

تَحْفِيَةُ الْأَصُولِ

عَلَى ضَرْعِ الْحَاكِمِ

شَيْخِنَا الْفَقِيهَ الْحَقِيرَ وَالْأَصُولِيَّ الْبَدِيفَ
رَأْيَةَ اللَّهِ الْعَظِيمِ الْوَحِيدِ الْخَيْرِ السَّامِيِّ فِيهِ

الْمُهْرُ الْأَوَّلُ

تَالِيفُ

الْبَيْهَقِيِّ الْفَخْرِيِّ الْبَيْهَقِيِّ الْبَيْهَقِيِّ

تَحْقِيقُ الْأَصُولِ

کتاب
مرکز تحقیقات اسلامی
شماره ثبت: ۹
تاریخ ثبت:

عَلَى ضَوْءِ اجْتِهَادِ

شَيْخِنَا الْفَقِيهَ الْمُحَقِّقِ وَالْأَصُولِيِّ الْمَدِينِيِّ
آيَةَ اللَّهِ الْعَظِيمِ الْوَحِيدِ الْخَرَسَانِيِّ مَهْدِي

جمعداری
مرکز تحقیقات کامپیوتری
ش - اموال

تأليف

الشيخ العلامة والفاضل
الشيخ محمد باقر الخرساني

۴۹۲۵۸

الجزء الأول



❁ اسم الكتاب: تحقيق الأصول، ج ١

❁ المؤلف: السيد علي الحسيني الميلاني

❁ نشر: الحقايق

❁ الطبعة: الثانية، ١٤٢٨

❁ المطبعة: وفا - قم

❁ الكمية: ١٠٠٠

X - 52 - 2501 - 964

❁ ردمك الدورة: X - 52 - 2501 - 964

9 - 93 - 2501 - 964 - 978

❁ ردمك: 9 - 93 - 2501 - 964 - 978

حقوق الطبع محفوظة للمركز

عنوان المركز: قم، شارع صفائيه، فرع ٣٤، فرع ايراني زاده، رقم ٣٣، الهاتف: ٠٢٥١-٧٧٣٩٩٦٨
الفاكس: ٠٢٥١-٧٧٤٢٢١٢

عنوان مركز النشر: قم، شارع صفائيه، مقابل صندوق قرض الحسنه دفتر تليفات، الهاتف: ٠٢٥١-٧٧٤٤٧٠٧
عنوان مركز التوزيع في مشهد: شارع الشهداء، خلف حديقة نادري (باغ نادري)، فرع الشهيد خوراكيان، بناية
كنجينه كتاب التجارية، نشر نور الكتاب، الهاتف: ٠٥١١-٢٢٢٢١٣٠

عنوان مركز التوزيع في اصفهان: شارع چهارباغ پائين، امام ملعب تختي الرياضي، المركز التخصصي للحوزة
المنية في اصفهان، الهاتف: ٠٣١١-٢٢٢٣٤٢٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلمة المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين من الأولين والآخرين.. وبعد

فقد كان من منن الله عليّ أن حبّب إليّ العلم ورغبني فيه وجعلني من طلابه، ويسّر لي سبل تحصيله وطرق الوصول إليه وهياً لي المهم من أسبابه، فلما صرفت فيه عمري وأعطيته كلّ أنالني بعضه ولم يخيب سعيي .

وكان لي في كلّ مرحلة دراسية أساتذة محققون أعلام، حضرت عليهم بحوثهم وعطف الله عليّ قلوبهم، فاعتنوا بي أشدّ عناية واهتمّوا بشأني أبلغ اهتمام، حتى بلغت المرحلة النهائية التي استفدت فيها من أفذاذ الأمة وكبار الأنمة، فكان أولهم سيدنا الجد الأعظم آية الله العظمى السيد محمد هادي الميلاني قدس سرّه، في مدينة مشهد المقدّسة، ثم نزلت قم حيث الحوزة العلميّة الكبرى، فأخذت من أشهر أعيان علمائها في الفقه والاصول، ولازمت غير واحد منهم، ودوّنت ما تلقّيته من وافر علومهم، وأخصّ بالذكر سيّدنا الاستاذ آية الله العظمى السيد محمد رضا الكلبايكاني قدس سرّه، إذ لازمته في

دروسه الفقهيّة، وطبعت عدّة مجلّدات ممّا حرّرتّه منها بأمرٍ منه. وشيخنا الاستاذ آية الله العظمى الوحيد الخراساني دام ظلّه، الذي لازمته في الفقه والاصول، وحرّرت إفاداته كلّها.

لقد حضرت على شيخنا في علم الاصول دورةً كاملةً، وتقرّر إعدادها للنشر لكثرة الطلب لها من الأفاضل، بعد قرائتها عليه، ليبيدي ملاحظاته حولها وليضيف إليها من المطالب ما لم يتّسع الوقت لإلقائه في مجلس الدرس، إلّا أنّه قد توقّف العمل، لقلة الفرص، بسبب قيامه بأعباء المرجعيّة، ولتبدّل جملةٍ من آرائه في الدورة اللاحقة التي لم أوفّق لحضورها لكثرة الأشغال.

ولمّا راجعني بعض الفضلاء يطلبون منّي الدرس، وأذن شيخنا بذلك، جعلتُ موضوع البحث وعنوانه بيان ما قرّرتّه من إفاداته في الدورة السابقة، وما حرّرتّه من أشرطة بحثه في الدورة اللاحقة، مضيفاً إلى ذلك فوائد من سيّدنا الاستاذ آية الله العظمى السيد محمد الروحاني قدّس سرّه من كتاب منتقى الاصول، وفوائد اخرى من غيره.

وجاء هذا الكتاب حاوياً لأهمّ ما طرحته في الدرس، وكان ما ذكرته هو السبب في تسميته بـ (تحقيق الاصول على ضوء بحوث شيخنا الاستاذ...) وقد عزمتم على نشره بعد الإستشارة عند بيت الله الحرام في الحج عام ١٤٢٢ هـ.

فإن كان فيه نقص أو سهو فهو منّي .

والله أسأل أن ينفع به أهل الفضل، وأن يحفظنا من الخطأ والزلل، إنه

سميع مجيب .

علي الحسيني الميلاني

تمهيدات

اعتاد الأساتذة الأعلام كصاحب (الكفاية) قدس سره وجماعة ، على
الإبتداء بالبحث عن أمور ، كموضوع علم الأصول ، والمائز بينه وبين غيره من
العلوم ، وضابط المسألة الأصولية ، وغير ذلك ، وتعرضوا بهذه المناسبة
لموضوع كل علم ، والمائز بين العلوم على وجه الإطلاق ، وقضايا أخرى .
فمنهم من أطنب في البحث عن تلك الأمور ، ومنهم من اقتصر على
قدر الحاجة ، ومنهم من أعرض عن الدخول في ذلك لعدم الفائدة العملية .
لكننا رأينا من الأفضل التعرض لها بقدر الحاجة ، لئلا يخلو بحثنا عن
تلك الفوائد العلمية ... فنقول وبالله التوفيق :

موضوع العلم

قال في (الكفاية) :

«موضوع كل علم - وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، أي بلا واسطة في العروض - هو نفس موضوعات مسائله عيناً وما يتحد معها خارجاً ، وإن كان يغيرها مفهوماً ، تغاير الكلّي ومصاديقه والطبيعي وأفراده .»
فهنا مطالب :

الأول :

هل لكل علم موضوع ؟

أقول ، فعن المشهور القول بذلك ، وظاهر عبارة (الكفاية) أنه مفروغ عنه بين العلماء .

وقد استدلّ القائلون به بوجهين :

أحدهما : إن في كل علم غرضاً ، والغرض أمر واحد هو معلول لمسائله المختلفة ، لكنّ الموضوعات المتعدّدة المتباينة لا تؤثر أثراً واحداً ، فلا بد من وجود جامع بينها ، ليكون هو العلة والمؤثر في حصول الغرض الواحد ، لأنّ الواحد لا يصدر إلا عن الواحد .

وقد حاول (المحاضرات) إبطال هذا الاستدلال بما لا يخلو بعضه عن النظر .

والثاني : إن تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها ، فلو لم يكن لكل علم موضوع واحد لتداخلت العلوم فيما بينها .

وهذا الوجه يبتني على كون تمايزها بالموضوعات ، لا بالأغراض ولا المحمولات ، وهذا أول الكلام ، وسيأتي توضيح ذلك .

ولما أشرنا إليه من الكلام في الدليلين المذكورين لقول المشهور ، ذهب في (المحاضرات) إلى أنه لا دليل على اقتضاء كل علم وجود الموضوع ، وأنه لا حاجة إلى ذلك .

رأي الاستاذ

والذي اختاره شيخنا هو أنه إن أريد من قولهم : « لكل علم موضوع » ضرورة وجوده لكل علم ، بنحو القضية الحقيقية - أي : كلما وجد وتعنون بعنوان العلم فلا بد وأن يكون له موضوع - فهذا مالا دليل عليه . وإن أريد منه القضية الخارجية ، بمعنى أن العلوم المدونة - كعلمي الطب والهندسة وغيرهما لها موضوعات تجمع بين مسائلها ، فهذا حق ... لكن هذا إنما هو في العلوم ذات المحمولات الحقيقية ، وأما العلوم الاعتبارية كعلم الفقه فلا ، ولذا خص الشيخ في (الشفاء) وكذا تلميذه بهمنيار والخواجة وغيرهم هذا البحث بالعلوم الحقيقية .

أقول :

في كلامه - دام ظلّه - أمران ، أحدهما : التردد المذكور في المراد من قول المشهور « لكل علم موضوع » ، والآخر : الموافقة على ضرورة وجود

الموضوع في العلوم المدوّنة الحقيقيّة دون الاعتباريّة منها .

ولعلّ السبب في ذلك هو التسليم للإشكال الرابع من إشكالات (المحاضرات) ، حيث نقض قول المشهور ببعض العلوم ، كعلم الفقه ، إذ لا يعقل وجود موضوع واحد يجمع بين موضوعات مسائله ، لكونها قضايا اعتباريّة ، ولا يعقل الجامع الحقيقي بين القضايا الاعتباريّة ، أو لكون موضوعاتها من مقولات متباينة بل متنافرة ، فكيف يكون بينها جامع ذاتي ؟ فقال شيخنا : هذا الإشكال حق ، إلا أنه يرد على صاحب (الكفاية) القائل بأنّ الموضوع الجامع يتحد مع موضوعات المسائل اتّحاد الطبيعي مع أفرادها ، أمّا المشهور فلا يقولون بهذا كما أشرنا .

وقد أجيّب عن الإشكال المذكور بأنّ الأحكام الشرعيّة ، وإن كانت قضايا اعتباريّة بلحاظ المعتبّر والمنشأ ، إلا أنها حقيقيّة بلحاظ نفس الإعتبار ومبادي الحكم ، لكونها من مقولة كيف النفساني ، وهي بهذا الإعتبار تكون مورداً لحكم العقل بحق الطاعة والعبوديّة الذي هو الغرض الملحوظ في علم الفقه . وأمّا تباين موضوعات المسائل الفقهيّة فجوابه : إنّه لا بدّ وأن يرد بالموضوع الواحد لكلّ علم وجود محور واحد تدور حوله كلّ بحوث العلم الواحد ، وهذا قد لا يتطابق مع ما يجعل موضوعاً للمسائل بحسب التدوين خارجاً ... فالمقصود من الموضوع الواحد هو المحور الواحد للبحوث في المسائل لا ما جعل موضوعاً لها في مرحلة التدوين ، وهذا المحور لا يلزم أن يكون موضوعاً في تلك المرحلة ، فقد تتطابق الموضوعيّة - أي المحوريّة - مع الموضوعيّة في مرحلة التاليف ، وقد لا تتطابق ، والتطابق بينهما غير لازم^(١) .

فإن كان ما ذكر نظريّةً جديدة ، فقد يمكن المساعدة عليها ، لأنّ وجود

(١) بحوث في علم الاصول ، مباحث الدليل اللفظي ٤١/١ .

محورٍ لكلِّ علمٍ تدور عليه بحوثه أمر ارتكازي غير قابل للإنكار ، وأما إن كان شرحاً وتوجيهاً لقول صاحب (الكفاية) والمشهور ، ففيه تأمل لأنه لا يتحمل هذا التوجيه والتفسير ، وأما كلمات أعلام المعقول في المقام ، فلا بد من مراجعتها ... والله العالم .

المطلب الثاني :

ماهي حقيقة موضوع العلم ؟

قالوا : هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ، ثم اختلفوا في المراد من « العرض الذاتي » هنا ، فأما « العرض » فالمراد منه : ما كان خارج عن الذات ومحمولاً عليه وان كان جوهرأ كالذات ، كالناطق بالنسبة إلى الحيوان ، حيث يحمل عليه وهو خارج عنه ، وهو نفسه جوهر .

رأي المشهور

أما « الذاتي » منه ، فالمشهور على أنه ما كان خارجاً عن الذات ، لكنه لاحق للذات وثابت له باقتضاء جوهر الذات . وذهب جماعة من المتأخرين - وتبعهم المحقق صاحب (الكفاية) - إلى أن العرض الذاتي مالا واسطة له في العروض ، في مقابل ماله واسطة فيه ، ففي قوله رحمه الله « أي بلا واسطة في العروض » إشارة إلى اختيار هذا القول خلافاً للمشهور .

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

أحدهما : ما كان باقتضاء جوهر الذات بلا واسطة في العروض ، وسمّوه بالعارض الذاتي الأولي ، كعروض الناطق على الحيوان ، حيث أنه خارج عن ذات الحيوان محمول عليه ، ولا واسطة في هذا الحمل والعروض واللحوق ، إذ علة لحوق الفصل للجنس ليس إلا الجنس ، وعلة لحوق الجنس للفصل

ليس إلا الفصل .

وثانيهما : ما كان باقتضاء جوهر الذات لكن مع الواسطة في العروض ،
والواسطة :

تارة : أمر مساوٍ للموضوع داخلي ، وهذا منحصر بالفصل ، مثاله :
التعجب العارض على الإنسان بواسطة أمرٍ مساوٍ داخلي وهو الناطق ، لأن
الإنسان متعجب بعلة كونه ذا نفس ناطقة .

وأخرى : أمر مساوٍ له خارجي ، ومثاله : الضاحك العارض على الإنسان
بواسطة التعجب ، والتعجب واسطة خارجية مساوية للإنسان .

قالوا : وما كان غير ذلك فهو عرض غريب ، فالأعراض الغريبة ثلاثة :
ما كان خارجاً عن الذات عارضاً عليه بواسطة أمر أعم ، وهو تارة :
داخل في الذات ، مثل « الحيوان » يكون واسطة لعروض الإرادة على الإنسان ،
والحيوان أعم من الإنسان ، وأخرى : خارج عن الذات ، « كالجسم » يكون
واسطة لعروض التحيز على الأبيض ، والجسم أعم من الأبيض . فهذا قسمان .
وما كان خارجاً عن الذات عارضاً عليه بواسطة أمر خارجي أخص .
وهذا هو القسم الثالث من أقسام العرض الغريب ، كالتعجب العارض على
الحيوان بواسطة الإنسان ، والإنسان أخص من الحيوان .

وعلى الجملة ، فهنا تعريفان ، أحدهما للمشهور ، وهو أن موضوع كل
علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ، أي عما يلحق الموضوع باقتضاء ذاته ،
إما بلا واسطة وإما بواسطة أمرٍ مساوٍ ، سواء كان المساوي داخلياً أو خارجياً .
والثاني : ما اختاره صاحب (الكفاية) من أن موضوع كل علم ما يبحث فيه
عن عوارضه العارضة عليه بلا واسطة .

ويظهر الفرق بين المسلكين في علم الاصول في كثير من المسائل ،
 فمثلاً نقول : هل الأمر بالشيء ، الوارد في الكتاب والسنة ، يقتضي النهي عن
 ضده الخاص أو العام ؟ فافتضاء النهي أو استلزامه يعرض على الأمر ، فعلى
 مسلك المحقق الخراساني يكون هذا العروض بلا واسطة ، ويكون الافتضاء
 حقيقياً وبلا عناية ، أما على مسلك المشهور ، فإن هذا العروض إنما هو
 بواسطة أمر أعم ، لأن ذلك لا يختص بالأمر الكتابي بل كل أمر كذلك - بناءً
 على القول به - سواء وقع في الكتاب أو لا ؛ وكذا في السنة ، فهناك عروض
 بواسطة أمر أعم ، والعارض على الشيء بواسطة الأمر الأعم من العوارض
 الغريبة عندهم كما تقدم .

وأيضاً : لا يلزم بناءً على مذهب صاحب (الكفاية) أن يكون العروض
 باقتضاء ذات المعروض ، إذ الملاك عندهم هو أن لا تكون واسطة في
 العروض ، وعليه ، فالحجية تثبت للخبر مثلاً ، لعدم الواسطة في عروضها
 عليه ، مع أنها ليست باقتضاء ذاته .

السبب في عدول الكفاية

ثم إن السبب في عدول أصحاب هذا القول - كصاحب (الكفاية) - عما
 قاله المشهور ، هو التخلص من اشكال يلزم عليه ، وتوضيح ذلك هو : إن
 المحمولات في مسائل العلوم تعرض على موضوعاتها ، وتلك الموضوعات
 هي الواسطة لعروضها على موضوع العلم ، فمثلاً - في علم النحو - يعرض
 الرفع على الفاعل ، وبواسطته يعرض على الكلمة التي هي موضوع علم
 النحو ، لكن « الفاعل » أخص من « الكلمة » فيلزم أن يكون هذا البحث في
 علم النحو بحثاً عن العرض الغريب . وكذا في غيره من العلوم ، كالفقه مثلاً ،

فبناءً على أن موضوعه « فعل المكلف » يكون الوجوب عارضاً على الصلاة ،
 وتوسط الصلاة يعرض على موضوع العلم الذي هو فعل المكلف وهو أعم
 من الصلاة . وكما يكون موضوع المسألة أخص من موضوع العلم - كما في
 علمي النحو والفقه كما ذكرنا - كذلك قد يكون أعم ، وذلك كما في علم
 الاصول ، فيكون العروض بواسطة أمر أعم ، لأن الموضوع فيه - على المشهور
 - الأدلة الأربعة ، لكن البحث عن وجوب المقدمة وعدمه - مثلاً - غير مختص
 بالخطابات الشرعية ، وكذا في مسألة اقتضاء الأمر للنهي عن الضد ، أو ظهور
 الأمر في الوجوب ، ونحو ذلك .

أما بناءً على تفسير العرض الذاتي بما لا واسطة له في العروض ،
 فالإشكال مندفع ، إذ المناط عدم الواسطة في العروض ، وهو حاصل ، لكون
 موضوع العلم متحداً وجوداً مع موضوع المسألة ، لأن « الفاعل » متحد وجوداً
 مع « الكلمة » ، وكذا « الصلاة » مع « فعل المكلف » ، وإن اختلفا مفهوماً ، ولذا
 قال في (الكفاية) : « هو نفس موضوعات مسائله عيناً وما يتحد معها خارجاً
 ، وإن كان يغيرها مفهوماً ... » .

يعني : إن نسبة موضوع المسألة إلى موضوع العلم نسبة النوع إلى
 الجنس ، فموضوع العلم إن لوحظ لا بشرط بالنسبة إلى موضوعات المسائل ،
 كان العرض فيها عرضاً ذاتياً لموضوع العلم ، وإن لوحظ بشرط لا ، صار
 عرضاً غريباً . مثاله : « الحيوان » فإنه إن لوحظ بشرط لا بالنسبة إلى الناطق
 والصاهل ، كان التعجب العارض عليه عرضاً غريباً وإسناد التعجب إليه
 مجازياً ، وإن لوحظ متحداً مع الناطق وكان وجودهما واحداً ، كان التعجب
 العارض بواسطة الناطق عرضاً ذاتياً بالنسبة إلى الناطق وبالنسبة إلى الإنسان .

كان هذا بيان الإشكال وشرح طريق المحقق الخراساني لدفعه .
 وقد حَقَّق شيخنا دام ظلّه هذا الطريق وفصّل في المقام بما حاصله : أن
 هذا الطَّرِيق إنّما يفيد في الوساطة التي هي أعم ، وعلم الاصول من هذا القبيل
 كما تقدّم ، إذ العروض وإن كان بواسطة أمر أعم ، لكنّ الصّدق حقيقي عرفاً
 وليس مجازياً . أمّا في سائر العلوم التي يكون موضوع المسألة فيها أخص ،
 فالإسناد ليس حقيقياً لا عقلاً ولا عرفاً ، فيكون الإشكال فيها باقياً على حاله .
 كما أن جواب صدر المتألّهين - والمحقق الإصفهاني - عن الإشكال ،
 إنّما يفيد فيما إذا كانت الوساطة والعارض موجودين بوجود واحد ،
 كالجوهرية والجسميّة ، فإنّهما موجودان بوجود واحد ومجموعتان بجعل
 واحد ، الجوهر يوجد بنفس تعلّق الجعل بالجسم ، فالجسم وإنّ عرض على
 «وجود» بتوسط «جوهر» لكنّ «جوهر» واسطة للعروض بحسب الترتيب
 العقلي ، إذ الموجود عقلاً يكون ممكناً والممكن يصير جوهرأ ، والجوهر
 يصير جسمأ ، لكنّ الإمكان والجوهرية والجسميّة كلّها موجودة بوجود واحد .
 فنفس هذه الجسميّة تصير من العوارض الذاتية للموجود بتوسط الجوهرية
 التي هي عارضة بتوسط الإمكان - أي الإمكان الفقري - إلا أنّ كلّ ذلك عروض
 ذاتي ، لأنها جميعاً موجودة بوجود واحد .

بخلاف ما إذا كانت الوساطة والعارض موجودين بوجودين ، كالتعجب
 العارض على الحيوان بواسطة الإنسان ، فالعارض غريب لا ذاتي ... والإشكال
 حينئذٍ باق .

والمحقق النائيني حاول دفع الإشكال بالنزاع في الصغرى ، فأنكر أن
 يكون العارض على الجنس بواسطة النوع عرضاً غريباً .

لكنّ ما ذكره قدّس سرّه لا ينسجم مع تصريحات أكابر الفلاسفة ، كالشيخ والخواجه وغيرهما ، في تعريف العرض الذاتي ، وكلّهم يجعلون ما ذكر من العرض الغريب لا الذاتي .

رأي السيد الخوئي

وفي (المحاضرات) ما ملخصه : إن أساس الإشكال أمران هما : الإلتزام بأنّ البحث في العلوم لابدّ وأن يكون من الأعراض الذاتية لموضوع العلم . والإلتزام بأنّ العارض على الشيء بواسطة الخارج الأخص أو الداخِل الأعم ، من الأعراض الغريبة لا الذاتية .

قال : ويمكننا منع كلا الأمرين على سبيل منع الخلو ، بأنّ يقال : كلّ مسألة ترتّب عليها الغرض الذي لأجله دوّن العلم فهي من مسائل ذاك العلم ، سواء كان المحمول فيها من العوارض الذاتية لموضوع العلم أو لا ، والاختصاص في البحث عن الذاتي فقط لا دليل عليه بالخصوص .

قال : ولو سلّمنا لزوم ذلك ، لأمكن دعوى أنّ العارض بواسطة الخارج الأخص أو الداخِل الأعم ، من العوارض الذاتية .

قال الاستاذ :

أمّا منع الأمر الثاني فكما ترى ، لأنه ينافي ما اصطَلحوا عليه . وأمّا منع الأمر الأول ، فقد سبقه إلى ذلك المحقق الإصفهاني ، حيث ذكر أنّ كثيراً من مسائل العلوم يشتمل على البحث عمّا لا يكون عرضاً ذاتياً لموضوع العلم ، من أجل دخله في الغرض المطلوب من تدوين ذاك العلم وبحوثه .

وقد قرّر شيخنا الاستاذ هذا الإشكال ، حيث ذكر أن أدلّة القوم على تلك

الدعوى أربعة :

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

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

والثالث : أنه إذا بحث في العلم عن العرض الغريب ، لزم أن يكون

العلم الجزئي كلياً .

والرابع : أنه إذا بحث في العلم عن العرض الغريب ، لزم تداخل

العلمين .

ثم ناقش هذه الأدلة ، وأوضح عدم وفاء شيء منها لإثبات الدعوى

المذكورة .

وهذا تمام الكلام في المطلب الثاني .

المطلب الثالث :

في الإتحاد والتغاير بين موضوع العلم وموضوعات المسائل

ذكر المحقق صاحب (الكفاية) : أن موضوع العلم متحد مع

موضوعات مسائله خارجاً ، وإن كان بينهما تغاير مفهوماً ، كتغاير الكلّي

ومصاديقه والطبيعي وأفراده .

وقد أورد على الإتحاد الذي ذكره ، بوجوه لا جواب عن بعضها ،

كالإشكال بأن موضوع علم الطب هو بدن الإنسان ، ونسبته إلى موضوعات

مسائله نسبة الكل إلى الأجزاء لا الكلّي إلى المصاديق .

تمايز العلوم

واختلف الأعلام في الجامع بين موضوعات مسائل العلم الواحد والمائز بين العلوم ، ف قيل : الوحدة الاعتبارية ، وقيل : الموضوعات ، وقيل : المحمولات ، وقيل : الأغراض .

وهذا الأخير هو مختار صاحب (الكفاية) حيث قال : « والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشعبة جمعها اشتراكها في الدخول في الغرض الذي لأجله دُون هذا العلم ... وقد انقده بما ذكرنا أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين ، لا الموضوعات ولا المحمولات ... وإلا كان ... » .

فنقول : كل علم مدون فله موضوع يبحث عنه فيه ، في مسائل متشعبة متكونة من موضوعات ومحمولات ، وهذا التشعب قد يكون من جهة الموضوع ، وقد يكون من جهة المحمول ، وقد يكون من جهة الموضوع والمحمول معاً ، فما هو الجامع بين هذه المسائل المتشعبة ؟ وما هو الجايز بين هذا العلم وغيره من العلوم ؟

الآراء في المقام :

مذهب المشهور هو أن التمايز بالموضوعات ، لأن هناك بين مسائل كل علم من العلوم جهة اتحاد ، عبر عنها الشيخ ابن سينا وغيره بالتناسب ، وهذا التناسب غير حاصل بالمحمولات ، لأنها إنما تكون ملحوظة بالعرض ، وكل ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات ، وكذا الأغراض ، فلا بد وأن يكون

بالموضوعات، فهي الجامعة والممايزة .
واختار المحقق البروجردي أنه بالمحمولات ، ونسبه إلى مشهور
القدماء .

وبما ذكرنا يظهر ما فيه وفي النسبة إليهم .
وقد خالفهم المحقق الخراساني ، مع قوله بأن موضوع كل علم ما
يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ، ومقتضاه : أن تكون الموضوعات هي الجامعة
بين شتات المسائل ، لأمرين :
أحدهما : إن في علم الاصول مسائل كثيرة هي من مسائل علوم اخرى ،
فجعل الغرض هو الجامع فراراً من هذا المشكل ، لأن المسائل - وإن تداخلت
بين العلوم - تختلف من ناحية الغرض الداعي إلى تدوينها ، فلا مانع من كون
المسألة الواحدة من مسائل علمين ، وهما متميزان لاختلاف الغرض .
والثاني : إنه وإن كان لكل علم موضوعاً يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ،
إلا أن لازم القول بتمايز العلوم بالموضوعات أن يكون كل باب من كل علم
علماً على حده ، وكذا بناءً على كونه بالمحمولات ، فجعل الغرض هو الجامع
فراراً من هذا المشكل .

وفصل المحقق الخوئي في المقام ، فوافق صاحب (الكفاية) - من كون
المائز هو الغرض ليس إلا - في بعض الصور وخالفه في البعض الآخر ، فقال :
بأنه تارة يراد من التمايز مرحلة الإثبات لمن يجهل العلوم ، وأخرى يراد منه
التمايز في مرحلة الثبوت وفي مقام التدوين .

أما المقام الأول : فحقيقته أن كل شخص إذا كان جاهلاً بحقيقة علم من
العلوم وأراد الإحاطة به ولو بصورة إجمالية ، فللعالم بذاك العلم أن يميزه له

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

وأما المقام الثاني : فلأن المؤلف والمدون للعلم يختلف تمييزه له عن غيره باختلاف الدواعي .

فتارة : يكون هناك غرض خارجي يترتب على العلم والمعرفة بتلك المسائل التي دونها ، فلا بد من البحث عن كل مسألة اشتملت على ذلك الغرض ، كما أن التمييز حينئذ لا بد وأن يكون بالغرض ، وليس له التمييز بالموضوعات ، إذ لا عبرة - في الغرض - بوحدة الموضوع وتعدده ، على أنه يقتضي أن يكون كل باب بل كل مسألة علماً على حدة ، كما ذكر صاحب (الكفاية) .

وأخرى : يكون الداعي إلى التدوين نفس العلم والمعرفة ، دون أن يكون هناك غرض خارجي يدعوه إلى تدوين المسائل . وهذا يكون على نحوين ، فتارة هناك موضوع يريد أن يبحث عن أحواله ، كما في علم الطب ، فلا بد من التمييز بالموضوع ، وأخرى هناك محمول يريد أن يبحث عما يعرض عليه ذلك المحمول ، كالحركة والسكون ، فلا بد من التمييز بالمحمول فقط^(١) .

وحاصله : الموافقة مع صاحب (الكفاية) في خصوص ما إذا كان الغرض من التدوين هو غرض خاص ، كالصحة والمرض في علم الطب ،

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

وحفظ اللسان في علم النحو ، وصيانة الفكر في علم المنطق ، والمخالفة فيما إذا لم يكن الغرض من التدوين إلا المعرفة .

مناقشة الاستاذ

وأورد شيخنا الاستاذ على دليل مائزّة الغرض بنحو الإطلاق - كما عليه في (الكفاية) ، أو موجبةً جزئيةً كما عليه المحقق الخوئي - بأن ما ذكر من : لزوم كون كلّ باب علماً على حده لو كان التمايز بالموضوع ، لازم القول بمايزيّة الغرض كذلك ، لأنّ الغرض الحاصل من حجية الإستصحاب مغاير للغرض الحاصل من مسألة منجزية العلم الإجمالي ، هذا في علم الاصول ، وفي المنطق كذلك ، إذ الغرض الحاصل من مباحث المعرف مغاير للغرض الحاصل من مباحث القضايا ، فهما غرضان ، وهكذا .

فإن قيل : الأغراض المترتبة على المباحث والأبواب لها جامع ، وذلك الغرض الجامع غير داخل تحت غرض جامع آخر ، فالأغراض المترتبة على الأبواب في علم الاصول وإن كانت مختلفة ، لكنّها كلّها تجتمع تحت غرض واحد جامع لها ، وهو التمكن من استنباط الوظيفة الشرعية - بالمعنى الأعم ، من العلم والعلمي والأصل العملي - وليس هناك غرض فوقه .

وكذا الأمر في علم المنطق وغيره .

قلنا : القائل بكون التمايز بالموضوعات أيضاً يقول نظير هذا ، فهو يقول بأنّ هناك موضوعاً جامعاً بين موضوعات المسائل والأبواب ، يبحث في العلم عن العوارض الذاتية لذلك الموضوع ، فالإفتراق بين العلوم يكون باختلاف الموضوعات في العوارض الذاتية ، حيث أنّ في كلّ أبواب هذا العلم يبحث عن العوارض الذاتية للموضوع الجامع بين الموضوعات ، ذلك الموضوع

الذي لا يبحث في غير هذا العلم عن عوارضه ... وبالجملّة : فإنّه لا يقع في علم آخر بحث عن العوارض الذاتية للموضوع المبحوث عن عوارضه في هذا العلم ، وهذا الملاك موجود في موضوعات العلوم ، ولا يوجد في موضوعات الأبواب .

فما ذكره صاحب (الكفاية) - ووافقه في (المحاضرات) موجبةً جزئية - مخدوش نقضاً وحلاً .

آراء الاستاذ

ثم إن شيخنا الاستاذ اختلفت كلماته في هذا المقام ، فقد اختار في الدورة الاولى : أن الفرق بين الأبواب والمسائل ، وبين العلوم ، بأن العلوم يمكن أن تتعدّد بتعدّد الموضوعات ، لعدم الجامع المشترك بين الموضوعات الموجبة لتعدّد العلوم ، بخلاف الأبواب والمسائل ، فقولهم - في علم النحو مثلاً - الفاعل مرفوع ، والمفعول منصوب ، والمضاف إليه مجرور ، يمكن تصوير جامع بينها وهو الكلمة والكلام ، لصدقه على كلّ من الموضوعات الثلاثة على حدّ سواء .

ثم إنّه عدل عن هذا ، لكونه إنّما يتمّ في بعض العلوم دون الجميع ، فقد تكون النسبة بين موضوعي علمين نسبة العموم والخصوص كالطب والطبيعي ، فبينهما جامع مشترك كالجامع بين البابين من العلم الواحد أو المسألتين ، فليس الموضوع مابه التمايز في مثل ذلك .

واختار في الدورة الثانية - التي حضرناها : أن التمايز يمكن أن يكون بالموضوعات ، كما ذكر المشهور ، أمّا في المسائل والأبواب من العلم الواحد فالمحمولات فيها عوارض ذاتية للموضوع دائماً ، فلا يلزم من كون الموضوع

ملاكاً للتمايز أن تكون الأبواب والمسائل من كلِّ علمٍ علوماً على حده ، كما ذكر صاحب (الكفاية) .

لكنَّ هذا إنما يتم على مبنى المشهور في حقيقة موضوع كلِّ علم .
وأفاد في الدورة المتأخّرة - في مقام المناقشة مع مبنى صاحب (الكفاية)
- أن هناك - بالضرورة - ارتباطاً بين الأغراض المختلفة والمسائل المختلفة ،
وهذا الإرتباط في العلوم الإعتبارية - كعلم النحو - اعتباري ، وفي العلوم غير
الإعتبارية كعلم الطب ذاتي ، والذاتي إما هو من ارتباط الشيء بمقتضيه وإما
من ارتباط الشيء بشرطه ، فالغرض الحاصل من العلم يحصل من ترتب
المحمولات على الموضوعات ، وهذا الترتب إنما يكون لأجل الإرتباط ، كما
أنَّ حصول الغرض لا يكون إلا بارتباطٍ بينه وبين الموضوع .

ومقتضى القاعدة أن يكون التمايز في الدرجة الأولى بما هو متقدّم على
الغرض ، وهو المنشأ في تمايز الأغراض ، وهو المسائل .

أقول: فيكون ماذهب إليه أخيراً قولاً آخر في البحث ، وحاصله : أنه إن
كان للعلم موضوع - كعلم الطبيعي الذي موضوعه الجسم من حيث الحركة
والسكون - فالتمايز بينه وبين غيره يكون بموضوعه الجامع بين موضوعات
مسائله ، وإن لا يكون له موضوع بسبب اختلاف مسائله اختلافاً لا جامع ذاتي
بينها ينطبق على موضوعات مسائله ، فالتمايز يكون بالمسائل .

ثم ذكر إشكال المحقق الخراساني في (الكفاية) بأنّه لو كان الامتياز
بالمسائل لم يبق أيّ تداخل لعلم الاصول مع بعض العلوم في بعض المسائل ،
مع وجود هذا التداخل بالضرورة وكونها مشتركة بينه وبينها ... فاضطرّ إلى
إنكار الإشتراك قانلاً ما حاصله : بأن المسألة المطروحة في علم الاصول وغيره

وإن كانت متحدةً في ظاهر لفظها وعنوانها ، إلا أن الجهة المبحوث عنها في كل علم تختلف عن الجهة المبحوث عنها في غيره ، ومثل لذلك بمسألة جواز اجتماع الأمر والنهي المطروحة في الاصول والفقه والكلام معاً ، وأفاد بأنها وإن كانت بهذه الصيغة إلا أنها في الحقيقة تعدّ في كل علم مسألة مستقلة عنها في غيره .

أقول: لكنّ يمكن المناقشة فيه : بأنّ المسألة تتشكّل من الموضوع والمحمول والنسبة ، وكما أنّ المسألة متقدمة على الغرض ، وما به الامتياز يكون قبل الغرض ، كذلك الموضوع فهو متقدّم على المحمول وعلى المسألة المتشكّلة منهما ، فلولا الموضوع لم يكن المحمول ولا المسألة ، وبالجمله ، فالذي ذكره في جواب مسلك صاحب (الكفاية) ينفي ذلك المسلك ولا يثبت ماذهب إليه ، بل يقوّي مبنى التمايز بالموضوعات كما اختاره في الدورة الثانية ، وفي بعض العلوم في الدورة المتأخّرة ...

وأما ابتناء ذلك على مسلك المشهور من ضرورة وجود الموضوع لكل علم ، فواضح أنّ جميع هذه البحوث إنما هي على أساس ذلك المبنى ، وإلا فقد تقدم منه دام ظلّه أنّ لا برهان على ضرورة وجود موضوع جامع بين موضوعات المسائل ، وعلى أن البحث في العلوم لا بدّ وأن يكون عن الأعراض الذاتيّة .

القول بالوحدة الإعتباريّة :

وأما القول بالوحدة الإعتباريّة ، فقد جاء في (نهاية الدراية) - لدى الجواب عن إشكال صاحب (الكفاية) على قول المشهور بلزوم كون كل باب من أبواب علم واحدٍ بل كلّ مسألة منه علماً برأسه لتمايز موضوعاتها - ما

حاصله : إن تمايز العلوم يمكن أن يكون بالموضوع الجامع بين المسائل ، لأن العلم عبارة عن مركب اعتباري من قضايا متعدّدة بينها وحدة اعتبارية ، والموضوع الجامع بين مسائله هو المايز بينه وبين غيره من العلوم ، ولا يلزم من ذلك أن يكون كلّ باب أو كل مسألة علماً على حدة ، لوجود نوع سنخية بين أبواب كلّ علم ، بالإضافة إلى اشتراكها جميعاً في تحصيل الغرض الواحد .

وقد أجاب عنه شيخنا الاستاذ بأنه - في الحقيقة - التزام بما جاء في (الكفاية) وليس جواباً عنه ، إذ اللازم حينئذ هو التحقيق عن منشأ تلك الوحدة والتعدّد ، وأنها لوحدة الموضوع وتعدّده أو لوحدة الغرض وتعدّده .
القول بالتمايز بالمحمولات :

وأما القول بكون التمايز بالمحمولات ، فقد اختاره السيد البروجردي ، وعليه حمل كلام القدماء ، قال : « الحق مع القدماء حيث قالوا : إن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ، إذ المراد بموضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ، وليس هو إلا عبارة عن جامع محمولات المسائل الذي يكون تمايز العلوم بتمايزه »^(١) .

وقد مهّد لتوضيح هذا القول خمس مقدمات ، ولعلّ عمدة كلامه في بيان مراده هو : « إن جامع محمولات المسائل في كلّ علم هو الذي ينسب أولاً إلى الذهن ويكون معلوماً عنده ، فيوضع في وعاء الذهن ، ويطلب في العلم تعيّناته وتشخصاته التي تعرض له ، مثلاً : في علم الإلهي بالمعنى الأعم يكون نفس الوجود معلوماً لنا وحاضراً في ذهننا ، فنطلب في العلم تعيّناته

وانقساماته اللاحقة له ، من الوجوب والإمكان ... فصورة القضية وإن كان هو قولنا : الجسم موجود مثلاً ، ولكن الموضوع حقيقةً هو عنوان الموجودية ، وكذلك في علم النحو ، فإن أول ما ينسب إلى ذهن المتتبع لاستعمالات العرب إنما هو إعراب آخر الكلمة ، فيطلب في علم النحو الخصوصيات التي بسببها يتحقق الإعراب واختلافاته ، فالموضوع حقيقةً في « الفاعل مرفوع » هو وصف المرفوعة ، وكذا في غير هذا المثال .

فالحاصل : إن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ، أعني بها جامع محمولات المسائل ، وتمايز المسائل بتمايز الموضوعات فيها .

وهذا الذي ذكرناه عنه هو عمدة كلامه رحمه الله وربما يوجد بين هذا الكلام ، وما ذكره في المقدمة الأولى - حول موضوع علم الإلهيات بالمعنى الأعم - منافاة ، ومن هنا أشكل الشيخ الاستاذ على المقدمة الأولى ، فراجع ، ولكن هذا الكلام إنما يتم في علم الاصول فقط ، حيث أن المتبادر إلى الذهن فيه والذي يبحث عن تعيناته هو « الحجّة » ، إلا أن الواقع في سائر العلوم هو أخذهم الشيء موضوعاً ثم بحثهم عن خصوصياته وتعيناته ، فالموضوع في علم الحساب هو « العدد » وفي علم النحو « الكلمة والكلام » وفي الإلهيات بالمعنى الأعم هو « الوجود » باتفاق الفلاسفة ، فلم يكن « الوجود » عندهم محمولاً أصلاً ، ونسبة القول بكون الموضوع هو الجامع بين المحمولات إلى القدماء غير تامة كما ذكر شيخنا الاستاذ دام ظلّه .

موضوع علم الاصول

لا يشترط أن يكون لكل علم موضوع ، لعدم الدليل التام على ذلك ، مؤيداً بما حكاه شيخنا عن الشفاء وشرح الإشارات وأساس الإقتباس والجوهر النضيد ، من أن العلوم تارةً تتشكل من موضوع واحدٍ واخرى من موضوعات . وعلى هذا ، فلا يعتبر أن يكون لعلم الأصول موضوع خاص ، بل لا يكون له موضوع لأمرين :

أحدهما : إن علم الاصول ليس من العلوم المطلوب منها المعرفة فقط ، بل الغرض منه هو التمكن من استنباط الأحكام الكلية الإلهية ، وكل علم يدون لغرض ، فالمقصود تحصيل الغرض والوصول إليه ، سواء كان له موضوع أو لم يكن .

والآخر : إن موضوعات مسائل هذا العلم مختلفة وغير قابلة لتصوير جامع بينها ، إذ يستحيل تصوير جامع بين الخبر والشهرة واليقين - وهو موضوع الإستصحاب - والوجوب ، وهو موضوع مسألة مقدمة الواجب ... وهكذا ..

رأي صاحب الكفاية

ومن هنا أيضاً يظهر مافي مختار (الكفاية) من وجود الجامع ، وأن نسبته إلى موضوعات المسائل نسبة الكلّي إلى المصاديق ، وإن لم يكن له عنوان خاص واسم مخصوص ... فَجَعَلَ موضوع علم الاصول : الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المنتشئة .

رأي المشهور

ومنه أيضاً يظهر مافي القول المعروف من جعله « الأدلة الأربعة » ، على الوجوه الأربعة وهي : احتمال أن تكون هي الموضوع بوصف الدليلية ، وأن تكون هي الموضوع لا بوصف الدليلية ، فالدليلية على الأول جزء من الموضوع وعلى الثاني من أحواله ، واحتمال أن يكون المراد من « السنة » منها هو المحكي بها ، وهو قول المعصوم وفعله وتقريره ، ويكون المراد منها الأعم من المحكي والحاكي ، وهو الخبر .

مضافاً إلى وجود الإشكال في كلٍ من هذه الوجوه الأربعة .
وتوضيح الإشكال في ذلك هو أنه :

إن كانت الأدلة الأربعة موضوع العلم بوصف دليليتها ، بمعنى أن البحث يكون عما يعرض الدليل بعد الفراغ عن دليليته ، كما عن المحقق القمي ، ففيه : أنه لا يتناسب مع قولهم : لكل علم موضوع جامع بين موضوعات مسائله ، يبحث فيه عن عوارض الذاتية ، إذ لا جامع بين العقل والإجماع ، كما أن « السنة » عنوان مشير إلى « القول والفعل والتقرير » وليس جامعاً ، إذ لا جامع بين الثلاثة .

فهذا الوجه ينافي قولهم بذلك ، لكن صاحب (الحاشية) جمع بين هذين المتنافيين .

وأيضاً : فإن لازم هذا الوجه خروج أكثر مسائل علم الاصول ، عدا مباحث الألفاظ ، إذ البحث عن الخبر والشهرة والإستصحاب وغيرها إنما هو عن أصل الدليلية والحجية .

وإن كانت هي الموضوع لكن لا بوصف الدليلية ، كما عليه صاحب

(الفصول) ، إرتفع الإشكال الثاني ، بناءً على كون المراد من « السنّة » هو الأعم من الحاكي ، بالنسبة إلى قسم من المسائل ، وهي التي يكون البحث فيها عن أصل الدليّة ، لكن مباحث الإستلزامات العقلية ، ومباحث الإطلاق والتقييد ، والعموم والخصوص ، ونحوها من مباحث الألفاظ ، كلّها تخرج ، لأنّ البحث ليس عن عوارض الأدلة الأربعة ، فيكون من العوارض الغريبة ، لكون الموضوع في كل هذه المباحث أعمّ من الكتاب والسنّة ، كما أنّ الشهرة أيضاً تخرج ، إلّا أنّ تدخل في السنّة ، لكونها - كالخبر - حاكية .

وأما بناءً على كون المراد من « السنّة » خصوص المحكي ، وهو « القول والفعل والتقرير » فيضاف الإشكال بخروج مباحث حجّية الخبر ، ومباحث باب التعارض ، لأنّ البحث هناك إنّما هو عن حجّية الخبر الحاكي ، والمفروض عدم كونه سنّةً ، فلا يكون البحث بحثاً عن عوارض الأدلة الأربعة .

وقد حاول الشيخ الأعظم دفع هذا الإشكال بإرجاع البحث عن خبر الواحد إلى البحث عن ثبوت السنّة ، بأنّ البحث في الحقيقة : أنّه هل السنّة - التي هي عبارة عن قول المعصوم وفعله وتقريره - كما تثبت بالخبر المتواتر وبالقرينة القطعية ، تثبت بخبر الواحد الثقة أو لا تثبت ؟ فيكون بحثاً عن عوارض السنّة .

لكنّ هذه المحاولة غير مفيدة ، لأنّه إنّ أريد بالثبوت : الثبوت الواقعي الخارجي ، فقد أورد عليه شيخنا - تبعاً للمحقق الخوئي - بأنّ الخبر حيثنذ حاك وكاشف عن السنّة ، والكاشف عن الشيء في رتبة متأخرة عنه ، ويستحيل أن يكون علّة له .

وأما ما أجاب في (الكفاية) - وتبعه الميرزا والعراقي - من أنه حينئذٍ بحث عن الثبوت بمفاد كان التامة وليس بحثاً عن عوارض السنّة ، الذي هو بحث عن العوارض بمفاد كان الناقصة ، فقد أجاب عنه شيخنا بإمكان إرجاعه إلى العوارض ، لأنّ البحث ليس عن الوجود الخارجي للشيء ، بل هو عن وجوده بعلّة خاصّة ، وأنه هل توجد السنّة وتثبت خارجاً بالخبر أو لا ؟ فهو بحث بمفاد كان الناقصة .

وإن أريد بالثبوت : الثبوت العلمي ، بأن يكون الخبر واسطة في الإثبات ، أي علّة للعلم بالسنّة - لا لوجودها - فيكون بحثاً عن العوارض ، وعن مفاد كان الناقصة . ففيه : إنّ المبحوث عن حجّيته وهو خبر الواحد - يقبل الصدق والكذب ، ولا يوجب العلم كما في المتواتر والمحضوف بالقرينة .

وإن أريد بالثبوت : الثبوت التعبدّي ، بمعنى أنّ الشارع هل جعل خبر الواحد حجّة كاشفة عن ثبوت السنّة ؟ كان البحث بحثاً عن العوارض ، لكن عن عوارض الخبر لا عن عوارض السنّة التي هي الموضوع .
قاله في (الكفاية) وتبعه غيره .

وأجاب الميرزا : بأن عنوان كون السنّة محكمة يعرض لها بواسطة الخبر الذي هو مباين لها ، فيكون من العوارض الغريبة^(١) .

قال شيخنا دام ظلّه : أما جواب (الكفاية) عن كلام الشيخ فوارد ، لكن بناءً على أن مدلول أدلّة اعتبار خبر الثقة هو إنشاء الحكم المماثل . فهو جواب مبني . وأما جواب الميرزا ففيه : إنّ حجّية الخبر على مسلكه اعتبار الشارع الخبر علماً ، لكنّ حصول هذه الصفة للخبر - أي : صفة العلمية الاعتبارية له -

(١) أجمود التقريرات ٩٧١ - ١٠ .

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

ثم إن المحقق الإصفهاني حاول توجيه كلام الشيخ - على فرض إرادة الثبوت التعبدية - على المسلكين : إنشاء الحكم المماثل ، والمنجزية والمعدرية ، أما على الأول : فبأن الحكم الذي يجعل من قبل الشارع على طبق الحكم الذي أتى به المخبر كقول زرارة : صلاة الجمعة واجبة ، له وجود حقيقي ، فالحكم وإن كان اعتبارياً ، إلا أن الوجوب الصادر طبق قول زرارة وجوب حقيقي للحكم الظاهري الذي أخبر به زرارة ، وهذا الوجود الحقيقي وجود تنزيلي للسنة ، فالبحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد بحث عن الثبوت التنزيلي لها بخبر الواحد ، أي : هل السنة تثبت تنزيلاً بالخبر أو لا ؟

وأما على الثاني ، فإن المنجزية والمنتجزية متضافتان ، فجعل الخبر منجزاً يلزم جعل السنة منتجزة ، فيصح البحث عن كل منهما ، بل الثبوت التعبدية أكثر مساساً بالسنة من التنجز ، حيث أن اعتبار الثبوت هو اعتبار كون الخبر وجوداً للسنة^(١) ، والحاصل : إن المسألة تكون اصولية ، لأن البحث يقع عن أنه هل السنة تصير منتجزة بالخبر أو لا ؟

لكن لا يخفى أن ما ذكره طاب ثراه إخراج لعناوين المسائل المطروحة في العلم عن ظواهرها ، وإرجاعها إلى قضايا ومعانٍ أخرى ، لأن موضوع العلم - كما هو مفروض - هو « السنة » والمسألة هي : هل خبر الواحد حجة أو لا ؟ فالحجية محمولة على الخبر ، وهو حاكك عن السنة وليس بمصدق لها ... ولو أننا أردنا إرجاع صور القضايا في العلم إلى قضايا أخرى ، للزم خروج كثير

من مسأله عنه ، فلو أرجعنا قولنا في الاصول : هل وجوب ذي المقدمه يستلزم وجوب المقدمه أو لا ؟ إلى قولنا : هل مقدمه الواجب واجبه أو لا ؟ لخرجت المسأله عن الاصول ودخلت في الفقه .

قال الاستاذ :

والتحقيق : إن الإشكال لا يندفع على أي المسالك الموجوده في باب حجیة خبر الثقة ، وهي أربعة :

أحدها : ماذهب إليه المشهور ، وهو إنشاء الشارع الحكم في مورد الخبر وغيره من الأمارات ، كما قال العلامة : ظنیة الطريق لا تنافي قطعیه الحكم ، واختاره المحقق الخراساني والمحقق العراقي في باب المجمعول في الإستصحاب .

والثاني : إن المجمعول في مورد الأمارات هو المنجزیه والمعدريه . وهو ما يستفاد من بعض كلمات المحقق الخراساني .

والثالث : إن مدلول أدلة اعتبار الخبر مثلاً جعله علماً وكاشفاً عن الواقع ، وهو ما يعبر عنه بمسلك تميم الكشف ، وهو مختار الميرزا .

والرابع : تنزيل المؤدئی منزلة الواقع .

والبحث عن حجیة الخبر - على جميع هذه المسالك - بحث عن عوارضه لا عن عوارض السنه ... وهذا هو مقتضى الأدلة أيضاً ، كقوله عليه السلام : « لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا »^(١) وقوله عليه السلام : « العمري ثقتي ، فما أدئی إليك عني فعني يؤدّي وما قال لك عني

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

فعني يقول^(١) والتشكيك من عوارض الخبر لا من عوارض السنّة ، ومقتضى الخبر الثاني هو تنزيل كلام الراوي منزلة كلامه ، لا أن كلامه يثبت بكلام الراوي .

وتلخص : عدم تمامية القول بموضوعيّة الأدلّة الأربعة للاصول ، مطلقاً . هذا ، ولا يخفى أن هذا ما استقرّ عليه رأي شيخنا أخيراً ، أمّا في الدورة السابقة التي حضرناها ، فقد اختار أن الموضوع ذوات الأدلة مع أعمية السنّة ، وأجاب عن الإشكال بخروج عدّة من المباحث المهمة كالشهرة ومباحث الألفاظ والاستلزمات العقلية ، بأنه يبتني على القول بكون العرض الداخلي غريباً لا ذاتياً ، وهو خلاف التحقيق ، لعدم الوساطة في العروض في هذه المسائل ، وعدم صحّة السلب .

لكنّ هذا الجواب إنما يتمّ في مباحث الألفاظ ونحوها ، أمّا في الشهرة مثلاً فلا ، ولذا التزم بكون البحث عنها في علم الأصول استطرادياً ، وهو كما ترى .

وأما ما ذهب إليه صاحب (الكفاية) - وتبعه الميرزا - من أنه كلّ منطبق على جميع موضوعات مسأله ... فغير صحيح أيضاً ، لما عرفت من أن الصحيح أن لا جامع بين موضوعات مسائل علم الاصول .

رأي السيد البروجردى والمحقق الإصفهاني والكلام حولهما

وذهب المحقق البروجردى إلى أن الموضوع هو « الحجّة في الفقه »

وتلقاه بعضهم بالقبول وتعبيره : « ماهو الدليل على الحكم الشرعي » ، وسيأتي

(١) وسائل الشيعة ١٣٨/٢٧ ط مؤسسة آل البيت ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي رقم : ٤ .

ذكر رأي المحقق الإصفهاني .

وتقريب الاستدلال كما في تقرير بحثه^(١) هو : إنا نعلم بوجود الحجج الشرعية على الأحكام الشرعية ، فلكل حكم من الأحكام دليل ، غير أنا نجعل بتعينات تلك الأدلة والحجج ، وقد جعل علم الاصول للبحث عنها ، وأنه هل الدليل والحجة على الأحكام الفقهية العملية هو خبر الواحد أو لا ؟ ظاهر الكتاب أو لا ؟ الشهرة أو لا ؟ وهكذا . فالموضوع في الحقيقة هو ما يكون عندنا معلوماً ، والمحمول ما يكون مجهولاً ونريد رفع الجهل عنه ، مع لحاظ أن المراد من « العارض » هنا هو العارض المنطقي لا الفلسفي ، فالمقصود ما كان خارجاً عن الشيء ومحمولاً عليه ، أي : فكما يكون الوجود خارجاً عن ذات الجوهر ومحمولاً عليه كذلك نقول : الخبر حجة ، بمعنى أن الحججة خارجة عن ذات الخبر ومحمولة عليه .

والكلام على هذا الرأي يقع في جهتين ، جهة الكبرى وأصل المبنى في موضوع كل علم ، وجهة التطبيق على علم الأصول ، أما الجهة الأولى ، فقد تقدم الكلام عليها . وأما في الجهة الثانية ، فقد طبق رحمه الله ما ذكره على الخبر والشهرة والإجماع ، وهذا لا كلام فيه .

أما على القطع ، فيرد عليه أن القطع بالحكم الشرعي إنما هو نتيجة المسألة الاصولية ، أي : إن المسائل في هذا العلم مبادي تحصيل القطع بالحكم الشرعي وانكشافه ، والنتيجة دائماً متأخرة ، فلا يصح جعل حججة القطع مبحثاً من مباحث علم الاصول .

وكذا على المفاهيم ، فإنه يرد عليه بأن المراد من « الحجة » في باب

(١) نهاية الاصول : ١١ .

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

ثم إنه يرد على ما أفاده خروج مباحث الألفاظ من الأوامر والنواهي ، والعام والخاص ، والمطلق والمقيد ، والمشتق ، والصحيح والأعم ... لأن البحث في هذه المسائل ليس عن تعينات الحججة .

والنكته المهمة الجديرة بالذكر هي : جعله تحصيل الحججة على الحكم الشرعي هو الغرض من علم الأصول ، فيكون الموضوع لهذا العلم هو « الحججة » لأنه الموافق للغرض ، مع أن شأن علم الاصول ، بالنسبة إلى الأحكام الفقهيّة ، شأن علم المنطق بالنسبة إلى الفكر الصحيح والإستدلال المتين في سائر العلوم ، فعلم الاصول كالألة بالنسبة إلى علم الفقه ، ولذا عبّر المحقق الخراساني بالصنّاعة ، كما سيأتي ... فعلم الاصول - بالنظر الدقيق - هو المبادئ التصديقيّة لمحمولات موضوعات الفقه ، ففي الاصول يتم وجه صحّة حمل « الوجوب » على « الصلاة » مثلاً ... وهناك تقوم الحججة على ثبوته لها ... وهكذا .

فالحق في المسألة : إن لموضوع علم الاصول خصوصيّة الصلحيّة للاتصاف بالحججة للحكم الشرعي ، وكلّ مسألة يكون لموضوعها هذه الخصوصيّة فهي مسألة اصولية ، والجامع بين هذه الموضوعات عرضي وليس بذاتي ، وحيث لا يرد الإشكال الثالث بخروج كثير من المباحث ، لأن الموضوع في مسألة « الإجزاء » هو إتيان الأمور به ، فإذا ثبت كونه مجزياً كان حججة على صحّة العمل وسقوط القضاء ، فكان الموضوع المذكور صالحاً لانطباق عنوان الحججة عليه ، والموضوع في مسألة المقدّمة يصلح - بعد ثبوت

الاستلزام - لأن يكون حجةً ، على القول بوجوب المقدمة ، والخبر موضوع يصلح - بعد ثبوت حجتيه - لأن يكون حجةً على الحكم الشرعي .

وعلى هذا الأساس قال المحقق الإصفهاني بأنه ليس لعلم الاصول موضوع معين ، بل هو موضوعات مختلفة لها جامع عرضي ، وهو كونها منسوبة إلى غرض واحد هو إقامة الحجّة على الحكم الشرعي ، نظير علم الطب الذي لا جامع ذاتي بين موضوعات مسائله ، وإنما يجمعها عنوان عرضي ، وهو ما يعبر عنه بما يكون منسوباً إلى الصحة .

ولا يرد على هذا البيان شيء مما ذكر ، وإن كان في التنظير بين الاصول والطب نظر ، نظراً إلى أن ما ذكره يتم في علم الطب ، فكل ما يكون له علاقة بصحة البدن فهو من مسائله ، لكن ليس كل ما له علاقة بإقامة الحجّة يعدّ من مسائل علم الأصول ، فعلم الرجال - مثلاً - له نسبة وعلاقة بإقامة الحجّة على حكم العمل ، مع أنه علم مستقل عن الاصول .

إنما الكلام في كيفية هذه العلاقة والدخل ، فإننا إذا قلنا بأنّ المعبر أن تكون العلاقة مباشرة والدخل بلا واسطة ، لزم خروج عمدة المباحث الاصولية ، لكون دخلها في إقامة الحجّة مع الواسطة ، فلا يبقى تحت التعريف إلا مثل الخبر والشهرة مما يكون دخله بالمباشرة ، وتحمل « الحجية » عليه بلا واسطة ، أمّا مثل مباحث العام والخاص والإطلاق والتقييد وظهورات الأوامر والنواهي ، فلا يكون شيء منها حجةً مالم تنطبق عليها ويضم إليها حجّة الظاهر ، فعندئذ يمكن إقامة الحجّة على الحكم الشرعي بها ... نظير علم الرجال فإنه إذا ثبت وثاقه زيد احتيج إلى كبرى حجّة خبر الثقة ، فيكون دخيلاً في إقامة الحجّة على الحكم الشرعي .

ثم لا يخفى الفرق بينه وبين مسلك المحقق البروجردي ، فإنه اتخذ عنوان الحجّة في الفقه جامعاً بين محمولات المسائل وجعل المحمول الكلّي موضوعاً ، أمّا المحقق الإصفهاني ، فقد جعل الموضوع جامعاً بين موضوعات المسائل ، فهو من هذه الجهة موافق للمشهور غير أنه جعله عرضياً لا ذاتياً خلافاً لصاحب (الكفاية) .

والحاصل : إنه وإن لم يقدّم برهان على ضرورة وجود الموضوع الجامع بين موضوعات العلم ، إلا أن البيان المذكور غاية ما يمكن أن يقال .
أقول :

هذا ما أفاده مدّ ظله ، لكنّ ما أورده في الدورة السابقة باق على حاله ، وحاصله : إن الجامع العنواني لا يتحد مع معنونه في الخارج ، لأن موطنه الذهن دائماً ، فجعله موضوعاً - والحال هذه - يؤول إلى إنكار الموضوع ، فليتدبّر .

تعريف علم الأصول

واختلفت كلماتهم في تعريف علم الاصول :

فقال المشهور : هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية .

وقال في (الكفاية) : صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق الإستنباط أو التي ينتهي إليها في مقام العمل .

وقال الشيخ الأعظم : هو القواعد التي تطبيقها بيد المجتهد .

وقال الميرزا : هو العلم بالقواعد التي إذا انضمت إليها صغرياتها أنتجت نتيجةً فقهية .

وقال المحقق الإصفهاني : هو العلم بالقواعد التي تقع في طريق إقامة الحجّة على حكم العمل .

وقال المحقق العراقي : هو العلم بالقواعد التي تقع في طريق تعيين الوظيفة العملية .

تعريف المشهور

وقد أشكل على تعريف المشهور بزيادة لفظة « العلم » ، لأن هذه القواعد علم سواء علم بها أولاً ، وبزيادة « الممهدة » ، لعدم دخل التمهيد في العلم ، فهي العلم سواء كانت مهّدة للإستنباط أو لا ، وفي جملة « لاستنباط الأحكام الشرعية » بأنها مستلزمة لخروج كثير من الأدلة الدالة عليه ، يطبق في

موارده الخاصة به ، وتخرج الأصول العملية العقلية ، كقبح العقاب بلا بيان ، وكالتخير عند دوران الأمر بين المحذورين ، وكالظنّ الإسنادي بناءً على الحكومة لا الكشف ، فإنها أحكام عقلية تطبّق في مواردّها .

تعريف الكفاية

ولهذه الأمور عدل صاحب (الكفاية) إلى التعريف الذي ذكره ، فيكون جامعاً بالقيّد الذي أضافه لما كان يخرج من تعريف المشهور ، ولا يرد عليه شيء مما ورد عليه ... لكن يرد على تعريفه : أولاً : إنه قال « صناعة » لإفادة آلية علم الأصول كما أشرنا سابقاً ، لكنّ علم الاصول هو نفس القواعد لا أنّه صناعة تعرف بها القواعد . وثانياً : إن ما يعرف به القواعد ، يكون من المبادي التصديقية ، وهي خارجة عن مسائل العلم . أورده السيد الحكيم^(١) .

ثمّ إنّ المحقق الإصفهاني [بعد أن بيّن وجه الأولوية في قول (الكفاية) : « الأولى تعريفه بأنه صناعة يعرف بها القواعد .. » - بأنّ من وجوه الأولوية -
تبدل تخصيص القواعد بكونها واسطة في الاستنباط - كما عن القوم - بتعميمها لما لا يقع في طريق الاستنباط ، بل ينتهي إليه الأمر في مقام العمل ، وذكر أن وجه الأولوية استلزام التخصيص خروج جملة من المسائل المدوّنة في الاصول ، لأنه لا ينتهي إلى حكم شرعي ، بل ظن به أبدأً ، وإنما يستحق العقاب على مخالفته عقلاً كالقطع ، ومثل الاصول العملية في الشبهات الحكمية ، لكون مضامينها بأنفسها أحكاماً شرعية وليست واسطة في استنباطها في الشرعية منها . وأما العقلية فلا تنتهي إلى حكم شرعي أبدأً] أجرى الإشكال الذي يستلزمه التخصيص - كما عن القوم - في جلّ مسائل الاصول ،

(١) حقائق الاصول ١٦١ .

فذكر الأمارات غير العلميّة سندا كخبر الواحد ، أو دلالة كظواهر الألفاظ ، وقال بأن مرجع حجّية الأمارات غير العلمية مطلقاً إمّا إلى الحكم الشرعي ، أو غير مستهية إليه أبداً ، وعلى أي تقدير ليس فيها توسيط للإستنباط .

فالحاصل : إن عدول صاحب (الكفاية) عن تعريف القوم ليس لأجل خروج الاصول فقط ، بل لأجل خروج الأمارات أيضاً فيكون تعريفه أولى من تعريفهم لدخول ذلك كلّ به في علم الاصول .
لكنّه بعد أن أوضح كيفية لزوم خروج الأمارات عن تعريف القوم ، استدرك قائلاً :

« إلا أن يوجّه مباحث الأمارات غير العلميّة .

أمّا بناءً على إنشاء الحكم المماثل ، بأن الأمر بتصديق العادل مثلاً ليس عين وجوب ما أخير بوجوبه العادل ، بل لازمه ذلك ، والمبحوث عنه في الاصول بيان هذا المعنى الذي لازمه الحكم المماثل ، وهذا القدر كاف في التوسيط في مرحلة الإستنباط .

وأما بناءً على كون الحجّية بمعنى تنجيز الواقع ، بدعوى أن الاستنباط لا يتوقّف على إحراز الحكم الشرعي ، بل تكفي الحجّية عليه في استنباطه ، إذ ليس حقيقة الإستنباط والاجتهاد إلا تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي . ومن الواضح دخل حجّية الامارات - بأي معنى كان - في إقامة الحجّة على حكم العمل في علم الفقه .

قال : « وعليه ، فعلم الاصول : ما يبحث فيه عن القواعد الممهّدة لتحصيل الحجّة على الحكم الشرعي . من دون لزوم التعميم ، إلا بالإضافة إلى ما لا بأس بخروجه ، كالبراءة الشرعية التي معناها حليّة مشكوك الحرمة

والحليّة، لا ملزومها، ولا المعذّر عن الحرمة الواقعية»^(١).

ثم إنه أشكل على تعريف (الكفاية) باستلزامه محذورين :

أحدهما : لزوم فرض غرض جامع بين الغرضين ، لئلا يكون فن الاصول فئتين .

ثانيهما : إن مباحث حجّية الخبر وأمثاله ليست مما يرجع إليها بعد الفحص واليأس عن الدليل على حكم العمل ، وأما جعلها مرجعاً من دون تقييد بالفحص واليأس فيدخل فيها جميع القواعد العامّة الفقهيّة ، فإنّها المرجع في جزئياتها .

وقد ذكر شيخنا الاستاذ دام ظلّه هذين المحذورين وقربهما .

أقول : لكن في (المتقى) ما ملخصه عدم لزوم شيء من المحذورين .
أما الثاني : فبأنه يلتزم بإضافة القيد المذكور - وهو قول صاحب (الكفاية) : أو التي يتهنّ إليها في مقام العمل - والأمارات وإن كانت خارجة عن القيد ، أي ذيل التعريف ، فهي داخلة في صدره ، بناءً على أنّ المراد من الإستنباط هو تحصيل الحجّة على الواقع . والمحذور إنّما كان يلزم لو فسر الإستنباط بإحراز الحكم الشرعي واستخراجه بحيث لا يشمل تحصيل الحجّة عليه ، لأنّ المجمعول في الأمارات ، إمّا المنجزية والمعذرية ، وإما الحكم المماثل ، وهي بكلا المسلكين لا تقع في طريق استنباط الأحكام ، فيلزم خروجها عن علم الاصول .

وأما الأول : فهو يرتفع بتصوّر غرض خارجي جامع بين الغرضين ، ويرتّب على جميع مسائل علم الاصول ، وذلك الغرض هو ارتفاع التردّد

(١) نهاية الدراية ٤٢/١ ط مؤسسة آل البيت ، بتصريف قليل .

والتحير الحاصل للمكلف من احتمال الحكم ، فمسائل الاصول كلها تنتهي إلى غاية واحدة ، وهي ارتفاع التردد الحاصل من احتمال الحكم الشرعي ، سواء كانت نتيجتها الاستنباط أو لم تكن كذلك . وبذلك يرتفع المحذور المذكور . ثم أوضح شمول هذا التعريف لجميع المسائل الاصولية ، من الاصول والأمارات وغيرها .

ثم قال : « نعم يبقى ههنا سؤال وهو : لم عدل صاحب (الكفاية) إلى هذا التعريف المفصل وذكر كلا القيدين ، مع أن نظره لو كان إلى هذه الجهة المذكورة لكان يكفي في تعريف علم الاصول أن يقول : هو القواعد التي يرتفع بها التحير الحاصل للمكلف من احتمال الحكم الشرعي ، إلا أن الأمر في ذلك سهل ، فإنه لا يعدو كونه إشكالاً لفظياً . ولعل نظره قدس سره إلى الإشارة إلى قصور تعريف المشهور وأنه يحتاج إلى إضافة قيد ، لا إلى بطلانه ، كما قد يشعر به تبديله وتغييره »^(١) .

لكن لا يخفى أن لفظية هذا الإشكال إنما هي على فرض تمامية إرجاع تعريفه إلى ما ذكره وأتعب نفسه الشريفة ، وهذا أول الكلام . وأما تعريفه دام ظلّه ، فإنما أفاد دخول الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية ، لكونها رافعة للتحير والتردد في مقام العمل . وأما الأمارات فهي جارية ومتبعة سواء قلنا بالمنجزية والمعدرية ، أو جعل الحكم المماثل ، أو الطريقية ، بلا أي تردد وتحير في مقام العمل ، فتأمل . هذا أولاً . وثانياً : إنه يستلزم خروج عدّة من المسائل عن علم الاصول ، كما سيبيح الإعراف منه والإلتزام بذلك .

(١) منتقى الاصول ١/ ٢٧ - ٢٩ .

تعريف المحقق الإصفهاني

تقدّم أنه عزف علم الاصول بالقواعد الممهّدة لتحصيل الحجّة على الحكم الشرعي ، وهو تعريف يدخل به ما كان خارجاً عن تعريف صاحب (الكفاية) ، كما أنه يصلح لأن يكون جامعاً بين الغرضين ، فلا يلزم تعدّد علم الاصول .

لكنّه صرح في (نهاية الدراية) وفي (الاصول على النهج الحديث) بخروج البراءة الشرعية وأصالة الحلّ عن تعريفه ، فلا بدّ من جعلها بحوثاً استطرادية ، لكون مفادها بنفسها أحكاماً شرعية . لكنّ ينقض عليه بالإستصحاب - بناءً على أن مدركه هو الأخبار - فهو أيضاً حكم شرعي ، والملاك في الاصول العملية أن تكون حجّة على الحكم الشرعي ، فما كان حجّةً فهو من مسائل الاصول ، وما لا فلا ، فالبراءة الشرعية داخله ، لكونها حجّةً شرعيةً ، فلا وجه للإستطراد ... وكذا قاعدة الحلّ .

ثم إنّ الإشكال المهمّ المتوجّه على هذا التعريف هو : أنّه إنّ أريد من إقامة الحجّة على حكم العمل إقامتها بلا واسطة ، وأنّه بمجرد الوصول إلى تلك القاعدة تحصل الحجّة وتقام على الحكم ، لزم خروج كثير من المسائل ، ففي بحث دلالة ألفاظ العموم مثلاً لا تكون النتيجة إقامة الحجّة بلا واسطة ، وكذا نتيجة مباحث حجّية الظهور . وإنّ أريد من ذلك إقامتها على الحكم ، أعمّ من أن تكون مع الواسطة أو بلا واسطة ، لزم دخول بعض العلوم كعلم الرجال - مثلاً - في علم الاصول .

تعريف المحقق العراقي

بل إنّ هذا الإشكال يتوجّه على تعريف المحقق العراقي بأنّه القواعد

الخاصة التي تعمل في استخراج الأحكام الكلية الإلهية أو الوظائف العملية الفعلية ، عقلية كانت أم شرعية^(١) .

ولذا تعرّض له المحقق المذكور ، وأجاب بما حاصله : أنا نختار الشق الثاني ، ومع ذلك نلتزم بخروج الامور المزبورة عن مسائل الاصول . وذلك :
 أما أولاً : فلوضوح أن المهم والمقصود في العلوم الأدبية كالنحو والصرف ليس هو إثبات الظهور للكلمة والكلام ، بل المهم فيها هو إثبات كون الفاعل مرفوعاً والمفعول منصوباً ، بخلاف مباحث الأمر والنهي والعام والخاص ... في علم الاصول ، فإنها تتكفل إحراز الظهور في الكلمة والكلام .
 وأما ثانياً : على فرض أن المقصود في العلوم الأدبية أيضاً إحراز الظهور في شيء كظهور المرفوع في الفاعلية ، والمنصوب في المفعولية ، فإن غاية ما يقتضيه ذلك حيثئذ إنما هو وقوع نتيجتها في طريق استنباط موضوعات الأحكام ، لا نفسها ، والمسائل الاصولية إنما كانت عبارة عن القواعد الواقعة في طريق استنباط نفس الأحكام الشرعية العملية . وتوهم استلزامه خروج مثل مباحث العام والخاص أيضاً ، مدفوع بأنها وإن لم تكن واقعة في طريق استنباط ذات الحكم الشرعي ، إلا أنها باعتبار تكفلها لإثبات كيفية تعلق الحكم بموضوعه كانت دخيلة في مسائل الاصول ، كما هو الشأن أيضاً في مبحث المفهوم والمنطوق ، حيث أن دخوله باعتبار تكفله لبيان إناطة سنخ الحكم بشيء ، الذي هو في الحقيقة من أنحاء وجود الحكم وثبوته . وهذا بخلاف المسائل الأدبية ، فإنها ممحضة لإثبات موضوع الحكم ، بلا نظر فيها إلى كيفية تعلق الحكم أصلاً .

(١) نهاية الافكار ٢٠/١ .

وبهذا البيان يظهر الوجه في خروج مباحث المشتق ، لأنها لا تتكفل الحكم لا بنفسه ولا بكيفية تعلقه بموضوعه .

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

لكن يرد على جوابه بالنسبة إلى العلوم الأدبية ، بأنه لا فرق - بناءً على ما ذكره - بين البحث عن مفاد لفظ « كَلٌّ » والبحث عن مفاد لفظ « الصعيد » مثلاً ، ففي الثاني أيضاً يبحث عن كيفية تعلق حكم التيمم بموضوعه ، وأنه هل هو خصوص التراب أو مطلق وجه الأرض ؟ فلماذا يكون البحث عن مفاد « كَلٌّ » من الاصول ، دون البحث عن مفاد « الصعيد » ؟ قاله شيخنا الاستاذ دام بقاءه .

أقول : وفيه تأمل ، لأن البحث عن مفاد « كَلٌّ » مثلاً ، بحث عن كيفية تعلق الحكم بموضوعه من حيث كونه عاماً ، أما البحث عن مفاد « الصعيد » فهو بحث عن المعنى الموضوع له هذا اللفظ ، وأنه التراب أو وجه الأرض ، ولم يلحظ في هذا البحث حيثية سعة المفهوم أو ضيقه ، وإنما توجد هذه الحيثية عندنا ، فعندما ننظر إلى المعنيين نجد بينهما هذا التفاوت .

تعريف المحقق الخوئي

وعرّف المحقق الخوئي علم الاصول : بالعلم بالقواعد المحصّلة للعلم بالوظيفة الفعلية في مقام العمل ، وقصد « بالقواعد » القواعد التي تقع نفسها في طريق الاستنباط ، فيكون قد اختار الشق الأول - خلافاً للمحقق العراقي - وبذلك تخرج بقية العلوم ، لكونها إنما تقع في طريق الاستنباط بضمّ قاعدة اصولية ، قال :

« والفارق بين القواعد الاصولية وغيرها هو : إن القواعد الاصولية ما كانت صالحة وحدها - ولو في مورد واحد - لأن تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي ، من دون توقّف على مسألة اخرى من مسائل علم الاصول نفسه أو مسائل سائر العلوم ، وهذا بخلاف سائر العلوم ، إذ لا يترتب عليها وحدها حكم كبروي شرعي ، ولا توصل إلى وظيفة فعلية ولو في مورد واحد ، بل دائماً تحتاج إلى ضم مسألة اصولية إليها . فمثل العلم بالصعيد وأنه عبارة عن مطلق وجه الأرض أو غيره لا يترتب عليه العلم بالحكم ، وإنما يستنبط الحكم من الأمر أو النهي وما يضايهما »^(١) .

وحيث اختار الشق الأول ، اضطرر إلى الإلتزام بخروج كثير من مباحث الألفاظ ، قال : « إنما هي مسائل لغوية ، لعدم إمكان وقوعها في طريق الاستنباط وحدها ، وبما أن القوم لم يعنونوها في اللغة فقد تعرض لها في فن الاصول تفصيلاً »^(٢) .

تعريف المحقق النائيني

والمحقق الميرزا بتعريفه العلم بأنه العلم بالكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتهما استنتج منها حكم فرعي كلي^(٣) ، أخرج المسائل غير الاصولية ، لكونها لا تقع كبرى قياس الاستنباط ، فعلم الرجال الباحث عن أحوال الرجال من حيث الوثاقة وعدمها ، يقول : زيد ثقة مثلاً ، فيقع هذا صغرى للقياس في قولنا : هذا ما أخبر بوجوده زيد الثقة ، وكل ما أخبر الثقة بوجوده فهو واجب ، فهذا واجب .

(١) مصابيح الاصول : ٨-٩ .

(٢) مصابيح الاصول : ١٠ .

(٣) فوائد الاصول ٢٦١ .

قال شيخنا:

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

قال شيخنا دام بقاءه : بل يستلزم خروج مباحث ظهور الأمر في الفور أو التراخي ، والمرة أو التكرار ، وكذا مباحث العمومات والمفاهيم ، لأن البحث في هذه كلها في الصغريات ، بل يسري الإشكال إلى مباحث الإطلاق والتقيد بناءً على كون الإطلاق بدلالة اللفظ لا بحكم العقل .

وأضاف شيخنا إشكالاً آخر على القياس الذي يشكله الميرزا ، وهو أنه باطل لا يتلائم مع مبناه في حجية الخبر ، لأنه يكون على مبناه - وهو الطريقية - على الشكل التالي : هذا ما قام على وجوبه الخبر ، وكل ما قام على وجوبه الخبر فهو معلوم الوجوب ، فهذا معلوم الوجوب ، فتكون النتيجة كون المخبر به معلوماً وجوبه شرعاً ، لكن هذا مقتضى مبنى جعل الحكم المماثل لا مبنى الطريقية ، وهذا مطلب مهم ، ومن هنا أيضاً يقع الإشكال على مبنى التنجيز والتعذير في وجه الفتوى بالوجوب أو الحرمة أو الإستصحاب أو الكراهة .

وعلى الجملة ، فهذا التعريف وإن أخرج علم الرجال وغيره من العلوم ، إلا أنه يستلزم خروج مسائل كثيرة عن علم الاصول .

التحقيق في المقام

وبعد ، فلم نجد التعريف المانع عن دخول علم الرجال وغيره ، والجامع

(١) فوائد الاصول / ٤ / ٣٠٨ .

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

وبالجملة ، يدور الأمر بين اعتبار قيد عدم الوسطة بين المسألة واستنباط الحكم الشرعي منها ، وهذا يستلزم خروج بعض المسائل ، وبين إلغاء هذا القيد فتدخل المسائل لكنّه يستلزم دخول غير المسائل الوصلية أيضاً في علم الأصول .

أما سيّدنا الاستاذ دام ظلّه فحاول إرجاع تعريف (الكفاية) إلى مختاره - مع فارق واحد ، وهو شمول تعريفه للاصول والأمارات الجارية في الشبهات الموضوعيّة أيضاً ، وخروجها عن تعريف (الكفاية) - واختار الشق الأول ، أعني اعتبار القيد المذكور ، ثم التزم بخروج مسألتي الصحيح والأعم ، والمشتق ، وحاول إدخال غيرهما من مسائل الألفاظ ، لأنّ الوسطة المعترية عدمها في اصوليّة المسألة هي الوسطة النظرية ، أما في هذه المسائل فترتب الحكم عليها هو بواسطة كبرى ارتكازية مسلّمة . كما حاول إدخال مسألة اجتماع الأمر والنهي - مع اعترافه بأنّها على اثنين من المذاهب الثلاثة فيها ، وهما الإمتناع من جهة اجتماع الضدين ، والإمتناع من جهة التزاحم ، لا تنتهي إلى رفع التردّد في مقام العمل ، بل تحقّق موضوع المسألتين - بأنّ الدخول ولو على مذهب واحد كاف لشمول التعريف لها ، وهي بناءً على المذهب الأول - وهو الجواز مطلقاً - داخلة .

وأما شيخنا الاستاذ دام ظلّه ، فقد اختار في الدورة السابقة تعريف

صاحب (الكفاية) ، ثم عدل عنه فاختر في المتأخرة تعريف المحقق العراقي وهو : الإلتزام بالشق الثاني ، الذي لازمه دخول مباحث علم الرجال ، أما بقية العلوم فلا تدخل لكونها باحثة عن موضوعات الأحكام الشرعية ، كما يخرج مبحث المشتق لكونه بحثاً عن الموضوع كذلك .

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

فظهر أنّ تعريف المحقق العراقي ، وتعريف المحقق الإصفهاني ، وكذا تعريف المحقق صاحب (الكفاية) - على ما فسره السيد الاستاذ - كلّها تصبُّ في مصبِّ واحد ، وأن لا اختلاف بينها تقريباً إلا في اللفظ والتعبير ، لكن الأقرب هو الإلتزام بالشرط المذكور واعتباره كي يخرج علم الرجال ونحوه ، كما فعل السيد الاستاذ دام علاه ، والله العالم .

الفرق بين القواعد الفقهية والقواعد الاصولية

بقي الكلام في الفرق بين القواعد الفقهية والقواعد الاصولية ، وكيفية إخراج الفقهية عن علم الأصول ، على ضوء التعاريف المذكورة .

لا يخفى أن القواعد الفقهية تنقسم إلى قسمين ، منها ما يجري في الشبهات الموضوعية ، وتكون نتيجته الحكم الفرعي الجزئي ، كقاعدة الفراغ والتجاوز ، المتخذة من قوله عليه السلام : « كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو »^(١) وتفيد مضي هذه الصلاة المشكوك في ابتلائها بمانع عن الصحة . ومنها : ما يجري في الشبهات الحكمية ، وتكون نتيجته الحكم الكلي الإلهي ، كقاعدة : ما يضمن بصحيحة يضمن بفساده ، حيث تفيد مثلاً ضمان فاسد القرض ، لأن صحاحه موجب له . وهذه القواعد منها ما يكون مفاده حكماً بالعنوان الأولي ، كالقاعدة المذكورة ، ومنها : ما يكون مفاده حكماً بالعنوان الثانوي كقاعدة نفي الضرر ، بناءً على نوعيّة الضرر المنفي ، وأما بناءً على شخصيّةه فتدخل القاعدة فيما يجري في الشبهات الموضوعية .

ومن الواضح أيضاً : إنقسام الأصول العملية إلى : ما يجري في الشبهات الموضوعية فقط ، وإلى ما يجري في الشبهات الحكمية فقط ، وإلى ما يجري في كليهما كالإستصحاب .

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

أما ما يجري في الشبهات الموضوعية ، ويستج حكماً جزئياً [مثل الإستصحاب الجاري في كربة هذا الماء ، من الاصول العملية ، ومثل قاعدة الفراغ من القواعد الفقهية ، الجارية في هذه الصلاة مثلاً] فهو خارج عن المسائل الاصولية ، لأن كل أحد يمكنه تطبيق القاعدة أو الأصل على المورد المشكوك فيه ، واستنتاج الحكم الشرعي المتعلق به ، من غير فرق بين الفقيه والعامي ... فهذا القسم من القواعد والاصول خارج .

وأما ما يجري في الشبهات الحكمية ، فالأصل العملي الجاري في الحكم الأصولي لا ريب في أصوليته ، كاستصحاب حجية العام بعد التخصيص ، أو استصحاب عدم تحقق المعارض للرواية ، فهذا القسم من الاصول العملية الجارية في الشبهات الحكمية خارج عن البحث .

إنما الكلام في الأصول العملية والقواعد الفقهية التي يتشاركان في التطبيق على الموارد واستخراج الأحكام الكلية الفرعية منها ، فما الفارق بينهما ؟ وكيف تخرج الثانية عن المسائل الاصولية ؟

ولك أن تقول : إن تعريف علم الفقه - وهو : العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية - كما ينطبق على القواعد الفقهية فتكون من مسائله ، كذلك ينطبق على الاصول العملية الجارية في الشبهات الحكمية ، إذ الحكم بنجاسة الماء المتغير بالنجاسة الزائلة تغيره ، حكم شرعي فرعي ، أنتجه الإستصحاب المستفاد عن دليل تفصيلي ، وهو صحيحة زرارة مثلاً ، الدال على بقاء الحكم السابق في الماء المذكور ، وعلى الجملة : فكما أن قاعدة ما لا يضمن حكم فرعي ، كذلك الحكم ببقاء نجاسة الماء ، وكما أنها مستنبطة من الدليل التفصيلي وهو الإجماع ، كذلك الحكم المذكور مستنبط من الدليل

التفصيلي وهو الأخبار . فانطبق عليها تعريف علم الفقه ، فتكون هذه الاصول العملية خارجة عن علم الأصول وداخلة في علم الفقه ، فما هو الجواب ؟

جواب الشيخ الأعظم والميرزا

أجاب الشيخ الأعظم بأن إجراء الاصول العملية في الأحكام الكلية الفرعية من عمل المجتهد ووظيفته ، بخلاف القواعد الفقهية . وهذا هو الفرق^(١) ، وعن الميرزا النائيني موافقته في ذلك^(٢) .

وقد أشكلوا عليه بأن القواعد الفقهية - كالأصولية - لا يمكن إلغاؤها إلى العامي ، فأبي عامي يمكنه تشخيص الشرط المخالف للكتاب من غيره ، كي يطبق قاعدة : كل شرط خالف الكتاب والسنة فهو باطل ؟ وهكذا القواعد الأخرى .

جواب المحقق العراقي

وأجاب المحقق العراقي بأن كل قاعدة تُعمل في استخراج الأحكام الكلية الإلهية من دون اختصاص لها ببابٍ دون بابٍ من أبواب الفقه ، فهي مسألة أصولية ، فيخرج مثل قاعدة الطهارة بلحاظ عدم سريانها في جميع أبواب الفقه^(٣) .

وأشكل عليه شيخنا دام بقاءه بعدم الدليل ، وبالنقض ببعض المسائل الاصولية من جهة كونها مختصة ببعض الأبواب ، كمسألة الملازمة بين النهي والفساد ، لوضوح اختصاصها بأبواب العبادات فقط .

(١) الرسائل ٣١٩ - ٣٢٠ . أول رسالة الاستصحاب ، وليلحظ كلامه فإنه طويل مفيد .

(٢) محاضرات في اصول الفقه ١١/١ .

(٣) نهاية الأفكار ١ / ٢٠١ - ٢١ . ويلاحظ أنه أرجع اليه جواب الشيخ ، من جهة اشتراط تطبيق قاعدة الطهارة بالفحص ، واشتراط تطبيق قاعدة الشروط بمعرفة الكتاب والسنة ، ومن الواضح أن لا سبيل في ذلك للعامي الذي لا يتمكن من الفحص ولا يعرف ظواهر الكتاب والسنة .

جواب المحقق الخوئي

وأجاب المحقق الخوئي بأن الفرق أما بين القواعد الفقهية الجارية في الشبهات الموضوعية ، وبين القواعد الأصولية ، فبأن القواعد الفقهية تنتج في تلك الشبهات الأحكام الجزئية الشخصية ، كقاعدتي الفراغ والتجاوز ، وقاعدة اليد ، ونفي الضرر ... فقاعدة الفراغ مثلاً تفيد عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ من العمل ، وهذه الكبرى إذا انضمت إلى صغراها وهو عمل الشخص المشكوك في صحته ، أنتجت صحة ذلك العمل . هذا حال هذا القسم من القواعد الفقهية . وأما المسائل الاصولية ، فالنتاج منها حكم كلي عام ثابت لجميع المكلفين ، كمسألة حجية خبر الواحد .

وأما القواعد الفقهية الجارية في الشبهات الحكمية ، كقاعدة ما لا يضمن ، فإنها وإن أنتجت حكماً كلياً - كالقواعد الاصولية - إلا أن الفرق عدم وقوعها في طريق الاستنباط ، وإنما هي أحكام مستنبطة تطبق في مواردنا ، بخلاف القواعد الاصولية ، فإنها تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي أو تكون مرجعاً للفقهاء في تعيين الوظيفة العملية . فهذا هو الفرق^(١) .

أقول: وقد أورد عليه تلامذته ، كالسيد الصدر وشيخنا الأستاذ بالنقض والحل .

وحاصل الكلام عدم تمامية هذا الجواب ، لكون بعض القواعد الفقهية الجارية في الشبهات الموضوعية تفيد حكماً كلياً لا جزئياً^(٢) ، كما أن من

(١) مصابيح الاصول ١١ - ١٣ .

(٢) قد وقع الخلاف بين الأعلام في مفاد أدلة قاعدتي نفي الضرر والحرج ، في أن الحرج والضرر المنفيين شخصيتان أو نوعيتان ، فالسيد الخوئي مثل بهما لإفادة الحكم الشخصي بناءً على كونهما شخصيين ، والمشكوك عليه يشكل بهما بأنهما يفيدان الحكم الكلي بناءً على كونهما نوعيين .

المسائل الأصولية ما يطبق في مورده وليس واسطة في الاستنباط ، ومن ذلك الاستصحاب والبراءة والاحتياط ، وهذه من أهم المسائل ، ففي الإحتياط مثلاً نستنبط من « احتط لدينك » و « قف عند الشبهة » حكماً شرعياً ثم نطبقه على مورده ومصداقه .

جواب المحقق الإصفهاني

وأجاب المحقق الإصفهاني عن السؤال على ضوء ماذهب إليه في تعريف علم الاصول وعلم الفقه ، فعلم الفقه عنده : إقامة الحجّة على الحكم الشرعي . وعلم الاصول عنده : هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية ، بمعنى : إن القواعد الاصولية واسطة في إثبات التنجيز للأحكام الشرعية ، والإعذار للبعد أمام الشارع المقدّس [لا بمعنى كونها واسطة في إثبات الحكم الشرعي ، المستلزم لخروج كثير من المسائل عن علم الاصول ، لعدم كونها واسطة كذلك ، كقاعدة الاشتغال مثلاً] .

وعلى الجملة ، فعلم الاصول تحصيل الحجّة ، وعلم الفقه تطبيق الحجّة وإقامتها . وهكذا يظهر الفرق بوضوح ، ففي الإستصحاب مثلاً : جعل الشارع اليقين السابق منجزاً للبقاء ، فيكون البحث عن المنجزية والمعدريّة .

نعم ، يبقى حديث الرفع ، فهناك لا تنجيز ولا تعذير ، بل رفع للحكم . وكذا أصالة الحلّ ، حيث جعل الشارع هناك الحلية ، فلا تنجيز ولا تعذير . ولذا يلتزم قدّس سرّه بكون البراءة الشرعية وأصالة الحلّ من المسائل الفقهية لا أنهما من المسائل الاصولية .

هذامطلب المحقق الإصفهاني .

اختاره شيخنا الاستاذ مع تعديل

وهذا مختار شيخنا الاستاذ مع تعديل لما ذكره ، بحيث تدخل البراءة وقاعدة الحل ، إذ المختار عنده أن علم الاصول هو كل المسائل التي لها دخل في تشكيل وتحقيق النسبة بين الموضوع والمحمول في صغرى قياس الإستنباط وكبراه ، وإن بحث عن بعض ذلك في خارج علم الاصول .
وأما ما ذكره المحقق الإصفهاني في تعريف الفقه فلم يناقشه فيه .
فكان مختاره في الفرق بين القواعد الاصولية والقواعد الفقهية - في كلتا الدورتين - :

إن كل قاعدة ذات خَلْفِيَّة تكون حجةً لله على العبد أو للعبد أمام الله ، فهي قاعدة أصولية ، وكل قاعدة ليست كذلك ، فهي قاعدة فقهية .

أقول :

لكن لازم هذا المبنى أن يكون إجراء القواعد الفقهية والقواعد الاصولية معاً بيد المجتهد فقط ، إذ لا سبيل للعامي للفحص عن « ما وراء » القاعدة ، وتشخيص ما يكون له « ما وراء » مما لا يكون ، ثم معرفة « ما وراء » القاعدة ...
والحال أن بعض القواعد الفقهية يجريها العوام بلا توقّف . فتدبر .

فائدة علم الاصول

لا يخفى أن لعلم الاصول جهة آليّة ، وأتته ليس البحث عن المسألة الاصوليّة إلا وسيلةً ، فمعرفة مسائل هذا العلم ليست بمطلوبٍ نفسي ، بل مطلوبٍ غيري ، وذلك المطلوب هو تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي ، ففائدة هذا العلم ونتيجته تتعلّق بعلم الفقه ومعرفة الأحكام الشرعيّة ، لأن الفقه - كما عرّفوه - هو العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعية عن أدلّتها التفصيليّة .

إلا أن الفقه في اصطلاح الكتاب والسنة هو أعمّ من الأحكام الشرعيّة ، ويشمل المعارف الدينيّة والأخلاق أيضاً .

في علم الاصول يبحث عن النسب الواقعة بين الأحكام الشرعيّة ، والنصوص المتعلّقة بها في الكتاب والسنة ، لفهم تلك النسبة فهماً تحقيقيّاً لا تقليديّاً .

فعلم الاصول وسيلة لفهم نصف الدين ، وهو الفقه .

فهذه فائدة هذا العلم .

وهذا تمام الكلام في التمهيدات .

حقيقة الوضع

اختلفت كلمات المحققين في حقيقة الوضع على ستة أقوال أو أكثر ،
ونحن نذكرها ونتكلم عليها ، فنقول :

صاحب الكفاية

أما صاحب (الكفاية) قدس سره فلا يظهر من كلامه شيء عن حقيقة
الوضع ، وإنما قال :

« الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ، ناش
من تخصيصه به تارةً ومن كثرة استعماله فيه أخرى ، وبهذا المعنى صح
تقسيمه إلى التعيني والتعيني »^(١) .

فهذا الكلام - كما لا يخفى - ليس فيه بيانٌ لحقيقة الوضع ، ولهذا قد لا
يذكر كلامه في هذا المبحث إلا للإشارة إلى الخصوصيات التي لحظها فيه ...
كالمسّر في عدوله عن « التخصيص » إلى « الاختصاص » ، وأنه لماذا قال : « نحو
اختصاص » ؟ أما العدول المذكور فلأنه وإن كان الوضع التعيني « تخصيصاً »
من الواضع ، لكنّ الوضع التعيني يحصل على أثر كثرة استعمال اللفظ في
المعنى ، فهو « اختصاص » لعدم المعنى للتخصيص التعيني . وأما التعبير بـ «
نحو اختصاص » فلأنّ الاختصاص على نحوين ، فتارةً : يوجد أثر تكويني في

المختص والمختص به ، كالإختصاصات الواقعية ، وأخرى : لا يوجد ، ومن هذا القبيل وضع الألفاظ ، فهو « نحو اختصاص » .

هذا ، والكلام في المقام حول حقيقة هذا الإختصاص ، لأنه علقه بين اللفظ والمعنى موجودة بلا ريب ، وليست من سنخ الجواهر والأعراض ، لأنها أمور موجودة ، والعلقة بين اللفظ والمعنى - كلفظ الماء وذاك الجسم البارد بالطبع السيال - غير قائمة بالوجود ، فإنها موجودة سواء وجد المعنى أو لا ... إلا أن وجودها يكون بالإعتبار كما لا يخفى ، لكن لا من سنخ الإعتبارات الشرعية والعقلانية لكون موضوعها هو الوجود الخارجي للبيع مثلاً في اعتبار الملكية ولزيد عند اعتبار الزوجية ، لما تقدم من عدم تقوّم العلقه الوضعية بين اللفظ والمعنى بالوجود ، لا ذهنياً ولا خارجاً ... ولعل هذه الأمور مقصودة لصاحب (الكفاية) في قوله : « نحو اختصاص »^(١) .

المحقق النائيني

وذهب المحقق الميرزا إلى أن حقيقة الوضع : تخصيص الخالق الألفاظ بالمعاني ، وهذا التخصيص أمر متوسط بين التكوين والتشريع .

وتوضيحه : إن الألفاظ والمعاني غير متناهية ، لكن الوضع للامور غير المتناهية غير ممكن ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى : المناسبة الموجودة بين اللفظ والمعنى ، كلفظ الماء ومعناه ليست بذاتية - كالمناسبة الذاتية بين النار والحرارة - بل هي جعلية ، لكن أفراد الإنسان وأهل اللسان لا يعلمون بتلك المناسبة ، فلا بد وأن يكون الجاعل هو الله سبحانه ، فإنه الملهم لأن يعينوا اللفظ الكذائي للمعنى الكذائي ، وهذا معنى كونه وسطاً بين التكوين

والشريع .

ولا يخفى مافيه ، فإنه - بغض النظر عن عدم قابلية التخصيص للتعين والتعین معاً - ليس الامور الواقعية إلا ما يوجد في الخارج بإزائها شيء ، كالجواهر والأعراض - عدا الإضافة - أو ما لا يوجد ذلك ، بل يوجد المنشأ للانتزاع كالفوقية والتحتية ونحوهما . وأما وجود أمر ثالث يكون وسطاً بين الامور الخارجية الواقعية وبين التشريعية فهو غير معقول . هذا أولاً .

وثانياً : إن الوضع يتبع احتياج البشر في إفادة أغراضه ومقاصده ، فهو في الحقيقة يحل محل الإشارة المفهمة ، فإذا ولد له مولود وضع له اسماً كي يناديه به متى أراد ، وكذا لو اخترع جهازاً ، وهكذا ... فليس الواضع هو الله ولا أحد معين من أفراد البشر . اللهم إلا أن يثبت بدليل يقيني أن المراد من قوله تعالى : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾^(١) هو أسماء الكائنات ، ولكن دون إثبات ذلك خرط القناد .

المحقق العراقي

والمحقق العراقي ذهب إلى أن الوضع عبارة عن : نحو إضافة واختصاص خاص يوجب قلبية اللفظ للمعنى وفنائه فيه فناء المرأة في المرئي ، بحيث يصير اللفظ مغفولاً عنه ويالقائه كأن المعنى هو الملقى ، بلا توسط أمر في البين ، قال : ومن جهة شدة العلاقة والإرتباط بين اللفظ والمعنى وفناء الأول في الثاني ترى سراية التعقيد من اللفظ إلى المعنى ، وسراية الحسن والقبح من المعنى إلى اللفظ .

وأورد عليه في (المحاضرات) بما حاصله : إن هذه الملازمة المجعولة

إما هي مطلقة للعالم والجاهل بها ، أو أنها مختصة بالعالم بها ، فإن كانت مطلقة لزم أن يدركها الجاهل باللغة أيضاً ، وإن كانت لخصوص العالم بالوضع ، فإن العلم بالوضع متأخر عن الوضع ، فجعل العلة الوضعية للعالم بها محال ، بل لابد من أن يتحقق الوضع ، ثم يحصل العلم به ، ثم تجعل الملازمة لخصوص العالم .

وأجاب شيخنا دام ظلّه : بأنّ هذا الإيراد بعد الدقّة في كلام العراقي غير وارد ، لأنّه يرى أن الجعل هنا هو كسائر المجعولات الأديّة ، فكما أن الجاعل يضع المرفوعة للفاعل والمنصويّة للمفعول ، كذلك يجعل اللفظ مبرزاً للمعنى ، وعلى هذا ، فكما أنّ القواعد في العلوم الأديّة قابلة لتعلّق العلم والجهل فكذا الإختصاص الوضعي بين اللفظ والمعنى ، وكما لا معنى للسؤال عن أن تلك القواعد مجعولة لمطلق الناس أو لخصوص العالمين ، فكذلك إختصاص اللفظ بالمعنى ، وعلى الجملة ، فإنّ هنا إعتباراً خاصاً بين طبيعي اللفظ والمعنى ، بغض النظر عن العلم والجهل . هذا أولاً .

وثانياً : إن حلّ المطلب أنّه لا مانع من القول بكون المجعول في باب الوضع هو : إختصاص اللفظ بالمعنى من باب الملازمة ، بأن تكون هذه الملازمة نظير الملازمات الخارجيّة ، كالتي بين النار والحرارة ، فإنها موجودة سواء علم بها أولاً ، وهنا يجعل الجاعل الملازمة بين اللفظ والمعنى ، وهو جعل مهمل بالنسبة إلى العالم والجاهل ، والسرّ في ذلك هو : إن الإهمال ليس بغير معقول على الإطلاق ، بل كلّ انقسام كان من خصوصيات نفس الجاعل فالإهمال فيه غير معقول ، مثلاً : الرقبة تنقسم إلى المؤمنة والكافرة واعتبار وجوب العتق تعود كقيّته إلى المعتر ، فتارةً يجعله مع لحاظ الرقبة لا بشرط

من الخصوصيّتين واخرى يجعله بشرط ، فهنا الإهمال غير معقول ، لأنّ المجمعول المنقسم موضوعه إلى قسمين مثلاً لايندّ وأن يلحظ في مرحلة الجعل . لكن هذه القاعدة ليست مطّردة في جميع الموارد ، فالماهيات مثلاً بالنسبة إلى الوجود والعدم لا هي مطلقة ، ولا هي مشروطة ، بل الماهية بالنسبة إلى الوجود مهملّة .

وعلى الجملة ، فإن الجاعل للملازمة يعتبر تلك الملازمة - الثابتة بين اللوازم وملزوماتها - بين اللفظ والمعنى ، وهذا الشيء المعتبر تارة يكون معلوماً واخرى مجهولاً .

فما ذكره في المحاضرات غير وارد على المحقق العراقي ، عند شيخنا الاستاذ ، وكذا عند سيدنا الاستاذ ، لكنّ بيان آخر ، فراجع (المتقى) .
وأورد شيخنا دام بقاءه في الدورة السابقة - التي حضرناها بأنّ عمليّة الوضع من الامور المألوفة عند كلّ فردٍ ، فإن الشخص عندما يضع اسماً على ولده ، فإنّه لا يعتبر هذا الاسم ملازماً لذات الولد ، بل إنها - أي الملازمة - لا تخطر بباله أبداً ، غير أن أثر هذه التسمية هو تبادر المسمّى إلى ذهن السامع عند سماع الاسم بعد العلم بالتسمية ، فتكون الملازمة حيثئذٍ موجودة لكنها غير مقصودة للواضع ولا لغيره .

ثم عدل عن هذا الإشكال في الدورة المتأخّرة بعد التأمل في كلام المحقق العراقي في (المقالات) تحت عنوان « إيقاظ فيه إرشاد » فذكر أنّه وإن تكرّرت كلمة « الملازمة » في كلامه ، إلا أنه قد أوضح تحت العنوان المزبور أنّ حقيقة الوضع : تعلق الإرادة بنحو اختصاص ، وبهذا النحو من الاختصاص تتم مبرزيّة اللفظ للمعنى وقاليّته له ، فالمعتبر عنده هو هذه

المبرزية لا الملازمة بين اللفظ والمعنى . إذن : فالإعتبار متعلق بجعل اللفظ مبرزاً للمعنى لا بالملازمة ، ثم قال : والقائل بالتعهد إن كان مراده هذا فنعم الوفاق^(١) .

لكنه أورد عليه في كلتا الدورتين في قوله بأن هذا الإختصاص بعد تحققه بالإعتبار يصبح مستغنياً عن الإعتبار وتكون له واقعية وخارجية . بعدم معقولة حصول الخارجية للشيء المعبر بعد اعتباره ، بحيث لا يزول بزوال الاعتبار أو باعتبار العدم ، لأنه يعني الانقلاب ، وهو محال .

أقول :

وقد دافع السيد الاستاذ في (المتقى)^(٢) عن نظرية المحقق العراقي ، في قبال ما جاء في (المحاضرات) ، وقد اشتمل كلامه على الإلتزام بالأمرين ، أعني :

أولاً : إن المجهول في نظر المحقق العراقي هو « الملازمة » .

وثانياً : إن ما يتعلق به الإعتبار يتحقق له واقع ويتقرر له ثبوت واقعي كسائر الامور الواقعية .

وقال في آخر كلامه : إن هذه الدعوى لا محذور فيها ثبوتاً ولا إثباتاً .

أقول :

لكني أجد اضطراباً في كلامه فيما يرتبط بالأمر الثاني - ولا بد وأنه من المقرر رحمه الله - وذلك لأنه في أول البحث يقول ما لفظه : « إن الإنصاف يقضي بأن نظر المحقق العراقي يمكن أن يكون إلى جهةٍ اخرى ، وهي أن

(١) مقالات الاصول ٤٧/١ .

(٢) متقى الاصول ٤٧/١ .

الوضع أمر اعتباري إلا أنه يختلف عن الامور الإعتبارية الأخرى بأن ما تعلق به الإعتبار يتحقق له واقع ويتقرر له ثبوت واقعي ، كسائر الامور الواقعية ، فهو يختلف عن الامور الواقعية ، من جهة أنه عبارة عن جعل العلقه واعتبارها ، ويختلف عن الامور الإعتبارية ، بأن ما يتعلق به الإعتبار لا ينحصر وجوده بعالم الإعتبار ، بل يثبت له واقع في الخارج .

في أثناء البحث ما نصّه : « فالمدعى : إن الجاعل اعتبر مفهوم الملازمة والعلقه بين اللفظ والمعنى ، وقد نشأ من اعتبار هذه الملازمة ملازمة حقيقية واقعية بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى ، بلحاظ أن ذلك الإعتبار أوجب عدم انفكاك العلم بالمعنى وتصوّره عن العلم باللفظ وتصوّره ، وتلازم الانتقال إلى المعنى مع الانتقال إلى اللفظ ، وهذا يعني حدوث ملازمة واقعية بين اللفظ والمعنى ... » .

فكم فرق بين العبارتين ؟

إنه على الأولى يتوجّه إشكال شيخنا الاستاذ ، أما على الثانية فلا ، بل يكون الوضع حاله حال التبادر ، كما تقدّم في كلام شيخنا .
ويبقى الإشكال على المحقق العراقي والسيد الاستاذ في تعلق الجعل بالملازمة ، بل إن هذا الإشكال يقوى بناءً على العبارة الثانية من أن تلك العلقه الواقعية تنشأ من العلقه الإعتبارية ، لوضوح أنها حيثئذٍ غير مقصودة للواضع ، ولا مستندة إليه ، فكيف تكون الملازمة من فعله ؟

المحقق الفشاركي وجماعة

قال المحقق الحائري في (درر الاصول) :

« الذي يمكن تعقله : أن يلتزم الواضع أنه متى أراد معنىً وتعقله وأراد

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

الدال على التعهد تارة يكون تصريح الواضع ، واخرى : كثرة الإستعمال ، ولا مشاحة في تسمية الأول وضعاً تعينياً والثاني تعينياً^(١) .

وقد استدل لهذا القول - الذي اختاره جمع من المحققين ، كانهاوندي والخوئي - بوجوه هي :

أولاً : مساعدة الوجدان .

وثانياً : إن الوضع مساوق للجعل لفةً ، ومن هذا الباب وضع القانون مثلاً .

وثالثاً : إن الغرض من الوضع هو قصد التفهيم ، وهو - أي هذا القصد - من اللوازم الذاتية للإلتزام ، وهذا الإرتباط بين الغرض وعمل الإنسان - أعني قصده - يوجب القول بكون الوضع عبارة عن الإلتزام .

هذا ، ولا يخفى أن الوضع بناءً على هذا أمر تكويني ، لأن الإلتزام من أفعال النفس وله واقعية ، فليس الوضع من الامور الإعتبارية .

وأيضاً : فإن هذا المبنى إنما يتمشى على القول بأن كل مستعمل واضح ، لأن المستعمل كلما قصد تفهيم معنى أبرزه باللفظ الموضوع له ، فلا محالة لا يتعلّق الإلتزام من الإنسان إلا بما يكون تحت اختياره ، ويستحيل تعلّق الإلتزام بفعل الغير ، بأن يلتزم الواضع مثلاً أن كل من أراد الجسم البارد السيال فهو يبرز قصده ومراده بلفظ الماء .

وأيضاً : مما ذكره في كيفية تقسيم الوضع إلى التعييني والتعيني يظهر أن كل من لم يكن تعهده مسبقاً بالغير فهو الواضع الأول للفظ ، وهذا لا ينفي أن يكون المستعملون كلهم واضعين كما ذكرنا من قبل .

