سائر الأصول، إلا أن يقال: إنّ الاحتياط يجب بمجرد حصول العلم الإجمالي، وجواز الفحص لرفع العلم الإجمالي لا يمنع من الوجوب في موضوع العلم الإجمالي.

ثمّ اعلم: إنّ الأصول العقلية موضوعها هو عدم الظفر بالتكليف في طريق اعتاده المولى في بيان تكاليفه اعتياداً شخصياً، أو كان عادة النوع.

وأما الفحص فليس بنفسه عنواناً يعتبر في جريان الأصول، وإنما يلزم أحياناً لأجل تحقيق هذا الموضوع.

فإذا كانت عادة المولى إيصال التكليف وتسليمه بيد العبد، فبمجرد عدم الوصول بحكم العقل بحكم الأصل، بلا حالة منتظرة وتوقّف على التفتيش والفحص.

وإذا كانت عادته إيداعه في كتاب أو عند شخص أو بيانه بطريق السؤال عنه، احتاج إلى الفحص والتفتيش عن هذه الطرق، لاحتمال وجود التكليف فيها، والعقل لا يعذر العبد في إجراء البراءة؛ لأن موضوعها - وهو عدم الظفر بالتكليف في طريق

كان موجباً لاختلال النظام.

ولا تفاوت فيه بين المعاملات والعبادات مطلقاً، ولو كان موجباً للتكرار فيها.

وتوهم: كون التكرار عبثاً ولعباً بأمر المولى، وهو ينافي قصد الامتثال المعتمر في العبادة^(١).

فاسد؛ لوضوح أن التكرار ربّما يكون بداعٍ صحيح عقلائي، مع أنه لو لم يكن بهذا الداعي وكان أصل إتيانه بداعي أمر مولاه بلا داعٍ له سواء، كما ينافي قصد الامتثال وإن كان لاغياً^{(٢)(١١٥)} في كيفية امتثاله، فافهم^(١١٦).

بل يحسن أيضاً فيما قامت الحجّة على البراءة عن التكليف؛ لئلا يقع

→

اعتاده المولى - لا يحصل حتى ينظر في ذلك الطريق، ثم لا يظفر بالتكليف فيه.

ومن ذلك يظهر ما في كلام المصنف رحمته «إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١٥٢ / ٢.

(١١٥) قد مرّت الإشارة إلى أنّ الامتثال وهو إتيان الفعل المتعلق به التكليف متحد مع

الفعل خارجاً فاللعب بأحدهما لعب بالآخر، ولعلّه إليه الإشارة بقوله: (فافهم).

(الطباطبائي)

(١١٦) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته:

«لعلّه إشارة إلى أنّه لا بد أن لا يكون قصد اللعب والعبث بنحو التشريك لقصد

الامتثال، وإلا كان العمل باطلاً لأجل التشريك مع قصد القرية لا للعبث واللعب،

وقد عرفت: انه لا بد وأن يكون قصد اللعب والعبث في كيفية تحصيل اليقين في

الامتثال لا في نفس العمل. «إنتهى أنظر بداية الوصول: ٢٤٧ / ٧.

(١) أنظر فرائد الأصول: ٤٠٩ / ٢.

(٢) وفي بعض النسخ: (لاعياً).

فيما كان في مخالفته على تقدير ثبوته من المفسدة وفوت المصلحة.

وأما البراءة العقلية:

فلا يجوز إجراؤها إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة على التكليف؛ لما مرت الإشارة إليه: من عدم استقلال العقل بها إلا بعدهما^(١١٧).

(١١٧) مرادهم باستقلال العقل بحكم: أن يكون وضع الموضوع عند العقل كافياً في حكمه بالمحمول، ولذا قالوا: ان العقل لا يحكم بشيء على شيء إلا بعد احراز الموضوع وتشخيصه؛ اذ المحمول المشخص يحتاج الى موضوع مشخص. وأما مع إبهام أحدهما - كما اذا اختلفا بالعموم والخصوص - فلامعنى لاستقلال العقل بالحكم، بمعنى أن يأخذ العقل موضوعاً عاماً ثم يحكم على بعض أفرادها من غير تشخيص بحكم عام.

وعلى هذا:

فإنما أن يكون احتمال التكليف قبل الفحص واليأس بياناً عقلياً.

أو يكون موضوع الحكم بفتح العقاب بلا بيان الذي بعد الفحص واليأس والتأمل في ديدن العقلاء ودأبهم يقضى بأنهم لا يعدّون الشك والاحتمال علماً وبياناً أبداً، وأيضاً لا يعدّون الفحص واليأس جزءاً من موضوع الحكم بفتح العقاب.

نعم، يمكن أن يكون لهم بيان آخر عقلي ملازم أو مقارن لموارد الاحتمال قبل الفحص واليأس عنه.

والظاهر انه كذلك؛ فان العقلاء لا يوجبون الفحص عند كل احتمال كيّفما اتفق، بل انما هو عند الاحتمالات الواقعة في ظرف المولوية والعبودية، أو مطلق الاجتماع من حيث علمهم ان ذلك لا يخلو من تكليفٍ ما، فهناك علم اجمالي بثبوت التكليف، وبثبوته ينتج الاحتياط الأعم العلم بخروج المورد عن اطراف المعلوم اجمالاً، فاذا كانت الشبهة حكمية وجب عندها الفحص، بخلاف ما اذا كانت

وأما البراءة العقلية:

فقضية إطلاق أدلتها وإن كان هو عدم اعتبار الفحص في جريانها، كما هو حالها في الشبهات الموضوعية، إلا أنه استدلّ على اعتباره بالإجماع وبالعقل^(١)؛ فإنه لا مجال لها بدونه حيث يعلم إجمالاً بثبوت التكليف بين موارد الشبهات بحيث لو تفحص عنه لظفر به.

ولا يخفى: أن الإجماع هاهنا غير حاصل، ونقله - لو هنه - بلا طائل؛ فإن تحصيله في مثل هذه المسألة - ممّا للعقل إليه سبيل - صعب لو لم يكن عادة بمستحيل؛ لقوة احتمال أن يكون المستند للجلّ - لو لا الكل - هو ما ذكر من حكم العقل.

وأن الكلام في البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجّز: إمّا لانهلال العلم الإجمالي بالظفر^(١١٨) بالمقدار المعلوم بالإجمال.

→

موضوعية؛ إذ لا معلوم منجّز فلا فحص.

نعم، فيما إذا كان تبين الأمر غير متوقف على فحص يعبأ به لم يعد الفحص عنه فصحاء عن شبهة، بل عدّ ظاهراً معلوماً، والتارك لمثل هذا الفحص غير معذور، لكن من حيث اقتحامه في خلاف أمر ظاهر لا من حيث تركه الفحص.

هذا ما عند العقلاء في مورد البراءة العقلية.

وأما البراءة الشرعية فقد عرفت سابقاً: ان ادلتها لاتدلّ على أزيد من إمضاء حكم العقلاء فهي في الإطلاق والتقيد تابعة لحكمهم. (الطباطبائي)

(١١٨) أمّا أن الكلام في البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجّز فهو حق.

وأما ان العلم منحل بالظفر بالمقدار المعلوم اجمالاً فأنما يتحقق بعد الفحص.

(١) أنظر فرائد الأصول: ٤١٢/٢.

أو لعدم الابتلاء إلا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات، ولو لعدم الالتفات إليها.

فالأولى: الاستدلال للوجوب بما دلّ من الآيات والأخبار على وجوب التفقه والتعلم والمؤاخذه على ترك التعلم - في مقام الاعتذار عن عدم

→

إذ لو أريد بالمقدار الحاصل بالظفر ما بأيدينا من الأدلة الواقعة في الكتاب والسنة لم يغن شيئاً؛ إذ الكلام إنما هو في الفحص بالنسبة إلى الكتاب والسنة لا في الخارج عنهما. ولو أريد به أن العناوين الكلية المشكوكة بالحكم الممكنة الانطباق على الأدلة في موارد الشبهات الحكمية محصورة مضبوطة فعهدته على مدعيه؛ إذ الرجوع والفحص على أي حال في الكتاب والسنة وإليهما، فلو كانت الشبهة خارجة عن ما يدل عليه الكتاب والسنة غير ممكنة الإنطباق على ذلك، واستدللنا على وجوب الفحص بأخبار وجوب التعلم أو بالاجماع فهل نرجع عند الفحص إلى غير الكتاب والسنة؟ فمن المعلوم حينئذ أن الأحكام المحصورة في الكتاب والسنة هي أطراف العلم الاجمالي ممكنة الانطباق على مورد الشبهة المفروضة، فتدبر.

ومن هنا يظهر: أن فرض الابتلاء بشبهة ليس مورداً للعلم الاجمالي لامصدق له في الخارج، وعدم الالتفات لا يوجب شيئاً بعد الالتفات بأصل العلم بين جميع الأحكام الواردة في الشرع.

ومن هنا يظهر أيضاً: أن الأخبار الدالة على وجوب التعلم لا تدل على أزيد من الإرشاد إلى ما يوجه العقل ويمضيه الشرع من وجوب الاحتياط قبل الفحص والياس.

وبالجملة: لنا علم اجمالي بثبوت تكاليف واقعية، وينحلّ بالظفر بمقدار كاف لمعظم الفقه من الكتاب والسنة، ولنا علم اجمالي بثبوت تكاليف موجودة في الكتاب والسنة، وإنما ينحلّ بالنسبة إلى كل مورد من موارد الشبهات بالفحص والياس، والكلام في البراءة إنما هو بعد الفراغ عن انحلال العلم الاجمالي الأول دون الثاني وهو ظاهر. (الطباطبائي)

العمل بعدم العلم - بقوله تعالى - كما في الخبر - : «هَلَّا تَعْلَمْتُ؟»^(١)
 فيقيد بها أخبار البراءة؛ لقوة ظهورها في أن المؤاخذه والاحتجاج بترك
 التعلم فيما لم يعلم، لا بترك العمل فيما علم وجوبه ولو إجمالاً، فلا مجال
 للتوفيق بحمل هذه الأخبار على ما إذا علم إجمالاً، فافهم^(١١٩).
 ولا يخفى اعتبار الفحص في التخيير العقلي أيضاً بعين ما ذكر في
 البراءة فلا تغفل.

[العمل بالبراءة قبل الفحص]

ولا بأس بصرف الكلام في بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص

(١١٩) قال المحقق الشيخ محمد طاهر قدس سره:
 «لعله إشارة إلى أنه لا وجه لهذا التوفيق وإن لم تكن هذه الأخبار أظهر؛ لأنه أخذ
 بأحد المتعارضين من دون مرجح.
 أو أنه إشارة إلى أنه لو تكافأ فتساقطاً لكان اللازم الفحص؛ إذ لا بد من المؤمن عند
 الإقدام على ما يحتمل فيه المخالفة.
 أو أنه إشارة إلى أنه لو تكافأ فتساقطاً فالعقل يحكم بلزوم الفحص؛ لما عرفت: من
 أن احتمال الحكم الذي لو تفحص عنه لظفر به منجز عقلاً. إنتهى أنظر بداية
 الوصول: ٢٥٧/٧.

(١) أنظر أمالي الشيخ الطوسي: المجلس الأول الحديث ١٠ ولفظه هكذا: عن مسعدة بن زياد
 قال: سمعت جعفر بن محمد عليه السلام وقد سئل عن قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾^(*).
 «فقال: إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبي أكنت عالماً؟
 فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما عملت؟ وإن قال: كنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلمت حتى
 تعمل؟ فيخصمه، فتلك الحجة البالغة».

من التبعة والأحكام:

[استحقاق العقوبة]

أما التبعة: فلا شبهة في استحقاق العقوبة على المخالفة فيما إذا كان ترك التعلّم والفحص مؤدياً إليها؛ فإنّها وإن كان مغفولة حينها وبلا اختيار، إلّا أنّها منتهية إلى الاختيار، وهو كاف في صحّة العقوبة، بل مجرد تركهما كاف في صحّتها، وإن لم يكن مؤدياً إلى المخالفة مع احتمالها؛ لأجل التجري وعدم المبالاة بها.

نعم، يُشكّل^(١) في الواجب المشروط والمؤقت لو أذى تركهما قبل الشرط والوقت إلى المخالفة بعدهما، فضلاً عمّا إذا لم يؤدّ إليها؛ حيث لا يكون حينئذ تكليف فعليّ أصلاً، لا قبلهما - وهو واضح - ولا بعدهما - وهو كذلك -؛ لعدم التمكن منه بسبب الغفلة^(٢٠١).

ولذا التجأ المحقّق الأردبيلي^(٢) وصاحب «المدارك»^(٣) رَبِّهِمَا إلى الالتزام بوجود التفقّه والتعلّم نفسياً تهيتاً، فتكون العقوبة على ترك التعلّم نفسه،

(١٢٠) إلّا أن يقال: بصحّة المؤاخذه على ترك المشروط أو المؤقت عند العقلاء إذا تمكّن منهما في الجملة، ولو بأن تعلّم وتفحص إذا التفت، وعدم لزوم التمكن منهما بعد حصول الشرط ودخول الوقت مطلقاً كما يظهر ذلك من مراجعة العقلاء، ومؤاخذتهم العبيد على ترك الواجبات المشروطة أو المؤقتة، بترك تعلّمها قبل الشرط أو الوقت، المؤذي إلى تركها بعد حصوله أو دخوله، فتأمل. (المحقّق الخراساني رحمته)

(١) أنظر فرائد الأصول: ٢ / ٤٢١.

(٢) أنظر مجمع الفائدة والبرهان: ٢ / ١١٠.

(٣) أنظر مدارك الأحكام: ٢ / ٣٤٤-٣٥٦ و ٣ / ٢١٩.

لا على ما أدى إليه من المخالفة.

فلا إشكال حينئذ في المشروط والموقت، ويسهل بذلك الأمر في غيرهما لو صعب على أحد ولم تصدق كفاية الانتهاء إلى الاختيار في استحقاق العقوبة على ما كان فعلاً مغفولاً عنه، وليس بالاختيار. ولا يخفى: أنه لا يكاد ينحل هذا الإشكال إلا بذلك، أو الالتزام^(١٢١)

(١٢١) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«ومراده من التعليق المذكور:

هو تعليق الواجب على الشرط أو الوقت وجعلهما قيداً للمادة، وإن كان ظاهر الجملة الشرطية كونه قيداً للماهية.

ومراده من النحو الذي لا يترشح معه الوجوب إلى غير التعلم من المقدمات.

أخذ القدرة الخاصة في الواجب من قبل تلك المقدمات، وهو القدرة عليه من قبلها في وقت الواجب، لا من أول زمان الوجوب إلى آخره، فحينئذ لا يترشح الوجوب من ذي المقدمة إليها، بل إلى المقدمة التي لم يؤخذ في الواجب من قبلها القدرة الخاصة المذكورة، بل مطلق القدرة.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه يرد عليه - من أول تقرير الإشكال إلى آخر الجواب - أمور:

الأول: أن ظاهر تقرير الإشكال كون الغفلة مانعة عن الفعلية، وهو لا يقول بمزاحمة الأعذار العقلية، بل الشرعية أيضاً.

الثاني: أن ظاهر استثناء التعلم من المقدمات الوجودية كونه مقدمة وجودية، وهذا مناف لما تقدم: من أن المراد من المعرفة في المقام خصوص ما كانت مقدمة علمية، أو الأعم، لا خصوص ما كانت مقدمة وجودية، مع أنه لا يقول بذلك.

الثالث: أن أخذ القدرة الخاصة من قبل سائر المقدمات مردود بالوجوه التي ذكرنا في

بكون المشروط أو الموقت مطلقاً معلقاً، لكنه قد اعتبر على نحو لا تتّصف مقدّماته الوجودية عقلاً بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلّم، فيكون الإيجاب حالياً، وإن كان الواجب استقبالياً قد أخذ على نحو لا يكاد يتّصف بالوجوب شرطه، ولا غير التعلّم من مقدّماته قبل شرطه أو وقته.

وأما لو قيل بعدم الإيجاب إلا بعد الشرط والوقت - كما هو ظاهر الأدلة وفتاوى المشهور- فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلّم نفسياً لتكون

→

مقدّمة الواجب، فراجع.

الرابع: أن دفع الإشكال غير منحصر في الوجهين، بل المقصود إثبات تقصير على العبد ليكون معاقباً على مخالفة الواقع، وهو كما يكون بهما كذلك يكون بالالتزام وجوب المعرفة بإنشاء مستقلّ، وبالتزام وجوبها قبل الوقت من باب حفظ الغرض، وبالتزام وجوبها بملاك احتمال تكليف فعليّ الآن أو بعد الوقت، بل هذا هو الأقوى لبناء العقلاء على ذلك، كما ادّعاه الشيخ قده وجزم به الماتن في الدورة الأخيرة.

الخامس: أن قوله: بأن الوجوب النفسي غير مناف لظاهر الأخبار الدالة على كون وجوبه غيرياً، لأنه - أيضاً - وجوب للغير.

مدفوع: بأن ظاهر قوله عليه: «هَلَّا تَعَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ» كون وجوبه لإحراز الواجب، لا لإيجابه، كما لا يخفى، وكذا غيره من الأخبار.

السادس: أن الوجوب النفسي المذكور لا يعقل في المتن، لكونه قابلاً للإيجاب بدون المعرفة، فيلزم التفكيك.

السابع: أنه على فرض تصويره يلزم تعدّد العقوبة فيه، إذ هو تارك للمعرفة وللواجب المنجز عليه» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٣٣٢ / ٤.

العقوبة - لو قيل بها- على تركه، لا على ما أذى إليه من المخالفة ولا بأس به، كما لا يخفى.

ولا ينافيه ما يظهر من الأخبار: من كون وجوب التعلّم إنّما هو لغيره، لا لنفسه؛ حيث إنّ وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجباً غيريّاً يترشّح وجوبه من وجوب غيره فيكون مقدّمياً، بل للتهيّؤ لإيجابه^(١)، فافهم^{(١٢٢)(١٢٣)}.

وأما الأحكام:

فلا إشكال في وجوب الإعادة في صورة المخالفة، بل في صورة الموافقة أيضاً في العبادة فيما لا يتأتّى منه قصد القرية؛ وذلك لعدم الإتيان بالمأمور به، مع عدم دليل على الصّحة والإجزاء، إلّا في الإتمام في موضع القصر أو الإجهار أو الإخفات في موضع الآخر، فورد في الصحيح^(٢) - وقد

(١٢٢) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«لعله إشارة إلى ما ذكرنا كلاً أو بعضاً» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية:

٣٣٤ / ٤

(١٢٣) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«يمكن أن يكون إشارة إلى أنّ الإلتزام بالوجوب النفسي تهيوءاً في المشروط والموقت للفرار عن الإشكال في الفرضين، وأحد الفرضين ليس فيه خطاب فعليّ بعد زمان الشرط والوقت، فلاوجه لكون الوجوب النفسي في المقام للتهيوء مطلقاً؛ إذ لا خطاب هناك للمشروط والموقت على ما هو المفروض في الإشكال». انتهى

أنظر بداية الوصول: ٢٧١/٧.

(١) أنظر فرائد الأصول: ٤٢١/٢.

(٢) أنظر وسائل الشيعة: ٥٠٦/٨ الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر ح ٤ وأيضاً: ج ٦/ ٨٦ باب

٢٦ من أبواب القراءة ح ١.

أفتى به المشهور- صحّة الصلاة وتاميتها في الموضوعين مع الجهل مطلقاً ولو كان عن تقصير موجب لاستحقاق العقوبة على ترك الصلاة المأمور بها؛ لأنّ ما أتى بها وإن صحّت وتمت إلا أنّها ليست بمأمور بها.

إن قلت^(١): كيف يحكم بصحّتها مع عدم الأمر بها؟ وكيف يصحّ الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة التي أمر بها حتى فيما إذا تمكّن ممّا أمر بها - كما هو ظاهر إطلاقاتهم: بأن علم بوجوب القصر أو الجهر بعد الإتمام والإخفات، وقد بقي من الوقت مقدار إعادتها قصراً أو جهراً؟ ضرورة أنّه لا تقصير هاهنا يوجب استحقاق العقوبة.

وبالجملة: كيف يحكم بالصحة بدون الأمر؟ وكيف يحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة؟ لو لا الحكم شرعاً بسقوطها وصحة ما أتى بها.

قلت: إنّما حكم بالصحة لأجل اشتمالها على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في نفسها، مهمّة في حدّ ذاتها، وإن كانت دون مصلحة الجهر والقصر، وإنّما لم يؤمر بها لأجل أنّه أمر بما كانت واجدةً لتلك المصلحة على النحو الأكمل والأتمّ.

وأما الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة، فإنّها بلا فائدة؛ إذ مع استيفاء تلك المصلحة لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت في المأمور بها، ولذا لو أتى بها في موضع الآخر جهلاً - مع تمكّنه من التعلّم - فقد قصر، ولو علم بعده وقد وسع الوقت.

فانقدح: أنّه لا يتمكّن من صلاة القصر صحيحةً بعد فعل صلاة الإتمام، ولا من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الإخفات، وإن كان الوقت باقياً.

(١) هذا الإشكال أورده الشيخ، أنظر فرائد الأصول: ٤٣٧/٢ - ٤٤٠.

إن قلت: على هذا يكون كلٌّ منهما في موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلاً، وما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام، وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام.

قلت: ليس سبباً لذلك، غايته أنه يكون مضاداً له، وقد حقّقنا في محلّه^(١): أن الضدّ وعدم ضده متلازمان ليس بينهما توقّف أصلاً.

لا يقال: على هذا فلو صلّى تماماً أو صلّى إختافاً في موضع القصر والجهر - مع العلم بوجوبهما في موضعهما - لكانت صلاته صحيحة، وإن عوقب على مخالفة الأمر بالقصر أو الجهر.

فإنّه يقال: لا بأس بالقول به لو دلّ دليل على أنّها تكون مشتملة على المصلحة ولو مع العلم؛ لاحتمال اختصاص أن يكون كذلك في صورة الجهل، ولا بُدّ أصلاً في اختلاف الحال فيها باختلاف حالتي العلم بوجوب شيء والجهل به، كما لا يخفى.

وقد صار بعض الفحول^(١٢٤) بصدد بيان إمكان كون المأتيّ في غير موضعه مأموراً به بنحو الترتّب^(٢).

(١٢٤) الظاهر: أن الترتّب غير صادق على المورد؛ لاختصاصه بما إذا كان كل من الواجبين ذا ملاك مطلق، ومن المحتمل: أن يكون ملاك الالتزام في مورد القصر مثلاً مقيداً بالجهل، فليس للالتزام من العالم بالقصر ملاك ولا وجوب حتى يضاد القصر فيدخل في باب الترتّب. (الطباطبائي)

(١) أنظر الأمر الثاني من مبحث الضدّ.

(٢) الشيخ الأكبر جعفر كاشف الغطاء في كشف غطاءه: ١ / ١٧٠ وفي (ط ق): ٢٧. وتبعه صهره على ابنته الشيخ محمد تقي في هداية المسترشدين: ٢ / ٢٦٩ فما بعده.

وقد حققنا في مبحث الضد امتناع الأمر بالضدين مطلقاً - ولو بنحو الترتب - بما لا مزيد عليه، فلا نعيد.

[شرطان ذكرهما الفاضل التونسي]

ثم إنه ذكر لأصل البراءة شرطان آخران:
أحدهما: أن لا يكون موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى.
ثانيهما: أن لا يكون موجباً للضرر على آخر^(١).
ولا يخفى: أن أصالة البراءة عقلاً ونقلًا في الشبهة البدويّة بعد الفحص لا محالة تكون جارية، وعدم استحقاق العقوبة - الثابت بالبراءة العقلية - والإباحة أو رفع التكليف - الثابت بالبراءة النقلية - لو كان موضوعاً لحكم شرعيّ أو ملازماً له، فلا محيص عن ترتبه عليه بعد إحرازه، فإن لم يكن مترتباً عليه، بل على نفي التكليف واقعاً، فهي وإن كانت جارية، إلا أن ذاك الحكم لا يترتب؛ لعدم ثبوت ما يترتب عليه بها، وهذا ليس بالاشتراط.
وأما اعتبار أن لا يكون موجباً للضرر:

فكلّ مقام تعمّه قاعدة نفي الضرر وإن لم يكن مجال فيه لأصالة البراءة - كما هو حالها مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادية - إلا أنه حقيقة لا يبقى لها مورد؛ بداهة أن الدليل الاجتهادي يكون بياناً وموجباً للعلم بالتكليف ولو ظاهراً.

فإن كان المراد من الاشتراط ذلك فلا بدّ من اشتراط أن لا يكون على خلافها دليل اجتهادي، لا خصوص قاعدة الضرر، فتدبر، والحمد لله على كلّ حال.

(١) أنظر الوافية في الأصول: ١٩٣.

[قاعدة لا ضرر ولا ضرار]

ثم إنه لا بأس بصرف الكلام^(١٢٥) إلى بيان قاعدة الضرر والضرار على

(١٢٥) توضيح الكلام في القاعدة - على ما يلايم ما آثرنا في الحاشية من الاختصار:-

ان الضرر كالنفع من المعاني البيئة المعلومة لنا بالارتكاز وهو من العناوين الطارئة للأمور على ماسيجي، وهذه المعاني كما يمكن أن تصير عناوين للأفعال فقط كذلك يمكن أن تكون غاية لها مقصودة فيها، والبيانات الواردة فيها من الشرع مختلفة، فالضرر - كالعسر والحرج -:

ربما كان نفيه راجعاً الى نفي كونه ملاكاً لحكم شرعي أي: غاية مقصودة شرع الحكم لأجله كما في قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾^(*).

وربما كان نفيه راجعاً الى نفي الوصف فقط من حيث وصفته أي: نفي الموصوف به من حيث طريانه عليه كما في ماورد من قصة سمرة بن جندب وغيره.

والكلام إنما هو في هذا القسم الثاني وقد ورد نفيه بلفظ «لا ضرر» أو ما يفيد معناه من اطلاق استفاد من المقام في الأبواب المختلفة من الفقه من طرق الفريقين، وقد بلغت من الكثرة والتظافر مبلغاً ادعى بعضهم تواترها ولايسعنا نقلها واستقصائها في المقام.

والقول الجامع أن تقول: ان النفع والضرر - كما أشرنا إليه من لمفاهيم البيئة المرتكزة عندنا، والنفع أو المنفعة في موارد نستعمله انما نستعمله بنحو المصاحبة

(*) ليس في القرآن آية بهذا التركيب ولعله ﷻ تعالى يقصد كريمة ٦ من سورة المائدة

قال الله عز وجل: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾.

أو كريمة ١٨٥ من سورة البقرة قال الله عز وجل: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾.

→

دون الاستقلال والانفراد، فالنفع بالنسبة الى ذي النفع بنحو من المصاحبة لكن لا كل مصاحبة كمصاحبة زيد وعمرو، بل مصاحبة الأثر مع ذي الأثر والتابع مع المتبوع، ولا كل مصاحبة الأثر التابع كمصاحبة الفوقية للسقف والتحتية لسطح البيت، بل من حيث أنه مقصود مطلوب، ولا كل مصاحبة الأثر المطلوب كمصاحبة الحلالة للعسل والجمال للمرأة، بل من حيث انه مطلوب للغير كنفع الدواء في دفع المرض، ونفع الكسب والتجارة.

وحينئذ يتم المعنى بالوضع والرفع، فالنفع في الشيء مقدمته للمقصود بالذات ووقوعه في طريق الخير ويقابله الضرر، وليس بعدمه مطلقاً؛ لعدم صدقه بالارتكاز على كل ما يصدق عليه عدم النفع كزيد مثلاً، وليس بعدم النفع في موضوعه؛ فان الدواء اذا لم ينفع فليس بضار، وكذا الكسب والتجارة والموعظة، بل بنظير البيان السابق ضرر الضار وقوعه في طريق الشر، فليست النسبة بين النفع والضرر نسبة المتناقضين، ولا نسبة العدم والملكة، بل لو كانت فهي شبه التضاد.

ثم ان هذا الوصف في نحو وجوده تابع لموصوفه، فان كان حقيقياً كالدواء فحقيقي وان كان اعتبارياً فاعتباري وهو ظاهر.

ومن المعلوم: ان وعاء تحقق الأمر الاعتباري هو الاعتبار والجعل، فتحققه وارتفاعه بالنسبة الى وعاء نفسه وظرف تحققه بالحقيقة وان كان بالنسبة الى ظرف الحقيقة - وهو الخارج بالمجاز كنفس الوصف الاعتباري.

ومن هنا يظهر: ان كلمة «لا ضرر» في كلامه ﷺ من حيث انه في مقام التشريع كما هو شأنه ﷺ لنفي تحقق الضرر في ظرف التشريع وكلمة (لا) لنفي الحقيقة بالنسبة الى هذا المقام، وان كان بالنسبة الى وعاء الحقيقة حقيقة ادعائية.

اذ الشارع بما هو شارع لا مساس له بالحقايق، بل مطابق كلامه وظرف أحكامه ظرف

←



التشريع والاعتبار، فلاوجه للتراع: في انه على نحو نفي الحقيقة ادعاءً أو لنفي الحكم الضري، أو الضرر الغير المتدارك، أو ارادة النهي من النفي الى غير ذلك. فالمراد بقوله: «لا ضرر» ان كل حكم شرعي عرض عليه الضرر فليس بموجود في ظرف التشريع.

ومن هذا البيان يظهر: ان النسبة بين أدلة نفي الضرر وبين الأحكام بعناوينها الأولية العموم والخصوص المطلق؛ اذ الشارع ليس من شأنه الانفي الحكم الضري وهو بالنسبة الى مطلق الحكم أخص مطلقاً، وان كان بالنسبة الى كل حكم يمكن أن يعرضه عاماً من وجه.

وأدلة نفي الضرر مع ذلك لايرفع موضوع الادلة الأولية بالنظر الى مجرد نفي الضرر؛ اذ الضرر عنوان خاص لايزيد في نفسه على ساير العناوين الخاصة المأخوذة في أقسام المخصصات، الا أن ورود الادلة في مقام الامتنان يوجب الرفع بحسب ظرف التشريع والجعل، فلأدلتها الحكومة على الادلة الأولية بناءً على ما سيجيء بيانه: [من] ان الحكومة لايعتبر فيها ازيد من رفع احد الدليلين موضوع الآخر بحسب الجعل والاعتبار من دون لزوم الشرح اللفظي والتعرض اللساني، فأدلة نفي الضرر مقدمة على غيرها بالحكومة، الا اذا كان الحكم بحيث لايقبل الامتنان كما اذا استلزم ارتفاعه ارتفاعه من أصله أو غير ذلك، فلامعنى لارتفاعه حينئذ.

هذا كله اذا لوحظ التنافي بين أدلة نفي الضرر وأدلة الأحكام الأولية. وأما اذا لوحظ بينها وبين أدلة الأحكام الأخر الثانوية كأدلة نفي العسر والحرج والاضطرار ونحوها فلايب ان النسبة بينها التعارض إن كان الملاك في مورد الحكمين واحداً، أو التزاحم إن كان في كل واحد منهما ملك مستقل، فالمرجع إما حكم التعارض وإما حكم التزاحم دون الحكومة.

ومثله الكلام فيما اذا تعارض ضرران.



نحو الاقتصار وتوضيح مدركها وشرح مفادها وإيضاح نسبتها مع الأدلة المثبتة للأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأولية أو الثانوية، وإن كانت أجنبية عن مقاصد «الرسالة» إجابة لالتماس بعض الأحبة، فأقول وبه أستعين:

[ملرك القاعدة]

إنّه قد استدل عليها بأخبار كثيرة:

منها: موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «إن سمرة بن جندب كان له

→

توضيحه: ان الضررين حيثئذ:

إمّا أن يلاحظا في عرض واحد كضرري شخص واحد أو ضرري شخصين فلا يقدم أحدهما على الآخر مطلقاً، الآن يقال: ان الأقل ضرراً إذا قيس الى الأكثر ضرراً لم يتحقق فيه الامتان فيقدم الأكثر ضرراً.

وإمّا أن يلاحظا لا في عرض واحد كضرر نفسه مع ضرر غيره، ولا دليل على تحمّل الضرر لدفع الضرر حتى يقدم ضرر الغير، الا اذا توجه الضرر إليه أولاً وإلى الغير ثانياً لو اندفع عنه فلا مجوّز لدفعه عن نفسه وتوجيهه الى الغير.

بقي في المقام شيء وهو: أن الضرر المنفي هل هو الضرر النوعي أو الشخصي؟ فاذا فرض ان الحكم ضرري لكن شخص المصداق بحيث لا يصدق عنده الضرر فعلاً فهل يرتفع به الحكم أولاً؟

الظاهر أن يقال: ان الضرر كأخواته من العسر والحرج مأخوذ في لسان الأدلة وصفاً للحكم لا للمصداق، فكون الحكم بطبعه ضررياً هو المدار في الرفع دون اتصاف المصداق به فعلاً، وأما صحة سلب الضرر عن الفرد النادر في الضرر النوعي فأنما هو باعتبار المصداق دون طبع الحكم. (الطباطبائي)

عذق في حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البستان، وكان سمرة يمر إلى نخلته ولا يستأذن، فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمرة، فجاء الأنصاري إلى النبي ﷺ فشكى إليه، فأخبر بالخبر، فأرسل رسول الله ﷺ وأخبره بقول الأنصاري وما شكاه، فقال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلما أبى، فساومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيعه. فقال: لك بها عذق في الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله ﷺ للأنصاري: إذهب فاقلعها وارم بها إليه؛ فإنه لا ضرر ولا ضرار^(١).

وفي رواية الحذاء عن أبي جعفر عليه السلام مثل ذلك إلا أنه فيها بعد الإباء: «ما أراك يا سمرة إلا مضاراً؛ اذهب يا فلان فاقلعها وارم بها وجهه»^(٢)...

إلى غير ذلك من الروايات الواردة في قصة سمرة وغيرها^(٣)، وهي كثيرة وقد ادّعي تواترها^(٤) مع اختلافها لفظاً وموردأً، فليكن المراد به تواترها إجمالاً^(١٢٦) بمعنى القطع بصدور بعضها.

(١٢٦) التواتر الاجمالي على ما فسرهُ ﷺ ما ابداه في قبال التواتر اللفظي والمعنوي، وقد احتمله في عدة موارد كإخبار حجية خبر الواحد، وإخبار لا ضرر وغيرهما. لكن لاجدوى فيه؛ إذ الأخبار الكثيرة المقطوع صدور بعضها إن كان بينها جامع لفظاً أو معنى رجع إلى التواتر المصطلح بأحد قسميه، وإن لم يكن بينها جامع لا لفظاً ولا معنى لم ينفع شيئاً وهو ظاهر. (الطباطباتي)

(١) أنظر وسائل الشيعة: ٢٥ / الباب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات ح ٣.

(٢) نفس المصدر: الحديث ١.

(٣) نفس المصدر: ٢٥ / ٤١٩ - الباب ٧ من أبواب كتاب إحياء الموات ح ٢.

(٤) كما عن فخر المحققين في كتابه إيضاح الفوائد: ٨ / ٤٨.

والإنصاف: أنه ليس في دعوى التواتر كذلك جزاف، وهذا مع استناد المشهور إليها موجب لكمال الوثوق بها وانجبار ضعفها، مع أن بعضها موثقة، فلا مجال للإشكال فيها من جهة سندها كما لا يخفى.

[دلالة القاعدة]

وأما دلالتها^(١): فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع - من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال - تقابل العدم والملكة^(٢٧):
كما أن الأظهر: أن يكون «الضرار» بمعنى الضرر، جيء به تأكيداً - كما يشهد به إطلاق المضار على سمرة، وحكي عن «النهاية»^(٢) - لا فعل الاثنين، وإن كان هو الأصل في باب المفاعلة، ولا الجزاء على الضرر؛ لعدم تعامده من باب المفاعلة.

وبالجملة: لم يثبت له معنى آخر غير الضرر.

كما أن الظاهر: أن يكون «لا» لنفي الحقيقة - كما هو الأصل في هذا التركيب - حقيقة أو ادعاءً كناية عن نفي الآثار، كما هو الظاهر من مثل: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»^(٣) و«يا أشباه الرجال ولا رجال»^(٤)؛ فإن

(١٢٧) قد عرفت ما فيه وإنما بينها شبه التضاد.

نعم، لو لوحظ الفعل من حيث أنه مقدمة لأمر آخر إما خير وإما شر كان بينهما تضاد اعتباراً، والبحث خارج عن الصناعة لايهمنا الاستقصاء فيه. (الطباطبائي)

(١) هذه هي الجهة الثانية من البحث.

(٢) أنظر النهاية لابن الأثير: ٨١/٣.

(٣) أنظر دعائم الإسلام: ١/١٤٨.

(٤) نهج البلاغة: الخطبة رقم ٢٧.

قضية البلاغة في الكلام هو إرادة نفي الحقيقة ادعاءً لا نفي الحكم أو الصفة، كما لا يخفى.

ونفي الحقيقة ادعاءً بلحاظ الحكم أو الصفة، غير نفي أحدهما ابتداءً مجازاً في التقدير أو في الكلمة مما لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة.

وقد انقذ بذلك: بُعد إرادة نفي الحكم الضرري^(١)، أو الضرر الغير المتدارك^(٢)، أو إرادة النهي من النفي^(٣) جداً؛ ضرورة بشاعة استعمال الضرر وإرادة خصوص سبب من أسبابه، أو خصوص الغير المتدارك منه.

ومثله لو أريد ذاك بنحو التقييد؛ فإنه وإن لم يكن بعيداً، إلا أنه بلا دلالة عليه غير شديد.

وإرادة النهي من النفي وإن كان ليس بعزيز، إلا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب.

وعدم إمكان إرادة نفي الحقيقة حقيقة لا يكاد يكون قرينة على إرادة واحد منها، بعد إمكان حمله على نفيها ادعاءً، بل كان هو الغالب في موارد استعماله.

ثم الحكم الذي أريد نفيه بنفي الضرر: هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها أو المتوهم ثبوته لها كذلك في حال الضرر، لا الثابت له بعنوانه؛ لوضوح أنه العلة للنفي، ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه، بل يشته ويقضيه.

(١) أنظر فرائد الأصول: ٤٦٠/٢.

(٢) أنظر الوافية للفاضل التوني: ١٩٤.

(٣) أنظر العناوين للمحقق الاصولي السيد ميرفتاح الحسيني المرآغي المتوفى سنة ١٢٥٠ هـ:

[نسبة القاعدة مع أدلة الأحكام الأوليّة]

ومن هنا لا يلاحظ النسبة^(١) بين أدلة نفيه وأدلة الأحكام وتقدم أدلته على أدلتها - مع أنها عموم من وجه - حيث إنه يوفق بينهما عرفاً: بأنّ الثابت للعناوين الأوليّة اقتضائيّ يمنع عنه فعلاً ما عرض عليها من عنوان الضرر بأدلتها، كما هو الحال في التوفيق بين سائر الأدلة المثبتة أو النافية لحكم الأفعال بعناوينها الثانويّة، والأدلة المتكفّلة لحكمها بعناوينها الأوليّة. نعم، ربّما يعكس الأمر فيما أحرز - بوجه معتبر - أنّ الحكم في المورد ليس بنحو الاقتضاء، بل بنحو العلّة التامة.

و بالجملة: الحكم الثابت بعنوان أولي:

تارة: يكون بنحو الفعلية مطلقاً، أو بالإضافة إلى عارض دون عارض بدلالة لا يجوز الإغماض عنها بسبب دليل حكم العارض المخالف له، فيقدّم دليل ذاك العنوان على دليله.

وأخرى: يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الإغماض عنها بسببه عرفاً، حيث كان اجتماعهما قرينة على أنّه بمجرد مقتضي، وأنّ العارض مانع فعليّ هذا، ولو لم نقل بحكومة دليله على دليله؛ لعدم ثبوت نظره إلى مدلوله، كما قيل^(٢).

(١٢٨) ترتبه على ما سبق غير واضح، والوجه فيه: ورود الأدلة في مقام الامتنان بما مر من البيان، وفي اطراف كلامه عليه السلام وجوه من الأنظار، تعلم بالرجوع الى ما قدمناه فارجع وتأمل. (الطباطبائي)

(١) هذه هي الجهة الثالثة من البحث.

(٢) أنظر فرائد الأصول: ٤٦٢/٢.

ثم انقذ بذلك^(١٢٩): حال توارد دليلي العارضين كدليل نفى العسر ودليل نفى الضرر مثلاً، فيعامل معهما معاملة المتعارضين لو لم يكن من باب تراحم المقتضيين، وإلا فيقدم ما كان مقتضيه أقوى، وإن كان دليل الآخر أرجح وأولى.

(١٢٩) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«هذه هي الجهة الرابعة، ولا يخفى أنه لم ينقذ حالها ممّا تقدّم أبداً فافهم. والكلام فيها في مقامين:

الأول: في مقام الصغرى، وأنّ القاعدتين هل هما من المتعارضين، أو من المتراحمين؟ وملاك الأول هو القطع بعدم المناط في أحدهما الغير المعين، أو الشك فيه مع عدم إحرازه؟ وملاك الثاني هو القطع أو قيام القطعي بوجود كليهما ولو من جهة إطلاق دليلهما على القول بإحرازه بذلك؟ وقد تقدّم تفصيل ذلك في باب الإجماع، والظاهر كون المقام من باب التراحم؛ للقطع بأنّ المقتضي هو عنوان الحرج والضرر، وهما موجودان.

المقام الثاني في بيان الكبرى:

فنقول: إن المتعارضين إن كان أحدهما أقوى دلالة، قدّم على الآخر إذا لم يعلم بعدم صدور أحدهما إجمالاً، وإلا فالترجيح ثمّ التخيير مطلقاً، أو في غير العموم من وجه، والعموم المطلق، وهو التحقيق، والحكم فيها هو التساقط والرجوع إلى العمومات ثمّ الأصول العملية، والمتراحمان يرجع فيه إلى مرجحاته، فإن أحرز بوجه معتبر أهميّة المقتضي قدّم، وإن كان الآخر أقوى دلالة أو أرجح سنداً، وإلا فيرجع إلى قواعد التعارض المتقدمة؛ لكونه موجوداً في مرتبة الحكم الفعلي، كما لا يخفى وقد تقدّم التفصيل في باب الاجتماع. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٣٦٨/٤.

ولا يبعد: أنَّ الغالب في توارد العارضين أن يكون من ذاك الباب بثبوت المقتضي فيهما مع تواردهما، لا من باب التعارض؛ لعدم ثبوته إلا في أحدهما، كما لا يخفى.

هذا حال تعارض الضرر مع عنوان أولي أو ثانوي آخر.

[حكم تعارض الضرر مع ضرر آخر]

وأما لو تعارض مع ضرر آخر ^(١٣٠)، فمجمل القول فيه: أن الدوران إن كان بين ضرري شخص واحد ^(١٣١) أو اثنين فلا مسرح

(١٣٠) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«هذه هي الجهة الخامسة، وتفصيل حالهما: أن تعارضهما يتصور على وجوه أربعة: الأول: أن يدور بين ضررين واردين على واحد غير المضّر، كما إذا أكره على الإضرار بشخص: إما بهذا الضرر، وإما بذلك.

الثاني: أن يدور بين ضررين على نفس المضّر، كما إذا دار أمره بين تحمّل هذا أو ذاك» ^(١). أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٣٧٠/٤.

(١٣١) قال المحقق الأصولي الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«إشارة إلى هذين القسمين ^(٢)، فنقول:

الحكم في الأول: هو الترجيح بالأهميّة؛ بمعنى اختيار غير الأهمّ سواء كانت الأهميّة بالأكثرية، كما في غالب موارد تعارض الضررين المالتين، أو بغيرها كما في غيرهما، أو في غير الغالب منهما، وإن لم يكن أهميّة في البين فالتخير.

ومما ذكرنا يظهر: أن حكمه بانحصار الترجيح في الأقلية ممنوع. اللهم إلا أن يريد

(١) أنظر الوجه الثالث والرابع في التعليقة اللاحقة.

(٢) اللذين مرّا في التعليقة المتقدمة.

→

منها الأهمية.

وأما الثاني: فإن كان كلا الضررين محرّمين في أنفسهما فالترجيح بالأهمية لو كانت، وإلا فالتخير، ولو كان أحدهما كذلك تعيّن الآخر ولو كان كثيراً، ولو كان كلّ واحد جائزاً فالتخير ولو كان أحدهما كثيراً والآخر قليلاً.

وممّا ذكرنا يظهر: النظر في حكمه في هذا القسم من وجهين:

الأول: ما تقدّم في الأول.

الثاني: أنّ وجوب الترجيح بالأهمية ثمّ التخير لا يتمّ إلا في الصورة الأولى منه؛ لأنك عرفت تعيّن الجائز في الطرفين في الثانية، والتخير في الثالثة بلا تراحم في البين، مع أنّه فَلْيَرْجَحْ مثل بهذا المقام في أثناء المباحثة.

نعم، قد يقع التراحم في التكليف الناشئ رفعه عن الضرر الجائز في نفسه في موردين:

الأول: مثل ما إذا أكره على ترك أحد الواجبين من الصوم والصلاة؛ بحيث لو أتى بهما معاً لوقع في الضرر من قبل المُكره - بالكسر - بضرر جائز في نفسه، فحينئذٍ يقع التراحم بين الواجبين، وتقديم الأهمّ أو محتمل الأهمية لو كان، وإلا فيتخبر.

الثاني: كما إذا أكره على ترك كلا الوجهين، ولكن علم عدم إغماض الشارع عن كلا الواجبين، وهو يتصوّر على أقسام:

الأول: أن يعلم عدم إغماضه عن واحد معيّن واقعاً غير معيّن عندنا، فحينئذٍ لا يكون من باب التراحم، بل يجب الجمع للعلم الإجمالي.

الثاني: أن يعلم عدم إغماضه عن واحد مخيّر؛ بحيث لو كان أحدهما أهمّ لكان الوجوب الفعلي متعلّقاً به، فحينئذٍ يقع لاتراحم، ويرجح بالأهمية، ثمّ يتخبر.

الثالث: الصورة بلا قيد الحيثية المذكورة، فالتخير مطلقاً فافهم، ولكن هذان ليسا من تراحم الضررين؛ لكونهما جائزين، بل من تراحم الواجبين.

←

→

الثالث^(١): أن يدور بين ضررين واردين على اثنين آخرين؛ بأن كان أمر الإنسان دائراً بين الضرر على زيد أو عمرو، وهذا هو المراد بقوله: (أو اثنين). ولا يخفى: أن حكمه **فَلْيَجْزِ** بالترجيح أولاً ثم التخيير لايجامع الامتنان النوعي؛ لأن إيصال الضرر على واحد؛ بإخراج ضرره عن القاعدة، دون الآخر؛ بإدخاله فيه، لايجامع ذلك:

أما إذا كان الضرران متساويين فواضح.

وأما إذا كان أحدهما أقل فلأن دفع الكثير عن الإنسان ليس فيه منة على صاحب القليل، وهو واضح.

بل التحقيق أن يقال: إنه إما أن يكون قابلاً للتوزيع فاللزام الأخذ بالأقل في صورة الاختلاف، وأحدهما في صورة التساوي وتوزيعه على كليهما.

وإما أن لا يكون كذلك فاللزام التخيير - حينئذٍ - ولا معنى للترجيح أبداً ولو في صورة الاختلاف. هذا كله، مع أنه على القول المذكور لا وجه في حصر الترجيح في الأقلية الغير المتحققة في غير الأموال.

الرابع^(٢): أن يدور بين ضرر على نفسه وضرر على الغير، وهو المراد من قوله: (وأما لو كان بين ضرر نفسه...) إلى آخره، وهو على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون الضرر بحسب الاقتضاء متوجهاً الى الغير، كما لو أكره على أخذ مال - مثلاً - منه، ولا إشكال - حينئذٍ - في عدم وجوب التحمل وجواز إضرار الغير؛ لأنه ليس من قبيل الدوران، إلا أن يكون المتوجه الى الغير ضرر النفس، فيجب التحمل؛ لوجوب حفظها مطلقاً.

(١) هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الأربعة من تعارض الضررين.

(٢) وهذا هو الوجه الرابع من تلكم الوجوه المزبورة.



الثاني: أن يكون متوجّهاً إليه كذلك، ولا إشكال - حينئذٍ - في وجوب التحمّل إلا أن يكون ضرراً نفسياً.

الثالث: أن يكونا في عرض واحد، كما إذا لزم من التصرف في ملكه ضرر على الجار، ومن تركه ضرر على نفسه، وكما إذا أكره على دفع مقدار من المال منه أو من الآخر، فقد ذكر المصنّف - على ما [تقدّم] - وجهين:

الأول: عدم وجوب التحمّل وجواز الإضرار بالغير وإن كان أعظم من ضرر نفسه؛ وذلك لأنّ الامتنان شخصي، ومن المعلوم كونه متحقّقاً في المقام بالنسبة إلى شخص المضّر.

الثاني: لزوم الترجيح بالأقلّيّة؛ لأنّ الامتنان نوعي، فكما إذا كان ضرران واردين على شخص كما في القسم الأول يجب الترجيح، وكذلك في المقام، وظاهر العبارة اختيار الأول؛ لتعبيره بقوله: (فالأظهر)، وإشعار لفظة «اللهم» بضعفه في نظره، ولكنّه قال في أثناء المباحثة في الدورة الأخيرة: لكن الإنصاف أن المسألة مشكّلة.

أقول: التحقيق بطلان الوجهين:

أمّا الأول: فلوضوح كون الامتنان نوعياً.

وأما الثاني؛ فلائنه وإن كان مسلماً صغرى، إلّا أنّه ممنوع كبرى؛ لعدم الاقتضاء النوعي لما فرّع عليه؛ إذ هو لا يجعل المتعدّد شخصاً واحداً حتّى يجري فيه ما تقدّم هناك، وأيّ رحمة نوعيّة تقضي بمراعاة حال من توجّه إليه الضرر الكثير ودفعه عنه وإدخال البلاء على صاحب القليل؟! مع أنّه لو بنى على الترجيح فاللازم الترجيح بمطلق الأهميّة، كما تقدّم في نظائره، بل ولا معنى للتخيير - أيضاً - على تقدير المساواة على الإطلاق؛ لمناقاته للرحمة النوعيّة.

بل التحقيق: أنّه إن أمكن التوزيع وجب توزيع القليل في صورة الاختلاف وأحدهما



إلا لاختيار أقلهما لو كان، وإلا فهو مختار.

وأما لو كان بين ضرر نفسه وضرر غيره، فالأظهر عدم لزوم تحمّله الضرر، ولو كان ضرر الآخر أكثر؛ فإن نفيه يكون للمنة على الأمة، ولا منة على تحمّل الضرر لدفعه عن الآخر وإن كان أكثر.

نعم، لو كان الضرر متوجهاً إليه ليس له دفعه عن نفسه بإيراده على الآخر.

اللهم إلا أن يقال: إن نفي الضرر وإن كان للمنة، إلا أنه بلحاظ نوع الأمة واختيار الأقل بلحاظ النوع منة^(١٣٢)، فتأمل.

→

في صورة المساواة؛ لأن الخارج من عموم (لا ضرر) النصف من الضررين، وكذا الداخل بقريئة الامتنان النوعي.

وإن لم يمكن تعارض الضرران، وحينئذ إن كان في أحد الطرفين عموم غير مزاحم كان هو المتبع، كما إذا كان ضرر نفسه ناشئاً لا من ترك التصرف في ملكه وكان جائزاً في نفسه، فإن المتبع - حينئذ - ما دلّ على تحريم الإضرار بالغير، وإلا فالتخير، كما إذا كان ناشئاً ممّا ذكر أو كان محرماً في نفسه أو اجتماعاً، فإن قاعدة تسلّطه في الأول، ودليل حرمة الإضرار بنفسه في الثاني، وكليهما في الثالث، تتعارض مع دليل تحريم الإضرار بالغير.

ولايتوهم في الثالث تعارض دليلي الحرمتين وبقاء قاعدة التسلّط على حالها؛ لأنه لا يفرّق في ذلك بين الواحد والكثير إذا كان المرتبة واحدة.

ولعلّه الى بعض ما ذكرنا أو كلّه أشار بالأمر بالتأمل في آخر كلامه». انتهى أنظر

حاشية المشكيني على الكفاية: ٣٧٠/٤ - ٣٧٤.

(١٣٢) قال المحقّق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«يمكن أن يكون إشارة إلى أنه حتى لو قلنا بأن الإمتنان شخصي، ولكن الخطابين

←



في المقام يتوجّهان لشخص واحد؛ لوضوح انه كما لا يجوز للشخص أن يضرّ نفسه كذلك لا يجوز له أن يضرّ غيره، والإمتنان علة لنفي الضرر، ومن الواضح أن عدم جواز إضرار الغير المنة في رفعه تعود إلى الغير لا إلى فاعل الضرر بالغير، وإذا تنافى الخطابان المتوجّهان لشخص واحد وأحرز موضوع كلّ منهما كانا من المتزاحمين، والمتزاحمان يلاحظ أقواهما منطاً، وحيث كان المفروض أن الضرر في أحدهما أقوى لفرض كثرته فيكون هو المقدّم، ولما كان حفر البالوعة - مثلاً - مستلزماً للضرر أكثر من ترك حفرها فخطاب الشخص برفع اليد عن ضرر الغير يكن أقوى من الخطاب بنفي الضرر عن نفسه، والله العالم. انتهى أنظر بداية الوصول: ٣٣٣/٧.

فصل في الاستصحاب

- تعريف الاستصحاب
- حجّة الاستصحاب مسألة أصوليّة
- الأدلة على حجية الاستصحاب مطلقاً
- التفصيل بين الأحكام التكليفيّة والوضعيّة في الاستصحاب
- أقسام الحكم الوضعي

فصل في الاستصحاب

[تعريف الاستصحاب]

وفي حجّيته - إثباتاً ونفيّاً - أقوال للأصحاب^(١).
ولا يخفى: أنّ عباراتهم في تعريفه^(١٣٣) وإن كانت شتّى، إلاّ أنّها تشير
إلى مفهوم واحد ومعنىّ فارد، وهو: «الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي

(١٣٣) مراده رحمته: أن تعريفهم للاستصحاب بما ذكروه وإن كان تعريفاً لفظياً لا محل
للبحث عنه جمعاً ومنعاً، إلا ان النزاع بالاثبات والنفي حيث كان من الواجب أن
يتوجّه الى مورد واحد كان من الواجب تعريفه بما ذكره ليم الغرض المذكور.
أقول: وقد قدّمنا مراراً: ان هذه التعريفات ليست بلفظية، كيف! والاستصحاب ليس
من الأمور البينة البديهية التصوّر حتى لا يحتاج الى أزيد من التفسير اللغوي وشرح
اللفظ لإفادة التنبيه على معناه وتميّزه من بين ساير المعاني المخزونة في الذهن
على حدّ ساير المعاني البينة.

نعم، تحديد الأمور الاعتبارية ليس على حدّ تحديد الأمور الحقيقية - على ما تقرّر في
محلّه -، وربما وقع فيما مرّ أو ما سيأتي بعض الإشارة إلى ذلك فلا تغفل.
(الطباطبائي)

(١) أنظر الفصول الغروية: ٣٦٧ وأيضاً فرائد الأصول: ٤٨/٣.

حكم شك في بقاءه»:

إما من جهة بناء العقلاء^(١٣٤) على ذلك في أحكامهم العرفية مطلقاً، أو

(١٣٤) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قدس سره:

«وعلى الثاني: هو من فعل الشارع، كما هو الظاهر، وقد صرح رحمته به في مجلس البحث.

وفي التنبيه السابع من تنبيهات الاستصحاب الآتي، صرح: بأن قضية الأخبار إنشاء الحكم المماثل للحكم المتيقن سابقاً أو إنشاء الحكم للموضوع المتيقن سابقاً بما أنه متيقن.

وتوضيح الحال في المقام:

هو: أن الاستصحاب يحتمل أن يكون هو اليقين بثبوت حكم أو موضوع ذي حكم، والشك في استمراره.

ويحتمل أن يكون هو حكم الشارع في هذا الموضوع، بعنوان البقاء وبلسان عدم نقض اليقين بالشك.

ويحتمل أن يكون هو إذعان المكلف وتصديقه بالحكم المذكور.

ويحتمل أن يكون هو بناء العقلاء على العمل على الحالة السابقة.

فالاستصحاب على الأول: من الأمارات المفيدة للظن بالبقاء.

وعلى الثاني: من الأصول العملية. فقول الشارع: «لا تنقض اليقين بالشك» إنشاء

لأحكام جزئية مطابقة للحالة المتيقنة عند الشك في استمرارها بهذا العنوان العام

والإشارة الإجمالية، ولا يكون الاستصحاب إلا هذه الأحكام الجزئية المنشأة بهذا

العنوان، ويكون إطلاق الاستصحاب عليها جارياً على طبق معناه اللغوي؛ فان

الشارع بحكمه ذلك قد أخذ الحالة السابقة مصاحبة، وهذا أحد احتمالي تعريف

المصنف الذي أشرنا إليه.

→

كما ان الاحتمال الثالث: هو الاحتمال الآخر المساعد له نسبة مشتقاته إلى المكلفين، فيقال: استصحب زيد حكم كذا إذا أفتى بذلك واعتقده.

وأما الاحتمال الرابع: فهو قضية عدّ الاستصحاب من الأدلة العقلية، فان الدليل العقلي هو الحكم العقلي المتوصل به إلى حكم الشارع، وبناء العقلاء ناشئ عن حكم العقل، المستلزم لحكم الشارع.

ولا يخفى: ان تعريف الاستصحاب يختلف باختلاف الاحتمالات المذكورة، بحيث لا يحويه ضابط واحد، يتوارد عليه الأقوال في مسألة الاستصحاب.

والحق من بين المعاني هو المعنى الثاني، فيكون الاستصحاب فعلاً من أفعال الشارع، وهو حكمه المنشأ بلسان عدم نقض اليقين بالشك، وعليه: فلا يكون له عنوان استقلالي في الأصلية والفرعية، بل يكون تابعاً للمستصحب، فان كان أصولياً فهذا أصولي، أو كان فرعياً فهذا فرعي؛ إذ المفروض أنه إنشاء حكم مماثل، وكيف يسوغ لمن يقول: بأن الاستصحاب عبارة عن إنشاء حكم مماثل أن يبحث في أنه حكم أصلي أو فرعي؟ كما صدر من حضرة الأستاذ العلامة رحمته الله.

كما ان من يقول بواحد من المعاني الثلاثة الآخر ليس له ان يبحث عن كونه حكماً، فضلاً عن أن يبحث عن كونه أصولياً أو فرعياً؛ لوضوح عدم كونه بواحد من تلك المعاني حكماً، فيكون البحث الآتي في كلام الأستاذ ساقطاً على كل حال.

ومما ذكرنا ظهر: أن البحث عن كون الاستصحاب من الأدلة العقلية أو من الأمارات الشرعية أو من الأصول العملية، لا يرد على الاستصحاب بمعنى واحد.

بل الأول: مبني على كون الاستصحاب هو بناء العقلاء تبعداً أو بمناط المظنة.

والثاني: مبني على كونه نفس اليقين وعدم العلم بالزوال الموجب للظن بالبقاء، من غير فرق بين أن يكون مدرکه بناء العقلاء أو الاخبار والإجماع.

والثالث: مبني على كونه حكم الشارع على المشكوك بعنوان الإبقاء وعدم نقض

←

في الجملة تعبداً أو للظن به الناشئ عن ملاحظة ثبوته سابقاً.
 وإما من جهة دلالة النص، أو دعوى الإجماع عليه كذلك حسب ما
 تأتي الإشارة إلى ذلك مفصلاً.
 ولا يخفى: أن هذا المعنى هو القابل لأن يقع فيه النزاع والخلاف في
 نفيه وإثباته - مطلقاً أو في الجملة - وفي وجه ثبوته على أقوال.
 ضرورة أنه لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على البقاء^(١٣٥)،

→

اليقين بالشك». انتهى أنظر نهاية النهاية: ص ١٦٢ - ١٦٣.
 (١٣٥) ليس بناء العقلاء على البقاء معنى غير حكمهم به، وحينئذ فينطبق على ما عرّفه
 به: انه الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه.
 توضيحه: ان النسب الموجودة في القضايا الحقيقية الغير الاعتبارية أمور محققة في
 نفس الأمر من غير دخالة للادراك فيها إثباتاً ونفيّاً نحو: «السماء فوقنا والأرض
 تحتنا» وهذا بخلاف القضايا الاعتبارية؛ اذ لا ثبوت لنسبها الا في ظرف الاعتبار و
 وعاء الادراك، فهي - وخاصة القضايا الجزئية منها التي يقع فيها الاختلاف كثيراً -
 تحتاج الى اثبات المثبت من دون ثبوت لها في نفس الأمر، فالنسبة تحتاج فيها الى
 اثبات المثبت كالقاضي الذي يقضي بكون المال المتنازع فيه لزيد دون عمرو
 وأمثال ذلك، وهذا هو الحكم مأخوذ من مادة الأحكام، فالحكم هو النسبة
 الكلامية من حيث إثبات مثبت لها، ثم عمم الى النسب الموجودة في سائر القضايا
 الاعتبارية؛ من حيث ترزّلها بطبعها بالحاجة الى الاعتبار والاثبات، ثم الى النسب
 الموجودة في القضايا الحقيقية أيضاً من حيث ان النسبة فيها تقبل وقوع الشك
 والترزّل.

ومن هنا يظهر: ان بناء العقلاء نوع من الحكم، وهو المثبت في القضايا الاعتبارية الغير
 المتغيرة عندهم.

←

أو الظنّ به الناشئ من ^(١) العلم بثبوته، لمّا تقابل فيه الأقوال، ولمّا كان النفسي والإثبات ^(١٣٦) واردين على مورد واحد، بل موردين.

وتعريفه بما ينطبق على بعضها ^(٢) وإن كان ربّما يوهّم أن لا يكون هو الحكم بالبقاء، بل ذاك الوجه، إلّا أنّه حيث لم يكن بحدّ ولا برسم، بل من قبيل شرح الاسم - كما هو الحال في التعريفات غالباً - لم يكن له دلالة على أنّه نفس الوجه، بل للإشارة إليه من هذا الوجه، ولذا لا وقع للإشكال على ما ذكر في تعريفه بعدم الطرد أو العكس؛ فإنّه لم يكن به - إذا لم يكن بالحدّ أو الرسم - بأس.

فانقذح: أنّ ذكر تعريفات القوم له - وما ذكر فيها من الإشكال - بلا حاصل وطول بلا طائل.

→

وبذلك يظهر: ان الاستصحاب سواء كان جارياً في الحكم أو في الموضوع غير نفس بقاء الحكم أو الموضوع، بل هو الحكم به فهي مسألة أصوليّة غير فقهيّة. (الطباطبائي)

(١٣٦) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«الظاهر كونه عطفاً تفسيرياً لما سبقه، لا أمراً مغايراً، ولذا لم يذكر في أثناء مباحثته إلّا وجهاً واحداً، ولكن المناسب حينئذ التعبير هكذا: (بل موارد ثلاثة؛ لكون المقابل لوحدة الحقيقة هو كونه ذا معانٍ ثلاثة.)» إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٣٧٧/٤.

(١) في بعض النسخ: (مع) والصحيح ما أثبتناه.

(٢) أنظر الوافية: ٢٠٠ وأيضاً قوانين الأصول: ٥٣/٢.

[حجية الاستصحاب مسألة أصولية]

ثم لا يخفى: أن البحث في حجّيته مسألة أصولية؛^{(١٣٧)(١٣٨)} حيث

(١٣٧) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قدس سره:

«قد عرفت: سقوط هذا البحث كائناً ما كان معنى الاستصحاب، وانه ليس بحكم على بعض المعاني وهو أكثرها، وعلى البعض الآخر ليس له عنوان مستقل، بل يتبع في الأصولية والفرعية للحالة السابقة، فيكون الاستصحاب حكماً أصولياً إن كان المستصحب حكماً أصولياً، وفرعياً، إن كان حكماً فرعياً.

ومن ذلك يظهر: فساد ما استدل به على كونه حكماً أصولياً: بأن مجرى الاستصحاب ربما لا يكون إلا حكماً أصولياً؛ فإن هذا الاستدلال أنما يجدي فيما كان المستصحب حكماً أصولياً ولا ينفع فيما كان حكماً فرعياً. وبمثله يستدل على كونه حكماً فرعياً فيما يكون المستصحب حكماً فرعياً». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٦٤/٢.

(١٣٨) قال المحقق الأصولي الشيخ المشكيني قدس سره:

«إعلم أن في إدراج الاستصحاب بمعنى الحكم الباقي في الأصول قولين، الأقوى عدم وأنه مسألة فقهية يبحث عنه فيها استطراداً؛ لكثرة مباحثه.

ولكن القائلين بالأول اختلفوا في وجه الإدراج، وقد استدلّ له بوجهين على ما ترى:

قال قدس سره في تقريب الوجه الأول ما حاصله:

إن الفرق بين المسألة الأصولية والفقهية بوقوع الأولى في طريق الاستنباط دون الثانية، وهو متحقّق في الاستصحاب دون قاعدة الطهارة وقاعدتي نفى الحرج ونفي الضرر؛ إذ يجعل كبرى لصغريات وجدانية في موارد مخصوصة فيقال: «هذا الوجوب مما شك في بقاءه وكلّ مشكوك البقاء باق».

لا يقال: إن مثله متحقّق في القواعد الثلاثة أيضاً.

فإنه يقال: إن قاعدة الطهارة مثلاً وإن كانت مشتركة مع الاستصحاب في الوقوع كبرى للصغريات في الموارد، إلا أنّها في الأولى صرف تطبيق الكلّي على مصاديقه دون
←



الثاني؛ لأنه من باب الاستنباط.

نعم، مسألة الاستصحاب الجاري في الشبهة الموضوعية قاعدة فقهية لاتقع في طريق الاستنباط مثل القواعد الثلاث.

وأما تقريب الوجه الثاني فواضح:

أقول: يرد على الوجه الأول:

أنه إن اعتبر التغير في المستنبط والمستنبط منه وجوداً - كما هو صريحه في أول الكتاب؛ حيث عطف الانتهاء على الاستنباط حتى يندرج الأصول العملية في الأصول - فواضح انه غير متحقق في المقام.

وإن لم يعتبر، بل كفى التغير المطلق - ولو كان مفهوماً مثل تغير الكلّي مع أفرادهِ - فهو متحقق في القواعد الثلاثة والاستصحاب الجاري في الشبهة الموضوعية أيضاً. وأما الوجه الثاني: فاندفاعه أظهر من أن يخفى؛ لأن كونه مسألة أصولية أحياناً لا يوجب كونه كذلك مطلقاً كما هو كذلك في قاعدة الحرج الجارية فيها أحياناً عند بعض، كما في مسألة وجوب الفحص عن المعارض حتى يحصل القطع.

ومال الشيخ إلى كونه [مسألة] أصولية بما حاصله:

«أن الميزان بين المسألتين: كون إجراء الأصولية في موردها مختصاً بالمجتهد دون الفرعية؛ فإن إجراءها مشترك بين الفريقين مثل قاعدة الضرر وغير ذلك، والاستصحاب ليس كذلك، بل مختص بالمجتهد.»^(١)

وأوضحه الأستاذ [القوجاني] في بعض تقريراته:

بأن المسألة الأصولية - بعد تمهيدها ودفع منافياتها - لا حظ فيها للمقلد أيضاً كمسألة حجية الخبر، بخلاف الفرعية؛ فإنها بعد تمهيدها كذلك يكون إجراءها مشتركاً بين الفريقين، والاستصحاب من قبيل الأول لا الثاني.

(١) فرائد الأصول: ١٨/٣.

→

ويرد عليه: أولاً: أن تمايز العلوم إما بالموضوع أو بالغرض لا بما ذكره:
وثانياً: أنه إن كان المراد من التمهيد دفع جميع المنافيات العرضية والطولية، فقاعدة الاستصحاب يجريها المقلد.

ولو كان المراد دفع بعضها فالقواعد الثلاثة أيضاً مختصة بالمجتهد.
لا يقال: إنه فرق بينهما من جهة أن المأخوذ في موضوع القاعدة الشك، وه منحصر في المجتهد؛ لعدم الشك في الحكم الكلي للمقلد، بخلاف القواعد الثلاثة.
فانه يقال: فيه أولاً: أن بعض المقلدين يحصل له الشك فيه.

وثانياً: أنه مشترك بينه وبين قاعدة الطهارة الجارية في الشبهات الحكمية.
وثالثاً: أن شك المجتهد مستند إلى مقلده تنزيلاً، وإلا يلزم عدم شمول الحكم الاستصحابي له؛ لعدم تحقق موضوعه له.

وقال بعض السادة المعاصرين:

«إن الوجه في الاندراج: أن وحدة العلم قارة تكون من قبل وحدة الموضوع، وأخرى من وحدة المحمول، وثالثة من جهة وحدة الغرض، على سبيل منع الخلط.
وكل منها منتف في الأصول؛ لعدم الوحدات الثلاثة في مسائلها، فحينئذ ليس الأصول علماً واحداً، بل علوماً متشعبة، فكل مسألة ذكرت فيها فهي منها حتى لو فرض ذكر للقواعد الثلاثة فيها تكون داخلة فيها.» إنتهى ملخصاً.

وفيه أولاً: أن التمايز بينها بالأغراض فقط، لا بالأوليين كما برهنا عليه في أول الكتاب.
وثانياً: أن وحدة الغرض كاشفة - إنأ - عن وحدة الموضوع، فلا يمكن فرض تعدد الموضوع مع وحدة الغرض.

وثالثاً: أن تأليف الأصول: إما أن يكون بلا غرض، أو مع أغراض متعددة، أو مع غرض واحداني.

ولاسبيل إلى الأول؛ لأن مصنف هذا العلم من العقلاء، وكذا الثاني؛ لبعده أولاً،

←

→

ولتصريحهم: بأن الغرض منه هو الاستنباط - كما يشهد به تعريفهم المشهور - فتعيّن الثالث وهذا الوجداني ليس إلا استنباط الحكم الفرعي، وحيث كان ذلك غير مرتّب على الاستصحاب، لأنه نفس المستنبط، فلا جرم لا يكون من الأصول. فتبيّن: أن الاستصحاب بهذا المعنى لا يمكن أن يدرج في الأصول.

وأما بناء على كونه هو الظنّ، أو بناء العقلاء، أو الملازمة، فصريح الماتن في الأولين منهما كونهما أصوليّة، إلا أنه يتمّ بناءً على مبناه في موضوع الأصول: من كونه كلياً متّحداً مع موضوعات جميع المسائل التي يترتب عليها غرض الاستنباط، وأما بناء على سائر المباني فلا يتمّ.

بيانه: أن النزاع بناء على تلك الثلاثة:

إما أن يكون صغرياً أو كبروياً، ومع كلّ من التقديرين:

إما أن يكون موضوع العلم هو ذات الدليل أو الدليل [بما هو دليل]، أو ذوات الأدلة الأربعة، أو هي بما هي أدلة.

وعلى جميع تقادير النزاع الصغروي لا تكون المسألة من الأصول، بل من المبادئ التصديقيّة بناءً على الأولين:

أما بناءً على الأول فواضح.

وأما على الثاني فيكون البحث في وجود الجزء الأول من الموضوع. ولا يكون منها أيضاً بناءً على الأخيرين.

فعلى الأول: فأصوليّة، وعلى الثاني: يخرج منها؛ لكون البحث في وجود جزء الموضوع فتكون تصديقيّة، وعلى الثالث لا يكون إحداها، وكذا على الرابع، إلا أنها عليه خارجه عنها من جهة عدم الفراغ عن حجيته أيضاً. «إنتهى أنظر حاشية

يبحث فيها لتمهيد قاعدة تقع في طريق^(١٣٩) استنباط الأحكام الفرعية، وليس مفادها حكم العمل بلا واسطة، وإن كان ينتهي إليه، كيف! وربما لا يكون مجرى الاستصحاب، إلا حكماً أصولياً كالحجة مثلاً.

هذا لو كان الاستصحاب عبارة عما ذكرنا.

وأما لو كان عبارة عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته أو الظن به الناشئ من ملاحظة ثبوته فلا إشكال في كونه مسألة أصولية.

[اعتبار اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة]

وكيف كان: فقد ظهر ممّا ذكرنا في تعريفه: اعتبار أمرين في مورده: القطع بثبوت شيء^(١٤٠)، والشك في بقاءه.

(١٣٩) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قُلَيْبٌ:

«ليت شعري كيف يقع الاستصحاب بمعنى إنشاء الحكم المماثل في طريق استنباط الحكم؟! وهل هو إلا الحكم، ليس ما ورائه حكم آخر يستنبط به؟! ومن أجل ذلك التجأ المصنّف في صدر الكتاب عند تعريف علم الأصول بـ (صناعة تعرف بها القواعد، التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام) إلى زيادة، (أو التي ينتهي إليه المجتهد في مقام العمل) لتندرج بذلك الأصول العملية في علم الأصول». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٦٤/٢.

(١٤٠) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قُلَيْبٌ:

«لا يخفى: عدم اشتمال تعريف المصنف ولا تعريف شيخه للاستصحاب بـ (إبقاء ما كان) على دخل صفة اليقين فيه، وغاية ما يقتضيه أخذ مادة البقاء في التعريف هو: دخل الثبوت السابق. وقد صرّح المصنف في التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب: بعدم اعتبار صفة اليقين، وأن المستفاد من الاخبار: هو جعل الملازمة بين ثبوت حكم أو موضوع ذي حكم في زمان، وبين استمراره في زمان آخر شك



في استمراره.

وقد أُلجأ إلى ذلك: الفرار عما يلزمه من تعطيل الاستصحاب في موارد كانت الحالة السابقة ثابتة بالأمارات المعتمدة لا باليقين الوجداني، بناء على مبناه: من عدم جعل الحكم الظاهري في موارد الأمارات، وإن مؤدى أدلة الاعتبار لا يزيد على جعل الحجة، أعني المعذرية عند الخطأ، والمنجزية لدى الإصابة.

فالتزم بعدم اعتبار اليقين وكفاية ثبوت شيء واقعا في الحكم باستمراره، فتكون الحجة على الثبوت حجة على الاستمرار، حيث أن الحجة على أحد المتلازمين حجة على ملازمه، فالأمارات كما تكون حجة على ثبوت الأحكام تكون حجة على استمرارها ظاهراً عند الشك، ويكون شأن اخبار الاستصحاب إثبات هذه الملازمة». ولا يخفى: أن ظاهر اخبار الاستصحاب دخل صفة اليقين في الاستصحاب كدخل صفة الشك، وإن صفة اليقين صفة لا ينبغي أن تنقض بصفة الشك، ومع ذلك كيف يؤخذ بظهورها في الثاني ويحكم بعدم جريان الاستصحاب مع غفلة الشخص عن حاله، وكان بحيث لو التفت لشك. و يترك ظهورها في الأول: بأن يحمل اليقين على اليقين الطريقي المحض، مع أن العكس أولى بذلك، فبذلك الملاك الذي عَمَمُوا الشك للظن و حكموا باعتبار الاستصحاب في مورد غير المعتمد، ينبغي أن يعَمَم لمطلق عدم العلم، ومنه الغفلة؛ فان المنقول عن الصحاح تفسير الشك بخلاف اليقين الشامل للغفلة.

وفي صحيحة زرارة الآتية: فإن حُرِّك في جنبه شيء وهو لا يعلم، قال: «لا، حتى يستيقن انه قد نام» وفي ذيل هذه الصحيحة: «ولكن ينقضه بيقين آخر». وفي مكتبة القاساني، التفريع على قوله: «اليقين لا يدخله الشك»، قوله: «صم للرؤية وأفطر للرؤية».

ودعوى: أنه لا تكليف مع الغفلة.



ولا يكاد يكون الشك في البقاء إلا مع اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة بحسب الموضوع والمحمول، وهذا ممّا لا غبار عليه في الموضوعات الخارجيّة في الجملة.

وأما الأحكام الشرعيّة - سواء كان مدرّكها العقل أم النقل - فيشكل حصوله فيها؛ لأنّه لا يكاد يشكّ في بقاء الحكم، إلا من جهة الشكّ في بقاء موضوعه بسبب تغيّر بعض ما هو عليه ممّا احتمل دخله فيه حدوثاً أو بقاءً، وإلا لما تخلف الحكم عن موضوعه، إلا بنحو البداء بالمعنى المستحيل في حقّه تعالى، ولذا كان النسخ بحسب الحقيقة دفعاً لا رفعاً.

ويندفع هذا الإشكال: بأنّ الاتحاد في القضيتين بحسبهما، وإن كان ممّا لا محيص عنه في جريانه، إلا أنّه لما كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافياً^(١٤١) في تحقّقه، وفي صدق الحكم ببقاء ما شكّ في بقائه، وكان بعض

→

مدفوعة: بأنّ ذلك أمر لا اختصاص له بباب الاستصحاب، وأجنبي عن دخل الشك في موضوع الاستصحاب، مع أنّ في الاستصحابات العدميّة التي يكون الثابت بالاستصحاب عدم الحكم لا إثباته، لا يجري هذا الكلام؛ فان الغفلة إنّما تمنع عن التكليف لا عن عدم التكليف، فمن كان محدثاً ثم غفل عن حاله وصلى، كان مقتضى الاستصحاب - لو عمّمناه لمطلق عدم اليقين بالخلاف - بطلان صلاته، بمعنى عدم كونه مصداقاً للمأمور به كمن كان محدثاً واقعاً وصلى غافلاً ثم التفت». انتهى أنظر نهاية النهاية: ص ١٦٥.

(١٤١) قال المحقق الشيخ علي الايرواني رحمته الله:

«أمّا كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافياً إذا كان النقص في لسان الأدلة مسنداً إلى المتيقّن، وأمّا مع الإسناد إلى نفس صفة اليقين كما هو الواقع، فالنقص له لا يصدق

←

ما عليه الموضوع من الخصوصيات التي يقطع معها بثبوت الحكم له، مما يعدّ بالنظر العرفي من حالاته - وإن كان واقعاً من قيوده ومقوماته - كان جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية الثابتة لموضوعاتها عند الشك فيها - لأجل طرؤ انتفاء بعض ما احتل دخله فيها مما عدّ من حالاتها لا من مقوماتها - بمكان من الإمكان؛ ضرورة [صحّة]^(١) إمكان دعوى بناء العقلاء^(١٤٢) على البقاء تعبداً، أو لكونه مظنوناً ولو نوعاً، أو دعوى دلالة

→

إلا مع اتحاد الموضوع دقة، فإن شخص ما كان له من اليقين هو الموضوع لحكم «لا تنقض»، والمفروض: أنّ يقينه كان متقوماً بقيد تخلف، فلا يقين له في الموضوع الباقي حتّى ينقضه أولاً ينقضه، ولا وجه للمسامحة في نسبة اليقين إلى الباقي فيقال: قد كان على يقين من وجوب هذا، ثمّ نسبة النقص إليه، فإن موضوع الحكم يتسامح فيه عرفاً دون موضوع اليقين.

نعم، لو كان اليقين مأخوذاً على وجه المراتبية إلى متعلّقه، وكان النقص حقيقة منسوبة إلى متعلّقه صحت المسامحة العرفية المذكورة.

لكن المصنف يرى: أنّ مصحّح نسبة كلمة «النقض» نفس ما في اليقين من الإبرام الوهمي، وذلك لا يجتمع مع أخذه مرآة محضاً... إلى آخر ما أفاده فَلْيَرْجِعْ. إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١٦٦/٢.

(١٤٢) قال المحقق الشيخ علي الايرواني فَلْيَرْجِعْ:

«الظاهر: أنّ بناء العقلاء مختصّ بما إذا كان الموضوع بحسب الدقّة باقياً، لا سيّما إذا كان منشأ حصوله الظنّ من اليقين السابق، ولا أقلّ من أن يكون المتيقّن من بنائهم ذلك، فيختص الاستصحاب عندهم بالشك في الرفع، وأمّا المسامحة في الموضوع

(١) لم ترد في بعض النسخ.

النص، أو قيام الإجماع عليه قطعاً، بلا تفاوت في ذلك بين كون دليل الحكم نقلاً أو عقلاً^(١).

أما الأول: فواضح.