هذا هو المهم من الكلام في أدلة هذا القول ومزاياه .

ثم إنه قد أورد على هذا المبنى بأن الإلتزام باستعمال اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى فرعٌ للعلم بالوضع ، فلا بد أولاً من العلم بالوضع ثم الإلتزام بالاستعمال كذلك ، فإن كان الوضع هو الإلتزام نفسه لزم الدور ، لأن الإلتزام موقوف على العلم بالوضع ، وهو موقوف على الإلتزام .

وقد أوضح شيخنا دام ظلّه الجواب عن هذا الايراد بأن الإلتزام تارةً كلياً واخرى شخصي ، والوضع من قبيل الأول ، بمعنى أن الواضع يلتزم إلتزاماً كلياً بأنه متى أراد المعنى الكذائي استعمل اللفظ الكذائي ، وللشخص في نفس الوقت التزام شخصي أيضاً ، لكونه أحد المستعملين ، والذي يتوقف على العلم بالوضع هو الإلتزام الشخصي دون الكلي .

نقد نظرية التعهد

هذا ، وقد ردّ شيخنا الاستاذ في كلتا الدورتين ، وكذا سيدنا الاستاذ في (المتقى) - بعد أن كان يوافق عليه من قبل - على مبنى الإلتزام والتعهد ، وأبطلاه بالتفصيل .

أما شيخنا فقد ناقش في الأدلة واحداً واحداً :

فأجاب عن الدليل الأول - وهو مساعدة الوجدان - بأن المستعمل للفظ في معناه له علم بالوضع ، وله إرادة للمعنى ، وله قصد لتفهم المخاطب بمراده ، فهذه الامور موجودة عند كل مستعمل ، ومنها التزامه باستعمال اللفظ

الخاص عند إرادة معناه الخاص ، ولكن ما الدليل على أن الوضع هو نفس هذا الإلتزام وليس شيئاً آخر غيره ؟

إنه بعد أن سُمي ولده بالحسن مثلاً ، يلتزم باستعمال هذا الاسم متى أراد ولده ، ولكن هل هذا الإلتزام هو الوضع أو أنه شيء آخر والإلتزام المزبور من مقارناته ؟

وأجاب عن الدليل الثاني - وهو كون الوضع في اللّغة : الجعل - بأن الضابط في كون لفظ بمعنى لفظ صحّة استعمال أحدهما في مكان الآخر ، فلنلاحظ هل يمكن استبدال كلمة « الوضع » بكلمة « الجعل » في موارد استعمالها ، كما في قوله تعالى : ﴿ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ ﴾ ^(١) ونحو ذلك ؟ هذا أولاً .

وثانياً : إن « الوضع » يقابله « الرفع » وهما ضدّان ، و « الجعل » يقابله « التقرير » وهما نقيضان ... وهذا برهان آخر على اختلاف المعنى .
ومن هنا يظهر أن كلّ مورد جاز فيه استبدال أحدهما بالآخر فهو بالعناية ، ...

ومما يشهد بالمغايرة بحث العلماء في حديث الرفع بأن الرفع يقابل الوضع ، فلم يستعمل الرفع وأريد به عدم الجعل ؟
وأجاب عن الدليل الثالث بما حاصله : قبول وجود الإلتزام ، والتسليم بتحقيق العلقّة بين اللفظ والمعنى ، ولكن لا دليل على أن المحصل لتلك العلقّة الوضعية هو الإلتزام بالخصوص لا شيء آخر .

ومن هنا ذكر في (المحاضرات) في أدلّة هذا القول : بطلان الأقوال

الأخرى ، ومن الواضح أن هذا غير تام ، لوجود غير تلك الأقوال في المسألة .
 وأما السيد الأستاذ^(١) فقد قال : إن المراد من التعهد يتصور بأنحاء ،
 فذكر ثلاثة أنحاء وأبطلها ، النحو الأول : أن يراد به التعهد والبناء على ذكر
 اللفظ بمجرد تصور المعنى والانتقال إليه ، فمتعلق التعهد هو ذكر اللفظ .
 والنحو الثاني : أن يراد به التعهد والبناء على ذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى
 . والنحو الثالث : أن يراد به التعهد والبناء على تفهيم المعنى باللفظ عند إرادة
 تفهيمه ، فيكون متعلق التعهد هو نفس التفهيم لا ذكر اللفظ .

أقول : والثالث هو ظاهر عبارة (الدرر) المتقدمة ، وعبارة
 (المحاضرات) الذي قال : بأنه التعهد بإبراز المعنى باللفظ عند إرادة تفهيمه .
 فأشكل عليه :

أولاً : بأنه يستلزم اللغوية ، لأن المفروض أن لا مفهوم للمعنى إلا اللفظ
 الخاص ، فالتفهم به حاصل قهراً ، سواء كان هناك تعهد أو لم يكن .
 وثانياً : بأنه يستلزم الدور ، لأن التعهد يتوقف على كون متعلقه - وهو
 التفهم - مقدوراً ، والقدرة على تفهيم المعنى بهذا اللفظ إنما تحصل بالتعهد -
 بناءً على هذا القول - فالقدرة المذكورة متوقفة على التعهد ، والتعهد متوقف
 على القدرة .

أقول :

أما إشكال اللغوية ، فالظاهر عدم لغوية التعهد ، فصحيح أن المفهم
 للمعنى هو اللفظ الخاص لا لفظ آخر ، لكن متعلق التعهد هو إبراز هذا اللفظ
 الخاص متى أريد تفهيم معناه .

وأما إشكال الدور ، فقد ذكر شيخنا جوابه بتعدد متعلق التعهد والبناء ، فأحدهما : البناء الكلّي ، وهو التعهد بنحو القضية الحقيقيّة بأنه كلما أراد تفهيم المعنى وقصد ذلك أظهر قصد التفهيم باللفظ الخاص الموضوع لذلك المعنى ، وبهذا البناء يصير اللفظ مقدّمه لإبراز قصد تفهيم المعنى ، ثم إنه في الإستعمالات الخاصّة يكون ذلك اللفظ الذي كان مقدّمه بسبب التعهد الكلّي متعلّقاً للإرادة المقدميّة والتوصليّة ، وبهذا البيان يندفع إشكال الدور ، فكلّ واضح لا بدّ وأن يكون عنده إرادة وتعهد كلّي ، وذلك البناء الكلّي يستتبع البناءات والإرادات الجزئيّة ، إذ له عند كلّ استعمال إرادة جزئيّة .

لكنّه دام بقاءه أورد عليه بالنقض : بأنّ الأفعال والمجانين وحتى بعض الحيوانات لهم وضع أيضاً ، ولا تتمشئ من هؤلاء الإرادة والتعهد الكلّي . وأورد عليه أيضاً : بأنّ كون كلّ مستعمل واضعاً - كما صرح به في (المحاضرات) - خلاف العرف واللّغة ، وما ذكره من أنّ عنوان « الواضع » ينصرف عن سائر المستعملين إلى المستعمل الأوّل لكونه السّابق ، يخالف مبناه في الإنصراف ، فإنّه لا يرى - في جميع بحوثه في الفقه والاصول - للإنصراف منشأً إلاّ التشكيك في الصّدق ، فلا تكون الأسبقية منشأً له .

هذا ، وفي (المحاضرات) في نهاية المطلب :

إنّ مذهبنا هذا ينحلّ إلى نقطتين ، النقطة الأولى : إنّ كلّ متكلم واضع حقيقة ، وتلك نتيجة ضروريّة لمسلكتنا بأن حقيقة الواضع : التعهد والإلتزام النفساني . النقطة الثانية : إنّ العلقه الوضعيّة مختصّة بصورة خاصّة ، وهي ما إذا قصد المتكلم تفهيم المعنى باللفظ ، وهي أيضاً نتيجة حتمية للقول بالتعهد ، بل وفي الحقيقة هذه هي النقطة الرئيسيّة لمسلكتنا هذا ، فإنّ عليها يترتب نتائج ستأتي فيما بعد .

قال : وأما ما ربما يتوهم هنا من أن العلاقة الوضعية لو لم تكن بين الألفاظ والمعاني على وجه الاطلاق ، فلا يتبادر شيء من المعاني منها إذا صدرت عن شخص بلا قصد التفهيم ، أو عن شخص بلا شعور واختيار ، مع أنه لا شبهة في تبادر المعنى منها .

فأجاب : بأن هذا التبادر غير مستند إلى العلاقة الوضعية ، بل إنما هو من جهة الانس الحاصل بينهما بكثرة الإستعمال أو غيرها^(١) .

أقول :

أما النقطة الاولى ، فقد عرفت ما فيها من كلام شيخنا .
وأما النقطة الثانية ، فيظهر ما فيها من كلامه أيضاً ، مضافاً إلى أن دعوى كون الإنتقال من اللفظ إلى معناه عند سماعه - حتى من الأطفال والمجانين الذين لا يقصدون التفهيم - إنما هو على أثر الأانس الحاصل بين اللفظ والمعنى بكثرة الإستعمال أو غيرها أول الكلام .

وتلخص :

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

الفلاسفة

وهو مبني : الوجود التنزيلي ، أي : اعتبار اللفظ وجوداً للمعنى .
وحاصله : إن للشيء أربعة أنحاء من الوجود ، اثنان منها تكوينيان ، وهما الوجود الخارجي والوجود الذهني ، واثنان اعتباريان ، وهما الوجود الكتبي والوجود اللفظي .

فحقيقة الوضع عبارة عن اعتبار اللفظ وجوداً للمعنى ، فإنه وإن كان

وجود اللفظ من مقولة الكيف المسموع ، ووجود المعنى وجوداً جوهرياً ، لكن اعتبارهما واحداً ممكن ، لكون الاعتبار والتنزيل خفيف المؤنة .

وقد أورد على هذا القول : بأن التنزيل لا بد وأن يكون لأجل أثر يترتب عليه ، ففي مثل « الطواف بالبيت صلاة » حيث ينزل الطواف بمنزلة الصلاة ، يوجد الأثر ، وهو اشتراط الطهارة في الطواف كما هي شرط في الصلاة ، أما في الوضع فلا يمكن دعوى التنزيل بلحاظ الأثر ، فأثر « النار » الخارجية هو « الإحراق » فإذا نزلنا « ن ا ر » بمنزلتها لم يترتب الأثر المذكور على اللفظ .

فأجاب عنه شيخنا دام ظلّه : بأن القوم يرون « الوجود » مظهراً لـ « الماهية » فإذا اعتبر اللفظ مثل « الشمس » وجوداً للمعنى ، حصلت للفظ تلك المظهرية ، فكما كان وجودها الخارجي مظهراً لماهيتها ، كذلك يكون لفظ الشمس ... وهذا الأثر كاف لصحة التنزيل والاعتبار .

والإشكال الوارد عند شيخنا - تبعاً (للمحاضرات) - هو أن التنزيل والاعتبار أمر عقلي دقيق ، لا يتأتى من كل أحد ، مع أن الوضع يتحقق حتى من الأطفال .

المحقق الإصفهاني

ويقول المحقق الإصفهاني : إن حقيقة الوضع هو الوضع الاعتباري لا

غير ... وتوضيح ذلك :

إن العلة الوضعية بين اللفظ والمعنى ليست من الامور الواقعية التي يوجد بأزائها شيء في الخارج كالجواهر والأعراض ، ولا من الامور الواقعية التي ليس بأزائها في الخارج شيء ، كالامور الانتزاعية - كالفوقية ، فإنها ليست في الخارج ، وإنما منشأ الانتزاع موجود وهو السقف - والدليل على مغايرة

العلاقة الوضعية للأمور الواقعية بقسميها هو أن تلك الأمور لا تختلف باختلاف الأنتظار بخلاف العلاقة الوضعية ، وأيضاً : فإن لوجود أو عدم تلك الأمور أثراً ، فوجود السواد على الجدار وعدم وجوده ذو أثر ، كما أن السقف مثلاً إذا عدت فوقيته وسلبت عنه صار تحتاً ، بخلاف العلاقة الوضعية ، فإن وجودها وعدم وجودها بالنسبة إلى طرفيها سواء .

وعلى الجملة ، فإن العلاقة الوضعية ليست من الأمور الواقعية ، بل هي من الأمور الإعتبارية .

ثم إن المحقق الإصفهاني يستعين على مدعاه بمطلبين :

الأول : إن سنخ دلالة اللفظ على المعنى سنخ دلالة الأعلام والعلامم الموضوعة على الطرق لتحديد المسافات ، فكما توضع العلامة على رأس الفرسخ للدلالة على ذلك ، كذلك وضع اللفظ على المعنى ، فهو للدلالة عليه . والثاني : إنه كما أن الكلمة المستعملة لذلك العمل التكويني هو « الوضع » كذلك هذه الكلمة هي التي تستعمل للدلالة على هذا العمل الإعتباري ، فيقال : هذا اللفظ « موضوع » للمعنى الكذائي ، والذي جعله دالاً عليه يسمى بـ « الوضع » .

فظهر :

١ - إن العلاقة الوضعية أمر اعتباري .

٢ - إن هذا الأمر الإعتباري من سنخ وضع الدلالات والعلامم والأعلام ، فكما أن هناك وضعاً لكنه تكويني ، فهنا أيضاً وضع لكنه اعتباري .

فحقيقة الوضع : جعل اللفظ ونصبه ووضع على المعنى في عالم

الإعتبار .

مختار شيخنا الاستاذ

وذهب شيخنا دام بقاءه في الدورتين إلى أن حقيقة الوضع هي العلامية والدليلية .

قال : بأن الإنسان في بادئ الأمر كان يبرز مقاصد النفسانية وأغراضه القلبية والباطنية بواسطة الإشارة ، وحتى الآن أيضاً قد يلتجئ إلى ذلك إذا لم يتمكن من التلَفُّظ ، فكانت الإشارة هي الوسيلة والسبب والعلامة لتفهم مقاصده ، فلما وجد اللَّفْظ ، كان دوره نفس دور الإشارة ، وقام مقامها في الوسيلة ، فكان اللَّفْظ هو العلامة والوسيلة لإفادة المعنى المتعلق به الغرض ، فكان لفظ على معنى علامة له ووسيلة لإفهامه ، وكان اسماً لذلك المعنى يُطلق عند إرادته ، والعلامية والدليلية والتسمية - ما شئت فعبّر - عنوان عام يشمل الوضع للاسم وللفعل وللحرف .
هذا وجداناً .

ويدلُّ عليه من الكتاب ، قوله تعالى : ﴿ لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا ﴾^(١) أي : لم يكن في الوجود قبل « يحيى » أحد يُعرف بهذا الاسم . وكذا قوله تعالى : ﴿ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ ﴾^(٢) أي : هو الذي وضع عليكم هذا الاسم ، هذه العلامة . ومن الأخبار ، ما رواه الشيخ الصدوق بسند معتبر في (العيون) و (التوحيد) و (معاني الأخبار) عن ابن فضال عن الرضا عليه السلام عن بسم الله . قال : معنى قول القائل بسم الله ، أي أسمي نفسي بسمه من سمات الله عز وجل وهي العبادة ، فقلت : وما السمة ؟ قال : العلامة^(٣) .

(١) سورة مريم : ٧ .

(٢) سورة الحج : ٧٨ .

(٣) معاني الأخبار : ٣ ط مكتبة الصدوق .

إن العلامة على قسمين ، تارة : هي ذاتية مثل ﴿ وَيَالْتَجُمُ هُمْ يَهْتَدُونَ ﴾^(١) واخرى : هي جعلية مثل الصَّيْحُ الصَّادِقُ حيث جعل علامة شرعيةً للصلاة .
فواقع التسمية - وهو الذي يسأل عنه ابن فضال ، لا مفهوم التسمية - هو العلامة .

ومن كلمات اللغويين ، ما جاء في (القاموس) و (لسان العرب) من أن الألفاظ علامة للمعاني والاسم علامة للمسمى .
ومن هنا ، فقد قُسمت الدلالة إلى العقلية والطبيعية واللفظية ، فكما أن «أح أح» علامة - بالطبع - على وجع الصدر ، كذلك لفظ « الحسن » علامة - بالوضع على المسمى بهذا الاسم .

فحقيقة الوضع : جعل العلامة والاسم = التسمية والعلامة ...
والفرق بين هذا المبني ومبنى المحقق العراقي قابلية مختارنا للتقسيم إلى التعييني والتعيني ، وأن الجعل بناءً عليه أمر اعتباري وليس من سنخ الجعل التكويني ، وإنما هو امتداد للإشارة كما ذكرنا .

أقسام الوضع
والمعنى الحرفي

قُسِمَ الِوَضْعُ مِنْ حَيْثُ اللَّفْظُ إِلَى : الِوَضْعِ الشَّخْصِيِّ وَالِوَضْعِ النُّوعِيِّ .
وَقُسِمَ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى إِلَى : الِوَضْعِ الْعَامِّ وَالْمَوْضُوعِ لَهُ الْعَامُّ ، وَالِوَضْعِ
الْخَاصِّ وَالْمَوْضُوعِ لَهُ الْخَاصُّ ، وَالِوَضْعِ الْعَامِّ وَالْمَوْضُوعِ لَهُ الْخَاصُّ .
ثُمَّ وَقَعَ الْكَلَامُ فِي الْمَعْنَى الْحَرْفِيِّ .

وَالْأَصْلُ فِي التَّقْسِيمِ الْمَذْكُورِ هُوَ : إِنْ الِوَضْعُ يَتَعَلَّقُ بِاللَّفْظِ وَالْمَعْنَى ،
وَهُوَ - عَلَى جَمِيعِ الْأَرْاءِ فِي حَقِيقَتِهِ - عَمَلٌ اخْتِيَارِيٌّ ، وَكُلُّ عَمَلٍ اخْتِيَارِيٍّ فَإِنَّهُ
يَتَصَوَّرُ هُوَ إِنْ كَانَ وَحْدَهُ ، وَهُوَ وَأَطْرَافُهُ إِنْ كَانَ ذَا أَطْرَافٍ .
وَاللَّفْظُ عِنْدَمَا يَتَصَوَّرُ ، فَتَارَةً : يَكُونُ مَوْضُوعًا لِلْمَعْنَى بِمَادَّتِهِ وَهَيْئَتِهِ ،
وَأُخْرَى : يَكُونُ مَوْضُوعًا لَهُ بِمَادَّتِهِ دُونَ هَيْئَتِهِ ، وَثَالِثَةً : يَكُونُ مَوْضُوعًا لَهُ
بِهَيْئَتِهِ دُونَ مَادَّتِهِ .

فَالْأَوَّلُ : كَزَيْدٍ وَغَيْرِهِ مِنَ الْأَعْلَامِ الشَّخْصِيَّةِ ، وَكَأَسْمَاءِ الْأَجْنَاسِ .
وَالثَّانِي : كَالضَّرْبِ مَثَلًا ، الدَّالُّ عَلَى الْحَدِثِ الْمَعْلُومِ ، فَإِنَّهُ مَوْضُوعٌ لِذَلِكَ
الْمَعْنَى بِمَادَّتِهِ فَقَطْ .

وَالثَّلَاثُ : كَالضَّرْبِ مَثَلًا ، فَإِنَّ مَادَّتَهُ لَا تَنْدَلُّ عَلَى مَعْنَاهِ الْمَوْضُوعِ لَهُ ، وَالْأَلَّا
لِزْمِ دَلَالَةِ مِثْلِ يَضْرِبُ عَلَيْهِ أَيْضًا .

هَذَا ، وَقَالَ الْمُحَقِّقُونَ بَأَنَّ وَضْعَ الْأَلْفَاظِ فِي أَسْمَاءِ الْأَجْنَاسِ ، وَفِي

الأعلام ، وكذا في الموادَ شخصيَّة ، أما في الهيئات - كهيئة فاعل مثلاً - فهو نوعي ، فإنَّ هذه الهيئة موضوعة لكلِّ من قام به الفعل وصدر عنه .

فوق الإشكال في المواد ، وأتت كيف يكون الوضع فيها شخصيًّا ؟ لأنَّه إنَّ كانت المادَّة موضوعة لكلِّ من يقوم المعنى به فيكون الوضع شخصيًّا ، لزم أنَّ يكون الوضع في الهيئات - كضارب ومضروب مثلاً - كذلك ، لأنها موضوعة لذلك أيضاً ، مع أنَّ الوضع فيها نوعي لا شخصي .

توضيحه : إنهم قالوا في المادَّة بأنَّ وضعها شخصي ، يعني : كما أن لفظ « زيد » موضوع لهذه الذات ، كذلك المادَّة ، كما أنَّ الضرب ونحوها . وليس المراد من الشخص هنا هو الفرد ، بل المراد نفس المادَّة ولو بطبيعتها ، في ضمن أيِّ هيئة كانت ، فهذه الخصوصية أينما وجدت فهي موضوعة لهذا الحدث . وقالوا في الهيئات مثل هيئة الفاعل والمفعول وغيرهما بأنَّ الوضع نوعي ، والمراد من ذلك أنَّ الواضع عندما يجد هيئة « ضارب » مندكة في مادَّة « الضرب » فمن هذه الهيئة المندكة في المادَّة ينتقل إلى عنوانٍ انتزاعي يكون هو الموضوع من قبل الواضع عند لحاظ الهيئات ، فهو يلحظ هيئة ضارب فينتقل إلى عنوانٍ كلي هو : كلُّ ما كان على زنة الفاعل فهو موضوع لهذه النسبة ، ويلحظ هيئة المفعول فينتقل إلى عنوانٍ انتزاعي كلي هو : كلُّ ما كان على زنة المفعول فهو موضوع لهذه النسبة .

فالملاحظ في وضع المادَّة هو المادَّة « ض ، ر ، ب » على الترتيب بين هذه الحروف ، يلحظها ويضعها للحدث الخاص ، الذي هو المعنى لها في اللُّغة ، فيكون حال الوضع فيها حال الوضع في مثل زيد . أما في وضع الهيئات فالملاحظ الموضوع له هو العنوانُ الإنتزاعي الجامع : « كلُّ ما كان على زنة

فاعل « أو » على زنة مفعول » وهكذا .

فالإشكال هو : لماذا يمكن لحاظ المادّة بنفسها ووضع اللفظ للحدث الخاص ، ولا يمكن لحاظ الهيئة بنفسها ، وماهو الفارق بينهما ؟

جواب المحقق الإصفهاني

والوجه الذي ذكره المحقق الإصفهاني رحمه الله - وهو خير ما قيل في المقام لبيان الفرق هو : إن الامور الواقعيّة منها الجوهر ومنها العرض ، والجوهر غير محتاج في وجوده إلى العرض وإن كان غير منفك عنه ، إذ لا وجود للجسم في العالم بلا شكل ، بخلاف العرض فإنه في وجوده محتاج إلى الجوهر ، فبين الوجودين تلازم ، لكن الجوهر في حدّ ذاته لا يحتاج إلى العرض بخلافه فإنه محتاج إلى الجوهر .

وكذلك المعاني .. فقسم منها غير محتاج في ذاته إلى الغير ، كالمعاني الاسميّة ، وقسم منها محتاج إلى الغير في حدّ ذاته ، وهو المعنى الحرفي .
إذا اتضح هذا ، فإنّ الهيئة مثل ضارب محتاجة إلى المادّة وهو الضرب ، كما أنّ معناها - وهو النسبة الصدورية - محتاج إليها كذلك ، فضاربت هيئة مندكة هي ومعناها في المادة وهي الضرب ، ولأجل هذا الإندكاك والفناء الذاتي لا يكون للهيئة قابلية اللّحاظ الإستقلالي ، فلا محيص في ناحية لفظها أنّ يكون الملحوظ والمتصوّر عنوان « كلّ ما كان على هيئة فاعل » أو « على هيئة مفعول » وهكذا .

وعلى الجملة ، فإنّ المادّة غير مندكة في الهيئة ، لذا كانت قابلة للّحاظ ، لذا كان الوضع شخصيّاً ، وأمّا الهيئة فإنها مندكة في المادّة ، فهي غير قابلة للّحاظ ، لذا يكون الوضع نوعياً .

مناقشة الاستاذ

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

وقد أورد عليه شيخنا في كلتا الدوريتين بما حاصله : أن الهيئة إن كانت قابلة للمحاذ كانت قابلة للوضع الشخصي والآ فلا ... ثم أكد على قابليتها لذلك بأن حقيقة الهيئة هو الشكل ، فكما أن هيئة الدار مثلاً شكل طارئ على المواد الإنشائية والبنائية ، كذلك هيئة ضارب ومضروب مثلاً شكل طارئ على « ض رب » وإذا تحقق كونها شكلاً ، فالشكل من الأعراض ، والأعراض إنما تحتاج إلى المادة في وجوداتها ، أما في المحاذ والتصوّر فلا .

ثم أوضح دام ظلّه ذلك : بأن ملاك القابلية للمحاذ الاستقلالي وعدمها هو الصلاحية للوقوع طرفاً للنسبة ، فما لا يصلح لأن يقع طرفاً للنسبة لا يصلح لأن يلحظ بالمحاذ الإستقلالي - كما هو الحال في واقع الرّبط ، فلا يقع طرفاً لها ولا يمكن لمحاظه إلا بطرفيه - والهيئات صالحة لوقوعها طرفاً للنسبة ، لصحة قولنا : « هيئة مقتول عارضة على مادة القتل » و « هيئة ضارب عارضة على مادة الضرب » وهكذا . وأيضاً ، فإننا نلاحظ هيئة فاعل مثلاً في قبال سائر الهيئات ونقول : هذه غير تلك ! وهذا هو ملاك شخصية الوضع ، ويؤيد ذلك أيضاً قولهم : كلما كان على زنة فاعل ... وكل ما كان على زنة مفعول ... فإنه لا ريب في لحاظهم المادة ثم الحكم بأنها إن وجدت في هيئة كذا دلّت على كذا ...

وتلخص ، إمكان المحاذ الإستقلالي في الهيئات ، وبهذا ظهر أن حكمها يختلف عن المعاني الحرفية .

وإن كان الدليل على نوعيّة الوضع في الهيئات : عدم انفكاكها عن المادّة - بخلاف المادّة فتنفكّ عن الهيئة ، فلذا كان الوضع فيها شخصيّاً - فقد ذكر شيخنا أنه لا حاجة أشد من احتياج الماهيّة إلى الوجود ، فتقومها به أشدّ بمراتب من تقوّم العرض بالجوهر ، لأنّ الماهيّة أينما وجدت لا يمكن ظهورها إلّا بالوجود ، ولذا قالوا : تخلّيها تحليتها ، ومع ذلك كلّه ، فللعقل القدرة على تجريد الماهيّة من الوجود ، وأن يحكم بأنّ الماهية غير الوجود ... وتلخص :

أن التفريق بين الهيئات والمواد غير صحيح ، وأن حكمها واحد ، والحقّ أن الوضع في كليهما شخصي .

والبحث في أقسام الوضع في جهات :

الجهة الاولى

أقسام الوضع بلحاظ المعنى الملحوظ حين وضع اللفظ أربعة ، والحصر عقلي ، إذ المعنى الملحوظ إمّا أن يكون عامّاً أو خاصّاً ، فإن كان عامّاً فإمّا يكون الموضوع له نفس ذلك العام أو جزئياته ، وإن كان خاصّاً فإمّا يكون الموضوع له نفس ذلك الخاص أو كلّ ذلك الخاص .

فالأقسام في مقام الثبوت أربعة .

الجهة الثانية

لا إشكال في قسمين من الأقسام الأربعة ، وهما : الوضع الخاص والموضوع له الخاص ، وهو وضع الأعلام الشخصية . والوضع العام والموضوع له العام ، وهو وضع أسماء الأجناس كالفرس والأسد وغيرهما .
إلّا أن هناك بحثاً في المراد من الوضع العام والموضوع له العام ، فقد

يلحظ المعنى القابل للوجود والعدم ، والإطلاق والتقييد ، ويوضع اللفظ لذاته المعرّاة عن كلّ ذلك ، ويعبّر عن هذا بالماهية المهملة . وقد يلحظ المعنى مع تلك الخصوصيات ، ويوضع للماهية الالّا بشرط عنها ، ويعبّر عن هذا بالماهية المطلقة ، ويسمى هذا العام بالعام الفعلي ، كما يسمّى ذلك بالعام الشّاني .

إنّ كلّاً من العامّين يقبل الوضع ويمكن تحقّقه ، لكنّ مذهب المشهور هو العموم الفعلي ، ومذهب سلطان المحققين هو العموم الشّاني .

ثمّ إنه إن كان اللفظ في العام موضوعاً للماهية القابلة للصدق على كثيرين مع لحاظ الالابشرطية بالنسبة إلى الخصوصيات ، دَخَلَ الإطلاق والالابشرط في حيّز الموضوع له ، وحيثنذ فلو أريد تقييد الماهية كالرقبة بالإيمان مثلاً ، لزم تجريدها عن خصوصية الالابشرطية ، فكان التقييد مجازاً . أمّا بناءً على الوضع للعموم الشّاني فلا تلزم هذه المجازية .

وأيضاً : إذا كانت الالابشرطية داخلةً في حيّز المعنى الموضوع له ، كانت الدّلالة على الإطلاق والشمول بالوضع ، بخلاف مبنى السّلطان ، فإنها ستكون بمقدّمات الحكمة .

قال الاستاذ

قد ذكرنا إمكان الوضع على كلّ من النحويين ، إلا أنّ الحق مع السّلطان في أنّ الذي صدر من الواضع هو الوضع بنحو الماهية المهملة ، لأننا نحمل على تلك الماهية كلّاً من التقييد والإطلاق ، ونقسّم الماهية إلى المهملة والمطلقة والمقيّدة .

هذا ، ولا يخفى أنّه إن كان الموضوع له هو الماهية المهملة - الماهية من حيث هي هي - فإنّها غير قابلة للّحاظ ، والإهمال في الموضوع في مرحلة

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

الجهة الثالثة

في الوضع العام والموضوع له الخاص ، بأن يكون المعنى الملحوظ
عاماً يقبل الصدق على كثيرين ، فيوضع اللفظ بواسطته على كل فردٍ فرد .
قالوا : بإمكانه ، لأن العام وجه للخاص ، ومعرفة وجه الشيء معرفة
الشيء بوجه ، إذ لا يلزم في الوضع معرفة المعنى بالكنه .

قال الاستاذ

في هذا الإستدلال نقاط ، أما أن معرفة المعنى على الإجمال تكفي
لصحة الوضع ، ولا يلزم المعرفة التفصيلية والوقوف على كنه المعنى ، فهذا
صحيح . وأما أن معرفة وجه الشيء معرفة للشيء بوجه ، فهذا أيضاً صحيح .
إنما الكلام في أن العام وجه للخاص ، وتوضيح الإشكال هو :
إن للعام مفهوماً ، وللخاص مفهوم ، فمفهوم « الإنسان » غير مفهوم
« زيد » ، وهذه المغايرة مغايرة تباين ، وإذا كانت المفاهيم متباينات ، استحال
أن يكون بعضها حاكياً عن الآخر ، ومع عدم الحكاية كيف تحصل المعرفة ولو
بوجه ؟

وأيضاً ، فإن مفهوم العام هو الصدق على كثيرين ، ومفهوم الخاص هو
الإباء عن الصدق على كثيرين ، فكيف يكون الصدق على كثيرين حاكياً عن
الإباء عن الصدق ؟

فما ذكره صاحب (الكفاية) غير وافٍ بحل المشكلة .

فقال المحقق العراقي بأن المفاهيم العامة على قسمين ، أحدهما : المفاهيم العامة التي ليس لها قابلية الحكاية عن المصاديق ، مثل « الإنسان » ، فإنه إنما يحكي عن ذات الإنسان وهو الحيوان الناطق ، ولا يحكي عن زيد وعمرو ... والقسم الآخر : المفاهيم العامة المنتزعة من نفس الخصوصيات ، فهذا القسم يكون وجهاً لها ، مثل : مفهوم مصداق الإنسان ، وفرد الإنسان ، وشخص الإنسان . فداعي هذا القسم من المفاهيم من حيث انتزاعه عن الفردية هو الحكاية عن الفرد ، وحيثئذٍ أمكن الوضع العام والموضوع له الخاص .

وأشكل عليه شيخنا بأن « مصداق الإنسان » إن كان عين مفهوم « زيد » و « عمرو » و « بكر » فلا يصح صدقه عليه ، كما لا يصح صدق مفهوم « زيد » على « عمر » وإن كان غيره فكيف يحكي مفهوم عن مفهوم ؟ ومفهوم « مصداق الإنسان » إنما يحكي عن « زيد » من حيث أنه مصداق الإنسان ، ولا يحكي عنه من حيث أنه زيد ، وكل جامع فإنه يحكي عن الأفراد من حيث انطباقه عليها ولا يحكي عنها من جهة كونها أفراداً .

وذكر المحقق الشيخ علي القوجاني ، وتبعه المحقق المشكيني في

(حاشية الكفاية) ما حاصله :

إنه إن أريد وضع اللفظ بواسطة العام على الأفراد بما لها من الخصوصيات ، فهذا غير ممكن ، لكون مفهوم العام مبيئاً لمفهوم الخصوصية ، ولا يكون المباين وجهاً لمباينه ، ولكن الموضوع له هو مفاهيم الجزئيات بلحاظ وجوداتها ، فالمفهوم الخاص هو الموضوع له بلحاظ وجوده لا بلحاظ مفهومه ، وحيثئذٍ ، فلما كان الكلّي متحداً وجوداً مع الفرد صار

عنواناً له ، وكانت معرفة المعنون بالعنوان .

وأورد عليه شيخنا :

أولاً : بأن كون الموضوع له هو الوجودات لا المفاهيم ، غير معقول ، إذ الموضوع له هو ما يكون قابلاً لأن تتعلق به الإرادة الإستعمالية ، فالموضوع له لا بد وأن يكون قابلاً للتفهم ، والوجودات غير قابلة لذلك ، بل القابل للتفهم ما يقبل الدخول في الذهن وهو المفهوم .

على أن معاني الألفاظ قابلة للوجود والعدم ، فكيف تكون الألفاظ موضوعة للوجودات الخاصة ؟

وثانياً : إن المقصود أن نرى الجزئيات والخصوصيات بتوسط المعنى العام الكلّي الملحوظ لدى الوضع ، والإتحاد في الوجود لا يعقل أن يصير منشأً للعنوانية ، بأن يكون أحد المتحدّين مرآة لرؤية الآخر ولحاطه ، ومن هنا ، فإن الجنس والفصل الموجودين بوجود واحد ، لا يكون الإتحاد الوجودي بينهما مصحّحاً لحكاية أحدهما عن الآخر ، وأوضح من ذلك مقولة الإضافة ، فإنها متّحدة مع المضاف في الوجود ، مع أنه لا يعقل أن يحكي أحدهما عن الآخر ، فلا تعقل حكاية الفوقية عن السقف والابوة عن الأب .

طريق آخر ذكره بعض الفلاسفة :

ولا يخفى أن مورد الكلام هو الوضع لخصوصيات الماهية القابلة للصدق على الكثيرين ، لا الخصوصيات مع أمارات التشخيص ، فالبحث هو أن يكون الإنسان مرآة ينظر به حصص الإنسان من زيد وعمرو وبكر ، لا تلك الحصص مع مشخصاتها وأعراضها ، بأن يحكي الإنسان عن زيد مع ماله من الكم والكيف ، فإنّه ليس للعام هذه الصلاحية أصلاً ... فنقول :

إن المفاهيم على أقسام :

فمنها: ما هو كليّ وهو مصداق لمفهوم الكليّ أيضاً ، مثل : « الإنسان »
وسائر أسماء الأجناس ، فإنه مفهوم قابل للصدق على كثيرين ، وهو مصداق
لمفهوم الكليّ أيضاً .

ومنها: ما هو جزئيّ مفهوماً ، فلا يقبل الصدق على كثيرين ، وهو
مصداق لمفهوم الجزئيّ أيضاً ، مثل الأعلام الشخصية .

ومنها: ما هو جزئيّ مفهوماً ، لكنه مصداق لمفهوم الكليّ ، مثل «
الشخص » و « الفرد » فهذا السنخ من المفاهيم مفاهيم جزئية وشخصية من
حيث المفهومية ، ولكنها مصاديق لمفهوم الكليّ ، لذلك نقول : الجزئيّ جزئيّ
مفهوماً وكليّ مصداقاً ، فهي جزئية بالحمل الأولي وكليّة بالحمل الشائع .

فهذا القسم الثالث له صلاحية الحكاية والكشف عن الحصاص ، وذلك
لأن هذه المفاهيم وإن كانت كليّة من حيث الوجود ، إلا أن الوضع إنما هو
للمفاهيم لا للوجودات ، وحينئذ ترى الإتحاد المفهومي بين مفهوم الفرد
وواقع الفرد ، وبين مفهوم الشخص وواقع الشخص ، ولأجل هذا الإتحاد
المفهومي تكون صالحة للحكاية .

وهذا هو الأساس في صحة الأحكام على المفاهيم التي لها حكم
بالحمل الأولي ، ولها حكم آخر بالحمل الشائع ، مثل قولنا : شريك الباري
ممتنع ، فما لم يكن للموضوع وجود ذهني لا يحتمل عليه « ممتنع » فشريك
الباري موجود بالحمل الشائع ، والإمتناع حكم واقع شريك الباري لا شريك
الباري المتصور ذهنياً . وكذا مثل قولنا : إجتماع النقيضين محال ، المعدوم غير
موجود ، وهكذا . فكما أن مفهوم إجتماع النقيضين له الصلاحية لأن يحكي

عن اجتماع النقيضين الذي هو موضوعٌ لقولنا « محالٌ » فكذا عنوان « مصداق الإنسان » وكذلك « الفرد » و « الشخص » ... فله الصلاحية لأن يحكي عن الحصة الواقعية للإنسان التي هي مصداق جزئي حقيقي .

وتلخص : إمكان الوضع العام والموضوع له الخاص ، عن طريق التفصيل المذكور بين المفاهيم العامة ، وتحقق الوحدة المفهومية في قسم منها ، فإنه بالوحدة المفهومية وبالحمل الأولي تصوير منشأً للحكاية عن الحصة .
أقول :

هذا ما استقرَّ عليه رأيه في الدورة المتأخرة .

إلا أنه في الدورة السابقة أشكل على هذا الوجه بما حاصله : وجود الفرق بين مفاهيم « الفرد » و « الشخص » و « الجزئي » ومصاديقها ، لأن مفهوم الفرد مثلاً من حيث أنه مفهوم الفرد يحكي عن جميع الأفراد واحداً واحداً ، أما واقع الفرد ومصادقه فلا حكاية له عن هذا وذاك من الأفراد ، والذي نحن بصدده هو الوصول إلى الواقع عن طريق المفهوم ، فالإشكال يعود ، لأنَّ حيثية الواقع حيثية الإباء عن الصدق على كثيرين ، ومفهوم الفرد حيثية القبول للصدق على كثيرين ، فبينهما تناقض ، والنقيض لا يحكي عن نقيضه .

فإن قيل :

إننا إذا لم نتمكن من لحاظ الجزئيات ، يلزم بطلان القضايا الحقيقية ، لأن الأفراد الحقيقية غير متناهية ، ولولا لحاظها بواسطة العام - وهو العنوان الكلي المتناهي - لم يمكن الوضع لها ، فلا تتحقق القضية الحقيقية .

قلنا :

ليس الحكم في القضايا الحقيقية بلحاظ الخصوصيات دائماً ، فلا يلزم في مثل : « كل من كان مستطيعاً فيجب عليه الحج » لحاظ أفراد المستطيع ، بل الحكم يتوجه إلى كل مستطيع من حيث أنه مستطيع ، لامن حيث أنه زيد وعمرو ويكر ... وهذا القدر كاف في صحة القضية الحقيقية .

لكنّ الكلام في المقام في لحاظ الخصوصية - بما هي خصوصية - بواسطة العام ، فبين المقام ومسألة القضية الحقيقية فرق ، وإنكار الوضع العام والموضوع له الخاص لا يضرّ بتلك المسألة .

الجهة الرابعة

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

وقد أنكر الكلّ هذا القسم إلا الميرزا الرشتي في (بدائع الاصول)^(١) وحاصل كلامه :

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

وقد أوضح ذلك بأن من يصنع معجوناً مركباً من أجزاء ، تارة يلحظ المعجون بلحاظ كونه معجوناً خاصاً ، واخرى يلحظه بلحاظ الخاصية التي فيه ، فالوضع باللحاظ الثاني خاص والموضوع له عام ، فالفرق بين الوضع العام والموضوع له العام ، وبين الوضع الخاص والموضوع له العام ، هو الفرق

بين قولنا: كل مسكر حرام ، وقولنا: الخمر حرام لإسكاره ، فوزان القضية الأولى وزان العام والموضوع له العام ، لأنه يلحظ العام المسكر ويجعل الحرمة لهذا العام ، أما في القضية الثانية فالموضوع الملحوظ هو إسكار الخمر ، لكن لا يضع الحكم للإسكار المختص بالخمر ، بل إنه يرى بإسكار الخمر عموم الإسكار ويضع الحكم لهذا العام .

وأشكل عليه شيخنا الاستاذ :

بأن الخاص والعام متقابلان متعاندان ، وكاشفية المعاند والمباين لمباينه

محال .

وأما ما ذكره من المثال ، فجوابه - كما ذكر صاحب (الكفاية) - أنه لو كان الملحوظ في: « الخمر حرام لإسكاره » هو إسكار الخمر فقط ، فإن الحكم لن يتجاوز هذا الموضوع ، أي الخمر المسكر ، وإن أريد من « الخمر حرام لإسكاره » أن يكون إسكار الخمر وجهاً للإسكار ، فهذا غير معقول ، لأن إسكار الخمر لا يصير مرآة للإسكار ، كما أن إنسانية زيد لا تصير مرآة للإنسان . وإن أريد أننا نلحظ إسكار الخمر ومن لحاظه نستقل إلى طبيعة الإسكار ونجعل الحكم لهذه الطبيعة ، أو نضع اللفظ للطبيعة التي انتقلنا إليها بسبب هذه الخصوصية ، فهذا ليس من قبيل الوضع الخاص والموضوع له العام ، بل هو من قبيل الوضع العام والموضوع له العام .

إذن ، الخصوصية - سواء في الأحكام أو الأوضاع - لا تصير مرآة وحاكية

عن العام .

غاية ما هناك : إن الخصوصية تصير وسيلةً للانتقال ، ومنشأً للتحاط ، فيكون العموم في الوضع والموضوع له كليهما ، بأن يلحظ الفرد وتلحظ بذلك

الإنسانية الموجودة فيه ، وتصير الإنسانية الموجودة في هذا الفرد منشأً للانتقال إلى مفهوم الإنسان ، مثاله : أن يلحظ الشخص الذي في المسجد ، ويتقل إلى « الشخص » وإلى « مَنْ في المسجد » ويصير « مَنْ في المسجد » جامعاً انتزاعياً ، وهذا انتقال من الخصوصية إلى الجامع ، وهو أمر ، والحكاية والمرآتيّة أمر آخر ، إلا أنه قد وقع الخلط بين الأمرين في كلام المحقق المذكور .

المعنى الحرفي

ثم إنه قد وقع البحث بينهم في وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص بناءً على إمكانه ، فقال جماعة بأن وضع الحروف من هذا القبيل ، وقال المحقق صاحب (الكفاية) بأن الوضع فيها عام والموضوع له فيها عام كذلك .
فالكلام في جهتين ، إحداهما : حقيقة المعنى الحرفي ، والاخرى : وضع المعنى الحرفي .

الجهة الاولى

قد ذكرت أقوال في معنى الحروف :
فقليل : إنها لا معنى لها أصلاً .
وقال الأكثر : إنها ذات معان .
فقال صاحب (الكفاية) : إن معنى الحروف ومعنى الاسم واحد ذاتاً .
وقال الآخرون : بالإختلاف الجوهرى بين الاسم والحرف .
ثم اختلفوا في ذلك ، على أقوال .
وإليك التفصيل :
القول الأول :

أما القول الأول ، فهو مردود عند الكل ، إنه يجعل الحروف كعلامات الإعراب وحركات الكلمات ، فلا تفيد إلا خصوصيات المعاني .

فيرد عليه : بأن تلك الخصوصية هي المعنى لا محالة .

القول الثاني :

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

أما المقدمات فهي :

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

وثانياً : إن ذات المعنى لا يختلف باختلاف اللحاظ ، فهو كالمرآة ، فإنها لا تختلف سواء لوحظت بما ينظر أو لوحظت بما به ينظر ، والمثال الدقيق هو الأعراض ، فالبياض على الجدار تارة ينظر وصفاً للجدار ، واخرى ينظر إليه في مقابل الجدار ، وهو في كلتا الحالتين هو البياض ، ولا تختلف حقيقته .
وثالثاً : إن كل ماهية ما لم توجد لم تشخص ، إذ الخصوصية مساوقة للوجود ، كما أنها ما لم تشخص لم توجد .

ورابعاً : إن عمل الواضع هو لحاظ المعنى ووضع اللفظ عليه ، وعمل المستعمل هو لحاظ المعنى واستعمال اللفظ الموضوع له فيه ، فتكون مرحلة الإستعمال متأخرة عن مرحلة الوضع ، كما أن الوضع متأخر رتبة عن المعنى الموضوع له اللفظ ، وعليه ، فلا يمكن أن يتجاوز لحاظ المعنى في مرحلة الإستعمال إلى مرحلة الوضع ، ويستحيل أن يصير لحاظ المستعمل عند الإستعمال جزءاً من المعنى الموضوع له اللفظ .

وخامساً : إن لحاظ المعنى في مرحلة الإستعمال من المستعمل ، يعني وجود المعنى في ذهن المستعمل ، وهذا الوجود لا يمكن أن يرد على المعنى الموجود ، بل يرد على المعنى ، لأن الماهية الواحدة لا تقبل الوجود مرتين ، والموجود لا يقبل الوجود بموجود آخر .

هذه هي المقدمات .

والمدعى هو :

إن كل ما يأتي إلى الذهن من لفظ « من » هو الآتي إليه من لفظ « الإبتداء » وكذا « في » و « الظرفية » و « على » و « الإستعلاء » وهكذا .

وتوضيحه مع إقامة الدليل عليه : إن الموضوع له إنما هو ذات المعنى ، وليس اللّحاظ داخلاً في حيّز المعنى ، فلا يمكن أن يكون اللفظ موضوعاً للمعنى الملحوظ ، لأنه يستلزم أن يكون كل معنى ملحوظاً عند الإستعمال ، والحال أن الملحوظ لا يصح أن يلحظ مرةً أخرى .

إن الواضع يضع لفظ « الإبتداء » ولفظ « من » لذات المعنى ، غير أن المستعمل تارةً ينظر إلى المعنى شأنه وصفةٌ لغيره فيستعمل « من » واخرى ينظر إلى المعنى بالنظر الإستقلالي في مقابل المعاني الاخرى فيستعمل « الإبتداء » تماماً كما هو الحال في المرأة و « البياض » كما تقدم .

فكون المعنى معنىً إسمياً أو حرفياً يرجع إلى مرحلة الإستعمال وكيفية لحاظ المستعمل في ظرف الإستعمال ، أما في مرحلة الوضع فلا اختلاف جوهري بينهما ، بل الموضوع له واحد وهو ذات المعنى .

فالآلية الموضوع لها الحرف ، التي تخصص المعنى ، هذه الآلية إنما جاءت من ناحية اللّحاظ ، واللفظ ليس موضوعاً لا للمحصنة الخارجيّة ولا

للحصّة الذهنيّة .

أما أنه غير موضوع للحصّة الذهنيّة ، فلأن الدلالة على هذه الحصّة إنما تكون نتيجة اللّحاظ باللّحاظ الآلي ، واللّحاظ الآلي إنما يكون في ظرف الإستعمال ، وهذا يستحيل أن يكون هو الموضوع له ، لكونه متأخراً رتبةً كما تقدّم ، فالحرف غير موضوع للمعنى الخاص الملحوظ الآلي الذهني .
هذا أولاً .

وثانياً : إذا كان اللّحاظ الآلي جزءً للمعنى الموضوع له ، فإنه يستلزم أن يكون اللّحاظ الإستقلالي في وضع الأسماء أيضاً جزءً للموضوع له ، والتالي باطل لعدم التزام أحدٍ به ، فالمقدّم مثله .

وثالثاً : إذا كان اللّحاظ الآلي والجزئيّة الذهنيّة داخلّة في وضع الحرف ، لزم أن يكون جميع استعمالنا مجازيّة ، وذلك لأننا نجرد المعاني لدى استعمالها عن تلك الجزئيّة ، فيكون استعمالاً في غير ما وضع له .

وأما أنه غير موضوع للحصّة الخارجيّة ، فلأن كثيراً ما تستعمل الحروف في المعنى الجزئي الحقيقي ، لا الخارجي . ففي قولنا مثلاً : سرت من البصرة إلى الكوفة ، ليس المستعمل فيه لفظة « من » النقطة الخارجيّة . ولذا جعله بعض الفحول - وهو المحقق صاحب (الحاشية) على المعالم - جزئياً إضافياً فقال صاحب الكفاية : « وهو كما ترى » أي : لأن الجزئي الإضافي كلي لا جزئي .

وتتلخّص نظرية صاحب (الكفاية) في :

١ - الحروف لها معان .

٢ - إنها متّفقة مع الأسماء المستعملة في معانيها . خلافاً للمشهور .

٣- إن الإختلاف إنما يأتي في الإستعمال من جهة لحاظ المستعمل في ظرف الإستعمال ، وهذا لا يوجد اختلافاً جوهرياً بين الاسم والحرف .

٤- إنه ليس الموضوع له في الحروف المعنى الجزئي والخصوصية ، لا ذهنياً ولا خارجاً ، فالوضع فيها عام والموضوع له عام .

هذا ، والجدير بالذكر: إن المحقق الخراساني يجعل الآلية والإستقلالية عبارة عن الآلية والإستقلالية في المفهومية ، يعني : كما أن الجواهر مستقلة في الوجود خارجاً ولا تحتاج إلى شيء في تحققها ، وأن الأعراض بخلافها ، كذلك الاسم والحرف في التعقل ، فالاسم يتعقل مستقلاً ، أي : يأتي مفهوم «الإبتداء» إلى الذهن غير قائم بشيء ، بخلاف الحرف ، فإنه لا يأتي إلى الذهن إلا إذا كان معه «السير» مثلاً .

هذا تمام الكلام في بيان هذه النظرية .

ما لا يرد عليه من الإشكال :

وإذا تبين واقع نظرية صاحب (الكفاية) ، فلا يرد عليه :

١- أنه إذا كان بين الآلية والإستقلالية فرق ، فمن المفاهيم الاسمية ما يلحظ في الذهن آلة للغير ، فيلزم أن يكون حرفاً ، كالتبيين في قوله تعالى : ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ ﴾ ^(١) فإنه ملحوظ آلة ومرآة للفجر ، مع أنه اسم .

وجه عدم الورد : أن مراده من الآلية - كما تقدم - عدم الإستقلالية في المفهومية ، و « التبيين » في الآية الكريمة وإن كان طريقاً لمعرفة الفجر ، إلا أنه مستقل في التعقل عن « الفجر » ولا يحتاج في ذلك إليه ولا إلى غيره ، فهو

اسم وليس بحرف .

٢ - إنه تارةً يكون المعنى الحرفي ملحوظاً بالإستقلال ، كما لو علم بمجيء زيد ثم شك في أنه وحده أو معه أحد ، فيقال : مع عمرو . فإن هذه المعية أصبحت ملحوظة بالإستقلال ومقصودة بالتفهيم .

وجه عدم الورد : أن معنى « مع » أي الحرف ، غير مستقل في التعقل ، فلو أريد مجيؤه إلى الذهن ، فلا بد من كونه قائماً بغيره من « مجيء » ونحوه ، أما حيث يراد إفادة معناه وهو المعية فهو اسم وليس بحرف .

٣ - قوله : بأن المعنى يتغير بحسب تعدد اللحاظ ، فيه : إن حقيقة اللحاظ ليس بشيء غير الوجود الذهني ، فإذا كان المعنى قابلاً لوجودين ذهنيين - الوجود الألي والوجود الإستقلالي - لزم أن يوجد في الخارج كذلك ، أي يلزم أن تكون ذات المعنى خارجاً قابلةً للتقسيم إلى القسمين ، فإذا وجد المعنى الحرفي خارجاً بالوجود الإستقلالي ، إحتاج إلى معنى حرفي ليكون رابطاً ، وهكذا .

ولكنّ اللازم والتالي باطل ، فالملزوم والمقدم مثله .

أورده المحقق الإصفهاني .

وأجاب شيخنا الاستاذ بعدم الملازمة بين البابين ، فقد يكون المعنى قابلاً للنوعين من الوجود في الذهن ، لكنه لا يكون في الخارج كذلك ، فالأعراض مثلاً لا تقبل في الخارج إلا الوجود بالغير ، لكنها في الوجود الذهني تقبل النوعين ، وكالإنسان ، فإن الماهية واحدة ، وهي تقبل الوجود الذهني بنحوين : القابل للصدق على كثيرين ، وغير القابل له ، فهي تقبل الوجود في الذهن بوجود الفرد الذهني ، وتقبل الوجود في الذهن بوجود الكلّي الطبيعي ،

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

ما يرد عليه من الإشكال

أولاً: في قوله : الألية والاستقلالية تأتي من ناحية اللحاظ ، وألا فلا فرق

جوهرى بينهما .

فإن اللحاظ ليس إلا الوجود الذهني ، فإذا لم يكن في حاق المعنى وذاته

لا آلية ولا إستقلالية ، فإن لحاظه - أي وجوده - لا يغيره عما هو عليه .

وبعبارة اخرى : ليس الوجود إلا أن يتقلب النقيض إلى النقيض ، بأن

يكون الشيء موجوداً بعد أن كان معدوماً ، فالوجود لا يغير الماهية والحقيقة

بل يُظهرها بعد أن لم يكن لها ظهور .

وإذا كان اللحاظ - سواء من الواضع أو المستعمل - ليس إلا وجود

المعنى ، فكيف يكون المعنى باللحاظ آلياً تارةً واستقلالياً اخرى ؟

وثانياً : إن كان الموضوع له اللفظ ذات المعنى ، وكان الإستقلال وعدم

الإستقلال خارجين عنه ، غير أن الواضع اشترط على المستعمل استعمال

الاسم إن كان المعنى ملحوظاً بالإستقلال ، والحرف إن لم يكن .

ففيه : أنه إذا كان المعنى الموضوع له اللفظ مطلقاً غير متقيد لا بالآلية ولا

بالإستقلالية ، فكيف يصبح بالإستعمال مقيداً بهذا تارةً وبذاك اخرى ؟

وثالثاً : إذا كان الموضوع له هو ذات المعنى فقط ، لصح استعمال

الحرف في محل الاسم وبالعكس ، ومن عدم صحة هذا الإستعمال يستكشف

وجود الفرق الجوهرى بينهما .

قال صاحب (الكفاية) : وجه عدم الصحة هو : إن هذا الإستعمال وإن

كان في الموضوع له ، إلا أنه بغير ما وضع عليه .

فقالوا في شرح هذا الكلام : إن مراده تقييد الواضع للعلاقة الوضعية .
قلنا : إن أريد أن الوضع مقيد ، فليس من المعقول كون الوضع مقيداً
والموضوع له غير مقيد ، لأن الوضع من مقولة الإضافة ، فيكون التقييد في
ناحية الإضافة موجباً للتقييد في متعلقها ، فتقييد الموضوع مع عدم تقييد
الموضوع له غير ممكن .

وإن كانت العلاقة الوضعية مطلقة غير مقيدة ، فلا بد من كون الموضوع
والموضوع له كليهما مطلقين ، وحينئذٍ جاز استعمال كلي في مكان الآخر ،
ويطل منع ذلك بناء على تقييد الوضع .

فلا يندفع هذا الإشكال ، اللهم إلا بأن يقال : إن الواضع شرط على
المستعملين لدى الإستعمال لحاظ الاسم مستقلاً ولحاظ الحرف آله . ويردّه :
عدم وجود الموجب لاتباع شرط الواضع والالتزام به .

القول الثالث :

إن المعنى الحرفي يختلف والمعنى الاسمي اختلافاً جوهرياً ، وإليه
ذهب جمهور المحققين ، غير أنهم اختلفوا في تصوير هذا الاختلاف وبيان
حقيقته :

* رأي الميرزا

فقال المحقق النائيني : إن المعنى الحرفي يباين المعنى الاسمي ،
والتباين بينهما هو بالإيجابية والإخطارية ، فالمفاهيم الاسمية إخطارية ،
والمفاهيم الحرفية إيجابية .

وقد ذكر لإثبات مدعاه خمس مقدمات ، وبناء على أربعة أركان :

وملخص كلامه هو :

إن المعاني على قسمين ، منها : إخطارية ، ومنها : غير إخطارية ، فما يكون صالحاً لأن يخطر في الذهن بنفسه فهو معنى اسمي ، وما لا يصلح لذلك بل لا بد من كونه ضمن كلام مرتب بترتيب معين فهو معنى حرفي . والمعاني غير الإخطارية إيجادية ، غير أن هذه المعاني الإيجادية تنقسم إلى قسمين ، فمن الحروف ما يوجد مصداق لمعناه في الخارج ، كحروف النداء والتشبيه ونحوها ، فإنه لما يستعمل حرف النداء ويقال : يا زيد ، يوجد مصداق للنداء خارجاً ، وكذا في : زيد كالأسد ، ومن الحروف ما لا يوجد مصداق لمعناه في الخارج مثل « من » و « على » و « إلى » ، فهي حروف نسبية ، أي أن معناها ليس إلا إيجاد النسبة والربط بين المعاني المتباينة التي لاربط بينها ، كما في : سرت من البصرة إلى الكوفة .

فالحروف كلها إيجادية ، غير أن بعضها لمعناه مصداق في الخارج وبعضها لا ، بل هي لإيجاد الربط والنسبة فقط ، فما في كلام صاحب (الحاشية) من تقسيم الحروف إلى إيجادية وغير إيجادية غير صحيح . وبالجملة ، فلا شيء من الحروف بإخطاري .

ثم قال : إن النسبة بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي هي النسبة بين المفهوم والمصداق ، فالمعنى الاسمي له خاصية المفهوم ، والمعنى الحرفي له خاصية المصداق ، فالتفاوت بين « النداء » الذي هو معنى اسمي ، وبين « يازيد » الذي هو معنى حرفي ، هو التفاوت بين « مفهوم الماء » و « مصداق الماء » ، مع الإلتفات إلى أن بواسطة الحرف نوجد المعنى ، ولا ظرف لمعناه إلا ظرف الإستعمال ، وهو موطن تحققه ، بخلاف مثل صيغ العقود والإيقاعات التي موطن تحقق المنشأ فيها هو وعاء الإعتبار .

فظهر أن الإختلاف بين المعنيين - الاسمي والحرفي - جوهرى ، إذ المعنى الاسمي إخطاري مستقل في التعقل غير محتاج إلى شيء ، والمعنى الحرفي إيجادي غير مستقل وهو يفيد الربط بين المعاني الإخطارية المتباينة ، فهو غير إخطاري ، إذ ليس إلا في عالم الإستعمال ، فالمعاني الاسمية دائماً مقصودة بالإستقلال ، والمعاني الحرفية دائماً آلية وينظر إليها بالتبع ، بل إنها حين الإستعمال فانية فناء اللفظ في المعنى ، وهي توجد الربط بين الأسماء - كربط « على » بين « زيد » و « السطح » - في مقام التكلم ، لا في الخارج ، وهذا الربط والنسبة من قبيل النسبة بين الظل وذي الظل ، ولذا قد تطابق وقد تخالف - وليس من قبيل النسبة في الخارج ، التي هي النسبة بين الدال والمدلول وحقيقة هذه النسبة في الحروف عبارة عما يؤخذ من قيام احدى المقولات التسع بموضوعاتها ، فإن لم تؤخذ هذه الخصوصية في المقولات التسع لم تكن هناك نسبة ، فالعرض لو لم يكن فيه جهة قيام بالجواهر فلا نسبة ، كما هو الحال بين جوهر وجوهر آخر ، إذ حقيقة النسبة ناشئة من قيام احدى المقولات التسع بموضوعاتها^(١) .

مناقشات الشيخ الاستاذ

وذكر شيخنا الاستاذ على هذا القول إشكالات ، فقال :

١ - أما قوله : إن حقيقة النسبة ليست إلا قيام احدى المقولات التسع بموضوعاتها ، فإن معناه انحصار النسبة بين المقولات العرضية ، ويلزم منه انكارها في مثل « شريك الباري ممتنع » لعدم وجود المقولة فيه ، ولا يخفى ما فيه .

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

٢ - وأما قوله بأن جميع الحروف إيجادية ، وليس فيها جهة الحكاية أصلاً ، إذ ليس لها ما وراء كي تحكي عنه ، فما معنى الصدق والكذب في مثل : زيد على السطح ، عمرو في الدار ... ؟
 أجب رحمه الله : بأن مناط الصدق والكذب هو وجود وعدم وجود المطابق .

وفيه : إن موضوع الصدق والكذب هو الخبر ، وحيث لا يكون خبراً فلا يكون صدق وكذب ، ولازم كلامه انتفاء الخبر في مثل زيد في الدار ، لأن الخبر إن كان له مطابق فهو صدق ولأ فهو كذب . وتوضيح ذلك : إن في الجملة الخبرية مسلكين : أحدهما : إنها تدل على ثبوت أو عدم ثبوت النسبة ، وهذا هو المشهور - وربما ادّعي عليه الإتفاق كما عن التفتازاني - والآخر : إن الجملة الخبرية دالة على قصد الحكاية . وسوف نوضح الفرق بين المسلكين في مسألة الإنشاء والإخبار .

وكيف كان ، فإن قوام الإخبار هو الإعلام والإنباء ، قال تعالى : ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ ﴾^(١) فإذا لم يكن هناك منبأ عنه ، ومدلول ، ومحكي ، فلا موضوع للإعلام والإنباء والإخبار ... وهذا هو المهم ، وإذا كان شأن الحروف هو الربط وأنه ليس للحروف ما وراء ، فعن أي شيء يخبر وينبئ ... والعجيب أنه قد ناقض نفسه في ضمن كلامه ، عندما ذكر انقسام الألفاظ إلى المستقل وغير المستقل ، وغير المستقل إلى قسمين ، حيث عبّر عن بعض الهيئات والحروف بأنها تفيد كذا وتدل على كذا ، فإذا لم يكن للحروف معنى مطلقاً ، فما معنى الإفادة والدلالة ؟

٣- وأما قوله بأن النسبة بين المعنى الاسمي والحروف نسبة المفهوم إلى المصداق ، فغير صحيح ، لأن المصداق والمفهوم لا اختلاف بينهما إلا في الوجود ، وإلا فالذات واحدة ، كزيد والإنسان ، فكلاهما حيوان ناطق والنسبة نسبة الكلّي والفرد ، فالنسبة المذكورة تختص في وحدة الذات ، ولا تجتمع مع الاختلاف الذاتي بين مفهوم الاسم ومفهوم الحرف ، كما هو الحق الذي اختاره في مقابل مبنى صاحب (الكفاية) ، بل على هذا المبنى تكون النسبة هي النسبة بين العنوان والمعنون ، كمفهوم الوجود والمصداق الخارجيّة للوجود .

٤- وأما قوله بأن المعنى الحرفي فإن في مقام الإستعمال وغير ملحوظ أصلاً . ففيه : أنه خلاف الوجدان ، فقد يكون تمام النظر في مورد إلى إفادة معنى حرف من الحروف ، كلفظة «من» في «سرت من البصرة إلى الكوفة» . وهذا الإشكال من المحقق الخوئي في (حاشية أجود التقريرات) .

٥- إنه لا ريب في أن الحروف موحدة للربط بين المفاهيم الاسميّة ، فالسير بما له من المفهوم مغاير للبصرة بما له من المفهوم ، لكنّها بدلاتها على معانيها توجد الربط ، لا أنها توجد من غير أن تدل على معنى .

وعلى الجملة ، فإن دعواه بأن الحروف إيجاديّة فقط ، دعوى بلا دليل ، بل الدليل قائم على بطلانها . أما وجداناً ، فلأن قولنا زيد في الدار ، يشتمل على «زيد» الحاكي عن الجوهر وهو المكين ، وعلى «الدار» الحاكي عن الجوهر وهو المكان ، وعلى «في» المفيد للظرفيّة الحاكي عن الربط ، فكلّ من الاسمين يفيد معناه الخاص ، و«في» يفيد الربط بينهما ، ولولا هذا الحرف لما انتقل إلى الذهن الربط بين الاسمين المذكورين . وأما برهاناً ، فلأن

حكمة الوضع التي اقتضت أن يفاد معنى « زيد » بهذا اللَّفْظ ، ومعنى « الدار » بهذا اللَّفْظ ، كذلك هي تقتضي إفادة النسبة والربط بينهما بحاكٍ ، إذ لا وجه لأن يكون لذيْنك المعنيين حاكٍ ولا يكون هناك حاكٍ عن معنى الربط ، فلا محالة ، توجد في الأسماء والحروف جهة الحكاية ، غير أن الأسماء تحكي عن معانٍ مستقلة ، والحروف تحكي عن معانٍ غير مستقلة وهذا هو الفرق .

فالأسماء والحروف مشتركة في الإِخْطَارِيَّة والحكايَّة ، والإِخْتِلاف في الإِسْتِقْلَال وعدم الإِسْتِقْلَال .

إشكال المحقق العراقي ودفعه

وأما ما أورده المحقق العراقي على الميرزا من أنه : إن كان المراد من إيجاد الحرف الربط بين المفهومين إيجاده بين مفهومين مرتبطين فهو تحصيل للحاصل ، وإن كانا غير مرتبطين فإيجاده للربط بين غير مرتبطين محال .
فقد أجاب عنه الاستاذ بأن مراد الميرزا أن الحروف توجد الربط بين المفاهيم ، بمعنى أنه لولا الحروف لما وجد الإِرتِباط بينها .

* رأي المحقق العراقي

إن الحروف موضوعة للأعراض النسبيَّة الإِضَافِيَّة^(١) ، كحَقُولَةِ الأَيْن والإِضَافَةِ ونحوهما . وتوضيح كلامه هو :
إن المعاني على أقسام :

- ١ - المعاني الموجودة في نفسها لنفسها ، وهي الجواهر ، كزيد .
- ٢ - المعاني الموجودة في نفسها لغيرها ، وهي الأعراض ، كالبياض .
- ٣ - المعاني التي لا نفسيَّة لها مطلقاً ، لا في نفسها ولا لنفسها ، بل في

غيرها لغيرها بغيرها ، مثاله : وجود الرابط ، كالرابط بين زيد وقائم ، وهو المعبر عنه بـ « أست » بالفارسية .

ثم إنَّ القسم الثاني يتقسم إلى قسمين : الأعراس النسبية ، والأعراس غير النسبية .

العرض لا يكون بغير نسبة ، لأنه لغيره ، لكن بعض الأعراس ليس له إلا نسبة واحدة ، وهي النسبة إلى الموضوع ، كاليابض القائم بالجدار ، وبعضها ذونسبتين ، كمقولة الأين ، فمثل « في » له نسبة إلى المكين وهو « زيد » ، وإلى المكان وهو « الدار » فيسمى القسم الأول بالعرض غير النسبي ، والثاني بالعرض النسبي .

فالأسماء موضوعة للجواهر كلفظ الجسم ، وللأعراس غير النسبية كلفظ البياض .

والحروف موضوعة للأعراس النسبية ، كـ « من » و « على » و « في » و « إلى » ...

والهيئات موضوعة للرابط ، وهو « أست » .

فالموضوع له الحرف عبارة عن العرض النسبي ، وعن الوجود الرباطي ، والموضوع له الهيئة عبارة عن وجود الرابط ، فالحروف مثل « من » و « إلى » و « في » هي لأقسام الأين ، الأين الظرفي « في » والأين الابتدائي « من » والأين الإنتهائي « إلى » .

قال : ومن الحروف ما لا نتمكّن من تصوّر معناه الموضوع له مثل « اللام » فلا ندري هو من أيّ مقولة ، لكن هذا لا يضرّ بالنظرية ، ولا يوجب بطلانها .

وعلى الجملة ، فالهيات موضوعة لوجود الرابط ، مفاد « أست » .
والحروف على قسمين : منها ماهو موضوع للنسبة ، مثل حروف التمني والترجي ، فهي موضوعة لنسبة تشوق المترجى إلى المترجى ، والتمنى إلى التمنى ، مثل ليت ولعل . ومنها الحروف الاخرى ، فهي موضوعة للأعراض النسبية مثل « من » و « إلى » و « في » .
قال : ومعاني الحروف متعلقة بالغير ، فلا إستقلالية لها ، لا في ذاتها ولا في وجوداتها .

المناقشات

قبل كل شيء ، لم يذكر هذا المحقق دليلاً على ما ادعاه من كون المعنى الحرفي عبارة عن العرض النسبي .
ثم :

١ - إذا كان معنى الحرف عبارة عن العرض النسبي ، فأين الأعراض النسبية لحروف التشبيه والعطف والنداء ؟ وقوله بوجود هذا المعنى إلا أنا لا نعرفه بالضبط ، غير مفيد ، لأن الأعراض النسبية كمقولة الأين والإضافة والجدة ... معروفة ، فلماذا لا نعلم بالعرض النسبي في مثل كأن زيداً أسد ، ومثل : يا زيد ... ؟

إن الحقيقة أن هذه الحروف ليس معناها هو العرض النسبي .

٢ - ما ذكره من أن المعنى الحرفي متقوم ماهيةً ووجوداً بالغير ، فيه : إن كل عرض مستقل ماهيةً ومحتاج إلى الغير وجوداً ، من غير فرق بين النسبي وغيره .

٣ - إن العرض النسبي نفسه معنىً اسمي ، ففي (الأسفار)^(١) في مبحث

الأين ، في نقض تعريف هذه المقولة بنسبة الشيء إلى المكان ، قال ما معناه : ينبغي أن نقول بأن مقولة الأين هي الهيئة الحاصلة للشيء ، والهيئة معنى اسمي ، ثم قال : فمقولة الأين عبارة عن الهيئة الحاصلة بالاضافة .

فجميع الأعراض النسبية من مقولة الجدة والوضع ... هيئات حاصلة ، والهيئات معانٍ مستقلة ، والحال أن المعنى الحرفي غير مستقل .

٤ - مذكوره في ليت ولعل ، فيه : إن التشوق صفة نفسانية وليس بنسبة ، غاية الأمر ، هو صفة نفسانية ذات تعلق وإضافة إلى الغير ، مثل الحب والبغض .

٥ - وماذكوره في « الأين الابتدائي » و « الأين الإنتهائي » مخدوش ، لأن « الأين » هي الهيئة الحاصلة للشيء من الإضافة إلى المكان ، فلا ابتداء لها ولا انتهاء ، نعم ، لكل « أين » إضافة اخرى ، ففي « من » إضافة ابتدائية ، وفي « إلى » إضافة انتهائية ، لكن كليهما من مقولة الأين ... فجعل « من » للأين الابتدائي ، و « إلى » للأين الإنتهائي غير معقول .

قال شيخنا الاستاذ :

هذا كله بناءً على أن مسلكه في معنى الحرف هو العرض النسبي .

لكن كلماته مشوشة ...

* رأي السيد الخوئي

قال طاب ثراه في تعليقه (أجود التقريرات) :

« والتحقق أن يقال : إن الحروف بأجمعها وضعت لتضييق المعاني الاسمية وتقييدها بقيود خارجية عن حقائقها ، ومع ذلك لا نظر لها إلى النسب الخارجية ، بل التضييق إنما هو في عالم المفهومية وفي نفس المعاني ، كان له

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

توضيح ذلك : إن كل مفهوم اسمي له سعة وإطلاق بالإضافة إلى الحصص التي تحته ، وسواء كان الإطلاق بالقياس إلى الخصوصيات المنزوعة أو المصنفة أو المشخصة ، أو بالقياس إلى حالات شخص واحد ، ومن الضروري أن غرض المتكلم كما يتعلّق بإفادة المفهوم على إطلاقه وسعته ، كذلك قد يتعلّق بإفادة حصّة خاصّة منه ، كما في قولك : الصلاة في المسجد حكمها كذا . وحيث أنّ حصص المعنى الواحد فضلاً عن المعاني الكثيرة غير متناهية ، فلا بدّ للواضع الحكيم من وضع ما يوجب تخصص المعنى وتقيدته ، وليس ذلك إلاّ بالحروف والهيئات الدالّة على النسب الناقصة ، كهيئات المشتقات ، وهيئة الإضافة أو التوصيف ، فكلمة « في » في قولنا : الصلاة في المسجد ، لا تدل إلاّ على أنّ المراد من الصلاة ليس هي الطبيعة السارية إلى كلّ فردٍ ، بل خصوص حصّة منها ، سواء كانت تلك الحصّة موجودة في الخارج أم معدومة ، ممكنة كانت أم ممتنعة ، ومن هنا يكون استعمال الحروف في الممكن والواجب والممتنع على نسقٍ واحدٍ وبلا عناية في شيء منها ، فنقول : ثبوت القيام لزيد ممكن ، وثبوت العلم لله تعالى ضروري ، وثبوت الجهل له تعالى مستحيل . فكلمة « اللام » في جميع ذلك يوجب تخصص مدلوله ، فيحكم عليه بالإمكان مرة ، وبالضرورة أخرى ، وبالإستحالة ثالثة .

فما يستعمل في الحرف ليس إلاّ تضييق المعنى الاسمي ، من دون لحاظ نسبة خارجية ، حتى في الموارد الممكنة ، فضلاً عما يستحيل فيه تحقّق

نسبته ، كما في الممتنعات وفي أوصاف الواجب تعالى ، ونحوهما «^(١) .

هذا ، والأدلة على هذا المبني - كما في (المحاضرات) - هي :

أولاً : بطلان سائر الأقوال .

وثانياً : إن المعنى المذكور يشترك فيه جميع موارد استعمال الحرف ،

من الواجب والممتنع والممكن ، على نسقٍ واحد ، وليس في المعاني ما يكون

كذلك .

وثالثاً : إنه نتيجة المختار في حقيقة الواضع ، أي التعهد ، ضرورة أن

المتكلم إذا قصد تفهيم حصّةٍ خاصة فتفهيمه منحصر بواسطة الحرف ونحوه .

ورابعاً : موافقة ذلك للوجدان ، والارتكاز العرفي^(٢) .

أقول :

لقد أوضح الاستاذ رأي هذا المحقق في الدورة السابقة وقربه على البيان

التالي :

إن الحروف على قسمين :

القسم الأول ، الحروف التي وزانها وزان الإنشاء .

يعني : كما أن صيغة « بعث » مبرزة لاعتبار الملكية ، و « أنكحت »

مبرزة لاعتبار الزوجية ، كذلك قسم من الحروف ، فإنها مبرزة ، فمثل « ليت »

و « لعل » وضعت لإبراز الصفة النفسانية ، وهي التمني والترجي .

والقسم الثاني ، الحروف الموضوعية لتضييق المعاني الاسمية . وكذا

الهيئات ، والجمل التامة ، الاسمية منها كزيد قائم ، والفعلية منها كقام زيد ،

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

(٢) محاضرات في اصول الفقه ٨٤/١ .

والجمل الناقصة كغلام زيد ، فهذه كلها موضوعة لإفادة التضييق .
وتوضيحه : إنه قد تتعلق إرادة المتكلم لأن يفيد معنى على إطلاقه ، وقد تتعلق لأن يفيد حصّة من المعنى بإيجاد ضيق فيه ، فمرة يقول : الصلاة ، واخرى يقول : الصلاة في المسجد ، فأوجد بواسطة « في » حصّة من الصلاة وأفادها . هذا بحسب الحصر .

وكذا الحال بحسب الحالات ، فهو تارة : يقول : زيد ، واخرى : يريد إفادة زيد في حالة مخصوصة ، فيأتي بحرف أو بهيئة للدلالة على ذلك ، كأن يقول جاء زيد ركباً فبذلك يحصل نوع من التضييق في المعنى .

وكذا الكلام في الجمل التامة ، فقد يدل على الجلوس ويفيده ، وقد يريد إفادة حصّة من الجلوس ، فيقول : جلس زيد ، أو زيد جالس . وهكذا يتحقق بالحروف التضييق في المعاني الاسمية ، ولكل حرف معناه الخاص ، وبه يتحقق التضييق بحسب معناه .

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

لأننا نقول : الموضوع له الحرف ليس مفهوم التضييق ، بل هو واقعه ومصادقه ، فما يأتي إلى الذهن من لفظ التضييق هو مفهوم التضييق ، ولكن التضييق الآتي إلى الذهن من « في » و « إلى » و « من » وغيرها هو مصادق التضييق .

مناقشات شيخنا الاستاذ

ثم ذكر الاستاذ دام بقاءه بأنه : لا ريب في وجود التضييق وتحققه في

الموارد المذكورة ، ولكن لا دليل على أن ذلك هو الموضوع له الحرف ، بأن يكون مدلول الحرف وضعاً هو التضييق ، فلعلّ التضييق هو لازم المعنى الموضوع له الحرف ، وعلى الجملة ، فإنّ المدعى أعم من الدليل .

ثم إنه لا يمكن أن يكون المعنى واقع التضييق ، لأن التضييق قدر مشترك بين الإبتداء والإنتهاء والظرفية ، وإلى جانبه يوجد في كلّ واحد من هذه الموارد تضييق يختصّ به ، ولذا لا يوجد جامع بين المعنيين الاختصاصيين لحرفين من الحروف .

مثلاً : كلّ من « من » و « إلى » يفيد التضييق ، فهما يشتركان في هذه الجهة ، لكن في كلٍّ منهما جهة امتياز ، فهل المعنى الموضوع له في هذين الحرفين هو الجهة المشتركة بينهما أو الجهة التي يمتاز بها كلّ منهما عن الآخر ؟ إن المدلول هو المعنى الذي في جهة الإمتياز ، أما التضييق فذاك هو المدلول الأعم الذي يشترك فيه الحرفان ، ولا يمكن أن يكون هو الموضوع له ، لأنه الجامع لتلك الموارد كلّها ، فمدلول « في » ليس تلك الحيثية التي بها يكون مصداقاً للقدر المشترك ، بل مدلوله ومفهومه الموضوع له هو حيثيته المعاندة لحيثية « من » ، أعني تلك الحيثية الخاصة ، والآ ، فالتضييق موجود في كليهما ولا تعاند لهما فيه ، فجعل هذه الحيثية المشتركة التي هي اللازم الأعم في الحروف غير صحيح .

هذا أولاً .

وثانياً : إذا كانت الحروف موضوعة لواقع التضييق لا مفهومه ، فمن المستحيل أن تكون مضيقّة لواقع التضييق ، لأن المضيق لا يطرأ عليه تضييق ، لأن المماثل لا يقبل المماثل ، هذا من جهة . ومن جهة اخرى : إن التضييق إنما

يطرق على ماليس فيه ضيق ، وكذا التوسعة . وعلى ما ذكرنا نقول : إن القضايا على قسمين ، منها : الشرطية الإنشائية ، كقولنا : إذا زالت الشمس فصل ، ومنها : الشرطية الخبرية ، كقولنا : إذا طلعت الشمس فالنهار موجود ، ولا ريب أن الشرط في القسم الثاني يرد على مدلول الهيئة - وهو مختار المحققين ، خلافاً للشيخ رحمه الله القائل برجوع القيد في الواجب المشروط إلى المادّة - فقيد : « إذا طلعت » يرجع إلى مدلول الجملة الجوابية والنسبة الموجودة بين النهار والوجود .

وحينئذٍ ، فلو كانت الحروف موضوعة لواقع التضييق ، لزم أن يكون التضييق بسبب « إذا » الشرطية ، وardأ على مدلول الهيئة وهو الضيق ، ومعنى ذلك أن يضيّق المضيّق مرّة أخرى ، وهو محال ، لأن التقييد لا يقبل الإطلاق والتقييد ، كما أن الإطلاق كذلك ، لأن المقابل لا يقبل المقابل ، والمماثل لا يقبل المماثل .

هذا ما أورده في الدورة السابقة .

أما في الدورة اللاحقة ، فذكر أن أساس هذا المبنى هو دعوى بطلان القول بوضع الحروف للنسب ، لكنّ سيأتي ضحّة هذا القول ، فلا أساس لمبنى التضييق . هذا أولاً .

وثانياً : إن الموضوع له الحرف هو ملزوم التضييق ، وقد وقع الخلط في هذا المبنى بين اللزوم والملزوم ، وهذا ما أشار إليه في تلك الدورة ، أما في المتأخّرة فأوضح قائلأ : بأنّ « في » الذي هو « دريت » بالفارسية يُصير « الصلاة » حصّة في قولنا : الصلاة في المسجد كذا . وكذا « من » و « إلى » بصيران « السير » حصّة في قولنا : سرت من البصرة إلى الكوفة ، فهي حروف

تخرج المفاهيم والمعاني عن إطلاقها ، وتحصّصها ، لكن ليس معاني هي الحروف هذه التحصيصات والتضيقات ، بل هي النسب ، فمعنى « في » النسبة الظرفية ، ومعنى « من » النسبة الابتدائية ، ومعنى « إلى » النسبة الإنتهائية ، وهذه المعاني لازمها التضييق . وسيأتي تفصيل ذلك في بيان الرأي المختار .

* مناقشات السيد الاستاذ

وتكلّم السيد الاستاذ في (المتقى)^(١) على نظرية التضييق في جهاتٍ نلخصها كما يلي :

١ - إن التضييق من الأفعال التسيّبية التوليدية التي تتحقق بأسبابها ، بلا توسيط الإرادة والإختيار في تحقّقها ، وهو مسبّب عن الربط بين المفهومين بلا اختيار ، فهو مسبب والربط والنسبة سبب ، ولولا حصول الربط والنسبة بينهما كالربط بين زيد والدار لا يتحقق التضييق في مفهوم زيد .

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

والثاني يبطل بوجوه :

الأول : إن الوضع بأزاء الوجود ممتنع ، لكون الغرض من الوضع هو انتقال المعنى عند إلقاء اللفظ ، والوجود سواء الخارجي أو الذهني ، لا يقبل الانتقال ، ويأبى الوجود الذهني ، لأنّ المقابل لا يقبل المقابل ، أو أن المماثل لا

يقبل المماثل .

والثاني : إن مقتضى حكمة الوضع وضع الحروف لنفس الخصوصية الموجبة للتضييق ، كي يحصل تفهيم الحصّة الخاصة من مجموع الكلام وبضميمة الاسم إلى الحرف ، لا الوضع لنفس التضييق ، فإنه خارج عن دائرة الغرض من الوضع .

والثالث : إنه لو كان الموضوع له الحرف نفس المصداق ، لزم الترادف بين لفظ الحرف وبين الألفاظ الاسمية الدالة على مصداق التضييق ، فيكون لفظ « في » مرادفاً للفظ « مصداق التضييق » وحصّة منه ، والوجدان قاض بعدم الترادف .

وإن أراد وضع الحروف للسبب ، أعني نفس الربط والنسبة - كما قد يظهر من بعض عبارة التقريرات - فهو عبارة اخرى عن مبنى الميرزا .

٢- إن ما ادّعاء من صحّة استعمال الحروف حتى في الموارد غير القابلة للنسبة والربط كصفات الباري ، غير تام ، لأنه بناءً على كون الموضوع له الحرف هو التضييق ، ليس المراد كلي التضييق الشامل لجميع الأفراد ، بل الموضوع له كلّ حرفٍ تضييق من جهةٍ خاصّةٍ للمفهوم ، والموضوع له لفظ « في » تضييق المفهوم الاسمي من جهة الظرفيّة ، والموضوع له لفظ « من » تضييقه من جهة خاصّة وهي الإبتداء ، وهكذا . وظاهرٌ أنّ التضييق الخاص يتوقّف على ثبوت خصوصيّة وارتباط بين المفهومين الاسميين ، بحيث ينشأ منه التضييق الخاص ، فيصحّ استعمال الحرف فيه ، فلا يحصل تضييق مفهوم زيد بكونه في الدار إلاّ بتحقيق الإرتباط والنسبة الخاصّة بينه وبين الدار ، فيعبّر عن ذلك التضييق بالحرف ، وعليه ، فاستعمال الحرف في صفات الباري

يتوقف على ثبوت النسبة والإرتباط بين الصفة والذات ، كي يتحقق التضييق المعبر عنه بالحرف ، فيرجع الإشكال كما هو .

٣ - ثم إنه بناءً على أن يكون الموضوع له في الحروف هو التضييق ، يكون معنى الحرف من المعاني الإيجادية ، وهو الأمر الذي فرأ منه ، والوجه في كونه إيجادياً : إن المفروض وضع الحروف لواقع التضييق ، لكنه مسبب عن النسبة والربط ، وقد عرفت إيجادية الربط والنسبة ، وأنها تحصل في ذهن السامع بنفس اللفظ ، فكذلك التضييق يكون إيجادياً يحصل في ذهن السامع بواسطة اللفظ باعتبار تبعية وجوده لوجود النسبة ، وهي معنى إيجادي .

٤ - وأما ما ذكره في (المحاضرات) من الوجوه المعتمدة لهذا المبنى ، فكلها مردودة . فبطلان الوجوه الأخرى لا يعني صحة هذا الوجه وتعيينه . واختيار التعهد في حقيقة الوضع لا يقتضي كون الموضوع له في الحروف هو التضييق ، بل هذا المبنى في وضع الحروف - بناءً على تماميته - يصلح على جميع المباني في حقيقة الوضع . والقول بهذا المبنى لا يصح استعمال الحرف في جميع الموارد ، بل الإشكال الذي وجهه على مبنى المحقق الإصفهاني والمحقق النائيني من عدم صحة استعمال الحرف في صفات الباري يتوجه على هذا المبنى أيضاً . ودعوى الإرتكاز مجازفة .

* رأي المحقق البروجردى

وقال السيد البروجردى طاب ثراه : إنه لابد من البحث عن حقيقة المعنى الحرفي على ضوء الأمر الواقع ، فما هو واقع الحال في مثل : سرت من البصرة إلى الكوفة ؟

إن الواقع في هذا المثال وجود أمور في الخارج ، ووجود معاني لا في

الخارج .

أما الامور الموجودة في الخارج فهي :

- ١ - السير .
- ٢ - الفاعل .
- ٣ - البصرة .
- ٤ - الكوفة .

فأما الامور الاخرى ، التي هي معاني غير موجودة في الخارج ، بل هي موجودة بالوجود الإندكافي فهي :

أ - إن السير الموجود في الخارج ليس هو مطلق السير ، بل هو سير صادر من هذا الفاعل الخاص المعين ، وهذا حيث صدوري ، لا يمكن انكاره ، لكنه من ذلك في الكلام ولا خارجية له .

ب - إن السير الموجود في الخارج له جهة ابتداء ، فإنه من البصرة ، وهذا حيث شروعي .

ج - إن السير الموجود في الخارج له جهة انتهاء ، فإنه إلى الكوفة ، وهذا حيث انتهائي .

فظهر أن في مثالنا سبعة معان ، أربعة منها خارجية وثلاثة اندكافية ، والخارج ظرف وجود كل هذه المعاني على هذا الشكل والترتيب الخاص .

لكن ما يتصور ويأتي إلى الذهن من هذا الكلام تارة يكون على طبق الموجود في الخارج ، وأخرى يرى الذهن كل واحد من تلك المعاني الخارجية والإندكافية مستقلاً عن غيره . فإن رآها على النحو الأول فقد رآها مرتبطة ، وإن رآها على النحو الثاني فلا ارتباط بينها ، ولولا ما يوجد بينها

الإرتباط بفعل الذهن ، فإنه يرى « سيراً » و « فاعلاً » و « بصرة » و « كوفة » و « حيث شروع » ... وهكذا .

وعلى الجملة ، إن هذه المعاني تارة : تأتي إلى الذهن كما هي مرتبطة في الخارج ، واخرى : تأتي إلى الذهن متفرقة مستقلة بلا ارتباط فيما بينها ، فهي بحاجة إلى ما يحقق الإرتباط فيما بينها .

قال : فما كان بحسب اللّحاظ الأول [يعني اللّحاظ المطابق للخارج] رابطةً بالحمل الشائع ، يصير بحسب اللّحاظ الثاني مفهوماً مستقلاً يحتاج في ارتباطه بالغير إلى رابط .

وقال : إن وجدت في الذهن على وزان وجودها الخارجي يكون معنىً أدوياً ، وإن انتزع عنها مفهوم مستقل ملحوظ بحياله في قبال مفهومي الطرفين ، يصير مفهوماً اسمياً^(١) .

نقد الشيخ الاستاذ

ذكر شيخنا الاستاذ دام بقاءه معلقاً على قول السيد البروجردي : بأن ما كان بحسب اللّحاظ الأول رابطةً ، يكون باللّحاظ الثاني معنىً اسمياً ، فقال : هل المراد أنه هو نفسه يصير معنىً اسمياً أو غيره ؟ ظاهر الكلام أنه نفسه ... وحينئذٍ يستلزم القول بأن الذات الواحدة تصير بلحاظٍ شيئاً وبلحاظٍ آخر شيئاً آخر ، وهذا معناه ورود الإستقلال وعدمه على الشيء واحد ، وهو عين مبنى المحقق الخراساني صاحب (الكفاية) .

فكان على السيد البروجردي أن يوافق على مبنى صاحب (الكفاية) ، لكنّه يرى الإختلاف الجوهرى بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي .

* رأي المحقق الإصفهاني

إن المعنى الحرفي عبارة عن النسبة الخاصة الموجودة في مورد تحقّقها ، فالحروف والهيات موضوعة للروابط والنسب الخاصة الموجودة في أنحاء المنسوبات المختلفة والمرتبطة المختلفة^(١) .

توضيحه : إن الوجود ينقسم إلى :

١ - الوجود الجامع لجميع النفسيات ، وهو الله عزّ وجلّ ، فإنهم يقولون بأنّه وجود في نفسه بنفسه لنفسه .

٢ - الوجود في نفسه لنفسه بغيره ، وهو الجوهر .

٣ - الوجود في غيره لغيره بغيره ، وهو العرض .

وفي مقابلها : الوجود الذي لا نفسية له أصلاً ، وجميع أنحاء النفسيات مسلوبة عنه ، بل نفسيته بالطرفين ووجوده في الغير ، وهذا الوجود غير محمول على شيء من الماهيات ، وإنما هو وجود شيء لشيء ، بخلاف وجود الجوهر ، ووجود العرض ، فإنه وجود محمولي ، نقول : العقل موجود ، القيام موجود ، أما مفاد كان الناقصة : كزيد كان قائماً ، فإنه وجود غير قابل للحمل على موضوع ، إنه ليس بكون شيء ، بل هو كون شيء - أي القيام - لشيء وهو زيد ، فهو كون رابط ، ووجود قائم بوجودين .

وعلى الجملة ، ففي الوجودات الخارجية وجود شيء ، وجود شيء لشيء ، والأوّل وجود محمولي دون الثاني .

وكذلك الحال في المعاني ، فإن هناك معنى قائماً بنفسه ، ومعنى غير قائم بنفسه بل ذاته التعلّق بالغير والقيام بالطرفين ، وهذا القسم هو حقيقة

(١) نهاية الدراية ٥١/١ ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام .

النسبة ، إذ النسب في جميع القضايا ذاتها التعلُّق والقيام بالمتسبين ، إذ بمجرد فرض وجود للنسبة في قبال المتسبين يلزم احتياجها إلى النسبة ، وهذا الثالث يحتاج إلى نسبة ، وهكذا .

فوزان حقيقة النسبة وزان الوجود الرابط ، فكما أن في ذات الوجود الرابط التعلُّق وعدم النفسية ، فكذا قد وقع التعلُّق وعدم الإستقلال في ذات النسبة . ومعاني الحروف من هذا القبيل .

إن النسبة التي تحصل بين زيد والقيام في زيد القائم - الذي هو مركب ناقص - هي مدلول هيئة زيد القائم .

والنسبة الحاصلة في زيد قائم - التي هي جملة خبرية - مدلول هيئة الجملة الاسمية .

والنسبة الحاصلة بين السير وبين المتكلم هي مدلول هيئة سرت .

والنسبة الحاصلة بين السير والبصرة - نسبة ابتدائية - هي مدلول كلمة « من » الموجودة في الكلام .

والنسبة الحاصلة بين زيد والدار - نسبة الظرفية - مدلول لفظة « في » .

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

وأتضح أن المعنى الحرفي هو الواقع الذي يتحقق به الربط بين أجنبيين ، فهذا الواقع هو معنى الحرف ، وهو غير مفهوم لفظ النسبة ، وغير مفهوم لفظ الربط ، بل بين مفهوم الربط وواقعه ومصداقه تباين ، لأن مفهوم الربط مفهوم اسمي ، محتاج إلى الربط ، مستقل في التعقل ، بخلاف واقع الربط ومصداقه ، فهو معنى حرفي .

إن هذه النسبة موجودة في جميع القضايا ، كقولنا : زيد موجود ، وهي

مفاد كان التامة ، وكان زيد موجوداً ، وهي مفاد كان الناقصة ، فلا يقال لا نسبة في مفاد كان التامة ، ففي كلتا القضيتين المعنى الحرفي - وهو النسبة - موجود ، لأن المعنى : زيد له القيام ، وزيد كان له القيام ، فهذه اللام تجعل زيدا منسوبا إلى القيام .

الكلام على الاشكالات

والإشكالات التي أوردت على هذا المبنى هي :

أولاً: إنه دائماً توضع الألفاظ على المعاني ، لأن المعاني هي التي تدخل الذهن ، وإذا كانت الحروف موضوعة للوجودات الرابطة ، لزم انتقال الوجود إلى الذهن ، وقد تقرّر في محله أن الوجود لا يدخل الذهن ، فليس معنى الحروف هو الوجود الرابط . وبعبارة اخرى : الألفاظ موضوعة للماهيات ، والوجود الرابط لا ماهية له ، فلا ينتقل إلى الذهن بواسطة الإستعمال معنى ، لأن الماهية ما يقال في جواب ماهو ؟ وهذا لا بد وأن يكون معنى مستقلاً في المفهومية متعلقاً ، وليس الوجود الرابط مستقلاً في التعقل ، فهو فاقد للماهية ، فلا يقبل الإحضار في الذهن ، إذن ، ليس هو الموضوع له الحرف .

وفيه : ليس الموضوع له الحرف وجود الرابط ، بل واقع الربط ، وواقع الشيء غير وجود الشيء ، فالموضوع له « من » - مثلاً - واقع النسبة الابتدائية لا وجودها .

وثانياً : إذا كان الموضوع له واقع النسبة ، فإنه يلزم في جميع موارد عدم وجود النسبة أن يكون الإستعمال في غير الموضوع له ، والحال أننا لا نجد أية عناية في تلك الموارد ، فينكشف أنه ليس الموضوع له واقع النسبة . مثلاً : في « وجود الباري في نفسه واجب » توجد لفظة « في » ولا فرق بينها [في هذا

المورد ، الذي لا توجد فيه نسبة ، إذ لا نسبة بين الباري والظرفية [وبين المورد الذي توجد فيه النسبة ، مثل « زيد في الدار » .

وفيه : إنه في مثل « وجود الباري في نفسه واجب » لا توجد نسبة في الخارج ، لكن هي موجودة في الذهن ، وإلا لم يصح القول بأن العلم ثابت لله ، فالذهن هو الذي يُوجد النسبة ، وكذلك الحال في مثل « الإنسان إنسان » حيث أن الذهن يجرد الإنسان من الإنسانية ثم يحمل الإنسان عليه ، وإلا فليس يصح الحمل ، لأنه في الخارج إلا الإنسان .

أقول :

هذا الذي ذكرناه هو خلاصة ما ذكره شيخنا في الدورة السابقة إشكالاً وجواباً .

لكنه في الدورة اللاحقة ، تعرض للإشكاليين وأجاب عنهما بتفصيل أكثر وبيانٍ أوسع ، ولإشكال ثالث موجود في (المحاضرات) أيضاً ، وأجاب عنه بالتفصيل كذلك ... ونحن نذكر عمدة المطالب بنحو الإيجاز .

* إشكال (المحاضرات)

إنه لا دليل على نظرية وجود الرابط سوى البرهان الذي يقولون بأن وجود الجوهر معلوم متيقن ، وكذا وجود العرض ، ولكن وجود العرض للجوهر مشكوك فيه ، وتعلق اليقين والشك بشيء واحد في آنٍ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ محال ، إذن ، متعلق اليقين هو وجود الطرفين ومتعلق الشك وجود العرض للجوهر ، فهذا وجود ثالث ، إذن ، تحقق « الوجود في نفسه » وهو الجوهر والعرض ، و « الوجود لا في نفسه » وهو الوجود الرابط ، في قبال وجود الجوهر والعرض .

فأورد عليه في (المحاضرات) بأنَّ تحقُّق اليقين والشك في الذهن لا يكشف عن تعدّد متعلّقيهما في الخارج ، فإن الطبيعي عين فرده ومتحد معه خارجاً ، ومع ذلك يمكن أن يكون أحدهما متعلّقاً لصفة اليقين والآخر متعلّقاً لصفة الشك ، كما إذا علم إجمالاً بوجود إنسان في الدار وشك في أنه زيد أو عمرو ، فلا يكشف تضادّهما عن تعدّد متعلّقيهما بحسب الوجود الخارجي ، فإنهما موجودان بوجود واحدٍ حقيقة ، وذلك الوجود الواحد من جهة انتسابه إلى الطبيعي متعلّق لليقين ، ومن جهة انتسابه إلى الفرد متعلّق للشك .

وما نحن فيه من هذا القبيل ، فإن متعلّق اليقين هو ثبوت طبيعيّ للبياض للجدار ، ومتعلّق الشك هو ثبوت حصّةٍ خاصّةٍ من البياض للجدار ، فليس هنا وجودان تعلق اليقين بأحدهما والشك بالآخر ، بل وجود واحد حقيقة ، مشكوك فيه من جهةٍ ومتيقّن من جهةٍ أخرى .

وتلخّص : إن الممكن في الخارج إما جوهر أو عرض ، وكلّ منهما زوج تركيبّي ، أي مركّب من ماهيّة ووجود ، ولا ثالث لهما . والمفروض أن الوجود الرابط سنخ وجود لا ماهيّة له ، فلا يكون لا من الجوهر ولا من العرض ، وليس في الخارج إلا الجوهر والعرض .

مناقشة الاستاذ

قال شيخنا دام بقاءه : إن هذا الإشكال ناشيء من عدم ملاحظة كلمات أهل الفن .

إن كان المقصود أنهم يقولون بأنَّ هناك في الخارج للعرض وجوداً غير وجوده للجوهر - كما في كلمات البعض - فالإشكال وارد ، لكنّ أعيان أهل الفن لا يقولون مثل هذا الكلام ، ولا حاجة لنقل كلماتهم بالتفصيل ، وإنما

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

يعني : إنه ليس في الخارج إلا وجود واحد ، ولكنّ هذا الوجود الواحد يتعدّد بالإعتبار ، وهذا الإعتبار الذي يسبب التعدّد يكون في قضيتين نحن نشكّلهما .

إحدهما : قضية هل البسيطة التي يُسئل فيها عن وجود البياض ، فهذا اعتبارٌ ، ويقال في الجواب : البياض موجود .
والثانية : قضية هل المركبة ، حيث يُسئل فيها عن ثبوت البياض للجدار ويقال مثلاً : هل الجدار أبيض ؟ فهنا قد جعلنا الوجود محمولاً ، فنقول في الجواب : الجدار موجود له البياض .

فالتعدّد إنما جاء من ناحية الإعتبار ، وإلا ففي الخارج ليس إلا وجود واحد ، هذا الوجود الواحد الذي كان قابلاً لأن يكون باعتبار ممّا محمولاً على ماهية العرض ، كما في قولنا : البياض موجود ، ولأن يكون باعتبار ممّا رابطاً في القضية التي نشكّلها نحن ونقول : الجدار موجود له البياض ، ولأن يقع مفاداً لأحد الأفعال الناقصة ، كأن نقول : الجدار كان له البياض ، أو يكون له البياض . وهكذا .

(١) الأسفار ٣٣١/١ ط مكتبة المعصومي .

وفي (الأسفار) في فصلٍ قبل المواد الثلاث يقول :

« وأما الوجود الرباطي الذي هو احدى الرابطتين في الهلئية المركبة ، فنفس مفهومه يباين وجود الشيء في نفسه . وفي قولنا : « البياض موجود في الجسم » اعتباران ، اعتبار تحقق البياض في نفسه وإن كان في الجسم ، وهو بذلك الإعتبار محمول بهل البسيطة ، والآخر إنه هو بعينه في الجسم ، وهذا مفهوم آخر غير تحقق البياض في نفسه ، وإن كان هو بعينه تحقق البياض في نفسه ملحوظاً بهذه الحيثية ، وإنما يصح أن يكون محمولاً في هل المركبة «^(١) . وفي هذا الكلام أيضاً تصريح بما تقدّم ، فإنه يقول بأن الوجود الرباطي يكون في الهلئية المركبة . والهلئية المركبة ليست في الخارج .

وعلى الجملة ، فإن المستشكل لو لاحظ هذه الكلمات وتأمل فيها لما أشكل بما ذكر .

وكذلك كلمات المحقق اللاهيجي ، الصريحة في أن الوجود الرباطي إنما هو في التصديقات المركبة الإيجابية ، فموطن الوجود الرباطي لا علاقة له بالخارج ... فإنه ليس الكلام عن تعدد الوجود في الخارج ، نعم صرح بذلك بعضهم ، لكن هؤلاء ليسوا ممن يعتمد على كلامهم في الفلسفة .

وتحصل :

إن الوجود الرباطي في القضايا والنسب الموجودة في القضايا هو مدلول الحرف .

فالإشكال مندفع .

ويعد :

فلو فرضنا عدم وجود الوجود الرابط في عالم من العوالم أصلاً ، فهل ينهدم بذلك أساس هذه النظرية ، أعني نظرية كَوْن الحروف موضوعاً للنسب ؟

كلاً ...

إنما كان ينهدم لو قال المحقق الإصفهاني بأن معاني الحروف هي النسب ، والنسب ليست إلا الوجود الرابط . لكن هذا المحقق وغيره يقولون بأن الوجود الرابط أحد أقسام النسبة ، وأنه يتمحق في الهليّة المركبة فقط ، فلو افترضنا أن الوجود الرابط غير موجود أصلاً ، فإن انتفاء وجوده لا يستلزم انتفاء النسبة .

لقد صرّح في (الأسفار) بأن الوجود الرابط غير متحقق في تمام العقود . والحال أن النسبة متحققة في تمام العقود . وعلى هذا ، فالنسبة بين « الوجود الرابط » وبين « النسبة » هي العموم والخصوص المطلق .

وكذا صرّح المحقق السبزواري في (حاشية الأسفار) حيث قال : « الوجود الرابط إنما يكون في القضايا الموجبة المركبة فقط ، وليس متحققاً في كل القضايا » .

فظهر سقوط الإشكال المتقدم .

* وأما الإشكالان الآخران ، فقد تكلم عليهما الاستاذ في الدورة اللاحقة ، وأجاب عنهما كذلك ، إلا أنه فصل الكلام على الأول منهما ، وهذه خلاصة ما أفاده دام بقاءه :

مناقشة الاستاذ

قال : لقد قسّم المحقق الإصفهاني في (نهاية الدراية) النسبة إلى ثلاثة

أقسام : الأول : النسبة التي تكون في القضايا التي هي مفاد هل البسيطة ، والثاني : النسبة التي تكون في القضايا التي هي مفاد هل المركبة ، قال : وهذا هو الوجود الرابط ، ومنه يظهر أن الوجود الرابط ليس عين النسبة كما جاء في كلمات بعضهم . والثالث : النسبة التي تكون من لوازم ومقومات الأعراض النسبية ، مثل مقولة الأين التي مقومها النسبة التي بين زيد والدار ، وهو يرى وجود هذه النسبة في الخارج .

فموطن الوجود الرابط هو القضايا والعقود والموجبات الحملية المركبة . فظهر أن للنسبة أنحاء ثلاثة ، منها : ما يوجد في الذهن ، وهو النسبة في جواب هل البسيطة ، ومنها : ما يوجد في الخارج وهو المقوم للأعراض النسبية ، ومنها : ما يكون بالإعتبار ، وهو الوجود الرابط ، وهو ما يقال في جواب هل المركبة ، فوجود الوجودات الثلاثة : الجوهر والعرض والنسبة ، إنما هو في نحوين من الأنحاء الثلاثة ، مع الفرق في موطن الوجود فيهما ، ففي أحدهما هو الذهن ، وهو ما يقال في جواب هل البسيطة ، وفي الآخر هو الخارج ، وهو الذي في الأعراض النسبية .

ثم نقول : هل للوجود الرابط ماهية أو لا ؟

يقول المستشكل : لا ماهية له .

وفيه : إن الوجود الرابط وجود إمكاني ، والوجود الإمكاني يستحيل أن ينفك عن الحدّ ، وإذا استحال انفكاكه عن الحدّ استحال انفكاكه عن الماهية . لكن المهمّ هو : إن الوجود الرابط كما أنّه متقوم بالغير وجوداً ولا استقلال له في الوجود ، كذلك هو غير مستقل في حدّ ذاته ، فالوجود الرابط ذات غير مستقلة ، ماهية غير مستقلة ، فله ذات وماهية ، لكنّ بلا استقلال ،

وفي كلمات القوم إشارة إلى هذا أيضاً ، وكلام المحقق الإصفهاني في مواضع عديدة من كتابه يثبت هذا الذي ذكرناه :

يقول في (نهاية الدراية) راداً على صاحب (الكفاية) : « المعنى الحرفي - كأنحاء النسب والروابط - لا يوجد في الخارج إلا على نحو واحد ، وهو الوجود لا في نفسه ، ولا يعقل أن يوجد معنى النسبة في الخارج بوجود نفسي ، فإن القابل لهذا النحو من الوجود ما كان له ماهية تامة ملحوظة في العقل ، كالجواهر والأعراض »^(١) .

فهذا الكلام صريح في أن النسبة موجودة بالوجود الرابط ، فلو كانت النسبة نفس الوجود الرابط ، فنفس الوجود غير قابل لأن يوجد ، فالمعنى الحرفي معنى قابل لأن يوجد لكن لا بالوجود النفسي ، والوجه في ذلك : إن ما يقبل الوجود النفسي هو ما يقبل الماهية التامة .

فهو رحمه الله ينفي الماهية التامة ويثبت الماهية الناقصة ، والمراد من الماهية الناقصة هو الماهية المتقومة بالطرفين .

ويقول : « والصحيح تنظيرهما بالوجود المحمولي والوجود الرابط » .
فهو جعل المعنى الاسمي نظير الوجود المحمولي ، والمعنى الحرفي نظير الوجود الرابط ، فلو كان المعنى الحرفي نفس الوجود الرابط فما معنى تنظيره به .

ويقول : « مع أن من البديهي أن حقيقة النسبة لا توجد في الخارج إلا بتبع وجود المتسبين من دون نفسية واستقلال أصلاً ، فهي متقومة في ذاتها بالمتسبين لا في وجودها فقط » .

(١) نهاية الدراية ٥١/١ - ٥٢ ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام .

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

ويقول : « وأما حقيقة المعنى الحرفي والمفهوم الأدوي فهو ما كان في حد ذاته غير استقلالي بأي وجود فرض » .

أي : الذات - سواء فرضت بالوجود الذهني أو الخارجي - غير استقلالية ، وقد تصوّر المستشكل أن معنى الحرف منحصر بالوجود والوجود غير مستقل ، وبين هذا وكلام المحقق الإصفهاني فرق كبير .

وتلخص : إن معنى الحرف ذات غير مستقلة في وجودها ، سواء في وعاء الذهن أو وعاء الخارج ، والمستشكل تصوّر أن المعنى هو الوجود غير المستقل ذهنياً وخارجاً .

ثم إن المحقق الإصفهاني ملتفت إلى الإشكال بأن الإلتزام بكون وضع الحروف للنسب يتنافى مع المبني ، وهو أن الألفاظ غير موضوعة للوجودات ، ولذا يقول في كتاب (الاصول على النهج الحديث) : « ولا يخفى عليك : إن ما ذكرنا في حقيقة المعنى الحرفي لا ينافي ما قدّمناه في الوضع ، من أن طرفي العلقه الوضعية طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى ، فإن المراد هناك عدم دخل الوجود العيني والوجود الذهني في الموضوع وفي الموضوع له ، وإن كان الموضوع له ماهية شخصية كما في الأعلام » .

أي : لا يتوهم أن ألفاظ الحروف إن كانت موضوعة للنسب ، فهو ينافي المبني في وضع الألفاظ . قال : « فالنسبة الحقيقية وإن كانت متقومة بطرفيها الموجودين عيناً أو ذهنياً ، إلا أن الموضوع له ذات تلك النسبة المتقومة بهما ، من دون دخل لوجود طرفيها في كونها طرفاً للعلقة الوضعية ، وإن كان لهما

دخل في ثبوتها ... «^(١) .

وتلخص :

إن معاني الحروف ليس هو الوجود الرابط ، بل الموجود بالوجود الرابط ، وقد وقع الخلط بينهما في كلمات المستشكل ، واتضح بطلان القول بأن الوجود الرابط لا ماهية له ولا ذات .

بل للحرف ماهية ، لكنها ناقصة ، بمعنى أنها متقومة بالطرفين ، فلا تكون قابلة للإحضار في الذهن إلا مع الطرفين .

إن الذي يدخل الذهن هو الماهية وليس الوجود ، إذ الوجود إما ذهني أو خارجي ، فدخول الوجود الذهني يستلزم اجتماع المثليين ، ودخول الوجود الخارجي يستلزم اجتماع المتقابلين ، فالوجود غير قابل لدخول الذهن ، وهذا ما صار سبباً للإشكال المتقدم ، إذ جعل المعنى الحرفي الوجود الرابط ، فوق الإشكال .

إن الذي يدخل في الذهن هو الماهية ، والماهية تارة تكون بحيث تدخل بنفسها ، وتارة تدخل مع غيرها ، فالنسبة بين زيد والدار ، وكونه فيها المدلول بلفظ « في » هذا المعنى ليس هو الوجود بالوجدان ، لكن دخوله في الذهن لا يكون إلا بوجود زيد والدار معه .

فهذا هو مطلب القوم ، والإشكال المذكور غير وارد عليه .

تنبيه

قد تقدم أن ظاهر كلماتهم أو صريحها أن النسبة بين « النسبة »

(١) الاصول على النهج الحديث (بحوث في الاصول) : ٢٦ ط جامعة المدرسين .

و«الوجود الرابط» هو نسبة العام والخاص ، وأنّ الوجود الرابط مختص بالهليّات المركّبة .

لكن المحقق الإصفهاني يصرّح في موضع آخر بأنّ النسب والروابط موجودة بوجود رابط ، فكيف الجمع بين الإختصاص المذكور وبين كون النسب موجودة ؟

قال الاستاذ : بأنّ هذا الإختلاف موجود في كلمات صاحب الأسفار والسيزواري أيضاً ، وهذا هو الموجب لاختلاف كلمات الاصوليين .

فمثلاً : يقول السيزواري في حاشية (الأسفار) تعليقاً على قول الماتن بأن إطلاق الوجود على الوجود في نفسه والوجود الرابط هو بنحو المشترك اللفظي ، يقول هناك^(١) : لو لم يكن للنسبة وجود لانعدم التمييز بين القضية الصادقة والكاذبة ، حيث يقال في التمييز بينهما إن الخبر لو كان له مطابق فهو صادق وإلا فكاذب ، والمطابق وغير المطابق إنما هو للنسبة ، فالنسبة موجودة لا محالة .

ويقول السيزواري في مبحث الجواهر والأعراض ، في مقولة الأين ، في حاشية (شرح المنظومة) ردّاً على اللاهيجي وغيره القائلين بأنّ الأين عبارة عن نسبة الشيء إلى المكان ، يقول : إن هذا باطل ، لأنّ النسبة من الإعتباريات ، فلو كان الأين هو نسبة الشيء إلى المكان ، لزم أن تكون مقولة الأين اعتبارية^(٢) .

فظهر أنّ بين كلماتهم تهاوتاً واضحاً .

(١) الأسفار ٨٠/١ ط مكتبة المصطفوي .

(٢) شرح المنظومة : ٣٩١ ط دار المرتضى .

وقد يمكن رفع هذا التناقض والتهافت بأن يقال :

إن قولهم بعدم وجود الوجود الرابط في الخارج ، ناظرٌ إلى غير الأعراض النسبية ، كما بين الجدار والبياض ، فإنه لا نسبة بين ذاك الجوهر وهذا العرض ، إلا أنه في الإعتبار يربط بينهما ويقال : الجدار أبيض ، أي : كائن له البياض ، أما في الخارج فالوجود واحد ، إذ الوجود الذي هو وجود البياض هو وجود للجدار أيضاً .

وقولهم بالوجود الخارجي للنسبة بالوجود الرابط ، يقصدون منه الأعراض النسبية ، حيث أن النسبة مقومة للعرض ، وإذا كان العرض موجوداً خارجاً استحال أن لا تكون النسبة موجودةً خارجاً .

وليرجع إلى كلام صاحب (الأسفار) بضميمة كلام ملا إسماعيل في (حاشية الشوارق) .

إشكال الاستاذ على نظرية المحقق الإصفهاني

أفاد شيخنا الاستاذ بعد رد ما ذكره عن (المحاضرات) بأن نظرية المحقق الإصفهاني هي أحسن ما قيل في المقام .

ثم ذكر تأملاً فيه فقال : إذا كان الموضوع له الحرف هو حقيقة النسبة ، فكل نسبة جزئية هي موضوع له الحرف ، وكان هناك معنى اسمي تفهم تلك الجزئيات بواسطته ، فكيف يمكن وجود جامع بين حيثيات متباينة ؟

وأيضاً : إذا كان الموضوع له « في » - مثلاً - حقيقة النسبة ، وأن الذي يدخل الذهن من هذا اللفظ معنى واحد في أي استعمال ، والإختلاف إنما هو من ناحية الطرفين ، كما نقول : زيد في الدار ، وعمر في المدرسة ، فما معنى قولهم : الموضوع له واقع كل نسبة نسبة منفردة ؟

قال : فهذان إشكالان لا ينحلان .

هذا في الدورة السابقة .

وأما في الدورة اللاحقة ، فقد تكلم على هذه النظرية بالتفصيل ، وسيُتضح ذلك من خلال بيان مختاره دام ظلّه ، وموارد الإفتراق بينه وبين أنظار الأعلام .

رأي شيخنا الاستاذ في معاني الحروف

قال دام ظلّه : ليس مختارنا مبنى المحقق الإصفهاني على إطلاقه ، ولا

مبنى الميرزا على إطلاقه ، وبيان ذلك :

إن الحروف تنقسم إلى أقسام ، (فمنها) الحروف التي تستعمل في موارد الأعراض النسبية ، كقولنا : زيد في الدار وعمرو على السطح ، وهكذا ... فإن هذه الجمل تشتمل على مفاد « أست » بالفارسية ، هو مدلول هيئة الجملة الاسمية ، وعلى معنى واقعي ، وهو ظرفية الدار لزيد مثلاً ، يحكي عنه « في » فإن الظرفية ، وكذا الفوقية ، وهكذا - أمر واقعي موجود ، وليس ممّا يصنعه أو يعتبره الذهن ، غير أنّ « في » تدلّ على تحقّق هذا الأمر الواقعي في مورد « زيد » و « الدار » وتفيد الربط بينهما ، ذلك الربط الخاص الذي هو ظرفية الدار لزيد ، كما هو الحال تماماً في مثل عمرو على السطح ، في معنى الفوقية ، وغير ذلك .

فهذا القسم من الحروف موجدة بهذا المعنى ، أي : موجدة للربط بين المفاهيم بما لها من الحكاية عن الواقع ، فالنسبة موجودة حقيقة ، وليست بأمر اعتباري ، وقد كان هذا منشأ الإشكالات المذكورة في (المحاضرات) والتي أوضحنا اندفاعها كلّها .

وتلخص : إن قسماً من النسب في المعاني الحرفية متحققة ، والحروف في هذا القسم تكون حاكية عن النسب ، مثل نسبة الظرفية بين الدار وزيد ، والإستعلائية بين عمرو والسطح ، والإبتدائية بين السير والكوفة ، وهكذا .
وقد تكون هذه الحروف مفيدة للنسب ، ولكن لا تحقّق لتلك النسب في الخارج ، وإنما في الذهن فقط ، كما في قولنا : « شريك الباري في نفسه ممتنع » فإن « في » هذه مفيدة لمعنى الظرفية أيضاً ، لكنها ظرفية تعملية وبتصرف من الذهن ، فلها مفاهيم ، لكن موطنها الذهن فقد توجد هناك وقد لا توجد .

وبما ذكرنا في معنى هذا القسم ظهر : أن مداليل هذه الحروف - في مثل زيد في الدار ونحوه - ليست محصورة بأفق الإستعمال - كما نقله بعض تلامذة الميرزا النائيني عنه - بل هي امور خارجية ، وتلك الحروف حاكية عنها .
(ومنها) الحروف غير الحاكية عن نسبة ، مثل حرف النداء ، فإنه لا نسبة بين المنادي والمنادى تحكي عنها كلمة « يا » بل هي موجودة للنسبة وفقاً للمحقق النائيني ، فما ذكره حق في هذا القسم من الحروف ، ويصح تسميتها بالإيجادية بهذا الإعتبار ، فلفظة « يا » - مثلاً - توجد النسبة الندائية بين المنادي والمنادى .

(ومنها) الحروف التي لا تدلّ على النسبة ، لا حكاية ولا إيجاداً ، مثل « اللام » التي للعهد الذهني ، فإنه لا استقلال لمعنى « أل » بل هو قائم بالغير ، وذلك المعنى هو التعريف ، وهذا ما نصّ عليه الخواجة في (أساس الإقتباس) . وعلى الجملة ، فمدلول هذا الحرف هو الخصوصية التي توجد الذهن لمدخوله ، وهي كونه معرفة في قبال النكرة .

فظهر أن المختار لدى الاستاذ دام بقاءه هو التفصيل بين الحروف ، فلا هي إخطارية مطلقاً ، ولا هي إيجادية مطلقاً .

إلا أن الذي لابد من التنبيه عليه والإلتفات إليه هو : أنه هل يوجد في كل مورد يكون الحرف إخطارياً ولمعناه خارجية أمران ، أحدهما : العرض النسبي ، والآخر النسبة ، وكل منهما موجود في الخارج ، بأن يكون في « زيد في الدار » مثلاً ظرفية قائمة بالدار ومظروفية قائمة بزيد ، وإلى جنب ذلك توجد نسبة بين « الدار » و « زيد » هي مدلول « في » ؟

قيل : نعم . وهو للمحقق الإصفهاني ونسبه إلى أهل التحقيق .

وقيل : الموجود في الخارج ليس إلا الظرفية والمظروفية ، وأما النسبة فهي من صنع الذهن ، وهذا هو المستفاد من كلمات صاحب (الكفاية) .
وقيل : إن الموجود في الخارج هو النسبة فقط ، وهو المستفاد من كلمات الخواجة في تعريف الأين .

وتوضيح كلام المحقق الإصفهاني هو : أنه في الأعراض النسبية يوجد سنخان من المعنى ، أحدهما : الهيئة الحاصلة من كون الشيء في المكان ، في مقولة « الأين » ومن كونه في الزمان ، في مقولة « متى » وهكذا . والآخر : هو معنى الحرف الموجود بوجوده لا في نفسه - وقد ذهب هذا المحقق إلى أن للوجود درجات ، أقواها وجود الجوهر ، ثم وجود الأعراض غير النسبية مثل « الكيف » ثم وجود الأعراض النسبية مثل « الأين » و « متى » ثم وجود الإضافة ، وأضعف منها وجود النسبة - وبناءً على ما ذكره ، ففي مثل « زيد في الدار » يوجد :

الجوهر : زيد والدار . وأعراض غير نسبية قائمة بالدار وبيزيد ، وعرضان

نسيان ، ونسبة .

وكل هذه لها وجود في الخارج .

لقد حصلت من كون زيد في الدار هيئة لزيد هي من مقولة الأين ، وحصلت إضافة هي مظهرية زيد بالنسبة إلى الدار ، وظرفية الدار بالنسبة إلى زيد . فتحقق « أين » و « إضافة » وهناك أيضاً « نسبة » هي نسبة زيد إلى الدار .

ويضيف المحقق المذكور أن بين « الظرفية » وبين « النسبة » التي هي معنى « في » - الموجودين خارجاً - تبايناً ، لأن الظرفية من مقولة الإضافة ، وهذه المقولة في ذاتها وحدها وتعريفها مستقلة ، وكذا في وجودها وإن كان قائماً بالغير ، لأنه وجود محمولي ونفسي : أما « النسبة » التي هي مدلول « في » فهي غير مستقلة لا في ذاتها ولا في وجودها .

وعلى هذا ، فليست النسبة بين « الظرفية » وبين « النسبة » نسبة الكلّي إلى الفرد ، ولا العنوان إلى المعنون ، وذلك : لأن فرد « الإضافة » له وجود محمولي ، ولكن أنحاء النسب فوجودها وجود رابط ووجود لا في نفسه ، ولأن العنوان يكون دائماً حاكياً عن المعنون ، والظرفية لا حكاية لها عن النسبة .

فليست النسبة بينهما نسبة العنوان إلى المعنون ولا الكلّي إلى الفرد .

وبما ذكرنا ظهر أيضاً : إن المعاني الحرفية وجودات هي أضعف جميع الوجودات ، لأنه وجود في الغير ، ولا يقبل الحمل بالإستقلال على معنى ، وإنه لا معنى له بدون طرفيه ، وما يكون كذلك يكون ناقصاً في معنويته ؛ بخلاف الإضافة ، فإنها في حدّ معنويتها ليست ناقصة .

هذا تمام كلام هذا المحقق .

النظر في كلام المحقق الإصفهاني

وأفاد شيخنا الاستاذ - بعد أن ذكر كلام المحقق الإصفهاني - في بيان مختاره في المقام : بأنه لا يوجد في مورد الحروف التي مداليلها الأعراض النسبية مثل «في» و «إلى» و «على» إلا معنى واحد ، فلا يتبادر إلى الذهن من لفظة «من» - مثلاً - معنيان متباينان أحدهما الإبتداء والآخر معنى «من» ، ولا يتبادر من «في» معنيان متباينان أحدهما الظرفية والآخر مدلول «في» وهكذا ، بل ليس هناك إلا معنى واحد ، هو في مورد استعمال الحرف آلي وفي مورد استعمال الاسم استقلالي ، والمعنى في «على» و «الإستعلاء» وفي «من» و «الإبتداء» واحد ، وكذا في أمثالهما ، ولا تغاير فضلاً عن التباين .
فما ذكره مخدوش بالوجدان .

إنه لا ريب في إفاضة «في» في قولنا : زيد في الدار : كون زيد في هذا المكان الخاص ، فهو معنى زائد على الكون العام والمكان المطلق ، فبواسطة هذا الحرف تحقّق الظرفية والمظروفية بالإعتبار من الذهن ، وإلا فالوجود في الخارج ليس إلا معنى واحد وهو مدلول الحرف . ويشهد بذلك كلام الخواجة في مدلول اللام التي هي للتعريف ، فليس في قولنا : «العالم» معنيان متباينان أحدهما التعريف والآخر مدلول اللام .

ويدلّ على ذلك - مضافاً إلى الوجدان - أننا يمكننا إفاضة المعنى الواحد بالإتيان بالاسم بدلاً عن الحرف ، ولو كان تغاير بين الاسم والحرف في المعنى لتفاوت المعنى ، والحال أن لا تفاوت ، فلنا أن نقول : إبتداء سيري من البصرة إلى الكوفة ، كما نقول : سرت من البصرة إلى الكوفة ، ولا يتغيّر المعنى أصلاً ،

كما يصحّ أن يقال : الإناء ظرف للماء ، بدلاً عن : الماء في الإناء ، بلا فرق في المعنى أصلاً ، وبكُلِّ منهما يصحّ الجواب عن السؤال : ماذا في الإناء ؟ ولو كان ثمّ اختلاف في المعنى لما صحّ الجواب بكُلِّ منهما على السواء .
وعلى الجملة ، فإنه مضافاً إلى عدم البرهان على ما ذكره المحقق الإصفهاني ، فالبرهان قائم بالإضافة إلى الوجدان على خلافه .

وتلخص : إن معاني الحروف في الحقيقة هي النسب فقط [والمعاني الاسميّة المساوقة لها - مثل : الظرفيّة ، الإبتداء ، الإستعلاء ، الإنتهاء ... - لا وجود لها في الخارج] وهي معاني متقومّة بالغير .
وهذا التقومّ دخيل في المعنى خلافاً لصاحب الكفاية إذ قال بعدم دخل التقومّ بالغير في المعنى .

وليس كلّها إيجاديّة خلافاً للميرزا .
وليس كلّها إخطاريّة خلافاً للإصفهاني .
وليس الأعراض النسبيّة خلافاً للعراقي ، على ما استفاد من تقارير بحثه .

وأيضاً : مداليل الحروف هي النسب فقط وفاقاً للعراقي ، على ما استفدناه من (المقالات) .

ولا يوجد في مثل « زيد في الدار » إلا معنى واحد ، وهو النسبة التي هي مدلول « في » ، خلافاً للإصفهاني ، كما تقدّم .

ونسبة الإصفهاني ماذهب إليه إلى المحققين غير واضحة ، فالشيخ في الهيّات (الشفاء) يحاول في بحث المضاف أن يثبت للإضافة وجوداً ، ولا يظهر منه أن يريد إثبات وجودٍ للنسبة ، وبهمنيار في كتابه (التحصيل) - وهو

تقرير درس الشيخ - في تحليل الوضع ، يصرّح بأن الوضع عبارة عن نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض^(١) ، وأيضاً ، يصرّح بأن الإضافة نسبة ، لكن ليس كلّ نسبة إضافة ، فالإضافة نسبة متكرّرة^(٢) . ولا دلالة في كلامه على تحقّق هيئة للمتضايقين من النسبة المتكرّرة .

ثم إنه بما ذكرنا - من صحّة وضع الحروف للنسب - ينهدم أساس ماذهب إليه المحقق الخوئي من أن المعنى الموضوع له الحرف هو التضييق في المعنى الاسمي ، لأنّ النسبة وجود رابط ، واللّفظ لا يمكن وضعه للوجود . فقد عرفت أنّ الصحيح هو الوضع للنسب ، على أنّ التضييق في المعاني الاسميّة بواسطة الحروف مسلّم ، لكنّ كون ذلك هو المعنى الموضوع له الحرف أوّل الكلام ، فما ذكره خلط بين اللازم والملزوم .

هذا تمام الكلام في معاني الحروف (الجهة الاولى) .

(١) كتاب التحصيل : ٣٣ .

(٢) كتاب التحصيل : ٤٠٩ .

الجهة الثانية في كيفية وضع الحروف

وذلك يتفرّع على الأنظار في الجهة الأولى .
فأمّا على مبنى المحقق الخراساني في المعنى الحرفي ، من أنه الطبيعي ،
فلاريب في كون الوضع عاماً والموضوع له عاماً كذلك .
وأما على مبنى المحقق الإصفهاني ، فالموضوع له عبارة عن
الخصوصيات ، فالموضوع له خاص والوضع عام .
لكنّ يرد عليه : أنّ المنسب من « في » في « زيد في الدار » هو نفس
المعنى المنسب منه في « الكتاب في المدرسة » فلا مغايرة بين الخصوصية في
هذه النسبة عن تلك ، حتى يكون الموضوع له نفس الخصوصية ، وإنما يكون
الفرق بين الجملتين باختلاف الطرفين ، وكذلك الحال في المعنى الاسمي .
فإذن ، ليس الموضوع له في الحروف تلك الخصوصية ، بل إنّ تلك
الجهة المشتركة بين الموارد هي المعنى الموضوع له ، ولذا يكون الموضوع له
عاماً كالوضع .

ومن هنا ، فإنّ الميرزا - مع قوله بإيجادية الحروف ، وتقوّمها بالطرفين ،
المستلزم لأنّ يكون معنى الحرف في كلّ مرّة من استعماله غير معناه في المرّة
الآخري - يذهب إلى أن الموضوع له عام وليس بخاص ، وذلك ، لأنه يرى بأنّ

المعنى الحرفي وإن كان متقوِّماً بالطرفين ، إلا أن هذا التقوِّم خارج عن ذات المعنى ، وكذا الطرفان ، وإذا كان التقوِّم والطرفان خارجةً عن ذات المعنى لم تبق خصوصيةً في المعنى ، بل إن تلك الوحدة السنخية الموجودة في جميع موارد استعمال الحرف هي الموضوع له ذلك الحرف ، فيكون عاماً لا خاصاً .
والحاكم بما ذكرناه - من خروج التقيّد والطرفين عن ذات المعنى ، وإن كان التقوِّم بهما ضرورياً بحسب الوجود ، فيكون المعنى هو القدر المشترك والوحدة السنخية - هو الإرتكاز ، إذ مفهوم « الظرفية » واحد في جميع موارد استعمال « في » وكذا غيره من الحروف ، وعليه ، فيكون الموضوع له عاماً .
والمحقق العراقي القائل بأن المعنى الحرفي غير مستقل وجوداً ومفهوماً ، يرى أن الموضوع له عام .

وكذا المحقق الحائري ، فهو يقول بذلك مع قوله بألّية المعنى الحرفي .
وهؤلاء الأعلام لم يمكنهم تصوّر أن معنى « في » ومدلولها في « زيد في الدار » يختلف عنه في « الكتاب في المدرسة » ، وعليه يكون الموضوع له تلك الجهة المشتركة والوحدة السنخية ، وهذا هو الحق ، ومن الواضح أن تلك الوحدة لا تحتاج إلى الطرفين ، وإنما المحتاج إليهما هو الحرف عند تفرّده .
وتلخص :

إن الحروف مداليلها هي النسب ، والواحد بالسنخ والقدر المشترك بينها هو الموضوع له ، فالوضع عام ، والموضوع له عام ، والمستعمل فيه عام .

ثمره البَحْث

وأما ثمره البحث عن المعنى الحرفي وكيفية الوضع في الحروف :
فالثمره الاولى :

تقوم مفهوم الشرط بكلية المعنى في مفاد الهيئات والحروف .
وتوضيح ذلك : إن مفهوم الشرط أهم المفاهيم المعتمدة في الفقه ،
وإنما يتحقق هذا المفهوم - كما سيجيء في محله - بانتفاء سنخ الحكم عند
انتفاء الشرط ، لأن الذي يتوقف على الجعل هو انتفاء سنخ الحكم ، وأما
شخص الحكم فانتفاؤه بانتفاء موضوعه غير محتاج إلى الجعل .

فإن قلنا بكون معاني الحروف جزئية وشخصية ، كان معنى الهيئة في
« أكرمه » شخصياً ، وانتفاء هذا الشخص بانتفاء « مجيء زيد » عقلي ، وإن قلنا
بأن معاني الحروف - وكذا الهيئات - كلية ، وإن كان لها وحدة سنخية ، تحقق
المفهوم للجملة الشرطية .

والثمره الثانية :

في رجوع القيد إلى المادّة أو الهيئة ؟

إنه إن كان المعنى الحرفي هو الطبيعي كما قاله صاحب (الكفاية) ،
فالأمر في باب رجوع القيد إلى الهيئة سهل ، لأن المعنى الحرفي حيثئذ يقبل
الإطلاق والتقييد ، فيرجع القيد في الواجب المشروط إلى مفاد الهيئة .
وأما بناءً على جزئية المعنى الحرفي وشخصيته ، فيشكل الأمر ، لأن
الجزئي غير قابل للتقييد ، ومع عدم حلّ هذه المشكله لا مناص من الالتزام

برجوع القيد في الواجب المشروط إلى المادة والواجب ، فلا يبقى « مفهوم الشرط » بل تكون تلك الجمل من مفهوم الوصف والقيد .

والثمرة الثالثة :

هل معاني الحروف تقبل الإطلاق والتقييد ؟

قالوا : إن قلنا بأن معاني الحروف معاني استقلالية ، فهي قابلة للإطلاق والتقييد ، وإن قلنا بأنها آلية ، فلا تقبل ذلك ، إذ المتكلم يجرد المعنى عن القيد ، فإن أخذته لاشترط بالنسبة إليه فقد جعله مطلقاً ، وإن أخذته فيه فقد جعله مقيداً .

وبعد :

فعلى ما اخترناه في المعنى الحرفي وكيفية وضع الحروف ، فإن مفهوم الشرط متحقق ، وتوجه التقييد إلى مدلول الهيئة في الجملة الشرطية لا غبار عليه ، والله العالم .

الإنباء والإخبار

هل يوجد فرق جوهري بين الجملة الإنشائية والجملة الإخبارية ، أو لا ؟
فيه قولان ، قال صاحب (الكفاية) بالثاني .

رأي المحقق الخراساني

قال : لا يبعد أن يكون الإختلاف بين الخبر والإنشاء من قبيل الإختلاف بين الاسم والحرف ، فكما أن الموضوع له والمستعمل فيه في الاسم والحرف واحد ، والتفاوت هو بكيفية الإستعمال من جهة اللحاظ الألي والاستقلالي ، كذلك الإنشاء والإخبار ، وقد قيّد الواضع واشترط على المستعمل أنه متى كان الداعي للإستعمال هو الحكاية ، فيأتي بالجملة الخبرية ، ومتى كان الداعي للإستعمال هو الإنشاء ، فإنه يستعمل الجملة الإنشائية ، فلا إختلاف جوهري ، بل الإختلاف هو باختلاف دواعي الإستعمال .

توضيحه :

إنه لا يخفى أن الجملة على ثلاث أقسام ، فمنها : الجملة المتمخضة في الخبرية ، كقولك : قمّت . ومنها : الجملة المتمخضة بالإنشائية ، كقولك : قم ، لا تقم ، ومنها : الجملة المشتركة بينهما ، كصيغ العقود والإيقاعات ، مثل : أنت حر ، وبعث ، وكذا مثل : أطلب منك القيام ، فإن هذه الجملة تصلح لأن تكون إخباراً ، ولأن تكون إنشاءً .

والمفاهيم تنقسم إلى قسمين ، فمنها : مفاهيم توجد بأسبابها ولا دخل للجعل والإعتبار فيها ، لا في وجودها ولا في عدمها ، وهي الجواهر والأعراض ، ومنها : المفاهيم التي يتوقف وجودها على الجعل والإعتبار ، كالملكية والزوجية وأمثالهما . فهذا تقسيم .

وتقسيم آخر للمفاهيم هو : إن من المفاهيم ما ليس له إلا سنخ واحد من المصاديق ، كالكتابة مثلاً ، ومنها ما له سنخان من المصاديق ، مصداق من سنخ التكوين ، ومصداق من سنخ الإعتبار ، كالبعث ، فله فرد خارجي وفرد اعتباري يتحقق بهيئة صلّ مثلاً .

ولا يخفى أيضاً : أن النسب على أقسام : النسبة التحقيقية مثل ضَرَبَ ، والتلبسية مثل ضارب ، والإيجادية مثل : ضربتُ ، والتوقعية مثل : يضربُ ، والبعثية مثل : إضرب .

يقول المحقق الخراساني : إن الإخبارية والإنشائية من دواعي الاستعمال لا من أجزاء وقيود المعنى المستعمل فيه ، فالموضوع له والمستعمل فيه في مثل « بعث » شيء واحد ، ففي هذه الصيغة توجد مادة هي البيع ، وضمير المتكلم : التاء ، وهيئة وردت على المادة تربطها بالمتكلم وتفيد نسبة المادة - أي البيع - إلى المتكلم نسبةً إيجادية ، فإن أراد تفهيم وقوع البيع منه ووجوده منه من قبل ، كان خبراً ، وإن أراد تفهيم وقوع البيع منه وإيجاده بنفس هذا الإستعمال ، في وعاء الإعتبار ، كان إنشاءً .

إذن ، حصل الاختلاف من ناحية القصد والداعي لاستعمال الجملة ، والآن فمدلول الجملة والمعنى المستعملة فيه لهما واحد ، إذ المستعمل فيه نفس النسبة فقط ، لكن تارةً بهذا القصد واخرى بذاك القصد ، من غير دخلٍ للقصد

والداعي على الإستعمال في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه .

هذا تمام الكلام في توضيح مبنى صاحب (الكفاية) .

رأي المشهور

وقال جمهور الاصوليين بتعدد مدلول الجملتين ، فمدلول هيئة الجملة الخبرية ثبوت النسبة خارجاً ، مثل ضربتُ ، حيث يحكى عن تحقق النسبة في الخارج ، أو ذهنياً حيث يحكى عن ثبوتها في عالم الذهن ، أو عن ثبوتها في وعاء الإعتبار عندما يقال بعثتُ . ومدلول الجملة الإنشائية هو عبارة عن الإيجاد بواسطة الهيئة ، وهو على نحوين ، فتارةً : توجد المادة بواسطة الهيئة كما في ألفاظ العقود والإيقاعات ، فلما تقول : بعثت ، فإنك توجد مادة البيع بهذه الهيئة ، وتحقق المبادلة بين المالين . واخرى : توجد النسبة البعثية ، كما في قم واضرب ... فليس مدلول الهيئة في الإنشاء ثبوت النسبة بل إيجادها ، وهو إما إيجاد النسبة كهيئة قم ، وإما إيجاد المادة كهيئة بعثت .

فالتقابل بين مدلولي الجملتين تقابل الثبوت والإثبات ، والإيجاد داخل في ضمن المعنى وجزء له في الإنشاء ، كما أن ثبوت النسبة كذلك في الخبر . وهنا مركز الاختلاف بين قول الكفاية وقول المشهور ، فالمدلول على الأول هو النسبة وحدها ، والثبوت والإثبات خارجان عن المعنى الموضوع له ، أما على الثاني فهما داخلان في ذات المعنى والمدلول ، فثبوت النسبة مدلول الخبر ، والإنشاء هو إثبات النسبة وإيجادها ، تارةً بإيجاد المادة كما في «هي طالق» مثلاً ، واخرى بإيجاد النسبة كما في إضرب مثلاً ، إذ توجد النسبة بين الضرب والمخاطب .

رأي بعض المحققين على ضوء قول المشهور

وللمحققين الإصفهاني والخوئي أنظار في قول المشهور في حقيقة معنى الجملة الخبرية ومعنى الجملة الإنشائية ، ومن خلالها يظهر مختارهما في معنى الجملتين .

رأي المحقق الإصفهاني

وذهب المحقق الإصفهاني إلى أن حقيقة الإنشاء والإخبار هو إيجاد الأمر النسبي بالوجود اللفظي ، فإن كان له ما وراءه وقصد الحكاية عنه باللفظ فهو خبر ، وإن لم يكن له ما وراءه حتى يكون اللفظ حاكياً عنه فهو إنشاء . فالفرق بين قوله وقول المشهور هو : إنهم يقولون : في الإنشاء نوجد المعنى باللفظ ، فاللفظ علة لوجوده ، فهية « بعث » موجدة للبيع والملكية في عالم الإعتبار ، وهو يقول : إنه يكون للمعنى وجود مجازي باللفظ ، لا أن المعنى يوجد بسبب اللفظ ، فإن كان هذا الموجود المجازي الجعلي له ما وراءه قصد الحكاية عنه فهو خير ، وألا فهو إنشاء . وبهذا يظهر الفرق بين « بعث » إنشاءً وإخباراً ، وأن التقابل بين الإنشاء والإيجاد تقابل العدم والملكية أو السلب والإيجاب .

وهذا رأيه الذي اختاره فقهاً واصولاً ، تعرّض له في باب الطلب والإرادة^(١) ، وفي (تعليقه المكاسب)^(٢) .

وعمدة الكلام هو في حقيقة الإنشاء ، وإليك توضيح مذهبه فيه :

إن ما ذهب إليه المشهور في حقيقة الإنشاء مردود بأنّ الوجود إمّا

(١) رسالة الطب والارادة (بحوث في الاصول) : ١٤ . ط جامعة المدرّسين .

(٢) حاشية المكاسب ٧٦١ - ٧٧ الطبعة الحديثة المحقّقة .

تكويني وأما إعتباري ، والتكويني إما خارجي وإما ذهني ، فالإعتباري الجعلي يتبع الجعل والإعتبار كما هو واضح ، والتكويني يتحقق على أثر علله الواقعية ، والإعتباري على قسمين : الوجود الكتبي والوجود اللفظي .

مثلاً : قولنا : « اكتب » يشتمل على نسبة ، توجد هذه النسبة تارة في الخارج بتحريك العبد نحو الكتابة ، فتكون النسبة خارجية بين الكاتب والكتابة ، وقد توجد هذه النسبة في الذهن فتكون وجوداً ذهنياً ، وقد تلفظ الجملة فتأخذ النسبة وجوداً لفظياً ، فإن كتبت كان وجودها وجوداً كتبياً .

إذا عرفت هذا ، فمن الواضح أن الألفاظ ليست من مقدمات الوجود التكويني لشيء من الأشياء ، بل الوجودات التكوينية تابعة لعللها كما ذكرنا ، فإن أريد من إيجاد اللفظ للمعنى الوجود والإيجاد تكويناً ، فهذا باطل ، وإن كان المراد منه هو الإيجاد الإعتباري ، أي إيجاد المعنى في عالم الإعتبار ، فإن الإعتبار نفسه كاف لتحقق الوجود الإعتباري للشيء ، ولا حاجة إلى توسط اللفظ والهيئة ، فالزوجية والملكية ونحوهما أمور اعتبارية موجودة بالإعتبار ، ولا عليّة لقولنا : أنكحت ، وزوّجت ، وملّكت ، لوجود الزوجية والملكية وغيرها في عالم الإعتبار .

فظهر أن لا سببية للفظ في تحقّق المعنى ووجوده ، لا إيجاداً تكوينياً ولا إيجاداً اعتبارياً مطلقاً ، فما ذكره المشهور باطل .

نعم ، الذي يمكن تعقله هو أن المعنى يوجد بواسطة اللفظ بوجود جعلي عرضي ، والجملتان الإخبارية والإنشائية مشتركتان في هذه الجهة ، أي إيجاد المعنى بالوجود العرضي الجعلي ، فإذا قلنا : زيد قائم ، أوجدنا النسبة بين القيام وزيد ، لكن بالوجود العرضي لا بالوجود الخارجي الحقيقي ، فإنه

يتبع علله التكوينية المعينة ، ففي كلتا الجملتين يتحقق إيجاداً للمعنى بوجود اللفظ لا بسببية اللفظ ، فوجود اللفظ وجود جعلي عرضي للمعنى .

وتختلف الإخبارية عن الإنشائية في إضافة جهة الحكاية في الاولى دون الثانية ، فإذا وجد المعنى بالوجود اللفظي - من غير تسبب للفظ - ولم يكن في البين حكاية فهو إنشاء ، وإن كان هناك حكاية فهو إخبار ، ويكون التقابل بينهما تارةً : تقابل العدم والملكة ، كما في هيئة « بعث » فإنها قابلة لأن تكون إخباراً فإن لم تكن فهي إنشاء . واخرى : تقابل السلب والإيجاب مثل « إضرب » و « أطلب منك الضرب » خبراً ، حيث أن « إضرب » غير قابلة لإفادة معنى « أطلب منك الضرب » إخباراً ، لكن هذه الجملة تفيد مفاد « إضرب » إن قصد بها الإنشاء .

فبطل قول المشهور في حقيقة الإنشاء من أنه إيجاد للمعنى بسبب اللفظ ، وأنه لا بد عند إجراء صيغة النكاح مثلاً من قصد إيجاد علقه الزوجية ، وذلك : لأن هذه العلقه ليست معلولة للفظ ، بل تتحقق بالإعتبار فقط . وبطل قول المحقق الخراساني من أن للطلب وجوداً إنشائياً يتحقق بصيغة إفعال مثلاً . وذلك : لأن اللفظ لا عليّة له لوجود المعنى ، في أيّ وعاءٍ وعالم من العوالم .

مناقشة الاستاذ

وأورد عليه شيخنا الاستاذ دام بقاءه في كلتا الدورتين :

أولاً : إن هذا الذي ذكره يتناسب مع مبني أهل المعقول في حقيقة الوضع ، وهو : كون الألفاظ وجودات للمعاني ، ولا يناسب مبني المحقق الإصفهاني من أن حقيقة الوضع هو جعل اللفظ على المعنى ووضعه عليه في

عالم الإعتبار .

وثانياً : إنا لو سلمنا أن الوضع كون اللفظ وجوداً جعلياً للمعنى ، فإن إيجاد المعنى بالوجود الجملي ليس إلا الإستعمال ، فلا محالة يكون الإنشاء نفس الإستعمال ، وإذا كان كذلك ، فإن الإستعمال إنما هو بداعي تفهيم المعنى للمخاطب ، وهذا هو حكمة الوضع ، فالوضع يكون مقدّمة للإستعمال ، والإستعمال مقدّمة لإحضار المعنى في ذهن المخاطب ، وإذا لم يكن وراء الإيجاد الجملي - الذي هو عين الإستعمال - معنى لللفظ ، فأيّ فائدة لهذا الإستعمال الذي لا يفيد المخاطب شيئاً ؟

وبعبارة أخرى ملخّصة : إنا في مقام الإستعمال نستخدم اللفظ لإفهام المعنى ، وليس اللفظ موجوداً للمعنى ، وإذا لم يكن هناك إلا الإستعمال ، فأين المعنى المقصود إفهامه ؟

وبعبارة ثالثة : إذا كان الفرق بين الجملتين مجرد الحكاية وعدمها ، لزم كون الإنشاء مجرد التلقّف ، وهذا ما لا يلتزم به أحد !
رأي السيد الخوئي

وذهب المحقق الخوئي إلى أن الجملة الخبرية مبرزة ، والجملة الإنشائية مبرزة كذلك ، وكلّ واحدة تبرز أمراً نفسانياً ، فالجملة الخبرية مبرزة لقصد الحكاية ، وهو أمر نفساني ، والجملة الإنشائية مبرزة للإعتبار - أي إعتبار لا بدئية الفعل في ذمّة المكلف - وهو أمر نفساني كذلك ، ولما كان مدلول الجملة الخبرية هو الحكاية ، وهي أمر يقبل الصدق والكذب ، كانت الجملة الخبرية متّصفة بأحد الوصفين ، وأمّا الدالّ وهو الخبر فلا يقبل الصدق والكذب ، وكذا الإعتبار فإنه لا يقبل شيئاً من ذلك ، فلذا لا يحتمل الصدق

والكذب في الجملة الإنشائية .

وتفصيل الكلام هنا :

أما في الجملة الإخبارية ، فإن قول المشهور بأن الجملة الخبرية موضوعة لثبوت النسبة أو نفيها ، باطل ، لأنه لو كان الموضوع له في هذه الجملة هو ثبوت النسبة أو نفيها ، فلا ريب في أن مدلول الجملة الخبرية تصديقي وليس بتصوري ، فالثبوت في مثل « بعث داري » مثلاً ليس تصورياً ، بل المدلول هو المعنى التصديقي ، إذن ، لا بد أن يحصل للمخاطب بمجرد إخباره بذلك تصديق بثبوته ولو ظناً ، والحال أنه لا يحصل له ذلك ، فليست الجملة الخبرية بكاشفة عن التصديق ، فهي غير موضوعة لذلك .

وأيضاً ، فقد تقدم أن حقيقة الوضع هو التعهد والإلتزام ، وثبوت النسبة أو نفيها ليس بأمر اختياري كي يلتزم به المتكلم .

فلهذا وذاك ، فإن الجملة الخبرية قد وضعت للدلالة على قصد الحكاية ، فكلما قصد المتكلم الحكاية عن معنى ما فإنه متعهد بأن يأتي بجملة خبرية ، ولم توضع هذه الجملة لثبوت النسبة أو عدمه كما عن المشهور .

مضافاً إلى أنه يرد على المشهور : إن هناك موارد يوجد فيها إخبار ولا توجد نسبة ، كقولنا : « شريك الباري ممتنع » والإستعمال في هذه الموارد يكشف عن عدم كون ثبوت النسبة هو الموضوع له الجملة الخبرية .

هذا تمام كلامه في الجملة الخبرية ، نفيًا لمذهب المشهور وإثباتاً

لمختاره .

مناقشة الاستاذ

وقد تكلم شيخنا الاستاذ على ما أفاده السيد الخوئي في (تعليقه أجود

التقريرات) وفي (المحاضرات) ، في هذه المسألة ، بالتفصيل ، وكان العمدة في إفاداته دام ظلّه هو النظر في رأيه ، والتحقيق في رأي المشهور .
 أمّا رأي المشهور ، فالمنسوب إليهم هو أنّ الجملة الخبرية موضوعة لثبوت النسبة أو نفيها ، وهذا موجود في كلمات بعضهم ، لكنّ الذي نسبته إليهم المحقق الإصفهاني في كتاب (الاصول على النهج الحديث) هو أنّ مدلول الجملة هو الحكاية ، ولم ينسب إليهم كونه النسبة ، وقال الشريف الجرجاني في بعض (حواشيه)^(١) في باب النسبة الإنشائية والإخبارية : إن النسب الكلامية حاكية عن النسب الذهنية ، فيظهر من كلامه إن هناك نسبة ذهنية ونسبة خارجية ، وهو لا يقول بأن الجملة موضوعة لثبوت النسبة خارجاً .

على أن المحققين يصرّحون بأنّ الوضع هو للإنتقال ، أي : الألفاظ موضوعة لانتقال المعاني بها إلى الذهن ، والثبوت لا يقبل الدخول في الذهن . فما نسب إلى المشهور في المقام مسامحة ، بل الألفاظ موضوعه للصور الذهنية ، سواء الجمل أو المفردات ، وأما متن الخارج الذي هو ظرف الثبوت والوجود فلم يوضع له اللفظ ، ولا قائل بذلك .

إنّ الألفاظ موضوعة - بتعبير المحقق العراقي - للصور التي يراها الإنسان خارجاً ، أو بتعبير بعضهم : للصورة الغائية في الخارج ، وبتعبير ثالث : للصور الموجودة بالوجود التقديري .

وتلخص : إن الموضوع له الجملة ليس هو ثبوت النسبة ، بل النسبة المتصفة بالثبوت والعدم ، فإن ثبوت النسبة ونفيها أمر ، والنسبة التي تتصف

(١) الحاشية على شرح المطول : ٤٣ ط تركيا .

بالثبوت في الجملة الموجبة وبالنفى في السالبة أمر آخر ، وقد وقع الخلط بينهما وهو منشأ الإشكال .

وتحقيق رأي المشهور هنا هو : إنه عندنا حكايتان ، إحداهما : الحكاية الذاتية ، والاخرى هي الحكاية الجعلية ، فالحكاية الذاتية تكون في حكاية الصّور الذهنية عمّا هو في الخارج ، فالحاكي عن الوجود هو مفهوم الوجود ، والحاكي عن الماهيات هو نفس الماهية الموجودة بالوجود الذهني ، فحكاية مفهوم الوجود عن واقع الوجود حكاية العنوان عن المعنون ، وهي حكاية ذاتية ، وحكاية مفهوم الإنسان عن ماهية الإنسان الموجود بالوجود الخارجي حكاية ذاتية ، سواء قلنا إن نسبة الصّور الذهنية إلى الخارج نسبة التمثال والصورة عن ذي الصورة ، أو قلنا بأن الأشياء بذواتها تدخل إلى الذهن لا بصورها وأشباحها ، كما هو مسلك المتأخرين القائلين بأن للأشياء كونين : كون عند الأذهان وكون في الأعيان .

وبالجملة ، فحكاية الصّور الذهنية عمّا في الخارج حكاية ذاتية ، ثم لما نقول : زيد في الدار ، يكون في الذهن نفس ما في الخارج ، أو صورة مطابقة لما في الخارج ، وما في الذهن انعكاس لما في الخارج ، وألفاظ هذه الجملة موضوعة لنقل هذا الذي في ذهن المتكلّم إلى ذهن المخاطب ، وهذا هو التفهيم والتفاهم بواسطة الألفاظ ، الذي هو الحكمة من الوضع .

وعليه ، فكما أنّ مدلول لفظ « زيد » هو ذات الشخص ، ومدلول لفظ «الدار» هو ذاتها ، ومدلول « في » هو النسبة بينهما ، فإن مدلول الجملة عبارة عن الوجود المفهومي المتحقق في مورد هذه القضية ، وليس المدلول هو الوجود الخارجي ، لما تقدّم من أنه لا يقبل الدخول إلى الذهن .

دفع الإشكال عن رأي المشهور

هذا ، وإذا كان المدلول في الهيئة عبارة عن ثبوت النسبة ، فإنه يتوجه الإشكال الأول ، وهو : إنه لا بدّ حينئذٍ من حصول التصديق بتلك النسبة ولو ظناً ، والحال أنه ليس كذلك .

فأجاب شيخنا عن ذلك : بأن النسبة الذهنية التي ينقلها المتكلم إلى ذهن السامع بواسطة الهيئة ، هي نسبة تصديقية ، ولكن بمعنى القابلية للتصديق لا فعلية التصديق - في مقابل ما لا دلالة له إلا الدلالة التصورية ، وهو مداليل المفردات اللفظية ، أو هيئات النسب الناقصة - فإن الألفاظ ذوات النسب التامة دوالّ جعلية ، ووظيفتها نقل المعاني إلى الأذهان ، فقد يصدّق بها وقد لا يصدّق ، وأما فعلية التصديق ، فليس من وظيفة اللفظ ، بل ذلك يتبع تحقّق الوساطة في الإثبات وعدم تحقّقه .

فمنشأ الإشكال هو : الخلط بين الحكاية الذاتية ، وهي حكاية الصورة عن ذي الصورة ، وبين الحكاية الجعلية للألفاظ عن المعاني ، والخلط بين التصديق وبين القابلية للتصديق ، فإن الإنسان لما يرى شيئاً بعينه ، ينطبع صورة من ذلك الشيء في ذهنه ، فيكون ما في ذهنه حاكياً عن الشيء الخارجي الذي رآه ، وهذه هي الحكاية الذاتية ، التي لا دور لللفظ فيها ، ثم إذا أراد نقل هذه الصورة التي في ذهنه إلى ذهن شخص آخر ، احتاج إلى اللفظ ، فيستعمله لنقله ، وهذه هي الحكاية الجعلية ، والمخاطب لما يسمع الخبر فقد يصدّق به وقد لا يصدّق ، غير أنّ اللفظ له القابلية لأن يصدّق به ، وهذا هو مذهب المشهور على التحقيق .

وحاصل مذهبهم : إن الجملة الخبرية موضوعة للنسب الذهنية الفانية في

الخارج ، لا النسب الخارجية ، وهي موضوعة لما يكون قابلاً للتصديق ، لالما
يوجب التصديق .

فالإشكال الأول مندفع .

وأما الإشكال الثاني ، وهو النقص بموارد وجود الإخبار مع عدم وجود
النسبة ، كما في قولنا : شريك الباري ممتنع ، فقد أجاب عنه شيخنا :

أولاً : إنه إن كان المراد عدم وجود النسبة مطلقاً ، فهو يرد على مبناه
أيضاً من أن حقيقة الجملة الخبرية هو قصد الحكاية ، لأن متعلق الحكاية هو
النسبة ، وإذا لم تكن نسبة فلا حكاية .

وثانياً : إنه ليس مراد القائلين بأن مدلول الجملة الخبرية وجود النسبة
بين الموضوع والمحمول في الخارج ، بل المراد هو النسبة في ما وراء الكلام ،
سواء في الخارج أو الذهن . فالإشكال مندفع .

ولعله قد التفت أخيراً إلى اندفاعه ، فلم يتعرض له في (المحاضرات)
، وإنما هو مذكور في (تعليقة أجود التقريرات) .

وأما ما ذكره ثالثاً : من أن ثبوت النسبة ونفيها خارج عن الإختيار ،
والحال أن حقيقة الوضع هو التعهد والالتزام ، ولا يعقل التعهد بما هو خارج
عن الإختيار .

ففيه : إن مبنى التعهد في حقيقة الوضع قد ظهر بطلانه في محله .

وتلخص : تمامية رأي المشهور على التحقيق المزبور ، وعدم ورود
شيء من الإيرادات المذكورة عليه .

فما ذهبوا إليه هو الحق المختار في مدلول الجملة الخبرية ، وهو
الموافق للإرتكاز .

نقد مختار المحقق الخوثي في الجملة الخبرية

ثم إن شيخنا الأستاذ تنظر في مبنى السيد الخوثي في حقيقة الجملة الخبرية فقال: بأن المذكور مكرراً في تقرير بحثه وفي تعليقه هو « إن مدلول الجملة الخبرية قصد الحكاية » ولا يقول بأن مدلولها هو « الحكاية » ومن الواضح أن « قصد الحكاية » غير « الحكاية » ، فالمدلول هو قصد الحكاية بالدلالة الوضعيّة - إلا إذا أقام قرينة على الخلاف ، كأن يكون في مقام المزاح مثلاً - وقصد الحكاية لا تعلق له بالخارج ، وما لا تعلق له بالخارج لا يوصف بالصدق والكذب ، فكيف تتصف الجملة الخبرية بالصدق والكذب ؟ .
هذا أولاً .

وثانياً : إن المناط في باب الدلالات اللفظية هو التبادر ، والحق أن المتبادر من قولنا « زيد قائم » هو نسبة القيام إلى زيد ، لا قصد حكاية المتكلم عن تلك النسبة . نعم ، المتكلم الملتفت له قصد ، لكنّ هذا غير كون مدلول اللفظ هو القصد .

وثالثاً : إن قصد الحكاية بدون الحكاية محال ، والحكاية بدون الحاكي محال أيضاً ، فلو كانت الهيئة دالةً على قصد حكاية النسبة ، فأين الدالّ والحاكي عن ثبوت النسبة ؟

هذا إن كان المدلول قصد الحكاية .

وأما لو أراد أنه « الحكاية » نفسها لا قصدها ، فقد تقدّم أن الحكاية بدون الحاكي محال ، فإن كان الحاكي عن ثبوت النسبة هو الصّورة الذهنيّة ، فهذا هو قول المشهور ، وإلا فلا حاكي ، لأن مدلول اللفظ هو نفس النسبة ، فيلزم الحكاية بلا حاكي .

فظهر بطلان مبناه حتى لو كانت اشكالاته على مبنى المشهور واردةً ،
ولكنك قد عرفت اندفاعها .

هذا تمام الكلام في الجملة الخيرية .

رأي السيد الخوئي في الجملة الإنشائية وموافقة الاستاذ

وأما في الجملة الإنشائية فالآراء المهمة هي :

رأي المحقق الإصفهاني

وقد تقدم أنه لا يمكن المساعدة عليه .

رأي المشهور

وهذا الرأي وجيه ثبوتاً ، فمن الممكن أن يجعل ويعتبر الواضع الجملة

الإنشائية وسيلةً وسبباً لتحقيق المادّة ، كالبيع في « بعث » والصلح في

« صالحت » والزوجيّة في « زوّجت » وهكذا ... في عالم الإعتبار .

إن كون الصيغة سبباً اعتبارياً لتحقيق الأمر الاعتباري في النكاح والبيع ...

أمرٌ معقول ، ولكن لا دليل إثباتي عليه ، لا من الواضع ولا من العقلاء .

رأي المحقق الخوئي

وهذا هو المختار ، ففي كلّ هذه الموارد اعتبار وإبراز للإعتبار النفساني .

والمحقق الإصفهاني - وإن اختار الإيجاد كما تقدّم - قد صرح بذلك في

مبحث الإستصحاب في الأحكام الوضعيّة ، في معنى الملكيّة . ولكنّ التحقيق

جريانه في جميع الموارد وعدم اختصاصه بالملكيّة .

والدليل عليه هو الإرتكاز العقلائي من المعبر ، ثم إمضاء العقلاء ،

والشارع قد أمضى ذلك ورضي به ، فللشارع أيضاً اعتبار مماثل .

هذا تمام الكلام في الإخبار والإنشاء .

أَسْمَاءُ الْإِشَارَةِ
وَالضَّمَائِرِ
وَالْمَوْصُولَاتِ

هنا ثلاثة آراء أساسية :

الأول: رأي المحقق الخراساني

قال : إنه لا اختلاف في المفهوم والمدلول بين لفظ « هذا » و « المفرد المذكر » المشار إليه ، فالمفهوم الموضوع له فيها واحد ، وكذا المفهوم الموضوع له لفظ « أنت » فهو نفس المفهوم والمعنى في « المفرد المذكر المخاطب » لكن الإشارة في الأول وخصوصية الخطاب في الثاني خارجان عن حد ذات المعنى الموضوع له ، غير أن الواضع اشترط أن يستعمل لفظ « هذا » مع الإشارة ، ولفظ « أنت » مع الخطاب ، فالخطاب والإشارة قيدان من الواضع في ظرف الإستعمال ، ومن الواضح أن ما يكون قيداً في ظرف الإستعمال ليس له دخل في المعنى الموضوع له .

إلا أن ظاهر كلامه - حيث بدأ به بكلمة « يمكن » - هو إمكان كون المخاطبية والمشارية جزءاً من المعنى الموضوع له لفظة « هو » ولفظة « أنت » ، إلا أنه لا دليل عليه في مقام الإثبات عنده .

وعلى الجملة ، فإنه لا فرق في المعنى بين « هذا » و « المفرد المذكر » وكذا في « أنت » ، غير أنه متى ما أراد هذا المعنى لا مع الإشارة ، استعمل « المفرد المذكر » وتحقق مفهومه ، ومتى ما أراده مع الإشارة إليه استعمل

«هذا». تماماً كما في المعنى الحرفي ، مع فرق أنه لا إمكان هناك لأن يوضع للمعنى الملحوظ باللحاظ الآكبي ، ولذا افتتح كلامه هناك بكلمة « التحقيق » وهنا الإمكان موجود ، فعبر به « يمكن » .

وعلى هذا ، يكون الموضوع له في هذه الموارد عاماً كالوضع .

مناقشة الاستاذ

وفيه :

أولاً : إن ماذهب إليه دعوى بلا دليل .

وثانياً : لو كان المعنى في « هذا » و « المفرد المذكر » واحداً ، والخصوصية بالإشارة تحصل في مقام الإستعمال ، كان اللازم إمكان استعمال كلٍ من اللفظين في مكان الآخر ، وهذا غير صحيح كما هو واضح .

الثاني : رأي المحقق الإصفهاني

إن لفظ « هذا » - مثلاً - موضوع للمعنى مع الإشارة ، فكون الشيء مشاراً إليه داخل في المعنى الموضوع له ، ولذا لا تستعمل هذه اللفظة إلا توأماً مع الإشارة باليد أو العين أو الرأس أو غيرها . إذن ، فالموضوع له هو حصّة من المعنى ، وهي المشار إليه ، فالموضوع له خاص لدخل الخصوصية .

مناقشة الاستاذ

وفيه : إنه دعوى بلا دليل ، كسابقه .

الثالث : رأي المحقق البروجردي

إن هذه الأسماء موضوعة لنفس الإشارة ، فبلفظ « هذا » نشير ، لا أنه موضوع للمفرد المذكر المشار إليه الخارجي ، فلفظ « هذا » إشارة لفظية ، كما أن تحريك اليد مثلاً إشارة فعلية . نظير إنشاء المعاملة الذي هو تارة باللفظ

« بعث » واخرى بالفعل وهو « المعاطاة » .

المختار عند الاستاذ

فقد ظهر أن الأقوال المهمة في المقام ثلاثة :

- ١ - إن الموضوع له هو المفهوم .
- ٢ - إن الموضوع له هو المفهوم المشار إليه .
- ٣ - إن الموضوع له هو الإشارة .

والمختار هو الثالث ، وعليه الإرتكاز ، وهو الذي نصّ عليه علماء

الأدب والعربية ، كقول ابن مالك :

بذا لمفردٍ مذكّرٍ أشر

فإنه يقول بـ « ذا » أشر ، فإنه يقوم مقام الإشارة الفعلية ، لا سيما إشارة

الأخرس غير المتمكّن من التلقّظ .

وقد استدلّ السيد البروجردى بروايتين .

ثم إن انضمام الإشارة باليد إلى التلقّظ بـ « هذا » إنما هو للتأكيد ودفع

الإلتباس عن المشار إليه ، فلا يكون قرينةً على أن لا يكون الموضوع له « هذا »

هو نفس الإشارة .

وأما الموصولات فموضوعة للإشارة كذلك ، غير أنها للإشارة إلى

المبهم .

الحقيقة والمجاز

مقدمات :

* ذكر السكاكي في مبحث الإستعارة من كتابه : إن اللفظ يستعمل في المعنى الحقيقي لا غير ، فلفظ « الأسد » لا فرق بين استعماله في الحيوان المفترس أو في الرجل الشجاع ، غير أنه في الأول حقيقة واقعاً وفي الثاني حقيقة ادعاء ، فكأن دائرة المعنى الحقيقي تتوسع لتشمل الرجل الشجاع كذلك .

وقد وافقه بعض الأعلام كالسيد البروجردي . وهو مطلب متين .
وعلى هذا ، فإن عملنا في المجاز هو تعميم دائرة الموضوع له اللفظ بالنسبة إلى فردٍ آخر ، لمناسبةٍ بينه وبين الموضوع له ، كما بين « الرجل الشجاع » و « الحيوان المفترس » في مفهوم لفظ « الأسد » ، لكن مع إقامة القرينة على هذا الإدعاء على مذهب السكاكي ، أو على الإستعمال في غير ما وضع له اللفظ من قبل الواضع ، على مذهب المشهور .

* إن مورد الكلام في مبحث الحقيقة والمجاز هو :

- ١ - ما إذا كان أصل معنى اللفظ غير معلوم .
- ٢ - ما إذا كان المعنى معلوماً ، لكن المراد منه غير معلوم .

* والحقيقة في مقابل المجاز هي :

تارة : الحقيقة اللغوية .

واخرى : الحقيقة الشرعية .

وثالثة : الحقيقة العرفية .

والحقيقة العرفية تارة : هي الحقيقة العرفية العامة . واخرى : الحقيقة

العرفية الخاصة .

وكل هذه الأقسام مورد حاجةٍ وابتلاءٍ للفقهاء .

وهناك حقيقةً مشرعيةً ، يبحث عنها في مبحث الحقيقة الشرعية .

فعلى الفقيه أولاً أن ينظر في كل موردٍ ، فقد يكون للفظ حقيقةً شرعيةً ،

وقد يكون اللفظ قد استعمل على أساس حقيقة عرفية خاصة ، فإنه في هذه

الحالة لا يرجع إلى اللغة والعرف العام ، لأن العرف الخاص يتقدم على العرف

العام في تشخيص مراد المتكلم ، فإن لم يوجد العرف الخاص أو لم يقصد ،

يرجع إلى الحقيقة العرفية العامة .

* والمهم للفقهاء هو تشخيص الحقائق العرفية ، ورجوعه إلى اللغة إنما

هو مقدمة لذلك ، وهو يحتاج إلى ذلك لاستنباط الأحكام الشرعية من الأدلة

اللفظية من الكتاب والسنة ، ومن الأدلة غير اللفظية كالإجماع إن كان معقده

لفظاً من الألفاظ ، فلا بد للفقهاء من استكشاف معنى تلك اللفظة الواردة في

الكتاب والسنة والإجماع - على ما ذكر - ليرتب الأثر الشرعي عليها ، مثلاً : عليه

أن يحقق عن معنى لفظة « الصعيد » هل هو مطلق وجه الأرض أو خصوص

التراب ؟ ولفظة « الشرط » هل هو مطلق الإلتزام ، أو خصوص الإلتزام في

ضمن الإلتزام ؟ ولفظة « العقد » هل هو مطلق العقد الأعم من الجائز واللازم أو

خصوص اللّازم ؟ و «الزنا» يختصّ بوطي القبل أو يعمّ الدبر ؟ وكذلك الكلام في «الوطن» و «الكنز» و «المعدن» ومئات الألفاظ من هذا القبيل الواردة في الأدلّة الشرعيّة .

ويحتاج إلى ذلك أيضاً في الموضوعات ، فعنوان «المضاربة» الذي هو أحد العقود العرفيّة الممضاة شرعاً ، ما معناه ؟ ومن هو المدّعي ؟ ومن المنكر ؟ ولهذا بحثوا عن أن العقود تنعقد بالمجازات أو لا ؟ فقال المحقق الثاني في ذيل قول العلامة في (القواعد) في العقد أنّه لا بدّ وأن يكون بالصيغة ، قال : «أي : المفيدة لذلك بمقتضى الوضع»^(١) وقد يظهر من كلمات بعضهم دعوى الإجماع على أن العقود الألزامة لا تنعقد بالمجازات .

* وقد ذكر لتشخيص المعاني الحقيقيّة عن المعاني المجازيّة طرق كثيرة ، منها قطعيّة ومنها ظنيّة ، اقتصر صاحب (الكفاية) من القطعيّة منها على أربعة هي : التبادر وصحة الحمل وعدم صحة السلب والإطراد ، ولم يتعرّض للظنيّة التي منها : تنصيب أهل اللّغة ، ذكره المحقق العراقي ، غير أنه أجاب بأن اللّغوي يذكر موارد الإستعمال لا الحقيقة عن المجاز ، لكنّ مثل المحقق الكاظمي في كتاب (المحصول) يدّعي الإجماع على ثبوت الحقيقة بتنصيب أهل اللّغة ، ويقول العلامة في (النهاية) : المعنى الحقيقي يثبت بأخبار الآحاد .

والحق : إن تجاوز تنصيب أئمة اللّغة على أنّ اللّفظ الفلاني موضوع لكذا ، مشكل .

ثم إنّ التنصيب على المعنى الحقيقي قد يكون مبنياً على مسلك

(١) جامع المقاصد ٥٧/١ ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام .

خاص ، كالقول بعدم وجود المجاز في لغة العرب ، كما عليه أبو إسحاق الإسفرائني ، أو القول بأن الأصل هو الحقيقة وأن المجاز خلاف الأصل ، فيكون مقتضى الأصل هو الحكم بكون المعنى حقيقياً ، كما عليه التاج السبكي ، أو كان التنصيص مستنداً إلى أمارات غير معتبرة ، كأن يكون مستنداً إلى التبادر مثلاً وهو غير معتبر عندنا بالفرض ، ففي مثل هذه الموارد لا يكون التنصيص حجة .

أما إن كان النص من أهل الخبرة ، فاعتباره مبني على الشروط المقررة في مسألة حجية خبير الثقة في الأحكام ، لأن المراد ليس خصوص الأحكام ، بل الأعم ، ليشمل كل لفظ وقع موضوعاً للأحكام الشرعية ، كلفظ « العقد » و« الشرط » ونحوهما ، والموضوعات من العدالة والتعدد والوثاقة .

والمختار : أنه إن كان ثقةً كان خبره حجةً ، ولا يعتبر التعدد والعدالة فضلاً عن الإيمان .

نعم ، دعوى حجية قول اللغوي مطلقاً ممنوعة .

وبعد :

فإن هناك مراحل ، فالأولى مرحلة أصل المعنى الموضوع له اللفظ ، ثم مرحلة الإرادة الإستعمالية من اللفظ ، ثم مرحلة الإرادة الجديدة ، فإن اجتمعت هذه المراحل فلا إشكال ، وأما إن تخلف بعضها ، كأن جهل أصل المعنى ، أو وقع الشك في أصل الإرادة أو الإرادة الجديدة ، فلا بد من قواعد وطرق يرجع إليها .

والطرق المطروحة في (الكفاية) وغيرها من كتب الاصول لكشف

المعنى الحقيقي في المرحلة الاولى هي :

١- التبادر

وقد ذكروا نحوين من التبادر لمعرفة المعنى الحقيقي :

أ - التبادر عند أهل اللسان .

ب - التبادر عند المستعلم نفسه .

ثم إن المعنى الذي ينسب إلى الذهن ويتبادر ، لا بدُّ وأن يكون تبادره من نفس اللفظ ، بأن نقطع بكون الإنسباق منه لا من غيره ، لأنه قد ينسب المعنى من اللفظ بقرينة ، والقرينة إما حالية وإما مقالية ، وكل منهما : إما خاصة مثل « يرمي » في : رأيت أسداً يرمي ، وإما عامة كمقدمات الحكمة .

فالتبادر الكاشف عن المعنى الحقيقي الموضوع له اللفظ هو ما إذا علمنا بعدم كونه لأجل قرينة من القرائن ، ومجرد احتمال دخل قرينة في حصول الإنسباق يسقطه عن الدليلية على الحقيقة .

الدليل على دليلية التبادر

وبما ذكرنا ظهر أن دليلية التبادر على المعنى الحقيقي وكاشفيته عنه هي من قبيل كشف العلة عن المعلول ، فهي دلالة إثنية ، في مقابل الدلالة اللمية ، التي هي كشف المعلول عن العلة ، وتسمى بالبرهان .

فيقال في وجه دلالة التبادر على المعنى الحقيقي :

إن انسباق المعنى إلى الذهن هو أحد المعاليل والحوادث ، فلا بدُّ له من

علّة ، في أصل وجوده ، وفي خصوص تبادل هذا المعنى المعين من هذا اللفظ المعين ، فما هي تلك العلة ؟

إن العلة لا تخلو عن الرابطة الذاتية بين اللفظ والمعنى ، أو القرينة ، أو الرابطة الوضعية . أمّا الأولى فغير معقولة ، لأن دلالة الألفاظ على معانيها جعلية وليست بعقلية ولا طبيعية ، وأمّا الثانية فممتفية ، لأن المفروض عدم دخل القرينة في الإنسباق ، فتبقى الثالثة ، وتكون النتيجة كشف التبادر عن الوضع ، فهو علامة للمعنى الحقيقي للمستعلم .

المناقشة

لقد كان مبني هذا الوجه هو الكشف الإثبي ، لكنّ التبادر أمر نفساني ، والعلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى أمر اعتباري ، وقد سبق أن حقيقة الوضع هو التمهّد ، أو جعل اللفظ وجوداً للمعنى ، أو تخصيص اللفظ بالمعنى ، أو اعتبار الملازمة بين اللفظ والمعنى ، أو جعل اللفظ علامة للمعنى .

فالوضع - على كلّ تقدير - أمر حاصل في الخارج ، وهو معلوم تارة ومجهول اخرى ، وإذا كان الوضع علّة للتبادر لزم أن يكون الأمر الخارجي علّة للأمر الذهني ، وقد تقرّر في محلّه أن الموجود الخارجي لا يمكن أن يكون مؤثراً في الوجود الإدراكي .

على أنه لو كان التبادر معلولاً للوضع ، فإنه لا بدّ من وجوده ، سواء علم بالوضع أو لا ، لأنه أثر الوضع .

فثبت أن التبادر ليس معلولاً للوضع وكاشفاً عنه ، بل هو معلول للعلم بالوضع .

فالذي أفاده التبادر هو العلم بالوضع لا الوضع ، نعم يكون للوضع أثر

الإعداد لحصول العلم به .

هذا ، مضافاً إلى أنهم قد ذكروا : إن هذا التبادر المدعى ينشأ من العلم الإرتكازي بالمعنى عند المستعلم ، وعليه نقول : إذا كان منشأ التبادر هو العلم الإرتكازي ، فإن من الممكن حصول هذا العلم من سببٍ فاسدٍ - كالإطراد الذي سيأتي أنه ليس علامةً للحقيقة - كما يمكن حصوله من سببٍ صحيح ، وإذا جاء احتمال استناد التبادر إلى العلم الإرتكازي الحاصل من سببٍ فاسد ، سقط التبادر عن كونه علامةً للمعنى الحقيقي .

ثم إنّه قد أشكل على هذه العلامة باستلزامها للدور ، وذلك : لأن التبادر لا يتحقق بدون العلم بالوضع ، فمن كان جاهلاً لا يمكن تبادر المعنى إلى ذهنه ، فالتبادر موقوف على العلم بالوضع ، ولكنّ العلم بالوضع متوقّف على التبادر ، من باب توقّف ذي العلامة على العلامة ، وهذا دور .

وقد أجيب : بأن الموقوف عليه في التبادر عند المستعلم هو علمه الإرتكازي الإجمالي ، والموقوف هو علمه التفصيلي ، فالعلم الذي يتوقّف عليه التبادر غير العلم الناشئ من التبادر والمعلول له ، والغيرية والتفاوت بالإجمال والتفصيل رافع للإشكال^(١) .

والحاصل : أن العلم الذي هو علّة للتبادر هو العلم البسيط الموجود في خزانة النفس ، والعلم الحاصل من التبادر هو العلم المركّب التفصيلي ، بأنّ نعلم بأننا عالمون بالمعنى .

(١) مصطلح العلم الإجمالي والعلم التفصيلي في علم الأصول معروف ، وقد يطلق « العلم الإجمالي » ويراد به العلم الموجود في الإرتكاز بنحو الإجمال ، ويقابله العلم التفصيلي ، كما ذكر في المتن ، وقد يطلق على أساس تعقل الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة ، وقد يطلق ويراد به العلم بالوجه في قبال العلم بالكنه .

فالمتعلم عالم لكنه جاهل بعلمه ، ثم يعلم بكونه عالماً ، ولا مانع من أن يكون الإنسان عالماً بشيء مع الجهل بوجود هذا العلم عنده ، إذ العلم في ذاته طريق إلى الواقع ، فإذا رأى الإنسان الواقع بسبب العلم لا يلتفت إلى علمه ولا ينظر إليه بالنظر الموضوعي . وعن بعض الأكابر : إن العلم كالنور ينظر به ولا ينظر إليه ، لكن فيه : عدم إمكان النظر إلى الأشياء به مع عدم النظر إليه .

والتحقيق : إن ما ذكر لا يدفع إشكال الدور عند المستعلم ، فإنه لا معنى للجهل في العلوم الإرتكازية ولو بالنسبة إلى العلم نفسه ، لكون العلم الإرتكازي علماً إلا أنه مغفول عنه وغير ملتفت إليه ، ومن الواضح أن هذا غير الجهل ، فالمحتاج إليه في العلم الإرتكازي هو الإلتفات إليه لا تحصيله والوصول إليه . وهذا نظير ما ذهب إليه المتأخرون من الفقهاء في مسألة النيّة - خلافاً للمحقق قدس سرّه - من عدم وجوب الإرادة التفصيلية وأن الواجب هو الداعي ، ويكفي في وجوده أنه إن سئل عما يفعل أجاب بأنّي اغتسل مثلاً ، وهذا الداعي هو الإرادة الإرتكازية التي يلتفت إليها بأقل مناسبة ، وما نحن فيه كذلك ، فإن العلم الإرتكازي بالوضع موجود ، وهو يكون المنشأ للإلتفات وارتفاع الغفلة عن المعنى الموضوع له .

فالحق : أنه إن كان عالماً بالوضع فلا معنى لتحصيله بالتبادر ، بل اللازم هو الإلتفات إلى علمه ، كما أن السائر على الطريق يعلم ارتكازاً بمقصده ، فلو غفل عن المقصد لا يسأل عنه ليعلم به ، بل لأن ترتفع عنه الغفلة .
فالإشكال عند المستعلم لم يندفع .

وهذا الإشكال غير وارد على التبادر عند أهل المحاوراة العالمين بالوضع ، لوضوح التغاير بين الموقوف والموقوف عليه ، إذ التبادر عند أهل

اللسان علة لعلم الفرد الجاهل بالوضع ، فعلمه معلول للتبادر عندهم ، وليس التبادر عندهم معلولاً لعلم الفرد .

فالحق : إن التبادر حجة عند أهل المحاوراة فقط ، وعلى الجاهل بالمعنى أن يرجع إلى أهل اللسان ، ومن انسباق المعنى إلى أذهانهم بدون الاستناد إلى قرينة ، يستكشف المعنى الحقيقي للفظ ، ودليل اعتباره هو السيرة العقلانية . هذا ، وقد ذكر دام ظلّه « السيرة العقلانية » دليلاً آخر على أن التبادر علامة الحقيقة ، وذكر أنه عن طريق الاستدلال الأول - وهو كون التبادر أحد المعاليل - يستكشف نفس المعنى الحقيقي ، أما الاستدلال بالسيرة فيفيد قيام الحجة العقلانية على المعنى الحقيقي .

وكيف كان ، فلا بدّ من إثبات هذه السيرة وبيان اعتبارها وحدّ دلالتها . ذكر بعضهم كالمحقّق الإصفهاني : أن التبادر عند أهل اللسان علامة للجاهل بالمعنى ، وهو يفيد العلم بالمعنى الموضوع له ، لأن المفروض عدم وجود قرينة في البين ، فلا محالة يكون من الحيثية المكتسبة من العلقة الوضعية ، فهو - إذن - علامة تفيد القطع بالمعنى .

وقد أورد عليه شيخنا بوجهين :

أولاً : إنه لا ريب في أن التبادر لدى العارف باللسان العالم بالوضع ، ليس بحاكٍ عن الوضع التعيني للفظ ، فالذي يمكن تصوّره هو أن يكون عالماً بالوضع التعيني الناشئ من كثرة الإستعمال ، فيستعمل اللفظ في معناه بكثرة حتى يصل إلى حدّ صيرورة اللفظ قالباً للمعنى . وعلى هذا ، فكيف يمكننا إحراز أن هذا العارف باللسان كان انسباق المعنى إلى ذهنه غير ناشئ عن كثرة الإستعمال ؟ إن هذا الاحتمال لا طريق إلى نفيه .

وبعبارة اخرى : لقد اشترطنا في التبادر أن لا يكون مستنداً إلى قرينة ،
والقرينة إما خاصة وإما عامة ، والقدر الممكن نفيه من القرائن هو القرائن
الخاصة ، لأننا نعلم بعدم وجود كليّة وجزئية ، وسببية ومسببية ، وكذا غير ذلك
من القرائن الخاصة ، وأما القرائن العامة - كالشهرة في المجاز المشهور - فلا
سبيل لنفيها .

وقول المحقق العراقي بأن الملاك في مثلها هو الأطراد وعدمه ، بمعنى
أنه إن كان المعنى ينسب من اللفظ في جميع موارد استعماله على حدّ سواء ،
فهو المعنى الحقيقي . ففيه : إنه لا يتصور الأطراد وعدمه في القرائن العامة ،
لأنها دائماً موجودة مع اللفظ ، ولا يمكن تجريده عنها ، فمن الصعب تحقّق
صغرى التبادر في موارد احتمال وجود القرينة العامة ، فيكون الكلام مجملاً ،
وأما احتمال انسباق المعنى إلى ذهن العارف باللسان على أثر كثرة استعمال
اللفظ فيه ، التي هي مقدّمة للوضع التعيّن ، فلا دافع له .

وثانياً : إنه لو تنزّلنا عمّا ذكر ، وسلّمنا انسباق المعنى من حاقّ اللفظ بلا
دخل لكثرة الإستعمال ، لكن السؤال هو : إن انسباقه من حاقّ اللفظ أمر حادث
لا بدّ له من علّة ، ولا علّة لهذا الإنسباق إلا العلم بالوضع ، فالجاهل بالوضع لا
يحصل له انسباق ، لكنّ العلم بالوضع يحتمل أن يكون ناشئاً من التبادر الذي
قد عرفت الكلام فيه ، فكيف يحصل القطع بالوضع والمعنى الحقيقي ؟
فالبرهان المذكور على قطعية هذه العلامة كما ذكره المحقّق الأصفهاني
مردود بهذين الوجهين .

والذي يمكن الموافقة عليه وإقامة البرهان له هو : إن التبادر عند أهل
اللسان حجّة للجاهل وحجّة عليه ، لأنه مورد السيرة العقلية القطعية مع عدم

ردع الشارع عنها .

فظهر أن التبادر عند أهل اللسان حجة على الوضع ، لا أنه يفيد العلم بالوضع .

ثم إن المتبادر هو المعنى الحقيقي حقيقةً عرفيةً ، إذ المفروض تبادره عند أهل اللسان ، وأما الحقيقة اللغوية بأن تكون هي الموضوع له ، فلا يثبت ، لإمكان كونه منقولاً لغةً .

وإذا كانت ألفاظ الكتاب والسنة ملقاة إلى العرف وأهل اللسان ، والمعاني المنسبة منها محمولة على الحقائق العرفية ، فكيف يثبت أن هذه المعاني المنسبة هي نفس ما كان ينسب من الألفاظ في زمن الصدور ؟
قد يتمسك لإثبات إتصال الظهور الفعلي بزمن المعصوم ، بالاستصحاب القهقرائي وأصالة عدم النقل .

لكن فيه : إن الإستصحاب الذي هو أصل عملي ، له ركنان ، أحدهما اليقين السابق والآخر الشك اللاحق ، وهذا المورد بالعكس ، فلا تشمل أدلة الإستصحاب .

ف قيل : نستصحب الظهور - لا عدم النقل - ونقول : هذا اللفظ ظاهر الآن في المعنى الكذائي بحكم التبادر ، فنستصحه قهقرائياً حتى زمن الإمام عليه السلام ، فيكون ظاهراً في معناه تارةً بالوجدان واخرى بالتعبد .

وفيه : إنه لا ريب في أن الظهور هو موضوع ترتيب الأثر عند العقلاء ، وأن الشارع قد أمضى هذه السيرة العقلانية ، إلا أن المهم هو تشخيص هذا الظهور ، وأنه الظهور الأعم من الوجداني والتعدي أو الظهور الوجداني فقط ؟ إنه لا شك في أن الظهور الذي هو الموضوع في السيرة العقلانية لترتيب

الأثار هو الظهور الوجداني ، وهذا هو الذي أمضاه الشارع ، لكن الإستصحاب لا يفيد إلا الظهور التعبدي ، فلا مجال لجريانه في المقام .

إذن ، سقط التمسك بالإستصحاب مطلقاً .

لكن الأصل العقلاني في أصالة عدم النقل ، لا يمكن إنكاره ، أي : أن ديدن العقلاء هو أنهم متى رأوا كلمة ظاهرة في معنى ، حملوها على هذا المعنى في سائر الأزمنة ، ولا يحتملون تبدل المعنى فيه ، والشارع المقدس قد أمضى هذه السيرة ، وبذلك أمكن دعوى ظهور الكلمة في ذلك المعنى في زمان الأئمة عليهم السلام .

إلا أن المشكلة هي : أن هذا الوجه - المعبر عنه بأصل تشابه الأزمنة - لإثبات عدم النقل ، أخص من المدعى ، وذلك لأنه وإن كان مقتضى الأصل عندهم تقديم الظهور العرفي على الظهور اللغوي ، وكذا تقديم العرف الخاص - كالحقيقة الشرعية - على العرف العام ، ولكن قد يقع التعارض بين المعنى العرفي الثابت عن الطريق المذكور وبين المعنى اللغوي الثابت عن طريق تنصيب أئمة اللغة أو عن طريق التتبع لموارد استعمال الكلمة ، ففي هذه الصورة لا يوجد سيرة على تقديم المعنى الحقيقي العرفي استناداً إلى تشابه الأزمنة .

فتنحصر فائدة الأصل العقلاني المذكور بموارد عدم المخالفة بين الظهور العرفي والظهور اللغوي .
هذا أولاً .

وأما ثانياً : فإن الظاهر أن هذه السيرة العقلانية ليست تعبدية ، وإنما قامت السيرة على حمل الألفاظ على معانيها الظاهرة فيها - استناداً إلى الأصل

المذكور - عند اطمئنانهم بعدم النقل ، ولذا فإنهم يتوقفون بمجرد احتمال كون معنى اللفظ في بعض الأزمنة السابقة مخالفاً لما هو الآن ظاهر فيه .

هذا ، والتحقيق في خصوص الروايات الواردة عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام جريان أصالة عدم النقل فيها ، لخصوصية فيها ، وهي إن علماء الأمة قد نقلوا هذه الروايات في مختلف الطبقات ، ولم يختلفوا في المعاني الظاهرة فيها ، ونحن يمكننا التمسك بأصالة عدم النقل إلى زمن الشيخ الأنصاري مثلاً ، وقد رأينا أنه يحمل ألفاظ الروايات على ماهي ظاهرة فيه الآن ، ومن زمنه إلى زمن الشيخ المجلسي ، ثم من هذا الزمان إلى زمان العلامة مثلاً ، وهكذا إلى زمن الشيخ ، والكليني ، وحتى زمن الأئمة ، وفي كل طبقة نراهم يستظهرون من ألفاظ الأخبار نفس مانستظهره نحن الآن .

فالتبادر من هذه الألفاظ في جميع القرون والطبقات واحد .

إذن ، لا توجد عندنا مشكلة في خصوص الروايات المشتهرة والمنقولة

في الكتب ، عن أئمة العترة الطاهرة .

هذا تمام الكلام على التبادر .

وهل عدم التبادر علامة للمجاز ؟

قيل : نعم .

وقيل : تبادر الغير علامة للمجاز .

قال شيخنا دام ظلّه : أما عدم التبادر فالصحيح أنه ليس علامة للمجاز ،

لعدم تبادر أحد معاني اللفظ المشترك مع أنه حقيقة في كلها . وأما تبادر الغير

فكذلك ، إذ من الممكن أن يغلب استعمال اللفظ المشترك في أحد المعنيين

أو المعاني ، فيتبادر ذلك المعنى منه ، والمفروض كونه مشتركاً قد وضع له

ولغيره معاً .

وخلاصة البحث في التبادر في خطوط :

١ - إن التبادر عند أهل اللسان هو العلة ، لأنه معلول للعلم بالوضع ، وهم عالمون بالوضع .

أما التبادر عند المستعلم فهو مبتلى بإشكال الدور وغيره .

٢ - والمتبادر هو المعنى الحقيقي عند العرف العام .

٣ - والدليل الصحيح على ذلك هو السيرة العقلانية .

٤ - فلا كشف إني ، بل إن السيرة تكون حجةً عقلانية على المعنى

الحقيقي .

٥ - لكن: المعنى الحقيقي الموضوع له اللفظ بالوضع التعيني لا التعيني .

٦ - وبشرط أن لا يحتمل الإستناد إلى القرينة العامة التي يصعب نفيها ،

بخلاف القرينة الخاصة ، فإن نفيها سهل .

٧ - إنما الكلام في اتصال هذه السيرة إلى زمن المعصوم وعدم رده

عنها ، فالإستصحاب لا يجري أو لا يفيد .

٨ - بل الصحيح إنه أصل عقلائي ، لكنه مشروط بشرطين ، أحدهما :

حصول الإطمينان بعدم النقل ، والآخر : عدم المعارضة من ناحية اللغة .

٩ - وعدم التبادر ليس علامةً للمجاز ، وكذا تبادر الغير .

١٠ - وإنه لا مشكلة عندنا في خصوص الروايات عن المعصومين عليهم

السلام ، من جهة أصالة عدم النقل بالتقريب الذي قَدَمناه ، لكن تبقى مشكلة

احتمال وجود القرينة ، لسببين :

أحدهما : التقطيع الواقع في الروايات ، فإنه ربما يورث الشك في

جريان الأصل المذكور ، لأنه قد يؤدي إلى وقوع الفصل بين القرينة وذوي القرينة أو ضياعها ، ومع وجود هذا الإحتمال في الروايات كيف يتم الظهور فيها واستنباط الحكم الشرعي منها ؟

والثاني : ضياع كثير من روايات أصحابنا عن الأئمة الأطهار ، ككتب ابن أبي عمير ، فإذا احتملنا اشتغالها على قرائن لهذه الروايات الموجودة بين أيدينا ، كيف يتم ظهور هذه في معانيها لتكون مستنداً للأحكام الشرعية ؟
 أمّا الأمر الأول ، فيمكن حلّ المشكل من جهته ، بأن العلماء قد جمعوا الروايات ، وأرجعوها إلى أحوالها السابقة بضمّ بعضها إلى البعض الآخر .
 ويبقى الأمر الثاني ، ولا بدّ من التأمل فيه !

٢-٣ صحة الحمل وعدم صحة السلب

قالوا : إن صحة الحمل وعدم صحة السلب علامتان للحقيقة ، وعدم صحة الحمل وصحة السلب علامتان للمجاز .

وتوضيح ذلك :

إن الحمل على ثلاثة أقسام : حمل هو هو ، حمل ذو هو ، الحمل الاشتقاقي ، مثال الأول : زيد إنسان ، والثاني : الجدار ذو بياض ، والثالث : الجدار أبيض .

وفي تقسيم آخر - وهو المقصود هنا - : ينقسم الحمل إلى قسمين :

١ - الحمل الأولي .

٢ - الحمل الشائع الصناعي .

ولابد في كل حملٍ من وحدة بين الموضوع والمحمول من جهة ، ومن تغايرٍ بينهما من جهةٍ أخرى ، ففي الحمل الأولي الذاتي يكون الإتحاد بينهما في المفهوم والتغاير بالاعتبار ، مثل قولنا : الإنسان حيوان ناطق ، فباللحاظ الإجمالي هو « الإنسان » وباللحاظ التفصيلي هو « الحيوان الناطق » . أما في الحمل الشائع ، فالإتحاد بينهما يكون في المصداق ، والتغاير في المفهوم ، كقولنا : زيد إنسان .

والحمل بكلا قسميه علامة للحقيقة ، أما في الحمل الأولي : فإننا إذا جهلنا معنى اللفظ ، نجعله محمولاً للفظ الذي نعلم بمعناه ، فإن صحَّ الحمل

من دون قرينة في البين ، ظهر كون الموضوع والمحمول في تلك القضية بمعنى واحد ، وتبين المعنى الموضوع له المحمول .

وأما في الحمل الشائع فتقريب الاستدلال هو : أنا لمّا علمنا بأن « زيد » فرد لطبيعة من الطباع ، وكان جهلنا في أن تلك الطبيعة هي طبيعة الإنسان أو طبيعة اخرى ، فحيثئذٍ نحمل « الإنسان » على « زيد » ، فإن صحّ الحمل ظهر أن « زيد » فرد من هذه الطبيعة .

* وقد أورد في (المحاضرات) أمّا على الحمل الأولي فيما ملخصه : إن المستعمل يرى قبل الحمل الإتحاد بين الموضوع والمحمول ، لأنه يتصورهما بالتفصيل ، فالمعنى الحقيقي منكشف عنده ولا جهل له به ليرتفع بالحمل ، فصحة الحمل لا تكون من أمارات كشف المعنى الحقيقي .

وأجاب عنه شيخنا في الدورة السابقة : بأنه إن كان الغرض من الحمل في « الإنسان حيوان ناطق » هو الإخبار وإفهام الغير ، فالإشكال وارد ، لأن المخبر لابد وأن يكون عالماً بمعنى كلامه ، ولكن قد يكون الغرض من الحمل استكشاف الأتحاد بين الموضوع والمحمول ، بأن تكون فائدة الحمل تبدل العلم الإرتكازي بالوضع الموجود عند المستعلم إلى العلم التفصيلي ، كما كان الحال في التبادر ، حيث رأى أن المعنى ينسب إلى ذهنه من حاقّ اللفظ من غير استناد إلى قرينة ، فأصبح علمه الإرتكازي بالمعنى علماً تفصيلياً ، كما ذكر المستشكل نفسه في مبحث التبادر ، وعلى هذا ، فالإشكال غير وارد .

* وأورد عليه في (المحاضرات) أيضاً : بأن مقام الحمل يكشف عن المفاهيم بما هي مفاهيم ، وعن المصاديق بما هي مصاديق ، ولا ربط له بالمستعمل فيه حتى يكون علامة على المعنى الحقيقي ، فالحمل الأولي

يحمل فيه المفهوم على المفهوم بما هما مفهومان ، ويشهد بذلك وجود الحمل عند غير المتمكّن من التلفّظ ، فإن الأخرس يرى مفهوم « الحيوان الناطق » وهو مفهوم تفصيلي ، ويرى مفهوم « الإنسان » وهو مفهوم إجمالي ، ثم يحمل هذا على ذلك ويحكم بالإتحاد . فالحمل الأوّلي يكشف عن الإتحاد بين المفهومين ، ويبحث الحقيقة والمجاز إنما يكون في عالم الإستعمال بالنظر إلى المستعمل فيه بما هو مستعمل فيه .

وأما في الحمل الشائع ، فإن هذا القسم من الحمل يتّج كون هذا مصداقاً لذلك أو ليس بمصداقٍ له ، كقولنا : « زيد إنسان » وقولنا : « زيد ليس بجماذ » ، وهذا لا علاقة له بالمستعمل فيه اللفّظ ، سواء كان حقيقةً أو مجازاً . وهذا الإشكال قد ذكره الاستاذ في الدورة السابقة ، وأجاب عنه بما ذكره المحقّق الإصفهاني في كتاب (الاصول على النهج الحديث) من أن الحمل يكشف عن الإتحاد المفهومي - كما في الأوّلي - أو الوجودي - كما في الشائع ولكنّ ربما يحصل منه المعنى الحقيقي في حال كون المحمول مجرداً عن القرينة . وأوضحه شيخنا بأننا لا ندعي أن مطلق الحمل يكشف عن المعنى الحقيقي ، بل هو فيما إذا كان اللفّظ فانياً في المعنى ومحمولاً على الموضوع بلا قرينة ، فإنّه حينئذٍ يكشف عن المعنى الحقيقي .

أمّا في الدورة اللاحقة ، فقد أوردته ، وبه أسقط صحّة الحمل عن كونه علامةً ، والظاهر أنّ هذا هو الصحيح ، فإنني لا أرى كلامه المزبور وافياً بالجواب .

وأسقط شيخنا هذه العلامة في الدورة السابقة - بعد الجواب عمّا أورد عليها - بأن القابل للإستدلال هو الحمل الشائع ، لكنه - كما قال المحقّق الإصفهاني - يرجع إلى التبادر ، وليس علامةً غيره .

٤- الإطراد

وليس المراد منه كثرة الإستعمال وشيوعه ، فإن ذلك موجود في المجاز المشهور أيضاً ، بل المراد - كما ذكر المحقق الإصفهاني ، ولعله خير ما قيل في المقام - هو : إطلاق اللفظ بلحاظ معنى كلي على مصاديق وإطراده - أي الإطلاق عليها مع اختلاف أحوالها وتغير الخصوصيات فيها ، فإنه يكشف عن كون المعنى هو الموضوع له اللفظ حقيقةً ، فمثلاً : لفظ « العالم » يصح إطلاقه على « زيد » بلحاظ كونه متصفاً بالعلم ، وكذا على « عمرو » و « بكر » وغيرهما ، مع ما هناك من الاختلاف بين هؤلاء في الخصوصيات والأحوال ، فلما رأينا صحة هذا الإطلاق وإطراده فيهم ، علمنا أن المعنى الموضوع له لفظ « العالم » هو « من قام به العلم » ، فكان الإطراد علامةً للحقيقة ، بخلاف لفظ « الأسد » فإنه يتفاوت إطلاقه بين « الحيوان المفترس » وبين « زيد » و « عمرو » و « بكر » بلحاظ وجود الأمر الكلي فيهم وهو « الشجاعة » ، فهو في الرجل الشجاع مجاز لعلاقة المشابهة .

وعلى الجملة ، فإن إنطباق اللفظ على المصاديق على حدٍ سواء - المعبر عنه بالإطراد - لا يكون إلا لعلاقة بين اللفظ والمعنى ، وبما أنه لا توجد علاقة مجازية مطردة ، فالصدق على الأفراد باطراد هو من جهة العلة الوضعية ، فهو كاشف عن المعنى الحقيقي .

وقد وقع هذا التفسير للإطراد وعدمه موقع الإشكال ، من جهة أن عدم الإطراد في طرف المجاز إنما هو لقصور المقنضي ، فمثلاً : في علاقة الكلية والجزئية ، لم يرخص في استعمال كل « كل » في كل « جزء » ليصح الإعتماد عليها في كل استعمال ، وفي علاقة السببية - مثلاً - ليس كل سببية ومسببية بمصححة للإستعمال ، فالأب سبب لوجود الابن ، إلا أن إطلاق الأب على الابن أو بالعكس - اعتماداً على تلك العلة الموجودة بينهما - غير صحيح ... وهكذا سائر العلات ... فالعلة المصححة للاستعمال محدودة ، وهذا هو السبب لعدم الإطراد ، فليس عدم الإطراد علامةً للمجاز .

ولرفع هذا الإشكال أضافوا قيد « بلا تأويل » أو « على وجه الحقيقة » فقالوا : بأن شيوع الإستعمال على وجه الحقيقة وبلا تأويل علامة الحقيقة .
إلا أنه مستلزم للدور ، لأن الإطراد على وجه الحقيقة موقوف على العلم بالوضع ، والمفروض أن العلم بالوضع متوقف على الإطراد على وجه الحقيقة .

ولا يندفع ذلك بما تقدّم في التبادر في دفع الدور بالاختلاف بالإجمال والتفصيل ، لأن العلم الإجمالي بوجود العلامة للحقيقة لا فائدة له للكاشفية عن المعنى الحقيقي .

وكيف كان ، فإنه يرد على تقريب الإطراد بما ذكر :

أولاً : بالنقض بالمجاز المشهور ، فإنه عبارة عن شيوع استعمال اللفظ واطراده في المعنى المجازي ، بحيث يكون مانعاً عن تبادر المعنى الحقيقي مجرداً عن القرينة إلى الذهن ، كلفظ « الطهارة » مثلاً في لسان الشارع . فما ذكر إنما يتم في سائر المجازات دون المجاز المشهور .

وثانياً : إن ما ذكر إنما يتمّ فيما لو كان مصحح الإستعمال عبارة عن العلائق المقررة في فنّ البلاغة ، لكن مسلك المتأخرين أن صحة الإطلاق المجازي يدور مدار الإستحسان الذوقي ، ولذا ، فقد لا تطرّد العلاقة ويكون الإستعمال المجازي مطرداً بحسب الذوق السليم .

وقال السيد البروجردي في تقرير الإطراد - بناءً على مسلك السكاكي - ، بأنه دلالة اللفظ على المعنى وعدم تخلّفه عنها في أيّ تركيبٍ وقع وبانضمام أيّ لفظٍ كان ، كما هو حال لفظ « الأسد » بالنسبة إلى « الحيوان المفترس » بخلافه في « الرجل الشجاع » ، فإننا نرى صحّة قولنا « زيد أسد » ونُدعي كونه حقيقةً فيه ، لكن لا يصحّ ذلك في كلّ مورد ، فلا يقال مثلاً : كُلّ هذا الطّعام يا أسد .

فملاك الحقيقة في الإطراد : صحّة استعمال اللفظ في كلّ تركيب وهيته ، بخلاف المجاز ، فإنّه وإنّ اطرد استعمال اللفظ فيه ، لكن لا يصح في كلّ موردٍ ، كما في المثال المذكور .
وأورد عليه شيخنا :

أولاً : بأنّ مآله إلى كلام المحقّق الإصفهاني ، وما ذكره المحقّق القمي ، من أن علاقة السببيّة مثلاً قد تكون موجودة ولا يصح الإستعمال استناداً إليها ، كما بين الأب والابن .

وثانياً : بأنّ من الممكن أن يقال - بناءً على ما ذكره - : لفظ « الأسد » موضوع للرجل الشجاع ، لا في كلّ تركيبٍ وسياق ، بل مقيداً بخصوصيات ، وعليه ، فيكون عدم الإطراد ناشئاً من هذا التقييد في الوضع ، فلا يكون علامة .

خلاصة البحث في العلائم

وتلخص : إن ما يمكن أن يكون علامةً هو التبادر عند أهل اللسان فقط ، علامة عقلائية ، وبالسيرة غير المردوعة شرعية ، مع لحاظ النقاط المذكورة فيه .

هذا ، وإن أخذ بعلائم الحقيقة والمجاز والاستفادة منها عمل اجتهادي للوصول إلى المعنى الحقيقي الموضوع له اللفظ متى وقع الجهل به ، إلا أن المطلوب في هذا البحث هو قابلية اللفظ للمعنى وعدمها ، كما في لفظ « الأسد » مثلاً ، فإنه ليس قابلاً للرجل الشجاع بل للحيوان المفترس ، فإذا قصد المتكلم منه الرجل الشجاع احتاج إلى إقامة القرينة ، وعليه :

فإن كان اللفظ قابلاً للمعنى دالاً عليه منسباً منه بلا قرينة ، فذاك المعنى هو المعنى الحقيقي عند أهل اللسان ، فلو تكلم المتكلم وتردنا في أنه هو المقصود أو غيره ، فلا ريب في وجوب حمل كلامه عليه ، إذ المفروض كونه المعنى المنسب من إلى الذهن بلا قرينة .

وأما مع احتمال وجود القرينة ، أو وجود شيء يحتمل القرينية ، فهنا مسلكان :

أحدهما : إن أصالة الحقيقة حجة تعبدية ، وعليه ، فلا يضر احتمال وجود القرينة ، بل اللفظ يحمل على معناه الحقيقي المنكشف بالتبادر .

والآخر : إن أصالة الحقيقة حجة من باب إفادة الظهور العرفي ، وهذا هو

المختار ، وعليه ، فلا مناص من نفي احتمال وجود القرينة أو قرينته الموجود ، حتى ينعقد الظهور ، ولا مجال لنفي الإحتمال بالإستصحاب ، بأن نتمسك باستصحاب عدم وجود القرينة أو باستصحاب العدم الأزلي لنفي قرينته الموجود ، لأن المطلوب هو الظهور العرفي ، وهو موضوع الأثر في بناء العقلاء غير المدروع عنه شرعاً ، وهو لازم عقلي لكلا الإستصحابيين ، فالأصل مثبت .

وحيثُذ ، ينحصر الأمر بالرجوع إلى بناء العقلاء ، وهو على التوقف في حال وجود ما يتحمل كونه قرينة تحفُّ بالكلام ، وعلى عدم الإعتناء باحتمال وجود القرينة .

هذا ، ولا يخفى أن هذا البحث كلي . أما في خصوص ألفاظ الروايات فالأمر مشكل جداً على كلا المسلكين ، لعلنا بضياح كثير من الكتب ووقوع التقطيع في نصوص الأخبار وغير ذلك من العوارض ، وكذا الكلام في الأحاديث النبوية ، إذ لا ريب في تحريف اليهود وغيرهم لكثير من الأحاديث ودسهم فيها ما ليس منها ، ومع هذه الأحوال كيف يستند إلى الأصل المذكور في فهم معاني الألفاظ الواردة في تلك النصوص ؟

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بعلائم الحقيقة والمجاز ، وطرق كشف المعنى الحقيقي وتمييزه عن المعنى المجازي .

تتميم

فإن تميّز المعنى الحقيقي عن المجازي وشك في الإرادة الإستعمالية ، بأن دار الأمر في الكلام بين حمله على هذا أو ذاك ، فهل من أصل يرجع إليه ؟ قيل : إن مقتضى الأصل أن يكون الإستعمال على الحقيقة ، وقيل :

الإستعمال أعمّ من الحقيقة ، وهذا هو الصحيح ، فلا يجوز حمل الكلام على المعنى الحقيقي لمجرد كونه مستعملاً ، سواء في ألفاظ الكتاب أو السنّة أو غيرهما .

وإنّ تميّز أحدهما عن الآخر وشك في الإرادة الجدّية ، تمسّكوا بأصالة الجدّ ، وبه نفوا احتمال كونه هازلاً أو كونه في مقام الأمتحان وغير ذلك .
 إلّا أنه يتوقف على نفي احتمال وجود قرينة منفصلة مانعة عن الحمل على الإرادة الجدّية ، ونفيه بالإستصحاب لا يجدي ، فالمرجع بناء العقلاء .
 والتحقيق : إن بناء العقلاء في كلام كلّ متكلم كان من دأبه بيان مقاصده بالتدرّج ، هو الفحص عن القرينة المانعة عن الظهور ، فإن لم يعثروا عليها بنوا على أصالة الجدّ ، ومن كان دأبه بيانها دفعةً تمسّكوا في كلامه بالأصل المذكور بلافحص عن القرينة .

تعارض الأحوال

ذكروا لفظ أحوالاً : كالإشتراك ، والتجوّز ، والنقل ، والتخصيص ،
والإضمار ، والنسخ ، والإستخدام ...

وذلك ، لأن اللفظ ينقسم إلى أقسامٍ عديدةٍ ، فمن حيث كون المعنى
الموضوع له واحداً أو أكثر ، ينقسم إلى المشترك وغير المشترك ، ومن حيث
الإستعمال في معناه وغير معناه ، ينقسم إلى الحقيقة والمجاز ، ومن حيث
الإضمار في الإسناد وعدم الإضمار ، ينقسم إلى المضمّر وغير المضمّر ، ومن
حيث طرق النقل على المعنى ، ينقسم إلى المنقول وغير المنقول ، ومن حيث
كون المعنى مقيداً أو غير مقيد ، ينقسم إلى المطلق والمقيد ، وهكذا .
ولدوران الأمر صورتان :

الصورة الاولى : أن يدور أمر اللفظ بين كلّ من المتقابلين ، كأن يدور
بين الإطلاق والتقييد ، أو بين الحقيقة والمجاز ، ونحو ذلك ، ففي هذه الصورة
لابدّ من أصلٍ أو قاعدةٍ يرجع إليها :

فإن دار الأمر بين الإشتراك وعدمه ، بأن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى
خاصةً أو له ولغيره معاً بنحو الإشتراك ليكون حقيقةً فيهما ، فلا مجال لأصالة
الحقيقة ، لأنها المرجع لتمييز الحقيقة عن المجاز ، والمفروض أن لا مجاز في
البين ، كما لا مجال للأصل العملي كالإستصحاب ، لكونه أصلاً مثبتاً ، بل

المرجع هو بناء العقلاء ، فإن قام على حمل الكلام على الإختصاص دون الإشتراك فهو ، وإلا فلا أصل يرجع إليه . قال المحقق العراقي بوجود هذا البناء عندهم ، والتحقيق خلافه ، بل نجدهم في مثل ذلك يتوقفون .
ولو دار الأمر بين الحقيقة والمجاز ، فلا شبهة في تحكيم أصالة الحقيقة .

ولو دار الأمر بين الإضمار وعدمه ، فلا ريب في البناء على عدم الإضمار .

ولو دار الأمر بين الإطلاق والتقييد ، فبناء العقلاء على الإطلاق بلا كلام ، فإن فرض وجود محتمل القرينية لم يضرّ بالتمسك بالإطلاق بناءً على حجية أصالة الإطلاق من باب التعبد ، أمّا بناءً على حجية أصالة الإطلاق من باب إفادة الظهور ، فلا يندفع الإحتمال بالتمسك به لينعقد الظهور ، وحيث أن الحق هو هذا المبني ، فمع وجود محتمل القرينية لا بدّ من التوقف .

ولو دار الأمر بين النقل وعدمه ، بأن يكون اللفظ ظاهراً في المعنى الآن ويشك في ظهوره فيه في الزمان السابق ، أو يكون بالعكس ، فبناء العقلاء على عدم النقل ، إمّا على الإطلاق كما عليه سائر العلماء ، وإمّا مقيداً بحصول الإطمينان كما هو المختار عند الاستاذ .

فإن علم بوقوع النقل ، فتارةً يجهل بتاريخ الإستعمال وتاريخ النقل معاً ، بأن استعمل اللفظ في معنى وعلم بنقله عنه ، ثم لم يعلم أيهما المقدم ، واخرى يكون تاريخ الإستعمال معلوماً وتاريخ النقل مجهولاً ، وثالثة عكس الثانية .

قال المحقق العراقي في الصورة الاولى بوجود البناء العقلاني على عدم

النقل ، وفي الثانية والثالثة بالتوقف .

فقال شيخنا بأنهم يتوقفون في جميع الصور الثلاثة .

الصورة الثانية : في دوران الأمر بين الأحوال .

وقد ذكر العلماء وجوهاً لتقديم البعض على الآخر ، لكن الحق - كما

ذكر المحقق الخراساني - أن تلك الوجوه كلها خطايبة استحسانية .

فالتحقيق : متابعة الظهور أينما حصل ، وإلا فالكلام مجمل .

مثلاً : لو دار الأمر بين الإشتراك والنقل ، كأن يتردد لفظ « الصلاة » بين

الإشتراك ، فيكون حقيقةً في المعنى اللغوي والمركب الشرعي - بناءً على

الحقيقة الشرعية - وبين النقل عن معناه اللغوي إلى المركب الشرعي ، فإن كان

مشتركاً بين المعنيين كان : « الطواف بالبيت صلاة » ونحوه مجملاً ، وإن كان

منقولاً ، حكم بلزوم الطهارة للطواف .

أو دار الأمر بين الإشتراك والتخصيص ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَلَا

تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ ﴾^(١) لو كان لفظ « النكاح » مشتركاً بين « الوطاء » و

« العقد » أو مختصاً بـ « العقد » ، فعلى الإختصاص تكون معقودة الأب - ولو

بدون الدخول موضوعاً للحرمة ، أما على الإشتراك فيشك في تحقق موضوع

الحرمة .

أو دار الأمر بين الإشتراك والإضمار في مثل : « في خمسين من الإبل شاة

» فإن كانت « في » مشتركة بين الظرفية والسببية ، فإنه يتردد الحكم بين « الشاة

» أو مقدار الشاة ، لأنه على الظرفية يلزم إضمار كلمة « مقدار » ، أما على

السببية فلا يلزم ، بل الواجب إعطاء نفس الشاة .

أو دار الأمر بين العموم والإستخدام كما في قوله تعالى : ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ ﴾^(١) .

وعلى الجملة ، فما ذكروه من الوجوه للترجيح كله ظني ، والظن لا يغني من الحق شيئاً ، ما لم يصل اللفظ إلى حدّ القالبيّة للمعنى .

الحقيقةُ الشرعيّة

مقدمات

قبل الورود في البحث :

هل هذا البحث من المسائل الأصولية أو من المبادئ التصديقية لعلم

الاصول ؟

قال المحقق الإصفهاني بالثاني .

والتحقيق هو الأول ، وذلك لأن المسألة الاصولية عبارة عن المسألة التي

تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي ، فإذا ثبتت الحقيقة الشرعية فإن

الألفاظ تحمل على المعاني الشرعية المستحدثة من قبله لا محالة ، وإلا فإنها

تحمل على المعاني اللغوية كما تقرر عندهم ، فالبحث عن الحقيقة الشرعية

هو في الحقيقة بحث عن الظهور ، كما أن البحث عن دلالة الأمر على الوجوب

يرجع إلى البحث عن الظهور ، فيكون من المسائل الاصولية .

نعم ، لو كان البحث عن حجية الظواهر ، كان البحث عن الحقيقة

الشرعية من المبادي ، لكن المفروض وقوع البحث عن الحقيقة الشرعية بعد

الفراغ عن كبرى حجية الظواهر ؛ فإذا ثبتت الحقيقة الشرعية وجب حمل ألفاظ

الشارع على معانيها الشرعية - دون اللغوية - واستنبط الحكم الشرعي منها ،

فهي مسألة تقع نتيجتها في طريق الإستنباط .

ويتمّ البحث عن الحقيقة الشرعية بالكلام في جهات ، وقبل الدخول فيه

نقول :

أولاً : إن موضوعات الأحكام الشرعية منها : موضوعات خارجية ، كالماء والخمر ، في « الماء طاهر » ، و « الخمر حرام » ، ونحو ذلك . ومنها : موضوعات اعتبارية ، مثل الصلح في : « الصلح جاز » ، والبيع في : « أخلّ الله البيع »^(١) ، وهكذا . ومنها : ما عبّر عنه الشهيد الأول - رضوان الله عليه - بالماهيات المخترعة ، كالصلاة والحج والصوم والإعتكاف ، وأمثال ذلك .

ثانياً : المقصود في البحث هو التحقيق عن أنه هل للشارع وضع واختراع في التسمية أو لا ، سواء كانت المعاني مخترعة منه أو غير مخترعة ، فلا يختصّ البحث بالماهيات المخترعة ، وإن كانت هي مورد البحث وعنوانه عندهم .

وثالثاً : لا إشكال في جريان البحث في ألفاظ العبادات ، إنما الكلام في جريانه في ألفاظ المعاملات مع كون الأدلة الشرعية فيها إمضاء لما هو في بناء العقلاء ، وأنها ليست تأسيسية ، إلا أنه لما كان الشارع قد اعتبر في المعاملات خصوصيات زائدة على ما هو المعتبر عند العقلاء ، وأن هذه المعاني مع تلك الخصوصيات قد انسبقت إلى الأذهان في بعض الأزمنة ، فلا مانع من وقوع البحث حولها من حيث أن ألفاظ المعاملات موضوعة لمعانيها بدون الخصوصيات أو معها .

فالتحقيق جريان البحث في ألفاظ المعاملات أيضاً .