وأما الثاني: فلأن الحكم الشرعي المستكشف به عند طروء انتفاء ما احتمل دخله في موضوعه - ممّا لا يرى مقوّماً له - كان مشكوك البقاء عرفاً؛ لاحتمال عدم دخله فيه واقعاً، وإن كان لا حكم للعقل بدونه قطعاً.

إن قلت: كيف هذا مع الملازمة بين الحكمين؟

قلت: ذلك لأن الملازمة إنّما تكون في مقام الإثبات والاستكشاف لا في مقام الثبوت، فعدم استقلال العقل إلّا في حال غير ملازم لعدم حكم الشرع في غير تلك الحال؛ وذلك لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع - من المصلحة أو المفسدة التي هي ملاك حكم العقل - كان على حاله في كلتا الحالتين وإن لم يدركه إلّا في إحداهما؛ لاحتمال عدم دخل تلك الحالة فيه، أو احتمال أن يكون معه ملاك آخر بلا دخل لها فيه أصلاً، وإن كان لها دخل فيما اطلع عليه من الملاك.

وبالجملة: حكم الشرع إنّما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعاً، لا ما

→

والرجوع إلى الموضوع العرفي، فمنشأه التمسك بالأخبار، وقد أخذ كلمة «النقض» في لسانها، والنقض العرفي يدور مدار بقاء الموضوع العرفي، فمن تمسك بالأخبار على اعتبار الاستصحاب صح له هذه المسامحة دون من لم يتمسك، ولكن مع ذلك قد تقدّم إشكال على هذه المسامحة». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٦٧/٢.

هو مناط حكمه فعلاً، وموضوع حكمه كذلك ممّا لا يكاد يتطرّق إليه الإهمال والإجمال مع تطرّقه إلى ما هو موضوع حكمه شأنًا، وهو ما قام به ملاك حكمه واقعاً، فربّ خصوصيّة لها دخل في استقلاله مع احتمال عدم دخله، فبدونها لا استقلال له بشيء قطعاً، مع احتمال بقاء ملاكه واقعاً، ومعه يحتمل بقاء حكم الشرع جدّاً؛ لدورانه معه وجوداً وعدمًا، فافهم وتأمل جيداً^(١٤٣).

(١٤٣) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قلنجي:

«ظاهره أنه إشارة إلى الدقّة...

ولكنّه يحتمل أن يكون إشارة إلى ما ذكره في طيّ عباراته المتقدمة على قوله: (وبالجملة)، من أنه يحتمل أن يكون هناك ملاك للحسن لم يطلع عليه العقل، وإذ جوّزنا هذا الإحتمال فلازمه عدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في مقام الإنطباق على الموضوعات؛ لأنّه كما يجوز أن يكون هناك ملاك للمصلحة مثلاً، لم يطلع عليه العقل، يجوز أيضاً أن يكون هناك ملاك للمفسدة لم يطلع عليه العقل، وتنحصر الملازمة بينهما في محض قضية كون الحسن ممّا ينبغي فعله والقيح ممّا ينبغي تركه...

ويحتمل أن يكون إشارة إلى أنه لافرق بين انتفاء المقوم وغير المقوم؛ لأنه إذا جوّهزنا أن يكون هناك ملاك آخر لم يطلع عليه العقل فمن الجائز أيضاً أن لا يكون لانتفاء المقوم دخل في انتفاء أيضاً، وإنّما غاية الأمر أنه مع انتفاء المقوم ينتفي الملاك الذي أدركه العقل؛ لفرض انتفاء ما هو المقوم له. وأمّا الملاك الآخر الذي لم يطلع عليه فربّما لا يكون منتفياً، فللشارع المطلّع على الواقعيّات الحكم بالبقاء ولو مع انتفاء ما هو المقوم للملاك الذي أدركه العقل لبقاء الملاك الآخر الذي لم يطلع عليه العقل والله العالم.» انتهى أنظر بداية الوصول: ٣٦٧/٧.

ثم إنه لا يخفى اختلاف آراء الأصحاب في حجّة الاستصحاب مطلقاً، وعدم حجّته كذلك، والتفصيل بين الموضوعات والأحكام^(١)، أو بين ما كان الشك في الرافع وما كان في المقتضي، إلى غير ذلك من التفاصيل الكثيرة، على أقوال شتى^(١٤٤) لا يهمنّا نقلها ونقل ما ذكر من الاستدلال عليها.

وإنما المهم الاستدلال على ما هو المختار منها - وهو الحجّة مطلقاً - على نحو يظهر بطلان سائرهما.

[الأدلة على حجّة الاستصحاب مطلقاً]

فقد استدل عليه بوجوه:

الوجه الأول: استقرار بناء^(١٤٥) العقلاء^(١٤٦) من الإنسان، بل ذوي

(١٤٤) أقول: بلغت إلى تيف وخمسين قولاً، أنظر تفصيل ذلك في كتاب «وسيلة

الوسائل في شرح الرسائل» للسيد محمد باقر بن المرتضى الطباطبائي: ٢٩١.

(١٤٥) بيانه بالبناء على ما قدمناه: ان اعتبار حجية العلم عند العقلاء معناه جعل

العيّنة بين العلم والواقع، وكذا بين المعلوم المتعلّق للعلم والأمر الواقعي من موضوع أو حكم كما تقدم في مبحث القطع.

ثم إن البقاء فيما من شأنه البقاء وان كان وصفاً من أوصافه كالحادث لكنه حيث كان وصفاً لوجوده لم يكن زائداً على وجوده ونفسه، فبقائه بعد ثبوته وتحقّقه عين ثبوته وتحقّقه، ولازم ذلك كون العلم بتحقيقه وحدوثه علماً ببقائه، قضاءً لحقّ العيّنة وانفعال الحجة، فأخذ العلم حجة بالنسبة الى الحدوث يستلزم جعله حجة بالنسبة الى البقاء أيضاً عند العقلاء.

وبعبارة أخرى: عدّ العلم بالحدوث علماً بالبقاء فيما من شأنه البقاء، وهذا هو

(١) أنظر ذخيرة المعاد للمحقق السبزواري: ١١٥ - ١١٦.

→

الاستصحاب الذي لا يستغنى عنه موجود ذي شعور.

ومن هنا يظهر أولاً: ان العمل بالاستصحاب عندهم ليس إلا عملاً بالعلم السابق لا بالظن وغير ذلك.

وثانياً: ان الاستصحاب يتقوّم بعلم سابق وشك لاحق.

وثالثاً: ان حجّيته والعمل على طبقه متوقّف على عدم تحقّق العلم بالخلاف؛ فان اعتبار حجّية الاستصحاب مترتب على اعتبار حجّية العلم، فمرتبة مترتبة على مرتبتها، فنسبته الى العلم نسبة الظاهر الى الواقع، وسيجئ الكلام في تنقيح هذه النسبة انشاء الله.

ورابعاً: ان الذي استقر عليه بنائهم هو التمسك بالاستصحاب في غير مورد الشك في المقتضي، هذا كله هو ما يقتضيه العقل والاخبار الصحيحة في الباب امضاء لما يقتضيه حكم العقل. (الطباطبائي)

(١٤٦) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«دليليّته على حجّية الاستصحاب - بمعنى كون الحكم على طبق الحالة السابقة في مقابل الاحتياط، مع فرض الشكّ والالتفات - موقوفة على مقدّمات ثلاث:
الأولى: إحراز البناء على العمل بها على الوجه المذكور، حتّى في الأحكام الشرعيّة لو كانوا من أهل الشرع، وإلا لم ينفع إحرازه في أمورهم العرفيّة فقط ولو انضمّ إليه المقدّمتان الأخريان أيضاً.

الثانية: عدم الردع من الشارع.

الثالثة: عدم المانع عنه، ويستكشف رضا الشارع به، فحينئذ يصير الاستصحاب دليلاً إمضائياً، ولما كان تماميّة الأخيرة واضحة لم يتعرّض لها، وإلا فهي - أيضاً - ممّا يتوقّف عليه الدليّة.

ثمّ إنّّه ينحلّ الى دليلين:

←

→

الأول: إحراز العقلاء مع المقدّمتين الآخرين.

الثاني: إحراز بناء سائر الحيوانات من ذوي الشعور.

وأجاب في العبارة عن الثاني: بمنع المقدّمة الأولى: من جهة أنّ العمل فيها من باب الغفلة، وهو غير محلّ النزاع.

ولكن الإنصاف عدم تماميته؛ إذ لا علم لنا بحال الحيوانات، فالأولى أن تمنع تلك المقدّمة بعدم العلم بحالها، هل هو من باب الغفلة، أو لا؟

وعلى تقدير عدمها يقال: إنّ ضمّ المقدّمتين الآخرين إليها لا يثبت الإمضاء؛ لأنّ هذا البناء لم يتحقّق في الأحكام الشرعيّ.

وأجاب عن الأول: بمنع الأولى؛ وأنّ تحقّق البناء على العمل في محلّ النزاع ممنوع؛ إذ لعلّه من باب الاحتياط، أو لغير ذلك ممّا ذكر.

ثمّ على تقدير تسليمها بمنع الثانية، وحاصله: أنّ الردع لا يلزم أن يكون بدليل خاصّ، بل يكفي فيه العمومات أيضاً، وهنا طائفتان منها:

الأولى: العمومات الناهية عن غير العلم من الآيات والأخبار.

الثانية: أدلّة البراءة أو الاحتياط على الخلاف بين المجتهد والأخباري.

لا يقال: إنّ السيرة [دليل] خاصّ، والخاصّ يقدّم على العامّ.

فإنّه يقال: إنّ تقدّم الخاصّ على العامّ ليس بدائميّ، بل إذا كان أقوى، وهنا ليس

كذلك؛ إذ تقدّمها عليها مستلزم لعدم بقاء المورد لها إلّا نادراً. هكذا قرّر في

الدرس في الدورة الأخيرة.

ولكن يرد عليه:

أولاً: أنّه مستلزم لعدم تقدّم أخبار الاستصحاب - أيضاً - على العمومات؛ لكون مدلولها

- على مختاره في حجّة الاستصحاب مطلقاً - مطابقاً لمدلول هذا الدليل، فكيف

يقدّمها عليها؟!

←

الشعور من كافة أنواع الحيوان، على العمل على طبق الحالة السابقة، وحيث لم يردع عنه الشارع كان ماضياً.

وفيه أولاً: منع استقرار بنائهم^(١٤٧) على ذلك تعبدًا، بل إمّا رجاءً واحتياطًا، أو اطمئنانًا بالبقاء، أو ظنًا - ولو نوعًا - أو غفلة كما هو الحال في سائر^(١٤٨) الحيوانات^(١٤٩) دائماً، وفي الإنسان أحياناً.

→

وثانياً: أن أصل الدعوى ممنوع؛ إذ موارد عدم تحقق الحالة السابقة كثيرة جداً.

لا يقال: إن الأحكام الكتيبة مسبوقة بالحالة السابقة إلا ما شذ؛ لأنها إمّا متيقنة وجوداً أو عدماً، إلا فيما تبدل الحالتان، ولم يعلم بالتقدم والتأخر. فإنه يقال: إن الأدلة الناهية ليست مختصة بها، بل تجري في الشبهات الموضوعية أيضاً.

ثم إنه يرد على قوله: الردع بالطائفة الأولى من جميع الوجوه السبعة - إلا السابع منها - التي تقدمت في التمسك بالسيرة على حجة خبر الثقة، وإن كانت - غير الثالث والرابع - باطلة عندنا على ما تقدم، وقد اعترف في الدورة الأخيرة بورود الدور هنا أيضاً، وبالطائفة الثانية غير السابع والأول والثاني من السبعة، كما لا يخفى، فراجع هناك.

وحينئذ فالأولى الاختصار في ردّ هذا الدليل على منع المقدمة الأولى». انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٣٩٩/٤ - ٤٠١.

(١٤٧) فيه ما تقدم: أن عملهم بالاستصحاب إنما هو عمل بالعلم السابق، لا شيء من ما ذكره قدّس من الاحتمالات. (الطباطبائي)
(١٤٨) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قدّس: «هذا رجم بالغيب؛ فإن معرفة حال الحيوانات يتوقف على أن يكون الشخص منهم، كي يطلع على مدركاتهم بالقياس إلى مدركاته.

وثانياً: سلّمنا ذلك، لكنّه لم يعلم أن الشارع به راض وهو عنده ماض ويكفي في الردع عن مثله^(١٥٠): ما دلّ من الكتاب والسنة على النهي عن اتباع غير العلم وما دلّ على البراءة أو الاحتياط في الشبهات فلا وجه لاتباع هذا البناء فيما لا بدّ في اتباعه من الدلالة على إمضائه فتأمل جيداً^(١٥١).

→

نعم، صحّ هذا لأن يكون جواباً عن الاستدلال بعمل الحيوانات؛ فإن الاستدلال نظير الجواب في الابتاء على الترخّص، فإنّ العمل على طبق الحالة السابقة أعم من أن يكون ذلك لأجل الاستصحاب، وكونه معتبراً عندهم». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٧١/٢.

(١٤٩) الغفلة من حيث هي غفلة جهل، والأفعال الإرادية متوقّفة على إرادة وعلم سابق، فلا يكون الغفلة مبدءاً لصدور فعل إرادي البتة، وليس هناك علم غير العلم بالحدوث فهو المبدء للعمل على طبق الحالة السابقة سواء تحقّق هناك غفلة عن الشك فيه بقاء أو لم يكن، فهذا الاحتمال عليه **فَدَحَّ** لا له. (الطباطبائي)

(١٥٠) قد عرفت: ان العمل بالاستصحاب انما هو عمل بالعلم وليس من اتباع غير العلم فالآيات مؤكّدة له لا رادعة. (الطباطبائي)

(١٥١) قال المحقّق الشيخ محمد طاهر آل راضي **فَدَحَّ**:

«يمكن أن يكون إشارة إلى أن العمومات الناهية عن إتباع غير العلم لو سلّمنا صلاحيتها للردع عن السيرة، إلّا أنّ ما ذكره هناك: من كون سياقها في مقام أصول الدين يمنع عن كونها في معرض الردع عن السيرة؛ لأن موردها الفروع.

ويمكن أن يكون إشارة إلى أنّ كون ما دلّ على البراءة أو الإحتياط رادعاً للسيرة إنّما هو لاقتضاء السيرة الحجّية مطلقاً، وما سيأتي من المصنّف: من دلالة الأخبار على حجّية الإستصحاب مطلقاً أيضاً، ينافي ما دلّ على البراءة أو الإحتياط؛ لبقائه من غير مورد أيضاً فيما لو كان الاستصحاب حجّة مطلقاً، فما يجاب به عن إطلاق

←

الوجه الثاني: أنّ الثبوت في السابق موجب للظنّ به في اللاحق^(١). وفيه: منع اقتضاء مجرد الثبوت للظنّ بالبقاء فعلاً ولا نوعاً؛ فإنّه لا وجه له أصلاً، إلّا كون الغالب فيما ثبت أن يدوم مع إمكان أن لا يدوم وهو غير معلوم.

ولو سلّم فلا دليل على اعتباره بالخصوص، مع نهوض الحجّة على عدم اعتباره بالعموم.

الوجه الثالث: دعوى الإجماع عليه كما عن «المبادئ» حيث قال: «الاستصحاب حجّة؛ لإجماع الفقهاء على أنّه متى حصل حكم ثم وقع الشك في أنّه طرأ ما يزيله أم لا، وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً ولولا القول بأنّ الاستصحاب حجّة، لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجّح». انتهى^(٢) وقد نقل عن غيره^(٣) أيضاً.

وفيه: أنّ تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة - ممّا له مبان مختلفة - في غاية الإشكال، ولو مع الاتفاق، فضلاً عمّا إذا لم يكن، وكان مع الخلاف من المعظم؛ حيث ذهبوا إلى عدم حجّيته مطلقاً أو في الجملة، ونقله موهون جداً لذلك، ولو قيل بحجّيته لو لا ذلك.

→

حجّية الاستصحاب إذا كان دليله الأخبار يجاب به عمّا إذا كان دليله السيرة والله العالم». انتهى أنظر بداية الوصول: ٣٧٥/٧.

(١) أنظر زبدة الأصول: ١٠٦ والحيل المتين: ٣٦.

(٢) أنظر مبادئ الوصول ١٠٦ إلى علم الأصول للعلامة الحلي قدس سره: ٢٥١.

(٣) أنظر معالم الدين: ٢٣٥ وأيضاً غاية المأمول في شرح زبدة الأصول للفاضل الجواد (مخطوط): الورقة ١٣٠.

الوجه الرابع: - وهو العمدة في الباب -: الأخبار المستفيضة:
منها: صحيحة زرارة^(١٥٢):

(١٥٢) قال الشيخ بهاء الدين الحجّتي فيما قرّره عن السيّد البروجردي «قدّس سرّهما»:

«إستفادة قاعدة الاستصحاب منها أوضح من أن يخفى على المتأمل.
نعم، يأتي الكلام في مقدار شمولها؛ لأنهم اختلفوا فيه، فذهب الشيخ الأنصاري رحمته إلى عدم شمولها لمورد يكون الشك فيه مسبباً عن الشك في اقتضاء المقضي، مثل الشك في بقاء السراج من جهة الشك في الإستعداد، فيختص بما إذا كان الشك فيه مسبباً عن الشك في وجود الرافع أو رافعية الموجود، مثل الشك في بقاء السراج من جهة الشك في وجود ما يمنع عن بقاءه كتضعيف الريح بعد إحراز استعداد البقاء.
وذهب المصنّف رحمته إلى شمولها مطلقاً سواء أكان الشك في الاقتضاء أو في الرافع أو رافعية الموجود.

ومنشأ الإختلاف: ورود مادة النقص في كلام الإمام عليه السلام.

وبيان كونه منشأ للخلاف هو:

أن النقص لابدّ من أن يسند إلى أمر مبرم محكم مستمرّ في حدّ ذاته، وحينئذ:

إمّا أن يكون مسنداً إلى نفس اليقين حقيقة كما هو الظاهر من الرواية.

وإمّا أن يكون مسنداً إلى المتيقّن حقيقة، وإن كان بحسب اللفظ مسنداً إلى اليقين مجازاً.

فمن قال بعدم الشمول كالشيخ قائل بكون إسناد النقص إلى المتيقّن حقيقة؛ لعدم صحّة إسناده إلى اليقين؛ وذلك لأنّه يعتبر في الشك المعبر في الاستصحاب أن يكون زمانه متأخراً عن زمان اليقين، ومع اعتبار اختلافهما لا يصحّ إسناد النقص إلى اليقين؛ ضرورة أن اليقين السابق في ظرف وجوده لا يتنقض بالشك المتأخّر، بل

→

كان على ما هو عليه، فلا يصحّ النهي عن نقض اليقين السابق بالشك في اللاحق، بل إنّما يصحّ إذا كانا متّحدين في الزّمان، واتّحادهما زماناً خلاف المفروض، وعلى هذا لا بدّ من أن يكون النّقض مسنداً إلى المتيقّن، فلا بدّ أن يكون المتيقّن مما يستحكم ويستمر في حدّ ذاته، فيختصّ بالشك في الرافع، ولا يشمل الشك في اقتضاء المقتضي.

وأما من قال بشمول القاعدة للشك في الإقتضاء كالمصنّف فمبناه: إسناد النّقض إلى نفس اليقين حقيقة؛ فإنّ اليقين أمر مبرم مستحكم يصحّ رسناد النّقض إليه، سواء أكان متعلّقه أيضاً أمراً مبرماً كان فيه اقتضاء البقاء أم لم يكن كذلك... ولكنّ التحقيق - على ما يستظهر من الصحيحة وأفاده السيّد الأستاذ [البروجردى] - هو:

ظهور الرواية في الشك في الرافع، لكن لا بملاك ما أفاده القائل بعدم الشمول للشك في الإقتضاء، بل بملاك آخر وهو ظهور الصحيحة في ذلك؛ وذلك لأنّ المأخوذ في موضوع الاستصحاب إنّما اعتبره عليه السلام متعلّقاً بالنّاقض أي: النوم الواقع في مورد السؤال، لا المنقوض أي: الوضوء؛ فإنّ قوله عليه السلام في مقام الجواب «والأ» إنّما يكون بتقدير: «وإن لا يستيقن أنّه نام فلا يجب الوضوء» وعدم اليقين بالنوم عبارة أخرى عن الشك فيه، فالصّحيفة بظاهرها تدلّ على اعتبار الشك بالإضافة إلى النوم لا الوضوء.

ولعلّ الشيخ والمصنّف «قدّس سرّهما» استظهرا من الصحيحة انه عليه السلام اعتبر الشك في الوضوء لا في النوم؛ ولذلك اختلفا في شمول الرواية للشك في اقتضاء المقتضي وعدمه، وهذا الاستظهار خلاف الظاهر.

والحاصل: أنّ الصحيحة بظاهرها تدلّ على أنّ الشك في الرافع والنّاقض لا يوجب رفع اليد عن اليقين السابق، بل العمل على طبقه، ولا تدلّ على أزيد من ذلك.

←

→

فظهر مما ذكرناه في وجه الظهور: أن عدم الشمول للشك في الاقتضاء لا يكون باعتبار النقض وأنه لا يصدق النقض إلا إذا كان هناك اقتضاء البقاء وشك في قاطعه، بل إنما يكون باعتبار ظهور الدليل في خلافه، ومنشأ الظهور كما ذكرناه آنفاً: هو لحاظ الشك بالإضافة الى الناقض.

وما ذكرناه في مقام الاستظهار هو الذي ساعده الاعتبار؛ فإن الشك له احتمالان: أحدهما متعلق بالوجود، والآخر متعلق بعدمه.

والاحتمال الذي يكون قابلاً للنقض وموجباً لرفع اليد هو: الاحتمال المتعلق بالناقض لا الموضوع؛ فإن الاحتمال الآخر المتعلق بالموضوع يكون مؤكداً لليقين ولا يكون قابلاً للنقض، فلا وجه للقول بأن الشك في الرواية اعتبر مضافاً إلى الموضوع، وهذا القول باعتبار نفس الشك مع قطع النظر عن ملاحظة خصوص أحد من طرفيه وإن لم يكن بعيداً، إلا أنه خلاف ظاهر الصحيحة.

فتلخص ما ذكرناه: أن الصحيحة تدلّ على أن المستصحب محكوم بالبقاء ولا يضّر احتمال المانع.

بقي الكلام في انه كما تدلّ الصحيحة على الحكم بإلغاء احتمال المانع بعد إحراز وجود المقتضي والمقتضى كما هو المفروض في مورد السؤال؛ فإن زارة سأل عن الشك في النوم بعد إحراز الموضوع المقتضي للطهارة، هل تدلّ أيضاً على الحكم بالإلغاء فيما إذا احتمل وجود المانع حين وجود المقتضي (بكسر الضاد) وقبل إحراز وجود المقتضى (بفتح الضاد)؟

مثلاً: إذا لاقت النجاسة ماءً يشك في كبريته على القول باقتضاء الملاقة النجاسة ومانعية الكربة عنها، فهل يحكم بثبوت النجاسة أو لا؟

فإن دلت الصحيحة على إلغاء احتمال المانع مطلقاً ولو قبل إحراز ثبوت المقتضى (بفتح الضاد) تكون دالة على قاعدة أخرى تسمى قاعدة المقتضي والمانع،

←

«قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟

قال عليه السلام: يا زرارة قد تنام العين، ولا ينام القلب والأذن، وإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء.

قلت: فإن حُرِّك في جنبه شيء وهو لا يعلم.

قال عليه السلام: لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام حتّى يجيء من ذلك أمر بين، وإلاّ فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكنّه ينقضه بيقين آخر^(١).

وهذه الرواية وإن كانت مضمرة، إلا أنّ إضمارها لا يضرّ باعتبارها؛ حيث كان مضمراً مثل زرارة، وهو ممّن لا يكاد يستفتي من غير

→

وهي عبارة عن الحكم بثبوت المقتضى (بالفتح) بمجرد ثبوت المقتضي (بالكسر) ولو مع احتمال وجود المانع حين وجود المقتضي (بالكسر)، ولا يضرّ الاحتمال الكذائي في ترتيب آثار المقتضى (بالفتح) مثل المثال المذكور؛ فإنه يحكم بثبوت النجاسة بمجرد الملاقاة ويترتب عليه أحكامها.

وإن لم تدلّ الصحيحة على ذلك مطلقاً، بل مقيداً بما إذا كان الشك في الرافع فتكون دالة على الاستصحاب.

والتحقيق: أنّها لا تدلّ على الإلغاء مطلقاً، بل دلالتها منحصرة في صورة إحراز وجود المقتضى (بالفتح) كما هو مورد السؤال؛ لظهور الصحيحة في ذلك، وإن شككنا في الظهور وعدمه القدر المتيقّن صورة ثبوت المقتضى (بالفتح). إنتهى أنظر الحاشية على كفاية الأصول: ٣٤٨/٢ - ٣٥٤.

(١) أنظر وسائل الشيعه: ١/ ٢٤٥ - الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء ح ١.

الإمام عليه السلام لا سيما مع هذا الاهتمام.

وتقريب الاستدلال بها:

أنّه لا ريب في ظهور قوله عليه السلام: «وإلا فإنه على يقين... إلى آخره» عرفاً في النهي عن نقض اليقين بشيء بالشك فيه، وأنه عليه السلام بصدد بيان ما هو علة الجزاء المستفاد من قوله عليه السلام: «لا» في جواب: «فإن حُرِّكَ في جنبه... إلى آخره» وهو اندراج اليقين والشك في مورد السؤال في القضية الكلية الارتكازية الغير المختصة بباب دون باب.

واحتمال: أن يكون الجزاء هو قوله: «فإنّه على يقين... إلى آخره». غير سديد؛ فإنه لا يصح إلا بإرادة لزوم العمل على طبق يقينه، وهو إلى الغاية بعيد.

وأبعد منه: كون الجزاء قوله: «لا ينقض... إلى آخره» وقد ذكر: «فإنّه على يقين» للتمهيد.

[الرواية غير مختصة بباب الوضوء]

وقد انقدح بما ذكرنا: ضعف احتمال اختصاص قضية: «لا تنقض... إلى آخره»، باليقين والشك بباب الوضوء^(١) جداً؛ فإنه ينافيه ظهور التعليل في أنّه بأمر ارتكازي^(١٥٣) لا تعبدّي قطعاً.

(١٥٣) هذا حق في نفسه ويؤيده ظهور قوله: «أبدأ...» إلى آخره، لكن المصنّف قدس سرّه منع سابقاً عن حجية الاستصحاب عقلاً من باب بناء العقلاء، ولا معنى للارتكاز الا ذلك. (الطباطبائي)

ويؤيده: تعليل الحكم بالمضيّ مع الشكّ في غير الموضوع - في غير هذه الرواية - بهذه القضية أو ما يرادفها، فتأمل جيّداً.

هذا، مع أنّه لا موجب لاحتماله إلا احتمال كون اللام في اليقين للعهد إشارة إلى اليقين في: «فإنّه على يقين من وضوئه»، مع أنّ الظاهر أنّه للجنس كما هو الأصل فيه ^(١٥٤)، «سَبَقُ»: «فإنّه على يقين... إلى آخره» لا يكون قرينة عليه، مع كمال الملازمة مع الجنس أيضاً، فافهم ^(١٥٥).

مع أنّه غير ظاهر في اليقين بالموضوع؛ لقوّة احتمال أن يكون: «من وضوئه» متعلّقاً بالظرف لا بـ «يقين»، وكان المعنى: «فإنّه كان من طرف

(١٥٤) قد مر في بحث المطلق والمقيد ما يظهر به خلافه. (الطباطبائي)

(١٥٥) قال المحقّق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«لعلّه إشارة إلى ما يمكن أن يقال: إن ملائمتها مع الجنس مع ملائمتها للعهد لا يقتضي ظهورها في الجنس - الذي هو المطلوب؛ فإنّ عليه يتوقّف ظهور الصحيحة في حجّية الاستصحاب مطلقاً - لأنّ الكلام يكون من المحفوف بمحتمل القرينية فيكون مجملاً من ناحية إفادة الإطلاق.

فإنّه يقال: إنّ ظهور القضية في كونها إرتكازيّة يجعلها ظاهرة في الإطلاق، وعدم كون الكلام من المحفوف بمحتمل القرينية». انتهى أنظر بداية الوصول: ٣٩٠/٧.

وقال المحقّق سلطان العلماء الأراكي رحمته الله:

«أقول: كون الكلام للعهد لا يكون إلا مع سبق الذكر، لا أنّ كلّ ما كان له سبق الذكر يكون اللام للعهد؛ فإن مع الملازمة للإشارة إلى الجنس التي هي الأصل في اللام، وقيام قرينة المقام على الجنس لا يصار إلى العهد الذكري بمجرد سبق الذكر.

ولعلّ قوله: (فافهم) إشارة إلى أنّ الملازمة منحصرة في الجنسية وسلب الملازمة رأساً عن العهديّة كما لا يخفى وجهه». انتهى أنظر حاشية سلطان العلماء الأراكي

وضوئه^(١٥٦) على يقين»، وعليه: لا يكون الأوسط إلا اليقين، لا اليقين بالوضوء، كما لا يخفى على المتأمل.

وبالجملة: لا يكاد يشك في ظهور القضية في عموم اليقين والشك، خصوصاً بعد ملاحظة تطبيقها في الأخبار على غير الوضوء أيضاً.

[عدم اختصاص الصحيحة بالشك في الرفع]

ثم لا يخفى حسن إسناد النقض^{(١٥٧)(١٥٨)} - وهو ضد الإبرام - إلى

(١٥٦) هذا اشتباه منه عليه السلام فإن لازم كون الظرف مستقراً غير متعلق (بيقين) هو كونه خبراً بعد خبر «لأن... إلى آخره» ولا معنى لقولنا: «والا فإن الرجل على يقين» و«إن الرجل من وضوء» وهو ظاهر، وأما ما فصله عليه السلام به من المعنى فالظرف فيه لغو لاستقراً. (الطباطبائي)

(١٥٧) التأمل في موارد استعمال «النقض» في لسان العرب العرباء يعطي ان معنى النقض رفع الاستحكام الكائن في الأمور الممتدة من حيث امتدادها، كما ان الإبرام هو ضده في ذلك، فلا مناص عن اختصاصه بموارد الشك في الرفع. (الطباطبائي)

(١٥٨) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«وهي بيان أن مفاد الخبر منحصر في الشك في الرفع، أو يعمه والشك في المقتضي. وما يمكن أن يقال - أو قيل - في وجه الاختصاص أمور:

الأول: أن مورد السؤال من قبيل الشك في الرفع، فيكون قدراً متيقناً بحسب التخاطب. وفيه أولاً: أنه مانع عن الإطلاق، لا عن العموم، كما تقدم.

وثانياً: أن ظهور كون القضية ارتكازية يوجب عدم قدحه.

الثاني: ما ذكره بعض المحققين: من أن القضية ارتكازية عقلانية، ومن المعلوم أن بناء

→

العقلاء استقرّ على العمل في الرفع، دون المقتضي.

وفيه أولاً: أنّ معنى الارتكازية ليست بتحقيق بناء منهم على العمل بالحالة السابقة بما هي، بل معناها العمل بها ولو رجاء أو اطمئناناً أو غفلة، ولذا تقدّم منع تحقيق البناء. وثانياً: أنّه لو سلّم فهو مطلق، وليس منحصراً في الأوّل.

الثالث: ما أشار إليه بالقول المتقدم.

وحاصله: أنّ «النقض» - لغة - مقابل «الإبرام»، وهو متعذّر في المقام؛ سواء كان المراد من اليقين مفهومه أو المتيقّن، ولا بدّ أن يراد منه أقرب معانيه المجازية، وهو ليس مطلق رفع اليد عن الشيء، بل رفع اليد عن الشيء المقابل للاستمرار، وأنّ اليقين بمفهومه ليس كذلك، فلا بدّ أن يراد منه المتيقّن، وما كان منه الشكّ في مقتضيه ليس قابلاً للاستمرار، فيتعيّن خصوص ما كان أحرز مقتضيه وشكّ فيه من جهة الرفع.

وفيه أولاً: منع عدم مناسبة اليقين للمعنى الحقيقي، بل يحسن إسناده إليه.

وثانياً: منع صحّة إسناده إلى المتيقّن ولو فيما أحرز فيه المقتضي، كما في المثال المذكور في المتن.

وما ذكرنا حاصل الوجهين المذكورين في العبارة مع طولهما.

الرابع: ما أشار إليه بقوله: (فإن قلت: نعم...) إلى آخره.

وحاصله: أنّ الظاهر كون متعلّق اليقين والشكّ متحدّاً؛ لوجهين: الأوّل: ظهور القضية في ذلك.

الثاني: عدم صدق المناقضة والانتقاض إلّا مع الاتحاد، وهو واضح.

وحينئذ يكون ظاهر القضية منطقاً على قاعدة اليقين، دون الاستصحاب؛ للاتحاد في الأوّل، دون الثاني؛ لتعلّق اليقين فيه بالحدوث والشكّ بالبقاء، ولكن تطبيق الإمام عليه السلام لها على مورد الاستصحاب قرينة على الثاني، وحيث يلزم في المجاز

←

اليقين^(١)، ولو كان متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء للبقاء والاستمرار؛ لما يتخيل فيه من الاستحكام بخلاف الظن؛ فإنه يظن أنه ليس فيه إبرام واستحكام، وإن كان متعلقاً بما فيه اقتضاء ذلك، وإلا لصح أن يسند إلى نفس ما فيه

→

كون المعنى المجازي عين الحقيقي تنزيلاً، والاتحاد التنزيلي موجود في الرفع؛ لأنه لجهة إحراز المقتضي كأنه تيقن بالبقاء، فيكون الشك المتعلق بالبقاء متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين، بخلاف ما شك في مقتضيه، فإنه ليس البقاء تعلق به اليقين - لا حقيقة ولا تنزيلاً - فلا جرم ينحصر مدلول الخبر في الأول.

وفيه: ما أشار إليه بقوله: (قلت: الظاهر...) إلى آخره.

وحاصله: أن هنا عناية أخرى: وهي إلغاء الزمان من المتعلقين، والنظر إلى اتحادهما ذاتاً، فيكون المشكوك بهذا للناظر عين المتيقن، كما هو واضح، وهذه العناية أظهر عند أبناء المحاورة من الأولى.

نعم، لو كان الأولى أظهر أو متساويتين لكان ما ذكر متجهاً:

أما في الأول فواضح.

وأما [في] الثاني؛ فلكونه قدراً متيقناً، كما لا يخفى.

ولكنه ليس كذلك، مع إمكان منع اختلاف المعلق في الاستصحاب؛ لأن بقاء الشيء -

الذي هو متعلق الشك - نفس الشيء؛ كما أفاده في الدرس، فتأمل.

مضافاً إلى منع ظهور القضية - في العريقات - في الاتحاد المذكور وإن كانت كذلك -

لغة - إلا أنها بحسب الظهور الثانوي ظاهرة في كون الشك متعلقاً بالبقاء». إنتهى

أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٤١٤/٤ - ٤١٦.

المقتضي له، مع ركافة مثل: «نقضت الحجر من مكانه»^(١٥٩)، ولما صح أن يقال: «انتقض اليقين باشتعال السراج» فيما إذا شك في بقاءه للشك في استعداده، مع بداهة صحته وحسنه.

وبالجملة: لا يكاد يشك في أن اليقين - كالبينة والعهد - إنما يكون حسن إسناد النقض إليه بملاحظته لا بملاحظة متعلقه، فلا موجب لإرادة ما هو أقرب إلى الأمر المبرم، أو أشبه بالمتين المستحكم ممّا فيه اقتضاء البقاء؛ لقاعدة: «إذا تعدّرت الحقيقة، فأقرب المجازات» بعد تعدّر إرادة مثل ذاك الأمر ممّا يصحّ إسناد النقض إليه حقيقة.

فإن قلت: نعم، ولكنّه حيث لا انتقاض لليقين في باب الاستصحاب حقيقة، فلو لم يكن هناك اقتضاء البقاء في المتيقّن، لمّا صحّ إسناد الانتقاض إليه بوجه و لو مجازاً، بخلاف ما إذا كان هناك؛ فإنّه وإن لم يكن معه أيضاً انتقاض حقيقة، إلّا أنّه صحّ إسناده إليه مجازاً؛ فإنّ اليقين معه كأنّه تعلّق بأمر مستمرّ مستحكم، قد انحلّ وانفصم بسبب الشكّ فيه من جهة الشك في رافعه.

قلت: الظاهر: أنّ وجه الإسناد هو لحاظ اتّحاد متعلّقي اليقين والشكّ ذاتاً، وعدم ملاحظة تعدّدهما زماناً، وهو كاف عرفاً في صحّة إسناد النقض إليه واستعارته له، بلا تفاوت في ذلك أصلاً - في نظر أهل العرف - بين ما

(١٥٩) فيه: ان العرف لا ينظر الى الحجر في مكانه من حيث امتداد استقراره فيه. نعم، لو وضع الحجر في بناء مرفوع كان النظر اليه حينئذ هو ذلك النظر؛ لأن البناء معدّ للبقاء وصح إطلاق النقض على هدمه، وقد نص أهل اللغة على صحة نقض البناء. هذا مضافاً الى انه معارض بلزوم صحّة مثل قولك: نقضت الحجر، اذا كسرتة ورضضته. (الطباطبائي)

كان هناك اقتضاء البقاء وما لم يكن.

وكونه مع المقتضي أقرب بالانتقاض وأشبهه، لا يقتضي تعيينه لأجل قاعدة: «إذا تعذرت الحقيقة»؛ فإن الاعتبار في الأقربية إنما هو بنظر العرف لا الاعتبار، وقد عرفت: عدم التفاوت بحسب نظر أهله.

هذا كله في المادة.

وأما الهيئة: فلا محالة يكون المراد منها: النهي عن الانتقاض بحسب البناء والعمل لا الحقيقة؛ لعدم كون الانتقاض بحسبها تحت الاختيار، سواء كان متعلقاً باليقين - كما هو ظاهر القضية - أو بالمتيقن، أو بآثار اليقين بناء على التصرف فيها بالتجاوز، أو الإضمار؛ بدهاء أنه كما لا يتعلّق النقض الاختياري - القابل لورود النهي عليه - بنفس اليقين، كذلك لا يتعلّق بما كان على يقين منه أو أحكام اليقين فلا يكاد يجدي التصرف بذلك في بقاء الصيغة على حقيقتها، فلا مجوّز له فضلاً عن الملزم، كما توهم^(١).

لا يقال: لا محيص عنه؛ فإنّ النهي عن النقض بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبة إلى اليقين وآثاره؛ لمنافاته مع المورد.

فإنّه يقال: إنّما يلزم لو كان اليقين ملحوظاً بنفسه وبالنظر الاستقلالي، لا ما إذا كان ملحوظاً بنحو المرآئية بالنظر الآلي، كما هو الظاهر في مثل قضية: «لا تنقض اليقين» حيث تكون ظاهرة عرفاً في أنّها كناية عن لزوم البناء والعمل بالتزام حكم مماثل للمتيقن تبعداً إذا كان حكماً، ولحكمه إذا كان موضوعاً، لا عبارة عن لزوم العمل بآثار نفس اليقين بالالتزام بحكم مماثل لحكمه شرعاً، وذلك لسراية الآلية والمرآئية من

(١) أنظر فرائد الأصول: ٧٩/٣.

اليقين الخارجي إلى مفهومه الكلّي، فيؤخذ في موضوع الحكم في مقام بيان حكمه، مع عدم دخله فيه أصلاً، كما ربّما يؤخذ فيما له دخل فيه، أو تمام الدخل، فافهم^(١٦٠).

[شمول الرواية للشبهات الموضوعية والحكمية]

ثم إنّه حيث كان كلّ من الحكم الشرعيّ وموضوعه مع الشك، قابلاً للتزويل بلا تصرف وتأويل، غاية الأمر تنزيل الموضوع بجعل مماثل حكمه، وتنزيل الحكم بجعل مثله - كما أشير إليه آنفاً - كان قضية: «لا تنقض» ظاهرة في اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية والموضوعية، واختصاص المورد بالأخيرة لا يوجب تخصيصها بها، خصوصاً بعد ملاحظة أنّها قضية كلية ارتكازية قد أتى بها في غير مورد لأجل الاستدلال بها على

(١٦٠) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سرّه:

«لعله إشارة إلى ما يمكن أن يقال:

أنه إذا كان اليقين في القضية والمأخوذ فيها مفعولاً للكلام هو مفهوم اليقين المنظور بالاستقلال، وكان المراد في مقام الحكم هو اليقين الطريقي يلزم الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي، والجمع بين هذين اللحاظين محال.

والجواب عنه:

أن المنظور بالاستقلال في القضية هو مفهوم اليقين، والذي يكون طريقياً هو وجود اليقين خارجاً، وهذا اليقين الخارجي لم يتحقق بوجوده الخارجي المختص به في القضية وإنما المتصور في القضية هو عنوانه وهو مفهوم اليقين، ولكنّه بما هو عنوان لليقين الذي في ظرف وجوده يكون طريقياً وآلياً... فلا جمع بين اللحاظين.» انتهى
أنظر بداية الوصول: ٤١٢/٧.

حكم المورد، فتأمل^(١٦١).

ومنها: صحيحة أخرى لزرارة:

«قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره، أو شيء من المنى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً

(١٦١) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«يشير إلى ما يمكن أن يقال:

إن مورد الصحيحة هو الشبهة في المَجْعُول الجزئي والمورد في الإطلاق إن لم يوجب تقييد الإطلاق بما كان من سنخ المورد فلا أقل من كونه موجباً لعدم إحراز الإطلاق الشامل لسنخ المورد ولغيره وهو الشبهة الحكمية.

والجواب عنه:

أولاً: إن المورد الذي يقتضي ذلك هو غير المورد الذي كان سوق القضية فيه يدل على أنه أحد مصاديق المعنى الكلي المستفاد من القضية.

وقوله عليه السلام في الصحيحة: (فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك) ظاهر في أن المورد أحد مصاديق هذه الكلية.

وثانياً: أنه بعد ما عرفت: من كون قضية (لاتنقض) كانت علة للحكم من باب كونها قضية إرتكازية لا ينبغي الرب في شمولها لكلتا الشبهتين؛ لوضوح عدم الفرق في القضية الإرتكازية بينهما.

وقد أشار إلى الإشكال بقوله: (واختصاص المورد) في الصحيحة (بالأخيرة) وهي الشبهة في المَجْعُول الجزئي.

وأشار إلى الجواب الأول بقوله: (لا يوجب تخصيصها بها).

وأشار إلى الجواب الثاني بقوله: (بعد ملاحظة أنها قضية كلية إرتكازية... إلى آخر

الجملة) إنتهى أنظر بداية الوصول: ٤١٤/٧.

وصلّيت، ثم إنّي ذكرت بعد ذلك؟

قال عليه السلام: تعيد الصلاة وتغسله.

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه، وعلمت أنّه قد أصابه، فطلبته ولم

أقدر عليه، فلمّا صليت وجدته؟

قال عليه السلام: تغسله وتعيد.

قلت: فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقّن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً،

فصلّيت فرأيت فيه؟

قال عليه السلام: تغسله ولا تعيد الصلاة.

قلت: لم ذلك؟

قال عليه السلام: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك

أن تنقض اليقين بالشك أبداً.

قلت: فإني قد علمت أنّه قد أصابه، ولم أدر أين هو فأغسله؟

قال عليه السلام: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه قد أصابها حتى تكون

على يقين من طهارتك.

قلت: فهل عليّ إن شككت في أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟

قال عليه السلام: لا، ولكنك إنّما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك.

قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟

قال عليه السلام: تنقض الصلاة وتعيد، إذا شككت في موضع منه ثم رأيته،

وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة؛

لأنك لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين

بالشك»^(١).

وقد ظهر ممّا ذكرنا في الصحيحة الأولى: تقريب الاستدلال بقوله: «فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك» في كلا الموردين ولا نعيد.

نعم، دلّالته في المورد الأوّل على الاستصحاب مبنيّ على أن يكون المراد من اليقين في قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك» اليقين بالطهارة قبل ظنّ الإصابة كما هو الظاهر؛ فإنّه لو كان المراد منه اليقين الحاصل بالنظر والفحص بعده - الزائل بالرؤية بعد الصلاة - كان مفاده قاعدة اليقين كما لا يخفى ^(١٦٢).

ثم إنّهُ أشكل على الرواية ^(١): ^(١٦٣) بأنّ الإعادة بعد انكشاف وقوع

(١٦٢) فيه خفاء؛ فان قوله: «فنظرت فلم أر شيئاً فصليت فرأيت فيه...» مشتمل على يقينين، وقاعدة اليقين انما تشتمل على يقين وشك فلا ينطبق عليه قوله عليه السلام بعد: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت...»؛ إذ لاشك في مورد السؤال وانما كان السائل أولاً على يقين؛ اذ نظر فلم ير شيئاً ثم انتقض يقينه الأوّل بيقين ثان؛ اذ رأى الدم بعد الصلاة ثانياً.

اللهم الا أن يكون معنى قوله: «فرأيت فيه...» فرأيت دماً أشك في أنّه هو الدم الأوّل غير المرئي أولاً، أو دم آخر جديد، وحينئذ ينطبق على قاعدة اليقين البتة، الا أنه خلاف ظاهر الرواية جداً والمصنف رحمته الله لا يحتمله.

والألم يكن محل للاشكال الذي سيذكره: من ان الاعادة ليست نقضاً لليقين بالشك، بل باليقين عن جهة الرؤية؛ اذ لا يقين على هذا التقدير بوقوع الصلاة في النجاسة كما لا يخفى فتأمل. (الطباطبائي)

(١٦٣) قال المحقق الشيخ عبد الكريم الحائري قدس سره

→

[توضيح الإشكال]:

«هو ان الظاهر من السؤال - في قوله: «فإن ظننت أنه قد أصابه»- انه بعد الصلاة تبين أن ثوبه كان نجساً من أول الأمر، وحينئذٍ عدم إعادة الصلاة لا يمكن ان يكون مستنداً إلى تلك القاعدة أعني: عدم جواز نقض اليقين بالشك؛ لأن الإعادة على هذا نقض اليقين بيقين مثله.

وبعبارة أخرى: الظاهر من تلك الفقرة: أن الإعادة نقض اليقين بالشك، ولعدم صلاحية ذلك لا يصلح الإعادة، ولا يمكن حفظ هذا الظهور فيما نحن فيه؛ فإن الطهارة من الخبث إن كانت من الشروط الواقعية فالإعادة ليست من مصاديق نقض اليقين بالشك كما هو واضح، وان كان الشرط إحرازها ولو بالأصل، فالاجزاء وعدم الإعادة مستند ان إلى حكم الاستصحاب حين الصلاة بضميمة الأدلة الدالة على كفاية نفس الإحراز حين الصلاة.

وعلى أي حال قوله عليه السلام: «و ليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك» لا ينتج عدم الإعادة كما هو واضح.

[عدم تمامية جوابي المصنّف وشريف العلماء قدس سرهما]

إذا عرفت هذا يظهر لك: عدم ارتفاع هذا الإشكال بما تخيّل بعض: من استناد عدم الإعادة إلى اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء.

ولا بما أفاده شيخنا الأستاذ [الخراساني] دام بقاءه: من جعل الشرط هو نفس الإحراز ولو بأصل من الأصول.

إذ كل ذلك أجني عن ظاهر الرواية كما لا يخفى.

فيلزم التصرف في ظاهرها؛ إمّا على نحو ما تخيّل المتخيّل، وإمّا على نحو وجهها شيخنا الأستاذ دام بقاءه.

←

الصلاة [في النجاسة]^(١) ليست نقضاً لليقين بالطهارة بالشك فيها، بل باليقين بارتفاعها، فكيف يصح أن يعلل عدم الإعادة بأنها نقض اليقين بالشك؟! نعم، إنما يصح أن يعلل به عدم جواز الدخول في الصلاة كما لا يخفى.

ولا يكاد يمكن التفصّي عن هذا الإشكال، إلا بأن يقال:

إن الشرط في الصلاة فعلاً حين الالتفات إلى الطهارة هو إحرازها ولو بأصل أو قاعدة لأنفسها فيكون قضية استصحاب الطهارة حال الصلاة عدم إعادتها ولو انكشف وقوعها في النجاسة بعدها كما أنّ إعادتها بعد الكشف يكشف عن جواز النقض وعدم حجّة الاستصحاب حالها، كما لا يخفى فتأمل جيّداً.

لا يقال: لا مجال حينئذ لاستصحاب الطهارة؛ فإنّها إذا لم تكن شرطاً لم تكن موضوعاً لحكم، مع أنّها ليست بحكم، ولا محيص في

→

والتوجيهان مشتركان في أن الصحّة وعدم الإعادة إنما يكون مستنداً إلى كبرى مسلمة عند السائل، و إن قوله عليه السلام: «ليس ينبغي لك...» إشارة إلى تحقّق صغرى لتلك الكبرى المسلمة، غاية الأمر أنه على ما تخيّل المتخيّل الكبرى المفروضة: «كون الأمر الظاهري مفيداً للاجزاء»، و على ما أفاده [الأستاذ] دام ظلّه: «كون الشرط نفس الإحراز» فلا تغفل.

والعجب منه «دام بقاء» أنه استضعف كلام المتخيّل ثم وجّه الرواية بما هو مماثل لما استضعفه». انتهى أنظر درر الفوائد: ٥٢٣.

(١) لم ترد في كثير من النسخ.

الاستصحاب عن كون المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم.

فإنّه يقال: إنّ الطهارة وإن لم تكن شرطاً فعلاً، إلاّ أنّها غير منعزلة عن الشرطيّة رأساً، بل هي شرط واقعيّ اقتضائيّ - كما هو قضيّة التوفيق بين بعض الإطلاقات ومثل هذا الخطاب - هذا.

مع كفاية كونها من قيود الشرط؛ حيث إنّ كان إحرازها بخصوصها - لا غيرها - شرطاً.

لا يقال: سلّمنا ذلك^(١٦٤)، لكنّ قضيتّه أن يكون علّة عدم الإعادة حينئذٍ - بعد انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة - هو إحراز الطهارة حالها باستصحابها، لا الطهارة المحرزة بالاستصحاب.

مع أنّ قضيّة التعليل أن تكون العلّة له هي نفسها لا إحرازها؛ ضرورة أنّ نتيجة قوله: «لأنّك كنت على يقين... إلى آخره» أنّه على الطهارة، لا أنّه مستصحبها كما لا يخفى.

فإنّه يقال^(١٦٥): نعم، ولكنّ التعليل إنّما هو بلحاظ حال قبل انكشاف

(١٦٤) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«حاصل هذا الإشكال: أنّه لو كان الإحراز شرطاً للزم تعليله بالإحراز؛ لأنّ يقال: «لأنّك أحرزت الطهارة»، لا بالصغرى والكبرى المذكورتين المنتجتين لنفس الطهارة، لا إحرازها». انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٤/٤٣٨.

(١٦٥) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«حاصل الجواب الأوّل: أنّه لو كان التعليل بلحاظ حال بعد الصلاة لكان المتعيّن التعليل بالأوّل، دون الثاني؛ لعدم الطهارة بعدها وجداناً.

وأما لو كان بلحاظ حال الصلاة صحّ التعليل بكلا الأمرين، إلاّ أنّ اختيار الطهارة بالعبارة المتقدّمة للتنبيه على حجّة الاستصحاب؛ إذ التعليل بالإحراز لا يفيد هذا

الحال، لنكتة التنبيه على حجّة الاستصحاب، وأنّه كان هناك استصحاب مع وضوح استلزام ذلك لأن يكون المجدي بعد الانكشاف هو ذاك الاستصحاب، لا الطهارة، وإلاّ لما كانت الإعادة نقضاً، كما عرفت في الإشكال.

→

المعنى؛ لجواز كونه بقاعدة أخرى، كقاعدة الطهارة.

ويرد عليه: أنّه لو كان التعليل بلحاظ ما بعد الصلاة لم يصحّ بالإحراز أيضاً؛ لأنّه لا إحراز بعدها، بل عدها محرز.

وحاصل الثاني: أنّ التعليل بالطهارة مستلزم للتعليل بالإحراز استلزاماً واضحاً؛ إذ لولا الإحراز لما أمكن الحكم بالطهارة، ولما كانت الإعادة نقضاً لليقين باليقين. ويرد [عليه]: أنّه ليس استلزاماً واضحاً.

وأجاب في الدرس بوجه آخر: وهو أنّ التعليل بها دونة للإشارة الى أنّها أولى في مقام التعليل؛ إذ هي مقدّمة رتبة على الإحراز؛ لكونها شرطاً اقتضائياً، ومع وجود الشرط الواقعي الاقتضائي - المتقدّم رتبة على الإحراز الذي هو شرط فعلي - لا معنى للتعليل بالثاني.

وفيه: ما لا يخفى؛ إذ الشرط الاقتضائي كالحجر في جنب الإنسان بالنسبة إلى المعلول؛ لأنّ عدم الإعادة مترتبة على حصول الشرط الفعلي.

والأولى أن يجاب بالجواب الأوّل؛ لأنك قد عرفت صحة أصل الجواب.

أو يجاب: بأنّه إذا صحّ التعليل بكلا الأمرين فلا وجه للسؤال عن تخصيص أحدهما. أو يمنع كون نتيجة الصغرى والكبرى المتقدّمتين هي الطهارة، بل حرمة نقض اليقين بالطهارة بالشكّ فيها - التي كُنّي بها عن لزوم العمل باليقين السابق - وهي مستلزمية للإحراز استلزاماً واضحاً، كما تستلزم الطهارة كذلك؛ بناءً على جعل الحكم طريقاً أو نفسياً، وأما بناءً على الحجّة الصرفة فلا، كما لا يخفى. (أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٤/٤٣٩).

ثم إنه لا يكاد يصحّ التعليل^(١٦٦) لو قيل باقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء - كما قيل^(١) - ضرورة أن العلة عليه إنما هو اقتضاء ذاك الخطاب الظاهري حال الصلاة للأجزاء وعدم إعادتها، لا لزوم النقص من الإعادة، كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يقال: إن التعليل به إنما هو بملاحظة ضميمة اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء بتقريب: أن الإعادة - لو قيل بوجوبها - كانت موجبة لنقض اليقين بالشك في الطهارة قبل الانكشاف وعدم حرمة شرعاً، وإلا لزم عدم اقتضاء ذاك الأمر له، كما لا يخفى، مع اقتضائه شرعاً أو عقلاً، فتأمل^(١٦٧).

ولعل ذلك مراد من قال: بدلالة الرواية على أجزاء الأمر الظاهري.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه التعليل.

مع أنه لا يكاد يوجب الإشكال فيه - والعجز عن التفصي عنه - إشكالاً

(١٦٦) لا حاجة الى هذا التكلف؛ فإن الدليل على اقتضاء اعني الاستصحاب للأجزاء هو نفس دليل الاستصحاب، وكما يصح ان يعلل الحكم بدليله يصح ان يعلل بدليل دليله وهو ظاهر. (الطباطبائي)

(١٦٧) وجه التأمل: ان اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء ليس بذاك الوضوح، كي يحسن بملاحظته التعليل بلزوم النقص من الاعادة. كما لا يخفى. (المحقق الخراساني قدس سره)

(١) إشارة إلى إشكال شريف العلماء المازندراني الذي تعرض اليه الشيخ في الفرائد:

٦٠/٣ - أنظر ضوابط الأصول: ٣٥٤. ونسبه أيضاً إليه السيد محمد التكباني في كتابه إيضاح الفرائد: ٥٣٧/٢.

في دلالة الرواية على الاستصحاب؛ فإنه لازم على كل حال^(١٦٨)، كان مفاده قاعدته أو قاعدة اليقين، مع بدهاة عدم خروجه منهما، فتأمل جيداً.

ومنها: صحيحة الثالثة لزرارة:

«وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات»^(١).

والاستدلال بها على الاستصحاب مبني على إرادة اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة سابقاً والشك في إتيانها.

وقد أشكل^(٢): بعدم إمكان إرادة ذلك على مذهب الخاصة؛ ضرورة أن قضيته إضافة ركعة أخرى موصولة، والمذهب قد استقر على إضافة ركعة بعد التسليم مفصولة، وعلى هذا يكون المراد باليقين: اليقين بالفراغ بما علمه الإمام عليه السلام من الاحتياط بالبناء على الأكثر والإتيان بالمشكوك بعد التسليم

(١٦٨) قال المحقق سلطان العلماء الأراكي قدس سره:

«يعني ورود الإشكال السابق لا يختص بصورة دلالة الرواية على الاستصحاب، بل الاستصحاب والقاعدة سيان في ذلك، وقد عرفت: أن الرواية ظاهرة في الاستصحاب، والعجز عن الجواب يدفع الظهور». انتهى أنظر حاشية سلطان العلماء الأراكي على الكفاية: ٥٩/٦.

(١) أنظر وسائل الشريعة: ٢٢٠/٨ باب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣.

(٢) أنظر فرائد الأصول: ٦٢/٣.

ويمكن الذّنب عنه: بأن الاحتياط كذلك لا يأبى عن إرادة اليقين بعدم الركعة المشكوكة، بل كان أصل الإتيان بها باقتضائه، غاية الأمر إتيانها مفصلة ينافي إطلاق النقص، وقد قام الدليل^(٢) على التقييد في الشك في الرابعة وغيره، وأن المشكوكة لابد أن يؤتى بها مفصلة، فافهم^(١٦٩).

(١٦٩) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«لعله إشارة إلى أن هذا كله مبني على كون الركعة المفصلة الواجبة بأدلة الاحتياط تكون جزءاً من الصلاة مفصلاً عنها إذا كانت الصلاة ناقصة، وتكون نافلة على فرض كون الصلاة تامة.

وأما بناء على كون أدلة الاحتياط موجبة لانقلاب التكليف وانه في مقام الشك يجب التسليم على الثلاث لو كانت الصلاة ناقصة، وركعة الاحتياط يجب الإتيان بها لذاتها غايته أن مصلحة التكليف بها تكون أهم من فوات الركعة؛ فإنه بناء على هذا لا يكون أصل الإتيان بالركعة المشكوكة باقتضاء الاستصحاب.

والحاصل: أن ظاهر النصوص أن عنوان الشك بين الثلاث والأربع أو بين الإثنين والأربع أو غير ذلك هو الموجب للتبدل التكليف إمّا واقعاً أو ظاهراً، وهو الموجب للإتيان بالصلاة المفصلة المفتحة بالتكبير والمختومة بالتسليم من دون دخل للإستصحاب في ذلك، فلانماص: إمّا من الحمل على التقية أو الحمل على اليقين بعد الفراغ، وإن كان خلاف الظاهر؛ لأن اليقين الفراغي متأخر عن العمل بالاحتياط، والظاهر من الصحيحة أن اليقين فيها متقدم على العمل كما هو واضح والله العالم.» انتهى أنظر بداية الوصول: ٣٣/٨.

(١) أنظر فرائد الأصول: ٦٥-٦٢/٣.

(٢) أنظر وسائل الشيعة: ٢١٣/٨ الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

وربما أشكل أيضاً^(١): بأنه لو سَلِمَ دلالتها على الاستصحاب كانت من الأخبار الخاصة الدالة عليه في خصوص المورد لا العامة لغير مورد؛ ضرورة ظهور الفقرات في كونها مبنية للفاعل، ومرجع الضمير فيها هو المصلي الشاك.

وإلغاء خصوصية المورد ليس بذاك الوضوح، وإن كان يؤيده تطبيق قضية: «لا تنقض اليقين» وما يقاربها على غير مورد.

بل دعوى: أن الظاهر من نفس القضية هو: أن مناط حرمة النقض إنما يكون لأجل ما في اليقين والشك، لا لما في المورد من الخصوصية، وأن مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك، غير بعيدة.

ومنها: [خبر محمد بن مسلم]

قوله: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه؛ فإن الشك لا ينقض اليقين»^(٢) أو: «فإن اليقين لا يدفع بالشك»^(٣).

وهو وإن كان يحتمل قاعدة اليقين^(٤)؛ لظهوره في اختلاف زمان الوصفين، وإنما يكون ذلك في القاعدة دون الاستصحاب؛ ضرورة إمكان اتحاد زمانهما، إلا أن المتداول في التعبير عن مورد هو مثل هذه العبارة، ولعلّه بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين، وسرايته إلى الوصفين؛ لما بين اليقين والمتيقن من نحو من الاتحاد، فافهم.

(١) أنظر فرائد الأصول: ٦٥-٦٤/٣.

(٢) أنظر الخصال: ٦١٩ ح ٦٢٩ عنه الوسائل: ٢٤٦/١ الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ح ٦.

(٣) الإرشاد للشيخ المفيد: ٣٠٢/١ عنه مستدرک الوسائل: ٢٢٨/١ باب ١ من أبواب نواقض

الوضوء ح ٤.

(٤) أنظر فرائد الأصول: ٦٩/٣.

هذا مع وضوح أن قوله: «فإن الشك لا ينقض... إلى آخره» هي القضية المرتكزة الواردة مورد الاستصحاب في غير واحد من أخبار الباب.
ومنها: خبر الصفار:

عن علي بن محمد القاساني قال: «كتبت إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟
فكتب: اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية»^(١)؛ حيث دلّ على أن اليقين بشعبان^(١٧٠) لا يكون مدخولاً بالشك في بقائه وزواله

(١٧٠) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قدس سره:

«قال شيخنا المرتضى بعد نقل الرواية:

[«والإنصاف: إن هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب، إلا أن سندها غير سليم»]. [فرائد الأصول: ٧١/٣].

أقول: بل الإنصاف: أنها أوهن ما في الباب، من حيث الدلالة:
أما أولاً: فلاحتمال العهد فيها.

وأما ثانياً: فلأن اليقين والشك فيها يحتمل أموراً:

الأول: اليقين بدخول كل من هلال شعبان ورمضان، والشك في خروجه، فتدل الرواية على الاستصحاب.

الثاني: اليقين بكل من دخول رمضان وخروجه، والشك في ذلك الدخول والخروج، فتكون الرواية كاشفة عن إناطة حكمي الصيام والإفطار باليقين، فيكون وجوب الصوم دائراً مدار اليقين بدخول شهر رمضان وحرمة مدار اليقين بخروجه، فيكون الواجب صوم ما بين اليقينين لا صوم الشهر الواقعي.

(١) أنظر وسائل الشيعة: ٢٥٦/١٠ الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ح ١٣.

بدخول شهر رمضان، ويتفرّع [عليه] عدم وجوب الصوم، إلا بدخول شهر رمضان.

وربما يقال: إن مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشك يشرف القطع بأن المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان وأنه لا بد في وجوب الصوم ووجوب الإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، وأين هذا من الاستصحاب؟!

فراجع ما عقد في «الوسائل»^(١٧١) لذلك من الباب^(١) تجده شاهداً عليه.

→

وعليه: تكون قضية «اليقين لا يدخل فيه الشك» على حقيقته بلا تعبد وتنزيل. الثالث: أن يكون المراد من اليقين: اليقين بهلال شعبان ورمضان، والمراد من الشك: الشك في دخول ما يقابله. فيكون كل من دخول الهلالين من قبيل المقتضي للحكم، وكل ما يقابله من قبيل المانع، فيفطر يوم الشك من شعبان ويصوم يوم الشك من رمضان؛ لأجل اليقين بالمقتضي والشك في المانع. انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٨٤/٢.

(١٧١) قال الفقيه المحقق السيّد أبو الحسن الأصفهاني قدس سره:

«إني راجعت الأخبار المنقولة في ذاك الباب فما وجدت في شيء منها شاهداً على كون متعلّق اليقين هو دخول شهر رمضان.

وعلق عليه تلميذه الشيخ محمد تقي الآملی قدس سره قائلاً:

أقول: الظاهر أن غرض المصنّف من الاستشهاد إنّما هو بعقد الباب وعنوانه، لا بالأخبار المذكورة في الباب، فيكون الاستشهاد بفهم صاحب «الوسائل» من اليقين

ومنها: [أخبار الحلّ والطهارة]

قوله عليه السلام: «كلُّ شيء طاهرٌ حتّى تعلم أنّه قَذَرٌ»^(١). وقوله عليه السلام: «الماء كلّهُ طاهرٌ حتّى تعلم أنّه نجس»^(٢). قوله عليه السلام: «كلُّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام»^(٣).

وتقريب دلالة مثل هذه الأخبار على الاستصحاب أن يقال:
إنّ الغاية فيها إنّما هو لبيان استمرار ما حكم على الموضوع واقعاً من الطهارة والحليّة ظاهراً، ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه، لا لتحديد الموضوع؛ كي يكون الحكم بهما قاعدة مضروبة لما شكّ في طهارته أو حليّته، وذلك لظهور المغيّا فيها في بيان الحكم للأشياء بعناوينها، لا بما هي مشكوكة الحكم، كما لا يخفى.

فهو وإن لم يكن له بنفسه مساس بذيل القاعدة ولا الاستصحاب، إلّا أنّه بغايته دلّ على الاستصحاب؛ حيث إنّها ظاهرة في استمرار ذاك الحكم الواقعي ظاهراً ما لم يعلم [بارتفاعه] بطروء ضده أو نقيضه.

→

ذلك المعنى حيث عقد الباب هكذا: «باب أنّ علامة شهر رمضان وغيره رؤية الهلال فلا يجب الصوم إلّا لرؤية، أو مضي ثلاثين، ولا يجوز الإفطار في آخره إلّا للرؤية أو مضي ثلاثين وانه يجب العمل بذلك اليقين». إنتهى أنظر منتهى الوصول إلى غوامض كفاية الأصول: ٥٧.

(١) أنظر المقنع: ٥ عنه مستدرک الوسائل: ٥٨٣/٢ باب ٣٠ من أبواب النجاسات والأواني ح ٤.

(٢) أنظر وسائل الشيعة: ٤٦٧/٣. الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ح ٤. وفيه: «كل شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قَذَرٌ».

(٣) أنظر وسائل الشيعة: ٨٩/١٧ الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح ٤ باختلاف يسير.

كما أنه لو صار مغياً لغاية - مثل الملاقة بالنجاسة أو ما يوجب الحرمة - لدلّ على استمرار ذاك الحكم واقعاً، ولم يكن له حينئذٍ بنفسه ولا بغايته دلالة على الاستصحاب.

ولا يخفى: أنه لا يلزم على ذلك استعمال اللفظ في معنيين أصلاً^(١)، وإنما يلزم لو جعلت الغاية - مع كونها من حدود الموضوع وقيوده - غاية لاستمرار حكمه؛ ليدلّ على القاعدة والاستصحاب من غير تعرض لبيان الحكم الواقعي للأشياء أصلاً، مع وضوح ظهور مثل: «كلّ شيء حلال أو طاهر» في أنه لبيان حكم الأشياء بعناوينها الأولية، وهكذا: «الماء كلّ طاهر» وظهور الغاية في كونها حدّاً للحكم، لا لموضوعه، كما لا يخفى فتأمل جيداً.

ولا يذهب عليك: أنه بضميمة عدم القول بالفصل قطعاً بين الحلية والطهارة وبين سائر الأحكام لعمّ الدليل وتمّ.

ثم لا يخفى: أن ذيل موثقة عمّار: «فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك»^(٢) يؤيد ما استظهرنا^(١٧٢) منها: من كون الحكم المغياً واقعياً ثابتاً للشيء بعنوانه لا ظاهرياً ثابتاً له بما هو مشتبّه؛ لظهوره في أنه متفرّع

(١٧٢) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قدس سره:

«بل يشهد ذلك على خلاف ما استظهره؛ فانّ قوله: «فإذا علمت» تصريح بما هو المستفاد من قضيتّه: «حتى تعلم» مفهوماً، وقوله: «ما لم تعلم فليس عليك» بيان لمنطوقه، فيعلم أنّ منطوق الرواية لا يزيد على ان ما لا يعلم قدارته، لا إلزام على المكلف من قبله.

(١) أنظر الفصول الغروية: ٣٧٣ وأيضاً فرائد الأصول: ٧٤/٣.

(٢) أنظر وسائل الشيعة: ٤٦٧/٣ الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ح ٤.

للشيء بعنوانه لا ظاهرياً ثابتاً له بما هو مشتبه؛ لظهوره في أنه متفرّع على الغاية وحدها، وأنه بيان لها وحدها - منطوقها ومفهومها - لا لها مع المغيّا، كما لا يخفى على المتأمل.

ثم إنك إذا حققت ما تلونا عليك ممّا هو مفاد الأخبار فلا حاجة في إطالة الكلام في بيان سائر الأقوال والنقض والإبرام فيما ذكر لها من الاستدلال.

[التفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية]

[في الاستصحاب]

و لا بأس بصرفه إلى تحقيق حال الوضع:
وأنه حكم مستقلّ بالجعل كالتكليف، أو مترع عنه وتابع له في الجعل،
أو فيه تفصيل؟ حتّى يظهر حال ما ذكر هاهنا - بين التكليف والوضع - من
التفصيل، فنقول وبالله الاستعانة:
لا خلاف^(١٧٣) كما لا إشكال في اختلاف التكليف والوضع مفهوماً،

→

وأما ما أفاده في مقام التعليل بقوله: (لظهوره في أنه متفرّع على الغاية) فذلك حق، لكن
لا ينتج ما ادّعاه؛ فإن الغاية هي التي أوجبت تشكّل تطوّر القضية المغيّا بهذا
الطور، وأعني كونها في مقام بيان حكم مجهول الطهارة والنجاسة، فلو لا الغاية
كان ظاهر القضية المغيّا هو طهارة الأشياء واقعاً وبعبانيتها الأولية، فالغاية من قبيل
قرائن المجاز التي توجب صرف المعنى، من غير أن يكون لها مدلول عرضي
ينضمّ إلى المعنى على سبيل تعدّد الدال والمدلول، كما في قرائن المشتركات
المعنوية». إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١٨٧/٢.

(١٧٣) هذه المعاني المسماة بالأحكام الوضعية على تشتت شؤونها واطرافها
وخواصّها لا ترجع الى معنى حقيقي تامّ في نفسه حتّى يوضع وصفاً وينظر في



حكمه، وكذلك المعاني المسماة بالأحكام التكليفية لايجمعها معنى جامع كما هو ظاهر بالرجوع الى ما اشرنا اليه في بحث الضد من مباحث الالفاظ، وبالتثبت في ذلك يظهر حال هذه الأبحاث التي وقعت في كلماتهم؛ فإنها لا تبني على اصول ومباد يعتمد عليها.

فمن ذلك تقسيمهم الحكم: إلى وضعي وتكليفي؛ فان التكليفات وان كان بينها شبه نسخية لكن الوضعيات ليست كذلك، فلا وجه لجمع عدة مفاهيم غير متساختة بوجه وتسميتها باسم ثم جعلها قسماً للتكليف.

ودعوى المصنف عليه السلام: بدهاء اختلاف التكليف والوضع مفهوماً ومصادقاً؛ لبدهاء ما بين مثل مفهوم السببية والشرطية وبين مثل مفهوم الايجاب والاستحباب من المخالفة والمباينة.

لانتغني شيئاً.

أما أولاً: فلأن الاختلاف بين الفريقين غير مؤثر ما لم يرجع الى معنى واحد يصير مقسماً للأنواع إن كان جنساً أو الأصناف إن كان نوعاً.

وأما ثانياً: فلأن الاختلاف والتباين بين أفراد أحد الفريقين ليس بأقل مما بينهما؛ لوضوح ان الفرق بين مثل الجزئية والملك والصحة ليس بأقل مما بين الاستحباب والوجوب وبين السببية والشرطية مثلاً وهو ظاهر.

ومن ذلك حصر الوضعيات في أمور مخصوصة كالشرطية والسببية والممانعية أو غير ذلك مما وقع في كلماتهم؛ فان ذلك تهكّم، ومجرد صدق معنى على عدة مصاديق لا يوجب كونه جامعاً حقيقة بينها ما لم يكن مبدءاً لحكم يترتب عليها من حيث اجتماعها تحت ذلك الجامع.

وبالجملة: فالظاهر ان القوم وجدوا الأحكام الخمسة التكليفية أولاً ثم تنبهوا للاعتبارات التي لها تعلق ما بها مما اعتبره الشارع واحداً بعد آخر وسموها وضعاً



→

يعنون انها من وضع الشارع، ثم سموها أحكاماً وضعية لرجوعها الى معانٍ نسبية. وقد قدّمنا: ان النسب باعتبار آخر أحكام ثم اطرّدوا تسميتها أحكاماً وضعية، وان صارت بالحيلولة معاني اسمية مستقلة كالملك والفسخ والحرية والرقة ونحو ذلك، وبالأخرة كان اشتراكها انما هو في اسم الوضع من غير معنى جامع على حد ساير المشتركات اللفظية المعروفة، فافهم.

والذي ينبغي أن يقال: ان الاعتبار العقلائية - كما تحقّق في محلّه ومرتّ إليه الاشارة في تضاعيف ما مرّ - اعطاء حدّ شيء لشيء لغاية ترتب أثره عليه، ولازم ذلك ان يكون المعبر عند الاعتبار هو الحيثية الوجودية دون الماهوية؛ فان اعطاء الحد - كما سمعت - انما هو لغرض ترتب أثره عليه، والآثار في الخارج انما هو على الحيثيات الوجودية دون الماهوية، فالمعاني المعبرة عند العقلاء هي معاني الروابط الوجودية دون الماهيات، وهذه المعاني في الحقيقة روابط نسبية كالمعاني الغير المستقلة الحرفية.

وانما هي معانٍ غير مستقلة اذا لوحظت بين الوجودات الخارجية وآثارها المترتبة عليها كما تقول لزيد ان يتصرف في الدار، ومعانٍ وصفية انتزاعية للموجودات الخارجية اذا لوحظت مستقلة باستقلال مقوماتها، كما ان معنى اللام في المثل يتبدل الى معنى الملك، وقد مرّ نظير ذلك في المعاني الحرفية في صدر الكتاب.

وأما حدّها: فهو حدّ الأمور الحقيقية المأخوذة هي منها مع الاشارة الى الاعتبار لغرض الأثر، وليس المراد بالحدّها هنا الحد المصطلح عليه في المنطق.

ومن هنا يظهر: ان جميع الامور الاعتبارية ومنها الأحكام الوضعية أمور انتزاعية غير مستقلة بالتحقق، الا أنها غير منتزعة عن التكاليف من حيث انها تكاليف وان كان بعضها منتزعا عنها بما أنها مؤلفة من كثرة أو مقيّدة بقيد ونحو ذلك؛ فان هذه التكاليف واقعة في مرتبة الآثار المترتبة، ولا معنى لانتزاع معنى عمّا يترتب عليه

←

واختلافهما في الجملة مورداً؛ لبداية ما بين مفهوم السببية أو الشرطية ومفهوم مثل الإيجاب أو الاستحباب من المخالفة والمباينة.

كما لا ينبغي النزاع في صحة تقسيم الحكم الشرعي إلى التكليفي والوضعي؛ بداهة أن الحكم وإن لم يصحّ تقسيمه إليهما ببعض معانيه، ولم يكّد يصحّ إطلاقه على الوضع، إلا أن صحة تقسيمه ببعض الآخر إليهما وصحة إطلاقه عليه بهذا المعنى ممّا لا يكاد ينكر كما لا يخفى، ويشهد به كثرة إطلاق الحكم عليه في كلماتهم، والالتزام بالتجوّز فيه كما ترى.

وكذا لا وقع للنزاع في أنه:

محصور في أمور مخصوصة كالشرطية والسببية والمانعية كما هو المحكي عن العلامة^(١)، أو مع زيادة العلية والعلامية، أو مع زيادة الصحة والبطلان والعزيمة والرخصة^(٢)، أو زيادة غير ذلك كما هو المحكي عن غيره^(٣).

أو ليس بمحصور، بل كلّما ليس بتكليف ممّا له دخل فيه أو في متعلّقه وموضوعه، أو لم يكن له دخل ممّا أطلق عليه الحكم في كلماتهم؛

→

وهو ظاهر، بل هي منتزعة عمّا تحمل عليه؛ لضرورة اتحاد المنتزع والمنتزع منه وجوداً.

نعم، ما كان منها وصفاً لتكليف متحداً به كجزئية التكليف وركنيته وشرطيته فهو منتزع من التكليف. (الطباطبائي)

(١) أنظر تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ٥٠.

(٢) أنظر نهاية الوصول إلى علم الأصول: ١٠١/١.

(٣) أنظر الإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ١٢٧/١ - ١٣٠.

ضرورة أنه لا وجه للتخصيص بها بعد كثرة إطلاق الحكم في الكلمات على غيرها، مع أنه لا تكاد تظهر ثمرة مهمة علمية أو عملية للنزاع في ذلك. وإنما المهم في النزاع هو:

أن الوضع كالتكليف في أنه مجعول تشريعاً^(١٧٤)؛ بحيث يصح انتزاعه

(١٧٤) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قلوب:

«المراد من المجعولية - على ما فسره هنا وفيما يأتي من كلامه -: هو تحقق حقيقة الشيء بمجرد إنشاء تحققه، فيكون وجوده الحقيقي متوكّد من إنشاءه، فأما التحقق الإنشائي بالإنشاء فذلك ممّا لا ريب فيه، والبحث في التحقق الحقيقي، وأن حقيقة الحجّة والولاية والسببية هل في حقيقة إنشائية حاصلة بمجرد إنشائها، كحصول الملكية بعد الفراغ عن كون حقائق التكليف من الإيجاب والتحرير، وسائر ما عداها، حقائق إنشائية حاصلة بإنشائها؟

والتحقيق: أن شيئاً من التكليف، فضلاً عن الموضوع، ليس ممّا يحصل بالإنشاء، فليس التكليف أمراً جعليّاً، فضلاً عن الوضع، بل التكليف أمر واقعي، كسائر الأمور الخارجيّة: من أبوة زيد وحياة عمرو وقيام بكر، وهو عبارة عن الإرادة المتعلقة بفعل الغير، وهذه الإرادة صفة واقعية قائمة بنفس المريد.

فإن كانت تلك الصفة متحققة، كان هناك تكليف، وإلا لم يكن، ولو أنشأ ألف مرّة، بل كانت إنشاءاته المنشأة خالية عن اللّب والجدّ، ولم تكن من التكليف بشيء. فالتكليف ينفك عن الإنشاء كما ينفك الإنشاء عن التكليف، فهو سابق على الإنشاء وعلة للإنشاء ومحرك نحو الإنشاء، لا أنه لاحق به ومعلول له ومتوكّد منه مجعول به. هذا حال التكليف.

وأما الوضع: فمنه أمر واقعيّ أجنبيّ عن التكليف، بل سبب للتكليف، كالسببية والشرطية والمانعية للتكليف.

بمجرد إنشائه، أو غير مجعول كذلك، بل إنما هو منتزع عن التكليف ومجعول بتبعه وبجعله؟^(١)

[أقسام الحكم الوضعي]

والتحقيق: أن ما عُذَّ من الوضع على أنحاء:
 منها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعاً أصلاً، لا استقلالاً ولا تبعاً
 وإن كان مجعولاً تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك.
 ومنها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعي إلا تبعاً للتكليف.
 ومنها: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بإنشائه وتبعاً للتكليف بكونه منشأ
 لانتزاعه، وإن كان الصحيح انتزاعه من إنشائه وجعله، وكون التكليف من
 آثاره وأحكامه على ما يأتي الإشارة إليه.
 أما النحو الأول: فهو كالسببية والشرطية والمانعية والرافعية لما هو

→

ومنه: أمر منتزع من التكليف ليست حقيقته سوى حقيقة التكليف ولا واقع له وراء
 واقع التكليف، وهذا كالحجبة والولاية والشرطية والجزئية والمانعية للمكلف به.
 فإننا لا نعقل معنى محصلاً للحجبة سوى وجوب المتابعة، ولا للولاية سوى نفوذ
 التصرفات، ولا الشرطية والجزئية والمانعية سوى الأمر بالمركب من أجزاء وقبوض.
 وكل من فسرها بغير ذلك فقد أتى بالفاظ جوفاء خالية عن اللب، وإن أعدت القول
 معه وطلبت منه زيادة البيان تلجلج لسانه، حتى أنهاها إلى التكليف، فاستراح.
 وتفصيل المقال بأزيد مما قلناه خارج عن وضع التعليقة، وخذ تفصيل ذلك من
 صدرك، فليس كل علم يحويه القرطاس». انتهى أنظر نهاية النهاية: ١٨٨/٢.

(١) أنظر فرائد الأصول: ١٢٦/٣.