وبعد :

فإنه وإن وقع البحث من عدّة من الأعيان حول القسم الثاني من الموضوعات ، كالبيع والصلح ونحوهما في أنه هل للشارع فيها وضع أو لا ، لكن القسم الثالث - وهو الموضوعات المخترعة - هو مطرح البحث عند الكلّ ، فهل له فيها وضع أو لا ؟

والوضع - كما هو معلوم - إمّا تعيني وإمّا تعيني ، والتعيني ينقسم إلى القولبي والفعلبي .

أمّا أن يكون للشارع وضع تعيني قولبي بالنسبة إلى موضوعات الأحكام ، فهذا ممّا نقطع بعدمه ، لأنه لو كان لنقل إلينا متواتراً .

وأمّا أن يكون له وضع تعيني بالفعل ، كأن يولد له ولد فيقول : إيتوني بولدي حسن ، بأن يتحقق وضع لفظ « الحسن » اسماً لهذا الولد بنفس هذا الكلام ، وكما في الحديث : « صلّوا كما رأيتموني أصلي » بأن يقال بأنه قد وضع اسم « الصلاة » على هذه العبادة بنفس هذا الإستعمال ... فهل هو ممكن أو لا ؟ وهل هو واقع ؟ فالكلام في مقامين :

١- الكلام في تحقق الوضع بالاستعمال

أما في المقام الأول ، فقد ذهب المحقق الخراساني إلى إمكان تحقق الوضع بالاستعمال ، إلا أنه يحتاج إلى قرينة تفيد كونه في مقام الوضع بواسطة الإستعمال ، قال : وهذا الإستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز ، أما أنه ليس بمجاز ، فلأن الإستعمال المجازي مسبوق بالوضع للمعنى الحقيقي ، فتقام القرينة لإفادة المعنى المجازي ، والمفروض هنا صيرورة اللفظ حقيقة بنفس الإستعمال ، وأما أنه ليس بحقيقة ، فكذلك ، لأن الإستعمال الحقيقي فرع للوضع ، والمفروض تحقق الوضع بهذا الإستعمال . هذا ، ولا مانع من أن يكون اللفظ غير متّصف بالحقيقة ولا بالمجاز ، لوجود نظائر له ، كما في استعمال اللفظ وإرادة شخص اللفظ .

اشكال الميرزا على المحقق الخراساني

فأورد عليه المحقق النائيني بأن تحقق الوضع بالاستعمال غير ممكن ، لأن مقام الوضع يستدعي لحاظ كل من اللفظ والمعنى باللحاظ الإستقلالي حتى توجد العلة الوضعية بينهما ، أما مقام الإستعمال فمتقوم بلحاظ اللفظ باللحاظ الآلي ، لكونه في هذا المقام طريقاً ومرآة للمعنى ، فالمعنى هو ما ينظر ، واللفظ هو ما به ينظر المعنى ، فلو أريد الوضع بالاستعمال لزم اجتماع اللحاظ الآلي واللحاظ الإستقلالي في اللفظ ، واجتماع هذين اللحاظين في

الشيء الواحد غير معقول .

رأي الاستاذ في الإشكال

قال الاستاذ دام ظله : إن هذا الإشكال يبتني على الإلتزام بأمرين : أحدهما : توقّف تحقّق الوضع على الإبراز ، والأمر الآخر : كون لحاظ اللفظ في ظرف الإستعمال آلياً وأنه لا يمكن كونه استقلالياً .

وحيث أنّ المحقق الخراساني ملتزم بكلا الأمرين ، لأنه يرى بأنّ الوضع لا يكون إلّا بالقول أو الفعل ، وأنّ الإستعمال إفتاء اللفظ في المعنى ، فالإشكال وارد عليه لا محالة .

جواب المحقق الإصفهاني

وأما جواب المحقق الإصفهاني من أنّ اللّحاطين غير مجتمعين في مرتبة واحدة حتى يلزم المحذور ، وذلك لأنّ الوضع بالإستعمال يكون من قبيل جعل الملزوم بجعل اللازم ، ففي مرحلة الوضع يلحظ اللفظ بالإستقلال ، وفي مرحلة الإستعمال يلحظه آلة ، نظير جعل « الملكية » بجعل « السلطنة » فإنّ السلطنة من لوازم الملكية ، فإذا قلنا « سلّطتك على هذا » فقد جعلنا الملكية له عليه ، فالإستعمال من لوازم الوضع ، ويتحقّق الإستعمال - وهو اللازم - يمكن جعل الوضع وهو الملزوم ، فكان اللّحاط الآتي في مرحلة جعل اللازم ، واللّحاط الإستقلالي في مرحلة جعل الملزوم .

مناقشة الاستاذ

فقد أورد عليه شيخنا : بأنه إن أريد من كون الوضع بالإستعمال من قبيل جعل اللازم والملزوم : كون الجعل واحداً والمجموع اثنتين . ففيه : أن الجعل والمجموع واحد حقيقةً واثان اعتباراً .

وإن أُريد من ذلك أن هنا جعلين ومجعلين ، أحدهما جعل اللزوم والآخر جعل الملزوم ، وهو الذي صرّح به في (الاصول على النهج الحديث)^(١) بأن يكون لازم الوضع ، هو استعمال اللفظ في المعنى بنحو يكون اللفظ حاكياً عن المعنى بنفسه - لا بالقرينة - وبجعل هذا اللزوم يتم جعل الملزوم وهو الوضع ، فكان اللّحاظ الآكي في مرحلة جعل اللزوم ، واللّحاظ الإستقلالي في مرحلة جعل الملزوم ، فلم يجتمع اللّحاظان .

ففيه : إن هذا خروج عن البحث ، لأن المفروض فيه اتحاد الوضع والإستعمال ، وهذا غير متحقّق فيما ذكر . هذا أولاً . وثانياً : إن نسبة الملزوم إلى اللزوم نسبة العلة إلى المعلول ، فكيف يتصوّر استتباع جعل اللزوم - مع الإحتفاظ على كونه لازماً - جعل الملزوم ؟ إن فرض كونه لازماً هو فرض التأخّر له ، وفرض استتباعه جعل الملزوم هو فرض التقدّم له ، فيلزم اجتماع التقدّم والتأخّر في الشيء الواحد .

جواب المحقق العراقي

وأجاب المحقق العراقي باختلاف متعلّق اللّحاظين ، فقال ما حاصله - كما في آخر بحث الوضع من (المقالات) تحت عنوان « تميم »^(٢) - بأنه في مرحلة الإستعمال يكون الغائي في المعنى هو شخص اللفظ ، فالملحوظ باللّحاظ الآكي هو شخص اللفظ ، لكن الملحوظ في مرتبة الوضع هو طبيعة اللفظ ، لأن الواضع يضع طبيعي اللفظ لطبيعي المعنى لا لشخصه ، فما أشكل به المحقق النائيني خلط بين المرتبتين .

(١) الاصول على النهج الحديث : ٣٢ .

(٢) مقالات الاصول ٦٧/١ .

مناقشة الاستاذ

فردّ عليه الاستاذ بكونه خروجاً عن البحث كذلك ، فمورد البحث هو تحقّق الوضع بالإستعمال ، وهو ليس من قبيل استعمال الشخص في النوع ، بل المدعى وضع لفظ « الصلاة » على العمل المعين الشرعي بنفس « صلوا كما رأيتموني اصلي » .

التحقيق في الجواب

قال شيخنا دام ظله : والحق في الجواب هو إنكار الأمر الثاني من الأمرين المذكورين في أساس الإشكال ، إذ الإستعمال غير متقوم في كل كلام بكون اللفظ آلة وفانياً في المعنى ، فقد يمكن لحاظه بالاستقلال في هذه المرتبة أيضاً ، ولذا نرى أن كثيراً من الناس عندما يتكلمون يتأملون في الألفاظ التي يستعملونها في أثناء التكلم ، ويلتفتون إلى الجهات المحسنة للألفاظ ويتقيّدون بها.

فالإشكال مندفع .

والوضع بالإستعمال ممكن .

بقي جواب المحقّق الخوئي

وأجاب السيد الخوئي في (المحاضرات)^(١) بأنّ الوضع أمر نفساني ، والإستعمال عمل جوارحي ، والوضع يكون دائماً قبل الإستعمال ، فاللحاظ الإستقلالي يكون في مرحلة الوضع ، واللحاظ الآكي في مرحلة الإستعمال ، فاختلفت المرتبة ، ولم يجتمع اللحاظان في مرتبة واحدة .

رأي الاستاذ في هذا الجواب

وهذا الجواب إنكار للأمر الأوّل من الأمرين ، وقد قرّبهُ الشيخ الاستاذ في الدّورة اللاحقة بأنّه إذا كان الوضع أمراً غير إنشائي ، بل يحصل بمجرد الإلتزام النفسي والبناء من المعتبر ، فلو قال « جنني بولدي محمد » قاصداً تسميته بهذا الاسم ، فقد حصل الوضع ووقع الإستعمال من بعده ، فلا يبقى مجال للإشكال ، فهذا الجواب يثْم على مبني التّعهد ، وكذا على مبني المحقق الإصفيهاني ، وهو التخصيص النفساني للفظ بالمعنى .

وأما قياس السيد الحكيم^(١) هذا المورد على مسألة حصول الفسخ للمعاملة بالفعل ، كبيع الشيء المبيع أو وطء الأمة ونحو ذلك ، ففي غير محلّه ، لأن الفسخ من الإيقاعات ، والإيقاع متوقّف على الإنشاء .

لكنّه في الدّورة السابقة أورد على هذا الجواب بأنّ العلقه الوضعيّة هي قابليّة اللفظ للمعنى ، وهل تتحقّق القابليّة بمجرد الإعتبار النفساني وقبل الإبراز ؟ فهل تتحقّق الزوجيّة بين هند وزيد قبل إبرازها بصيغة زوّجت مثلاً ؟ كلا ، إنّه لا برهان على هذه الدعوى بل الوجدان وبناء العقلاء على خلافها ، فإنّ الوضع عندهم كسائر الامور الإعتباريّة المحتاجة إلى الإبراز ، فهم لا يرون تحقّق الوضع بنفس الإعتبار ومجرد البناء .

وإذا احتاج الوضع وتحقّق العلقه الوضعيّة إلى مبرز عاد الإشكال .

أقول :

وعندي أن الحق ماذهب إليه في الدّورة السابقة ، ويكون حلّ المشكل منحصراً بإنكار الأمر الثاني من الأمرين .

(١) حقائق الاصول ٤٨/١ ط مكتبة البصيرتي .

وتلخص : إمكان الوضع بالإستعمال ، خلافاً للمحقق النائي ومن تبعه .

وعلى الإمكان فهل هو حقيقة أو مجاز ؟

واختلفوا في هذا الإستعمال المحقق للوضع ، هل هو استعمال حقيقي

أو مجازي ، أو لا حقيقي ولا مجازي ؟ على أقوال .

قيل : إنه حقيقة ، لأن كون الإستعمال حقيقياً لا يشترط فيه تحقق الوضع

قبل الإستعمال ، فلو تحقق معاً كان الإستعمال حقيقياً ، إذ الملاك هو

الإستعمال في المعنى الموضوع له ، وهذا مع مجرد وجود الموضوع له في

ظرف الإستعمال متحقق ، إذ العلة والمعلول يكونان في ظرف واحد زماناً وإن

اختلفا رتبةً ، والمفروض كون الإستعمال علةً للوضع فزمانهما واحد ،

وباستعمال اللفظ في المعنى الموضوع له تتحقق الحقيقة ، وليس الاتحاد في

المرتبة مقوماً للوضع حتى يكون اختلافهما مضرّاً ، هذا ما جاء في

(المحاضرات) .

وفيه : إن الإستعمال متأخر عن المعنى المستعمل فيه بالتأخر الطبيعي ، إذ

لا يتحقق الإستعمال إلا مع وجود ذلك المعنى المستعمل فيه ، بخلاف

المعنى ، فقد يوجد من غير استعمال له ، فإن كان المعنى السابق في المرتبة

على الإستعمال قد وضع له لفظ في تلك المرتبة ، كان استعمال ذاك اللفظ فيه

حقيقياً ، وإن لم يكن له وضع كان استعمالاً في المعنى المجازي .

لكن المفروض في بحثنا تحقق الوضع بنفس الإستعمال ، فالإستعمال

أصبح علةً للوضع والوضع معلول له ، فكون المعنى موضوعاً له اللفظ إنما هو

في رتبة متأخرة عن الإستعمال ، والإستعمال متقدم على كون المعنى موضوعاً

له ، والمستعمل فيه مقدم على نفس الإستعمال ، فلا محالة يستحيل كون

المعنى موضوعاً له ، لأن كونه كذلك في رتبة متأخرة عن الإستعمال لأنه معلول للإستعمال ، لكن كون المعنى مستعملاً فيه في رتبة قبل الإستعمال ، فالمستعمل فيه ليس موضوعاً له ، وحيثئذٍ كيف يتَّصف الإستعمال بكونه إستعمالاً في المعنى الحقيقي ؟

والعجب ، أن القائل بهذه المقالة يلتزم بكون الوضع معلولاً للإستعمال ، وأن كون المعنى موضوعاً له يتحقق بتحقق الأستعمال . فسقط القول بكونه حقيقةً ، وثبت كونه لا حقيقة ولا مجاز ، كما عليه المحقق الخراساني .

والحاصل ممّا تقدّم هو : أنّ الإستعمال الحقيقي هو استعمال اللفظ في ما وضع له ، والمفروض هنا تحقّق الوضع بنفس الإستعمال ، فلا معنى حقيقي له فليس باستعمالٍ حقيقي ، وليس بمجازي أيضاً ، لأن الإستعمال المجازي هو استعمال اللفظ في المعنى المناسب لما وضع له ، والمفروض عدم وجود ما وضع له قبل هذا الإستعمال ، فليس بمجاز . وقد اختار شيخنا هذا القول في الدّورة اللاحقة .

أمّا في الدّورة السابقة ، فقد أشكل عليه بأن لفظ « الصلاة » - مثلاً - قد استعمل في لسان الشارع في المعنى الشرعي الجديد ، وهذا الإستعمال مجاز ، لأنّ لهذه اللفظة معنىً حقيقياً في اللّغة قبل المعنى الحادث ، ومن المعلوم وجود التناسب بين المعنى الحقيقي اللغوي لهذه اللفظة وبين المعنى الحادث المستعمل فيه ، فيكون مجازاً .

أقول :

لكن الصحيح ما اختاره في الدورة المتأخرة ، فإنه ليس مطلق التناسب

بين المعنيين بمصحح للاستعمال المجازي ، إذ المقصود من هذا التناسب هو علاقة الكل والجزء ، لكون « الصلاة » بالمعنى الشرعي مشتملة على « الدعاء » وهو معنى الكلمة لفةً ، لكن ليس كل علاقة الكل والجزء بمصحح للاستعمال المجازي ، فالرقبة جزء الإنسان وتستعمل هذه الكلمة في الإنسان بالعلقة المذكورة ، وليس سائر أجزاء الإنسان كذلك .

٢- الكلام في وقوع اللفظ بالاستعمال

وبعد الفراغ من مقام الثبوت وبيان الإمكان ، فهل هو واقع أو لا ؟
 قد تقدم سابقاً أن البحث يدور حول وضع اللفظ على المعاني الشرعية
 من قبل الشارع ، سواء كانت معاني الألفاظ موجودة من قبل أو لا ، وعليه ،
 فوجودها قبل شرعنا لا ينفي الحقيقة الشرعية ، وفي القرآن الكريم آيات تدل
 على وجودها كذلك ، وأنها كانت بنفس هذه الألفاظ ، كقوله عز وجل ﴿ وَأَذِّنْ
 فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ ﴾^(١) و ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾^(٢)
 و ﴿ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴾^(٣) ، فهذه الآيات تدل على وجود هذه
 المعاني من قبل ، وبنفس هذه الألفاظ ، ويشهد بذلك أنهم لم يسألوا النبي
 صلى الله عليه وآله وسلم أنه ماذا كان الصيام ؟ وماذا كان الصلاة ... ؟

وعليه ، فلا معنى للوضع ، إلا إذا كان المعنى حادثاً ، كالأشياء المخترعة
 الآن ، أو كانت المعاني لا بهذه الألفاظ ... ونتيجة ذلك أن لا وضع من الشارع
 في مقام الإثبات ، بل إنه قد استعمل الألفاظ في نفس تلك المعاني ، غاية الأمر
 أنه اعتبر فيها بعض الخصوصيات ... نعم ، مقتضى قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ

(١) سورة الحج : ٢٧ .

(٢) سورة البقرة : ١٨٣ .

(٣) سورة مريم : ٣١ .

صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مَكَاءً وَتَضَدِيَةً ﴿١١﴾ هو التغاير بين صلاتهم وصلاتنا تغايراً جوهرياً ، فللبحث في مثل هذا مجال ، أما أن يدعى أن المعاني كلها مستحدثة - كما عن المحقق الخراساني - فدون إثباتها خرط القتاد .

وذهب المحقق العراقي - وتبعه السيد الخوئي - إلى وقوع الوضع بالإستعمال ، فقال المحقق المذكور : بأن الطريقة العقلانية قائمة على أنه لو اخترع أحد شيئاً فإنه يضع عليه اسماً ، ولو أن الشارع قد تخلف عن هذه الطريق لنبه ويبن ، وحيث أنه قد تحقق منه الوضع التعييني ولم يكن بالقول ، فهو لا محالة بالإستعمال .

هذا حدّ دليله ، ولا يخفى مافيه ، فإن الطريقة العقلانية هذه ليست بحيث لو تخلف عنها أحد وقع من العقلاء موقع الإستنكار ، بل قد يخترع أحد شيئاً ويستعمل فيه لفظاً مجازياً ، ثم يشتهر المجاز فيصير حقيقة . والألفاظ في شرعنا لما استعملت في معانيها الشرعية بكثرة ، أصبحت حقيقةً فيها ، ودلت عليها بلا قرينة .

فتحصّل : أن وقوع الوضع بالإستعمال في الشرعيّات لا دليل عليه ، بل إن الشارع في بدء أمره استعمل تلك الألفاظ في معانيها اللغوية ، ثم إنها على أثر كثرة الإستعمال في المعاني الشرعية أصبحت حقائق فيها ، حتى في زمن البشارع ، فلفظ « الصلاة » مثلاً في اللغة عبارة عن العطف والتوجّه ، وفي هذا المعنى استعمله الشارع ، ثم بيّن الخصوصيات المعتبرة في هذا المعنى بدوالم آخر ، فقوله « صلّوا كما رأيتموني أصلي » معناه : أدعوا وتوجّهوا إلى الله ، لكنّ بالكيفية التي رأيتموني أدعو وأتوجّه إليه ، ثم بعد فترة غير طويلة ومع تكرار

اللَّفْظ مراراً في هذا المعنى ، أصبح المعنى الجديد الخاص هو المتبادر منه
 هذه حقيقة الأمر ، ولا ملزم للإلتزام بالإستعمال المجازي ، كما لا دليل
 على الوضع الحقيقي منه له بالنسبة إلى المعنى الشرعي ، والشاهد على ذلك ما
 نراه من عمل الرؤساء وكبار الشخصيات المتنفذين وأعلام العلماء ، فمثلاً : قد
 استعمل الشيخ الأنصاري كلمة « الورود » في معناه الخاص المصطلح في علم
 الأصول ، ثم بعد يومين أو ثلاثة - مثلاً - أصبحت هذه الكلمة محمولة على
 هذا المعنى الجديد الإصطلاحي كلما سمعت في الأوساط العلمية .

ثمرة البحث

واختلفوا هل لهذا البحث ثمرة أو لا ؟

ذهب المحقق الخراساني - وتبعه المحقق العراقي - إلى الأول ، وحاصل

كلام المحقق الخراساني هو :

إنه إن قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية تظهر ثمرة البحث إذا علمنا بتاريخ وضع اللفظة واستعمالها ، فنحمل اللفظة الصادرة عن لسان الشارع قبله على المعنى اللغوي والصادرة بعده على المعنى الشرعي . وإن قلنا بعدم ثبوتها تحمل الألفاظ الصادرة على المعنى اللغوي . أما لو جهلنا تاريخ الإستعمال فمقتضى القاعدة هو التوقّف ، إذ لا طريق لدعوى كون الإستعمال متأخراً عن زمان الوضع الشرعي إلا أصالة تأخر الإستعمال ، بتقريب أنه قد صدر الوضع والإستعمال من الشارع يقيناً ، والإستعمال أمر حادث ، فنستصحب عدم تحقّق الإستعمال إلى زمان الوضع . ولكن هذا الإستصحاب فيه :

أولاً : إنه أصل مثبت ، إذ ليس الإستعمال حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي ، ولازم عدم الإستعمال إلى زمان تحقّق الوضع هو كون اللفظ مستعملاً في المعنى الشرعي ، وهذا لازم عقلي .

وثانياً : إنه معارض بامتنعحاب عدم الوضع إلى زمان الإستعمال ، لأن

الوضع أيضاً أمر حادث .

وإن أريد التمسك ببناء العقلاء لحمل الإستعمال على الحقيقة ، بدعوى أنهم مع الشك في كونه حقيقة أو مجازاً يحملونه على الأول ، ففيه : إن هذا البناء موجود عندهم ، بالإضافة إلى أصل النقل عن المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي ، أما مع العلم بتحقيق النقل والشك في تاريخه فلا يوجد هكذا بناء . ثم إنه أمر بالتأمل .

وقال السيد الحكيم^(١) في وجه التأمل : لعلّه وجود البناء منهم في مورد العلم بالنقل والشك في تاريخه كما نحن فيه ، فتكون النتيجة الحمل على المعنى اللغوي .

قال شيخنا : لا ريب في توقّف العقلاء في مثله ، فليس هذا وجه التأمل ، بل الأولى أن يقال : لعلّه يتأمل في أصل المطلب ، وهو ترتّب الثمرة في صورة العلم بالتاريخ ، وأنه يحمل على المعنى الشرعي إذا علم تاريخ الإستعمال ، لإمكان الحمل في ما صدر قبل الوضع الشرعي على المجاز المشهور بسبب كثرة الإستعمال لا الحمل على المعنى الحقيقي اللغوي .

أو لعلّه أراد التنبيه على الخلاف بينه وبين الشيخ في مثل المورد ، حيث أن الشيخ يرى تعارض الأصلين فيه ، وهو يقول في مثله بعدم مقتضي للجريان ، فلا تصل النوبة إلى المعارضة ، إذ مع الجهل بتاريخهما لا يحرز اتصال المشكوك بالمتيقن .

هذا تمام الكلام على وجه ترتّب الثمرة .

وذهب المحقق النائيني ومن تبعه إلى نفي الثمرة من أصلها ، وقال بعدم ترتّبها حتّى مع ثبوت الحقيقة الشرعية ، وذلك لمعدم الشك عندنا في كون

(١) حقائق الاصول ٥٢/١ ط مكتبة البصيرتي .

المراد بهذه الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة هو المعاني الشرعية ، أما الآيات فلا ريب في كون المراد من « الصلاة » و « الزكاة » وغيرهما هو المعاني الشرعية لا اللغوية ولا المعاني التي اريدت منها في الشرائع السابقة . وأما الروايات ، فالوارد منها من طرق المخالفين ليس بحجة عندنا ، والوارد من طريق الأئمة فإنهم قد بينوا معانيها ، وقد ثبت لزوم حملها على المعاني الشرعية .

وقد أشكل على الميرزا : بأن « الصلاة » في قوله تعالى ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى ﴾ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ﴿^(١) مرددة بين المعنى اللغوي والشرعي ، فالبحث عن الحقيقة الشرعية يثمر فيها .

وفيه : إنه قد جاءت روايات عديدة في أن المراد منها هي الزكاة بعد صلاة الفطر ، منها صحيحتا زرارة وأبي بصير^(٢) ، فلا شبهة في المراد منها ، وليس هناك غيرها مورد للشبهة ، فالإشكال يندفع .

وأشكل الاستاذ في الدورة السابقة : بأنه ليس كل ماورد عن طريق المخالفين فليس بحجة ، إذ الملاك للحجية هو الوثوق بالصدور ، فتظهر ثمرة البحث عن الحقيقة الشرعية فيها .

وهذا الإشكال لم يذكره في الدورة اللاحقة ، ولعله لعدم حصول الوثوق بالصدور من طرقهم ، أو لعله لعدم كفاية الوثوق بالصدور ، أو لعله لوجود ماورد عن طرقهم مورداً للوثوق بالصدور في طرقنا مع تبيين الأئمة له . هذا ، وقد اختار شيخنا عدم ترتب الثمرة ، من جهة أن ترتبها يتوقف

(١) سورة الأعلى : ١٤ .

(٢) وسائل الشيعة ٣١٨/٩ الباب ١ من أبواب زكاة الفطرة ، رقم : ٥ .

على العلم بالتاريخ كما تقدم ، ولا طريق لنا إلى ذلك ، وعليه ، فمن المحتمل صدورها قبل صيرورتها حقيقةً في المعنى الشرعي ، ومع وجود هذا الإحتمال - حتى مع القول بثبوت الحقيقة الشرعية - لا يمكن حمل الألفاظ على المعاني الشرعية .

نعم ، الألفاظ الصادرة في أواخر عهد الرسالة كلها محمولة على المعاني الشرعية قطعاً ، سواء قلنا بثبوت الحقيقة أو لا ، كذلك .
فالحق أنه لا ثمرة للبحث .

تَمَّة

هناك في الأبواب الفقهيّة المختلفة روايات أجاب فيها الأئمة عليهم السلام عن السؤال عن معاني ألفاظٍ معيّنة ، كلفظ « الكثير » و « الجزء » و « السهم » و « الشيء » و « القديم » .

فلو أوصى بمالٍ كثيرٍ لشخص فما معنى « الكثير » ؟ في الخبر أنه « ثمانون » استناداً إلى قوله تعالى : ﴿ لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ ﴾^(١) بلحاظ أن المراد من « المواطن » هو غزوات رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ، وقد كانت ٨٠ غزوة .

ولو أوصى بسهمٍ من ماله لفلان ، ففي الخبر أنه يعطى « الثمن » لقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ ﴾^(٢) فالسهم في الآية ثمانية .
ولو أوصى بجزءٍ من ماله ، ففي خبر إنه « العشر » وفي آخر « السبع » .
ولو أوصى بشيء ، حكم به « السُدس » .

(١) سورة التوبة : ٢٥ .

(٢) سورة التوبة : ٦٠ .

ولو أوصى بعق كَلِّ عبد قديمٍ من عبيده ، اعتق من كان عنده منذ « ستة أشهر » أو أكثر .

واختلفت كلمات العلماء في هذه الموارد ، فالسيد عبد الله شبر حملها على الحقيقة الشرعية ، وبناءً على ذلك ، فإن هذه الألفاظ تحمل على المعاني المذكورة أينما جاءت في لسان الأدلة . أمّا بناءً على إنكار الحقيقة الشرعية فإنها تكون خاصةً بمواردها ويؤخذ بها من باب التبعيد .

وقال صاحب (الجواهر)^(١) في المسألة الخامسة من كتاب العتق - بعد كلام المحقق في معنى « القديم » بأن هذه النصوص محمولة على المعاني العرفية ، فكان الإمام عيّن للفظ المصداق العرفي ، (قال) : وكل لفظٍ شك في معناه العرفي أو كل الأمر في معناه إلى الله والراسخين في العلم ، ثم جعل هذه الألفاظ نظير « الوجه » و « المسافة » و « الركوع » .

وعلى الجملة ، فهو ينفي الحقيقة الشرعية فيها ، ويرى أن هذه الألفاظ تحمل على تلك المعاني في سائر الموارد لأنها المعاني العرفية لها .
قال شيخنا : والحق هو القول بلزوم الأخذ بالخبر إذا صحَّ سنده في خصوص مورده تبعيداً ، فلا يصح التعدي عنه إلى سائر الموارد ، لعدم الحقيقة الشرعية ، وعدم تمامية كلام صاحب (الجواهر) ، المبني على كون الواضع للألفاظ هو الله تعالى ، وقد تقرّر بطلان هذا المبني .

الصَّحِيحُ وَالْأَعْمُ

ويقع البحث في الصحيح والأعم في المقدمات ، والأدلة ، والثمره .

مقدمات البحث

أما المقدمات فهي كما يلي :

المقدمة الأولى (في جريان البحث بناءً على عدم الحقيقة الشرعية أيضاً).

الحق : جريان هذا البحث على جميع الأقوال في مسألة الحقيقة

الشرعية ، لإمكان تصوير الثمرة على كل واحد منها .

أما بناءً على القول بأن الألفاظ مستعملة في معانيها الشرعية استعمالاً

حقيقياً ، وهو القول بثبوت الحقيقة الشرعية ، فجريان البحث واضح ، فإنه

يقال : هل الشارع قد وضع الألفاظ لخصوص المصاديق الصحيحة من المعاني

أو للأعم منها ومن الفاسدة ، فإن كان الموضوع له خصوص الصحيح فلا

يتمسك بالإطلاق لدى الشك ، وإن كان للأعم تم التمسك .

وأما بناءً على القول بعدم الحقيقة الشرعية ، وأن الألفاظ استعملت في

هذه المعاني استعمالاً مجازياً ، فإنه يقال : أن الشارع الذي استعمل لفظ

« الصلاة » مثلاً في هذا المعنى الجديد مجازاً ، هل استعمله أولاً في خصوص

الحصّة الصحيحة بمعونة القرينة ، والقرينة التي أقامها على المجاز هي قرينة عامة بالنسبة إلى الصحيح فقط ، أو أنه استعمله في الأعم وكانت القرينة عامة بالنسبة إلى الأعم .

فإن كانت القرينة المصححة للاستعمال المجازي في المعنى الشرعي ، - مع كون اللفظ موضوعاً للمعنى اللغوي - قد لوحظت أولاً بين المعنى الحقيقي وخصوص الفرد الصحيح ، احتاج استعماله في الأعم إلى قرينة أخرى ، وكذا بالعكس .

فعلى الأول - وهو الإستعمال المجازي في خصوص الصحيح - لا يجوز التمسك بالإطلاق عند الشك ، وعلى الثاني يجوز .

وأما بناءً على القول الثالث - وهو قول الباقلاني - من أن الألفاظ مستعملة في لسان الشارع في معانيها اللغوية ، لا الشرعية ، لا حقيقة ولا مجازاً ، إلا أنه قد أفاد الخصوصيات الجديدة المعتبرة من قبله بألفاظ أخرى ، كما في أعتق رقبة مؤمنة ، حيث استعمل لفظ الرقبة في معناه ، ولما أراد خصوص المؤمنة دلّ عليه بلفظ آخر ، فكان دالّان ومدلولان ، وفي لفظ « الصلاة » كذلك ، فإنه أراد المعنى اللغوي فقط ، وهو الدعاء ، أما بقية الأجزاء والشرائط المعتبرة فقد دلّ على إرادتها بدوألٍ آخر ، فيقال : هل الدوأل الآخر أزيد منها خصوص الأجزاء الصحيحة أو الأعم منها ومن الفاسدة ؟ فإن أريد الصحيح لزم الإتيان بدوألٍ آخر عند إرادة الأعم ، وهكذا العكس .

إذن ، يجري هذا البحث على جميع المباني في مسألة الحقيقة الشرعية ، ويمكن تصوير الثمرة على كل واحدٍ منها ، وإن قيل بانتفائها بناءً على القول الأخير ، من جهة أنه إن كانت الدوأل الآخر مفيدة لإرادة الأجزاء والشرائط

كلِّها ، فلا شك حينئذٍ حتى يتمسك بالإطلاق ، وإن كانت مجعولة منه بنحو الإهمال فكذلك ، فلا ثمره للبحث . لأننا نقول بناءً على هذا القول : هل الدوأل التي استخدمها الشارع لإفادة الخصوصيات الزائدة على المعنى اللغوي ، جاءت لتفيد تلك الخصوصيات الملازمة لتمايمية الأجزاء والشرائط أو للأعم من الأجزاء والشرائط التامة وغير التامة ؟ إن كان الأول فلا يتمسك بالإطلاق ، وإن كان الثاني تمّ التمسك به .

المقدمة الثانية (في معنى الصحيح والفساد)

اختلفت كلمات العلماء في معنى « الصحيح » و « الفاسد » .

فعن أهل الحكمة : أن « الصحيح » هو المحصل للغرض ، وما ليس بمحصلٍ له ففساد .

وعن المتكلمين : إن « الصحيح » هو الموافق للأمر أو الشريعة ، والفساد غيره .

وعن الفقهاء : إن « الصحيح » هو المسقط للإعادة والقضاء ، والفساد غيره .

وقال المحقق الإصفهاني : إن « الصحة » هي : التمايمية من حيث الأجزاء والشرائط ، ومن حيث إسقاط الإعادة والقضاء ، ومن حيث موافقة المأتي به للمأمور به .

قال شيخنا : بل الحق هو أن « الصحة » تمايمية الأجزاء والشرائط ، فالبحث في الحقيقة هو : هل الألفاظ موضوعة لتأم الأجزاء والشرائط أو للأعم منه ومن الفاقد لبعضها ، فالصحيح عندنا هو الواجد لها ، والفساد ما فقد جزءاً أو قيداً ، فيكون « الصحة » و « الفساد » أمرين إضافيين ، فالصلاة قصرأ

بالإضافة إلى المسافر صحيحة وإلى الحاضر فاسدة .

فالصحة عبارة عن التامة والفساد عدم التامة ، ومن الواضح أن من آثار التامة ولوازمها : سقوط الإعادة والقضاء ، وموافقة المأتي به للمأمور به ، ومحصلية الغرض ، فهذه الامور لوازم وليست بمقومات ، ويشهد بذلك تخلل الغاء التفرعية حيث نقول : كانت هذه العبادة تامة الأجزاء والشرائط فهي محصلة للغرض ، فهي موافقة للمأمور به ، فهي مسقطه للإعادة والقضاء ، ولا يصح أن يقال مثلاً : قد سقط الأمر فالعبادة كانت تامة الأجزاء والشرائط ...

المقدمة الثالثة^(١) (في عدم دخول ما يتفرع على الأمر في البحث)

لا ريب في دخول الأجزاء في محل النزاع ، بأن يقال : هل اللفظ موضوع لواحد جميع الأجزاء - الذي هو المراد من الصحيح - أو الأعم منه ومن فاقد بعضها ؟

وكذلك الشرائط ، سواء قلنا بأن التقيّد داخل والقيود خارجة أو قلنا بأن القيود أيضاً داخلية ، إذ لا فرق بين الأجزاء والشرائط من هذه الناحية ، لكون الأجزاء والشرائط في مرتبة واحدة وإن اختلفا في كيفية التأثير ، حيث بالجزء يتم مقتضى وبالشرط يتم فاعلية المقتضي في المقتضى ، وعليه ، فإنه يمكن تصوير النزاع بأن لفظ « الصلاة » موضوع للمركب الجامع للأجزاء فقط أو لها بضميمة الظهور مثلاً ، أو بضميمة عدم الاستدبار ، مثلاً ؟

إنما الكلام في مثل قصد القربة وقصد الوجه - على مسلك صاحب الجواهر وغيرهما من الامور المتفرعة على الأمر ، فهل هذه أيضاً داخلية في محل النزاع ، بأن يقال : هل لفظ « الصلاة » موضوع للحصة الصحيحة ، أي

(١) هذه المقدمة لم تذكر في الدورة السابقة .

الواجدة لقصد القرية أو للأعم منها والفاقدة ؟

وكذا بالنسبة إلى عدم المزاحم ، فإنه يعتبر في صحّة الصلاة أن لا تكون مزاحمة بالأمر بإزالة النجاسة عن المسجد - إلا أن تصحح عن طريق الترتب - فهل عدم المزاحم يدخل في محل النزاع بأن يقال : هل لفظ الصلاة موضوع للخصّة الصحيحة أي غير المزاحمة بالأمر بالإزالة أو للأعم منها ومن المزاحمة ؟

الحق - وفقاً للمحقق النائيني - هو عدم الإمكان ، بتقريب : إن الإبتلاء بالمزاحم وعدم الإبتلاء به متوقّف على الإمتثال ، فهو من انقسامات مقام الإمتثال ، ومقام الإمتثال فرع وجود الصلوة وتعلّق الأمر بها ، فإذا كان هناك أمر وتعلّق بالصلوة واتفق وجود مزاحم لها في مقام الإمتثال ، فإنّ رتبة المزاحمة متأخرة عن الأمر بالصلوة ، والأمر بها متأخر عنها ، فلا يعقل أن يكون عدم الصحّة - الناشئ من وجود المزاحم - مأخوذاً في معنى الصلوة .
فظهر أنّه بناءً على إنكار الترتب ، وأنّ الأمر بالإزالة يوجب عدم الأمر بالصلوة أو النهي عنها ، فالصلوة فاسدة .

نعم ، يمكن تصوير النزاع في عدم المزاحم بأن يقال : قد تعلّق بكلّ من الركوع والسجود والقراءة وسائر الأجزاء إلى التسليم أمرٌ بضميمة عدم المزاحم ، ثم جعل لفظ « الصلاة » على هذه المجموعة .
إلا أن هذا لا واقعيّة له في الشريعة ، وبحسنا إنما هو في دائرة ماهو الواقع فيها .

وتلخص :

عدم إمكان أخذ الصحّة من ناحية عدم المزاحم ، كما عليه الميرزا ، ولا

يرد عليه شيء .

المقدمة الرابعة (في تصوير الجامع)

إنه - سواء قلنا بالوضع لخصوص الصحيح أو الأعم - لا بد من تصوير جامع بين الأفراد ، وذلك ، لأن الوضع الخاص والموضوع له العام غير معقول ، وكذلك الوضع الخاص والموضوع له الخاص ، لأن الإلتزام بوضع لفظ « الصلاة » لكل حصّة حصّة من الصلاة ، يستلزم أوضاعاً كثيرة ويلزم الإشتراك اللفظي ، وهذا لا يلتزم به أحد ؛ بقي الوضع العام والموضوع له العام ، والوضع العام والموضوع له الخاص ، وإذا كان الوضع عاماً لزم تصوير الجامع بين الأفراد ليكون هو الموضوع له لفظ « الصلاة » .

فإن قيل - كما ذكر شيخنا في الدورة السابقة - : إن الجامع العنواني كعنوان « الناهي عن الفحشاء والمنكر » يجمع بين مصاديق الصلاة ، وهي المعنون له ، ولا حاجة إلى تصوير جامع بين الأفراد ليكون هو الموضوع له لفظ « الصلاة » .

قلنا : المقصود تصوير جامع يكون الموضوع له لفظ « الصلاة » ويمكن تصوير الثمرة معه ، وأما الجامع العنواني كما ذكر فلا ثمرة للبحث معه ، لأن اللفظ إن كان موضوعاً للعنوان لزم القول بعدم الوضع للمعنون ، وإن كان موضوعاً للمعنون بواسطة العنوان أصبح الموضوع له خاصاً ، فيكون اللفظ مستعملاً في الخاص ، والخاص لا إطلاق فيه ولا إجمال ، فلا ثمرة للبحث .
إن المهم تصوير جامع بحيث يتمكن من التمسك بالإطلاق معه ، لأنه - على القول بالصحيح - يكون الخطاب مجملاً ، بخلاف ما إذا قلنا بالوضع للأعم ، فإنه يتمكن من التمسك بالإطلاق ، لكون الموضوع له معلوماً وكذا

المستعمل فيه ، فلو شك في اعتبار جزءٍ أو شرطٍ في الصلاة فلا ريب في صدق الطبيعة على ما عدا المشكوك فيه ، وحينئذٍ أمكن التمسك بالإطلاق لرفع الشك ، بخلاف ما إذا قلنا بالوضع لخصوص الصحيح ، فإنه يحتمل دخول الجزء أو الشرط المشكوك فيه في ذات الموضوع له وصحة العمل ، فيكون المعنى مجملاً ، فلا مجال حينئذٍ للتمسك بالإطلاق ، لدفع جزئية المشكوك فيه أو شرطيته ، لأنَّ شرط التمسك به إحراز صدق المعنى .

إذن ، لا بدُّ من تصوير جامع ذاتي ليكون محور البحث في الصِّدْقِ وعدم الصِّدْقِ على كلا القولين ، والجامع العنواني لا يصلح لذلك ، لكون الوضع فيه إمَّا للعنوان فالمعنون لا اسم له ، وإمَّا للمعنون فيكون فرداً فلا جامع له . وكيف كان ... فلا بدُّ من تصوير الجامع على كلا المسلكين .

تصوير الجامع على الصحيح

١- تصوير المحقق الخراساني

إننا نرى أنه يترتب على الصلاة - بعنوان أنها صلاة - أثر واحد ، من غير فرق بين الحالات والكميات ، مع عرضها العريض ، من الصلاة التي تقع بتكبيره واحدة فقط ، حتى الصلاة التامة الأجزاء والشرايط ، وذلك الأثر هو كونها عمود الدين - مثلاً .

فهذه مقدمة .

والمقدمة الأخرى هي : إنه لا بدّ من السخية بين المقتضى والمقتضى ، والأثر والمؤثر .

والمقدمة الثالثة هي : أن بين الواحد بما هو واحد ، والكثير بما هو كثير تعاند وتقابل ، للتقابل بين الوحدة والكثرة ، ومعه يستحيل صدور الواحد عن الكثير ، فيستحيل صدور « عمود الدين » الواحد بالوحدة النوعية عن المتكثرات ، إذن ، لا بدّ وأن تنتهي الكثرة إلى وحدة ، كي تتم السخية بين الأثر والمؤثر .

إذن ، يوجد بين جميع أشخاص وأصناف الصلاة الصحيحة جامع يكون هو المنشأ لهذا الواحد النوعي من حيث الأثر ، وهو الموضوع له لفظ « الصلاة » .

وأورد عليه :

إنَّ القاعدة المقرّرة عند أهل الفن من أن الأثر الواحد لابد وأن ينتهي إلى مؤثر واحد - ببرهان امتناع صدور الواحد عن الكثير - إنما تتعلّق بالواحد من جميع الجهات والحيثيات ، أي البسيط الحقيقي ، فموردها الواحد الشخصي البسيط ، وأمّا فرض المحقق الخراساني فهو الواحد النوعي ، فإن « معراج المؤمن » و « الناهي عن الفحشاء » ونحو ذلك ليس واحداً شخصياً .
وفيه :

إن المذكور عند أهل الفن قاعدتان ، إحداهما : القاعدة المذكورة ، وموردها الواحد الشخصي والبسيط من جميع الجهات والحيثيات كما ذكر ، والآخرى : قاعدة لزوم السنجية بين المعلول والعلة ، الأثر والمؤثر ، وموردها مطلق الواحد لا خصوص الواحد الشخصي ، فالواحد النوعي مثل « معراج المؤمن » إذا كان أثراً يلزم أن يكون بينه وبين المؤثر له سنجية ، فلا بد من وجود وحدة نوعية بين أفراد الصلّة المختلفة ، - من صلاة الحاضر الجامعة بين الأجزاء والشرائط ، والمسافر التي هي قصر ، والمريض الذي يصلي من جلوس ، والمحضر ، والغريق - تكون تلك الوحدة هي العلة لهذا المعلول « معراج المؤمن » والمؤثر لهذا الأثر .

فهذا مقصود المحقق الخراساني ، ولا يرد عليه الإشكال .

وأورد عليه :

بأن الواحد المذكور ليس بواحد نوعي ، بل هو واحد عنواني ، والبرهان المذكور لا يجري في الواحد العنواني ، إذ إن الواحد العنواني لا يتحد مع أفرادهِ ، لا في الوجود ولا في المفهوم ، فعنوان « الربط » مثلاً لا يقبل الإتحاد

مع مصاديق الرُّبَط وأفراده ، لكونه معنًى اسمياً والمصاديق معانٍ حرفيةً ،
ومصاديق الواحد النوعي متَّحدة حقيقةً ، أما مصاديق الواحد العنواني كعنوان
« الناهي عن الفحشاء » الذي هو من عناوين « الصلاة » مختلفة بالحقيقة ،
ومنها : الزنا والكذب وشرب الخمر والغيبة والسرقه ...

وفيه :

إن الأثر للجامع هو « النهي » فقط ، وهو الزجر ، وهذا أثر نوعي ، إلا أن
متعلقات النهي مختلفات ، لكن الأثر شيء ومتعلِّقه شيء آخر ، وما نحن فيه
من قبيل « العلم » ، فإنه حقيقة واحدة ، لكن متعلِّقه يختلف فيكون جوهرًا تارةً
وعرضاً أخرى ...

فالإشكال غير وارد .

وأورد عليه :

بأن تأثير المتكثرات في الأثر الواحد الفعلي محال ، أما تأثيرها في
القابلية فلا مانع منه ، فالنهي عن الفحشاء بالفعل لا يمكن صدوره من متعدّد ،
أما القابلية للنهي فيمكن ، بدليل أن عدم المانع ووجود الشرط أمران متغايران ،
إلا أنهما يؤثران في القابلية ، بأن يكون المحلّ قابلاً لأن يتحقق فيه أثر
المقتضي وهو المقتضى . إذن ، يمكن تصوير قابلية النهي عن الفحشاء المترتبة
على الصلاة ، فترتب الأثر الواحد من المتعدّد .

وفيه :

إن القابلية من الامور الإضافية ، فهناك قابل ومقبول وقابلية ، ومقولة
الإضافة من الأعراض الموجودة بعين وجود الموضوع كالفوقية والتحتية - ومن
الأعراض ما يوجد بغير وجود الموضوع لكنه قائم بالموضوع كالبياض

والسواد - وإذا كانت من الأعراض الوجودية، فكيف يكون الأمر العدمي، أعني عدم المانع، مولدًا للأثر؟
هذا أولاً.

وثانياً: إن القابلية الحاصلة من الشرط غير القابلية الحاصلة من عدم المانع، فمن كلٍ منهما تحصل درجة من الأثر، فلم يتحقق الواحد من المتعدّد.

الإشكال العمدة

هو ما تعرّض له المحقق الخراساني وحاول ذبّه، وهو في (تقريرات)^(١) الشيخ الأعظم قدّس سرّه:

إن هذا الجامع إما مركّب وإما بسيط، وعلى الثاني فيما هو عنوان «المطلوب» أو عنوان ملزوم لعنوان «المطلوب». فهو غير خارج عن هذه الشقوق، وكلّها باطلة، فالتصوير باطل.. وذلك لأنه:

إن كان مركّباً، فإن كلّ مركّب فرض فهو مردّد بين الصحيح والفاسد، لأنه بالإضافة إلى حالٍ أو مكلف صحيح وبالإضافة إلى آخر فاسد، فكان جامعاً بين الصحيح والفاسد لا الصحيح فقط.

وإن كان بسيطاً، وكان عنوان «المطلوب» فيرد عليه:

أولاً: إن هذا العنوان إنما يحصل في رتبة الطلب، فلولاها لم تكن مطلوبيّة، والمعنى والمسمّى دائماً مقدّم رتبةً على الطلب والمطلوبيّة، فكلمة وجدت المطلوبيّة وجد المعنى بتلك المرتبة، فلو كان الجامع هو عنوان «مطلوب» يلزم تقوّم ذات المعنى بعنوان متأخّر بالذات عن المعنى.

وثانياً : إنه يلزم الترادف بين لفظ « الصلاة » ولفظ « مطلوب » وهو باطل كما لا يخفى .

وثالثاً : إنه يرد عليه ما يرد على الشق الأخير الآتي .

وإن كان بسيطاً ، وكان عنواناً ملزوماً مساوياً لعنوان « المطلوب » ، فإنه حينئذٍ يصير معلوماً ، ولا يقع فيه الشك كي يتمسك بالبراءة عن وجوب ما شك في جزئيه أو شرطيته ، لأن البسيط ليس فيه أقل وأكثر حتى يدور الأمر بينهما فيتمسك بالبراءة ، والحال أن القائل بالصحيح يتمسك بها .

وأيضاً : فإن مجرى البراءة هو صورة عدم معلومية التكليف بنحو من الأنحاء ، ومع العلم به بعنوان من العناوين ينتج ، فلا موضوع للبراءة .

وهذا ما يرد على الشق السابق - وهو كون العنوان هو « المطلوب » - لأن العنوان المذكور ليس فيه أقل وأكثر .

وكيف كان ، فإنه مع العلم بالعنوان الذي تعلق به الأمر ، وجب على المكلف الإحتياط ، كي يحرز تحقق ذلك العنوان .

هذا هو الإشكال .

جواب المحقق الخراساني

فأجاب باختيار الشق الأخير ، لسلامته عن اشكال تقدم ماهو المتأخر ، وعن إشكال الترادف ، ويبقى إشكال سقوط البراءة ، فأجاب بجريانها ، لأن العنوان وإن كان في نفسه بسيطاً لا أقل وأكثر له ، إلا أنه متحد مع الأجزاء والشرائط بنحو من الإتحاد ، ولما كانت مرددة بين الأقل والأكثر كانت البراءة جارية بلا إشكال .

قال شيخنا:

إذن ، فمختار المحقق الخراساني كون الجامع بسيطاً لا مركباً ، ويكون المحذور منحصراً بعدم جريان البراءة ، وقد أجاب عنه بما تقدّم . وتوضيحه : إنه إن كانت النسبة بين العنوان البسيط ومتعلّق التكليف نسبة السبب والمسبب ، كالنسبة بين الغسلات والمسحات وبين الطهارة - بناءً على أنّ الطهارة وهي عنوان بسيط هي المأمور به - فهنا يرجع الشك إلى المحضّل ، وهو مجرى قاعدة الإشتغال . وأمّا إنّ لم يكن العنوان البسيط المأمور به مسبباً عن أجزاء المركّب ، بل كان متّحداً معها فلا مناط للإشتغال ، بل مع الشك في الأكثر تجري البراءة .

وفيما نحن فيه ، يكون عنوان « الصحيح » هو ملزوم « المطلوبة » وهذا العنوان ليس نسبته إلى الأجزاء نسبة « الطهارة » إلى « الغسلات والمسحات » بل هو خارجاً متّحد مع أجزاء المركّب ووجوده عين وجودها ، فمتعلّق الأمر حيثنّذ هو المعنون بعنوان الصحيح ، وهو الموجود في الخارج ، ويتدّرّد أمره بين الأقل والأكثر ، وتجري البراءة بلا إشكال .

فالجامع هو الصحيح ، وهو البسيط الماهوي ، والبراءة أيضاً جارية .

فهذا حاصل ما ذكره الشيخ والمحقق الخراساني .

لكن يرد عليه :

أولاً :

إنه كيف يكون اتّحاد الواحد البسيط مع المركّبات المختلفة ؟

لقد ذكر أنهما يتّحدان نحو اتّحاد ، لكنّ الإتحاد لا يخلو إمّا هو اتّحاد

الماهية مع الوجود ، وهذا لا مورد له هنا ، وإمّا الإتحاد بين الأمر الإنتزاعي مع

منشأ انتزاعه في الوجود ، وإما الإتحاد بين الكلبي والأفراد ، وهذان مستفيان أيضاً هنا ، فلقد صوّر صاحب (الكفاية) الإتحاد بين الجامع الواحد البسيط ، وبين المركبات المختلفة ، إذ « الصلاة » مشتملة على مقولاتٍ مختلفة كالوضع والكيف والأين - بناءً على دخولها في الصلاة - وهي مركبة من أجزاء ، فمقولة الكيف مثلاً فيها هي القراءة وهي مركبة من أجزاء .

فمع وجود هذا الإختلاف المقولي ، ومع وجود التركيب ، فإنه يلزم إما تركب البسيط - وهو الجامع المفروض - وإما بساطة المركب ، إما وحدة الكثير وإما كثرة الواحد ، وكلاهما محال ، لأن النسبة بين البساطة والتركب وبين الوحدة والتعدد والإختلاف ، هي نسبة التقابل ، واتحاد المتقابلين محال .

وعلى الجملة ، فإن كلامه في المقام - حيث صوّر الجامع الواحد البسيط بين أفراد الصلاة ، والإتحاد بينه وبينها بنحو اتحادٍ - يستلزم محالين : إتحاد البسيط مع المركب ، وإتحاد البسيط الواحد مع المقولات المختلفة .

وثانياً :

إن الجامع المحتمل هنا لا يخلو عن أحد أقسام ثلاثة : فإما هو الجامع العنواني ، وإما الجامع النوعي ، وإما الجامع الجنسي . أما الأول فغير مقصود منه ، لأن الجامع العنواني غير قابل للإتحاد مع المعنون ، لأن موطنه هو الذهن فقط ، مثل عنوان « مفهوم النسبة » لـ « لواقع النسبة » . وأما الثاني والثالث فكذلك ، لأن أجزاء الصلاة أنواع من أجناس مختلفة ، فالركوع من مقولة الوضع والقراءة من مقولة الكيف ، والمقولات أجناس عالية ، وإذا كانت أجناساً عالية فالجامع الجنسي غير ممكن ، ومع عدم إمكانه لا مورد لاحتمال الجامع النوعي . فما هو الجامع الذي تصوّره جامعاً بسيطاً متحداً مع المركبات

نحو اتِّحاد ؟

وثالثاً :

إن المقصود تصوير الجامع بناءً على الصحيح ، وهذا مستحيل ، لأن كونه على الصحيح يعني أخذ جميع الخصوصيات ، وكونه جامعاً يعني إلغاء الخصوصيات ، مثلاً : صلاة المسافر متقومة بخصوصية « بشرط لا » بالنسبة إلى الركعتين ، وصلاة الحاضر متقومة بخصوصية « بشرط شيء » بالنسبة إليهما ، فكيف يصوّر الجامع بينهما مع حفظ الصلحة ؟ كيف يجمع بين رفض الخصوصيات وأخذها ؟

ولا يخفى ورود هذا الإشكال ، سواء كان الجامع ذاتياً كما عليه المحقق الخراساني ، أو عرضياً كما عليه الشيخ الحائري وتبعه السيد البروجردي . وسيأتي ذكره .

ورابعاً :

إن الغرض من الوضع هو التفهيم ، فباستعمال اللفظ يتم إحضار المعنى إلى الذهن ويتحقّق التفهيم ، والوضع لمعنى مستخرج ببرهانٍ فلسفي لا يصلح لأن يكون سبباً لإحضار المعنى في الذهن وحصول التفهيم ، وكيف يأتي إلى أذهان المتشرّعة معنى « معراج المؤمن » و « الناهي عن الفحشاء » و « عمود الدين » من لفظ « الصلاة » ؟

إن هذا التصوير لا يناسب عرف المتشرّعة .

وهذا الإشكال يرد على التصويرات الآتية أيضاً .

٢- تصوير المحقق العراقي

وذهب المحقق العراقي إلى الجامع الوجودي ، فراراً مما ورد على

التصوير السابق ، فأثبت وجود الجامع بين الأفراد الصحيحة عن طريق الأثر كما ذكر صاحب (الكفاية) ، لكن مع إصلاح له ، بإرجاع الآثار المتعددة من « معراج المؤمن » و « قربان كل تقي » و « الناهي عن الفحشاء » إلى أمر واحد بسيط ، وهو بلوغ العبد في الصلاة إلى مرتبة يحصل له فيها جميع هذه الخصوصيات ، من القربانية والمعراجية وغير ذلك ، فكان الأثر واحداً كالمؤثر .

وأثبت الجامع بين الأفراد الصحيحة بأنه مرتبة من الوجود تجمع بين المقولات المختلفة والكيفيات المتشعبة ، حيث أن لكل صلاة أفراداً عرضية وأفراداً طولية ، وكل صلاة تشتمل على مقولات ، لكن تلك المرتبة من الوجود يكون صدقها على الأفراد العرضية بنحو التواطى ، وعلى الأفراد الطولية بنحو تشكيكي .

فالجامع بين الأفراد هو مرتبة من الوجود ، بنحو الوجود الساري ، مع إلغاء الخصوصيات ، فإن لكل ماهية من الماهيات الموجودة وجوداً خاصاً ، فإذا ألغيت خصوصية موجود وخصوصية موجود آخر ، تحقق وجود جامع بينهما سارٍ فيهما ، في قبال الموجودات الأخرى .

إن الوجود الخاص في الحين الذي مع السجود قد تضيق بالسجود ، وكذا الذي مع الركوع ، والقراءة ، وغيرهما ، فإذا ألغيت هذه الخصوصيات ، ولم يكن الركوع والسجود والقراءة وغيرها قيوداً ، لم تكن داخلية في المسمى ، بل يكون المسمى بلفظ « الصلاة » هو ذلك الوجود الواحد المجتمع مع هذه الأمور بنحو القضية الحينية ، وهذا صادق على جميع الأفراد ، العرضية والطولية ، إلا أن الصدق على العرضية بنحو التواطى وعلى الطولية بنحو

التشكيك ، وهو - أي الوجود - لا ربط له بالوجود الذي في العبادات الأخرى ، فإنَّ المسمَى للفظ الحج مثلاً وإنَّ كان هو الوجود كذلك ، إلاَّ أنه وجود يتخصَّص بالطواف والسَّعي وغيرهما من أعمال الحج .

وتلخَّص : إنَّ الجامع بين الأفراد الصحيحة من الصلاة مثلاً هو الوجود الساري الموجود فيها ، فإنَّه يجمع بينها بعد إلغاء الخصوصيات ، وهذا الوجود هو مسمَى لفظ الصلاة ، وهذا اللَّفظ يصدق على جميع الأفراد العرضية والطولية ، من صلاة الغريق إلى الصلاة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط ، فيكون الوجود مأخوذاً بالنسبة إلى الأقل من الأجزاء بشرط شيء وبالنسبة إلى الأكثر لا بشرط ، نظير « الكلمة » في علم النحو ، فإنَّ المسمَى لهذه اللفظة يتحقَّق بالحرف الواحد ، ولكنَّه بالنسبة إلى الأكثر لا بشرط . وكذا لفظ «الجمع» فإنَّ أقلَّه الثلاثة ، فهو مشروط بذلك ، إلاَّ أنه بالنسبة إلى الأكثر لا بشرط .

فالمسمَى الموضوع له لفظ « الصلاة » هو الوجود المنطبق على جميع الأفراد ، والأفراد محقَّقة للمأمور به ، بحسب اختلاف حالات المكلفين . فالجامع بسيط وليس بمركَّب ، ولا مشكلة من ناحية الاتِّحاد مع الأفراد ، فإنَّه يتَّحد مع مختلف الأفراد والحالات ...

هذا تقريب تصوير المحقِّق العراقي وإنَّ استدعى بعض التكرار لمزيد التوضيح .

أورد عليه :

أولاً: بعدم عرفية هذا الجامع .

وفيه :

إنَّ الموضوع له اللَّفظ هو الوجود الجامع بنحو الوجود الساري ،

والوجود أمر يعرفه أهل العرف ويفهمه ، فهم كما يعرفون الركوع والسجود و... ويفهمونها ، كذلك وجود هذه الأشياء واضح عندهم بل أوضح وأبين .

وثانياً: بأن الألفاظ إنما توضع على ما هو قابل للوجود ، وحقيقة الوجود ليست من الأمور القابلة للوجود .

توضيحه : إن الحكمة من الوضع هو الإنتقال ، والإنتقال هو وجود الشيء في الإدراك ، وليس للموجود وجود في الإدراك - لأن الوجود إما ذهني وإما خارجي ، فالخارجي لا يأتي إلى الذهن ، لأن المقابل لا يقبل المقابل ، والذهني لا يأتي كذلك ، لأن المماثل لا يقبل المماثل - وعليه ، فليس لحيقة الوجود لفظ موضوع له .

إذن .. لا يمكن أن يكون اللفظ موضوعاً لواقع الوجود .

وفيه :

إن الموضوع له اللفظ هو واقع الوجود وحقيقته ، وليس الماهية ، وألاً لزم أن لا يكون لفظ يعبر عن الباري تعالى ، لأنه لا ماهية له . هذا أولاً .

وثانياً : إنه لو كان حكمة الوضع هو القابلية للإنتقال بالكنه ، فللإشكال وجه ، لكن المراد هو القابلية بالوجه ، وهذا بالوجود حاصل ، ففي الوجود يمكن الإنتقال بالوجه ، ولذا كان معرفة الشيء بوجهه معرفة بوجه .

فما أورده المحقق الإصفهاني وتبعه في (المحاضرات) غير وارد .

وأورد شيخنا بما يلي :

أولاً :

إن هذا ينافي مختار المحقق العراقي في حقيقة الوضع ، فقد قال هناك بأن الوضع عبارة عن ملازمة بين طبعي اللفظ والمعنى ، أو اختصاص بين

الطبيعتين ، فليس اختصاصاً وملازمةً بين الوجودين .

وثانياً :

إن الذي يلغي الخصوصيات هو الذهن ، فهو موطن إغائها وليس الخارج ، فالوجود الساري إنما يكون في الذهن ، فهو وجود عنواني لا خارجي ، فهو رحمه الله قد فرّ من الوجود العنواني وكرّ عليه .

وثالثاً :

إن امتياز صلاة الصبح عن صلاة المغرب - مثلاً - هو بكون الأولى مقيدةً بعدم الثالثة ، فهي بالنسبة إليها بشرط لا ، والثانية - أي المغرب - مقيدة بوجود الثالثة ، فهي بالنسبة إليها بشرط شيء ، فهنا وجود وهناك عدم ، والجامع بين الوجود والعدم غير معقول .

فإن أراد من الجامع : الجامع الالابشرط المقسمي ، فهذا جامع ماهوي

وليس بوجودي .

ورابعاً :

إن الصحة متقومة بأخذ الخصوصية ، فكيف يكون الجامع - المفروض كونه الموضوع له الصحيح - لا بشرط بالنسبة إلى الزيادة المحتمل دخلها في الصحة ؟

هذا كله في مرحلة الثبوت .

وأورد عليه شيخنا : بأن هذا التصوير لا يتناسب ومرحلة الإثبات ، فإن

ماذهب إليه من القول بأن الخصوصيات من الركوع والسجود وغيرها لا دخل لها في المسمى ، وإنما هي مشخصات فردية ، تخالفه النصوص الكثيرة الصريحة في : أن الصلاة افتتاحها - أو تحريمها - التكبير وتحليلها التسليم ،

لأنّ لسانها كون هذه الأمور مقوّمة لحقيقة الصلّاة .

٣- تصوير المحقق الإصفهاني

وذهب المحقق الإصفهاني إلى أنّ الموضوع له لفظ الصلّاة - بناءً على

الصحيح - هو الجامع التركيبي الذاتي المبهم .

والتركيبي ماله جزء ، ويقابله البسيط ، وهو تارةً : يكون جزأه موجودين

بوجود واحد ، كالإنسان المركّب من الحيوان والناطق ، وهما موجودان بوجود

واحد ، واخرى : يكونان موجودين بوجودين ، أو تكون أجزاء موجودة

بوجودات وبينها وحدة اعتبارية ، ومانحن فيه من هذا القسم .

فالموضوع له « الصلاة » مركّب من الأجزاء ، وهي عبارة عن التكبير

والركوع والسجود ... فهو جامع تركيبى وهو ذاتى ، وليس بعرضى ، كما عليه

صاحب (الدرر) وغيره ، وهو أيضاً مبهم ، بمعنى أنّ لكلّ جزءٍ من أجزائه

عرضاً عريضاً ، فالركوع مثلاً يعمّ ركوع المختار إلى إيحاء المحتضر ، والقراءة

تشمل القراءة التامة الكاملة ... وما يقوم مقامها ، حتى الإخطار الحاصل في

القلب بدلاً عنها ... وهكذا .

وذكر لمزيدٍ من التوضيح لمعنى الإبهام : أن الإبهام في الوجود يختلف

عن الإبهام في الماهية ، فهما فيه متعاكسان ، ففي الوجود كلّما ازدادت الشدّة

نقصت السعة والشمول والإطلاق ، فكّلما قوي الوجود كان الشمول أقل ،

فالإنسان مثلاً وجوده أشدّ من وجود الحيوان ، لكنه لا يصدق على الحيوان

والنبات والجماد ، بخلاف الماهية فإنها بالعكس ، فكّلما ضعفت زادت

سعتها ، فالجنس - كالحَيوان - أضعف من النوع - كالإنسان - ، لوجود التعقّل في

الإنسان دونه ، إلا أنّ سعة الحيوان أكثر .

وعلى هذا ، فإن الماهية تصلح لشمول جميع الأفراد على الرغم من الاختلاف الكثير فيها كمّاً وكيفاً .

قالوا : والإبهام في الماهية يكون بالخصوصيات الخارجة عنها ، فحقيقة الحيوان - مثلاً - معلومة ، لكن الإبهام يقع من جهة العوارض ، وكذا الإنسان فإنه الحيوان الناطق ، إلا أن الإبهام يكون من حيث الكمّ والكيف والعوارض ، وكلّما كان الإبهام في الماهية أكثر كان الصدق أوسع .

إلا أن المحقق الإصفهاني ذكر عن بعض الأكابر - صدر المتألّهين - الإبهام والتشكيك في نفس الذات ، كأن تكون الشدة والضعف داخلّة في ذات ماهية البياض ، لا أن تكون من عوارضها .

قال : فهذا هو الجامع الموضوع له اللفظ ، وإن لم يمكن لنا التعبير عنه إلا بخواصه ، كما لو جعل لفظ « الخمر » لتلك الذات المبهمة من حيث الإسكار واللون ومنشأ الانخاذ ، إلا أن تلك الذات مسماة بهذا الاسم .

فهو جامع مركّب لا بسيط ، خلافاً لصاحب (الكفاية) والمحقّق

العراقي .

وهو جامع ذاتي وفاقاً لصاحب (الكفاية) وخلافاً لغيره .

قال شيخنا :

فما أورد عليه من أنه غير عرفي ، في غير محله ، فإن الموضوع له لفظ « الركوع » نفس هذا المعنى الذي يفهمه العرف ، غير أنه مبهم بالمعنى المذكور ليشمل جميع الأفراد .

وكذا الإيراد بأنه ليس بجامع على الصحيح ، لأن الصحيح ماهو الجامع

لجميع الأجزاء والشرائط المعيّنة ، وما ذكره غير منطبق عليه ، نعم ، هذه

الصَّلَاة على اختلاف مراتبها صالحة للنهي عن الفحشاء ، فالجامع لم يكن على الصحيح .

وفيه : إن المحقق الإصفهاني يقول بأن مفاد الأدلة كون الصلاة مقتضية للنهي عن الفحشاء لا أنها تنهى عنه بالفعل ، فيكون الموضوع له هو الناهي عن الفحشاء الإقتضائي لا الفعلية ، وهذا ينطبق على كلا القولين ، الصحيحي والأعمى .

وكذا الإيراد باستلزام مذكوره للفرد المرّد ، وهو باطل .

ففيه : إنه يقول بأن المرّد لا ماهية له ولا هوية ، لكنّ الإبهام في الماهية غير الإبهام في الفرد ، نعم لو كان الإبهام في الماهية ملازماً للإبهام في الوجود فالإشكال وارد ، لكن لا ملازمة ، فالركوع عبارة عن ذات لها مراتب ، فإذا وجدت تعيّنت بمرتبة منها ، فتوجد بركوع المختار أو بركوع المضطر ، وهكذا ... ومثله النور واللون ...

الحق في الإشكال

بل الإشكال الوارد هو : إن التشكيك في الماهية عبارة عن الإختلاف في المرتبة ، كالشدة والضعف ، وخصوصية الشدة - مثلاً - لا تخلو إما أن تكون داخلية في الماهية أو خارجة عنها .

فعلی الأول : يكون البياض هو الشديد منه فقط ، ولا يصدق هذا الاسم على البياض الضعيف ، ويكون ركوع المختار هو الركوع ، وذات هذه الركوع غير ذات الركوع من المضطر ، لعدم وجود ذات واحدة تنطبق على درجتين .

وعلى الثاني : تكون الخصوصية خارجة عن الذات ، فالماهية متعينة ولا

إبهام فيها .

فما ذكره من أن الماهية كلما ضعفت كانت أشمل وأعم [وإن كان صحيحاً ، لكون الجنس لا متحصلاً ، والنوع متحصلاً ، كالإنسان المتحصلاً بالناطقية فلا يتحصّل بشيء آخر] إلا أنها في أي مرتبة كانت غير مبهمة في الذات ، فنفس « الإنسان » لا إبهام فيه ، فهو الحيوان الناطق ، والحيوان وإن كان مبهماً من حيث البقرية والإنسانية ، إلا أنه في حدّ نفسه غير مبهم .

والموضوع له لفظ « الصلاة » إن لم يكن له ذات فلا كلام ، وإن كان للصلاة ذات وهي مركبة كما قال ، فلكلّ جزء منه ذات ، ولا إبهام في حدّ الذات ، فانهدم أساس التصوير .

بقي الكلام في رأي الشيخ والميرزا

قد فرغنا من ذكر تصورات المحققين الخراساني والعراقي والإصفهاني بناءً على الوضع للصحيح .

أما المحقق الثاني فلم يتصور الجامع ، لا بناءً على الصحيح ولا بناءً على الأعم .

أما على الصحيح ، فلأن مراتب الصحة متعدّدة ، فأقلّ مراتب الصلاة الصحيحة صلاة الغريق ، وأعلى مراتبها صلاة الحاضر القادر المختار ، وبينهما وسائط كثيرة ، وتصوير الجامع الحقيقي الذي يتعلّق به الأمر ويجمع تمام المراتب صعب . وأما على الأعم فأصعب ، فإن كلّ صلاة فرضت إذا بدّل بعض أجزائها إلى غيرها بقي الصّدق على حاله .

قال : ويمكن دفع الإشكال عن كلا القولين بالإلتزام بأن الموضوع له لفظ الصلاة هو عبارة عن صلاة العالم العاقد القادر ، وأما باقي الصلوات فهي أبدالاً للموضوع له ، وإنما تسمى بالصلاة ادعاءً أو مسامحة ، نعم ، يمكن

تصوير جامع بين القصر والإتمام فقط .

ولمّا كان الأصل في كلامه هو ما جاء في (تقريرات) الشيخ الأعظم قدس سرّه فلا بدّ من التعرّض لذلك ، وهذا حاصله^(١) :

إنّ « الصلاة » معناها عبارة عن الصلاة ذات الأجزاء والشرائط ، فهل المراد منها خصوص ما يأتي به المكلف العالم العاقد القادر المختار ، أو الأعم منه ومن الجاهل والناسي والعاجز وغير المختار ؟ فهل الموضوع له هو الأجزاء والشرائط بالمعنى الأخص ، وقد عبّر عنه بالأجزاء والشرائط الشخصية ، أو بالمعنى الأعم الذي عبّر عنه بالأجزاء والشرائط النوعية ؟

قال الشيخ : فيه وجهان ، أحدهما : القول بأنّ الصلاة هي الواجدة للأجزاء والشرائط لمن هو عالم قادر مختار ، وعليه ، فصلاة غيره من المكلفين ليست بصلاة بل هي بدل عن الصلاة .

والوجه الثاني : القول بأنّ الصلاة هي الواجدة للأجزاء والشرائط من سائر المكلفين ، وعليه ، فلا بدّ إمّا من القول بالإشتراك اللفظي ، وإمّا من القول بالإشتراك المعنوي . أمّا الأوّل فباطل ، وأمّا الثاني فالجامع إن كان مركّباً لزم تداخل الصحيح والفاقد ، وإن كان بسيطاً فهو إمّا « المطلوب » أو الملزوم المساوي له ، أمّا الأوّل فمحال ، للزوم أخذ ما هو المتأخّر عن المسمّى في المسمّى ، وأمّا الثاني فهو خلاف الإجماع القائم على جريان البراءة في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء والشرائط ، وهذا المعنى البسيط لا يتصوّر فيه ذلك .

وعلى الجملة ، فإن لفظ « الصلاة » موضوع لصلاة القادر المتمكن من

جميع الأجزاء والشرائط ، وهي المرتبة العليا من مراتب الصلاة ، وتصوير الجامع لجميع المراتب غير ممكن ، غير أنّ المتشعبة لما رأوا أن صلاة العاجز مثلاً وافية أيضاً بالغرض من الصلاة - وهو النهي عن الفحشاء مثلاً - استعملوا هذا اللفظ فيه ، تنزيلاً لفاقد الجزء مثلاً بمنزلة الواجد له ؛ بلحاظ الإشتراك في الأثر ، وكان حقيقةً عرفيةً ، ونظيره لفظ « الإجماع » في الأصول ، فقد أريد منه أولاً اتفاق الكل ، ثم لما وجدوا اتفاق البعض الكاشف عن رأي المعصوم أو الدليل المعتبر يشارك المعنى الأصلي في حصول الغرض منه ، فأطلقوا عليه لفظ الإجماع وكان صادقاً عليه ؛ وكذلك لفظ « الخمر » في العرف ، فإنه قد وضع أولاً للمتخذ من العنب ، ثم إنه لأجل حصول الأثر من المتخذ من التمر مثلاً سموا هذا أيضاً خمراً ، فكان المعنى الأعم ، للحاظ الأثر وهو الإسكار .

قال شيخنا :

في كلامه قدس سره نظر من جهتين :

الاولى : إنه جعل الإطلاق الأولي للفظ الصلاة ، للصلاة الواجدة للأجزاء والشرائط من العالم العامد المختار القادر ، فكان الموضوع له هو الأجزاء والشرائط الشخصية حسب تعبيره ، وأما غير هذا الفرد فقد أطلق عليه اللفظ بسبب حصول الغرض منه - كما في لفظ الإجماع - وحيثيذ ، فقد واجه الشيخ إشكالاً في تعميم الشرائط ، فدليل اعتبار الطهارة يتعذر التمسك به لاشتراطها في صلاة الناسي والعاجز ، وكذا أدلة الموانع والقواطع ، فالتزم هناك بالتمسك بالإجماع على الإشتراط .

لكن يرد عليه : إن نفس صلاة العالم القادر المختار لها أفراد ، كصلاة الجمعة المشتملة على الأجزاء من الخطبتين وغيرهما ، وعلى الشرائط كالعدد

والسلطان العادل ، وكصلاة الظهر الفاقدة لجميع هذه الأجزاء والشرائط ، وكصلاة العيدين المعتبر فيها أجزاء اخرى ، وكصلاة الآيات ، وكصلاة المسافر التي هي بشرط لا عن الركعتين في مقابل صلاة الحاضر التي هي بشرط شيء ، فكيف يمكن فرض الأجزاء الشخصية ؟ فإن قال الشيخ بذلك في مرتبة العالم القادر المختار فقط ، لزم القول في غير هذه المرتبة إما بالإشتراك اللفظي وإما بالإشتراك المعنوي ، والثاني إما بسيط وإما مركب . فيعود الإشكال ويرجع ما ذكره على نفسه .

والثانية : إن ما ذكره لا يتناسب مع مقام الإثبات ، فجميع النصوص تسمي صلاة العاجز بالصلاة ، وكذا صلاة الناسي ، تماماً كما في صلاة العالم القادر المختار ، ولا وجه لتخصيصها بصلاة القادر العالم المختار ، فإن اعتبار الطهارة في صلاة العاجز مثلاً إنما هو لإطلاق دليل « لا صلاة إلا بطهور » وليس بالإجماع .

وتلخص : أن كلام الشيخ غير مقبول ، وكلام الميرزا المبني عليه أيضاً غير مقبول .

ثم إن المحقق النائيني - بعد أن قال بصعوبة تصوير الجامع كما في (أجود التقريرات) وأن لفظ الصلاة موضوع للمرتبة العالية ، وأنه يستعمل في غيره ادعاءً أو مسامحةً - قال : بأن وضع الأسماء للمركبات كأسماء المعاجين هو من هذا القبيل ، فإن اللفظ قد وضع للمرتبة العالية الكاملة ، ومع ذلك يستعمل في الفاقد لبعض الأجزاء ، من جهة الإشتراك في الأثر ، وأما الفاقد للتأثير فإنه يستعمل فيه من باب تنزيل الفاقد بمنزلة الواجد ، أو من جهة المشابهة في الصورة .

وفيه:

أولاً: إنَّ التنظير المذكور في غير محلّه ، فصانع المعجون لا إحاطة له بما يطرء على صنعه ، بخلاف الشارع .

وثانياً: إنَّ تشخيص المرتبة العالية في مثل الصلاة غير ممكن ، لعين ما تقدّم من الإختلاف بين أفراد الصّلاة ، فإنه مع ذلك لا يمكن تصوير مرتبة واحدة من المراتب العالية لتكون الموضوع له .

٤ - تصوير الشيخ الحائري والسيد البروجردي

وبعد الفراغ عن صور الجامع البسيط الماهوي ، والجامع البسيط الوجودي ، والجامع الذاتي التركيبي ، تصل النوبة إلى الجامع العَرَضِي ، وهو تصوير جماعة منهم : الشيخ الحائري والسيد البروجردي ، غير أنّ الأول جعله « التعظيم » والثاني : « التخشُّع » .

قال السيد البروجردي^(١) بعد ما نصّ على أن لا سبيل لتصوير الجامع

الذاتي أصلاً :-

وأما الجامع العرضي ... الذي يخطر ببالنا : إنَّ حال المركّبات العباديّة كالصلاة والصوم والزكاة وأمثال ذلك ، حال المركّبات التحليلية ، كالأإنسان ونظائره ، فكما أنّ الإنسان محفوظ في جميع أطوار أفرادّه ، زادت خصوصيّة من الخصوصيّات أو نقصت ، كان في أقصى مراتب الكمال أو حضيض النقص ، وذلك لأنَّ شيئيّة الشيء بصورته لا بنقصانه ولا بكماله ، كذلك حال المركّبات الإعتبارية العباديّة ، بمعنى أنه يمكن اعتبار صورة واحدة يمتاز بها كلّ واحدٍ من هذه المركّبات عن غيرها ، وتكون تلك الصّورة ما به الإجتماع

(١) الحجّة في الفقه : ٥٧ .

لتمام الأفراد وجميع المراتب ، وما به الإمتياز عن غيرها ، وتكون محفوظةً في جميع المراحل والمراتب ، وإن كان في غاية الضعف ، مثل صلاة الغريق والعاجز ، أو في منتهى الكمال مثل صلاة الكنامل المختار الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط ، إذ بعد فرض ما به شيئية هذه المركبات الإعتبارية ، فكلما كان هذا موجوداً فأصل الشيء كان موجوداً لا محالة .

وهذا الشيء - على ما يؤدّي إليه النظر - هو التخشّع الخاص في الصلاة ، فإنّ التخشّع الخاص هو الذي يكون محصل شيئية الصلّاة ، وبه تصير الصلاة صلاةً ، وهو محفوظ في جميع أفراد الصلاة ومراتبها المختلفة ، وهذا هو المناسب لمقام عبودية العبد بالنسبة إلى مولاه .

وأما في سائر المركبات ، فيمكن أيضاً افتراض جامع من قبيل ما فرضناه في الصلاة ، على حسب الخصوصيات والمقامات . ولعلّ هذا هو المراد من الوجه الثالث الذي استدلّ به القائلون بالأعم ، إلا أن تمثيلهم بالأعلام الشخصية مما لا يناسب هذا الكلام .

وحاصل هذا الوجه :

إن الجامع عرضي لا ذاتي ، وهو « التخشّع » ، وهو يتحد مع جميع المراتب والحالات ، ونسبته إلى الأجزاء نسبة الصّورة إلى المادّة ، نظير إنسانية الإنسان الموجودة معه في جميع الأحوال والأطوار .

الإشكال على هذا التصوير

وأورد عليه شيخنا بوجوه :

أحدها : إن المفروض كون الخصوصيات مقومة للصحة ، فصلاة الصّبح مقومة بعدم الركعة الثالثة ، وصالاة المغرب مقومة بوجودها ، فواقع الصحة

متقوّم بالخصوصيّة ، وعليه ، فالتخشّع والتوجّه في صلاة الصبح متقوّم بعدم الثالثة ، وهو في صلاة المغرب متقوّم بوجودها ، فكيف يمكن أن يكون جامعاً بينهما ؟

والثاني : إن هذا التصوير لو كان للأعم أو كان مشتركاً بينه وبين الصحيح كان له وجه ، لكن المفروض كونه على الوضع للصحيح فقط ، وحيثئذ يرد عليه بأنه جامع متداخل بين الصحيح والفاسد ، إذ الصلاة ذات الأربع من المسافر فاسدة وهي من الحاضر صحيحة ، والتخشّع موجود في كليهما .

والثالث : إن ما ذكره من كون نسبة التخشّع إلى الأجزاء نسبة الصّورة إلى المادّة ، فيه : إن الصورة إمّا هي الصورة الجوهرية ، وهي عبارة عن الفصل ، وإمّا الصورة العرضية ، وهي عبارة عن الشكل ، فإن أراد « الشكل » فإنه غير متّحد مع المتشكّل ، لأنه عرض وهو يقوم بالأجزاء ولا يتّحد معها ، وإن أراد الصورة الجوهرية ، فإنها تكون جامعاً ذاتياً لا عرضياً ، والجامع الذاتي لا يجتمع مع المتقابلات ، فتعود الإشكالات كلّها .

تصوير الجامع بناءً على الأعم

وتلخص عدم معقولية الجامع بناءً على الوضع للصحيح مطلقاً .
وقد ذكرت وجوه لتصوير الجامع بناءً على الوضع للأعم من الصحيح
والفاسد :

الوجه الأول

وأولها وأهمها تصوير الميرزا القمي رحمه الله^(١) ، فإنه قال : بأن
الموضوع له لفظ الصلاة هو عبارة عن أركان الصلاة فقط ، وأما ما زاد عنها
فليس بداخل في المسمى الموضوع له ، بل هو من متعلق الأمر والطلب ، وإذا
كان الموضوع له هو الأركان فهي موجودة في الصلاة الصحيحة والفاصلة معاً .

الإشكالات

وقد أورد عليه المحقق الخراساني بوجه ، والمحقق الثاني بوجهين :
قال المحقق الخراساني : بأن لازم هذا القول أن يصدق « الصلاة » على
الأركان بوحدها ، والحال أن الأمر ليس كذلك ، لصحة سلب « الصلاة » عما لا
يشتمل إلا على الأركان ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فإن « الصلاة »
صادقة على ذات الأجزاء والشرائط عدا الركوع مثلاً .
فظهر أن الموضوع له لفظ « الصلاة » ليس الأركان وحدها .

(١) قوانين الاصول ٤٤/١ .

وقال المحقق النائيني :

أولاً : إن الأركان لها مراتب متعدّدة ، فيلزم تصوير جامع ذاتي أو عرضي بين جميعها ، وحيثنّذ تعود الإشكالات .

وثانياً : إنّ خروج ما عدا الأركان لا يخلو من أحد حالين :

إمّا أن تكون خارجة عن حقيقة الصّلاة ، ولازمه أن يكون صدق «الصّلاة » على تام الأجزاء والشرائط مجازياً ، بعلاقة الكلّية والجزئية ، وهذا خلف ، لأن المفروض تصوير جامع يكون صادقاً على الصحيح وغيره على وجه الحقيقة .

وإمّا أن تكون إذا وجدت داخلّة في حقيقة الصّلاة وإذا عدت خارجة عنها ، ولازمه أن تكون الذات مردّدة ، وأن يكون شيء عند وجوده مؤثراً وعند عدمه غير مؤثّر ، وهذا غير معقول .

دفاع السيّد الخوئي

وقد تبع السيد الخوئي المحقّق القمي في هذا التصوير واختار هذا الوجه ، وأجاب عن الإشكالات المذكورة^(١) :

الجواب عن إشكال المحقق النائيني

فأجاب عمّا أورده المحقق النائيني : بأنّ الصّلاة مركّب اعتباري ، والموضوع له هذا اللفظ هو الأركان لا بشرط عن الزيادة ، والإشكال مندفع ، وذلك ، لأنّ المركّب الذي لا تقبل أجزاؤه التغيّر والتبدّل والزيادة والنقيصة هو المركّب الحقيقي ، لأنّ جزئية كلّ جزء فيه حقيقة غير مرتبطة باعتبار معتبر . أمّا المركّب الإعتباري ، فمنه ما يكون محدوداً بحدّ من ناحية القلّة

(١) محاضرات في اصول الفقه ١٦٨/١ .

والكثرة معاً كالعدد ، فإن التركيب فيه اعتباري ، وأن عنوان الأربعة - مثلاً - قد وضع لهذه المرتبة المعينة من العدد ، فلو زاد أو نقص انتفى . ومنه ما يكون محدوداً بحدٍ من ناحية القلة فقط ، أما من ناحية الكثرة فليس بمحدودٍ ، كالكلمة والكلام ، فحدّ الكلام من ناحية القلة أن يكون مفيداً ، وهو يحصل بالفعل والفاعل ، لكنه من ناحية الكثرة فهو لا بشرط ، وكمفهوم « الدار » فإنه مركّب اعتباري يتقوم بقطعةٍ من الأرض ومن السقف والغرفة مثلاً ، لكنّه لا بشرط بالنسبة إلى الزائد ، من الغرف والمرافق وغير ذلك ، وأيضاً : هو لا بشرط من حيث المواد المصنوع منها الجدار والسقف ...

و« الصلاة » من هذا القسم ، فهي مركّب اعتباري ، والأمر فيها بيد المعبر ، وقد جعل قوامها الأركان ، لا بشرط بالنسبة إلى الزائد عليها ، وكلّ ما فيها معها كان جزءً وإلا فليس بجزءٍ ، وهذا مقصود الأعلام - مثل المحقق الإصفهاني ، والسيد البروجردي - من فرض التشكيك في المركّبات من الصلاة والحج ، ومن الدار ، والجمع ... وأنه لا مانع من الإبهام في ناحية الكثرة مع وجود الحدّ في ناحية القلة .

وعلى الجملة ، فإنه تسمية ووضع ، وللواضع أن يضع اللفظ على الشيء الذي اعتبره كيفما اعتبره ، فله أن يضع اسم « الصلاة » على أجزاءٍ معينةٍ مخصوصةٍ هي الأركان ، بحيث لو انتفى واحد منها انتفى الموضوع له ، لكن لا يحدّد المعنى والموضوع له من ناحية الكثرة بحدٍ ، فإن جاء شيء زائداً على الأركان كان جزءً وإلا فلا ، وله أن يضع اسم « الدار » على كذا ، وكلمة « الجمع » على كذا ، على ما عرفت .

فاندفع الإشكال الثاني بكلا شقّيه ، فإن الإستعمال في المشتمل على

الأكثر حقيقي وليس بمجاز ، وأنَّ المحذور المذكور - وهو كون شيء عند وجوده داخلاً في حقيقة الموضوع له وخارجاً عنها عند عدمه - غير لازم ، بناءً على كون الحقيقة بشرط بالنسبة إلى الزائد .

وأما إشكاله الأول - وهو كون الأركان كلّ واحدٍ منها ذا مراتب - فيندفع على ما ذكر ، بأنَّ المقوم للحقيقة هو أحد المراتب على البدل ، فإمّا الركوع الحاصل من القادر ، وإمّا الإيماء الحاصل من العاجز ، وكذا القيام والقراءة ... إذ التردد في القضايا الاعتبارية ممكن .

هذا تمام الكلام على ما ذكره المحقق الثاني ، وقد كان يتعلّق بمقام الثبوت .

الجواب عن إشكال المحقق الخراساني

وأما إشكال المحقق الخراساني فيرجع إلى مقام الإثبات ، ويظهر الجواب عنه بالنظر إلى النصوص الواردة في الصلاة والتأمل فيها .

فأما ما ذكره من صحّة سلب « الصلاة » عمّا لا يشتمل إلا على الأركان ، ففيه : إن مقتضى خبر « لا تعاد الصلاة إلا من خمسة »^(١) صدق الاسم على ما اشتمل على الأركان ، وعدم صحّة سلبه عنه .

وأما ما ذكره من لزوم عدم الصدق على الفاقدة لواحدة من الأركان فقط ، ففيه : أنه لما كانت الصلاة أمراً اعتبارياً ، فإن الصدق وعدمه يدور مدار الإعتبار من المعتبر ، فلا بدّ من لحاظ النصوص ، فصحيحة الحلبي « الصلاة ثلاثة أثلاث : ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود »^(٢) تدلّ على دخول الثلاثة

(١) وسائل الشيعة ١/٣٧١ ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام باب ٣ من أبواب الوضوء رقم : ٨ .

(٢) وسائل الشيعة ١/٣٦٦ . باب ١ من أبواب الوضوء رقم : ٨ .

واعتبارها في الصلاة ، وصحيحة زرارة : « عن الرجل ينسى تكبيرة الإحرام ؟ قال : يعيد »^(١) تدلّ على ركنية التكبيرة .

فحقيقة الصلّاة متقومة بهذه الامور .

والموالة لا بدّ منها ، ولولاها فالصلّاة متفوية .

والإستقبال ، وإن ورد « لا صلاة إلا إلى القبلة »^(٢) لكن الأظهر عدم اعتباره في الحقيقة ، ولذا لو وقعت إلى غير القبلة نسياناً أو جهلاً فهي صحيحة .

وأما التسليمة ، فالحق عدم دخولها ، فإنّه بالتسليم يخرج من الصلّاة ، ولعدم ذكرها في خبر « لا تعاد » . ولا يتفرض بعدم ذكر التكبيرة ، لأن مع عدمها فلا صلاة حتى تصدق الإعادة ، لأن الإعادة هي الوجود الثاني بعد الوجود الأوّل ، فعدم ذكر التكبيرة في خبر « لا تعاد » يؤكّد ركنية التكبيرة .

هذا ، وغير هذه الامور واجب في الصلاة وليس بركن .

إشكالات شيخنا الاستاذ

وقد بحث شيخنا الاستاذ دام ظلّه عن تصوير المحقق القمي ودفاع

السيد الخوئي عنه ، في مقامين :

١- مقام الثبوت

والإيراد عليه في مقام الثبوت من وجوه :

(الوجه الأوّل) إنه لا ريب في أنّ أمر الأجزاء واختيارها في المركّب

الإعتباري هو بيد المعتبر ، فهو الذي يجعل الامور المعيّنة أجزاءً للمركّب ومنها

(١) وسائل الشيعة ١٣/٦ ، باب ٢ من أبواب تكبيرة الاحرام رقم : ١ .

(٢) وسائل الشيعة ٢١٧/٣ ط الاسلامية ، الباب ٢ من أبواب القبلة رقم : ٩ .

يتحقق ما اعتبره ، لكنَّ النقطة المهمة هي أنه بعد ما جعل الشيء جزءاً لمركبته انطبق عليه قانون الكلّية والجزئية ، وهو انعدام الكلّ بانعدام الجزء ، وليس هذا القانون بيد المعترف ولا يمكنه التصرف فيه ، بأن يجعله جزءاً لكن لا ينعدم الكلّ بانعدامه ، وعليه ، فإذا كانت القراءة في ظرف وجودها جزءاً مقوِّماً لحقيقة الصلّاة ، فكيف تبقى حقيقة الصلّاة محفوظة في ظرف انعدام القراءة ؟

(الوجه الثاني) إن المراد من كون الأركان لا بشرط بالنسبة إلى الزائد هو اللابشرط القسمي - لا المقسمي - بأن يلحظ وجود القراءة وعدمها ولا يؤخذ شيء منهما في حقيقة الصلّاة ، فنقول : إن قانون اللابشرط هو اجتماعه مع الشرط ، لكنّ يستحيل دخول الشرط في اللابشرط ، فالزقبة إن كانت لا بشرط بالنسبة إلى الإيمان والكفر ، فهي تجتمع مع الإيمان لكن يستحيل تقوُّمها بالإيمان ، وعليه : فإذا كانت الأركان لا بشرط بالنسبة إلى ما زاد عليها من جهة حقيقة الصلّاة ، استحال دخول الزائد في حقيقتها في ظرف وجوده ، وكان لازمه أن يصدق الصلّاة على مجموع الأركان والزائد عليها صيدقاً مجازياً ، مع أنّ المدعى كونه حقيقياً ، كصدقه على الأركان فقط .

(الوجه الثالث) لا ريب في أنّ كون الشيء جزءاً للمعنى بشرط عدم الشيء ، غير معقول ، وكونه جزءاً له لا بشرط من الوجود والعدم خلف الفرض ، - لأنه افترض كونه جزءاً عند الوجود وخارجاً عند العدم - إذن ، كون القراءة جزءاً للصلّاة ومقوِّماً لحقيقتها ينحصر بحال وجودها ، فوجودها قد أخذ في معنى الصلّاة الموضوع له هذا اللفظ ، وهذا يخالف ما تقرّر من أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية وذوات الأشياء ، من غير دخلي للوجود والعدم . فما ذكر من كون القراءة جزءاً للصلّاة إذا وجدت وغير جزء إذا

انعدمت ، يخالف القانون المذكور ، مضافاً إلى استحالته من جهة أن الموجود لا يقبل الوجود الإدراكي .

(الوجه الرابع) قد وقع البحث بين الأعلام في أن التخيير بين الأقل والأكثر معقول أو لا ؟ وجه القول الثاني هو : أن الأقل إن كان مبيناً لباً للأكثر فهو معقول ، كالتخيير بين الركعتين والأربع ، فإنه وإن كان بين الأقل والأكثر لكنّ القصر والإتمام متباينان في الواقع ، أما في غير هذه الصورة ، مثل التخيير في التسيحات بين المرّة والثلاثة فغير معقول ، لأنه بمجرد الإتيان بالمرّة تحقّق الإمتثال وحصل المأمور به الواجب ، لأن الإنطباق قهري ، ومعه يستحيل أن يكون الزائد على المرّة جزءاً للمأمور به .

وعلى هذا المبني يبطل كون الزائد عن الأركان جزءاً .

وأيضاً : فإن حقيقة الصلاة لا يتحقّق دفعةً ، بل تدريجاً ، فإذا كبر وركع وسجد ، فقد تحققت الأركان ، وبهذه الركعة تحققت الصلاة ، والمفروض كونها لا بشرط عن الزائد ، فيستحيل أن يكون الزائد جزءاً ... فالبرهان المذكور يجري في الواجب ، وفي المسمّى الموضوع له اللفظ ، على حدّ سواء .

(الوجه الخامس) إن الوجود - سواء الذهني أو الخارجي أو الإعتباري -

يساوق التّعيين ، ولا يجتمع مع التردّد ، إن ذات الركوع غير اعتباري فهو متعّين في ذاته - وإن كانت جزئيته للصلاة اعتبارية - فما معنى أن الجزء هو أحد مراتب الركوع على البديل ؟ إن « أحد الأمرين » إن كان المفهومي ، فهو معقول ، لكنه حيثئذٍ جامع مفهومي من صناعة الذهن وليس بواقعي ، وإن كان المصدقي ، فهو غير قابل للوجود ، ولا ثالث في البين . فما ذكر - من أن الجامع بين المراتب هو الأحد على البديل - باطل .

٢- مقام الإثبات

وأما في مقام الإثبات ، فصحيحة الحلبي معارضة بصحيحة زرارة : « إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة »^(١) لكونها صريحة في خروج الطهارة ، وأخبار التكبيرية فيها صحيحة محمد بن مسلم : « التكبير الواحدة في افتتاح الصلاة تجزي والثلاث أفضل والسبع أفضل كله »^(٢) والإجزاء يكون في مقام الإمتثال ولا علاقة له بمرحلة المسمى والموضوع له اللفظ . وأما الإستدلال بحديث « لا تعاد » وكذا كل ما اشتمل على « يعيد » ونحوه ، ففيه : أنها دليل على خلاف المطلوب ، لأن الإعادة وجود ثانٍ بعد الوجود الأول .

أقول :

قد يناقش في كلام الاستاذ في رواية التكبيرية ، بأنها لا تنافي دخول التكبيرية في المسمى ، لظهورها - وبقرينة ذيلها - في كفاية المرّة الواحدة ، فالرواية دالة على الأمرين : دخولها في حقيقة الصلاة ، وكفاية المرّة ، لكنّ الثلاث والسبع أفضل .

وقد ذكر في الدورة السابقة أنّ في بعض الأخبار : إن التكبيرية مفتاح الصلاة ، فقال : بأنّ ظاهر ذلك خروجها عن حقيقة الصلاة ، لأنّ مفتاح الشيء خارج عنه . لكنّ قد يقال : بأن المراد من المفتاح : ما به يفتح أو يفتح الشيء ، وهذا قد يكون خارجاً كمفتاح الدار ، وقد يكن داخلياً ومنه التكبيرية ، ولذا جاء في بعض الأخبار : إفتتاح الصلاة ...

وأفاد في الدورة السابقة أيضاً ما جاء في الأخبار من أن فرائض الصلاة :

(١) وسائل الشيعة ٣٧٢/١ الباب ٤ من أبواب الوضوء ، رقم : ١ .

(٢) وسائل الشيعة ١٠/٦ الباب ١ من أبواب تكبير الإحرام ، رقم : ٤ .

الطهور والقبلة والتوجه والدعاء ، قال : فهي فرائض الصلاة ، وليست داخله في الموضوع له اللفظ . لكن قد يقال بعدم المنافاة ، لأن الإمام عليه السلام لم يكن في مقام التفصيل بين ما هو داخل في الحقيقة وما هو خارج عنها بل هو فرض فيها .

ولعله لما ذكرنا لم يتعرض لهذه الأخبار في الدورة اللاحقة .

الوجه الثاني

ما نسب إلى المشهور من أن الموضوع له لفظ « الصلاة » مثلاً هو : معظم الأجزاء ، ومتى لم يصدق فالمسمى غير متحقق . وقد ذكر الشيخ الأعظم والمحقق الخراساني هذا الوجه .

إشكال الشيخ

فأورد عليه الشيخ بأنه : إن كان الموضوع له هو معظم الأجزاء المفهومي فيه ، أولاً : إن لازمه الترادف بين « الصلاة » و « معظم الأجزاء » . وثانياً : إن الأثر - وهو القابلية للمعراجية وغير ذلك - مترتب على الموجود الخارجي لا المفهوم الذهني . وإن كان الموضوع له هو معظم الأجزاء المصادقي ، فإن مصداق معظم الأجزاء متبدل ، إذ يكون الجزء الواحد داخلاً في المعنى تارةً وخارجاً عنه أخرى ، ففي الفرد ذي العشرة أجزاء مثلاً يكون مصداق معظم هو سبعة أجزاء ، وفي ذي السبعة يكون خمسة أجزاء ، فكان الجزآن داخلين في المسمى عندما كان مشتملاً على عشرة أجزاء ، وهما خارجان عنه عندما يكون ذي سبعة ، فيلزم أن يكون الشيء داخلاً في المعنى والكل في صورة ، وغير داخل في صورة أخرى .

إشكال المحقق الخراساني

وأورد عليه المحقق الخراساني بوجهين :

أحدهما : أنه إذا كان الموضوع له هو معظم الأجزاء ، فاللزام أن يكون صدق الاسم على المشتمل على كل الأجزاء مجازياً ، بعلاقة الكلّ والجزء .
والثاني : إن نفس « معظم الأجزاء » لا تعين له ، فنحن بحاجة إلى تصوير الجامع بين « معظم الأجزاء » في الأفراد المختلفة من الصلاة ، فيعود الإشكال .

جواب المحقق الخوئي

وأجاب المحقق الخوئي كما في (المحاضرات) :

أما عن الأول ، فبأن معظم الأجزاء هو بالنسبة إلى الزائد لا بشرط ، فإن وجد دخل في المسمى .

وأما عن الثاني ، فبأن الجامع المقوم للمعنى هو المعظم على البدل .

قال شيخنا :

في الأول : بأن المجازية لازمة ، كما تقدّم في التصوير السابق .

وفي الثاني : بأن مراد صاحب (الكفاية) هو أن الصلاة التامة الأجزاء والشرائط لو فرضت عشرة أجزاء ، فإن المعظم هو سبعة ، لكنّ هذه السبعة غير متعيّنة ، فهل المراد السبعة من الأول ، أو السبعة من الوسط ، أو السبعة من الأخير ؟ ثم إن الأفراد مختلفة كيفية أيضاً ومتبدّلة ، إذ الركوع تارة يكون ركوع القادر المختار ، واخرى يكون بالإيماء ، وبينهما أفراد ، فكيف يتعلّق المعظم مع الاختلاف الكمي والكيفي ؟

هذا مراد المحقق الخراساني ، والجواب المذكور غير دافع له .

دفاع المحقق النائيني

وقد حاول المحقق النائيني الدفاع عن هذا التصوير بتظيره ببيع الكلبي في المعين ، كصاع من الصبرة ، فكما أن المبيع إذا كان صاعاً من الصبرة المعينة ينطبق على كل صاع صاع منها ويكون البيع صحيحاً ، كذلك الموضوع له لفظ الصلاة ، فإنه معظم الأجزاء ، وهو قابل للتطبيق على أي طائفة من الأجزاء يصدق عليها أنها معظمها .

لكن شيخنا لم يرتض هذا الدفاع .

والجواب

وأجاب : بأن حلّ المشكل في مسألة الكلبي في المعين صعب جداً ، وقد أشكل عليه منذ القديم بأنه كيف يمكن الجمع بين السلب الكلبي والإيجاب الجزئي ، حيث أن المشتري ليس بمالكٍ لشيء من أجزاء الصبرة ، وهو في نفس الوقت مالك لصاع منها ؟

ثم إنه بغض النظر عن ذلك ، فقياس ما نحن فيه بتلك المسألة مع

الفارق :

أما أولاً : فلائنه يحصل التعيين هناك بواسطة البائع ، ولذا لو تصرف في الصبرة ببيع وغيره ولم يبق إلا صاع واحد ، لم يكن له التصرف فيه لثلاً يفوت حق المشتري ، وعلى كل تقدير ، فالتعيين يحصل هناك ، بخلاف المقام ، إذ لا طريق إلى تعيين المعظم .

وأما ثانياً : إن المبيع هناك كلبي ، غير أنه مضاف إلى هذه الصبرة ، بخلاف ما نحن فيه ، حيث أن الموضوع له هو المصداق - لما تقدّم من أنه ليس المفهوم وقد تردّد ولا طريق إلى تعيينه ، والمردّد لا ذات له ولا وجود .

الوجه الثالث

إنَّ الموضوع له لفظ الصلاة - مثلاً - وزانه وزان الموضوع له في الأعلام الشخصية ، فكما أن لفظ « زيد » موضوع لهذه الذات ، وهو اسم له في جميع حالاته من حين ولادته ، ويصدق عليه بالرغم من تغيّراته كمّاً وكيفاً ، كذلك لفظ « الصلاة » يصدق مع كلّ التبدّلات الحاصلة في الأجزاء كمّاً وكيفاً .

والجواب

إنَّ المسمّى الموضوع له في الأعلام الشخصية هو ماهية شخصية ، وشخصيتها بالصورة لا بالمادة ، لقولهم : شيية الشيء بصورته لا بمادته ، وصورة زيد في جميع حالاته وأدوار حياته محفوظة لا تتغيّر ، والمتغيّر هي المادة ، فقياس وضع الأعلام الشخصية بما نحن فيه مع الفارق .

وجاء في جواب صاحب (الكفاية) : إن الموضوع له عبارة عن الشخص ، وشخصية الشيء بوجوده الخاص .

فهو رحمه الله يرى الصّورة وجوداً ، فيرد عليه : أنه إذا كان الموضوع له هو الشخص ، والشخصية بالوجود ، فكيف يتقل الموضوع له إلى الذهن بالإستعمال ، لأنّ الوجود لا يقبل الوجود الذّهني ولا غيره من الوجودات ؟ وكيف كان ، فالصّور المذكور مردود .

الوجه الرابع

إن لفظ « الصلاة » قد وضع أولاً للصلاة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط ، ثم إنه يطلق على مراتبها الأخرى من باب المشاكلة في الصّورة والمشاركة في التأثير وترتب الأثر المطلوب ، فالإطلاق الأوّل على المراتب مجازي ، لكنّه بالإستعمال المتكرّر يصير اللفظ حقيقةً فيها ، فيكون حال الموضوع له لفظ « الصلاة » حال الاسم الذي يوضع على المعجون المركّب

من أجزاء معينة ، والمصنوع لفائدة معينة ، فإنه الموضوع له أولاً ، لكن هذا الاسم يطلق مجازاً فيما بعد على هذا المركب في حال تبدل جزء من أجزائه مثلاً ، فإذا تكرر إطلاقه عليه مراراً صار حقيقةً فيه .

وعلى الجملة ، فلفظ « الصلاة » وضع للجامع بين الأجزاء ، وللصلاة الصحيحة الفاقدة لبعضها كصلاة العاجز ، ثم يستعمل في الصلاة الفاسدة أيضاً للمشابهة والمشكلة في الصورة ، كما لو صلاها جامعةً لجميع الأجزاء لكن رياءً .

والجواب

وأجاب المحقق الخراساني بالفرق بين الصلاة والمعجون ، فالمعجون المصنوع لغرض خاص لا اختلاف في كَيْفِيَّتِهِ ، بخلاف الصلاة ، فإنها حتى الصحيح منها تختلف باختلاف الحالات والمراتب والأشخاص .

الوجه الخامس

إن الوضع فيما نحن فيه نظير الوضع في الأوزان والمقادير ، فإن المثقال والكرّ مثلاً موضوعان لمقدار خاص معين ، لكنهما يطلقان كذلك متى نقص شيء عن المقدار المحدود أو زاد ، فكذا لفظ الصلاة ، فإنه يصدق مع زيادة جزءٍ أو نقصانه .

والجواب

أولاً: إن « المثقال » موضوع لـ « ٢٤ » حبةً مثلاً ، فلو نقص حبةً واحدة صحَّ سلب الاسم عنه ، فما ذكر غير صحيح في المقيس عليه .
وثانياً: إنه لو سلّم ما ذكر في المقيس عليه ، ففي المقيس غير صحيح ، والقياس مع الفارق ، لأنه مع نقص ثلاث حبات مثلاً من المثقال يستفي الموضوع له ، لكن في صلاة العاجز حيث تفقد أكثر الأجزاء يصدق الاسم ، لكونها صلاةً حقيقةً .

المختار

واستوجه شيخنا الاستاذ دام بقاءه في الدورة السابقة تصوير السيد البروجردي، لكنّ بجعله جامعاً بناءً على الأعم، وهو ظاهر بحثه في الدورة اللاحقة، حيث تعرّض لهذا الرأي في نهاية البحث.

وقد قرّبه في الدوريتين، بأنّه مع كون الجامع هو « التوجّه » أو « الهيئة الخضوعية » بناءً على الأعم، لا يرد شيء مما تقدّم من الإشكالات، لأنها كانت تتوجّه بناءً على الوضع للصحيح، والتوجّه أمر واحد موجود مع جميع الأفراد، وسائر الخصوصيات تكون دخيلة في متعلّق الطلب، وهو - أي التوجّه - أمر خارجي انتزاعي، قابل للإلتحاق على المتباينات، فيقوم تارةً بالكيف المسموع واخرى بالوضع، فالتوجّه والخضوع يحصل بالتكلم وبالقيام وبالإنحناء، وهكذا، ويتنزع من كلّ واحدٍ من هذه الامور، ويتحقق مع كلّ واحدٍ منها، نظير « الغصب » فإنه يتحقّق بالتصرف في مال الغير من دون إذنه، بأي شكلٍ من أشكال التصرف الحاصل من المقولات المتباينة.

هذا بالنسبة إلى مقام الثبوت.

وأما إثباتاً، فإن « الصلوة » في اللّغة إما الدّعاء وإما العطف والتوجّه، وعلى كلا التفسيرين يتم الجامع المذكور، لأنّ الدّعاء يكون بغير اللّفظ أيضاً، ويشهد للمعنى الثاني ما في بعض الأخبار من أنّ الله تعالى لمّا علم باندراس

الدين شرع الصلاة حفظاً لها من الإندراس و ليتوجه الناس إليه بها .
ثم إن النسبة بين الأذكار الموجودة في الصلاة وبين التوجه ليس النسبة
بين المسبب والسبب ، لأن السبب والمسبب موجودان بوجودين لا بوجود
واحد ، والحال أن الموجود خارجاً هو الذكر ولا وجود هناك للتوجه ، فنسبة
التوجه إلى الذكر نسبة الأمر الإنتزاعي إلى منشأ الإنتزاع ، لا نسبة السبب إلى
المسبب .

وتلخص : إنه يمكن تصوير الجامع على الوضع للأعم ، بأنه هو التوجه
والتخشع والخضوع ، بالتقريب المذكور .

الإشكال عليه

ثم أورد عليه شيخنا ثبوتاً وإثباتاً :

أماً ثبوتاً ، فلأن التوجه إذا كان مترعاً من هذه الأقوال والأفعال المتباينة
ومتحداً معها وجوداً ، استحال أن يكون واحداً . هذا أولاً .

وثانياً : إن « التوجه » يصدق مع الأجزاء القليلة ، وهو مع الركوع غيره
مع السجود والقيام والقراءة وهكذا ... ويمجرد تحقق الأقل يصدق الصلاة ،
فيكون الزائد عليه خارجاً عن حقيقة الموضوع له المسمى .