سبب التكليف وشرطه ومانعه ورافعه؛ حيث إنّه لا يكاد يعقل انتزاع^(١٧٥) هذه العناوين لها من التكليف المتأخّر عنها ذاتاً - حدوثاً أو ارتفاعاً - كما أنّ

(١٧٥) حاصله: أن هذا القسم لو كان مجعولاً لكان إما منتزعاً أو مستقلاً بالجعل، وكلا الشقيّن باطل.

أمّا الأول: فلاّنه لو كان منتزعاً لكان منتزعاً من التكليف التي عندها وهو غير جازي؛ لترتب التكليف عليها، ولا معنى لانتزاع شيء مما يترتب عليه وجوداً. وأما الثاني: فلاّنه اتّصافه بالعلّة والسببية والشرطية ليس إلاّ لخصوصيّة تكوينيّة يترتب عليه بسببها التكليف ترتباً تكوينياً، والألّ كان كلّ شيء مؤثراً في كلّ شيء، أولاً شيء مؤثراً في شيء، ومن الواضح: أن علّة التكليف مثلاً لا يتغيّر حالها بانشاء مفهوم عليّتها، بل يتحقّق التكليف بتحققها ووجودها ولو لم ينشأ، ولا يتحقّق مع عدمها وان أنشأ الشارع.

أقول: وفيه أولاً: انها انتزاعية لكنه لا يستلزم كونها منتزعة من التكليف المتأخّر عنها، بل من الخصوصية المتحقّقة معها على ما عرفت.

وثانياً: انها لا تنفك عن خصوصية قائمة بها، بها ترتبط مع التكليف المترتب عليها، لكن تلك الخصوصية يستحيل أن يكون تكوينية، والألّ لم يختلف ولم يتخلف، فكان ترتب التكليف عليها ترتباً تكوينياً حقيقياً لا تشريعياً اعتبارياً.

على أنا قدمنا مراراً: ان النسبة اذا كان أحد طرفيها اعتبارياً استلزم ذلك كون الطرف الآخر ونفس النسبة اعتباريين قطعاً، فاذا الرابطة الموجودة بين علّة التكليف ونفس التكليف اعتبارية، فالعلّة بما هي علّة اعتبارية وكل اعتباري مجعول فهذا القسم كساير أقسام الأحكام الوضعية اعتبارية مجعولة.

وثالثاً: ان الاعتبار كما عرفت: هو اعطاء حد شيء لشيء بحيث يترتب أثر الأول على الثاني لا انشاء مفهوم السبب أو العلّة أو غيره لشيء. (الطباطبائي)

اتصافها بها ليس إلا لأجل ما عليها من الخصوصية المستدعية لذلك تكويناً؛ للزوم أن يكون في العلة بأجزائها من ربط خاص به، كانت مؤثرة في معلولها لا في غيره، ولا غيرها فيه، وإلا لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء.

وتلك الخصوصية لا يكاد يوجد فيها بمجرد إنشاء مفاهيم العناوين، وبمثل قول: «دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة» إنشاء لا إخباراً؛ ضرورة بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل إنشاء السببية له؛ من كونه واجداً لخصوصية مقتضية لوجوبها أو فاقداً لها، وأن الصلاة لا تكاد تكون واجبة عند الدلوك ما لم يكن هناك ما يدعو إلى وجوبها، ومعه تكون واجبة لا محالة وإن لم ينشأ السببية للدلوك أصلاً.

ومنه انقذح أيضاً: عدم صحة انتزاع السببية له حقيقة من إيجاب الصلاة عنده؛ لعدم اتصافه بها بذلك ضرورة.

نعم، لا بأس باتصافه بها عناية وإطلاق السبب عليه مجازاً، كما لا بأس بأن يعبر عن إنشاء وجوب الصلاة عند الدلوك مثلاً: بأنه سبب لوجوبها، فكُنِّي به عن الوجوب عنده.

فظهر بذلك: أنه لا منشأ لانتزاع السببية وسائر ما لأجزاء العلة للتكليف إلا ما هي عليها من الخصوصية الموجبة لدخل كل فيه على نحو غير دخل الآخر، فتدبر جيداً.

وأما النحو الثاني: فهو كالجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية لما هو جزء المكلف به وشرطه ومانعه وقاطعه؛ حيث إن اتصاف شيء بجزئية

المقصد السابع: الأصول العملية، التفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية..... ٢١٢

المأمور به^(١٧٦) أو شرطيته أو غيرهما لا يكاد يكون إلا بالأمر بجملة أمور مقيدة بأمر وجودي أو عديمي، ولا يكاد يتصف شيء بذلك - أي: كونه جزءاً أو شرطاً للمأمور به - إلا بتبع ملاحظة الأمر بما يشتمل عليه مقيداً بأمر آخر وما لم يتعلّق بها الأمر كذلك لما كاد اتّصف بالجزئية أو الشرطية وإن أنشأ الشارع له الجزئية أو الشرطية.

وجعل الماهية واختراعها ليس إلا تصوير ما فيه المصلحة المهمة الموجبة للأمر بها، فتصوّرها بأجزائها وقيودها لا يوجب اتّصاف شيء منها بجزئية المأمور به أو شرطه قبل الأمر بها.

فالجزئية للمأمور به أو الشرطية له إنّما تنتزع لجزئه أو شرطه بملاحظة الأمر به، بلا حاجة إلى جعلها له، وبدون الأمر به لا اتّصاف بها أصلاً، وإن اتّصف بالجزئية أو الشرطية للمتصوّر أو لذي المصلحة، كما لا يخفى.

وأما النحو الثالث: فهو كالحجبة والقضاة والولاية والنيابة والحرية والرقبة والزوجية والملكية إلى غير ذلك؛ حيث إنّها وإن كان من الممكن انتزاعها^(١٧٧) من الأحكام التكليفية التي تكون في مواردّها - كما قيل^(١) -

(١٧٦) من المعلوم: ان انتزاع شيء عن شيء اتحاد بينهما وجوداً أي: كون وجود المنتزع منه وجوداً للمنتزع، فأَيّ نحو من وجود المنتزع منه أخذ وجوداً للمنتزع فهو المنتزع منه، فجزئية جزء المكلف به من حيث انه مأمور به منتزع منه بعد تعلق الأمر وجزئيته من حيث أنه متحقّق قبلاً بوجه تصوراً أو اقتضاءً منتزع منه كذلك.

(الطباطبائي)

(١٧٧) معلوم: ان مراد القوم من الانتزاع في الأحكام الوضعية الانتزاع من التكليف

(١) أنظر فرائد الأصول: ١٢٦/٣.

ومن جعلها بإنشاء أنفسها، إلا أنه لا يكاد يشك في صحة انتزاعها من مجرد

→

ومن الجعل المستقل عدمه وإن كان ذلك بالانتزاع من شيء آخر غير التكليف. وحاصل البيان: أن هذا القسم من الوضعيات لو كانت منتزعة لم يتصور انتزاعها مع قطع النظر عن التكاليف التي في مواردها وليس كذلك. أما أولاً: فلأننا ننتزع هذه الوضعيات بمجرد تحقق أسبابها مع الغفلة عما في مواردها من التكاليف بالضرورة.

وأما ثانياً: فلأننا إنما ننشئ بالعقود والايقاعات وجود هذه الأمور ولو كانت منتزعة عن التكاليف غير معجولة استقلالاً كان المقصود وهو الوضع الذي انشأناه غير واقع والتكليف الذي لم نقصده هو الواقع، فالمقصود غير واقع، والواقع غير مقصود، فالحق أنها مستقلة بالجعل لصحة انتزاعها بمجرد جعل الشارع إياها بانشائها يترتب عليها آثارها.

أقول: يرد عليه أولاً: إنك قد عرفت: أن ترتب الآثار من مقومات الاعتبار فلامعنى لتعقل معنى وضعي أو انتزاعه مع الغفلة عن ترتب الآثار من التكاليف المترتبة عليه.

وثانياً: أن فرض انتزاعها من التكاليف التي في مواردها اتحادها معها وجوداً وتحققاً فلا معنى لدعوى قصد ما لم يقع ووقوع ما لم يقصد.

وثالثاً: أن الاستدلال بضرورة الانتزاع بمجرد جعل الشارع لا يزيد على أصل الدعوى شيئاً، وادعاء البدهاءة ممنوع، فالحق في إثبات المدعى ما قدمناه من البيان فارجع. ورابعاً: أن ما وقع في كلامه: أن الملك اعتباري منتزع من إنشاء الشارع إياه أو منتزع من العقد غير صحيح فإن الانتزاع لا ينفك عن الحمل بين المنتزع والمنتزع منه، ومن الواضح أن العقد لا يحمل عليه أنه ملك، وكذلك إنشاء الشارع لا يحمل عليه أنه ملك. (الطباطبائي)

جعله تعالى، أو من بيده الأمر من قبله - جلّ وعلا- لها بإنشائها؛ بحيث يترتب عليها آثارها، كما يشهد به ضرورة صحة انتزاع الملكية والزوجية والطلاق والعناق بمجرد العقد أو الإيقاع ممن بيده الاختيار، بلا ملاحظة التكاليف والآثار، ولو كانت منتزعة عنها لما كاد يصحّ اعتبارها إلا بملاحظتها، وللزم أن لا يقع ما قصد، ووقع ما لم يقصد.

كما لا ينبغي أن يشكّ في عدم صحة انتزاعها عن مجرد التكليف في موردها، فلا ينتزع الملكية عن إباحة التصرفات، ولا الزوجية من جواز الوطء، وهكذا سائر الاعتبارات في أبواب العقود والإيقاعات.

فانقدح بذلك: أن مثل هذه الاعتبارات إنما تكون مجعولة بنفسها، يصحّ انتزاعها بمجرد إنشائها كالتكليف، لا مجعولة بتبعه ومنتزعة عنه. وهمّ ودفع^(١٧٨):

(١٧٨) أما الوهم فحاصله: ان ماذكر من ان الملك اعتباري خارج المحمول حاصل بمجرد الانشاء غير مستقيم من الوجهين جميعاً؛ فان الملك احدى المقولات الخارجية المحمولة بالضميمة، وليست بالخارج المحمول ولها اسباب خارجية كالنعم والتنعّل لا تحصل بمجرد الانشاء.

وأما الدفع فحاصله: ان الملك يقع بالاشتراك على ثلاثة معان: أحدها: مقولة برأسها وهي الهيئة الحاصلة من إحاطة شيء بشيء بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط. والثاني والثالث: الاختصاص الخاص المشترك بين الاختصاص الحقيقي كملك الباري تعالى للعالم، وسببه الاستناد الوجودي من المملوك الى المالك وهو الاضافة الاشراقية، وبين الاختصاص الاعتباري وسببه: إمّا أمر اختياري كالتصرف والاستعمال أو سبب غير اختياري كالارث ونحوه، وهذا القسم هو محل الكلام وهو خارج محمول من مقولة الاضافة لا محمول بالضميمة من مقولة
←



الملك والجدة.

أقول: وفيه أولاً: ان ما وقع في الوهم وسلم في الدفع: أن مقولة الجدة محمولة بالضميمة من واضح الخطاء وانما هي مقولة نسبية من قبيل الخارج المحمول وليرجع فيه الى محله.

وثانياً: ان عد التصرف والاستعمال من أسباب الملك يناقض ما صرح به سابقاً: ان التصرفات من آثار الملك المترتبة عليه المتأخرة عنه.

وثالثاً: ان عد الملك الاعتباري من مقولة الاضافة غير مستقيم؛ اذ لا يجوز أن يكون الملك من مقولة الاضافة لا حقيقة ولا اعتباراً.

أما حقيقة: فلأن الاضافة الحقيقية من المقولات الخارجية التي لها وجود خارجي لا يختلف ولا يتخلف باختلاف الانظار، ومن الواضح ان الملك الذي هو اعتبار عقلائي يختلف باختلاف الانظار ويتخلف فرّما يصدق حده على مورد ولا يصدق اسمه، وربما يصدق اسمه ولا يصدق حده وهو ظاهر.

وأما اعتباراً: فلأن جعل شيء شيئاً اعتباراً مستلزم لصدق حده عليه دعوى، ولا يصدق على الملك حد الاضافة وهو نسبة حاصلة بين مهيتين بحيث لا تعقل أحديهما إلا مع تعقل الاخرى فهي نسبة متكررة، ومن المعلوم: أن لا نسبة متكررة بين الانسان وبين ما يملكه وان كانت بينهما نسبة ما، فما كل نسبة باضافة.

وأما تكرار النسبة بين المالكية والمملوكية فهي إضافة جعلية حاصلة بأحد النسبة المتوسطة بين المنسوب والمنسوب اليه مع كل واحد من الطرفين، فتكرر حينئذ النسبة ويصدق عليه بهذا الأخذ حد الاضافة كأخذ النسبة الواحدة المتوسطة بين الضارب و المضروب والناصر والمنصور مع الطرفين، فيتحقق بذلك الضاربة والمضروبية والناصرية والمنصورية وهي نسبة الاضافة المقولية، وأما نفس النسبة بين زيد الضارب وعمرو المضروب مثلاً فغير متكررة، وليست من الاضافة



أما الوهم فهو: أن الملكية كيف جعلت من الاعتبار الحاصلة بمجرد الجعل والإنشاء التي تكون من خارج المحمول؛ حيث ليس بحذائها في الخارج شيء، وهي إحدى المقولات المحمولات بالضميمة^(١٧٩) التي

→

المقولة في شيء.

والشاهد على أنها جعلية غير حقيقية: ارتفاعها بارتفاع الجعل المذكور، وعروضها لنفس الاضافة وتسلسلها بتسلسل الأخذ والاعتبار، وانقطاع السلسلة بانقطاع اعتبار العقل كفوق وتحت وفوقية الفوق وتحتية التحت وفوقية فوقية الفوق وتحتية التحتية والتحت وهلم جرأ.

فقد تحصل: أن الملك غير داخل تحت مقولة الاضافة لا حقيقة ولا اعتباراً، وكذا تحت مقولة الجدة لا حقيقة ولا اعتباراً؛ لعدم صدق حدها عليه لا حقيقة ولا دعوى.

وقد عرفت - مضافاً إلى ذلك فيما تقدم -: أن شيئاً من الاعتباريات غير مأخوذ من شيء من المقولات أصلاً، بل من أوصاف وجودية وروابط خارجية ترتب عليها آثار خاصة مطلوبة هذا بالنسبة إلى الكل.

وأما الملك خاصة: فهو اعتبار الملك الحقيقي الذي هو قيام وجود شيء بشيء بحيث يكون كل ما للقيام فهو للمقوم ويلزمه امكان تصرف المالك في المملوك ذاتاً وآثاراً بحسب سراية اعتبار الملك إلى المملوك، والدليل على ذلك صدق حده عليه وكون الآثار المترتبة على الاعتباري دعوى هي التي للحقيقي، فما لملك العقلاني الاعتباري اعتبار للملك العقلي الحقيقي. (الطباطبائي)

(١٧٩) قال المحقق الأصولي الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

قال [الأستاذ الخراساني] في الدرس ما حاصله:

«إن الأعراس المتأصلة من هذا القبيل، ووجه التسمية بها: كونها شيئاً منضمّاً إلى

←

لا تكاد تكون بهذا السبب، بل بأسباب آخر كالتعمُّم والتقمُّص والتنقُّل،
فالحالة الحاصلة منها للإنسان هو الملك، وأين هذه من الاعتبار الحاصل
بمجرد إنشائه؟

وأما الدفع: فهو أن الملك يقال بالاشتراك على ذلك ويسمى بالجدة
أيضاً، وعلى اختصاص شيء بشيء خاص وهو ناشئ:
إما من جهة إسناد وجوده إليه، ككون العالم ملكاً للباري جلّ ذكره.
أو من جهة الاستعمال والتصرف فيه، ككون الفرس لزيد بر كونه له

→

المعروضات، والاعتباريات من قبيل الأول، ووجه التسمية: كونها خارجة عن
ذات المعروضات، فإن المتأصلات وإن كانت كذلك، إلا أنه لا يلزم الاطراد في
التسمية، ولكن المفهوم من كلام أهل المعقول:

أن الأول: عبارة عن عوارض الوجود أصلاً كان كالبياض، أو غيره كالفوقية.
والثاني: عبارة عن عوارض الماهية.

ووجه التسمية في الأول: كونها محمولات على الماهية بضميمة الوجود وبواسطته.
وفي الثاني: كونها خارجة عن ذات المعروض.
إلا أنه لا فرق في ورود التوهم، إذ على هذا أيضاً يقال: إن الملك من عوارض الوجود
المتأصلة، والمتأصل غير قابل للجعل.
اعلم أن هذا السؤال و الدفع الآتي مشتركان في تسليم: أن المتأصل غير قابل للجعل،
والاعتباري قابل.

وفيه: أنه لو كان المراد مقام الفرد فهو غير قابل له مطلقاً.
وإن كان مقام الطبيعة فقد عرفت: أن بعض ما كان له مصداق متأصل قابل له.
والأولى إيراد السؤال: بأن الملكية بمعنى الجدة، وهي من المفاهيم الغير القابلة
للجعل» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ج ٤/٤٨٣ - التلميقة رقم ٦٥٤.

وسائر تصرفاته فيه.

أو من جهة إنشائه والعقد مع من اختياره بيده، كملك الأراضي والعقار البعيدة للمشتري بمجرد عقد البيع شرعاً وعرفاً.

فالملك الذي يسمّى بالجدّة أيضاً غير الملك الذي هو اختصاص خاص ناشئ من سبب اختياري كالعقد، أو غير اختياري كالإرث ونحوهما من الأسباب الاختيارية وغيرها.

فالتوهم إنّما نشأ من إطلاق الملك على مقولة الجدّة أيضاً، والغفلة عن أنّه بالاشتراك بينه وبين الاختصاص الخاص والإضافة الخاصة الإشرافية، كملكه تعالى للعالم، أو المقولية كملك غيره لشيء بسبب من تصرف واستعمال، أو إرث أو عقد أو غيرها من الأعمال، فيكون شيء ملكاً لأحد بمعنى ولآخر بالمعنى الآخر، فتدبر.

إذا عرفت اختلاف الوضع في الجعل فقد عرفت: أنّه لا مجال لاستصحاب دُخُل ما له الدُخُل^(١٨٠) في التكليف إذا شك في بقاءه على ما

(١٨٠) قال الشيخ الحجتّي مقررّاً كلام السيّد البروجرديّ «قدّس سرّهما».

«التحقيق: انه إن اعتبر ترتب التكليف بالإضافة إلى نفس العلة، فالحكم كما أفاده قوله ولكنه خلاف ظاهر كلامه.

وإن اعتبر بالإضافة إلى العلية كما هو ظاهر كلامه، فالحكم فيه جريان الاستصحاب، بمعنى انه يستصحب العلية إذا شك في بقاءها؛ لأنّ حقيقة علية الشيء لشيء آخر إصداره إيّاه، وصدور المعلول منه فيكون كلّ واحد من الإصدار والصدور بحسب الحقيقة عين الآخر وإن كان بحسب المفهوم غيره، فاستصحاب العلية حقيقة يرجع إلى استصحاب المعلول أي: نفس التكليف ولا مانع من استصحابه؛ لأنّه حكم شرعي يصحّ التعبد به في حال الشك ظاهراً.

كان عليه من الدّخل؛ لعدم كونه حكماً شرعياً، ولا يترتب عليه أثر شرعي، والتكليف وإن كان مترتباً عليه، إلا أنه ليس بترتب شرعي، فافهم^(١٨١).
وأنه لا إشكال في جريان الاستصحاب في الوضع المستقلّ بالجعل؛ حيث إنه كالتكليف.

وكذا ما كان مجعولاً بالتبع؛ فإن أمر وضعه ورفع يده الشارع ولو تتبع منشأ انتزاعه، وعدم تسميته حكماً شرعياً - لو سلّم - غير ضائر بعد كونه ممّا تناله يد التصرف شرعاً.
نعم، لا مجال لاستصحابه؛ لاستصحاب سببه ومنشأ انتزاعه،

→

هذا ما أفاده السيّد الأستاذ [البروجردي]، ولعلّ مقصود المصنّف في المقام بقوله:
(فافهم) هو ما أفاده الأستاذ والله العالم. انتهى أنظر الحاشية على كفاية
الأصول: ٣٨٠/٢.

(١٨١) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«لعلّه إشارة إلى أنه مع فرض كونه المترتب أمراً جعلياً شرعياً وهو التكليف يكون ذات السبب ممّا فيه مجال للاستصحاب؛ لأنه يكون موضوعاً للأثر الشرعي؛ فإن ترتّب الجعل الشرعي على السبب معناه: انه ممّا يدعو الشارع إلى جعل التكليف عند حدوثه، وحيث أن التكليف ممّا لا بدّ فيه من أن يكون بالإختيار والإرادة، فلا يكون الترتّب في السبب هنا من باب ترتّب المعلول على علته، بل يكون السبب هنا بمعنى الداعي إلى الجعل، ولما جعل الشارع التكليف عند تحقّق هذا السبب فلازم ذلك كون السبب موضوعاً لأثر شرعي فيكون لجريان الاستصحاب فيه مجال واضح.» انتهى أنظر بداية الوصول: ٩٨/٨.

(١٨٢) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«لعله إشارة إلى عدم تمامية ما ذكر على الإطلاق، إذ ربما يكون الأصل في منشأ الانتزاع غير جارٍ، للمعارضة كما في الأقل والأكثر؛ فإن استصحاب عدم تعلق النفسي بالأكثر معارض بعدم تعلقه بالأقل، فيجري استصحاب عدم جزئية المشكوك بلا حاكم، إلا أنه قد تقدّم عدم الفائدة فيه من جهة أخرى في باب البراءة». انتهى أنظر حاشية المشكيني رحمته الله على الكفاية: ٤/٤٨٨.

(١٨٣) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«لعله يشير إلى أن جريان الاستصحاب في جزئية الجزء إنما يكون لامجال له حيث يجري الاستصحاب في الأمر المركّب الذي هو السبب للشك فيه.

وأما مع عدم جريان الاستصحاب في الأمر بالمركّب الذي هو السبب فلامانع من جريان الاستصحاب في جزئية الجزء؛ لما هو المعلوم: من أنه مع عدم جريان الاستصحاب في السبب يجري الاستصحاب في المسبّب، وقد عرفت في مبحث الأقل والأكثر: أن عدم تعلق الأمر بالأكثر معارض بعدم تعلق الأمر بالأقل، وحيث يتعارض الاستصحابان في السبب وهو الأمر بالمركّب فلامانع من جريان الأمر في عدم جزئية المشكوك الذي هو المسبّب، والله العالم». انتهى أنظر بداية الوصول:

تنبيهات الاستصحاب

- الأول: أنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين
- الثاني: جريان الاستصحاب في مؤدى الأمارات
- الثالث: استصحاب الكلّي وأقسامه
- الرابع: جريان الاستصحاب في التدرّيجيّات
- الخامس: الاستصحاب التعليقي
- السادس: استصحاب الشرائع السابقة
- السابع: الأصل المثبت
- الثامن: دفع توهم مثبتية الأصل في موارد ثلاثة
- التاسع: ترتب بعض الآثار العقلية والعادية على الأصل
- العاشر: اعتبار ترتب الأثر على المستصحب بقاءً لا حدوثاً
- الحادي عشر: أصالة تأخر الحادث
- الثاني عشر: استصحاب الأمور الإعتقادية
- الثالث عشر: استصحاب حكم المخصّص
- الرابع عشر: جريان الاستصحاب مع الظنّ بالخلاف
- تتمّة فيها بيان شرطين من شرائط الاستصحاب
- خاتمة في بيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الأصول

ثم إن هاهنا تنبيهات:

الأول: أنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين

فلا استصحاب مع الغفلة؛ لعدم الشك فعلاً، ولو فرض أنه يشكّ لو التفت؛ ضرورة أنّ الاستصحاب وظيفة الشاك، ولا شكّ مع الغفلة أصلاً. فيحكم بصحة صلاة من أحدث، ثم غفل وصلى، ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاة؛ لقاعدة الفراغ، بخلاف من التفت قبلها وشك، ثم غفل وصلى، فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك؛ لكونه محدثاً قبلها بحكم الاستصحاب مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي. لا يقال: نعم، ولكن استصحاب الحدث في حال الصلاة بعد ما التفت بعدها يقتضي أيضاً فسادها. فإنّه يقال: نعم، لو لا قاعدة الفراغ المقتضية لصحتها المقدّمة على أصالة فسادها.

الثاني: [جريان الاستصحاب في مؤدى الأمارات]

أنه هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته وإن لم يحرز ثبوته فيما رتبّ عليه أثر شرعاً أو عقلاً؟ إشكال^(١٨٤):

(١٨٤) قال الشيخ لطف الله الصافي مقررّاً كلام أستاذه السيّد جمال الدين الكلينيّ رحمه الله:

«إن الإشكال في المقام:

هو أنه بناء على اعتبار اليقين بالثبوت في الاستصحاب كيف يمكن القول بجريانه في

→

مؤدبات الأمارات؟ حيث أنه لا يكون لنا فيها يقين بالثبوت؛ فإنه على تقدير يكون الحكم ثابتاً، وعلى تقدير لا يكون حكماً أصلاً، فليس لنا يقين بالثبوت، بل ليس لنا شك فعلي.

والذب عن الاشكال على ما ذهب إليه:

أن التعبد إنما يكون في جهة البقاء - ولو على تقدير الثبوت - فلذا لو لم يكن للمتيقن أثر وكان للبقاء يستصحب.

وأما قوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين بالشك» فلا يدل على لزوم اليقين الفعلي، بل الظاهر أنه في مقام التوطئة والتمهيد لبيان الحكم بالبقاء في صورة الشك في البقاء - ولو على تقدير ثبوت المستصحب - فلا مدخلية لليقين بالثبوت في الحكم بالبقاء كما يشير إلى ذلك تعريفه الاستصحاب: بإبقاء ما كان.

فالمراد من قوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين...» إثبات الملازمة بين ثبوت الشيء - ولو تقديرأ - وبقاءه، والملازمة لاتدور مدار ثبوت المتلازمين، فلا مانع من التعبد بالبقاء على تقدير الثبوت، ومنزلة الاستصحاب للأدلة منزلة الإطلاق، فكما أنه لو كان لنا إطلاق يعم صورة اليقين والشك كان الواجب علينا الأخذ به، كذلك الاستصحاب بمنزلة ذلك الإطلاق.

فبناءً على هذا إذا شككنا في بقاء الحكم الذي هو مؤدى الأمانة نحكم بالبقاء، فالاستصحاب دليل على الملازمة بين الثبوت والبقاء، والأمانة دليل على الثبوت على تقدير الإصابة، ولا يخفى أن الدليل على أحد المتلازمين دليل على الآخر. ولا يخفى: أن منى هذا القول أن دليل الاستصحاب ناظر إلى الواقعات كالأمانة، وبناء عليه لا يمكن التفصي من الإيراد إلا بما ذكره.

وإلا فلو قلنا: بأن الاستصحاب هو الجري على طبق ما كان، وأن دليله ناظر إلى الحكم بعد إحرازه - ولا فرق في أن يكون المحرز له القطع أو ما يقوم مقامه - وأن

←

من عدم إحراز الثبوت فلا يقين ولا بد منه، بل ولا شك؛ فإنه على تقدير

→

اليقين في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» يكون ملحوظاً: إمّا من حيث كونه طريقاً وكاشفاً عن المتيقّن، أو من جهة كونه موجباً لتنجّز الحكم عند المصادفة، والمعدوريّة عند المخالفة.

يمكن الذبّ عنه: بأنه ولو قلنا باعتبار اليقين بالثبوت لا يرد الإشكال؛ لأنّ المستصحب قد أحرز بقيام الأمانة عليه كما هو مختار المحقق النائيني ومستفاد من أستاذه السيّد محمّد الفشاركي قدس سرّه عن أستاذه السيّد المجدّد الشيرازي قدس سرّه.

وكيف كان: يرد على المحقّق الخراساني رحمته الله:

أولاً: أنّ القول بأنّ قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين...» للتوطئة والتمهيد، بعيد جداً، بل ظاهر الكلام اعتبار اليقين بالثبوت.

وثانياً: كيف يصحّ القول بأنّ الاستصحاب بمنزلة الإطلاق؟ لأنّه إنّما يصحّ إذا كان المستصحب حكماً ظاهريّاً، وأمّا مع البناء على كون الأمارات والطرق ناظرة إلى الواقع، وعدم كون الاستصحاب ناظراً إليه، بل ناظراً إلى الحكم بعد إحرازه - كما هو الحق وإليه ذهب في غير المقام - فلا يمكن جعل الاستصحاب بمنزلة الإطلاق للأمارات، إلّا أن يلتزم بمقالة الفاضل النهاوندي رحمته الله وأنّ مؤدّى الأمارات يكون كلّ من الحكم الواقعي والظاهري، ولا يخفى ما فيه، ولا يلتزم المحقق الخراساني به أصلاً.

ثم انه لو قلنا: بأنّ مؤدّيات الطرق أحكاماً ظاهريّة فعليّة بمعنى أنه لو صادفت الأمانة الواقع فالحكم في حقه هو الحكم الواقعي واقعاً وظاهراً، ولو أخطأت أنشئ على طبقها حكم ظاهري فعليّ مع بقاء الحكم الواقعي على ما هو عليه، فلا يتوجّه الإشكال، ولكن المحقّق عنده أنّ المعجول في باب الطرق والأمارات نفس التنجّز والعذر بلا إنشاء حكم، والله هو العالم. انتهى أنظر بيان الأصول: ٢٠٧/٣ - ٢٠٩.

لم يثبت.

ومن أن اعتبار اليقين إنما هو لأجل أن التعبد والتنزيل شرعاً إنما هو في البقاء لا في الحدوث، فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت، فيتعبد به على هذا التقدير، فيترتب عليه الأثر فعلاً فيما كان هناك أثر، وهذا هو الأظهر^(١٨٥).

وبه يمكن أن يذبّ عما في استصحاب الأحكام - التي قامت الأمارات المعبرة على مجرد ثبوتها وقد شكّ في بقائها على تقدير ثبوتها - من الإشكال:

بأنه لا يقين بالحكم الواقعي، ولا يكون هناك حكم آخر فعلي؛ بناء على ما هو التحقيق^(١٨٦): من أن قضية حجّة الأمانة ليست إلا تنجز

(١٨٥) وأما على ما قرّبناه في حجية الاستصحاب: أنه أصل عقلائي، حقيقته:

إعتبار العلم المتعلق بالحدوث متعلقاً بالبقاء، وأن حجّيته شرعاً امضائي، فلا معنى للاستصحاب - على تقدير الثبوت - بمعنى استنتاج الثبوت المحقق بقاءً من الثبوت المقدر حدوثاً وهو ظاهر، وأما الأحكام الثابتة بواسطة الأمارات المعبرة فالأمر فيها سهل؛ لما مر في أوائل مبحث الظن: أنها عند العقلاء حجج علمية لا ظنية، فحالها في القيام على حكم وحال العلم سواء. (الطباطبائي)

(١٨٦) وأما بناء على ما هو المشهور من كون مؤديات الأمارات أحكاماً ظاهرية شرعية - كما اشتهر أن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم - فالاستصحاب جارٍ، لأن الحكم الذي أدت إليه الأمانة محتمل البقاء، لإمكان إصابتها الواقع، و كان ممّا يبقى، والقطع بعدم فعليته حينئذ مع احتمال بقائه - لكونها بسبب دلالة الأمانة، و المفروض عدم دلالتها إلا على ثبوته، لا على بقائه - غير ضائر بفعليته الناشئة باستصحابه، فلا تغفل». (المحقق الخراساني قدس سره)

التكاليف مع الإصابة، والعذر مع المخالفة - كما هو قضية الحجة المعتبرة عقلاً، كالقطع والظن في حال الانسداد على الحكومة- لا إنشاء أحكام فعلية شرعية ظاهرية كما هو ظاهر الأصحاب.

وجه الذب بذلك: أن الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق حينئذ محكوم بالبقاء، فتكون الحجة على ثبوته حجة على بقاءه تبعداً للملازمة بينه وبين ثبوته واقعاً.

إن قلت: كيف! وقد أخذ اليقين بالشيء في التعبد ببقائه في الأخبار، ولا يقين في فرض تقدير الثبوت.

قلت: نعم، ولكن الظاهر أنه أخذ كشفاً عنه ومرآة لثبوته ليكون التعبد في بقاءه، والتعبد مع فرض ثبوته إنما يكون في بقاءه، فافهم^(١٨٧).

(١٨٧) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«لعله إشارة إلى التكليف الظاهر في هذا الوجه في دفع الإشكال، مضافاً إلى أن الظاهر كون اليقين قد أخذ في أخبار الاستصحاب لوثاقته، وقد مر منه البناء منه على ذلك في أول المبحث، مضافاً إلى أن لازم ما ذكره من كون اليقين طريقاً وأن الملازمة مجعولة بين الثبوت الواقعي والتعبد بالبقاء أن لا يجري الاستصحاب لو تعلّق اليقين السابق بحكم، وكان ذلك الحكم في ظرف تعلّق اليقين السابق به لا تحقّق له واقعاً بأن كان في ذلك الوقت اليقين مخطئاً وغير مصيب للواقع، وكان ثبوت الحكم واقعاً في ظرف الشك في بقاءه لا في الزمان السابق، ولا أظن أن يتلزم به المصنّف.

فالأولى في الجواب عن الإشكال أن يقال:

أن الظاهر أن المراد من اليقين في أخبار الاستصحاب هو مطلق الحجة الموجبة للتنجّز عند الإصابة وللعذر عند المخالفة، فاليقين في أخبار الباب قد أخذ على نحو

الثالث: [استصحاب الكلّي وأقسامه]

أنّه لا فرق في المتيقّن السابق بين أن يكون خصوص أحد الأحكام، أو ما يشترك بين الاثنين منها أو الأزيد^(١٨٨) من أمر عام.

فإن كان الشكّ في بقاء ذاك العامّ من جهة الشكّ في بقاء الخاص - الذي كان في ضمنه - وارتفاعه كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام.

وإن كان الشكّ فيه من جهة تردد الخاص - الذي في ضمنه - بين ما هو باق أو مرتفع قطعاً، فكذا لا إشكال في استصحابه، فيترتب عليه كافّة ما يترتب عليه عقلاً أو شرعاً من أحكامه ولوازمه.

وتردّد ذاك الخاص - الذي يكون الكلّيّ موجوداً في ضمنه ويكون وجوده بعين وجوده - بين متيقّن الارتفاع ومشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه^(١)، غير ضائر باستصحاب الكلّيّ المتحقّق في ضمنه، مع عدم

→

الموضوعيّة ولكنه لا بما هو يقين، بل بما هو حجة قاطعة للعدر.

وعليه: فلا فرق بين الأمانة المجعولة منجّزة ومعدّرة وبين اليقين في تحقق ركني الاستصحاب فيما إذا شكّ في البقاء وهو واضح، والله العالم. «إنتهى أنظر بداية الوصول: ١١٧/٨.

(١٨٨) قد عرفت فيما مر: أن الأحكام نسب غير مستقلة، وهي مع ذلك ترجع الى معان وصفية باعتبار آخر، وهذا هو المصحح لاعتبار الجامع بين أزيد من واحد منها مع كون النسب معاني حرفية لا جامع بين اثنين منها فأزيد، وكذلك عدّها كلية وجزئية، وكذلك عدّها كليات طبيعية لها أفراد خارجية تتحد بها وجوداً وتعدد بتعددّها؛ لمكان عينية الكلّي الطبيعي مع أفرادها، مع أنّها عناوين اعتبارية غير منطبقة على شيء مما في الخارج، فالبحت في هذا الباب موضوع على المسامحة من رأس. (الطباطبائي)

(١) أنظر الاشكال والجواب في فرائد الأصول: ١٩٢/٣.

إخلاله باليقين والشك في حدوثه وبقائه.

وإنما كان التردد بين الفردين ضائراً باستصحاب أحد الخاصين - اللذين كان أمره مردداً بينهما- لإخلاله باليقين الذي هو أحد ركني الاستصحاب، كما لا يخفى.

نعم، يجب رعاية التكاليف المعلومة إجمالاً المترتبة على الخاصين فيما علم تكليف في البين.

وتوهم: كون الشك في بقاء الكلّي - الذي في ضمن ذاك المردد- مسبباً عن الشك في حدوث الخاص المشكوك حدوثه المحكوم بعدم الحدوث بأصالة عدمه.

فاسد قطعاً؛ لعدم كون بقاءه وارتفاعه من لوازم حدوثه وعدم حدوثه، بل من لوازم كون الحادث المتيقّن ذاك المتيقّن الارتفاع أو البقاء.

مع أنّ بقاء القدر المشترك إنّما هو عين بقاء الخاص الذي في ضمنه لا أنّه من لوازمه.

على أنّه لو سلّم أنّه من لوازم حدوث المشكوك فلا شبهة في كون اللزوم عقلياً، ولا يكاد يترتب بأصالة عدم الحدوث إلا ما هو من لوازمه وأحكامه شرعاً.

وأما إذا كان الشك في بقاءه من جهة الشك في قيام خاص آخر في مقام ذاك الخاص - الذي كان في ضمنه - بعد القطع بارتفاعه، ففي استصحابه إشكال، أظهره عدم جريانه^(١)؛ فإنّ وجود الطبيعي وإن كان بوجود فرد، إلا أنّ وجوده في ضمن المتعدّد من أفراده ليس من نحو وجود واحد له، بل متعدّد حسب تعدّها، فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده

(١) أنظر فرائد الأصول: ١٩٦/٣.

منها، لقطع بارتفاع وجوده منها، وإن شك في وجود فرد آخر مقارنة لوجود ذاك الفرد، أو لارتفاعه بنفسه، أو بملاكه، كما إذا شك في الاستحباب بعد القطع بارتفاع الإيجاب بملاك مقارنة أو حادث.

لا يقال: الأمر وإن كان كما ذكر، إلا أنه حيث كان التفاوت بين الإيجاب والاستحباب^(١٨٩)، وهكذا بين الكراهة والحرمة ليس إلا بشدة الطلب بينهما وضعفه، كان تبدل أحدهما بالآخر - مع عدم تخلل العدم - غير موجب لتعدد وجود الطبيعي بينهما؛ لمساوغة الاتصال مع الوحدة، فالشك في التبدل حقيقة شك في بقاء الطلب وارتفاعه، لا في حدوث وجود آخر. فإنه يقال: الأمر وإن كان كذلك، إلا أن العرف حيث يرى الإيجاب والاستحباب المتبادلين فردين متباينين، لا واحد مختلف الوصف في زمانين، لم يكن مجال للاستصحاب؛ لما مرّت الإشارة إليه وتأتي: من أن قضية إطلاق أخبار الباب: أن العبرة فيه بما يكون رفع اليد عنه مع الشك بنظر العرف نقضاً وإن لم يكن بنقض بحسب الدقة، ولذا لو انعكس الأمر ولم يكن نقض عرفاً لم يكن الاستصحاب جارياً وإن كان هناك نقض عقلاً.

ومما ذكرنا في المقام يظهر أيضاً: حال الاستصحاب في متعلقات الأحكام في الشبهات الحكمية والموضوعية، فلا تغفل.

(١٨٩) قد مر: أن الأحكام نسب اعتبارية ليست من الطلب في شيء، فلا نسبة بينها غير التباين من غير تشكيك، فلا ينفع الاستناد إلى نظر العرف لو لم يضر؛ فإن التشكيك لو صح؛ فأنما هو بنظرهم فافهم. (الطباطبائي)

الرابع: [جريان الاستصحاب في التدريجيّات]

أنّه لا فرق في المتيقّن بين أن يكون من الأمور القارّة أو التدريجيّة الغير القارّة؛ فإنّ الأمور الغير القارّة وإن كان وجودها ينصرم ولا يتحقّق منه جزء إلا بعد ما انصرم منه جزء وانعدم، إلاّ أنّه ما لم يتخلّل في البين العدم^(١٩٠) -

(١٩٠) الظاهر: انه مراده بهذا العدم السكون، وإلاّ كانت الجملة مناقضة لقوله: «إلاّ بعد ما انصرم منه جزء وانعدم...» اه.

وعلى هذا فيؤول الجواب وينحل الى ثلاثة أجوبة:

الأوّل: ان الاعتبار بنظر العرف دون النظر الدقيق، والحركة بهذا النظر واحد باق وإن كان ربما تخلل في متنها عدم بما لا يعأ به.

الثاني: ان الحركة وإن كانت ذات أجزاء لا يتحقق واحد منها ولا يوجد إلاّ مع انقضاء الآخر، إلاّ أنّها ليست موجودة بالفعل، بل الحركة متصلة واحدة تقبل القسمة الى أجزاء غير متناهية بالقوة.

والثالث: إنّنا سلمنا ذلك، لكنه أنّما يتصوّر في الحركة القطعية، وأما الموجود من الحركة وهي التوسّطيّة فهي قارّة مستمرة.

أقول: وفيه: انّ الجمع بين القرار والاستمرار مناقضة وقد سبقه رحمته فيه غيره.

فان قلت: فكيف يصح تصوّر البقاء في ساير الأمور القارّة مع عدم كونها من سنخ الحركة.

قلت: البقاء غير متصوّر في الشيء، إلاّ مع تشفيعه بحركة أو زمان ما محقّق أو متوهّم، وهذا ربّما يصحّ في غير الحركة والزمان، وأما فيهما - وخاصة في الزمان - فلامعنى لعروض الاستمرار والامتداد عليه بواسطة انطباقه بزمان آخر أو حركة أخرى فافهم.

وللكلام تمام ينبغي أن يطلب من محلّ يليق به، والأولى في الجواب الاقتصار على ما

بل وإن تخلّل بما لا يخلّ بالاتصال عرفاً وإن انفصل حقيقة - كانت باقية مطلقاً أو عرفاً، ويكون رفع اليد عنها مع الشكّ في استمرارها وانقطاعها نقضاً.

ولا يعتبر في الاستصحاب - بحسب تعريفه وأخبار الباب وغيرها من أدلته - غير صدق النقض والبقاء كذلك قطعاً، هذا.

مع أنّ الانصرام والتدرّج في الوجود في الحركة - في الأين وغيره - إنّما هو في الحركة القطعية، وهي: «كون الشيء في كل آن في حدّ أو مكان» لا التوسّطية وهي: «كونه بين المبدأ والمنتهى»؛ فإنّه بهذا المعنى يكون قاراً مستمراً.

فانقدح بذلك: أنّه لا مجال للإشكال في استصحاب مثل الليل أو النهار، وترتيب ما لهما من الآثار.

وكذا كلّما إذا كان الشكّ في الأمر التدريجي من جهة الشكّ في انتهاء حركته ووصوله إلى المنتهى، أو أنّه بعد في البين.

وأما إذا كان من جهة الشكّ في كمّيّته ومقداره - كما في نبع الماء وجريانه وخروج الدم وسيلانه فيما كان سبب الشكّ في الجريان والسيلان الشكّ في أنّه بقي في المنبع والرحم فعلاً شيء من الماء والدم غير ما سال وجرى منهما - فربّما يشكل في استصحابهما حينئذ؛ فإنّ الشكّ ليس في بقاء جريان شخص ما كان جارياً، بل في حدوث جريان جزء آخر شكّ في جريانه من جهة الشكّ في حدوثه.

ولكنّه يتخيّل بأنّه لا يختل به ما هو الملاك في الاستصحاب بحسب



تعريفه ودليله حسب ما عرفت^(١٩١).

ثم إنّه لا يخفى: أنّ استصحاب بقاء الأمر التدريجي إمّا يكون من قبيل استصحاب الشخص، أو من قبيل استصحاب الكلّي بأقسامه^(١): فإذا شكّ في أنّ السورة المعلومة التي شرع فيها تمّت، أو بقي شيء منها؟ صحّ فيه استصحاب الشخص والكلّي.

وإذا شكّ فيه من جهة تردّها بين القصيرة والطويلة، كان من القسم الثاني.

وإذا شكّ في أنّه شرع في أخرى مع القطع بأنّه قد تمّت الأولى، كان من القسم الثالث^(١٩٢)، كما لا يخفى.

(١٩١) يعني به: ما قرّبه من حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي، وقد عرفت ما فيه. (الطباطبائي)

(١٩٢) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني قلوب:

«قال في الدرس: إنّه قد يناقش في كونه منه، بل يقال: إنّه من القسم الثاني؛ بتقريب: أنّ قراءة القرآن شيء واحد مستمرّ.

ثمّ أجاب بما حاصله: أنّه كذلك دقّة، وأمّا عرفاً فإنّهم يعدّون كلّ سورة موجوداً آخر، وليس السورة عندهم مثل الآية، ولو سلّم فليفرض فيما قطع بالشروع في قراءة القرآن والفراغ عنها والشكّ في الشروع في قراءة الأشعار، ولو نوقش فيه بدعوى كون مطلق القراءة شخصاً واحداً، فليفرض فيما شكّ - بعد القطع بالفراغ عن القراءة - في الشروع في فعل من غير نسخ القراءة.

أقول: في كلّ من المناقشة والجواب نظر:

(١) أنظر فرائد الأصول: ٢٠٦/٣.

هذا في الزمان ونحوه من سائر التدريجات.

وأما الفعل المقيّد بالزمان:

فتارة: يكون الشك في حكمه من جهة الشك في بقاء قيده.

وطوراً: مع القطع بانقطاعه وانتفائه من جهة أخرى، كما إذا احتمل أن

يكون التعبد به إنّما هو بلحاظ تمام المطلوب لا أصله.

فإن كان من جهة الشك في بقاء القيد فلا بأس باستصحاب قيده من

الزمان^(١)، كالنهار الذي قيّد به الصوم - مثلاً - فيترتب عليه وجوب الإمساك

وعدم جواز الإفطار ما لم يقطع بزواله، كما لا بأس باستصحاب نفس المقيّد

→

أما الأول ففيه:

أنّه لو تمّ المناقشة لكان المثال من القسم الأول، لا الثاني، كما هو واضح.

وأما الثاني ففيه:

أولاً: أنّه لا وجه لتسليم كونه من القسم الثاني على تقدير تسليم المناقشة.

وثانياً: أنّه إذا كان الملاك في المقام هو العرف، فلا فرق بين السورة والآية في المقام

أبداً، بل الملاك في نظرهم وحدة الداعي، وحينئذٍ إذا أحرز كون الداعي له أولاً

حاصلاً بالنسبة إلى سورة مخصوصة قد فرغ منها، وشكّ في الشروع في أخرى

بداعٍ [آخر]، كان من القسم الثالث، وكذلك بعينه في الآية، بل إذا أحرز الداعي

من الأول إلى سورتين، وشكّ بعد الفراغ منهما في الشروع في ثالثة، كان من

المقام أيضاً.

وبالجملة: ليس الملاك عندهم هو السورة، بل وحدة الداعي كما عرفت. «إنّتهى أنظر

حاشية المشكيني على الكفاية: ٤ - ٥١٤ - ٥١٥.

فيقال: إن الإمساك كان قبل هذا الآن في النهار، والآن كما كان، فيجب، فتأمل^(١٩٣).

وإن كان من الجهة الأخرى: فلا مجال إلا لاستصحاب الحكم في

(١٩٣) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«لعلّه إشارة إلى أن الشك في المقيد بالزمان مسبب عن الشك في نفس الزمان، ومع فرض جريان الاستصحاب في السبب وهو الزمان فلا مجال لاستصحاب المقيد بالزمان لأنه مسبب عنه.

ولعلّه إشارة إلى ما ذكره في «حاشيته على الرسائل».

وحاصله: أن الزمان تارة يكون ظرفاً للحكم كما إذا قال: (إذا دخل النهار فأمسك). وأخرى: يكون مقوماً للموضوع كما إذا قال: (الإمساك في النهار مطلوب) أو يقول: (أمسك في النهار).

فإذا كان الزمان ظرفاً للحكم فاستصحاب الزمان كاف؛ وذلك لعدم تقييد موضوع الحكم به، وباستصحاب الزمان يتعبد بالوجوب لتحقيق ما كان ظرفاً له تعيداً وهو الزمان بواسطة الاستصحاب.

وأما إذا كان الزمان قيداً للموضوع فاستصحاب نفس القيد لا يثبت المقيد، بل لابد من استصحاب المقيد بنفسه، بدعوى: أن استصحاب القيد مثبت للمقيد؛ لأن لازم تحقق النهار تحقق الإمساك المقيد بالنهار.

وفيه: أن استصحاب النهار استصحاب لجزء الموضوع في الحكم المترتب على ذلك الموضوع، واستصحاب جزء الموضوع ليس من المثبت كاستصحاب العاصمة المترتبة على الماء البالغ كُرّاً؛ فإنه تثبت العاصمة باستصحاب إطلاق الماء لو شك به، وباستصحاب الكُرّة لو شك بها، وباستصحابهما معاً لو شك بهما. والله العالم.»
إنتهى أنظر بداية الوصول: ١٥٣/٨.

خصوص ما لم يؤخذ الزمان فيه إلا ظرفاً لثبوته، لا قيدهً مقوماً لموضوعه، وإلا فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه فيما بعد ذلك الزمان؛ فإنه غير ما علم ثبوته له، فيكون الشك في ثبوته له أيضاً شكاً في أصل ثبوته بعد القطع بعدمه، لا في بقاءه.

لا يقال: إن الزمان لا محالة يكون من قيود الموضوع وإن أخذ ظرفاً لثبوت الحكم في دليله؛ ضرورة دخول مثل الزمان فيما هو المناط لثبوته، فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه.

فإنه يقال: نعم، لو كانت العبرة في تعيين الموضوع بالدقة ونظر العقل، وأما إذا كانت العبرة بنظر العرف فلا شبهة في أن الفعل بهذا النظر موضوع واحد في الزمانين، قطع بثبوت الحكم له في الزمان الأول، وشك في بقاء هذا الحكم له وارتفاعه في الزمان الثاني، فلا يكون مجال إلا لاستصحاب ثبوته.

لا يقال: فاستصحاب كل واحد من الثبوت والعدم يجري لثبوت كلا النظرين، ويقع التعارض بين الاستصحابين، كما قيل^(١).

فإنه يقال: إنما يكون ذلك لو كان في الدليل ما بمفهومه يعم النظرين، وإلا فلا يكاد يصح إلا إذا سبق بأحدهما؛ لعدم إمكان الجمع بينهما؛ لكمال المنافاة بينهما، ولا يكون في أخبار الباب ما بمفهومه يعمهما، فلا يكون هناك إلا استصحاب واحد، وهو استصحاب الثبوت فيما إذا أخذ الزمان ظرفاً، واستصحاب العدم فيما إذا أخذ قيده؛ لما عرفت: من أن العبرة في هذا الباب بالنظر العرفي.

(١) القائل هو المولى أحمد التراقي المتوفى سنة ١٢٤٥ هـ أنظر مناهج الأحكام: ٢٣٧ ولاحظ

ولا شبهة في أنّ الفعل - فيما بعد ذاك الوقت مع ما قبله - متحد في الأول ومتعدد في الثاني بحسبه؛ ضرورة أنّ الفعل المقيّد بزمان خاصّ غير الفعل في زمان آخر، ولو بالنظر المسامحي العرفي.

نعم، لا يبعد أن يكون بحسبه أيضاً متحداً فيما إذا كان الشكّ في بقاء حكمه من جهة الشكّ في أنّه بنحو التعدّد المطلوبي، وأنّ حكمه - بتلك المرتبة التي كان مع ذاك الوقت - وإن لم يكن باقياً بعده قطعاً، إلاّ أنّه يحتمل بقاءه بما دون تلك المرتبة من مراتبه فيستصحب، فتأمل جيّداً^(١٩٤).

(١٩٤) قال المحقّق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«إشارة إلى أنّه في فرض تعدّد المطلوب لايجري الاستصحاب؛ لأنّ الإمساك وإن احتمل ان فيه مصلحة ملزمة، إلاّ أنّه لايحتمل أن يكون له وجوب غير الوجوب المتعلّق به بما هو مقيّد بالزمان، فلايقين بوجوب متعلّق بذات الإمساك، بل هو متيقّن العدم في حال وجود النهار، فالمستصحب عدم وجوب الإمساك لاوجوب الإمساك.

والحاصل: أنّ تعدّد المطلوب إذا كان مرجعه إلى تعدّد الوجوب؛ لأنّ كان في المقيّد وجوبان: وجوب لذات المقيّد ووجوب لقيده، فلاستصحاب الوجوب المتعلّق بذات المقيّد وجه.

لكنّهم لايقولون بتعدد المطلوب بتعدّد الوجوب؛ لأنّ الظاهر أنّ وجوب واحد متعلّق بالمقيّد.

نعم للمقيّد مصلحتان: مصلحة في ذاته ومصلحة في قيده.

وأما إذا كان رجعه إلى تعدّد المصلحة من دون تعدّد الوجوب فاستصحاب الوجوب كماأشار إليه في المتن ينحصر بأن يكون لجريان الاستصحاب في ذي المراتب كالبياض الشديد بعد زوال الشدة، ولايخفى أن لازم ذي المراتب أن لا يكون

إزاحة وَهْم:

لا يخفى: أن الطهارة الحديثة والخبيثة^(١٩٥) وما يقابلها يكون ممّا إذا

→

للمرتبة الضعيفة وجود في قبال الوجود للمرتبة القويّة، ومصلحتان ليستا من الموجودين بوجود واحد، ولا يساعد العرف على الاستصحاب في غير الموجودين بوجود واحد، والله العالم. انتهى أنظر بداية الوصول: ١٦٢/٨.

(١٩٥) هذا حق لكن الاستناد في ذلك الى الضرورة والبداية ممنوع، والظاهر ان الاحتمال لو كان جارياً في الطهارة والنجاسة الحديثتين والخبيتين لم ينحصر فيهما، بل كان جارياً في جميع موارد الشك في رافعية الشيء الموجود بإرجاع الشك في رافعية الشيء الموجود الى الشك في ان المقتضى هل اقتضائه بمقدار لا يؤثر الا الى حين وجود منشأ الشك أو أنه يؤثر مع وجوده أيضاً؟

ومنه يظهر: ان صورة الشك في وجود الرافع أيضاً يمكن إلحاقها بصورة الشك في رافعية الشيء الموجود بإرجاعها الى الشك في مقدار اقتضاء المقتضي وأنه هل يقتصر استعداده للتأثير في ما قبل الشك، أو أنه يقتضي حتى فيما بعده؟ والذي ينبغي أن يقال: ان السبب من حيث انه سبب مؤثر إذا نسب الى أمرٍ ما فإما أن يكون ذا دخل في تأثير ذلك السبب أو لا.

وعلى الأول: فالسبب مركب مقيد به إن كان شرطاً، وبعدمه إن كان مانعاً. وعلى الثاني: فهو بسيط بالنسبة اليه وان لم يكن كذلك بالنسبة الى غيره وهو ظاهر. فمنشأ الشك في الاستصحاب:

إن كان منشأته لاحتمال دخله في سبب البقاء ومقتضيه فالمقتضي محفوظ، والشك في الرافع كالشك في بقاء الطهارة بعد مجيء المذي فان الشك فيه ناش من احتمال تقيد سبب بقاء الطهارة بعدم خروج المذي.

وإن كان منشأته للشك من غير احتمال دخله في المقتضي فالشك في المقتضي

←

وجدت بأسبابها لا يكاد يشك في بقائها إلا من قبل الشك في الرفع لها، لا من قبل الشك في مقدار تأثير أسبابها؛ ضرورة أنها إذا وجدت بها كانت تبقى ما لم يحدث رافع لها - كانت من الأمور الخارجية أو الأمور الاعتبارية التي كانت لها آثار شرعية - فلا أصل لأصالة عدم جعل الوضوء سبباً^(١٩٦) للطهارة بعد المذي، وأصالة عدم جعل الملاقة سبباً للنجاسة بعد

→

كالشك في اليوم الرابع في بقاء الحيوان الذي من شأنه البقاء الى ثلاثة أيام؛ فان تحقق اليوم الرابع وإن كان هو المنشأ للشك، لكنه لا يحتمل دخله في المقتضي بتقيده بعدمه. (الطباطبائي)

(١٩٦) قال المحقق الشيخ علي الايرواني رحمته الله:

«بل له أصل أصيل، فان معنى أصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، معناه عدم جعل الشارع أحكام الطهارة بعد خروج المذي، وإن كان ذلك لأجل خروج المذي الذي هو معنى واقعية المذي، لا لقصور الاقتضاء، فان النتيجة واحدة، وهي: عدم جعل الأثر، وأما كون ذلك لقصور الاقتضاء أو لوجود الرفع، فلا أثر له فيما هو المطلوب.

فصح أن يقال: في صورة الشك في رافعية الموجود: ان السبب لم يكن مؤثراً في جعل أحكام الطهارة قبل الشريعة أبداً.

وما علم من التأثير بورود الشرع هو التأثير ما لم يخرج مذي، فإذا خرج المذي شك في تأثيره.

وبعبارة أخرى: في جعل أحكام الطهارة والأصل عدمه، كما صح هذا القول في صورة الشك في مقدار الاقتضاء، وهذا الأصل بحسب النتيجة يوافق جعل مشكوك الرافعية رافعاً، فيعارضه أصالة عدم جعل مشكوك الرافعية رافعاً، إن كانت الرافعية من الأمور الجعلية، لكن الظاهر انتزاعها من عدم جعل الأثر المسبب بعد تحقق

←

الغسل مرة - كما حكى عن بعض الأفاضل^(١) - ولا يكون هاهنا أصل إلا أصالة الطهارة أو النجاسة.

الخامس: [الإستصحاب التعليقي]

أنه كما لا إشكال فيما إذا كان المتيقّن حكماً فعلياً مطلقاً، لا ينبغي الإشكال فيما إذا كان مشروطاً معلقاً، فلو شك في مورد لأجل طرؤ بعض الحالات عليه في بقاء أحكامه، ففيما صحّ استصحاب أحكامه المطلقة صحّ استصحاب أحكامه المعلقة؛ لعدم الاختلال بذلك فيما اعتبر في قوام الاستصحاب من اليقين ثبوتاً والشك بقاء.

وتوهم: أنه لا وجود للمعلق قبل وجود ما علّق عليه، فاختلّ أحد ركنيه^(٢).

فاسد؛ فإنّ المعلق قبله إنّما لا يكون موجوداً فعلاً، لا أنّه لا يكون موجوداً أصلاً^(١٩٧) ولو بنحو التعليق، كيف! والمفروض أنّه مورد فعلاً

→

ذات الرفع» إنتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٠١/٢.

(١٩٧) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قُلِّبَ:

«لم أفهم معنى كون الشيء موجوداً، ومع ذلك لا يكون فعلياً؛ فإنّ كلّ موجود هو فعلي، وكلّ ما ليس بفعليّ فهو ليس بموجود. وبالجملّة: لا شيء من الحكم بفعليّ في الحكم المشروط قبل تحقّق شرطه، وأنما يصير فعلياً بعد الشرط.

(١) الفاضل النراقي أنظر مناهج الأحكام: (٢٤٢ - الفائدة الأولى من الفوائد التي جاءت بعد شروط الاستصحاب).

(٢) ففي مناهل السيّد المجاهد: ٦٥٢ قال: صرّح بذلك الوالد العلامة في أثناء الدرس.

للخطاب بالتحريم مثلاً أو الإيجاب، فكان على يقين منه قبل طرؤ الحالة، فيشك فيه بعده، ولا يعتبر في الاستصحاب إلا الشك في بقاء شيء كان على يقين من ثبوته، واختلاف نحو ثبوته لا يكاد يوجب تفاوتاً في ذلك.

وبالجملة: يكون الاستصحاب متمماً لدلالة الدليل على الحكم فيما

→

نعم، إنشاؤه يكون قبل الشرط، كما أن مناط الحكم أعني: تلك الخصوصية التي تكون في الفعل التي بها استحق الفعل لأن يتعلّق به الطلب المشروط أيضاً تكون قبل الشرط، كفعليّة الملازمة بين الشرط وتوجّه الحكم، لكن كلّ هذه الثلاثة غير قابل للاستصحاب.

أما الإنشاء؛ فلا تنفائه بالقطع، وأما الأخيران؛ فلعدم ترتّب أثر شرعاً عليهما، وليست فعليّة الحكم عند تحقق الشرط أثراً شرعياً مرتّباً على تلك الخصوصية ولا على الملازمة. والحاصل: لا شيء من الحكم المجعول في الواجبات المشروطة موجوداً قبل الشرط، وما هو الموجود ليس بمجعول ولا له أثر مجعول، وصحّة الخطاب معلقاً على الشرط، لا يقتضي إلا ثبوت الحكم في وعاء الشرط، كما أن في الجمل الشرطية الاخبارية ليس مفادها إلا ثبوت التالي عند ثبوت المقدم.

نعم، إذا كان الحكم منجزاً ثابتاً فعلاً، وإن كان متعلقه مقيّداً بالشرط، وهو المسعى في الاصطلاح بالتعليقي، لم يمنع من استصحابه، لكنه خارج عن الاستصحاب التعليقي.

والذي يهون الخطب ويحسم مادة الإشكال، هو: أن المعتبر في الاستصحاب ليس إلا اليقين والشك الفعلين، وذلك حاصل في الحكم المشروط، كحصوله في الحكم المطلق، ولا يعتبر أن يكون الحكم المتعلّق به فعلياً، ولم يدلّ دليل على اعتبار ثبوت أمر في الاستصحاب، ما عدى اليقين والشك ليعتبر فعليّة المتيقّن.

إنتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٠٢/٢.

أهمل أو أجمل، كان الحكم مطلقاً أو معلقاً، فببركته يعمّ الحكم للحالة الطارئة اللاحقة كالحالة السابقة، فيحكم مثلاً: بأنّ العصير الزبيبي يكون على ما كان عليه سابقاً في حال غيبته من أحكامه المطلقة والمعلقة لو شكّ فيها، فكما يحكم ببقاء ملكيته يحكم بحرمة على تقدير غيابه. إن قلت: نعم، ولكنّه لا مجال^(١٩٨) لاستصحاب المعلق؛ لمعارضته

(١٩٨) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قَالَ:

«ليست المعارضة بين استصحاب الحرمة والحليّة الثابتين في حال الغيبة، أعني: الحرمة المعلقة على الغليان والحليّة الفعلية قبل الغليان، كما يظهر من جواب الأستاذ العلامة رحمته، فإنّ حليّة العصير الزبيبي قبل الغليان قطعي لا يحتاج إلى الاستصحاب.

أمّا المعارضة بين استصحاب الحرمة التعليقية المشار إليه وبين استصحاب الحليّة الثابتة في الزبيب قبل الغليان.

وهذه المعارضة عندي ممّا لا مفرّ عنها.

وتوهّم: أنّ الشك في الحلية بعد الغليان ناش عن وجود خطاب تعليليّ قبل الغليان بالاجتناب عنه بعده، والاستصحاب يقتضي ثبوت مثل هذا الخطاب، فلا يبقى مجال لاستصحاب الحليّة معه.

فاسد؛ إذ ليس هنا شكّان، أحدهما سبب والآخر مسبّب، بل ليس إلّا شكّ واحد تعلّق بحرمة العصير الزبيبي المغلي وحليّته. وهذا الشك يتعارض فيه استصحابان: أحدهما يعيّن احتمال الحرمة، والآخر يعيّن احتمال الحلّ، ومجرد أنّ أحدهما جار قبل الغليان، لا يجعله حاكماً، مع أنّ الآخر أيضاً جار قبل الغليان، حين الالتفات إلى حكمه فيما بعد الغليان، والشك فيه.

ولعلّ توهّم الحكومة نشأ من توهّم: أنّ الحكم التعليقي قبل حصول المعلق عليه

باستصحاب ضده المطلق، فيعارض استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حليته المطلقة.

قلت: لا يكاد يضر استصحابه على نحو كان قبل عروض الحالة التي شك في بقاء حكم المعلق بعده؛ ضرورة أنه كان مغنياً بعدم ما علق عليه المعلق، وما كان كذلك لا يكاد يضر ثبوته بعده بالقطع، فضلاً عن الاستصحاب؛ لعدم المضادة بينهما، فيكونان بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا معاً بالقطع قبل، بلا منافاة أصلاً، وقضية ذلك انتفاء الحكم المطلق بمجرد ثبوت ما علق عليه المعلق.

فالغليان في المثال كما كان شرطاً للحرمة كان غاية للحلية، فإذا شك في حرمة المعلقة بعد عروض حالة عليه شك في حليته المغيأة لا محالة أيضاً، فيكون الشك في حليته أو حرمة فعلاً بعد عروضها متحداً خارجاً مع الشك في بقاءه على ما كان عليه من الحلية والحرمة بنحو كانتا عليه، فقضية استصحاب حرمة المعلقة بعد عروضها الملازم لاستصحاب حليته المغيأة

→

والحكم التنجيزي بعده، حكمان: أحدهما ناش من الآخر، فإذا ثبت الأول بالأصل لم يبق مجال للأصل في الثاني، وهو باطل.
فإن الحكم حكم واحد، والتعليق والتنجيز تعبيران عن حكم واحد، باعتبار ما قبل حصول المعلق عليه وما بعده.

نعم، لو كانت الملازمة الخصوصية أو المستتبة للحكم مما تترتب عليها فعليته شرعاً، لم يبق مع استصحابها مجال لاستصحاب الحكم الفعلي، وكان استصحاب الملازمة أو الخصوصية حاكماً على استصحاب الحل، لكن عرفت: أن لا أثر مرتب عليها شرعاً. إنتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٠٣/٢.

حرمته فعلاً بعد غليانه وانتفاء حليته؛ فإنه قضية نحو ثبوتها كان بدليلهما أو دليل الاستصحاب، كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوي الأبواب فالتفت ولا تغفل^(١٩٩).

السادس : [استصحاب الشرائع السابقة]

لا فرق أيضاً بين أن يكون المتيقّن من أحكام هذه الشريعة، أو الشريعة السابقة إذا شكّ في بقاءه وارتفاعه بنسخه في هذه الشريعة؛ لعموم أدلة الاستصحاب، وفساد توهم^(١): «اختلال أركانه فيما كان المتيقّن من أحكام الشريعة السابقة لا محالة:

إمّا لعدم اليقين بثبوتها في حقّهم وإن علم بثبوتها سابقاً في حقّ آخرين، فلا شكّ في بقاءها أيضاً، بل في ثبوت مثلها، كما لا يخفى. وإمّا لليقين بارتفاعها بنسخ الشريعة السابقة بهذه الشريعة، فلا شكّ في بقاءها حينئذٍ، ولو سلّم اليقين بثبوتها في حقّهم».

(١٩٩) كي لا تقول في مقام التفصي عن إشكال المعارضة:

ان الشك في الحلية فعلاً بعد الغليان يكون مسبباً عن الشك في الحرمة المعلّقة، فيشكل: بأنه لا ترتّب بينهما عقلاً ولا شرعاً، بل بينهما ملازمة عقلاً.

لما عرفت: من أن الشك في الحلية أو الحرمة الفعليتين بعده متّحد مع الشك في بقاء حرمته و حليته المعلّقة، و أن قضية الاستصحاب حرمته فعلاً و انتفاء حليته بعد غليانه؛ فان حرمته كذلك و إن كان لازماً عقلاً لحرمته المعلّقة المستصحة، إلّا أنّه لازم أعم لها كان ثبوتها بخصوص خطاب، أو عموم دليل الاستصحاب، فافهم. (المحقق الخراساني قدس سره)

وذلك لأنَّ الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتاً لأفراد المكلّف كانت محقّقة وجوداً أو مقدّرة^(٢٠٠) - كما هو قضية القضايا المتعارفة المتداولة وهي قضايا حقيقة - لا خصوص الأفراد الخارجيّة - كما هو قضية القضايا الخارجيّة - وإلاّ لما صحَّ الاستصحاب في الأحكام الثابتة في هذه الشريعة، ولا النسخ بالنسبة إلى غير الموجود في زمان ثبوتها، كان الحكم في الشريعة السابقة ثابتاً لعامة أفراد المكلّف ممّن وجد أو يوجد، وكان الشكّ فيه كالشكّ في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة^(٢٠١) لغير من

(٢٠٠) قال المحقق الشيخ علي الايرواني قُلَيْبٌ:

«لم أتعلّل تكليف الافراد المقدّرة، وتكليف الافراد الموجودة مقطوع الزوال بانقراضهم.

وقريب منه في عدم المعقوليّة ما يقال: انّ التكليف لم يتعلّق بالأشخاص ليزول بانقراضهم، بل بكليّ البالغ العاقل الباقي، على وجه تبادل الأفراد، فيستصحب حكم هذا الكلي إذا شك.

وذلك: انّ الكلي بما هو كليّ غير قابل للتكليف، و الكليّ في ضمن الأشخاص عين الأشخاص، وقد انقضى من تعلّق اليقين بتكليفه، فلا شكّ في تكليفه، كما لا يقين بتكليف من حدث منهم، مع انّ استمرار الكليّ في الأفراد المتبادلة لا يجدي في جريان الاستصحاب إلّا على القول بالاستصحاب في القسم الثالث، من أقسام الكليّ». إنتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٠٣/٢.

(٢٠١) في كفاية اليقين بثبوته، بحيث لو كان باقياً ولم ينسخ لعمّه، ضرورة صدق أنّه على يقين منه، فشكّ فيه بذلك، ولزوم اليقين بثبوته في حقّه سابقاً بلا ملزم.

وبالجملة: قضية دليل الاستصحاب جريانه لإثبات حكم السابق للأحق، وإسراءه إليه فيما كان يعمّه ويشمله، لو لا طرؤ حالة معها يحتمل نسخه ورفعها، وكان دليله

وجد في زمان ثبوته.

والشريعة السابقة وإن كانت منسوخة بهذه الشريعة يقيناً، إلا أنه لا يوجب اليقين بارتفاع أحكامها بتمامها؛ ضرورة أن قضية نسخ الشريعة ليس ارتفاعها كذلك، بل عدم بقائها بتمامها^(١).

والعلم إجمالاً بارتفاع بعضها إنما يمنع عن استصحاب ما شك في بقائه منها فيما إذا كان من أطراف ما علم ارتفاعه إجمالاً، لا فيما إذا لم يكن من أطرافه كما إذا علم بمقداره تفصيلاً، أو في موارد ليس المشكوك منها، وقد علم بارتفاع ما في موارد الأحكام الثابتة في هذه الشريعة. ثم لا يخفى: أنه يمكن إرجاع ما أفاده^(٢٠٢) شيخنا العلامة - أعلى

→

قاصراً عن شمولها، من دون لزوم كونه ثابتاً له قبل طروءها أصلاً، كما لا يخفى». (المحقق الخراساني قدس سره)

(٢٠٢) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«إعلم أنه قد أورد عليه الشيخ بوجوه:

الأول: أن الموضوع نفس الكلّي بحيث لا مدخل للأشخاص، وحينئذ يكون الموضوع باقياً، وظاهره عدم دخالة الوجود أصلاً بنحو القضية الخارجيّة ولا بنحو الحقيقيّة.

وقد أورد عليه الماتن بما في المتن وقرّره في درسه بما حاصله:

أن الحكم منه ما يكون قابلاً بالكلّي بما هو كالملكيّة على ما هو المشاهد في الأوقاف المتعلقة بالكلّيات وفي الزكاة للفقير، ولذا لا يملك الأشخاص المنافع قبل القبض، وكذلك في باب الزكاة؛ حيث إنّه لو كانت متعلّقة بالأشخاص لحصلت الملكية قبله، ومنه ما بخلاف ذلك كالزوجة، فإنّها لا يصحّ تعلّقها إلا بالأشخاص، ولا يصحّ

(١) أنظر فرائد الأصول: ٢٢٧/٣.



أن يقال: «زَوَّجْتُ ابنتي للعالم» - مثلاً - حَتَّى يَتَعَيَّنَ بتعيين من في يده الاختيار، والحكم الشرعي من هذا القبيل؛ حيث إن البعث الفعلي والزجر كذلك لا يصحّ تعلّقهما إلا بالأشخاص، وكذلك المثوبة والعقوبة المتربتين عليها.

ولذا أوله بما حاصله:

أن مراده من عدم دَخُلَ الأشخاص عدم دخالة الأشخاص المحقّقة، فيرجع الى ما ذكره.

أقول: وفيه:

أولاً: أنّه لا يمكن تحقّق الأمور الأربعة في الكلّي، فكذلك في الوجود المقدّر، كما هو واضح.

وثانياً: أن ما لا يصحّ تعلّقه به هو مرتبة الفعلية، لا مرتبة الإنشاء، والذي يتكفّل له الدليل بمدلوله المطابق هو تلك المرتبة.

الثاني: أنّا نفرض شخصاً مدرّكاً للشريعتين كـ «سلمان»، فلا مانع من جريان الاستصحاب في حقّه، فإنّ الشريعة اللاحقة لا تحدث عند انقراض أهل الشريعة السابقة. انتهى.

ولا يخفى: أنّه بمجردّه غير كافٍ بالنسبة إلى غير المدرك، كما هو المهمّ في الباب، ولا بدّ أن يكون مراده إثبات الحكم له بواسطة أدلّة الاشتراك، كما تمسّك بها فيما يأتي من إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الموجود - حينئذٍ - إن كان مراده إلحاق الغير المدرك في الحكم الاشتصاحابي؛ بمعنى أنّه إذا جرى الاستصحاب في حقّ المدرك فلا بدّ من جريانه في حقّ غيره، كما فهمه الماتن.

ففيه: أن أدلّة الاشتراك فرع اتّحاد الصنف، وه مفقود في المقام؛ لأنّه ثابت للمتبيّن سابقاً والشاك في البقاء، وهو غير حاصل لغيره؛ لكونه شاكاً في حدوث مثل الحكم المذكور، وهذا نظير إجراء أحكام المرأة الحائض في حقّ الرجال.





وإن كان مراده وجود الملازمة بين ثبوت وجوب - مثلاً - في حق المدرك، وبين ثبوته في حق غيره؛ وإن كان ثبوت الأول بعنوان اليقين السابق والشكّ اللاحق، والدليل على هذا الملازمة هو أدلة الاشتراط.

ففيه أولاً: أن ثبوت الملازم يتم بناءً على الجعل في الاستصحاب، وهو خلاف التحقيق.

وثانياً: أنه فيما كان التلازم بين مطلق الحكمين، وهو غير ثابت في المقام، بل المتيقّن من أدلة الاشتراك هو ثبوته بين الواقعيين، والاستصحاب لا يثبت به إلا الحكم الظاهري.

الثالث: أن ما ذكره «الفصول»: من عدم إجراء الاستصحاب في حق الغائبين كأنه سهو في القلم؛ لأنه ليس لتوهم جريان الاستصحاب فيه مجال - لكونهم في عرض الحاضرين - حتى يدفع: بأن الموضوع متنفذ، وأن ما ذكره من عدم جواز إجرائه في المعدومين ممنوع؛ إذ لا مانع من جريانه فيمن بقي من الموجودين إلى زمان وجود المعدوم، ثم إلحاقه به بأدلة الاشتراك. انتهى.

ويرد عليه:

أولاً: ماتقدّم في إلحاق غير المدرك بالمدرك.

وثانياً: أنه ليس من بقي من الموجودين محلاً للشكّ من جهة اختصاص الخطاب بالموجود؛ لأنه دالّخ في نفس الخطاب حتى يجري في حقه، ثم يلحق المعدوم به، نعم يتصوّر الشكّ فيه من جهة النسخ، أو من جهة إجمال الدليل بالنسبة إلى الزمان اللاحق، وهو ليس محلاً للكلام، كما لا يخفى.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أنه يرد على «الفصول»:

أولاً: أن موضوع القضية: إما كلي، وإما مطلق الوجود؛ محققاً أو مقدّراً.

وثانياً: أن ما ذكره من عدم جريانه في الغائبين لا وجه له، كما تبّه عليه الشيخ.



الله في الجنان مقامه - في الذَّبَّ عن إشكال تغاير الموضوع في هذا الاستصحاب من الوجه الثاني إلى ما ذكرنا، لا ما يوهمه ظاهر كلامه: من «أن الحكم ثابت للكلّي كما أن الملكية له في مثل باب الزكاة والوقف العام حيث لا مدخل للأشخاص فيها»^(١)؛ ضرورة أن التكليف والبعث أو الزجر لا يكاد يتعلّق به كذلك، بل لابدّ من تعلّقه بالأشخاص، وكذلك الثواب أو العقاب المترّب على الطاعة أو المعصية، وكأنّ غرضه من عدم دخل الأشخاص عدم أشخاص خاصّة، فافهم^(٢٠٣).

→

وثالثاً: أنّه على تقدير تسليمه ليس عدم الجريان مستنداً إلى انتفاء الموضوع، بل لقيام دليل اجتهادي في البين، وهو أدلة الإشتراك.

ورابعاً: أن عدم إجراء بالنسبة إلى المعدومين لوجود حكم عليه، كما تقدّم، لا لانتفاء الموضوع. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٤٠/٤ - ٥٤٤.

(٢٠٣) قال المحقّق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«ولعلّه إشارة إلى أن عبارة الشيخ أيضاً لاتساعد على الحمل على القضية الحقيقيّة؛ لأنّها كانت جواباً عن الإشكال الأوّل وهو الذي ذكره صاحب «الفصول» وقد ورد في عبارته لفظ (الجماعة)؛ فإنّه قال:

(أن الحكم الثابت في حق جماعة لايمكن إثباته في حقّ آخرين).

وظاهر عبارة الشيخ في مقام الجواب عنه: أن المستصحب هو الحكم الكلّي الثابت للجماعة هو تسليمه لكون موضوع الحكم هو الجماعة الموجودة في عهد تلك الشريعة، ومنه يظهر: أنه لايصحّ حملها على الكلّي؛ لأنه إذا كان متعلّق الحكم هو الجماعة فلايكون متعلّقه هو الكلّي، ولعلّ غرض الشيخ رحمته الله أن متعلّق الحكم ليس

وأما ما أفاده من الوجه الأول^(١) فهو وإن كان وجيهاً بالنسبة إلى جريان الاستصحاب في حق خصوص المدرك للشريعتين، إلا أنه غير مجد في حق غيره من المعدومين، ولا يكاد يتم الحكم فيهم بضرورة اشتراك أهل الشريعة الواحدة أيضاً؛ ضرورة أن قضية الاشتراك ليس إلا أن الاستصحاب حكم كل من كان على يقين فشك، لا أنه حكم الكل ولو من لم يكن كذلك بلا شك، وهذا واضح.

السابع: [الأصل المثبت]

لا شبهة في أن قضية أخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب^(٢٠٤) في استصحاب الأحكام، ولأحكامه في

→

بنحو القضية الخارجية التي يكون الموضوع فيها هي الأفراد الموجودة بمميزاتها، وليس على نحو القضية الحقيقية، بل متعلق الحكم هو الحصص الموجودة من دون دخل مميزاتها، وإذا لم تكن المميزات للحصص داخلة في موضوع الحكم فيسري الحكم إلى الحصص الأخرى المعدومة في زمان الحكم؛ لعدم الفرق بين الحصص إذا لم تكن المميزات لها داخلة في موضوع الحكم، والله العالم. إنتهى أنظر بداية الوصول: ١٩٠/٨.

(٢٠٤) قد عرفت: ان حقيقة الاستصحاب هي اعتبار كون العلم المتعلق بالحدوث متعلقاً بالبقاء أيضاً، فالمعلوم حقيقة والمعلوم اعتباراً شيء واحد بعينه، فالأمر الثابت في حال البقاء موضوعاً كان أو حكماً عين الثابت في حال الحدوث، وإن كان نحو الثبوت مختلفاً، إلا أنه أمر مماثل إلا أن يطلق عليه المماثل باعتبار كون

استصحاب الموضوعات.

→

اختلاف الثبوت اختلافاً في الثابت تجوزاً، وهذا بخلاف الأحكام الثابتة في سائر الطرق والأمارات حتى العلم؛ فإن الثابت في ظرف العلم غير الثابت في متن الواقع سواء طابقه أو لم يطابقه وهو ظاهر.

نعم، بناءً على ما اختاره رحمته الله أن حقيقة الاستصحاب هو التبعيد بالحكم الثابت حدوثاً أو بحكم الموضوع الثابت حدوثاً في حال البقاء يكون مقتضى أدلة الاستصحاب انشاء الحكم المماثل كما ذكره هذا.

ومما ذكرنا يظهر: عدم كفاية الاستصحاب لترتيب الآثار المترتبة على أمر متوسط يترتب على المستصحب ترتباً عادياً أو عقلياً غير شرعي؛ فإن الواسطة المترتبة على المستصحب ترتباً شرعياً يعد حكمه حكماً شرعياً للمستصحب، وأما المترتبة عليه ترتباً عقلياً أو عادياً فلا يعد أثره أثراً شرعياً للمستصحب، والحكم المجعول يتبع في نسخه نسخ الجعل سعة وضيقاً والجعل الشرعي سواء كان بالأصالة أو الامضاء لا يكفي الا للآثار المترتبة بالترتب الشرعي دون غيره، والواسطة وإن كانت مترتبة على المستصحب الشرعي وكانت آثارها مترتبة عليها، لكنه لا يستلزم ترتب آثارها على المستصحب لاختلاف الترتب بالشرعية وعدمها كما ذكره المصنف في الحاشية.

فان قلت: فما الفرق على هذا بين الاستصحاب والطرق العلمية في عدم حجية المثبت في الأول دون الثانية مع اشتراكهما في العلمية؟

قلت: الثابت في ظرف العلم بالنظر الى حجته الاعتبارية نفس الحكم الواقعي فيثبت معه جميع لوازمه وآثارها، والثابت في ظرف الاستصحاب الحكم المعلوم من حيث انه معلوم حدوثاً فلا يثبت إلا ما هو من آثاره دون ما هو من آثار لوازم الحكم الواقعي بما هو واقعي فافهم. (الطباطبائي)

كما لا شبهة في ترتيب ما للحكم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعية والعقلية.

وإنما الإشكال في ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة غير شرعية عادية كانت أو عقلية.
ومنشؤه أن مفاد الأخبار:

هل هو تنزيل المستصحب والتعبد به وحده بلحاظ خصوص ما له من الأثر بلا واسطة؟

أو تنزيله بلوازمه العقلية أو العادية كما هو الحال في تنزيل مؤديات الطرق والأمارات؟

أو بلحاظ مطلق ما له من الأثر ولو بالواسطة بناءً على صحة التنزيل بلحاظ أثر الواسطة أيضاً^(٢٠٥)؛ لأجل أن أثر الأثر أثر؟

وذلك لأن مفادها لو كان هو تنزيل الشيء وحده بلحاظ أثر نفسه لم يترتب عليه ما كان مترتباً عليها؛ لعدم إحرازها حقيقة ولا تعبدًا، ولا يكون تنزيله بلحاظه، بخلاف ما لو كان تنزيله بلوازمه، أو بلحاظ ما يعم آثارها؛

(٢٠٥) ولكن الوجه عدم صحة التنزيل بهذا اللحاظ؛ ضرورة أنه ما يكون شرعاً لشيء من الأثر لا دخل له بما يستلزمه عقلاً أو عادة، وحديث «أثر الأثر أثر» وإن كان صادقاً؛ إلا أنه إذا لم يكن الترتب بين الشيء وأثره وبينه وبين مؤثره مختلفاً، وذلك ضرورة أنه لا يكاد يعد الأثر الشرعي لشيء أثراً شرعياً لما يستلزمه عقلاً أو عادة أصلاً، لا بالنظر الدقيق العقلي، ولا بالنظر المسامحي العرفي، إلا فيما عد أثر الواسطة أثراً لذيها، لخفائها أو لشدة وضوح الملازمة بينهما، بحيث عدّا شيئاً واحداً ذا وجهين، وأثر أحدهما أثر الاثنین، كما يأتي الإشارة إليه، فافهم». (المحقق الخراساني قدس سره)

فإنه يترتب باستصحابه ما كان بوساطتها.

والتحقيق: أن الأخبار إنما تدلّ على التعبد بما كان على يقين منه فشكّ بلحاظ ما لنفسه من آثاره وأحكامه، ولا دلالة لها بوجه على تنزيله بلوازمه التي لا تكون كذلك - كما هي محلّ ثمرة الخلاف - ولا على تنزيله بلحاظ ما له مطلقاً ولو بالواسطة؛ فإنّ المتيقّن إنّما هو لحاظ آثار نفسه، وأمّا آثار لوازمه فلا دلالة هناك على لحاظها أصلاً، وما لم يثبت لحاظها بوجه أيضاً، لما كان وجه لترتيبها عليه باستصحابه، كما لا يخفى.

نعم، لا يبعد^(٢٠٦) ترتيب خصوص ما كان منها محسوباً بنظر العرف

(٢٠٦) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«المستثنى من الأصل المثبت أمور ثلاثة:

الأول: ما كان أثر الوساطة لازم الشيء مع خفائها، كما في تنجّس الشيء بالنسبة إلى الرطوبة، فإنّ المؤثر في التنجّس هو تأثر الجسم و قبوله للأجزاء المائية الموجودة في الملاقي - بالفتح - و كما في الطهارة بالنسبة إلى عدم الحاجب في العضو، فإنّها أثر لوصول الماء، واستثناء هذا القسم يتوقّف على أمرين:

الأول: كون الخفاء بمرتبة يعدّ أثر الوساطة أثراً لذي الوساطة عرفاً.

الثاني: كون المفهوم من «لا تنقض» معنى يشمل حقيقة، لا أن يكون المفهوم منه معنى لا ينطبق عليه كذلك، إلّا أنّ العرف - من باب الخطأ في الانطباق - يرويه من مصاديقه، وذلك لأنّ فهمهم متّبع في تعيين المفهوم لا المصداق، و إلى الأخير نظر من أورد على الشيخ قدس سره من أنّه من باب الخطأ في الانطباق، و هو تلميذه الأجل السيد حسين [الترك] على ما نقله الماتن في درسه.

وإلى الأول نظر الماتن، و وافق الشيخ، و قد وجّه كلامه فيه:

بأنّ مراده كون المفهوم من الدليل هو الأعمّ، فلا يرد عليه ما أورده السيد.



ولكن الإنصاف: أن ما ذكره السيد لا يخلو من وجه، مع أنه يكفي في عدم الحجية التردد بين الأمرين.

الثاني: ما كان الوسطة لازم المستصحب، ولكن يكون لزومه له في غاية الجلاء.
الثالث: ما كان الوسطة ملازمة له، مع كون الملازمة كذلك.
والوجه في استثنائهما - على ما ذكره في الحاشية [درر الفوائد]:، وأشار إليه بقوله [في المتن]: (لا يمكن التفكيك...) إلى آخره -:
«أنه إذا كان الأمران في كمال الجلاء يتحقق الملازمة العرقية بين تنزيل المستصحب و بين الملازم و اللازم ذي الأثر، كما لا تفكيك بين وجوديهما الواقعيين، فإنه وإن أمكن بين تنزيلهما عند العقل، إلا أنه لا يمكن عرفاً، فحينئذ الدليل الدال على تنزيل المستصحب بالمطابقة، يدل على تنزيله بالالتزام، كدلالة لفظ حاتم على الجود».
ولكن يرد عليه - كما تبّه عليه في الحاشية [درر الفوائد]: - «أنه لا يتم فيما لم يكن لنفس المستصحب أثر شرعي بلا واسطة، إذ لا تنزيل حتى يدل بالملازمة العرقية على تنزيل الملازم و اللازم».

وأجاب عنه فيها بوجوه ثلاثة:

الأول: عدم القول بالفصل.

وفيه: أولاً: أنه غير معنون في كلام العلماء.

وثانياً: أن النافع هو القول بالعدم، لا عدم القول به.

الثاني: أن المقصود هو الاستثناء في الجملة.

وفيه: أنه التزام بالإشكال.

الثالث: أنه يمكن دعوى الشمول بملاك آخر.

ثم قرّره على وجهين:

الأول: أنه إذا تحقق الجلاء المذكور، يورث ذلك ملاحظة العرف لهما شيئاً واحداً ذا

وجهين، يكون له الأثر بأحد وجهيه دون الآخر، فحينئذ يجري الاستصحاب في



من آثار نفسه؛ لخفاء ما بواسطته بدعوى: أن مفاد الأخبار عرفاً ما يعمّه أيضاً حقيقة، فافهم^(٢٠٧).

→

هذا الشيء الواحد، و يترتب عليه أثره.

الثاني: أن الجلاء المذكور يوجب عدّ الأثر أثراً لكلا الأمرين، و حينئذ يكون استناد الأثر إلى المستصحب بلا واسطة في نظرهم. انتهى.

ويرد على الأول:

أولاً: منع الصغرى، و هي كونه موجباً لعدّهما شيئاً واحداً ذا وجهين.

وثانياً: منع الكبرى، لأنّ الجهة التي لها أثر شرعيّ ليس لها حالة سابقة.

وعلى الثاني: منع الصغرى، لأنّ الجلاء لو لم يكن مؤكداً لعدم استناد الأثر إلى المستصحب، لم يكن موجباً لعدّ أثره له.

فتبيّن أنّه لا وجه للاستثناء إلّا في إحدى صورتين بملاك الدلالة الالتزامية، بل لا وجه له فيها أيضاً؛ لمنع وجود الملازمة العرقية». انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ج ٥٥١/٤.

(٢٠٧) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قلّيج:

«ولعلّه إشارة إلى ما يمكن أن يقال:

أنّ دعوى جريان الاستصحاب في الوسطة الخفية هو أنّ العرف يرى أنّ أثر الوسطة الخفية هو أثر لنفس ذي الوسطة.

ولكن هذا مما لا يرجع فيه إلى العرف؛ لأنّه من الخطأ في التطبيق، والعرف إنّما يرجع إليه في تشخيص المفاهيم لا في تطبيقها على المصاديق؛ فإنّ الذي يرجع فيه إلى العرف في المقام هو كون مفهوم الإبقاء إبقاءً عملياً للمتيقّن بلحاظ أثره، أمّا كون الأثر أثراً له، أو أثراً للوسطة فليس المرجع فيه هو العرف، فكون العرف يرى أنّ الأثر أثر لذّي الوسطة لا يتبع في هذا الرأي بعد أن كان الأثر في الواقع أثراً

←

كما لا يبعد ترتيب ما كان بوساطة ما لا يمكن التفكيك عرفاً بينه وبين المستصحب تنزيلاً، كما لا تفكيك بينهما واقعاً أو بوساطة ما لأجل

→

للواسطة، لا لذي الواسطة، مثلاً: تأثر الجسم الطاهر بملاقاته للنجس فيما إذا كان رطباً، ولكن الرطوبة ليست هي موضوع الأثر، بل موضوع الأثر هو قبول الجسم للتأثر بالنجاسة فيما إذا كان رطباً، فاستصحاب رطوبة الجسم يلزمه تأثر الجسم بالملاقاة، وموضوع نجاسة الجسم هو تأثره بالنجاسة لا نفس الرطوبة، فيكون استصحاب رطوبة الجسم مثبتاً بالنسبة إلى نجاسة الجسم فيما إذا حصلت الملاقاة في حال الشك في بقاء الرطوبة، فكون العرف يرى أن الموضوع للنجاسة هو الرطوبة لا يكون متبعاً في ذلك، بعد أن كان ما هو الموضوع لتنجس الجسم هو تأثره بالنجاسة في حال الرطوبة.

والجواب عنه:

أن الحكم تارة: يترتب على المفهوم ويرجع إلى العرف في تشخيص المفهوم ولا يرجع إليه في تعيين مصداقه، كما في الحكم المرتهب على مفهوم التراب مثلاً، فعند العرف أن النورة من التراب لا يقتضي إتياعه في ذلك بعد أن كانت النورة واقعاً ليست من التراب.

وأخرى: يكون الحكم مرتباً على ما يعم ما يراه العرف موضوعاً له كما في المقام؛ فإن الأخبار إنما دلت على التعبد وليس في نفس الأخبار تصريح بنفس هذا، أي: ليس في الأخبار تصريح بأن التنزيل بلحاظ الأثر للمتيقن، فلا بد وأن يكون الأثر الذي بلحاظه كان التعبد بالاستصحاب مما يعم ما يراه العرف أثراً له.

إلا أن يقال: أن الاستصحاب إنما يرجع فيه إلى العرف في تشخيص الموضوع لا في كون الأثر مرتباً عليه أو على الواسطة، والله العالم. انتهى أنظر بداية الوصول:

وضوح لزومه^(٢٠٨) له أو ملازمته معه، بمثابة عُدْ أثره أثراً لهما؛ فإنَّ عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشك أيضاً بحسب ما يفهم من النهي عن نقضه عرفاً، فافهم^(٢٠٩).

(٢٠٨) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«الظاهر أنَّ في العبارة غلطاً؛ لأنَّ هذين الأمرين ليسا مغايرين مع ما لا يمكن التفكيك، بل عدم إمكان التفكيك ناشئ من الأمرين.

ويشهد له كلامه في «الحاشية» [على فرائد الشيخ]: «أنَّه إذا كان الأمران في كمال الجلاء يتحقَّق الملازمة العرفية بين تنزيل المستصحب و بين الملازم واللازم ذي الأثر، كما لا تفكيك بين وجوديهما الواقعيين، فإنَّه وإن أمكن بين تنزيلهما عند العقل، إلَّا أنَّه لا يمكن عرفاً، فحينئذ الدليل الدالَّ على تنزيل المستصحب بالمطابقة، يدلَّ على تنزيهه بالالتزام، كدلالة لفظ «حاتم» على الجود»^(١).

وقوله في آخر العبارة [هنا في الكفاية]: «إلَّا فيما عُدْ أثر الواسطة أثراً لها لخفائها...». وتصريحه في أثناء الدرس: وحقَّ العبارة هكذا: (لأجل وضوح لزومه... إلى آخره)، حتَّى يكون تعليلاً لعدم إمكان التفكيك». انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٥٤/٤.

(٢٠٩) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«لعلَّه إشارة إلى أنَّ الصورتين المذكورتين خارجتان عمَّا هو المفروض؛ لأنَّ الكلام في حجَّة الاستصحاب في المثبت إنما هو فيما إذا كان اللازم الذي هو الواسطة ليس متعلّقاً لليقين، وفي هاتين الصورتين لا بدَّ من أن يكون اللازم متعلّقاً لليقين؛ لأنَّ اليقين بالعلَّة التامة في الصورة الأولى لا بدَّ وأن يكون هناك يقين بمعلولها أيضاً؛ إذ لا يعقل تحقق العلَّة التامة وعدم تحقق معلولها، وحيث فرض فيها تعلُّق

ثم لا يخفى وضوح الفرق^(٢١٠) بين الاستصحاب وسائر الأصول التعبدية وبين الطرق والأمارات؛ فإن الطريق والأمانة حيث إنه كما يحكي عن المؤدى ويشير إليه كذا يحكي عن أطرافه - من ملزومه ولوازمه وملازماته - ويشير إليها، كان مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها، وقضيته حجية مثبت منها، كما لا يخفى.

بخلاف مثل دليل الاستصحاب؛ فإنه لا بد من الاقتصار ممّا فيه من الدلالة على التعبد بثبوت، ولا دلالة له إلا على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ أثره - حسبما عرفت - فلا دلالة له على اعتبار الميث منه، كسائر الأصول التعبدية إلا فيما عدّ أثر الواسطة أثراً له لخفائها، أو لشدة وضوحها وجلالتها حسب ما حقّقناه.

→

اليقين بالعلة التامة - بما هي علة تامة - فلا بد من فرض تعلق اليقين أيضاً بمعلولها. ومثله الحال في الصورة الثانية؛ لأن المتضائفين متكافئان بالقوة والفعلية، ففرض اليقين بأحد المتضائفين بما هو معنون بعنوان التضائف لا بدّ فيه من تعلق اليقين بالمضائف الآخر، فترتيب أثر المعلول في الصورة الأولى، إنما هو لتعلق اليقين بنفس المعلول، وترتيب الأثر في صورة التضائف الذي هو الصورة الثانية إنما هو لتعلق اليقين بالمضائف الآخر، والله العالم.» انتهى أنظر بداية الوصول: ٢٠٨/٨.

(٢١٠) محصله: الفرق بين الجعلين؛ فان جعل الامارة جعل الطريقة والمرآية المحضة فلا يثبت بها إلا نفس الواقع بما له من الواقعية، فيثبت به جميع لوازمه وآثارها، وجعل الاستصحاب في الحقيقة تعييد بمثل الحكم الثابت حدوثاً فلا يثبت به إلا نفسه فقط هذا. وفي هذا الفرق مع قولهم بكون الاستصحاب أصلاً محرراً خفاء. (الطباطبائي)

الثامن: [دفع توهم مثبتية الأصل في موارد ثلاثة]

أنّه لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب بين أن يكون مترتباً عليه بلا وساطة شيء، أو بوساطة عنوان كلّيّ ينطبق ويحمل عليه بالحمل الشائع، ويتّحد معه وجوداً، كان منتزعاً عن مرتبة ذاته، أو بملاحظة بعض عوارضه ممّا هو خارج المحمول لا بالضميمة؛ فإنّ الأثر في صورتين إنّما يكون له حقيقة؛ حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلّي في الخارج سواه، لا لغيره ممّا كان مابناً معه، أو من أعراضه ممّا كان محمولاً عليه بالضميمة كسواده مثلاً أو بياضه.

وذلك لأنّ الطبيعي إنّما يوجد بعين وجود فردّه، كما أنّ العرضي - كالملكيّة والغصبيّة ونحوهما - لا وجود له إلّا بمعنى وجود منشأ انتزاعه^(٢١١)، فالفرد أو منشأ الانتزاع في الخارج هو عين ما رتبّ عليه الأثر لا شيء آخر، فاستصحابه لترتيبه لا يكون بمثبت، كما توهم^(١).

وكذا لا تفاوت في الأثر المستصحب أو المترتب عليه بين أن يكون مجعولاً شرعاً بنفسه - كالتكليف وبعض أنحاء الوضع - أو بمنشأ انتزاعه - كبعض أنحاء كالجزيئية والشرطيّة والمانعيّة - فإنّه أيضاً ممّا تناله يد الجعل شرعاً ويكون أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعته. ولا وجه لاعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب مجعولاً مستقلاً،

(٢١١) هذا اشتباه منه عليه السلام وقد سبقه فيه غيره، بل الأمر الانتزاعي موجود حقيقة بوجود منشأ انتزاعه لا بمعنى وجود منشأ انتزاعه، وإلّا كان توصيفه بالوجود مجازاً. (الطباطبائي)

كما لا يخفى.

فليس استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطية أو المانعية بمثبت كما ربما توهم بتخيل: أن الشرطية أو المانعية ليست من الآثار الشرعية، بل من الأمور الانتزاعية^(١)، فافهم^(٢).

وكذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر ووجوده أو نفيه وعدمه؛ ضرورة أن أمر نفيه بيد الشارع كثبوته. وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر؛ إذ ليس هناك ما دلّ على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه كصدقه برفعها من طرف ثبوته، كما هو واضح.

فلا وجه للإشكال في الاستدلال على البراءة باستصحاب البراءة من التكليف وعدم المنع عن الفعل بما في «الرسالة»: «من أن عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية»^(٣).

فإن عدم استحقاق العقوبة وإن كان غير مجعول، إلا أنه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع. وترتب عدم الاستحقاق مع كونه عقلياً على استصحابه إنما هو لكونه

(٢١٢) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«لعله إشارة إلى أنه إذا كان الجزء متيقناً فالجزئية أيضاً متيقنة، وكذلك الشرط والشرطية والمانع والمانعية.» انتهى أنظر بداية الوصول: ٢٢١/٨.

(١) أنظر فرائد الأصول: ١٢٧/٣.

(٢) أنظر فرائد الأصول: ٥٩/٢ - ٦٠.

لازم مطلق عدم المنع ولو في الظاهر، فتأمل^(٢١٣).

التاسع: [ترتّب بعض الآثار العقلية والعادية على الأصل]

أنّه لا يذهب عليك: أنّ عدم ترتّب الأثر الغير الشرعي ولا الشرعي بواسطة غيره من العاديّ أو العقليّ بالاستصحاب إنّما هو بالنسبة إلى ما للمستصحب واقعاً، فلا يكاد يثبت به من آثاره إلا أثره الشرعي الذي كان له بلا واسطة أو بواسطة أثر شرعي آخر حسّماً عرفت فيما مرّ^(١).
لا بالنسبة إلى ما كان للأثر الشرعي مطلقاً كان بخطاب الاستصحاب

(٢١٣) قال المحقّق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سرّه:

«لعلّه إشارة إلى أنّ مراد الشيخ من عدم ترتّب استحقاق العقوبة على عدم المنع هو عدم الحاجة إلى التعبد بعدم المنع لأجل ترتّب عدم استحقاق العقوبة؛ لأنّه يكفي في عدم استحقاق العقوبة عدم وصول التكليف ولو بعدم قيام الحجّة عليه، وحيث أنّ المفروض في البراءة عدم وصول التكليف بعدم قيام الحجّة عليه، فلا حاجة إلى التعبد بعدمه لأجل ترتّب عدم استحقاق العقوبة.

ويمكن أن يقال في جوابه:

أنّ استحقاق العقاب متوقّف على ثبوت التكليف ووصوله ومخالفته، وبانتفاء واحدة من هذه الثلاثة ينتفي استحقاق العقاب، والبراءة تنفي استحقاق العقاب باعتبار عدم الوصول بعدم قيام الحجّة عليه، وباستصحاب عدم التكليف يثبت عدم التكليف فيترتب عليه عدم الاستحقاق أيضاً، فعدم الاستحقاق من جهة عدم التكليف غير عدم الاستحقاق من جهة عدم الوصول، والله العالم.» انتهى أنظر بداية الوصول: ٢٢٦/٨.

(١) في التنبيه السابع.

أو بغيره من أنحاء الخطاب؛ فإن آثاره شرعية كانت أو غيرها يترتب عليه إذا ثبت ولو بأن يستصحب أو كان من آثار المستصحب؛ وذلك لتحقيق موضوعها حينئذ حقيقة.

فما للوجوب عقلاً يترتب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه، أو استصحاب موضوعه من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة... إلى غير ذلك، كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب بلا شبهة ولا ارتياب، فلا تغفل.

العاشر: [اعتبار ترتيب الأثر على المستصحب بقاءً لا حدوثاً]

أنه قد ظهر ممّا مرّ: لزوم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم كذلك.

لكنّه لا يخفى: أنّه لا بدّ أن يكون كذلك بقاءً ولو لم يكن كذلك ثبوتاً، فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكماً ولا له أثر شرعاً وكان في زمان استصحابه كذلك - أي: حكماً أو ذا حكم - يصحّ استصحابه كما في استصحاب عدم التكليف؛ فإنّه وإن لم يكن بحكم مجعول في الأزل ولا ذا حكم، إلّا أنّه حكم مجعول فيما لا يزال؛ لما عرفت: من أنّ نفيه كثبوته في الحال مجعول شرعاً.

وكذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً، أو كان ولم يكن حكمه فعليّاً وله حكم كذلك بقاءً؛ وذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه والعمل، كما إذا قطع بارتفاعه يقيناً، ووضوح عدم دخل أثر الحالة السابقة ثبوتاً فيه وفي تنزيلها بقاءً.

فتوهّم: «اعتبار الأثر سابقاً كما ربّما يتوهّمه الغافل: من اعتبار كون المستصحب حكماً أو ذا حكم»، فاسد قطعاً، فتدبر جيّداً.

الحادي عشر: [أصالة تأخر الحادث]

لا إشكال في الاستصحاب فيما كان الشك في أصل تحقق حكم أو موضوع.

وأما إذا كان الشك في تقدمه وتأخره بعد القطع بتحقيقه وحدوثه في زمان:

فإن لوحظا بالإضافة إلى أجزاء الزمان، فكذا لا إشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الأول وترتيب آثاره، لا آثار تأخره عنه؛ لكونه بالنسبة إليها مثبتاً، إلا بدعوى خفاء الواسطة، أو عدم التفكيك في التنزيل بين عدم تحققه إلى زمان وتأخره عنه عرفاً، كما لا تفكيك بينهما واقعاً، ولا آثار حدوثه في الزمان الثاني؛ فإنه نحو وجود خاص.

نعم، لا بأس بترتيبها بذاك الاستصحاب بناء على أنه عبارة عن أمر مركّب من الوجود في الزمان اللاحق وعدم الوجود في السابق.

وإن لوحظا بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضاً وشك في تقدم ذلك عليه وتأخره عنه، كما إذا علم بعروض حكمين أو موت متوارثين وشك في المتقدم والمتأخر منهما:

[الكلام في مجهولي التاريخ وأقسامه]

فإن كانا مجهولي التاريخ^(٢١٤):

(٢١٤) محصله - بعد فرض ان الاستصحاب عدمي لفرض الجهل بالحدوث وان الأثر

مرتّب على أحد المجهولين بنحو لا يسقط بالمعارضة :-

ان قياس أحد الحادثين الى الآخر:

إما من جهة وصف متّخذ من الزمان كقبليّة أو بعديّة.

فتارة: كان الأثر الشرعي لوجود أحدهما بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن، لا للآخر ولا له بنحو آخر، فاستصحاب عدمه صار بلا معارض.

بخلاف ما إذا كان الأثر لوجود كل منهما كذلك، أو لكل من أنحاء وجوده؛ فإنه حينئذ يعارض، فلا مجال لاستصحاب العدم في واحد

→

أو من جهة مطروقة عدم أحدهما لزمان حدوث الآخر.
وعلى الأول:

إما أن يكون موضوع الأثر نفسه والوصف من اللوازم الغير المنفكة من دون أن يكون داخلاً في موضوع الأثر كما أن الإيجاب مثلاً سبب لنقل الملك، ويلزمه أن يكون قبل القبول ليتم العقد من غير أن يكون الإيجاب المتقدم من حيث أنه إيجاب متقدم سبباً، والأ توقف اتصافه بالسببية على تحقق القبول لمكان الاضافة بين المتقدم والتأخر، ولأرب في تحقق أركان الاستصحاب حينئذ، ألا أنه مثبت عند العرف ولو لم يكن به عقلاً على ما يعطيه التأمل.

وإما أن يكون موضوع الأثر هو الحادث المتصف بالقبلية والبعدية ونحوهما بنحو كان الناقصة، ومن الواضح عدم جريان الاستصحاب حينئذ؛ لعدم اليقين السابق.

وعلى الثاني:

فإما أن يكون عدم الحادث المقيس الى زمان الحادث الآخر مطروفاً لذلك الزمان ولا يقين متحققاً فيه فلا يجري الاستصحاب أيضاً.

وإما أن يكون عدم حدوثه مقيداً بزمان حدوث الآخر فيكون غير مطروف لزمان حدوث الآخر، بل مجموع المقيد والقيد أمراً واحداً مطروفاً للواقع، فهو مسبوق باليقين السابق؛ لعدم حدوثه في زمان الآخر، إلا أن الاستصحاب غير تام؛ لعدم

اتصال زمان الشك بزمان اليقين على ما بينه (عليه السلام) (الطباطبائي)

للمعارضة باستصحاب العدم في آخر؛ لتحقّق أركانه في كلّ منهما.
هذا إذا كان الأثر المهمّ مترتباً على وجوده الخاصّ الذي كان مفاد
كان التامة.

وإما إن كان مترتباً على ما إذا كان متّصفاً بالتقدّم أو بأحد ضديّه
الذي كان مفاد كان الناقصة فلا مورد هاهنا للاستصحاب؛ لعدم اليقين
السابق فيه بلا ارتياب.

وأخرى: كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر.
فالتحقيق: أنّه أيضاً ليس بمورد للاستصحاب فيما كان الأثر المهمّ
مترتباً على ثبوته [للحادث بأن يكون الأثر للحادث] ^(١) المتّصف بالعدم ^(٢١٥)
في زمان حدوث الآخر؛ لعدم اليقين بحدوثه كذلك في زمان، [بل قضية
الاستصحاب عدم حدوثه كذلك، كما لا يخفى] ^(٢).

وكذا فيما كان مترتباً على نفس عدمه في زمان الآخر واقعاً، وإن كان
على يقين منه في آن قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما؛ لعدم إحراز اتّصال

(٢١٥) يريد كون الأثر مترتباً على كون عدم حدوثه مظلوماً لزمان حدوث الآخر
فيكون في كون عدم حدوثه في زمان الآخر فلا استصحاب لعدم اليقين السابق بما
شك فيه.

والمراد بقوله: «كان مترتباً على نفس عدمه في زمان الآخر واقعاً... اه» كون الزمان
قيداً لا ظرفاً فيكون الشك في عدم الحدوث في زمان الآخر مجموعاً وله سابقة
متيقنة. (الطباطبائي)

(١) لم ترد في بعض النسخ.

(٢) لم ترد في بعض النسخ كذلك.

زمان شكّه - وهو زمان حدوث الآخر - بزمان يقينه؛ لاحتمال انفصاله عنه باتّصال حدوثه به.

وبالجملة^(٢١٦): كان بعد ذاك الآن - الذي قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما - زمانان: أحدهما: زمان حدوثه، والآخر: زمان حدوث الآخر وثبوته الذي يكون ظرفاً للشك في أنّه فيه أو قبله، وحيث شكّ في أنّ أيّهما مقدّم وأيّهما مؤخّر لم يحرز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، ومعه لا مجال للاستصحاب حيث لم يحرز معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا الشك من نقض اليقين بالشكّ.

لا يقال: لا شبهة في اتّصال مجموع الزّمانين بذاك الآن وهو بتمامه زمان الشكّ في حدوثه؛ لاحتمال تأخّره على الآخر، مثلاً: إذا كان على يقين من عدم حدوث واحد منهما في ساعة، وصار على يقين من حدوث أحدهما بلا تعيين في ساعة أخرى بعدها، وحدث الآخر في ساعة ثالثة، كان زمان الشكّ في حدوث كلّ منهما تمام الساعتين، لا خصوص إحداهما، كما لا يخفى.

فإنّه يقال: نعم، ولكنّه إذا كان بلحاظ إضافته إلى أجزاء الزمان، والمفروض أنّه بلحاظ إضافته إلى الآخر، وإنّه حدث في زمان حدوثه

(٢١٦) وإن شئت قلت: إنّ عدمه الأزلي المعلوم قبل الساعتين، وإن كان في الساعة الأولى منهما مشكوكاً، إلّا أنّه حسب الفرض ليس موضوعاً للحكم والأثر، وإنّما الموضوع هو عدمه الخاصّ، وهو عدمه في زمان حدوث الآخر، المحتمل كونه الساعة الأولى المتّصلة بزمان يقينه، أو الثانية المنفصلة عنه، فلم يحرز اتّصال زمان شكّه بزمان يقينه، ولا بدّ منه في صدق: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، فاستصحاب عدمه إلى الساعة الثانية، لا يثبت عدمه في زمان حدوث الآخر، إلّا على الأصل المثبت فيما دار الأمر بين التقدّم والتأخّر، فتدبر». (المحقّق الخراساني قدس سره).

وثبوته أو قبله، ولا شبهة أن زمان شكّه بهذا اللحاظ إنّما هو خصوص ساعة ثبوت الآخر وحدوثه لا السّاعتين.

فانقدح: أنّه لا مورد هاهنا للاستصحاب؛ لاختلال أركانه، لا أنّه موردّه وعدم جريانه إنّما هو بالمعارضة؛ كي يختصّ بما كان الأثر لعدم كلّ في زمان الآخر، وإلّا كان الاستصحاب فيما له الأثر جارياً.

[فيما لو كان أحدهما معلوم التاريخ]

وأما لو علم بتاريخ أحدهما فلا يخلو أيضاً:
 إمّا يكون الأثر المهمّ مترتباً على الوجود الخاص من المقدّم أو المؤخّر أو المقارن، فلا إشكال في استصحاب عدمه لو لا المعارضة باستصحاب العدم في طرف الآخر أو طرفه، كما تقدّم.
 وإمّا يكون مترتباً على ما إذا كان متّصفاً بكذا فلا مورد للاستصحاب أصلاً لا في مجهول التاريخ ولا في معلومه كما لا يخفى لعدم اليقين بالاتصاف به سابقاً فيهما.

و إمّا يكون مترتباً على عدمه - الذي هو مفاد «ليس» التامة - في زمان الآخر، فاستصحاب العدم في مجهول التاريخ منهما كان جارياً لاتّصال زمان شكّه بزمان يقينه دون معلومه، لانتفاء الشك فيه في زمان، وإنّما الشك فيه بإضافة زمانه إلى الآخر، وقد عرفت: جريانه فيهما تارة، وعدم جريانه كذلك أخرى.

فانقدح: أنّه لا فرق بينهما، كان الحادثان ^(١) مجهولي التاريخ أو

(١) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«لا يخفى عدم سلاسة العبارة وحقّها أن يقال:

(بين كون الحادثين مجهولي التاريخ ومختلفيه).» انتهى أنظر حاشية المشكيني على

كانا مختلفين، ولا بين مجهوله ومعلومه^(٢١٧) في المختلفين^(١) فيما اعتبر في الموضوع خصوصية ناشئة من إضافة أحدهما إلى الآخر بحسب الزمان من التقدّم أو أحد ضديّه وشكّ فيها، كما لا يخفى.

كما انقدح: أنّه لا مورد للاستصحاب أيضاً فيما تعاقب حالتان متضادّتان - كالطهارة والنجاسة - وشكّ في ثبوتها وانتفائهما؛ للشكّ في المقدّم والمؤخّر منهما؛ وذلك لعدم إحراز الحالة السابقة المتيقّنة المتّصلة بزمان الشكّ في ثبوتها وتردّدها بين الحالتين، وأنّه ليس من تعارض الاستصحابين، فافهم وتأمّل في المقام؛ فإنّه دقيق.

(٢١٧) قال الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«إشارة إلى ردّ الشيخ حيث فرق بين معلوم التاريخ فلا يجري أبداً، وبين مجهوله فيجري كذلك؛ حيث قد عرفت: عدم الفرق بينهما في الجريان إذا كان الأثر مترتباً على نحو من أنحاء الوجود - من التقدّم وأخويه - بنحو مفاد «كان» التامة، وفي عدم الجريان إذا كان مترتباً عليه بنحو مفاد «كان» الناقصة، أو على العدم الناقصي. نعم، فرق بينهما في العدم التامّي المفيد.

ولأجل ما ذكرنا قيد الماتن عدم الفرق بقوله: (فيما اعتبر في الموضوع خصوصية ناشئة...) إلى آخره.

فإنه إشارة إلى كون الأثر مترتباً على الوجود التقدّمي وأخويه بأحد النحوين، إلّا أنّك قد عرفت: عدم الفرق فيما رُتب الأثر على العدم الناقصي أيضاً، فافهم. انتهى
أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٨٠/٤.

الثاني عشر: [استصحاب الأمور الاعتقادية]

أنّه قد عرفت: أنّ مورد الاستصحاب لا بدّ أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم كذلك، فلا إشكال فيما كان المستصحب من الأحكام الفرعية، أو الموضوعات الصرفة الخارجية أو اللغوية إذا كانت ذات أحكام شرعية.

وأما الأمور الاعتقادية التي كان المهمّ فيها شرعاً هو الانقياد والتسليم والاعتقاد - بمعنى عقد القلب عليها - من الأعمال القلبية الاختيارية، فكذا لا إشكال في الاستصحاب فيها حكماً، وكذا موضوعاً فيما كان هناك يقين سابق وشكّ لاحق؛ لصحّة التنزيل وعموم الدليل.

وكونه أصلاً عملياً إنّما هو بمعنى أنّه وظيفة الشاك تعبدّاً، قبلاً للأمارات الحاكية عن الواقعيّات، فيعمّ العمل بالجوانح كالجوارح.

وأما التي كان المهمّ فيها شرعاً وعقلاً هو القطع بها ومعرفتها، فلا مجال له موضوعاً، ويجري حكماً، فلو كان متيقناً بوجوب تحصيل القطع بشيء - كتفاصيل القيامة - في زمان وشكّ في بقاء وجوبه يستصحب.

وأما لو شكّ في حياة إمام زمان مثلاً، فلا يستصحب لأجل ترتيب لزوم معرفة إمام زمانه، بل يجب تحصيل اليقين بموته أو حياته مع إمكانه.

ولا يكاد يجدي في مثل وجوب المعرفة عقلاً أو شرعاً، إلّا إذا كان حجة من باب إفادته الظنّ، وكان المورد ممّا يكتفي به أيضاً.

فلاعتقاديّات كسائر الموضوعات لا بدّ في جريانه فيها من أن يكون في المورد أثر شرعيّ يتمكّن من موافقته، مع بقاء الشكّ فيه، كان ذاك متعلّقاً بعمل الجوارح أو الجوانح.

وقد انقدح بذلك: أنّه لا مجال له في نفس النبوة إذا كانت ناشئة من

كمال النفس بمثابة يوحى إليها وكانت لازمة لبعض مراتب كمالها؛ إمّا لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها، أو لعدم كونها مجعولة، بل من الصفات الخارجية التكوينية، ولو فرض الشك في بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة وعدم بقائها بتلك المثابة، كما هو الشأن في سائر الصفات والملكات الحسنة الحاصلة بالرياضات والمجاهدات، وعدم أثر شرعي مهم لها يترتب عليها باستصحابها.

نعم، لو كانت النبوة من المناصب المجعولة وكانت كالولاية وإن كان لابد في إعطائها من أهلية وخصوصية يستحق بها لها لكانت مورداً للاستصحاب بنفسها فيترتب عليها آثارها ولو كانت عقلية بعد استصحابها، لكنّه يحتاج إلى دليل كان هناك غير منوط بها، وإلا لدار، كما لا يخفى. وأما استصحابها بمعنى استصحاب بعض أحكام شريعة من اتصف بها، فلا إشكال فيها كما مرّ.

ثم لا يخفى: أن الاستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم، إلا إذا اعترف بأنّه على يقين فشك فيما صحّ هناك التّعبّد والتنزيل، ودلّ عليه الدليل، كما لا يصحّ أن يقنع به، إلا مع اليقين والشك والدليل على التنزيل. ومنه انقذح: أنّه لا موقع لتشبّث الكتابي باستصحاب نبوة موسى عليه السلام أصلاً.

لا إلزاماً للمسلم؛ لعدم الشك في بقائها قائمة بنفسه المقدسة واليقين بنسخ شريعته، وإلا لم يكن بمسلم، مع أنّه لا يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنّه على يقين وشك.

ولا إقناعاً مع الشك؛ للزوم معرفة النّبي بالنظر إلى حالاته ومعجزاته

عقلاً، وعدم الدليل على التعبد بشريعته لا عقلاً ولا شرعاً^(٢١٨) - والاتكال على قيامه في شريعتنا لا يكاد يجديهِ، إلا على نحو محال - ووجوب العمل بالاحتياط عقلاً - في حال عدم المعرفة - بمراعاة الشريعتين ما لم يلزم منه الاختلال؛ للعلم بثبوت إحداها على الإجمال، إلا إذا علم بلزوم البناء على الشريعة السابقة ما لم يعلم الحال.

الثالث عشر: [استصحاب حكم المخصص]

أنّه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب في مقام مع دلالة مثل العام، لكنّه ربّما يقع الإشكال والكلام فيما إذا خصّص في زمان في أنّ المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب أو التمسك بالعام.

والتحقيق أن يقال: إنّ مفاد العام:

تارة: يكون بملاحظة الزمان ثبوت حكمه لموضوعه على نحو الاستمرار والدوام.

(٢١٨) قال المحقّق الشيخ علي الايرواني قدس سره:

«الظاهر: أنّ أصالة عدم النسخ ممّا عليها بناء العقلاء وعمل جميع أهل الملل والأديان، ولولاها لاختلّ أمرهم في ديانتهم؛ لانسداد سبيل القطع بالاستمرار غالباً، إلا أن يقال: إنّ القطع بالواقع، وإن كان كذلك، لكن القطع بالحجّة على الاستمرار من عموم لفظ أو إطلاقه، غالباً حاصل، فلعلّ حكمهم بالاستمرار كان ناشئاً من أدلّتهم اللفظية، هذا.

مع أنّ دعوى عدم الدليل على اعتبار الاستصحاب في الشرائع السابقة، تحرّص ورجم بالغيب، وعدم الدليل عندنا على ذلك لا يستلزم عدمه عندهم». انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢١٦/٢.

وأخرى: على نحو جعل كل يوم من الأيام فرداً لموضوع ذاك العام.
وكذلك مفاد مخصّصه:

تارة: يكون على نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حكمه ودوامه.

وأخرى: على نحو يكون مفرداً ومأخوذاً في موضوعه.

فإن كان مفاد كل من العام والخاص على النحو الأول، فلا محيص
عن استصحاب حكم الخاص^(٢١٩) في غير مورد دلالاته؛ لعدم دلالة للعام

(٢١٩) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سرّه:

«وأوضحه [الأستاذ الخراساني] في الدرس: بأنه إذا كان التخصيص من الوسط فلا
جريان للعام، لأن المفروض شمول العام له من الأول، وعدم شموله في زمان
المخصّص، وحينئذ لو فرض شموله في الزمان الثالث، للزم كونه فردين منه
باعتبار الزمان الأول والثالث: لتخلّل العدم في البين، وقد فرض كونه ملحوظاً
إثباتاً فرداً واحداً، ولا يكون الواحد اثنين.

وفيه أولاً: أن لزوم كونه فردين متساوي النسبة إلى الزمان الأول والثالث، فما
المرجح لشموله دونه؟ وحينئذ فإذا لم يكن مرجح في البين فلازمه تساقط
الفردين بحسب الدخول في العام، لا تعين الزمان الأول.

وثانياً: منع لزومه، فإنه بعد ما انعقد ظهور للعام، وقد لوحظ زيد - مثلاً - فرداً واحداً،
ولا يوجب التخصيص الخارجي - بإخراج زمان واحد أو متعدّد - تكثّر الفرد أبداً،
لأنه قاطع لحجّيته بالنسبة إلى بعض الأزمان، لا يوجب لانقلاب الظهور، نعم له
وجه لو قلنا بكون التخصيص بحسب الإرادة الاستعمالية، وهو خلاف التحقيق، و
خلاف مختاره أيضاً.

وقد تبين: أن الأقوى ثالث الأقوال، و أن العام حجة في كلا القسمين، إلا أنه إذا سقط
عن الحجّية بواسطة العلم الإجمالي - كما تقدّم - نظراً إلى دليل التخصيص، فإن لم

على حكمه؛ لعدم دخوله على حدة في موضوعه، وانقطاع الاستمرار بالخاص الدالّ على ثبوت الحكم له في الزمان السابق من دون دلالة على ثبوته في الزمان اللاحق، فلا مجال إلا لاستصحابه.

نعم، لو كان الخاصّ غير قاطع لحكمه، كما إذا كان مخصّصاً له من الأوّل لمّا ضرّ به في غير مورد دلالة، فيكون أوّل زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالة، فيصحّ التمسك بـ ﴿أَوْقُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) ولو خصّص بخيار المجلس ونحوه، ولا يصحّ التمسك به فيما إذا خصّص بخيار لا في أوّله، فافهم^(٢٢٠).

وإن كان مفادهما على النحو الثاني، فلا بدّ من التمسك بالعام بلا كلام؛ لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من أفرادها، فله الدلالة على حكمه، والمفروض عدم دلالة الخاصّ على خلافه.

→

يكن الزمان قيداً له فالمرجع الاستصحاب، وإلا فالمرجع سائر القواعد، وإلا في القسم الثاني إذا كان حكم العامّ ارتباطياً بالنسبة إلى عموم الزمانيّ إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٩٤/٤.

(٢٢٠) قال المحقّق الشيخ محمد طاهر آل راضي قلّبه:

«لعلّه إشارة إلى ما يظهر من كلام الشيخ الأعظم: من ذهابه الى عدم التمسك بالعام فيما كان العام قد لحظ الزمان فيه ظرفاً واحداً مستمراً مطلقاً، سواء كان التخصيص واقعاً في الأثناء أو من الأوّل.

وقد عرفت: أن الحق التفصيل بين كونه واقعاً من الأوّل فيصحّ التمسك بالعام، وبين كونه واقعاً في الأثناء فلا يصحّ التمسك بالعام.» إنتهى أنظر بداية الوصول: ٣٠٨/٨.

وإن كان مفادُ العامِّ على النَّحوِ الأوَّل، والخاصِّ على النَّحوِ الثاني، فلا مورد للاستصحاب؛ فإنَّه وإن لم يكن هناك دلالة أصلاً، إلا أنَّ انسحاب الحكم الخاصِّ إلى غير مورد دلالاته من إسراء حكم موضوع إلى آخر، لا استصحاب حكم الموضوع، ولا مجال أيضاً للتمسُّك بالعام؛ لما مرَّ آنفاً، فلا بدَّ من الرجوع إلى سائر الأصول.

وإن كان مفادهما على العكس كان المرجع هو العام؛ للاقتصار في تخصيصه بمقدار دلالة الخاصِّ، ولكنَّه لو لا دلالاته لكان الاستصحاب مرجعاً؛ لما عرفت من أنَّ الحكم في طرف الخاصِّ قد أخذ على نحوٍ صحَّ استصحابه.

فتأمَّل تعرف: أنَّ إطلاقَ كلام^(١) شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» في المقام نفيّاً وإثباتاً في غير محله.

الرابع عشر: [جريان الاستصحاب مع الظنِّ بالخلاف]

الظاهر: أنَّ الشكَّ في أخبار الباب وكلمات الأصحاب هو خلاف اليقين^(٢٢١)، فمع الظنِّ بالخلاف - فضلاً عن الظنِّ بالوفاق - يجري الاستصحاب.

(٢٢١) وأمَّا على ما قوَّيناه في أوَّل الاستصحاب: أنَّه أصل عقلائي واعتباره الشرعي امضاءً، فالأمر واضح؛ فإن المدار عند العقلاء على وجود دليل يوثق به ويطمئن إليه وعدمه لا على التقسيم المعروف من العلم والظن والشك والوهم وهو ظاهر. (الطباطبائي)

(١) أنظر فرائد الأصول: ٢٧٤/٣.

وبدلّ عليه - مضافاً إلى أنّه كذلك لغة، كما في «الصّحاح» وتعارف استعماله فيه في الأخبار في غير باب - :

قوله عليه السلام في أخبار الباب: «ولكن تنقضه يقيّن آخر»؛ حيث إنّ ظاهره أنّه في بيان تحديد ما ينقض به اليقين، وأنّه ليس إلّا اليقين.

وقوله أيضاً: «لا حتّى يستيقن أنّه قد نام» بعد السؤال عنه عليه السلام عمّا إذا حُرِّك في جنبه شيء وهو لا يعلم؛ حيث دلّ بإطلاقه مع ترك الاستفصال بين ما إذا أفادت هذه الأمانة الظنّ وما إذا لم تفد؛ بداهة أنّها لو لم تكن مفيدة له دائماً لكانت مفيدة له أحياناً على عموم النفي لصورة الإفادة.

وقوله عليه السلام بعده: «ولا تنقض اليقين بالشك» أنّ الحكم في المغيّا مطلقاً هو عدم نقض اليقين بالشك، كما لا يخفى.
وقد استدلّ عليه أيضاً بوجهين آخرين ^(١):

الأول: الإجماع القطعي على اعتبار الاستصحاب مع الظنّ بالخلاف على تقدير اعتباره من باب الأخبار.

وفيه: أنّه لا وجه لدعواه، ولو سلّم اتّفاق الأصحاب على الاعتبار؛ لاحتمال أن يكون ذلك من جهة ظهور دلالة الأخبار عليه.

الثاني: أنّ الظنّ الغير المعترّ إن علم بعدم اعتباره بالدليل، فمعناه: أنّ وجوده كعدمه عند الشارع، وأنّ كلّما يترتب شرعاً على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده، وإن كان ممّا شك في اعتباره فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشك، فتأمّل جيّداً.

وفيه: أن قضية عدم اعتباره - لإلغائه أو لعدم الدليل على اعتباره - لا يكاد يكون إلّا عدم إثبات مضمونه به تعبدًا ليرتب عليه آثاره شرعاً، لا ترتيب آثار الشك مع عدمه، بل لابدّ حينئذ في تعيين أن الوظيفة أي أصل من الأصول العمليّة من الدليل، فلو فرض عدم دلالة الأخبار معه على اعتبار الاستصحاب، فلا بدّ من الانتهاء إلى سائر الأصول بلا شبهة ولا ارتياب، ولعلّه أشير إليه بالأمر بالتأمل، فتأمل جيّدًا.

تتمّة: [بيان شرطين من شرائط الاستصحاب]

لا يذهب عليك: أنّه لابدّ في الاستصحاب من:
بقاء الموضوع، وعدم أمانة معتبرة هناك ولو على وفاقه.
فها هنا مقامان:

المقام الأوّل:

[اشتراط بقاء الموضوع]

أنّه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع، بمعنى: اتّحاد القضية المشكوكة^(٢٢٢) مع المتيقّنة موضوعاً كاتّحادهما حكماً؛ ضرورة أنّه بدونه لا

(٢٢٢) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«لابدّ من التكلّم في جهات:

الأولى: هل معنى بقاء الموضوع المعتبر في الاستصحاب اتّحاد القضيتين موضوعاً، كما اختاره المتن، أو بقاء معروض المستصحب على نحو كان في السابق، كما اختاره في «الرسالة»، قال فيها:

(إنّ المراد به معروض المستصحب، فإذا أريد استصحاب قيام زيد أو وجوده، فلا بدّ

→

من تحقّق زيد في زمان اللاحق على النحو الذي كان معروضاً في السابق؛ سواء كان تحقّقه في السابق بتقرّره ذهنياً أو بوجوده خارجاً، فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي، وللوجود بوصف تقرّره ذهنياً، لا بوجوده الخارجي^(١). انتهى.

أو وجود المعروض خارجاً، كما قد يتوهم؟

وجوه ثلاثة: الأقوى هو الأول؛ لصدق نقض اليقين بالشكّ بمجرد اتحاد الموضوع النحوي في القضيتين؛ من دون حاجة الى أحد المعنيين المتقدمين.

وتظهر الثمرة بينه وبينهما فيما ترتّب أثر على قيام زيد بنحو مفاد «كان» التامة، وشكّ في بقاء زيد، فإنّه يجري بناءً على ما ذكرناه، بخلاف المعنيين؛ لعدم تحقّق معروضه على القطع في الخارج، بخلاف ما كان الأثر مترتباً على كون زيد قائماً بنحو «كان» الناقصة، فإنّه لا يجري بناءً على ما ذكرناه أيضاً؛ لأنّ الموضوع في القضية هو زيد الخارجي، وهو غير مُحَرَّز بحسب الفرض، وفيما إذا أريد عدالة المجتهد مع الشكّ في حياته - أيضاً - فإنّ معروض العدالة هو الإنسان الحيّ، وهو غير مُحَرَّز، بخلاف ما ذكرناه، فإنّ الموضوع النحوي للعدالة هو زيد على تقدير حياته، وهذا المعنى محفوظ مع الشكّ في الحياة، وحينئذٍ يستصحب العدالة؛ مع استصحاب حياته أو بلا استصحاب، على الخلاف في جواز تقليد الميت.

وكذا تظهر بين ما ذكرناه والأخير في استصحاب وجود الأشياء، فإنّه يجري على الأول؛ لكون الموضوع النحوي في القضية المتيقّنة هو زيد الطبيعي، وهو محفوظ دائماً، بخلاف الثاني، فعليه لا يجري، ولا ثمرة فيه بينه وبين مختار الشيخ قدس سرّه. أقول: يرد عليه:

(١) أنظر فرائد الأصول: ٢٩٠/٣. وفي ط: ٣٩٩.

→

أولاً: ما تقدّم: من أنّ صدق موضوع دليل الحجّة لا يحتاج إلى ما ذكره.

وثانياً: أنّه مناقض لما صرّح به بعد ذلك^(١): من جريان الاستصحاب في عدالة المجتهد

مع الشك في حياته.

وثالثاً: أنّ الموضوع للوجود الخارجي ليس هو زیداً بوصف وجوده الذهني؛ لأنّ

معروض نحوي الوجود الذهني والخارجي نفس الطبيعة لا بشرط، ولا يُعقل كون

أحدهما داخلياً في معروض الآخر، كما أنّ عروض العدم مع عروض مطلق

الوجود كذلك، بل المعروض لهما نفس الماهية لا بشرط، فافهم.

وأما المعنى الأخير فيرد عليه الوجه الأوّل فقط، فلا يلزم في جريان الاستصحاب إحراز

وجود معروضه أبداً، نعم لا بدّ من إحرازه في ترتيب بعض الآثار دون بعض؛ مثلاً:

استصحاب عدالة زيد لجواز الاقتداء به، أو لوجوب إكرامه، أو لوجوب إنفاقه،

لا يحتاج إلى إحراز حياته، ولكن يحتاج إليه في مقام ترتيب تلك الأحكام الثلاثة

لأنّها متوقّفة على الحياة - أيضاً - مضافاً إلى العدالة؛ لأنّها مترتبة على الإنسان الذي

له الحياة والعدالة.

وكذا بعينه استصحاب عدالة زيد لجواز تقليده؛ على القول باشتراط الحياة في المفتي،

فإنّه وإن لم يُحتجّ إلى إحراز حياته في مقام الاستصحاب، إلّا أنّ إحرازها لازم ولو

بالاستصحاب لترتيب الجواز؛ لكونه مترتباً على الأمرين، بخلاف القول بجواز

تقليد الميت، فإنّه لا يحتاج إلى إحرازها؛ لا في مقام استصحاب العدالة، ولا في

مقام ترتيب جواز التقليد؛ لفرض جواز تقليد الميت.

الثانية: في إقامة الدليل على اعتباره فقد استدلّ عليه بوجوه:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: (ضرورة أنّه بدونه لا يكون الشك في البقاء...) إلى آخره.

(١) أنظر فرائد الأصول: ٢٩١/٣. وفي ط ق: ٤٠٠.

→

يعني: أنه لا يصدق عليه تعريفهم له: بأنه بقاء ما شكَّ في بقاءه.

وفيه: أنه لا يقدح عدم صدق تعريفهم بعد مساعدة دليل الحجّة - كما هو المفروض - لأنه مع الإغماض عن الدليل الثاني، غاية الأمر أنه يكون إيراداً عليهم بعدم كون تعريفهم جامعاً للأفراد.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: (ولا رفع اليد...) إلى آخره.

وحاصله: أن عنوان نقض اليقين بالشكّ مساوق للشكّ في البقاء، وحينئذ يكون مع القطع بارتفاع الموضوع خارجاً عن الدليل، ومع الشكّ فيه يكون التمسك بدليله تمسكاً بالعام في الشبهة المصدقية.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: (والاستدلال عليه باستحالة...) إلى آخره.

المستدل هو الشيخ في «الرسالة»، قال فَلْيَرْكَ:

«وبعبارة أخرى: بقاء المستصحب لا في موضوع محال، وكذا في موضوع آخر؛ إمّا لاستحالة انتقال العرض، وإمّا لأنّ المتيقّن سابقاً وجوده في الموضوع السابق، والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضاً لليقين السابق»^(١). انتهى.

وهذا الدليل إشارة إلى ما ذكرنا واخترناه.

ويرد عليه:

أولاً: أنه ليس منحصراً في الشكّ الثاني، بل يجري في الأول أيضاً.

وثانياً: أن المحال بقاء العرض بلا موضوع، أو مع انتقاله إلى موضوع خارجاً، لا بقاءه التعبدّي الراجع إلى التعبدّ بآثاره الشرعيّة، والمراد في باب الاستصحاب هو الثاني، لا الأول، ولذا يجري الاستصحاب في عدالة زيد مع القطع بوجود زيد للتعبدّ بآثارها، لا لإحراز قيامها به حقيقة، فإنه لا تحرّز به، كما لا يخفى.

(١) أنظر فرائد الأصول: ٢٩١/٣.

يكون الشك في البقاء، بل في الحدوث، ولا رفع اليد عن اليقين في محلّ الشكّ نقض اليقين بالشكّ، فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج إلى زيادة بيان وإقامة برهان.

والاستدلال عليه: باستحالة انتقال العرض إلى موضوع آخر؛ لتقومه بالموضوع وتشخصه به، غريب؛ بداهة أنّ استحالة حقيقة غير مستلزم لاستحالة تعبّداً^(٢٢٣)، والالتزام بآثاره شرعاً.

وأما بمعنى إحراز وجود الموضوع خارجاً، فلا يعتبر قطعاً في جريانه؛ لتحقّق أركانه بدونه. نعم، ربّما يكون ممّا لا بدّ منه في ترتيب بعض الآثار،

→

وثالثاً: أنّه قد يكون المستصحب من قبيل الجواهر أو من سنخ الوجود، ولا يجري فيه الدليل المذكور:

أما الأوّل فواضح.

وأما الثاني فلأنّ الوجود ليس جوهرأً ولا عرضاً، كما قرّر في محله.

وأما ما أورده عليه الماتن في الدرس: من أنّ المستصحب قد يكون من قبيل الحكم الشرعي، وهو ليس من الأعراض، بل من قبيل الخارج المحمول.

ففيه: ما لا يخفى، أمّا على القول بكونها نفس الإرادات الواقعيّة فهي من المحمول بالضميمة، وأمّا على القول بكونها اعتبارات مجعولة فلأنّها وإن كانت من قبيل الخارج المحمول، إلّا أنّه لا ينافي العرضيّة؛ لأنّ التحقيق كون مقولة الإضافة من الخارج المحمول؛ بمعنى الأمر الاعتباري، مع أنّها إحدى المقولات التسعة العرضيّة». انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٦٠٤/٤ - ٦٠٨.

(٢٢٣) وهو أيضاً غريب؛ فإن الحكم الاعتباري ليس من قبيل العرض لموضوعه

وهو ظاهر من مطاوي ما قدمناه. (الطباطبائي)

ففي استصحاب عدالة زيد لا يحتاج إلى إحراز حياته لجواز تقليده، وإن كان محتاجاً إليه في جواز الاقتداء به، أو وجوب إكرامه، أو الإنفاق عليه. وإنما الإشكال كله في: أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف، أو

بحسب دليل الحكم، أو بنظر العقل؟

فلو كان مناط الاتحاد هو نظر العقل، فلا مجال للاستصحاب في الأحكام؛ لقيام احتمال تغير الموضوع في كلِّ مقام شك في الحكم بزوال بعض خصوصيات موضوعه؛ لاحتمال دخله فيه، ويختص بالموضوعات؛ بداهة أنه إذا شك في حياة زيد، شك في نفس ما كان على يقين منه حقيقة. بخلاف ما لو كان بنظر العرف، أو بحسب لسان الدليل؛ ضرورة أن انتفاء بعض الخصوصيات وإن كان موجباً للشك في بقاء الحكم - لاحتمال دخله في موضوعه - إلا أنه ربما لا يكون بنظر العرف، ولا في لسان الدليل من مقوماته.

كما أنه ربما لا يكون موضوع الدليل بنظر العرف بخصوصه موضوعاً، مثلاً: إذا ورد: «العنب إذا غلى يحرم» كان العنب بحسب ما هو المفهوم عرفاً هو خصوص العنب، ولكن العرف بحسب ما يركز في أذهانهم ويتخللونه من المناسبات بين الحكم وموضوعه يجعلون الموضوع للحرمة ما يعم الزبيب، ويرون العنبية والزبيبية من حالاته المتبادلة؛ بحيث لو لم يكن الزبيب محكوماً بما حكم به العنب كان عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه، ولو كان محكوماً به كان من بقائه.

ولا ضير في أن يكون الدليل بحسب فهمهم على خلاف ما ارتكز في أذهانهم بسبب ما تخيلوه من الجهات والمناسبات، فيما إذا لم تكن بمثابة تصلح قرينة على صرفه عما هو ظاهر فيه.

ولا يخفى: أن النقص وعدمه حقيقة يختلف بحسب الملحوظ من الموضوع، فيكون نقضاً بلحاظ موضوع، ولا يكون بلحاظ موضوع آخر، فلا بد في تعيين أن المناط في الاتحاد هو الموضوع العرفي أو غيره من بيان أن خطاب: «لا تنقض» قد سيق بأي لحاظ.

فالتحقيق أن يقال: إن قضية إطلاق خطاب «لا تنقض» هو أن يكون بلحاظ الموضوع العرفي؛ لأنه المنساق من الإطلاق في المحاورات العرفية، ومنها الخطابات الشرعية، فما لم يكن هناك دلالة على أن النهي فيه بنظر آخر غير ما هو الملحوظ في محاوراتهم لا محيص عن الحمل على أنه بذاك اللحاظ، فيكون المناط في بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف وإن لم يحرز بحسب العقل، أو لم يساعده النقل، فيستصحب مثلاً ما يثبت بالدليل للعب إذا صار زيبياً؛ لبقاء الموضوع واتحاد القضيتين عرفاً، ولا يستصحب فيما لا اتحاد كذلك، وإن كان هناك اتحاد عقلاً، كما مرّت الإشارة إليه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، فراجع.

المقام الثاني: [وجه تقديم الأمانة على الاستصحاب]

أنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة المعتبرة في مورده.

وإنما الكلام في أنه للورود، أو الحكومة، أو التوفيق بين دليل اعتبارها وخطابه؟

والتحقيق: أنه للورود^(٢٢٤)؛ فإن رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أمانة

(٢٢٤) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

→

«ولتقريبه وجهان:

أحدهما [ما] ذكره في العبارة، وحاصله:

أن المأخوذ في دليل الاستصحاب ليس صرف الشك في الواقع، كما في سائر الأصول، بل هو مع اليقين السابق، مع كون رفع اليد عنه نقضاً لليقين بالشك، وهذا المعنى صادق مع قيام الأمانة إذا لم يكن دليل على حجيتها، وأما معه فلا يصدق، بل يكون رفع اليد عنه بالحجة، لا باحتمال زوال الحال السابقة والشك، فيكون دليل الأمانة وارداً على دليل الاستصحاب.

ويدل عليه - مضافاً إلى ما ذكر -: قوله عليه السلام في صحيحة زرارة الثانية في مقام الكبرى: «فليس ينبغي...» بل ما يكون مثله في الوقوع في مقام التعليل للحكم؛ إذ ظاهرهما - [لا] سيمّا الصحيحة - كون التعليل بأمر ارتكازي عقلائي، وما لا ينبغي هو نقض اليقين بالشك، وأما نقضه بالحجة فهو ممّا ينبغي عندهم.

وما يمكن أن يستشكل فيه به وجوه:

الأول: أنه لا يتم في الاستصحاب الموافق، وأشار إلى دفعه بقوله: (وعدم رفع اليد عنه مع الأمانة على وفقه...) إلى آخره.

وحاصله - على ما صرح في الدرس -: أن العمل - حينئذٍ - وإن كان على طبق الحالة السابقة، إلا أنه لقيام الحجة، لا للزوم نقض اليقين بالشك.

وفيه: أن ترك العمل بالحالة السابقة - في الفرض - كما أنه طرح للحجة، كذلك نقض لليقين بالشك، والأول غير جائز بمقتضى أدلة الأمانة، والثاني بمقتضى دليل «لاتنقض»، فلا يتم الورود.

الثاني: أنه يتم بناءً على جعل الحكم على طبق الأمانة؛ إذ الحكم معلوم - حينئذٍ - بخلاف القول بالحجة، كما هو مختاره، فإنه لا علم به.

وفيه: أن المراد من الشك هو الشك في الحكم الواقعي - بناءً على هذا التقريب - وهو

←



غير معلوم، والمعلوم هو الحكم الظاهري، مضافاً الى أن مناط الورد المذكور كون النقض بالحجة، وهذا لافرق فيه بين القولين.
الثالث: ما أشار إليه بقوله: (لا يقال: نعم...) إلى آخره.

وحاصله: أنه فرع حجة الأمانة بمقتضى عموم دليل الحجية، وحجته في المقام أول الكلام؛ لاحتمال حجة «لانتقض» دونه، فلا يكون ورود في البين.
والجواب: ما أشار إليه بقوله: (فإنه يقال...) إلى آخره.

وتوضيحه: أن موضوع الأمانة خبر العادل على الإطلاق من دون تقييد بشيء، غاية الأمر أنه خرج عنه العالم بالحكم عقلاً، أو هو مع انصرافه إلى الجاهل بالواقع، وعلى أي تقدير يشمل مورد الاستصحاب بعد فرض شمول «لانتقض» أيضاً، وموضوع دليل الاستصحاب عنوان نقض اليقين بالشك، وهذا العنوان مرتفع مع فرض حجة الأمانة؛ لشمول دليل حجتها لها.

وحينئذ لو قدم دليل الاستصحاب في المورد فلا بد من تخصيص دليل الأمانة، وهو: إما بلا مخصص، وهو باطل؛ إذ اللازم العمل بالعموم ما لم يعلم بالمخصص.
أو كان المخصص دليل «لا تنقض»، وهو دوري؛ إذ شموله للمورد فرع تحقق موضوعه، وهو فرع تخصيص دليل الأمانة؛ لئلا يرتفع موضوع الاستصحاب، والتخصيص - أيضاً - فرع شموله حتى يكون مخصصاً، فيتوقف شموله له شموله.
وبعبارة أخرى: تخصيص دليل الأمانة متوقف على اعتبار الاستصحاب وحجته في المورد، وهو - أيضاً - موقوف على التخصيص؛ إذ لولا التخصيص لما تحقق موضوع الدليل في المورد، وبدونه لا يكاد يكون الاستصحاب حجة؛ لعدم حجة العام في غير مورد، وهذا بخلاف طرف دليل الأمانة، فإن حجة تلك الأمانة فرع شمول الدليل لها، وهو فرع تحقق موضوعه فيه، وهو حاصل في نفسه من دون حاجة الى تخصيص دليل الاستصحاب؛ لأنه بعد فرض شموله - أيضاً - يكون
←

→

الموضوع باقياً.

وهذا التقريب الأخير هو المذكور في العبارة.

ثم إن هذا جارٍ في كلِّ مقام يدور الأمر بين تخصيص دليل وتخصيص آخر، بل في كلِّ دليلين يكون أحدهما أقوى، فإنَّ تقديم الأضعف دوريّ، دون تقديم الأقوى؛ لأنَّ حجّة الظاهر موقوفة على عدم حجّة أظهر في البين، ولو ثبت عدمها بها للزم الدّور، بخلاف العكس؛ فإنَّ حجّته مشروطة بعدم حجّة أقوى، وهو مفروض الحصول في نفسه، وليكن على ذكر منك؛ لكي نفعلك فيما بعد.

الرابع: أن ذيل صحيحة زرارة الأولى؛ وهو قوله: «ولكن ينقضه يقيّن آخره»، يدلّ على حصر ناقض اليقين في اليقين، فيكون قرينة على أن المراد من الشكّ في الكبرى - وكذا في سائر الأخبار - هو خلاف اليقين، فيكون المنهي [عنه] نقض اليقين بغيره؛ سواء كان شكّاً أو حجة.

ويندفع:

أولاً: بأنّ ظاهر الكبرى المذكورة في هذا الخبر كونه من قبيل التعليل بأمر ارتكازيّ، والارتكازيّ هي ممنوعة نقض اليقين بالشكّ، لا بالحجة، وهو أظهر من ظهور اليقين في الذّيل في اليقين الوجداني، فيتصرّف فيه بإرادة الأعمّ منه ومن التنزيلي، وهو الحجة، ولا أقلّ من التساوي، فيصير مجملاً، فيتمّ المطلوب - أيضاً - كما لا يخفى.

لا يقال: إنّه فرع وقوع التنافي بينهما، وهو ممنوع؛ لجواز إرادة الأخصّ من الكبرى الأعمّ من الذّيل.

فإنّه يقال: إنّه من المعلوم كون المراد شيئاً واحداً سعةً وضيقاً من كلتا القضيتين.

وثانياً: أن ظاهر الشكّ هو الشكّ بمعنى الاحتمال، وظاهر اليقين في الذّيل هو اليقين الوجداني، فيتعارضان بعد القطع بوحدة المطلوب، فيصير مجملاً، ولا ترجيح

←

معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك، بل باليقين، وعدم رفع اليد عنه مع الأمانة على وفقه ليس لأجل أن لا يلزم نقضه به، بل من جهة لزوم العمل بالحجة.

لا يقال: نعم، هذا لو أخذ بدليل الأمانة في مورده، ولكنّه لم لا يؤخذ بدليله ويلزم الأخذ بدليلها؟!

فإنه يقال: ذلك إنّما هو لأجل أنّه لا محذور في الأخذ بدليلها، بخلاف الأخذ بدليله؛ فإنّه يستلزم تخصيص دليلها بلا مخصص، إلا على

→

لأخير حتّى يحمل الأوّل على خلاف اليقين.

وثالثاً: أنّ الذيل ليس حكماً تأسيسياً، بل حكم عقلائي قد ذكر تأكيداً لما سبق، وحينئذ لا ظهور له في نفسه في اليقين الوجداني؛ لأنّ العقلاء ينقضون اليقين بالحجة أيضاً، بل ظاهره - حينئذ - كون المراد من اليقين الثاني الناقض هو الأعمّ من الوجداني والحجة، فافهم.

ورابعاً: أنّ المراد من اليقين في هذه الكبرى مطلق الحجة بقرينة الارتكازية، فالمراد من اليقين الناقض - أيضاً - ذلك بقرينة المقابلة.

الثاني: أنّ المنصرف إليه أو المتيقّن من الشكّ في دليل ذاك الأصل، بل أدلّة سائر الأصول - أيضاً - هو التحير، ومع اعتبار الامارة لا تحير.

ولا يخفى أنّه سالم عن الإشكاليين الأولين بالمرّة.

وأما الأخيران ففي الورد والجواب كما تقدّم.

ولكن الإنصاف: أنّه لا منشأ للانصراف، ولا للتيقّن. انتهى أنظر حاشية المشكيني على

وجه دائر^(٢٢٥)؛ إذ التخصيص به يتوقف على اعتباره معها، واعتباره كذلك يتوقف على التخصيص به؛ إذ لولاه لا مورد له معها، كما عرفت آنفاً.

وأما حديث الحكومة: فلا أصل له أصلاً^(٢٢٦)؛ فإنه لا نظر لدليها إلى مدلول دليبه إثباتاً وبما هو مدلول الدليل، وإن كان دالاً على إلغائه معها ثبوتاً وواقعاً؛ لمنافاة لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها، كما أن قضية دليبه إلغاؤها كذلك؛ فإن كلاً من الدليلين بصدد بيان ما هو الوظيفة للجاهل، فيطرد كل منهما الآخر مع المخالفة، هذا.

(٢٢٥) الدور ممنوع؛ لأن الذي يتوقف عليه التخصيص هو اعتباره معها بحيث يكونان في عرض واحد على ما هو شأن مورد التخصيص، واعتباره في عرضها لا يتوقف على التخصيص، بل يكون معه لا قبله متوقفاً عليه فينتج الدور المعني وهو غير باطل.

وأما لو كان المراد من اعتباره معها كونه منطبقاً على المورد بطرد الامارة عنه، فهو وإن توقف على الطرد المذكور - وهو التخصيص - لكن التخصيص غير متوقف عليه؛ فان التخصيص يتوقف على انطباق كلا الدليلين على المورد على حد سواء هذا.

فالحق تقريب المدعى بطريق الخلف وهو: ان التخصيص يتوقف على اعتباره معها في عرضها، واعتباره معها كذلك يخرج الاصل عن كونه أصلاً، كما لا يخفى.

(الطباطبائي)

(٢٢٦) سيجيء في باب التعارض: ان الحكومة رفع أحد الدليلين لموضوع الآخر في ظرف الجعل والتشريع من غير حاجة الى البيان اللفظي والتفسير الكلامي، وعليه: فالنسبة بين الاستصحاب والأمارات نسبة الحكومة دون الورد، وكذا بين جميع الطرق والأمارات والأصول، وأما الورد فيخص بما بين مثل أدلة الأحكام الواقعية الأولية وأدلة الأحكام الواقعية الثانوية. (الطباطبائي)

مع لزوم اعتباره معها في صورة الموافقة^(٢٢٧)، ولا أظن أن يلتزم به القائل بالحكومة، فافهم^(٢٢٨)؛ فإنّ المقام لا يخلو من دقة.

(٢٢٧) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«هذا غير وارد على الحكومة قط، أو في صورة الموافقة أيضاً يكون دالاً على إلغاء موضوع الاستصحاب مثلاً: إذا قام الأمانة على حلية شيء يكون مورداً للاستصحاب، فقد دلّ دليل اعتبارها على إلغاء احتمال الحرمة الذي هو أيضاً جزء موضوع الاستصحاب؛ لأنّ موضوع احتمالها مع احتمال الإباحة، ولعلّه أشار إليه بأمره بالفهم». انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٦٢١/٤.

(٢٢٨) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«الظاهر من قوله: (فافهم) المتعقب بمثل قوله: (فإن المقام لا يخلو عن دقة) هو عدم الإشارة بها إلى شيء».

وعلى فرض كونها إشارة في المقام فيمكن أن يكون مراده من الأمر بالفهم: هو عدم ورود الإيراد الثاني على القائل بالحكومة؛ لأنّ موضوع الاستصحاب هو الشك، والشك متقوم بطرفين، ففيما لو كان المتيقن هو الحلية ففي مقام الاستصحاب؛ فإن لازم الشك في كون الحلية هي الباقية في حال الشك هو كون الحلية محتملة والحرمة محتملة أيضاً، فالأمانة القائمة على الحلية وإلغاء احتمال الخلاف - وهي الحرمة - تكون رافعة تعيداً لموضوع الاستصحاب المتقوم بالشك في الحرمة؛ فإنه حيث لا يكون شك في الحرمة تعيداً لا موضوع للاستصحاب المتقوم بالشك في الحرمة.

ويحتمل أن يكون مراده من الأمر بالفهم:

هو أن مبنى الحكومة على كون المراد من اليقين في قوله: (ولكن تنقضه يقين آخر) هو خصوص اليقين، وعلى هذا فالمراد من إلغاء احتمال الخلاف المستفاد من دليل

وأما التوفيق^(٢٢٩): فإن كان بما ذكرنا فنعم الاتفاق، وإن كان

→

اعتبار الأمانة هو تنزيل الأمانة منزلة اليقين تعبدًا، فدلالته على إلغاء احتمال الخلاف وإن كانت عقلية، إلا أن لازمها الحكومة؛ لتنزيل الأمانة منزلة اليقين تعبدًا، بخلاف الاستصحاب؛ فإنه قاعدة يرجع إليها في مقام الشك في بقاء المتيقن، فما كان منزلًا منزلة اليقين تعبدًا لابد من كونه رافعًا للشك تعبدًا، وليست الحكومة إلا الرفع لموضوع المحكوم تعبدًا لا واقعًا.

والحاصل أو بعبارة أخرى: أن حصر الشارحية في أنها لابد وأن تكون بالدلالة اللفظية مما لا دليل عليه؛ فإن المدار على كون أحد الدليلين شارحًا للآخر ولو عقلاً. هذا مضافاً إلى أن دعوى الدلالة الإلزامية على إلغاء احتمال الخلاف ليست من الجزاف؛ فإنه بعد أن كان لسان الأمانة أن قامت عليه هو الواقع؛ فإنه يدل بالدلالة الإلزامية الواضحة على أن غير ما قامت عليه الأمانة لابد من الغائه؛ لأنه مخالف للواقع الذي قامت عليه الأمانة.

ومنه يظهر: أن إلغاء احتمال الخلاف في الاستصحاب ليس لانه هو الواقع، بل لأنه ليس هنا غيره من القواعد الجارية عند الشك، أي: أن المتيقن هو الذي يؤخذ به عند الشك لا غيره مما تقتضيه القواعد، بخلاف إلغاء احتمال الخلاف في الأمانة؛ فإنه لأن الأمانة هي الواقع، وبين هذين الإلغائين فرق واضح نتيجته حكومة الأمانة على الاستصحاب، والله العالم.» انتهى أنظر بداية الوصول: ٣٦٩/٨.

(٢٢٩) قال المحقق الأصولي الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«وهو مساوق للجمع العرفي الشامل للورود والحكومة والتوفيق العرفي وسائر موارد الجمع.

وظاهر العبارة وجود قول بالتوفيق المردّد بين تلك الأمور، وهو ممنوع كما لا يخفى على من تتبّع كتب الأصول، فلا وجه لترديده: بأنّه (إن كان بما ذكرنا...) إلى آخره.

←

→

ثم إنه يمكن أن يُستدلّ للتخصيص: بأن النسبة بين دليلي الأمانة والاستصحاب عموم من وجه، فيخصّص الثاني بالأول؛ إمّا لكونه أظهر، أو لقيام الإجماع على عدم الفرق في مواردّها، أو لعدم القول بالفصل بين النسبة التي ثبت تقدّمها على الاستصحاب - كما يستفاد ذلك من موازين القضاء - وبين غيرها.

وفيه أولاً: أنّه مشروط ببقاء الموضوع، وقد عرفت عدمه في تقريب الورود، وإليه أشار بقوله؛ (لما عرفت: من أنّه لا يكون ...).

وثانياً: أن ما ذكر للتخصيص باطل؛ لمنع الأظهرية، ومنع حجّة الإجماع في المقام؛ لاحتمال كون المدرك في فتوى الجُلّ هو الورود أو الحكومة أو التوفيق العرفي لو لم يعلم بذلك، ومنع حجّة عدم القول بالفصل؛ لأنّ المفيد هو القول بالعدم، على أنّه يرد عليه ما يرد على الإجماع الأوّل، وأمّا التوفيق العرفي فلا إشكال عليه إلا ارتفاع الموضوع.

وحيث عرفت سابقاً: عدم صحّة التقريب الثاني منه، وأن الأوّل منه لا يتم في الاستصحاب الموافق، ظهر لك أنّ الحق هو الورود في المخالف، والتوفيق العرفي في الموافق، فافهم.

هذا كلّه في تقدّم الأمانة على الاستصحاب.

وأما تقدّمها على غيره من الأصول من البراءة والتخير والاحتياط فلم يذكره في العبارة.

أقول: أمّا العقلية منهما كالتخير والبراءة والاحتياط العقلية فلا إشكال في ورودها عليها؛ لأنّ موضوع الأوّل عدم المرجّح، والثاني اللابائية؛ بمعنى عدم شيء يصحّ مع المؤاخذه، والثالث احتمال العقوبة، والحجّة مرجّح وبيان ومؤمّن من العقوبة.

وأما النقلية كالبراءة النقلية والاحتياط النقلية - على قول الاخباريين - ففي تقدّم الأمانة عليه وجوه أربعة:

←

→

أحدها: الورد، وهو مختار الماتن على ما صرح به في الدرس، وقربه في «الحاشية» بما حاصله:

أن موضوع الأصل النقلي هو ما لم يعلم حكمه بوجه من الوجوه، وقد علم حكم المورد بعد قيام الأمانة بعنوان قيام الإمارة، فيرتفع موضوعه، ولزوم الأخذ بدليلها دون دليله لما تقدم من كون الأول بلا محذور، بخلاف الثاني، فإنه يلزم التخصيص بلا مخصص أو بوجه دائر.

وفيه أولاً: أن الظاهر من الشك في دليله هو الشك في الحكم الواقعي وبعد قيام الأمانة يكون الشك فيه موجوداً.

وثانياً: أنه - على تقدير تسليمه - يتم بناءً على جعل الحكم، وإلا فبناءً على جعل الحجية فلا؛ لعدم العلم بالحكم الواقعي ولا بالظاهري.

وثالثاً: أن الظاهر من دليله - على تقدير تسليم كون موضوعه عدم العلم بالحكم من جميع الجهات - كون الجهات المذكورة تقييدية، فلا يشمل قيام الأمانة الذي هو من الحيثيات التعليلية، فافهم.

ويمكن القول به من جهة دعوى كون الموضوع هو التحير، إلا أنك قد عرفت ما فيه سابقاً، نعم لا يبعد ذلك بالنسبة إلى بعض أدلة الاحتياط، مثل أخبار التوقف عند الشبهة.

الثاني: الحكومة، وهي مختار الشيخ بالتقريب الذي تقدم في تقدم الأمانة على الاستصحاب.

ويرد عليه: منع دلالة دليل الأمانة على إلغاء احتمال الخلاف بالالتزام. وأما الإشكالان الآخريان: فلا مجرى للأول منهما هنا؛ لأن الموضوع غير مرتفع على ما عرفت.

والثاني: باطل من أصله.

←

بتخصيص دليله بدليلها فلا وجه له؛ لما عرفت: من أنه لا يكون مع الأخذ به نقض يقين بشك، لا أنه غير منهي عنه مع كونه من نقض اليقين بالشك.

→

الثالث: التخصيص، والوجه فيه ما تقدّم، وقد عرفت ما فيه.