وقد كان هذا الإشكال وارداً على جميع التصويرات التي اعتبرت
الوجود التشكيكي للجامع ، كما تقدم .

وأماً إثباتاً : فلأن الصلاة - بحسب النصوص وارتكاز المشرعة - هي
نفس الأقوال والأفعال لا العنوان المترع منها كالتوجه . بل في خبر صحيح
سئل الإمام عليه السلام عن الغرض في الصلاة فقال : « الوقت والطهور والقبلة

والتَّوَجُّهُ وَالرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ وَالِدُعَاءَ»^(١) فَكَانَ التَّوَجُّهُ مِنْ فَرَائِضِ الصَّلَاةِ وَلَيْسَ الصَّلَاةُ .

خاتمة المقدمة الرابعة

والتحقيق: أنه لا أثر لتصوير الجامع في ترتب الثمرة وعدم ترتبها ، وذلك ، لأن الثمرة إما جواز أو عدم جواز التمسك بالأصل اللفظي وهو الإطلاق ، وإما جواز أو عدم جواز التمسك بالأصل العملي وهو البراءة ، لرفع ما شك في جزئيته أو شرطيته في الصلاة . أما الأصل العملي ، فإن وجود القدر المتيقن يكفي لإجراء الأصل ، وأما الأصل اللفظي ، فإن من النصوص ما يعين الصلاة بأنه « ثلاثة أثلاث » فإن اعتبر قيد آخر بدليل معتبر أضفناه وإلا أخذنا بإطلاق النص .

وعلى هذا ، فلا حاجة لتصوير الجامع مطلقاً ، لعدم توقف ترتب الثمرة على وجوده .

المقدمة الخامسة (ثمرة البحث)

إن أهم ما ذكروا في هذا المقام هو :

- ١ - جريان البراءة على الأعم ، والإشتغال بناءً على الصحيح .
- ٢ - جواز التمسك بالإطلاق بناءً على الأعم ، ولزوم الإجمال بناءً على الصحيح .

(١) وسائل الشيعة ١/٣٦٥ ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام الباب ١ من أبواب الوضوء ، رقم ٣ .

١- البراءة والإشغال

لو شك في جزئية شيء أو شرطيته في الصلاة - مثلاً - فهل تجري البراءة عنه أو يحكم العقل بالإشغال فيجب إتيانه ؟ أو يختلف الأمر حسب المبنى في وضع لفظ الصلاة ؟
هنا أقوال :

أحدها : جريان الإشغال ، سواء قيل بالوضع للصحيح أو قيل بالوضع للأعم .

والثاني : جريان البراءة ، سواء قيل بالوضع للصحيح أو قيل بالوضع للأعم .

وهذا هو المستفاد من (التقريرات) و (الكفاية) .

والثالث : جريان البراءة على الأعم ، والإشغال على الصحيح .

وهذا هو المستفاد من (القوانين) و (الرياض) واختاره المحقق النائيني .

والرابع : التفصيل بين ما إذا كان البيان لفظياً فالإشغال ، أو حالياً أو مقامياً فالبراءة .

والخامس : التفصيل بين الصحيح النوعي فالبراءة ، والصحيح الشخصي

- وهو كون الموضوع له صلاة العالم المختار ، والبواقي أبدال - فالإشغال .

هذه هي الأقوال في هذا المقام .

والمهم أن جماعة يرون ترتب الثمرة على هذا البحث ، وهم الميرزا القمي والميرزا الثاني وآخرون ، وجماعة يرون أن لا ثمرة للبحث ، وهم الشيخ والمحقق الخراساني وآخرون .

تقريب الثمرة

إنه إن كان الموضوع له لفظ « الصلاة » هو خصوص الصحيح ، كان التكليف - أي الوجوب - معلوماً ، وكذلك المكلف به وهو الصحيح ، ومع الشك في جزئية شيء أو شرطيته ، يرجع الشك إلى تحقق الإمتثال بدون الشيء المشكوك فيه ، ومعه يحكم العقل بالإشتغال . وأما بناءً على الوضع للأعم ، فهو صادق على فاقد الجزء أو الشرط المشكوك فيه ، ومع الشك يدور أمر المكلف به بين الأقل والأكثر ، وقد تقرّر في محله أن الأقل والأكثر الإرتباطيين مجرى البراءة ، لكون الأقل متيقناً والشك يرجع إلى أصل التكليف بالنسبة إلى الأكثر .

إشكال الشيخ والكفاية

إنه لا أثر للوضع للصحيح أو الأعم في جريان البراءة أو الإشتغال ، بل الملاك هو انحلال العلم الإجمالي في الأقل والأكثر الإرتباطيين وعدم الإنحلال .

فإن كانت النسبة بين المأمور به وبين الأجزاء والشرائط نسبة السببية ، كان الأصل الجاري في المورد هو الإشتغال ، لأنه يصير من قبيل سببية الغسل والمسح في الوضوء للطهارة ، حيث أن التكليف بالمسبب معلوم ، لكن لا ندري هل يتحقق بدون الخصوصية المشكوك فيها أو لا ؟ فيرجع الشك إلى

المحصّل ، والمرجع فيه هو قاعدة الإشتغال .

وأما إن كانت النسبة اتحادية ، أي : ليس المأمور به إلا نفس الأجزاء والشرائط - فنسبة المأمور به إلى الأجزاء والشرائط نسبة الطبيعة إلى الفرد ، ولا توجد في البين سببية ومسببية - فيقع الشك في الجامع الذي تعلق التكليف به ، المتحد مع الأجزاء ، من جهة أنه هل الأجزاء عشرة مثلاً أو أقل ، وإذا دار الأمر بين الأقل والأكثر ، فالأصل هو البراءة عن الأكثر .
فظهر جريان البراءة على كلا القولين ، فلا ثمره للبحث .

جواب المحقق النائيني

وأجاب المحقق النائيني بأن الأجزاء لا تتصف بالصحة إلا إذا تعنوت بعنوان من ناحية العلة أو من ناحية المعلول ، فالصحيح من الصلاة ما تكون ناهية عن الفحشاء والمنكر ، أو ما يكون مسقطاً للإعادة والقضاء ، أو مسقطاً للأمر ، فمسقطية الإعادة والقضاء عنوان ولو من ناحية معلول الحكم ، لكون ذلك فرعاً للإمتثال ، والنهي عن الفحشاء والمنكر لون وعنوان من ناحية علة الحكم ، لأنه الغرض من التكليف ، وعليه ، فعندنا علم بتعلق التكليف بـ «ماهو الناهي عن الفحشاء» و «ماهو المسقط للأمر» ومع الشك في تحقق العنوان بدون ما شك في جزئيته يكون الشك في المحصّل ، وهو مجرى قاعدة الإشتغال .

هذا بناءً على الوضع لخصوص الصحيح .

وأما بناءً على الوضع للأعم ، فليس لمتعلق التكليف عنوان ولو من ناحية العلة ولا المعلول ، فعلى القول بالإنحلال في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين يكون الأصل الجاري هو البراءة .

فالثمره بين القولين محققة ، ولا يجتمع القول بالوضع للصحيح مع القول بالبراءة .

مناقشة المحقق الإصفهاني

وناقشه المحقق الإصفهاني بأنَّ العنوان المذكور ليس قيداً لمتعلِّق التكليف ، بل هو كاشف عنه ومشير إليه ، ولما كان المكلف به متَّحداً مع الأجزاء ، وهي مرددة بين الأقل والأكثر الإرتباطيين ، فالأصل هو البراءة ، فلا ثمره ، والوجه في عدم كون عنوان « الناهي عن الفحشاء » قيداً للمعنى المتعلِّق به التكليف هو : إن النهي عن الفحشاء الحاصل من قصد الأمر فرعٌ للأمر ، والأمر فرع للمعنى ، فكون النهي عن الفحشاء قيداً للمعنى والموضوع له اللَّفظ مستحيل .

جواب الاستاذ عن هذه المناقشة

وأورد عليه شيخنا الاستاذ دام ظلُّه بأنه لا ريب في أنَّ الناهي عن الفحشاء ليس هو المأمور به كما قال المحقق الإصفهاني ، ولكنه عنوانٌ مبينٌ للمأمور به ، ومع تبيُّنه وزوال الشك عنه يتنفي مناط جريان البراءة ، بل يكون المورد مجرى قاعدة الإشتغال ، إذ مع كون المأمور به مبيناً لو شك في تحقُّق الإمتثال بإتيان الصَّلَاة بدون الخصوصية المشكوك فيها ، يحكم العقل بلزوم إتيان الخصوصية تحصيلاً لليقين بالفراغ بعد اليقين بالإشتغال .

وهو الجواب عن مناقشة اخرى

وما ذكره هو الجواب عن مناقشة اخرى وحاصلها : أنه لو كان الصحيح يريد الصحيح الفعلي فكلام الميرزا تام ، لكنَّ الموضوع له ليس الصحيح الفعلي ، وإلا لكان قصد القرية دخيلاً في الصلاة ، وكذا عدم المزاحم - بناءً

على بطلان الترتب ، لعدم تحقق الصحيح الفعلي بدون قصد القرية ومع وجود المزاحم - بل القائلون بالوضع للصحيح يريدون التام الأجزاء والشرائط التي في مرتبة قبل الأمر ، وهذه الحقيقة يكون فيها الأقل والأكثر ، وتقبل تعلق اليقين والشك الذي هو موضوع أصالة البراءة .

أقول :

لقد وافق دام ظلّه على هذه المناقشة ، في الدورة اللاحقة ، ولأجلها ذهب إلى انتفاء الثمرة ، وإجراء البراءة على القولين ، أما في الدورة السابقة فقد أجاب عنها بما ذكر ، وحاصله : إنّنا قد عرفنا المأمور به نحو معرفة من ناحية عنوان « الناهي عن الفحشاء » و « المسقط للأمر » و « للإعادة والقضاء » فكان علينا تحصيل المعنون بهذا العنوان ، فهل يحصل بإتيان الفاقد للشيء المشكوك جزئيته أو لا ؟ فمقتضى القاعدة هو الإشتغال على القول بالصحيح . ولعلّ هذا هو الأظهر ، والله العالم .

مناقشة الشيخ الحائري مع المحقق الخراساني

وتعرض شيخنا لإشكال الشيخ الحائري على صاحب (الكفاية) ، وهو : إنّ الذي تعلق به التكليف ودخل تحت الأمر ليس الصلاة المركّب من التكبير والركوع والسجود وغيرها ، لأن المركب ينقسم إلى الصحيح والفاقد ، فلا يستقيم قول الصحيح كالمحقق الخراساني ، بل إن الصلاة معنى بسيط ، وهو غير التكبير والركوع والسجود ، إلا أنه متحد معها وجوداً ، وهذا المعنى البسيط هو الداخلة تحت الأمر ، وإذا كان بسيطاً كما تقدّم فلا يعقل فيه الأقل والأكثر ، فلا مناص على القول بالوضع للصحيح من الإلتزام بالإشتغال .

وجوابها

وأجاب دام ظلّه عن ذلك : بأن من البسيط ما هو أني الوجود ، وهذا لا يعقل فيه الأقل والأكثر ، والمتيقن والمشكوك ، كما ذكر . ومن البسيط ما هو تدريجي الوجود ، وهذا هو مراد صاحب (الكفاية) ، وهو متحد مع الأجزاء من التكبير وغيره ، يتحقق بالتدرّج مع كلّ واحد من الأجزاء ، نظير الخط ، فإنّه وإن كان خطأً واحداً لكنه ممتد بسبب الوجود ، وعليه يمكن تصوير الأقل والأكثر ، بأن يقال مثلاً : قد علم بتعلّق التكليف من التكبير إلى السجود ، وما زاد عن ذلك فمشكوك فيه .

ملخص المختار :

وتلخص : اختلاف نظر الاستاذ في الدوريتين ، والأوفق بالنظر هو ماذهب إليه في الدورة السابقة من وجود الثمرة .

تتمة

إنه قد وقع الكلام في خصوص مسلك الشيخ والمحقق النائيني من أن الموضوع له اسم « الصلاة » هو صلاة العاقد العالم المختار ، وأن الأفراد الأخرى من الصلاة إنّما هي أبدالاً عن المسمّى الموضوع له ، فربما يقال : بأن مقتضى القاعدة هو الإشتغال ، لأننا نشك في بدليّة المرتبة الناقصة عن تلك المرتبة التي هي الموضوع له ، والأصل عدم البدليّة ، فلا بدّ من الإتيان بالجزء المشكوك فيه .

وأجاب المحقق العراقي : بأن الأصل هو البراءة عن اعتبار الجزء المشكوك في جزئيّته ، فالعمل الفاعد له يكون بدلاً عن المرتبة الكاملة ، لأنّ الشك في البدليّة كان مسبباً عن الشك في الاعتبار ، فإذا جرى الأصل في

السبب ارتفع الشك في المسبب .

فقال شيخنا دام ظلّه : بأن لقاعدة تقديم الشك السببي على المسببي ركنين ، أحدهما : وجود السببية والمسببية بينهما ، والآخر ، أن يكون مجرى الأصل من الآثار الشرعية للسبب .

إنه لا إشكال في المقام من جهة الركن الأول ، إذ مع الشك في وجوب الجزء المشكوك الجزئية يتمسك بالبراءة ، ويتقدم هذا الأصل على أصالة عدم البدلية في طرف المسبب ، إلا أن الإشكال في الركن الثاني ، من جهة أن صيرورة هذا العمل المأتي به بدلاً عن العمل الكامل هو من اللوازم العقلية لهذا المشكوك وليس من آثاره الشرعية ، لأنه لما كان المشكوك فيه غير واجب ، كان لازم عدم وجوبه صيرورة العمل الفاقده بدلاً عن المرتبة الكاملة ، وهذا لازم عقلي لمجرى الأصل ، لأن مجرى الأصل كما تقدم عدم الوجوب ، وبدلية العمل الفاقده عن التام لازم عدم الوجوب ، إذ ليس في شيء من الأدلة الشرعية عنوان « البديل » حتى يكون من الآثار الشرعية ... وإذا كان من الآثار العقلية لا الشرعية فإن إثبات هذا العنوان بالبراءة من وجوب الجزء المشكوك فيه أصل مثبت .

فهذا هو الإشكال على المحقق العراقي .

والإشغال هو المحكم على مسلك الشيخ والمحقق النائيني .

٢- الإِطْلَاقُ وَالْإِجْمَالُ

و « الإِطْلَاقُ » تَارَةً مَقَامِي جَالِي وَآخَرَى لَفْظِي .

مَنَاطُ الإِطْلَاقِ المَقَامِي هُوَ السُّكُوتُ وَالسُّكُونُ ، لِأَنَّ المَقَامَ إِذَا اقْتَضَى بَيَانَ المَوْلَى جَمِيعَ المَطْلُوبِ مِنَ العَبْدِ ، فَسُكُوتُهُ عَنِ غَيْرِ مَا بَيَّنَّ كَاشَفَ عَنِ عَدَمِ مَطْلُوبِيَّةِ ذَلِكَ الغَيْرِ ، وَكَذَا إِذَا كَانَ فِي مَقَامِ التَّعْلِيمِ عَمَلًا - كَأَخْبَارِ الوُضُوءَاتِ البَيَانِيَّةِ - فَإِنَّهُ عِنْدَمَا انْتَهَى مِنَ العَمَلِ انْكَشَفَ عَدَمُ جَزْئِيَّةِ مَا لَمْ يَأْتِ بِهِ فِيهِ .

وَكَثِيرًا مَا يَتَمَسَّكُ بِالإِطْلَاقِ المَقَامِي ، كَمَا فِي مَوَارِدِ القِيُودِ المَأخُوذَةِ بَعْدَ تَعَلُّقِ الأَمْرِ ، مِثْلَ اعْتِبَارِ قِصْدِ القَرَبَةِ فِي العَمَلِ .

وَمَنَاطُ الإِطْلَاقِ اللَّفْظِي تُوفِّرُ ثَلَاثَةَ أُمُورٍ - عَلَى المَشْهُورِ - :

١ - كَوْنُ الحُكْمِ وَارِدًا عَلَى المَقْسَمِ ، وَكَوْنُ المَفْهُومِ صَادِقًا فِي المَوْرَدِ مَعَ إِحْرَازِ الصِّدْقِ .

٢ - كَوْنُ المَتَكَلِّمِ فِي مَقَامِ البَيَانِ لِأَنَّ التَّشْرِيحَ أَوْ الإِجْمَالَ وَالإِهْمَالَ .

٣ - عَدَمُ نَسْبِ القَرِينَةِ عَلَى التَّقْيِيدِ ، وَكَذَا عَدَمُ وَجُودِ مَا يَصْلُحُ لِلصَّارِفِيَّةِ .

وَاعْتَبَرَ المَحَقِّقُ الخِرَاسَانِي مَقْدَمَةً رَابِعَةً هِيَ عَدَمُ وَجُودِ القَدْرِ المَتَيَّنِّ فِي مَقَامِ التَّخَاطُبِ .

الكلام حول الثمرة

قالوا: إنه بناءً على القول بالصحيح لا يمكن التمسك بالإطلاق، لأنه في جميع موارد الشك في اعتبار شيء ودخله في المسمى الموضوع له اللفظ، لا يمكن إحراز صدق المفهوم على الفرد الفاقد لما شك في اعتباره، فلا يجوز التمسك بالإطلاق، بل يلزم الإجمال. وأما بناءً على الأعم، فالمفروض صدق عنوان الصلاة على فاقد السورة مثلاً، فالصدق محرز، فلو شك في اعتبار شيء زائداً على ما علم باعتباره تمسك بالإطلاق لنفي دخل الخصوصية المشكوك فيها.

الاشكالات

وقد أشكل على هذه الثمرة بوجوه:

الوجه الأول

قال الشيخ ما ملخصه: إنه لا يمكن التمسك بإطلاقات الكتاب والسنة، لأنها بصورة عامة في مقام التشريع لا البيان، فالمقدمة الثانية متفية، فلا ثمة للبحث في مسائل العبادات، كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١) إذ الآية في مقام أصل التشريع، وكذا ما اشتمل على بعض الآثار كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(٢) إذ لا بيان في الآية الكريمة لحقيقة الصلاة.

الجواب الأول عن الإشكال

واجيب عن هذا الإشكال أولاً: بتمامية الإطلاق في قوله تعالى:

(١) سورة آل عمران: ٩٧.

(٢) سورة العنكبوت: ٤٥.

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾^(١) لأن الصِّيَامَ عبارة عن الإمساك عن الأكل والشرب ، وقد وقع في الآية موضوعاً للحكم بالوجوب ، فكل ما شككنا في دخله في الموضوع زائداً على طبيعة الصِّيَامِ ندفعه بإطلاق الآية بناءً على القول بالأعم ، أما على القول بالصحيح فلا إطلاق ، لرجوع الشك إلى أصل تحقق الصيام بدون الشيء المشكوك فيه .

مناقشة الاستاذ

وأجاب شيخنا عن ذلك بوجوه :

أولاً : إن الصيام في اللغة كما عن بعضهم هو مطلق الإمساك ، فعن أبي عبيدة أن الإمساك عن السير صيام ، وفي الكتاب ﴿ إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيّاً ﴾^(٢) فلا اختصاص له بالأكل والشرب .

وثانياً : إن الآية في مقام بيان أن وجوب الصيام ليس مختصاً بهذه الأمة ، وأنه كان في الشرائع السابقة ، فليس في مقام بيان حكم الصيام في هذه الشريعة كي يتمسك بإطلاقها متى شك في دخل شيء .

وثالثاً : إن التمسك بالإطلاق موقوف على إحراز كون المتكلم في مقام بيان جميع المراد ، والأ فلا يجوز ، وفي الصيام نرى ورود قيود كثيرة ، لأنه إمساك عن تسعة أمور لا عن الأكل والشرب فقط ، وإذا كان للموضوع هذه الكثرة من التقييدات المبيّنة في مجالس لاحقة وبأدلة أخرى ، كيف يصح القول بكونه في مقام البيان في قوله : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾^(٣) ؟

(١) سورة البقرة : ١٨٣ .

(٢) سورة مريم : ٢٦ .

(٣) سورة البقرة : ١٨٣ .

الجواب الثاني عن الإشكال

وأجيب عن اشكال الشيخ ثانياً : بأننا في ترتب الثمرة لا نريد فعليتها ، بل يكفي إمكان ترتبها ، وهذا حاصل في المقام .

وفيه : كيف يكفي وجود المقتضي لترتبها والحال أنه دائماً مبتلى بالمانع ؟ هذا على فرض تمامية المقتضي ... إنه لا بد من تحقق الثمرة في الفقه ولو في مورد واحد .

التحقيق في المقام

والتحقيق أن يقال : إنه وإن كان قسم من الآيات والروايات في مقام التشريع وبصدد التمتين ، لكن في الكتاب ما هو في مقام البيان ، ولذا يمكن التمسك بإطلاقه ، كآية الوضوء : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ ﴾ ^(١) ... مضافاً إلى تمسك الإمام عليه السلام بها للتفصيل بين المسح والغسل بمجيء « الباء » في « الرؤوس » ^(٢) .

وكآية نفي الحرج والعسر ، حيث تمسك بها الإمام عليه السلام في رواية عبد الأعلى مولى آل سام في حكم الجبيرة ^(٣) .

وكذلك الحال في بعض آيات المعاملات ، فقد استدلل الإمام عليه السلام بقوله تعالى : ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ لصحة بيع المضطر ، كما في صحيحة عمر بن يزيد ^(٤) . ولولا ذلك لقلنا بأن الآية في مقام المقابلة بين البيع والربا ، وأنه حلال والربا حرام فلا إطلاق لها ، كما نبه عليه المحقق الإصفهاني .

(١) سورة المائدة : ٦ .

(٢) وسائل الشيعة ٤١٣/١ ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء ، رقم : ١ .

(٣) وسائل الشيعة ٤٦٤/١ ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء ، رقم : ٥ .

(٤) وسائل الشيعة ٤٤٦/١٧ ، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجارة ، رقم : ١ .

واستدل الإمام عليه السلام لعدم صحّة طلاق العبد بقوله تعالى : ﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ ﴾ ^(١) .

فظهر أنّ إشكال الشيخ غير وارد على إطلاقه ، ففي الكتاب آيات يمكن التمسك بإطلاقها ، سواء في العبادات أو المعاملات ، وأنه لا وجه لتخصيص الإشكال بالعبادات .

على أنه ينقض عليه بكثرة تمسكه بإطلاقات الكتاب في كتبه الفقهيّة ، فقد تمسك في (كتاب الطهارة) ^(٢) في مسألة الوضوء الإضطراري بقوله تعالى ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ﴾ لإعادة الوضوء بعد رفع الإضطرار .
وتمسك في (كتاب الصلاة) ^(٣) في مسألة تعذر الإضطجاع على الطرف الأيمن وأنه في هذه الحالة يضطجع على الطرف الأيسر أو يستلقي ؟ تمسك بقوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ ﴾ ^(٤) .
وهكذا في غير هذه الموارد .

وتلخص : إن في آيات الكتاب ما هو في مقام البيان .
وفي السنّة أيضاً كذلك ، فمن السنّة ما جاء في بدء البعثة ، فهذا القسم من التشريع ، أمّا ما صدر في أواخره ففي مقام البيان .
ويمّا ذكرنا يظهر أنّ لا حاجة إلى ما ذكره المحقق الإصفهاني من كفاية ثبوت كون آية واحدة في مقام البيان عند مجتهد واحد ، فإنّ هذا الكلام وإن كان صحيحاً ، لكن لا تصل النوبة إليه ، بعد وضوح كون آيات في مقام البيان ،

(١) وسائل الشيعة ٩٩/٢٢ الباب ٤٣ من أبواب مقدمات الطلاق رقم ٢ والآية في سورة النحل : ٧٥ .

(٢) كتاب الطهارة للشيخ الأعظم ٢٩٣/٢ ط مجمع الفكر الإسلامي .

(٣) كتاب الصلاة للشيخ الأعظم ٥٠٨/١ ط مجمع الفكر الإسلامي .

(٤) سورة آل عمران : ١٩١ .

وأن الأئمة تمسكوا بها ، وكذا الفقهاء من الشيخ الطوسي إلى الشيخ الأنصاري .

الوجه الثاني

إن الإطلاق والتقييد في العبادات إنما يلحظان بالنسبة إلى المأمور به ومتعلق الأمر ، لا بالقياس إلى المسمى ، ضرورة أن الإطلاق أو التقييد في كلام الشارع أو غيره إنما يكون بالقياس إلى مراده وأنه مطلق أو مقيد ، لا إلى ما هو أجنبي عنه ، وعلى هذا ، فلا فرق بين القولين ، فكما أن الصحيح لا يمكن التمسك بالإطلاق فكذلك الأعمى ، أما الصحيح فلعدم إحرازه الصدق على الفاقد لما شك في اعتباره جزءاً أو شرطاً ، لاحتمال دخله في المسمى ، وأما الأعمى فلأجل أنه يعلم بثبوت تقييد المسمى بالصحة وأنها مأخوذة في متعلق الأمر ، فإن المأمور به حصّة خاصّة من المسمى ، وهي الحصّة الصحيحة ، ضرورة أن الشارع لا يأمر بالحصّة الفاسدة ولا بما هو الجامع بين الصحيح والفاقد ، وعليه ، فلا يمكن التمسك بالإطلاق عند الشك في جزئية شيء أو شرطية ، للشك حينئذ في صدق المأمور به على الفاقد للشيء المشكوك فيه كما هو واضح ، فلا فرق بين أن تكون الصحة مأخوذة في المسمى وأن تكون مأخوذة في المأمور به ، فعلى كلا التقديرين لا يمكن التمسك بالإطلاق ، غاية الأمر ، إن الشك في الصدق على الصحيح هو من جهة أخذ الصحة في المسمى ، وعلى الأعم هو من جهة العلم بتقييد المأمور به بالصحة لا محالة .

وبعبارة موجزة : إنه بناءً على الأعم يمكن التمسك بالإطلاق من حيث الوضع ، وأما من حيث الأمر فلا يمكن ، ويكون الكلام مجعلاً .

الجواب

وفيه : إنه بناءً على الأعم ، يكون الموضوع له والمسمى هو الجامع بين

الصحيح والفساد ، ومن الإطلاق وعدم التقييد لمتعلق الأمر بخصوص المشكوك فيه نستكشف أن ما تعلق به الطلب هو تمام الأمور به ، فنفس الإطلاق رافع للشك في دخل المشكوك فيه في متعلق الأمر ، ولو لم يرفع الإطلاق هذا الشك لكان الإشكال وارداً ، فالمسمى والموضوع له - بناءً على الأعم - معلوم والأمور به مجهول ، ومتى شك في اعتبار أمرٍ يتمسك بإطلاق متعلق الطلب لإثبات عدم دخل المشكوك فيه في الأمور به ، ولازم هذا هو أن ما تعلق به الطلب تمام الأمور به ، ومن المعلوم حجبة مثبتات الأصول اللفظية ... وإذا ثبت هذا كله بأصالة الإطلاق ، فإنه لا يعامل معاملة المجمل ، بخلاف القول بالصحيح ، فإنه بناءً عليه يكون الشك في ذلك موجباً للشك في تحقق المسمى ، ولا يوجد عندنا دليل يحدّد ماهو المسمى ، ومع الشك في تحقّقه لا يمكن التمسك بالإطلاق ، بخلاف القول بالأعم فإنه ممكن ، وبين الأمرين بون بعيد .

الوجه الثالث

إنه لا حاجة إلى التمسك بالإطلاق على كلا القولين ، بعد أن كانت صحيحة حماد مبيّنة لجميع ما يعتبر في الصلاة ، فكلمة شك في اعتبار شيء زائد تمسكتنا بها وزال الشك ، فلا ثمره للبحث .

الجواب

وأجيب : بأن الإطلاق في صحيحة حماد مقامي ، والبحث في الإطلاق اللفظي .

وفيه : إنه مع فرض وجود الإطلاق المقامي ، لا حاجة إلى تحصيل الإطلاق اللفظي بهذا البحث ، إلا لأجل ضمّ دليل إلى دليل .

والحق في الجواب :

أولاً: إن الصحيحة مختصة بالصلاة ، ويحثنا عام .

وثانياً: لا ريب في اشتغال الصحيحة على مندوبات إلى جنب واجبات الصلاة ، فلو وقع الشك في وجوب شيء مما اشتملت عليه أو استحبابه ، لم يجز التمسك بإطلاق الصحيحة لدفع وجوبه ، أما إذا تمّ بحث الصحيح والأعم تمسكنا بالإطلاق اللفظي وأسقطنا قسطاً مما اشتملت عليه عن الوجوب ، ومن هنا أمكن لنا رفع اليد عن وجوب الأذكار والأدعية التي أتى بها الإمام في الصحيحة ، والأفلو كنا نحن والصحيحة لقلنا بوجوبها كذلك .

وعلى الجملة ، إنه لو كنّا نحن والصحيحة لوجب القول بوجوب جميع ما جاء فيها ، لكنّ التمسك بالإطلاق بناءً على الأعم هو طريق القول باستحباب الأدعية والأذكار وغيرها من المستحبات المشتمل عليها الصحيحة .

هل بحث الثمرة مسألة اصولية ؟

لا يخفى أن الملاك في كون مسألة اصولية أمران :

١ - وقوع نتيجتها في طريق الإستنباط ، بأن يكون الحكم الفقهي الكلي نسبته إليها نسبة المستنبط إلى المستنبط منه .

٢ - إستنباط الحكم الشرعي من نتيجتها ، من دون حاجة إلى مقدمة اخرى اصولية أو غير اصولية .

ومن هنا كان المشهور المعروف كون هذا البحث من مبادئ علم الاصول لا من مسائله ، لأنّ نتيجة البحث في الثمرة الاولى أنه على الصحيح تتحقّق صغرى قاعدة الإشتغال ، وعلى الأعم تتحقّق صغرى البراءة .

لكن هذه النتيجة لا تحصل إلا بعد تمامية بحث الإنحلال وعدمه ، في

دوران الأمر بين الأقل والأكثر في متعلّق التكليف .

وكذا الكلام في الثمرة الثانية ، فإنها لا تترتب إلا بعد ضمّ مقدّمة حجّية أصالة الإطلاق التي هي مسألة اصوليّة .

إذن ، ليس البحث عن الثمرة بحثاً عن مسألة اصوليّة ، للإحتياج إلى ضمّ مقدّمة اخرى ... نظير قولنا « فلان ثقة » فإنه لا ثمره له إلا بعد إثبات حجّية خبر الثقة .

هذا وجه القول المشهور .

ولكنّ التحقيق : أنه إن كانت المقدّمة الاخرى مسلّمة لا حاجة في إثباتها إلى تجسّم مؤنة البحث والإثبات ، فتوقّفها عليها لا يخرجها عن كونها اصوليّة ، والثمره الثانية من هذا القبيل بلا إشكال ، لأنه بحث عن احدى صغريات الظهور ، وحجّية أصالة الظهور مسلّمة عند جميع العقلاء من دون حاجة إلى الإثبات ، فالمقام نظير البحث عن ظهور صيغة الأمر في الوجوب ، فإنها مسألة اصوليّة مع أن الحكم الشرعي لا يستفاد منها إلا بعد انضمام أن « الظاهر حجّة » إليها ، فكما أن هذه المسألة اصوليّة ، كذلك بحثنا عن الثمرة .

على أن غرض الاصولي هو الإقتدار على الإستنباط ، وكلّ مسألة لم يبحث عنها في غير علم الاصول ، وتوقّف عليها الإستنباط ، فهي مسألة اصوليّة ، وما نحن فيه من هذا القبيل .

الموضوع له لفظ الصلاة

قد ذكر المحقق الخراساني أربعة أدلّة للوضع للصحيح هي : التبادر ، عدم صحّة السلب ، والروايات مثل « الصوم جنة من النار »^(١) ، وطريقة العقلاء

(١) وسائل الشيعة ٣٩٥/١٠ ، الباب ١ من أبواب الصوم المندوب ، رقم : ١ .

في التسمية .

والتحقيق أن لا شيء منها بصحيح .

وعلى الجملة ، فإنه لم يتم تصوير الجامع على القول بالصحيح .
والممكن ثبوتاً هو الوضع للأعم ، والدليل عليه في مقام الإثبات هو
تبادر الجامع بين الصحيح والفاسد من لفظ « الصلاة » ، فقول الشيخ والميرزا
لا يمكن المساعدة عليه ، وإلا لزم حمل جميع إطلاقات الكتاب والسنة على
المجاز .

فالتبادر دليل على الوضع للأعم عند المتشرعة ، وعند الشارع ، فإن قوله
عليه الصلاة والسلام : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب »^(١) نفي للمعنى ادعاءً عند
العلماء وليس حقيقةً ، وهذا معناه كون لفظ الصلاة صادقاً على الحصة الفاسدة
حقيقةً ، وإلا لما أمكن نفي كونها صلاة ادعاءً .

فالموضوع له لفظ « الصلاة » أعم من الصحيح والفاسد .

وكما لم يتم مختار الشيخ والميرزا ، كذلك لم يتم مختار المحقق القمي
ومن تبعه من أن الموضوع له هو الأركان لا بشرط ...

وقد كان أسلم المباني مختار السيد البروجردي ...

لكن المهم هو الرجوع إلى اللغة وإطلاقات الكتاب والسنة كما أشرنا .
والمستفاد من كلمات اللغويين أن « الصلاة » قد اطلقت بمعنيين ،
أحدهما : الدعاء والآخر : التعظيم ، حتى قيل في : صليت الحديد بالنار ، أن
المعنى تليينه ، أي حصول اللينة والخشوع في الحديد .

لكن محل الكلام هو مادة « ص ، ل ، و » لا مادة « ص ، ل ، ي »

(١) غوالي الآلي ١٩٦١ ، رقم : ٢ .

فَالصَّلَاةُ تَارَةٌ بِمَعْنَى الدَّعَاءِ ، وَآخَرَى بِمَعْنَى التَّعْظِيمِ . هَذَا لَفْظٌ .

وَفِي الشَّرْحِ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ هُوَ الْمَعْنَى ، وَأَمَّا الْأَجْزَاءُ ، فَإِنَّمَا عَتَبَرَهَا فِي مَتَعَلِّقِ الْأَمْرِ ، وَكَذَلِكَ لَفْظُ « الصَّيَامِ » وَ « الْحَجِّ » وَغَيْرَهُمَا ، لَكِنَّ الْمَشْكَلَةَ فِي لَفْظِ « الصَّلَاةِ » مَا جَاءَ فِي بَعْضِ الرِّوَايَاتِ مِنْ جَعْلِ « الدَّعَاءِ » جِزَاءً مِنْ أَجْزَائِهَا ، فَهَذَا يَمْنَعُنَا مِنَ الْقَوْلِ بِأَنَّ الْمَوْضُوعَ لَهُ شَرْعاً هُوَ الدَّعَاءُ أَيْضاً ، وَلَوْلَا ذَلِكَ ، فَإِنْ إِطْلَاقَاتُ الْكِتَابِ أَيْضاً تَنَاسَبَ أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى هُوَ التَّخَشُّعُ وَالدَّعَاءُ كَمَا فِي اللَّغَةِ ، وَأَنَّ هَذَا اللَّفْظُ فِي الْأَدْيَانِ السَّابِقَةِ أَيْضاً كَانَ بِهَذَا الْمَعْنَى .

وَقَدْ وَقَعَ الْبَحْثُ بَيْنَ الْفُقَهَاءِ فِي حَقِيقَةِ صَلَاةِ الْمَيِّتِ ، وَالَّذِي يَفِيدُهُ النَّظَرُ الدَّقِيقُ فِي الْأَخْبَارِ أَنَّهَا صَلَاةٌ حَقِيقَةٌ ، وَمِنْ الْمَعْلُومِ اشْتِمَالُهَا عَلَى الدَّعَاءِ وَالتَّخَشُّعِ ، وَعَدَمِ وَجُودِ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ فِيهَا ، فَفِي الصَّحِيحَةِ : « إِنَّهَا لَيْسَتْ بِصَلَاةٍ رُكُوعٍ وَسُجُودٍ »^(١) فَهِيَ صَلَاةٌ لَكِنَ لَا صَلَاةَ رُكُوعٍ وَسُجُودٍ .

وَمِنْ هَذِهِ الْأَخْبَارِ أَيْضاً يَظْهَرُ أَنَّ ذَاتَ الْأَرْكَانِ قَسَمٌ مِنَ الصَّلَاةِ ، لَا أَنْ لَفْظَ الصَّلَاةِ مَوْضُوعٌ لَهَا فَقَطْ ... نَعَمْ ، هِيَ مَعْتَبَرَةٌ فِي مَتَعَلِّقِ الْأَمْرِ .

وَلَوْ قِيلَ : إِنَّ صَحِيحَةَ الْحَلْبِيِّ : « الصَّلَاةُ ثَلَاثُ أَثْلَاثٍ : ثَلَاثُ طَهُورٍ ، وَثَلَاثُ رُكُوعٍ ، وَثَلَاثُ سُجُودٍ »^(٢) ظَاهِرَةٌ فِي دَخْلِ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ فِي الْمَسْمُومِ الْمَوْضُوعِ لَهُ لَفْظُ الصَّلَاةِ .

قُلْنَا : فَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ « ثَلَاثُ طَهُورٍ » مَانِعٌ مِنْ هَذَا الْإِسْتِظْهَارِ ، لِلْقَطْعِ بِعَدَمِ كَوْنِ الطَّهُورِ مِنْ أَجْزَاءِ الصَّلَاةِ .

فَحَقِيقَةُ الصَّلَاةِ - بِالنَّظَرِ إِلَى إِطْلَاقَاتِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ - هُوَ التَّعْظِيمُ

(١) وَسَائِلُ الشُّعْبَةِ ٩٠/٣ ط مَوْسُة آل الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ، الْبَابُ ٨ مِنْ أَبْوَابِ صَلَاةِ الْجَنَازَةِ ، رَقْمٌ :

(٢) وَسَائِلُ الشُّعْبَةِ ٣١٠/٦ ، الْبَابُ ٩ مِنْ أَبْوَابِ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ ، رَقْمٌ : ١ .

الجوارحي قولاً وفعلاً ، وحدّها صلاة الخوف .

ولا ينافي ذلك صدق عنوان الصلاة مع وجود ما يزيد على التعظيم والتخشع ، فإنّ من الماهيات ما هذا حاله ، كالعدد ، فإنّه يصدق على الواحد ، فإنّ زاد وصار اثنين يصدق أيضاً بلا فرق ، وكذا « الجمع » ، فإنه مفهوم يصدق على المراتب المختلفة ... ولا يلزم المجاز .

وقد سمّيت صلاة الخوف باسم « الصلاة » في جميع الكتب الفقهيّة ، ولا يصح سلب عنوان « الصلاة » عنها ، ممّا يدل على كونه حقيقةً فيها .

الكلام في ألفاظ المعاملات والتمسك بالإطلاق فيها وهو في مقامين

المقام الأول

هل يجري البحث المذكور في ألفاظ المعاملات كذلك ؟
هل إن ألفاظ المعاملات موضوعة للأسباب أو للمسببات ؟
في هذا المقام أقوال :

١ - قال المشهور : بأن نسبة لفظ « بعث » إنشاءً إلى المنشأ ، هي نسبة السبب إلى المسبب ، يعني : إن صاحب الإنشاء يريد السبب ، ثم يترتب المسبب على السبب ، فالإرادة غير متعلقة إلا بالسبب ، وترتب المسبب عليه ضروري كترتب المسببات على الأسباب التكوينية .

ولا فرق في السببية بين قول بعث ، وبين المعاطاة .

٢ - وقال الميرزا النائيني : بأن النسبة هي نسبة الآلة إلى ذي الآلة ، لا السبب إلى المسبب ، لأن ما يتعلق به القصد أولاً وبالذات هو معنى التملك والتملك ، ويكون اللفظ أو الفعل آلةً لتحقيقه وحصوله .

٣ - وقال السيد الخوئي : بأن النسبة هي نسبة المبرز إلى المبرز ، فالمعاني المقصودة في المعاملات اعتبارات مبرزة ، ومن الإعتبار وإبرازه يتزعم عنوان المعاملة ، ففي البيع مثلاً يعتبر البائع ملكية الثمن للمشتري بأزاء الثمن

المعِين ، ثم يبرز الإعتبار بلفظ « بعت » وهكذا .

هذا ، ولا يخفى أن صيغة البيع - مثلاً - ليست البيع ، وهي مركبة من الإيجاب والقبول ، فالسبب أو الآلة أو المبرز - على جميع المباني - مركب ، لكن ما يحصل بالصيغة - وهو المسبب ، أو ذو الآلة ، أو الإعتبار المبرز - أمر بسيط ، وهو البيع ، وكذا الطلاق ، والنكاح وغيرهما من عناوين المعاملات ، فإنها بسائط ، وأمر البسيط يدور بين الوجود والعدم .

ولا يخفى أيضاً : أن المراد من الصحيح هنا هو الأعم من التامّ الأجزاء والشرائط ومما يترتب عليه الأثر شرعاً ، فليس المراد منه خصوص التامّ الأجزاء والشرائط ، كما أن المراد من الفاسد هو الأعم مما ليس تاماً من حيث الأجزاء والشرائط .

جريان البحث على جميع الأقوال

فتقول في القول الأول ، بأن المسببات في العقود والإيقاعات من صيغها الخاصة كالبيع والطلاق أمور اعتبارية ، وهذا الاعتبار لا يخلو ، إما أن يكون اعتبار نفس المنشئ للصيغة ، أو يكون اعتبار العقلاء ، أو يكون اعتبار الشارع ، وهذه الإعتبارات قد تجتمع وقد لا تجتمع ، فلو باع ما لا مآلية له عند العقلاء ، فقد تحقّق البيع في اعتباره ، دون اعتبار العقلاء والشارع ، ولو باع يعبأ ربوياً تحقّق البيع في اعتباره واعتبار العقلاء دون الشارع ، وقد تجتمع الإعتبارات الثلاثة ، كما في المعاملة الجامعة للشرائط المؤثرة شرعاً .

فإن قلنا : بأن البيع اسم للمسبب في اعتبار المنشئ فقط ، جرى فيه بحث الصحيح والأعم ، لما ذكرنا في معنى الصحة والفساد ، إذ بناءً عليه يكون صحيحاً فيما لو رتب العقلاء والشارع الأثر على اعتبار المنشئ ، ويكون فاسداً

فيما إذا لم يَرْتَبُوا الأثر .

وكذا إن قلنا : بأنه اسم للمسبَّب في اعتبار العقلاء ، فإن ترتب الأثر موقوف على اعتبار الشارع ، فيكون صحيحاً ، وإلا فهو فاسد .
 فيكون المسبب - وهو البيع - إما باعتبار المنشئ وإما باعتبار العقلاء ،
 وأما باعتبار الشارع فباطل ، لأن الشارع شأنه شأن الإمضاء ، ولا تأسيس له في
 المعاملات .

لكن التحقيق أنه باعتبار المنشئ فقط ، لأنه فعله ، وهو البائع ، أو
 الموجر ، أو المطلق ... وهكذا .

وتلخص : إن البحث على مبنى المشهور جارٍ في ألفاظ المعاملات .
 وهو أيضاً جارٍ على القول الثاني ، وهو مبنى الميرزا ، لأن نسبة « بعث »
 إلى ما يتحقق به - وهو « البيع » - نسبة الآلة إلى ذي الآلة ، وعليه ، فالمتحقق
 بتلك النسبة إما يكون في اعتبار المنشئ للضيعة وإما يكون في اعتبار العقلاء ،
 أما اعتبار الشارع فلا يوجد ، وكل منهما يتصف بالصحة والفساد .

وكذلك الحال على القول الثالث ، وهو مبنى السيد الخوئي ، فإنه يتصف
 بالصحة والفساد أيضاً ، لأن ذلك الأمر يكون قائماً باعتبار المنشئ قطعاً ، لأن
 لفظ « بعث » يصير بناءً على ذلك ميرزاً لعمله النفساني ، وهو الذي يعتبر
 الزوجية بين هند وزيد ، ثم يبرز اعتباره بقوله : « زوّجت » ... وهكذا ، ثم هذا
 الإعتبار يكون نافذاً عند العقلاء تارةً واخرى غير نافذ ، فإن كان نافذاً عدّ
 صحيحاً عقلاً ، ثم الشارع تارةً ينفذه فيكون صحيحاً شرعياً ، وإلا ففاسداً .
 فظهر : أنّ البحث يجري في ألفاظ المعاملات على جميع المباني .

المقام الثاني

في عدم جواز التمسك بالإطلاق في ألفاظ المعاملات حتى على القول بالوضع للأعم .

وذلك ، لأن الإطلاقات لو كانت إمضاءً للأسباب ، أمكن التمسك بها ، لأن الشارع لما أمضى سبب حصول الملكية أو الزوجية مثلاً ، ولم يقيد بغيره ، فمقتضى الإطلاق نفي القيد لو شك في اعتباره ، لكن الأدلة ناظرة إلى إمضاء المسببات دون الأسباب .

إذن ، لا مجال للتمسك بالإطلاق في ألفاظ المعاملات ، لكون الأدلة ناظرة إلى إمضاء المسببات لا الأسباب . وتوضيح ذلك : إن الأدلة لسانها لا يوافق إمضاء الأسباب ، فلا معنى لأن يقال في قوله تعالى ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾^(١) بأنه أمر بالوفاء بصيغة « بعث » مثلاً ، بل الوفاء يناسب ما تحقق بالصيغة وهو المسبب ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « النكاح سنتي » ليس معناه إلا تلك العلة الحاصلة بقوله : « أنكحت » .

وإذا كانت الأدلة ناظرة إلى المسببات ، فللمسببات وجودات مستقلة عن الأسباب ، وأن إمضاء أحدهما لا يلازم إمضاء الآخر ، لجواز إنفاذ الشارع المسبب دون السبب ، كأمر بالقتل لكن لا بسبب المثلة مثلاً ، فالمسبب مطلوب لكنه لا يلازم مطلوبة كل سبب ، وإذا لا ملازمة ، فاللازم هو الأخذ بالقدر المتيقن .

وتلخص : عدم ترتب الثمرة على البحث .

وقد ذكر الميرزا : بأن الثمرة تترتب بإمكان التمسك بالإطلاق ، بناءً على

(١) سورة المائدة : ١ .

مسلكه من كون النسبة نسبة الآلة إلى ذي الآلة ، بدعوى أن الآلة وذا الآلة موجودان بوجود واحد ، فيكون الإمضاء لذي الآلة إمضاءً للآلة .

وفيه : إن الاتحاد إمّا تكويني وإمّا اعتباري ، أمّا الأول فمحال هنا ، لأن الآلة في البيع هي الصيغة ، وهي أمر تكويني ، لكونها من مقولة الكيف ، وإن كان بالمعاطاة ففعل تكويني ، أمّا البيع فأمر إعتباري ، والاتحاد بين الأمر التكويني والأمر الإعتباري محال . وأمّا الثاني فأمر ممكن ، كاتحاد التعظيم مع الإنحاء أو القيام ، إذ يتحققان بوجود واحد ، فالإتحد الإعتباري بين الآلة وذي الآلة ثبوتاً لا إشكال فيه ، إلا أن مقام الإثبات لا يساعده ، إذ لا يرى أحد الإتحاد بين « بعث » و « البيع » ولا يعتبرون « أنكحت » زوجيةً ...

بل إن الإتحاد بين الآلة وذي الآلة في التكوينية أيضاً غير ممكن ، فالآلة هي « المفتاح » وذا الآلة « الفتح » ، وأين الإتحاد بين الفتح والمفتاح ؟ وكذا الحال بين المنشار والنشر ... وهكذا .

وتلخص : إن مشكلة التمسك بالإطلاق لم تنحل بمبنى الميرزا .

فلنرجع إلى أصل البحث على جميع المباني ، فنقول :

لقد ذهب صاحب (الكفاية) إلى أن ألفاظ المعاملات إن كانت موضوعة للمسببات ، فلا مجال لبحث الصحيح والأعم فيها ، وإن كانت موضوعة للأسباب فله مجال ، وقد تبع المحقق صاحب (الحاشية) في أن ألفاظ المعاملات موضوعة للأسباب المؤثرة واقعاً ، فهنا بحثان .

البحث الأول

هل يوجد في المعاملات سبب واقعي مؤثر في الملكية ؟

إنه إن كان يوجد ، فإن الإختلاف بين العقلاء والشارع يكون في التطبيق

على المصاديق فقط ، فهل يوجد ، أو أنه ليس إلا الإعتبار العرفي ؟

قال صاحب (الحاشية) بالأول وتبعه صاحب (الكفاية) .

وعلى هذا المبنى لا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي ، لأنه في كل مورد يشك في دخل شيء في التأثير فلا بد من الإحتياط ... إلا أن المحقق المذكور يرى جواز التمسك بالإطلاق المقامي ، من جهة أن الشارع لما قال ﴿ وَأَحَلُّهُ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾^(١) فهو في مقام البيان للسبب المؤثر ، فلو أنه لا يمضي ما هو المؤثر عند العرف لزم عليه بيان تخطئته للعرف والتصريح بذلك ، وإذ لا بيان ، فهو موافق لهم في التطبيق .

قال شيخنا الاستاذ :

وفيه : إن أصل المبنى غير صحيح ، لأن سبب إنشاء البيع ليست من الامور الواقعية التكوينية ، بل هي اعتبارية ، ولا معنى للتخطئة والتصويب في الامور الاعتبارية .

البحث الثاني

إنه بعد التنزل عن الإشكال في المبنى ، فهل يمكن التمسك بالإطلاق أو

لا ؟

والحق : تمامية التمسك بالإطلاق بالبيان المتقدم ، فإن برهان حفظ الغرض يثبت أن الشارع أمضى طريقة أهل العرف في التطبيق .

هذا على مبنى صاحب (الكفاية) .

وأما على مبنى المشهور ، فنقول بعد الفراغ عن كون المولى في مقام

البيان :

إنه وإن كان لفظ « البيع » موضوعاً للمسبب ، أي للحاصل من الصيغة ، لكنَّ كلَّ مسبب قابل للانقسام من ناحية السبب ، فمع الشك في اعتبار العربية - مثلاً في السبب ، يكون للمسبب فردان ، واللفظ موضوع للجامع بينهما ، فالبيع الحاصل من اللفظ الفارسي قسم من البيع ، وإذا احرز صدق لفظ البيع عليه وكان سائر مقدمات الحكمة محرزاً متوفراً ، فلا محالة يتم الإطلاق ، ويندفع الشك في اعتبار العربية .

وعلى الجملة ، فإن الإمضاء وإن كان متوجّهاً إلى المسبب ، لكن المسبب أصبح ذا حصص يتبع الأسباب ، ومع توفّر المقدمات يتم الإطلاق .
وأما على مبنى الميرزا ، بعد الفراغ عن التغاير وجوداً بين الآلة وذي الآلة ، فإن نفس الكلام المتقدّم في المسبب آتٍ ، فقد يشك في أن المقصود هو الفتح بهذا المفتاح الخاص أو لا ؟ فذو الآلة ينقسم ويتعدّد بتعدّد الآلة ، نعم ، الفرق بين المسلكين هنا هو : إنه لو كان المسمّى هو السبب ، فإن الإطلاق يرفع الشك بالمطابقة فيه رأساً ، أمّا لو كان هو المسبب أو ذو الآلة ، فإن الإطلاق يزيل الشك - من حيث اعتبار العربية مثلاً - بالالتزام .

وأما على مبنى الإعتبار والإبراز ، فقد ذكر أنّ البيع مركّب من الإعتبار والإبراز ، والشارع قد أمضى ذلك ولم يقيدّه بقيدٍ ، والمفروض صدقه على الفارسي كالعربي ، والمفروض أيضاً كون الشارع في مقام البيان ، فلا إشكال في الإطلاق .

قال شيخنا :

لا إشكال في الإطلاق كما ذكر .

إلا أن الإشكال في أصل المبنى ، إذ المعاملات كلّها إنشائيات ، فالبيع

أمر يتحقق بالإنشاء ، فلو كان الإنشاء - أي الصيغة - جزء للبيع ، كيف يعقل إنشاء البيع - المركب من الإعتبار والصيغة - بالصيغة ؟

وقد كان هذا إشكال الشيخ على المحقق الكركي في تعريف البيع .

وعلى الجملة ، فإنه مع غض النظر عمّا في المبني ، فالإطلاق تام .

وتلخص : تمامية الإطلاق على جميع المباني ، وهذا ما استقر عليه رأي

الاستاذ في الدورة اللاحقة .

بقي الكلام في تفصيل المحقق الإصفهاني .

قال رحمه الله في (حاشية المكاسب) ، في التمسك بالإطلاق اللفظي

في أسماء المعاملات ، بناءً على كونها أسماء للمسببات^(١) ، ما حاصله :

إن الأدلة الشرعية في أبواب المعاملات على قسمين ، قسم منها : ما جاء

بلسان الإمضاء ، وقسم منها : ما جاء بلسان ترتب الأثر وضماً أو تكليفاً ، فيدل

على الإمضاء بالدلالة الإلزامية .

فما كان من القسم الأول فالتمسك بإطلاقه ممكن ، وما كان من القسم

الثاني فلا ، بل يتمسك فيه بالإطلاق المقامي ، ومقتضاه نفوذ جميع الأسباب

وتأثيرها .

توضيح ذلك : إن من الأدلة ما لسانه لسان الإمضاء ، كقوله تعالى ﴿ أَحَلَّ

اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ وذلك ، لأن المراد من « البيع » فيه هو البيع العرفي ، إذ لا معنى لأن

يقال أحل الله البيع الشرعي ، لأن ما كان حلالاً فلا يقبل الحلية ، فالآية إنما

جاءت إمضاءً لما هو عند العرف .

لكن نفس هذا العنوان ، وإن كان مسبباً ، إلا أنه بإضافته إلى الأسباب

(١) حاشية المكاسب ١٨٢/١ الطبعة المحققة الحديثة .

يتحصَّن ، فالبيع الحاصل بسبب المعاوضة حصَّة من البيع ، والحاصل من الصَّيغَة حصَّة اخرى ، فهو عنوان جامع .

فلما جاء دليل الإمضاء على المسبِّب ، كان مقتضى الإطلاق فيه إمضاء المسبب بجميع حصصه ، وآلا لقيّد الدليل بكونه عن الصيغة مثلاً ، ... فالتمسك في هذا القسم بلا إشكال .

وهذا الذي ذكره في هذا القسم موجود عند المحقق العراقي وغيره .
وأما ما ذكره في القسم الثاني فلم يقله غيره ، وهو ما إذا كان الدليل لسان لسان ترتيب الأثر تكليفاً أو وضعاً ، كما لو قال : إذا بعثت عليك الوفاء بالعقد وتسليم المبيع - ولا يخفى أن مقتضى مناسبة الحكم والموضوع أن يكون موضوع الأثر هو البيع الشرعي ، لأن الشارع لا يرتبه على البيع أو النكاح أو ... غير الشرعي - فإنه مع الشك في دخل شيء في ترتب الأثر لا مجال للتمسك بالإطلاق اللفظي ، بل تصل النوبة إلى الإطلاق المقامي ، بتقريب : أن الشارع حكم بترتيب الأثر على البيع ، وقد علم أنه البيع الشرعي ، لكنّه لم يبيّن البيع الشرعي ولم يعرفه مع كونه في مقام البيان وتعريف الموضوع المترتب عليه الحكم ، فيظهر أنّ جميع حصص البيع عنده موضوع لترتب الأثر الشرعي ، وكلّها ممضاة عنده .
هذا كلامه قدس سرّه .

وقد تنظر فيه شيخنا الاستاذ فقال : بأنّ دليله على سقوط الإطلاق اللفظي في القسم الثاني ليس إلّا قوله : إن اللسان إذا كان لسان ترتيب الأثر فما يترتب عليه الأثر هو البيع الشرعي ، وهو دليل صحيح بحسب لبّ الواقع ، لأن ما لم يكن مورداً للإمضاء الشرعي فلا يترتب عليه الأثر ، لكنّ البحث إنما هو

بحسب ظاهر لسان الدليل ، فهل يوجد تقييد بالشرعية فيه ؟

إنه لو كان التضييق الواقعي موجباً لتضييق موضوع القضية الشرعية ، بأن يكون قوله : « إذا بعث متاعك وجب عليك تسليمه » راجعاً إلى : إذا بعث متاعك بيعاً شرعياً وجب عليك تسليمه ، كان لما ذكره مجال ، وإلا كان الموضوع في هذه القضية كما هو في ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ .

والتحقيق هو عدم التضييق ، لأن « البيع » في هذه القضية هو البيع عند العرف ، وقد دلّ قوله : « يجب التسليم » بالدلالة المطابقة على ترتيب الأثر عليه ، وبالإلزامية على الإمضاء ، فالإمضاء ليس في مرتبة الموضوع بل هو لازم المحمول ، وحينئذ يكون هذا اللّازم مقيداً للموضوع بحسب الواقع ، أما بحسب الدليل فلا .

ولمزيد التوضيح قال دام بقاءه : إن الشارع لما قال ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ لم يرد مطلق « البيع » الصحيح منه والفاسد بحسب الواقع ، بل يريد الصحيح فقط ، لكن التقييد الواقعي غير مقيد للموضوع في ظاهر كلامه ، لأن هذا التقييد إنما جاء من جهة « أحلّ » وكذلك الحال في قوله : إذا بعثت وجب عليك التسليم ، حيث اللسان لسان ترتيب الأثر ، فإن المراد هو البيع الصحيح الشرعي دون غيره ، لكن هذا التقييد إنما جاء من ناحية « يجب » وهذا التقييد الآتي من ناحية المحمول لا يقيد الموضوع ، سواء في هذه القضية أو تلك ، لأن مدلول الموضوع بما هو موضوع مقدّم رتبة ، ومدلول المحمول بما هو محمول في رتبة متأخرة ، بلا فرق بين القسمين . فالتفصيل غير صحيح .

بل المراد من « البيع » في القسمين هو البيع العرفي .

هذا كلّه حالاً .

ويرد عليه النقض بألغاظ العبادات ، فإن الموضوع في « صل » هو الصلاة ، لكن وجوبها يقيدُها بالصلاة الصحيحة ، لعدم توجه الوجوب إلى الحصّة الفاسدة أو الجامع بين الفاسدة والصحيحة ، فمع الشك يلزم سقوط الإطلاق اللفظي .

ثم على فرض التنزل عن الإشكال المذكور ، نقول : هل يمكن التمسك بالإطلاق المقامي في القسم الثاني بعد سقوط الإطلاق اللفظي .
إن مناط الإطلاق المقامي - كما سبق كون المولى في مقام البيان وعدم نصبه القرينة على إرادة حصّة معيّنة ، فلو لم يؤخذ بإطلاق كلامه لزمّت اللغوية .

لكنّ هذا موقوف على عدم وجود القدر المتيقّن ، وفي المعاملات يوجد القدر المتيقّن ، وهو كون البيع بالعريّة ، وعليه يحمل إطلاق : « إذا بعث وجب عليك التسليم » ، وعلى الجملة : فإن مناط الإطلاق المقامي لزوم اللغوّة ، لكنّها غير لازمة مع وجود القدر المتيقّن والأخذ به .
وقوله رحمه الله بأنّ الإمضاء لازم ترتيب الأثر .

فيه : إن اللازم متأخّر عن الملزوم ، وترتيب الحكم متأخّر عن الموضوع ومتعلّق الحكم ، وما كان متأخراً عن الشيء بمرتبين يستحيل أخذه في المقدم عليه بمرتبين .

هذا ، والتحقيق : أن المراد من « البيع » في لسان الأدلّة هو البيع العرفي ، والموضوع له هذا العنوان هو الجامع بين الصحيح والفاسد ، بمناط صحّة تقسيمه إليهما ، وعليه ، فالتمسك بالإطلاق اللفظي - في موارد الشك في دخل شيء في صحّة البيع شرعاً - صحيح ، بالنظر إلى ما أوردناه على كلام هذا المحقّق .

الإشترك

هل الإشتراك ممكن أو لا ؟ أقوال :

قولٌ باستحالة الإشتراك .

وقولٌ بوجوبه .

وقولٌ بإمكانه .

دليل القول الأول

لا شبهة في الإمكان الذاتي للإشتراك ، فهو ليس كشريك الباري واجتماع النقيضين مما هو ممتنع بالذات ، بل الكلام في الإستحالة الوقوعية أو الإستحالة من الحكيم .

فالمستفاد من كلام المحقق النهاوندي في (تشریح الاصول)^(١) هو : إن الوضع جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى ، فيلزم جعل ملازمتين مستقلتين عرضيتين ، أحدهما : بين لفظ القرء والطهر ، والاخرى : بين لفظ القرء والحيض ، فيلزم من إطلاق لفظ القرء حضور المعنيين إلى الذهن .

وفيه :

أولاً : إنه مبني على كون حقيقة الوضع جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى ، وأما على سائر المباني فلا محذور .

(١) تشریح الاصول : ٤٧ .

وثانياً : أي محذور يترتب حتى على المبنى المذكور ؟ إن الملازمة بين اللفظ والمعنى ليست فعلية ، بل هي اقتضائية ، كما نبه عليه المحقق الإصفهاني ، بمعنى أنه لو حصل العلم بالملازمة ، فإن التلازم بين اللفظ والمعنى يوجب حضور المعنى عند الذهن عند التلفظ بالكلمة ، وجعل اقتضائين في لفظ واحد لا يترتب عليه أي محال ، لأن معنى الإمتناع الوقوعي هو لزوم أمر ممتنع من وقوعه ، بل إن حضور المعنيين ممكن بل واقع ، لأن كل تصديق يتوقف على حضور الموضوع والمحمول والنسبة والحكم ، وكل هذه الأمور تحصل عند النفس في آن واحد ، إذ النفس الإنسانية ليس كالموجودات المادية التي لا تقبل صورتين في آن واحد .

واستدل للإستحالة أيضاً : بأن الواضع حكيم ، والغرض من الوضع هو التفهيم ، والإشتراك ملازم للإجمال ، وهو ينافي التفهيم ، فوقع المشترك - لكونه نقضاً للغرض - محال من الحكيم .

وقد أجيب عنه بوجهين في (الكفاية) وغيرها :

الأول : إنه لا يلزم نقض الغرض ، لإمكان حصول التفهيم بالقرينة كما في المجاز .

وأشكل عليه شيخنا : بأن الإشتراك بنفسه موجب للإجمال ، والقرينة كما ذكر رافعة له ، إلا أن الكلام في حكمة ذلك ، وأنه ما الغرض من إيجاد المنافي للغرض ثم رفع المنافي بإقامة القرينة ... لقد كان لهذا حسن في باب المجاز ، فما الدليل على حسنه في باب المشترك ؟

والثاني : إنه قد يتعلق الغرض بالإجمال .

وأشكل عليه الاستاذ : بإمكان الإجمال لا بوضع المشترك ، فكما يقول :

« رأيت عيناً » له أن يقول « رأيت شيئاً » .

وتلخص : إن القول بالإستحالة العقلانية - لا العقلية - له وجه وجيه .

دليل القول الثاني

إن المعاني غير متناهية ، بخلاف الألفاظ ، والمتناهي لا يفي باللامتناهي ، فلا بد من الإشتراك .

أجاب المحقق الخراساني :

أولاً: إن كليّات المعاني متناهية ، ومن الممكن وضع الألفاظ بأزاء الكليّات ، وإفادة الجزئيات بواسطة الكليّات ، كما هو الحال في أسماء الأجناس ، كلفظ « الأسد » الموضوع لجنس هذا الحيوان ، مع إمكان إفادة نوعه وفرده بنفس هذا الاسم ، مع كون أفراده غير متناهية .

وأشكل عليه في (المحاضرات) بما حاصله : إن الكليّات أيضاً غير متناهية ، إذا ضمّت إليها القيود المختلفة ، نظير الأعداد ، فإن كلاً من العشرة والأحد عشر والثاني عشر ... كلّي ذو أفراد ، وهذه العشرة المضافة إلى شيء غير تلك العشرة المضافة إلى شيء آخر .

وأورد عليه الاستاذ : بأنّ الكليّات العددية اعتبارية وليست بواقعية ، فإننا نعتبر العشرة مثلاً شيئاً واحداً ونطبّقها على الأشياء المختلفة ، والبحث إنما هو في الكلمات الواقعية ، كالإنسان والأسد والفرس وهكذا .

وأيضاً ، فإنّ ضمّ القيد إلى الكلّي لا يجعله غير متناه ، لأنّ القيد كيفما كان متناه ، فما يضاف القيد إليه متناه أيضاً ، وكيف يحصل اللامتناهي من ضمّ المتناهي إلى المتناهي ؟

ثانياً : بأنّه في وضع اللفظ المشترك نحتاج إلى أوضاع متعدّدة ، بأنّ

يجعل اللفظ مرّة لهذا المعنى ، ومرّة لذاك ، واخرى للثالث ... فلو كانت المعاني غير متناهية فالأوضاع كذلك ، لكنّ صدور الوضع غير المتناهي عن المتناهي محال .

قال في (المحاضرات) عن هذا الجواب بأنه متين جداً .

فأشكل شيخنا :

أولاً: إن باب الوضع هو باب الجعل ، وإنه لا ريب في أنّ المجمعول في القضايا الحقيقية أحكام غير متناهية كما فرضوا ، إذ الجعل والمجمعول في القضايا الحقيقية يتعدّدان بعدد الأفراد بإنشاء واحد ، فأبى محذور لأنّ يوضع اللفظ بجعل واحد للمعاني المتعدّدة ؟

فهذا إشكال نقضي .

وأيضاً : لازم ما ذكر هو إتحاد العصيان في موارده ، والحال أنّ شرب هذا الخمر معصية ، وشرب ذلك معصية أخرى ، وهكذا الثالث ... وكذلك الإطاعة . وتلخص : إن الأحكام متعدّدة بالبرهان ، وباختلاف الإطاعة والعصيان ، وإذا تعدّد المجمعول تعدّد الجعل ، لأن الجعل والمجمعول في الحقيقة واحد . وثانياً : إن صدور الأفعال غير المتناهية من النفس الإنسانيّة لا إشكال فيه ، والدليل عليه نفس الدليل على المجمعولات غير المتناهية في القضية الحقيقية .

وهذا هو الحلّ .

وأجاب المحقق الخراساني ثالثاً : بأنّ الوضع مقدّمة للإستعمال ، والإستعمال متناه ، لكونه فعلاً خارجياً وليس كالأفعال النفسانية ، فجعل الألفاظ غير المتناهية للإستعمالات المتناهية باطل .

وأجاب رابعاً: بأن المجاز باب واسع ، ومعه فلا حاجة إلى الإشتراك .

وقال شيخنا

في الجواب عن استدلال القائلين بوجود وضع المشترك : بأن أساس الإشتراك هو عدم تناهي المعاني ، وهذه الدعوى أول الكلام ، وما أقاموا عليها من الدليل لا يفي بها ، فقوله تعالى : ﴿ مَا نَعِدْتُ كَلِمَاتُ اللَّهِ ﴾^(١) و ﴿ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ﴾^(٢) لا ينافي التناهي ، فعدم تناهي المعاني غير مسلم ، نعم ، هي كثيرة إلى ما شاء الله .

على أن البحث يدور حول الألفاظ الموجودة ، والألفاظ المشتركة الموجودة محدودة ، كلفظ العين والقرء ، وهي لا تفي بالفرض - وهو التفهيم - بالنسبة إلى المعاني غير المتناهية كما قيل .

فالقول بوجود الإشتراك باطل قطعاً .

فالحق : إمكان الإشتراك .

تفصيل المحقق الخوئي

وأفاد السيد الخوئي تفصيلاً في المقام وهو : استحالة الإشتراك على مبني التعهد في حقيقة الوضع وإمكانه على سائر المباني ، أمّا الإمكان ، فلأن الوضع أمر اعتباري ، والإعتبار خفيف المؤنة ، فلا مانع من أن يعتبر المعبر أن يكون اللفظ الواحد علامةً لمعنيين ، أو يكون موضوعاً لهما ، أو تكون ملازمة بينه وبينهما ...

وأما الإستحالة على مبني التعهد ، فلأن التعهد أمر نفساني واقعي غير

(١) سورة لقمان : ٢٧ .

(٢) سورة المدثر : ٣١ .

اعتباري ، إنه يتعهد متى تلفظ باللفظ الكذائي أراد تفهيم المعنى الكذائي ، فلو أراد معنى آخر لزم العدول عن تعهده بالنسبة إلى المعنى الأول .

وأورد عليه الاستاذ دام بقاءه : بأن البرهان الذي أقيم في مبحث الوضع على هذا المبني كانت نتيجته التعهد باستعمال اللفظ الكذائي عند إرادة المعنى الكذائي ، لا أنه كلما تلفظت باللفظ الكذائي فإني أقصد المعنى الكذائي ، وكم فرق بين الأمرين ، فإن الثاني ينافي الإشتراك دون الأول ، لأنه لا مانع من استخدام اللفظ كلفظ « العين » عند إرادة الجارية وعند إرادة الباصرة وهكذا ... لعدم المحذور من انضمام تعهد إلى تعهد ...

خلاصة البحث

وتلخص : أن الإشتراك ممكن ، لا محال ولا واجب .

إنما الكلام في وقوعه ومنشأ وقوعه ، فأبي غرض للواضع أن يضع اللفظ الواحد لمعاني عديدة ؟ وما الدليل على ذلك ؟

ذكر المحقق الخراساني وجوهاً ، أحدها : نقل أئمة اللغة .

وفيه : أننا نريد الوضع التعييني للفظ الواحد لأكثر من معنى ، ونقلهم لا يثبت هذا .

والثاني والثالث : التبادر وعدم صحة السلب .

وفيهما ما تقدم ، فإنهما لا يثبتان الوضع التعييني ، فلعلة تعيني .

ومن جهة أخرى ، فقد حكى الميرزا النائيني عن جورجسي زيدان - وارتضاه أن منشأ الإشتراك هو اختلاط اللغات بين القبائل العربية ، فلا يرجع الأمر إلى الواضع .

وهذا القول - وإن كان عقلائياً - إلا أنه لا دليل عليه ، نعم ، إذا جاء هذا

الإحتمال كفى في سقوط كل الإستدلالات على القول بالإشتراك في اللّغة العربيّة .

الإشتراك في ألفاظ القرآن

بعد أن ثبت أن في اللّغة ألفاظاً مشتركة ، وفي الشعر الفارسي :

آن يكي شير است اندر باديه وان يكي شير است اندر باديه

فهل يوجد في ألفاظ القرآن ؟

قيل : لا ، لعدم جوازه ، من جهة أنه إن نصبت قرينة على المعنى لزم التطويل بلا طائل ، وهو مناف لشأن كلام الله الموجز والمعجز ، وإن لم تنصب لزم الإجمال ، وكلام الباري منزّه عنه .

وأجيب : بوجود المجمل في القرآن وهو المتشابه .

قال الاستاذ :

لا يوجد في القرآن الكريم لفظ مجمل ، والمتشابهات مبيّنات عند الراسخين في العلم ، فلا مجمل فيه على الإطلاق ، حتى فواتح السور .
ووجود اللفظ المجمل في القرآن سواء لأجل الإشتراك أو غيره ، بالنسبة إلى كل البشر هو المحذور ، وهذا غير متحقق .

إِسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ
فِي
أَكْثَرِ مِنْ مَعْنَى

مقدمة :

إنه لا اختصاص لهذا البحث بالألفاظ المشتركة ...

وليس موضوع البحث ومحلّ الخلاف هو المتعدّد الذي اعتبر واحداً واستعمل اللفظ فيه ، فإن هذا جائز بلا خلاف ، كما لو اعتبر الاثنان أو الجماعة واحداً ، واستعمل اللفظ في ذلك الواحد الإعتباري ، كما هو الحال في الألفاظ الموضوعية للجماعة مثل « قوم » و « رهط » .

وليس موضوع البحث أن يكون كلّ واحدٍ من المعاني موضوعاً مستقلاً للحكم عليه بالنفي أو الإثبات كما ذكر المحقق الرشتي ، لأن مثل لفظ « العشرة » الموضوع لمعنى واحد ، والمستعمل في معنى واحد ، تارةً : يقع موضوعاً لحكم واحد ، كقولنا : هؤلاء العشرة فعلوا كذا ، أي : كلّهم مجتمعين ، واخرى : يقع موضوعاً لأحكام متعدّدة ، كقولنا : هؤلاء العشرة علماء ... فليس المراد من استعمال اللفظ في أكثر من معنى هو وجود أحكام متعدّدة .

بل المراد - كما ذكر المحقق الخراساني - أن يستعمل اللفظ في كلّ من المعاني ، كما لو كان - أي كلّ واحدٍ منها - هو وحده المستعمل فيه فقط ... فهل هذا الإستعمال - أي : إعمال جميع مقومات الإستعمال حالكون المعنى واحداً في مورد تعدّد المعنى - ممكن أو غير ممكن ؟

والكلام في جهتين :

الاولى : هل يمكن عقلاً أو لا ؟

والثانية : هل يمكن عقلاً أو لا ؟

الجهة الاولى

فيها ثلاثة أقوال :

الأول : الإستحالة ، وإليه ذهب المحققون : الخراساني والميرزا

والإصفهاني والعراقي .

والثاني : الجواز ، وهو مختار شيخنا الاستاذ دام بقاءه .

والثالث : التفصيل بين المفرد فلا يمكن ، وبين الثنية والجمع فممکن .

ولعل هذا القول يرجع إلى الجهة الثانية .

فالمهم القولان :

دليل القول بالاستحالة

واختلفت كلماتهم في بيان الاستحالة العقلية لاستعمال اللفظ في أكثر

من معنى :

١- المحقق الخراساني :

يستفاد من كلام المحقق الخراساني ثلاثة وجوه للاستحالة :

أحدها : إن الإستعمال إفناء اللفظ في المعنى ، وذلك لأن اللفظ غير

ملحوظ في ظرف الإستعمال ، بل اللفظ فإن في المعنى فناء المرآة في المرني ،

ولذلك يسري حسن المعنى وقبحه إلى اللفظ ، وإذا كان هذا حقيقة

الإستعمال ، فلا يمكن استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى ، لأن إفناء

الواحد في الاثني محال ، لأنه يستلزم إما وحدة الاثني وإما تعدد الواحد ،

وكلاهما خلف.

والثاني: إن اللفظ يكون في مقام استعماله في المعنى ملحوظاً باللحاظ الآتي، فإن لوحظ كذلك بالنسبة إلى أحد المعاني احتاج استعماله في المعنى الآخر إلى لحاظه بلحاظ آلي آخر، إذ المفروض إفادته لكلٍ من المعنيين على سبيل الإنفراد والإستقلال، فيلزم اجتماع لحاظين آليين على ملحوظ واحد، وهو من اجتماع المثليين، وهو محال.

والثالث: إنه في كل استعمالٍ يلحظ اللفظ، ولحاظه عين وجوده في الذهن، وإذا كان المعنى المستعمل فيه اللفظ متعدداً، لزم وجود الماهية الواحدة بوجوداتٍ متعددة، وهذا محال.

عدم ورود اشكال الدرر

قال شيخنا الاستاذ: وبما ذكرنا يتضح عدم ورود نقض صاحب (الدرر)^(١) على صاحب (الكفاية)، فإنه قد نقض بوجهين:

أحدهما: بالعام الإستغراقي، فإنه لفظ واحد، ولكنه يحتوي على أحكام كثيرة متوجهة إلى موضوعات كثيرة.

وثانيهما: بالوضع العام والموضوع له الخاص، فكما صح أن يكون اللفظ الموضوع لمعنى واحد وجهاً لمعاني كثيرة في عالم الوضع، فليكن اللفظ الواحد وجهاً لمعاني كثيرة في عالم الإستعمال.

وجه عدم الورد: هو الغفلة عن حقيقة الإستعمال، فإنه إفناء اللفظ في المعنى، كما ذكر المحقق الخراساني، وإفناء اللفظ في إن واحد في معنيين مستقلين محال، وهذا غير ماذكر في العام الإستغراقي من وجود موضوعات

وأحكام متعدّدة ، أو في الوضع العام والموضوع له الخاص ، حيث يكون الشيء الواحد وجهاً للمتكثرات ... فما ذكره صاحب (الدرر) أجنبي عما في (الكفاية) .

٢- المحقق النائيني

والطريق الذي سلكه المحقق النائيني يتلخّص في : أن حقيقة الإستعمال عبارة عن إلقاء المعنى وإيجاده في الخارج بوجود اللفظ ، فلا نظر إلى اللفظ ، بل ينظر إليه بالنظر التبعي ، كما عبّر مرة ، أو أن النظر إلى اللفظ هو كنظر القاطع إلى القطع الطريقي ، حيث لا يرى إلا المعنى ، كما عبّر مرة أخرى ، فلو استعمل اللفظ في أكثر من معنى لزم أن يكون للوجود الواحد وجودات كثيرة . وعلى كلّ حال ، فإنّ اللفظ غير ملحوظ لدى استعماله في معناه ، وقد عبّر تارة عن الإستعمال بإفناء اللفظ في المعنى ، كما ذكر في (الكفاية) ، وإفناء الواحد الواحد في الكثير محال .

وعلى الجملة ، فإن تحقّق الأكثر من اللّحاظ الإستعمالي الواحد - مع وحدة الإستعمال والمستعمل فيه - محال .

اشتباه من المحاضرات

وقد بدّل في (المحاضرات) كلمة « اللّحاظ الإستعمالي » إلى « اللّحاظ الإستقلالي » فأشكل على الميرزا بإمكان اللّحاظين الإستقلاليين ، كما في مقام التصديق بقضيّة ، فإنه يكون بلحاظ الموضوع والمحمول في آن واحد لحاظاً استقلالياً ، وهذا شيء ممكن وواقع من النفس الإنسانية بسبب بساطتها^(١) .

(١) هذا الجواب عن كلام الميرزا ، هو الجواب الذي ذكره الاستاذ في الدورة السابقة ، إلا أنه في الدورة اللاحقة دقّق النظر في كلام الميرزا ، فرأى أن الجواب اشتباه .

أما في (أجود التقريرات)^(١) حيث قرّر مبنی الميرزا كما ذكرناه ، فقد أشكل في التعليقة على أساس مختاره في حقيقة الوضع ، وهو مسلك التمهّد . لكنّه إشكال مبنائي .

التحقيق في الجواب عن كلام الآخوند والميرزا

فقال الشيخ الاستاذ : بأنّ الحق في الجواب هو عدم التسليم بأنّ حقيقة الإستعمال إفناء اللَّفْظ في المعنى ، ونحن - بالوجدان - عندما نستعمل الألفاظ لإفادة معانيها لسنا بغافلين عن الألفاظ ، ولا يكون حالها حال القطع الطريقي ، بل نلحظ اللَّفْظ ونحاول أن نراعي فيه جهات الفصاحة والبلاغة في نفس ظرف استعماله في معناه .

إيراد المحقق الإصفهاني وما فيه

وقد أورد المحقق الإصفهاني على صاحب (الكفاية) بعد التسليم بما ذكره من حقيقة الإستعمال : بأنّ اللَّفْظ الصادر من المتكلم الموجود خارجاً لا يمكن أن يكون مقوماً للّحاظ ، حتى يلزم إفناء الواحد في الكثير أو اجتماع المثليين ، بل المقوم للّحاظ اللَّفْظ هو الصورة النفسانية لشخص اللَّفْظ الموجود خارجاً ، ولا مانع من تحقّق صورتين له في النفس ، فلم يلزم إفناء شيء واحد في شيئين .

وقد أجاب عنه شيخنا : بأنّ هذا الذي ذكره المحقق الإصفهاني وإن كان معقولاً إلاّ أنه خلاف الواقع ، لأنّ الصورة النفسانية تابعة للوجود الخارجي وهي ظلّ له ، ولما كان الموجود خارجاً لفظاً واحداً ، فالمتحقّق في الذهن صورة واحدة ، فيعود الإشكال .

٣- المحقق العراقي

إن حقيقة الوضع جعل اللفظ مرآة للمعنى ، ثم الإستعمال ليس إلا أعمال الوضع . وبعبارة اخرى : إن الوضع يعطي اللفظ المرآتية للمعنى بالقوة ، والإستعمال يعطيه المرآتية له بالفعل ... هذا ، والبرهان على المرآتية سرماية الحسن والقبح من المعنى إلى اللفظ .

وإذا كان مرآة ، فإنه لا يمكن أن يكون الشيء الواحد مرآة لشيين .

المناقشة

فقال شيخنا دام بقاءه : بأن كلمات هذا المحقق في حقيقة الوضع مشوشة ، فتارة يقول بأنه جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى ، واخرى يقول : جعل اللفظ مرآة للمعنى ، وهل يمكن الجمع بينهما ؟ اللهم إلا أن يقال بأنه يريد جعل الملازمة مطابقةً وجعل المرآتية التزاماً .

لكن ليس حقيقة الوضع جعله مرآة للمعنى ، لأن الوضع من فعل الواضع ، ومن يضع الاسم على ولده لا يجعل المرآتية ، وجعل الملازمة بين اللفظ والمعنى لا يلزم المرآتية أبداً ، لوجود الملازمة بين النار والحرارة ، مع عدم وجود المرآتية .

وسرماية الحسن والقبح من المعنى إلى اللفظ لا يختص بالقول بالمرآتية ، فعلى القول بالعلامتية - الذي اخترناه - توجد هذه السرامية أيضاً ، واستعمال اللفظ في أكثر من معنى بناءً عليه ممكن ، لعدم المانع من أن يكون الشيء الواحد علامةً لشيين .

٤- المحقق الإصفهاني

وسلك المحقق الإصفهاني مسلكاً آخر لبيان استحالة استعمال اللفظ

الواحد في أكثر من معنى ، وهو مركَّب من أمور :

الأول: إن للشيء وجود حقيقي ووجود جعلي تنزيلي ، فللمعنى وجود حقيقي في الخارج ، ووجود جعلي يتحقق باللفظ الموضوع له ، مع كون اللفظ من الكيف المسموع ، فعندما نقول « زيد » فإن هذا اللفظ وجود طبيعة كيف مسموع بالذات ، ووجود جعلي للمسمى بهذا الاسم .

والثاني: إن حقيقة الإستعمال إيجاد المعنى باللفظ ، لكن بالوجود الجعلي التنزيلي المذكور .

والثالث: إن الإيجاد والوجود واحد حقيقةً متعدد اعتباراً ، إذ الحقيقة إن أضيفت إلى القابل فهو الوجود ، وإن أضيفت إلى الفاعل فهو الإيجاد . وعلى هذه الأسس ، فإنه يستحيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى ، حتى مع عدم لحاظ اللفظ أصلاً ، ووجه الإستحالة : إنه لا يوجد عندنا إلا لفظ واحد ، وله وجود واحد ، فلما استعمل في المعنى الأول حصل له الوجود بالوجود التنزيلي ، فلو اريد استعماله في الثاني أيضاً كان إيجاداً آخر كذلك ، فيكون استعماله في المعنيين محصلاً للإيجادين ، لكن الموجود عندنا واحد لا غير ، فيلزم وحدة الوجود وتعدّد الإيجاد ، وهذا محال ، لكون الوجود عين الإيجاد كما تقدّم في المقدّمة الثالثة .

مناقشة الاستناد

وأورد عليه شيخنا دام بقاء بوجوه :

أما أولاً: فإن مختار المحقق الإصفهاني في حقيقة الوضع هو « الوضع في عالم الإعتبار » في قبال الوضع التكويني ، كوضع العَلَم على المسافة المعيّنة ، وإذا كان كذلك ، فلا يكون اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى . نعم ، هذا

يتمّ على مبنى الفلاسفة في حقيقة الوضع .

وأما ثانياً: فإنّ الوضع هو من فعلنا ، ونحن في أوضاعنا - كوضع الأسماء على المسميات - لا نجعل اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى ، بل إنّ الاسم يوضع على المسمى لأنّ يكون علامةً له ، يتقلّ الذهن بسببه إليه .

وأما ثالثاً: فإنّ قاعدة الوحدة الحقيقيّة بين الإيجاد والوجود من أحكام الموجودات الحقيقيّة ، وعليه ، يستحيل إيجاد الشئيين الحقيقيّين بوجود واحد ، أمّا إيجاد الشئيين في عالم الإعتبار بوجود واحدٍ ، فلا مانع عقليّ عنه .

المتحصّل من البحث

فتحصّل من جميع ما تقدّم : عدم قيام برهان صحيح على استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى عقلاً .

بل إنّ المختار في حقيقة الوضع هو جعل اللفظ علامة للمعنى ، وعلى هذا المبنى لا مانع أصلاً من أن يكون الشئ الواحد علامة لشئيين .

فالحق هو الجواز على المختار .

وأما على مبنى التعهّد ، فكذلك ، لعدم المانع من أن يتعهّد باستعمال اللفظ إذا أراد الشئيين ، وما في (المحاضرات) في مبحث الإشتراك من عدم إمكان الإشتراك على هذا المبنى ، تقدّم مافيه ، من أنّ نتيجة هذا المبنى هو التعهّد باستعمال اللفظ الكذائي متى أراد المعنى الكذائي ، وهذا لا ينافي أن يكون المعنى الكذائي المراد متعدّداً .

فالحق

جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى عقلاً .

هذا تمام الكلام في الجهة الاولى .

الجهة الثانية

وبعد الفراغ عن جهة الثبوت ، تصل النوبة إلى جهة الإثبات والظهور العرفي .

والحق : إن استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى خلاف الأصل العقلاني ، وإطلاق اللفظ الواحد وإرادة المعاني المتعددة منه بدون نصب قرينة ، شيء غير متعارف عند أهل المحاورة ، فإنهم لا يقصدون ذلك حتى في الألفاظ المشتركة ، بل لا بد من نصب قرينة ، يقول الشاعر :

بُز وشمشير هر دو در كمرند

فكلمة « كمر » وإن كانت مشتركة بين « سفح الجبل » و « ظهر الإنسان » لكنّ المعنى ظاهر ، لأن « بز » وهو المعز يكون على « سفح الجبل » و « شمشير » وهو السيف يكون على « ظهر الإنسان » .

فلو لم يكن المعنى ظاهراً مفهوماً لم يجز الاستعمال عقلاً ، بل يكون مقتضى القاعدة عند عدم القرينة على التفصيل الآتي :

إن لم يكن اللفظ مشتركاً بين معانٍ متعددة بالوضع ، فلا شبهة في حمله على المعنى الحقيقي الواحد ، بمقتضى أصالة الحقيقة ، فإن كان له معنى مجازياً مشهوراً ، والمفروض عدم القرينة ، فلا يحتمل ، لا على المعنى الحقيقي ولا على المجاز المشهور ، بل يكون مجملاً .

وإن كان مشتركاً بين معانٍ عديدة ، كان محكوماً بالإجمال .

فإن علم بتعدد المعنى المراد ، لكنّ تردّد الأمر بين إرادة المجموع وإرادة الجميع ، كما لو كان للمولى عبدان باسم « غانم » وقال : بعث غانماً بدرهمين ،

فعلماً إجمالاً ببيعه كل واحد أو ببيعه كليهما معاً ، قال في (المحاضرات)^(١) :
لا أصل لفظي يرجع إليه ، بل المرجع هو الأصل العملي .

فقال الاستاذ : إنه بناءً على كون حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد فالمرجع هو أصالة الحقيقة ، وعليه ، يحمل الكلام على العام المجموعي ، لأن المفروض إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى ، والمفروض كونه حقيقة في كلا الفردين ، وعليه يحكم باشتغال ذمة المشتري بأربعة دراهم .

وأما بناءً على القول بحجية أصالة الحقيقة من باب الظهور ، فالمفروض عدم الظهور ، لكون مثل هذا الإستمعال على خلاف الأصل العقلائي في مقام المحاوره .

وإن كان اللفظ حقيقةً في كل من الفردين ومجازاً في المجموع ، فالكلام حينئذٍ مجمل .

إلا أن هذا التفصيل غير وارد في (المحاضرات) ، لأنه ذهب إلى استحالة الإشتراك ، على مسلكه في الوضع وهو التعهد ، فلا مورد لأصالة الحقيقة بناءً عليه .

تفصيل صاحب المعالم

وفصل صاحب (المعالم)^(٢) بين اللفظ المفرد والثنية والجمع ، فقال بأن استعمال اللفظ في أكثر من معنى إن كان مفرداً فمجاز ، وإن كان مثني أو جمعاً فحقيقة .

والحق : عدم الفرق ، لأن هيئة الثنية تدل على تعدد مدلول المفرد ، فإن

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢٢١/١ .

(٢) معالم الاصول : ٥٢ ط دار الفكر .

جاز استعمال اللَّفْظ في أكثر من معنى حقيقةً فلا فرق ، وإن لم يجز فلا فرق كذلك ، فلفظ « العيون » يدل على تعدّد « العَيْن » المفروض كونه موضوعاً بأصل اللّغة لأكثر من معنى ، لا أنه يدل على « عَيْنٍ » و « عين » و « عين » ... بأن يراد من اللَّفْظ الأوّل الباصرة ، ومن الثاني : الجارية ، ومن الثالث : عين الشمس ... وهكذا ...

ثمرة البحث في استعمال اللَّفْظ في أكثر من معنى

هذا ، وللبحث عن استعمال اللَّفْظ في أكثر من معنى ثمرات :
منها : ما تقدّم في مثال بيع غانم ، وكذا عتقه ، وكذا لو كان له زوجتان باسم هند ، فطلّق هنداً ، وهكذا في جميع الألفاظ المشتركة ، الواقعة في إنشاء ، من البيع والوصيّة والصّلع والهبة والطلاق .

ومنها : البحث في مدلول قوله عليه السلام : « كلُّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام »^(١) هل يفيد جعل الحلّيّة فقط ، أو يفيد جعلها وجعل استمرارها متى شك فيه ؟

ومنها : البحث في مدلول قوله عليه السلام : « كلُّ شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر »^(٢) فالبحث المشار إليه جارٍ فيه كذلك .

وعلى الجملة ، هل الخبران يجعلان الحُلّ والطّهارة فقط ، أو يصلحان لجعلهما وجعل استصحابهما لدى الشك في بقائهما ؟

ومنها : في قوله عليه السلام : « لا ينقض اليقين بالشك »^(٣) هل يمكن

(١) انظر : وسائل الشيعة ١٧/٨٩ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، رقم : ٤ .

(٢) المستدرک ٢/٥٨٣ ، الباب ٣٠ من أبواب كتابة الطّهارة عن المقنع ، وفي وسائل الشيعة ، باب ٣٧ من أبواب النجاسات عن التهذيب ، وفيه « نظيف » بدل « طاهر » .

(٣) الكافي ٣/٣٥٢ .

إرادة «قاعدة اليقين» و «الإستصحاب» معاً منه ، بأن يكون لفظ «اليقين» مستعملاً في معناه الحقيقي الكائن في قاعدة اليقين ، والمسامحي الكائن في الإستصحاب ، أو لا يمكن ذلك ؟

قالوا : ومن الثمرات : جواز قصد إنشاء الدعاء والقراءة معاً في ﴿ اهدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾^(١) مثلاً ، بناءً على جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى عقلاً .

لكن الأستاذ ناقش بأن : القراءة في الصلاة هي حكاية ما نزل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعنوان القرآن واستعمال ذلك اللفظ ، وليست استعمال لفظ في لفظ القرآن الكريم ، فهذا خارج عن البحث ، ولا يعد من ثمراته .

نعم يصح طرح البحث بأنه هل يمكن التلّفُظ بكلام الغير وإبراز القصد به أيضاً أو لا ؟

الحق : إنه ممكن ، وفاقاً للمحقق الإصفهاني ، فيجوز اجتماع قصد القراءة مع قصد الإنشاء .

الكلام في بطون القرآن

وتعرض صاحب (الكفاية) إلى ماورد في أن لألفاظ القرآن الكريم بطوناً ، وذلك بمناسبة أنها تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى في القرآن الكريم ، وأدل دليل على إمكان الشيء وقوعه ، وقد ذهب هو إلى الإمتناع .

رأي المحقق الخراساني

وأجاب عن ذلك بوجهين :

الأول: إن مدلول هذه الأخبار ، أن الله تعالى قد أراد - في ظرف إرادة المعنى الواحد من اللفظ - معاني أخرى غيره ، فليس اللفظ مستعملاً في سبعة معانٍ ، بل استعمل في معنى واحدٍ وأريدت الستة الأخرى مقارنةً لهذا المعنى . قال شيخنا دام بقاءه : وهذا أمر ممكن ، لكنه لا يتناسب مع مدلول تلك الأخبار ، وهو كون بعض المعاني ظاهر اللفظ وبعضها باطنه ، وأين هذا مما ذكره ؟

والثاني: إن المعنى المطابقي للفظ هو معنى واحد ، وسائر المعاني التي اشير إليها في الأخبار إما لوازم له وإما هي ملزومات له ، فليس الدلالة من باب الاستعمال ، بل من باب الدلالة الإلزامية ، ولا مانع من أن يكون للفظ الدال على معناه مطابقةً معانٍ عديدة يدل عليها إلتزاماً . وقد استحسنت جماعة من الأعلام هذا الوجه .

وخالف شيخنا فقال : بأنه جيدٌ موجبةً جزئيةً ، والآفة في المعاني التي هي من بطون القرآن - بحسب الروايات - موارد كثيرة ليست دلالة اللفظ عليها من باب الدلالة الإلزامية .

إن اللوازم على قسمين ، فمنها : لازمٌ جليٌّ ، كالحرارة بالنسبة إلى النار ، فمع استعمال لفظ النار في معناه ودلالته عليه وهي الذات بالمطابقة ، توجد له دلالة على الحرارة أيضاً ، ولكن هذه الدلالة لا تسمى « باطناً » لأن الملازمة جلية لكلٍ أحده .

ومن هنا : لازمٌ خفي ، وفي هذا القسم يمكن قبول كلام صاحب (الكفاية) ، إلا أن أخبار بطون القرآن لا ظهور فيها لكون الدلالة بالإلتزام ، ففي قوله تعالى

﴿ مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَمِثَانِ ﴾^(١) قد ورد أنهما الحسن والحسين عليهما السلام^(٢) ، وأين الملازمة بين « البحرين » و « الحسن والحسين » ، ليدل اللفظ عليهما بالدلالة الإلزامية ؟ وفي قوله تعالى ﴿ ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ ﴾^(٣) ورد أن المراد هو زيارة الإمام ولقاؤه بعد أعمال الحج^(٤) ... وأين الملازمة بين ذلك وماهو المدلول المطابقي للفظ « التفث » أي : أخذ الشارب وقص الظفر ؟ .
وتلخص : إن ما ذكره صاحب (الكفاية) لا يحلّ المشكل .

رأي جماعة من المحققين

وأجاب المحقق النائيني والمحقق العراقي - وذكره الفيض الكاشاني في أول (تفسيره) - بأن المراد من هذه الأخبار هو : أن المعنى المستعمل فيه اللفظ هو معنى كلي ، وأن مصاديقه متعددة ، لكنها مخفية على غير أهل الذكر الذين هم الراسخون في العلم ، العالمون بتأويل القرآن ، فإنهم يعلمون بتطبيقات تلك الكليات .

وعلى الجملة ، فإن بطون القرآن من قبيل استعمال اللفظ الكلي وإرادة المصاديق ، كلفظ « الميزان » فإنه لم يوضع هذا اللفظ لهذه الآلة التي توزن بها الأشياء في السوق ، بل الموضوع له هذا اللفظ هو « ما يوزن به » وحينئذ يصدق على الإمام المعصوم عليه السلام ، لوصفه بالميزان في الأخبار ، وعلى القرآن ، وعلى علم المنطق ، وعلى العقل ، وعلى الميزان المعروف ... وميزان كل شيء بحسبه .

(١) سورة الرحمن : ١٩ .

(٢) تفسير الصافي ١٠٩/٥ ط الأعلمي .

(٣) سورة الحج : ٢٩ .

(٤) تفسير الصافي ٣٧٦٣ ط الأعلمي .

وأورد شيخنا: بأنه أيضاً لا ينطبق على جميع الموارد، مثلاً قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(١) لا يوجد للفظ « الصلاة » معنى كلي، لينطبق على هذه « الصلاة » ذات الأقوال والأفعال، وعلى أمير المؤمنين عليه السلام، ولا يوجد جامع بين الأمرين، اللهم إلا الجامع الانتزاعي مثل « ما يتوجه به إلى الله » لكنه غير موضوع له لفظ « الصلاة » بالوضع الحقيقي، وإن قلنا بجواز استعماله فيه مجازاً، لزم القول بكونه في جميع موارد استعماله في القرآن مجازاً، وهذا لا يلتزم به.

رأي السيد البروجردي

وذكر السيد البروجردي معنى آخر، وهو: إن للقرآن مراتب بحسب مراتب النفوس الإنسانية، فهي معانٍ طويلة يدركها الأشخاص بحسب مراتبهم النفسية، فكلما تقدّمت النفس في الكمال تمكّنت من درك وفهم المعنى الأرقى والأدق، كلفظ « التقوى » مثلاً، حيث يفهم الصديقون منه ما لا يفهمه غيرهم.

فقال الاستاذ دام ظلّه: هذا الوجه متين، والنفس كلما تقدّمت في الكمال أدركت المعاني والحقائق الأدق والأعمق والأجل، لكنّ المشكل هو أنه لا بدّ من تصحيح وتوجيه استعمال الألفاظ القرآنية في تلك المعاني المختلفة المتعدّدة، وتصحيح الإستعمال فيها لا يكون إلا عن طريق دعوى كون الألفاظ موضوعاً للمعاني الكلية، ويكون كلّ واحد من المعاني مصداقاً له، أو دعوى كونها موضوعاً لمعانيها الحقيقية المنفردة الواحدة، وتلك المعاني لوازم، وصاحب هذا الوجه قد أبطل كلتا الدعويين، ولم يوافق على

ذنيك الوجهين .

رأي السيد الحكيم

وعلى الجملة ، فإن هذا الوجه لا يحل المشكلة من جهة تصحيح الإستعمال ، فإن اللفظ الدال على تلك المراتب بأي وجه يدل ؟ إن كانت دلالة حقيقية ، كان موضوعاً للكلي والمراتب مصاديق ، وإن كانت دلالة مجازية ، فلازمه أن تكون ألفاظ القرآن هذه كلها مجازاً ، ولا يجوز الإلتزام به وإن التزم به السيد الحكيم ، حيث قال^(١) بأن بطون القرآن من قبيل استعمال اللفظ في مجموع المعاني ، فكل واحد منها ليس الموضوع له بل استعماله فيه مجازي .

وهذا الوجه ممنوع جداً .

هذه عمدة الوجوه المذكورة في حل المطلب ، ولم يرتض شيخنا شيئاً

منها .

فقال شيخنا :

إن لسان الروايات في بطون القرآن مختلف ، فمنها : ما يفيد أن الظاهر عبارة عن نزل فيه القرآن ، والباطن عبارة عن الذين يعملون أعمال من نزل فيه ، ومنها : ما يفيد أن ظاهر بعض الآيات هو القصة والباطن هو الموعظة ، ومنها : ما يفيد أن الظاهر هو التنزيل والباطن هو التأويل ، ومنها : ما يفيد أن الباطن عبارة عن التطبيقات العددية ، ومنها : ما يفيد أن المراد من البطون هو الوجوه السبعة ، ومنها : ما جاء فيه : إن بطون القرآن عجائبه وغرائبه ، ومنها : ما جاء فيه من أنها التخوم ... ومنها : ما يستفاد منه غير ذلك .

(١) حقائق الاصول ٩٥/١ ط البصيرتي .

وعلى كل حال ، فما ذكره الاصوليون في معنى هذه الروايات الكثيرة الثابتة لا ينطبق إلا على بعضها بنحو الموجبة الجزئية .

والحق - بناءً على المختار في حقيقة الوضع من أنه العلامية - هو جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى ، إذ لا مانع من أن يكون اللفظ الواحد علامةً لمعاني عديدة ، واسماً لعدة أمور .

أقول : لكن المشكلة هي أنه إذا كان اللفظ علامةً لعدة من المعاني في عرض واحد ، فكيف لم يعلم أهل اللسان إلا بواحد منها وهو المعنى الظاهر فيه اللفظ ، والمعاني الأخرى التي هي البواطن لا يعلم بها إلا الراسخون في العلم وهو معدودون ؟ ومن الواضع لللفظ على تلك المعاني الباطنة التي استعمل فيها ؟

وهذا تمام الكلام في استعمال اللفظ في أكثر من معنى .

المشتق

وفي هذا البحث بلحاظ المسائل المطروحة فيه ، أعظم فائدة للفقهاء ، كما قال المحقق الرشتي .

مقدمات البحث

ولابد قبل الورود فيه ، من ذكر مقدمات :

المقدمة الاولى (في أن البحث لغوي وكبروي)

المشهور هو أن هذا البحث بحث لغوي ، لأنه يبحث من الجهة اللغوية عن أن هيئات المشتقات ، هل هي موضوعة في اللغة بأن تكون حقائق لغوية أو في العرف لحصة من الذات ، وهي خصوص المتلبسة بالمبدأ بالفعل ، أو هي موضوعة للأعم منها ومن غيرها ؟

وعليه ، فالمحكّم في البحث هو العلائم المقررة في باب الحقيقة والمجاز .

أما على ما ذهب إليه الأكثر من عدم كون الذات مأخوذة في مفهوم المشتق ، وأن مدلوله هو العرض لا بشرط ، القابل للإتحاد مع الذات ، فعنوان البحث هو : هل الموضوع له المشتق هو العرض المتحد بالفعل أو الأعم منه ومن غيره ؟

وقد وقع الاتفاق على أن الإطلاق على الذات المتلبسة بالفعل إطلاق

حقيقي ، وعلى ما تتلبس في المستقبل مجازي ، وإنما الخلاف في الذات التي انقضت عنها التلبس بالمبدء .

قول المحقق الطهراني بأن البحث عقلي

وخالف الشيخ هادي الطهراني في (محجة العلماء) فقال : بأن هذا البحث عقلي وليس لغويًا ، لاتفاق الأخصي والأعمي في مفهوم المشتق ، وإنما الإختلاف في كيفية الحمل ، فالأخصي يراه من قبيل حمل هو هو ، والأعمي يراه من قبيل حمل ذو هو ، الذي يكفي في صحته وقوع التلبس بالمبدء بنحو الموجبة الجزئية .

مناقشة الاستاذ

لكنّ البحث عند الاصوليين - كما أشرنا - إنما هو في أنّ الموضوع له هيئة « فاعل » - مثلاً - عبارة عن خصوص الحصّة المتلبسة بالفعل بالمبدء ، أو أنّ الموضوع له هو الجامع بين المتلبس ومن انقضت عنه التلبس ... وهذا بحث لغوي .

هذا ، ويرد عليه - كما ذكر المحقق الإصفهاني أيضاً^(١) - أن كلامه يخالف اصطلاح المناطق كذلك ، فإنّ الحمل هو هو عندهم لا يختص بالجوامد مثل : « الجدار جسم » ، بل الحمل في مثل « الجدار أبيض » ونحوه من قبيل هو هو ، بلا فرق .

ثم إنّ الخلاف بين الأخصي والأعمي كبروي وليس بصغروي ، يقول الأخصي : بأنّ صحّة إطلاق المشتق تدور مدار اتّصاف الذات وتلبسها بالمبدء في ظرف الإطلاق ، بخلاف الأعمي القائل بعدم لزوم ذلك ، وأنه يكفي في

(١) نهاية الدراية ١٧٠/١ ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام .

صدق المشتق حقيقة تلبس الذات بالمبدء في وقتٍ من الأوقات ، وإن كان متفياً عند الإطلاق .

تجوز المحقق البروجردي كون البحث صفرياً

وقد جَوَّز السيد البروجردي أن يكون الخلاف صفرياً ، فقال^(١) ما حاصله : إن صدق أيّ عنوانٍ على ذاتٍ من الذوات ، متوقّف على وجود الملاك المصحح للحمل ، وهو كون الذات مصداقاً لذلك العنوان المحمول عليها ، فلو فقد الملاك لزم صدق كلِّ مفهومٍ على كلِّ ذاتٍ ، أو الترجيح بلا مرجح ، ففي قولنا : « الجدار أبيض » يعتبر كون « الجدار » مصداقاً لعنوان « الأبيض » وألّا فلمْ لا يصدق هذا العنوان على الجدار غير الأبيض ؟

والى هنا لا خلاف بين الطرفين ، غير أن القائل بأن المشتق أعمّ من المتلبس في الحال ومن انقضى عنه المبدء ، يقول : بأنه يكفي في تحقّق المصدّاقية - التي هي المصححة للحمل - تلك الحيثية الاعتبارية الحاصلة للذات الصادر عنها « الضرب » مثلاً ، بسبب صدوره عنها في وقتٍ من الأوقات ، وهي حيثية باقية ، كعنوان « من صدر عنه الضرب » على تلك الذات ، وإن لم يكن هناك اتّصاف بالضرب عند الإطلاق . ويقول القائل بوضع المشتق لخصوص المتلبس : بأن المصحح للحمل والملاك للمصدّاقية ليس إلاّ الإتصاف بالضارية الفعلية حين الإطلاق ، وأما وصف الذات بلحاظ اتّصافها سابقاً وحمل الضارب عليها فمجاز ...

وعليه ، فيكون الخلاف صفرياً .

(١) نهاية الاصول : ٥٨ ط المصطفي .

مناقشة الاستاذ

وتنظر الاستاذ دام بقاءه في هذا الكلام : بأنه ناشئ من الخلط بين الحمل الحقيقي الفلسفي والحمل الحقيقي العرفي ، فما ذكره يتم بالنظر الفلسفي ، لأنهم يقولون بمجازية : الجدار أبيض ، لأن الحمل الحقيقي عندهم هو : البياض أبيض ، لكنَّ البحث في المشتق يدور مدار النظر العرفي وقولنا : الجدار أبيض ، حقيقة عرفية بلا ريب .

وأما لزوم الترجيح بلا مرجح ، أو حمل كل شيء على كل شيء ، ففيه : إنه إنما يلزم ذلك لو لم يكن التلبس بالمبدء في وقت من الأوقات كافياً للحمل وتحقق المصادقية ، والحال أن هناك فرقاً بين من اتصف به كذلك وبين من لم يتصف أصلاً ، فلا ترجيح بلا مرجح .

وأما قوله بضرورة وجود العنوان الانتزاعي بناءً على القول بالأعم ، ففيه :

أولاً : إن اتصاف الذات بالمبدء وتلبسها به في وقت من الأوقات ، ليس عنواناً انتزاعياً ، بل هو عنوان واقعي ، فقد صدر منه الضرب مثلاً سابقاً حقيقةً ، وليس في البين اعتبار من أحدٍ - ليدور الإتصاف به مداره - أصلاً .

وثانياً : إن الملاك في الصدق هو الصدق العرفي كما تقدّم ، ولفظة « القائم » في الفارسية ترادف « إستانده » وليس مفهومها هو الإتصاف بالقيام في وقت من الأوقات .

وتلخص :

- ١ - إن البحث لغوي ، وليس بعقلي .
- ٢ - إن البحث كبروي ، وليس بصغروي .

المقدمة الثانية (في تحرير محل النزاع)

تارة : يكون لمجموع الهيئة والمادة - من الألفاظ - وضع واحد .

وأخرى : يكون لكلٍ من الهيئة والمادة وضع مستقل .

فما يكون من القسم الأول ، يسمّى بالجامد ، والوضع فيه شخصي .

وما يكون من القسم الثاني ، يسمّى بالمشتق ، والوضع في طرف الهيئة

نوعي ، وفي المادة قولان .

وكلٌ من القسمين ينقسم إلى قسمين ، فالمشتق ينقسم إلى :

١ - قسم قابل للحمل على الذات والإتحاد معها ، كاسم الفاعل واسم

المفعول .

٢ - قسم لا يقبل ذلك ، كالأفعال والمصادر وأسماء المصادر .

ولا خلاف بينهم في أن مورد البحث هو القسم الأول ، أما الثاني

فخارج ، فيكون موضوع البحث في المشتق أخص من العنوان .