الرابع: التوفيق العرفي، وهو المختار؛ لحكم العرف بذلك بعد عرض دليلي الطرفين عليهم، وحينئذٍ فيتصرّف في قوله: «رفع ما لا يعلمون»؛ بأن المراد من العلم هو الحجة، وقد عبّر به لكونه من أظهر مصاديق الحجة.

وفي قوله: «قف عند الشبهة»؛ بأن المراد منها عدم الحجة.

ولا يتوهم: أنها - حينئذٍ - تكون واردة؛ إذ - حينئذٍ - يكون المراد من العلم هو الحجة، وبعد قيام الحجة لا يكون الموضوع متحققاً.

فإنه يقال: إن ذلك من باب الجمع العرفي، والملاك في الورود هو ارتفاع ما أخذ في ظاهر الدليل، وإلا للزم ذلك في كل جمع عرفي». إنتهى أنظر حاشية المشكيني

خاتمة

لا بأس ببيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الأصول العملية،
وبيان التعارض بين الاستصحابين:
أما الأول:

فالنسبة بينه وبينها: ^(٢٣٠) هي بعينها النسبة بين الأمانة وبينه، فيقدّم عليها

(٢٣٠) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته:

«أقول: أما تقدّم الاستصحاب على العقلي منها فواضح ممّا ذكرنا سابقاً، كما أشار إليه
الماتن - أيضاً - في آخر العبارة.
وأما الثقلي ففي تقدّمه عليه وجوه:

أما الحكومة فقد اختارها الشيخ في «الرسالة»، وقال ما حاصله: «إنّ دليل البراءة إمها
أن يكون مفاده مفاد حكم العقل فهو وارد عليه، وإن كان مثل قوله: «كلّ شيء
مطلق حتّى يرد فيه نهى» فموضوعه مقيد بعدم النهي، وحديث «لاتنقض» مثبت
للنهي، فيكون حاكماً عليه».

وفيه: أنّه إن كان المراد من النهي في الحديث مطلق النهي - ولو كان ظاهرياً ثابتاً بمثل
عنوان «نقض اليقين بالشك» - فهو ملاك للورود، لا للحكومة.

وإن كان المراد النهي بالعنوان الواقعي فدليل «لاتنقض» لا يرفعه؛ لا حقيقة ولا تنزيلاً.
وقال بعض المحقّقين: «إنّه لاشكّ في تحقّق الحكومة في الدليل الذي يكون لسانه
نفي موضوعه دليل آخر، وإنّ موضوع الإباحة هو الشكّ، وأنّ «لاتنقض» يدلّ على
إلغاء الشكّ باليقين السابق، وحينئذٍ يتحقّق الحكومة لدليله على دليلها بلا شبهة.

لا يقال: يكون الاستصحاب - حينئذٍ - في عرض الأمانة؛ لكونهما دالّين على إلغاء
الشكّ، فيكونان في مورد الاجتماع متعارضين.

فإنّه يقال: إنّ ذلك إذا كانت العناية الملحوظة في تطبيق «لاتنقض» على
الاستصحاب إلغاء الزمان حتّى تشمل الشكّ في المقتضي أيضاً، وأما إذا كانت
←



العناية الملحوظة كون البقاء متيقناً - لكون مقتضيه محرراً؛ حتى ينحصر في الشك في الراجع - فلا؛ إذ حاصل مفاد «لاتنقض» - حينئذ - عدم مزاحمة القضية المتيقنة بالقضية المشكوك، وحاصله - حينئذ - إلغاء الشك بالنسبة إلى اليقين، لا بالنسبة إلى كل شيء، فإذا ورد أمانة على خلاف الاستصحاب فلا يعارضها؛ إذ دليلها دل على إلغاء الشك بالنسبة إلى كل جهة، ودليله دل على إلغائه بالنسبة إلى خصوص اليقين، لا بالنسبة إلى الحجة أيضاً. انتهى.

وفيه أولاً: منع المقدمة الثالثة، فإنه يدل دليل الاستصحاب بالمطابقة على حرمة نقض اليقين بالشك، ولازمها وإن كان إلغاء الشك وجعله كالعدم، إلا أنه ملازمة عقلية غير بالغة إلى مرتبة الالتزام والدلالة اللفظية، التي هي الملاك في الحكومة، وليس مطلق الملازمة العقلية ملاكاً للحكومة، وإلا لتحقق في دليل البراءة أيضاً.

وثانياً: أنه لو كان مفاد «لاتنقض» إلغاء الشك بالنسبة إلى خصوص اليقين، فلا فرق بين العنايتين أصلاً؛ إذ هذه الدلالة إنما نشأت من تقابل الشك مع اليقين.

وثالثاً: أن دلالاته على إلغاء الشك بالنسبة إلى اليقين لا توجب عدم تحقق التعارض؛ إذ معناه أن الشك ملغى في مقابل اليقين، وأن اللازم أخذ اليقين، وإذا وردت أمانة على الخلاف فاللازم أخذ اليقين السابق، وإلغاء الشك الذي هو موضوع الأمانة بمقتضى دليل الاستصحاب، وقضية دليل الأمانة هو الأخذ بها وإلغاء الشك الذي هو موضوع دليله، فيتحقق التعارض.

ورابعاً: أنه لو سُلّم جميع ذلك فهو يتم لو قلنا بانصراف دليل الأمانة إلى الشك، وأما إذا قلنا بعدم الانصراف، غاية الأمر أنه قد خرج عنه العالم عقلاً، فقد توهم التعارض.

وأما التخصيص فلأملاك له؛ إذ النسبة بين الاستصحاب وبين كل واحد من دليلي البراءة والاحتياط عموم من وجه، ولا أظهرية في البين حتى يجب التخصيص.



→

وأما ورود فهو مختار المتن، واستدلّ عليه بقوله: (للزوم محذور التخصيص...) إلى آخره، وأوضحه في «حاشية الرسائل»:

«بأن موضوع الأصول الآخر ليس الشكّ في الحكم الواقعي، بل المشكوك من جهة جميع العناوين؛ بمعنى أن المشكوك من كلّ جهة حكمه البراءة أو الاحتياط، ومعه يرتفع هذا الموضوع بعد جريان «لاتنقض»؛ لكون الحكم معلوماً بعنوان نقض اليقين بالشكّ، بخلاف العكس، فإنّ الشكّ في موضوع الاستصحاب الشكّ من جهة العنوان الواقعي، وله موضوع بعد فرض جريان الأصليين أيضاً».

ولو قيل: لم يؤخذ بدليله حتّى يكون وارداً، ولم يؤخذ بدليلهما. فيجواب عنه بما في العبارة التي شرحناها سابقاً.

أقول: فيه:

أولاً: أن دعوى كون المراد من الشكّ في دليل الاستصحاب هو الشكّ بالعنوان الواقعي، وفي دليلي الأصليين هو الشكّ من كلّ عنوان، تحكّم لا شاهد له، وحينئذٍ يتعارض الدليلان؛ سواء في ذلك القول بكون كلا الموضوعين من قبيل الأول، أو من الثاني.

وثانياً: أنّه يتمّ بناءً على جعل الحكم في الاستصحاب، وهو ممنوع، كما تقدّم سابقاً.

وثالثاً: أنّه على تقدير تسليمه يتمّ إذا كان دليله قطعياً من جميع الجهات؛ سنداً وجهة ودلالة، وإلا فلا يكون الحكم المجعول إلا ممّا قامت عليه أمانة معتبرة، فلا علم بالحكم، وقد نفطن لذلك في الدرس في الدورة الأخيرة، ولذا التزم بالتوفيق العرفي.

ثمّ إنّّه قد يتوهم من ذلك: بطلان قوله بالإجزاء فيما جرى الاستصحاب في متعلّق التكليف؛ إذ لا علم بالجعل.

ولكنّه مدفوع: بأنّ الأمانة القائمة على جعل الحكم تدلّ على الإجزاء أيضاً؛ إذ

←



الغرض من جعل حجّة الأمانة ترتيب آثار متعلّقها أو أحكامه العقلية، فافهم.
ورابعاً: لو سلّمنا جميع ذلك، إلّا أنّ المتيقّن كون موضوع الأصليين هو الشكّ من جهة
العناوين التي تكون من الحيثيات التقيديّة، وعنوان نقض اليقين بالشكّ ليس
كذلك، بل من الحيثيات التعليلية لثبوت الحكم المستصحب لنفس موضوعه،
فافهم.

ثمّ إنّّه قد أشكل عليه بعض السادة المعاصرين: بأنّه يتمّ فيما كان أصل الإباحة
مخالفاً للاستصحاب، وأمّا في الموافق فلا؛ إذ بعد جريان الاستصحاب في الإباحة
وإن صارت معلومة بعنوان نقض اليقين بالشكّ، إلّا أنّها مشكوكة من الجهات
الواقعيّة، فيكون مجرى للبراءة، بل الظاهر عدم المجرى له أصلاً؛ لأنّ موضوع
البراءة هو الشكّ، وموضوع الاستصحاب نقض اليقين بالشكّ، فهو متأخّر عن
الشكّ، فإذا حصل للإباحة عنوانان طويلان فالمرئى - حينئذٍ - فيها هو المتقدّم رتبة،
عنم، لو كان كلا المقتضيين عرّضيين كان الأثر مستنداً إلى كليهما؛ دفعاً للترجيح
بلا مرجّح». انتهى.

وفيه أولاً: أنّ المفروض كون موضوع البراءة هو الشكّ من كلّ جهة، وحينئذٍ كيف
يتحقّق مجرى البراءة؟! وإذا علم الحليّة من جهة عنوان النقض فهو بعينه نظير العلم
بالحرمة من جهة ذاك العنوان.

وثانياً: منع كون المتقدّم رتبة هو المؤثّر، بل الملاك في ذلك هو التقدّم الزماني، وإلّا
فإن تقارنا زماناً يكون الأثر مستنداً إلى كلا الأمرين؛ اختلفاً رتبة أو لا.

وثالثاً: أنّ المفروض كون موضوع البراءة هو الشكّ من كلّ عنوان، ومن جملة عنوان
نقض اليقين بالشكّ، لا مطلق الشكّ، ومن المعلوم كون الشكّ المضاف إلى شيء
متأخّراً رتبة عن ذاك الشيء، وحينئذٍ يكون المتقدّم رتبة موضوع الاستصحاب،
فافهم.



ولا مورد معه لها للزوم محذور التخصيص إلا بوجه دائر في العكس، وعدم محذور فيه أصلاً.

هذا في النقلية منها.

وأما العقلية: فلا يكاد يشتهب^(٢٣١) وجه تقديمه عليها؛ بداهة عدم الموضوع معه لها؛ ضرورة أنه إتمام حجة وبيان ومؤمن من العقوبة، وبه الأمان ولا شبهة في أن الترجيح به عقلاً صحيح.

وأما الثاني: فالتعارض بين الاستصحابين:

إن كان لعدم إمكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحالة السابقة في

→

إذا عرفت عدم تمامية الحكومة والورود [و] التخصيص، فاعلم: أن الحق هو التوفيق العرفي؛ وذلك لأن الاستصحاب لما كان دليلاً بلسان جرّ الواقع، ولم يكن له حكاية عن الواقع كالأمارات، بخلاف سائر الأصول، فإنه مع عدم الحكاية ليس لها لسان جرّ الواقع أيضاً، كان برزخاً بين الأمانة وسائر الأصول، فإذا عرض دليله مع أدلتها يحملونها على مورد فقده، ويحكمونه في مورد التصادق، وقد تقدّم حكايته عن المصنّف في ذيل الإشكال الثالث، وببالي أنه قد اختاره في الدرس في تقديم الأمانة على جميع الأصول بعد الإغماض عن الورود»، وسيأتي في باب التعادل استظهاره فيه عنه فلزّ فانتظر. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١١/٥ - ١٦.

(٢٣١) من المعلوم أن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يرتفع موضوعاً بالبيان، لكنك قد عرفت - في أوّل مبحث البراءة - : أن حكم العقل المذكور لا يتعدّى ظرف الاعتبار والجعل، فارتفاع الموضوع بحسب الجعل والتشريع أيضاً لا بحسب التكوين، فهو أيضاً حكومة لا ورود. (الطباطبائي)

أحدهما - كاستصحاب وجوب أمرين حدث بينهما التّضاد في زمان الاستصحاب - فهو من باب تراحم الواجبين^(٢٣٢).

وإن كان مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما:

فتارة: يكون المستصحب في أحدهما من الآثار الشرعية لمستصحب الآخر، فيكون الشكّ فيه مسبباً عن الشكّ فيه، كالشكّ في نجاسة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة وقد كان طاهراً. وأخرى: لا يكون كذلك.

فإن كان أحدهما أثراً للآخر، فلا مورد إلا للاستصحاب في طرف السبب؛ فإنّ الاستصحاب في طرف المسبّب موجب لتخصيص الخطاب، وجواز نقض اليقين بالشكّ في طرف السبب؛ بعدم ترتيب أثره الشرعي؛ فإنّ من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به، ورُفِعَ نجاسته، فاستصحاب نجاسة الثوب نقض لليقين بطهارته، بخلاف استصحاب طهارته؛ إذ لا يلزم منه نقض يقين بنجاسة الثوب بالشكّ، بل باليقين بما هو رافع لنجاسته، وهو غسله بالماء المحكوم شرعاً بطهارته.

وبالجملة: فكلُّ من السبب والمسبّب وإن كان مورداً للاستصحاب، إلا أنّ الاستصحاب في الأوّل بلا محذور، بخلافه في الثاني، ففيه محذور

(٢٣٢) فيتخير بينهما إن لم يكن أحد المستصحبين أهمّ، وإلا فيتعيّن بالأهمّ.

ولا مجال لتوهم أنّه لا يكاد يكون هناك أهمّ.

لأجل أن إيجابهما إنّما يكون من باب واحد وهو استصحابهما من دون مزبّة في أحدهما أصلاً، كما لا يخفى، وذلك لأن الاستصحاب إنّما يتبع المستصحب، فكما يثبت به الوجوب والاستحباب، يثبت به كل مرتبة منهما فتستصحب، فلا تغفل. (المحقّق

التخصيص بلا وجه، إلا بنحو محال، فاللزام الأخذ بالاستصحاب السببي (٢٣٣).
نعم، لو لم يجر هذا الاستصحاب بوجه لكان الاستصحاب المسببي جارياً؛ فإنه لا محذور فيه حيثنذ مع وجود أركانه وعموم خطابه.

وإن لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار للآخر، فالأظهر جريانهما فيما لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم إجمالاً؛ لوجود المقتضي إثباتاً، وفقد المانع عقلاً.

أما وجود المقتضي: فلإطلاق الخطاب وشموله للاستصحاب في أطراف المعلوم بالإجمال؛ فإن قوله **فإن** - في ذيل بعض أخبار الباب - :

(٢٣٣) وسر ذلك: أن رفع اليد عن اليقين في مورد السبب يكون فرداً لخطاب «لا تنقض اليقين» ونقضاً لليقين بالشك مطلقاً بلا شك، بخلاف رفع اليد عن اليقين في مورد المسبب؛ فإنه إنما يكون فرداً له إذا لم يكن حكم حرمة النقص يعمّ النقص في مورد السبب وإلا لم يكن بفرد له؛ اذ حيثنذ يكون من نقض اليقين باليقين؛ ضرورة أنه يكون رفع اليد عن نجاسة الثوب المغسول بماء محكوم بالطهارة شرعاً باستصحاب طهارته لليقين بأن كل ثوب نجس يغسل بماء كذلك يصير طاهراً شرعاً.

وبالجملة: من الواضح لمن له ادنى تأمل ... أن اللازم في كل مقام كان للعام فرد مطلق وفرد كان فرديته له معلقة على عدم شمول حكمه لذلك الفرد المطلق - كما في المقام ..
أو كان هناك عامان، كان لأحدهما فرد مطلق وللآخر فرد كانت فرديته معلقة على عدم شمول حكم ذلك العام لفرد المطلق - كما هو الحال في الطرق في مورد الاستصحاب - هو الالتزام بشمول حكم العام لفرد المطلق حيث لا مخصص له، ومعه لا يكون فرد آخر يعمّه أو لا يعمّه.

ولا مجال لأن يلتزم بعدم شمول حكم العام للفرد المطلق ليشمل حكمه لهذا الفرد، فإنه يستلزم التخصيص بلا وجه، أو بوجه دائر كما لا يخفى على ذوي البصائر. (المحقق الخراساني رحمته الله)

«ولكن تنقض اليقين باليقين» لو سُلّم أنّه يمنع عن شمول قوله ﷺ في صدره :- «لا تنقض اليقين بالشك» لليقين والشك في أطرافه؛ للزوم المناقضة في مدلوله؛ ضرورة المناقضة بين السلب الكلي والإيجاب الجزئي، إلا أنّه لا يمنع عن عموم النهي في سائر الأخبار - ممّا ليس فيه الذيل - وشموله لما في أطرافه؛ فإنّ إجمال ذاك الخطاب لذلك لا يكاد يسري^(٢٣٤) إلى غيره ممّا ليس فيه ذلك.

وأما فقد المانع: فلأجل أنّ جريان الاستصحاب في الأطراف لا يوجب إلا المخالفة الالتزامية، وهو ليس بمحذور لا شرعاً ولا عقلاً. ومنه قد انقذح: عدم جريانه في أطراف العلم بالتكليف فعلاً أصلاً ولو في بعضها؛ لوجوب الموافقة القطعية له عقلاً، ففي جريانه لا محالة يكون محذور المخالفة القطعية أو الاحتمالية، كما لا يخفى.

تذنيب [حكم تعارض الاستصحاب مع القواعد الفقهية]

لا يخفى: أنّ مثل قاعدة التّجاوز^(٢٣٥) في حال الاشتغال بالعمل

(٢٣٤) هذا لا يلايم ما ذكره ﷺ كراراً في تضاعيف الكلام في أخبار الاستصحاب: أنّ قضية «لا تنقض اليقين بالشك» قضية كلية ارتكازية بين العقلاء، والتمسك بها تمسك بما يقتضيه ارتكازهم؛ فإنّ الارتكازية لا يجمع الاجمال، فلا اجمال في الرواية، ولو سُلّم الاجمال لزمه سرايته الى سائر الروايات؛ فإنّ المأخوذ فيها قضية ارتكازية واحدة بعينها، فالحق عدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي أصلاً. (الطباطبائي)

(٢٣٥) ملخص القول في القاعدتين: (الفراغ والتجاوز)

«أنّه روى زرارة قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ: «رجل شك في الأذان وقد دخل الإقامة؟

→

قال: يمضي.

قلت: رجل شك في الأذان والاقامة 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 اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء»^(١).

وروى اسماعيل بن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن شك في الركوع بعد ما سجد

فليمض، وإن شك في السجود بعد ما قام فليمض، كل شيء شك فيه وقد جاوزه

ودخل في غيره فليمض عليه»^(٢).

وروى عبدالله بن أبي يعفور عن الصادق عليه السلام قال: «إذا شككت في شيء من الوضوء

وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزئه»^(٣).

وروى محمد بن مسلم في الموثق: «كلما شككت منه مما قد مضى فامضه كما هو»^(٤)

(الروايات).

وهذه المطلقات مختلفة المضامين؛ فإن ظاهر الموثقة الأخيرة: كون الشك في صحة

الشيء الموجود لا في أصل الوجود؛ فإن ظاهر قوله: «مما قد مضى ... اه» وقوله:

«فامضه كما هو ... اه» تعلّق الشك بالوصف دون أصل الوجود، وظاهر رواية

اسماعيل بن جابر وزرارة: كون الشك في أصل الوجود؛ فإن الذيل في الروايتين

(١) أنظر الوسائل: ٢٣٧/٨ - الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١.

(٢) المصدر السابق: ٣١٧/٦ - الباب ١٣ من أبواب الركوع ح ٤.

(٣) المصدر السابق: ٤٧٠/١ - الباب ٤٢ من أبواب الوضوء - ح ٢.

(٤) المصدر السابق: ٢٣٨/٨ - الباب ٢٣ من أبواب الخلل الناقع في الصلاة ح ٣.

←



وإن كان له بعض الظهور في كون أصل الوجود مفروغاً عنه، لكن الصدر فيهما ظاهر في كون الشك في أصل الوجود، وبقية الروايات ممكنة الانطباق على كل واحد من قسمي الشك.

فإن قلت: ما المانع من إرادة مطلق الشك أعم من القسمين فيما يصح انطباقه من الأخبار؛ فإن الشكّين وإن اختلفا اختلاف «كان» التامة والناقصة، ولا جامع بينهما ذاتاً، لكن لامانع من تحقق الجامع بينهما من حيث المتعلق - بالكسر - وهو الشك، لا من حيث المتعلق - بالفتح - وهو الكون التام أو الناقص، والشاهد على صحته تقسيمنا الشك الى قسمين، والمقسم بوحده موجود في كلّ واحد من القسمين، فالروايات تدلّ على القاعدة في كلا قسمي الشك على السواء كما ذكره بعض المحققين.

قلت: ليس المراد نفي الجامع بحسب اللفظ وأنما المراد نفيه بحسب أصل الجعل والتشريع وإن الجعلين لاجامع بينهما بحسب المجعول فافهم.

ومن هنا يظهر: أنّ القول بكون قاعدة التجاوز جارية حين الاشتغال بالعمل فقط وقاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه فقط - كما ذكره المصنف - لا وجه له إلا مجرد التسمية، مع كون كلّ من القاعدتين جائزة الجريان في كلا قسمي الشك، فلا وجه للترقية بين حالتي الاشتغال والفراغ بجعل كلّ منهما مجرى قاعدة مستقلة.

وبعبارة أخرى: بتسمية القاعدة في كلّ واحد من الحالين بإسم.

بل الحق: ما ذهب إليه القوم: من اختصاص إحدى القاعدتين بالشك في أصل الوجود وهي قاعدة التجاوز، والآخرى بالشك في صحة الشيء الموجود وهي قاعدة الفراغ؛ فإن الفرق بينهما حينئذ حقيقي يعطيه نفس الدليل.

ثم إن الفراغ عن الشيء في قاعدة الفراغ ليس في تصويره كثير أشكال؛ حيث إن موردها الشك في صحة الشيء الموجود، بخلاف التجاوز عن الشيء في قاعدة





التجاوز؛ حيث ان موردها الشك في أصل الوجود، وما لم يتحقق الوجود لم يتحقق التجاوز، لكن مثل قوله: «إذا خرجت عن شيء ... اه» وقوله: «وقد جاوزه...» إلى آخره» اذا أُلقي الى العرف استفاد من هذا التركيب ومن أمثاله الخروج والمجازة عن محل الشيء، وعدّه خروجاً وجوازاً عن الشيء؛ لأن الخروج والجواز من النسب الملحوظة للمكان حقيقة بالذات، وللمتمكّن بالعرض وبوساطته وهو ظاهر. لكن ينبغي أن يعلم: أن المحل والمكان بحسب الحقيقة للأجسام، وأما غيرها كساير الأعراض الجسمانية؛ فأنما يتصف بالمكان بعرض الاجسام لا بالذات، الا أن الافهام العامة كما اضطرت الى اعتبار مكان واحد للامتداد الجسماني الواحد ومكانين لجسمين وهكذا كذلك اعتبرت مجموع أمكنة الاجسام المقارنة أو المركبة مكاناً واحداً للجميع، ثم لم تلبث ان اعتبرت كل مركّب محلاً لكل واحد من أجزائه، ثم عمّت ذلك للمركبات الاعتبارية، فاعتبرت المركّب كالظرف لأجزائه.

ومن المعلوم: أن جزئية الجزء أمر اضافي إنما يتحقق اذا كان معه غيره، فالجزء من حيث انه جزء يتعيّن ببقية الأجزاء مطلقاً إذا لم يلاحظ في التركيب ترتيب، ويتعين بطرفيه مثلاً إن كان هناك ترتيب، فمحل الجزء من حيث انه جزء هو ما بين الجزئين الحافين به، فما لم يدخل في الجزء التالي لم يخرج من محل الجزء السابق.

ومن هذا يظهر أولاً: ان الدخول في الغير محقق للخروج عن الشيء، فما لم يدخل في الجزء التالي لم يخرج من الجزء السابق ولم يفرغ منه كما يشهد به ظواهر الأدلة أيضاً، على ان روايتي زرارة واسماعيل بن جابر تدلان عليه من حيث كونهما في مقام ضرب القاعدة بعد جزئيات القاعدة، فلو لم يكن الدخول في الغير محققاً للتجاوز عن الشيء لم يستقم ذكره فيها.



→

وثانياً: ان الغير الذي يتحقق التجاوز بالدخول فيه هو الجزء الذي في عرض الجزء الذي فرض الخروج عنه؛ والتجاوز عنه؛ فان الملاك هو اعتبار المحل للجزء، والجزء انما يعين المحل لجزء آخر اذا كانا في عرض واحد، وأما اذا كانا في الطول كالجزء وجزء الجزء فلا أصلاً.

ويتبين به أمور:

منها: أن أجزاء الأجزاء لا يعتبر فيها ما يعتبر فيما بين نفس الاجزاء، وان اعتبر لها محل فليعتبر محل الجزء الذي هو كل بالنسبة إليها، فالجزء المعتبر ذا محل في الصلاة مثلاً هو التكبير والقراءة والركوع والسجود والشهد والسلام وقد اعتبر النص فيها القيام أيضاً؛ وذلك لكون تأليف الصلاة إنما هو منها بالذات، وأما أجزائها فليست أجزاء للصلاة؛ بل أجزاء للقراءة والركوع مثلاً.

وأما القاعدة المعروفة: «ان جزء الجزء جزء» فالمراد به هاهنا: ان جزء الجزء موجود في التركيب.

وأما أنها في التأليف في عرض نفس الأجزاء، فليس كذلك قطعاً، وعلى هذا فالشك في أجزاء القراءة مثلاً ما لم يدخل في الركوع شك في المحل يجب الاعتناء به، بخلاف الشك فيها في خارج القراءة.

ومنها: انّ الدخول في مقدمات الافعال ليس من الدخول في الغير في شيء كالشك في الركوع عند الهوي الى السجود، وفي السجود قبل استتمام القيام، ويدل عليه أيضاً خصوص خبر اسماعيل بن جابر ^(١).

وأما رواية فضيل بن يسار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «استم قائماً فلا أدري ركعت أم لا؟ قال: بلى قد ركعت فامض في صلاتك فانما ذلك من الشيطان» ^(٢) (الخبر)

(١) أنظر وسائل الشيعة: ٣١٧/٦ - الباب ١٣ من أبواب الركوع ح ٤.

(٢) أنظر المصدر السابق: ٣١٧/٦ - الباب ١٣ من أبواب الركوع ح ٣.

→

فدليله شاهد على ان الشك كان وسوسة نفسانية لا شكاً حقيقة، فالجواب: علاج للوسوسة بعدم الاعتناء لا جواب حقيقة بالقاعدة.

وبذلك يظهر: ان حمل رواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله - قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «رجل أهوى الى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال: قد ركع» ^(١). (الخير) - على الوسوسة ليس بكل البعيد.

ونظيرهما رواية محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام): «في الذي يذكر انه لم يكبر في أول صلاته فقال: اذا استيقن انه لم يكبر فليعد، ولكن كيف يستيقن؟» ^(٢) (الخير).

ومنها: ان الشك في الشرائط يتبع من حيث الحكم ما يتحد بها من الاجزاء بمعنى: ان شرطية الطهارة مثلاً للصلاة إن كانت بمعنى وجوب تقدم فعل الغسلات والمسحات كان محلها قبل الصلاة، وإن كانت بمعنى مقارنة الصلاة بالطهارة المسببة عن الوضوء لم يجر فيه حكم الجزء، إلا إذا حدث الشك بعد الفراغ عن الصلاة.

وأما الطهارة المقارنة لكل جزء جزء؛ فإنه وإن أمكن اصلاحها بالقاعدة لكن لا يثبت بذلك وجدان الأجزاء اللاحقة للشرط.

ومنها: ان عدم جريان القاعدتين في أجزاء الطهارات الثلاث قبل الفراغ عن العمل كما ادعى عليه الاجماع ليس على خلاف القاعدة؛ فان المحصل من أدلتها وبناء القوم فيها: أن الشرط فيها هو المسبب التوليدي المسمى بالطهارة دون الأفعال الخارجية، فنفس الأجزاء محصلة بالنسبة الى الشرط الحقيقي البسيط، والشك فيها

(١) أنظر المصدر السابق: ٣١٨/٦ - الباب ١٣ من أبواب الركوع ح ٦.

(٢) أنظر المصدر السابق: ١٣/٦ - الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٢.

←

→

شك في المحصل لابد من اليقين بتحصيله وهو ظاهر.

نعم، تجري القاعدة بالنسبة الى الجزء الأخير بعد تحقق الخروج والدخول في غيره.
ومنها: أن المعتبر في مورد القاعدة هو الشك الطاري بعد العمل بزوال صورته عن
الذهن بحيث يكون مستنداً الى التجاوز والفراغ، وأما الشك مع انحفاظ صورة
العمل في الذهن، فلا تجري فيه القاعدة البتة، كمن يعلم صورة غسل اليد في
الوضوء مثلاً وأنه كان بالارتماس، لكن شك في نفوذ الماء تحت خاتمه فعليه
الاعتناء بالشك.

بقي هنا شيء:

وهو: أن القاعدة هل هي من الأصول أو الامارات؟

فنقول: ظاهر عامة الأدلة كونها من الأصول حيث اعتبرت في موضوعها الشك، وكذا
اشتمال بعضها على جعل العلم غاية، كرواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام:
«في رجل شك بعد ما سجد انه لم يركع؟ قال عليه السلام: يمضي في صلاته حتى
يستيقن» ^(١) (الخبر)

وأما روايتا فضيل بن يسار وعبدالرحمن بن أبي عبدالله السابقتان حيث اشتملتا على
لسان الاحراز الكاشف عن الامارية فقد عرفت ما فيهما من الكلام.
وأما رواية بكير قال: قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضأ؟ قال: هو حين يتوضأ أذكر
منه حين يشك» ^(٢).

(١) أنظر الفقيه: ٣٤٥/١ ح ١٠٠٦ (ط جماعة المدرسين) عنه الوسائل: ٣١٨/٦، باب ١٣ من

أبواب الركوع ح ٧.

(٢) أنظر تهذيب الأحكام: ١٠١/١ باب صفة الوضوء والفرض منه، ح ١١٤، عنه الوسائل:

٤٧١/١ باب ٤٢ من أبواب الوضوء ح ٧.

→

ويقرب منها: رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا شك الرجل بعدما يصلي فلم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً وكان يقينه حين انصرف أنه كان قد اتم لم يعد الصلاة وكان حين انصرف أقرب الى الحق منه بعد ذلك» ^(١) الخبر.

فيمكن حملهما على ما حملنا عليه، ومع الغض عن ذلك، فظاهر قوله: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك اه» وكذا قوله: «وكان حين انصرف اقرب الى الحق ... اه» وان كان أنها مجعولة جعل الامارات، وأنها أمانة كاشفة عن الواقع بواسطة غلبة مطابقة العمل لما يعلمه العامل من الأجزاء والشرايط الواقعية وهي الكاشفية النوعية، لكننا إذا راجعنا بناء العقلاء في أفعالهم وأعمالهم وجدناهم إذا عملوا عملاً ذا آثار أو أعمالاً متعددة ذات ترتيب، ثم زال صورة العمل عن ذكرهم داموا على ترتيب أثره ولم يتوقفوا ولم يعودوا الى العمل باتياناً ثانياً أو باختبار حاله تذكراً.

وقد عرفت في أوایل القطع والظن: أنهم لا يعملون بطريق من الطرق الا باعتبار أنه علم والاذعان بأنه قطع، والمفروض في المقام: زوال صورة العمل عن الذكر، فهذا العمل منهم ليس الا لكون القاعدة عندهم أصلاً لا أمانة.

نعم، إذا سئلوا عن ذلك لم يجيبوا الا بأن الفعل كان منهم على مجرى العادة من الاتيان به من غير غفلة نوعاً.

وبعبارة اخرى: لازم الامتثال العلمي أمران: حضور صورة العمل عند الاشتغال، وحصول الصحة. والاول ملازم للعلم حدوداً وبقاءً، فمع زوال العلم تزول الصورة؛ لمكان الاتحاد بينهما بخلاف الثاني؛ فان حصول الصحة لازم للعلم حدوداً لا بقاءً وهو ظاهر. فمع زوال الملزوم يزول اللازم الاول دون الثاني.

(١) أنظر الفقيه: ٣٥٢/١ ح ١٠٢٧ (ط جماعة المدرسين) عنه الوسائل: ٢٤٦/٨ باب ٢٧ من

أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ٣.

←

وقاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه، وأصالة صحة عمل الغير...^(٢٣٦) إلى غير ذلك

→

وهذا نظير ما بيناه في حقيقة أصل البراءة: أن جعل العينية بين العلم والواقع وكذا بين المعلوم والواقعي لازمه الارتفاع عند الارتفاع وهو البراءة ومع ذلك فالبراءة أصل لا أمانة، فكذلك فيما نحن فيه كون العامل حين يعمل أذكر وأقرب إلى الحق لا يوجب كون القاعدة أمانة، بل لازماً من لوازم تحقق العلم حين العمل فافهم ذلك.

ومن هنا يظهر: أن القاعدة مثل سائر الأمارات والأصول امضائية لا مجعولة تأسيساً.

وبذلك يظهر معنى الروايتين المشتملتين على معنى الكاشفية.

ويظهر أيضاً: أن القاعدة على أنها أصل من الأصول ليست من الأصول المحرزة كالاستصحاب.

وعلى هذا: فلو انكشف الخلاف بعد الاعتناء بالشك في المحل أو بعد عدم الاعتناء به بعد التجاوز عن المحل لم تجز شيئاً ووجب الجري على وفق ما يقتضيه زيادة الجزء أو نقيضه أو فساده، فلو شك في إتيان الركوع في المحل فأتى به ثم انكشفت الزيادة بطلت الصلاة.

خاتمة:

قاعدة الفراغ وإن لم يكن في موردها استصحاب؛ لكونه شكاً في الوصف فيعود إلى «كان» الناقصة، لكن قاعدة التجاوز لا يخلو موردها عن استصحاب العدم، وهو استصحاب مخالف، كما أن عدم التجاوز لا يخلو من استصحاب موافق والقاعدة مقدمة عليه لامحالة.

ووجهه بعد الاجماع: أن تقديم الاستصحاب موجب لخلوها عن المورد فهي

مقدمة، وإن كان دليل الاستصحاب حاكماً رافعاً لموضوعها. (الطباطبائي)

(٢٣٦) ملخص القول فيه: أنه قد استدل على القاعدة بالأدلة الأربعة وعمدتها من

←

→

الأخبار ما في «الكافي» عن علي عليه السلام: «ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يقبلك عنه ولا تظن بكلمة خرجت من أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير سيلاً»^(١). وقوله عليه السلام: «لا تقولوا إلا خيراً حتى تعلموا ما هو»^(٢) (الحديث) وهي تدل على القاعدة في الجملة على ما سيأتي.

ويدل على القاعدة أيضاً: اجماع الفقهاء في الجملة - على ما ادعي - والسيرة القطعية من المسلمين في جميع الاعصار.

ويدل عليها أيضاً: بناء العقلاء بحيث لولاه لزم اختلال النظام، والمتيقن من الجميع ما اذا لم يعلم الحامل جهل الفاعل بوجه الصحة والفساد في الفعل، أو مخالفة اعتقاد الفاعل لاعتقاد الحامل بحيث لا يجتمعان في عمل.

أقول: وظاهر أن السيرة وبناء العقلاء بمعنى: ان الانسان في مرحلة الاجتماع اذا بنى في حيوته على أصل ذا فروع مترتبة عليه حمل العقلاء كل فعل صادر عنه مما يلايم أصله على ما يوافقه، حتى يحصل لهم العلم بالخلاف إما بالعلم بجهله بوجه الصحة والفساد في فعله وإما بالعلم بمخالفة اعتقاده لاعتقادهم.

وبالجملة: كل واحدة من سيرة المسلمين وبناء العقلاء في جريانها مغياة بالعلم بالخلاف وهذا يكشف عن كونها أصلاً لا أمانة.

فان قلت: ان التأمل في طريقة العقلاء يعطي أنهم انما يحملون على الصحة استناداً الى ظاهر الحال؛ فانّ الظاهر من حال من يركن الى اصل أن يعتبره في أفعاله المتفرعة عليه سواء كان أصلاً دينياً أو دنيوياً، ومن المعلوم ان الظاهر كاشف علمي لا وظيفة عملية فلا مناص عن القول بكونها أمانة لا أصلاً.

(١) أنظر وسائل الشيعية: ٣٠٢/١٢ - باب ١٦١ من أبواب أحكام العشرة ح ٣.

(٢) أنظر الكافي الشريف: ١٦٤/٢ باب الاهتمام بأمور المسلمين ح ٩.

←

→

قلت: نعم، لكن الظاهر انما ينفع بالنسبة الى الحمل على الصحة عند الفاعل لكشفه عن مطابقة قوله لفعله، وأما بالنسبة الى الصحة عند الحامل فلا كاشفية له أصلاً وهو ظاهر وهذا لا يتم الا بكونها أصلاً لا اشارة.

ومن هنا يظهر أولاً: ان الحمل على الصحيح عند الفاعل اشارة عند العقلاء، والحمل على الصحيح عند الحامل أصل عندهم.

وثانياً: ان المعبر عند المتشعبة من المسلمين مصداق من مصاديق القاعدة عند العقلاء لاختصاصها بخصوص الصحة التي عند المسلمين.

ويتفرع عليه: أن القاعدة غير كاشفة عن الواقع فلا يترتب في موردها أثر الكشف والاثبات فمن تكلم بكلام لا يعلم أنه شتم أو سلام فالحمل على الصحة لا يوجب وجوب رد السلام؛ فان المعلوم في المقام وهو كلام ما مردّد بين الصحيح والفاقد والقاعدة تثبت كونه صحيحاً، فالمحمول عليه: أنه كلام صحيح، ولا يثبت بها أنه سلام. ويتفرع عليه: انه يثبت بها ما يلازم موردها من الصحة؛ فان صحة كل شيء بحسبه، فاذا شك في صحة بعض أجزاء المركب كانت الصحة الثابتة بالقاعدة كون الجزء بحيث لا يطرء على الكل فساد من ناحيته بحيث لو انضم اليه بقية الاجزاء والشرائط تم الكل صحيحاً وكذا القول في صحة الشرط وغيره.

وثالثاً: ان القاعدة في مورد جريانها مقدمة على الاستصحاب.

ووجهه - على ما ذكره الشيخ قُلَيْبُ -: «أن الاستصحاب المخالف لها: إمّا حكمي أو موضوعي.

أما الاستصحاب الحكمي: فحيث كان منشأ الشك فيه هو الشك في سببية هذا الفعل وتأثيره رجع الى الشك السببي والمسببي، وبجريان القاعدة يرتفع الشك في ناحية الحكم المستصحب.

وأما الاستصحاب الموضوعي: فان القاعدة إذا جرت في موضوع كانت مشخصة لها

←

من القواعد المقررة في الشبهات الموضوعية - إلا القرعة - تكون مقدمةً على استصحاباتها المقتضية لفساد ما شكّ فيه من الموضوعات؛ لتخصيص دليلها بأدلتها.

وكون النسبة بينه وبين بعضها عموماً من وجه لا يمنع عن تخصيصه بها، بعد الإجماع على عدم التفصيل بين مواردّها، مع لزوم قلة المورد لها جداً لو قيل بتخصيصها بدليلها؛ إذ قلّ مورد منها لم يكن هناك استصحاب على خلافها، كما لا يخفى.

وأما القرعة: فالاستصحاب في موردّها يقدم عليها؛ لأخصيّة دليله^(٢٣٧) من دليلها؛ لاعتبار سبق الحالة السابقة فيه دونها.

→

من حيث الصحة وهي كون الشيء بحيث يترتب عليه الآثار، فترتب الآثار أثر الموضوع الصحيح، وعدم ترتبها أثر عدم الموضوع؛ لكون عدم السبب علة لعدم المسبب، لا أنها أثر الموضوع السابق بالاستصحاب^(١).

أقول: وليس بعيد أن يقال: ان الأدلة اللفظية مشعرة بان جعل القاعدة أو امضائها إنّما هو بملاك الامتنان وحفظ حرمة المؤمن وكرامته، ولازمه تقدّمها على كل أصل غير امتناني، وهذا المعنى وان لم يحتمله القوم لكنه ليس بكل البعيد هذا.

ورابعاً: ان القاعدة كنظايرها امضائية لا تأسيسية. (الطباطبائي)

(٢٣٧) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سرّه:

«وقد استدل على تقديمه عليها بوجوه ثلاثة:

الأول: ما ذكر، ولا يرد عليه انقلاب النسبة بعد خروج الأحكام الكلية بالإجماع عن دليلها.

→

وتوهم: قادحيته في خصوص المقام؛ من جهة أن القرعة أماره، والاستصحاب أصل، فتكون واردة عليه في مادة التعارض، ولا يلزم اللغوية بعد انقلاب النسبة؛ حتى يقال من أجله بتقديم الاستصحاب.

مدفوع: بأنه يلزم - حينئذ - اختصاص الاستصحاب بالشبهات الحكمية، وهو منافي لموردها؛ لأن جميع أخبار الاستصحاب - غير خبر «الخصال» وموثق ابن عمّار - وارد في الشبهات الموضوعية.

الثاني: موهوبة دليلها بكثرة التخصيص حتى صار العمل بها في مورد محتاجاً إلى الجبر بالعمل.

لا يقال: إن بلغت الكثرة إلى حدٍّ يوجب الاستهجان، فهي كاشفة عن إرادة معنى آخر من القرعة دفعاً للمحذور، فحينئذ لا تكون حجة حتى يرجح الاستصحاب عليها وإن لم تبلغ تلك المرتبة فلا وهن؛ إذ التخصيص الخارجي لا يوجب أضعفية الدلالة.

فإنه يقال: المراد هو العلم الإجمالي بورود مخصّصات عليها غير بالغة إلى هذه المرتبة.

لا يقال: إنه - حينئذ - لا تكون حجة بعد العمل أيضاً. فإنه يقال: نعم إذا لم تكن أطراف العلم منحصرة في غير موارد العمل، وإلا يكون العمل كاشفاً عن خروج مورده عن أطراف العلم.

الثالث: الورود.

وتوهم: كونه موروداً بها؛ لكونها أماره، وهو أصل.

مدفوع: بأنها أماره في موضوعها، وهو المشكل، ولا إشكال ولو من جهة ثبوت الحكم بعنوان نقض اليقين بالشك.

ولكن فيه مواقع للنظر:

←

واختصاصها بغير الأحكام إجماعاً لا يوجب الخصوصية في دليلها بعد عموم لفظها لها هذا.

مضافاً إلى وفن دليلها بكثرة تخصيصه حتى صار العمل به في مورد

→

الأول: أن وروده عليها لا يتم إذا فرض كونها أمانة وهو أصل - كما هو فرض العبارة ظاهراً - إذ بعد شمول دليل القرعة - أيضاً - لايبقى له موضوع، ولازم ذلك سقوط كلا الطرفين، لا تتيّن العمل بالاستصحاب.

الثاني: أن دعوى وروده عليها يصح بالنسبة الى خبر «مُشكل»، وأما بالنسبة إلى الآخرين فلا؛ إذ الظاهر من لفظي «المجهول» و«المشتبه» كونهما كذلك بالنسبة إلى حكمه الواقعي، لا «المجهول» و«المشتبه» من كل وجه وعنوان.

الثالث: أن الوجه الثاني لا يوجب تقدّمه عليها؛ إذ في غير مورد العمل ليس دليل القرعة حجّة، والتقديم فرع الحجّة، وفي مورده يكون المقدّم هو القرعة إذا كانت أمانة وهو أصل، ويتحقّق التعارض إذا كانا في مرتبة واحدة، والاستصحاب في العكس للورود لا للوهن.

والتحقيق: ما عرفت: من عدم حجّة القرعة، وعلى تقدير تسليمها فالمتيقّن هو الجواب الأول، فإنّه يتم على جميع التقادير الأربعة، بخلاف الآخرين، فإنهما باطلان مطلقاً على ما عرفت، أو يلتزم بأن الاستصحاب أمانة والقرعة أصل، وهو باطل؛ إذ الأمر بالعكس.

ثم إن جميع ما ذكرنا جارٍ في جميع الأصول الشرعية مع القرعة، فلا وجه لما أفاده الشيخ قدس سرّه: من تقدّمه عليها وحكومتها على سائر الأصول الشرعية، نعم أدلة القرعة واردة على العقلية منها إذا قلنا بحجّيتها، كما هو الفرض. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٣٦/٥.

محتاجاً إلى الجبر بعمل المعظم - كما قيل^(١) - وقوة دليله بقوة تخصيصه بخصوص دليل.

لا يقال: كيف يجوز تخصيص دليلها بدليله؟ وقد كان دليلها رافعاً لموضوع دليله لا لحكمه، وموجباً لكون نقض اليقين باليقين بالحجة على خلافه، كما هو الحال بينه وبين أدلة سائر الأمارات، فيكون هاهنا أيضاً من دوران الأمر بين التخصيص بلا وجه غير دائر والتخصيص.

فإنه يقال: ليس الأمر كذلك؛ فإن المشكوك مما كانت له حالة سابقة وإن كان من المشكل والمجهول والمشتبه بعنوانه الواقعي، إلا أنه ليس منها بعنوان ما طرأ عليه من نقض اليقين بالشك، والظاهر من دليل القرعة أن يكون منها بقول مطلق لا في الجملة، فدليل الاستصحاب الدال على حرمة النقض الصادق عليه حقيقة رافع لموضوعه أيضاً، فافهم^{(٢٣٨)(٢٣٩)}.

(٢٣٨) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«إمّا إشارة إلى تحقق الورود من الطرفين إذا كانت أمانة وهو أصل، كما هو فرض العبارة، أو إلى غيره لما ذكرنا كلاً أو بعضاً». انتهى أنظر حاشية المشكيني رحمته الله: ٥ / ٤٠.

(٢٣٩) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«لعله إشارة إلى أن هذا يكون نقضاً منه لما بنى عليه: من كون الوجه في تقديم دليل الاستصحاب هو التخصيص، ولا وجه أيضاً لدعوى تقديمه لو هن دليل القرعة، بل لو كان بينهما عموم من وجه، أو كان دليل القرعة بمتهى القوة للزم تقديم دليل الاستصحاب؛ لأنه يكون رافعاً لموضوع دليل القرعة حقيقة، ومع ارتفاع موضوع دليل القرعة حقيقة لا وجه للتخصيص، بل الخروج يكون تخصصاً، ولا داعي

(١) أنظر الفصول الغروية: ٣٦٢ وفرادئ الأصول: ٣٨٦/٣.

فلا بأس برفع اليد عن دليلها عند دوران الأمر بينه وبين رفع اليد عن
دليله؛ لو هن عمومها وقوة عمومها، كما أشرنا إليه آنفاً.
والحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله على محمد وآله باطنياً
وظاهراً.

→

لدعوى الوهن، بل يقدم عليه وإن كان دليل القرعة في غاية القوة.
ويمكن أن يكون إشارة إلى أنه لا وجه لدعوى كون الموضوع في الاستصحاب هو
خصوص المشكوك حكمه من جهة الواقع دون القرعة؛ فإن الموضوع فيها هو
المشكوك بقول مطلق؛ فإن المراد من المشكوك فيها واحد، وهو المشكوك من
جهة الواقع، وكل منهما قد جعل حجة فعلية في حال الشك، ولعل في بعض أدلة
القرعة ما يشير إلى أن المشكوك فيها هو الحكم الواقعي وهو ماورد في مقام
السؤال عنها: ان القرعة تصيب وتخطيء؛ فإن الإصابة والخطأ إنما هما بالنسبة إلى
الحكم الواقعي، لا إلى الحكم بأي وجه كان، وبأي عنوان جعل؛ فإنه لا إصابة فيه
ولا خطأ؛ فإن المجهول فيه الحجة بعنوان نقض اليقين بالشك لا إصابة فيه ولا خطأ
إذا تحقق موضوعه وهو اليقين والشك.

ولعله لهذا عقب قوله (فافهم) بالرجوع إلى التمسك فيها بأن الظهور فيها في العموم
موهون؛ لعدم العمل بها على مقتضى عمومها، بخلاف الظهور في عموم
الاستصحاب فإنه قوي، ولذا لا بد من تقديم الظهور فيه على الظهور فيها،
فقال فإن: (لا بأس برفع اليد عن دليلها... إلى آخر الجملة). انتهى أنظر بداية
الوصول: ٤١٢/٨.

المقصد الثامن

في

تعارض الأدلة والأمارات

- فصل : بيان ضابط التعارض
- فصل : الأصل الأولي في المتعارضين
- فصل : الأصل الثانوي في المتعارضين
- فصل : الإقتصار على المرجّحات المنصوصة
- فصل : إختصاص قواعد التعارض بغير موارد الجمع العرفي
- فصل : ما قيل في المرجّحات النوعية
- فصل : عدم انقلاب النسبة
- فصل : رجوع المرجّحات إلى المرجّح الصدوري وعدم الترتيب بينها
- فصل : المرجّحات الخارجية

فصل : [بيان ضابط التعارض]

التعارض هو: تنافي الدليلين أو الأدلة - بحسب الدلالة ومقام الإثبات^(٢٤٠) - على وجه التناقض، أو التضاد حقيقة، أو عَرَضاً: بأن عُلِمَ

(٢٤٠) قال المحقق الأصولي أغا ضياء الدين العراقي رحمته الله:

«على هذا التعريف يكون التنافي المزبور حقيقة قائماً بنفس الدليلين بلا رعاية عناية، ويكون اتصافهما بالتنافي المزبور من باب وصف الشيء بحال نفسه لا بلحاظ حال متعلقه.

كما انه على هذا التعريف يكون التعارض الذي هو محطّ عنوان البحث عين ماوقع موضوعاً للأخبار العلاجية بناءً على انصرافها عن موارد الجمع العرفي.

فانه على هذا التعريف يخرج موارد الحكومة والجمع العرفي بين العام والخاص والمطلق والمقيّد والظاهر والأظهر عن موضوع التعارض؛ لأن الجمع العرفي مانع عن حجّة الظاهر في قبال النصّ والأظهر، وعن حجّة العام والمطلق في مقابل الخاص والمقيّد، فلا يكون بينهما التنافي في مقام الإثبات والدلالة ومرحلة الحجّة.

بخلافه على تعريف الشيخ رحمته الله؛ فإنّه يدخل فيه موارد الجمع العرفي بالحكومة وغيرها بلحاظ استقرار الظهور لكلّ من العام والمطلق في العموم والإطلاق، وعدم انقلابه بالدليل المنفصل؛ لأن غاية ما يقتضيه دليل الخاص المنفصل من تقديم أقوى

بكذب أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً.

وعليه: فلا تعارض بينهما بمجرد تنافي مدلولهما إذا كان بينهما حكومة رافعة للتعارض والخصومة: ^(٢٤١) بأن يكون أحدهما قد سبق ناظراً

→

الحجّتين إنّما هو رفع حجّة ظهورهما في العموم والإطلاق، لا رفع تنافيهما في مقام الدلالة، وهكذا في موارد الحكومة.

وبذلك يكون التعارض الواقع في عنوان البحث مغايراً مع العنوان الواقع في موضوع الأخبار العلاجيّة، كما انه عليه: يكون توصيف الدليلين بالتنافي المزبور من باب وصف الشيء بحال متعلّقه.

ولكن مع ذلك فالمتّجه: هو عدم العدول عن تعريف المشهور بإخراج موارد الجمع العرفي بالحكومة وغيرها عن موضوع التعارض.

إذ لا وجه لإخراج مثل هذه المسألة المهمة عن مقاصد الباب؛ لمحض عدم إعمال المرجّحات السندية، أو التخيير في مواردّها، ليكون التكلّم في أحكام الجمع وما يتعلّق به في هذا البحث لمحض الاستطراد. انتهى أنظر نهاية الأفكار: ٣٧١/٤.

(٢٤١) فالفارق بين نسبة التعارض وبين ساير النسب - من الحكومة والورود، والظاهر مع الأظهر - : ان التنافي في التعارض تناف مستقر بحيث تبقى ابناء العرف والمحاورة متحيرة معه، بخلاف غير التعارض؛ فان معه وعنده ما يرفع الخصومة بين الدليلين المتنافيين.

والفرق بين الحكومة والورود - على ما يظهر من كلامه رحمته الله هاهنا وفي بعض المباحث السابقة :-

ان الحكومة رفع أحد الدليلين موضوع الآخر بتعرض الحاكم لحال المحكوم لساناً وبيانه كمية موضوع الحكومة كما يظهر ذلك من كلام شيخ مشايخنا الأنصاري رحمته الله حيث قال:

←

→

«الضابط في الحكومة: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الآخر ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبيناً لمقدار مدلوله مسوقاً لبيان حاله متفرعاً عليه انتهى.»^(١).

وقد صرح في عدة مواضع: أن الحاكم رافع لموضوع المحكوم حكماً بخلاف الوارد؛ فانه يرفعه حقيقة هذا.

ولكن الحق: عدم اعتبار الشرح اللفظي والتعرض اللساني في الحكومة كالورود، وان الفارق هو: ان رفع الموضوع في أحدهما حقيقي وفي الآخر حكمي بحسب الجعل التشريعي دون الحقيقة.

وذلك انا لو فسرنا الحكومة: بأنها رفع التعارض والخصومة بشارحية الدليل الحاكم: فإما أن يكون هذه الخصومة داخلية في دلالية الدليل الحاكم غير خارج عنها. أو يكون خارجاً عن دليليته: بأن يستصحب معه لفظاً يشرح الدليل المحكوم بحيث لو اسقط الشارح بما هو شارح لم ينثلم دلالية الدليل.

وعلى الأول: فهو مقتضى الدليل من حيث أنه دليل، أي: من حيث مدلوله، فالحكم الذي هو مدلول أحد الدليلين هو الرافع بنفسه لموضوع الحكم الآخر، واحد الدليلين انما يرفع موضوع حكم الآخر، من حيث رفع موضوعه لموضوع الحكم الآخر والأفلاحيكام مع تنافيهما في عرض واحد لا يصح أن يحكم برفع أحدها لموضوع الآخر.

ثم الموضوع إنما يرفع الموضوع إذا كان أحدهما طارداً للآخر معدماً له كالوجود والعدم.

وذلك إما حقيقة وتكويناً: كشرطية الوضوء للصلاة عند وجدان الماء وشرطية التيمم

(١) فرائد الأصول: ١٣/٤.



عند فقدانه، فوجد ان الماء رافع لموضوع فقدان حقيقة.

وإما اعتباراً وتشريعاً: بأن لا يرتفع الموضوع حقيقة، بل بحسب الاعتبار والجعل فقط، بأن يجعله الشارع رافعاً لموضوعه تشريعاً، وذلك مثل أدلة أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية مع أدلة الأحكام الواقعية الثانوية كأدلة رفع الحرج والضرر والاكراه والاضطرار امتناناً؛ فإن اتصاف الأدلة النافية بعنوان الامتنان يجعل موضوعاتها رافعة للموضوعات الأولية لكن في ظرف الجعل وبحسب التشريع فقط لا بحسب الحقيقة.

إذا تمهد هذا فمن الواضح: ان هذا الرفع لا يتفاوت حاله ولا يختلف بالبيان اللفظي وجوداً وعدمًا فتقيد الحكومة بوجود بيان لفظي في الدليل مستدرك، بل الحكومة لاحتياج من اللفظ الى أزيد مما يحتاج اليه الورود من دليل مبين لموضوعه ومحمله هذا.

وعلى الثاني: أعني: أن يكون خصوصية رفع الخصومة بشرح اللفظ خارجاً عن دلالية الدليل فالخصوصية حينئذ خارجة يمكن أن تفارقه، أو تجمعه وأن تلحق بمقابله أولاً تلحق.

وهذا يؤدي الى كون الحكومة وصفاً طارئاً للورود، لا نحواً من التنافي مقابلاً للورود، فربما قارنت الورود أو التخصيص أو التقيد، وربما فارقت الجميع كال تفسير في غير موارد الأحكام، والقوم يابون عن تجويزه.

على ان الشرح اللفظي المقارن لأحد الدليلين المتنافيين لا يفيد أزيد من التمييز بين مصاديق الموضوعين، فهو غير رفع الموضوع للموضوع؛ فان قوله مثلاً: «اكرم العلماء ولا تكرم الفساق» ومرادي من العلماء غير الفساق لا يزيد على أن يقول: «اكرم العلماء الغير الفساق ولا تكرم فاسقاً» وهذا غير رفع الفساق لموضوع العلماء وهو ظاهر.



→

ومن هنا يظهر: ما في عبارة الشيخ عليه السلام حيث قال: «فهو - يعني الحكومة - تخصيص في المعنى بعبارة التفسير» ^(١) انتهى.

فقد تبين من جميع ما مر: ان الحكومة لا يعتبر فيها أزيد من رفع أحد الدليلين موضوع الآخر حكماً لا حقيقة، فيختص الورود برفعه إياه حقيقة.

ومن هنا يظهر: ان ما أورده عليه السلام من الأمثلة للورود ليست في محلها وانما هي نسبة الحكومة.

فأمّا مثل الأدلة النافية للعسر والحرّج والضرر والاكراه والاضطرار مما يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانوية مع الأدلة المثبتة للأحكام بعناوينها الأولية، فمن الواضح ان اشتراكها في الافراد المشتركة وان أوهم التنافي بين الطائفتين لكن ورود الادلة النافية في مقام الامتنان أعني: كون جعلها جعلاً امتنائياً يوجب شمول الادلة النافية لتلك الافراد وطرّد الادلة المثبتة عنها، فترفع بذلك موضوعها ويتمالكها الادلة النافية وهو رفع بحسب الجعل فقط وفي ظرف الاعتبار لا بحسب الحقيقة، ولا حاجة مع ذلك الى توفيق العرف بما أنه عرف، بل نفس الجعل رافع للجعل.

وأما مثال الأصل والأمانة فالذي ذكر عليه السلام: من تقديم العرف جانب الأمانة بلحاظ ان التخصيص بدليل الامارة لا محذور فيه، بخلاف التخصيص بدليل الأصل؛ لاستلزامه الدور.

وقد عرفت - في آخر الاستصحاب -: انه غير مستقيم، وبأن الملاك فيه ان الاصل لامورد له مع الامارة طبعاً كما اعترف هو عليه السلام أيضاً به هناك، وهذا الملاك انما تم بواسطة الجعل لا بذاته حقيقة فجعل الشارع الامارة محرزة للواقع، ومؤدى الاصل وظيفة للمتخير يوجب ارتفاع موضوع أحدهما في ظرف الجعل والاعتبار من غير

(١) فرائد الأصول: ١٤/٤.



ارتفاع واقعي.

فالذي ينبغي أن يقال في المقام: هو ان التنافي بين الدليلين لا يتحقق إلا بعد اشتراك ما بينهما، وإلا لم يمكن تحقق النسبة بينهما والتنافي من النسب، فالدليل الدال على وجوب صلاة الظهر مثلاً لا ينافي الدليل الدال على نشر الحرمة بالرضاع؛ إذ لانسبة بينهما، وحيث ان التنافي المبحوث عنه هو التنافي بين الدليلين بما هما دليلان، فالتنافي في الحقيقة بين المدلولين، وهما القضيتان الثابتان بالدليلين من حيث الحكمين فيهما والجامع المذكور إذاً بين الموضوعين.

ثم ان التنافي بين الحكمين: إما بالذات كما بين الوجوب والحرمة مثلاً. وإما بعرض الموضوعين.

والقسم الأول: إما مع استقرار التنافي أو زواله اذا عرضا على العرف، والأول هو التعارض، والثاني نسبة الظاهر والظاهر.

والقسم الثاني: انما يتصور بتعرض أحد الموضوعين للآخر بطرده عن مورد نفسه بحسب نفسه، وبعبارة أخرى: يثبت في مورد عدم المطرود فلا يجتمع معه وجوده وذلك: إما بكون أحدهما مصاحباً لعدم الآخر، أو كونه بنفسه عدماً للآخر.

والأول: هو التنافي بالتزاحم، كالتزاحم بين دليل وجوب صلاة العصر ووجوب إزالة النجاسة عن المسجد في وقت لا يسع إلا أحدهما؛ فان التنافي حينئذ بين الوجوبين بعرض موضوعين كل منهما مصاحب لعدم الآخر.

والثاني: وهو كون أحدهما عدم الآخر إما أن يكون كذلك حقيقة بحسب التكوين، أو بحسب الجعل والتشريع.

والأول: هو الورد، كما بين دليل شرطية الطهارة المائية عند وجدان الماء، ودليل شرطية التيمم عند فقدانه، فالوجدان رافع للفقدان والفقدان يرتفع عنده الوجدان وليس برافع فيقال: ان أحد الدليلين يرفع موضوع الآخر ولا عكس.



→

والثاني: هو الحكومة كما بين أدلة الأحكام الواقعية مع ادلة الأحكام الظاهرية.

فقد تبين ان أقسام التنافي خمسة:

الأول: التعارض وهو التنافي الموجود بين الدليلين بحسب حكمي المدلولين بالذات مع استقرار التنافي بحيث لو عرض الدليلان على العرف لم يقدر على ازالة التنافي ورفع التحير كما بين المتباينين والعامين من وجه.

الثاني: تنافي الظاهر والأظهر، وهو كسابقه غير ان التنافي غير مستقر بحيث لو عرضا على العرف وفق بينهما بجعل أحدهما قرينة على المراد الجدي من الآخر، كما بين الظاهر والنص والظاهر والأظهر ومنه التخصيص والتقييد.

الثالث: التراحم وقد مرّ في باب اجتماع الأمر والنهي.

الرابع: الورد، وهو التنافي العارض للدليلين مع كون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الآخر، ومن المعلوم انّ البيان اللفظي كالجعل الاعتباري لا تأثير له في مورده أصلاً، لا نفيّاً ولا اثباتاً، فلاوجه لا يكال أمره الى نظر العرف المقصور على البيانات اللفظية.

الخامس: الحكومة وهو التنافي بين الدليلين مع كون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر بحسب الجعل والاعتبار لا بحسب الحقيقة، وقد عرفت: ان البيان اللفظي لا تأثير له في هذا القسم أيضاً.

ومن آثاره: أن الدليل الحاكم لامورد له من دون الدليل المحكوم؛ فان عنوان الرفع الاعتباري لا يتحقق من غير تحقق المرفوع، فلامعنى لرفع الحكم الضرري من دون أن يكون مسبوقاً بحكم يعرض عنوان الضرر لبعض أفراد موضوعه من حيث الحكم، بخلاف الورد؛ فان الرفع فيه حقيقي تكويني، كما ان الدليل الدال على شرطية الطهارة الماتية تام وإن لم يتحقق دليل التيمم ولا جعل حكمه.

ومن هذا يظهر: أن الحاكم بما هو حاكم ليس شأنه الارتفاع حكم المحكوم لا اثبات

←

إلى بيان كمّية ما أريد من الآخر، مقدّماً كان أو مؤخراً.

أو كانا على نحوٍ إذا عُرِضَا^(٢٤٢) على العرف وفقّ بينهما بالتصّرف في

→

حكم في مورده، فربّما أثبت نفس الدليل حكماً كما في مورد أدلة الأمارات فلها حكم غير رفع موضوع الأصول كالحجية، وربّما لم يثبت شيئاً، بل لو ثبت حكم فإنّما يثبت بدليل آخر، كما في موارد أدلة نفى العسر والحرّج، فإنّها إنّما ترفع الحرمة الحرجية فقط، وأمّا إثبات الجواز فبدليل آخر، وبذلك يظهر: أن اطلاق كلام الشيخ رحمته الله في المقام في غير محله.

ويتفرّع على هذا فرق آخر بين الحكومة والورود وهو: أن من الجائز أن يتقدم الدليل المحكوم على الحاكم بتخصيصه، أو تقييده مع حفظ الحكومة اقتضاءً إذ من الجائز أن يكون المقصود من جعل الحاكم إثبات حكم في مورده، ويلزمه رفع موضوع دليل آخر بحيث لا يبقى له مورد فيوجب اللغوية فيتقدم الدليل المحكوم على الحاكم حينئذٍ دفعاً لمحدور لغوية الجعل، كما أن الاستصحاب رافع لموضوع قاعدة التجاوز في جميع مواردّها على ما مرّ ثم تقدم القاعدة عليه فتجري هي دونه.

ومن هنا يظهر أيضاً: إن الدليل الحاكم يجب أن يكون أخص من المحكوم دلالةً إمّا أخص مطلقاً أو من وجه؛ إذ لو كان أعم مطلقاً أو مساوياً استلزم لغوية في ناحية الدليل المحكوم مع فرض تأثير الحكومة وهو ظاهر.

ومن آثاره: أن الدليل الحاكم يتصرف في المراد الجدي من الدليل المحكوم كالتخصيص، من غير أن يتصرف في المراد الاستعمالي منه فيصير مجازاً، وهذا بخلاف الورد؛ فإن الدليل الوارد لا يتصرف لا في المراد الجدي من المورد عليه ولا في المراد الاستعمالي منه. (الطباطبائي)

(٢٤٢) يريد بهذا القسم والذي يليه بيان حقيقة الورد: وآته كون الدليلين بحيث

←

خصوص أحدهما، كما هو مطرد في مثل الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية، مع مثل الأدلة النافية للعسر والحرج، والضّرر، والإكراه، والاضطرار، ممّا يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانوية؛ حيث يقدم

→

إذا عرضا على العرف وفقّ بينهما بجعل أحدهما قرينة على التصرف في الآخر، أو جعل كليهما قرينة على التصرف في كليهما أو في أحدهما المعين.
وفيه: أولاً؛ أن هذا لا يلايم ما صرح به كراراً: أن الورود رفع أحد الدليلين موضوع الآخر؛ فإن ذلك وصف لاحق لذات المدلول لا من حيث جهة الدلالة، فلا معنى لإرجاع الأمر الى العرف وانتظار توفيقه؛ إذ العرف لا شأن له إلّا تشخيص المفاهيم دون تشخيص اقتضاءات أقسام الجعل.

وثانياً: أن هذا القسم من الورود وهو توفيق العرف بينهما بالتصرف في أحدهما إن كان لجعله الآخر قرينة على هذا التصرف فيكون توفيقه لجعله أحدهما قرينة على التصرف في الآخر، فيتحد مع النسبة بين الظاهر والأظهر على ما سيجيء من قوله: (ولا تعارض أيضاً إذا كان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر ... الى آخره) وإن كان التوفيق غير متكئ على القرينة كان فهماً من غير دلالة وهو ظاهر الفساد.
وثالثاً: أن الشق الأول من القسم الثاني وهو: توفيق العرف بجعل كليهما قرينة على التصرف في كليهما، لا مصداق له خارجاً، فإنّ لازمه الورود من الجانبين، أو ورود المجموع على المجموع، ولا مصداق له هذا كله.

مع ما في العبارة من الاختلال؛ فإن ظاهر قوله: (أو بالتصرف فيهما فيكونان ... الى آخره) أن يكون التصرف في المجموع، موجِباً لكون المجموع قرينة على التصرف في المجموع، ولا معنى محصل له، وكذا لفظ «الآخر» في قوله: «ولو كان الآخر أظهر ... الى آخره» زايد مستدرك كأنه من سهو القلم. (الطباطبائي)

في مثلهما الأدلة النافية، ولا تلاحظ النسبة بينهما أصلاً، ويتفق في غيرهما، كما لا يخفى.

أو بالتصرف فيهما، فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما أو في أحدهما المعين، ولو كان الآخر أظهر^(٢٤٣).

ولذلك تقدم الأمارات المعتبرة على الأصول الشرعية؛ فإنه لا يكاد يتحير أهل العرف في تقديمها عليها بعد ملاحظتهما؛ حيث لا يلزم منه محذور تخصيص أصلاً، بخلاف العكس؛ فإنه يلزم منه محذور التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر، كما أشرنا إليه في أواخر الاستصحاب^(١).

وليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها؛ لعدم كونها ناظرة إلى أدلتها بوجه.

وتعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظرة إلى أدلتها وشارحة لها، وإلا كانت أدلتها أيضاً دالة - ولو بالالتزام - على أن حكم مورد الاجتماع فعلاً هو مقتضى الأصل لا الأمانة، وهو مستلزم عقلاً نفي ما هو قضية الأمانة، بل ليس مقتضى حجيتها، إلّا نفي ما قضيته عقلاً، من دون دلالة عليه لفظاً؛ ضرورة أن نفس الأمانة لا دلالة [لها]^(٢) إلّا على الحكم الواقعي وقضية حجيتها ليست إلّا لزوم العمل على وفقها شرعاً، المنافي

(٢٤٣) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«لا يخفى: أن حقّ العبارة حذف كلمة (الآخر)، أو تبديل كلمة (أظهر) بكلمة (أضعف)». انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٢٣/٥.

(١) في خاتمة الاستصحاب.

(٢) في أكثر النسخ (له) والصحيح ما أثبتناه.

عقلاً للزوم العمل على خلافه، وهو قضية الأصل هذا.

مع احتمال أن يقال: إنه ليس قضية الحجية شرعاً، إلا لزوم العمل على وفق الحجة عقلاً، وتنجز الواقع مع المصادفة، وعدم تنجزه في صورة المخالفة.

وكيف كان: ليس مفاد دليل الاعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف تعبداً؛ كي يختلف الحال، ويكون مفاده في الأمانة نفي حكم الأصل؛ حيث إنه حكم الاحتمال بخلاف مفاده فيه لأجل أن الحكم الواقعي ليس حكم احتمال خلافه، كيف! وهو حكم الشك فيه واحتماله، فافهم وتأمل جيداً.

فانقدح بذلك: أنه لا تكاد ترتفع غائلة المطاردة والمعارضة بين الأصل والأمانة، إلا بما أشرنا سابقاً وآناً^(٢٤٤)، فلا تغفل هذا.

ولا تعارض أيضاً إذا كان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر، كما في الظاهر مع النص، أو الأظهر مثل العام والخاص والمطلق والمقيّد، أو مثلهما ممّا كان أحدهما نصّاً أو أظهر؛ حيث إنّ بناء العرف على كون النصّ أو الأظهر قرينة على التصرف في الآخر.

و بالجملّة: الأدلة في هذه الصّور وإن كانت متنافية بحسب مدلولاتها إلّا أنّها غير متعارضة؛ لعدم تنافيتها في الدلالة وفي مقام الإثبات بحيث تبقى أبناء المحاورّة متحيّرة، بل بملاحظة المجموع، أو خصوص بعضها يتصرّف في الجميع، أو في البعض عرفاً بما ترتفع به المنافاة التي تكون في البين.

(٢٤٤) قد عرفت ما فيه فلانعيد (الطباطبائي).

ولا فرق فيها بين أن يكون السند فيها قطعياً أو ظنياً أو مختلفاً، فيقدم النصّ أو الأظهر - وإن كان بحسب السند ظنياً - على الظاهر، ولو كان بحسبه قطعياً.

وإنما يكون التعارض في غير هذه الصور ممّا كان التنافي فيه بين الأدلة بحسب الدلالة ومرحلة الإثبات.

وإنما يكون التعارض بحسب السند فيها إذا كان كل واحد منها قطعياً دلالةً، وجهةً، أو ظنياً فيما إذا لم يكن التوفيق بينها بالتصرّف في البعض أو الكل؛ فإنّه حينئذ لا معنى للتعبد بالسند في الكل؛ إمّا للعلم بكذب أحدهما، أو لأجل أنّه لا معنى للتعبد بصدورها مع إجمالها، فيقع التعارض بين أدلة السند حينئذ كما لا يخفى.

فصل : [الأصل الأولي في المتعارضين]

التعارض وإن كان لا يوجب إلا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية رأساً؛ حيث لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما، فلا يكون هناك مانع عن حجة الآخر، إلا أنه حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعاً؛ فإنه لم يعلم كذبه إلا كذلك، واحتمال كون كل منهما كاذباً لم يكن واحد منهما بحجة في خصوص مؤداه؛ لعدم التعيين في الحجة أصلاً، كما لا يخفى. نعم، يكون نفي الثالث بأحدهما؛ لبقائه على الحجية وصلاحيته على ما هو عليه؛ من عدم التعيين لذلك لا بهما.

هذا بناء على حجة الأمارات من باب الطريقة - كما هو كذلك - حيث لا يكاد يكون حجة طريقاً، إلا ما احتمل إصابته، فلا محالة كان العلم بكذب أحدهما مانعاً عن حجته.

وأما بناء على حجتها من باب السببية^(٢٤٥)، فكذلك لو كان الحجة

(٢٤٥) وأما على ما قدمناه: من معنى جعل الحجية في الأمارات فهو وإن كان كالمتوسط بين الطريقة والسببية من جعل الحكم الظاهري في مورد الأمانة مع كون ملاكه هو ملاك الحكم الواقعي، لكن الأصل فيه أيضاً السقوط ببيان نظير بيان السببية؛ فإن الملاك حيث كان هو الملاك الواقعي بعينه فجبهة الحكاية والايصال ملحوظة في الأمانة ولا ملاك مع العلم بكذب الحالي. (الطباطبائي)

هو خصوص ما لم يعلم كذبه: بأن لا يكون المقتضي للسببية فيها إلّا فيه، كما هو المتيقّن من دليل اعتبار غير السند منها وهو بناء العقلاء على أصالتي الظهور والصدور، لا للتقيّة ونحوها، وكذا السند لو كان دليل اعتباره هو بناؤهم أيضاً، وظهوره فيه لو كان هو الآيات والأخبار؛ ضرورة ظهورها فيه لو لم نقل بظهورها في خصوص ما إذا حصل الظنّ منه أو الاطمئنان.

و أمّا لو كان المقتضي للحجّة^(٢٤٦) في كلّ واحد من المتعارضين

(٢٤٦) قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«اعلم: أنّه مع حدوث المصلحة في كلّ من المتعارضين، وعدم منع العلم بكذب أحدهما إجمالاً، عن شمول دليل الحجية شرعاً، كما أنّه غير مانع عقلاً، بل العلم بالكذب التفصيلي أيضاً غير مانع عقلاً، لا تخلو الحال، إمّا أن لا يكون بين المتعارضين تضادّ أو تناقض، بل كان مجرد العلم بكذب أحدهما، وإمّا أن يكون بينهما تضادّ أو تناقض.

لا إشكال على الأوّل، وإنّ كلّاً منهما يؤثّر في حدوث المصلحة في مؤداه، فيؤخذ بكليهما جميعاً. فلو أخبر أحد العدلين بوجوب صلاة الجمعة، وأخبر الآخر بوجوب صلاة الظهر، أخذ بكلا الخبرين، ويحكم بوجوبهما جميعاً، بعنوان ما أخبر به العادل، وإن علم بعدم الوجوب كذلك، بالعنوان الواقعي.

وأما على الثاني: فأمّا أن يكون الخبران في حكم موضوع واحد، كأن أخبر أحدهما بوجوب فعل، وأخبر الآخر بحرمة أو كراهته أو استحبابه أو إباحته، و أمّا أن يكون في حكم موضوعين متضادين، كأن أخبر أحدهما بوجوب أحد الضدين، وأخبر الآخر بوجوب الآخر أو استحبابه أو كراهته أو إباحته.

وبالجملة: إذا دلّ الدليلان على فعلية حكمين في موضوع واحد لا يمكن فعليتهما فيه، أو دلاً على فعلية حكمين في موضوعين لا يمكن فعليتهما فيهما، كان الحكم على طبق أقوى الملاكين، إن كان، ومع التساوي، كان الحكم في الصورة الأولى، وهي في

←

لكان التعارض بينهما من تراحم الواجبين فيما إذا كانا مؤدّين إلى وجوب الضدّين، أو لزوم المتناقضين، لا فيما إذا كان مؤدّي أحدهما حكماً غير إلزامي؛ فإنه حينئذ لا يزاحم الآخر؛ ضرورة عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه أن يزاحم به ما فيه الاقتضاء، إلا أن يقال: بأن قضية اعتبار دليل الغير الإلزامي؛ أن يكون عن اقتضاء فيزاحم به حينئذ ما يقتضي الإلزامي، ويحكم فعلاً بغير الإلزامي؛ ولا يزاحم بمقتضاه ما يقتضي الغير الإلزامي؛ لكفاية عدم تمامية علّة الإلزامي في الحكم بغيره.

→

صورة الدلالة على حكم موضوع واحد، هو: الإباحة، لا عن اقتضاء. وفي الصورة الثانية، هو: التخيير بين الفعلين، أو إباحتهما، هذا حكم الصورتين على سبيل الإجمال. والتفصيل: أنه لو دلّ دليل على وجوب فعل و دلّ الآخر على حرمة، كان المؤثر أقواهما ملاكاً، ومع التساوي كان الحكم الإباحة إباحة لا عن اقتضاء. وكذا الحال فيما إذا دلّ الدليل الآخر على إباحته، فإن الإباحة الثابتة بدليل صدق إباحة اقتضائية، يزاحم بها الوجوب، بل ربّما تغلب عليه.

وأما إذا دلّ الآخر على كراهته أو استحبابه، غلب جانب الملاك الإلزامي؛ لقوته، وبقي الملاك الغير الإلزامي غير مؤثر في الحكم الغير الإلزامي.

ومنه يظهر: الحال فيما لو دلّ دليل على وجوب فعل و دلّ الآخر على وجوب ضده، وإن أقواهما ملاكاً إن كان هو المؤثر، وإلا كان الحكم التخيير ومثله ما لو دلّ الآخر على إباحة ضده، إلا أن هاهنا لو تساوى الملاكان لم يؤثرا جميعاً، وإن الحكم في الضدين، هو الإباحة، لا عن اقتضاء.

وأما لو دلّ الآخر على استحباب الضد الآخر أو كراهته، كان ما دلّ على الوجوب هو المؤثر فعلاً؛ لقوة ملاكه على ملاكيهما، وبقياً هما بلا تأثير. «إنتهى أنظر نهاية النهاية:

نعم، يكون باب التعارض من باب التزام مطلقاً لو كان قضية الاعتبار هو لزوم البناء والالتزام بما يؤدي إليه من الأحكام، لا مجرد العمل على وفقه، بلا لزوم الالتزام به.

وكونهما من التزام الواجبين - حينئذ - وإن كان واضحاً؛ ضرورة عدم إمكان الالتزام بحكمين في موضوع واحد من الأحكام، إلا أنه لا دليل - نقلاً ولا عقلاً - على الموافقة الالتزامية للأحكام الواقعية، فضلاً عن الظاهرية، كما مرّ تحقيقه^(١).

وحكم التعارض - بناء على السببية فيما كان من باب التزام - هو التخير لو لم يكن أحدهما معلوم الأهمية، أو محتملها في الجملة - حسبما فصلناه في مسألة الضد^(٢٤٧) - وإلا فالتعيين.

(٢٤٧) قال المحقق السيّد المروّج الجزائري قدس سره: «[علم] أنه لم يتقدّم منه في مسألة الضدّ تفصيل ولا إجمال بالنسبة إلى تقديم محتمل الأهمية، وإنما تعرّض له في موضعين آخرين: أحدهما: في مسألة الدوران بين المحذورين، بقوله: (ولا يذهب عليك أن استقلال العقل بالتخير...)».

وثانيهما: في «حاشية الرسائل»؛ حيث فصل في كلام الشيخ وقال: «[علم] أن منشأ الأهمية:

تارة: أشدّة المناط وأكدّيته، كما في الصلاة بالإضافة إلى سائر الواجبات. وأخرى: اتحاده مع عنوان واجب آخر... ولو كان احتمالها ناشئاً من الجهة الأولى، فظاهر استقلال العقل بالاشتغال، وعدم الفراغ عن العهدة على سبيل الجزم، إلاّ بإتيان ما فيه الإحتمال؛ حيث إنّ التكليف به في الجملة ثابت قطعاً، وإنّما الشك في تعيينه...» انتهى أنظر منتهى الدراية: ٨٩/٨ - ٩٠.

(١) في الأمر الخامس من مباحث القطع.

وفيما لم يكن من باب التراحم هو لزوم الأخذ بما دلّ على الحكم الإلزامي لو لم يكن في الآخر مقتضياً لغير الإلزامي، وإلا فلا بأس بأخذه والعمل عليه لما أشرنا إليه من وجهه آنفاً، فافهم^(٢٤٨).