إلا أن الظاهر من كلام صاحب (الفصول)^(١) اختصاص البحث باسم

الفاعل وما يشبهه فقط ، فلا يعمّ كل ما هو قابل للحمل ، كأسماء الآلات ، لأن

« المفتاح » مثلاً يصدق حتى مع عدم تحقّق الفتح بالفعل ، فالموضوع له فيه

أعمّ من المتلبّس وما انقضى عنه التلبّس . إلا أن الحق - وفقاً لصاحب

(الكفاية) وغيره - عموم البحث لمثله ، لوقوع النزاع فيه ، غير أن مبادئ

المشتقات تختلف ، فقد يكون فعلاً ، وقد يكون حرفاً ، وقد يكون ملكةً ،

وقد يكون شأنيّةً ، ويختلف التلبّس والإنقضاء فيها بحسب اختلاف المبدء .

فإن كان المبدء هو الحدث ، فالتلبّس يكون تلبّس الفعلية وانقضاؤه

بانقضائها ، وإن كان حرفاً أو ملكة فليس المبدء هو الفعلية ، فلذا يصدق

(١) الفصول الغروية : ٦٠ .

عنوان « البَقَال » على صاحب هذه الحرفة وإن كان نائماً مثلاً ، وكذا يصدق عنوان « المجتهد » على صاحب تلك الملكة ، وهكذا ...

والجامد ينقسم إلى :

١ - ما يتنزع من مقام الذات والذاتيات .

٢ - ما يتنزع من أمورٍ لاحقة متأخرة عن الذات ، وهذا ينقسم إلى قسمين :

أ - الامور المتنزعة المتأخرة عن الذات واقعاً ، كالأعراض ، مثل الفوقية والتحتية .

ب - الامور المتنزعة المتأخرة عن الذات اعتباراً ، كالزوجية والحرية والرقية ...

واتفقوا على خروج القسم الاول - وأن محل البحث هو القسم الثاني

بقسميه^(١) - إذ لا معنى لأن يبحث عن صدق « الإنسان » بعد أن صار تراباً ،

(١) ومراد صاحب (الكفاية) - في كلامه ص ٤٠ - من « العرض » عبارة عن الأعراض المتأصلة التي يوجد بأزائها شيء في الخارج ، مثل البياض والسواد وغيرهما ، ومراده من « العرضي » ليس الامور الاعتبارية فقط ، بل كل ما لا يوجد في الخارج بأزائه شيء ، أعم من أن يكون واقعياً كالفوقية والتحتية أو اعتبارياً كالملكية والزوجية .

فمراده ما ذكرناه - وهو مقتضى التأمل في كلامه حيث مثل بالزوجية والرقية وقال في آخره : من الإعتبارات والاضافات ، لا ما ذكره بعض المحشئين على (الكفاية) كالمشكيني والسيد الحكيم من أن مراده من العرض هو الأمر الواقعي ، ومن العرضي الأمر الاعتباري .

ولا يتوهم : أنه بناءً على كون مقولة الاضافة من الاعتبارات كما هو مسلك بعضهم ، فما ذكرناه في معنى العبارة صحيح ، وذلك ، لأن صاحب (الكفاية) جعل الإضافات مقابلةً للاعتبارات ، فأفاد أن الاضافات غير داخلة عنده في الاعتبارات .

وعلى الجملة ، فمراده من العرض كل مبدء له ما بأزاء خارجاً ، ومن العرضي ما ليس له ذلك ، سواء كان اعتبارياً كالزوجية والملكية أو غير اعتباري كالفوقية والتحتية .

ولا يخفى : أن هذا اصطلاح من المحقق الخراساني في العرض والعرضي ، غير اصطلاح المناطقة حيث المراد من العرض عندهم هو المبدء ومن العرضي هو المشتق .

لوضوح أنّ البحث إنّما هو عن الهيئة ، من جهة أنها موضوعة لخصوص الذات المتلبّسة أو للأعم منها ومن التي انقضت عنها التلبّس ، كما في مثل « العالم » و « القائم » ونحوهما ، وأمّا في المثال المذكور ونحوه من العناوين الذاتيّة ، فليس وراء الإنسانية أو الكلبيّة شيء حتى يبحث عنها ، نعم ، تبقى الهيولى ، وليست بذاتٍ ... فالذات قد زالت ، وما بقي شيء لكي يبحث عن التلبّس والإنقضاء فيه^(١) .

فموضوع البحث كلّ لفظٍ توفّر فيه أمران :

١ - القابليّة للحمل على الذات .

٢ - الوجدانيّة للتلبّس والإنقضاء^(٢) .

فلا كلّ مشتقٍ بداخلٍ في البحث ، ولا كلّ جامدٍ بخارجٍ عن البحث .

هذا تحرير محلّ النزاع .

(١) فما في كلام البعض من أنّ هذا البحث لغويّ ، ولا مجال فيه لمثل هذا الإستدلال العقليّ ، وأن من الجائز طرح البحث في موردٍ ليس التبدّل فيه من قبيل تبدّل الذات ، كالخمر إذا انقلب خلاً ، بأن يبحث هل هذا خمر أو لا ؟ غير وارد .

لأنّ البحث وإن كان لغويّاً ، إلّا أنه يدور حول المفهوم الموضوع له اللفظ ، ومن حيث أنه هو الحصّة الخاصّة من الذات أو مطلق الذات ، فال مورد الذي لا توجد الذات خارج عن البحث موضوعاً ، سواء كانت حقيقة الشيء بصورته أو بمادته .

وأما الجواب عن النقص بمثل الخلّ والخمر ، فإنهما وإن كان شيئاً واحداً عقلاً ، إلّا أن الخمر والخلّ من الحيثية النوعيّة أمران متغايران .

(٢) بالنظر إلى الهيئة لا المادة ، بأن تكون الهيئة قابلةً لأن يبحث عن أنها موضوعة لخصوص المتلبّس أو للأعم ، كهيئة « فاعل » و « مفعول » و « مفعّل » وإن كانت الهيئة في مادة ليس لها انقضاء مثل « الناطق » حيث المادة هنا نفس الذات ، فلا يخرج مثله عن النزاع ، خلافاً للمحقق النائيني ، كما لم يخرج هيئة « مفعّل » ، خلافاً لصاحب الفصول . وعلى الجملة ، فمورد البحث هو الهيئة مطلقاً ، سواء كانت المادة المشتتملة عليها من قبيل « القائم » أو من قبيل « الناطق » .

مطالب متعلّقة بتحرير محلّ النزاع

وهنا مطالب متعلّقة بتحرير محلّ النزاع :

١- الفرع الفقهي الذي استشهد به صاحب الكفاية لعموم البحث

ثم إن صاحب (الكفاية) استشهد لعموم بحث المشتق بالنسبة إلى بعض الجوامد ، وتأكيذاً لسقوط القول بعدم دخول الجوامد مطلقاً ، بكلام فخر المحققين في (إيضاح الفوائد)^(١) في شرح أحد فروع الرضاع ، وهو ما لو كان لرجل زوجتان كبيرتان واخرى صغيرة ترضع ، فأرضعتها إحدى الكبيرتين الرضاع الكامل ، فقال الأصحاب بحرمة الكبيرة والصغيرة كليهما على الزوج ، لأن الصغيرة حينئذ ابنته من الرضاع ، وإنه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ، والكبيرة أم زوجته ، أو تحرم الصغيرة لكونها ربيته .

ثم لو أرضعت الكبيرة الاخرى بعد ذلك هذه الصغيرة ، بني القول بحرمة الكبيرة الثانية على الزوج على المختار في مسألة المشتق ، فإن كان حقيقةً في خصوص المتلبس ، لم تحرم بسبب الرضاع ، لأنها قد أرضعت من كانت زوجةً للرجل ، وهي حين الرضاع ابنته أو ربيته ، وإن كان حقيقةً في الأعم من المتلبس ومن انقضى عنه التلبس ، حرمت ، لأنها أصبحت أم الزوجة ، كما كانت الكبيرة الاولى .

(١) إيضاح الفوائد في شرح القواعد ٥٢٣ .

فهذه المسألة احدى الثمرات الفقهية للنزاع ، وقد ظهر جريانه في مثل «الزوجية» من الجوامد .

وتفصيل الكلام في هذه المسألة هو :

إن الأصل في المسألة هو الشيخ في (المبسوط) و (النهاية) ، وقد اختلفت فتياه في الكتابين ، وتبعه على كلي منهما طائفة من الفقهاء ، وهي احدى الفروع الأربعة التي ذكرها :

١ - لو كانت له زوجة كبيرة واخرى صغيرة .

٢ - لو كانت له زوجتان كبيرتان وصغيرة .

٣ - لو كانت له زوجة كبيرة مع زوجتين صغيرتين .

٤ - لو كانت له زوجتان كبيرتان مع زوجتين صغيرتين .

ثم إن اللبن تارة يكون لبن الفحل وهو الزوج ، واخرى لبن غيره .

وأيضاً : تارة يكون الرضاع مع الدخول بالكبيرة ، واخرى مع عدم الدخول بها^(١) .

أدلة القولين

قال العلامة وجماعة بحرمة الكبيرة الثانية ، لأن المشتق حقيقة في الأعم ، وقال آخرون بعدم الحرمة ، لكون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس ، وقد ادعى الإجماع على حرمة الاولى ، ولا خلاف في ذلك إلا من بعض متأخري المتأخرين .

وقد استدلل للقول بعدم الحرمة برواية علي بن مهزيار ، وهي نص في ذلك .

(١) وما في نسخ (الكفاية) : « مع الدخول بالكبيرتين » غلط من النسخ ، والصحيح : مع الدخول بإحدى الكبيرتين .

وأجاب الفخر والمحقق الثاني وغيرهما عنها بضعف السند .

وهذه هي الرواية : محمد بن يعقوب ، عن علي بن محمد ، عن صالح بن أبي حماد ، عن علي بن مهزيار ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : قيل له : إن رجلاً تزوج بجارية صغيرة فأرضعتها امرأته ، ثم أرضعتها امرأة له اخرى . فقال ابن شبرمة : حرمت عليه الجارية وامراتاه ، فقال أبو جعفر عليه السلام : « أخطأ ابن شبرمة ، تحرم عليه الجارية وامراته التي أرضعتها ، فأما الأخيرة فلم تحرم عليه ، كأنها أرضعت ابنته »^(١) .

التحقيق في سند رواية ابن مهزيار

وقد اورد على سند هذه الرواية بوجهين :

الأول : الإرسال . فذكر لإثبات إرسالها وجوه :

١ - إن المراد بـ « أبي جعفر » - متى أطلق - هو الإمام الباقر عليه السلام ، وابن مهزيار من أصحاب الرضا والجواد عليهما السلام ، ولو كان المراد هو الإمام الجواد لقيّد بـ « الثاني » .

٢ - إن ذكر ابن شبرمة في الرواية قرينة على أن المراد من أبي جعفر فيها هو الباقر عليه السلام ، لأن ابن شبرمة كان معاصراً له لا للإمام الجواد ، فتكون الرواية مرسلة ، لسقوط الوسطة المجهول حالها بينه وبين الإمام عليه السلام .

٣ - لو كان المراد هو الإمام الجواد عليه السلام - لأنه من أصحابه - لما جاءت الرواية - كما في (الكافي) - بلفظ « رواه عن أبي جعفر » الظاهر في النقل مع الوسطة ، وإلا فلا حاجة إلى هذا اللفظ ، كما هو الحال في سائر

(١) وسائل الشيعة ١٤ : ٣٠٥ . الباب ١٤ من أبواب ما يحرم بالرضاع .

الروايات المسندة .

٤ - كلمة « قيل له » ظاهرة في عدم سماع ابن مهزيار من الإمام عليه السلام ، وإلا لقال : عن أبي جعفر .

ويمكن الذبّ عن الرواية بالجواب عن كلّ ذلك :

أما عن الأول ، فإنّ التقييد بـ « الثاني » متى كان المقصود من أبي جعفر هو الإمام الجواد عليه السلام ، إنما جاء في الأعصار المتأخّرة ، أمّا لزوم ذلك على الرّواة أنفسهم ، فلا دليل عليه .

وأما عن الثاني - وهو اتقن الوجوه - فإن ابن شبرمة ، المتوفى سنة ١٤٤ ، وإن كان معاصراً للصادقين عليهما السلام ، إلا أنه كان من القضاة الكبار ، وله تلامذة ، فما المانع من أن يقال في مجلس الإمام الجواد عليه السلام : قال ابن شبرمة كذا ... ؟ لقد ظنّ الشهيد الثاني قدس سرّه ومن تبعه أن هذه الكلمة تعني حضور ابن شبرمة في المجلس وتكلّمه عند الإمام ... بل الظاهر : وقوع القضيّة في زمن ابن شبرمة ، ثمّ السؤال عنها وعن رأيه فيها من الإمام الجواد عليه السلام الذي قال في الجواب : أخطأ ابن شبرمة ...

وأما عن الثالث - وهو الذي اعتمده في (المحاضرات) - فإن ظهور « روى » في النقل مع الوسطة أول الكلام ، أمّا لغةً فواضح ، وأمّا اصطلاحاً ، فإنّ عدم قولهم « روى فلان » في مورد النقل بلا واسطة ، لا يكفي لأنّ يحمل ذلك على النقل مع الوسطة ... هذا أولاً .

وثانياً : هذه الرواية في نقل صاحب (الوسائل) بلفظ « عن أبي جعفر » إلا أن يدعى التعارض بين النقلين ، فيكون المقدّم لفظ الكافي ، لأصالة عدم الزيادة .

وثالثاً : قد وجدنا في أخبار الشيخ طاب ثراه أنه قد يروي الخبر المسند بلفظ « روى » ... قال رحمه الله : « فأما الذي رواه علي بن الحسن ، عن محمد بن الحسن ، عن محمد بن أبي عمير ، عن بعض أصحابنا ، رواه عن أبي عبدالله عليه السلام ... »^(١) ثم إنّه قد أورد نفس هذا السند بلا كلمة « رواه » فقال : « علي ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبد الله عليه السلام ... »^(٢) .

وتلخص : إن كلمة « رواه » لا تنافي الاتصال .

وأما عن الرابع ، فالجواب واضح ، بأن يكون ابن مهزيار حاضراً ، وقد سأل أحد الحضور الإمام عليه السلام عن المسألة ، ونظائره كثيرة جداً .

الثاني : الضعف بـ « صالح بن أبي حمّاد » ، فقد قال النجاشي : يعرف وينكر ، وعن ابن الغضائري : ضعيف ، وتوقف فيه العلامة .

وقد ذكرت وجوه للاعتماد عليه :

١ - رواية أجلاء الأصحاب عنه .

٢ - عدم استثناء ابن الوليد والصدوق له من مشايخ محمد بن أحمد بن يحيى ، فقد روى الصدوق عن محمد بن أحمد بن يحيى عن صالح بن أبي حمّاد ، في كتاب (عيون أخبار الرضا) ، فهو مقبول لدى ابن الوليد والصدوق تبعاً له . وقد اعتمد الوحيد البهبهاني هذا الوجه .

٣ - إنه من رجال تفسير القمّي .

٤ - في الكشي عن علي بن محمد بن قتيبة : أن الفضل بن شاذان كان

(١) تهذيب الأخبار ٣١٦٧ ، الباب ٢٧ ، رقم : ١٤ .

(٢) تهذيب الأخبار ٣٣٦٧ ، الباب ٣٠ ، رقم : ٧ .

يرتضية ويمدحه^(١) .

قال شيخنا : وأقواها هو الوجه الرابع ، لكنّ الإعتماد عليه مشكل :
أما من جهة السند ، ففيه : علي بن محمد بن قتيبة ، ولم يرد في حقه
توثيق ... إلا أن يدفع ذلك باعتماد الكشي عليه وكثرة النقل عنه ، وقد قال
الشهيد في (الذكري)^(٢) في رجلٍ : إنه وإن لم يرد فيه توثيق ، فإن نقل الكشي
عنه يفيد الإعتماد عليه .

وأما من جهة المدلول ، فإن ارتضاء الفضل له إن كان ارتضاءً لما ينقل
ويرويه ، كان دليلاً على وثاقته عندنا ، لا على مجرد الحسن ، خلافاً لعلماء
الرجال ، لكنّ من المحتمل أن يكون ارتضاءً منه لعقائده ، بأن يراه مستقيم
العقيدة ، أو يكون ارتضاءً منه لعقله ، في قبّال عدم ارتضائه لأبي سعيد سهل
ابن زياد الأدمي لكونه أحمق كما قال ، وإذا جاء الإحتمال وقع الإجمال وبطل
الإستدلال .

وبعد ، فإنّ المشهور بين الأصحاب - كما في (الرياض)^(٣) هو القول
بعدم الحرمة ، وعليه الكليني والإسكافي والشيخ ، ولاخلاف من المتقدمين إلا
من ابن إدريس ، بل في (الشرائع) نسبة القول بالحرمة إلى « القليل »^(٤) ،
فالشهرة مطابقة للرواية ، لكنّ دعوى انجبار ضعفها بعمل المشهور مردودة من
جهة الكبرى والصغرى .

(١) رجال الكشي : ٤٧٣ ط الأعلمي .

(٢) قال في الذكري ١٠٨/٤ ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام : « الحكم ذكره الكشي ولم يعرض له
بذم » ، وهو : الحكم بن مسكين وانظر : اختيار معرفة الرجال ، بتعليق السيد الداماد ٧٥٨/٢ .

(٣) رياض المسائل ٩٢/٢ ط القديمة .

(٤) شرائع الاسلام ٢٨٦٢ ط البقال .

هذا تمام الكلام في الاستدلال بالخبر للقول بعدم الحرمة في الكبيرة الثانية .

ويبقى الاستدلال بمقتضى القاعدة من كلا الطرفين .

الكلام في حكم الكبيرة الأولى

وقد تقدّم أن ظاهر الأصحاب هو التسالم على حرمتها ، بل هو صريح الفخر رحمه الله ، وقد أذعن صاحب الجواهر^(١) وغيره بهذا الإجماع ، ولم ينقل الخلاف إلا عن ابن إدريس .

وقد تنظر الاستاذ دام بقاءه في ذلك لوجود شبهة انقضاء المبدء فيها ، كالكبيرة الثانية بلا فرق ، ثم أوضح ذلك بالتحقيق في مدارك هذه الفتوى بأنه :

١- رواية ابن مهزيار

إن كان الدليل هو رواية علي بن مهزيار المتقدمة سابقاً ، فقد عرفت حالها سنداً .

٢- صدق ﴿ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ ﴾

وإن كان دعوى صدق قوله تعالى ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ... أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ ﴾^(٢) عليها ، فهو أول الكلام ، وذلك لعدم الريب في أن « الأمية » و « البتية » متضايقتان ، والمتضائفتان متكافئتان قوةً وفعلاً . ولا ريب أيضاً في أن « البتية » و « الزوجية » متضادتان ، وبالنظر إلى هاتين المقدمتين : إنه إذا استكملت شرائط الرضاع وتحققت « الأمية » للكبيرة ، تحققت « البتية » للصغيرة بملاك التضايق ، وحينئذٍ ترتفع « الزوجية » بملاك التضاد ، فتكون هذه المرأة « أمّاً »

(١) جواهر الكلام ٣٣١/٢٩ .

(٢) سورة النساء : ٢٣ .

لمن كانت « زوجة » ، فإن قلنا : بأن المشتق حقيقة في الأعم تمّ الإستدلال بالآية ، لعدم الشك في الصدق ، وإن قلنا : بأنه حقيقة في خصوص المتلبس ومجازاً في من انقضى عنه ، فإن أصالة الحقيقة تقتضي عدم الحرمة ، لانقضاء المبدء .

فلا فرق بين الكبيرتين ، إلا من جهة طول الفاصل الزمني وقصره ، ففي الكبيرة الثانية خرجت الصغيرة عن الزوجية من زمان سابق ، أما في الأولى فبعد زمن قصير .

وجوه التخلّص من الإشكال

وقد ذكرت وجوه للتخلّص من هذا الإشكال ، وتوجيه قول الأصحاب بحرمة الأولى على القاعدة :

الوجه الأول

إنه وإن لم تكن الكبيرة الأولى « أمّ زوجة » الرجل ، من الناحية العقلية ، للبرهان المتقدم ، إلا أنه يصدق عليها العنوان المذكور عرفاً ، والمناطق في الأحكام الشرعية هو الصدق العرفي .

ذكره جماعة ، منهم صاحب (الجواهر) ، ونقله المحقق الخراساني صاحب (الكفاية) في رسالته (في الرضاع) ، ثم أمر بالتأمل .

قال الاستاذ : وجه التأمل هو عدم وضوح كون هذا الصدق العرفي حقيقة عرفية ، فلعلهم يطلقون عليها العنوان المذكور من باب المسامحة ، فيكون مجازاً ، ومجرد هذا الشك كاف .

الوجه الثاني

إنه لا ريب في أنّ الأمومة والبتية مزيلة للزوجية ، فزوال الزوجية معلول

لوصفي الأمومة والبتية، وكل معلول متأخر رتبة عن العلة، فلا بد وأن يفرض وصف الزوجية مع الوصفين في رتبة واحدة حتى يمكن عروض الإزالة مستنداً إلى وصف البتية على الزوجية، فالزوجية مع الأمومة والبتية مفروضة كلها في مرتبة واحدة، وعليه، فإنه تنصف الام المرضعة في هذه المرتبة بأم الزوجة، فالنزاع يختص بالزوجة الثانية دون الاولى .

قاله السيد البروجردي طاب ثراه^(١) .

وقال شيخنا: هذا خير ما قيل في المقام، وحاصله: إن الكبيرة الاولى أم الزوجة حقيقة، ومتلبسة بالمبدء، غاية الأمر أن اجتماع الأمية مع الزوجية كان في الرتبة لا في الزمان .

مناقشة المحاضرات

وناقشه في (المحاضرات)^(٢) بأن الاتحاد الرتبي بين الشيتين أو اختلافهما في المرتبة لا يكون بلا ملاك، أما بين « البتية » و « ارتفاع الزوجية » فالملاك للتقدم والتأخر الرتبي موجود، لأن « البتية » علة زوال « الزوجية » ومن المعلوم تقدم العلة على المعلول، فلا إشكال في تقدم البتية على عدم الزوجية، أما تقدم « الأمية » على « عدم الزوجية » فلا ملاك له، لعدم العلية، فلا يتم القول بكون « الأمية » و « الزوجية » في مرتبة واحدة .

وهذا نظير: أن وجود العلة متقدم في الرتبة على وجود المعلول، ووجود العلة وعدم وجودها في مرتبة واحدة، لكن عدم العلة غير متقدم في المرتبة على وجود المعلول، إذ التقدم موقوف على الملاك، وليس لعدم العلة ربط بوجود المعلول .

(١) الحجية في الفقه : ٨٠ .

(٢) محاضرات في اصول الفقه ١/٢٣٥ .

نقد المناقشة

وأورد عليه شيخنا دام بقاءه : بأنه لا خلاف في أن الإختلاف في المرتبة يحتاج إلى ملاك ، وهل الإتحاد فيها أيضاً كذلك أو لا ؟ قال المحقق الإصفهاني في (نهاية الدراية) و (الاصول على النهج الحديث) بالأول ، وقال السيد الخوئي في حاشية (أجود التقريرات) بالثاني ، وعلى هذا المبنى نقول : إذا كان عدم الملاك الموجب للإختلاف في الرتبة - كأن لا تكون بين الشيتين نسبة العلية والمعلوية ، ولا يكون أحدهما موضوعاً والآخر محمولاً له كافياً للإتحاد الرتبي بينهما ، لم يكن وجه لإشكاله على التقريب المذكور ، لأن « الامومة » و « الزوجية » لما لم يكن ملاك الإختلاف الرتبي بينهما ، لعدم كون أحدهما علّة ولا موضوعاً للآخرى ، فهما في مرتبة واحدة ، وحينئذ يمكن اجتماعهما إن دلّ دليل على ذلك ، وأمكن ارتفاع « الزوجية » مع بقاء « الامومة » إن دلّ دليل ، لأن المفروض كونهما في مرتبة واحدة ، وإذا تحققت « الامية » و « الزوجية » انطبق دليل الحرمة بلا إشكال .

فما ذكر في (المحاضرات) رداً على الإستدلال غير تام .

الحق في الجواب

بل الحق في الجواب عن الإستدلال : أنه مبني على أن « البتية » علّة لعدم « الزوجية » وهذا باطل ، لأن « البتية » و « الزوجية » ضدان ، ولا تعقل العلية والمعلوية بين الضدين ، ولا يمكن أن يكون أحدهما علّة لارتفاع الآخر ، بل العلة هنا هي الرضاع ، والبتية وارتفاع الزوجية كلاهما معلولان للرضاع ، فهو العلة لصيرورة الصغيرة بنتاً للرجل ، ولارتفاع الزوجية بينه وبين المرضعة لها ... فما أسس عليه الإستدلال باطل ، وبذلك يبطل البناء .

وهذا الإيراد يتوجه على (المحاضرات) أيضاً ، لأن ظاهره التسليم بهذه العلية والمعلولة .

الوجه الثالث

إن قوله تعالى : ﴿ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ ﴾ ظاهر في « أمّ الزوجة » بالفعل ظهوراً إطلاقياً لا وضعياً ، لأن الدلالة على الفعلية إنما جاءت من ناحية الإضافة ، وهي ليس موضوعةً للتلبس الفعلي ، فعند الإطلاق وعدم القرينة يحمل الكلام على الفعلية .

إلا أن المراد هنا هو الأعم من الفعلي قطعاً ، لقرينة السياق ، فإن قوله تعالى : ﴿ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ ﴾ ورد في سياق قوله ﴿ وَرَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ ﴾ ومن المسلم به أن المراد من « الربيبة » هنا هو الأعم من بنت الزوجة الفعلية المدخول بها ، والتي انسلخت عنها الزوجية ، ومقتضى وحدة السياق إرادة الأعم في طرف ﴿ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ ﴾ فتندرج الكبيرة تحت هذا العنوان ، فتحرم على الزوج .

أقول :

هنا بحثان ، أحدهما صفروي والآخر كبروي .

أما البحث الصفروي ، فقد زعم بعضهم عدم وجود السياق هنا ، بدليل أن حرمة الربيبة إنما ثبتت بدليل خارج .

قال شيخنا : وفيه : أنه قد ورد في الصحيح أن الإمام عليه السلام قد أخذ بعموم الآية المباركة ، وبذلك تتحقق وحدة السياق ، فعن محمد بن مسلم قال : « سألت أحدهما عليهما السلام عن رجلٍ كانت له جارية فأعتقت ، فتزوجت ، فولدت ، أ يصلح لمولها الأول أن يتزوج ابنتها ؟ قال : لا ، هي

حرام ، وهي ابنته ، والحرّة والمملوكة في هذا سواء .

... وعن صفوان ، عن العلاء بن رزين ، مثله وزاد : « ثم قرأ هذه الآية : ﴿ وَرَبَّائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ ﴾ ... »^(١) .

فقد قرأ عليه السلام الآية للدلالة على أن هذه البنت ربيبة للرجل ، وهي حرام ، وإذا كان المراد من « الربائب » هذا المعنى الواسع ، فكذلك في « أمهات النساء » .

فما ذكره في (المحاضرات) لا يمكن المساعدة عليه .

وأما البحث الكبروي ، وهو في حدّ تأثير وحدة السياق ، وقد اختلفت الأنظار في ذلك ، فقيل : إن أصالة الظهور محكمة في كلّ جملة من الكلام بالاستقلال ، ولا تأثير لوحدة السياق ، فقيام القرينة في جملة على كون المراد فيها هو العموم لا يؤثر في مدلول الجملة الاخرى . وقيل : بأن وحدة السياق من جملة القرائن الموجبة لحمل اللفظ على غير معناه الظاهر فيه . وقيل : بالتفصيل بين الظهور الإطلاقي والظهور الوضعي .

واختار شيخنا دام ظلّه القول الأوّل ، اللهم إلا إذا كان ظهور اللفظ في معناه ظهوراً ، إطلاقياً ، فلكونه أضعف من الظهور الوضعي يسقط بمجرد احتفافه بما يحتمل القرينية ، والسياق إن لم يكن قرينة فإنه يحتمل القرينية ، فالقول الثالث - الذي هو مختار الأكثر - غير بعيد .

وإن مورد البحث من موارد الظهور الإطلاقي ... وعليه ، يلزم الإجمال في « أمهات نسائكم » .

(١) وسائل الشيعة ٤٥٨/٢٠ ، الباب ١٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ، رقم : ٢ .

الوجه الرابع

ما ذكره المحقق النائيني^(١) في توجيه فتوى الفخر بحرمة الثانية ، من أنه يكفي لترتب الحرمة التلبس بعنوان أم الزوجة موجبةً جزئية ، ولا يشترط صيرورتها أم الزوجة بالفعل ، فيكون من قبيل ما نذكره في معنى قوله تعالى : ﴿ لَا يَتَّأَلَّ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾^(٢) من أن مجرد التلبس بالظلم - ولو أنا ما - مانع عن حصول الإمامة .

وهذا الوجه يجري في الكبيرة الاولى أيضاً .
وأورد عليه شيخنا : بأن العناوين المأخوذة في الأدلة ظاهرة في الفعلية ، إلا إذا دلّ الدليل على عدمها ، كما هو الحال في الآية المذكورة ، وسيأتي توضيح ذلك .

الوجه الخامس

ما ذكره المحقق النائيني في توجيه فتوى الفخر أيضاً ، من أنه لو خرجت المرأة عن الزوجية للرجل ثم ولدت بنتاً من غيره ، فلا ريب في حرمة البنت على الزوج الأول ، هذا في البنت بالنسب ، وكذلك الحكم في البنت بالرضاع ، فلو أرضعتها بعد خروجها عن الزوجية كانت البنت محرمة على الزوج ، إذ يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ، وكما أن البنت الرضاعية تحرم ، فكذا أم الزوجة الرضاعية بعد زوال الزوجية ، فإنها تصير أمّاً وتحرم على الرجل .
فأورد عليه شيخنا : بأن حرمة البنت إنما كان بدليل ، بصحيفة محمد ابن مسلم المتقدمة - في الوجه الثالث - فإنها نص في الحكم المذكور ، مضافاً

(١) أجود التقريرات ٨٢/١ .

(٢) سورة البقرة : ١٧٤ .

إلى صحيحة البزنطي الدالة عليه بالإطلاق^(١).

أما بالنسبة إلى « أم الزوجة » فالدليل هو عنوان ﴿ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ ﴾ فيعود البحث والكلام في صدق هذا العنوان على المرأة التي انقضت عنها التلبس بالزوجة ... وهذا هو الفرق .

الوجه السادس

إن الدليل على حرمة الاولى هو النص والإجماع ، واستدلال الفخر بالقاعدة في المشتق يختص بالثانية .

وأورد عليه شيخنا : بعدم النص على حرمة الاولى ، والروايات الواردة في أن رجلاً تزوج جارية فأرضعتها امرأته فسد النكاح^(٢) ، ظاهرة في فساد نكاح الصغيرة دون الكبيرة المرضعة ، ومع التنزل عن هذا ، فإنها تفيد فساد النكاح وانفساخه ، ومدعى الفخر تبعاً لوالده هو الحرمة الأبدية خاصة .
بقي الإستدلال بالجماع ، وهو :

الوجه السابع

فقد ادّعاه الفخر ، وفي (جامع المقاصد) بكلمة « لانزاع »^(٣) وفي (الجواهر)^(٤) : « لا خلاف أجده » بل « الظاهر الإتفاق عليه » .

فالظاهر عدم الإشكال في الصغرى .

إلا أن من المحتمل قوياً استنادهم إلى الآية المباركة ﴿ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ ﴾ . هذا تمام الكلام في الوجوه المستدل بها لحرمة الكبيرة الاولى ، وقد

(١) وسائل الشيعة ٤٥٧/٢٠ ، الباب ١٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ، رقم : ١ .

(٢) وسائل الشيعة ٣٩٩/٢٠ ، الباب ١٠ من أبواب الرضاع .

(٣) جامع المقاصد في شرح القواعد ٢٣٨/١٢ ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام .

(٤) جواهر الكلام ٣٢٩/٢٩ .

ظهر أن أقواها هو الأخير ، لكنَّ شبهة الإستناد باقية .

قال الاستاذ : وحينئذٍ تصل النوبة إلى الإستدلال لعدم الحرمة بقوله تعالى : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ ^(١) فإن مقتضاه - بعد الإجمال في قوله : ﴿ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ ﴾ بالنسبة إلى المورد - وجوب الوفاء بالعقد عليها وبقاء زوجيتها .
فإن نوقش في ذلك ، فمقتضى الإستصحاب بقاء الزوجية ، بناءً على جريانه في الشبهات الحكمية ، إلا أنه ينبغي ملاحظة النسبة بينه وبين عمومات الإحتياط في الفروج ، وبقية الكلام في الفقه ، والله العالم .

٢- هل يجري النزاع في اسم الزمان ؟

ثم إنه - بالنظر إلى ما تقدّم في تحرير محلّ النزاع - يقع الكلام في دخول اسم الزمان في بحث المشتق ، لأن هيئة « مفعول » ليس لها فردان ، أحدهما المتلبس والآخر ما انقضى عنه التلبس ، بل هو بين المتلبس وغير المتلبس أبداً ، لكون الذات فيه - أعني الزمان - متصرّمة لا بقاء لها ، فأَيُّ فعلٍ وقع في أيّ زمانٍ ، فإن ذلك الزمان قد تلبس بذلك الفعل وانصرم معه ، بخلاف « الضارب » و « الناصر » وما شاكل ذلك .

فيكون اسم الزمان خارجاً عن البحث .

الوجوه المذكورة لإدخال اسم الزمان

وقد حاول المحققون إدخال اسم الزمان في محلّ النزاع ، وهذه هي الوجوه التي ذكروها مع التأمل والنظر فيها :

الوجه الأول

إن الهيئة في اسم الزمان موضوعة لمفهوم عام - بناءً على أنّ الموضوع

له هو الأعم من المتلبس وما انقضى عنه - إلا أن هذا المفهوم العام ليس له إلا مصداق واحد ، نظير لفظ « واجب الوجود » فهو غير موضوع للشخص ، بل الموضوع له هو الموجود المستغني عن الغير ، لكن ليس له في الخارج إلا مصداق واحد . ونظير لفظ « الله » بناءً على أنه موضوع لمفهوم المعبود بالحق وليس علماً للذات المقدسة ، ولكن المصداق واحد .

قاله المحقق الخراساني في (الكفاية) .

فقال الاستاذ :

إنه واضح الضعف ، أما أولاً : فلأن لفظ « الواجب » معناه الثابت ، وهو مطلق ، وقد أضيف إلى « الوجود » في « واجب الوجود » فكان معناه : الوجود المستغني عن الغير ، فليس لهيئة الإضافة هذه وضع على حده ، للدلالة على المعنى المذكور ، ولفظ « الله » لا يتأتى فيه بحث المشتق ، وكأنه اختلط عليه هذا اللفظ بلفظ « الإله » ويشهد بذلك التدبر في كلمة « لا إله إلا الله » .

وأما ثانياً : فإن الغرض من الوضع هو التفهيم ، فلو سلمنا أن للفظ « واجب الوجود » وضعاً على حدة ، غير وضع لفظ « الواجب » ولفظة « الوجود » ، كان جائزاً تعلقَ غرض الواضع لأن يفهم بهذا اللفظ - وكذا لفظ « الجلالة » - مفهوماً عاماً ، وإن ثبت بالبرهان العقلي أن لا مصداق له إلا الذات المقدسة ، ولكن وضع « مفعول » للزمان الأعم الجامع بين المتلبس وما انقضى عنه التلبس لغو محض ، ولا يترتب عليه أي أثر عقلائي .

فهذا الوجه لا يرجع إلى محصل .

الوجه الثاني

إنه كما أن « الشهر » و « السنة » وكذا « السبت » و « الأحد » ونحوها

موضوعات لمعاني كَلِيَّة ، فللشهر مصاديق ، وللسبت مصاديق ... وهكذا ، والمصاديق هي التي تتعدَّد ، أمَّا الأسماء هذه فهي موضوعة للمعاني الكَلِيَّة لا لهذه المصاديق ، كذلك الحال في أسماء الزمان ، فهي موضوعة للمعاني الكَلِيَّة الباقية مع زوال الأفراد ، فإن « مقتل الحسين عليه السلام » اسم لليوم العاشر من المحرم ، وعاشر محرَّم غير موضوع لخصوص اليوم الذي وقعت فيه الواقعة ، أي اليوم المتلبَّس بالقتل ، بل هو موضوعٌ لمفهوم باقٍ بعد انقضاء التلبَّس .

قاله المحقق النائيني .

فقال شيخنا دام ظلُّه :

أولاً : إن قياس ما نحن فيه بأسماء كَلِيَّات قطعاً الزمان ، قياس مع الفارق ، فمن الواضح أنَّ الشهر أو السبت ليس اسماً لهذا الشهر أو ذاك ، أو لهذا السبت أو ذاك ، بل اسم للكَلِّي وللطبيعي ، كما هو الحال في وضع « الإنسان » الصادق على « زيد » و « عمرو » وغيرهما ... وكذلك عاشر المحرَّم ...

لكنَّ « مقتل الحسين » اسم للزمان الخاص الذي كان ظرفاً لذلك الوصف ، ولتلك الحصَّة الخاصة من الزمان ، فليس « العاشر من المحرم » هو « مقتل الحسين » .

وثانياً : إن الأوصاف التي هي المبادئ في اسم الزمان ، كالقتل في « المقتل » والبعث في « المبعث » والولادة في « المولد » وأمثال ذلك ، إنما يتحقَّق في الأفراد والمصاديق ، وليس ظرفها هو الكَلِّي ، وإن كان وجوده بوجود الفرد ، وكذلك الأمر في « عاشر محرَّم » فالذي كان ظرفاً للحادثة هو

العاشر من المحرم المتخصص بتلك الخصوصية ، وأما الكلّي بدون التخصص فلا يعقل أن يكون ظرفاً لمكانٍ أو لزمان ، فالقتل قائم بهذه القطعة الخاصة من الزمان ، لا كلّي العاشر من المحرّم ، فإن كان الكلّي باقياً بعد زوال التخصص لزم وجود الكلّي مع زوال الفرد ، وهذه مقالة الرجل الهمداني ، وإن كان موجوداً بوجود الفرد ، والفرد ظرفٌ للواقعة ، فلا محالة تزول الذات بزوال الخصوصية . فالوجه المذكور غير مفيد .

الوجه الثالث

إن الأزمنة والآتات وإن كانت وجوداتٍ متعدّدة متعاقبة متّحدة بالسنخ ، ولكنه حيثما لا يتخلّل بينها سكون ، فالمجموع يعدّ عند العرف موجوداً واحداً مستمراً ، نظير الخطّ الطويل من نقطةٍ إلى نقطةٍ معيّنة ، فهذا الإعتبار يكون أمراً واحداً شخصياً مستمراً من أوّله إلى آخره ، فيصدق عليه كلّما شك فيه : إنه شك في بقاء ما علم بحدوثه ، فيشمّله دليل حرمة النقض .
وحيثنذ ، فبعين هذا الجواب نجيب عن إشكال المقام أيضاً ، حيث أمكن لنا تصوّر أمرٍ قارٍ وحداني ، يتصوّر فيه الإنقضاء ، بمثل البيان المزبور ، وإن بلغ تلك الأفراد المتعاقبة ما بلغ ، إلى انقضاء الدهر .

فإنّ مناط الوجدانيّة حينئذٍ إنما هو بعدم تخلّل السكون ، فيما بين تلك الأفراد ، فما لم يتخلّل عدّمٌ بينها يكون المجموع موجوداً واحداً شخصياً مستمراً .

نعم ، ذلك إنما هو فيما إذا لم تكن تلك القطعات المتعاقبة من الزمان مأخوذةً موضوعاً للأثر في لسان الدليل ، معنونةً بعنوانٍ خاص ، كالسنة والشهر واليوم والساعة ، ونحوها ، وإلا فلا بدّ من لحاظ جهة الوجدانيّة في خصوص

ما عنون بعنوانٍ خاص من القطعات ، فيلاحظ جهة المقتلية مثلاً في السنة أو الشهر أو اليوم أو الساعة ، بجعل مجموع الأناث التي فيما بين طلوع الشمس مثلاً وغروبها أمراً واحداً مستمراً ، فيضاف المقتلية إلى اليوم والشهر والسنة . فتدبر .

قاله المحقق العراقي^(١) .

قال شيخنا دام ظلّه :

أولاً : كيف يعقل الوجودات في الزمان ؟ إن القول بأن للزمان أجزاء ووجودات يستلزم القول بالآن في الخارج ، وبالجزء الذي لا يتجزأ ، وبطلان الجوهر الفرد ، والجزء الذي لا يتجزأ ، ضروري عند أهله ، بل الزمان وجود واحد لكنّه متصرّم في ذاته .

وثانياً : إنّ الزمان وإن كان واحداً ، إلا أن هذه الوحدة لا تنفع في اسم الزمان ، لأنه لو كان الزمان باقياً كما قال ، إمّا عرفاً وإمّا عقلاً ، لعدم تخلل العدم ، كان يومنا هذا مقتل الحسين ، مبعث الرسول ، لأن المفروض بقاء الذات وهو واحد شخصي ، فيلزم صدق هذه العناوين على كلّ يومٍ من الأيام ، وهو باطل ، لما تقدّم من أن « مقتل الحسين » - مثلاً - هو تلك الحصة الخاصة من الزمان ، فالزمان وإن كان واحداً مستمراً ، لكن ليس كلّ قطعة منه يسمّى باسم مقتل الحسين ، ومن الواضح تصرّم تلك القطعة وزوال تلك الحصة ، ولا أثر لوجود أصل الزمان .

وثالثاً : إن في كلامه تناقضاً ، فهو من جهة يقول : الزمان وجودات وأفراد ، ومن جهة أخرى يقول : هو واحد شخصي .
وتلخص : إن هذا الجواب أيضاً غير مفيد .

(١) نهاية الأفكار ١-٢ : ١٢٩ ط جامعة المدرسين .

الوجه الرابع

إن هيئة « مفعل » موضوعة للجامع بين ظرف الزمان وظرف المكان ، فالمقتل وضع للجامع بين زمان القتل ومكان القتل ، وانحصار المفهوم العام بالمصداق الواحد لا ينافي الوضع لذلك المفهوم ولا يضرُّ بصحِّته كما تقدّم ، ومن الواضح أن اسم المكان ينقسم إلى المتلبّس وما انقضى عنه التلبّس ، وبذلك يتمّ دخول « مفعل » في محلّ البحث ومورد النزاع في بحث المشتق . قاله المحقق الإصفهاني ، وتبعه السيد البروجردي ، وهو مختار (المحاضرات)^(١) .

قال الاستاذ دام ظلّه :

إن هذا الوجه يرفع الإشكال ثبوتاً ، لما تقدّم من أن هذا البحث هيوي لا مادّي ، فإذا كانت هيئة « مفعل » موضوعة لوعاء الفعل ، الأعمّ من الزمان والمكان ، لا لخصوص الزمان وللمكان المتلبس بالمبدء والمنقضي عنه التلبس ، وإن لم يكن للزمان ذلك ، صحّ أن يجري النزاع في تلك الهيئة كسائر الهيئات المطروحة في البحث .

ردّ الايراد الثبوتي

وما قيل : من أنّ مفهوم اسم الزمان ليس ظرفاً لوقوع الفعل ووعاء له في الخارج ، بل الزمان أمر ينتزع أو يتولّد من تصرّم الطبيعة وتجدّدها ، كما حقّق في محلّه ، فقد أجاب عنه شيخنا دام بقاه فقال :

إنّ ما ذكره في حقيقة الزمان يبتني على قول أصحاب الحركة الجوهرية من أنه مقدار تجدّد طبيعة الفلك ، لكن دعوى تولّده بمعنى كون نسبة الحركة

(١) محاضرات في اصول الفقه ٢٤٥/١ .

إلى الزمان نسبة العلة إلى المعلول ، باطلة قطعاً ، لعدم تولّد شيء في الخارج اسمه الزمان من الحركة والتجدّد . وأمّا دعوى كونه متزّعاً - والأمر الإنتزاعي عبارة عن الحيثية الوجودية لما كان له مطابق في عالم الأين ، كالفوقية ، إذ أنها حيثية موجودة بوجود ذات ، وليس لها وجود في قبالتها ، نعم هي مغايرة مفهوماً لذات الفوق كالسقف مثلاً ، وقد حقق المحقق الإصفهاني هذا المطلب في (رسالة الحق)^(١) فيردّها :

إنه قد وقع الإتفاق على أنّ الزمان مقدار الحركة القطعية ، وعلى أنه يقبل القسمة إلى أقسام كثيرة ، من السنة والشهر واليوم والساعة ، وأن لكل واحد من الأقسام أقساماً ، فهذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فقد اتّفقوا على أنّ تجدّد الطبيعة أمر بسيط ، وانتزاع المركّب من البسيط محال .
هذا كلّ من الناحية العقلية .

وأما من الناحية العرفية ، ومن المعلوم أن بحثنا عرفي لا فلسفي ، فإن أهل العرف يرون الزمان ظرفاً للزمانيات ، وتشهد بذلك إطلاقاتهم في الكلمات الفصيحة ، حيث يجعلون الزمان ظرفاً للحادثة كما يجعلون المكان ظرف لها ، وقال ابن مالك في (ألفتيه) :

« الظرف وقت أو مكان ... » .

ثم إن مرادنا من « الذات » المأخوذة في المشتق هو الذات المبهمة من جميع الجهات إلا من حيثية انتساب المبدء إليها ، فعندما نقول « المفتاح » فالذات المأخوذة فيه مبهمة من جميع الجهات إلا من جهة نسبة الفتح ، ولذا ينطبق هذا العنوان على تلك الآلة ، سواء كانت من حديد أو خشب أو غيرها ،

(١) حاشية المكاسب ٢٦١-٢٧ .

وكذا على من فتح عقدة أو حل مشكلة . وعندما نقول « الحادث » فالذات المأخوذة فيه مفهوم مبهم من جميع الجهات إلا من جهة نسبة الحدوث إليها ، فهي حادثة سواء كانت عقلاً أو إنساناً أو ناراً أو بياضاً ... فإن صدق الحادث على كل واحدٍ من ذلك حقيقي .

فظهر أن لا محذور من أخذ مفهوم جامع بين الزمان والمكان ، بأن يكون الموضوع له « المفعول » هو « ما وقع فيه الفعل » ويكون المصداق تارة هو الزمان وليس له ما انقضى عنه التلبس ، واخرى المكان ، وله المتلبس وما انقضى عنه التلبس بالمبدء .

فما ذهب إليه المحقق الإصفهاني وأتباعه سالم عن الإشكال الثبوتي .

ورود الإيراد الاثباتي

إلا أنه ممنوع إثباتاً ، لعدم الدليل على ماذكروه ، إذ لا نص عليه من أئمة اللغة . إن كان قولهم مثبتاً للوضع - ولا أن علام الحقيقة كالتبادر قائمة عليه . وعلى الجملة ، فلا دليل على أن هيئة « مفعول » موضوعة للزمان والمكان معاً بنحو الإشتراك المعنوي .

فهذا الوجه أيضاً لا يرفع الإشكال .

وتلخص : إن اسم الزمان خارج عن البحث .

٣- هل يجري النزاع في الأفعال والمصادر المزيدة ؟

ووقع الكلام أيضاً في المصادر المزيدة والأفعال .

فصرح المحقق الخراساني بعدم جريان البحث فيهما وقال : بأن المصادر المزيد فيها - كالمجردة - مدلولها عبارة عما يقوم بالذات ، وأما الأفعال فتدل على النسب الخاصة ، من النسبة القيامية والحلولية والصدورية

والوقوعية ، ولا المادة فيها قابلة للحمل ، ولا الهيئة ، فتكون خارجة عن البحث .

قال شيخنا دام ظله :

ولعل الوجه في تخصيصه البحث بالمصادر المزيد فيها : ما قيل في المجرّد من أنه الأصل في الإشتقاق ، فيكون خروجه تخصصياً ، لأنه إذا كان مبدء الإشتقاق فهو غير مشتق ، ثم إنه أشار إلى المصدر المجرّد أيضاً للدلالة على مسلك التحقيق من أنه أيضاً مشتق ، لأنّ المشتق ما أخذ من المادة البسيطة « ض ، ر ، ب » ونحوه ، وكان تحت هيئة من الهيئات ، والمصدر كذلك ، إذ مدلوله النسبة الناقصة ، وله هيئة .

فالصحيح : إن المصادر مطلقاً مشتقة ، والأصل في الإشتقاق هي تلك الهيئة المجردة عن المادة ، والتي نسبتها إلى المادة نسبة الهيولى إلى الصورة النوعية ، فكما أنّ الهيولى تتخلّى عن صورة لتأخذ صورة اخرى ، فكذلك مادة « ض ، ر ، ب » إذا كانت في هيئة لا يمكن أن تأخذ هيئة اخرى ، فقولهم : المصدر أصل الكلام لا أصل له .

وقد يقال : بأن هيئة اسم المصدر لما كانت لا تدلّ على شيء سوى أنها للتلفظ ، فهي الأصل في الكلام ، بخلاف المصدر فإن له نسبة ناقصة ، فإن لوحظ بحيثيته الصدورية كان مصدراً ، وإن لوحظ بدونها فهو اسم مصدر ، ويقابلهما الفعل ، فإنّ هيئته تامة يصحّ السكوت عليها ، والمدلول فيه هو النسبة التامة .

وأما الإستدلال على خروج الأفعال بأنها مشتملة على النسبة الصدورية والحلولية ، فهي غير قابلة للحمل ، فينقض بهيئة اسم الفاعل مثل « ضارب »

الذي نسبته صدوريّة ، و « حلو » الذي نسبته حلوليّة ، بل التحقيق أن المناط هو الصلاحيّة للاتحاد مع الذات ، وهذا موجود في سائر المشتقات غير المصادر والأفعال .

هل في الفعل دلالة على الزمان ؟

المشهور بين النحاة ذلك ، وقد نصّ صاحب (الكفاية) وجماعة على أنه اشتباه ، لأنه لا بدّ لكلّ مدلولٍ من دالٍّ يدلّ عليه ، والأفعال ليست إلاّ الموادّ والهيئات ، أمّا المادّة فتدلّ على الحدث فقط ، وأمّا الهيئة فهي عبارة عن معنىٍ حرفي ، وهو واقع النسبة الخاصّة ، فلا دالّ على دخول الزمان في مداليل الأفعال .

وربما يقال : بأن الزمان مدلولٌ التزامي للفعل ، لا مطابقٍ وتضمّني . وفيه : إن الأفعال تستعمل في موارد كثيرة لا تلازم لها مع الزمان ولا تقارن ، ففي قولنا « مضى الزمان » مثلاً لا توجد ملازمة ومقارنة بين الماضي والزمان .

وأيضاً : لا ريب في إطلاق هذه الهيئات على الله وعلى المجرّدات ، فنقول : « علم الله » ، وعلم الله سبحانه فوق الزمان ، والمجرّد لا زمان فيه . فإمّا أن يلتزم بالمجاز في جميع هذه الإستعمالات ، لكنّها من فعل الإنسان ، وهو لا يرى - بالوجدان - فرقاً في الإستعمال والإسناد بين « علم الله » و « علم زيد » ، فلا وجه للإلتزام بالمجاز ، ولا دليل على الدلالة الإلتزامية بل الدليل دالّ على عدمها .

وعلى الجملة ، فإن هذه الصيغ تستعمل في جملٍ لا دخل للزمان في معانيها ، وليس في استعمالها فيها آية عناية .

وكلّ ذلك دليلٌ على بطلان ما اشتهر على ألسنة النحاة .

الإشكال المهم

لكنّ الإشكال المهمّ - وقد أشار إليه في (الكفاية) أيضاً - هو وجود الفرق الواضح بين الفعل الماضي والفعل المضارع ، فإنّ مدلول الأوّل مشتمل على قبليّة ، ومدلول الثاني مشتمل على بعديّة ، لأنّه إنّ كان موضوعاً للحال والمستقبل معاً ، فمدلوله ما يقابل البعديّة ، وإن كان موضوعاً للمستقبل فقط ، ففيه دلالة على البعديّة .

وهذا كاف لإثبات دلالة الأفعال على الزّمان ... فما هو الجواب ؟

الأجوبة عن الإشكال

١ - أجب في (الكفاية) بأنّه لا يبعد أنّ يكون لكلّ من الماضي والمضارع بحسب المعنى خصوصيّة اخرى توجب الدلالة على المضيّ في الماضي ، وعلى الحال والإستقبال في المضارع .

لكنّ ما المراد من الخصوصيّة ؟

ذكر السيد الحكيم^(١) ما حاصله : أنّها خروج المبدء من القوّة إلى الفعل في هيئة الفعل الماضي ، وعدم خروجه في هيئة الفعل المضارع .

وهذا يرجع إلى ما ذكره المحقق المشكيني من أنّ هيئة الماضي موضوعة للنسبة التحقّيقية ، وهيئة المضارع موضوعة للنسبة التوقّيعيّة . فهذه هي الخصوصيّة في كلّ منهما .

وهذا الجواب - كما ذكر شيخنا دام ظلّه - إنّما يفيد في الزمانيات فقط ، وفيها يتصوّر القوّة والفعل ، أما بالنسبة إلى ذات الباري سبحانه ، وكذا سائر المجرّدات ، فلا يعقل الخروج من القوّة إلى الفعل ، إذ المجرّد حقيقته الفعل

(١) حقائق الاصول ١٠٢/١ ط البصيرتي .

ولا تشوبها القوّة أصلاً ، فما ذكرنا في توجيه جواب المحقق الخراساني يستلزم الإلتزام بالمجاز في جميع موارد إطلاق صيغ الماضي والمضارع في كافّة المجزّئات . وهذا هو المحذور المتوجّه على كلام النحاة .

٢ - وأجاب في (نهاية الدراية)^(١) أمّا بالنسبة إلى الزمان والزمانيات ، فإنّ هيئة الماضي موضوعة للنسبة المتّصّفة بالتقدّم ، وهيئة المضارع موضوعة للنسبة المتّصّفة بالحاليّة أو المستقبلية ، والتقدّم والتأخّر في الزمانيات يكون بالعرض ، وفي نفس الزمان بالذات ، وقولنا : مضى الزمان الفلاني ، ويأتي الزمان الفلاني ونحو ذلك ، كلّ حمل حقيقي وليس بمجاز أصلاً .

وأما بالنسبة إلى ذات البارئ سبحانه ، فإن إطلاق الماضي والمضارع إنّما هو من جهة أن معيّة الحق سبحانه مع الموجودات معيّة القيومية ، وهذه المعيّة مع الموجود السابق سابقة ، ومع اللاحق لاحقة ، فالسبّوق واللّحوق غير مضافين إليه تعالى ، بل هما مضافان إلى ما يقوم به ، فكان إطلاق الماضي والمضارع بالنسبة إليه بلحاظ هذا السبّوق واللّحوق .

وأورد عليه شيخنا : بأننا لمّا نقول « علم الله » و « يعلم الله » ونحو ذلك ، نستعمل الهيئة في نفس الذات المقدّسة ، لا في السابق أو اللاحق الذي كان مع الله ، فلا مناص له إلّا الإلتزام بالمجاز والعناية ، وهو كَرّ على ما فرّ منه .

٣ - وأجاب في (درر الاصول)^(٢) بما حاصله :

أولاً : إن الفعل الماضي موضوع لمضيّ المادّة التي تحت هيئة الماضي ، بالنسبة إلى حال الإطلاق ، بدليل قولهم : مضى الزمان .

(١) نهاية الدراية ١٨١/١ .

(٢) درر الاصول ٦٠/١ ط جامعة المدرّسين .

وفيه : إن « مضي » فعل ماضٍ ، والمبدء فيه : « م ، ض ، ي » فإذا كانت الهيئة في الماضي دالةً على المضي ، كان الكلام : مضي المضي ، وهذا غلط .
 وثانياً : إن الفعل المضارع موضوع للمستقبل ولا دلالة له على الحال .
 وفيه : إن لازم هذا الكلام الإلتزام بالمجاز في قوله تعالى : ﴿ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا ﴾ ^(١) وقوله : ﴿ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ ^(٢) ونحوهما من الآيات وغيرها المراد فيها الحال لا المستقبل .
 على أن ما ذكره خلاف المشهور من أن المضارع موضوع للجامع بين الحال والمستقبل .

٤ - وأجاب في (المحاضرات) ^(٣) بأن مدلول هيئة الفعل الماضي هو قصد المتكلم وقوع المادة في الزمان السابق على التكلم ، ومدلول هيئة الفعل المضارع قصده وقوعها بعد زمان التكلم ، اللهم إلا إذا قامت قرينة على الخلاف ... فليس معنى الهيئة وقوع المادة قبل زمان التكلم أو بعده ، نعم ، في الزمانيات لا بد من وقوع المادة قبله أو بعده ، لكن هذا من لوازم الموجودات الزمانية ، وليس مدلول الهيئة . وعلى ذلك ، فليس مدلول قول القائل « علم الله » مثلاً تحقّق علمه سبحانه قبل زمان التكلم ، بل إخبار المتكلم عن قصده علم الله قبل زمان تكلمه ، بدهاة أن علمه تعالى لا ينقسم إلى قبل وبعد زمان التكلم .

وأورد شيخنا دام ظلّه على هذا الجواب : بأنه يتنى على مسلك صاحبه في المعنى الحرفي ، من أن الحروف - وكذا الهيئات - موضوعة لإيجاد

(١) سورة سبأ : ٢ .

(٢) سورة التغابن : ٤ .

(٣) محاضرات في اصول الفقه ٢٤٧/١ .

التضييقات في المعاني الاسمية ، فإذا أخبر المتكلم عن علم الله سبحانه وقصد تضييق إخباره أبرز قصده بهيئة الفعل الماضي أو بهيئة الفعل المضارع ... وقد تقدّم الكلام على هذا القول في محلّه ، لكن الإشكال هنا هو : إنه لا ريب أن معاني الهيئات معانٍ حرفيّة ، والمعاني الحرفيّة - تختلف سنخاً وجوهرأ عن المعاني الاسميّة - وإن اختلفوا في كيفية هذا الاختلاف وحقيقته - وعليه ، فلا يعقل أن يكون « القصد » هو المعنى الذي تدلّ عليه الهيئة ، لأنه - أي القصد - معنى اسمي ، كما لا يخفى .

المختار في الجواب لدى الشيخ الاستاذ

وبعد أن فرغ شيخنا دام ظلّه من تحقيق الوجوه التي ذكرها الأعلام ، أفاد بلحاظها وبالنظر إلى كلام النحاة :

إن هيئة الماضي موضوعة للنسبة الموصوفة بالتقدّم على زمان النطق ، وهيئة المضارع موضوعة للنسبة الموصوفة بالتأخر عنه ، من غير دخلٍ للتقدّم والتأخر في مفهوميهما ، فمفهوم « علم » ليس إلا المعنى الذي هو مدلول المادّة ، أمّا كونه « في الزمان الماضي » فهذه ضميمة من عندنا ، نعم ، هذا العلم يقع مقترناً بذاك الزمان ، أو مقترناً مع زمان الحال أو المستقبل في « يعلم » .

فليس في مفهوم الفعل والهيئة الموصوفة له الدلالة على الزمان ، ولا الخروج من القوّة إلى الفعل ، أو العدم إلى الوجود ، وإنما المدلول مجرد تحقّق المادّة قبل أو بعد زمان النطق ، وهذه هي الخصوصية المشار إليها في كلام (الكفاية) ... ومن هنا صحّ قولنا علم الله ، يعلم الله ، إذ ليس المعنى إلا وجود علمه تعالى قبل وفي الحال والمستقبل .

نعم ، لازم ذلك في الماديات مثل « وجد زيد » ، و « يوجد زيد » هو الخروج من القوة إلى الفعل ، ومن العدم إلى الوجود ، وهذا لا ينافي ما ذكرناه في المفهوم الموضوع له الهيئة .

كما أن « الإقتران » بالزمان أمرٌ ، وكون الزمان دخيلاً في المعنى أمرٌ آخر ، وقد جاء في كلام ابن الحاجب ونجم الأئمة الرضوي الإسترابادي وغيرهما أن الفعل كلمة مدلولها الحدث المقترن بأحد الأزمنة الثلاثة ، وهكذا جاء في كلام ابن هشام ، إلا أنه خالف فقال كبعضهم في (شذور الذهب)^(١) بدلالة الفعل على الزمان ، ولذا ورد الإشكال .

والحاصل : إن الوقوع في الزمان والإقتران به في الوجود يعتبر قيداً للمفهوم وليس جزءاً له ، فصح إطلاق الهيئة في الزمانيات ، وفي المجردات ، وبالنسبة إلى الباري سبحانه وتعالى ، فتدبر .

٤- هل يجري النزاع في اسم الآلة واسم المفعول ؟

قد عرفت موضع النزاع في بحث المشتق ، وأنه بحثٌ هيوي وليس بمادّي ، فلا دخل لاختلاف المواد فيه ، من كون المبدء أمراً فعلياً ، أو أمراً شائئياً ، أو ملكةً من الملكات ، أو حرفةً من الحرف .

ففي مثل « القيام » يكون التلبس هو التلبس الفعلي بالمبدء ، فإذا انقضت الفعلية فقد انقضت عنه المبدء .

وفي مثل « المجتهد » يتحقق التلبس بتحقيق الملكة ، ويكون انقضاؤه بانقضاء الملكة ، ولذا يصح إطلاق المجتهد على صاحب الملكة وإن كان في حال النوم مثلاً .

(١) شرح الكافية : ٢١٨ ط القديمة .

وفي مثل « البقال » كذلك .

وكذلك الكلام في مثل « المفتاح » ونحوه من أسماء الآلات ، فإن هيئة « المِفْعَال » دالة على التلبس حقيقةً ، لأن المناط في مثله هو التلبس بالشأنيّة للفتح في « المفتاح » وللكنس في « الممكنة » مثلاً ... وهكذا ، لا التلبس بالفتح والكنس فعلاً ، فأسماء الآلات داخله في البحث ، لانطباق الضابط عليها ، خلافاً لمن استشكل في ذلك .

كما أن استدلال المحقق النائيني على خروج « اسم المفعول » بأنه موضوع لمن وقعت عليه المادّة ، ومن وقع عليه المادّة لا ينقلب عمّا هو عليه ، فلا مصداقية لـ « من انقضى عنه التلبس بالمبدء » فيه ، فلا يشمل الضابط ، مردود :

أما نقضاً ، فباسم الفاعل ، فهو موضوع لمن صدر منه المبدء ، ومن صدر منه المبدء لا ينقلب عمّا هو عليه ، وقد وافق على دخوله في البحث .
وأما حلاً ، فبأن البحث هو : هل هذه الهيئة موضوعة لتلك الذات في حال وقوع المادّة عليها فقط ، أو هي موضوعة لها بصرف أنها تلبست بذلك وانقضى عنها ، كما أن اسم الفاعل كذلك ؟

المقدمة الثالثة (في المراد من « الحال » في عنوان البحث)

هل أن « الحال » في عنوان البحث في كلام الأعلام - وقولهم : هل المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدء في الحال أو أنه حقيقة في الأعم ؟ - عبارة عن حال التلبس بالمبدء ، أو عبارة عن حال الجري والتطبيق على المصداق الخارجي ، أو عبارة عن حال النطق والنسبة الكلامية ؟

قد كررنا أن هذا البحث مفهومي ، فهو يدور حول أن مفهوم الهيئة هل هو عبارة عن خصوص الحصّة المتلبّسة بالمبدء من الذات أو أنه أعمّ من المتلبّسة والتي انقضت عنها التلبّس ، فهو بحث مفهومي مردّد بين الأقل والأكثر ، أو بين المتباينين .

فالمراد من « الحال » هو حال التلبّس لا محالة ، لا حال النطق ولا حال الحمل والإسناد ، ومما يوضّح أن ليس المراد حال النطق قولنا : زيد كان ضارباً بالأمس وسيكون ضارباً في الغد ، فإنّه إطلاق حقيقي ، مع أنه ليس المراد حال النطق ، كما يوضّح أن المراد ليس حال الإسناد صحّة إطلاق المشتقات في المجرّدات وهي لا موضوع للزمان فيها .

وتلخّص : إن المراد حال التلبّس ، إلا أن فعلية كلّ مادّة بحسبها ، كما ظهر من المقدمة السابقة .

هذا تمام الكلام في المقدمات ...

فما هو مقتضى الأدلّة والاصول ...

مقتضى الأدلة والأصول

في معنى المشتق

ويقع البحث في مقامين :

الأول : في مقتضى الأدلة .

والثاني : في مقتضى الاصول ، بعد اليأس عن الأدلة .

والكلام في المقام الثاني في جهتين :

الاولى : فيما يقتضيه الأصل من الجهة الاصولية ، فيبحث عما هو

مقتضى الأصل في تنقيح وتعيين المفهوم الموضوع له المشتق .

والثانية : فيما يقتضيه الأصل من الجهة الفقهية ، فإن لم يتم أصل يوضح

وينقح الموضوع له ، فما هو الأصل الذي يرجع إليه الفقيه في مقام الفتوى ؟

المقام الثاني

وقد قدّم في (الكفاية) البحث في المقام الثاني ، ونحن أيضاً نتبعه في

ذلك :

تأسيس الأصل من الجهة الاصولية

والأصل في هذه الجهة إما عقلاني وإما تعبدّي ، وهو - على كلّ تقدير -

مفقود ، كما سيأتي ، ولنذكر قبل الورود في بيان ذلك ، ما يلي :

إن المفروض هو الجهل بسعة مفهوم الهيئة وأنه أعمّ من المتلبّس وما

انقضى عنه ، أو ضيقه وأنه خصوص حال التلبّس ، فهل يكون هذا التردّد من

قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر أو من قبيل المتباينين ؟

قالوا : بأنه من قبيل الأوّل .

فقال الاستاذ دام بقاءه : بأنّ النسبة بين العام والخاص ، وكذا المطلق

والمقيّد ، في مرحلة الصّدق على الخارج ، هي النسبة بين الأقل والأكثر ، لأنّ

كلّ خاصّ فهو العام مع خصوصيّة إضافيّة فيه ، كما في اعتق رقبة مؤمنة ، أمّا

النسبة بينهما في مرحلة اللّحاظ والتصوّر فهي التباين ، ومن هنا قال المحقق

الإصفهاني بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل التّضاد ، فهما بحسب

الوجود الخارجي مجتمعان ، أما بحسب اللّحاظ فلا مجتمعان .

وبناءً على هذا ، فلمّا كان بحث المشتق يدور حول المعنى الموضوع له

الهيئة ، وهذا ممّا يتعلّق بمرحلة التّصوّر لا مرحلة الصدق الخارجى ، فالنسبة بين الأخصّ والأعم من قبيل المتباينين .

وفائدة هذا المطلب هي : أنه إن كان من الأقل والأكثر ، فالجامع بين المتلبّس ومن انقضى عنه التلبس ملحوظ لا محالة ، ويرجع الشك حينئذٍ إلى الزائد ، فيكون خصوص التلبس مجرى الأصل ... إلّا أن القوم قالوا بجريان الأصل في كلا الطرفين ، وهذا مما يشهد بكون مورد البحث من المتباينين لا من الأقل والأكثر .

فالبحث من الجهة الاصوليّة شبهة مفهوميّة مردّدة بين متباينين ، لأن كلاً من المتلبّس والأعمّ يلحظ بلحاظٍ مستقل . أمّا من الجهة الفقهيّة ، فشبهة مفهوميّة مردّدة بين الأقل والأكثر ، كما سيأتي .

فهل هناك أصل ليرجع إليه في هذه الجهة ؟ إن صورة المسألة هي : إن المشتق إن كان موضوعاً للأعم فهو مشترك معنوي ، وإن كان موضوعاً لخصوص المتلبّس ، فاستعماله في الأعم مجاز ، فيعود الأمر إلى الدوران بين الإشتراك والمجاز ، فهل من أصلٍ عقلائي ؟

كلّا ، لا يوجد عند العقلاء أصل يرجعون إليه في مثل هذه المسألة ، إلّا أن يقال بأن الغلبة مع الإشتراك ، والشيء يلحق بالأعم الأغلب في السيرة العقلانية .

لكن الغلبة غير ثابتة ، والسيرة غير مسلّمة .

هذا ، بغض النظر عن أنّا بصدد تأسيس الأصل ، والترجيح بالغلبة الذي هو من مرجّحات باب تعارض الأحوال يعدُّ من الأدلّة .

وهل من أصلٍ تعبدي ؟ والمراد أصالة عدم لحاظ الواضع لدى الوضع

خصوص المتلبس وحال التلبس مثلاً ، ولكن فيه :

أولاً : إن موضوع الأثر هو الظهور ، وأما اللحاظ فليس موضوعاً للأثر ، فلا يجري فيه الإستصحاب .

وثانياً : إن إستصحاب عدم لحاظ خصوص المتلبس لازمه لحاظ الأعم منه ومن انقضى عنه التلبس ، فلا يثبت الوضع للأعم إلا على القول بالأصل المثبت .

وثالثاً : إذا كانت أركان الإستصحاب في طرف عدم لحاظ خصوص المتلبس تامةً ، فهي في طرف عدم لحاظ الأعم تامة كذلك ، فيقع التعارض بينهما ويسقطان بالمعارضة .

تأسيس الأصل من الجهة الفقهيّة

أي : إذا لم تفب الأدلة في بحث المشتق لإثبات أحد القولين ، فبأي أصلٍ من الاصول يأخذ الفقيه ؟ وماهي وظيفته بالنسبة إلى المشتق الواقع موضوعاً لحكم من الأحكام الشرعيّة ؟

إن مورد البحث هو الشبهة المفهوميّة ، أي الشبهة الحكميّة الناشئة من إجمال مفهوم موضوع الدليل ، من جهة كونه مشتقاً ، وأنه لا يعلم أنه وضع لخصوص المتلبس بالمبدء أو للأعم منه ومن انقضى عنه ، وله في الفقه أمثلة كثيرة ، كمسألة أم الزوجة التي بحثنا عنها بالتفصيل ، وكمسألة كراهة البول تحت الشجرة المثمرة ، وكمسألة كراهة استعمال الماء المسخن بالشمس ... وغيرها .

لكن المشتق المجمل قد جاء في بعض هذه الموارد موضوعاً للدليل مخصّص لعام ، كما في مثال أم الزوجة ، فإنه موضوع للدليل مخصّص

لعمومات حلية النكاح ، ففي مثل هذا المورد ، إن جاء المخصّص متصلاً بالعام ، فلا ريب في سراية إجماله إلى العام ، وإن جاء منفصلاً ، كما في المثال المذكور ، فإن مقتضى القاعدة هو التمسك بعموم العام بالنسبة إلى الزائد عن القدر المتيقن من المخصّص ، وهو في المثال خصوص المتلبس ، فيبقى العام حجةً بالنسبة إلى الأعم .

إلا أن المهم في المقام هو تأسيس الأصل بالنسبة إلى الموارد التي لا يوجد عام في البين ، أو كان المخصّص متصلاً به ، فما هو الأصل المحكم فيها؟

مثلاً: لو قال المولى : « أكرم العلماء » وشك في مفهوم « العالم » من حيث أنه حقيقة في خصوص المتلبس بالعلم فقط أو في الأعم منه ومن انقضى عنه ، فهنا ثلاثة أقوال :

١ - جريان الإستصحاب في الشبهات المفهومية مطلقاً .

٢ - عدم جريانه كذلك .

٣ - التفصيل بين الموضوع فلا يجري ، والحكم فيجري .

فإن قلنا بجريان الإستصحاب في الشبهات المفهومية ، أمكن إجراؤه في موضوع المثال ، لسبق الإتيان والتلبس بالعلم يقيناً ، ومع الشك في بقاءه يستصحب ، ويترتب عليه الحكم بوجود الإكرام ، فلا تصل النوبة إلى إجراء الإستصحاب في الحكم ، فضلاً عن التمسك بالبراءة أو الإشتغال .

وكذا لو نهى المولى عن هتك العالم ، فشك في بقاء تلبس زيد بالعلم مع اليقين بذلك سابقاً ، فإنه يستصحب بقاء العلم - كما ذكر المحقق الخراساني - ولا يجوز هتكه .

وإن قلنا بعدم جريان الاستصحاب في الشبهة المفهومية إلا في الحكم ، فإنه مع الشك في بقاء الحكم بوجوب الإكرام - بعد اليقين به سابقاً - ، يجري الاستصحاب ، ولا تصل النوبة إلى البراءة أو الإشتغال .

وإن قلنا بعدم جريان الاستصحاب في الشبهة المفهومية مطلقاً ، كما هو المختار - أمّا في الموضوع ، فلأنه يعتبر في الموضوع المستصحب أن يكون ذا أثر شرعي ، والمفاهيم لا أثر لها ، وأمّا في الحكم ، فلأنه يعتبر في الاستصحاب وحدة الموضوع في القضيتين ، وهي هنا مفقودة^(١) . -
فتصل النوبة إلى البراءة أو الإشتغال .

(١) إن المفاهيم - بما هي مفاهيم ومدليل للألفاظ - ليست بموضوعات لأثار شرعية ، فمفهوم « الخمر » ليس بحرام ، بل الحرام هو الخمر الموجود خارجاً ، ومفهوم « الكر » ليس بذئ أثر بل الأثر الشرعي يترتب على المصداق الخارجي ، وحينئذٍ لا بد من توفر أركان الاستصحاب - اليقين السابق والشك اللاحق - في المصداق الخارجي ، وكذا « العالم » في المثال ، فإنه ليس مفهوم هذه اللفظة بما هو موضوعاً للأثر بل واقع العلم ، ومع الشك يدور أمره بين ما انقضى عنه التلبس وهو متف يقيناً ، وبين كونه حقيقة في الأعم فيكون باقياً يقيناً ، فالشك في البقاء منتفٍ ، فلا يجري الاستصحاب في طرف الموضوع .
هذا بالنسبة إلى الموضوع .

وكذلك الحال بالنسبة إلى الحكم . وذلك ، لعدم صدق نقض اليقين بالشك في حال اختلاف موضوع القضية المشكوكة مع موضوع القضية المتيقنة ، فلا بد من وحدة الموضوع ، وهي في الشبهات الحكمية منتفية ، لأن أمر الموضوع فيها يدور بين الزوال تماماً والبقاء يقيناً ، لأن تلك الذات إن كانت متلبسة بالعلم ، فإنه مع زوال التلبس يزول موضوع الاستصحاب ، لأن المفروض كون التلبس جزءاً للموضوع ، وبناء على الأعم يكون الموضوع باقياً يقيناً ، وفي مثله لا يجري الاستصحاب .

وبما ذكرنا يظهر أن الدليل على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية هو قصور المقضي ، أي عدم شمول أدلة الاستصحاب لمثل هذه الشبهات ، لا المعارضة بين استصحاب عدم المجعول واستصحاب عدم الجعل ، لأن التعارض فرع وجود المقضي لشمول الأدلة للطرفين ، وتفصيل الكلام في محله .

وهنا صور :

- ١ - أن يرد الحكم على الموضوع ، وبعد وروده ينقضي المبدء ، كأن يحكم بإكرام العالم العادل ، وتنقضي العدالة عن الذات بعد ثبوت الحكم .
 - ٢ - أن ينقضي المبدء عن الموضوع ، ثم يرد الحكم .
فبناءً على عدم جريان الإستصحاب الحكمي في الشبهات المفهومية ، يكون الأصل الجاري هو البراءة ، لكون المورد - في كلتا الصورتين - من موارد الشك في التكليف الزائد ، لرجوع الشك إلى أصل وجوب الإكرام .
 - ٣ - أن يتوجه الحكم بوجوب الإكرام على عنوان « العالم العادل » ولم يمثل بعد ، فإن امتثل في مورد المتلبس يقيناً سقط التكليف ، وإن أكرم من انقضى عنه التلبس يشك في حصول الإمثال وسقوط التكليف ، وبذلك يتضح أن هذه الصورة من صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، فإن قلنا بالإشتغال ، حكماً بوجوب إكرام خصوص المتلبس ، وبه قال المحقق العراقي ، مع قوله بالبراءة في الصورة الاولى تبعاً لصاحب (الكفاية) ، وفي الثانية بالإستصحاب ، لأنه يرى جريانه في الشبهات المفهومية .
- لكن المختار في دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو البراءة ، إلا أن موارد دوران الأمر كذلك مختلفة ، فتارةً : يكون التكليف غير معلوم تماماً ، كأن يكون الإجماع دليل الوجوب ، وهو دليل لبّي ، فمثله من صغريات دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، والأصل هو البراءة . واخرى : يكون التكليف معلوماً بوجه من الوجوه ، ومعه يصح للمولى الإحتجاج على العبد ، فلا مجال لأصل البراءة ، وموردنا من هذا القبيل ، إذ التكليف معلوم ، والتخيير يعود إلى مقام الإمثال والتطبيق ، ومع الشك في صدق « العالم العادل » على من انقضى عنه التلبس ، لا يجوز الإكتفاء به ، بل المرجح هو الإشتغال .
- هذا تمام الكلام في المقام الثاني .

المقام الأول

والبحث في جهتين كذلك :

١ - جهة الثبوت .

٢ - جهة الإثبات .

ولا يخفى ترتب الجهة الثانية على الأولى ، ضرورة أن البحث عن دلالة الأدلة على كل واحد من القولين ، متفرع على إمكان وضع اللفظ لخصوص المتلبس أو للأعم ، فلو لم يمكن إلا وضعه على هذه الحصّة أو تلك ، لم تصل النوبة إلى البحث الإثباتي ، كما سيّضح .

الجهة الأولى

ذهب المحققان النائيني والإصفهاني إلى عدم إمكان وضع اللفظ للأعم ، وأنه يتعيّن أن يوضع للمتلبس خاصّة :

الإشكال الثبوتي ببيان الميرزا

قال^(١) رحمه الله ، ما ملخصه : إما أن نقول ببساطة المشتق أو نقول

بتركيبه .

أما على الأول ، فلا يمكن الوضع للأعم ، لأن معنى بساطة المشتق أن يكون الموضوع له اللفظ نفس المبدء فقط ، مع لحاظه بنحو الالابشرط ، أي :

(١) أجود التقريرات ١١٢/١ .

حالكونه قابلاً للحمل على الذات والاتحاد معها ، وهو اسم الفاعل واسم المفعول ونحوهما ... لا بنحو البشروط لا ، الذي لا يقبل الحمل والاتحاد مع الذات ، وهو المصدر واسم المصدر ... كاليابض مثلاً إذا لوحظ وجوداً في قبال وجود الذات ، فإنه حينئذ لا يحمل عليها ، فلا يقال : الجدار البياض ، بخلاف ما إذا لوحظ مرتبةً من وجود الجدار ، فيحمل عليه ويتحد معه ويقال : الجدار أبيض .

وعلى الجملة ، فإن القول ببساطة المشتق مع لحاظه لا بشرط ، معناه أن مدلول العالم مثلاً ليس إلا العلم فقط ، وأن الذات غير مأخوذة فيه أصلاً ، فليس هناك من يتلبس بالعلم أو يقضي عنه التلبس ، بل المدلول هو مبدء العلم ، وأمره دائر بين الوجود والعدم .

وعليه ، فاللفظ موضوع للتلبس ، ويستحيل أن يكون موضوعاً لما انقضى عنه التلبس ، فيصير وضع المشتقات كوضع الجوامد ، فإذا زال المبدء لم يبق شيء ، كما لو زالت الإنسانية فلا شيء يصدق عليه عنوان الإنسان ، بل المشتق أسوأ حالاً ، لبقاء المادة بعد زوال الصورة النوعية في الإنسان ، وعدم بقاء شيء بعد زوال المبدء في المشتق ، كما تقدم .

وبما أن الحق عند المحقق الثاني هو بساطة المشتق ، فوضع المشتق للأعم غير ممكن ثبوتاً .

وأما على الثاني ، بأن يقال بتركب المشتق من المبدء والذات المبهمة من جميع الجهات إلا اتصافها بالمبدء ، فكذلك ، لعدم إمكان تصوير الجامع بين المتلبس وما انقضى عنه التلبس غير الزمان ، ولولا أخذه في المشتق لم يتحقق الإنقضاء ، لكن قد تقرر - كما تقدم - أن الزمان غير مأخوذ في

المشتقات ، ولو فرض اشتغال الهيئة على الزمان في الأفعال ، فلا ريب في عدم أخذه في أسماء الأفعال والمفاعيل .

هذا ، ولا يتتقضى هذا الذي ذكره هنا بما تقدّم عنه في مدلول هيئة الفعل الماضي من أنه النسبة التحقّيقية ، وأن هذه النسبة تجمع بين المتلبس وما انتقضى ، فلتكن هي الجامع بين جميع المشتقات . ووجه عدم ورود النقض هو أنه رحمه الله يرى التلازم بين هذه النسبة مع الزمان الماضي في الزمانيات ، فلا معنى لوجودها في اسم الفاعل واسم المفعول ونحوهما .

فظهر عدم إمكان الوضع للأعم ثبوتاً على كلا التقديرين .

الإشكال الثبوتي ببيان المحقق الإصفهاني

أما على القول بالبساطة ، فمطلبه نفس ما ذكره الميرزا ، لكن بتقريب آخر ، قال^(١) :

إنه لا تصوّر البساطة في المشتق - وهو مبنى المحقق الدواني - إلا بأن يلحظ المبدء فيه من شئون الذات وأحد مراتب وجودها - وذلك ما ذكرناه من قبل ، من أن المبدء تارة : يلحظ في قبالة الذات ، فيكون المصدر كالضرب ، ولا يقبل الحمل عليها ، واخرى : يلحظ من شئون الذات وأطوارها ومراتب وجودها فيكون اسم الفاعل كالضارب ، ويقبل الحمل عليها ويتحد معها ، فلا فرق بين « الضرب » و « الضارب » إلا باللحاظ ، فإن لوحظ على النحو الأول فهو المبدء ، وإن لوحظ على النحو الثاني فهو المشتق - وإذا لوحظ كذلك ، دار أمره بين الوجود والعدم ، ولا جامع بينهما ، فلا يمكن وجود الجامع بين المتلبس ومن انتقضى عنه التلبس .

وأما على القول بالتركّب ، فاستدلّاه يختلف عمّا ذكره المحقق النائيني ،

قال :

إنّ مدلول المشتق بناءً عليه إمّا « مَنْ حَصَلَ مِنْهُ الْفِعْلُ » كما عليه العلامة
 في (تهذيب الاصول) ، وإمّا « مَنْ كَانَ لَهُ الْفِعْلُ » كما عليه صاحب
 (الفصول) ، مع إهمال النسبة بين المبدء والذات ، وكيف كان ، فيرد عليه :
 أولاً : إن لازم ذلك صدق المشتق على من سيتلبّس بالمبدء حقيقةً ، لأن
 النسبة المهملة تصدق على الجميع ، مع اتّفاقهم على أنه مجاز وليس بحقيقة .
 وثانياً : إن حقيقة النسبة ليس إلا الخروج من العدم إلى الوجود ، فخروج
 المبدء من العدم إلى الوجود هو النسبة ، وهو عين الفعلية ، فلا يتصوّر وجود
 جامع ولا يعقل الوضع للأعم .

النظر في مناقشة السيّد الخوئي

وقد أجاب في (المحاضرات)^(١) عن استدلال استاذه النائيني ، لأجل
 إثبات الإمكان بناءً على التركّب ، بما حاصله : إنه لا حاجة إلى كون الجامع بين
 المتلبّس ومن انقضى عنه المبدء جامعاً حقيقةً ، ليرد عليه ما ذكر ، بل يكفي
 الجامع الإنتزاعي ، كعنوان « أحدهما » ، فإنه ممكن ، بأن يلحظ الواضع الذات
 المتلبّسة بالمبدء ، والذات التي انقضى عنها المبدء ، ويتنزّع منهما جامعاً هو
 « أحدهما » ويكون كلّ منهما مصداقاً له ، وذلك ، لأن حقيقة الوضع هي
 الحكم وهو اعتبارًا لا غير ، فكما يمكن جعل الوجوب مثلاً للجامع الإنتزاعي ،
 بأن يكون الواجب « أحد الامور الثلاثة » ، فكذا وضع اللفظ للجامع الإنتزاعي
 بين المتلبس وما انقضى عنه التلبس بالمبدء .

وأما بناءً على البساطة ، فإن أصل المبنى باطل ، إذ المشتق مركّب لا بسيط .

والى هذا يعود ما أجاب به في (المحاضرات) عن بيان المحقق الإصفهاني .

وأورد عليه شيخنا دام ظلّه :

بأنّ هذا الجواب غير صحيح ، لأن الميرزا وإنّ جوّز - في بحث الواجب التخييري - جعل الوجوب على أحد الامور ، كما في خصال الكفّارة ، إلاّ أنه قال بأنه خلاف ظواهر الأدلّة .

أما هنا ، فله أن يقول : إنّ حكمة الوضع هي الدلالة على المعاني والتفهم بإحضار المعاني بواسطة الألفاظ عند الأذهان ، فلو كان المشتق موضوعاً حقيقةً لعنوان « أحدهما » الجامع بين الحصّتين ، لكان هذا المعنى هو الآتي إلى الذهن ، إذ من المحال أن يوضع المشتق لهذا المعنى من دون أن يكون له حكاية عنه ، مع أنّ هذا العنوان لا يحضر إلى الذهن من المشتق ، كالعالم والضارب وغيرها .

فإن قيل : إن الموضوع هو مصداق أحدهما وواقعه ، لا المفهوم .

قلنا : هذا خلاف نصّ كلام المستشكل ، لأنه يقول بالجامع الإنتزاعي ، وليس فيه ذكر لواقع الجامع الإنتزاعي ، وأيضاً ، هذا خلف ، لأنّ مورد البحث عند كافّة العلماء هو : هل الموضوع له الحصّة أو الأعم ؟ فالموضوع له عام ، و « واقع أحدهما » فرد ، فيكون الموضوع له خاصاً .

التحقيق في الجواب

قال شيخنا دام بقاءه : والتحقيق في الجواب أن يقال : أما على البساطة

فغير ممكن كما قالوا ، لأنَّ الموضوع له بناءٌ عليه هو نفس المبدء والمادة ، فلا يتصوّر فيه المتلبّس وما انقضى عنه ، وتصوير المحقق العراقي بأنَّ الموضوع له هو المادة المتسببة ، مخدوش بأنه خروج عن البساطة ورجوع إلى التركّب .
إذاً ، لا يجري النزاع في المشتق بناءً على هذا القول .

وأما بناءً على القول بالتركّب ، فتارةً : نقول بأنه يوجد لمدلول هيئة المشتق - الذي هو عبارة عن النسبة - له قدر مشترك وجامع ، وأخرى : نقول بأنه معنىٌ حرفي ، والمعنى الحرفي لا جامع له إلا الجامع العنواني ، وموطنه الذهن .

فبناءً على الثاني ، لا يمكن تصوير الجامع ، لأنَّ الموضوع له حيثيذٍ خاص ، ولا يعقل أن يصير جامعاً بين النسبتين ، إذن ، يسقط البحث .

أما بناءً على الأوّل - والقول بأنَّ الوضع في الحروف عام والموضوع له عام كذلك - فإنّه يصوّر وضع هيئة المشتق للأعم ، وعليه ، يمكن تصوير الجامع ، لأنّ في هذا المقام لا نحتاج إلا إلى ذاتٍ تنطبق على كلتا الحصّتين - المتلبّس وما انقضى عنه - ، وهو الذات المبهمة من جميع الجهات إلا من حيث الإنصاف بالمبدء ، أي الإنصاف به الموصوف بالوجود ، في قبال الذات التي لم تتّصف بالمبدء أصلاً ، لوضوح أن هناك ذاتاً لم تتّصف بالعلم أصلاً ، وذاتاً اتّصفت وزال عنها العلم ، وذاتاً اتّصفت به وما زالت متلبّسةً به ، فالذات التي تنطبق على الحصّتين - الثانية والثالثة - هي الجامع الموضوع له المشتق ، أي : الذات التي هي في قبال التي لم تتّصف أصلاً .

إن تصوير هذا بمكانٍ من الإمكان ، ولا يترتب عليه أيّ محذور ثبوتي .
وقوله : إنه ليس الجامع إلا الزمان ، في غير محلّه ، لعدم الحاجة إلى

الزمان بالنظر إلى ما ذكرناه .

هذا فيما يتعلق بكلام الميرزا رحمه الله .

والعمدة ما ذكره المحقق الإصفهاني رحمه الله .

فأما إشكاله الأول ، وهو أنه إذا كانت النسبة مهملة وجب الصدق على من سيتلبس بالمبدء في المستقبل . فيجواب عنه : بأن النسبة متعينة من تلك الجهة ، وإهمالها هو من الجهتين الاخرين ، وليس الإهمال من جميع الجهات .

وأما إشكاله الثاني ، وهو أن حقيقة النسبة هو الخروج من العدم إلى الوجود ، وهذا عين الفعلية . فيجواب عنه : إنه لا ريب في وجود النسبة في « الممتنع » و « المعدوم » وما شابه ذلك ، مع أن الإمتناع والعدم ونحوهما يستحيل خروجها إلى الوجود ، كما أن الخروج من العدم إلى الوجود لا معنى له في المجزئات ، مع وجود النسبة فيها كما هو واضح ، ولا وجه للإلتزام في هذه الموارد بالمجاز ...

فظهر بما ذكرنا ... أن المقتضي ثبوتاً موجود .

الجهة الثانية

ويقع الكلام في الإثبات :

بعد تصوير الجامع في مقام الثبوت ، والمراد منه هو الجامع القابل للإثبات العرفي ، فإن قام الدليل في مقام الإثبات على الوضع لخصوص الصحيح أو الأعم فهو ، وإلا كان الكلام مجملاً والمرجع هو الأصل .

وفي هذه الجهة أقوال ، وعمدتها قولان :

١ - الوضع لخصوص المتلبس مطلقاً .

٢ - الوضع للأعم من المتلبس وما انقضى عنه التلبس مطلقاً .

وسائر الأقوال تفصيلات :

كالتفصيل بين ما إذا كان المشتق محكوماً به أو محكوماً عليه .

والتفصيل بين ما إذا كان المبدء فيه الملكة أو الحرفة أو الشائنة وما ليس

من هذا القبيل .

ولم يتعرض المحقق صاحب (الكفاية) للتفصيلات ، وهذا هو

الصحيح ، لأنها ناظرة إلى مبدء الإشتقاق ، وموضوع البحث - كما تقرر سابقاً -

هو الهيئة ، ولا أثر لاختلاف المواد .

واليك أدلة القولين والتحقيق حولها :

أدلة القول بالوضع للمتلبس

واحتج للقول بوضع المشتق لخصوص المتلبس - وهو قول المشهور -

بوجوه ، ذكر في (الكفاية) ثلاثة منها :

١- التبادر

بدعوى أن المتبادر والمنسب إلى الذهن من المشتق ، هو عبارة عن

الحصة المتلبسة والصورة التلبسية ، ولا دخل في تبادر هذا المعنى منه لشيء

من خارج حاقّ اللفظ ، وهذا هو علامة الحقيقة .

وتقريب ذلك : أمّا من ناحية الصغرى ، فلأننا نرى انسباق هذا المعنى

خاصةً من المشتق ، على جميع المباني في الموضوع له فيه ، من أنه الحدث لا

بشرط ، أو الحدث مع النسبة ، أو الذات مع النسبة ، أو الثلاثة معاً ...

ونرى أيضاً انسباقه منه في جميع صور استعماله ، كأن يكون مفرداً

مثل « ضارب » أو يكون مضافاً إلى لفظٍ آخر ، في نسبةٍ تامةٍ مثل « زيد ضارب » أو ناقصةٍ مثل « ضارب زيد » .

فعلى جميع الأقوال ، وفي مختلف التركيبات ، لا يفيد المشتق إلا معنى واحداً ، وهو خصوص المتلبس ، ولا يتبادر إلى الذهن منه غيره ... فيكون هو الموضوع له حقيقةً .

وأما من ناحية الكبرى ، فمناط دليّة التبادر هو : أن انسباق المعنى من اللفظ أمر حادث ، فلا يكون بلا علّةٍ ، فإن كانت العلّة هي القرينة ، فالمفروض عدمها ، وإن كان الوضع الواقعي ، فالوضع كذلك ليس بعلّةٍ وإلا لزم حصول التبادر عند الجاهل بالوضع ، وبعد بطلان كلا الشقين ، ينحصر الأمر بالعلم بالوضع ، ولا فرض آخر .

والحاصل : أنا كلما غيرنا موقع استعمال المشتق ، وجدنا تبادر المعنى منه ، بلا فرق ، ممّا يدلّ على عدم استناد الإنسباق إلى أمرٍ خارجٍ من قرينته أو غيرها ... وإنما يستند إلى الوضع فقط .

هذا تقريب الاستدلال بالتبادر ، وإنّ مراجعة الكتب اللغويّة في اللغات المختلفة لتؤيّد هذا المعنى ، لأنّ مداليل الهيئات لا تختلف في اللغات ، والمتبادر من « العالم » في سائر اللغات هو خصوص المتلبس بالعلم ، وهكذا غيره من المشتقات ...

لكن لا بدّ من إثبات كون هذا الإنسباق من حاق اللفظ ، ولا يتم ذلك إلا بدفع شبهتين :

(الشبهة الاولى) هي : إن المطلوب هو تبادر المعنى وانسباقه من حاق اللفظ ، وذلك علامة الحقيقة ، ولكنه قد ينشأ من الإطلاق ، بمعنى أنه كلما

يستعمل اللفظ الفلاني خالياً عن القيود يستفاد منه المعنى الفلاني ، أو بمعنى أن كثرة استعماله في ذلك المعنى يوجب انبساطه منه ، وهذا هو المستفاد من كلام المحقق صاحب (الكفاية)^(١) ، فلعل كثرة استعمال المشتق في المتلبس هي السبب في انبساط خصوص هذا المعنى منه إلى الذهن ، في كل مورد اطلق فيه المشتق .

وإذا جاء احتمال استناد الإنسباق إلى أمرٍ خارج ، سقط الإستدلال بالتبادر على المدعى .

وقد أجاب في (الكفاية) عن هذه الشبهة بأن استعمال المشتق في الأعم ، إن لم يكن أكثر منه في المتلبس ، فليس بأقل ، فالتبادر هنا من حاق اللفظ لا من الإطلاق ، لأن التبادر الإطلاقي إنما هو حيث يكون الإستعمال في أحد المعنيين كثيراً وفي الآخر نادراً .

فوقع في إشكال آخر ، وذلك أن ما اعترف به من كثرة استعمال المشتق في المعنى المجازي ، أي الأعم ، على حد استعماله في المعنى الحقيقي - إن لم يكن أكثر - لا يتلائم مع حكمة الوضع المقترضة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي الموضوع له ، وبالمنافاة بين كثرة المجاز كذلك وبين حكمة الوضع ، يستكشف عدم وجود كثرة استعمال المشتق في الأعم ، بل هي في خصوص المتلبس ، وحيث يعود احتمال استناد التبادر والإنسباق إلى كثرة الإستعمال هذه ، فيرجع الإشكال ويسقط الإستدلال .

فأجاب أولاً : إن مجرد الإستبعاد غير ضائر بالمراد ، أي الوضع

(١) كفاية الأصول : ٤٧ ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، ذيل ارتكازية التضاد ، وهو الوجه الثالث من وجوه الإستدلال للقول الأول .

لخصوص المتلبس .

وثانياً : إنما يلزم غلبة المجاز ، لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس ، مع أنه بمكانٍ من الإمكان ، فيراد من « جاء الضارب » - وقد انقضى عنه الضرب - : جاء الذي كان ضارباً قبل مجيئه حال التلبس بالمبدء ، لا حينه بعد الإنقضاء لكي يكون الإستعمال بلحاظ هذا الحال وجعله معنوياً بهذا العنوان فعلاً بمجرد تلبسه قبل مجيئه ، ضرورة أنه لو كان للأعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين ...

وأفاد الاستاذ دام ظله بعد أن شرح هذا الكلام : بأنه على هذا أيضاً يعود الإشكال ، لأنه لما صار الإستعمال فيما انقضى بلحاظ التلبس قليلاً ، وفي المتلبس كثيراً ، رجح احتمال كون التبادر والأنساق ناشئاً من كثرة الإستعمال في المتلبس ، ومن هنا ذكر المحققون من المحشيين على (الكفاية) من تلامذته أن حاصل كلامه تسجيل الإشكال على نفسه .

وأما ما ذكره من أن كثرة الإستعمالات المجازية غير ضائر ، ففيه : إنه إذا كان اللفظ يستعمل في معاني مجازية متعددة ، فهذا لا إشكال فيه ولا ينافي حكمة الوضع ، لكن كثرة الإستعمال المجازي في مقابل المعنى الحقيقي ، كأن يوضع لفظ « الأسد » للحيوان المفترس ثم يستعمل - في الأكثر - في الرجل الشجاع ، فهذا ينافي حكمة الوضع ، وما نحن فيه من هذا القبيل .

ثم قال الاستاذ :

والتحقيق في المقام : إن التبادر على قسمين : التبادر عند المستعمل ، والتبادر عند أهل اللسان ، فإن كان المعيار هو القسم الأول ، فإن مجرد احتمال كونه ناشئاً من كثرة الإستعمال يسقطه عن الإعتبار ، إلا أن يحصل القطع بعدم

دخل كثرة الإستعمال في التبادر ، لكنّ حصول مثل هذا القطع بعيد ، ولو أريد التمسك بأصالة عدم استناد التبادر إلى كثرة الإستعمال ، ولازمه كونه مستنداً إلى حاقّ اللَّفْظ ، كان من الأصل المثبت ، على أنه معارض بأصالة عدم استناده إلى حاقّ اللَّفْظ .

وأما إن كان المعيار هو التبادر بالمعنى الثاني ، وهو الصحيح ، كما ذكرنا في محلّه ، فالإشكال مندفع ، لسقوط احتمال استناد التبادر عند أهل اللّسان إلى كثرة الإستعمال ، لأنّ سيرة العقلاء - في استكشاف المعاني الحقيقيّة للألفاظ - قائمة على الرجوع إلى أهل اللّسان وأخذ المعاني منهم ، فيرجعون إلى استعمالهم للفظ في الموارد المختلفة والتركيبات المتفاوتة ، فإذا رأوا ثبوت المعنى واطّرادَه وعدم تغيّره بتغيّر الإستعمالات والحالات ، وأنه هو الذي ينسب إلى أذهانهم في جميع المقامات ، حصل لهم اليقين باستناد المعنى إلى حاقّ اللَّفْظ لا إلى شيء آخر .

فحلّ الإشكال يتمّ بأمرين :

أحدهما : أن الحجّة من التبادر ما كان عند أهل اللّسان ، لا ما كان عند المستعلم .

والثاني : إن بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل اللّسان في استكشاف المعاني الحقيقيّة للألفاظ ، لا إلى المستعلمين .

فهذا هو الحلّ للإشكال ، لا ما ذكره صاحب (الكفاية) ومن تبعه ، فافهم واغتنم .

(الشبهة الثانية) هي : شبهة الأولويّة العقلية ، وبيانها : إن الواضع لو كان قد وضع المشتق للأعم ، فإنّ مناط وضعه له هو جهة التلبّس ، إذ لولاه لم يكن

وضع ، غاية الأمر هو أن الأخصي يقول بأن الوضع لخصوص المتلبس ، والأعمي يقول : ذاك أصبح مناسطاً والوضع للأعم منه ، إذن ، يكون لصدق المشتق على المتلبس أولوية عقلية بالنسبة إلى الأعم ، ولعل هذه الأولوية هي السبب في انسباق المتلبس خاصةً ، ومعه لا يقين بكونه مستنداً إلى حاقّ اللفظ ، ليكون حجةً .

قال شيخنا دام ظلّه :

وهذا الإحتمال لا دافع له ، إلا بأن يقال : بأن المهمّ - كما تقدّم - هو الرجوع إلى أهل اللسان ، لا إلى المستعلم ، وإنه ليس في ارتكازات أهل اللسان مثل هذه الأولوية العقلية في دلالات الألفاظ .
فيكون التبادر ناشئاً من حاقّ اللفظ لا من غيره .

٢- صحّة السلب

قال في (الكفاية) بعد التبادر : وصحة السلب مطلقاً عما انقضى عنه ، كالتلبس به في الإستقبال ، وذلك ، لوضوح أن 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 يضاهاها - بحسب ما ارتكز من معناها في الأذهان - يصدق عليه ، ضرورة صدق « القاعد » عليه في حال تلبسه بالقعود بعد انقضاء تلبسه بالقيام ، مع وضوح التضادّ بين « القاعد » و « القائم » بحسب ما ارتكز لهما من المعنى ، كما لا يخفى .

وهذا الإستدلال لا يخلو من إبهام ، فإنّ صحّة الحمل وصحة السلب على قسمين : صحّة الحمل والسلب المفهومي ، وصحة الحمل والسلب

المصداقي . فصحة الحمل المفهومي بالحمل الأولي علامة الحقيقة ، وصحة السلب كذلك علامة المجاز ، وصحة الحمل المصداقي بالحمل الشائع علامة الحقيقة ، ويقابله صحة السلب كذلك ، فإنه علامة المجاز ، والتقرير المذكور في (الكفاية) وغيرها إنما هو صحة السلب بالحمل الشائع الصناعي ، لأن « زيداً » الذي انقضى عنه « الضرب » نسلب عنه ذلك بماله من المعنى ، ثم نقول : لو كان الموضوع له « الضارب » هو الأعم ، لكان زيد المنقضي عنه التلبس بالضرب مصداقاً له ، إلا أن صحة سلب ذلك عنه دليل على أن هذا الفرد ليس مصداقاً لكلي « الضارب » فيثبت أن الطبيعة غير متحققة فيه ، ويثبت أنه غير موضوع له ، بل هو المتلبس فقط .

هذا توضيح الاستدلال ، وسيأتي تحقيق الحال في ذلك عند النظر في

كلام المحقق الإصفهاني .

إشكال المحقق الرشتي وجواب الكفاية

ثم إن صاحب (الكفاية) تعرّض لإشكال المحقق الرشتي قائلاً : ثم إنه ربما أورد على الاستدلال بصحة السلب بما حاصله : إنه إن أريد بصحة السلب صحته مطلقاً فغير سديد ؛ وإن أريد مقيّداً فغير مفيد ، لأن علامة المجاز هي صحة السلب المطلق .

توضيح الإشكال : إن الإهمال في مقام الحمل والسلب غير معقول ، فإما أن نسلب المطلق ، أو نسلب المقيّد ، مثلاً : لَمَّا نقول : « زيد ليس بضارب الآن » إن كان المسلوب هو « الضارب » المقيّد بـ « الآن » كان السلب المقيّد غير مفيد للسلب المطلق ، فلا يثبت الوضع لخصوص المتلبس ، فلعله ليس بضارب الآن ، لكنه ضارب ، فهذا غير مفيد . وإن كان المسلوب هو

« الضارب » المطلق ، فهذا أول الكلام ، لأننا لا نسلب « الضارب » بقولٍ مطلق عن « زيد » في ظرف الإقتضاء ، فهي دعوى بلا برهان ، وهي غير سديدة .
وملخصه : إن قلنا : زيد غير ضاربٍ مطلقاً ، فهذا غلط ، لأنه ضارب موجبةً جزئية ، وإن قلنا : إنه الآن ليس بضاربٍ ، فهذا نفي للأخص ، وهو لا ينفي الأعم فلا يتنفي الوضع له .

وقد أجاب المحقق صاحب (الكفاية) بما توضيحه : إن قيد « الآن » في قضية « زيد ليس بضاربٍ الآن » لا يخرج عن ثلاثة أحوال ، فإما هو قيد المسلوب وهو « الضارب » أي : ليس زيد ضارباً الآن . وإما هو قيد المسلوب عنه وهو « زيد » أي : زيد الذي هو في الآن غير ضارب . وإما هو قيد السلب ، أي : زيد ليس الآن بضارب .

فعلى التقدير الأول ، تسقط صحة السلب عن كونها علامة ، ويتوجه إشكال المحقق الرشتي ، لأنه ليس بسلبٍ للضارب المطلق عن زيد .
أما على التقديرين - الثاني والثالث - فلا يرد إشكاله ، بل يكون الحمل فيهما أمانةً على أن « الضارب » غير موضوع للأعم .

كلام المحقق الإصفهاني

وللمحقق الإصفهاني في هذا المقام كلام دقيق ، وحاصله : إن السلب يعتبر تارةً : بالحمل الأولي الذاتي ، وهو السلب المفهومي ، واخرى : يعتبر بالحمل الشائع . فإن اعتبر بالحمل الأولي ، كان اللازم سلب ما ارتكز في الأذهان أو تعارف في عرف أهل اللسان من المعنى الجامع - لا من خصوص ما انقضى عنه المبدء ، فإن سلبه لا يستدعي السلب عن الجامع - ويكون هذا السلب علامة المجاز ، وحيث أنه بلحاظ المفهومين ، فلا حاجة فيه إلى التقييد

بالزمان ، كي يورد عليه بما ذكره المحقق الرشتي .

وإن اعتبر السلب بالحمل الشائع ، فتارةً : يلحظ الزمان قيداً للسلب ، وهو علامة عدم الوضع للجامع ، وألاً لما صحَّ سلبه عن مصداقه في حين من الأحيان ، واخرى : يلحظ المسلوب عنه في حال الإنقضاء ويسلب عنه مطلقاً مطلق الوصف ، وثالثة : يلحظ المسلوب في حال الإنقضاء فيسلب عن الذات مطلقاً ، فإن ما لا أمارية لصحة سلبه هي المادة المقيّدة ، فإن عدم كونه ضارباً بضرب اليوم لا ينافي كونه فعلاً ضارباً بضرب أمس ، بخلاف الهيئة المقيّدة ، فإن عدم كونه ضارب اليوم - ولو بضرب أمس - ينافي الوضع للأعم .

فإذن ، تصحُّ أمارية صحة السلب مقيّداً للمجازية ، سواء كان القيد قيداً للسلب أو المسلوب أو المسلوب عنه .

وأما ما ذكره المحقق الرشتي - وسلم به المحقق الخراساني - من أن القيد إن رجع إلى المسلوب - أي الضارب - فلا أمارية ، فإنما يسلم به فيما إذا كان للوصف بلحاظ حال الإنقضاء فردان ، فإن سلب أحد الفردين لا يستلزم سلب المطلق ، لإمكان وجوده في الفرد الآخر ، مع أن المدعى كون الوصف في حال الإنقضاء فرداً في قبال حال التلبس ، فإن صحَّ سلبه في حال الإنقضاء فقد صحَّ سلبه بقول مطلق ، لانحصاره فيه .

فيسقط إشكال المحقق الرشتي ، وكذا تسليم المحقق الخراساني .

ثم جعل يردُّ على المحقق صاحب (الكفاية) قائلاً :

والتحقيق : عدم خلوص كل ذلك عن شوب الإشكال ، لأنه أفاد أن قيد « الآن » يمكن إرجاعه إلى المسلوب عنه « زيد » ويكون أماراً على المجازية في الأعم ، وكذا إن رجع إلى نفس السلب ، فقال المحقق الإصفهاني : بأن

«زيداً» المسلوب عنه غير قابل للتقيّد بالزّمان ، لعدم معنى لتقيّد الثابت وتحّدده بالزّمان ، فإنه مقدّر الحركات والمتحرّكات ، وأما الثوابت والجوامد فلا تقدّر به حتى بناءً على القول بالتجدّد في الجوهر .

قال : وأما تقييد السلب ، فغير سديد ، لأنّ العدم غير واقع في الزمان ولو كان مضافاً إلى شيء ، لأنّ الزمان ليس مقداراً لكلّ موجودٍ مهما كان ، بل هو مقدار للموجودات التي فيها الحركة والتصرّم ، فلا يصحّ جعل «الآن» قيّداً لـ «ليس»^(١) .

رأي الشيخ الاستاذ

هذا ما حقّقه المحقق الإصفهاني ، فقال الاستاذ دام بقاءه بعد تقريبه : لكن الإشكال في أصل المبني .

فأما الحمل الأوّلي فهو عبارة عن الإتحاد بين الموضوع والمحمول مفهوماً ، فهو إنما يوجب اتّحادهما في المفهوم وإن كان بينهما تباين بالإجمال والتفصيل مثلاً ، ولا يتكفّل كون اللفظ في المعنى حقيقياً أو مجازياً ، وبعبارة أخرى : إنه لا يرتبط بعالم اللّغة وكيفيّة الوضع أصلاً ، وإنما يكون في عالم المفاهيم والمعاني والموجودات ، سواء كان هناك لفظ أو لا .