(٢٤٨) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«لعلّه إشارة إلى ما ذكره: من التعريض الثالث على الشيخ:

وهو لزوم تقديم محتمل الأهميّة فيما إذا كان منشأ احتمال شدّة الملاك؛ لعدم جريان رفع ما لا يعلمون فيه لفرض تعيّن بذاته وإن لم يكن متعيّناً بالفعل للمعارضة، ولكن احتمال شدّة الملاك تعيّن بالفعل.

فإن فيه: أنه وإن لم تجر فيه البراءة النقليّة وهي (رفع ما لا يعلمون)؛ لعدم مجال للجعل الشرعي فيه بعد تعيّن بذاته، إلا أنه تجري فيه البراءة العقليّة وهي قبح العقاب بلا بيان؛ لأن لازم تعيّن بالفعل صحّة العقاب عليه، وحيث أنه لم يصل به بيان يعيّن بالفعل يقبح العقاب عليه، والمفروض أنه محض احتمال الأهميّة من دون بيان فيه. أو أنّه إشارة إلى أن ما ذكره: من كون دليل الاعتبار يقتضي كرن غير الإلزامي اقتضائاً بالنسبة إلى عدم المرتبة العليا لا يساعد عليه طبع الدليل الدال على الحكم غير الإلزامي؛ فإنه لا يقتضي أكثر من وجود مصلحة تقتضي هذا الحكم غير الإلزامي، وأمّا كونه إقتضائاً أيضاً؛ لعدم المرتبة العليا فهي مؤونة زائدة لا يساعد عليها نفس دليل الحكم غير الإلزامي.

وما ذكرناه من الوجه: وهو ما إذا كان غير الإلزامي منفرداً وكان في مورده حكم واقعي لزومي فلا بدّ من غلبة المصلحة غير اللزوميّة على المصلحة اللزوميّة الواقعيّة، وإلا لكان الغالب هي المصلحة اللزوميّة، فلا وجه له؛ لعدم لزوم غلبة المصلحة غير اللزوميّة، بل المصلحة غير اللزوميّة إنّما تنجزت لوصولها بالخبر الدال عليها، والمصلحة اللزوميّة لعدم وصولها لم تنجز، فلا داعي للإلتزام بلزوم غلبة المصلحة

هذا هو قضية القاعدة في تعارض الأمارات، لا الجمع بينها بالتصرف في أحد المتعارضين، أو في كليهما، كما هو قضية ما يترأى ممّا قيل: من أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح؛ إذ لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف ممّا كان المجموع، أو أحدهما قرينة عرقية على التصرف في أحدهما بعينه أو فيهما كما عرفته في الصّور السابقة.

مع أنّ في الجمع كذلك أيضاً طرحاً للأمارات أو الأمارتين؛ ضرورة سقوط أصالة الظهور في أحدهما، أو كليهما معه.

وقد عرفت: أنّ التعارض بين الظهورين فيما كان سنديهما قطعيين، وفي السندين إذا كانا ظنيين، وقد عرفت: أن قضية التعارض إنّما هو سقوط المتعارضين في خصوص كلّ ما يؤدّيان إليه من الحكمين، لا بقاؤهما على الحجّة بما يتصرف فيهما، أو في أحدهما، أو بقاء سنديهما عليها كذلك بلا دليل يساعد عليه من عقل أو نقل.

فلا يبعد أن يكون المراد من إمكان الجمع هو: إمكانه عرفاً، ولا ينافيه الحكم بأنّه أولى مع لزومه حينئذ وتعيّنه؛ فإنّ أولويّته من قبيل الأولويّة في «أولي الأرحام»، وعليه: لا إشكال فيه ولا كلام.

→

غير اللزوميّة.

هذا مضافاً إلى أنّ فرض غلبة المصلحة غير اللزوميّة في مرحلة الثبوت والواقع هو عدم وجود الحكم الواقعي على طبق المصلحة اللزوميّة؛ لفرض مغلوبيّتها بالمصلحة غير اللزوميّة، ولأزم هذا عدم الحكم الواقعي المشترك بين العالم والجاهل وهو تصويب مجمع على بطلانه، والله العالم. انتهى أنظر بداية الوصول: ٥٦/٩.

فصل: [الأصل الثانوي في المتعارضين]

لا يخفى: أن ما ذكر من قضية التعارض بين الأمارات إنما هو بملاحظة القاعدة في تعارضها، وإلا فربما يدعى الإجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين في الأخبار، كما اتفقت عليه كلمة غير واحد من الأخيار. ولا يخفى: أن اللازم فيما إذا لم تنهض حجة على التعيين أو التخيير بينهما هو الاقتصار على الراجح منهما؛ للقطع بحجته تخييراً أو تعييناً، بخلاف الآخر؛ لعدم القطع بحجته، والأصل عدم حجة ما لم يقطع بحجته، بل ربما ادعى الإجماع أيضاً على حجة خصوص الراجح.

[الأخبار العلاجية والاستدلال بها على وجوب الترجيح]

واستدل عليه بوجوه أخر، أحسنها الأخبار وهي على طوائف:
منها: ما دلّ على التخيير على الإطلاق.^(٢٤٩)

(٢٤٩) أقول: أما رواية ابن جهم فصدرها مشتمل على ذكر موافقة الكتاب والسنة وهكذا عن الحسن بن جهم أنه قال: «قلت للرضا عليه السلام: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة قال عليه السلام: ما جئتكم عنا فقهه على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا، فإن كان يشبهها فهو منا، وإن لم يكن يشبهها فليس منا، قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين فلنعلم أيهما الحق فقال: إذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت»

كخبر الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قلت: «يجئنا الرجلان وكلاهما ثقة»^(٢٥٠) بحديثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق قال: فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت»^(١).

→

وأما رواية الحرث^(٢) بن المغيرة فهي أقرب الى نفي احتمال الخلاف عن خبر الواحد وحجته منها الى التخيير الابتدائي.

نعم، رواية علي بن مهزيار لا غبار عليها. (الطباطبائي)

(٢٥٠) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قليل:

«الدال على التخيير من هذه الأخبار هو هذا الخبر فقط؛ لقوة احتمال أن يكون خبر ابن المغيرة في مقام أصل اعتبار خبر الثقة، فانه في سياق سائر ما دل على حجية خبر الواحد، ولا إشارة فيه إلى أن المقصود صورة التعارض.

نعم، في قوله: حتى يرى القائم فيرد عليه إيهام بذلك، حيث ان حجية خبر العدل غير مغياً برؤية القائم، إلا أن يتفحص بأن التخيير بين المتعارضين أيضاً عند من يقول به غير مغياً برويته، وأما مكاتبة عبد الله بن محمد، فالظاهر: أن التوسعة والتخيير فيه تخيير في الحكم الفرعي لا في الحجة، وأن ركعتي الفجر يجوز في كل من المحمل والأرض، اختياراً، سيما ومن المستبعد أن يترك الإمام بيان حكم المسألة الفرعية، ويحيل السائل إلى التخيير في المسألة الأصولية، ومثل ذلك الكلام في مكاتبة الحميري، ولا ينافيه قوله عليه السلام فيها: «و بأيهما أخذت» من باب التسليم، كان صواباً، فان المراد من التسليم هو التسليم لقول المعصوم، والمروي عنه، والانقياد والطوع له لا التسليم لقول الثقة الراوي، ليكون ذلك شاهداً على أن المراد هو التخيير في العمل بقول كل من الراويين، بما هو قول الراويين». انتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٥٦/٢.

(١) وسائل الشريعة: ١٢١/٢٧ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٤٠.

(٢) الصحيح: «الحارث بن المغيرة».

وخبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا سمعت من أصحابك الحديث، وكلّهم ثقة فموسّع عليك حتى ترى القائم فتد عليه»^(١).
و مكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: «اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر، [في السفر]^(٢):
فروى بعضهم: صلّ في المحمل، وروى بعضهم: لا تصلّها إلّا في الأرض، فوقع عليه السلام موسّع عليك بأية عملت»^(٣).
ومكاتبة الحميري إلى الحجّة عليه السلام... إلى أن قال في الجواب عن ذلك حديثان... إلى أن قال عليه السلام: «وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً»^(٤)... إلى غير ذلك من الإطلاقات.
ومنها: ما دلّ على التوقّف مطلقاً^(٥).

(٢٥١) كما في «السرائر» عن محمد بن عيسى قال: أقرّني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث وجوابه بخطه فقال: نسألك عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك قد اختلفوا علينا فيه، كيف العمل به على اختلافه والرد إليك فقد اختلف فيه؟ فكتب وقرأته: «ما علمتم انه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردوه إلينا»^(٥).
أقول: وفي معناه غيره. (الطباطباتي)

(١) أنظر وسائل الشيعة: ١٢٢/٢٧ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٤١.

(٢) أثبتناها من المصدر.

(٣) أنظر وسائل الشيعة: ١٢٢/٢٧ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٤٤.

(٤) أنظر وسائل الشيعة: ١٢١/٢٧ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٣٩.

(٥) أنظر السرائر: ٥٨٤/٣ عنه وسائل الشيعة: ١١٩/٢٧ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٣٦ باختلاف، والخبر هنا مأخوذ من مستدرک الوسائل: ٣٠٥/١٧ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١٠.

ومنها: ما دلّ على ما هو الحائط ^(٢٥٢) منها ^(١).

ومنها: ما دلّ على الترجيح ^(٢٥٣) بمزايا مخصوصة

(٢٥٢) كروايات الوقوف عند الشبهات، وإن كان ورودها في ضمن أخبار آخر

مقبولة ابن حنظلة وغيرها ربّما أوجب تفسيرها أو تقيدها. (الطباطبائي)

(٢٥٣) مثل مقبولة عمر بن حنظلة المروية في الجوامع الثلاث وغيرها عنه قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو

ميراث فتحاكما الى السلطان أو الى القضاة أيحلّ ذلك؟ قال عليه السلام: من تحاكم

إليهم في حق أو باطل، فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذه

سحتاً وإن كان حقه ثابتاً لانه أخذ بحكم الطاغوت ومن أمر الله أن يكفر به، قال

الله عز وجل: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا

بِهِ﴾ ^(٢).

قلت: فكيف يصنعان وقد اختلفا؟ قال عليه السلام: ينظران الى من كان منكم ممن قد روى

حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً؛ فاني قد جعلته

عليكم حاكماً فاذا حكم بحكم فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد

والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله.

قلت: فان كان كل واحد منهما اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في

حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم

قال عليه السلام: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما

ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر.

قلت: فانهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟

(١) أنظر مستدرک الوسائل: ٣٠٣/١٧ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ج ٢.

(٢) النساء: ٦٠.

→

قال عليه السلام: ينظر الى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك؛ فان المجمع عليه لا ريب فيه وأنما الامور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد حكمه الى الله.

قال رسول الله ﷺ: «حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم».

قال: قلت: فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال عليه السلام: ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة.

قلت: جعلت فداك أرايت كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والأخرى مخالفاً بأي الخبرين يؤخذ؟

قال عليه السلام: ما خالف العامة ففيه الرشاد قلت: جعلت فداك فان وافقهم الخبران جميعاً قال: انظروا الى ما يميل اليه حكاهم وقضاتهم فاتركوه جانباً وخذوا بغيره.

قلت: فان وافق حكاهم الخبرين جميعاً.

قال: اذا كان كذلك فارجه وقف عنده حتى تلقى امامك؛ فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات والله المرشد^(١).

وخبر «غوالي اللثالي» عن العلامة مرفوعاً الى زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت:

جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟

(١) أنظر وسائل الشيعة: ١٠٦/٢٧ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١.

←

ومرجحات منصوصة:

- من مخالفة القوم، وموافقة الكتاب والسنة، والأعدائية، والأصديّة، والأفقيّة، والأورعيّة، والأوثقيّة، والشهرة - على اختلافها في الاختصار على بعضها وفي الترتيب بينها^(١).

→

فقال عليه السلام: يا زرارّة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر.

فقلت: يا سيدي إنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم.

فقال عليه السلام: خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك.

فقلت: أنهما معاً عدلان مرضيان موثقان.

فقال: انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ بما خالف؛ فان الحق فيما خالفهم.

فقلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين فكيف اصنع؟

قال عليه السلام: اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر

قلت: فأنتهما مما موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف اصنع؟

قال عليه السلام: اذن فتخير أحدهما وتأخذ به ودع الآخر^(٢).

أقول: وهاتنا عدة أخبار آخر يدل بظاهرها على الترجيح غير أنها مختلفة في عد

المرجحات، فبعضها قد اقتصر على ذكر موافقة القوم ومخالفتهم فقط، أو على

موافقة الكتاب والسنة ومخالفتها، أو اقتصر على موافقة الكتاب والسنة ومخالفتها

وموافقة العامة ومخالفتهم وبعضها جمع بين الموافقة والمخالفة الكتاب والسنة

وللعامة والشهرة والشذوذ ولم يرد على ذلك. (الطبائبي)

(١) أنظر وسائل الشيعة: ١٠٦/٢٧ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٢) أنظر عوالي اللئالي: ١٣٣/٤ ح ٢٢٩ عنه مستدرک الوسائل: ٣٠٣/١٧ - الباب ٩ من أبواب

صفات القاضي ح ٢ باختلاف يسير.

ولأجل اختلاف الأخبار اختلفت الأنظار:

فمنهم: من أوجب الترجيح بها مقيدين بأخباره إطلاقات التخيير.
وهم بين من اقتصر على الترجيح بها^(١)، ومن تعدى منها إلى سائر
المزايا الموجبة لأقوائية ذي المزية، وأقربيته - كما صار إليه شيخنا العلامة
أعلى الله مقامه^(٢) - أو المفيدة للظن، كما ربّما يظهر من غيره^(٣).

[القول المختار]

فالتحقيق أن يقال:^(٢٥٤) إن أجمع خبر للمزايا المنصوصة في الأخبار

(٢٥٤) والذي ينبغي أن يقال: أن المقبولة لا اشكال ان مورد صدرها حجبة حكم
الحاكم في رفع المخاصمة والمعتبر فيه امران النظر وأن يكون النظر في حديثهم
وأثره جعل حكمه حكم الامام عليه السلام.

ثم قوله: «قلت: فإن كان كل واحد منهما يختار رجلاً من أصحابنا الى آخره ... بعد
الفرض السابق من غير تعرض لوصف جديد فيهما يدل على كون كل منهما ذا
نظر واجتهاد في حديثهم.

ثم قوله: «فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم الى آخره ... يدل على كون
منشأ الاختلاف هو الاختلاف في مدركي حكميهما، وأن التعارض هناك لا بين
النظرين ولو في رواية واحدة.

ثم قوله: «قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وافقهما ... الخ» حيث أناط الترجيح
بالحكم والمرجوحية به من غير تعرض للرواية يدل على أنه ترجيح بين الحكمين

(١) كالمحدث البحراني في الحقائق: ٩٠/١.

(٢) أنظر فرائد الأصول: ٧٣/٤.

(٣) أنظر قوانين الأصول: ٢٩٩/٢ وأيضاً مفاتيح الأصول: ٦٨٨.



بالذات وان استلزم ذلك ترجيح رواية الحكم الراجح بوجه لكنه للحكم بالذات، ومن المعلوم: أن الحكم والافتاء إنما جعلت حجة لكشفه عن حكم الامام واقعاً، وكشفه عن الواقع بالنسبة الى المتحاكم والمستفتي يتقوّم بكون مدركه - وهو الحديث - صادقاً حتى لا يكذب، وخيرة الحاكم المستنبط حتى لا يتخط، وعدالة الحاكم حتى لا يكذب، ولا يضل المستفتي والمتحاكم واحتياطه وورعه في جميع ذلك، فالعدالة والفقاها والصدق في الحديث مقوّمات للحكم والفتوى، وترجيح الحكم إنّما هو بمزيتة بهذه المقوّمات فهذه مزايا ترجيح الحكم على الحكم غير مربوطة بترجيح الروايتين المتعارضتين.

ثم قوله: «قلت: فإنهما عدلان مرضيان ...» الى قوله: «قال: ينظر الى ما كان من روايتهم ... الخ» شروع في علاج التعارض بين الروايتين من حيث هما روايتان من غير نظر الى النظر والاجتهاد منهما.

وقوله: «المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به ... الى آخره» ظاهره ترجيح الحجة على الحجة لا تمييز الحجة عن اللاحقة.

لكن تعليقه بقوله: «فان المجمع عليه لاريب فيه ... الى آخره» يدل على أن ترجيح المشهور إنّما هو لكونه لاريب فيه، لا لأنّه لاريب فيه تعبدأ بمعنى جعله حجة كيفما كان، ولا لكونه لا ريب فيه لذاته عقلاً بحيث لا يختلف وصفه؛ إذ لا يلائمه الفقرة اللاحقة من فرض مشهورين وبيان علاجهما، بل لانه لاريب فيه بالقياس الى الشاذ الذي في قبالة ففيه الريب أي: أن مقابلته مع المشهور يجعله ذا ريب فيسقط عن الحجية، فالكلام بالحقيقة مسوق لاسقاطه عن الحجية، لا لاعطاء مزية للمشهور.

ويشهد بذلك قوله: «وإنما الامور ثلاثة ... الخ» وتمسكه بقول رسول الله ﷺ فالترجيح من باب تمييز الحجة عن اللاحقة لا ترجيح الحجة على الحجة.



→

ثم قوله: «قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين» الى قوله: «قال: ينظر الى ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به الى آخره» كذلك لا يزيد على تمييز ما لا ريب فيه عما فيه الريب.

ويشهد به قوله بعده «قلت: جعلت فداك» الى قوله: «ما خالف العامة فيه الرشاد الى آخره».

فان الجمع بين المرجحين المميزين كانه أوهم السائل أن مخالفة العامة غير مؤثرة في ذلك أما موافقة الكتاب والسنة ومخالفتهما فلم يكن ريب في تأثيرهما في أصل الحجية عقلاً؛ فإن الأحكام المتفرعة على أصل إذا خالفته لم يعتن بها وبحجيتها العقلاء قطعاً.

على أن المنع عن الأخذ بخصوص مخالف الكتاب والسنة مما اتفق على روايته الفريقان عن رسول الله ﷺ وتكاثر الرواية به عن ائمة أهل البيت عليه السلام.

وأما موافقة القوم فقد يشك في حاله، فقولُه: «ما خالف العامة فيه الرشاد ... الى آخره» بيان لكونه وحده مرجحاً، وقد أخذ فيه وصف الرشاد بنحو قصر الأفراد أو التعيين، فيكون المطلوب نفي الرشاد عن الموافق للعامة وإثبات الريب فيه كما يشهد به أيضاً قوله - في آخر الكلام - : «فان الوقوف عند الشبهات خير ... الى آخره».

على أنه مما لا يساعد عليه بناء العقلاء في أموراتهم؛ فان الأخبار إنما تؤخذ من النقلة عندهم إذا لم يحرز دستهم^(١)، وألا فلا وثوق ولا عمل.

ويطابقه مرفوعة الأرجاني، قال الراوي: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «أندري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة؟ قلت: لاندري فقال: إن علياً عليه السلام لم يكن يدين

(١) كذا والظاهر: دسهم.



الله بدين الآ خالف عليه الأمة الى غيره إرادة لإبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء لا يعلمونه، فاذا أفتاهم جعلوا له ضداً من عندهم ليلبسوا على الناس» ^(١) (الحديث)

ونظير ذلك منقول في حق بعض الأئمة غيره عليه السلام وهذا ربما صدر عن القوم احتياطاً في الدين بزعمهم؛ لعدهم الشيعة وأئمتهم مبتدعين ومخالفتهم إجتئاباً عن طريقة المبتدع هذا.

وأضف الى ذلك: وجود التقية في الصدر الأول على أشد ما يكون.

فقد تبين: أن اعتباره عليه السلام هذه الاوصاف الثلاث أعني: الشهرة والشذوذ وموافقة الكتاب والسنة ومخالفتها ومخالفة العامة وموافقتهم من جهة تأثيرها في حجية الخبر بالتقديم لا إيجادها مزية في أحد الخبرين.

ويظهر بذلك: أن لاتنافي بين هذا الخبر وبين سائر أخبار العلاج حيث اشتمل بعضها على الشهرة والشذوذ فقط، وبعضها على موافقة الكتاب ومخالفته فقط، وبعضها على مخالفة العامة وموافقتهم فقط، وبعضها على أزيد من واحد منها، وبعضها على الاختلال في الترتيب؛ إذ الواحد والجميع من هذه المزايا الثلاث مشتركة في تقديم الحجة عقلاً من غير تعبد أصلاً، فالرواية واردة مورد الامضاء إرشاداً الى ما بني عليه العقلاء في المقام من إسقاط الرجوع عن الحجة رأساً والتوقف.

وقوله عليه السلام: «إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى أمامك ... الى آخره» يوافق ذلك؛ إذ من المعلوم ان نفس لقاء الامام من حيث أنه لقاء غير رافع للشبهة، وإنما الرفع بيانه عليه السلام لا نفسه المقدسة ولا بيانه الشفاهي، بل مطلق البيان الوارد عنهم عليهم السلام ولو بالنقل.

على ان عدة من أخبار الباب بحسب المساق يشعر به، بل يدل عليه كما رواه الكشي

(١) أنظر وسائل الشيعة: ١١٦/٢٧ باب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٢٤.



→

عن المفضل قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يوماً ودخل عليه الفيض بن المختار فذكر له آية من كتاب الله فاولها أبو عبد الله فقال له الفيض جعلني الله فداك ما هذا الاختلاف الذي بين شيعتكم؟

قال: وأي الاختلاف يا فيض؟ فقال له الفيض: إني لأجلس في حلقتهم بالكوفة فأكاد أن أشك في اختلافهم في حديثهم حتى أرجع إلى المفضل بن عمر فيوقفني من ذلك على ما تستريح إليه نفسي ويطمنن إليه قلبي.

فقال أبو عبد الله: أجل هو كما ذكرت»^(١) (الحديث)

وفي عدة منها: الارجاع في رفع الشبهة إلى مثل زرارة ومحمد بن مسلم وأبي بصير وزكريا بن آدم ونظرانهم.

وفي بعضها: تفسير معنى رد الحديث إلى الله ورسوله: بارجاعه إلى الكتاب والسنة ففي النهج» في عهد علي عليه السلام للاشتر: «والرد إلى الله الأخذ بمحكم كتابه والرد إلى الرسول ﷺ الأخذ بسنته الجامعة غير المفرقة»^(٢).

وفي «تفسير العياشي» عن الحسن بن الجهم عن العبد الصالح عليه السلام قال: «إذا جئتك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وعلى أحاديثنا فإن أشبهها فهو حق وإن لم يشبهها فهو باطل»^(٣).

وفي «الكافي» عن أبي حنّون مولى الرضا عليه السلام: «ان في أخبارنا محكماً كمحكم

(١) أنظر رجال الكشي: ٣٤٧ - ح رقم ٢١٦.

(٢) أنظر نهج البلاغة: في ضمن العهد الذي نسبته أمير المؤمنين عليه السلام للأشتر رضوان الله تعالى عليه.

(٣) أنظر تفسير العياشي ٩/١ ح ٧ عنه وسائل الشيعة: ١٢٣/٢٧ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٤٨.

←

→

القرآن ومتشابهها كمتشابه القرآن فردوا متشابهها إلى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتصلوا» (الحديث)^(١).

وبالجملة: الإرجاء والتوقف والرد إلى الله ورسوله وإلى الإمام غير التسليم، بل هو عرض الشبهة، على ما ترتفع به الشبهة ولا يتفاوت فيه البيان الشفاهي والبيان النقلي، فلا وجه لدعوى: أن المقبولة مختصة بزمان الحضور لا الاعم.

وبذلك يظهر: أن لاتعارض بين هذا الخبر وما يوافقه عن أخبار التوقف، وبين الأخبار الدالة على التخيير الابتدائي؛ فإن التخيير راجع إلى مرتبة العمل بخلاف التوقف؛ فإنه ناظر إلى مرحلة العلم والتصديق، ولذا ربما لم يناف التوقف الاجتماع مع سائر المراتب كما في رواية «الاحتجاج» عن سماعة قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا؟

قال: لاتعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأل عنه.

قلت: لابد أن نعمل بواحد منهما.

قال: خذ بما خالف العامة» (الحديث)^(٢)

فالأخبار لاتنافي ما بنى عليه العقلاء من التوقف علماً والتخيير عملاً.

وأما أخبار الاحتياط، فلسانها لا يقضى بأزيد من حسن الاحتياط المطلق في جميع الموارد من غير إشعار بكونه من أسباب العلاج.

(١) أقول: نسبته إلى كتاب الكافي الشريف سهو من قلمه؛ إذ الحديث في كتاب عيون أخبار الرضا للصدوق: ٢٩٠/١ عنه وسائل الشيعه: ١١٥/٢٧ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٢٢.

(٢) أنظر الإحتجاج للطبرسي: ١٠٩/٢ باختلاف يسير (منشورات دار النعمان - النجف الأشرف) عنه وسائل الشيعه: ١٢٢/٢٧ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٤٢.

←

هو المقبولة والمرفوعة مع اختلافهما وضعف سند المرفوعة جداً.
والاحتجاج بهما على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو عن
إشكال؛ لقوة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة
وفصل الخصومة كما هو مورد هما،^(٢٥٥) ولا وجه معه للتعدي منه إلى غيره،
كما لا يخفى.

ولا وجه لدعوى تنقيح المناط مع ملاحظة أن رفع الخصومة
بالحكومة في صورة تعارض الحكمين.

وتعارض ما استندا إليه من الروايتين لا يكاد يكون إلّا بالترجيح، ولذا
أمر^{عليه} بإرجاء الواقعة إلى لقائه^{عليه} في صورة تساويهما فيما ذكر من
المزايا بخلاف مقام الفتوى.

ومجرد مناسبة الترجيح لمقامها أيضاً لا يوجب ظهور الرواية في
وجوبه مطلقاً ولو في غير مورد الحكومة، كما لا يخفى.

وإن أبيت إلّا عن ظهورهما في الترجيح في كلا المقامين، فلا مجال
لتقييد إطلاقات التخيير في مثل زماننا - ممّا لا يتمكّن من لقاء الإمام^{عليه} -

→

وأما مرفوعة زرارة: فإن كان المراد فيها بترجيح المشهور على المشهور بالأعدلية
والأوثنية التميّز في مورد يجعل أحد المشهورين الآخر ذا ريب فيسقط عن
الحجية، كانت موافقة للمقبولة، والأفهي رواية شاذة تبطل نفسها نفسها.

فتبين من جميع ما مر: أن لا تعارض بين أخبار الباب أصلاً، وأنها متفقة في معنى
واحد من غير تعارض وهو: الارشاد الى ما بنى عليه العقلاء في تعارض الخبرين
بينهم من التوقّف في مقام الحكم والتخيير في مقام العمل. (الطباطبائي)

(٢٥٥) كون مورد المرفوعة هو التخاصم والتنازع فيه خفاء. (الطباطبائي)

بهما؛ لقصور المرفوعة سنداً، وقصور المقبولة دلالة؛ لاختصاصها بزمان^(٢٥٦) التمكن من لقائه عليه السلام، ولذا ما أرجع إلى التخيير بعد فقد الترجيح.

مع أن تقييد الإطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين بلا استفصال عن كونهما متعادلين أو متفاضلين - مع ندرة كونهما متساويين جداً بعيد قطعاً؛ بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذاك الاختصاص لوجب حملها عليه، أو على ما لا يتألف منها من الحمل على الاستحباب - كما فعله بعض الأصحاب^(١) - ويشهد به الاختلاف الكثير بين ما دلّ على الترجيح من الأخبار.

ومنه قد انقده: حال سائر أخباره.

مع أن في كون أخبار موافقة الكتاب، أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً.

وجهه: قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة؛ بشهادة ما ورد: في أنه زخرف وباطل^(٢)، وليس بشيء^(٣)، أو أنه لم

(٢٥٦) فيه ما مر، نعم هي مختصة بصورة احتمال الوصول الى بيانه عليه السلام اعم من الشفاء والنقل، ولذا ما ارجع الى التخيير بعد فقد الترجيح، لما ذكره المصنف رحمته الله. (الطبائبي)

(١) نسبته الشيخ عبدالحسين الرشتي في شرحه على الكفاية: ٣٢٤/٢ إلى العلامة المجلسي.

(٢) انظر وسائل الشريعة: ١١١/٢٧ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١٤ و ١٥.

(٣) إشارة إلى رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (من طلق ثلاثاً في مجلس فليس بشيء، من خالف كتاب الله عز وجل ردّ إلى كتاب الله عز وجل). انظر وسائل الشريعة:

نقله^(١)، أو أمر بطرحه على الجدار^(٢).

وكذا الخبر الموافق للقوم؛ ضرورة أن أصالة عدم صدوره تقيّة - بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لو لا القطع به - غير جارية؛ للوثوق حينئذ بصدوره كذلك.

وكذا الصدور أو الظهور في الخبر المخالف للكتاب يكون موهوناً بحيث لا يعمّه أدلة اعتبار السند ولا الظهور، كما لا يخفى.

فتكون هذه الأخبار في مقام تميّز الحجّة، عن اللّاحجّة، لا ترجيح الحجّة على الحجّة فافهم^(٣٥٧).

(٢٥٧) قال المحقّق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«لعلّه إشارة إلى أن مخالفة الكتاب على نحوين:

تارة بنحو التباين، وأخرى: بنحو العموم والخصوص.

والأخبار المتقدّمة ظاهرة في المخالفة على نحو التباين؛ لأن المخالفة بنحو العموم والخصوص مما لا ريب فيها، ولذا جاز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد.

وعليه: فلا مانع من عدّة الموافقة للكتاب من المرجّحات؛ لأن الخبر المخالف للكتاب

(١) أنظر وسائل الشيعة: ١١١/٢٧ - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

(٢) رواها الشيخ الطوسي مرسلًا عن النبي ﷺ باللفظ التالي:

(إذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فاقبلوه، وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط) أنظر التبيان: ٥/١ والظاهر انه مأخوذ من كتب العامة، غير أننا لم نجده في مصادرهم المعروفة.

وكذا أورده في العدة أيضاً باللفظ التالي:

(إذا جاءكم عنّا حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافق كتاب الله فخذوه وإن خالفه فردّوه)، أو (فاضربوا به عرض الحائط). أنظر عدّة الأصول: ٣٥٠/١.

وإن أبيت عن ذلك فلا محيص عن حملها توفيقاً بينها وبين الإطلاقات: إمّا على ذلك، أو على الاستحباب كما أشرنا إليه آنفاً هذا.

ثم إنّه لو لا التوفيق بذلك للزم التقييد أيضاً في أخبار المرجّحات، وهي آية عنه، كيف يمكن تقييد مثل: «ما خالف قول ربنا لم أقله» أو

→

على نحو العموم والخصوص جامع لشرائط الحجّة، ولا يكون المقام من باب تمييز الحجّة عن اللاجّة فيما لو عارضه خبر آخر موافق للكتاب، بل من باب ترجيح إحدى الحجّتين على الأخرى.

ومثله الحال في موافقة العامّة؛ فإن الأخبار الواردة في غير فرض التعارض إنّما تدلّ على ترك ما تفرّد به العامّة كأمره عليه السلام بالرجوع إلى قاضي البلد والأخذ بخلافه، وكالتعليل في وجه أمرهم بخلاف ماذهب إليه العامّة من أنهم كانوا يسألون عليّاً أمير المؤمنين عليه السلام ثم يجعلون له ضدّاً من عند أنفسهم.

وأما الموافقة في مورد التعارض، ففرضها فرض عدم كون الحكم مما تفرّد به العامّة، مضافاً إلى أنّ المتعارضين ربّما يكونان دالّين على حكمين كليهما موافقين للعامّة، كما في المرفوعة؛ فإنه فرض فيها موافقتهما تارة لها عند العامّة ومخالفتها أخرى معاً لهما، وهذا يدلّ على أنّ مورد المعارضة ليس دائماً يكون أحد الخبرين موافقاً لما تفرّد به العامّة، مع أنّ المتعارضين الموافقين للعامّة ربّما يكونان دالّين على حكمين متنافيين بالسلب والإيجاب، ولا يعقل أن يكون الرّشد في خلاف السلب والإيجاب معاً. هذا مضافاً إلى أنّ موافقة الكتاب ومخالفة العامّة قد ذكرا في المقبولة وفي المرفوعة بعد ذكر جملة من المرجّحات، فلو كان ذلك من باب تمييز الحجّة عن اللاجّة لكان ذكرهما متقدّماً على بقيّة المرجّحات.

فانّضح: أن دعوى موافقة العامّة دائماً حتّى في مورد التعارض من باب تمييز الحجّة عن اللاجّة لا يخلو عن إشكال. انتهى أنظر بداية الوصول: ٨٩/٩

«زخرف» أو «باطل»؟ كما لا يخفى.

فتلخص مما ذكرنا: أن إطلاقات التخيير محكمة وليس في الأخبار ما يصلح تقييدها.

[مناقشة الاستدلال على وجوب الترجيح]

نعم، قد استدلّ على تقييدها ووجوب الترجيح في المتفاضلين بوجوه آخر:

منها: دعوى الإجماع على الأخذ بأقوى الدليلين.

وفيه: أن دعوى الإجماع^(٢٥٨) - مع مصير مثل الكليني إلى التخيير وهو في عهد الغيبة الصغرى ويخالط النّواب والسفراء قال في ديباجة «الكافي»: «ولا نجد شيئاً أوسع ولا أحوط من التخيير»^(١) - مجازفة.

(٢٥٨) قال المحقق الأصولي الشيخ المشكيني قدس سره:

«لا يخفى: أن ثقة الإسلام لم يخالف في أصل وجوبه، بل هو قدّس سره صرح بوجوبه بالمرجّحين المتقدّمين وبالشهرة الروائية، وأرجع بعد فقدانها إلى التخيير فلاحظ كلامه المنقول في «الرسالة»^(٢).

والأولى أن يورد عليه:

أولاً: باحتمال كون المدرك للجُلّ - لولا الكلّ - هي الأخبار أو سائر الوجوه.

وثانياً: بأنّ القدر المتيقّن منه هو الأقوى في مقام الدلالة، فتأمل.

(١) الموجود في الكافي الشريف: ٩/١ باللفظ التالي: «ولانجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ

علم ذلك كلّهُ إلى العالم عَليّه وبقول ما وسع من الأمر فيه بقوله عَليّه: (بأيهما أخذتم من

باب التسليم وسعكم).

(٢) فرائد الاصول: ٧٤/٤.

ومنها: أنه لو لم يجب ترجيح ذي المزية لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً بل ممتنع قطعاً.

وفيه: أنه إنما يجب الترجيح لو كانت المزية موجبة لتأكد ملاك الحجّة في نظر الشارع؛ ضرورة إمكان أن تكون تلك المزية بالإضافة إلى ملاكها من قبيل الحجر في جنب الإنسان وكان الترجيح بها بلا مرجح وهو قبيح، كما هو واضح هذا.

مضافاً إلى ما هو في الإضراب من الحكم بالقبح إلى الامتناع: من أن الترجيح بلا مرجح في الأفعال الاختيارية^(٢٥٩) - ومنها الأحكام الشرعية - لا يكون إلا قبيحاً، ولا يستحيل وقوعه إلّا على الحكيم تعالى، وإلا فهو بمكان

وثالثاً: بأنه على تقدير العموم لا يشمل إلّا لما هو الأقوى في الدليّة، وهو الأقوى سنداً أو دلالة أو جهة، فلا يشمل ما كان أقوى مضموناً؛ لأن ظاهر الإضافة كون الأقوئية في مقام الدليّة، ولادخل لرجحان المضمون بتلك الجهة. انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٨٠/٥.

(٢٥٩) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«في العبارة مسامحة واضحة؛ إذ ظاهره كونه في الأفعال الإختيارية قبيحاً دائماً لا ممتنعاً، وفي غيره ممتنعاً دائماً، والثاني وإن كان كذلك، إلّا أن الأول ليس كما ذكره؛ إذ المرجح فيه: إن كان بمعنى العلة فهو أيضاً محال ذاتاً.

وإن كان بمعنى الداعي العقلاني فهو يصير قبيحاً من دون الاستحالة الذاتية؛ إذ الداعي الغير العقلاني المحرك للفاعل يكفي في وجوده.

وقد تدارك هذه المسامحة في آخر العبارة بقوله: (وبالجملة: الترجيح...) إلى آخره،

فافهم.» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٨٣/٥.

من الإمكان؛ لكفاية إرادة المختار^(٢٦٠) علةً لفعله، وإنما الممتنع هو وجود الممكن بلا علة، فلا استحالة في ترجيحه تعالى للمرجوح، إلا من باب امتناع صدوره منه تعالى، وأما غيره فلا استحالة في ترجيحه لما هو المرجوح مما باختياره.

و بالجملة: الترجيح بلا مرجح بمعنى «بلا علة» محال، وبمعنى «بلا داع عقلائي» قبيح ليس بمحال، فلا تشبهه.
ومنها: غير ذلك مما لا يكاد يفيد الظن، فالصفح عنه أولى وأحسن.

[حكم تخيير المفتي في عمله وعمل مقلديه]

ثم إنه لا إشكال في الإفتاء بما اختاره من الخبرين في عمل نفسه وعمل مقلديه.

ولا وجه للإفتاء بالتخير في المسألة الفرعية؛ لعدم الدليل عليه فيها.
نعم، له الإفتاء به في المسألة الأصولية، فلا بأس حينئذ باختيار المقلد غير ما اختاره المفتي، فيعمل بما يفهم منه بصريحه، أو بظهوره الذي لا شبهة فيه.

و هل التخير بدوي أم استمراري؟
قضية الاستصحاب - لو لم نقل بأنه قضية الإطلاقات أيضاً - كونه استمرارياً.

(٢٦٠) ليس المراد به ان الارادة مرجحة بذاتها كما قيل بل ان الارادة لاتخلو من مرجح علمي في ظرفها وليس من اللازم مطابقته لمرجح الخبر وهو ظاهر فمن الممكن أن تتعلق الارادة بفعل المرجوح مستندة الى مرجح آخر غير ما في الخبر ودعوى ان لا مرجح للفعل الا ذلك مجازفة. (الطباطبائي)

وتوهم: أن المتخير كان محكوماً بالتخير، ولا تحير له بعد الاختيار، فلا يكون الإطلاق ولا الاستصحاب مقتضياً للاستمرار؛ لاختلاف الموضوع فيهما^(١).

فاسد؛ فإن التخير بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله، وبمعنى آخر لم يقع في خطاب موضوعاً للتخير أصلاً، كما لا يخفى.

(١) أنظر فرائد الأصول: ٤٣/٤.

فصل: [الإقتصار على المرجحات المنصوصة]

هل هو على القول بالترجيح يقتصر فيه على المرجحات المخصوصة المنصوصة، أو يتعدى إلى غيرها؟

قيل: بالتعدّي^(١)؛ لما في الترجيح بمثل الأصدقّة والأوثقيّة ونحوهما ممّا فيه من الدلالة على أنّ المناط في الترجيح بها هو كونها موجهة للأقربيّة إلى الواقع.

ولما في التعليل - بأنّ «المشهور ممّا لا ريب فيه» - : من استظهار أنّ العلّة هو عدم الربب فيه بالإضافة إلى الخبر الآخر، ولو كان فيه ألف ريب. ولما في التعليل بأنّ الرشد في خلافهم. ولا يخفى ما في الاستدلال بها:^(٢٦١)

أما الأوّل: فإنّ جعل خصوص شيء فيه جهة الإراءة والطريقيّة حجّة أو مرجحاً، لا دلالة فيه على أنّ الملاك فيه بتمامه جهة إراءة، بل لا إشعار

(٢٦١) قد عرفت فيما مر: ضعف هذه المناقشات فارجع. نعم، اشتمال الروايات على مثل الاعدلية والأورعية مما يوهن أصل الاستدلال. (الطباطبائي)

فيه، كما لا يخفى؛ لاحتمال دخل خصوصيته في مرجحيته أو حجّيته، لا سيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به، إلاّ تعبدًا، فافهم^(٢٦٢).

وأما الثاني: فلتوقّفه على عدم كون الرواية المشهورة في نفسها ممّا لا ريب فيها، مع أن الشهرة في الصدر الأوّل بين الرواة وأصحاب الأئمة عليهم السلام موجبة لكون الرواية ممّا يطمأن بصدورها بحيث يصحّ أن يقال عرفاً: إنّها ممّا لا ريب فيها، كما لا يخفى.

ولا بأس بالتعديّ منه إلى مثله ممّا يوجب الوثوق والاطمئنان بالصدور، لا إلى كلّ مزية ولو لم يوجب إلاّ أقربيّة ذي المزية إلى الواقع من المعارض الفاقد لها.

وأما الثالث: فلاحتمال أن يكون الرشد في نفس المخالفة؛ لحسنها. ولو سلّم أنّه لغلبة الحقّ في طرف الخبر المخالف فلا شبهة في حصول الوثوق بأنّ الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدوراً أو جهة، ولا بأس بالتعديّ منه إلى مثله كما مرّ آنفاً.

و منه انقدح: حال ما إذا كان التعليل لأجل افتتاح باب التقيّة فيه؛ ضرورة كمال الوثوق بصدوره كذلك، مع الوثوق بصدورها لو لا القطع به في الصدر الأوّل؛ لقلّة الوسائط ومعرفتها هذا.

مع ما في عدم بيان الإمام عليه السلام للكليّة^(٢٦٣)؛ كي لا يحتاج السائل إلى

(٢٦٢) قال الشيخ محمد طاهر آل راضي دامت له:

«لعلّه يشير إلى أنه لما كان نقل أكثر الرواة بالمضمون فيكون للأفقهية جهة إراءة عن الواقع؛ لوضوح أنّ الأفقه أقرب إلى الإحاطة بالواقع من غير الأفقه.» انتهى أنظر بداية الوصول: ١٠٩/٩.

(٢٦٣) هذا وارد على أصل القول بالمرجحات، فهو مشترك الورود بين من يرى

إعادة السؤال مراراً، وما في أمره عَلَيْهِ السَّلَامُ بالإرجاء ^(٢٦٤) - بعد فرض التساوي فيما ذكره من المزايا المنصوصة - من الظهور في أنّ المدار في الترجيح على المزايا المنصوصة، كما لا يخفى.

ثم إنه بناءً على التعدي حيث كان في المزايا المنصوصة ما لا يوجب الظنّ بذی المزیة ولا أقریبته - كبعض صفات الراوي مثل الأورعية، أو الأفقية إذا كان موجهما ممّا لا يوجب الظنّ أو الأقریة، كالترّوع من الشبهات، والجهد في العبادات، وكثرة التّبع في المسائل الفقهيّة، أو المهارة في القواعد الأصوليّة - فلا وجه للاقتصار على التعدي إلى خصوص ما يوجب الظنّ أو الأقریة، بل إلى كل مزیة ^(٢٦٥) ولو لم تكن بموجبة لأحدهما، كما لا يخفى.

وتوهّم: أنّ ما يوجب الظنّ بصدق أحد الخبرين لا يكون بمرجّح، بل موجب لسقوط الآخر عن الحجّة؛ للظنّ بكذبه حينئذٍ ^(١).

→

التعدي عن المرجحات، المنصوصة ومن يرى الاقتصار عليها. (الطباطبائي)

(٢٦٤) إذ لو كان ترجيح بغير المرجحات المنصوصة كان عليه عَلَيْهِ السَّلَامُ بيانه قبل ذكر الارجاع فهو مدفوع بالاطلاق.

وفيه: انّ المرجحات الراجعة الى كاشفية الرواية جميعها راجعة الى الصدق والوثوق وقد ذكرهما، وأمّا نحو الشهرة الفتوائية والألوية الظنية، فالأوّل غير محقّق

المصداق في زمان الحضور والثاني غير مؤثر؛ لعدم حجية الظن. (الطباطبائي)

(٢٦٥) هذا إنّما يتم لو كان للتعدي وجه غير كون ملاك الترجيح قوة دليية الدليل وكاشفیه. (الطباطبائي)

فاسد؛ فإنَّ الظنَّ بالكذب لا يضرَّ بحجِّية ما اعتبر من باب الظنِّ نوعاً،
وإنَّما يضرُّ فيما أخذ في اعتباره عدم الظنِّ بخلافه، ولم يؤخذ في اعتبار
الأخبار - صدوراً ولا ظهوراً ولا جهةً - ذلك.

هذا مضافاً إلى اختصاص حصول الظنِّ بالكذب بما إذا علم بكذب
أحدهما صدوراً، وإلا فلا يوجب الظنَّ بصدور أحدهما؛ لإمكان صدورهما
مع عدم إرادة الظهور في أحدهما أو فيهما، أو إرادته تقيّة، كما لا يخفى.
نعم، لو كان وجه التعدي اندراج ذي المزيّة في أقوى الدليلين
لوجب الاقتصار على ما يوجب القوّة في دليليته، وفي جهة إثباته وطريقتيته،
من دون التعدي إلى ما لا يوجب ذلك، وإن كان موجباً لقوّة مضمون ذيه
ثبوتاً، كالشهرة الفتوائية، أو الأولويّة الظنيّة ونحوهما؛ فإنَّ المنساق من
قاعدة: «أقوى الدليلين» أو المتيقّن منها إنّما هو الأقوى دلالة^(٢٦٦)، كما لا
يخفى، فافهم^(٢٦٧).

(٢٦٦) قال المحقّق المشكيني قدس سره:

«لفظ «الدلالة» ظاهر في الظهور، لا الدليّة الشاملة له والسند والجهة.

والمراد هو الثاني، كما يظهر من صدر الكلام.

وفي العبارة مسامحة واضحة.» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٠٢/٥.

(٢٦٧) قال المحقّق الشيخ محمّد طاهر آل راضي قدس سره:

«لعلّه إشارة إلى أنه لا وجه للجمود على عنوان الدليّة؛ فإنَّ الدليل حيث انه فإن في

مدلوله فقوّة مدلوله تسري إليه؛ فإنَّ الخبر كما يوصف بكونه مخالفاً للعامة مع أنّ

المخالف للعامة مدلوله ومضمونه، كذلك يوصف الخبر بأنه أقوى فيما إذا كان

مضمونه أقوى.

→

أو أنه إشارة إلى وهن الإجماع على القضية المذكورة؛ فانه حيث كان محتمل المدرك فلا حجة فيه، وإن قلنا بحجة الإجماع المنقول، والله العالم.» إنتهى أنظر بداية الوصول: ١٢٥/٩.

فصل : [اختصاص قواعد التعارض بغير موارد الجمع العرفي]

قد عرفت سابقاً: أنه لا تعارض في موارد الجمع والتوفيق العرفي، ولا يعمّها ما يقتضيه الأصل في المتعارضين: من سقوط أحدهما رأساً وسقوط كل منهما في خصوص مضمونه، كما إذا لم يكونا في البين، فهل التخيير أو الترجيح يختصّ أيضاً بغير مواردّها أو يعمّها؟ قولان: أولهما المشهور، وقصارى ما يقال في وجهه:

أنّ الظاهر من الأخبار العلاجيّة - سؤالاً وجواباً - هو التخيير أو الترجيح في موارد التخيّر ممّا لا يكاد يستفاد المراد هناك عرفاً، لا فيما يستفاد ولو بالتوفيق؛ فإنّه من أنحاء طرق الاستفادة عند أبناء المحاوره^(١).

ويُشكل: بأنّ مساعدة العرف على الجمع والتوفيق، وارتكازه في أذهانهم على وجه وثيق، لا يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع؛ لصحّة السؤال بملاحظة التخيّر في الحال^(٢٦٨)، لأجل ما يتراءى من المعارضة، وإن كان يزول عرفاً بحسب المآل، أو للتخيّر في الحكم

(٢٦٨) لو كان التنافي الابتدائي موجّباً لشمول الرواية للظاهر والأظهر كان موجّباً لشمولها لمورد الورود والحكومة أيضاً، والجواب الجواب. (الطباطبائي)

واقعا^(٢٦٩) وإن لم يتحير فيه ظاهراً، وهو كاف في صحته قطعاً.

مع إمكان أن يكون لاحتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقة المتعارفة بين أبناء المحاورة، وجلّ العناوين المأخوذة في الأسئلة - لو لا كلّها - يعمّها، كما لا يخفى.

ودعوى: أن المتيقّن منها غيرها.

مجازفة، غايته: أنه كان كذلك خارجاً لا بحسب مقام التخاطب، وبذلك ينقدح وجه القول الثاني.

اللهم إلا أن يقال: إن التوفيق في مثل الخاصّ والعامّ والمقيّد والمطلق كان عليه السيرة القطعية من لدن زمان الأئمة عليهم السلام وهي كاشفة إجمالاً عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي، لو لا دعوى اختصاصها به، وأنها - سؤالاً وجواباً - بصدد الاستعلاج والعلاج في موارد التحير والاحتياج، أو دعوى الإجمال، وتساوي احتمال العموم مع احتمال الاختصاص.

ولا ينافيها مجرد صحة السؤال لما^(١) لا ينافي العموم^(٢٧٠) ما لم يكن هناك ظهوراً أنه لذلك.

(٢٦٩) يدفعه: عدم التعرض في الجواب لهذه الجهة أصلاً، وبذلك يدفع الاعتراض التالي أيضاً. (الطباطبائي)

(٢٧٠) قال المحقق الأصولي الشيخ المشكيني قدس سره:

«ولا يخفى عدم حُسن العبارة، والمراد: أن صحة السؤال عن مطلق التعارض لا توجب ظهوراً له فيه.» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٠٦/٥.

فلم يثبت بأخبار العلاج ردع عما هو عليه بناء العقلاء وسيرة العلماء:
من التوفيق، وحمل الظاهر على الأظهر، والتصرف فيما يكون صدورهما
قرينة عليه، فتأمل^(٢٧١).

(٢٧١) قال المحقق سلطان العلماء الأراكي قوله:

أقول: هذه الوجوه المذكورة في كلام الأستاذ [الخراساني] إنتصاراً للقول المشهور
كلها مدخولة.

أما كشف السيرة القطعية إجمالاً عن تخصيص أخبار العلاج.

ففيه: أنه لو سلم، فإنما هو في خصوص العام والخاص، لا في النص أو الأظهر مع
الظاهر؛ لعدم ثبوت السيرة القطعية على ذلك، فعنوان الاختلاف الموضوع في

أخبار العلاج الحاصل من التنافي البدوي بينهما مشمول لأخبار العلاج.

وأما دعوى: اختصاصها بغير مورد التوفيق العرفي.

ففيه: أن التحير البدوي حاصل للسائل لأجل التنافي البدوي المنطبق عليه عنوان
الاختلاف وإن كان يزول عرفاً بحسب المآل وقد مرّ في كلام الأستاذ.

وأما دعوى الإجمال.

ففيه: منع بعد صدق عنوان الاختلاف الواقع في أخبار العلاج.

ودعوى: عدم منافاة مجرد صحة السؤال لمورد الجمع العرفي الغير المنافي للعموم

مالم يكن هناك ظهور أن السؤال عن حكم الجمع العرفي.

مجازفة؛ إذ العموم ظهور وضعي يسري حكمه لكل ما يتناوله، والمفروض عدم

الاختصاص وعدم الإنصراف، فكيف يسع لهذا القائل منع الظهور لذلك؟ وكذلك

الحال في الإطلاق.

وأما قوله: (فلم يثبت بأخبار العلاج ردع عما عليه بناء العقلاء من الجمع العرفي).

ففيه: أن هذا ردع تبعي مقصود بالتبع، لا استقلالي مقصود بالأصالة، ومثله ليس ردعاً

→

لبناءهم، بل هو تصرف في دليل حجّة السند الذي زمامه بيد الشارع، لا تصرف في حجّة الظهور وإن كان يحصل ذا بالتبع.
ولعلّ قوله: (فتأمل) إشارة إلى ما ذكرنا.

وبعد اللتيا والتي لست أظنّ بالأستاذ مخالفة المشهور، مع أنّه قدّس سرّ في حاشيته على الفرائد لتوجيه كلام شيخ الطائفة قدّس سرّ بما ينطبق على الجمع العرفي...» إنتهى أنظر حاشية كفاية الأصول لسلطان العلماء الأراكي: ١٨٥/٧.

فصل: [ما قيل في المرجّحات النوعية]

قد عرفت: حكم تعارض الظاهر والأظهر، وحمل الأوّل على الآخر، فلا إشكال فيما إذا ظهر: أنّ أيّهما ظاهر، وأيّهما أظهر. وقد ذكر فيما اشبهه الحال لتمييز ذلك ما لا عبرة به أصلاً، فلا بأس بالإشارة إلى جملة منها وبيان ضعفها.

[ترجيح العموم على الإطلاق]

منها: ما قيل^(١) في ترجيح ظهور العموم على الإطلاق، وتقديم التقييد على التخصيص - فيما دار الأمر بينهما -: من كون ظهور العام في العموم تنجيزياً، بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق؛ فإنّه معلق على عدم البيان، والعام يصلح بياناً، فتقديم العام حينئذ لعدم تمامية مقتضى الإطلاق معه، بخلاف العكس؛ فإنّه موجب لتخصيصه بلا وجه، إلّا على نحو دائر.^(٢٧٢) ومن أنّ التقييد^(٢٧٣) أغلب من التخصيص.

(٢٧٢) الدور معيّ غير حقيقي على ما عرفت نظيره في تقديم الأمانة على الأصل في آخر الاستصحاب، والكلام هاهنا نظير الكلام هناك. (الطباطبائي)
(٢٧٣) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

(١) أنظر فرائد الأصول: ٩٧/٤ - ٩٨.

وفيه: أن عدم البيان الذي هو جزء المقتضي في مقدّمات الحكمة إنّما هو عدم البيان في مقام التخاطب لا إلى الأبد. وأغلبية التقيد مع كثرة التخصيص - بمثابة قد قيل: «ما من عامٍ إلا وقد خصّ» - غير مفيد فلا بدّ في كلّ قضية من ملاحظة خصوصيّاتها الموجبة لأظهرية أحدهما من الآخر، فتدبر.

[ترجيح التخصيص على النسخ]

ومنها: ما قيل^(١) فيما إذا دار بين التخصيص والنسخ - كما إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص؛ حيث يدور بين أن يكون الخاصّ مخصّصاً أو يكون العامّ ناسخاً، أو ورد الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعام؛ حيث يدور بين أن يكون الخاصّ مخصّصاً للعامّ أو ناسخاً له ورافعاً لاستمراره ودوامه - في وجه تقديم التخصيص على النسخ من غلبة التخصيص وندرة النسخ.

ولا يخفى: أن دلالة الخاصّ أو العامّ على الاستمرار والدوام إنّما هو بالإطلاق لا بالوضع، فعلى الوجه العقليّ في تقديم التقيد على التخصيص كان اللازم في هذا الدوران تقديم النسخ على التخصيص أيضاً. وأنّ غلبة التخصيص إنّما توجب أقوائية ظهور الكلام في الاستمرار

→

«ظاهر الشيخ، بل صريحه في «الرسالة» [فرائد: ٩٧/٤-٩٨] إنحصار الوجه الأوّل في مذهب السلطان قُلَيْسُ، والثاني في المذهب المنسوب إلى المشهور، وقد نقلهما في العبارة مطلقين.» انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢١٠/٥.

(١) أنظر الفصول الغروية: ٢١٣ - ٢١٦ وأيضاً فرائد الأصول: ٩٣/٤ - ٩٤.

والدوام من ظهور العام في العموم إذا كانت مرتكزة في أذهان أهل المحاورة؛ بمثابة تعدد من القرائن المكتتفة بالكلام، وإلا فهي وإن كانت مفيدة للظن بالتخصيص، إلا أنها غير موجبة لها، كما لا يخفى.

ثم إنه بناء على اعتبار عدم حضور وقت العمل في التخصيص - لثلاً يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة - يُشكل الأمر في تخصيص الكتاب^(٢٧٤)

(٢٧٤) قد عرفت في مبحث القطع: أن العلم شأنه التجيز وإن كان ما يتعلق بالتكليف ويتم به أمره فهو راجع إلى مرتبة الفعلية يجب تحقيقه قبله، والألم يتحقق فعلية التكليف، وعلى هذا فلو فرض مقارنة اظهار تكليف ما بمفسدة ملزمة، أو إخفاءه بمصلحة ملزمة كان لازمه عدم بلوغ التكليف قبل انقضاء المانع إلى مرتبة الفعلية هذا.

والذي ينبغي أن يقال في المقام: أن الأدلة متراكمة على اكمال الدين قبل رحلة النبي ﷺ ولازمه اشتمال الكتاب والسنة على كل حكم شرعي وما يحتاج إليه ذلك من البيان ثم اختفاء بعض ذلك بعد رحلة النبي ﷺ إنما هو لأمر خارجة غير راجعة إلى ناحية الشارع.

ومن الثابت المقرر في محله أيضاً: أن الامام وظيفته بيان الأحكام دون التشريع، وعلى هذا فلا يكون تأخر التخصيص الواقع في كلام الامام عن عمومات الكتاب والسنة من قبيل تأخر البيان عن وقت الحاجة، بل من قبيل البيان لما خفى من الدين لأسباب خارجية وعلل اتفاقية، فلا اشكال من رأس.

فان قلت: أن الاصحاب يعاملون مع كلمات الائمة معاملة الكلام المشرع دون الكلام الحاكي عن التشريع كما تراهم يستفيدون خصوصيات الجعل من خصوصيات ألفاظ الرواية.

قلت: لا يدل ذلك على مزيد من دعوى الاتحاد والمطابقة بين الحاكي والمحكي

→

والتفسير والمفسر.

فإن قلت: إن عدة من الروايات يدل على ذلك، كما استدل في بعضها على ذلك بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (الآية)^(١) وغير ذلك.

قلت: لا يدل ذلك على أزيد من افتراض طاعة الامام فيما يقول كالرسول، وأما إن وجهه: ثبوت مقام التشريع في حقهم، أو حق الحفظ والبيان؟ فلا دلالة فيها على ذلك لو لم يدل التمسك بالآية على الثاني، على أنها أخبار آحاد معارضة بأخرى ولا يركن إليها في أصول المعارف الدينية وهو ظاهر.

ويتبين بذلك كله: أن لamenى لنسخ الكتاب بالروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام.

وأما نسخ الكتاب بالسنة النبوية فهو وإن كان جازماً بالنظر الى مثل قوله تعالى: ﴿مَّا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الآية)^(٢) حيث يقضى بكون حكمه ﷺ حكمه تعالى، فجواز نسخ الكتاب بالكتاب يقضى بجواز نسخ الكتاب بالسنة، لكن الخبر المتفق على نقله بين الفريقين عن النبي ﷺ في نفي صدور ما يخالف الكتاب عنه ﷺ يدل على نفي نسخ الكتاب بالسنة بلا ريب، وهو الظاهر من مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (الآية)^(٣).

اذ اطلاقه يشمل إتيان الباطل من غير القرآن إليه سواء كان من غير الله سبحانه أو من جانبه تعالى بغير القرآن كالحديث القدسي والسنة النبوية أو كتاب آخر ينزل بعد

(١) النساء: ٥٩.

(٢) الحشر: ٧.

(٣) فصلت: ٤٢.

←

أو السنة بالخصوصات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام؛ فإنها صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتهما، والتزام نسخهما بها ولو قيل بجواز نسخهما بالرواية عنهم عليهم السلام كما ترى.

فلا محيص في حله من أن يقال: إن اعتبار ذلك حيث كان لأجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة - وكان من الواضح أن ذلك فيما إذا لم يكن هناك مصلحة في إخفاء الخصوصات، أو مفسدة في إبدائها، كإخفاء غير واحد من التكاليف في الصّدر الأوّل - لم يكن بأس بتخصيص عموماتهما بها واستكشاف أن موردها كان خارجاً عن حكم العامّ واقعاً وإن كان داخلياً فيه ظاهراً.

ولأجله لا بأس بالالتزام بالنسخ، بمعنى^(٢٧٥) رفع اليد بها عن ظهور تلك العمومات بإطلاقها في الاستمرار والدوام أيضاً، فتفطن.

→

القرآن فينسخه، وأما النسخ لبعضه ببعضه الآخر فلا يكون من قبيل إتيان الباطل، بل تحديد البعض للبعض ومثله قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (الآية)^(١) فتبين: أن القرآن لا ينسخ بغيره مطلقاً. (الطباطبائي)

(٢٧٥) وهذا بالحقيقة يرجع الى الاصطلاح بتسمية تقييد كل اطلاق إستمراري بالنسخ وإن لم يشمل على حكم فعلي ثابت حدوداً فيرجع النزاع لفظياً، ومن الممكن حينئذ أن يصدق النسخ على كل تخصيص منفصل فتدبر فيه. (الطباطبائي)

فصل: [عدم انقلاب النسبة]

لا إشكال في تعيين الأظهر لو كان في البين إذا كان التعارض بين الاثنين، وأمّا إذا كان بين الزائد عليهما فتعيّنه ربّما لا يخلو عن خفاء. ولذا وقع بعض الأعلام^(١) في اشتباه وخطأ حيث توهّم: أنّه إذا كان هناك عامّ وخصوصات، وقد خصّص ببعضها كان اللازم ملاحظة النسبة بينه وبين سائر الخصوصات بعد تخصيصه به، فرّبما تنقلب النسبة إلى عموم وخصوص من وجه، فلا بدّ من رعاية هذه النسبة وتقديم الراجح منه ومنها، أو التخيير بينه وبينها لو لم يكن هناك راجح لا تقدّمها عليه، إلّا إذا كانت النسبة بعده على حالها.

وفيه: أنّ النسبة إنّما هي بملاحظة الظهورات، وتخصيص العامّ بمخصّص منفصل، ولو كان قطعياً لا ينثلم به ظهوره وإن انثلم به حجّيته^(٢٧٦)، ولذلك يكون بعد التخصيص حجّة في الباقي؛ لأصالة عمومه

(٢٧٦) قال المحقق الشيخ عبدالكريم الحائري قدس سره:

«أقول: الذي لا ينثلم هو ظهوره في المعنى تصوّري أعني الملقى في ذهن السامع حين سماعه.

(١) المحقق النراقي أنظر مناهج الأحكام: ٣١٧. وأنظر عوائد الأيام العائدة رقم ٤٠.

بالنسبة إليه.

لا يقال: إنَّ العامَّ بعد تخصيصه بالقطعي لا يكون مستعملاً في العموم قطعاً، فكيف يكون ظاهراً فيه؟!

فإنَّه يقال: إنَّ المعلوم عدم إرادة العموم لا عدم استعماله فيه لإفادة القاعدة الكلّية، فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها، وإلا لم يكن وجه في حجّيته في تمام الباقي؛ لجواز استعماله حينئذ فيه وفي غيره من المراتب التي يجوز أن ينتهي إليها التخصيص.

وأصالة عدم مخصّص آخر لا يوجب انعقاد ظهور له، لا فيه ولا في غيره من المراتب؛ لعدم الوضع ولا القرينة المعيّنة لمرتبة منها، كما لا يخفى؛ لجواز إرادتها وعدم نصب قرينة عليها.

نعم، ربّما يكون عدم نصب قرينة مع كون العام في مقام البيان قرينة على إرادة التمام، وهو غير ظهور العام فيه في كل مقام.

فانقذح بذلك: أنّه لا بُدَّ من تخصيص العام بكلّ واحد من الخصوصات مطلقاً ولو كان بعضها مقدّماً أو قطعياً، ما لم يلزم منه محذور

→

وأما ظهوره في إرادة المتكلّم فلا شك في اختلافه بعد التخصيص بالمنفصل؛ إذ قبله ظاهر في إرادة الجميع على حدّ سواء، وبعده يقطع بعدم إرادة البعض المخرج ويصير ظهوره في إرادة الباقي أقوى، ولذا قد تصل كثرة التخصيص إلى مرتبة يقطع بإرادة الباقي.

والعمدة في عدم الانقلاب هو ما ذكرنا: من كون الخصوصات في عرض واحد، ولا وجه لملاحظة بعضها قبل الآخر حتى يوجب انقلاب النسبة. انتهى. أنظر درر

انتهائه إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه عرفاً، ولو لم يكن مستوعبة لأفراده، فضلاً عما إذا كانت مستوعبة لها، فلا بُدَّ حينئذٍ من معاملة التباين بينه وبين مجموعها، ومن ملاحظة الترجيح بينهما وعدمه.

فلو رَجَّح جانبها أو اختير - فيما لم يكن هناك ترجيح - فلا مجال للعمل به أصلاً، بخلاف ما لو رَجَّح طرفه أو قَدِّمَ تخييراً فلا يطرح منها، إلا خصوص ما لا يلزم مع طرحه المحذور من التخصيص بغيره؛ فإنَّ التباين إنما كان بينه وبين مجموعها لا جميعها، وحينئذٍ فربَّما يقع التعارض بين الخصوصات فيخصَّص ببعضها ترجيحاً أو تخييراً، فلا تغفل.

هذا فيما كانت النسبة بين المتعارضات مُتَّحِدة.

وقد ظهر منه حالها فيما كانت النسبة بينها متعدِّدة:

كما إذا ورد هناك عامان من وجه مع ما هو أخصّ مطلقاً من أحدهما، وأنَّه لا بُدَّ من تقديم الخاصِّ على العامِّ، ومعاملة العموم من وجه بين العامِّين من الترجيح والتخيير بينهما، وإن انقلبت النسبة بينهما إلى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما؛ لما عرفت: من أنَّه لا وجه إلا لملاحظة النسبة قبل العلاج.

نعم، لو لم يكن الباقي تحته بعد تخصيصه إلا ما لا يجوز أن يجوز عنه التخصيص، أو كان بعيداً جداً لَقُدِّمَ على العامِّ الآخر، لا لانقلاب النسبة بينهما، بل لكونه كالنصِّ فيه، فيقدِّم على الآخر الظاهر فيه بعمومه، كما لا يخفى.

فصل : [رجوع المرجّحات إلى المرجح الصدوري وعدم الترتيب بينها]

لا يخفى: أنّ المزايا المرجّحة لأحد المتعارضين الموجبة للأخذ به وطرح الآخر - بناءً على وجوب الترجيح - وإن كانت على أنحاء مختلفة ومواردها متعدّدة من راوي الخبر، ونفسه، ووجه صدوره، ومتمنه، ومضمونه، مثل: الوثاقة، والفقاهاة، والشهرة، ومخالفة العامة، والفصاحة، وموافقة الكتاب، والموافقة لفتوى الأصحاب،... إلى غير ذلك ممّا يوجب مزية في طرف من أطرافه خصوصاً لو قيل بالتعدي من المزايا المنصوصة، إلّا أنّها موجبة لتقديم أحد السندين وترجيحه وطرح الآخر^(٢٧٧)؛ فإنّ أخبار العلاج

(٢٧٧) قال المحقّق سلطان العلماء الأراكي قدس سره:

«أقول: هذا ناظر إلى كلام الشيخ قدس سره [حيث] قال:

«إنّ الترجيح إمّا من حيث الصدور بمعنى جعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور غيره.

ومورد هذا المرجّح: قد يكون في السند كأعدلية الراوي، وقد يكون في المتن ككونه أفصح.

وإمّا أن يكون من حيث جهة الصدور؛ فإنّ صدور الرواية: قد يكون لجهة بيان الحكم الواقعي، وقد يكون لبيان خلافه لتقيّة أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع.

→

وإما أن يكون من حيث المضمون: بأن يكون مضمون أحدهما أقرب في النظر إلى الواقع». انتهى.

أقول: يظهر من كلمات الشيخ في مواضع منها الترتيب بين المرجحات، كتقدم مرتبة المرجح الصدوري على المرجح من جهة الصدور، وتقدم مرتبة المرجح المضموني على المرجح الصدوري سواء كان داخلياً أم خارجياً.

وكتأخر مرتبة المرجح من جهة الصدور عن المرجح المضموني.

أما الأول: فلأنه إذا حكم بعدم صدور المرجوح صدوراً بمقتضى دليل الترجيح من حيث الصدور، فليس هناك خبر صادر عن الشارع حتى يحكم بأن صدوره لبيان الحكم الواقعي من جهة قيام الخبر المعتبر عليه في قبال الخبر المرجوح من حيث الصدور.

وهذا هو المراد بقوله في غير هذا الموضع: (لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً... الخ).

وبعبارة أخرى: معنى التعبد بالصدور هو العمل بالخبر وترتيب الآثار عليه، وهذا المعنى لا يمكن ثبوته مع حمل الخبر على التقية.

وأما الثاني - وهو تقديم المرجح من حيث المضمون على المرجح من حيث الصدور -:

فمن جهة أن الترجيح بحسب الصدور إنما هو لأجل كون الراجح صدوراً أقرب إلى الحكم الواقعي، ومتى كان الوجه كون الراجح أقرب إلى الواقع نوعاً من المرجوح؛ فإذن لا يزاحمه الرجحان من حيث الصدور.

وإلى هذا ينظر قوله في موضع آخر: (لأن رجحان السند إنما اعتبر لتحصيل الأقرب إلى الواقع).

وأما تأخر المرجح من جهة الصدور عن المرجح المضموني؛ فقد ظهر من جهة تأخره عن المرجح الصدوري المتأخر عن المرجح المضموني. انتهى أنظر حاشية

←

دلت على تقديم رواية ذات مزية في أحد أطرافها ونواحيها.
 فجميع هذه من مرجحات السند حتى موافقة الخبر للثقة؛ فإنها أيضاً
 مما يوجب ترجيح أحد السندين وحجته فعلاً وطرح الآخر رأساً.
 وكونها في مقطوعي الصدور متمخضة في ترجيح الجهة لا يوجب
 كونها كذلك في غيرهما؛ ضرورة أنه لا معنى للتعبّد بسند ما يتعين حمله
 على الثقة،^(٢٧٨) فكيف يقاس على ما لا تعبّد فيه للقطع بصدوره؟!
 ثم إنه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات لو قيل بالتعدي
 وإناطة الترجيح بالظن أو بالأقربىة إلى الواقع^(٢٧٩)؛ ضرورة أن قضية ذلك

→

سلطان العلماء على كفاية الأصول: ٢١٢/٧.

(٢٧٨) قد عرفت: أن وجه جعل الطرق والامارات: الحاقها بالقطع، وجعل الجميع
 بجعل واحد، وعلى هذا: فحال الخبر المظنون الصدور المتعين حمله على الثقة
 حال مقطوع الصدور من غير فرق. (الطباطبائي)
 (٢٧٩) قال المحقق سلطان العلماء الأراكي قدس سره:

«أقول: بيانه: انه بناءً على القول بالترجيح بمطلق المزية بالملاك المذكور في كلام
 الشيخ قدس سره، أو بما في كلام غيره من الظن لا محيص إلا من حمل ما نصّ على
 الترجيح به في المقبولة والمرفوعة وغيرهما على التمثيل من باب ذكر الأفراد
 الغالبة المتداولة للكبرى المستفادة من التعليل؛ (بأن المجمع عليه لا يرب فيه، وبأن
 الرشد والحق في خلافهم)؛ لوضوح منافية اشتراط تقدّم بعضها على بعض،
 والترتيب بينها لمفاد عموم العلة لكل ما فيه الملاك من المزايا؛ لوضوح أن لعموم
 العلة حق التحكيم على المعلّل، فيجب الترجيح بكل ما فيه ملاكه سواء كان له
 تقدّم ذكرى في الروايات أم لا.

←

تقديم الخبر الذي ظنّ صدقه، أو كان أقرب إلى الواقع منهما والتخير بينهما إذا تساوى، فلا وجه لإتعاّب النفس في بيان أنّ أيّها يقدّم أو يؤخّر، إلّا تعيين أنّ أيّها يكون فيه المناط في صورة مزاحمة بعضها مع الآخر.

وأما لو قيل بالاختصار على المزاي المنصوصة فله وجه؛ لما يترأى من ذكرها مرتّباً في المقبولة والمرفوعة.

مع إمكان أن يقال: إنّ الظاهر كونهما - كسائر أخبار الترجيح - بصدد بيان أنّ هذا مرجّح وذاك مرجّح، ولذا اقتصر في غير واحد منها على ذكر مرجّح واحد، وإلّا لزم تقييد جميعها - على كثرتها - بما في المقبولة وهو بعيد جدّاً.

وعليه: فمتى وجد في أحدهما مرجّح وفي الآخر آخر منها، كان المرجح هو إطلاقات التخيير ولا كذلك على الأوّل، بل لابدّ من ملاحظة الترتيب، إلّا إذا كانا في عرض واحد.

وانقذح بذلك: أنّ حال المرجّح الجهتي حال سائر المرجّحات في أنّه لابدّ في صورة مزاحمته مع بعضها من ملاحظة أنّ أيّهما فعلاً موجب للظنّ بصدق ذيه بمضمونه، أو الأقربيّة كذلك إلى الواقع، فيوجب ترجيحه

→

نعم، لابدّ في صورة مزاحمة بعضها مع الآخر بأن يكون واحد من المتعارضين موافقاً للعامة والآخر موافقاً للكتاب، أو كان راويه أعدل مثلاً من تعيين أنّ أيّهما يكون فيه الملاك، والأنظار في هذا المجال متفاوتة والأقوال مختلفة، ومع فرض التساوي أو الشك فيه شبهة حكميّة كان المرجح إطلاق أخبار التخيير بناءً على القول بوجود الترجيح، والقائل بالتخيير في بادئ الأمر في فسحة من ذلك كلّه. انتهى
أنظر حاشية سلطان العلماء على كفاية الأصول: ٢١٦/٧ - ٢١٧.

وطرح الآخر، أو أنه لا مزية لأحدهما على الآخر، كما إذا كان الخبر الموافق للثقة بما له من المزية مساوياً للخبر المخالف لها بحسب المناطين، فلا بد حينئذ من التخيير بين الخبرين.

فلا وجه لتقديمه على غيره كما عن الوحيد البهبهاني^(١) قلَّك وبالف في بعض أعظم المعاصرين^(٢) أعلى الله درجته.

ولا لتقديم غيره عليه كما يظهر من شيخنا العلامة أعلى الله مقامه قال: «أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور؛ بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامة، فالظاهر تقديمه على غيره، وإن كان مخالفاً للعامة بناءً على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال الثقة في الموافق؛ لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كما في المتواترين، أو تعبداً كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر، وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور.

إن قلت: إن الأصل في الخبرين الصدور فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق ثقة، كما يقتضي ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر في أضعفهما، فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدماً على الترجيح بحسب الصدور.

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على الثقة؛ لأنه إلغاء لأحدهما في الحقيقة».

(١) أنظر الفوائد الحاثريّة: الفائدة رقم ٢١٩/٢١ - ٢٢٠.

(٢) المحقق الميرزا حبيب الله الرشتي في كتابه بدائع الأفكار: ٤٥٥ و ٤٥٧.

وقال بعد جملة من الكلام:

«فمورد هذا الترجيح تساوي الخبرين من حيث الصدور: إمّا علماً، كما في المتواترين، أو تعبدًا، كما في المتكافئين من الأخبار. وأمّا ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر فلا وجه لإعمال هذا المرجح فيه؛ لأنّ جهة الصدور متفرّع على أصل الصدور»^(١). انتهى موضع الحاجة من كلامه «زيد في علو مقامه».

وفيه - مضافاً إلى ما عرفت -: أنّ حديث فرعية جهة الصدور على أصله إنّما يفيد إذا لم يكن المرجح الجهتي من مرجحات أصل الصدور، بل من مرجحاتها، وأمّا إذا كان من مرجحاته بأحد المناطين، فأيّ فرق بينه وبين سائر المرجحات؟

ولم يقدّم دليل بعد في الخبرين المتعارضين على وجوب التعبد بصدور الراجح منهما من حيث غير الجهة، مع كون الآخر راجحاً بحسبها، بل هو أوّل الكلام، كما لا يخفى.

فلا محيص من ملاحظة الراجح من المرجحين بحسب أحد المناطين، أو من دلالة أخبار العلاج على الترجيح بينهما مع المزاخمة، ومع عدم الدلالة - ولو لعدم التعرّض لهذه الصورة - فالمحكم هو إطلاق التخيير، فلا تغفل.

وقد أورد بعض أعاظم تلاميذه عليه:

«بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور؛ فإنّه لو لم يعقل التعبد بصدور المتخالفين من حيث الصدور مع حمل أحدهما على التقيّة، لم

يعقل التعبد بصدورهما مع حمل أحدهما عليها؛ لأنه إلغاء لأحدهما أيضاً في الحقيقة»^(١).

وفيه: ما لا يخفى من الغفلة وحسبان أنه التزم (فذكر) في مورد الترجيح بحسب الجهة باعتبار تساويهما من حيث الصدور: إما للعلم بصدورهما، وإما للتعبد به فعلاً، مع بداهة أن غرضه من التساوي من حيث الصدور تعبدًا تساويهما بحسب دليل التعبد بالصدور قطعاً؛ ضرورة أن دليل حجّة الخبر لا يقتضي التعبد فعلاً بالمتعارضين، بل ولا بأحدهما، وقضية دليل العلاج ليس إلا التعبد بأحدهما تخييراً أو ترجيحاً^(٢٨٠).

(٢٨٠) قال المحقق سلطان العلماء الأراكي (فذكر):

«هذا جواب عن النقض.

«توضيحه: انه ليس هناك ما يدل على التعبد بالمتعارضين تعبدًا فعليًا، لا دليل حجّة خبر الواحد، ولا دليل العلاج حتى يقول الشيخ (فذكر): إن الحمل على التّقيّة في المتعادلين في الخبر الموافق لهم متوقّف على التعبد به فعلاً؛ لمكان فرعيّة جهة الصدور على أصل الصدور قطعاً أو تعبدًا في المتعادلين، بل مقصوده التعليق على المحال في خصوص المتفاضلين على تقدير تقديم الترجيح الجهتي على الترجيح السندي.

مثلاً لو كان راوي أحد المتعارضين أعدل وكان الآخر مخالفاً للعامة، فلو قدّم المخالف للعامة على خبر الأعدل لزم الإلتزام بصدور الموافق تعبدًا للحمل على التّقيّة؛ إذ المفروض أن خبر الأعدل راجح سنداً، وترجيح الخبر المخالف واقع في المرتبة المتأخّرة عن ثبوت أصل السند، فلا بدّ من تقديم المخالف عليه، وطرح

(١) أنظر بدائع الأفكار: ٤٥٧.

والعجب كلّ العجب أنّه (ﷺ) لم يكتف بما أورده من النقض حتّى ادّعى استحالة تقديم الترجيح بغير هذا المرجّح على الترجيح به، وبرهن عليه بما حاصله:

«امتناع التعبد بصدور الموافق؛ لدوران أمره بين عدم صدوره من أصله، وبين صدوره تقيّة، ولا يعقل التعبد به على التقديرين بداهة، كما أنّه لا يعقل التعبد بالقطعيّ الصدور الموافق، بل الأمر في الظنّيّ الصدور أهون؛ لاحتمال عدم صدوره بخلافه.»

ثم قال:

«فاحتمال تقديم المرجّحات السنديّة على مخالفة العامّة مع نصّ الإمام عليه السلام على طرح موافقهم من العجائب والغرائب التي لم يعهد

→

الموافق من الإلتزام بصدور المخالف والموافق تعبداً حتّى تصل التوبة إلى حمل الموافق على التقيّة.

ومن المعلوم: أنّه لا مجال لهذا الإلتزام؛ إذ يلزم من التعبد بالموافق فعلاً عدمه؛ لكون الحمل على التقيّة إلغاءً له في مقام العمل لا إعمالاً له، فينتج ذلك تعيّن ترجيح خبر الأعدل على الخبر المخالف، وهذا بخلاف المتعادلين؛ فانه لا محذور حينئذ في الأخذ بالمخالف وطرح الموافق في المتعادلين؛ لوضوح أنّه ليس لازم قصر الترجيح بمخالفة العامّة على المتعادلين الإلتزام بالتعبد الفعلي في المتعارضين حتّى يلزم المحذور المذكور.

وبهذا التوجيه الذي أفاده الأستاذ يندفع عن الشيخ اشكاله عليه بقوله: (ضرورة أنّه لا معنى للتعبد بسند... الخ) انتهى أنظر حاشية السلطان على كفاية الأصول: ٢١٩/٧.

صدورها من ذي مسكة فضلاً عما هو تالي^(١) العصمة علماً وعملاً.

ثم قال:

«وليت شعري أنّ هذه الغفلة الواضحة كيف صدرت منه؟ مع أنّه في جودة النظر يأتي بما يقرب من شقّ القمر»^(٢).

وأنت خبير بوضوح فساد برهانه؛ ضرورة عدم دوران أمر الموافق بين الصدور تقيّة وعدم الصدور رأساً؛ لاحتمال صدوره لبيان حكم الله واقعاً، وعدم صدور المخالف المعارض له أصلاً، ولا يكاد يحتاج في التّعبد إلى أزيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك بداهة.

وإنّما دار احتمال الموافق بين الاثنين إذا كان المخالف قطعياً صدوراً وجهةً ودلالةً؛ ضرورة دوران معارضه حينئذ بين عدم صدوره وصدوره تقيّة، وفي غير هذه الصورة كان دوران أمره بين الثلاثة لا محالة؛ لاحتمال صدوره لبيان الحكم الواقعي حينئذ أيضاً.

ومنه قد انقصدح: إمكان التّعبد بصدور الموافق القطعي لبيان الحكم الواقعي أيضاً، وإنّما لم يكن التّعبد بصدوره لذلك إذا كان معارضه المخالف قطعياً بحسب السند والدلالة؛ لتعيين حمله على التقيّة حينئذ لا محالة.

ولعمري إنّ ما ذكرنا أوضح من أن يخفى على مثله، إلّا أنّ الخطأ والنسيان كالطبيعة الثانية للإنسان عصمنا الله من زلل الأقدام والأقلام في كلّ ورطة ومقام.

(١) وفيه من الجهل والجفاء بحق آل محمّد عليهم الصلاة والسلام ما لا يخفى ولنعم ما قال البهائيّ العاملي في مدح مولانا ومولى العالمين الإمام المهدي الحجة من آل محمّد صلوات الله تعالى عليهم:.

«لو ملوك الأرض حلّوا في ذراه كان أعلى صفّهم صفّ النعال»

(٢) بدائع الأفكار: ٤٥٧.

ثم إنَّ هذا كلّهُ إنّما هو بملاحظة أنَّ هذا المرجَّح مرجَّح من حيث الجهة، وأمّا بما هو موجب لأقوائيّة دلالة ذيه من معارضه - لاحتمال التورية في المعارض المحتمل فيه التقيّة دونه - فهو مقدّم على جميع مرجّحات الصدور بناء على ما هو المشهور من تقدم التوفيق - بحمل الظاهر على الأظهر - على الترجيح بها.

اللهم إلّا أن يقال: إنَّ باب احتمال التورية وإن كان مفتوحاً فيما احتمل فيه التقيّة، إلّا أنّه حيث كان بالتأمّل والنظر لم يوجب أن يكون معارضه أظهر بحيث يكون قرينة على التصرّف عرفاً في الآخر، فتدبّر^(٢٨١).

(٢٨١) قال المحقّق الشيخ محمد طاهر آل راضي قُلَيْبِي:

«لعلّه إشارة إلى أنَّ القرينة العقلية في المقام وإن لم توجب أظهرية في مقام الدلالة، إلّا أنَّ المناط لتقديم هذا المرجَّح على المرجّحات موجود لأجلها؛ لأنَّ التقدّم في مقام تحقق الأظهرية إنّما هو لقوّة الأظهر وضعف الظاهر، وهذا موجود في هذه القرينة العقلية؛ لأنها موجبة لضعف إرادة الظاهر في الخبر الموافق وقوّة إرادة الظاهر في الخبر المخالف، والله العالم.» انتهى أنظر بداية الوصول: ٢١١/٩.

فصل : [المرجّحات الخارجيّة]

موافقة الخبر لما يوجب الظنّ بمضمونه - ولو نوعاً - من المرجّحات في الجملة - بناء على لزوم الترجيح - لو قيل بالتعدّي من المرجّحات المنصوصة، أو قيل^(١) بدخوله في القاعدة المجمع عليها - كما ادّعي^(٢) - وهي لزوم العمل بأقوى الدليلين.

وقد عرفت^(٣): أنّ التعدّي محل نظر، بل منع، وأنّ الظاهر من القاعدة هو ما كان الأقوائية من حيث الدليلية والكشفية وكون مضمون أحدهما مظنوناً - لأجل مساعدة أمانة ظنيّة عليه - لا يوجب قوّة فيه من هذه الحيثيّة، بل هو على ما هو عليه من القوّة لو لا مساعدتها، كما لا يخفى.

ومطابقة أحد الخبرين لها لا يكون لازمه الظنّ بوجود خلل في الآخر: إمّا من حيث الصدور أو من حيث جهته. كيف! وقد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجية المخالف لو لا معارضة الموافق. والصدق واقعاً لا يكاد يعتبر في الحجّة، كما لا يكاد يضرّ بها

(١) أنظر فرائد الأصول: ١٤١/٤.

(٢) أنظر مفاتيح الأصول: ٦٨٦.

(٣) في الفصل الرابع من هذا المقصد.

الكذب كذلك، فافهم^(٢٨٢).

هذا حال الأمانة الغير المعتمدة لعدم الدليل على اعتبارها.
أمّا ما ليس بمعتمد بالخصوص - لأجل الدليل على عدم اعتباره
بالخصوص كالقياس -: فهو وإن كان كالغير المعتمد لعدم الدليل بحسب ما

(٢٨٢) قال المحقق سلطان العلماء الأراكي قُلَيْبُ:

«مراد الأستاذ من المخالف هو الخبر المخالف للأمانة الموافقة للآخر.

توضيحه: أنّ الخلل في الخبر المعتمد الجامع لشرائط الحجّة قصوره في طريقتيه
بمعنى كونه فاقداً لشيء مما يعتبر في طريقتيه شرعاً، والمفروض القطع بتساوي
الراجح والمرجوح في جميع ماله مدخل في طريقتيه شرعاً، ومجرد الظن بأقربيه
مضمون الراجح للواقع لا يوجب الظن بوجود خلل في الآخر في صدوره أو جهة
صدوره مع كونهما جامعين لشرائط الحجّة، وعدم مطابقة واحد منهما للعامة،
فالتعبد فعلاً وبناء العقلاء على الحمل على بيان الواقع موجودان في المرجوح لولا
معارضة الراجح.

وإنما صارت الحجّة شأنيّة وفي بناءهم وقفة لأجل المعارضة، ومن المعلوم أنّ القطع
بعدم الخلل كذلك في المرجوح لا يجمع الظن به فيه.

ومن المعلوم أنّ الصدق والكذب واقعاً لا يكادان يعتبران في الحجّة ولو على تقدير
الظن بالكذب الحاصل من الأمانة بمخالفة المرجوح للواقع، ومهما لم يرجع
المرجّح الخارجي إلى الداخلي لم يندرج تحت القاعدة لما تبيّن عليه الأستاذ بقوله:
(وأنّ الظاهر من القاعدة هو ما كان الأقوائيّة من حيث الدليّة والكشفيّة وكون
مضمون أحدهما مضموناً لأجل مساعدة أمانة ظنيّة عليه لا يوجب قوّة فيه من هذه
الحجّة، بل هو على ما هو عليه من القوّة لولا مساعدتها كما لا يخفى). انتهى أنظر
حاشية سلطان العلماء على كفاية الأصول: ٢٣١/٧.

يقتضي الترجيح به من الأخبار - بناءً على التعدي - والقاعدة - بناءً على دخول مظنون المضمون في أقوى الدليلين - إلا أن الأخبار الناهية عن القياس و «أن السنة إذا قيسَتْ مُحَقَّقُ الدِّينِ»^(١) - مانعة عن الترجيح به؛ ضرورة أن استعماله في ترجيح أحد الخبرين استعمال له في المسألة الشرعية الأصولية، وخطره ليس بأقل من استعماله في المسألة الفرعية.

وتوهم: أن حال القياس هاهنا ليس في تحقق الأقوائية به، إلا كحال فيما يَنْقَحُ به موضوع آخر ذو حكم من دون اعتماد عليه في مسألة أصولية ولا فرعية^(٢).

قياس مع الفارق؛ لوضوح الفرق بين المقام والقياس في الموضوعات الخارجية الصرفة؛ فإن القياس المعمول فيها ليس في الدين، فيكون إفساده أكثر من إصلاحه.

وهذا بخلاف المعمول في المقام؛ فإنه نحو إعمال له في الدين؛ ضرورة أنه لولاه لما تعيّن الخبر الموافق له للحجّة بعد سقوطه عن الحجّة بمقتضى أدلة الاعتبار، والتخير بينه وبين معارضه بمقتضى أدلة العلاج، فتأمل جيداً.

وأما ما إذا اعتضد بما كان دليلاً مستقلاً في نفسه - كالكتاب والسنة القطعية - فالمعارض المخالف لأحدهما إن كانت مخالفته بالمبينة الكليّة، فهذه الصورة خارجة عن مورد الترجيح؛ لعدم حجّة الخبر المخالف كذلك من أصله، ولو مع عدم المعارض؛ فإنه المتيقّن من الأخبار الدالة

(١) أنظر وسائل الشريعة: ٤١/٢٧ - الباب ٦ من أبواب صفات القاضي ح ١٠.

(٢) أنظر مفاتيح الأصول: ٧١٦ وأيضاً فرائد الأصول: ١٤٣/٤ - ١٤٤.

على أنّه «زخرف» أو «باطل» أو أنّه «لم نقله» أو غير ذلك.

و إن كانت مخالفته بالعموم والخصوص المطلق، فقضيّة القاعدة فيها وإن كانت ملاحظة^(٢٨٣) المرجحات بينه وبين الموافق وتخصيص الكتاب به تعييناً أو تخيراً، لو لم يكن الترجيح في الموافق بناءً على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، إلا أنّ الأخبار الدالة على أخذ الموافق من المتعارضين غير قاصرة عن العموم لهذه الصورة، لو قيل بأنّها في مقام ترجيح أحدهما لا تعيين الحجّة عن اللّاحجة كما نزلناها عليه.

ويؤيّد خبر العرض على الكتاب الدالة على عدم حجّة المخالف

(٢٨٣) الاولى بناء المسألة على مسألة الظاهر والأظهر بأن يقال:

لا إشكال أنّه إذا ورد عام وخاص مثلاً كان بناء العرف على أخذ الخاص قرينة على التصرف في العام، إلا إذا كان العام بمدلوله آيياً عن التخصيص: بأن لا يكون الخاص أظهر من العام، فلو فرض دليلاً متبايناً ثم تأييد أحدهما بعام كقوله: (أكرم العلماء) و(أكرم زيداً) (ولا تكرم زيداً) فهل النسبة بين الخاص المنافي والعام نسبة الظاهرين؟ أو نسبة الظاهر والأظهر؟

فعلى الأول: يقدم الخاص الموافق لتأييده بالعام ويطرح المخالف، وعلى الثاني يبقى التعارض، والظاهر من بناء العرف عدّ المقام من قبيل الظاهرين.

وعلى هذا: فأخبار طرح مخالف الكتاب يشمل الدليل المخالف فيما نحن فيه؛ إذ ملاك عدم شمولها لمورد العام والخاص والمطلق والمقيد هو كونهما من مصاديق الظاهر والأظهر عند العرف، وقد عرفت: أنّ ما نحن فيه ليس من مصاديقه، فلا مانع من شمول الأخبار المذكورة له.

ومن هنا يظهر: أنّ الاستدراك بقوله: (اللهم إلا أن يقال... إلى آخر ما قال) لا ينفع شيئاً والحمد لله. (الطباطبائي)

من أصله؛ فإنهما تُفرغان عن لسان واحد، فلا وجه لحمل المخالفة في أحدهما على خلاف المخالفة في الأخرى، كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يقال: نعم، إلا أن دعوى: اختصاص هذه الطائفة بما إذا كانت المخالفة بالمبينة - بقرينة القطع بصدور المخالف الغير المبين عنهم عليه السلام كثيراً، وإباء مثل: «ما خالف قول ربنا لم أقله» أو «زخرف» أو «باطل» عن التخصيص - غير بعيدة.

وإن كانت المخالفة بالعموم والخصوص من وجه، فالظاهر أنها كالمخالفة في الصورة الأولى، كما لا يخفى.

وأما الترجيح بمثل الاستصحاب - كما وقع في كلام غير واحد من الأصحاب ^(١) -: فالظاهر أنه لأجل اعتباره من باب الظن والطريقة عندهم ^(٢)، وأما بناءً على اعتباره تعبدًا من باب الأخبار وظيفة للشاك - كما هو المختار، كسائر الأصول العملية التي يكون كذلك عقلاً أو نقلاً - فلا وجه للترجيح به أصلاً؛ لعدم تقوية مضمون الخبر بموافقته ولو بملاحظة دليل اعتباره، كما لا يخفى.

هذا آخر ما أردنا إيرادَه والحمد لله أولاً وآخراً وباطناً وظاهراً.

(١) أنظر الفوائد الحائرية: ٢٢٤ والفصول الغروية: ٤٤٥ ومفاتيح الأصول: ٧٠٥.

(٢) أنظر فرائد الأصول: ١٥١/٤.

الخاتمة

في الاجتهاد والتقليد

- فصل: تعريف الإجهاد
- فصل: إنقسام الإجهاد إلى مطلق وتجزّ
- فصل: مبادئ الإجهاد
- فصل: في التخطئة والتصويب
- فصل: تبدل رأي المجتهد
- فصل: في التقليد
- فصل: لزوم تقليد الأعل
- فصل: اشتراط الحياة في المفتي

أما الخاتمة فهي
فيما يتعلق
بالاجتهاد والتقليد

فصل: [تعريف الاجتهاد]

الاجتهاد لغة: تحمّل المشقة، واصطلاحاً - كما عن الحاجبي^(١) والعلامة^(٢) -: «استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي». وعن غيرهما: «ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعيّ من الأصل فعلاً أو قوّة قريبة»^(٣).

ولا يخفى: أنّ اختلاف عباراتهم في بيان معناه اصطلاحاً ليس من جهة الاختلاف في حقيقته وماهيّته؛ لوضوح أنّهم ليسوا في مقام بيان حدّه^(٢٨٤) أو رسمه، بل إنّما كانوا في مقام شرح اسمه والإشارة إليه بلفظ

(٢٨٤) مجرد اتفاق الباحثين في مصاديق المحدود - لو فرض - لا يوجب الاتفاق في حقيقة المحدود - حتى يلزمه كون الحدود المختلفة المذكورة من قبيل التعريف اللفظي؛ فإنّ الاتفاق في مصاديق نوع الانسان مثلاً لا يوجب الاتفاق في حقيقته حتى تكون حدوده المختلفة المذكورة تعريفات لفظية وهو ظاهر، ويكشف عن

(١) أنظر شرح مختصر الأصول: ٤٦٠.

(٢) أنظر تهذيب الأصول: ٢٨٣ ونهاية الوصول: ١٦٧/٥.

(٣) أنظر زبدة الأصول للشيخ البهائي: ١٥٩.

آخر، وإن لم يكن مساوياً له بحسب مفهومه، كاللغوي في بيان معاني الألفاظ بتبديل لفظ بلفظ آخر، ولو كان أخص منه مفهوماً أو أعم.

ومن هنا انقذح: أنه لا وقع للإيراد على تعريفاته بعدم الانعكاس، أو الأطراد، كما هو الحال في تعريف جُلّ الأشياء - لو لا الكل - ؛ ضرورة عدم الإحاطة بها بكنهها^(٢٨٥)، أو بخواصها الموجبة لامتيازها عما عداها^(٢٨٦) لغير

→

اختلافهم - على خلاف ما يقوله (رحمته الله) - بحثهم في التعريف طرداً وعكساً. وكيف كان: فهذا منه (رحمته الله) جري على ما جرى عليه في موارد التعريفات الموردة في هذا الفن: أنها تعريفات لفظية وشروح للاسماء على ما يعتوره^(١) أهل اللغة في بيان معاني الألفاظ.

وقد تبيننا مراراً: أن شرح الاسم غير التعريف اللفظي، والدليل عليه: أن الحدود الحقيقية المشتملة على جميع الأجزاء الذاتية لو فرضنا ارتفاع الوجود عن محدوداتها عادت مفاهيم فقط، مثل مفاهيم التعريفات اللفظية كالبحر والحيوان الناطق مثلاً بالنسبة إلى الإنسان، ومن الضروري أن بينهما فرقاً من حيث إنا إذا جدّدنا فرض وجود المحدود عادت الحدود حدوداً حقيقية للمحدودات دون التعريفات اللفظية. (الطباطبائي)

(٢٨٥) قد حَقَّق فساده في محله. (الطباطبائي)

(٢٨٦) هذا من أعجب الاشتباه؛ إذ ليس للأشياء الذاتيات والأعراض الخاصة والعامة، وإذا فرض عدم العلم بشيء بذاتيته وخواصه، والفرض تحقّق علم ما كان العلم بالأشياء بأعراضها العامة الغير المقتضية لتمييزها عما عداها، فلم يتميز شيء عن شيء في التصورات، ولا موضوع عن محمول، وبالعكس في التصديقات، فلم

(١) أي: تداوله أهل اللغة.

علام الغيوب، فافهم^(٢٨٧).

→

يحصل علم بشيء، وقد فرض خلافه هذا خلف.
والشيء أيضاً لا يكون أعم من شيء ولا أخص الا بتميز والفرض خلافه هذا خلف.
(الطباطبائي)

(٢٨٧) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قُلَيْبِي:

«لعله إشارة إلى المناقشة في الوجهين:

أما في الأول: فلوضوح أن ظاهرهم أنهم في مقام بيان التعاريف الحقيقية، ولذا أورد بعضهم على بعض بعدم الإطراد وعدم الإنعكاس، وأما اللغوي؛ فلأن غرضه بيان الاستعمال لا بيان معنى اللفظ حقيقة وما هو موضوع له.

وأما في الثاني:

فأولاً: أن المراد من التعريف الحقيقي ما كان في قبال معرفة الشيء بوجه ما، وهو معرفة الشيء بما يتركب منه من جنسه وفصله، لا معرفته بالاحاطة بكنه فصله.
وبعبارة أخرى: أن المراد من التعريف الحقيقي: هو تحليل الشيء بمعرفة ما تركبته ذاته على قدر ما تصل إليه معرفة البشر من تركيبه، في قبال معرفته بوجه ما، كتعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق في قبال تعريفه بأنه موجود من موجودات عالم الكون.

وثانياً: بأن الوجه الثاني لازمه إنكار التعريف الحقيقي في أي علم من العلوم، ولا يخصّ التعاريف المذكورة للقوم في الفقه أو الأصول، ومرجعه إلى إنكار (أما الحقيقية) لعدم إمكان الجواب بما يدل على حقيقة الشيء.

هذا مضافاً إلى جعل المصنّف التعريف اللفظي في قبال التعريف الحقيقي الذي صرح فيما تقدّم: بأن الأول مفاد (ما الشارحة) و(ما الحقيقية) وأن الغرض في الأولى مطلق الشرح والإشارة، وفي الثانية كون الغرض بيان حقيقة الشيء، ولا فرق بينهما

←

وكيف كان: فالأولى تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه^(٢٨٨)؛ فإن

→

في نفس التعريف، فيجوز أن يكون الجواب في مقام (ما الشارحة) بنفس التعريف الحقيقي كما يصح أن يكون بوجه من الوجوه.

والحاصل: أن الفرق بين (ما الشارحة) وبين (ما الحقيقية) هو كون الغرض في الأولى الشرح وفي الثانية بيان الحقيقة، ولا يلزم في (ما الشارحة) أن يكون التعريف بوجه من الوجوه، بل يجوز أن يكون بالتعريف الحقيقي أيضاً.

نعم، في (ما الحقيقية) لابد وأن يكون بما يفيد شرح الحقيقة، والله العالم. انتهى أنظر بداية الوصول: ٢٣٤/٩.

(٢٨٨) الأولى أن يراد بالحجة الحجة: على المستنبط بالفعل دون مطلق الحجة؛ فإن الحجة الواحدة ربما حصلت لفقيه فعلم بها حكمه الفعلي، وحصلت لآخر وخاصة بمرور الزمان وتراكم الانظار فلم يعلم بواسطته الحكم الفعلي في حقه، وحصلت لثالث غير بالغ مرتبة الاجتهاد في الزمانين جميعاً فلم يحصل له علم بحكمه الفعلي أيضاً وهو ظاهر.

واعلم: ان الاجتهاد حيث لم يرد بلفظه في لسان الادلة وهو بعينه موضوع في الشرع لأحكام كوجوب العمل بما أدى إليه، ونفوذ الحكم، ووجوب رجوع المقلد إليه، وغير ذلك، فالأولى تجريد مفهومه بحيث ينطبق على موضوع تلك الأحكام.

فنقول: ان من المعلوم أن مراد الشارع وغاية الجعل الشرعي هو متن أفعالنا التي ينطبق عليها المجموعات الشرعية بحيث لو فرض صحة تحقق الافعال عقيب جعل الشارع من غير واسطة أصلاً كالتبليغ والوصول والعلم والقواعد العقلانية المتوسطة تم المراد من غير تخلل واجب زايد.

وإذ كان الواجب هو متن الفعل فالذي يتوقف عليه الفعل من حيث أنه إرادي هو العلم، لكن لا كل علم، بل العلم الجزئي الذي ينطبق عليه الفعل الجزئي دون

←

المناط فيه هو تحصيلها قوة أو فعلاً، لا الظنّ حتّى عند العامة القائلين بحجّيته مطلقاً، أو بعض الخاصّة القائل بها عند انسداد باب العلم بالأحكام^(١)؛ فإنّه مطلقاً عندهم، أو عند الانسداد عنده من أفراد الحجّة، ولذا لا شبهة في كون استفراغ الوسع في تحصيل غيره من أفرادها - من

→

الكلي الذي له أفراد كثيرة.

وكيف ما كان: فلو حصل هذا العلم أو الاعتقاد الجزئي في جميع المجموعات أو في بعضها بنفسه، مع فرض فقدان جميع ما يتوقف عليه كان المطلوب حاصلًا، فالمعتبر هو حصول هذا العلم الجزئي المنطبق عليه العمل الذي يوجب تنجز التكليف سواء حصل معه سائر العلوم المتعلقة بسائر الأعمال، أو لم يحصل؛ إذ الذي يفرض حصوله لمن له ملكة التحصيل مثل ما يحصل لغير ذي الملكة من التنجز، ولا حاجة في العمل إلى ازيد من علم منجز، والمراد بالعلم: ما يعد عند العقلاء علماً منجزاً.

إذا عرفت هذا: فإن كان المراد بالاجتهاد ترتيب المكلف المقدمات العقلية التي ينتج العلم بالتكليف المتوجه إليه كان واجباً عقلياً لمن يقتدر عليه في بعض التكاليف أو جميعها وهو من مصاديق وجوب تحصيل العلم بالتكليف المولوي. وإن كان المراد غير ذلك بل شيئاً يسمى باستفراغ الوسع أو بملكة الاستنباط فلا أثر منه في الأدلة ولا موجب للإلتزام به.

فان قلت: إنّ الاجتهاد ربّما أدى إلى ما ليس بعلم ولا علمي كمؤدى الأصل العملي من وظيفة المنحير.

قلت: التكليف الفعلي ولو بحسب الوظيفة معلوم لا محالة. (الطباطبائي)

العلم بالحكم أو غيره، ممّا اعتبر من الطرق التعبدية الغير المفيدة للظنّ ولو نوعاً - اجتهاداً أيضاً.

ومنه قد انقذح: أنّه لا وجه لتأبّي الأخباري عن الاجتهاد بهذا المعنى؛ فإنّه لا محيص عنه، كما لا يخفى.

غاية الأمر: له أن ينازع في حجّية بعض ما يقول الأصولي باعتباره ويمنع عنها، وهو غير ضائر بالاتّفاق على صحّة الاجتهاد بذاك المعنى؛ ضرورة أنّه ربّما يقع بين الأخباريين، كما وقع بينهم وبين الأصوليين.

فصل: ينقسم الاجتهاد إلى مطلق وتجزئ

فالاجتهاد المطلق هو: ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعلية من أمانة معتبرة، أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي لم يظفر فيها بها. والتجزئي هو: ما يقتدر به ^(٢٨٩) على استنباط بعض الأحكام. ثم إنه لا إشكال في إمكان المطلق وحصوله للأعلام. وعدم التمكن من الترجيح في المسألة وتعيين حكمها، والتردد منهم في بعض المسائل إنما هو بالنسبة إلى حكمها الواقعي؛ لأجل عدم دليل مساعد في كل مسألة عليه، أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، لا لقلة الاطلاع، أو قصور الباع. وأما بالنسبة إلى حكمها الفعلي فلا تردد لهم أصلاً^(١). كما لا إشكال في جواز العمل بهذا الاجتهاد لمن اتصف به.

(٢٨٩) ظاهر تقابله مع المطلق وتناظره: كون التجزي أيضاً ملكة كالمطلق، كما يظهر ذلك أيضاً من كلامه الآتي في التجزي وحينئذ يتوجه عليه المنع، وسنده: ما مر من الكلام في معنى الاجتهاد. (الطبائبي)

وأما لغيره فكذا لا إشكال فيه إذا كان المجتهد ممّن كان باب العلم أو العلمي بالأحكام مفتوحاً له على ما يأتي من الأدلة على جواز التقليد. بخلاف ما إذا انسدّ عليه بابهما فجواز تقليد الغير عنه في غاية الإشكال؛ فإن رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم، بل إلى الجاهل، وأدلة جواز التقليد إنّما دلت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم، كما لا يخفى.

وقضية مقدّمات الانسداد ليست إلّا حجّة الظنّ عليه لا على غيره. فلا بدّ في حجّة اجتهاد مثله على غيره من التماس دليل آخر غير دليل التقليد، وغير دليل الانسداد الجاري في حقّ المجتهد من إجماع، أو جريان مقدّمات دليل الانسداد في حقّه بحيث تكون منتجة لحجّة الظنّ الثابت حجّيته بمقدّماته له أيضاً.

ولا مجال لدعوى الإجماع، ومقدّماته كذلك غير جارية في حقّه؛ لعدم انحصار المجتهد به، أو عدم لزوم محذور عقليّ من عمله بالاحتياط، وإنّ لزم منه العسر إذا لم يكن له سبيل إلى إثبات عدم وجوبه مع عسره. نعم، لو جرت المقدّمات كذلك: بأن انحصر المجتهد، ولزم من الاحتياط المحذور، أو لزم منه العسر، مع التمكن من إبطال وجوبه حينئذ كانت منتجة لحجّيته في حقّه أيضاً، لكنّ دونه خرط القتاد. هذا على تقدير الحكومة.

وأما على تقدير الكشف وصحّته: فجواز الرجوع إليه في غاية الإشكال؛ لعدم مساعدة أدلة التقليد على جواز الرجوع إلى من اختصّ حجّة ظنّه به، وقضية مقدّمات الانسداد اختصاص حجّة الظنّ بمن جرت في حقّه دون غيره؛ ولو سلّم أنّ قضيتها كون الظنّ المطلق معتبراً شرعاً

كالظنون الخاصة التي دلّ الدليل على اعتبارها بالخصوص، فتأمل^(٢٩٠).

(٢٩٠) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قده:

«لعله إشارة إلى أنّ مقدمات الإنسداد وإن اقتضت أن حجّية الظن - على الحكومة وعلى الكشف - مختصة بخصوص المجتهد الذي يرى الإنسداد، إلا أنّ أدلة التقليد وأدلة جواز الإفتاء والاستفتاء تشمل تقليد من يرى الإنسداد كما تشمل تقليد من يرى الإنفتاح.

توضيح ذلك:

أنّ المتحصّل من أدلة التقليد وجواز الإفتاء والاستفتاء:

أما على الإنفتاح - فبناء على جعل الحكم المماثل - هو جعل الحكم الذي ينتهي إليه رأي المجتهد من الخبر، وجعل الحكم الذي ينتهي إليه في مورد الأصول العملية كالاستصحاب والبراءة الشرعية للمقلّد أيضاً؛ لدلالة أدلة التقليد وأدلة الإفتاء والاستفتاء على تنزيل المجتهد منزلة المقلّد، فالحكم الذي ينتهي إليه رأي المجتهد هو حكم المقلّد أيضاً.

وأما بناءً على جعل الحجّية فما كان منجزاً عند المجتهد لو أصاب، ومعدّراً له لو خالف هو منجز أيضاً عند المقلّد ومعدّر له.

ومنه يظهر: انه لا مانع من تقليد من يرى الإنسداد على الحكومة فضلاً عن الكشف؛ لدلالة أدلة التقليد على التنزيل، فالظنّ سواء كان حجة بحكم العقل أو كان حجة بجعل الشارع كان منجزاً للمقلّد ومعدّراً له كما هو كذلك بالنسبة إلى المجتهد.

والحاصل: أنّ تنزيل رأي المجتهد بمنزلة رأي المقلّد بواسطة أدلة التقليد وجواز الإفتاء لازمه كون رأي المجتهد رأي المقلّد سواء كان الدالّ على حجّية رأي المجتهد هو العقل بناءً على الحكومة أو الشرع كما هو مبنى الكشف، فكل ما كان حجة على الحكم عند المجتهد - سواء كان غير مجعول شرعاً كالقطع والظن على

إن قلت: حجّة الشيء شرعاً مطلقاً لا يوجب القطع بما أدّى إليه من الحكم ولو ظاهراً - كما مرّ تحقيقه - وأنه ليس أثره إلا تنجّز الواقع مع الإصابة والعذر مع عدمها، فيكون رجوعه إليه مع انفتاح باب العلميّ عليه أيضاً رجوعاً إلى الجاهل، فضلاً عما إذا انسد عليه.

قلت: نعم، إلاّ أنّه عالم بموارد قيام الحجّة الشرعيّة على الأحكام،

→

الحكومة، أو كان مجعولاً شرعاً بناءً على الظنّ على الكشف - هو حجّة عند المقلّد.

وبعبارة أوضح: أنّ المستفاد من أدلة جواز التقليد هو رجوع المقلّد إلى المجتهد فيما هو الحجّة عند المجتهد سواء كانت الحجّة بحكم العقل أو بحكم الشرع، والمستفاد منها أيضاً هو تنزيل رأي المجتهد منزلة رأي المقلّد بالنسبة إلى ما كان حجّة عند المجتهد.

ومنه يظهر: عدم ورود الإشكال الأوّل على الحكومة؛ لعدم انحصار أدلة التقليد في رجوع الجاهل بالحكم إلى العالم بالحكم، بل المستفاد منها: هو كون رأي المجتهد رأي المقلّد تنزيلاً.

وعدم ورود الإشكال الثاني على الحكومة؛ لأنّ دليل الإنسداد وإن لم يجز في حق المقلّد إلاّ أنّ أدلة التقليد تثبت حجّة رأي المجتهد للمقلّد للتنزيل المستفاد من أدلة التقليد.

وعدم ورود الإشكال أيضاً على الكشف؛ لأنّ المراد معرفة الحكم هو معرفته المطلقة لا خصوص معرفته مما ورد عنهم من الأحاديث كما هو معرفة من يرى الإنفتاح، بل المراد معرفة حكمهم من الحجّة.

ولعلّ النكتة في ذكر النّظر في أحاديثهم ومعرفة أحكامهم كونها في قبال المعرفة من طريق القياس، والله العالم.» انتهى أنظر بداية الوصول: ٢٤٨/٩.

فيكون من رجوع الجاهل إلى العالم.

إن قلت: رجوعه إليه في موارد فقد الأمانة المعتبرة عنده التي يكون المرجع فيها الأصول العقلية ليس إلا الرجوع إلى الجاهل.

قلت: رجوعه إليه فيها إنما هو لأجل اطلاعه على عدم الأمانة الشرعية فيها، وهو عاجز عن الاطلاع على ذلك، وأما تعيين ما هو حكم العقل وأنه مع عدمها هو: البراءة أو الاحتياط، فهو إنما يرجع إليه، فالمتمتع ما استقل به عقله ولو على خلاف ما ذهب إليه مجتهد فافهم^(٢٩١).

(٢٩١) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«لعله إشارة إلى أنه إنما يصح للمقلد الرجوع إلى ما يحكم به عقله من البراءة أو الاحتياط حيث يكون المقلد ممن يعرف قبح العقاب بلا بيان، ويعرف العلم الإجمالي، أو شغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، ويعرف موارد هما، وفرض المقلد كذلك فرض كونه مجتهداً بهذا المقدار وهو خلف.

وأما العامي الذي لا يعرف شيئاً ولم يقرأ ولم يكتب فكيف يعقل له أن يرجع إلى ما يحكم به عقله؟

أو أنه إشارة إلى أنه بناء على عدم صحة التقليد في المسألة الأصولية؛ بدعوى: أن أثر المسألة الأصولية هو التمكّن من الاستنباط، وحيث أن المفروض عدم قدرة المقلد على الاستنباط فلا أثر للتقليد في المسائل الأصولية.

وأما رجوع المقلد إلى المجتهد لعجزه عن رفع شكّه في وجود الأمانة، أو الحجة الشرعية وعدمها فله الرجوع إلى المجتهد بمناط أن للمقلد الرجوع إلى المجتهد في كل ما يعجز عنه.

فيرد عليه: أن هذا إنما يتمّ حيث يلتفت المقلد في شك، وأما إذا لم يلتفت فلا شك عنده حتى يحصل له العجز فيرجع إلى المجتهد. فالحق في الجواب أن يقال:

وكذلك لا خلاف ولا إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم أو العلمي له مفتوحاً.
وأما إذا انسد عليه بابهما:

ففيه إشكال على الصحيح من تقرير المقدمات على نحو الحكومة؛ فإن مثله كما أشرت آنفاً ليس ممّن يعرف الأحكام، مع أنّ معرفتها معتبرة في الحاكم كما في المقبولة.

إلا أن يدعى عدم القول بالفصل، وهو وإن كان غير بعيد، إلا أنه ليس بمثابة يكون حجة على عدم الفصل.

إلا أن يقال: بكفاية انفتاح باب العلم في موارد الإجماعات والضروريات من الدين أو المذهب، والمتواترات إذا كانت جملة يعتدّ بها وإن انسد باب العلم بمعظم الفقه؛ فإنه يصدق عليه حيثنذ: أنه ممّن روى حديثهم عليه السلام ونظر في حلالهم عليه السلام وحرامهم عليه السلام وعرف أحكامهم عرفاً حقيقة.

وأما قوله عليه السلام في المقبولة: «إذا حكم بحكمنا» فالمراد: أن مثله إذا حكم كان بحكمهم حكم؛ حيث كان منصوباً منهم كيف! وحكمه غالباً يكون في الموضوعات الخارجيّة وليس مثل ملكيّة دار لزيد أو زوجيّة امرأة

→

إن أدلة التقليد وأدلة جواز الإفتاء والاستفتاء مرجعها إلى تنزيل علم المجتهد وظنه وشكّه منزلة علم المقلّد وظنه وشكّه، ونتيجة ذلك جواز رجوع المقلّد إلى المجتهد في كلّ ما يراه، سواء كان افتاحياً أو إنسدائياً، وسواء كان في الأصول العقليّة أو في الأصول الشرعيّة، من غير فرق أصلاً، كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك في شرح قوله: (فتأمل) السابق، والله العالم. انتهى أنظر بداية الوصول: ٢٥٤/٩.

له من أحكامهم عليه السلام، فصحة إسناد حكمه إليهم عليهم السلام إنما هو لأجل كونه من المنسوب من قبلهم.

[أحكام التجزي في الاجتهاد]

وأما التجزي في الاجتهاد ففيه مواضع من الكلام:

الأول: في إمكانه

وهو وإن كان محل الخلاف بين الأعلام^(١)، إلا أنه لا ينبغي الارتياح فيه حيث كانت أبواب الفقه مختلفة مدرّكاً، والمدارك متفاوتة سهولة وصعوبة عقلية ونقلية، مع اختلاف الأشخاص في الاطلاع عليها، وفي طول الباع وقصوره بالنسبة إليها، فرب شخص كثير الاطلاع، وطويل الباع في مدرّك باب بمهارته في النقلات، أو العقلات، وليس كذلك في آخر؛ لعدم مهارته فيها وابتائه عليها، وهذا بالضرورة^(٢٩٢) ربما يوجب حصول القدرة على الاستنباط في بعضها؛ لسهولة مدرّكه، أو لمهارة الشخص فيه مع

(٢٩٢) هذه مقدمات صحيحة، لكنها انما تنتج حصول الاقتدار، لا ملكة الاقتدار وهو ظاهر، ونظيره مسبوقية حصول الملكة بحصول التجزي؛ فإن كل ملكة - أي: صفة راسخة - متعذرة الزوال أو متعسّرتها إنما تحصل بعد تكرار الاحوال - أي: الصفات القابلة الزوال والأفعال الزائلة - ولا يلزم من ذلك كون الأحوال راسخة كالملكة وهو ظاهر.

ونظيره أيضاً قوله أخيراً: «وساطة الملكة وعدم قبولها التجزية لا يمنع من حصولها بالنسبة الى بعض الأبواب... الى آخر ما قال» (عليه السلام). (الطباطبائي)

(١) أنظر المعالم: ٢٣٨ وأيضاً تعليقه السيّد على القزويني على المعالم: ١٥٠/٧.

صعوبته، مع عدم القدرة على ما ليس كذلك.

بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزّي؛ للزوم الطفرة^(٢٩٣).

وبساطة الملكة وعدم قبولها التّجزئة لا تمنع من حصولها بالنسبة إلى بعض الأبواب بحيث يتمكّن بها من الإحاطة بمداركه، كما إذا كانت هناك ملكة الاستنباط في جميعها.

ويقطع بعدم دخل ما في سائرهما به أصلاً، أو لا يعتنى باحتماله لأجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان بعدم دخله كما في الملكة المطلقة؛ بداهة أنّه لا يعتبر في استنباط مسألة معها من الاطلاع فعلاً على مدارك جميع المسائل^(١)، كما لا يخفى.

الثاني: في حجّة ما يؤدّي إليه على المتّصف به

وهو أيضاً محلّ الخلاف^(٢)، إلّا أنّ قضيّة أدلّة المدارك حجّيته^(٣)؛ لعدم اختصاصها بالمتّصف بالاجتهاد المطلق؛ ضرورة أنّ بناء العقلاء على حجّة الظواهر مطلقاً، وكذا ما دلّ على حجّة خبر الواحد^(٤) غايته تقييده

(٢٩٣) الطفرة قطع المتحرك المسافة من غير قطع اجزائها أو بعضها، ولازمه كون ما وقع فيه الطفرة تدريجي الحصول غير مستقرّة، فلامعنى للطفرة في الأمور الثابتة الراسخة الغير المتغيرة، والملكات من هذا القبيل، فلامعنى لإثبات سبق الملكة بالحال بلزوم الطفرة. (الطباطبائي)

(٢٩٤) وأمّا على ما استفدنا عليه حقيقة الاجتهاد فالأمر أوضح. (الطباطبائي)

(١) أنظر الفصول الغرويّة: ٣٩٤.

(٢) أنظر معالم الدين: ٢٣٩ والفصول الغرويّة: ٣٩٤.

(٣) أنظر الفصول الغرويّة: ٣٩٥ - ٣٩٦.

بما إذا تمكّن من دفع معارضاته، كما هو المفروض.

الثالث: في جواز رجوع غير المتّصف به إليه في كلّ مسألة اجتهد فيها

وهو أيضاً محلّ الإشكال:

من أنّه من رجوع الجاهل إلى العالم فتعمّه أدلة جواز التقليد.

ومن دعوى عدم إطلاق فيها، وعدم إحراز أنّ بناء العقلاء أو سيرة

المتسرعة على الرجوع إلى مثله أيضاً، وستعرف إن شاء الله تعالى^(١) ما هو قضية الأدلة.

[الرابع: في نفوذ قضاءه في المرافعات]

وأما جواز حكومته ونفوذ فصل خصومته فأشكل.

نعم، لا يبعد نفوذه فيما إذا عرف جملة معتدّة بها واجتهد فيها بحيث

يصحّ أن يقال في حقّه عرفاً. «إنّه ممن عرف أحكامهم»، كما مرّ في

المجتهد المطلق المنسّد عليه باب العلم والعلمي في معظم الأحكام.

(١) في الفصل الأوّل من مباحث التقليد.

فصل : [مبادئ الاجتهاد]

لا يخفى: احتياج الاجتهاد إلى معرفة العلوم العربيّة في الجملة ولو بأن يقدر على معرفة ما يبتني عليه الاجتهاد في المسألة بالرجوع إلى ما دوّن فيه.

ومعرفة التفسير كذلك.

وعمدّة ما يحتاج إليه هو علم الأصول؛ ضرورة أنّه ما من مسألة إلّا ويحتاج في استنباط حكمها إلى قاعدة، أو قواعد برهن عليها في الأصول، أو برهن عليها مقدّمة في نفس المسألة الفرعيّة، كما هو طريقة الأخباري.

وتدوين تلك القواعد المحتاج إليها على حدة لا يوجب كونها بدعة، وعدم تدوينها في زمانهم عليهم السلام لا يوجب ذلك، وإلّا كان تدوين الفقه والنحو والصرف بدعة.

وبالجملة: لا محيص لأحد في استنباط الأحكام الفرعيّة من أدلّتها، إلّا الرجوع إلى ما بنى عليه في المسائل الأصوليّة، وبدونه لا يكاد يتمكّن من استنباط واجتهاد مجتهداً كان أو أخبارياً.

نعم، يختلف الاحتياج إليها بحسب اختلاف المسائل والأزمنة والأشخاص؛ ضرورة خفّة مؤونة الاجتهاد في الصّدور الأوّل، وعدم حاجته

إلى كثير ممّا يحتاج إليه في الأزمنة اللاحقة ممّا لا يكاد يحقّق ويختار عادة
إلا بالرجوع إلى ما دوّن فيه من الكتب الأصولية.

فصل: [في التخطئة والتصويب]

اتَّفقت الكلمة على التخطئة في العقليّات واختلفت في الشرعيّات: فقال أصحابنا: بالتخطئة فيها أيضاً، وأنّ له تبارك وتعالى في كلّ مسألة حكم يؤدّي إليه الاجتهاد تارة، وإلى غيره أخرى^(١).

وقال مخالفوننا: بالتصويب^(٢)، وأنّ له تعالى أحكاماً بعدد آراء المجتهدين، فما يؤدّي إليه الاجتهاد هو حكمه تبارك وتعالى.

ولا يخفى: أنّه لا يكاد يعقل الاجتهاد في حكم المسألة، إلّا إذا كان لها حكم واقعاً حتى صار المجتهد بصدد استنباطه من أدلّته وتعيينه بحسبها ظاهراً، فلو كان غرضهم من التصويب^(٢٩٥) هو الالتزام بإنشاء أحكام في

(٢٩٥) أقول: قد عرفت فيما مر: أنّ الأحكام غير موجودة في الواقع حقيقة، بل أمور اعتبارية قائمة الذات بالمعتبر، وما كان هذا شأنه فهو غير محققة، فما يتصور من

(١) أنظر ذريعة السيّد المرتضى: ٧٥٨/٢ وعدّة الأصول: ٧٢٥/٢ وقوانين الأصول: ٣٦٦ و٤٤٩

والفصول الغروية: ٤٠٦ وفرائد الأصول: ٢٨٤/٢.

(٢) أنظر الإحكام للآمدي: ١٨٣/٤ وإرشاد الفحول: ٢٦١.

→

أحكام واقعية غير متغيرة عما وقعت عليه اعتبار ثان تال للاعتبار الأول، وقد عرفت أيضاً: أن كون التكاليف والأحكام بحيث لا يترتب عليها آثارها من انبعاث المكلف وكذا ترتب ما يترتب عليه يوجب أن يكون الملاك الذي يقتضي تحقق التكليف وجعله مقتضياً لجعل العلم والعلمي طريقاً إلى التكليف، فملاك الحكم القائم بالجاعل هو الملاك لجعل العلم والعلمي طريقاً كاشفاً عن التكليف.

وقد عرفت: أن معنى جعل الطريق جعل العينية بين الطريق والواقع، ولازمه كون مؤدى الطريق والقضية الواقعة في هذا الطرف عين التكليف المظروف للواقع، ولازم ذلك اتساع وجود التكليف الواقعي بحيث ينطبق على الحكم الفعلي الذي في مورد الطريق مطلقاً سواء وافق الواقع أو خالفه؛ فإن معنى طريقية الطريق: أن لا شأن لها إلا أرائة الواقع، فما يريه الطريق - من حيث هو طريق - هو التكليف الواقعي الواحد الذي جعله الشارع مع بقاءه من حيث نفسه على واقعيته.

فان قلت: لازم ذلك أن يترتب آثار الحكم الحقيقي والتكليف الواقعي أيأ ما كان على الحكم الظاهري عند المخالفة، فعند كون الحكم الواقعي حرمة والظاهري وجوباً مثلاً يترتب عليه العقاب والثواب معاً، وهو التزام بما لا يلتزم به أحد الى غير ذلك من المفاسد في التجزّي ونحوه.

قلت: كلا؛ فان هذه العينية لا تؤثر أثراً، إلا كون التكليف الذي في مورد الطريق تكليفاً فعلياً ذا إلزام فعلي حفظاً للملاك الأولي بنحو الاكثرية دون الدوام؛ فإن هذه العينية اعتبارية غير حقيقية، والاعتبار - كما عرفت مراراً -: اعطاء حد شيء لشيء لغاية ترتب آثار الشيء الأول للشاني، وإنما اعتبر فيما نحن فيه كون التكليف الفعلي عيناً للتكليف الواقعي ليحفظ بنحو الاكثرية الملاك الذي يحفظه التكليف الواقعي بنحو الدوام، ولم يجعل العينية بفرض أن يترتب عليه عقاب الواقع أو ثوابه أو نحو ذلك.

←

الواقع بعدد الآراء بأن تكون الأحكام المؤدي إليها الاجتهادات أحكاماً واقعية كما هي ظاهرة، فهو وإن كان خطأ من جهة تواتر الأخبار وإجماع أصحابنا الأخيار على أن له تبارك وتعالى في كل واقعة حكماً يشترك فيه الكل، إلا أنه غير محال.

ولو كان غرضهم منه الالتزام بإنشاء الأحكام على وفق آراء الأعلام

→

فان قلت: فيلزم على ذلك وقوع الحكم الظاهري في عرض الحكم الواقعي لا في طوله، فيكون حكماً واقعياً مثله وهو خلاف الفرض.

قلت: جعل مؤدى الطريق عين الواقع اعتباراً إنما يوجب كون المؤدى عين الواقع في ظرف اعتباره لا مطلقاً، وبعبارة أخرى: يوجب تحقق الحكم الواقعي مع الحكم الظاهري في مرتبة الحكم الظاهري دون العكس، فمرتبة كل منهما محفوظة.

فان قلت: هذا الذي ذكر إنما يتم فيما بين الحجج الطريقية والواقع، وأما فيما بين الحجج الظاهرية كالبراءة والاستصحاب والتخير وبين الواقع فلاوجه صحة لها.

قلت: قد عرفت في أوائل الظن: أن حال الاصول العملية بالنسبة الى الحجج العلمية قريب من حال الحجج العلمية بالنسبة إلى الواقع، غير أن النسبة بين الواقع والحجج العلمية هي الوجود، وبين الحجج العلمية والاصول هي الحكومة بالبيان الذي أوردناه في محله.

إذا عرفت هذا علمت: أن من الممكن أن يدعى: أن ما ادت اليه الطرق والامارات على كثرتها هو حكم الله الواقعي على وحدته؛ إذ من المعلوم أن الآخذ بالحكم الظاهري الفعلي آخذ بحكم الله ومطيع له، ولولا ذلك لم يجعل الطريق، ويكون حينئذ الاخبار الناطقة بكون حكم الله الواقعي واحداً مشتركاً بين العالم والجاهل ناظرة الى المرتبة، وهو الحكم الواقعي في نفسه من غير نظر الى التوسعة المذكورة. (الطباطبائي)

بعد الاجتهاد فهو ممّا لا يكاد يعقل، فكيف يتفحص عمّا لا يكون له عين ولا أثر؟ أو يستظهر من الآية أو الخبر؟

إلا أن يراد: التصويب بالنسبة إلى الحكم الفعلي، وأن المجتهد وإن كان يتفحص عمّا هو الحكم واقعاً وإنشاءً، إلا أن ما أدّى إليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلي حقيقة، وهو ممّا يختلف باختلاف الآراء ضرورة، ولا يشترك فيه الجاهل والعالم بداهة، وما يشتركان فيه ليس بحكم حقيقة، بل إنشاءً، فلا استحالة في التصويب بهذا المعنى، بل لا محيص عنه في الجملة بناءً على اعتبار الأخبار من باب السببية والموضوعية، كما لا يخفى، وربما يشير إليه ما اشتهرت بيننا: «أن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم»^(١).

نعم، بناء على اعتبارها من باب الطريقة - كما هو كذلك - فمؤديات الطرق والأمارات المعتبرة ليست بأحكام حقيقة نفسية، ولو قيل بكونها أحكاماً طريقة.

وقد مرّ غير مرة: إمكان منع كونها أحكاماً كذلك أيضاً، وأن قضية حجيتها ليس إلا [تنجيز]^(٢) مؤدياتها عند إصابتها، والعذر عند خطأها، فلا يكون حكم أصلاً، إلا الحكم الواقعي فيصير منجزاً فيما قام عليه حجة من علم أو طريق معتبر، ويكون غير منجز - بل غير فعلي -^(٣) فيما لم تكن هناك حجة مصيبة، فتأمل جيداً.

(٢٩٦) هذا مناقض ظاهراً لما ذكره في مباحث القطع والظن: من كون الحكم الواقعي فعلياً مطلقاً سواء أصاب الطريق أو أخطأ. (الطباطبائي)

(١) أنظر تهذيب الوصول إلى علم الأصول للعلامة الحلي: ٤٧.

(٢) في كثير من النسخ (تنجز) وفي بعضها (بتنجز).

فصل: [تبدّل رأي المجتهد]

إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدّل الرأي الأوّل بالآخر، أو بزواله بدونه، فلا شبهة في عدم العبرة به في الأعمال اللاحقة، ولزوم اتّباع اجتهاد اللاحق مطلقاً، أو الاحتياط فيها^(٢٩٧).

وأما الأعمال السابقة الواقعة على وفقه المختل فيها ما اعتبر في صحّتها بحسب هذا الاجتهاد:

فلا بدّ من معاملة البطلان معها فيما لم ينهض دليل على صحّة العمل فيما إذا اختلّ فيه لعذر، كما نهض في الصلاة وغيرها، مثل «لا تعاد»، و«حديث الرفع»، بل الإجماع على الإجزاء في العبادات على ما ادّعي. وذلك - فيما كان بحسب الاجتهاد الأوّل^(٢٩٨) - قد حصل القطع بالحكم

(٢٩٧) وجه عدم ذكر التقليد معه غير ظاهر؛ لكونه جاهلاً حينئذ، شأنه الرجوع الى العالم. نعم، بناءً على انحصار مدرك التقليد في الادلة الشرعية يمكن توهم ابتناؤه على مسألة المشتق. (الطباطبائي)

(٢٩٨) قد عرفت: أنّ لافرق بين الأحكام التي في موارد الطرق بين أن يكون الطريق هو العلم أو الطريق العلمي، وإنّ هناك حكماً ظاهرياً طريقيّاً على جميع التقادير. (الطباطبائي)

وقد اضمحلّ - واضح؛ بداهة أنّه لا حكم معه شرعاً، غايته المعذوريّة في المخالفة عقلاً.

وكذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعاً عليه بحسبه، وقد ظهر خلافه بالظفر بالمقيّد، أو المخصّص، أو قرينة المجاز، أو المعارض بناءً على ما هو التحقيق: من اعتبار الأمارات من باب الطريقيّة، قيل: بأنّ قضية اعتبارها إنشاء أحكام طريقيّة أم لا، على ما مرّ منّا غير مرة: من غير فرق بين تعلّقه بالأحكام أو بمتعلقاتها؛ ضرورة أنّ كفيّة اعتبارها فيهما على نهج واحد.

ولم يعلم وجه للتفصيل بينهما كما في «الفصول»^(٢٩٩) وأنّ

(٢٩٩) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله:

«لكنّ الفصول» لم يستدلّ بالوجه الثالث وهو الهرج والمرج؛ لأنّه قال - بعد استثناء ما قطع ثانياً بطلان الحكم الأوّل، أو بطلان دليله -:

(فإن كانت الواقعة مما يتعيّن في وقوعها شرعاً أخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر بقاؤها على مقتضاها السابق فيترتب عليها لوازمها بعد الرجوع).

ثم استدلّ عليه بوجوه أربعة:

الأوّل: أنّ الواقعة الواحدة لا تحتمل اجتهادين ولو بحسب زمانين.

الثاني: لزوم العسر والخرج.

الثالث: ارتفاع الوثوق في العمل لو لم يكن مجزياً.

الرابع: استصحاب آثار الواقعة.

ثم مثّل بأمثلة، منها: ما إذا اجتهد في عدم شرطية شيء للعبادة ثم تبين خلافه...

المتعلقات لا تتحمل اجتهادين، بخلاف الأحكام إلا حسب أن الأحكام قابلة للتغير والتبدل بخلاف المتعلقات والموضوعات.

وأنت خبير: بأن الواقع واحد فيهما وقد عيّن أولاً بما ظهر خطؤه ثانياً.

→

إلى أن قال:

(وكذلك القول في بقية مباحث العبادات وسائر مسائل العقود والإيقاعات...)

إلى أن قال:

(وإن كانت الواقعة مما لا يتعيّن أخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر تغيير الحكم بتغيير الإجهاد).

ثم مثل بأمثلة منها: ما لو بنى على حلية حيوان فذكى، ثم رجع فيني حينئذ على تحريم المذكى وغيره.

ومنها: ما لو بنى على طهارة عرق الجنب من الحرام فلاقاه، ثم رجع فيني على نجاسته ونجاسة ملاقيه قبل الرجوع وبعده، أو على عدم تحريم الرضعات العشر فتزوج من أَرْضَعته ذلك ثم رجع وبنى على تحريمها.

لأن ذلك كله رجوع عن حكم الموضوع وهو لا يثبت بالاجتهاد على الإطلاق، بل ما دام باقياً على اجتهاده.» انتهى

وقد علم أن مسألة الهرج والمرج غير موجودة في «الفصول»، مضافاً إلى أن منشأها لو كان الاختلاف الواقع بين المكلفين بحسب الآراء - لا تبدل الاجتهادات - كان رافعه علم القاضي، إلا أنه أجنبي عن المقام ولو كان المنشأ تبدل الاجتهاد لم يرتفع بالحكومة.

إلى آخر ما أفاده المحقق المشكيني رحمته الله وله إیرادات طويلة على «الفصول» ينبغي أن

تراجع. أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٣٠٨/٥.

ولزوم العسر والهرج، والهرج والمرج المخلّ بالنظام، والموجب للمخاصمة بين الأنام لو قيل بعدم صحّة العقود، والإيقاعات، والعبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الأول الفاسدة بحسب الاجتهاد الثاني ووجوب العمل على طبق الثاني: من عدم ترتيب الأثر على المعاملة وإعادة العبادة لا يكون إلا أحياناً، وأدلة نفي العسر لا ينفي إلا خصوص ما لزم منه العسر فعلاً.

مع عدم اختصاص ذلك بالمتعلقات، ولزوم العسر في الأحكام كذلك أيضاً لو قيل بلزوم ترتيب الأثر على طبق الاجتهاد الثاني في الأعمال السابقة.

وباب الهرج والمرج ينسدّ بالحكومة وفصل الخصومة.
وبالجملة: لا يكون التفاوت بين الأحكام ومتعلقاتها بتحمّل الاجتهادين وعدم التحمّل بيناً ولا مبيّناً ممّا يرجع إلى محصل في كلامه زيد في علوّ مقامه، فراجع وتأمل.

وأما بناء على اعتبارها من باب السببية والموضوعية فلا محيص عن القول بصحّة العمل على طبق الاجتهاد الأول عبادة كان أو معاملة، وكون مؤذاه ما لم يضمحلّ حكماً حقيقة.

وكذلك الحال إذا كان بحسب الاجتهاد الأول مجرى الاستصحاب أو البراءة النقلية، وقد ظفر في الاجتهاد الثاني بدليل على الخلاف؛ فإنّه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال.

وقد مرّ في مبحث الإجزاء تحقيق المقال فراجع هناك.

فصل : في التقليد

وهو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به^(٣٠٠) في الفرعيات، أو للالتزام به

(٣٠٠) لا ينبغي أن يرتاب في أن وجوب تقليد غير المجتهد في الأحكام سواء كان وجوباً شرعياً أو عقلياً - كنفس التقليد - من الاعتبارات العقلانية المحصلة عندهم، وإنما الكلام في معنى التقليد الذي هو الاتباع، دون التقليد بمعنى حكاية الفعل من غير جد؛ إذ الإرادة المتعلقة بالحكاية حينئذ بحيث تكون هي الغاية يمتنع تعلقها بالفعل لغاية نفس الفعل، وأما التقليد للغير بمعنى اتباعه فالاتباع لا يجمع الاستقلال. ومن المعلوم: أن المتبع مستقل في فعل ما اتبع فيه أو اعتقاده وإلا لم يكن فعله أو اعتقاده وهذا خلف.

بل لو كان، فعدم استقلاله إنما هو في العلم الذي ينتج الفعل أو الاعتقاد كمن يشرب دواءً خاصاً لعلمه بوجود مرض خاص ينفعه ذلك ثم يشربه، من به ذاك المرض مع جهله بسببه اتباعاً للعالم.

وعلى هذا فمجرد تحصيل العلم بما عند العالم من العلم ليس من الاتباع في شيء لوجدانه الاستقلال، وكذا نفس العلم؛ فإن المتعلم الآخذ به غير تابع البتة، فالاتباع عنوان للعمل الجوارحي أو الجوانحي، من حيث عدم استقلال الفاعل التابع في العلم الذي هو منشأه، ولا يتحقق الاتباع بمجرد عدم سؤال الدليل على العمل أو

في الاعتقادات تعبدًا بلا مطالبة دليل على رأيه.
ولا يخفى: أنه لا وجه لتفسيره بنفس العمل^(١)؛ ضرورة سبقه عليه،
وإلا كان بلا تقليد^(٢)، فافهم^(٣٠١).

→

أخذه وتعلمه، ولا بعمل ينطبق على عمل من حيث أنه مطابقة فقط، بل هو تطبيق
العمل بعمل الغير من حيث جعله ناشئاً عن العلم الذي عند الغير.
ومن هنا يظهر: أن اطلاق تعريفه (عَلَمٌ) حيث يشمل أخذ قول الغير ورأيه من غير
عمل في غير محله، فالتقليد أخذ قول الغير والعمل به. (الطباطبائي)
(٣٠١) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«يمكن أن يكون إشارة إلى أن المناسب للمعنى اللغوي هو العمل؛ لأن المجتهد إنما
يكون ذا قلادة بجعل عمل المقلد على طبق رأيه كالقلادة في عنقه.
وأما بالالتزام برأيه فقط فلا يكون ذا قلادة؛ لبلاهة أن المجتهد إنما يتقلد بما كان
مطابقاً للحكم الذي أذى إليه رأيه، ونفس الالتزام من الغير ليس هو المطابق لما
أذى إليه رأيه من الحكم وإنما المطابق له هو العمل الذي يعمل به الغير مستنداً فيه
إلى رأي المجتهد.

وأما أنه ليس هو نفس تعلم رأي المجتهد لأجل العمل؛ فلا أنه أيضاً ليس نفس التعلم
لرأي المجتهد هو قلادة، وليس هو المطابق للحكم الذي أذى إليه، بل المطابق
لرأي المجتهد هو العمل الذي يكون من المقلد على طبق رأي المجتهد.
وأما ما ذكره من الوجهين فيرد على:

الوجه الأول: أنه لا موجب لكون التقليد كالاكتفاء في سبق على العمل؛ لأن السبب

(١) كما أفاده المعالم: ٢٤٢.

(٢) أنظر الفصول الغروية: ٤١١.

ثم إنّه لا يذهب عليك: أنّ جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم في الجملة يكون بديهيّاً جبليّاً فطريّاً^(٣٠٢) لا يحتاج إلى دليل، وإلاّ لزم سدّ باب العلم به على العامي مطلقاً غالباً؛ لعجزه عن معرفة ما دلّ عليه كتاباً

→

في تقدّم الإجتهد في إجتهد المجتهد على عمل نفسه إنّما هو لأجل كون عمله لا بدّ وأن يكون مطابقاً للحجّة؛ لذا كان معرفة المجتهد للحجّة متقدمة على عمله، وحيث ان التقليد هو جعل المجتهد ذا قلادة فلذا كان نفس عمل المقلّد - بما أنه مستند فيه لرأي المجتهد - هو تقليده له، فلا يلزم في التقليد الالتزام بسبق التقليد على العمل.

وأما الوجه الثاني، فيرد عليه:

ان التقليد من المقلّد ليس ضدّاً للإجتهد الذي هو معرفة الحجّة، وإنّما هو ضدّ لعمل المجتهد، ويدل على ذلك: أن التقليد ضدّ أيضاً للإحتياط، والإحتياط إنّما هو في العمل لا في غيره.

وبعبارة أخرى: إن العمل المبرء للذمّة: إمّا أن يكن عن إجتهد، وإمّا أن يكون عن تقليد، وإمّا أن يكن للإحتياط.

فاتضح: أن الاجتهاد والتقليد متقابلان بتقابل التضاد في نفس العمل لا في المعرفة كما هو الحال في تقابله للإحتياط؛ فإنّه من البديهي أنّ تقابلهما في نفس العمل، والله العالم. انتهى أنظر بداية الوصول: ٣١١/٩.

(٣٠٢) الأولى بالنظر إلى الأصول المتقدمة أن يقال: ان رجوع الجاهل الى العالم في الجملة من البنائات العقلانية التي يعرفها الكل من غير جهل، والألزم الرجوع فيه الى العالم فيكون البناء لغواً لتاديته إلى دور أو تسلسل في التقليد، وذلك ان القضايا الاعتبارية خارجة عن البديهيات موضوعاً، وامتناع الدور والتسلسل إنّما هو في الحقائق لا غير. (الطباطبائي)

وسنة، ولا يجوز التقليد فيه أيضاً، وإلا لدار أو تسلسل، بل هذه هي العمدة في أدلته.

وأغلب ما عده قابل للمناقشة:

لبعد تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة^(١) ممّا يمكن أن يكون القول فيه لأجل كونه من الأمور الفطرية الارتكازية، والمنقول منه غير حجة في مثلها، ولو قيل بحجّيتها في غيرها؛ لوهنه بذلك.

ومنه قد انقذح: إمكان القدح في دعوى: كونه من ضروريات الدين؛ لاحتمال أن يكون من ضروريات العقل وفطرياته لا من ضرورياته. وكذا القدح في دعوى سيرة المتدينين^(٢).

وأما الآيات: فلعدم دلالة آية النّفر^(٣) والسؤال^(٤) على جوازه؛ لقوة احتمال أن يكون الإرجاع لتحصيل العلم لا للأخذ تبعداً.

مع أن المسؤول في آية السؤال هم أهل الكتاب كما هو ظاهرها أو أهل بيت العصمة الأطهار كما قُسر به في الأخبار^(٥).

نعم، لا بأس بدلالة الأخبار عليه بالمطابقة أو الملازمة؛ حيث دل بعضها على وجوب اتباع قول العلماء^(٦)، وبعضها على أن للعوام تقليد

(١) أنظر الذريعة: ٧٩٧/٢ وعدة الأصول: ٧٣٠/٢ ومعارج الأصول: ١٩٧ ورسالة الاجتهاد

والتقليد للشيخ الأعظم عليه السلام: ٤٨.

(٢) أنظر الفصول الغروية: ٤١١.

(٣) التوبة: ١٢٢.

(٤) النحل: ٤٣ والنساء: ٧٠.

(٥) أنظر الكافي الشريف: ٢١٠/١ باب أن أهل الذكر الذين أمر الله الخلق بسؤالهم هم الأئمة عليهم السلام.

(٦) أنظر وسائل الشيعه: ١٤٠/٢٧ - الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٩.

العلماء^(١)، وبعضها على جواز الإفتاء مفهوماً، مثل ما دلّ على المنع عن الفتوى بغير علم^(٢)، أو منطقاً مثل ما دلّ على إظهاره عَلَيْهِ السَّلَام المحبة لأن يرى في أصحابه من يفتي الناس بالحلال والحرام^(٣).

لا يقال: إن مجرد إظهار الفتوى للغير لا يدلّ على جواز أخذه واتباعه.

فإنه يقال: إن الملازمة العرقية بين جواز الإفتاء وجواز اتباعه واضحة، وهذا غير وجوب إظهار الحق والواقع؛ حيث لا ملازمة بينه وبين وجوب أخذه تعبداً، فافهم وتأمل.

وهذه الأخبار على اختلاف مضامينها وتعدّد أسانيدها لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها، فيكون دليلاً قاطعاً على جواز التقليد، وإن لم يكن كل واحد منها بحجة، فيكون مخصصاً لما دلّ على عدم جواز اتباع غير العلم، والذم على التقليد من الآيات والروايات.

قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾^(٥). مع احتمال أن الذم إنما كان على تقليدهم للجاهل، أو في الأصول الاعتقاديّة التي لا بدّ فيها من اليقين.

(١) أنظر المصدر المتقدم: ١٣١/٢٧ - الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ح ٢٠.

(٢) أنظر المصدر المتقدم: ١٤٨/٢٧ - الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٣٦.

(٣) أنظر المصدر المتقدم: ٣٥/٢٧ - الباب ٤ من أبواب صفات القاضي ح ١.

(٤) الإسراء: ٣٦.

(٥) الزخرف: ٢٣.

وأما قياس المسائل الفرعية على الأصول الاعتقادية في أنه كما لا يجوز التقليد فيها مع الغموض فيها، كذلك لا يجوز فيها بالطريق الأولى؛ لسهولتها، فباطل.

مع أنه مع الفارق؛ ضرورة أن الأصول الاعتقادية مسائل معدودة، بخلافها؛ فإنها مما لا تعد ولا تُحصى، ولا يكاد يتيسر من الاجتهاد فيها فعلاً طول العمر، إلا للأوحد في كلياتها، كما لا يخفى.

فصل: [لزوم تقليد الأئمة]

إذا علم المقلد اختلاف الأحياء في الفتوى مع اختلافهم في العلم والفقاهة، فلا بد من الرجوع إلى الأفضل إذا احتمل تعينه؛ للقطع بحجته والشك في حجية غيره، ولا وجه لرجوعه إلى الغير في تقليده إلا على نحوٍ دائر. نعم، لا بأس برجوعه إليه إذا استقلَّ عقله بالتساوي، وجواز الرجوع إليه أيضاً، أو جَوَّزَ له الأفضل بعد رجوعه إليه^(١).
هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضية الأدلة في هذه المسألة.

وأما غيره، فقد اختلفوا في جواز تقليد المفضول وعدم جوازه: ذهب بعضهم^(٢) إلى الجواز، والمعروف بين الأصحاب - على ما قيل^(٣) - عدمه^(٤)، وهو الأقوى؛ للأصل وعدم دليل على خلافه^(٣٠٣)،

(٣٠٣) المراد بالأصل: هو الأصل المذكور، وهو: أصالة عدم الحجة عند الشك في

(١) أنظر مطارح الأنظار: ٥٢٧/٢.

(٢) كالمرزا القمي في القوانين: ٢٤٦/٢ وصاحب الفصول في فصوله: ٤٢٣ ومطارح الأنظار:

٥٢٦/٢.

(٣) أنظر مطارح الأنظار: ٥٢٥/٢.

(٤) أنظر الذريعة: ٨٠١/٢ ومعارج الأصول: ٢٠١ ومعالم الدين: ٢٤٧.

ولا إطلاق في أدلة التقليد بعد الغض عن نهوضها على مشروعية أصله؛ لوضوح أنها إنما تكون بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم، لا في كل حال من غير تعرض أصلاً لصورة معارضته بقول الفاضل، كما هو شأن سائر الطرق والأمارات على ما لا يخفى^(١).

ودعوى^(٢): السيرة على الأخذ بفتوى أحد المخالفين في الفتوى من

→

حجية شيء، فالأصل عند الشك في حجية قول المفضل عند معارضته قول الفاضل عدم حجيته هذا.

وأما كون خلافه مما لا دليل عليه فممنوع؛ لبناء العقلاء على ذلك؛ فإنهم لا يختلفون في أقسام الأفعال وأصناف الاحتياجات إلى أصحاب الصناعات في الرجوع إلى الخبرة مع وجود من هو أشد خبرة وهو معلوم عندهم.

فان قلت: لكنهم في موارد الأهمية يقتصرون على الرجوع الى العلم دون غيره، ومن المعلوم ان الأحكام ذوات أهمية.

قلت: نعم، لكن فيه: أولاً: ان هذا البناء منهم ليس مقصوراً على الجاهل، بل العالم منهم يرجع أيضاً الى من هو أعلم منه كالطبيب في المريض المهم مرضاً، ولا يمكن القول فيما نحن فيه بمثله؛ إذ لا يجوز رجوع المجتهد الى من هو أعلم منه اجماعاً.

وثانياً: ان ما نحن فيه ليس من صغريات تلك الكبرى؛ فان الأهمية في الأحكام إنما هي من حيث ترتب الثواب والعقاب، وأما الأحكام الظاهرية الفعلية المأخوذة عن المجتهد فالأعلم وغيره فيها سواء. (الطباطبائي)

(١) أنظر المناقشة في رسالة الاجتهاد والتقليد للشيخ: ٧٨.

(٢) أنظر مطارح الأنظار: ٥٣٥/٢ وأيضاً رسالة الشيخ في الاجتهاد والتقليد: ٧٩.

دون فحص عن أعلميته مع العلم بأعلمية أحدهما، ممنوعة.

ولا عسر في تقليد الأعلام، لا عليه لأخذ فتاواه من رسائله وكتبه، ولا لمقلديه لذلك أيضاً.

وليس تشخيص الأعلمية بأشكل من تشخيص أصل الاجتهاد.

مع أنّ قضية نفي العسر الاقتصار على موضع العسر، فيجب فيما لا يلزم منه عسر^(١)، فتأمل جيداً.

وقد استدلّ للمنع أيضاً بوجوه^(٢):

أحدها: نقل الإجماع على تعيين تقليد الأفضل.

ثانيها: الأخبار الدالة على ترجيحه مع المعارضة، كما في المقبولة وغيرها، أو على اختياره للحكم بين الناس، كما دلّ عليه المنقول عن أمير المؤمنين عليه السلام: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك»^(٣).

ثالثها: أنّ قول الأفضل أقرب من غيره جزمياً فيجب الأخذ به عند المعارضة عقلاً.

ولا يخفى ضعفها:

أما الأول: فلقوة احتمال أن يكون وجه القول بالتعيين للكلّ أو الجُلّ هو الأصل، فلا مجال لتحصيل الإجماع، مع الظفر بالاتفاق، فيكون نقله موهوناً، مع عدم حجّة نقله، ولو مع عدم وهنه.

وأما الثاني: فلأنّ الترجيح مع المعارضة في مقام الحكومة - لأجل رفع الخصومة التي لا تكاد ترتفع، إلّا به - لا يستلزم الترجيح في مقام الفتوى، كما لا يخفى.

(١) أنظر مطارح الأنظار: ٥٣٩/٢.

(٢) أنظر مطارح الأنظار: ٥٤١/٢ - ٥٤٤. وأيضاً رسالة الشيخ في الاجتهاد والتقليد: ٧١.

(٣) أنظر نهج البلاغة: كتاب ٥٣ في كتابه للأشتر النخعي رضوان الله عليه.

وأما الثالث: فممنوع صغرى وكبرى:

أما الصغرى: فلاجل أن فتوى غير الأفضل ربّما يكون أقرب من فتواه؛ لموافقته لفتوى من هو أفضل منه ممّن مات^(١).

ولا يصغى إلى أن فتوى الأفضل أقرب في نفسه؛ فإنّه لو سلّم أنّه كذلك، إلاّ أنّه ليس بصغرى لما ادّعى عقلاً من الكبرى؛ بداهة أنّ العقل لا يرى تفاوتاً بين أن تكون الأقربيّة في الأمانة لنفسها، أو لأجل موافقتها لأمانة أخرى، كما لا يخفى.

وأما الكبرى: فلاّن ملاك حجّية قول الغير تعبدّاً - ولو على نحو الطريقيّة - لم يعلم أنّه القرب من الواقع^(٣٠٤)، فلعلّه يكون ما هو في الأفضل وغيره سيّان، ولم يكن لزيادة القرب في أحدهما دخل أصلاً.

نعم، لو كان تمام الملاك هو القرب - كما إذا كان حجة بنظر العقل - لتعيّن الأقرب قطعاً، فافهم^(٣٠٥).

(٣٠٤) فمن المحتمل أنّه رفع تحجير الجهل لارفع أصله؛ إذ الاتباع لا يرفع الجهل، والاقربية الى الواقع ما لم يعنون بعنوان نفس الواقع لم ينفع في سوق الجاهل إلى نفسه؛ إذ لا بناء عندهم على ذلك. (الطباطبائي)

(٣٠٥) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«لعلّه إشارة إلى أنّه بعد الإعراف بأن القرب بعض ماله الدخّل في حجّية قول الغير وإن لم يكن هو تمام العلّة، إلاّ أنّه لا بد على هذا من تقديم الأفضل؛ لفرض كون الأفضل وغير الأفضل متساويين من كلّ جملة للحجّية عدى كون الأفضل له زيادة

(١) أنظر مسالك الأفهام: ٣٤٤/١٣ والقوانين: ٢/٢٤٦ - ٢٤٧ ومناهج الأحكام للفاضل التراقي:

٣٠٠ ومفاتيح الأصول: ٦٢٦ والفصول الغروية: ٤٢٤ ومطارج الأنظار: ٢/٦٦٨.



القرب، ومن الواضح: ان الرجحان وإن كان ببعض ما هو قوام الحجّة لازمه ترجيح ما كان له هذا الرجحان، ولا يختص الرجحان بكون القرب تمام العلة للحجّة، والله العامل.» إنتهى أنظر بداية الوصول: ٣٥٠/٩.

فصل: اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي

والمعروف بين الأصحاب: الاشتراط^(١)، وبين العامة: عدمه^(٢)، وهو خيرة الأخباريين^(٣) وبعض المجتهدين من أصحابنا^(٤)، وربما نقل تفاصيل منها: التفصيل بين البدوي فيشترط، والاستمراري فلا يشترط^(٥). والمختار: ما هو المعروف بين الأصحاب؛ للشك في جواز تقليد الميت، والأصل عدم جوازه^(٣٠٦)، ولا مخرج عن هذا الأصل، إلا ما استدلّ

(٣٠٦) الظاهر إرجاعه إلى أصالة الاشتغال، وإنّ العمل على طبق فتوى الميت لا يبرء الذمة عن اشتغالها اليقيني، وأما إرجاعه الى الشك في حجية قول الميت والأصل عدمها فلا يلائمه نفي القول عن الميت. (الطباطباني)

(١) أنظر مطارح الأنظار: ٤٣٦/٢ - ٤٤٠ و ٥٦٠ - ٥٦٢.

(٢) أنظر المنحول: ٥٩١.

(٣) أنظر الفوائد المدنية: ٢٩٩ ومفاتيح الشرائع: ٥٢/٢ وكشف الأسرار للسيد الجزائري: ٧٧/٢ - ٩٢.

(٤) أنظر القوانين: ٢٧٠/٢.

(٥) أنظر الفصول الغروية: ٤٢٢.

به المجوّز على الجواز من وجوه ضعيفة:

منها: استصحاب جواز تقليده في حال حياته^(١).

ولا يذهب عليك: أنّه لا مجال له؛ لعدم بقاء موضوعه عرفاً؛ لعدم بقاء الرأي معه^(٣٠٧)؛ فإنّه متقوم بالحياة بنظر العرف، وإن لم يكن كذلك واقعاً؛ حيث إنّ الموت عند أهله موجب لانعدام الميّت ورأيه.

ولا ينافي ذلك: صحّة استصحاب بعض أحكام حال حياته^(٢)، كطهارته، ونجاسته، وجواز نظر زوجته إليه؛ فإنّ ذلك إنّما يكون فيما لا يتقوم بحياته عرفاً بحسبان بقائه بيدنه الباقي بعد موته، وإن احتمل أن يكون للحياة دخل في عروضه واقعاً، وبقاء الرأي لأبدّ منه في جواز التقليد قطعاً، ولذا لا يجوز التقليد فيما إذا تبدّل الرأي أو ارتفع لمرض أو هرم إجماعاً.

وبالجملة: يكون انتفاء الرأي بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه، ويكون حشره في القيامة إنّما هو من باب إعادة المعدوم، وإن لم يكن كذلك حقيقة؛ لبقاء موضوعه وهو النفس الناطقة الباقية حال الموت؛ لتجرّده، وقد عرفت في باب الاستصحاب: أنّ المدار في بقاء الموضوع وعدمه هو العرف، فلا يجدي بقاء النفس عقلاً في صحّة الاستصحاب مع عدم مساعدة العرف عليه، وحسبان أهله أنّها غير باقية، وإنّما تعاد يوم

(٣٠٧) عليه منع ظاهر؛ فإنّ للأراء والأقوال عندهم ثبوتاً في أنفسها لا يختلف باختلاف الأحوال بالموت والحيوة. نعم، ربما أمكن أن يقال: إنّ رجوع الجاهل الى العالم لا يصدق مع الموت. (الطباطبائي)

(١) أنظر مفاتيح الأصول: ٦٢٤ وأيضاً الفصول الغروية: ٤٢١.

(٢) أنظر مطارح الأنظار: ٤٦٦/٢.

القيامة بعد انعدامها، فتأمل جيداً^(٣٠٨).

لا يقال: نعم، الاعتقاد والرأي وإن كان يزول بالموت؛ لانعدام موضوعه، إلا أن حدوثه في حال حياته كاف في جواز تقليده في حال موته كما هو الحال في الرواية.

فإنه يقال: لا شبهة في أنه لابد في جوازه من بقاء الرأي والاعتقاد،

(٣٠٨) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي قدس سره:

«حاصله: هو - التأكيد لما ذكره: من كون العرف يرى انعدام النفس بالموت - أن الحشر للناس يوم القيامة بنظر العرف هو من باب إعادة المعدوم، لا من باب تبدل متعلق النفس من عالم الدنيا وهو عالم الكون والفساد؛ فانها متعلقة في هذا العالم بالبدن المادي الذي له تبدلات من الطفولة إلى حال الهرم، ثم ينتقل بعد الموت إلى عالم البرزخ وفيه يكون متعلقها البدن المثالي ثم تنتقل إلى بدن يناسب الحشر، وعلى كل، فعلى هذا لا إعادة للنفس، بل هي باقية لا فناء لها، وأن الفناء لمتعلقها بحسب هذه العوالم.

فليس الحشر من إعادة المعدوم بالنسبة إلى النفس الناطقة، هذا بحسب ما ثبت بالبرهان في محله.

وأما بنظر العرف فالنفس حالها عندهم حال البدن وأن حشرها من باب إعادة المعدوم، وحيث كان المدار في الاستصحاب بقاء الموضوع بنظر العرف فلامجال لجريان الاستصحاب في حجّة الرأي؛ لارتفاعه بانعدام النفس بالموت بنظر العرف.

وإلى ما ذكرنا أشار بقوله: (ويكون حشره في يوم القيامة إنما هو من باب إعادة المعدوم وإن لم يكن كذلك حقيقة لقيام البرهان العقلي على بقاء موضوعه وهو النفس الناطقة... إلى آخر قوله: فتأمل جيداً) إنتهى أنظر بداية الوصول:

ولذا لو زال بجنون أو تبدل ونحوهما لما جاز قطعاً، كما أشير إليه آنفاً.

هذا بالنسبة إلى التقليد الابتدائي.

وأما الاستمراري:

فربّما يقال ^(١): بأنه قضية استصحاب ^(٣٠٩) الأحكام التي قلّده فيها؛ فإنّ رأيه وإن كان منوطاً لعروضها وحدوثها، إلّا أنّه عرفاً من أسباب العروض، لا من مقومات الموضوع والمعروض.

ولكنه لا يخفى: أنّه لا يقين بالحكم شرعاً سابقاً؛ فإنّ جواز التقليد إن كان بحكم العقل وقضية الفطرة - كما عرفت - فواضح؛ فإنّه لا يقتضي أزيد من تنجّز ما أصابه من التكليف، والعذر فيما أخطأ، وهو واضح.