وأما الحمل الشائع ، فهو ناظر إلى الإتحاد الوجودي بين مفهومي الموضوع والمحمول ، سواء وجد لفظ في البين أو لا ، كذلك .

وعلى الجملة ، فإنه صحّة الحمل وصحّة السلب يرتبطان بالمفاهيم بما هي مفاهيم ، والحقيقة والمجاز يرتبطان بالمفاهيم بما هي مداليل للألفاظ ، وما يرتبط بالمفاهيم بما هي لا يكون دليلاً على ما يرتبط بالمعاني بما هي

(١) نهاية الدراية ١ : ١٩٧ - ١٩٩ .

مداليل للألفاظ .

والحاصل : إن الحمل يعطينا نتيجةً عقليةً لا لغويةً ووضعيةً .
وعليه ، يسقط هذا الوجه من الأساس .

٣ - التضادُّ بين المفاهيم

وهذا الوجه ذكره صاحب (الكفاية) كتتمّة للوجه الثاني ، ثم قال : « وقد يقرّر هذا وجهاً على حده ويقال : لا ريب في مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادي المتضادة على ما ارتكز لها من المعاني ، فلو كان المشتق حقيقةً في الأعمّ ، لما كان بينها مضادة بل مخالفة ، لتصادقها فيما انقضى عنه المبدء وتلبس بالمبدء الآخر . فزيد الذي كان قائماً ثم قعد يصدق عليه الآن عنوان « القاعد » ، فلو كان المشتق حقيقةً في الأعم لصدق عليه الآن عنوان « القائم » أيضاً ، وكونه قائماً وقاعداً في الآن الواحد اجتماعاً للضدين ارتكازاً ، فهذا التضادُّ الإرتكازي يكشف عن أن صدق المشتق على من انقضى عنه التلبس مجاز وليس بحقيقة .

وفيه :

إن غاية ما يدلّ عليه هذا الوجه وقوع التضادُّ على أثر تبادر خصوص المتلبس من المشتق ، ولولا تبادره منه لما وقع ، فلا يكون هذا الوجه دليلاً على حدة ، وإنما يتفرّع على الوجه الأول .

هذه هي الوجوه التي احتجّ بها صاحب (الكفاية) وغيره من القائلين بالقول الأوّل ، وعمدتها هو الوجه الأوّل ، وقد عرفت اندفاع الشبهات عنه ، فالقول الأوّل هو المختار .

أدلة القول بالوضع للأعم

واحتج للقول الثاني ، وهو أن المشتق موضوع للأعم من المتلبس وما انقضى عنه ، بوجوه كذلك :

الأول : التبادر

فالمسبق إلى الذهن من المشتق هو المعنى الأعم .

وفيه :

إن هذه الدعوى مردودة ، إذ لا ريب في انسباق القائم بالفعل من لفظ « القائم » وهكذا غيره من المشتقات ، نعم لهم أن ينكروا ذلك ، ويتهي الأمر إلى الإجمال ، أما دعوى تبادر الأعم ، فغير مسموعة أصلاً .

الثاني : عدم صحة السلب

فلا يصح السلب في مثل « مقتول » و « مضروب » ونحوهما من أسماء المفاعيل ، عمن انقضى عنه المبدء ، وإذا لم يصح في اسم المفعول ، فلا يصح في غيره من الهيئات .

والجواب :

إنه لا شبهة في أن النسبة بين حيثية الصدر وحيثية الوقوع هي نسبة التضاييف ، فلا يمكن الإنفكاك بين صدور القتل من القاتل ووقوعه على المقتول ، فإذا كان « المقتول » مثلاً صادقاً على من انقضى عنه التلبس بالقتل وقوعاً عليه ، لزم صدق « القاتل » حقيقةً على من انقضى عنه التلبس بالقتل صدوراً منه ، لكن « القاتل » لا يصدق إلا على المتلبس بالقتل بالفعل .

فإن كان « المقتول » صادقاً على من انقضى عنه التلبس ، فذلك لأن المراد من المبدء فيه ، أي القتل ، معنى آخر - غير معناه الحقيقي - يكون

التلبس به باقياً في الحال ولو مجازاً ، بأن يراد منه زهوق الرّوح ، فعدم صحّة السلب في « المقتول » هو لأجل بقاء التلبس بالمبدء بالمعنى المذكور فعلاً .

أقول: قد يقال : إن هذا مصادرة بالمطلوب ، لأن دعوى عدم صدق اسم الفاعل على غير المتلبس حقيقةً ، موقوفة على تبادر المتلبس خاصةً من المشتق ، وهذا أول الكلام .

الثالث: قوله تعالى: ﴿ لَا يَتَّأَلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾

والوجه الثالث : إستدلال الإمام عليه السلام بقوله تعالى : ﴿ لَا يَتَّأَلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾ على عدم لياقة من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامة والخلافة ، تعريضاً بمن تصدّى لها ممن عبد الصنم ، ومن الواضح توقّف ذلك على كون المشتق موضوعاً للأعم ، وآلاً لما صحّ التعريض ، لانقضاء تلبسهم بالظلم وعبادتهم للصنم ، حين التصدّي للخلافة .
قاله صاحب (الكفاية) قدّس سرّه .

جواب صاحب الكفاية

وأجاب عنه بما ملخصه : إنّ العناوين الواقعة موضوعاتٍ للأحكام الشرعية على ثلاثة أقسام :

(أحدها) أن يكون أخذ العنوان لمجرد الإشارة إلى ماهو في الحقيقة موضوع الحكم ، لمعهوديته بهذا العنوان ، من دون دخلٍ لآتصافه به في الحكم أصلاً ، كأن يقول : أكرم من في المسجد ، إذا كان موضوع الحكم ذوات الأشخاص ، وكان عنوان « الكون في المسجد » عنواناً مشيراً إليهم .

(ثانيها) أن يكون لأجل الإشارة إلى عليّة المبدء للحكم ، مع كفاية

مجرد صحة جري المشتق عليه ، ولو فيما مضى ، كما في قوله تعالى : ﴿ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ ^(١) وقوله تعالى : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا ﴾ ^(٢) حيث أن نفس حدوث السرقة والزنا علة لترتب الحكم ، ولا دخل لبقائهما فيه .

(ثالثها) أن يكون لأجل الإشارة إلى علية المبدء للحكم ، مع عدم كفاية مجرد صحة جري المشتق فيما مضى ، بل يكون الحكم دائراً مدار صحة الجري عليه واتصافه به حدوثاً وبقاءً ، كما في دوران حكم وجوب التقليد مدار وجود الاجتهاد - مثلاً - حدوثاً وبقاءً ، وعدم كفاية وجوده حدوثاً في بقاء الحكم .

قال في (الكفاية) : إذا عرفت هذا فنقول : إن الاستدلال بهذا الوجه ، إنما يتم لو كان أخذ العنوان في الآية الشريفة على النحو الأخير ، ضرورة أنه لو لم يكن المشتق للأعمّ لما تمّ بعد عدم التلبس بالمبدء ظاهراً حين التصدي ، فلا بد أن يكون للأعمّ ليكون حين التصدي حقيقةً من الظالمين ولو انقضى عنه التلبس بالظلم . وأما إذا كان على النحو الثاني فلا ، كما لا يخفى ، ولا قرينة على أنه على النحو الأول ، لو لم نقل بنهوضها على النحو الثاني ...

قال شيخنا الاستاذ : فقد وافق صاحب الكفاية على ابتناء الاستدلال بالآية على بحث المشتق ، لو كان أخذ العنوان فيها على النحو الثالث .

جواب الميرزا النائيني

لكنّ جواب المحقق النائيني أدقّ من الجواب المزبور وهو : إن عنوان

(١) سورة المائدة : ٣٨ .

(٢) سورة النور : ٢ .

«الظالم» المأخوذ في الآية المباركة، قد أخذ في الموضوع بنحو القضية الحقيقية، فهو علة للحكم وليس بعنوانٍ مشير، ويكون تحققه دخیلاً في الحكم، فكل من تحقق منه الظلم وتلبس به فلا يكون أهلاً لأن تناله الإمامة، فلا ارتباط لاستدلال الإمام عليه السلام بالآية بالنزاع في المشتق، وإنما يبني على كيفية دخل العنوان وعليته للحكم، وأنه هل يكفي حدوث التلبس بالظلم لعدم النيل أو يعتبر معه بقاء التلبس؟

نعم، لو كانت القضية خارجية لا حقيقية، كان للنزاع حول المشتق مجال فيها، لأن الحكم في القضية الخارجية يتوجه إلى الأفراد المحققة الوجود، فإن كان المشتق حقيقة في الأعم وقع النزاع في شمول الحكم لمن انقضى عنه التلبس بالمبدء، فمن انقضى عنه التلبس بالعلم، يبني شمول الحكم بوجوب إكرام العلماء وعدم شموله له، على النزاع في مسألة المشتق. ولو تردّد الأمر في القضية الحقيقية بين كفاية حدوث التلبس وعدم كفايته بل يعتبر البقاء أيضاً، فمقتضى الأصل الأولي هو أن حدوث العنوان دخیل في حدوث الحكم وبقاؤه دخیل في بقاءه، إلا إذا قامت القرينة على خلافه، وقد دلت القرينة في آية السرقة، وآية الزنا، ونحوهما، على كفاية حدوث التلبس بالمبدء في ترتب الحكم وهو الحد.

والأمر في قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّأَلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ كذلك، والقرينة في هذه الآية هي مناسبة الحكم والموضوع، وذلك عظمة مقام الإمامة وجلالة قدرها، ورفعة محلها، فمن تلبس بالشرك وعبادة الأوثان ولو آنأ ما فهو ظالم، و﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ وهو غير لائق لتصدّي الإمامة، حتى لو لم نقل

باشتراط العصمة في الإمام ، لتنفّر الناس منه ، واستهانتهم به^(١) .

ردّ الإعتراض على الاستدلال بالآية

ثم إنّه قد أورد على الإستدلال بالآية المباركة على عدم لياقة من تقمّص الإمامة والخلافة بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم لها ، برواية : « الإسلام يجب ما قبله » ، لكنه مردود سنداً ودلالةً .

أمّا سنداً ، فلأنّ الأصل في رواية هذا الحديث هو أحمد بن حنبل ، في قضية عمرو بن العاص ، حيث قال عندما أسلم : فما الذي يعصمني من كفري ؟ فقال صلّى الله عليه وآله وسلّم الإسلام يجب ما قبله^(٢) . وفي هذا الحديث أيضاً : « الهجرة تجب ما قبلها » .

ودعوى انجبار ضعف السند بعمل الفريقين بهذا الخبر في عدّة أبواب من الفقه ، كما ترى ، لأنّ عمل العامة لا يؤثر في خروج الرواية عن الضعف ، وأمّا عمل أصحابنا ، فقد ذهب صاحب (الجواهر) والمحقق الهمداني وآخرون إلى أنه يجبر الضعف ، إلا أن التحقيق خلافه كما يتقرّر في محلّه^(٣) ، على أنّ الكلام هنا في الصغرى ، إذ يعتبر في الجبر إحراز عملهم بالخبر واستنادهم في الفتوى إليه ، وذلك أوّل الكلام ، لوجود أخبار وأدلة اخرى في تلك الأبواب .

(١) أجمود التقريرات ١/١٢١-١٢٢ .

(٢) مسند أحمد بن حنبل ٤/١٩٨-١٩٩ .

(٣) وسيأتي - إن شاء الله - أن الأقوال في المسألة ثلاثة : أحدها : إن عمل الأصحاب جابر وكاسر ، وهو المشهور وعليه بعض مشايخنا ، والثاني : إنه لا يجبر ولا يكسر ، وعليه السيد الخوئي وبعض مشايخنا من تلامذته ، والثالث : التفصيل فهو يكسر ولا يجبر ، وعليه الشيخ الاستاذ دام بقاءه .

وأما دلالة فبوجوه :

أولاً: إن ما يرفعه هذا الحديث هو الحكم التكليفي ، وأما الحكم الوضعي فلا يرتفع ، ولذا قال صاحب (الجواهر) بأن إسلام الكافر لا يرفع الجنابة ، بل يجب عليه الغسل من الجنابة ، لأنها أمر وضعي ، والحديث لا يعم الوضعيات ، وهذا خير شاهد على ما ذكرناه ، ولا يخفى أن شرطية عدم الظلم للتصدي للإمامة ، أو مانعية الظلم عن التصدي لها ، من الامور الوضعية .

وثانياً: إنه على فرض شمول حديث الجب للوضعيات ، فلا ريب في عدم شموله للتكوينيات ، وظاهر الآية المباركة أن عدم نيل الإمامة الظالم أمر تكويني ، فمدلولها : أن الظالم قاصر ذاتاً عن أن تتاله الإمامة والخلافة ، فكان الله يقول لسيدنا إبراهيم عليه السلام إن دعائك لا يستجاب ، لأنه يتنافى مع سنة تكوينية ، كأن يدعو الإنسان أن تنال يده الشمس ... فالآية المباركة ترجع إلى أمر عقلي ، لا علاقة لها بالقضايا الاعتبارية ، فهي - من هذه الجهة - نظير قوله تعالى : ﴿ لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَائُهَا وَلَكِنَّ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ ﴾ (١) فعدم نيل لحم اضحية المشرك ليس أمراً اعتبارياً ، بل هو للقصور الذاتي فيه .

وثالثاً: إنه - بغض النظر عن كل ما ذكر - يستحيل جريان قاعدة الجب في هذا المورد ، لأن إبراهيم عليه السلام كان عالماً بما جاء في قضية نوح عليه السلام من قوله تعالى له : ﴿ وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّكْرِفُونَ ﴾ (٢) وبعد ذلك يستحيل أن يطلب من الله تعالى أن يجعل الإمامة في المشرك الذي بقي على شركه ، فيكون طلبه لخصوص من أسلم من ذريته وخرج عن الشرك ،

(١) سورة الحج : ٣٧ .

(٢) سورة المؤمنون : ٢٧ .

وحيثُذِ فلو خصَّص لما بقي للآية مورد ، خذ فاغتنم .

هذا تمام الكلام في أدلة القولين .

المختار

وقد ظهر من مطاوي البحث أن المختار هو القول الأول ، والدليل الصحيح عليه هو التبادر ، فإن خصوص المتلبس هو المنسب إلى الذهن من اللفظ حيث يطلق وتوجد قرينة صارفة .

ثمرة البحث

كما ظهر من مطاوي البحث أن لا ثمرة لهذا النزاع ، لكون القضايا هذه حقيقية لا خارجية ، فقضية النهي عن البول تحت الشجرة المثمرة - مثلاً قضية حقيقية ، والبحث فيها راجع إلى أن كل شجر وجد وأتصف بأنه مشمر ، فالبول تحته منهي عنه ، فما لم يتحقق وصف الإثمار فلا يترتب الحكم ، فيرجع الأمر إلى نزاع آخر وهو أنه : هل حدوث وصف الإثمار كاف لترتب الحكم أو يشترط لثرتبه بقاء الوصف أيضاً ؟ وهذا غير النزاع في المشتق .

وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله عليه محمد وآله

الطاهرين .

تم الجزء الأول ويليه الجزء الثاني بعون الله .



المحتويات

كلمة المؤلف ٥

تمهيدات

موضوع العلم ٩

هل لكل علم موضوع؟ ٩

رأي الاستاذ ١٠

المطلب الثاني: ١٢

ماهي حقيقة موضوع العلم؟ ١٢

رأي المشهور ١٢

السبب في عدول الكفاية ١٤

رأي السيد الخوئي ١٧

قال الاستاذ: ١٧

المطلب الثالث: ١٨

في الإتحاد والتغاير بين موضوع العلم وموضوعات المسائل ١٨

تمايز العلوم ١٩

١٩	الآراء في المقام :
٢٢	مناقشة الاستاذ
٢٣	آراء الاستاذ
٢٥	القول بالوحدة الإعتبارية :
٢٦	القول بالتمايز بالمحمولات :
٢٨	موضوع علم الاصول
٢٨	رأي صاحب الكفاية
٢٩	رأي المشهور
٣٣	قال الاستاذ :
٣٥	رأي السيد البروجردي والمحقق الإصفهاني والكلام حولهما
٣٩	تعريف علم الأصول
٣٩	تعريف المشهور
٤٠	تعريف الكفاية
٤٤	تعريف المحقق الإصفهاني
٤٤	تعريف المحقق العراقي
٤٦	تعريف المحقق الخوئي
٤٧	تعريف المحقق النائيني
٤٨	التحقيق في المقام
٥١	الفرق بين القواعد الفقهية والقواعد الاصولية
٥٣	جواب الشيخ الأعظم والميرزا
٥٣	جواب المحقق العراقي
٥٤	جواب المحقق الخوئي
٥٥	جواب المحقق الإصفهاني
٥٦	اختاره شيخنا الاستاذ مع تعديل

حقيقة الوضع

٦١ نظرية صاحب الكفاية
٦٢ نظرية المحقق النائيني
٦٣ نظرية المحقق العراقي
٦٧ نظرية المحقق الفشاركي وجماعة
٦٩ نظرية نقد نظرية التمهيد
٧٣ نظرية الفلاسفة
٧٤ نظرية المحقق الإصفهاني
٧٦ نظرية مختار شيخنا الاستاذ

أقسام الوضع والمعنى الحرفي

٨١ لماذا يمكن لحاظ المادة ولا يمكن لحاظ الهيئة ؟
٨٣ جواب المحقق الإصفهاني
٨٤ مناقشة الاستاذ
٨٥ والبحث في أقسام الوضع في جهات :
٨٥ الجهة الاولى - في تقسيم الوضع
٨٥ الجهة الثانية - في الوضع العام والموضوع له العام
٨٧ الجهة الثالثة - في الوضع العام والموضوع له الخاص
٩٢ الجهة الرابعة - في الوضع الخاص والموضوع له العام
٩٥ المعنى الحرفي
٩٥ الجهة الاولى - في حقيقة المعنى الحرفي

- ٩٥ القول الأول:
- ٩٦ القول الثاني:
- ١٠٢ القول الثالث:
- ١٠٤ مناقشات الشيخ الاستاذ
- ١٠٧ إشكال المحقق العراقي ودفعه
- ١٠٧ رأي المحقق العراقي
- ١٠٩ المناقشات
- ١١٠ رأي السيد الخوئي
- ١١٤ مناقشات شيخنا الاستاذ
- ١١٦ مناقشات السيد الاستاذ
- ١١٨ رأي المحقق البروجردي
- ١٢٠ نقد الشيخ الاستاذ
- ١٢١ رأي المحقق الإصفهاني
- ١٢٣ الكلام على الاشكالات
- ١٢٤ إشكال (المحاضرات)
- ١٢٥ مناقشة الاستاذ
- ١٢٩ مناقشة الاستاذ
- ١٣٣ تنبيه
- ١٣٤ إشكال الاستاذ على نظرية المحقق الإصفهاني
- ١٣٥ رأي شيخنا الاستاذ في معاني الحروف
- ١٣٩ النظر في كلام المحقق الإصفهاني
- ١٤٢ الجهة الثانية - في كيفية وضع الحروف
- ١٤٤ ثمرة البحث

- الثمره الاولى : ١٤٤
والثمره الثانيه : ١٤٤
والثمره الثالثه : ١٤٥

الإنباء والإخبار

- رأي المحقق الخراساني ١٤٩
رأي المشهور ١٥١
رأي بعض المحققين على ضوء قول المشهور ١٥٢
رأي المحقق الإصفهاني ١٥٢
مناقشه الاستاذ ١٥٤
رأي السيد الخوئي ١٥٥
مناقشه الاستاذ ١٥٦
دفع الإشكال عن رأي المشهور ١٥٩
نقد مختار المحقق الخوئي في الجملة الخبرية ١٦١
رأي السيد الخوئي في الجملة الانشائية وموافقة الاستاذ ١٦٢

أسماء الإشارة والضمائر والموصولات

- رأي المحقق الخراساني ١٦٥
مناقشه الاستاذ ١٦٦
رأي المحقق الإصفهاني ١٦٦
مناقشه الاستاذ ١٦٦
رأي المحقق البروجردي ١٦٦
المختار عند الاستاذ ١٦٧

الحقيقة والمجاز

١٧١	مقدمات
١٧٥	علامت الحقيقة
١٧٥	١- التبادر
١٧٦	المناقشة
١٨٦	٢- ٣ صحّة الحمل وعدم صحّة السلب
١٨٩	٤- الإطراد
١٩٢	خلاصة البحث في العلامت
١٩٣	تتميم

تعارض الأحوال

١٩٧	الصورة الاولى - دوران أمر اللفظ بين المتقابلين
١٩٩	الصورة الثانية - دوران أمره بين الأحوال

الحقيقة الشرعية

٢٠٣	مقدمات
٢٠٦	الكلام في تحقّق الوضع بالاستعمال
٢٠٦	اشكال الميرزا على المحقق الخراساني
٢٠٧	رأي الاستاذ في الإشكال
٢٠٧	جواب المحقق الإصفهاني
٢٠٧	مناقشة الاستاذ
٢٠٨	جواب المحقق العراقي

٢٠٩	مناقشة الاستاذ
٢٠٩	التحقيق في الجواب
٢٠٩	بقي جواب المحقق الخوئي
٢١٠	رأي الاستاذ في هذا الجواب
٢١١	وعلى الإمكان فهل هو حقيقة أو مجاز؟
٢١٤	الكلام في وقوع الوضع بالاستعمال
٢١٧	ثمرة البحث
٢٢٠	تنمة

الصحيح والأعم

٢٢٥	مقدمات البحث
٢٢٥	المقدمة الأولى (في جريان البحث بناءً على عدم الحقيقة الشرعية أيضاً)
٢٢٧	المقدمة الثانية (في معنى الصحيح والفاقد)
٢٢٨	المقدمة الثالثة (في عدم دخول ما يتفرع على الأمر في البحث)
٢٣٠	المقدمة الرابعة (في تصوير الجامع)
٢٣٢	تصوير الجامع على الصحيح
٢٣٢	١- تصوير المحقق الخراساني
٢٣٥	الإشكال العمدة
٢٣٦	جواب المحقق الخراساني
٢٣٩	٢- تصوير المحقق العراقي
٢٤١	الإشكالات عليه
٢٤٤	٣- تصوير المحقق الإصفهاني
٢٤٦	الحق في الإشكال عليه

٢٤٧ بقي الكلام في رأي الشيخ والميرزا
٢٥١	٤- تصوير الشيخ الحائري والسيد البروجردي
٢٥٢ الإشكال على هذا التصوير
٢٥٤ تصوير الجامع بناءً على الأعم، وله وجوه
٢٥٤ الوجه الأول، والاشكالات عليه:
٢٥٥ دفاع السيد الخوئي
٢٥٥ جوابه عن إشكال المحقق النائيني
٢٥٧ جوابه عن إشكال المحقق الخراساني
٢٥٨ إشكالات شيخنا الاستاذ
٢٥٨	١- مقام الثبوت
٢٦١	٢- مقام الإثبات
٢٦٢ الوجه الثاني، والاشكالات عليه:
٢٦٢ إشكال الشيخ
٢٦٣ إشكال المحقق الخراساني
٢٦٣ جواب المحقق الخوئي
٢٦٤ دفاع المحقق النائيني
٢٦٥ الوجه الثالث وجوابه
٢٦٥ الوجه الرابع وجوابه
٢٦٦ الوجه الخامس وجوابه
٢٦٧ المختار
٢٦٩ خاتمة المقدمة الرابعة
٢٦٩ المقدمة الخامسة (ثمرة البحث)
٢٧٠	١- البراءة والإشغال

٢٧١	تقريب الثمرة
٢٧١	إشكال الشيخ والكفاية
٢٧٢	جواب المحقق النائيني
٢٧٣	مناقشة المحقق الإصفهاني
٢٧٣	جواب الاستاذ عن هذه المناقشة
٢٧٣	وهو الجواب عن مناقشة اخرى
٢٧٤	مناقشة الشيخ الحائري مع المحقق الخراساني
٢٧٥	ملخص المختار :
٢٧٥	تتمة
٢٧٧	٢- الإطلاق والإجمال
٢٧٨	الكلام حول الثمرة
٢٧٨	الاشكالات
٢٧٨	الوجه الأول
٢٧٨	الجواب الأول عن الإشكال
٢٧٩	مناقشة الاستاذ
٢٨٠	الجواب الثاني عن الإشكال
٢٨٠	التحقيق في المقام
٢٨٢	الوجه الثاني
٢٨٣	الوجه الثالث
٢٨٤	هل بحث الثمرة مسألة اصولية ؟
٢٨٥	ما هو الموضوع له لفظ الصلاة ؟
٢٨٩	الكلام في ألفاظ المعاملات والتمسك بالإطلاق فيها وهو في مقامين
٢٨٩	المقام الأول

٢٩٠	جريان البحث على جميع الأقوال
٢٩٢	المقام الثاني
٢٩٣	البحث الأول
٢٩٤	البحث الثاني

الإشتراك

٣٠٣	الأقوال
٣٠٣	دليل القول الأول
٣٠٥	دليل القول الثاني
٣٠٧	تفصيلُ المحقق الخوئي
٣٠٨	خلاصة البحث
٣٠٩	الإشتراك في ألفاظ القرآن
٣٠٩	كلام الاستاذ :

إستعمال اللفظ في أكثر من معنى

٣١٣	مقدمة :
٣١٤	الجهة الاولى : هل هو ممكن عقلاً ؟
٣١٤	دليل القول بالاستحالة
٣١٤	١- المحقق الخراساني :
٣١٥	عدم ورود اشكال الدرر
٣١٦	٢- المحقق النائيني
٣١٦	اشتباه من المحاضرات
٣١٧	التحقيق في الجواب عن كلام المحقق الخراساني والميرزا

٣١٧ إيراد المحقق الإصفهاني وما فيه

٣١٨ ٣- المحقق العراقي

٣١٨ المناقشة

٣١٨ ٤- المحقق الإصفهاني

٣١٩ مناقشة الاستاذ

٣٢٠ المتحصّل من البحث

٣٢١ الجهة الثانية : هل هو ممكن عقلاً؟

٣٢٢ تفصيل صاحب المعالم

٣٢٣ ثمرة البحث في استعمال اللفظ في أكثر من معنى

٣٢٤ الكلام في بطون القرآن

٣٢٤ رأي المحقق الخراساني

٣٢٦ رأي جماعة من المحققين

٣٢٧ رأي السيد البروجردي

٣٢٨ رأي السيد الحكيم

المشتق

٣٣٣ مقدّمات البحث

٣٣٣ المقدّمة الاولى (في أنّ البحث لغوي وكبروي)

٣٣٤ قول المحقق الطهراني بأنّ البحث عقلي

٣٣٤ مناقشة الاستاذ

٣٣٥ تجويز المحقق البروجردي كون البحث صغرياً

٣٣٦ مناقشة الاستاذ

٣٣٧ المقدّمة الثانية (في تحرير محلّ النزاع)

- مطالب متعلّقة بتحرير محلّ النزاع ٣٤٠
- ١- الفرع الفقهي الذي استشهد به صاحب الكفاية لعموم البحث ٣٤٠
- أدلة القولين ٣٤١
- التحقيق في سند رواية ابن مهزيار ٣٤٢
- الكلام في حكم الكبيرة الأولى ٣٤٦
- ١- رواية ابن مهزيار ٣٤٦
- ٢- صدق (أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ) ٣٤٦
- وجوه التخلّص من الإشكال ٣٤٧
- الوجه الأول ٣٤٧
- الوجه الثاني ٣٤٧
- مناقشة المحاضرات ٣٤٨
- تقد المناقشة ٣٤٩
- الحق في الجواب ٣٤٩
- الوجه الثالث ٣٥٠
- الوجه الرابع ٣٥٢
- الوجه الخامس ٣٥٢
- الوجه السادس ٣٥٣
- الوجه السابع ٣٥٣
- ٢- هل يجري النزاع في اسم الزّمان ؟ ٣٥٤
- الوجوه المذكورة لإدخال اسم الزمان ٣٥٤
- الوجه الأول ٣٥٤
- الوجه الثاني ٣٥٥
- الوجه الثالث ٣٥٧

٣٥٩	الوجه الرابع
٣٥٩	ردّ الأيراد الثبوتي
٣٦١	ورود الأيراد الاتيائي
٣٦١	٣- هل يجري النزاع في الأفعال والمصادر المزيدة ؟
٣٦٣	هل في الفعل دلالة على الزمان ؟
٣٦٤	الإشكال المهم
٣٦٤	الأجوبة عن الإشكال
٣٦٧	المختار في الجواب لدى الشيخ الاستاذ
٣٦٨	٤- هل يجري النزاع في اسم الآلة واسم المفعول ؟
٣٦٩	المقدمة الثالثة (في المراد من « الحال » في عنوان البحث)
٣٧١	مقتضى الأدلة والأصول في وضع المشتق
٣٧١	في معنى المشتق
٣٧٢	المقام الثاني
٣٧٢	تأسيس الأصل من الجهة الاصولية
٣٧٤	تأسيس الأصل من الجهة الفقهيّة
٣٧٨	المقام الأوّل
٣٧٨	الجهة الأولى : هل يمكن الوضع للأعم ثبوتاً ؟
٣٧٨	الإشكال الثبوتي ببيان الميرزا
٣٨٠	الإشكال الثبوتي ببيان المحقق الإصفهاني
٣٨١	النظر في مناقشة السيّد الخوئي
٣٨٢	التحقيق في الجواب
٣٨٤	الجهة الثانية : أدلة القولين إثباتاً
٣٨٥	أدلة القول بالوضع للمتلبس

٣٨٥	١-التبادر
٣٩٠	٢- صحّة السّلب
٣٩١	إشكال المحقق الرشتي وجواب الكفاية
٣٩٢	كلام المحقق الإصفهاني
٣٩٤	رأي الشيخ الاستاذ
٣٩٥	٣- التّضادُّ بين المفاهيم
٣٩٦	أدلة القول بالوضع للأعم
٣٩٦	الأوّل: التبادر
٣٩٦	الثاني: عدم صحّة السّلب
٣٩٧	الثالث: قوله تعالى: (لَا يَنْتَظِرُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ)
٣٩٧	جواب صاحب الكفاية
٣٩٨	جواب الميرزا النائيني
٤٠٠	ردّ الاعتراض على الاستدلال بالآية
٤٠٢	المختار
٤٠٢	ثمرّة البحث
٤٠٣	المحتويات

تَحْفِيَةُ الْأَصُولِ

عَلَى ضَوْءِ الْحَاكِمِ

شَيْخِنَا الْقَوِيَّ الْمُحَقِّقِ وَالْأَصُولِيِّ الْبَدِيقِ
رَبِّهِ لِلَّهِ الْعَظِيمِ الْوَحِيدِ الْحَمْدُ بِمَا نَشَاءُ

لِحَمْدِهِ الثَّانِي

تَالِيَةً

السَّيِّدِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْبَدِيقِ الثَّلَاثِي

تَحْفِيفُ الْأَصُولِ

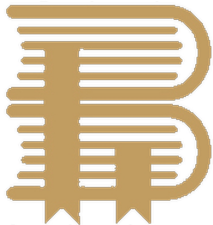
عَلَى ضَرْعِ الْخَطَائِثِ

شَيْخَنَا الْفَقِيهَ الْمُحَقِّقَ وَالْأَصُولِيَّ اللَّيْثِيَّ
رَبِّةَ اللَّهِ الْعَظِيمِ الْوَحِيدِ الْخَيْرِ السَّامِيِّ مَهْدِيَّ

تَأَلَّفَتْ

السَّنَةِ ١٢٧٠ هـ فِي الْمَدِينَةِ الْمَكِّيَّةِ

الجزء الثاني



حقوق الطبع محفوظة



مركز حقیقۃ تدریس و تفریح آلاء

تحقیق الاصول

ج ۲

المؤلف: السيد علي الحسيني الميلاني

الناشر: المؤلف

الطبعة: الأولى ۱۳۸۳ - ۱۴۲۵

المطبعة والتجليد: صداقت - قم

العدد: ۱۰۰۰

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الأوامر

البحوث السابقة كانت مقدمات . والمهم هو المقاصد والخاتمة .
والمقصد الأول في الأوامر ، وهي مورد الإبتلاء في الفقه من أوله إلى
آخره ، وهي كثيرة جداً ، إما تعييناً وإما تخييراً ، معلقاً أو منجزاً ، عينياً أو
كفائياً ، توصلياً أو تعدياً ...

في هذا المقصد بحوث مهمة ، كمباحث الأجزاء واقتضاء الأمر للنهي
عن الضدّ وأمثال ذلك ممّا له الأثر العلمي والعملية .
وهذا المقصد موضوعه الأمر مادةً وصيغةً .
والبحث أولاً عن مادة الأمر .
ثم عن الصيغة .

مادّة الأمر

وفيه بحوث :

- ١ - ما معنى مادّة الأمر ؟
- ٢ - هل المادّة تدلّ على الوجوب ؟
- ٣ - هل يعتبر في مفهوم الأمر : العلوّ ، أو الإستعلاء ، أو لا هذا ولا ذلك ؟

ما معنى مادّة الأمر ؟

قال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ... ﴾^(١) وفي الحديث : « إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم »^(٢) ونحو ذلك - كتاباً وسنةً - كثير ، فما هو مدلول هذه المادّة ؟ وهل المعنى واحد أو متعدّد ؟

قيل : المعنى الموضوع له مادّة الأمر واحد وليس بمتعدّد ، وعليه المحققان الميرزا والإصفهاني .

وقيل : لمادّة الأمر معانٍ متعدّدة ، فعّد في (الكفاية) سبعة ، وذكر بعض أكثر من عشرين معنى .

ثم أرجعوا تلك المعاني الكثيرة إلى معنيين ، لكنهم اختلفوا في

(١) سورة النحل : ٩٢ .

(٢) غوالي اللآلي ٥٨/٤ برقم ٢٠٦ .

تعيينهما :

قال صاحب (الفصول) هما : الطلب والشأن ، وقوى في (الكفاية) القول بأتهما : الطلب والشيء ، وقال السيد البروجردي : الطلب والفعل ، وقيل : الطلب ومعنى أخص من الشيء وأعم من الفعل ، وقيل بدل الطلب : إبراز الإعتبار النفساني .

هذه أهم الآراء في هذا المقام .

التحقيق في الآراء بناءً على تعدد المعنى

فأما بناءً على تعدد المعنى للفظ « الأمر » ، فأقوى الأقوال المذكورة هو القول الرابع ، وبظهر ذلك من النظر فيها :

أما رأي صاحب (الفصول)^(١) فواضح الضعف ، إذ لا حكاية للفظ « الأمر » عن « الشأن » ولا ينسب منه إلى الذهن .

وأما رأي صاحب (الكفاية)^(٢) من أن المعنى الحقيقي للفظ « الأمر » هو « الطلب » و « الشيء » وأن استعماله في مثل « الغرض » و « الحادثة » و « الفعل » ، ونحوها هو من باب اشتباه المصداق بالمفهوم ، لأن « الشيء » مصداق « الغرض » مثلاً ، ولكونه مصداقاً له تخيل أن مفهوم « الأمر » هو « الغرض » ، فقولك : « جئتك للأمر الفلاني » ليس معناه : جئتك للغرض الفلاني ، بل المعنى جئتك للشيء الفلاني ، إلا أنه مصداق للغرض ، كما يكون مصداقاً للحادثة ولل فعل ... وهكذا ...

فهذا رأي المحقق الخراساني ، لكن فيه :

(١) الفصول الغروية : ٦٢ ، حجري .

(٢) كفاية الأصول : ٦٢ ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث .

إن « الشيء » يطلق على : الجوهر ، والعرض ، من الفعل وغيره ، وعلى ذات الباربي عزوجل ، لكن « الأمر » لا يصح إطلاقه على هذه الموارد ، فلا يقال في زيد : إنه أمرٌ ، وفي الأخبار إنه يقال لله « شيء » لكنه « شيء » بخلاف الأشياء^(١) فيطلق عليه « الشيء » ولكن لا يطلق « الأمر » .

وقد استشكل المحقق الإصفهاني تعبير صاحب (الكفاية) عن الإشتباه المزبور بأنه من اشتباه المفهوم بالمصداق ، ببيان : إن اشتباه المفهوم بالمصداق إنما يكون في مورد يوضع اللفظ للمصداق بما أنه مصداق وبما هو كذلك ويستعمل فيه مع هذا اللحاظ ، فيدعى وضعه للمفهوم ، كما لو وضع اللفظ للغرض بالحمل الشائع ، فيدعى وضعه للغرض بالحمل الأولي . أما مع عدم الوضع للمصداق فلا يكون ادعاء وضعه للمفهوم من باب الخلط بين المفهوم والمصداق ، والحال في المعاني المذكورة كذلك ، إذ لم يوضع اللفظ لمصداقها جزماً ، فالمتجه على هذا التعبير بالاشتباه ، لا غير^(٢) .

قال السيد الاستاذ بعد إirاده : وأنت خبير بأن هذا التعبير كما يمكن أن يراد به ما ذكره المحقق الإصفهاني ، يمكن أن يراد به ما قصده المحقق الخراساني ، إذ يصح التعبير به عن دعوى الوضع للمفهوم مع استعماله في المصداق لتخيّل استعماله في المفهوم ، ويكون من باب اشتباه المفهوم بالمصداق في مقام الإستعمال الذي لوحظ طريقاً لمعرفة الوضع^(٣) .

وأما رأي السيد البروجردي^(٤) ، فقد ظهر ما فيه ممّا تقدّم ، لأنه قد

(١) الكافي ٨٢/١ باب إطلاق القول بأنه شيء .

(٢) نهاية الدراية ٢٤٩/١ .

(٣) منتقى الاصول ٣٧٠/١ .

(٤) المحجة في الفقه : ٩٧ .

خصَّصَ « الأمر » بـ « الفعل » مع كونه يطلق على غير الفعل أيضاً . هذا أولاً .
وثانياً : فإنَّ « الفعل » لا ينسبُ إلى الذهن من لفظ « الأمر » .
فظهر أن الحق كون مفهوم « الأمر » أوسع دائرة من « الفعل » وأضيق من
« الشيء » .

وأما رأي القائل بأن مدلول « الأمر » هو الإعتبار النفساني وإبرازه^(١) ، فإنَّ
المولن يجعله - في عالم الإعتبار - على ذمّة المكلّف الحكم ويبرز اعتباره
بـ « الأمر » ، ففيه :

صحيح أن هناك ألفاظاً وصيغاً موضوعة لإبراز الإعتبار النفساني ، مثل
صيغ العقود ، حيث تعتبر الملكية - مثلاً - ويبرز هذا الإعتبار بلفظ « بعث » ،
لكنَّ هذا مطلبٌ وكون مدلول هذه الصيغة هو ذلك الإعتبار وإبرازه مطلبٌ
آخر .

فالحقُّ هو القول الرابع من الأقوال المذكورة .

النظر في القول بوحدة المعنى

هذا ، وذهب المحققان الميرزا والإصفهاني إلى أن مفهوم لفظ « الأمر »
هو المعنى الواحد الجامع بين المعاني بنحو الإشتراك المعنوي .
أما الميرزا فقال : بأنه موضوع لما هو عبارة عن « واقعة لها أهميّة »^(٢)
وفيه :

أولاً : إن هذا لا ينسبُ من لفظ « الأمر » إلى الذهن .

وثانياً : إنه يستلزم مجيء « الأهميّة » إلى الذهن من قولنا « الأمر »

(١) محاضرات في اصول الفقه ٩/٢ .

(٢) أبعاد التقريرات ١٣١/١ ط مؤسسة صاحب الأمر عليه السلام .

المهم ، فيكون الكلام : الواقعة ذات الأهمية مهمة ، وهو كما ترى . كما يستلزم تجريد لفظ « الأمر » من « الأهمية » في قولنا : أمر غير مهم .

وأما الإصفيهاني فقال^(١) : إن مفهوم « الأمر » عبارة عن الإرادة البالغة حد الفعلية ، سواء كانت تشريعية أو تكوينية ، فيطلق « الأمر » في جميع الموارد بلحاظ كونها قابلة لتعلق الطلب والإرادة ... قال السيد الاستاذ : وما ذكره لا أرى فيه خدشاً فلا ضير في الالتزام به^(٢) ، لكن شيخنا الاستاذ أورد عليه :

أولاً: أين انسباق الإرادة والطلب من مثل : ﴿ أَلَيْسَ اللَّهُ تَصِيرُ الْأُمُورُ ﴾^(٣) ؟

وثانياً: إنه في مورد التشريع يصدق الأمر ، ولكنه أعم من الحقيقة ، وأما في مورد التكوين فلا صدق أصلاً ، فإن الله تعالى يريد مثلاً خلق فلان ، لا أنه يأمر بخلقه ، فلا يصدق الأمر على الإرادة لا لغة ولا عرفاً .

وثالثاً: قياس ما نحن فيه على « المقصد » و « المطلب » - بأن « الأمر » يطلق على الفعل بلحاظ قابليته لتعلق الإرادة تكويناً وتشريعاً ، نظير إطلاق « المقصد » و « المطلب » على بلحاظ تلك القابلية - فيه : إنه قياس مع الفارق ، لأنه متى أطلق « المطلب » على فعل فإنه يتبادر إلى الذهن معنى الطلب من نفس الإطلاق ، أما إذا قيل : هل فعل فلان الأمر الكذائي ؟ فلا ينسب من لفظ « الأمر » مفهوم « الطلب » .

المختار عند الشيخ الاستاذ

وبعد التحقيق في الأقوال والنظر في أدلتها ، فقد اختار شيخنا دام بقاءه ،

(١) نهاية الدراية ٢٥٠/١ .

(٢) متقى الاصول ٣٧٣/١ .

(٣) سورة الشورى : ٥٣ .

أن الإشتراك لفظي ، وليس بمعنوي ، وأن للفظ « الأمر » معنيين مختلفين ، لوجوه :

الأول: التبادر ، فإن المتبادر في مثل « هل تعلق أمر زيد بكذا » ؟ غير ما يتبادر من مثل « هل زيد فعل الأمر الكذائي » ؟

والثاني: إن جمع « الأمر » بمعنى « الطلب » هو « الأوامر » وبالمعنى الآخر هو « الأمور » . واختلاف صيغة الجمع دليل اختلاف المعنى في المفرد .
والثالث: إن « الأمر » بالمعنى الأول يقبل الإشتقاق ، وبالمعنى الثاني جامد .

وتلخص :

إن المعنى مختلف ، ولا يتم إرجاعهما إلى معنى واحد ، والاشترك بينهما لفظي .

وقد تقدّم إن المعنى الأول هو « الطلب » والمعنى الثاني هو معنى أعم من الفعل وأخص من « الشيء » وهذا القول للمحقق العراقي^(١) وقد ذكر السيد الاستاذ أنه لا يرد عليه ما ورد على صاحب (الكفاية) كما لا يرد عليه ما ورد على المحقق الثاني^(٢) .

هذا تمام الكلام في البحث الأول .

ولا يخفى ، أن لا ثمرة لهذا النزاع ، لأن مقتضى الأصل في حال تردّد المفهوم هو - على كل تقدير - أصالة البراءة .

(١) نهاية الأفكار ١٥٦/١ .

(٢) متقى الاصول ٣٧٢/١ .

هل يعتبر العلوّ أو الإستعلاء في مفهوم مادّة الأمر ؟

والحق : إنه يعتبر في « الأمر » العلوّ ، وأنه لا أثر لأمر المستعلي ، لأن الأمر مفهوماً وعقلاءً من شئون العالي ، ولا أمر للداني المستعلي ... ولا فرق في العالي بين أن يكون علوّه بحقٍ أو يكون بغير حق .

ومن الواضح أن جميع الأوامر الشرعيّة صادرة عن العالي ، وعلوّه تعالى بالحق ، بل كلّ علوّ بالحق فإنّه من علوّه .

هل تدل مادّة الأمر على الوجوب ؟

قبل الورود في البحث نقول : هل مفهوم الأمر عبارة عن الطلب ، أو الطلب الخاص المبرز ، أو المجموع المركب هو الأمر ، أو أنه ينتزع الأمر من الطلب المبرز للطلب النفساني ؟

الظاهر هو الأخير ، والشاهد عليه انتزاع الأمر من قولك « أمرك » المقترن بالطلب النفساني واقعاً .

فهل « الأمر » الذي هو عبارة عما ذكر يدل على الوجوب ؟
فيه خلاف .

ف قيل : إن مادّة الأمر حقيقة في الندب .

وقيل : إنها مشتركة بين الوجوب والندب ، والإشتراك معنوي .

وقيل : لمادّة الأمر ظهور وضعي في الوجوب .

وقيل : بل ظهور إطلاقي .

وقيل : دلالتها على الوجوب إنما هي بحكم العقل .

وقيل : بل بالسيرة العقلانيّة .

دليل القول بالدلالة على الجامع المشترك

واستدلّ للقول بدلالة مادة الأمر على الجامع المشترك بين الوجوب

والندب :

أولاً: بصحة التقسيم ، لأن الأمر ينقسم إلى الأمر الوجوبي والأمر الندبي ، وصحة التقسيم لا يكون إلا إذا كان القسمان داخلين في المقسم ، فمعنى الأمر هو المقسم .

وفيه: إن هذا التقسيم صحيح ، لكنّه ليس بما للمادة من المعنى الحقيقي ، بل هو بالمعنى المستعمل فيه ، وهذا لا يثبت المعنى الحقيقي الموضوع له .

وثانياً: باستعمال المادة في موارد الندب .

وفيه: إن الإستعمال أعمّ من المعنى الحقيقي والمعنى المجازي .

دليل القول بالدلالة على الندب

ومستند القول بوضع مادة الأمر للندب هو قولهم : فعل المندوب طاعة ،

وكلّ طاعة مأمور بها ، فالمندوب مأمور به .

وفيه: أولاً: هذا القياس إنّ تمّ فبدلّ على استعمال المادة في الندب ، أما

كون الندب هو الموضوع له فلا يثبت ، لأن الأعمّ لا يدلّ على الأخص ،

لاحتمال الوضع للمشارك المعنوي بين الوجوب والندب .

وثانياً: القياس المذكور يشتمل على مصادرة ، فقولهم ، « كلّ طاعة

مأمور بها » أوّل الكلام .

دليل القول بالوضع للوجوب

واستدلّ للقول بوضع مادة الأمر للوجوب بوجوه :

الأول: قوله تعالى : ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ

يُصِيبُهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»^(١) . فإله سبحانه قد رتب ما يلزمه الطلب الوجوبي وهو :

- ١ - الحذر عن المخالفة ، فإن مخالفة الأمر الندبي لا حذر فيها
- ٢ - الفتنة والعذاب الأليم ، فإنه لا يترتب على مخالفة الأمر الندبي العذاب الأليم .

ومن الواضح : أن الأثرين المذكورين يترتبان على مخالفة أمر الإمام عليه السلام أيضاً ، فالأوامر الواردة في الكتاب والمروية عن النبي والأنمة ظاهرة في الوجوب .

والثاني: قوله صلى الله عليه وآله وسلم : « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك »^(٢) .

وتقريب الاستدلال :

- ١ - إن في « الأمر » مشقة ، وهذا دليل على أنه للوجوب ، إذ ليس في الندب مشقة .

- ٢ - إن من المسلم به كون السواك مندوباً ، ومفاد الحديث عدم كون المندوب مأموراً به ، ومعنى ذلك أنه في مورد الندب لا يأتي الوجوب .

الأجوبة عن الاستدلال بالآية والحديث

* أجاب المحقق الخراساني عن الاستدلال بالآية ونظائرها بالحديث المزبور :

بأن غاية ما يستفاد منها استعمال مادة الأمر في الوجوب ، والاستعمال أعم من الحقيقة .

(١) سورة النور: ٦٣ .

(٢) غوالي اللآلي ١٢/٣ .

وأورد الاستاذ دام بقاءه : بأن دلالة الآية على ترتب العذاب على مخالفة الأمر - بما هو أمر - ظاهرة من دون أية قرينة أو عناية ، ولذا استفاد الشيخ والطبرسي^(١) في تفسيريهما ، وكذا كبار الاصوليين ، دلالة الآية على الوجوب ... وهكذا الكلام في الحديث ، وكلامنا في دلالة أوامر الكتاب والسنة .
فإن قلت : فقد ورد أن الأمر منه ما هو فرض ومنه ما هو نفل .
قلت : لكنّ الكلام في ثبوته .

والحاصل : عدم تمامية جواب صاحب (الكفاية) .

* وأجاب المحقق العراقي رحمه الله^(٢) : بأنّ الإستدلال بالآية والرواية موقوف على القول بتقدّم التخصّص في مورد دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص ، وهو باطل ، لعدم وجود أصل في المقام المزبور يقتضي ذلك . وما قيل من أنّه مقتضى أصالة العموم ، ففيه : إن مدرك جريان الأصل المذكور هو السيرة العقلانيّة ، وهي هنا متّفية ومفقودة .

وأما انطباق تلك الكبرى على ما نحن فيه ، فهو من جهة أنّ عدم ترتب العذاب والفتنة على مخالفة الأمر النديبي ، لا يُعلم هل هو من جهة عدم وجود الأمر في مورد الإستحباب فالخروج موضوعي ، أو أنه يوجد الأمر لكنّه مخصّص .

قال شيخنا دام بقاءه : إنّ هذا الجواب وإن كان دقيقاً وقد ارتضاه بعضهم ، لكن لا يمكن المساعدة عليه .

فأجاب في الدورة السابقة بعدم ابتناء الإستدلال بالآية والرواية على

(١) النيان في تفسير القرآن ٤٦٧٧ . مجمع البيان في تفسير القرآن ٢٠٨٧ الأعلمي .

(٢) نهاية الأفكار ١/١٦١ - ١٦٢ .

القاعدة المذكورة حتى يجاب عنه بما قال ، لأن وجه الاستدلال هو إن حدود مفاهيم الألفاظ يرجع فيها إلى أهل اللسان ، سواء كانت تلك القاعدة موجودة أو لا ، وقد رأينا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم - وهو أفصح الناس - يفيد كلامه أن الطلب الندبي غير داخل في مفهوم الأمر . هذا بالنسبة إلى الحديث . وكذا بالنسبة إلى الآية ، فإن الله سبحانه قد رتب على الأمر - بما هو أمر شيئاً لا يترتب على الطلب الندبي ، وهو الفتنة والعذاب الأليم ، وبذلك يظهر حد المعنى ومفهوم اللفظ ، بغض النظر عن القاعدة ، ولذا نرى أن من الاصوليين من لا يلتفت إلى القاعدة أو يلتفت إليها ولكن مبناه أن مقتضى الأصل ليس هو تقدم التخصص ، ومع ذلك يستدل بالآية والرواية ، وهذا من شواهد ما ذكرناه .

وأجاب دام بقاءه في الدورة اللاحقة بما هو أدق فقال :

إنه يعتبر في مورد دوران الأمر بين التخصيص والتخصص أن يكون قابلاً لهما ، كخروج زيد عن « أكرم العلماء » ، أما المورد الذي لا يكون الحكم فيه قابلاً للتخصيص ، فليس بموضوع لكبرى تلك القاعدة ، والآية الكريمة من هذا القبيل ، لأن ترتب العذاب بلا استحقاق له محال ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾^(١) ، واستحقاق العذاب من الأحكام العقلية ، والأحكام العقلية لا يدور أمرها بين التخصيص والتخصص ، فمورد عدم استحقاق العقاب - وهو الأمر الندبي - خارج خروجاً تخصصياً ، فالكبرى غير منطبقة على الآية المباركة .

* وقد يجاب : بأن « الأمر » يقابل « النهي » أي الزجر ، وكما أن الزجر

ينقسم إلى الزجر التنزيهي والزجر التحريمي ، فكذلك الأمر - بقرينة التقابل - ينقسم إلى الوجوبي والندبي :

وفيه : إن انقسام النهي إلى القسمين أوّل الكلام ، وعلى فرض التسليم فهل هو تقسيم على الحقيقة أو الأعمّ من الحقيقة والمجاز ؟

الحق في الجواب

ثم قال شيخنا دام ظلّه : بأن الحق في الجواب عن الإستدلال بالآية والرواية وأمثالهما هو :

إن الأمر كما أطلق في الكتاب والسنة ودلّ على الوجوب ، كذلك قد أطلق في موارد لا يمكن حمل الأمر فيها على الوجوب ، كما في قوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾^(١) لوضوح أنّ مطلق العدل ومطلق الإحسان ليسا بواجبين ، مع تعلق الأمر بهما ، ويؤيد ذلك : الروايات الواردة في أنّ الأوامر الواردة عن الشارع منها : ما قام الدليل على الرخصة فيها ، ومنها : ما ورد في النفل ، ومنها : ما كان عزيمة .

وأضاف في الدورة اللاحقة : أنّ الآية الكريمة - بالخصوص - قد طبّقها الإمام عليه السلام في غير مورد الوجوب ، وذلك في رواية صحيحة :

قال الكليني رحمه الله : محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن محبوب ، عن الحسين بن عمر بن يزيد ، عن أبيه قال :

إشترت إبلاً وأنا بالمدينة مقيم ، فأعجبني إعجاباً شديداً ، فدخلت على أبي الحسن الأول ، فذكرتها له ، فقال : ما لك وللإبل ؟ أما علمت أنها كثيرة المصائب ؟ قال : فمن إعجابي بها أكريتها ، وبعثت بها مع غلمان لي إلى

الكوفة ، فسقطت كلها ، ثم دخلت عليه فأخبرته بذلك ، فقال : ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ ^(١) .

فمن الواضح : أن شراء الإبل لم يكن بحرام ، ولكن الإمام نهاه ، فخالف الرجل النهي ، ثم ابتلي بذهاب ماله ، وهنا قرأ الإمام الآية المباركة مستشهداً بها ، ليدل على ترتب الفتنة - أي البليّة الدنيوية - على المخالفة مع الإمام المعصوم في مورد غير الوجوب والحرمة ، كما أن العذاب الأليم الأخرى يترتب على مخالفة الوجوب والحرمة .

وبذلك يظهر سقوط الإستدلال بالآية للقول بدلالة الأمر على الوجوب .

دليل القول بالدلالة على الوجوب بالظهور الإطلاقي

وبعد وضوح عدم تمامية القول بالدلالة اللفظية على الوجوب ، فهل تدلّ المادّة - وكذا الصيغة - على الوجوب بالدلالة الإطلاقيّة ؟
إن أحسن ما استدلّ به لهذا القول تقريبان :

أحدهما: للمحقّق العراقي قدس سرّه ، فقال ما حاصله ^(٢) : إن الأمر موضوع للطلب ، والطلب حقيقة تشكيكية ، ذات شدّة وضعف ، والأمر التشكيكي مرتبته الشديدة الكاملة ليس إلا الحقيقة ، فهي بسيطة لا مركبة ، أما مرتبته الضعيفة الناقصة فمركبة من الحقيقة ومن عدم المرتبة التامة الكاملة . هذا في مقام الثبوت ، وبناءً عليه ، فإنّه في مقام الإثبات ، إذا أراد المرتبة الناقصة وهو الندب - لزم بيان زائد يدلّ على ذلك - بخلاف المرتبة التامة الكاملة وهو الوجوب ، فلكونها نفس الحقيقة فقط فلا يحتاج إرادتها إلى مؤنّة

(١) الكافي ٥٤٣/٦ ، كتاب الدواجن باب اتخاذ الايل . وانظر: كنز الدقائق ٢٠٧/٨ - ٢٠٩ والآية في

سورة النور: ٦٣ .

(٢) نهاية الأفكار ١٦٢/١ - ١٦٣ .

زائدة - . وحيثُذ ، ففي كلِّ موردٍ لا يوجد فيه البيان الزائد لإفادة المرتبة الناقصة ، كان مقتضى أصالة الإطلاق إرادة الحقيقة التامة للطلب ، وهو المرتبة الشديدة ، أي الوجوب .

هذا ، وقد قرَّب الإطلاق بوجهٍ آخر أيضاً لكنَّه يرجع إلى الوجه المذكور .

الجواب عمَّا ذكره المحقق العراقي :

قال شيخنا دام بقاءه في الدوريتين جواباً عن هذا الوجه : بأنَّ الحقيقة التشكيكية كالحقيقة المتواطية في عدم كفايتها لإفادة الحقيقة ، فكما أنَّ لفظ « الأسد » - مثلاً - الموضوع للحيوان المفترس ، لا يمكن أن يدل على إرادة فردٍ بخصوصه ، بل يحتاج إلى بيانٍ زائد ، كذلك لفظ « النور » - مثلاً - بالنسبة إلى مرتبةٍ من المراتب ، سواء كانت الشديدة أو الضعيفة ، لأنَّ اللَّفظ الموضوع لمرتبتين من الحقيقة ، لا يكفي مجرد استعماله للدلالة على إحدهما وإنَّ كانت القويَّة والشديدة ، وما ذكره من أنَّ المرتبة التامة غير محتاجة إلى مؤنَّة زائدة ، ممنوع .

وعلى الجملة ، فإنَّ لفظ « الأمر » موضوع للطلب الذي هو حقيقة تشكيكية مثل النور ، وهو موجود في الطلب الشديد والطلب الضعيف على السواء ، وكما لا يمكنه إفادة الشديد بلا مؤنَّة بيانٍ ، كذلك إفادة الضَّعيف ، وإنما يفيد أصل الطلب فقط ... هذا كلُّه أولاً .

وثانياً : - وقد أفاده في الدورة اللاحقة - إنَّ الخطابات الشرعية كلها ملقاة إلى العرف العام ، ومنها ما يشتمل على الأمر - مادةً أو صيغةً - فلا بدَّ وأنَّ يكون الإطلاق والتقييد فيه بضابطةٍ يدركها العرف العام ، ليتمكَّنوا من التفهيم والتفهيم

على أساسها ، وما ذكره المحقق العراقي قدّس سرّه من الضابط - وهو كون المرتبة العليا الشديدة غير محتاجة إلى البيان الزائد ، وأن المرتبة الدانية والضعيفة هي المحتاجة إليه ، فمتى لم يكن بياناً حمل على العليا - أمر لا يدركه العرف العام ولا يفهمه ، ولذا لا يمكن للشارع أن يحتجّ على المكلفين على أساسها في أوامره في الكتاب والسنة ...

وثانيهما: للسيد البروجردي قدّس سرّه فقال^(١) : إن مدلول مادّة الأمر - وكذا صيغته - والمعنى المستعمل فيه ، إنشائي وليس بإخباري ، فلمّا يقول : أمرتك بكذا ، أو يقول : صلّ ، فهو ينشئ ويوجد الطلب بذلك في عالم الإعتبار .

وهذا الطلب الإنشائي غير قابلٍ للتشكيك ، لكونه اعتبارياً ، والامور الإعتبارية بسيطة لا حركة فيها ، إذ التشكيك إنما يكون في الامور التي فيها الشدّة والضعف وتجرى فيها الحركة ، إلّا أن الطلب الإنشائي يقع فيه التشكيك بالعرض - أي من خارج ذاته - ، لأن الطلب كذلك ينقسم إلى ثلاثة أقسام ، فهو طلب إنشائي مع مقارنات شديدة ، وطلب إنشائي مع مقارنات ضعيفة ، وطلب إنشائي بلا مقارنات مطلقاً ، فالأول : كأن يطلب منه المشي ويدفعه بيده ، أو يطلب منه الضرب ويصيح عليه ، والثاني : كأن يطلب منه الكتابة ويومي إليه بيده ، والثالث : أن يطلب منه أحد الأفعال مجرد طلب ... فيكون الأول كاشفاً عن شدّة الطلب وقوة الإرادة النفسانية ، والثاني : كاشفاً عن الطلب النفساني الضعيف ، والثالث بلا شدّة ولا ضعف ... إذن ، قد يتّصف الطلب الإنشائي بالشدّة والضعف لكن من خارج ذاته .

ومن الطلب الإنشائي غير المقارن بشيء يتزعم الوجوب ... والدليل عليه هو السيرة العقلانية ، وعلى أساسه يترتب استحقاق العقاب بين الموالي والعبيد .

هذا ، ولا يخفى اختلاف كلامه رحمه الله ، ففي أوله قال بأن الوجوب يتزعم من الطلب الإنشائي المقترن بالمقارنات الشديدة ، والندب يتزعم من المقترن بالمقارنات الضعيفة ، أما في آخره فيذكر أن نفس الطلب منشأ لانتزاع الوجوب . بل يذهب إلى جواز أن يقال بعدم وجود انشاء طلب في موارد الندب ، وأن المندوبات ليست إلا إرشاداً إلى الملاكات والمناطات ، فينحصر الطلب بموارد الواجبات فقط .

هذا حاصل كلامه مع التوضيح .

والفرق بينه وبين تقريب المحقق العراقي : أن العراقي يرى أن مادة الأمر وكذا الصيغة - مبرزة للصفة النفسانية ، والبروجردى يرى أن الطلب الإنشائي إيجاد وليس بإبراز .

مناقشات الاستاذ مع السيد البروجردى

وقد تكلم شيخنا دام بقاءه على هذا التقريب بعد توضيحه بوجوه :

أحدها : إن السيد البروجردى ذكر أن الطلب المقترن بالمقارنات الشديدة هو الوجوب ، وهو كاشف عن الإرادة الشديدة ، والمقترن بالمقارنات كاشف عن الإرادة الضعيفة ، وغير المقترن بأحدهما طلب متوسط .

وفيه : إن الطلب إما وجوبي وإما ندبي ، وأما المتوسط بينهما - غير المتصف بالوجوب أو الندب - فغير قابل للتصور ، نعم ، نفس الإرادة تقبل المراتب كما هو الحال في كل أمر تشكيكي ، لكن المفروض كون الطلب أمراً

إنشائياً، والأمر الإنشائي متَّصف بأحد الأمرين ولا يتصوّر برزخ بينهما .
 وثانيها: قوله بالتشكيك العرضي في الطلب بعد نفي التشكيك الذاتي عنه .

نقول : ما المراد من التشكيك العرضي والذاتي هنا ؟ تارةً يقال :
 الخصوصية الكذائية موجودة في الشيء الفلاني بالذات ، أو إنها موجودة فيه
 لا بالذات بل بسبب أمر خارج . واخرى : يكون المراد من العرضي في مقابل
 الذاتي هو المجاز في مقابل الحقيقة .

إن كان مراده: أن الشدة والضعف وصفان للمقارن للطلب ، أما الطلب
 فيُتَّصف بهما بالعرض كأصناف الجالس في السفينة بالحركة .
 فهذا كلام متين ، لكن البحث ليس في المجاز ، والمقصود إسناد الشدة
 والضعف إلى الطلب على نحو الحقيقة .

وإن كان مراده: أن الطلب الإنشائي يتَّصف حقيقةً بالشدة والضعف ،
 لكنَّ المقارنات كانت السبب في هذا الإتِّصاف ، كأصناف البياض بالضعف
 بسبب اختلاطه بالسواد .

فهذا غير صحيح ، إذ لا يكون اقتران الطلب بالصياح مثلاً - في مثال
 الشديد - سبباً لأنَّ يوصف الطلب حقيقةً بالوجوب ، ولا يكون اقترانه
 بالترخيص في الترك مثلاً - في مثال الضعيف - سبباً لأنَّ يتصف الطلب حقيقةً
 بالضعف والندب ... وقياس ذلك باختلاط البياض بالسواد في غير محلّه ...
 لوضوح الفرق بين الإختلاط وفي الموجودات الخارجية ، وبين الإقتران وفي
 الامور الإعتبارية .

وثالثها: قوله في آخر التقريب : بأنَّ من عدم الإقتران بالمقارنات

الضعيفة ينتزع الوجوب ، والعقلاء يرون استحقاق العقاب على المخالفة في ما يكون من هذا القبيل .

وهذا كلامٌ متين قوي ، وسنؤكد عليه .

ورابعها: إنه يقول في نهاية المطب: إن البعث لا يتحقق بدون الوجوب ، وهو في المندوبات إرشاد إلى المصالح ، فقوله « صل » يقوم مقام التحريك الخارجي والبعث التكويني ، وهو ينافي الترخيص في الترك .

وهذا معناه أن الأحكام الشرعية منحصرة بالوجوب والحرمة فقط - وأن الزجر التنزيهي إرشاد إلى المفاسد ، كالأوامر الندبية التي هي إرشاد إلى المصالح - ولا يُظنُّ الإلتزام به من أحدٍ من الفقهاء ، وحتى السيد البروجردي نفسه لا يلتزم به ، وإلا فكيف يفتي بالإستحباب الشرعي في المستحبات ، وبالكراهة الشرعية في المكروهات ؟

وأيضاً ، فهو كلام مخالف لصريح النصوص في تقسيم الأمر إلى الواجب والمندوب .

والحقيقة هي : دعوى إن التنافي بين البعث والتحريك وبين الترخيص في الترك ، صحيحة في التكوينات ، وكلامنا في البعث والطلب الإعتباري ، وقياسه على التكويني غير صحيح .

وتلخص : عدم تمامية هذا التقريب أيضاً .

دلالة الأمر على الوجوب بالعقل والسيرة

وبعد أن ظهر ضعف الأقوال المتقدمة في دلالة الأمر على الوجوب ، وأنه لا يدل - لا مادةً ولا صيغةً - على الوجوب ، لا بالوضع ولا بالإطلاق ، فالمبنى الباقي هو الدلالة على الوجوب بحكم العقل ، وهو مسلك المحقق

النائبني ، وتبعه المحققون من تلامذته^(١) ، وحاصله :

إن الحاكم في باب وظيفة العبد تجاه المولى وأوامره ونواهيه إنما هو العقل ، فإنه يحكم بأن المولى إذا أمر عبده بشيء ، فمقتضى وظيفة العبودية هو أن يمثل الأمر ويلبّي الطلب ، إلا إذا جاء من المولى الترخيص والإذن في الترك ، ولذا لو لم يمثل ثم اعتذر بعدم نصب المولى القرينة على الإلزام ، فلا يقبل عذره ولم يقيح عقابه .

وعلى الجملة ، فلما لم تكن الدلالة على الوجوب لا بالوضع ولا بالإطلاق ، فهي بحكم العقل من باب حقّ الطاعة .

وفيه إشكال : وهو أنه إذا كانت الدلالة عقلية ، ولا دور للفظ فيها ، فما معنى جمع الميرزا نفسه وسائر الفقهاء بين الأمر ، وبين « لا بأس بالترك » بالجمع الدلالي ؟ إنهم في مثل هذين الدليلين يقولون بأن الأمر ظاهر في الوجوب ، وقوله « لا بأس » نصّ في جواز الترك ، فترفع اليد عن ظهور الأمر بالنصّ على جواز الترك ، مع أنّ المفروض أنّ الدلالة على الوجوب ليست من ناحية اللفظ أصلاً ، بل هي من العقل ، فلا معنى لظهور الأمر في الوجوب ، ولتقديم النصّ عليه .

وكذلك الكلام في باب الإطلاق والتقييد ، والعام والخاص ، فإن الميرزا وأتباعه يقولون بأنّ المقيد والمخصّص قرينة للمطلق وللعام ، وبها ترفع اليد عن ظهورهما في العموم والإطلاق ، لأنّ الأمر - في مثل « أعتق رقبة » - قد تعلّق بصرف الوجود بنحو الإطلاق ، ثم في قوله « أعتق رقبة مؤمنة » يتعلّق الأمر بالرقبة بنحو التقييد ، فإمّا ترفع اليد عن ظهور القيد في القيدية ، فلا

(١) أجود التقريرات ١/١٤٤ ، محاضرات في أصول الفقه ٢/١٣١ .

يجب عتق الرقبة المؤمنة ، وإما ترفع اليد عن إطلاق « أعتق رقبة » فلا يكفي عتق الكافرة ، فبين الخطابين منافاة ، وعند دوران الأمر يقولون بلزوم الأخذ بالدليل المقيد ، لكون الأمر بعتق المؤمنة ظاهراً في عتق خصوص هذا الفرد من الرقبة ، ونسبته إلى الأمر المطلق نسبة القرينة إلى ذي القرينة ، والقرينة ظهورها مقدّم على ظهور ذي القرينة .

فيرد عليهم : إن القرينة وذا القرينة وغير ذلك من شئون اللفظ ، فما ذكروه إنما يتم على مبنى قرينة المقيد والمخصص .

وكذا يتم تقديم المقيد والمخصص بمناط أظهرتهما من المطلق والعام ، وهو مسلك الشيخ الأعظم ، كالجمع بين لفظي « الأسد » و « يرمي » حيث أن ظهور الأسد في الحيوان المفترس لفظي ، وظهور يرمي في رمي السهم إطلاقي ، ويتقدم الظهور للفظ « يرمي » - مع كونه اطلاقياً - على ظهور « الأسد » مع كونه وضعياً .

أما بناءً على ما ذهبوا إليه من أن دلالة الأمر على الوجوب بحكم العقل ، فإن مقتضى القاعدة هو الورد لا التقييد ، لأن حكم العقل بالوجوب تعليلي لا تنجيزي ، من جهة كونه معلّقاً على عدم الرخصة في الترك ، فهو يقول : كلما جاء الأمر ولا دليل على الرخصة فهو للوجوب ، فإن قام الدليل على الرخصة تقدّم من باب الورد ، لأنه يرفع موضوع حكم العقل .

فظهر وجود التنافي بين كلماتهم في المقام ، وكلماتهم في باب الإطلاق والتقييد وباب العام والخاص .

وتلخص : أن دلالة الأمر على الوجوب لا تتم بحكم العقل ، ما لم يرجع الوجوب إلى اللفظ ، وذلك بأحد أمور ثلاثة :

إمّا دعوى التبادر . وهي مردودة ، لأنّ المفروض عدم انسباق الوجوب من حاق لفظ مادة الأمر أو صيغته .

وأمّا دعوى الظهور الإطلاقي . أي إنصراف المادة أو الصيغة إلى الوجوب ، وقد ظهر عدم تمامية هذه الدعوى عند الكلام على تقريب المحقق العراقي .

أقول: وبذلك يظهر التأمل في كلام السيّد الاستاذ : فإنّه - بعد أن ذكر أن صحّة تقسيم الأمر إلى الإيجاب والتدب دليل على كون اللفظ موضوعاً للأعم من الطلب الوجوبي والتدبي ، وأنّ صحّة مؤاخذه العبد بمجرد مخالفة الأمر ظاهرة في ظهور الأمر في الوجوب - قال : « ويمكن الجمع بالإنّزام بوضع لفظ الأمر للأعم مع الإنّزام بأنه ينصرف مع عدم القرينة إلى الطلب الوجوبي والإنّزامي وينسب إليه ، فيتحمّظ على ظهور كلا الأمرين المزبورين - أعني التقسيم والمؤاخذه - وتكون النتيجة موافقة لمدعى صاحب (الكفاية) وإنّ خالفناه في المدعى والموضوع له »^(١).

وأمّا دعوى السيرة العقلانيّة ، بأنها قائمة على استفادة الوجوب عند عدم القرينة على الرخصة ... ولا ريب في وجود هذه السيرة ، فإنّهم يحملون أوامر المولى - مع عدم القرينة على الرخصة - على الوجوب ، ويرون استحقاق العقاب على المخالفة ... وقد ذكر المحقق الإصفهاني في المعاملات أن منشأ هذه السيرة هو حفظ الأمور المعاشيّة ، ويبقى إمضاء الشارع المقدس لهذه السيرة ، وذلك ثابت بوضوح من الرواية التالية :

الصدوق قدس سرّه بإسناده عن زرارة ومحمّد بن مسلم قالاً : « قلنا

لأبي جعفر عليه السلام : ما تقول في الصلاة في السفر ؟ كيف هي ؟ وكم هي ؟ فقال : إن الله عزوجل يقول : ﴿ وَإِذَا ضَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ ﴾ فصار التقصير في السفر واجباً كوجوب التمام في الحضر . قالوا : قلنا : إنما قال الله عزوجل ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ ﴾ ولم يقل : إفعلوا ، فكيف أوجب ذلك كما أوجب التمام في الحضر ؟ فقال عليه السلام : أوليس قد قال الله عزوجل في الصفا والمروة : ﴿ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا ﴾ ... «^(١) .

فهما يسألان الإمام عليه السلام أنه لو قال : « إفعلوا » لدل على الوجوب ، ولم يقل ؟ فدلالة الصيغة على الوجوب من المرتكزات في الأدهان ، والإمام عليه السلام لم ينف هذا الإرتكاز العقلائي ، بل أمضاه بسكوته .

فالرواية تدل على المدعى بوضوح ، وطريق الشيخ الصدوق إلى زيارة صحيح .

فالمختار

رجوع القضية إلى السيرة العقلانية .

أما الوجوه السابقة ، فقد عرفت ما فيها .

وأما حكم العقل ، فقد عرفت أن هذا المسلك منهم لا يلائم الجمع الدلالي ، على أنه أخص من المدعى ، لاختصاصه بأحكام المولى الحقيقي ، فهناك يحكم العقل بحق الطاعة ، ولكن المدعى هو دلالة المادة والصيغة على الوجوب في مطلق الصادر من العبادي إلى الداني .

(١) من لا يحضره الفقيه ٤٣٤/١ باب الصلاة في السفر .

وعلى الجملة ، فالدليل الصحيح - في صيغة الأمر - هو السيرة ، وعلى المختار ، فلا إشكال في الجمع الدلالي ، وهذه السيرة ممضاة ، وقد ذكرنا النص الدال على الإمضاء ، ويوجد في الأخبار ما يدل على ذلك أيضاً غيره كالرواية التالية :

عن معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج على من استطاع » .

فقد نزل العمرة بمنزلة الحج الذي قال الله فيه ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ ولسانه لسان الإيجاب ، فتكون العمرة واجبة كذلك ، وعلل الوجوب بقوله : « لأن الله يقول : ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ ^(١) فكان الإستدلال بصيغة الأمر وهو « أتموا » .

وسند الرواية معتبر بلا إشكال .

وإذا كانت السيرة على دلالة الصيغة على الوجوب ممضاة ، فهي في دلالة المادة عليه ممضاة بالأولوية القطعية ، وإن كانت النصوص مختلفة : فعن أبي بصير قال : « سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : إن الناس أكلوا لحوم دوابهم يوم خيبر ، فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بإكفاء قدورهم ونهاهم عنها ولم يحرمها » ^(٢) .

فقد يستظهر من هذه الرواية عدم دلالة مادة الأمر على الوجوب فتأمل ، والسند صحيح .

(١) وسائل الشيعة ١٠/٢٣٤ الباب ١ من أبواب العمرة رقم ٨ .

(٢) التهذيب ٤/٩ .

وفي المقابل ما يدل على كونها للوجوب :

فعن أبي عبدالله عليه السلام قال : « ركعتان بالسَّوَاك أفضل من سبعين ركعة بغير سواك ، قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ : لَوْلَا أَنُ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لِأَمْرَتِهِمْ بِالسَّوَاكِ »^(١) .

فهي تفيد أن الأمر للوجوب بلا شك ، لأنَّ السَّوَاك مستحب ، ولو أمر لزمَت المشقَّة على الأمة ، ومن الواضح أن المشقَّة في الإيجاب ... وفي سند هذا الخبر إشكال من جهة اشتماله على « جعفر بن محمد الأشعري » إلباء على اعتبار رجال كتاب كامل الزيارات ، وعدم الإستثناء من رجال نوادر الحكمة ، مضافاً إلى اعتماد الأصحاب عليه .

وهذا تمام الكلام في دلالة مادة الأمر وصيغته على الوجوب .

صيغة الأمر

إنه وإن تعرضنا لصيغة الأمر بتبع البحث عن المادّة ، لكن ينبغي تفصيل الكلام في جهتين :

الجهة الأولى: في معنى صيغة الأمر .

فقد وقع الخلاف بين الأعلام في معنى صيغة الأمر .

ف قيل : إن للصيغة معانٍ عديدة ، أحدها هو الطلب ، والمعاني الأخرى هي : التهديد ، والتعجيز ، والإهانة ، والإختبار ... وهكذا ، فقولك : « صل » معناه الطلب الإنشائي ، وفي قوله تعالى ﴿ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِيِينَ ﴾^(١) تدلّ الصيغة على التعجيز ، ومعناها في ﴿ تَمَتُّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ﴾^(٢) هو التهديد ، وهكذا ...

والقول الآخر : هو وحدة معنى الصيغة في جميع الإستعمالات ، وهو الطلب الإنشائي ، غاية الأمر أنه تارة : يكون الداعي لاستعمال الصيغة في الطلب الإنشائي هو الطلب الجدّي ، وأخرى : يكون الداعي لاستعمالها فيه هو التهديد أو غيره مما ذكر .

والقول الثاني هو مختار صاحب (الكفاية)^(٣) ... فهو يرى وقوع الإشتباه

(١) سورة البقرة: ٦١ .

(٢) سورة هود: ٦٨ .

(٣) قال (في الفصل الثاني فيما يتعلق بصيغة الأمر وفيه مباحث) ص ٦٩ ط مؤسسة آل البيت : وربما

هنا بين المفهوم والداعي ، كما قال بوقوع الإشتباه بين المفهوم والمصدق في مدلول مادة الأمر ، كما تقدّم .

مختار الاستاذ

وقد اختار الاستاذ - في هذه الجهة - قول المحقق الخراساني ، قال : والإرتكاز ، والوجدان ، والاستعمالات ، كلها تثبت هذا القول ، وقصارى ما يمكن أن يقال هو : إن الصيغة في الطلب الإنشائي حقيقة ، وفي غيره مجاز .

إشكال السيد الاستاذ

أقول : وكما وقع الإشكال فيما ذكره من الاشتباه بين المصدق والمفهوم كما تقدّم ، كذلك فيما ذكره من الاشتباه بين المفهوم والداعي ، فقد أفاد السيد الاستاذ بأن ما ذهب إليه من كون الصيغة مستعملة لإيجاد الطلب إنشاءً وإنما يختلف الداعي إليه ، غير معقول ثبوتاً « فإنّ الداعي - بحسب ما يصطلح عليه - هو العلة الغائبة ، بمعنى ما يكون في تصوّره سابقاً على الشيء وفي وجوده الخارجي مترتباً عنه ، فيقال : « أكل » بداعي تحصيل الشبع ، فإن الشبع تصوّراً سابق على الأكل وبلحاظ ترتبه على الأكل ينبعث الشخص إلى الأكل ، ولكنه وجوداً يترتب على الأكل ويتأخّر عنه ، وعليه : فصلاحيّة الأمور المذكورة - من تمنّ وترجّ وتعجيز وتهديد وامتحان وسخرية - لأنّ تكون داعياً للإنشاء في الموارد المختلفة ، يصحّ في فرض ترتب هذه الأمور على الإنشاء وجوداً وأسبقيتها عليه تصوّراً ، وليس الأمر فيها كذلك ... » .

ثم قال - بعد أن أوضح وجه عدم كون الأمر فيها كذلك - « فالأولئى : أن

→ يذكر للصيغة معانٍ قد استعملت فيها ، وقد عدّ منها : الترجي والتمني والتهديد والانذار والاهانة والاحتقار والتعجيز والتخير ، إلى غير ذلك . وهذا كما ترى ، ضرورة أن الصيغة ما استعملت في واحدٍ منها بل لم تستعمل الا في انشاء الطلب إلا أن الداعي الى ذلك ... يكون أحد هذه الامور .

يقال في هذه الموارد : إن الصيغة مستعملة فيها في معناها الحقيقي وبداعي البعث والتحرك ، إلا أن موضوع التكليف مقيد ، فالتكليف وارد على الموضوع الخاص لا مطلق المكلف ، ففي مورد التعجيز يكون التكليف الحقيقي معلّقاً على قدرة المكلف بناءً على ادعائه ، فيقال له في الحقيقة : إن كنت قادراً على ذلك فأت به ، فحيث أنه لا يستطيع ذلك ولا يقدر عليه لا يكون مكلفاً ، لا بلحاظ عدم كون التكليف حقيقياً بل بلحاظ انكشاف عدم توفّر شرط التكليف فيه وعدم كونه مصداقاً لموضوع الحكم ، فموضوع الحكم ههنا هو القادر لا مطلق المكلف ، وهكذا يقال في التهديد ... ^(١) انتهى .

لكن منشأ هذا الإيراد هو الجمود على لفظ « الداعي » وأخذه بالمعنى الفلسفي ، وهو يندفع بإمكان أن يكون المراد من الداعي معنى آخر غيره ، كما ذكر هو - دام ظله - في بحث شرطية القدرة للتكليف ^(٢) من أن الشرط قد يطلق ويراد به معناه الفلسفي وهو العلة الغائية ، وقد يطلق ويراد به معنى غير ذلك ، وإن شرطية القدرة للتكليف ليس المقصود بها المعنى الفلسفي للشرطية ، بل المقصود بها المعنى الآخر ... بل لقد ذكر في معنى « الغرض » أنه قد يطلق ويراد منه ما يساوق العلة الغائية ، وهو المعنى الإصطلاحي للغرض والداعي ، وقد يطلق ولا يراد منه هذا المعنى ، بل يراد منه معنى عرفي يساوق المقصود .

ومن العجيب ذكره مثال الأكل من أجل الشبع هنا للدلالة على جواز

(١) منتقى الأصول ١/٣٩٧-٣٩٨.

(٢) منتقى الأصول ١/٤١٦-٤١٧.

إرادة غير المعنى الفلسفي من « الغرض » قال : وهو بهذا المعنى قابل للإنفكاك عن العمل وإن عبّر عنه بالفرض فيقال : غرضي من هذا العمل ومقصودي كذا مع عدم ترتبه عليه، بل يمكن أن يترتب ويمكن أن لا يترتب، كأكل الخبز بغرض الشبع ...»^(١).

الجهة الثانية: في معنى « نفس الأمر » في كلام الكفاية .

قال صاحب (الكفاية) - في بحث الطلب والإرادة^(٢) - : الإنشاء قول يقصد به ثبوت المعنى في نفس الأمر ، وقد سبقه في هذا القول الشهيد الأول قدس سره ، وإن اختلف مرادهما :

فالمحقق الخراساني يرى أن الإنشاء قول يتحقق به مفاد كان التامة ، في قبال الإخبار فإنه قول يحكي عن مفاد كان الناقصة ، فالإنشاء عنده موجد للمعنى ، غير أنه يوجد بوجود منشأ انتزاعه ، ومراده من « نفس الأمر » هو أن ذلك المعنى يخرج بواسطة الإنشاء عن حدّ فرض الفارض ، أما قبله فهو على حدّ فرض الفارض ، فلمّا يقال : ملكتك الدار مثلاً ، تكون ملكية الدار للطرف الآخر قبل الإنشاء من قبيل افتراض كون الإنسان حجراً ، أمّا بعده ، فالملكية تخرج عن هذا الحدّ ، ويصبح الطرف مالكاً للدار ، لكن ليس في الخارج بأزاء الدار وصاحبها شيء ، وإنما يتحقق الوجود للملكية بوجود منشأ انتزاعها وهو الإنشاء .

فهذا معنى : إن الإنشاء قول يقصد به ثبوت المعنى في نفس الأمر ...

(١) متقى الأصول ٤٦٢/١ .

(٢) قال في ص ٦٦ : وأما الصيغ الانشائية فهي موجدة لمعانيها في نفس الأمر ، أي قصد ثبوت معانيها وتحققها بها وهذا نحو من الوجود ، وربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مرتب عليه شرعاً وعرفاً آثار ، كما هو الحال في صيغ العقود والابقاعات .

وقد ظهر أيضاً الفرق عنده قدس سره بين الإنشاء والإخبار . وظهر أن مراده من « نفس الأمر » هو ما يقابل فرض الفارض .

وهذا غير ما هو المصطلح عند الفلاسفة ، حيث يجعلون وعاء « نفس الأمر » وعاءً في قبال وعاء الذهن ، وعاء الخارج ، وعاء الخارج وعاء الذهن ظرفان لوجود الماهية ، وللماهية ظرف في عالم التصور هو نفس الأمر .

كما أنه غير مصطلح الاصوليين ، فهم يريدون من « وعاء الأمر » ثبوت الشيء ثبوتاً غير قائم بالإعتبار ، كالملازمة بين « تعدد الآلهة » وبين « الفساد » المستفادة من الآية المباركة ، فإنها موجودة في وعاء نفس الأمر ، ولا تدور مدار الإعتبار ، بخلاف ملكية زيد للدار . فإن قوامها الإعتبار ، وليس لها واقعية كواقعية الملازمة المذكورة .

وأما الشهيد الأول ، فقد ذكرنا أنه قد استعمل هذا المصطلح ، ولكنه أراد من قوله « نفس الأمر » - في العبارة المذكورة - الإحتراز عن الإنشاء المكرر ، فقول المنشي : ملكتك الدار قول قصد به ثبوت الملكية للمشتري ، فإذا قاله ثبت ذلك ، فلو قاله مرةً أخرى فلا يحصل به المعنى ، لأنه لو حصل لكان من تحصيل الحاصل .

ويقول المحقق الخراساني : كلما تكرر القول حصل فرد من ذلك المعنى الإنشائي ، إلا أنه يكون تأكيداً ، لا أن الصيغة - في المرة الثانية - خارجة عن الإنشائية .

والحاصل :

إنه في الصيغة الإنشائية يُقصد ثبوت وجود المعنى بنفس الصيغة ،

بدون أية حكاية، والثبوت هو بنحو مفاد كان التامة، بخلاف الإخبار، فإنه بنحو مفاد كان الناقصة وهو حكاية عن الثبوت.

هذا في الصيغة، أي صيغة إفعال، الدالة على الطلب.

وكذلك الحال في بقية المعاني الإنشائية، فالمعنى في جميعها هو إيجاد

الطلب، غير أن الدواعي تختلف.

وكذلك الحال في الإستفهام والترجي والتمني، فهو إيجاد الإستفهام

بالوجود الإنشائي بداعي الإستفهام الحقيقي، أو بداعي الإنكار، وإيجاد

للترجي إنشاءً - وهو في حق الباري تعالى جازز كما في قوله: ﴿لَقَلْبُهُ يَنْذَكُرُ أَوْ

يَخْفَى﴾^(١) وليس حقيقةً، لامتناعه في حقه لإستلزامه الجهل والعجز - وهكذا

إيجاد للتمني إنشاءً ...

وهذا توضيح مبني صاحب (الكفاية) في الصيغة الإنشائية.

رأي الإصفهاني في الصيغ الإنشائية وحمله كلام الكفاية عليه

وخالف المحقق الإصفهاني قدس سره^(٢)، وذكر أن ما ذهب إليه

المحقق الخراساني من كون اللفظ في الصيغ الإنشائية موجداً للمعنى، غير

معقول، فقال في مقام الإشكال عليه ما توضيحه:

إنه لا يتصور لأي معنى من المعاني إلا نحوان من الوجود، فهو إما

وجود بالذات، وإما وجود بالجعل والإعتبار.

والأول: إما الوجود الذهني، وإما الوجود الخارجي الواقعي، لكن إيجاد

المعنى في عالم الذهن لا يمكن بسبب اللفظ، بل العلة للوجود الذهني هو

(١) سورة طه: ٤٦.

(٢) نهاية الدراية ١/ ٢٧٤ - ٢٧٥.

التصوّر فقط ، وكذلك إيجاداه في الخارج ، لأن الوجود الخارجي معلولٌ لعلته ، فإن وجدت وجد والآ فلا .

والثاني : فإن الوجود الجعلي عبارة عن وجود المعنى بوجود اللفظ ، فاللفظ يكون وجوداً للمعنى في عالم الإعتبار ، وهو كما يكون باللفظ يكون بالكتابة أيضاً .

فما ذهب إليه المحقق الخراساني غير صحيح ، إذ لا يعقل إيجاد المعنى باللفظ لا ذهنياً ولا خارجاً .

بل المعقول والمتصوّر هو أننا نوجد المعنى وجوداً جعلياً ، أي نعتبر وجود اللفظ وجوداً له ، لا أن اللفظ يكون واسطه سبباً لوجود المعنى كما قال المحقق الخراساني ، ففي الحقيقة لما نقول : « إفعل » فهو من مقولة الكيف المسموع ، فإذا تلفظنا به وجد في الخارج بوجود الذات ، وتكون هذه الصيغة وجوداً جعلياً اعتبارياً للبعث والطلب ، لا أن الطلب والبعث يوجد بتوسط هذا اللفظ وهذه الصيغة .

قال : فهذه حقيقة الإنشاء ، ولا بد أن يحتمل عليه كلام المحقق الخراساني .

إشكال الاستاد

قال شيخنا دام بقاءه :

أما حملة كلام المحقق الخراساني على مسلكه ففيه : إن في عبارة (الكفاية) ما يمنع عن الحمل المذكور ، وذلك أنه مثل - لكون الإنشاء موجداً للملكية ومخرجاً لها عن فرض الفارض - بإيجاد الملكية في مورد الحياة ، فإنه قد ورد في مباحث كتاب إحياء الموات أن « من حاز ملك » ، وهو ظاهر

في كون الحيابة سبباً لوجود الملكية ، وليس وجودها بالوجود اللفظي والجملي . وأيضاً : فقد تقرر في كتاب الإرث أن « ما ترك الميت من مالٍ أو حقٍّ فلوارثه » فالملكية الحاصلة قهراً للوارث بموت مورثه ليست بالوجود الجملي والإعتباري ...

ومع وجود هذه الجملة في كلام المحقق الخراساني كيف يحمل كلامه على ما ذهب إليه ؟

وأيضاً ، فقد صرح المحقق الخراساني ، في مقام بيان حقيقة الإنشاء في الترجيحي والتمني ... بأنّ المعنى المنشأ بالصيغة في ظرف الإنشاء وجود جزئي ، لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد ، والوجود مساوق للتشخيص ، إلا أنه - أي المعنى - في نفس الوقت كلي .

ولا ريب أن هذا مطلب معقول ، كما لو تصوّرنا الإنسان النوعي ، والحيوان الجنسي ، فإنه من حيث وجوده شخصي ، للقاعدة المذكورة ، مع أنّ النوع والجنس كليان ، وصيغة الإنشاء كذلك ، فقولك : « ملكتك » أو قولك : « صل » يدلّ على معنى جزئي هو المنشأ لك بهذا اللفظ ، لكّنه كلي أيضاً ، لأنّ القضايا الحقيقية تنحلّ وتتعدّد بعدد الموضوعات ... مع كون الإنشاء واحداً .

وهكذا ، فمن الممكن إيجاد الملكية الكلية بإنشاء واحد ، فإنه معنى كلي ، مع أنه من حيث وجود الإنشاء جزئي ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنَبْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُسْفًا ﴾^(١) حيث أن ملكية الخمس من جهة هذا الإنشاء جزئية ، لكن الملكية معنى كلي ، والمالك هو طبعي المسكين من بني هاشم .

وإذا كان المحقق الخراساني يصرِّح بما ذكرناه ، فكيف يحمل كلامه على مبنى المحقق الإصفهاني من أن الإنشاء إيجاد المعنى بعين وجود اللَّفْظ ، إذ استحيل تصوُّر كَلِيَّة المنشأ حينئذٍ ، لأن وجود اللَّفْظ حقيقي شخصي ، فهو جزئي .

وتلخَّص : إن كلامه غير قابلٍ للتنزيل على مسلك المحقق الإصفهاني .
 وأمَّا إشكاله عليه : بأن إيجاد المعنى بالوجود الخارجي أو الذهني غير مسببٍ عن وجود اللَّفْظ ، لعدم كون اللَّفْظ في سلسلة علل الوجود الذهني ولا في سلسلة علل الوجود الخارجي ، فالتحقيق عدم وروده عليه ، لأنَّه يقول بوجود المعاني الإنشائية وجوداً اعتبارياً ، ومن المعقول ثبوتاً أنَّ يعتبر العقلاء سببية اللَّفْظ للوجود الإعتباري ، فيمكن أن يقع في سلسلة علل وجوده ، فصحيح أنَّ وجود الطلب في عالم الذهن يرجع إلى التصوُّر ، ووجوده خارجاً يرجع إلى المصلحة والغرض ، ويكون العلم بالفرض علَّةً للوجود الخارجي التكويني للطلب في النفس ، لكنَّ الكلام في الوجود الإعتباري ، ولا مانع من أن يعتبر العقلاء اللَّفْظ - مثل بعث - سبباً للمعنى وهو الملكية الإعتبارية ، بحيث تدور الملكية في عالم الإعتبار وجوداً وعدمًا مدار وجود الصيغة وعدمها .

فما ذكره المحقق الخراساني أمر معقول ، ولا يرد عليه ما ذكر .

نعم ، إنَّ هذا الإعتبار بحاجةٍ إلى دليلٍ في مقام الإثبات .

وتلخَّص : إنَّ البحث مع صاحب (الكفاية) يرجع إلى مقام الإثبات ، فالقول بأنَّ ما ذهب إليه غير معقول ، غير صحيح ، فلا يمكن المساعدة على

ما جاء في (نهاية الدراية) وفي (المحاضرات)^(١) .

وأما مختار المحقق الإصفهاني من أن حقيقة الإنشاء إيجاد المعنى بعين وجود اللفظ ، فسيأتي الكلام عليه .

هذا تمام الكلام على مبنى المحقق الخراساني .

رأي المحاضرات في الصيغ الانشائية

وذهب السيد الخوئي في (المحاضرات)^(٢) إلى أن صيغة « إفعال » مبرزة للإعتبار النفساني ، لا أنها موجدة له في وعاء الإعتبار - وهذا متخذ من برهان المحقق الإصفهاني من أن الصيغة لا يمكن أن تكون سبباً للوجود مطلقاً - وأيضاً : فإن معاني الصيغة مختلفة ، لا أنها موضوعة لمعنى واحد والدواعي مختلفة ... فالمعنى هو الإمتحان ، والتهديد ، والطلب ... فهو مخالف (للكفاية) في كلتا الجهتين ...

وحاصل كلامه : إن صيغة إفعال حقيقة في إبراز اعتبار الشيء في الذمة ، واستعمالها في موارد التعجب والتهديد وغير ذلك ، مجازي ، ومعناها مختلف وليس بواحد .

وخلاصة وجه هذا الرأي :

أولاً : إن الامور الاعتبارية تحصل بمجرد الإعتبار ومن دون حاجة إلى سبب ، مع أن الألفاظ لا يمكن أن تكون أسباباً لمثل هذه الأمور .
وثانياً : إن حقيقة الوضع هي « التعهد » كما تقدم في محله ، فكأن الشارع قد تعهد - مثلاً - أن يبرز اعتباره للصلاة في ذمة المكلف بلفظ

(١) نهاية الدراية ١/٢٧٤ - ٢٧٥ ، محاضرات في أصول الفقه ٢/١٢٥ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٢/١٣٠ - ١٣١ .

« صل » ، وكذلك كل أمر بشيء ، فإنه متعمد باستعمال صيغة « إفعال » لإبراز أمره وطلبه ... وهذا هو المرتكز في الأذهان .

مناقشة الاستاذ

فقال الاستاذ دام بقاءه بعد تقرير هذه النظرية ما حاصله :

أما أن حقيقة الوضع هو التعهد ، فقد تقدم في محله ما فيه .

وأما أن المعنى الحقيقي لصيغة الإنشاء هو إبراز اعتبار ثبوت الشيء ،

فغاية ما استدل لهذه الدعوى هو وجود هذا المعنى - أي إبراز اعتبار ثبوت

الشيء في الذمة - في مثل قول المولى : « صل » ونحوه ... وفيه : إن هذا لا

يكفي لأن يكون دليلاً للمدعى ، ففي موارد استعمال صيغة الأمر ، حيث يكون

الداعي بعث العبد نحو الفعل ، توجد الإرادة لتحقق الفعل ، والعقلاء يرون في

تلك الموارد أن المولى قد وضع الفعل على ذمة المكلف ، وأنها مشغولة يقيناً

به ، فلماذا لا تكون الإرادة هي المعنى للصيغة ؟ ولماذا لا يكون المعنى : اعتبار

ثبوت المادة في ذمة الطرف المقابل ؟

والحاصل : إنه في مورد استعمال صيغة الأمر ، يوجد اعتبار ثبوت الفعل

في الذمة بلا ريب ، لكن كون هذا المعنى هو الموضوع له الصيغة من أين ؟

فالدليل أعم من المدعى .

هذا أولاً .

وثانياً : قوله بتعدد المعنى في الصيغ الإنشائية ، غير موافق للإرتكاز

العرفي ، وذلك لأن أهل اللسان لا يفرقون في معنى « اعملوا » بين مورد

استعماله في التهديد ومورد غير التهديد مثلاً .

وثالثاً : إن المصدقية من شئون الحمل الشائع ، والمناطق فيه هو الإتحاد

الوجودي ، وحينئذٍ ، كيف يتحد التعجب - الذي هو صفة نفسانية - مع صيغة إفعال ، لتكون الصيغة مصداقاً لمفهوم التعجب ؟ فقله بأن الصيغة تارة يكون المبرز بها التعجب إذا استعمل فيه ، لا يمكن تعقله .

ورابعاً : إن اعتبار ثبوت الشيء في الذمة ، معنى اسمي ، وهذا ينافي مسلك (المحاضرات) في المعنى الحرفي والهيئة من أنه عبارة عن التضييق في المعاني الاسمية ... فإذا كان هذا معنى هيئة إفعال ، فكيف يكون موضوعاً لإبراز الإعتبار ، ووجوب الشيء ؟

مناقشة رأي المحقق الخراساني

هذا ، وقد وافق الاستاذ المحقق الخراساني في وحدة المعنى في الصيغ الإنشائية .

وأما قوله بأنها موحدة . فقد أشكل عليه :

أولاً : بأن الإرادة في نظر هذا المحقق نفس الطلب ، ومفهومهما واحد ، والاختلاف في المصداق ، لكن لا يفهم « الإرادة » من صيغة إفعال ، ومقتضى الإتحاد بين الإرادة والطلب أن لا تكون موضوعة للطلب .

وثانياً : إن الإرادة ليست من الامور القابلة للإنشاء ، أي لا تقبل أن توجد باللفظ ، كما هو الحال في الجواهر مثلاً .

وثالثاً : إن الإرادة مفهوم اسمي ، ولم نجد في الهيئات هيئة مدلولها معنى اسمي .

مناقشة رأي المحقق الاصفهاني

وأما مبنى المحقق الاصفهاني من أن مدلول الصيغة وجود المعنى بالوجود اللفظي ، فالأنفاظ عين وجود المعاني لكن بالوجود الإعتباري

للمعنى ، وهذا معناه أن لا يكون في مورد الصيغة وضع وموضوع وموضوع عليه ...

ففيه : إن مبناه في حقيقة الوضع هو أن اللفظ يوضع على المعنى كوضع العلم على رأس الفرسخ مثلاً ، فما ذهب إليه في وضع الصيغة ينافي مختاره في حقيقة الوضع بصورة عامة ؛ لأنه يقتضي المغايرة والتعدد بين الموضوع والموضوع عليه ... ولولا هذا التنافي فإن مسلكه قريب من الواقع .

رأي الشيخ الاستاذ

وبعد ذكر المباني المطروحة في معنى الصيغة والنظر والمناقشة فيها ، قال شيخنا دام بقاءه ، وبالنظر إلى مختاره في حقيقة الوضع من أنها « العلامية » :

إن الألفاظ إنما هي للوصول إلى المعاني وإبراز الأغراض والمقاصد ، فالصبي الذي لا يمكنه التلفظ إذا أراد شيئاً من الأشياء تحرك نحوه - إن أمكنه التحرك - وأخذه ، وإلا فيلجأ إلى غيره ، كأن يأخذ بيد أبيه ويمدّها نحو الشيء أو يضعها عليه ، وهذا هو المقصود من « البعث النسبي » في كلام المحقق الإصفهاني ، و « النسبة الإرسالية » في كلام المحقق العراقي ، لكنّ هذا الطفل عندما يمكنه الإشارة نحو الشيء الذي يريده ، فإنه يستخدمها بدل الأخذ بيد أبيه مثلاً ، فإنّ يتمكن من التلفظ فلا شك أنه يستخدم اللفظ للدلالة على أنه يريد الشيء الفلاني ، فيقول لأبيه مثلاً : أعطني كذا ...

فالألفاظ دوائ وكواشف وعلائم ... وهذا هو الأصل فيها .

وعليه ، فإنه مع التمكن من التلفظ ، يتحقّق بيان المراد وإبرازه بواسطة اللفظ ، وتكون الألفاظ مبيّنات ومبرزات للمراتدات ، وهذا معنى ﴿ عَلَّمَهُ

الْبَيِّنَ»^(١)، فمن تمكّن من اللَّفْظِ وأمكنه إفهام مقصوده به، لا يحتاج إلى الإشارة، ولا إلى البعث والتحريك التكويني الخارجي، ولذا تكون الإشارة أو التحريك الخارجي هي الدالّة على المقصود حيث لا يمكن اللَّفْظِ .

وسواء كان الدالّ على المقصود هو اللَّفْظِ أو التحريك الخارجي، فإنّه لا ينظر إليه إلا بالنظر غير الإستقلالي، بل إنّه - في هذه الحالة - يكون النظر الإستقلالي نحو المبعوث والمبعوث إليه، أمّا اللَّفْظِ أو التحريك الخارجي الذي يتحقّق به البعث، فإنّه مفعول عنه، ووجوده وجود حرفي لا استقلالي ... وهذا البعث هو « البعث النسبي » في اصطلاح المحقّق الإصفهاني، إنه يقول بأنّ نفس هذا البعث الخارجي التكويني يوجد ويتحقّق بكلمة « إفعل » . والمحقّق العراقي يشبّه الطلب بالصيغة بإرسال الطيور الجارحة نحو الصيد، فكأنّ الأمر يرسل المأمور بأمره « إفعل » نحو تحصيل الشيء الذي يريده منه، فالمدلول عنده - رحمه الله - هو الإرسال ولازم ذلك هو الطلب .

والحاصل: إن هذا أمر ارتكازي لا يمكن إنكاره، وعباراتهم - وإن اختلفت في بيانه - مشيرة إلى هذا الأمر .

لكنّ التحقيق: أن هذه النسبة البعثيّة التكوينيّة التي تقوم الصيغة مقامها لا توجد بالصيغة، بل إنها تكون مبرزة لها، فالباعث يظهر ويبرز مقصوده باللّفظ بدلاً عن التحريك الفعلي نحوه ... فليس « إفعل » هو « البعث » كما قال المحقّق الإصفهاني، بل إنه دالّ على البعث ومبرز له، لكنّه مبرز للبعث - كما قلنا - لا لثبوت الشيء في ذمّة الطرف المقابل كما قال المحقّق الخوئي ... فإن لوحظ هذا البعث النسبي باللّحاظ الاستقلالي أصبح مدلول لفظ « أبعثك »،

ولذا قال السيد البروجردي : إن الطلب إن لوحظ باللحاظ الاسمي الإستقلالي استعمل لفظ البعث والأمر فيقول : أمرك ، وإن لوحظ باللحاظ الآلي استعملت صيغة « افعل » ... لكن التحقيق أنه « البعث » وليس « الطلب » .

وبما ذكرنا ظهر التحقيق في المقام ، واختلافات الأنظار فيه .

دلالة الصيغة على الوجوب

لقد تقدّم طرف من هذا البحث في مبحث دلالة مادة الأمر على

الوجوب ، وهنا نقول :

كلام الكفاية

إنه قد نفى المحقق الخراساني^(١) البعد عن أن تكون صيغة الأمر دالة على الوجوب بالدلالة الوضعيّة ، واستدلّ على ذلك بالتبادر ، وأيده بسيرة العقلاء ، وأنهم لا يقبلون اعتذار العبد إذا خالف الأمر عندما لا توجد قرينة .

ثم ناقش صاحب (المعالم) قدّس سرّه في قوله^(٢) بأنّ الصيغة مستعملة في أخبارنا في الندب بكثرة ، وذلك يمنع من التمسك بأصالة الحقيقة للحمل على الوجوب ، بل يكون من المجاز المشهور ، ومقتضى القاعدة في مثله هو التوقّف ... فأجاب المحقق الخراساني :

أولاً: إن استعمال الصيغة في الوجوب أيضاً كثير ، فكثرة استعمالها في

الندب لا توجب نقلها عن الوجوب أو حملها على الندب .

وثانياً: إن كثرة الإستعمال إنما توجب الحمل أو تستلزم التوقّف فيما إذا

كانت بدون قرينة ، وأمّا إذا كانت موارد استعمالها مصحوبة بالقرينة ، فمثل هذا

(١) كفاية الأصول : ٧٠ .

(٢) معالم الدين : ٤٨ .

الإستعمال وإن كثر فلا يثبت المجاز المشهور ، ليلزم التوقّف عن حمل الصيغة المجرّدة عن القرينة على الوجوب ... ومن المعلوم أنّ الصيغة في الأدلّة الشرعيّة متى دلّت على الإستحباب فهي مقرونة بالقرينة اللَّفْظِيَّة أو الحاليّة على الندب .

وثالثاً: إنّ ما ذكره صاحب (المعالم) قدّس سرّه منقوضٌ بكثرة تخصيص العمومات حتى قيل : ما من عامٍ إلا وقد حُصّ ، فلو كانت كثرة الإستعمال في غير المعنى الموضوع له اللَّفْظ موجبةً لنقل اللَّفْظ عن معناه الحقيقي ، أو حمله على غير معناه ، أو التوقّف ، لزم سقوط أصالة العموم ، وهو كما ترى ... فما نحن فيه كذلك .

الإيرادات على الكفاية ومناقشتها

هذا ، وقد أورد عليه السيّد البروجردي^(١) :

بالفرق بين كلامه وكلام (المعالم) ، فذاك يقول : أخبار الأئمة ، وهو يقول السنّة ، والمراد منها في الاصطلاح الحديث النبوي .
وفيه : المراد من السنّة في لسان الفقهاء والاصوليين : قول المعصوم أو فعله أو تقريره .

وبأنّ كثرة استعمال اللَّفْظ في غير الموضوع له - ولو مع القرينة - يوجب أنس الذهن بالمعنى ، وينتهي إلى المجاز المشهور .

وفيه : إنه ليس كذلك ، فلفظ « القمر » يستعمل في استعمالات الناس في غير الموضوع له بكثرة مع القرينة ، ولكن لا يصل إلى حدّ الإستغناء عن القرينة فيكون مجازاً مشهوراً يوجب التوقّف .

(١) نهاية الاصول : ٩٣ ، الحجّة في الفقه : ١١٤ .

وأورد عليه في (المحاضرات)^(١) :

بالفرق بين المقام وباب الخاص والعام ، فهناك ألفاظ موضوعة للدلالة على العموم ، ولا يكون استعمالها في غيره موجباً للمجاز ، وأما فيما نحن فيه فيوجد معنيان : الوجوب والندب ، وقد استعمل اللفظ - أي الصيغة - في غير الموضوع له إلى حدٍ كثير يوجب التوقف .

وفيه : إن صاحب (الكفاية) لا يقول بأن كثرة استعمال العام في الخاص يوجب أن يكون مجازاً مشهوراً ، بل يقول : تخصيص العام بكثرة لا يوجب خروجه عن الدلالة على العموم بحيث يسقط أصالة العموم ، فكذلك ما نحن فيه ، فلا يوجب كثرة استعمال الصيغة في الندب خروجها عن كونها موضوعة للوجوب بحيث يسقط أصالة الحقيقة .

مناقشة الاستاذ

قال الاستاذ : بل الحق - في الإشكال على المحقق الخراساني في هذا المقام - أن يقال :

أما دعوى التبادر ، فإنه يعتبر أن يكون التبادر من حاق اللفظ لا من خارجه من إطلاقٍ أو سيرة ، وتحققه هنا أول الكلام ، لأن تبادر الوجوب : إما هو من المادة ، فهي ليست إلا المعنى الحديثي .

وأما من الهيئة ، ومدلول الهيئة عنده عبارة عن الطلب ، وهو غير الوجوب ، أو عن البعث النسبي كما قال المحقق الإصفهاني ، وهو غير الوجوب .

وأما عن المركب من المادة والهيئة ، وهو ليس له وضع على حدة .

على أن الصيغة تستعمل في التذبح - وبدون أي عناية - كاستعمالها في الوجوب ، كأن نقول : اغتسل للجناية ، ونقول : اغتسل للجمعة .
هذا بالنسبة إلى استدلاله بالتبادر .

وأما مناقشته لصاحب (المعالم) فالإنصاف : أن استعمال الصيغة في غير الوجوب كثير جداً ، ولعله الغالب على استعمالها في الوجوب ، ودعوى اقتران تلك الإستعمالات بالقربة مقبولة ، لكن إنكار وصولها إلى حد المجاز المشهور مشكل .