وإن كان بالنقل؛ فكذلك على ما هو التحقيق -: من أنّ قضية الحجية شرعاً ليس إلّا ذلك؛ لإنشاء أحكام شرعية على طبق مؤدّاه، فلا مجال لاستصحاب ما قلّده؛ لعدم القطع به سابقاً، إلّا على ما تكلفنا في بعض تنبيهات الاستصحاب ^(٢)، فراجع.

ولا دليل على حجية رأيه السابق في اللاحق.

(٣٠٩) الظاهر أن يقال: إنّ التقليد أولاً حيث كان مصداقاً لرجوع الجاهل الى العالم ومعنوّاً بعنوان رفع الحيرة فلاحيرة معه في العمل لو عمل به، وهذا مما يساعده بناء العقلاء، فإنّهم في مثل هذا المورد من موارد أعمالهم يعدّون أنفسهم مختيرين في الرجوع الى الاحياء من أهل الخبرة والبقاء على ما كانوا يعملون به من قول الأموات. (الطباطبائي)

(١) أنظر الفصول الغروية: ٤٢١.

(٢) التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب.

وأما بناءً على ما هو المعروف بينهم - من كون قضية الحجية الشرعية جعل مثل ما أدت إليه من الأحكام الواقعية التكليفية، أو الوضعية شرعاً في الظاهر - فلاستصحاب ما قلده من الأحكام، وإن كان مجال بدعوى: بقاء الموضوع عرفاً؛ لأجل كون الرأي عند أهل العرف من أسباب العروض، لا من مقومات العروض.

إلا أن الإنصاف: عدم كون الدعوى خالية عن الجراف؛ فإنه من المحتمل - لولا المقطوع - أن الأحكام التقليدية عندهم أيضاً ليست أحكاماً لموضوعاتها بقول مطلق؛ بحيث عدّ من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه بسبب تبدل الرأي ونحوه، بل إنما كانت أحكاماً لها بحسب رأيه؛ بحيث عدّ من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدل، ومجرد احتمال ذلك يكفي في عدم صحة استصحابها؛ لاعتبار إحراز بقاء الموضوع ولو عرفاً، فتأمل جيداً.

هذا كله مع إمكان دعوى: أنه إذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأي - بسبب الهرم أو المرض إجماعاً - لم يجز في حال الموت بنحو أولى قطعاً، فتأمل (٣١٠).

(٣١٠) قال المحقق الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله:

«لعله إشارة إلى منع الأولوية؛ فإن الرأي بالتبدل وبالاختلال بالمرض أو الهرم لا بقاء له حقيقة وعقلاً؛ بخلاف الموت؛ فإنه لا بقاء له بحسب رأي العرف، لا حقيقة وعقلاً، وبقاء أكثره مع التبدل والهرم لا يوجب الأولوية، مع أن الرأي غير باق حقيقة بالتبدل والهرم، وهو باق حقيقة عقلاً بالموت كما يدل على ذلك القرآن الكريم قال تبارك وتعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾»

[ق: ٢٢] والله العالم» انتهى أنظر بداية الوصول: ٣٦٧/٩.

ومنها: إطلاق الآيات الدالة على التقليد.

وفيه - مضافاً إلى ما أشرنا إليه: من عدم دلالتها عليه -: منع إطلاقتها على تقدير دلالتها، وإنما هو مسوق لبيان أصل تشريعه، كما لا يخفى.
ومنه انقذح: حال إطلاق ما دلّ من الروايات على التقليد، مع إمكان دعوى الانسباق إلى حال الحياة فيها.

ومنها: دعوى: أنّه لا دليل على التقليد إلا دليل الانسداد، وقضيّته جواز تقليد الميت كالحيّ بلا تفاوت بينهما أصلاً، كما لا يخفى^(١).
وفيه: أنّه لا يكاد تصل النوبة إليه؛ لما عرفت: من دليل العقل والنقل عليه.

ومنها: دعوى السيرة على البقاء؛ فإنّ المعلوم من أصحاب الأئمة عليهم السلام عدم رجوعهم عمّا أخذوه تقليداً بعد موت المفتي^(٢).
وفيه: منع السيرة^(٣١١) فيما هو محلّ الكلام، وأصحابهم عليهم السلام إنّما لم

(٣١١) وعلى المنع منع ظاهر؛ فإنّ من المعلوم أنّ الاجتهاد لا ينتظم النظام بدونه؛ فإنّ موارد الأعمال على اختلاف الأشخاص والأزمنة والأمكنة والأحوال إلى ما لا نهاية له لا يمكن تلقّيها جميعاً من مشرّع الحكم الأبنحو الاجتهاد.
ومن المعلوم أيضاً: عدم إمكانه لكل أحد حتى القروي والبدوي والنساء والصبيان والضعفاء، ولم يؤثر ولم ينقل أن أهل أحد من الرواة من صبيته وعياله وخدمه رجعوا إلى أحد من الأحياء بعد موته فيما أخذوا منه، ولو كان لبان قطعاً.

(١) أنظر القوانين: ٢٦٦/٢ - ٢٦٧.

(٢) أنظر مطارح الأنظار: ٦٢٩/٢ - ٦٣٠.

الخاتمة: في الاجتهاد والتقليد/فصل: اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي ٥٢٥
يرجعوا عما أخذوه من الأحكام؛ لأجل أنهم غالباً إنما كانوا يأخذونها ممن
ينقلها عنهم عليه السلام بلا واسطة أحد، أو معها من دون دخل رأي الناقل فيه
أصلاً، وهو ليس بتقليد، كما لا يخفى.

ولم يعلم إلى الآن حال من تعبد بقول غيره ورأيه أنه كان قد رجع،
أو لم يرجع، بعد موته.

و [منها: غير ذلك مما لا يليق بأن يذكر أو يسطر ^(١)] ^(٢).

[«تم الكتاب في سنة ١٣٢٤ هـ»] ^(٣)

→

وهذا آخر الكلام في الحاشية والله المستعان وله الحمد تم ليلة الاثنين ثالث شهر
رجب من سنة ١٣٦٨. كتبه الفقير الى الله «عزَّ اسمه» محمد حسين الطباطبائي
نزىل قم المشرفة.

(١) أنظر مفاتيح الأصول: ٦٢٢ - ٦٢٤ ومطارح الأنظار: ٤٨٢/٢ - ٤٩٣.

(٢) قد شطب المصنف عليه السلام هذا السطر الأخير من نسخته.

(٣) كما في نسخة آية الله الشيخ محمد الكفائي عليه السلام ابن المصنف عليه السلام.

(٤) وقد انتهينا من تصحيحه ومقابلته وتحقيقه وترصيفه والتعليق عليه ومراجعته بتوفيق الله
عزَّ وجلَّ وعنايات النبي الأكرم عليه السلام ومراحم ساداتنا الطاهرين من آل محمد صلوات
الله عليهم أجمعين بتاريخ ٤ ج ١٤٣٣/١ هـ الموافق لـ ١٣٩١/١/٨ ش. وكان الفراغ من
المراجعة النهائية بتاريخ ٢٩ شهر رمضان المبارك ١٤٣٣ هـ، ونحن معتكفون بجوار عمّتنا
القديسة الطاهرة فاطمة المعصومة صلوات الله تعالى عليها - بنت الأئمة السادة موسى بن
جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي وفاطمة الصديقة الكبرى بنت الرسول
الأعظم محمد عليه السلام - في عش آل محمد قم المقدسة.

وآخر دعوانا - بعد الصلاة على محمد وآله واللعن على أعدائهم - أن الحمد لله رب العالمين.

وكتب السيّد محمد حسن الموسوي نجّل السيد علي السيد محمود السيد نور السيد

حسين السيد مكي السيد حافظ آل السيد علي القارون الزاهد البحراني

ثبت مصادر التحقيق

«ألف»

- ١- آثار الحجّة: للشيخ محمد شريف الرازي: مؤسسة دار الكتاب قم إيران.
- ٢- أجود التقريرات: تقريراً لأبحاث المحقق الميرزا النائيني قدس سره بقلم آية الله المحقق السيّد الخوئي، تحقيق ونشر مؤسسة صاحب الأمر عليه السلام قم ١٣٢٠ هـ - الطبعة الأولى.
- ٣- الإحتجاج: للشيخ الطبرسي أبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب - دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف ١٣٨٦ هـ.
- ٤- الإحكام في أصول الأحكام: لعلي بن محمد الآمدي، تحقيق عبدالرزاق عفيفي، نشر المكتب الاسلامي، الطبعة الأولى ١٣٨٧ هـ الرياض.
- ٥- إحياء علوم الغزالي: لأبي حامد الغزالي، دار المعرفة، بيروت لبنان.
- ٦- إختيار معرفة الرجال: رحمته الله رجال الكشي
- ٧- إرشاد الفحول: لمحمد بن علي الشوكاني (١٢٥٠ هـ) بيروت، دار المعرفة ١٣٩٩ هـ.
- ٨- الإرشاد إلى معرفة حجج الله على العباد: للشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، قم.
- ٩- الإستبصار فيما اختلف من الأخبار: لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن

الحسن الطوسي قَدْ سَلَّمَ، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة.

١٠- أسرار الآيات

١١- الأسفار ➤ الحكمة المتعالية

١٢- إشارات الأصول: للفاضل الكلّباسي محمد إبراهيم بن محمد حسن الكاخي الأصبهاني، الطبعة الحجرية، طهران (١٢٦٢ هـ).

١٣- الإشارات والتنبيهات: للشيخ الرئيس ابن سينا (٤٢٨ هـ).

١٤- أصول فلسفة وروش رئاليسم: للعلامة الطباطبائي السيد محمد حسين.

١٥- أعيان الشيعة: للسيد محسن أمين العاملي.

١٦- الأنوار النعمانية في معرفة النشأة الإنسانية: للمحدث الجزائري، مطبعة شركة الطبع تبريز ١٣٧٨ هـ.

١٧- أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية: للسيد روح الله الموسوي الخميني، ط مؤسسة نشر آثار الامام الخميني (١٤١٣ هـ).

١٨- إيضاح الفوائد: للسيد محمد بن محمد تقي التنكابني (١٣٥٩ هـ) الطبعة الحجرية طهران.

١٩- إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد: لفخر المحققين أبي طالب محمد بن الحسن بن علي بن يوسف بن المطهر الحلي الأسدي، المطبعة العلمية بقم ١٣٨٧ هـ.

«ب»

٢٠- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: للعلامة المجلسي الشيخ محمد باقر، مؤسسة الوفاء، بيروت ١٤٠٣ هـ الطبعة الثانية.

٢١- بحر الفوائد في شرح الفوائد: للشيخ محمد حسن الآشتياني، تحقيق

السيد محمد حسن الموسوي، منشورات ذوي القربى، قم، الطبعة الأولى ١٤٣٠ هـ.

٢٢- بدائع الأفكار: للميرزا حبيب الله الرشتي، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ١٤١٣ هـ-قم.

٢٣- بداية الوصول في شرح كفاية الأصول: للشيخ محمد طاهر آل راضي (١٤٠٠ هـ) الطبعة الأولى ١٤٢٥ هـ-قم.

٢٤- بصائر الدرجات: لأبي جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفار، منشورات الأعلمي، طهران ١٤٠٤ هـ.

٢٥- بيان الأصول: لآية الله العظمى الحاج الشيخ لطف الله الصافي الكلبايگاني دام ظله.

«ت»

٢٦- تشريع الأصول: للمولى علي النهاوندي (١٣٢٢ هـ) الطبعة الحيدريّة.

٢٧- تعليقة القوجاني على الكفاية: تحقيق الشيخ محمد رضا الدانيالي.

٢٨- تعليقة على معالم الأصول: للسيد علي القزويني، مؤسسة النشر الإسلامي قم ١٤٢٢ هـ-الطبعة الأولى.

٢٩- تفسير الطبري: لمحمد بن جرير الطبري، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

٣٠- تفسير العياشي: لمحمد بن مسعود العياشي، تحقيق السيد هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الاسلامية - طهران.

٣١- تفسير الميزان: للسيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الاسلامي، قم.

٣٢- تقريرات الشيخ محمد علي الأراكي لأبحاث المحقق الحائري اليزدي في الأصول، مؤسسة النشر الاسلامي قم.

٣٣- تقريرات آية الله السيد المجدد الشيرازي: للشيخ علي الروزدي، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث - قم، الطبعة الأولى.

٣٤- تكملة أمل الآمل: للسيد حسن الصدر الكاظمي (١٣٥٩ هـ) دار المؤرخ العربي، بيروت - لبنان.

٣٥- تمهيد القواعد: للشهيد الثاني زين الدين الجبعي العاملي، مكتب الإعلام الاسلامي قم.

٣٦- تنقيح الأصول: تقرير بحث السيد الإمام الخميني، نشر مركز نشر آثار الإمام قم.

٣٧- تهذيب الأحكام: لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، دار الكتب الاسلامية طهران، الطبعة الثالثة.

٣٨- التوحيد: للشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي، مؤسسة النشر الاسلامي قم.

«ج»

٣٩- جامع أحاديث الشيعة: بإشراف آية الله العظمى السيد البروجردي - قم.

٤٠- جواهر الأدب: للسيد أحمد الهاشمي، انتشارات استقلال طهران إيران.

٤١- جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام: للشيخ محمد حسن النجفي، دار الكتب الاسلامية، طهران ١٣٦٥ ش.

٤٢- الجواهر النضيد في شرح منطق التجريد: للعلامة الحسن بن يوسف الحلّي، نشر بيدار قم.

«ح»

- ٤٣- حاشية الشريف الجرجاني على شرح مطالع الأنوار ⇨ شرح مطالع الأنوار.
- ٤٤- حاشية المشكيني على كفاية الأصول: للميرزا أبو الحسن المشكيني، تحقيق سامي الخفاجي.
- ٤٥- حاشية سلطان العلماء الأراكي على الكفاية للشيخ محمد الأراكي، مطبعة أراك، الطبعة الأولى (١٣٧٠ هـ).
- ٤٦- الحاشية على الكفاية: للسيد آغا حسين البروجردي (١٣٨٠ هـ) انتشارات انصاريان - قم ١٤١٣ هـ.
- ٤٧- الحاشية على كفاية الأصول: للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (١٤٠٢ هـ).
- ٤٨- حاشية ملا جلال الدواني على شرح تجريد القوشجي: الطبعة الحجرية.
- ٤٩- حاشية ملاهادي السبزواري على الأسفار، الحكمة المتعالية.
- ٥٠- الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: للمحدث الشيخ يوسف البحراني، مؤسسة النشر الاسلامي، قم المشرفة.
- ٥١- حقائق الأصول في شرح كفاية الأصول: لآية الله السيد محسن الطباطبائي الحكيم (١٣٩١ هـ)، منشورات بصيرتي، قم المقدسة (١٤٠٨ هـ).
- ٥٢- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: لصدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي، دار إحياء التراث العربي - بيروت ١٩٨١ م.

«خ»

٥٣. الخصال: للشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي، تحقيق علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة ١٤٠٣ هـ الطبعة الأولى.

«د»

٥٤. درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: للآخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني، تحقيق السيد مهدي شمس الدين، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الاسلامي، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ.

٥٥. درر الفوائد: للشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي قدس سره، مؤسسة النشر الإسلامي، قم (١٤١٤ هـ).

٥٦. الدرر النجفية في الملتقطات اليوسفية: للشيخ يوسف البحراني (١١٨٦ هـ) نشر شركة دار المصطفى لإحياء التراث، قم.

٥٧. دعائم الإسلام: للقاضي أبي جنيفة النعمان بن محمد التميمي المغربي (٣٦٣ هـ).

«ذ»

٥٨. ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد: للمحقق السبزواري الشيخ محمد باقر بن محمد مؤمن الخراساني، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، قم المقدسة.

٥٩. الذريعة الى أصول الشريعة: للسيد الشريف المرتضى علم الهدى، تحقيق أبو القاسم الكرجي، مطبعة دانشگاه، طهران ١٣٤٦ ش.

٦٠. الذريعة الى تصانيف الشيعة: للشيخ آغا بزرگ طهراني، دار الاضواء، بيروت ١٤٠٣ هـ الطبعة الثالثة.

«ر»

- ٦١- رجال الكشي (الإختيار): لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، تصحيح وتعليق حسن المصطفوي.
- ٦٢- رجال النجاشي: لأبي العباس أحمد بن علي النجاشي (٤٥٠ هـ) مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٤١٦ هـ.
- ٦٣- الرسائل الأصولية: للوحيد البهبهاني الشيخ محمد باقر بن محمد أكمل. نشر مؤسسة الوحيد البهبهاني.
- ٦٤- الرسائل الفشاركية: للسيد محمد الطباطبائي الفشاركي، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٤١٣ هـ.
- ٦٥- رسالة الإجتهد والتقليد: للشيخ مرتضى بن محمد أمين الأنصاري، موسوعة تراث الشيخ الأعظم، طبعة مؤتمر تكريم الشيخ الأعظم، قم المقدسة ١٤١٤ هـ.
- ٦٦- رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل: للسيد علي الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة ١٤١٢ هـ.

«ز»

- ٦٧- زبدة الأصول: للشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين العاملي، تحقيق فارس حسون، نشر مدرسة ولي العصر العلمية.

«س»

- ٦٨- السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: لأبي جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن ادريس الحلّي، مؤسسة النشر الاسلامي، قم ١٤١٠ هـ الطبعة الثانية.
- ٦٩- سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار: للمحدث الشيخ عباس القمي، نشر

دار الأسوة.

٧٠- سنن الترمذي: لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، دار الفكر، بيروت ١٤٠٣ هـ.

٧١- السنن الكبرى: للبيهقي أبي بكر أحمد بن الحسين، دار الفكر، بيروت.

٧٢- سنن النسائي: لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، دار الفكر، بيروت ١٩٣٠ هـ.

«ش»

٧٣- شرح أساس النحو: لآية الله العظمى السيد علي البهبهاني، نشر دار العلم، الأهواز.

٧٤- شرح الإشارات والتنبيهات: للمحقق الطوسي (٦٧٢ هـ) نشر البلاغة قم إيران.

٧٥- شرح الرضي على الكافية: لرضي الدين محمد بن الحسن الأسترآبادي النجفي (٦٨٨ هـ) دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٩٩ هـ.

٧٦- شرح الشمسية: لقطب الدين الرازي، نشر المكتبة العلمية الإسلامية، طهران سنة (١٣٠٤ هـ).

٧٧- شرح المفصل: لموفق الدين يعيش بن علي النحوي (٦٤٣ هـ) انتشارات ناصر خسرو، طهران إيران.

٧٨- شرح المنظومة: للحكيم المتأله الشيخ ملا هادي السبزواري، نشر ناب طهران.

٧٩- شرح الوافية: للسيد صدر الدين الرضوي القمي (مخطوط).

٨٠- شرح الوافية: للسيد مهدي بحر العلوم (مخطوط).

٨١ شرح مختصر المنتهى: لابن الحاجب: تأليف عبدالرحمن بن أحمد العضي.

٨٢ شرح مطالع الأنوار: لقطب الدين الرازي، انتشارات كتبي نجفي، قم (الطبعة الحجرية).

٨٣ شهداء الفضيلة: للعلامة عبدالحسين الأميني (١٣٩٠ هـ) دار الشهاب، قم.

«ص»

٨٤ صحاح اللغة: لإسماعيل بن حماد الجوهري (٣٩٣ هـ) دار العلم للملايين، بيروت.

٨٥ صحيح البخاري: لأبي عبدالله البخاري محمد بن اسماعيل الجعفي، دار الفكر، بيروت ١٩٨١ م.

٨٦ صحيح مسلم: لأبي الحسين القشيري مسلم بن الحجاج، دار الفكر، بيروت.

«ض»

٨٧ ضوابط الأصول: للسيد ابراهيم القزويني، تقرير بحوث شريف العلماء المازندراني، طبعة حجرية ١٢٧٥ هـ.

«ط»

٨٨ طبقات أعلام الشيعة: للشيخ آغا بزرگ الطهراني - نشر دار إحياء التراث العربي.

«ع»

٨٩ عدة الأصول: لشيخ الطائفة أبي جعفر الطوسي، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي ١٤١٧ هـ.

٩٠. العناوين: للسيد مير عبدالفتاح الحسيني المراغي (١٢٥٠ هـ) مؤسسة النشر الاسلامي، قم.

٩١. عناية الأصول: للسيد مرتضى الفيروزآبادي (١٤١٠ هـ) مكتبة الفيروزآبادي، قم.

٩٢. عوائد الأيَّام: للشيخ أحمد النراقي، نشر مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الاسلامي ١٤١٧ هـ قم.

٩٣. عوالي اللثالي العزيزية في الأحاديث الدينية: لابن أبي جمهور الأحسائي، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام قم ١٤٠٣ هـ الطبعة الأولى.

٩٤. عيون أخبار الرضا عليه السلام: للشيخ الصدوق ابن بابويه القمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ١٩٨٤.

«غ»

٩٥. غاية المأمول في شرح زبدة الأصول: للفاضل الجواد (مخطوط).

٩٦. غنية التزوع إلى علمي الأصول والفروع: لابن زهرة الحلبي، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام قم ١٤١٧ هـ الطبعة الأولى.

«ف»

٩٧. فرائد الأصول: للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري، مجمع الفكر الإسلامي ١٤١٩ هـ.

٩٨. الفصول الفروية في الأصول الفقهية: للشيخ محمد حسين الحائري الاصفهاني (الطبعة الحجرية) سنة ١٢٦٦ هـ.

٩٩. فوائد الأصول «تقريراً لأبحاث الميرزا النائيني»: للشيخ محمد علي الكاظمي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٤٠٤ هـ.

١٠٠- فوائد الأصول: للأخوند محمد كاظم الخراساني، تحقيق: السيد مهدي شمس الدين، نشر وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي.

١٠١- الفوائد الحائريّة: للوحيد البهبهاني، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ.م.

١٠٢- الفوائد المدنيّة: لمحمد أمين الأسترآبادي، مؤسسة النشر الإسلامي.

«ق»

١٠٣- القرآن الكريم وروايات المدرستين: للعلامة السيّد مرتضى العسكري، نشر دانشكده اصول دين.

١٠٤- قرب الإسناد: للحميري عبدالله بن جعفر القمي، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، قم ١٤١٣ هـ.

١٠٥- قواعد الأحكام: للعلامة حسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي (م ٧٢٦ هـ) مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

١٠٦- القواعد الفقهيّة: للسيد حسن الموسوي الجنوردي (١٣٩٥ هـ) مؤسسة اسماعيليان، قم.

١٠٧- قوانين الأصول: للميرزا أبي القاسم القمي، الطبعة الحجرية.

«ك»

١٠٨- الكافي الشريف: لمحمد بن يعقوب الكليني، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران ١٣٦٣ ش.

١٠٩- الكافي في شرح كفاية الأصول: للشيخ عبدالحسين الرشتي، مطبعة النعمان، النجف الأشرف ١٤٧٠ هـ.

١١٠- الكافية في النحو: لابن الحاجب ٥ شرح الكافية.

١١١- كتاب الصلاة: للشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١ هـ) تحقيق لجنة تراث الشيخ الأنصاري.

١١٢- كتاب الصوم: للشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١ هـ) تحقيق لجنة تراث الشيخ الأنصاري.

١١٣- كتاب الطهارة: للشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١ هـ) تحقيق لجنة تراث الشيخ الأنصاري.

١١٤- كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الفراء: للشيخ جعفر كاشف الغطاء، نشر مكتب الإعلام الاسلامي، قم.

١١٥- كشف القناع عن وجوه حجّة الإجماع: لأسد الله التستري «اوفست على الطبعة الحجرية» مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، قم.

١١٦- كشف اللثام عن قواعد الإمام: للفاضل الهندي بهاء الدين محمد بن الحسن الأصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي ١٤١٦ هـ.

«م»

١١٧- ماضي النجف وحاضرها: الشيخ جعفر آل محبوبة، دار الأضواء، بيروت.

١١٨- المباحث الأصولية: لآية الله الشيخ محمد اسحاق الفيّاض.

١١٩- مبادئ الأصول إلى علم الأصول: للعلامة الحلّي، تحقيق عبدالحسين البقال، مكتب الإعلام الإسلامي قم ١٤٠٤ هـ الطبعة الثالثة.

١٢٠- متنقى الأصول: للسيد عبدالصاحب الحكيم تقرير درس آية الله العظمى السيد محمد الروحاني.

١٢١- مجمع البيان في تفسير القرآن: لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي،

مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٩٩٥ م.

١٢٢. مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان: للمحقق الأردبيلي

أحمد بن محمد، منشورات جماعة المدرسين.

١٢٣. المحاسن: لأحمد بن محمد بن خالد البرقي، دار الكتب الإسلامية،

طهران ١٣٧٠ هـ.

١٢٤. محبّة العلماء: للشيخ محمد هادي الطهراني، الطبعة الحجرية.

١٢٥. المحصول في علم الأصول: لمحمد بن عمر الشهير بالفخر الرازي

(٦٠٦ هـ) دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢٦. مختصر الأصول لابن الحاجب ﷺ شرح مختصر الأصول.

١٢٧. مدارك الأحكام في شرح شرايع الإسلام: للسيد محمد بن علي

الموسوي العاملي، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ١٤١٠ هـ.

١٢٨. مرآة الشرق: لصدر الاسلام الخوئي، نشر مكتبة السيد المرعشي، قم،

الطبعة الأولى ١٤٢٧ هـ.

١٢٩. مسالك الأفهام في شرح شرايع الإسلام: للشهيد الثاني زين الدين بن

علي العاملي، مؤسسة المعارف الإسلامية.

١٣٠. مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل: للميرزا حسين النوري الطبري،

مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث ١٤٠٨ هـ الطبعة الأولى.

١٣١. المستصفى في علم الأصول: لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، دار

الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٦ م.

١٣٢. مستند الشيعة في أحكام الشريعة: للمولى أحمد النراقي، مؤسسة آل

البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث ١٤١٥ هـ.

١٣٣. المسند لأحمد بن حنبل: دار صادر، بيروت.

- ١٣٤- مصباح الفقيه: لآغا رضا الهمداني، تحقيق المؤسسة الجعفرية، قم.
- ١٣٥- المصباح المنير: للقيومي، دار الهجرة، قم.
- ١٣٦- المصنّف: لابن أبي شبة.
- ١٣٧- مطارح الأنظار: لأبي القاسم الكلاتري النوري الطهراني، مجمع الفكر الاسلامي.
- ١٣٨- معارج الأصول: للمحقّق الحلّي نجم الدين جعفر بن الحسن، تحقيق السيد محمد حسين الرضوي.
- ١٣٩- معالم الدين وملاذ المجتهدين: للشيخ حسن بن زين الدين العاملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة.
- ١٤٠- معاني الأخبار: للشيخ الصدوق (٣٨١ هـ) مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
- ١٤١- المعتمد في أصول الفقه: لمحمد بن علي بن الطيب البصري، نشر دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، بيروت لبنان.
- ١٤٢- معجم رجال الفكر والأدب في النجف: للشيخ هادي الأميني، الطبعة الثانية ١٤١٣ هـ.
- ١٤٣- مفاتيح الأصول: للسيد محمد المجاهد الطباطبائي، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، قم.
- ١٤٤- مفاتيح الشرائع: للشيخ محمد محسن الفيض الكاشاني.
- ١٤٥- مفاتيح العلوم: للشيخ أبي يعقوب يوسف السكاكي - نشر دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان.
- ١٤٦- المفصّل للزمخشري: ٥ شرح المفصّل.
- ١٤٧- المكاسب: للشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١ هـ) تحقيق لجنة تراث

الشيخ الأعظم.

١٤٨- من لا يحضره الفقيه: للشيخ الصدوق ابن بابويه القمي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

١٤٩- مناهج الأحكام: للشيخ أحمد النراقي، الطبعة الحجرية.

١٥٠- المناهل: للسيد محمد الطباطبائي المجاهد - نشر مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم ايران.

١٥١- منتهى الدراية في شرح الكفاية: للسيد محمد جعفر المروّج اوفست على الطبعة الأولى المطبوعة في النجف الأشرف.

١٥٢- منتهى المطلب في تحقيق المذهب: للعلامة الحلبي، مؤسسة الطبع والنشر في الآستانة الرضوية المدّسة ١٤١٢ هـ.

١٥٣- منتهى الوصول الى غوامض كفاية الأصول: للشيخ محمد تقي الآملي تقرير درس السيد أبي الحسن الاصفهاني.

١٥٤- المنخول من علم الأصول: لأبي حامد الغزالي (٥٠٥ هـ) دار الفكر، بيروت ١٩٩٨ م.

١٥٥- منطق الشفاء: للشيخ الرئيس ابن سينا، ط مكتبة السيد المرعشي النجف، قم (١٤٠٥ هـ).

١٥٦- مهذب القوانين: للميرزا صالح عرب المعروف بالداماد، الطبعة الحجرية.

١٥٧- المهذب: للقاضي ابن البرّاج، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

١٥٨- موسوعة طبقات الفقهاء: لجنة التحقيق في مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، قم.

«ن»

- ١٥٩- النحو الوافي: عباس حسن، دار السرور، بيروت لبنان.
- ١٦٠- نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار: للسيد علي الحسيني الميلاني، ١٤١٤ هـ - قم.
- ١٦١- نفي التحريف من الكتاب الشريف: لآية الله السيد محمد علي الأبطحي الأصفهاني.
- ١٦٢- نهاية الأفكار: تقرير أبحاث أغا ضياء العراقي للشيخ محمد تقى البروجردى، مؤسسة النشر الإسلامى، قم.
- ١٦٣- نهاية الحكمة: للسيد العلامة الطباطبائي (١٤٠٢ هـ) نشر مؤسسة النشر الإسلامى، قم.
- ١٦٤- نهاية الدراية في التعليقة على الكفاية: للشيخ محمد حسين الاصفهاني، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، قم.
- ١٦٥- نهاية النهاية في التعليقة على الكفاية: للشيخ علي الايرواني، نشر مكتب الإعلام الاسلامي.
- ١٦٦- نهاية الوصول الى علم الأصول: للعلامة الحلي، تحقيق الشيخ ابراهيم بهادري، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، قم.
- ١٦٧- النهاية في غريب الحديث: لابن الأثير، مؤسسة اسماعيليان، قم ١٣٦٤ ش.
- ١٦٨- نهج البلاغة: تحقيق صبحي صالح، نشر دار الهجرة، قم.

«هـ»

- ١٦٩- هداية الأبرار: للشيخ حسين الكركي (١٠٦٧ هـ) الطبعة الأولى النجف

الأشرف ١٣٩٦ هـ.

١٧٠- هداية الأنام: للشيخ محمد حسين الكاظمي، النجف، الطبعة الأولى ١٣٣٣ هـ.

١٧١- هداية المسترشدين: للشيخ محمد تقي الرازي النجفي الأصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المشرّفة.

«و»

١٧٢- الوافي في شرح الكافي: للمحدّث المولى محسن الفيض الكاشاني، مكتبة الامام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة اصفهان.

١٧٣- الوافي: شرح الوافية للسيد محسن بن الحسن الأعرجي الكاظمي (مخطوط).

١٧٤- الوافية في أصول الفقه: للفاضل التونسي عبد الله بن محمد البشروي الخراساني، تحقيق السيد محمد حسين الرضوي الكشميري، مؤسسة مجمع الفكر الإسلامي، قم ١٤١٢ هـ.

١٧٥- وسائل الشيعة: للحر العاملي محمد بن الحسن، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، قم المقدّسة.

١٧٦- وسيلة الوصول: تقرير بحث السيد أبي الحسن الأصفهاني (١٣٦٥ هـ) نشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

١٧٧- وقاية الأذهان: للشيخ أبي المجد محمد رضا النجفي الأصفهاني، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث - قم ١٤١٣ هـ الطبعة الأولى.

الفهارس العامّة

- ١- فهرس الآيات الكريمة
- ٢- فهرس الأحاديث الشريفة
- ٣- فهرس الأشعار
- ٤- فهرس أعلام الحديقة
- ٥- فهرس العناوين المهمة
- ٦- فهرس الموضوعات

١. فهرس الآيات الكريمة

ج ١

- ١٩ ﴿ أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ ﴾ (النساء: ١١)
- ٥٩٨ ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ﴾ (المائدة: ٦)
- ٢٥ ﴿ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تَرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ ﴾ (النور: ٣٦)
- ٤٦٤ ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ (البقرة: ٤٣) *
- ٢٣ ﴿ رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ ﴾ (التوبة: ٨٧)
- ٣٦٧ ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ﴾ (النور: ٢)
- ٣٦٥ ﴿ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾ (البقرة: ١٢٣)
- ٣١٨ ﴿ الصَّلَاةَ تَنْهَى ﴾ (العنكبوت: ٤٥)
- ١٤ ﴿ اللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ ﴾ (يوسف: ٢١)
- ٣٠٨ ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ ﴾ (المائدة: ٣)
- ١٥ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ ﴾ (الأنعام: ١٥٩)
- ٤١٠ ﴿ تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ (النساء: ٩٤)
- ١٢١ ﴿ تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ ﴾ (القصاص: ٨٣)
- ٣٠٨ ﴿ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ﴾ (البقرة: ١٩٦)
- ٢٧ ﴿ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي * وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي ﴾ (طه: ٢٥)

- ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ ﴾ (النحل: ٤٣) ٢٩
- ﴿ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ﴾ (البقرة: ١٤٨) ٤٦٤
- ﴿ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ ﴾ (الأنعام: ١٤٩) ١٦
- ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا ﴾ (النساء: ٤٣) ٤٨٠
- ﴿ فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا ﴾ (هود: ٦٦ و ٨٢) ٣٩٩
- ﴿ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ (يونس: ٣٥) ١٧
- ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ ﴾ (النور: ٦٣) ٤٠٥
- ﴿ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى ﴾ (الشورى: ٢٣) ١٩
- ﴿ كُلَّ حَزْبٍ لَدِينِهِمْ فَرِحُونَ ﴾ (المؤمنون: ٥٣) ١٥
- ﴿ لَا يَنَالُ عَهْدِي ﴾ (البقرة: ١٢٤) ٣٦٥
- ﴿ لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرِّسَالِ ﴾ (النساء: ١٦٥) ١٧
- ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ ﴾ (الأنبياء: ٢٢) ٣٠٩
- ﴿ مَا نَزَلَ اللَّهُ بِهَِا مِنْ سُلْطَانٍ ﴾ (يوسف: ٤٠) ٢٣
- ﴿ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ ﴾ (الأعراف: ١٢) ٤٠٦
- ﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ ﴾ (آل عمران: ٧) ٣٣١ ج ٢ / ٢٦٥
- ﴿ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ ﴾ (الأنعام: ٥٠) ١٧
- ﴿ وَأَتَمَمْتُ ﴾ (المائدة: ٣) ٣٠٩
- ﴿ وَاجْتَنِبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ تَعْبُدَ الْأَصْنَامَ ﴾ (ابراهيم: ٣٥) ٣٦٥
- ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ ﴾ (الأنعام: ١١٥) ٣٠٩
- ﴿ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ ﴾ (البقرة: ٤٠) ٥٤٩
- ﴿ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ ﴾ (آل عمران: ١٣٣) ٤٦٤

- ﴿ وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا ﴾ (زمر: ٧٣) ٣٥١
- ﴿ وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا ﴾ (الكهف: ٦٥) ٢٩
- ﴿ وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ ﴾ (الأعراف: ٢١) ٢٦
- ﴿ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ﴾ (الكهف: ٥٤) ١٦
- ﴿ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ ﴾ (الرحمن: ٩) ٣٣٨
- ﴿ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَحْزَى ﴾ (فصلت: ١٦) ١٢٨
- ﴿ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ ﴾ (الروم: ٢) ١٨٩
- ﴿ وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ ﴾ (المؤمنون: ٧١) ٣١٠
- ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ ﴾ (الحشر: ٧) ٣٣
- ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ ﴾ (النساء: ٦٤) ١٦
- ﴿ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ ﴾ (هود: ٩٧) ٣٩٩
- ﴿ وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا ﴾ (البينة: ٥) ١٤٦ و ٤٤٥
- ﴿ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (الإسراء: ٨٥) ٢٩
- ﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ ١٣ وَ ٢٤ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ ﴾ (البراءة: ١٢٢) ٤٥ و ٣٤
- ﴿ وَمَكْرُؤًا وَمَكَرَ اللَّهُ ﴾ (آل عمران: ٥٤) ١٤
- ﴿ وَتُفْخِ فِي الصُّورِ ﴾ (زمر: ٦٨) ٣٥١
- ﴿ وَوَعَدْنَا مُوسَى ﴾ (الأعراف: ١٤٢) ٣٠٩
- ﴿ وَيُذْعِنُونَ إِلَى السَّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴾ (القلم: ٤٢ و ٤٣) ٦٥٣
- ﴿ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ ﴾ (الروم: ٣٨) ٤١٠

- ﴿ يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ ﴾ (البراءة: ٣٢) ١٤
 ﴿ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ ﴾ (النور: ٣٥) ١٧٢
 ﴿ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ﴾ (المائدة: ٣٨) ٣٦٧ وج ٢٦٥/٢

ج ٢

- ﴿ أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهِمَةَ الْأَنْعَامِ ﴾ (المائدة: ١) ٢٦٥
 ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ ﴾ (النساء: ٨٢) ١٩٦ و ١٩٧ و ٤٢٦
 ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ (البقرة: ٢٧٥) ٥١ و ٢٦٠ و ٣٩٤
 ﴿ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ ﴾ (البقرة: ١٨٤) ٥٩
 ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ (طه: ٥) ٤١٨
 ﴿ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ ﴾ (يس: ٦٠) ٩٣
 ﴿ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾ (الذهر: ٣) ٢٩٦
 ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا ﴾ (البقرة: ١٥٩) ٤٨١
 ﴿ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ ﴾ (الإسراء: ٣٦) ٤٢١
 ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾ (النجم: ٢٨) ٤٩٠
 ﴿ إِنْ تَجَنَّبُوا كِبَارًا مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ ﴾ (النساء: ٣١) ٤٧٦
 ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾ (حجرات: ٦) ٤٦١ و ٤٦٣
 ﴿ إِنْ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ (مريم: ٩٣) ٩٣
 ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾ (النساء: ٢٣) ٢٦٥
 ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (الأنبياء: ٧ والنحل: ٤٣) ٤٨٢

وج ٣

﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ (التوبة: ١٢٢) ٤٧٨

وج ٥٢١/٣

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ (البقرة: ١٨٣) ٣٩٤

﴿لِيَهْلِكَ مَن هَلَكَ عَن بَيْتَةٍ﴾ (الأنفال: ٤٢) ٣٠٢

﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ...﴾ (البقرة: ١٠٦) ٢٢٦

﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمُ﴾ (البقرة: ٢٨٢) ١٢٩

﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (عنكبوت: ٦٣) ٥٤٦

﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ (البقرة: ٢٢٨) ٢١٠

﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ﴾ (القصص: ٢٠) ٢٤٤

﴿وَذَكَرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَفْعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الذاريات: ٥٥) ٣٠٢

﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمُ﴾ (النساء: ٢٣) ١٤٧

﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ (النحل: ١٠٦) ٤٩٩

﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ (النساء: ٥) ٤٨٦

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: ٣٦) ٤٩٠ وج ٥٢٢/٣

﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ (الأنبياء: ٢٨) ٢٩٦

﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ (آل عمران: ٩٧) ٣٩٤

﴿مَا أَنَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ﴾ (الحشر: ٧) ١٩٦ و ٤٢٧ وج ٤٧١/٣

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ﴾ (الذاريات: ٥٦) ٥٤٥ و ٥٤٦

﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (الأنفال: ١٧) ٤١٨

﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ﴾ (التوبة: ٦١) ٤٨٤ و ٤٨٦

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا﴾ (الحج: ١) ٢٠٥ و ٢٠٦

- ﴿ يَذُ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ (فتح: ١٠) ٤١٨
 ﴿ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ﴾ (الرعد: ٣٩) ٢٢٨
 ﴿ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ (الحج: ٧٨) ٤٢٠
 ﴿ مَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ ﴾ (الأعراف: ٤٣) ٣٠٢

ج ٣

- ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ (محمد ﷺ: ٣٣) ١٧٩ و ٢١٠
 ﴿ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ ﴾ (المائدة: ٣) ٧٤
 ﴿ اللَّهُ أَذْنُ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴾ (يونس: ٥٩) ٨٧
 ﴿ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ ... ﴾ (الزخرف: ٢٣) ٥٢٢
 ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (المائدة: ١) ٣٧٥
 ﴿ ثُمَّ لَا يَتَّبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مِّنَّا وَلَا أَذَىٰ ﴾ (البقرة: ٢٦٤) ٢٠٩
 ﴿ فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ ... ﴾ (ق: ٢٢) ٥٣٣
 ﴿ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ ﴾ (الأنعام: ١٤١) ٢٣٢
 ﴿ لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ ﴾ (البقرة: ٢٦٢) ٢٠٩
 ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ﴾ (المائدة: ٦) ٢٤٠
 ﴿ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ ... ﴾ (فصلت: ٤٢) ٤٧١
 ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ (الإسراء: ١٥) ١٩
 ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾ (النحل: ٨٩) ٤٧٢
 ﴿ وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبَغَا ﴾ (النور: ٣٣) ١٣١
 ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ (النساء: ٥٩) ٢١٠
 ٤٧١ و

- ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥) ٢٤٠
- ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ﴾ (النساء: ٦٠) ٤٤٢
- ﴿لَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ (محمد ﷺ: ٣٣) ١٧٩
- و ٢٠٩

٢. فهرس الأحاديث الشريفة

ج ١

- أأمرني يا رسول الله...: ٤٠٦
- أفضل الأعمال أحمرها: ٥٥١
- أنا دعوة أبي إبراهيم: ٣٦٥
- إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة...: ٢٣٢
- بعثت لأتمم مكارم: ٣٢٧
- بني الاسلام على خمس: ٣٢٤
- التراب أحد الطهورين: ٤٨٠
- دعي الصلاة أيام...: ٣٢٤
- السعيد سعيد في بطن أمه...: ٤٣٤
- الصلاة عمود الدين: ٣١٨ - ٣٢٢
- الصلاة معراج المؤمن: ٣١٨ - ٣٢٢ وج ٢ ص ٦٠
- الصوم جنة من النار: ٣١٨ - ٣٣٣
- طلب العلم فريضة على كل مسلم: ٤١٠
- لا صلاة الا بفاتحة الكتاب: ٣٢٢
- لا صلاة لجار المسجد: ٣٢٢ وج ٣ ص ٢٤٥
- لعن الله بني أمية قاطبة: ٥٩٧
- لولا أن أشق على أمتي...: ٤٠٦
- الناس معادن كمعادن...: ٤٣٤

وكمال توحيده الاخلاص له: ٤٣٥

يكفيك عشر سنين: ٤٨٠

ج ٢

الإحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت: ١٩٣

اسكتوا عما سكت الله عنه: ٢٨٣

ألا فمن ادعى المشاهدة...: ٤٤١

أما سمعت قول الله عز وجل: (إن السمع والبصر...: ٤٢١

إن دين الله لا يصاب بالعقول: ٣٤٢

إن قرء عليه آية التفسير أعاد وإلا فلا: ٤٢٠

أنت فقيه البصرة؟...: ٤١٨

إنما هلك الناس في المتشابه...: ٤٢٥

إنه لم يعص الله: ١١٣

إني تارك فيكم الثقلين...: ٤٢٥

البيعان بالخيار ما لم يفترقا: ٣٩٥

خذ بما اشتهر بين أصحابك...: ٤٥٥

الصلاة خير موضوع...: ٦٠

كانت لإسماعيل بن أبي عبد الله دنائير...: ٤٨٥

كذب سمعك وبصرك عن أخيك...: ٤٨٥

كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام: ١٥٠ وج ٣ و ٩ و ١٠٧ و ٣٠٣

كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر: ١٥٠ وج ٣ و ٨ و ٩ و ٣٠٣

لا صلاة الا بطهور: ١٥٣ و ٢٦٥

لا تنقض اليقين بالشك: ٥٢١

لعن الله بني أمية قاطبة: ١٩٠

ليس شيء أبعد من عقول الرجال...: ص ٣٤٢

ما من شيء أبعد من دين الله...: ٣٤٢

من فسّر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر...: ٤١٧

من فسّر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ: ٤١٧

من فسّر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب: ٤١٧

من فسّر القرآن برأيه فليتوب مقلده من النار: ٤١٧ و ٤٢٧

هذا وأشباهه يعرف من القرآن...: ٤٢٠

وما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس: ٥٤٥

ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا...: ٤٥٥

ج ٣

أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة؟...: ٤٤٧

إذا استيقن أنه زاد في المكتوبة...: ١٩٢ و ١٩٧ و ١٩٨ و ١٩٩ و ٢١٤

إذا استيقن انه لم يكبر فليعد...: ٤٠٧

إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم: ٢١٩

إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله...: ٤٤٩

إذا جاءكم عني حديث...: ٤٥٣

إذا شك الرجل بعدما يصلي...: ٤٠٩

إذا شككت في شيء من الوضوء...: ٤٠٣

أصاب ثوبي دم رعاف...: ٢٩١

أفلا عملت بما علمت...؟: ٢٣٢

إن الدين أوسع من ذلك: ٩٩

- إن السنة إذا قيسَ بحق الدين: ٤٨٨
- إن الله كتب عليكم الحج....: ٢١٩
- إن سمرة بن جندب كان له....: ٢٤٣
- إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض....: ٤٠٣
- إن في أخبارنا محكماً....: ٤٤٩
- بلى قد ركعت فامض في صلاتك....: ٤٠٦
- تسجد سجدي السهو لكل زيادة ونقيصة....: ٢١٤
- حلال بين وحرام بين و....: ٧٦ و ٤٤٣ و ٤٤٦
- خذ بما خالف العامة: ٤٥٠
- رجل أهوى إلى السجود....: ٤٠٧
- رجل شك في الأذان....: ٤٠٢
- رفع عن أمّتي....: ٢٠ - ٢١ - ٢٢ - ٢٩
- سمعت أبا عبد الله عليه السلام يوماً....: ٤٤٩
- صم للرؤية وافطر للرؤية: ٣٠١
- ضع أمر أخيك على أحسنه....: ٤١١
- فإنه على يقين من وضوءه: ٢٨١ - ٢٨٢ - ٢٨٣
- كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى: ٣٨
- كل ما كان فيه حلال وحرام....: ٣٦
- كلما شككت منه ممّا قد مضى فامضه كما هو: ٤٠٣
- لا ضرر ولا ضرار: ٢٢٠ - ٢٤٠ - ٢٤٤
- لاتعاد الصلاة إلا من خمسة....: ١٩٢ و ٢١٥
- لاتعمل بواحد منهما....: ٤٥٠

لاتقولوا إلا خيراً حتى تعلموا ما هو: ٤١١

لاتنقض اليقين بالشك: ٢٥٨ - ٣٧٧ - ٤٠٢

لأنه زاد في فرض الله: ١٩٢ و ١٩٦ و ٢١٤ و ٢١٥ و ٢١٦

لعن الله الخوارج بتضييقهم....: ٩٩

لكل زيادة ونقيصة تدخل عليك....: ١٩٣ و ١٩٩ و ٢١٦

ما أراك يا سمرة إلا مضاراً....: ٢٤٤

ما خالف العامة ففيه الرّشاد....: ٤٤٣ و ٤٤٧

ما علمتم انه قولنا فالزموه....: ٤٤١

ما جاءك عنا ففسه على كتاب الله عزّوجلّ....: ٤٣٩

الماء كلّ طاهر حتى تعلم انه نجس: ٩ - ٣٠٣

مالا يدرك كلّ لا يترك كلّ: ٢١٩

من أفتى بغير علم....: ٨٥

من بلغه عن النبي ﷺ شيء من الثواب....: ٨٣

من تحاكم اليهم في حق أو باطل....: ٤٤٢ و ٤٤٦

من خالف كتاب الله عزّوجلّ ردّ الى كتاب الله عزّوجلّ: ٤٥٢

من زاد في صلاته فعليه الإعادة: ١٩٢ و ١٩٤ و ١٩٩ و ٢١٤

من سرّح لحيته....: ٨٥

من طلق ثلاثاً في مجلس....: ٤٥٢

من كان على يقين فأصابه شك....: ٣٠٠

الميسور لا يسقط بالمعسور: ٢١٩ - ٢٢٠

الناس في سعة ما لا يعلمون: ٣٦

هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك: ٤٠٨ و ٤٠٩

والردّ إلى الله الأخذ بمحكم كتابه...: ٤٤٩

ومن رعي ماشيته قرب الحمى...: ٧٦

يا أشباه الرجال ولا رجال: ٢٤٥

يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك...: ٤٤٤

يا زرارة قد تنام العين...: ٢٨١

اليقين لا يدخل فيه الشك...: ٣٠١

يمضي في صلاته حتى يستيقن: ٤٠٨

ينظران إلى من كان منكم...: ٤٤٢ و٤٤٦ و٤٤٧

٣- فهرس الأشعار

- إن الكلام لفي الفؤاد وإنما: ج ١: ٤٢١
 تمام الحج أن تقف المطايا: ج ١: ٧١
 عبد الكريم آية اله قضى: ج ١: ١٣٣
 قلبي بشرع الهوى تنصّر: ج ١: ١٣٨
 ليت وهل ينفع شيئاً ليت: ج ١: ١٨٩
 لو ملوك الأرض حلّوا في ذراه: ج ٣: ٤٨٤
 نابرده رنج گنج میسر نمی شود: ج ٢: ٢٩٧
 وقولة لعلّي قالها عمر: ج ١: ٢١
 وهو بسبق حائز تفضيلاً: ج ١: ١٩٦
 يا كوكباً ما كان أقصر عمره: ج ٢: ٢٠٥
 يا رسول الله لو عاينتهم: ج ١: ٢٣

٤. فهرس أعلام الحقيقة

السيد أبو الحسن الأصفهاني: ج ٣ / ٣٠٢

السيد الامام الخميني: ج ٢ / ٤٤٢

السيد جمال الدين الغلبيگاني: ج ٣ / ٣٢٥

السيد حسين البروجردي: ج ٣ / ٢٧٨ - ٢٧٩ - ٣١٩ - ٣٢٠

السيد حسين الترك: ج ٣ / ٣٥٥

السيد محسن الحكيم: ج ١ / ٦٤٤ - ٦٤٦، ج ٣ / ٥١

السيد محمد جعفر المروج: ج ٢ / ٢١٢، ج ٣ / ٣٤ - ٤٣٦

محمد حسين الطباطبائي: ج ١ / ٢٢١ - ٢٢٦ - ٢٢٧ - ٢٢٨ - ٢٢٩ - ٢٣٠ - ٢٣٤ -

٢٤٧ - ٢٤٨ - ٢٤٩ - ٢٥٨ - ٢٦١ - ٢٦٧ - ٢٦٨ - ٢٧٢ - ٢٧٥ - ٢٧٨ - ٢٧٩ - ٢٩١ -

٣٠٠ - ٣٠٧ - ٣١٠ - ٣١٣ - ٣١٤ - ٣١٦ - ٣٢٠ - ٣٢١ - ٣٢٦ - ٣٢٨ - ٣٣٠ -

٣٣٢ - ٣٤٣ - ٣٤٥ - ٣٤٧ - ٣٤٩ - ٣٥١ - ٣٥٩ - ٣٦١ - ٣٧٢ - ٣٨٣ - ٣٨٤ - ٣٨٦ -

٣٨٨ - ٣٨٩ - ٤٠١ - ٤٠٤ - ٤١٦ - ٤٢١ - ٤٢٣ - ٤٢٥ - ٤٢٦ - ٤٢٩ - ٤٣٤ -

٤٥٠ - ٤٥٢ - ٤٥٤ - ٤٥٥ - ٤٥٦ - ٤٦١ - ٤٦٢ - ٤٦٣ - ٤٧٤ - ٤٧٥ - ٤٨٣ - ٤٨٦ -

٤٨٨ - ٤٩٣ - ٤٩٥ - ٥٠٣ - ٥٠٩ - ٥١٤ - ٥١٦ - ٥٢٠ - ٥٢٦ - ٥٢٩ - ٥٣٩ -

٥٤٥ - ٥٤٧ - ٥٤٨ - ٥٥١ - ٥٥٣ - ٥٥٦ - ٥٥٨ - ٥٦٤ - ٥٧٠ - ٥٧٣ - ٥٨٦ - ٥٨٩ -

٥٩٦ - ٥٩٨ - ٦٠٣ - ٦٠٧ - ٦٠٨ - ٦١٣ - ٦١٥ - ٦٤٠ - ٦٤١ - ٦٤٦ - ٦٤٧ -

٦٥٠ - ٦٥١ - ٦٥٢ - ٦٥٣ - ٦٥٨ - ٦٦٣ - ٦٦٥ - ٦٦٧ - ٦٧١ -

ج ٢ / ١١ - ١٣ - ٣٨ - ٤٠ - ٤١ - ٤٥ - ٥٦ - ٦٠ - ٦٦ - ٦٧ - ٧١ - ٧٨ - ٨٢ - ٨٤ - ٩٢ -
 - ٩٤ - ٩٥ - ٩٨ - ٩٩ - ١٠٠ - ١٠١ - ١٠٨ - ١٠٩ - ١١٦ - ١٢١ - ١٢٢ - ١٢٣ -
 ١٢٤ - ١٢٦ - ١٢٧ - ١٢٨ - ١٣٣ - ١٣٨ - ١٤١ - ١٥٠ - ١٥١ - ١٥٥ - ١٦٦ -
 - ١٦٨ - ١٧٤ - ١٨٩ - ١٩١ - ١٩٥ - ١٩٧ - ١٩٨ - ٢٠٣ - ٢٠٦ - ٢١٧ - ٢٢١ -
 ٢٢٢ - ٢٢٧ - ٢٣٧ - ٢٣٨ - ٢٤١ - ٢٤٢ - ٢٤٤ - ٢٤٥ - ٢٤٩ - ٢٥٠ - ٢٥١ - ٢٥٥ -
 - ٢٥٦ - ٢٥٧ - ٢٦٠ - ٢٦٥ - ٢٧٩ - ٢٨٣ - ٢٨٨ - ٣٠٠ - ٣٠٣ - ٣٠٥ - ٣١١ -
 ٣٢٨ - ٣٣١ - ٣٤٤ - ٣٥٢ - ٣٦٢ - ٣٦٩ - ٣٧٤ - ٣٨٢ - ٣٩٥ - ٤١١ - ٤١٥ - ٤١٦ -
 - ٤٢٤ - ٤٢٧ - ٤٣٤ - ٤٣٦ - ٤٥٧ - ٤٥٨ - ٤٦٠ - ٤٦٢ - ٤٦٤ - ٤٨٧ - ٤٨٩ -
 ٤٩٠ - ٤٩٤ - ٤٩٥

ج ٣ / ٧ - ١٠ - ١٩ - ٢٢ - ٢٩ - ٤٠ - ٤٥ - ٤٨ - ٤٩ - ٧٢ - ٧٦ - ٨٢ - ٩٨ - ١٠٦ - ١٠٨ -
 ١١٥ - ١١٧ - ١٢٣ - ١٢٤ - ١٢٥ - ١٣٣ - ١٣٦ - ١٥٣ - ١٥٦ - ١٦٩ - ١٧٠ - ١٧٤ -
 - ٢٢٨ - ٢٣٠ - ٢٣١ - ٢٣٨ - ٢٤٣ - ٢٤٤ - ٢٤٥ - ٢٤٧ - ٢٥٧ - ٢٦١ - ٢٧٣ -
 ٢٧٥ - ٢٧٦ - ٢٨٣ - ٢٨٤ - ٢٨٧ - ٢٩٢ - ٢٩٧ - ٣٠٨ - ٣١١ - ٣١٣ - ٣١٤ - ٣١٧ -
 - ٣٢٨ - ٣٣٠ - ٣٣٢ - ٣٣٤ - ٣٣٥ - ٣٤١ - ٣٥٣ - ٣٦٠ - ٣٦١ - ٣٦٦ - ٣٦٧ -
 ٣٧٦ - ٣٨٢ - ٣٨٩ - ٣٩٩ - ٤٠٢ - ٤١٠ - ٤١٣ - ٤٢٨ - ٤٢٩ - ٤٣١ - ٤٣٣ - ٤٤٠ -
 - ٤٤١ - ٤٤٢ - ٤٤٤ - ٤٥١ - ٤٥٢ - ٤٥٧ - ٤٥٩ - ٤٦١ - ٤٦٤ - ٤٦٥ - ٤٦٨ -
 ٤٧٢ - ٤٧٨ - ٤٨٩ - ٤٩٤ - ٤٩٥ - ٤٩٧ - ٤٩٩ - ٥٠٥ - ٥٠٦ - ٥١٢ - ٥١٣ - ٥١٤ -
 - ٥١٩ - ٥٢٠ - ٥٢٥ - ٥٢٧ - ٥٢٩ - ٥٣٠ - ٥٣٢ - ٥٣٥

السيد محمد الروحاني: ج ٣ / ٣٤

السيد محمد الفشاركي: ج ١ / ٤٢٤ - ٦١٦ - ٦٢٠ - ٦٢٢

ج ٢ / ٣٧٤ - ٤٠٤ - ٤٠٦ - ٤٠٧

ج ٣ / ١٩٨ - ٢٠٠ - ٣٢٧

السيد مرتضى الفيروزآبادي: ج ١ / ٣٧٠ - ٣٧٣، ج ٢ / ٢١٢

الشيخ إسحاق الفيّاض: ج ٢ / ٤٥١

الشيخ آغا ضياء العراقي: ج ٣ / ٤٢١

الشيخ أبو الحسن الشعراني: ج ٢ / ٤٤٩ - ٤٥١

الشيخ أبو الحسن المشكيني: ج ١ / ٢٣٤ - ٢٣٨ - ٢٤٢ - ٢٦٢ - ٢٦٧ - ٢٧٢ -

٢٧٥ - ٣٠٥ - ٣٢٨ - ٣٣٦ - ٣٥٥ - ٣٥٦ - ٣٥٧ - ٣٦٠ - ٣٦٣ - ٣٦٩ - ٣٧٢ - ٣٨٧ -

- ٣٨٩ - ٣٩٢ - ٣٩٣ - ٤٢٢ - ٤٣٩ - ٤٤٠ - ٤٦٤ - ٤٦٨ - ٤٦٩ - ٤٧٢ - ٤٧٥ -

٤٨١ - ٤٨٧ - ٤٩٧ - ٥٠١ - ٥١٦ - ٥٢٠ - ٥٢٨ - ٥٣٠ - ٥٣٢ - ٥٣٦ - ٥٤٠ - ٥٦٥ -

- ٥٦٦ - ٥٦٩ - ٥٧٠ - ٥٧٥ - ٥٧٦ - ٥٧٧ - ٥٧٩ - ٥٨١ - ٥٨٤ - ٥٨٨ - ٥٩٣ -

٦٢٥ - ٦٦٢ - ٦٧٢ - ٦٧٥ - ٦٧٦

ج ٢ / ١٢ - ١٦ - ٢٥ - ٢٦ - ٣١ - ٣٢ - ٤٢ - ٤٤ - ١٣٩ - ١٤٠ - ١٤٨ - ١٧٩ - ١٩٠ -

٢٠٠ - ٢١٣ - ٢١٨ - ٢٢١ - ٢٢٨ - ٢٣٦ - ٢٥٠ - ٢٧٩ - ٢٩٢ - ٢٩٨ - ٣٠٥ -

٣٠٩ - ٣١٦ - ٣٢٤ - ٣٣٧ - ٣٤٢ - ٣٦٣ - ٣٦٤ - ٣٧٠ - ٣٨٢ - ٣٩٦ - ٣٩٧ - ٣٩٨ -

- ٣٩٩ - ٤٠٠ - ٤٠٢ - ٤٠٤ - ٤٠٨ - ٤٣٢ - ٤٤٤ - ٤٤٦ - ٤٤٩ - ٤٥١ - ٤٦٥ -

٤٦٧ - ٤٧٠ - ٤٩٠ - ٤٩٦ - ٤٩٩ - ٥٠٠ - ٥١٠ - ٥١٢ - ٥١٧ - ٥٢٨ -

ج ٣ / ١٩ - ٣٠ - ٣١ - ٤٣ - ٤٧ - ٥٠ - ٦٥ - ٨٥ - ٨٩ - ١٠٣ - ١٠٧ - ١٢٠ - ١٢٧ -

١٣٦ - ١٥٤ - ١٥٦ - ١٥٨ - ١٦١ - ١٦٩ - ١٧١ - ١٧٥ - ٢٢٣ - ٢٣٤ - ٢٣٦ - ٢٤٨ -

- ٢٤٩ - ٢٦١ - ٢٦٢ - ٢٧٣ - ٢٨٤ - ٢٩٥ - ٣١٧ - ٣٢١ - ٣٣٥ - ٣٤٨ - ٣٥٥ -

٣٥٩ - ٣٦٩ - ٣٧٠ - ٣٧٤ - ٣٧٨ - ٣٨٤ - ٣٩٠ - ٣٩١ - ٣٩٥ - ٤١٣ - ٤١٦ - ٤٣٠ -

- ٤٥٥ - ٤٥٦ - ٤٦٢ - ٤٦٥ - ٤٦٨ - ٥١٥ -

الشيخ عبدالحسين الرشتي: ج ١ / ٢٣١، ج ٣ / ٤٨ - ٧١ - ٧٤ - ٧٦ - ٨٠ - ٩٧ -

١١٥ - ١١٦ - ١١٩ - ١٢٦ - ١٧١ - ٤٥٢

الشيخ عبدالكريم الحائري: ج ١ / ٢٣٢ - ٢٨٨ - ٣٠٢ - ٣١٥ - ٣٣٤ - ٣٩٠ - ٤١٧ -

٤٢٣ - ٤٢٦ - ٦١٦

ج ٢ / ٥٣ - ١٢٦ - ٢٣٨ - ٢٩٠ - ٣٠٦ - ٣٣٠ - ٣٧٤ - ٣٩١ - ٤٣٧ - ٥٤٠ -

ج ٣ / ٢٩٣ - ٤٧٣

الشيخ علي الإيرواني: ج ١ / ٢٥٠ - ٢٦٠ - ٢٦٤ - ٢٧٨ - ٢٨٠ - ٢٨٢ - ٢٩٥ - ٢٩٦ -

- ٣٣٨ - ٣٤٠ - ٣٧٤ - ٤٠٢ - ٤٠٥ - ٤٤٢ - ٤٦٦ - ٤٦٩ - ٤٧٣ - ٤٧٧ - ٤٧٨ -

٤٨١ - ٤٨٢ - ٤٨٩ - ٤٩٥ - ٤٩٦ - ٤٩٩ - ٥٠٦ - ٥٠٩ - ٥١٠ - ٥١٥ - ٥٢٨ - ٥٤٣ -

- ٥٤٨ - ٥٥١ - ٥٥٨ - ٥٨٣ - ٥٨٧ - ٥٩٠ - ٥٩١ - ٥٩٢ - ٥٩٨ - ٦٠٠ - ٦٠٥ -

٦١٦ - ٦٥٥ - ٦٥٩ - ٦٦٠ - ٦٦٩ - ٦٧٢ - ٦٧٣ -

ج ٢ / ٩ - ١٤ - ١٧ - ٢٠ - ٢١ - ٢٤ - ٢٧ - ٣٤ - ٤٦ - ٥٧ - ٦٨ - ٧٦ - ٨١ - ٨٤ - ٨٥ -

- ٨٨ - ٩٠ - ٩٦ - ١١٠ - ١٢٠ - ١٣٠ - ١٣٣ - ١٣٥ - ١٣٩ - ١٤٩ - ١٥٧ - ١٥٩ -

١٦٣ - ١٧٠ - ١٧١ - ١٧٢ - ١٧٣ - ١٧٦ - ١٨٧ - ١٩٥ - ١٩٨ - ١٩٩ - ٢٠٤ - ٢١٠ -

- ٢١٥ - ٢٣٣ - ٢٣٤ - ٢٣٩ - ٢٤٧ - ٢٥٦ - ٢٥٩ - ٢٦٤ - ٢٧٣ - ٢٧٦ - ٢٨٤ -

٢٩٤ - ٣٠٦ - ٣٠٧ - ٣٠٨ - ٣١١ - ٣١٥ - ٣١٨ - ٣٢٠ - ٣٢٤ - ٣٢٩ - ٣٣١ - ٣٣٢ -

- ٣٣٦ - ٣٣٩ - ٣٤٣ - ٣٤٨ - ٣٥٣ - ٣٥٥ - ٣٥٦ - ٣٦٢ - ٣٦٦ - ٣٧٣ - ٤٠٨ -

٤١٢ - ٤١٦ - ٤٣٣ - ٤٥٦ - ٤٨٠ - ٤٨٤ -

ج ٣ / ٧ - ١٧ - ٢٢ - ٣٣ - ٤٠ - ٤٧ - ٦١ - ٧٢ - ٧٥ - ٧٧ - ٨٣ - ٩٨ - ١٢١ - ١٣٣ -

١٣٩ - ١٤٢ - ١٤٥ - ١٤٧ - ١٥٧ - ١٧٢ - ٢٢٧ - ٢٥٨ - ٢٦٢ - ٢٦٦ - ٢٦٨ - ٢٦٩ -

- ٢٧٥ - ٣٠٤ - ٣٠٩ - ٣٤١ - ٣٤٢ - ٣٤٤ - ٣٤٧ - ٣٧٣ - ٤٣٤ - ٤٤٠ -

الشيخ علي القوجاني: ج ١ / ٢٣٦ - ٢٣٩ - ٢٤٠ - ٢٤٢ - ٢٦٢ - ٢٦٣ - ٢٧٢ - ٢٧٣ -

- ٣٠٤ - ٣٠٥ - ٣٣١ - ٣٥٦ - ٣٦٢ - ٣٧٢ - ٣٧٦ - ٣٩٩ - ٤٥٩ - ٤٦٤ - ٤٦٥ -

٤٧٦ - ٤٧٩ - ٤٩٤ - ٥٠٠ - ٥١٩ - ٥٢٢ - ٥٢٨ - ٥٣٥ - ٥٣٦ - ٥٤١ - ٥٥٣ - ٥٥٧ -

٥٧١ - ٥٧٥ - ٥٨١ - ٥٩٣ - ٥٩٤ - ٥٩٥ - ٥٩٧ - ٦٠٣ - ٦٢٧ - ٦٥١ - ٦٥٩ -

٦٧٤ - ٦٧٨

ج ٢ / ٩٦ - ١٠٢ - ١٠٨ - ١٣٩ - ١٨٣ - ١٨٥ - ٢٠١ - ٢٢٠ - ٢٢١ - ٢٥١ - ٢٥٦ - ٢٥٧

٢٦٢ - ٣١٧ - ٣٣٨ - ٣٩٦ - ٤٠٥ - ٤٦٥ - ٤٦٧ - ٤٩٣ - ٥١٩ - ٥٢٠ - ٥٢٢ -

ج ٣ / ٨٥ - ٩٣ - ٩٤ - ١٥٤ - ١٦٤ - ٢٦٣

الشيخ لطف الله الصافي: ج ٣ / ٣٢٥

الشيخ محمد ابن المصنف: ج ١ / ٢٤١ - ٢٧٠ - ٢٨٦ - ٢٨٧ - ٢٩٣ - ٣٠١ - ٣٠٢

ج ٢ / ١٩٣، ج ٣ / ٥٣٥

الشيخ محمد سلطان العلماء الأراكي: ج ٢ / ٤٤٦ - ٤٤٧ - ٤٧٣

ج ٣ / ١٠ - ٢٨ - ٢٩ - ٣٤ - ٤٤ - ٢٨٣ - ٢٩٨ - ٤٦٦ - ٤٧٦ - ٤٧٨ - ٤٨٢ - ٤٨٧

الشيخ محمد تقي الآملي: ج ٣ / ٣٠٢

الشيخ محمد تقي الشيرازي: ٦٣٧

الشيخ محمد حسين الأصفهاني: ج ١ / ٢٢٧ - ٢٥٦ - ٢٥٧ - ٣١٠ - ٣٤٦ - ٣٤٨ -

٣٥٠ - ٣٧١ - ٣٧٨ - ٣٨٢ - ٣٨٨ - ٤١٣ - ٤١٨ - ٤٢٥ - ٤٥٣ - ٤٨٦ - ٦١١ - ٦٥٨ -

٦٦٥ -

ج ٢ / ١٣٩ - ٤٣٣

ج ٣ / ٢٤ - ٢٦ - ١٨٢

الشيخ محمد حسين الثاني: ج ١ / ٢٤٦ - ٢٧٧ - ٣٠٠ - ٣٤٥ - ٦١٦ - ٦٣٥

ج ٢ / ٧١ - ٣٦٨ - ٣٧٤ - ٣٨٧ - ٤٧٤

ج ٣ / ١٢٨ - ١٢٩ - ١٣٠ - ١٣٨ - ١٣٩

الشيخ محمد رضا أبو المجد الاصفهاني: ج ١ / ٢٨١ - ٣٠٢ - ٣٣٢ - ٣٣٥ -

٣٥٣ - ٤٠٧ - ٥٦٧ - ٥٧٩ - ٦١٦ - ٦٢٠ - ٦٤١ - ٦٤٢ - ٦٤٤ - ٦٤٧

ج ٢ / ٤٣ - ٥٤ - ٧٥

الشيخ محمد طاهر آل راضي: ج ٢ / ٢١٢ - ٣٢٠ - ٣٢١ - ٣٣٠ - ٣٤٠ - ٣٤٧ -

٣٥٥ - ٣٦٥ - ٣٩٥ - ٤٠١ - ٤٢٨ - ٤٣١ - ٤٣٩ - ٤٤٦ - ٤٥٣ - ٤٦٢ - ٤٦٧ -

٤٦٩ - ٤٨٣ - ٤٩٨ - ٥٠٥ - ٥١١ - ٥٢٣ - ٥٣٤ - ٥٤٣ -

ج ٣ / ١٢ - ٢٠ - ٢٨ - ٣٤ - ٣٧ - ٣٩ - ٤٥ - ٤٩ - ٩٦ - ١٠٠ - ١٠٩ - ١١٦ - ١٥٨ -

١٦٠ - ٢٢٠ - ٢٢٣ - ٢٢٨ - ٢٣٢ - ٢٣٦ - ٢٥٣ - ٢٧١ - ٢٧٦ - ٢٨٣ - ٢٨٩ - ٢٩٠ -

٢٩٩ - ٣٢٠ - ٣٢١ - ٣٢٩ - ٣٣٧ - ٣٣٩ - ٣٥١ - ٣٥٧ - ٣٥٩ - ٣٦٢ - ٣٦٣ -

٣٧٥ - ٣٩٠ - ٤١٦ - ٤٣٧ - ٤٥٣ - ٤٦٠ - ٤٦٢ - ٤٨٥ - ٤٩٥ - ٥٠١ - ٥٠٣ - ٥١٩ -

٥٢٧ - ٥٣١ - ٥٣٣ -

٥- فهرس بعض العناوين المهمة

- والأولى أن يقال - وحق العبارة: ج ١ / ٣٥٥ - ٥٧٧ - ٥٨٣، ج ٣ / ٣٥٩ - ٣٦٩

- ٤٣٠ -

في العبارة نقص (إختلال) قصور (إغلاق) (إغتشاش): ج ١ / ٧٨ - ٣٧٣ -

٣٨٧ - ٤٥٦ - ٥١٠ - ٥٢٨ - ٥٧٧ - ٥٨٣ - ٦٥١ - ٦٦٠ - ٦٧٧

ج ٢ / ٢١ - ١٢٣ - ٣٢٤ - ٤٩٩

ج ٣ / ٦٥ - ١٦٤ - ٣٥٩ - ٣٦٩ - ٤٢٩ - ٤٦٥

الدورة الأخيرة: ج ١ / ٥٩٧، ج ٢ / ٤٦٥ - ٤٩٢ - ٤٩٦، ج ٣ / ٩٢ - ١٢١ - ١٦٢ -

١٦٣ - ٢٢٥ - ٢٣٥ - ٢٥٢ - ٢٧٤ - ٢٧٥ - ٣٩٧

- مجلس البحث - مجلس بحثه، مجلس درسه، مجلس الدرس حين

قراءتنا عليه الكتاب: ج ١ / ٢٣٥ - ٢٣٧ - ٣٣٣ - ٣٣٨ - ٤٠٨ - ٥٦٧ - ٥٩١ - ٥٩٣ -

٥٩٤ - ٦٤٦

ج ٢ / ٥٤ - ٧٦ - ١٨٤ - ٤٦٥ - ٤٦٩ - ٤٩١ - ٤٩٢ - ٥٠٦ - ٥٢٠

ج ٣ / ٥٠ - ٨٥ - ٩٢ - ١٠٥ - ١٢١ - ١٦٣ - ٢٥٠ - ٢٥٢ - ٢٥٨ - ٢٦١ - ٢٧٤ - ٣١٧ -

٣٣٥ - ٣٤٢ - ٣٤٨ - ٣٥٥ - ٣٥٩ - ٣٧٤ - ٣٨٥ - ٣٩٣ - ٣٩٧ - ٣٩٩

في العبارة مسامحة: ج ١ / ٢٦٧ - ٣٣٦

ج ٢ / ١٦ - ١٣٣ - ٣٠٦

ج ٣ / ١٣٦ - ١٥٨ - ١٦٣ - ١٧١ - ٤٥٦ - ٤٦٢

سهو من القلم، ضرب القلم، سهو من الناسخ: ج ١ / ٢٧٥ - ٣٧٠ - ٥٨٤

ج ٢ / ١٢٦ - ١٤٨ - ٢١٤ - ٣٣٦ - ٣٣٨ - ٤٤٧ - ٤٤٨ - ٥١٢

ج ٣ / ١٦٢ - ٤٢٩

٦. فهرس الموضوعات

المقصد السابع : في الأصول العملية

المقصد السابع: في الأصول العمليّة	٥
تعريفها	٧
فصل: في أصالة البراءة.....	١٧
أدلة جريان البراءة في الشك في التكليف.....	١٩
أما الكتاب :	١٩
أدلة المحدثين على وجوب الإحتياط	٤٥
الوجه الأول: العلم الإجمالي بوجود التكاليف في المشتبهات	٤٩
الوجه الثاني: أصالة الحظر	٦٦
الوجه الثالث: وجوب دفع الضرر المحتمل	٦٦
تنبيهات البراءة.....	٧١
الأول: إشتراط عدم وجود أصل موضوعي في موردها.....	٧١
الثاني: حسن الإحتياط شرعاً وعقلاً.....	٧٦
مفاد أخبار من بلغ	٨٢
الثالث : التفصيل في جريان البراءة في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة...٨٩	٨٩
الرابع : حسن الاحتياط فيما لم يخل بالنظام.....	٩٨

فصل في أصالة التخيير.....	١٠١
دوران الأمر بين المحذورين.....	١٠١
دوران الأمر بين المحذورين.....	١٠٣
فصل : في أصالة الإشتغال.....	١١٣
المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين:.....	١١٤
منجزية العلم الإجمالي.....	١١٤
الأول: في الإضطرار إلى المعين وغيره.....	١٢٠
الثاني : شرطية الإبتلاء بتمام الأطراف.....	١٢٧
الثالث: لشبهة غير المحصورة وتنجز العلم الإجمالي.....	١٣٦
الرابع : حكم ملاقي بعض الأطراف.....	١٤٢
المقام الثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر.....	١٤٧
الأول : الشك في الشرطية والخصوصية.....	١٧٠
الثاني : حكم ناسي الجزء أو الشرط.....	١٧٢
الثالث : حكم زيادة الجزء عمداً أو سهواً.....	١٧٤
الرابع : تعذر الجزء أو الشرط.....	٢١٨
ضعف التمسك بقاعدة الميسور.....	٢١٩
خاتمة في شرائط الأصول.....	٢٢٧
العمل بالبراءة قبل الفحص.....	٢٣٢
استحقاق العقوبة.....	٢٣٣
شرطان ذكرهما الفاضل التونسي.....	٢٣٩

٥٨١	الفهارس العامة
٢٤٠	قاعدة لا ضرر ولا ضرار
٢٤٣	مدرك القاعدة
٢٤٥	دلالة القاعدة
٢٤٧	نسبة القاعدة مع أدلة الأحكام الأولية
٢٤٩	حكم تعارض الضرر مع ضرر آخر
٢٥٥	فصل في الاستصحاب
٢٥٧	تعريف الاستصحاب
٢٦٢	حجية الاستصحاب مسألة أصولية
٢٦٦	إعتبار اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة
٢٧٢	الأدلة على حجية الاستصحاب مطلقاً
٢٨٢	الرواية غير مختصة بباب الموضوع
٢٨٤	عدم اختصاص الصحيحة بالشك في الراجع
٢٨٩	شمول الرواية للشبهات الموضوعية والحكمية
٣٠٥	التفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية
٣٠٥	في الاستصحاب
٣١٠	أقسام الحكم الوضعي
٣٢٣	تنبيهات الاستصحاب
٣٢٥	الأول: أنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين
٣٢٥	الثاني: جريان الاستصحاب في مؤدى الأمارات
٣٣٠	الثالث: استصحاب الكلّي وأقسامه

الرابع: جريان الاستصحاب في التدريجيّات ٣٣٣

الخامس: الإستصحاب التعليقي ٣٤٢

السادس : استصحاب الشرائع السابقة ٣٤٦

السابع : الأصل المثبت ٣٥٢

الثامن : دفع توهم مثبتة الأصل في موارد ثلاثة ٣٦١

التاسع : ترتّب بعض الآثار العقلية والعادية على الأصل ٣٦٣

العاشر : اعتبار ترتّب الأثر على المستصحب بقاءً لا حدوثاً ٣٦٤

الحادي عشر : أصالة تأخّر الحادث ٣٦٥

الكلام في مجهولي التاريخ وأقسامه ٣٦٥

فيما لو كان أحدهما معلوم التاريخ ٣٦٩

الثاني عشر : استصحاب الأمور الاعتقادية ٣٧١

الثالث عشر : استصحاب حكم المخصّص ٣٧٣

الرابع عشر: جريان الاستصحاب مع الظنّ بالخلاف ٣٧٦

تتمّة: بيان شرطين من شرائط الاستصحاب ٣٧٨

المقام الأوّل: اشتراط بقاء الموضوع ٣٧٨

المقام الثاني: وجه تقديم الأمانة على الاستصحاب ٣٨٤

خاتمة ٣٩٥

تذنيب: حكم تعارض الاستصحاب مع القواعد الفقهية ٤٠٢

المقصد الثامن في تعارض الأدلة والأمارات

فصل : بيان ضابط التعارض ٤٢١

٥٨٢	الفهارس العامة
٤٣٣	فصل : الأصل الأولي في المتعارضين
٤٣٩	فصل: الأصل الثانوي في المتعارضين
٤٣٩	الأخبار العلاجية والاستدلال بها على وجوب الترجيح
٤٥٥	مناقشة الاستدلال على وجوب الترجيح
٤٥٧	حكم تخير المفتي في عمله وعمل مقلديه
٤٥٩	فصل: الإقتصار على المرجّحات المنصوصة
٤٦٤	فصل : اختصاص قواعد التعارض بغير موارد الجمع العرفي
٤٦٨	فصل: ما قيل في المرجّحات النوعية
٤٦٨	ترجيح العموم على الإطلاق
٤٦٩	ترجيح التخصيص على النسخ
٤٧٣	فصل: عدم انقلاب النسبة
٤٧٦	فصل: رجوع المرجّحات إلى المرجّح الصدوري وعدم الترتيب بينها
٤٨٦	فصل : المرجّحات الخارجية
٤٩١	الخاتمة في الاجتهاد والتقليد
٤٩٢	أما الخاتمة فهي فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد
٤٩٣	فصل: تعريف الإجتهد
٤٩٩	فصل: ينقسم الاجتهاد إلى مطلق وتجزّ
٥٠٥	أحكام التجزّي في الاجتهاد
٥٠٥	الأول: في إمكانه
٥٠٦	الثاني: في حجّية ما يؤدّي إليه على المتّصف به

٥٨٤ كفاية الأصول / ج ٢

الـثالث: ٥٠٧

الرابع: في نفوذ قضاء في المرافعات ٥٠٧

فصل: مبادئ الإجتهد ٥٠٨

فصل: في التخطيط والتصويب ٥١٠

فصل: تبدل رأي المجتهد ٥١٤

فصل: في التقليد ٥١٨

فصل: لزوم تقليد الأعلم ٥٢٤

فصل: اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي ٥٢٩

ثبت مصادر التحقيق ٥٣٧

الفهارس العامة ٥٥٥