وتنظيره ما نحن فيه بقضية ما من عامٍ إلا وقد خص . فيه : إنه خلاف مبناه في باب العام والخاص ، فإنه يرى أن العام مستعمل في معناه وهو العموم ، إلا أن الخصوص يستفاد من دالٍ آخر ، فتعدّد الدال هو الدليل على التخصيص ، لا أن العام قد استعمل في غير ما وضع له ... وحيثئذٍ ، فلصاحب (المعالم) أن يقول بالفرق بين المقامين ، وأن استعمال الصيغة في التذبح مجاز .

أدلة القول بالدلالة على الوجوب ونقدها

وعلى الجملة ، فقد ظهر سقوط الإستدلال بالتبادر للقول بدلالة الصيغة على الوجوب ، وكان هذا هو الوجه الأول .

الثاني : الكتاب والسنة . فقد ذكر أصحاب (المعالم) و(البدائع) و(هداية المسترشدين)^(١) آيات وروايات من الكتاب والسنة دالة على الوجوب ، كقوله تعالى : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾^(٢) فإنه يدل على كون الصيغة دالة على

(١) معالم الاصول : ٦٦ ، بدائع الاصول : ٢٥١ ط حجري ، هداية المسترشدين : ١٤٤ حجري .

(٢) سورة الأعراف : ١٢ .

الوجوب ، لكونه ذمماً وتوبيخاً على المخالفة لقوله عزوجل ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ ﴾ (١) و ﴿ ... فَتَعَوَّذُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾ (٢) :

وفيه :

أولاً: هل كانت هذه الإستعمالات عارية عن القرينة ؟

وثانياً : سلمنا ، لكنه استعمال ، وهو أعم من الحقيقة .

نعم ، مثل قوله تعالى ﴿ وَأَتَّبِعُوا ... ﴾ (٣) - بضميمة كلام الإمام عليه السلام

- يدلُّ على الوجوب ، ولكن هل هذه الدلالة وضعية أو إطلاقية ؟

الثالث: العقل . وهذا طريق المحقق الثاني (٤) الذي سلكه المتأخرون

أيضاً ، وحاصله : إنه إذا صدر أمر من المولى الحقيقي ، فإن العقل يحكم على

العبد بمقتضى قانون حكم الطاعة - بلزوم الإطاعة وبإستحقاقه العقاب إذا

خالف .

وقد تكلمنا على هذا الوجه سابقاً . وحاصل الكلام هنا :

إن هذا الوجه أخص من المدعى ، لأن المدعى هو أعم من أن يكون

الأمر صادراً عن المولى الحقيقي ، ولا يختص بمورد استدلاله ... فالأمر يدلُّ

على الوجوب في أوامر الناس بعضهم بعضاً ، مع عدم وجود حكم عقلي

مستند إلى حق الطاعة ، إلا مع القرينة على الرخصة ، هذا أولاً .

وثانياً : إن الأحكام العقلية - سواء في موارد المولى الحقيقي أو العرفي -

تنتهي إلى حسن العدل وقبح الظلم ، وهما حكمان كليان ، فالعقل يرى

(١) سورة البقرة: ٣٤.

(٢) سورة ص: ٧٢.

(٣) سورة البقرة: ١٩٦.

(٤) أجود التقريرات ١٤٤١.

ضرورة إطاعة العبد لمولاه لأنها عدل ، وعدم عصيانه لأنه ظلم ، والظلم إنما يتحقق حيث يصدق العصيان ، وإذ لا عصيان - كما لو لم يكن أمر المولى إلزامياً - فلا ظلم ... وهذه هي كبرى حكم العقل .

والحاصل : إنه لا حكم للعقل إلا بقبح الظلم بمعصية أوامر المولى ، أما مع الشك في دلالة أمره على الوجوب والإلزام ، فلا يحكم العقل بقبح مخالفته ، إلا أن يقال بأن للعقل حكماً ظاهرياً مفاده : كلما شككت في أمر أنه إلزامي أو لا ، لزم عليك امتثاله وإلا فأنت ظالم ، ... ومن الواضح عدم وجود هكذا حكم ظاهري احتياطي من العقل .

وبعبارة أخرى - كما في (المنتقى)^(١) - إنه بعد إدراك العقل أن إنشاء الطلب يمكن أن يكون عن إرادة حتمية كما يمكن أن يكون عن إرادة غير حتمية ، وأن المنشأ عن إرادة غير حتمية لا يلزم امتثاله ، كيف يحكم بلزوم الامتثال بمجرد الإنشاء ما لم يدع ظهور الصيغة في كون الإنشاء عن إرادة حتمية ، وهو خلاف المفروض ؟ وهل يجد الإنسان في نفسه ذلك ؟ ذلك ما لا نستطيع الجزم به بل يمكن الجزم بخلافه .

وعلى الجملة ، فإن مطلب الميرزا إنما يتم لو ثبت أن للعقل هكذا حكم كما توجد في الشريعة أحكام ظاهرية إلى جنب الأحكام الواقعية ، أو تقوم سيرة عقلانية على أنه متى وردت الصيغة المجردة عن المرخص في الترك فالطلب إلزامي ، وإلا ، فإن المرجع هو البراءة عقلاً وشرعاً ، وعدم كفاية قانون حق الطاعة على التحقيق .

الرابع : الظهور الإطلاقي في الوجوب .

ذهب صاحب (الكفاية)^(١) إلى أن الوجوب عبارة عن الطلب بلا تقييد ، وأن الإستحباب عبارة عن الطلب المقيّد بالترخيص في الترك ، فهو المحتاج إلى البيان ، والوجوب غير محتاج إليه .

وقال المحقق الإصفهاني^(٢) : إن الوجوب عبارة عن البعث الأكيد ، والإستحباب عبارة عن البعث غير الأكيد ، ولازم الأول عدم الترخيص في الترك ، والثاني لازمه الترخيص فيه ، وحينئذٍ يحتاج إلى البيان ، بخلاف الوجوب ، فإن نفس الصيغة كافية في إفادته ، لأن الأمر العدمي - وهو هنا عدم الترخيص - لا يحتاج إلى بيان .

وعليه ، فكلما جاءت الصيغة مجردة عن البيان في الترخيص ، كان مقتضى إطلاقها هو الوجوب .

قال الاستاذ في الدورة السابقة :

وهذا ثبوتاً صحيح ، إلا أن الكلام في مقام الإثبات ، إذ العقلاء لا يرون وجود مرتبتين للبعث ، إحداهما أكيدة ، والآخرى غير أكيدة ، فصيغة « اغتسل » سواء في غسل الجنابة والجمعة ، ولا فرق عندهم فيها ... هذا أولاً . وثانياً : إنه ليس لهيئة إفعال وضعان ، بل الوضع الواحد ، وهي موضوعة للنسبة البعئية ، والتأكد وعدمه أمران زائدان على حقيقة البعث ، وخارجان عن مدلول الهيئة ، فلو كان التأكد مدلول الهيئة - وضعاً أو ظهوراً - لزم أن يكون استعمالها في غير الأكيد مجازاً .

وللمحقق العراقي تعريب آخر^(٣) . قال :

(١) كفاية الأصول : ٧٠ .

(٢) نهاية الدراية : ٣١٥/١ .

(٣) نهاية الأفكار : ١٦٢/١ - ١٦٣ .

إن الوجوب عبارة عن نفس الطلب المعبر عنه بالطلب التام ، وهو غير محدودٍ بحدٍّ ، بخلاف الندب ، فإنه محدود بحدِّ النقص ، فالندب محتاج إلى بيانٍ زائد ، وحيث لا بيان ، فمقتضى الإطلاق هو الوجوب .
قال الاستاذ : وفيه :

أولاً : إنه سواء كان الإرادة ، أو الفعل النفساني ، أو الطلب الإنشائي ، أو الطلب الإعتباري ، فهو - بأيّ معنى أخذ - محدود .
وثانياً : إن المفروض وضع الهيئة لنفس الطلب ، لا الطلب غير المحدود - بأن يكون عدم المحدودية داخلاً في المفهوم - فلا مرتبة في مفهومه ، وعليه ، فكما أن المرتبة النازلة من الطلب محتاجة إلى البيان ، كذلك المرتبة العالية .

هذا ، وإلى ما ذكر من الكلمات يرجع كلام مثل الشيخ اليزدي الحائري^(١) القائل بأن الندب عبارة عن الإرادة مع الإذن في الترك ، والوجوب هو الإرادة بلا إذن في الترك ... فإنه بعد إرجاعه إلى ما تقدّم يرد عليه ما ورد عليه ، والآ فظاهر كلامه غير صحيح ، لأن الإرادة من الامور التكوينية ، والوجوب والندب من الأمور الإعتبارية التشريعية .

وأيضاً ، فالإرادة من مقدمات الطلب وليست نفس الطلب .

وتلخص : عدم تمامية الاستدلال - لدلالة الصيغة على الوجوب - بالآية والرواية وبالعقل وبالتبادر وبالظهور الإطلاقي .

مختار الاستاذ ودليله

الخامس : السيرة العقلانية .

فإن السيرة العقلانيّة قائمة على ترتيب الأثر إلزاماً على صيغة إفعال ، وهي سيرة عامّة ، غير مختصّة بالموالي والعبيد ... كما تقدّم في مادة الأمر . وقد كان هذا هو المرتكز بين أصحاب الأئمة عليهم السلام ، وتشهد به ضرورات من الفقه .

فالوجوب ليس لفظياً ولا عقلياً ، بل هو عقلائي .

ومما يشهد به في الفقه مسألة خيار الغبن ، فإن المستند العمدة على ثبوت هذا الخيار هو تخلف الشرط ، إذ الشرط الإرتكازي بين العقلاء في المعاملة هو المساواة بين الثمن والمثمن ، فبناء العقلاء في سائر معاملاتهم على المساواة بينهما كاشف عن وجود هذا الشرط في كلّ معاملة ، ولو مع عدم التلغّظ به في متن العقد .

فكما يكون البناء العقلائي هناك ذا أثر من هذا القبيل ، ولدى التخلف يستند إلى ذلك ، كذلك البناء العقلائي فيما نحن فيه ، على ترتيب أثر الوجوب والإلزام على صيغة إفعال ، كاشف عن دلالتها على الوجوب . وهذا هو التحقيق عند الاستاذ في الدورة اللاحقة .

أقول :

ولكن ، هل لهذه السيرة ملاك أو لا ؟ وكيف تحقق مع العلم باستعمال الصيغة في الندب بقدر استعمالها في الوجوب إن لم يكن أكثر ؟ ومن هنا يرجع المطلب إلى الإطلاق ، بالبيان الذي ذكره في الدورة السابقة . من أن الوجوب - في الحقيقة - أمر اعتباري متزّع من البعث وعدم الترخيص في الترك ، وأن الندب أمر اعتباري متزّع من البعث والترخيص في الترك ، فليس الوجوب والندب إلا أمرين متزّعين ، هذا في الواقع ، وكذلك

الحال في مقام الإثبات عند العقلاء ، فإنهم يرون البعث من المولى وعدم ترخيصه في الترك منشأ لانتزاع الوجوب بلا حالة منتظرة ، وعليه ، فإن الندب هو المحتاج إلى البيان الزائد ، أما الوجوب فلا ، ومع الشك ، يكون مقتضى الاطلاق هو الوجوب ، فكان هذا الإطلاق هو الملاك لبناء العقلاء في حمل الكلام على الوجوب .

الجملة الخبرية

فيها قولان :

ذهب صاحب (الكفاية)^(١) قدّس سرّه : إلى أنّ الجملة الخبرية مستعملة في نفس مدلولها ، وهو النسبة ، ففي الماضي : النسبة التحقّيقية ، وفي المضارع : النسبة الترقّيبية ، ففي قوله عليه السلام « يعيد » و « أعاد » - مثلاً - قد استعملت الجملة - في حال الإنشاء - في نفس المعنى المستعملة فيه في حال الإخبار ، غير أنّ الداعي يختلف ، فهو هنا عبارة عن الطلب ، وفي الإخبار عبارة عن الحكاية .

والحاصل : إن الفرق بين الجملتين واختلافهما إنّما هو بداعي الإستعمال ، والفرق بين صيغة الأمر والجملة الخبرية هو : إن المستعمل فيه في الصيغة عبارة عن الطلب الإنشائي ، وفي الجملة هو النسبة ، فيها يُنشأ النسبة البعثية ، أو البعث النسبي .

وذهب السيد الخوئي^(٢) : إلى أنّ الإختلاف بين الإخبار والإنشاء ليس من ناحية الداعي إلى الإستعمال ، بل إن المستعمل فيه في مثل « يعيد » في كلام الامام عليه السلام هو اعتبار الإعادة في ذمّة المكلف ، فتكون الجملة الإخبارية في مقام الإنشاء مبرزة للإعتبار .
وهذان القولان هما العمدة في المقام .

(١) كفاية الأصول : ٧٠ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه ١٣٥/٢ .

مختار الاستاذ:

وقال الاستاذ دام بقاءه في الدورة اللاحقة: بأن الحق مع المحقق الخراساني، لعدم مجيء مدعى القول الثاني إلى ذهن أحد ممن سمع قول الإمام عليه السلام «يعيد الصلاة» ونحوه، أو رواه، بل إن مفاد هذه الجملة - في قول الإمام ذلك كما في الخبر، جواباً عن السؤال عن حكم الصلاة الواقع فيها الخلل الكذائي - نفس مفادها في مقام الإخبار، والمستعمل فيه في كلا المقامين هو الإعادة، غير أن القرائن الحالية أو المقامية أفادت أن الداعي للإستعمال في مثل مورد الجواب عن السؤال المزبور مثلاً هو الطلب، ولما كان استعمال الجملة بهذا الداعي، فلا مجال لتوهم لزوم الكذب.

ويبقى الكلام في وجه دلالة الجملة الخبرية في مقام الطلب مثل «يعيد»، على الوجوب، فإن ما ذكره المحقق الخراساني من أن نفس الإتيان بالجملة يكفي للدلالة على كون الطلب لزومياً لا يرضى المولى بمخالفته، غير واف بالمدعى، بل الحق أن الدلالة إنما هي بالسيرة العقلانية، القائمة على الطلب الجذبي اللزومي، ما لم تقم قرينة على الخلاف ... وتوضيح ذلك:

إنه وإن كان الأصل في السيرة العقلانية عدم التعبد، لكن المقروض أن مدلول الجملة هو النسبة البعثية - إما بنحو الإيجاد أو بنحو الإبراز، على الخلاف - وحينئذ، فإن الوجود الاعتباري للبعث لا بد وأن يكون واجداً لآثار الوجود التكويني له، لكونه نازلاً منزلته، كما هو الحال في جميع التنزيلات، ولا أقل من وجود الآثار الظاهرة، وإلا لم يكن للتنزيل معنى، فمثلاً: عندما جعل الله سبحانه في آية المباهلة^(١) علياً عليه السلام نفس الرسول صلى الله عليه وآله وسلم - وهو جعل اعتباري بلا ترديد - فإنه يقتضي وجود الآثار

المتحققة في النفس النبوية في نفس الإمام عليه السلام إلا ما خرج عقلاً أو نقلاً، لأن النفس الولوية أصبحت بمنزلة النفس النبوية، وكذا الحال في مثل « الطواف بالبيت صلاة » ... وهكذا، فإن الآثار - خاصة البيئة منها - لا بد وأن تترتب، إلا مع قيام القرينة على العدم، ...

وعلى هذا، فإن من أظهر آثار البعث التكويني هو الإنبيعات، للتلازم الواضح بينهما، وهذا الأثر لا بد من أن يترتب على البعث الإعتباري، سواء كان بالصيغة أو بالجملة، سواء على مبنى المشهور من أن صيغة إفعال مثلاً تدل على الإيجاد - أي إيجاد الطلب -، أو على مبنى المحقق الإصفهاني من أنها بعثٌ بالجعل والمواضعة، أو على المختار من أنها مبرزة للبعث الإعتباري - وليست موجدة - ... والحاصل: إن أظهر آثار البعث التكويني هو التلازم بينه وبين الإنبيعات من ناحية الباعث، فلا يمكن أن يكون بعثٌ بدون انبيعات من ناحية الباعث، فيكون الحال في البعث الإعتباري كذلك، لكونه قائماً مقام التكويني ومنزلاً بمنزلته ... إلا إذا جاء من قبله المرخص للترك، وهذا خلاف الأصل.

فظهر: أن الدال على الوجوب هو السيرة العقلانية، والسرف في ذلك هو عدم التفكيك والانفكاك بين البعث والإنبيعات من ناحية الباعث ... وهذا عين الوجوب ... خذ واغتنم .

تتمةً، في النظر في كلام السيد البروجردي في هذا المقام :
وملخص ما ذكره رحمه الله كما جاء في تقرير بحثه تحت عنوان :
ههنا نكتة لطيفة يعجبنا ذكرها :

إن الأوامر والنواهي الصادرة عن النبي والأئمة - عليهم الصلاة والسلام -

على قسمين ، فمنها : ما صدر عنهم بعنوان إظهار السلطنة والحاكمية وإعمال المولوية ، نظير الأوامر الصادرة عن الموالي العرفية بالنسبة إلى عبيدهم ، كما في الأوامر والنواهي الواردة عنهم في الجهاد وميادين القتال . ومنها : ما صدر عنهم لبيان الأحكام الإلهية ، نظير إفتاء المفتي الفقيه .

فأما القسم الأول ، فيجب إطاعته ويحرم مخالفته ، وأما القسم الثاني فلا تكون مخالفته حراماً موجباً للفسق بما هي مخالفة تلك الأوامر والنواهي . بل بما هي مخالفة أحكام الله تعالى ، لكون هذا القسم من أوامره ونواهيهم ارشادياً لا مولوياً

ثم قال : والأوامر والنواهي المنقولة عن أئمتنا بل عن رسول الله صلى الله عليه وآله جلتها ارشادية بالمعنى المذكور ، وليست بمولوية^(١) .

أقول^(٢)

لكن مقتضى الأدلة هو : إن الأوامر والنواهي الصادرة عن المعصومين كلها مولوية ، وهذا هو الأصل فيها إلا ما قام الدليل على إرشاديتها ، بل إن مفاد الأدلة أن كل ما يصدر عنهم تجب إطاعتهم فيه ، لأن الأحكام مفوضة إليهم ، ولهم الولاية المطلقة ، فلا فرق بين قول الله عز وجل في القرآن الكريم وقولهم الثابت عنهم ، في أن كليهما حكم إلهي يجب امتثاله .

أما بالنسبة إلى أوامر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فما ذكرناه موضع وفاق بين الخاصة والعامة ، ويدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾^(٣) ففي الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام :

(١) نهاية الاصول : ٩٧ ، الحجة في الفقه : ١١٦ - ١١٧ .

(٢) هذا المطلب ملخص من الباب الأول من كتابنا (عموم ولاية المعصوم) .

(٣) سورة الحشر : ٧ .

« إِنَّ اللَّهَ أَدَبَ نَبِيِّهِ فَأَحْسَنَ أَدَبِهِ ، فَلَمَّا أَكْمَلَ لَهُ الْأَدَبَ قَالَ : ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقِي عَظِيمٍ ﴾ ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ أَمْرَ الدِّينِ وَالْأُمَّةِ لِيَسُوسَ عِبَادَةَ اللَّهِ فَقَالَ عَزَّوَجَلَّ ﴿ مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ . وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - كَانَ مَسَدَّدًا مَوْفَقًا مُؤَيَّدًا بِرُوحِ الْقُدْسِ ، لَا يَزُلُّ وَلَا يَخْطِئُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَسُوسُ بِهِ الْخَلْقَ ، فَتَأَدَّبَ بِأَدَابِ اللَّهِ . ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ فَرَضَ الصَّلَاةَ ... فَأَضَافَ رَسُولَ اللَّهِ ... فَأَجَازَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَهُ ذَلِكَ ... » .

ومثله غيره في « باب التفويض إلى رسول الله وإلى الأئمة في أمر الدين » من كتاب الكافي^(١) وغيره ، مما جاء التصريح فيه بثبوت هذه المنزلة للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ، واشتمل على موارد من الأحكام التي وضعها في الأبواب المختلفة ... وكذلك كلمات المفسرين من الفريقين بذيل الآية المباركة ، فإنهم قالوا بأنها تدل على أن كل ما أمر به النبي فهو أمر من الله ، وكل ما نهى عنه فهو نهى منه^(٢) .

وأما بالنسبة إلى الأئمة - عليهم السلام - فيدل عليه النصوص العامة في أنهم بمنزلة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وأنهم الورثة له^(٣) وأن طاعتهم مفروضة كطاعته^(٤) ، والنصوص الخاصة الكثيرة كما قال غير واحد من الأكابر ، أو المستفيضة كما قال الشيخ المجلسي كما سيأتي ، كالصحيح عن أبي عبد الله

(١) الكافي ١/٢٦٥.

(٢) انظر: منتهج الصادقين ٢٢٦/٩ ، مجمع البيان ، الصافي ١٥٦٧٥ ، الميزان ٢٠٤/١٩ ، الكشاف ٥٠٣/٤ ، القرطبي ١٧/١٨ ، الرازي ٢٨٦/٢٩ ، النيسابوري - هامش الضري - ٣٩/٢٨ .

(٣) من ذلك : حديث المنزلة المتواتر بين المسلمين .

(٤) انظر : بصائر الدرجات ج ٣ باب ٣ .

(٥) انظر : بصائر الدرجات ج ٣ باب ٥ .

عليه السلام : « إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ أَدَّبَ نَبِيَّهُ عَلِيَّ مَحَبَّتَهُ فَقَالَ : ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ ﴾ ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ فَقَالَ عَزَّوَجَلَّ : ﴿ مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ وَقَالَ عَزَّوَجَلَّ : ﴿ مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ﴾ . وَإِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ فَوَّضَ إِلَيَّ عَلِيٍّ وَارْتَمَنَهُ ، فَسَلَّمَ وَجَحَّدَ النَّاسَ »^(١) .

وبشوات هذه المنزلة لهم صرح جماعة من الأساطين من الفقهاء والمحدثين :

قال الوحيد البهبهاني - في معاني التفويض الذي رمي به بعض الرواة - :
 « الرابع : تفويض الأحكام والأفعال ، بأن يثبت ما رآه حسناً ويرد ما رآه قبيحاً ، فيجيز الله إثباته وردّه ، مثل : إطعام الجذّ السدس ، وإضافة الركعتين في الرباعيات ، والواحدة في المغرب ، والنوافل أربعاً وثلاثين ، وتحريم كل مسكر ... » ثم نصّ على كثرة الأخبار الواردة في هذا المعنى^(٢) .

وقال أيضاً : « وقد حقّقنا في تعليقتنا على رجال الميرزا ، ضعف تضعيفات القميين ، فإنهم كانوا يعتقدون بسبب اجتهادهم اعتقاداتٍ من تعدّى عنها نسبوها إلى الغلو ، مثل نفي السهو عن النبي ، أو إلى التفويض مثل تفويض بعض الأحكام إليه صلى الله عليه وآله »^(٣) .

وقال صاحب (الحدائق) في بحثه عن اختلاف الأخبار في منزوات البشر : « واحتمل بعض محققي المحدثين من المتأخرين كون هذا الاختلاف من باب تفويض الخصوصيات لهم عليهم السلام ، لتضمّن كثيرٍ من الأخبار أن

(١) الكافي ٢٦٥/١ .

(٢) الفوائد الرجالية : ٣٩ .

(٣) الحاشية على مجمع الفائدة : ٧٠٠ .

خصوصيات كثير من الأحكام مفوضة إليهم، كما كانت مفوضة إليه صلى الله عليه وآله^(١).

وقال السيد عبد الله شبر: «والأخبار بهذا المضمون كثيرة، رواها المحدثون في كتبهم، كالكليني في الكافي والصفار في البصائر وغيرهما، وحاصلها: إن الله سبحانه فوض أحكام الشريعة إلى نبيه بعد أن أيده واجتبه وسدده وأكمل له محامده وأبلغه إلى غاية الكمال. والتفويض بهذا المعنى غير التفويض الذي أجمعت الفرقة المحقة على بطلانه»^(٢).

وقال صاحب (الجواهر): «قال في المالك: روى العامة والخاصة إن النبي صلى الله عليه وآله كان يضرب الشارب بالأيدي والنعال، ولم يقدره بعدد، فلما كان في زمن عمر، استشار أمير المؤمنين عليه السلام في حذّه، فأشار عليه بأن يضرب ثمانين جلدة، معللاً بأنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى».

وكان التقدير المزبور عن أمير المؤمنين من التفويض الجائز لهم^(٣).
وقال الشيخ التقي المجلسي: «... كما يظهر من الأخبار الكثيرة الواردة في التفويض إلى النبي والأنمة صلوات الله عليهم»^(٤).

وقال الشيخ المجلسي: «وألزم على جميع الأشياء طاعتهم حتى الجمادات، من السماويات والأرضيات، كشق القمر... وفوض أمورها إليهم

(١) الحلائق الناضرة ١/٣٦٥.

(٢) مصابيح الأنوار في حل مشكلات الأخبار ١/٣٦٩.

(٣) جواهر الكلام ٤١/٤٥٧.

(٤) روضة المتقين ٥/٤٨٠.

من التحليل والتحریم والعطاء والمنع ، وإن كان ظاهرها تفويض تدبيرها إليهم ، « فهم يحللون ما يشاؤون » ظاهره تفويض الأحكام ، كما سيأتي تحقيقه^(١) .



مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی

التعبدي والتوصلي

الواجبات الشرعية هي بالضرورة على قسمين ، قسم : لا يحصل الغرض منه إلا إذا أتى به بقصد القربة ، وهذا هو التعبدية ، وقسم : يحصل منه الغرض بأي داع أتى به ، وهو التوصلية . فمن الأول : الصلاة مثلاً ، ومن الثاني : دفن الميت المؤمن مثلاً .

فتارة : نحرص كون الواجب من هذا القبيل أو ذاك ، واخرى : يقع الإشكال فيه ، كما في العتق في الكفارات مثلاً ، حيث يقع الكلام في سقوط الأمر به بمجرد الإتيان به ، أو أنه لا بد فيه من قصد القربة ... ولأجل وجود هذا القسم من الواجبات في الشريعة المقدسة ، عقد هذا البحث ، لأن المفروض عدم وضوح حاله من جهة الأدلة ، فتصل النوبة إلى مقتضى الاصول .

والأصل في هذا المقام : إما الأصل اللفظي ، وإما الأصل العملي ، والأصل اللفظي ، إما داخلي وإما خارجي ، كما أن الأصل العملي إما شرعي وإما عقلي ... والمقصود من الأصل اللفظي الداخلي هو إطلاق الصيغة ، ومن الأصل اللفظي الخارجي هو الأدلة اللفظية من الكتاب قوله تعالى : ﴿ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ ﴾ ^(١) أو السنة مثل قوله عليه الصلاة والسلام : « لا عمل إلا بنية » ^(٢) .

(١) سورة الزمر : ١١ .

(٢) وسائل الشيعة الجزء الأول ، الباب ٥ من أبواب مقدمة العبادات .

فيقع البحث في جهات :

١- الإطلاق الداخلي

والمقصود من ذلك هو البحث عن مقتضى الأصل اللفظي الداخلي ، بأن
نظر هل للصيغة إطلاق يصح لأن يكون رافعاً للشبهة ويوضح حال الواجب
من حيث التعبدية والتوصلية أو لا ؟

ولابد من تحقيق حال الأصل اللفظي الداخلي في مرحلتين ، في مرحلة
الثبوت ، وأنه هل يمكن الإطلاق والتقييد أو لا ، ثم في مرحلة الإثبات .

فإن حصلنا على أصل لفظي من الداخل فهو ، وآل فمن الخارج ، وآل
فالأصل العملي ، فنقول :

لو شككنا في واجب من الواجبات أنه توصلي أو تعبدية ، فهل من
إطلاق يثبت التوصلية أو لا ؟

وقبل الإجابة على ذلك ، لابد من البحث في مقام الثبوت ، وأنه هل من
الممكن وجود الإطلاق بالنسبة إلى قصد القرية أو لا ؟

إن إمكان الإطلاق موقوف على إمكان التقييد ، بناءً على أن التقابل
بينهما من قبيل العدم والملكة ، فكل مورد لا يمكن فيه التقييد فلا يمكن
الإطلاق ، كما في البصر ، فالمورد الذي لا يمكن فيه البصر لا يمكن فيه
العمى وهو عدم البصر في المورد القابل له - وعلى هذا المبني طرح المحقق
الخراساني البحث ، لكن البحث ينقسم إلى قسمين ، هما : الإطلاق والتقييد
بالأمر الأول ، والإطلاق والتقييد بالأمر الثاني ، هذا من جهة .

ومن جهة أخرى ، فالتقييد تارة يكون بنحو القيد واخرى بنحو الجزء ،
بأن يكون قصد القرية في العمل قيداً له أو يكن جزءاً له ، وهذا مقصود
(الكفاية) من الشرطية والشرطية .

هل يمكن تقييد المتعلق بقصد القرية بالأمر الأول؟

فالكلام الآن في إمكان تقييد متعلق الأمر بقصد القرية بنفس الأمر

الأول .

وقد تعرض صاحب (الكفاية)^(١) هنا لأمرين :

الأمر الأول

(في بيان التمييز بين الوجوب التوصلي والوجوب التعبدي) .

فقال رحمه الله : الوجوب التعبدي هو الوجوب الذي لا يحصل الغرض

من الوجوب فيه إلا بالإتيان بمتعلق الأمر على الوجه القربي ، والوجوب

التوصلي هو الوجوب الذي يحصل الغرض من الوجوب فيه بالإتيان بالمتعلق

بأي داع كان .

فالفرق بينهما يكون من ناحية اختلاف الغرض .

إيراد المحقق الإصفهاني

وقد أورد عليه المحقق الإصفهاني^(٢) بإشكالين تصريحاً وتلويحاً :

أحدهما : إنه لا يوجد أي اختلاف وافتراق بين الوجوبين أصلاً ، بل

الإفتراق هو في طرف الواجبين ، لأن الوجوب - على أي حال - إنما هو لجعل

الداعي ، فسواء كان الخطاب : « صل » أو « اغسل ثوبك » فقد جاء الوجوب

لجعل الداعي لحصول متعلق الأمر ، وأنه ليس الغرض من الوجوب إلا جعل

الداعي ، لكن الغرض من أحدهما لا يحصل إلا مع قصد القرية دون الآخر

فإنه مطلق ، فالإختلاف من ناحية الواجب لا الوجوب .

(١) كفاية الأصول: ٧٢.

(٢) نهاية الدراية ١/٣٢٠.

والثاني - وهو يظهر من الأول - فإنه بناءً على ما ذكر ، لا وجه لجعل البحث من مباحث الصيغة ، إذ المادة في الواجب التوصلّي مطلقة ، وفي التعبدي مقيدة ، فيكون الإطلاق هنا من إطلاق الواجب والمادة ، ولا علاقة للبحث بالصيغة ، فقول (الكفاية) : إطلاق الصيغة هل يقتضي التعبدي أو التوصلّي ؟ بلا وجه .

مناقشة الاستاذ

وقد دفع الاستاذ كلا الإيرادين :

أما الأول : فبأن الواجب التعبدي وإن كان لا يختلف عن الوجوب التوصلّي ذاتاً ، لأن الواجب كيفما كان فمعناه واحد ، ولا يختلفان كذلك من ناحية الغرض الأولي للوجوب ، وهو جعل الداعي ، لكنهما مختلفان من جهة الغرض النهائي ، لأن الغرض من جعل الواجب هو جعل الداعي ، والغرض من جعل الداعي هو حصول المتعلق ، والغرض من حصول المتعلق حصول المصلحة المترتبة على المتعلق ، فلو كانت المصلحة مقيدة - أي كانت قائمة بالعمل المأمري به مع قصد القرية - كان الغرض من جعل الداعي هذا العمل المقيد ، فما لم يحصل لم يتحقق الغرض ، ومتى لم يحصل جعل الداعي بهذا الغرض لم يتحقق الوجوب ، فلا محالة لا يتحقق الغرض من الوجوب المجعول على الصلاة - مثلاً - إلا بالإتيان بها بقصد القرية . فقول صاحب (الكفاية) : بأن التعبدي هو الذي لا يسقط الأمر فيه - أو لا يتحقق الغرض منه - إلا إذا أتى به متقرباً به ، بخلاف التوصلّي الذي هو مطلق من هذه الجهة ، كلام صحيح ... ولايرد عليه الإشكال ، لوجود الفرق بينهما في الغرض النهائي وهو المصلحة ، وإن لم يفرقاً في الغرض الأولي وهو جعل الداعي .

وأما الثاني ، فإنه غفلة منه قدس سره عن مطلبين :
 أحدهما : إن الصيغة مركبة من المادة والهيئة ، فقولهم : « إطلاق
 الصيغة » مشترك ، ولذا يأتي السؤال : هل المراد إطلاق المادة أو الهيئة ؟
 والثاني : لقد ذكر في (الكفاية) في الأمر الأول « إطلاق الصيغة » لكنه
 قال في الأمر الثالث « إطلاق الصيغة يقتضي التوصلي » فلو التفت المحقق
 الإصفهاني إلى المطلبين لم يشكل على (الكفاية) بما ذكر .
 هذا كله في الأمر الأول من الامور التي تعرض لها في (الكفاية) .

الأمر الثاني

(في إمكان أخذ داعي الأمر في المتعلق وعدم إمكانه) .
 فذهب المحقق الخراساني إلى استحالة أخذ داعي الأمر - وهو قصد
 القرية - في متعلق الأمر ، وتقيده به ، وذلك لأنه إذا أخذ قصد الأمر في
 المأمور به ، لم يكن للمكلف القدرة على الإمتثال ، فالمأمور به هو الحصّة
 الخاصّة من الصلوة ، وهي المقيّدة بداعي الأمر ، وحينئذ لا يتحقّق الإمتثال .
 قال شيخنا دام ظلّه :

إنه لم يبيّن وجه استحالة الأخذ ، ثم إنّه قد خلط بين الأخذ من ناحية
 المولى والإمتثال من ناحية المكلف . وجعل هذا متفرعاً على ذلك ، إذ قال
 بالنسبة إلى المحذور في مقام الجعل « لا يمكن الأخذ » وبالنسبة إلى المحذور
 في مقام الإمتثال « لا يمكن امتثالها » مع تفرّيع هذا على ذلك .

قال الاستاذ : والصحيح أن يقع البحث في مقامات :

- ١ - هل يمكن تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر في مرحلة تصوّر الأمر ؟
- ٢ - هل يمكن تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر في مرحلة الإنشاء ؟

٣ - هل يمكن تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر في مرحلة فعلية الأمر ؟

٤ - هل يمكن تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر في مرحلة الإمتثال ؟

المقام الأول

لا ريب أن المولى عندما يريد أن يأمر بشيء ، فإنه لابد من أن يتصور الأمر ومتعلق الأمر ، فهل يمكن تصور ذلك مع أخذ قصد الأمر في متعلقه أو لا يمكن ؟

حاصل الإشكال هو : إن « الأمر » من المفاهيم ذات التعلق ، والأمر بالشيء لا يتصور إلا مع تصور الشيء ، فالأمر بالصلاة لا يمكن تصوره إلا مع تصور الصلاة ، ولكن المفروض أن متعلق الأمر هو الصلاة التي تعلق الأمر بها مع قصد القرية ، فتصور الأمر موقوف على تصور الأمر ، وهذا هو الدور .

وبعبارة اخرى : إن متعلق الأمر هو الصلاة ، وهي مقيدة بقصد الأمر ، فيكون الأمر متعلق المتعلق ، أي : إن متعلق الأمر - الذي هو الصلاة المقيدة بقصد الأمر - أصبح متعلق الأمر ، ولما كان الأمر متعلق متعلق الأمر ، فلا بد من تصوره قبل الأمر كما ذكرنا ، فتوقف الأمر على تصور الأمر ، وتصور الأمر موقوف على تصور متعلق الأمر المفروض أخذه - الأمر - في المتعلق .

وهذا الإشكال إنما يلزم في التعبدى . أما في التوصلى - كالأمر بدفن الميت مثلاً - فلا ، لأن الأمر به يتوقف على تصور الأمر ، وتصور الأمر يتوقف على تصور دفن الميت ، فكان الموقوف هو الأمر ، والموقوف عليه دفن الميت ، فلا دور .

جواب المشكيني عن إشكال الدور

ولعل خير ما قيل في حل مشكلة الدور هنا جواب المحقق

المشكيني^(١)، فإنه حاول إثبات التغاير بين الموقوف والموقوف عليه فقال: بأن المأخوذ في متعلق الأمر هو طبيعي الأمر، ولكن المتصور في طرف المتعلق هو شخص الأمر، وذلك، لأن المتعلق هو الصلاة المقيدة بقصد الأمر، لكن طبيعي الأمر لا شخصه وفرده، أما الأمر المتعلق بنفس الصلاة فهو شخص الأمر وفرده، وهذا المقدار من الاختلاف كان لرفع الدور.

قال: ونظير ذلك قول القائل: «كل خبري صادق» فإنه تحل فيه مشكلة الدور من جهة أن شخص هذا الخبر - وهو قوله: كل خبري صادق - موقوف على الحكم وهو «صادق» وأما الحكم «صادق» فموقوف على طبيعة الخبر لا شخص هذا الخبر، وهنا كذلك، إذ أن تصور شخص الأمر المتوجه إلى الصلاة موقوف على تصور الصلاة بقصد الأمر، لكن طبيعي الأمر لا شخصه.

نقد الاستاذ

وأورد عليه الاستاذ بالفرق بين المقامين، فإن الموضوع في تلك القضية هو طبيعة الخبر، وشخص هذا الخبر - وهو قوله: كل خبري صادق - غير طبيعة الخبر، هذا صحيح. أما في مقامنا هذا، فإنه - بعد استحالة الإهمال من المحاكم إما الإطلاق وإما التقييد، فإنه لما يقول «صل» بقصد الأمر بالصلاة، لا يريد الإتيان بها بقصد مطلق الأمر بنحو اللابشرط، حتى الأمر المتوجه إلى الصيام والحج مثلاً، فليس المراد الصلاة بقصد الأمر المطلق - كما لم يكن الصلاة بقصد الأمر المهمل بالنسبة إلى خصوصيات الأمر - فتعين أن يكون المقصود الإتيان بالصلاة بقصد شخص هذا الأمر وهو «صل»، فكان شخص الأمر هو المتعلق، وهو نفسه متعلق المتعلق.

(١) الحاشية على كفاية الأصول ١٠٧/١.

حلّ المشكل

ثم إن الاستاذ ذكر في حلّ الإشكال : أنه إنما يلزم الدور لو كان الوجود الواحد موقوفاً وموقوفاً عليه ، أما مع تعددهما ، بأن يكون الموقوف - في مرحلة التصور - شخصاً من الطبيعة ، والموقوف عليه شخصاً آخر منها فلا ... وفي مرحلة اللّحاظ والتصور ، فإنّ الأمر يتصوّر أمره الذي هو فعل من أفعاله الإختيارية ، فالأمر الصادر مسبوق بالتصوّر ، ولما كان من الامور ذات التعلّق ، فإنه يتصوّر متعلّقه معه . والمفروض أن متعلّق المتعلّق نفس هذا الأمر ، فلا بدّ من تصوّره أيضاً ، فالشيء الواحد - وهو الأمر - قد تصوّر مرّتين ، لكن في رتبتين ، رتبة المتعلّق ورتبة متعلّق المتعلّق ، فكان الموقوف عليه شخص صورة الأمر ، والموقوف شخص آخر من صورة الأمر ... فحصل التغير ، إذ قد حصل للأمر بالصلاة وجودان تصوّريان ، وجود تصوّري مقوم للمتعلّق ، ووجود تصوّري محقق لنفس الفعل الذي هو الأمر في ظرف إصدار الأمر ، لأنّه يتصوّر الأمر الذي يريد إصداره ، فهو يتصوّر الصلاة بكلّ حدودها وقيودها مع قصد الأمر بها ، ثم عندما يريد إصدار الأمر وإيجاد هذا الفعل - أي الأمر ، فإنه من أفعال المولى كما تقدّم - يتصوّر الصلاة بحدودها - ومنها الأمر - فيتصوّر الأمر مرّتين ، ولا محذور فيه ، ولا دور .

قال : وبما ذكرنا يندفع اشكال اجتماع اللّحاظين - الآلي والاستقلالي - في الشيء الواحد ، من جهة أن « الأمر » بالشيء ملحوظ باللّحاظ الآلي ، فالأمر في قوله « صلّ » إنّما يُلحظ باللّحاظ الآلي ، لأن المقصود هو البعث نحو الصلاة ، لكنّ المتعلّق يُلحظ دائماً باللّحاظ الاستقلالي ، والمفروض تقيد الصلاة بقصد الأمر ، فاجتمع اللّحاظان في الأمر ، من جهة كونه متعلّقاً

ومتعلقاً ، وهو محال .

وجه الإندفاع ، إن الملحوظ بالإستقلال هو الأمر الواقع بنحو متعلق المتعلق ، والملحوظ بالألّية هو الأمر المتعلق ، كما تقدّم ، فلا إشكال .

المقام الثاني

قال في (الكفاية) : لاستحالة أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الأمر في متعلقه^(١) .

وتوضيح وجه الإستحالة هو : إن الأمر يحتاج إلى المتعلق ، ونسبته إليه نسبة العرض إلى الموضوع ، فكما أن العرض محتاج إلى موضوع يقوم به ، كذلك الأمر ، فهو محتاج إلى ما يتعلّق به ، وعليه ، فيكون الأمر متأخراً رتبةً عن المتعلق كما هو الحال في العرض بالنسبة إلى موضوعه ، فلو أُريد في مرحلة الجعل والإنشاء أن يؤخذ الأمر في متعلقه ، لزم كونه في مرتبته ، فيصير المتأخر متقدماً والمتقدّم متأخراً ، وهما متقابلان ، واجتماع المتقابلين محال . هذا من جهة .

ومن جهة اخرى : إن الأمر موقوف على متعلقه توقّف العرض على معروضه ، ولكن لو أخذ الأمر في المتعلق - كما هو المفروض - توقّف المتعلق على الأمر ، وهذا هو الدور .

جواب المشهور عن الدور

وقد أجاب المحققون عن ذلك بالمغايرة بين الموقوف والموقوف عليه ، بأن الموقوف هو الأمر بوجوده الخارجي ، والموقوف عليه هو الأمر بوجوده التصوري ، وذلك ، لأنّ المحقق للبعث هو الوجود الخارجي للأمر ،

أما الأمر الذي أخذ في المتعلق كالصلاة مثلاً وجعلت مقيدة بقصده ، فهو الأمر الذي يتصوره المولى لا الأمر الخارجي .

إشكال المحقق الإصفهاني على المشهور

وأورد عليه المحقق الإصفهاني^(١) بأنه ليس للأمر وجود غير وجود المتعلق ، حتى يقال بأن هذا غير ذلك ، بل إن الأمر موجود بعين وجود متعلقه في مرحلة الجعل والإنشاء ، وذلك لأن « الأمر » من الامور ذات الإضافة والتعلق كالإرادة ، والحب ، والبغض ، والشبوق ، والعلم ، والبعث ... - فلا يعقل الأمر بدون المأمور به ، كما لا يعقل الإرادة بلا مراد ... وهكذا ... ففي جميع هذه الحقائق لا بد من وجود الطرف ، وكل منها موجود بوجوده ، فالمراد بالذات - الذي موطنه النفس - هو المقوم للإرادة ، وهكذا الحال في الإشتياق ونحوه ... وحيث أن الوجود النفساني للطرف - لا الوجود الخارجي له هو المقوم للأمر ، فإن الأمر ومتعلقه وجودهما واحد ، ويستحيل أن يكون لهما وجودان ، لأن حقيقة الأمر هو البعث ؛ ولا يعقل البعث بلا مبعوث إليه ، بل المبعوث إليه الذي هو في النفس ووجوده بالذات - وله وجود بالعرض ، وهو المبعوث إليه الذي يتحقق في الخارج ، المسقط للأمر - موجود مع البعث بوجود واحد ... فجواب القوم - من أن وجود الأمر موقوف على وجود المتعلق ، والأمر الموجود في المتعلق غير الأمر الذي يتعلق بالمتعلق - غير صحيح ، لأنه يبتني على ثبوت وجودين ، وهو باطل .

جواب الدور من الإصفهاني

فالجواب الصحيح عن إشكال الدور ، قد ظهر مما ذكره هذا المحقق عن

جواب القوم ، وذلك لأنه ليس هنا وجودان أحدهما موقوف والآخر موقوف عليه ، بل وجود واحد ، فلا دور .

رأي الاستاذ في الجواب

وقد ارتضى شيخنا هذا الجواب في الدورة السابقة . أما في الدورة اللاحقة ، فذكر أن له تأملاً فيه ، لأن في الأخبار الواردة عن أهل العصمة إن الله تعالى عالم إذ لا معلوم ، وقادر إذ لا مقدور .^(١) فتأمل .

جواب المحقق الإصفهاني عن لزوم اجتماع المتقابلين

وأما الإشكال بلزوم اجتماع المتقابلين - التقدّم والتأخر - المطروح من المحقق الإصفهاني ، فتوضيحه :

أولاً: إن المفاهيم الإضافية على قسمين ، فمنها : ما لا تقابل بينهما ، ومن الممكن اجتماعهما ، كالحبّ والمحبوب ، فإنهما متضايقان ، ويمكن وجودهما في مكانٍ واحدٍ ، بأن يكون الشيء الواحد محبباً ومحبوباً معاً ، ومنها : ما يكون بينهما تقابل ولا يجتمعان في الوجود ، والتقدّم والتأخر من هذا القبيل .

وثانياً: إن للتقدّم والتأخر أقساماً ، ومنها : التقدّم والتأخر الطبيعي ، والمراد منه أن يكون المتأخر موقوفاً بالطبع على المتقدم ولولاه لم يوجد ، والمتقدّم مستغن في الوجود عن المتأخر ، كالواحد والاثنين .

فالإشكال فيما نحن فيه هو : أنه إذا أخذ قصد الأمر في المتعلق لزم اجتماع المتقابلين بالطبع ... كما تقدّم .

وقد أجاب عنه المحقق المذكور - وإليه ترجع سائر الأجوبة في المقام -

(١) الكافي ١٠٧/١ كتاب التوحيد ، باب صفات الذات .

وحاصله : إن ما هو المتقدم طبعاً غير ما هو المتأخر طبعاً ، وتوضيحه :
 إن الأمر لا يكون داعياً بوجوده الخارجي أبداً ، والداعوية منه محال ، إذ
 الداعي لا بد وأن يكون مؤثراً في إرادة العبد كي يتحرك نحو الإمتثال ، ولا
 يكون كذلك إلا إذا حصل الداعي في وعاء النفس ، والوجود الخارجي لا يأتي
 إلى عالم النفس حتى يؤثر في الإرادة ، بل المؤثر فيها هو الوجود العلمي
 للشيء ، فإذا علم الإنسان بوجود الماء - وهو عطشان - تحرك نحوه ، وأما إذا
 كان بجنبه وهو لا يعلم به فلا يتحرك إليه ، فالمؤثر في الإرادة ويكون له
 داعوية هو الوجود العلمي لا الخارجي .

وعليه ، فالداعوية هي شأن الوجود العلمي للأمر ، ولا تتحقق الصلاة
 بقصد الأمر إلا من ناحية الأمر الموجود بالوجود الذهني ، فالأمر الذي أخذ في
 المتعلق ووجب على المكلف قصده هو الأمر العلمي ... بخلاف الأمر الذي
 يصدر من المولى متعلقاً بالصلاة مثلاً ، فإنه أمر بوجوده الخارجي الواقعي .
 فالوجود الخارجي للأمر هو المتعلق بالصلاة ، والذي جاء قيداً للصلاة
 ووجب قصده هو الوجود العلمي للأمر ، فاندفع اشكال اجتماع المتقدم
 والمتأخر ، لأن المتقدم غير المتأخر ، وليس بينهما تقدم وتأخر طبعي .

نقد الجواب

وأشكل عليه شيخنا دام بقاءه - تبعاً للمحقق العراقي^(١) - : بأنه غير رافع
 للإشكال ، لأنه إن كان المأخوذ في متعلق الأمر - وهو الصلاة - هو الصورة
 العلمية للأمر مطلقاً ، أي وإن لم تكن الصورة العلمية مطابقة للواقع ، بأن يكون
 جهلاً مركباً ، فما ذكره تام ... لأن الأمر بوجوده الخارجي - وهو حكم المولى

ويعتبه نحو الصلاة - متأخر طبعاً عن الصلاة المقيدة بقصد الأمر بوجوده العلمي غير المعبر مطابقتها للواقع . وأما إن كان المأخوذ هو الصورة العلمية المطابقة للواقع ، بأن يكون الصورة العلمية لنفس ذلك الأمر الصادر من المولى هي المحرك والباعث ، فالإشكال باق ، لأن الواقع غير محتاج إلى صورة علمية مطابقة إليه ، لكن الصورة العلمية المطابقة له محتاجة له ، فما لم يتحقق أمر واقعي فلا تحصل صورة علمية له في الذهن ، إذن ، فالصورة العلمية متأخرة بالطبع عن الواقع ، وهو الأمر الصادر ، فهي موقوفة عليه . لكنّها بما أنها مأخوذة في متعلق الأمر الصادر - والمتعلق مقدّم رتبة على الأمر - فهي متقدّمة ، فلزم اجتماع المتقابلين في الشيء الواحد .

دفاع السيد الاستاذ عن جواب المحقق الإصفهاني

لكن السيد الاستاذ - دام ظله - نصّ^(١) على أن الإنصاف تمامية جواب المحقق الإصفهاني عن محذور اجتماع المتقابلين وعدم صحّة الإشكال المذكور ، فقال ما حاصله : إن ما يؤخذ في متعلق الأحكام هو المفاهيم والطبائع لا المصاديق الخارجية ، والعلم الذي يكون فانياً في متعلقه هو مصداق العلم والفرد الخارجي منه ، وأما مفهوم العلم وطبيعته فليس كذلك ، فإن العلم الطريقي بحسب مفهومه ليس فانياً في المعلوم ومرآة له بل يكون متعلقاً للنظر الاستقلالي ، وعليه ، فقصد الأمر إذا ثبت أنه معلول للأمر بوجوده العلمي فيكون مأخوذاً في المتعلق بهذه الخصوصية ، فالمتعلق يكون هو الفعل بقصد الأمر المعلوم ، ولا يخفى أن العلم المأخوذ في المتعلق ليس مصداق العلم كي يقال إنه فإن في متعلقه ، بل المأخوذ مفهومه وهو لا يفنى في متعلقه

كما عرفت ، فالقصد متفرع في مرحلة موضوعيته عن الأمر المعلوم لا الأمر الخارجي ، فلا خلف . فالإشكال عليه ناشئ عن الخلط بين مفهوم العلم ومصداقه . فما أفاده المحقق الإصفهاني في دفع المحذور لا نرى فيه إشكالاً ولا نعلم له جواباً .

أقول:

إلا أن الظاهر عدم ورود ما أفاده على التقريب المتقدم عن شيخنا الاستاذ للإشكال على المحقق الإصفهاني ، لأن محور الكلام فيه ضرورة وجود أمر واقعي لتحصل الصورة الذهنية عنه ، فيكون متقدماً بالطبع وهي متأخرة عنه كذلك ، وحينئذ يلزم المحذور . فتأمل .

لزوم الدور بتقريب الميرزا

وقد سلك المحقق الثاني طريقاً آخر لبيان لزوم الدور من أخذ قصد الأمر في المتعلق ، سواء في مرحلة التصور والإنشاء والإمثال ... وحاصل كلامه^(١) هو :

إن الأحكام الشرعية كلها قضايا حقيقية ، ومعنى القضية الحقيقية كون موضوع الحكم مفروض الوجود ، فلا بد من فرض وجود «العقد» حتى يتوجه الأمر بالوفاء به ، كما هو الحال في قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾^(٢) حيث الأمر بالوفاء حكم ، ومتعلقه «الوفاء» وموضوعه هو «العقد» فيكون متعلق الوجوب هو «الوفاء» و «العقد» متعلق المتعلق ... فالعقد وهو الموضوع - لا بد في مرحلة الإنشاء من فرض وجوده فرضاً مطابقاً

(١) أجود التقريرات ١٥٨/١ - ١٥٩ .

(٢) سورة المائدة: ١ .

للواقع ، وعلى هذا ، فإن القضية - كما في الآية المباركة - تزول إلى قضية شرطية مفادها : إذا تحقق عقد وحصل في الخارج فالوفاء به واجب ... فأصبح الموضوع شرطاً ، والشرط موضوعاً .

وعلى هذا الأساس ، فإن الصلاة بقصد الأمر هي متعلق الأمر ، والأمر متعلق المتعلق ، فهو الموضوع ، وإذا كان موضوعاً ، لزم فرض وجوده بفرض مطابق للواقع كي يتوجه الحكم عليه ، بأن يكون قبل الحكم ، فيلزم أن يكون وجود الأمر مفروغاً عنه ثم جعل الحكم عليه ، وكون وجود الشيء مفروغاً عنه قبل وجوده محال .

وعلى الجملة ، فمن الناحية الكبروية : لا يكون في متن الواقع وجود مفروغاً عنه قبل وجوده ، ونحن في القضايا الحقيقية لا بد وأن نرى الموضوع ومتعلق المتعلق مفروغاً عنه وجوده ، حتى يأتي الحكم والتكليف عليه .

وهنا ، فإن الشارع يريد الأمر بالصلاة مع قصد الأمر ، بأن يكون قصد الأمر جزءاً للصلاة أو شرطاً ، فنفس الأمر متعلق هذا المتعلق للتكليف ، فيجب أن يكون وجود الأمر مفروغاً عنه عند الشارع حتى يجعل الأمر ، وهذا يستلزم أن يكون الشيء قبل وجوده مفروغاً عن وجوده ، وهو محال .

جواب المحاضرات

وأجاب في (المحاضرات)^(١) عما ذكره الميرزا - رحمه الله - بما حاصله إنكار الكبرى ، وتوضيح ذلك :

إن ملاك أخذ الموضوع مفروض الوجود في القضية الحقيقية ، المستلزم لكونه شرطاً لفعليّة التكليف ، إما هو الظهور العرفي وإما هو حكم العقل بذلك .

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢: ١٥٨.

أما الظهور العرفي فبأن يفهم العرف من القضية أن الموضوع قد أخذ مفروض الوجود، كما في ﴿ أَزْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ حيث يفهم أن العقد موضوع للحكم الذي رتبته الشارع على فرض وجوده . وهو وجوب الوفاء به ، لا أنه قد ترتب الحكم على موضوع يجب على المكلف تحصيله .

وأما الحكم العقلي ، فهو حيث يكون القيد المأخوذ في الواجب غير اختياري ، وبما أنه لا يعقل تعلق التكليف بغير المقدور ، فلا محالة يكون مأخوذاً على نحو مفروض الوجود .

ففي الموردین المذكورین يوجد الملاك لأخذ الموضوع مفروض الوجود .

وأما فيما عداهما ، فلا دليل على أن التكليف لا يكون فعلياً إلا بعد فرض وجود الموضوع ، ولذا قلنا بفعالية الأحكام التحريمية قبل وجود موضوعاتها ، بمجرد تمكن العبد على الإيجاد ، كالتحريم الوارد على شرب الخمر ، فإنه فعلي وإن لم يوجد الخمر خارجاً ، إن كان المكلف قادراً على إيجاده بإيجاد مقدماته ، ولذا يتوجه التكليف عليه ، بخلاف الزوال في « صل صلاة الظهر » مثلاً ، فإن المكلف لا يتمكن من إيجاده ولا بالشروع بمقدماته .

(قال) : وما نحن فيه من القسم الثالث الذي لا دليل على ضرورة فرض الموضوع ، لأنه لا ربط للعرف بهذه الناحية ، ولا ملزم من العقل بذلك ، فإن الأمر الذي كان متعلقاً للداعي يحصل بمجرد إنشاء المولى تكليفه ، وإذا حصل أمكن الإمتثال بداعيه ولا حاجة بعد ذلك إلى أخذه مفروض الوجود ، وعليه ، فالمكلف حين الإمتثال يجد أمراً موجوداً قد حصل من إنشاء التكليف ، فيأتي بالفعل بداعي ذلك الأمر ، ولا داعي إلى فرض وجود الأمر حين الإنشاء ، كما

كان الأمر كذلك في سائر القيود غير الاختيارية .
وعلى هذا ، فلا يلزم من أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر المحذور الذي ذكره الميرزا رحمه الله .

نقد الاستاذ هذا الجواب

وقد تكلم الاستاذ دام بقاءه على هذا الجواب :

فأجاب عنه في الدورة اللاحقة : بأنه إنما يتمشى مع إنكار رجوع القضية الحقيقية إلى القضية الشرطية ، وعليه يمكن للمولى أن يأمر بالصلاة بقصد الأمر مع عدم وجود الأمر الذي كان جزءاً للموضوع أو شرطاً ، ولكن التسليم بذلك ، ثم القول بعدم لزوم المحذور ، جمع بين المتنافيين ، وقد جاء في (المحاضرات)^(١) التصريح بكون القضية الحقيقية قضية شرطية ، وأن الموضوع مقدّم والحكم تال ، ويستحيل أن يتكفل الجزاء الشرط وضعاً ورفعاً ، وليس التالي إلا مترتباً على المقدم ، وعلى هذا الأساس رفع - رحمه الله التنافي بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم ، بمنط أن الحاكم ناظرٌ للموضوع في المحكوم ، ويستحيل أن يكون المحكوم ناظراً لموضوع نفسه ، لوقوع المحكوم في رتبة الجزاء ، وهي متأخرة عن رتبة الشرط والمقدم .

فإذا كانت القضية الحقيقية شرطية ، والموضوع في القضية شرط ، فكيف يعقل وجود المشروط وفعليته قبل وجود الشرط ، وفعلية الجزاء قبل فعلية المقدم ؟

إن المفروض - هنا - وقوع الأمر موضوعاً في الأمر بالصلاة بقصد الأمر ، والمفروض أن الأمر المتعلق مشروط ، فكيف يعقل وجود الشرط والمشروط

(١) محاضرات في أصول الفقه ١١٩/٣ بحث الترتب .

بوجود واحد ؟

وأما في مرحلة الفعلية ، فأشكال الميرزا وارد ، فلا يمكن أن يكون الأمر فعلياً مع أخذ قصد الأمر في المتعلق ، لأن نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة الشرط إلى المشروط ، ويستحيل تحقق الفعلية للحكم بدون تحقق الفعلية للموضوع ، وفعلية الموضوع - بما أنه شرط - مقدّمة على فعلية المشروط ، فيلزم من أخذ قصد الأمر في المتعلق وجود الشيء قبل وجود الشيء ، وفعليته قبل فعليته ، وهذا وإن لم يكن دوراً ، لكن فيه ملاك الدور ... وجواب (المحاضرات) عنه قد عرفت ما فيه .

وأجاب عنه في الدورة السابقة : بأن هناك ملاكاً ثالثاً لجعل الموضوع مفروض الوجود ... وتوضيحه :

إن الحكم يترتب في مقام الجعل على الوجود التقديري للمتعلق ، لا على وجوده الخارجي ، ونسبة الحكم إلى المتعلق هي نسبة المحمول إلى الموضوع ، ومن غير الممكن أن يلحظ الحاكم الحكم في ظرف لحاظه للموضوع ، فهو في قوله «زيد قائم» قد لحظ زيداً مجرداً عن القيام ، وبلا لحاظ للقيام في تلك المرتبة ، ثم حمل عليه القيام بعد لحاظه في المرتبة التالية ، إذن ، الحاكم يرى الصلاة مجردة عن الحكم ، ثم يرتب الحكم عليها ويقول : الصلاة واجبة .

وعلى الجملة ، فإنه يستحيل وجود الحكم في مرتبة المتعلق ... فإذا كان الحكم متعلق المتعلق ، فلا محالة يستحيل وجوده في مرتبة المتعلق ، فلو أخذ في المتعلق كان مفروض الوجود لا محالة ... فلما نقول : الصلاة بقصد الأمر مأمور بها ، كان قولنا «مأمور بها» هو المحمول في القضية ، وهو ليس في

مرتبة «الصلاة بقصد الأمر» فإنه لابد وأن يكون مفروض الوجود، فالمناط في فرض الوجود غير منحصر بما ذكره، بل له مناط ثالث.

وبعبارة أخرى: عندما يأمر بالصلاة بقصد الأمر، فإن «الصلاة بقصد الأمر» هو المتعلق، فيلزم أن يراه ويلحظه المولى قبل ترتيب الحكم عليه، ولكنه لما يلحظ المتعلق «الصلاة» يلحظ معه متعلقه «الأمر»، مع أن الأمر لم يرتب بعد، فلا بد وأن يكون الملحوظ هو وجوده الفرضي التقديري.

فالمناط لفرض الوجود:

١ - الفهم العرفي

٢ - الحكم العقلي

٣ - إن في كل مورد يكون القيد المأخوذ في الموضوع غير موجود حقيقة في رتبة الموضوع، وكان أخذه في الموضوع لازماً، فلا يكون أخذه إلا بنحو فرض الوجود ...

وما نحن فيه من القسم الثالث ... فالإشكال يعود.

وتلخص: عدم تمامية جواب (المحاضرات).

جواب المحقق الإصفهاني عن تقريب الميرزا

وأجاب المحقق الإصفهاني رحمه الله^(١) عن تقريب الميرزا، بأن الأمر المأخوذ في المتعلق أي الصلاة، المعبر عنه بـ «متعلق المتعلق» ليس هو الأمر والحكم المترتب على المتعلق، بل الذي أخذ في المتعلق هو الصورة العلمية للأمر، والمترتب على المتعلق هو نفس الأمر، ولا محذور في حصول العلم بالأمر قبل حصول الأمر.

نقد هذا الجواب

ومما ذكرنا سابقاً من ضرورة المطابقة بين الصورة العلمية وبين الواقع ، يظهر سقوط هذا الجواب ، لأن الصورة العلمية للأمر إن طبقت الواقع - وهو الأمر الخارجي - لزم تقدّم الأمر الخارجي الواقعي على الصورة العلمية ، والمفروض عدم ترتبه بعد ، فيعود إشكال اجتماع التقدّم والتأخر بالطبع في الشيء الواحد .

المقام الثالث

وفي مرحلة الفعلية أيضاً يوجد المحذور :

فأولاً: ما ذكره الميرزا

من أن فعلية كل حكم تتوقّف على فعلية موضوعه « متعلّق المتعلّق » وما لم يصر فعلياً فلا يصير الحكم فعلياً ، والحاصل : إن فعلية الموضوع شرط لفعلية الحكم ، فلو قال : يجب شرب الماء ، توقّف فعلية التكليف بالشرب على فعلية الماء ووجوده .

فلو أخذ الحكم في الموضوع لزم كون الشيء شرطاً لفعلية نفسه ، فتوقّف فعلية الشيء على فعلية نفسه .

جواب المحقق الإصفهاني عن كلام الميرزا غير مفيد

وكان محصل جواب المحقق الإصفهاني : إن المأخوذ في المتعلّق هو

الوجود العلمي ...

وقد ظهر عدم تمامية هذا الجواب .

إلا أن يقال: بأنّ فعلية الحكم موقوفة على فعلية موضوعه في جميع الموارد إلا إذا كان الموضوع نفس الحكم، مثل ما نحن فيه ، فبأنّه في هذه

الصورة لا ضرورة لفعليّة الموضوع قبل الحكم كي يلزم فعليته قبل فعليّة نفسه .

وثانياً: ما يستفاد من كلام المحقق الخراساني

وأوضحه المحقق الإصفهاني: إن العلة إنما تكون علة للمعلول، ويستحيل أن تكون علة لعلية نفسها، فلو أخذ قصد الأمر في متعلقه لزم المحذور المذكور. توضيح الملازمة: إن تعلق الأمر بالصلاة مع قصد القرية معناه: تعلقه بها وبداعوية الأمر إليها، وذلك، لأن كل أمر يدعو إلى متعلقه، فلو ترتب الأمر والحكم على الصلاة مع داعوية الأمر إلى الصلاة، فقد تعلق الأمر بداعوية نفسه ويلزم أن يكون علة لعلية نفسه.

وقد ذكر المحقق الإصفهاني هذا المحذور في المقام الثاني، وأشار إلى تعرض صاحب الكفاية له في المقام الثالث. فهو يرد على كلا المقامين.

جواب المحقق الإصفهاني عن كلام الكفاية

ثم أجاب رحمه الله عنه: بأن قصد الأمر إن أخذ على نحو الشرطية أو الجزئية فالإشكال لا دافع له، أما إذا كان المتعلق حصّة ملازمة لقصد الأمر، فهو مندفع، ومن الواضح أن للصلاة حصصاً، منها: الصلاة الفاقدة لقصد الأمر، ومنها: الصلاة في ظرف وجود قصد الأمر، وهذه هي المتعلق للأمر، وإذا لا تقيّد فلا عليّة فالإشكال يندفع^(١).

وهذا هو الذي يعبر عنه المحقق العراقي بالحصّة التوأمة، فالحصّة التي كانت توأماً لقصد الأمر هي التي قد أمر بها المولى، فلم يدخل قصد الأمر تحت الأمر ليرد الإشكال ...

نقد الاستاذ

وتنظر الاستاذ في هذا الجواب ، بأن المفروض أننا لا ندري هل المورد من الواجب التعبدي أو التوصلّي ، فإن كان التقييد بقصد الأمر ممكناً تمّ الإطلاق عند الشكّ ، وأما مع المحذور المذكور فأصل التقييد غير ممكن ، فكيف يتمسك بالإطلاق ؟

فإن تمّ حلّ المشكل عن طريق الحصّة التوأمة ، وأنه لا تقييد في البين ، كان للإطلاق مجال .

لكن المشكلة هي : إن المولى في مقام البيان وليس بمهملي لأمره وخصوصيات متعلّق أمره ، فإن كانت انقسامات المأمور به وخصوصياته دخيلةً كان التقييد قهرياً وإلا فالإطلاق محكّم ، وهنا : إن كان لقصد الأمر في المتعلّق دخل في الغرض لزم أخذه - كما أن الإيمان إن كان له دخل في الغرض من العتق لزم أخذه - وإلا فلا . لكن المفروض أنه له دخل ، فلا بدّ من أخذه على وجه التقييد . فما ذكره هذا المحقق لا ينفع .

وحاصل ما ذكره : إن قصد الأمر ليس شرطاً ولا شرطاً ، بل إن متعلّق الأمر هو الحصّة .

وحاصل إشكالنا عليه : إن قصد الأمر من الإنقسامات ، والإهمال محال ، فإن أخذ فهو التقييد وإن رفض فالإطلاق ... فالإشكال باق .

المقام الزايع

وهو مرحلة الإمتثال ، وفيها وجوه من المحذور :

الأول : ما جاء في كلام صاحب (الكفاية) والمحقق النائيني^(١) وهو :

(١) كفاية الأصول : ٧٢ - ٧٣ ، أجود التقريرات ١/ ١٥٩ .

إن قصد الأمر متأخر عن أجزاء الصلاة وشرائطها ، فهو متوقف عليها ، فلو كان «الإمتثال» أحد أجزاء الصلاة وشرائطها ، لزم اجتماع التقدّم والتأخر فيه ، إذن ، يستحيل إطاعة مثل هذا الأمر في مرحلة الإمتثال .

والثاني: إنه لا قدرة على امتثال الأمر «بالصلاة بقصد الأمر»، وذلك لعدم تعلّق أمرٍ بالصلاة ، وكل ما لم يتعلّق به أمر فلا قدرة على الإتيان به بقصد الأمر ، وتوضيح ذلك هو : إنه لو فرض كون متعلّق الأمر هو الصلاة بقصد الأمر ، فلا محالة لا أمر بالنسبة إلى نفس الصلاة ، وكذلك الحال في كلّ مركّب ، فإنه إذا تعلّق الأمر بالمركّب فقد تعلّق بمجموعة الأجزاء ، فلا يكون هناك لكلّ جزءٍ جزءٍ منها أمر على حدة ، وعليه فالصلاة وحدها لا أمر بها ، والصلاة مع قصد الإمتثال لا يمكن الإتيان بها ، لعدم إمكان الإتيان بقصد الامتثال المأخوذ فيها - بقصد الإمتثال .

والثالث: إن قصد الأمر إمّا هو قيد للصلاة ، وإمّا هو جزء من أجزائها . فإن كانت الصلاة المقيّدة متعلّق الأمر ، كانت ذات الصلاة غير مأمورٍ بها كي يمكن للمكلّف الإتيان بها بقصد أمرها ، وإن كانت الصلاة مركّبة من قصد الإمتثال وغيره من الأجزاء ، فالإمتثال محال كذلك ، لأنّ الأمر دائماً محرّك وداع نحو متعلّقه ، ولا يعقل تحريك الأمر وداعويته لداعويّة نفسه ، إذ معنى ذلك أن يصير الشيء علّة لعلية نفسه .

حلّ الاشكالات من المحقق العراقي

وقد ذكر في (المحاضرات)^(١) تبعاً للمحقق العراقي طريقاً لرفع جميع هذه المحاذير ، وحاصل كلامه :

(١) محاضرات في أصول الفقه ١٦٤/٢ .

أولاً: إنّه لا محذور في أن يكون بعض أجزاء الواجب تعبدياً وبعضها الآخر توصلياً ، وإن لم يكن الواجب واجباً بأصل الشرع - إذ لا يوجد في الشريعة هكذا واجب - بل بوجودٍ عرضي كالنذر ، بأن يكون مجموع الصلاة وإعطاء المال للمسكين متعلقاً بالنذر .

نعم ، قد وقع في الشرع كون الأجزاء كلها تعبدية ، لكنّ قسماً من الشرائط توصلي ، كالصلاة ، فأجزاؤها تعبدية كلها ، وشرائطها بعضها توصلي كالطهارة من الخبث ، وبعضها تعبدية كالطهارة من الحدث .

وثانياً: إن الأمر المتعلق بالمركب ينحلّ بحسب التحليل إلى الأمر بأجزائه ، فيكون كلّ جزءٍ من أجزائه التعبدية قد اتخذ حصّةً من ذلك الأمر المتعلق بالمجموع ، وأصبح مأموراً به بأمرٍ ضمني .

وبعد هذا ، فإذا لحظنا الصلاة بقصد الأمر وجدناها مركبةً من أجزاء ، أحدها : قصد الأمر ، لكنّ هذا الجزء منها توصلي وبقية الأجزاء تعبدية ، فكان الأمر الضمني بتلك الأجزاء بنحو التعبدية ويعتبر الإنيان بها بقصد الإمتثال ، وأما قصد الإمتثال ، فليس بتعبدية بل هو توصلي ، ولا يحتاج سقوط الأمر به إلى قصد امثاله .

فبهذا البيان تندفع جميع الإشكالات :

(أما الأول) فوجه اندفاعه هو : إن قصد الإمتثال إنما يكون متأخراً عن الأجزاء والشرائط إذا أريد منه قصد امثال المجموع ، أما لو أريد منه قصد امثال الأمر الضمني كما ذكر ، فذلك لا يقتضي تأخره - أي قصد امثال الأمر - عن جميع الأجزاء والشرائط ، لأنّ قصد امثال كلّ جزءٍ بخصوصه يكون متأخراً عن ذلك الجزء فقط دون بقية الأجزاء ، ولا مانع من لحاظ شيتين -

أحدهما متقدّم على الآخر - شيئاً واحداً ، ثمّ توجه الأمر النفسي الواحد إليهما ، كما تقدّم في بحث الصحيح والأعم .

(وأما الثاني) فلأنّ عدم القدرة على الإمتثال إنّما هو لو أراد المكلف الإمتثال للأمر بالصلاة بداعي أمرها النفسي الإستقلالي ، وأما لو أراد الإمتثال لها بداعي أمرها الضمني فهو مقدور له بعد الأمر ، والقدرة المعتبرة في متعلقات الأحكام إنّما هي القدرة حين امتثال الأمر وإطاعته ، لا حين صدور الأمر وجعله .

(وأما الثالث) فإنه إنّما يلزم لو كان الإتيان بالصلاة بقصد الأمر المتعلق بها كلّها ، لكنّ قد تقدّم أنّ المكلف يأتي بالتكبير والقراءة والركوع والسجود ... بمحرّكة الأوامر الضمنية المتعلّقة بها - إذ قد توجه إلى كلّ منها أمرٌ يخصّه فكان دعوة الأمر والمأخوذة في الصلّة - وهي متعلّق الأمر النفسي - داعوية الأمر الضمني ، فأصبح الأمر النفسي داعياً إلى إيجاد متعلّقه وهو ذات الصلّة ، مع داعوية أمرها الضمني ، فلا تحصل دعوة الأمر إلى داعوية نفسه .

نظر الأستاذ

وتنظر شيخنا الاستاذ في هذا الطّريق الذي حاصله تعدّد الأمر بانحلاله إلى الأوامر الضمنية ، فقال دام ظلّه : إن هذا الإنحلال اعتبار عقلي محض ، ولا واقعية له ، كي تنحلّ المشكلات عن هذا الطريق ، وذلك : إنّه لا توجد أغراض متعدّدة في المركّب الإرتباطي ، بل الغرض واحد ، وإذا كان الغرض واحداً ، فالإرادة أيضاً واحدة - لأنّ وحدتها أو تعدّدها تابع لوحدّة الغرض وتعدّده - وإذا اتّحدت الإرادة استحال تعدّد الأمر ، لأنّ نسبته إليها نسبة المعلول إلى العلة .

وهذا هو الإشكال الأول .

ثم إن المحقق العراقي - وكذا في (المحاضرات) - قد التفت إلى أن بعض هذه الأوامر الضمنية التي ذكرها متقدّم على البعض الآخر رتبةً ، فلما يقول : كبر بقصد الإمتثال ، الإمتثال لأي شيء ؟ وهكذا غيره ، وجميع هذه الأوامر الضمنية هي بحكم الموضوع بالنسبة إلى الأمر الضمني بالإتيان بالصلاة بقصد الأمر ، فهي متقدّمة عليه في الرتبة ، لكن تلك الأوامر الضمنية المختلفة رتبةً موجودة بوجود واحدٍ ، وكيف يعقل ذلك ؟

لقد اكتفى في (المحاضرات) بالقول بتقدّم هذه الدعوى في مبحث الصحيح والأعم ، لكن الذي ذكره هناك هو معقولةً الوضع لأمرين مختلفين في المرتبة ، وهو غير ما نحن فيه ، لأن الوضع يصح حتى للمتناقضين ، أما كيف يوجد الموجودان المختلفان في الرتبة بوجود واحدٍ ؟

ولذا وقع الإشكال في شمول دليل الإستصحاب لقاعدة اليقين ، من جهة أنّ القاعدة متأخرة رتبةً عن الإستصحاب ، فكيف يجعلان بجعل واحدٍ وهما طوليان ؟

إنه لا مورد لذلك إلا الاختلاف بالطبع ، فلو تقدّم وجود على وجود تقدّمًا طبيعيًا أمكن وجودهما بالوجود الواحد ، إلا أنّ الوجود بالذات هو للمتأخر منهما ، والمتقدّم يكون وجوده بالعرض ، ولا يعقل غير هذا ، مثلاً : المراد بالذات ، أي الشيء المقوم للإرادة القائم بالنفس ، متقدّم تقدّمًا طبيعيًا على الإرادة ، وهي متأخرة بالطبع عن المراد ، لكنّ وجود المراد بالذات بوجود الإرادة وجود بالعرض ، والوجود بالذات هو للإرادة ، وكذا المعلوم بالذات - وهو الصورة الذهنية - فإنه متقدّم بالطبع على العلم ، إذ قد يكون ولا

يكون علمه به ، والعلم متأخر عنه .

وفيما نحن فيه ، قد أصبح الأمر الضمني بالركوع والسجود و ... موضوعاً للأمر الضمني بقصد الإمثال ، وكلّ موضوع متقدّم طبعاً ، والوجود بالذات هو للأمر الضمني بقصد الإمثال ، ومن المحال وجودهما بوجود واحد ، لكون أجزاء المركّب في عرض واحد ، فلا يعقل وجود الأمر الضمني بوجود الأمر الضمني الآخر .

وهذا هو الإشكال الثاني على حلّ السيّد المحقّق الخوئي تبعاً للعراقي

المحقق

ويرد عليه ثالثاً : إن ما ذكره هنا يناقض كلماته في موارد عديدة من مختاراته في الأصول والفقه ، فهنا يلتزم بتحقيق وجودين واجبين بإيجاد وجعل واحد من الشارع ، أمّا في تلك الموارد فيصريح بما هو الصحيح من اتحاد الجعل والمجموع ، وأنه إذا كان الجعل والإيجاد واحداً فالمجموع والموجد واحد أيضاً ، إنما الاختلاف بالإعتبار فقط ، فليلاحظ كلامه في الشرط المتأخر ، وفي التنبية الأول من تنبيهات الإستصحاب ، بل جاء في الإستصحاب بعد استدلال الميرزا بأخبار الحلّ قوله : لا يمكن إيجاد طوليين بالإيجاد الواحد .

قول المحقق العراقي بالإستحالة

لكن المحقق العراقي قال^(١) باستحالة أخذ قصد الأمر في المتعلق بوجه آخر - قال : ولولا هذا الوجه من الإشكالات ، فلا استحالة ، لارتفاع الإشكالات عن الطريق المذكور - وحاصل كلامه : إن المولى إذا أراد أخذ قصد

(١) نهاية الأفكار ١/١٨٨.

الأمر في متعلّقه ، فإنه في مرتبة الأمر يرى القرب الحاصل من قصد الأمر معلولاً لهذا الأمر ، فيرى القرب في مرتبة متأخرة عن الأمر ، فلو أراد في نفس الوقت أن يأخذ القرب في المتعلّق لزم أن يلحظه في مرتبة متقدّمة ، فيلزم أن يجتمع في نفسه لحاظان متباينان في آن واحد .

إشكال الاستاذ على الوجه المذكور

لكن أورد عليه الاستاذ : بأن الملحوظ متأخراً هو القرب الخارجي ، والملحوظ في الرتبة المتقدّمة المأخوذ في المتعلّق هو الوجود العلمي للأمر ، ولا محذور في اجتماعهما كما ذكر المحقّق الإصفهاني ... إنما الإشكال ما ذكرناه هناك .

هذا تمام الكلام في أخذ قصد الأمر في المتعلّق بالأمر الأوّل ، وقد ظهر أنه محال .

هل يمكن إطلاق متعلّق الأمر ؟

وبعد الفراغ عن مبحث تقييد متعلّق الأمر بأخذ قصده فيه ، تصل النوبة إلى الإطلاق في متعلّق الأمر ، فإنّ من الواضح أنه إنّ أمكن التقييد بذلك ، أمكن الإطلاق أيضاً ، ويكون الإطلاق مقتضياً للتوصليّة .

أما بناءً على استحالة التقييد - كما تقدّم - فهل الإطلاق أيضاً محال ؟

هنا بحثان :

الأوّل : ما هي النسبة بين الإطلاق والتقييد ؟

ذهب الميرزا إلى أنّ النسبة بينهما هي نسبة العدم والملكة ، فإذا استحالت الملكة كان عدهما محالاً ، وعليه . إذا استحال التقييد استحال الإطلاق .

يقول الميرزا: إن الإطلاق عدم التقييد في المورد المقابل للتقييد، كما في العمى والبصر، حيث يلحظ قابلية المحل، ولذا لا يحملان على الحجر مثلاً، فكل مورد غير قابل للتقييد فهو غير قابل للإطلاق.

وذهب المحقق الإصفهاني: إلى أن التقابل بينهما من قبيل التضاد، لكن في مقام الثبوت، أما في مقام الإثبات فالعدم والملكية ... أما في مقام الثبوت، فلا أن الإطلاق هو أن يلحظ المتعلق مع رفض القيود عنه، والتقييد لحاظه مع أخذ القيود، فكلاهما وجودي، وبين «الأخذ» و«الرفض» تضاد. وعلى هذا، فاستحالة التقييد لاستلزام استحالة الإطلاق.

وأما القول بكون النسبة بينهما هو التضاييف، فباطل، لأنه وإن كان بين عنواني «الإطلاق» و«التقييد» نسبة التضاييف، لكن الكلام ليس في العنوان بل في المعنون، كما هو الحال في النسبة بين العلة والمعلول، فإنها التضاييف في العنوان، لكن هما في الواقع متضادان أو نسبتها العدم والملكية.

مختار الاستاذ

هذا، وقد اختار الاستاذ في الدورة السابقة ابتداءً قول المحقق الإصفهاني، ثم عدل عنه للإشكال التالي، وهو: عدم جواز أخذ خصوصية المقسم - وهو اللّحظ - في القسم. ببيان أنه بعد عدم إمكان الإهمال، فإن الحاكم، إما يلحظ القيد ويأخذه في الذات، فتكون الذات بشرط شيء، وإما يلحظها ويلحظ القيد ويأخذ عدمه فيها، فيكون بشرط لا، وإما يلحظها ولا يأخذ وجود القيد ولا عدمه، فيكون لا بشرط وهو الإطلاق. فاللّحظ قدر مشترك بين الثلاثة، وجهة الاختصاص هي في التقييد وهو أخذ القيد، أو الإطلاق وهو عدم أخذه، فيكون الإطلاق أمراً عدمياً لا وجودياً، فإن الرقبة -

مثلاً موضوع للحكم في «أعتق رقبة»، ولا يعقل أن يكون الحاكم مهملاً بالنسبة إلى انقسامها إلى المؤمنة والكافرة، بل إنه عند الحكم يلحظها مع القيد بأحد الأنحاء الثلاثة، فاللحاظ موجود، والجهة المشخصة هي وجود القيد أو عدمه، فيكون المقيد بشرط الإطلاق لا بشرط، فكان الإطلاق لحاظ الماهية والقيد مع رفض القيد، والتقييد لحاظهما مع أخذ القيد، فمن الرفض يتزعم الإطلاق، كما أن من الأخذ يتزعم التقييد.

فما ذهب إليه المحقق الثاني هو الصحيح من أن التقابل من قبيل العدم والملكة على ما سنذكره في المراد من القابلية.

الثاني: هل إذا استحال التقييد استحال الإطلاق؟

أما على القول بتقابل العدم والملكة، فإن استحالة التقييد يستلزم استحالة الإطلاق، فما ذهب إليه الميرزا ينتج عدم امكان القول بتوصلية الواجب المشكوك في كونه تعبدياً أو توصلياً.

لكن هذا إنما يتم لو كانت القابلية المعتبرة في نسبة العدم والملكة هي القابلية الشخصية، إلا أن التحقيق هو اعتبار القابلية النوعية والجنسية، فمثلاً: قولنا: «العقرب أعمى» صادق مع أن شخص هذا الحيوان وصنفه لا يقبل البصر، إلا أن الجنس - وهو الحيوان - لما كان قابلاً للبصر صحّ اتصاف العقرب بالعمى، وأيضاً، فإن النسبة قد تكون العدم والملكة في موارد ليست القابلية فيها شخصية، فبين القدرة والعجز عدم وملكة، والإنسان يتّصف بالعجز عن الطيران مع عدم قابليته له، وليس ذلك إلا لأن جنسه - وهو الحيوان قابل له، وكذا النسبة بين العلم والجهل، فالحجر لا يتّصف بهما لعدم القابلية، أما الإنسان فيتّصف، ولا شبهة في جهله بذات الباري تعالى مع

استحالة علمه بها ، فالعلم بذاته عزّ وجل محال ، والجهل به صادق ، وبينهما تقابل العدم والملكة .

إذن ، بناءً على العدم والملكة ، ليس في كلِّ موردٍ استحالة الملكة يستحيل عدمها ، بل قد يجب ، كما في الأمثلة المذكورة ... فإذا كانت القابلية المعترية هي القابلية النوعية أو الجنسية ، فلا تلازم بين الملكة وعدمها في الإستحالة .

وتلخص : إنه على القول الأول - في النسبة بين الإطلاق والتقييد - يكون الإطلاق واجباً ، مع استحالة التقييد ، بناءً على اعتبار القابلية النوعية أو الجنسية ، لا الشخصية .

وأما على القول بتقابل التضاد ، فإذا استحال التقييد ، فإنَّ الإطلاق غير مستحيل ، لعدم الملازمة بينهما .

وتلخص : إمكان التقييد على القول بالتضاد ، وعلى القول باعتبار القابلية النوعية أو الجنسية ، في العدم والملكة ... وهذا هو الصحيح . هذا تمام الكلام في مقام الثبوت .

إنما الكلام في مقام الإثبات ، فسواء قلنا بهذا القول أو ذاك ، فإنَّ الإطلاق في مقام الإثبات إنما يكون مع التمكن من التقييد ؛ ومع عدم التمكن منه فلا إطلاق ... وتوضيحه :

إنه دائماً يكون الإطلاق في مقام الإثبات كاشفاً عن الإطلاق في مقام الثبوت ، فمن مقام الإثبات يستكشف مقام الثبوت ، وهذه الكاشفية إنما تتحقّق ويكون الإطلاق حجةً على المراد فيما إذا تمكّن الحاكم من التقييد في مقامي الثبوت والإثبات ، ومع انتفاء التمكن منه في أحد المقامين لا يتحقّق

الإطلاق الكاشف عن المراد ... وفيما نحن فيه : الحاكم وإن كان قادراً على بيان القيد في مقام الإثبات، إلا أنه غير قادر على تقييد متعلق الأمر بقصد القرية في مقام الثبوت، فلا يكون إطلاقه في مقام الإثبات كاشفاً عن إطلاقه في مقام الثبوت .

وتلخص : إنه حتى لو قلنا بإمكان الإطلاق - كما هو مبني التضاد - أو وجوبه - على اعتبار القابلية النوعية أو الجنسية على مبني العدم والملكة - فهو ليس بالإطلاق الكاشف عن المراد والحجة عليه .

فظهر : استحالة أخذ القيد بالأمر الأول في المتعلق . وعلى فرض إمكان الإطلاق - مع استحالة التقييد أو عدم استحالته - فليس الإطلاق الحجة الكاشفة عن المراد، لأن الكاشفية إنما تكون حيث يمكن أخذ القيد ويتمكن من التقييد ثبوتاً .

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بأخذ قصد الأمر في المتعلق بالأمر الأول .

هل يمكن أخذ قصد الأمر بالأمر الثاني ؟

وبعد أن ظهر عدم إمكان أخذ قصد الأمر في متعلقه كالصلاة مثلاً بالأمر

الأول، فهل هو ممكن بالأمر الثاني أو لا ؟

لا يخفى أن المقصود من المتعلق هو «الصلاة»، ومن الحكم هو

«الوجوب» ومن الموضوع هو «البالغ العاقل»، ولكل واحدٍ من الثلاثة

انقسامات أولية وثانوية .

والمراد من الإنقسام الأولي هو : الإنقسام من دون لحاظ الحكم، ومن

الإنقسام الثانوي هو : الإنقسام مع لحاظ الحكم . فالصلاة - مثلاً - تنقسم إلى ما

في الوقت وما في خارج الوقت، وفي المسجد وما في خارج المسجد، فهذا

انقسام مع قطع النظر عن الحكم ، فيسمى بالانقسام الأولي . وأما مثل الصلاة مع قصد الأمر ، وبدون قصد الأمر ، فهو انقسام بلحاظ الحكم ، فيكون ثانوياً . والمكلف ينقسم إلى المستطيع وغير المستطيع مثلاً ، وهذا انقسام أولي ، لأنه بقطع النظر عن الحكم ، وينقسم إلى العالم بوجود الحج والجاهل بوجوده ، وهذا ثانوي ، لأنه بلحاظ الحكم الشرعي المترتب على الحج .

إن الإنقسامات الأولية تقبل الإطلاق والتقييد ، لأن للمتكمم - في مقام لحاظ الموضوع أو الحكم أو المتعلق - أن يأخذ الخصوصية فيكون مقيداً ، وأن لا يأخذها فيكون مطلقاً .

نكرن الكلام في قبول الإنقسامات الثانوية للإطلاق والتقييد ... فهل يمكن للمولى أن يُقيد متعلق حكمه بالأمر الثانوي - بعد عدم إمكانه بالأولي - بأن يقول أولاً: «صل» ، ثم يقول بعد ذلك : الصلاة التي أمرتك بها يجب عليك الإتيان بها بداعي الأمر ، أو لا يمكن ؟

إنه إن أمكنه ذلك ، كان عدم أخذه القيد دليلاً على الإطلاق ، وبذلك يحكم بتوصلية الواجب المشكوك كونه تعبدية أو توصلية .

وبالجملة ، فإن المحاذير التي كانت تمنع من أخذ هذا القيد في المتعلق ، من الدور ، ومن اجتماع المتقدم والمتأخر ، ومن استلزام عدم القدرة على التكليف ، ومن داعوية الأمر إلى نفسه ... كلها منتفية ، لأن الأمر متعدّد والمتعلق متعدّد .

إشكال صاحب الكفاية

وذكر المحقق الخراساني قدس سره إشكالاً آخر ، وحاصله^(١) :

إن أخذ قصد الأمر هنا أيضاً غير ممكن ، لأن حصول الإمتثال وسقوط الأمر بإتيان المتعلق بقصد الأمر الأول إن كان ممكناً ، فالأمر الثاني يكون لغوياً ، وإن لم يتحقق الإمتثال ، فالأمر الأول باق ، والسبب في بقائه هو عدم تحقق الغرض منه ، لأن الأمر معلول للغرض ثبوتاً وسقوطاً ، وما لم يحصل فهو باق ، وإذا كان المنشأ ذلك ، فإن حكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولى - مع الشك في محصله ، فكيف مع العلم - يكفي لأن يؤتى بالمتعلق بقصد الأمر الأول ، فيكون الأمر الثاني لغوياً كذلك .

وتلخص : إن الأمر الثاني ليس بمحالٍ لشيء من المحاذير المتقدمة ، إلا أنه محال للزوم اللغوية ، إلا أن يحمل على الإرشادية إلى حكم العقل .
وإذ لا يمكن أخذ قصد الأمر بالأمر الثانوي ، فلا يمكن الإطلاق ، حتى يؤخذ بنتيجة الإطلاق ، وترتب الأثر المقصود .

الكلام حول الإشكال

قال السيد الاستاذ: وقد استشكل الأعلام فيما أفاده صاحب الكفاية . وهم ما بين من أغفل الشق الأول من الترديد واقتصر في الإيراد على الشق الثاني ، وما بين من تصدى في إشكاله إلى كلا شقي الترديد وهو المحقق الإصفهاني .

ثم إنه ذكر كلماتهم وناقشها وانتهى إلى القول: بأن ما ذكره صاحب الكفاية في منع تعدد الأمر وأخذ قصد القرية في متعلق الأمر الثاني ، بالتقريب الذي ذكرناه ، لا نرى فيه إشكالاً ، فالإلتزام به متجه ، وبذلك يتبين أن أخذ قصد القرية في متعلق الأمر ممنوع عقلاً^(١) .

وأما شيخنا الاستاذ، فقد أجاب عن كلا الشقين، وأفاد ما حاصله :
 أما الشق الأول ففيه : إن من الغرض التلازم تحصيله ما لا يحصل إلا
 بالإتيان بالعمل بقصد القرية ، وبه ما يحصل بدونه ، فمثلاً : ذكر الله تعالى
 بدون قصد القرية له أثر يترتب عليه وغرض يحصل منه ، ولذكرة تعالى أيضاً
 مرتبة أخرى لا يحصل الغرض منه إلا إذا كان مع قصد القرية ، فالغرض كما
 يحصل من الأمر الأول كذلك يحصل من الأمر الثاني ، فلا لغوية .

وأما الشق الثاني ، فإن كلامه مبني على القول بأصالة الإشتغال فيما نحن
 فيه ، ولكن سيأتي - في مبحث مقتضى الأصل العملي - أن في المقام قولين :
 أحدهما : البراءة ، والآخر : هو الإشتغال ، وعلى الأول ، لا يكون الأمر الثاني
 لغواً . هذا أولاً .

وثانياً : حكم العقل بالإشتغال إنما هو في فرض الشك في حصول
 الغرض ، لكن الأمر الثاني المفيد للتقييد - كما هو المفروض - يكون كاشفاً
 عن الغرض ، فيكون عدمه كاشفاً عن إطلاق الغرض .

وثالثاً : إن وصول النوبة إلى حكم العقل بالإشتغال ، إنما يكون مع عدم
 جريان الأصل اللفظي ، فلو جرى لم يبق موضوع لحكم العقل ، لأنه إما وارد
 عليه - كما هو الصحيح - أو حاكم عليه .

ورابعاً : إنه قد ثبت في محله جريان البراءة الشرعية مع وجود البراءة
 العقلية ، فلا يكون حكم الشرع بالبراءة هناك لغواً ، فكذا هنا لا لغوية لحكم
 الشرع بالإشتغال مع وجود حكم العقل به .

وتلخص : أن لا محذور عن التقييد بالأمر الثانوي .

إشكال السيد البروجردي

وذكر السيد البروجردي^(١) الإشكال في أخذ قصد الأمر الثانوي بوجه آخر، وهو: إن الأمر الأول قد تعلق بالصلاة بلا قصد القرية، ومن المعلوم أنها بلا قصد للقرية لا يترتب عليها الغرض منها، كما أن من الواضح أن هكذا عمل لا مصلحة فيه ولا ملاك، فلا يكون الأمر به أمراً حقيقياً بل هو صورة الأمر، وعليه، فتعدّد الأمر لا يحل المشكلة.

جواب الاستاذ

وأجاب الاستاذ دام بقاء عما ذكره بالنقض والحل.

أما النقض، فإنه لا ريب في أن الأمر بالصلاة ليس أمراً بالوضوء، بل مطلوبة الوضوء في الصلاة إنما هي بأمر آخر غير الأمر المتوجه إلى الصلاة، فدلّل الصلاة قوله تعالى - مثلاً -: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾^(٢) ودليل اعتبار الوضوء فيها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...﴾^(٣) لكن الصلاة ذات المصلحة والملاك هي الواجدة للوضوء، فيكون لازم كلامه قدس سره أن يكون الأمر المتعلق بالصلاة أمراً صورياً، لأن اعتبار الوضوء فيها بأمر آخر... لكن لا يُظنُّ به الإلتزام بصوريّة الأمر المتعلق بالصلاة.

وأما الحل، فإن صوريّة الأمر إنما هي فيما إذا كان متعلق الأمر أجنبياً عن الغرض، أما إذا كانت نسبة المتعلق إلى الغرض نسبة المقتضي إلى المقتضى فالأمر حقيقي لا صوري.

إن الأمر بالصلاة أمر بمقتضي الغرض، غاية الأمر كون قصد الأمر متمماً

(١) الحجة في الفقه: ١٢٤.

(٢) سورة الإسراء: ٧٨.

(٣) سورة المائدة: ٦.

لهذا الإقتضاء ، كما أن الصلاة لها اقتضاء حصول الغرض ، إلا أن الوضوء متم لهذا الإقتضاء ... هذا من الجهة العقلية ... ومن الجهة العرفية كذلك ، فإن أهل العرف يبعثون نحو الذات بأمرٍ ونحو قيدها بأمرٍ آخر ، فيكون للمقيّد أمر وللقيّد أمر ، ولا يرون الأمر المتوجّه نحو الذات أمراً صورياً ، بل هو عندهم أمر حقيقة ، والسرّ في ذلك هو: أن متعلّق الأمر إذا كان واجداً للملاك ومحضاً للغرض ولو بنحو الجزئية أو على نسبة المقتضي إلى المقتضى ، فالأمر عندهم أمر حقيقي لا صوري .

وعلى الجملة ، فإن هذا الوجه أيضاً مندفع ...
والحق : صحّة أخذ قصد الأمر في المتعلّق بتعدد الأمر .
هل يمكن أخذ سائر الدواعي ؟

وبعد ، فإذا فرضنا عدم إمكان أخذ قصد الأمر ، لا في متعلّق الأمر الأوّل ولا في متعلّق الأمر الثانوي ، فهل يمكن التقييد بوجهٍ آخر حتى يتمّ الإطلاق لعدم التقييد مع التمكن منه ؟

إن هناك جملة من الدواعي للعمل ، كقصد محبوبية العمل لله ، أو الإتيان بالعمل بداعي أن الله أهل للعبادة ، أو بقصد مصلحة العمل ، أو كونه حسناً ؟ قال الشيخ الأعظم^(١) بالإمكان ، فوسّع دائرة التقرب إلى الله في العمل العبادي ، وأنه يحصل القرب والمقربية بشيء من هذه الدواعي أيضاً ، وحينئذٍ ، فلما كان المولى في مقام البيان ، وكان خطابه مجرداً عن كلّ قرينة دالة على اعتبار شيء من ذلك ، أمكن التمسك بالإطلاق ، وبذلك يتمّ الأصل اللفظي لتوصلية العمل المراد بين التوصلية والتعبدية .

والإشكالات، على ذلك ثلاثة :

١- المحقق الخراساني^(١) :

قال : إنه وإن أمكن تعلق الأمر بشيء من هذه الدواعي وجعله جزءاً من العمل المأمور به ، لكننا نعلم قطعاً بعدم كونه كذلك شرعاً ، لأن العمل لو أتى به بداعي الأمر ومن دون إلتفاتٍ إلى أحد تلك الدواعي ، فلا ريب في تحقق الغرض وحصول الإمتثال وسقوط التكليف عن المكلف ، ولو كان شيء منها مأخوذاً من قبل المولى و دخيلاً في المأمور به ، لم يحكم بتحقق الإمتثال وسقوط الأمر .

جواب المحاضرات

وأجاب عنه في (المحاضرات)^(٢) : بأن المأخوذ في متعلق الأمر ليس أحد الدواعي بعنوانه ، ليرد الإشكال المذكور ، بل المأخوذ هو الجامع بينها الملغى عنه القيود - إذ الإطلاق ليس بمعنى الجمع بين القيود ، بل حقيقته رفض القيود ولحاظ عدم مدخلية شيء منها في المأمور به - كما لو قال المولى : عليك الإتيان بالعمل مضافاً إليّ ومنسوباً إليّ ، وهذا يتحقق بأيّ واحد من العناوين المذكورة ، كأن يؤتى بالعمل بداعي المحبوبة أو الحسن أو وجود المصلحة فيه ، وهكذا ... وإمكان الإتيان بأحد هذه الدواعي يكفي لإمكان الإتيان بالعنوان الجامع ، لأن القدرة على حصّة من الطبيعة تكفي لأن يأمر المولى بالطبيعة ، ولا يكون استحالة احدى الحصص - مثلاً - سبباً للعجز عن الطبيعة ... وعليه ، فبأيّ عنوان من العناوين المزبورة وقع العمل ، فقد

(١) كفاية الأصول : ٧٤ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه ١٨٠/٢ .

انطبق العنوان الجامع قهراً، وكان الإجزاء عقلياً .

أقول:

وهذا الجواب قد ارتضاه الاستاذ في الدورة اللاحقة ، لكنّ الظاهر توقّف صحّته على تمامية الجواب عن الإشكال الثالث الآتي عن السيّد البروجردي .

٢- الميرزا النائيني^(١):

قال : تقييد المتعلّق بهذه الدواعي غير ممكن ، وذلك : لأنّ وزان الإرادة التشريعيّة وزان الإرادة التكوينيّة ، وكما يستحيل تعلق الإرادة التكوينيّة بهذه الدواعي ، فكذلك الإرادة التشريعيّة .

ووجه الإستحالة في التكوينيّة هو : إن حقيقة الداعي هو ما تنبعث عنه الإرادة في نفس المكلف للقيام بالعمل ، وتكون الإرادة متأخّرة في الرتبة عن الداعي ، لكونها معلولة له وهو بمنزلة العلة لها ، وكلّ علة فهي متقدّمة على معلولها ، وعليه ، فلا يمكن تعلق الإرادة بالدّاعي ، لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه ، وهو باطل .

وإذا استحال هذا في الإرادة التكوينيّة ، استحال في التشريعيّة ، لكونها على وزانها .

إذن ، لا يمكن تعلق الأمر بالعبادة مع داعي المحبوبة والمصلحة وغير ذلك من الدّواعي .

جواب المحاضرات

وأجاب في (المحاضرات)^(٢) عن هذا الإشكال بجوابين - قال الاستاذ :

(١) أجود التقريرات ١٦٣/١ - ١٦٤ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه ١٨٢/٢ .

كلاهما متين :-

أحدهما : التقص بما ذهب إليه الميرزا من جواز أخذ أحد هذه الدواعي في المتعلق بالأمر الثانوي ، المعبر عنه بمتنم الجعل ... لأن الوجه المذكور في تقريب الإستحالة لا يفرق فيه بين أخذ الدواعي تلك ، في متعلق الطلب الأول أو الثاني .

والجواب الآخر هو الحل ، وذلك : إن ما ذكره الميرزا إنما يستلزم استحالة تعلق خصوص الإرادة الناشئة عن أحد تلك الدواعي بنفس ذلك الداعي ، من جهة أن الإرادة الناشئة عن داع يستحيل أن تتعلق بالداعي نفسه ، لكونها متأخرة عنه ، فلا يعقل تقدمها عليه ، وأما تعلق إرادة أخرى بذلك الداعي غير الإرادة الناشئة عنه ، فلا استحالة فيه ، ونحن نقول : إن الواجب مركب من العمل الخارجي وأحد الدواعي المذكورة ، فكانت الإرادة المتعلقة بالعمل الخارجي ناشئة عن أحد الدواعي ، لكن ذلك الداعي منبعث عن إرادة أخرى ، فلا يلزم الدور .

وعلى الجملة ، فإنه قد تعلقّت الإرادة التشريعية من الشارع بالصلاة بداعي المصلحة ، فإن كان الداعي لهذه الإرادة نفس المصلحة ، لزم المحال ، لكن دواعي المولى للإرادة التشريعية ليس هو المصلحة ، بل محبوبية الصلاة مثلاً ... وإذا اختلف الداعيان ارتفع محذور الدور .

٣- السيد البروجردي^(١) :

قال : محذور الدور وعدم القدرة على الإمتثال ، الواردان على أخذ داعي الأمر في المتعلق ، يردان في أخذ داعي المصلحة . فكما ترد الإشكالات فيما

إذا تعلق الأمر بالصلاة بداعي الأمر ، فهي واردة أيضاً فيما إذا تعلق بالصلاة بداعي حسنها أو محبوبيتها أو كونها ذات مصلحة ، إذ الأمر بعد تعلقه بالفعل المقيّد بإتيانه بداعي الحسن أو المحبوبة أو كونه ذا مصلحة ، يستكشف منه أن الحسن والمحبوبة والمصلحة إنما هي للفعل المقيّد، لا لذات الفعل ، لعدم جواز تعلق الأمر إلا بما يشتمل على المصلحة ويكون حسناً ومحبوباً ، ولا يجوز تعلقه بالأعم من ذلك ، وحينئذٍ ، فترد الإشكالات بعينها . أمّا الدور : فلأنّ داعوية حسن الفعل أو محبوبيته أو كونه ذا مصلحة يتوقف على كونه حسناً أو محبوباً أو كونه ذا مصلحة ، وكونه كذلك يتوقف على داعوية الحسن أو المحبوبة أو كونه ذا مصلحة ، فيدور . وأمّا عدم القدرة في مقام الإمتثال : فلأنّ الإتيان بالصلاة بداعي حسنها - مثلاً - يتوقف على كون الذات حسنة ، والمفروض أن الحسن إنما هو للفعل المقيّد . وبذلك يظهر تقرير التسلسل أيضاً .

الجواب

أولاً : بالنقض ، بمثل التوهين والتعظيم ونحوهما من العناوين الإنزاعية القصدية ، فإنّ القيام لا يصدق عليه التعظيم إلا إذا كان بقصد ذلك ، لكن قصد التعظيم بالقيام موقوف على كون القيام من مصاديقه .
 وثانياً : بالحلّ ، وهو الفرق بين الإقتضاء والفعليّة ، إذ الموقوف على المصلحة في العمل - و على القصد في التعظيم مثلاً - هو فعليّة القصد والمصلحة ، لكنّ الموقوف عليه المصلحة والقصد هو عبارة عن الفعل الذي فيه اقتضاء المصلحة أو التعظيم ... فلا دور .

هل يمكن التقييد بلازم قصد الأمر ؟

وهذا طريقٌ ثالثٌ لتقييد المتعلِّق بعد فرض العجز عن تقييده بقصد الأمر الأول أو الثاني ، وعن تقييده بسائر الدواعي ، فهل يمكن للمولى أن يتوصَّل إلى غرضه في الواجبات العبادية بتقييد متعلِّق أمره بلازم قصد الأمر أو لا ؟
توضيحه : إن الأعمال التي يقوم بها المكلف ، إمّا هي بالدواعي النفسانية الباعثة عليها ، وإمّا هي بالدواعي الإلهية ، فلو قال المولى لعبده : إفعل كذا لكن لا بداعٍ من الدواعي النفسانية ، فقد أمره بالإتيان به بداعٍ إلهي ، فيكون قد أخذ في متعلِّق المأمور به هذا القيد العدمي ، ليكون مضافاً إلى المولى .
ولمّا كان المولى في مقام البيان ، وكان بإمكانه أخذ هذا القيد ، كان عدم أخذه له كاشفاً عن الإطلاق .

... هذا تمام الكلام في مقتضى الأصل اللفظي الداخلي ، وهو الجهة

الأولى من جهات بحث التعبدية والتوصلي .

٢- الإطلاق الخارجي

والمقصود هو الأدلة اللفظية ، فقد استدُلُّ بالكتاب والسنة للدلالة على أن الأصل في الواجبات هو التعبدية لا التوصلية ، وأن ذلك مقتضى آيتين من القرآن الكريم ، وروايات كثيرة .

الإستدلال من الكتاب :

قوله تعالى : ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾^(١)

وقوله تعالى : ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾^(٢)

(١) سورة البينة : ٥ .

(٢) سورة النساء : ٥٩ .

وتقريب الإستدلال - كما ذكر المحقق الرشتي^(١) - أمّا الآية الأولى ، فلأن اللّام فيها للغاية والآية دالة على الحصر ، فتفيد أنّ تمام الأمر وامتناله إنما هو بالغاية من العبادة .

ثم أشكل أولاً : بأن مدلول الآية ليس التعبدية ، وإلا لزم التخصيص المستهجن لأغلبية الواجبات التوصلية من التعبدية في الفقه . وثانياً : بأن سياق الآية قرينة على أن المراد من الذين «أمروا» هم «أهل الكتاب» .

وقد أجيّب عن هذا الإشكال بوجهين ، أحدهما : استصحاب الشرائع السابقة . والآخر : بأن في ذيلها ﴿ ذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ ﴾^(٢) وهذا الجواب أدق ، وهو للمحقق الخونساري في (مشارق الشمس)^(٣) .

وأما الآية الثانية ، فتقريب الإستدلال بها هو : إن الإطاعة ليس إلا الإمتثال ، وهو لا يحصل إلا بقصد الإمتثال .

وفيه : إن الطاعة تقابل المعصية ، وهي عبارة عن مخالفة الأمر ، فالطاعة موافقة الأمر ، وليس الموافقة مقيّدة بقصد الأمر . وأيضاً : فالتوصليات أيضاً يقع فيها الطاعة والعصيان ، مع عدم اعتبار قصد الأمر في الإطاعة فيها .

الإستدلال من السنّة :

واستدلّ من السنّة : بالأخبار الكثيرة الواردة في أنّ لا عمل إلا بالنية ، وإنّما الأعمال بالنيات ... ونحو ذلك^(٤) ...

والجواب : إنّها أجنبية عن اعتبار قصد القرية ، بل إنّها ظاهرة في أنّ الثواب والأجر من الله يدور مدار النية ...

(١) بدائع الاصول: ٢٩١ - ٢٩٢ .

(٢) سورة البينة: ٥ .

(٣) مشارق الشمس في شرح الدروس: ٩٧ .

(٤) ذكرها صاحب الوسائل في المجلّد الاول ، في الباب الخامس من أبواب مقدمات العبادات .

٣- الأصل العملي

إن الأصل العملي المطروح أولاً في هذا المقام هو الإستصحاب ، بيان : أنه قد كان العمل واجباً ، ومع الإتيان به بلا قصد للأمر يشك في سقوط التكليف ، فيكون باقياً بحكم الإستصحاب .

الإستصحاب وإشكال المحقق الإصفهاني

وقد أورد عليه المحقق الإصفهاني^(١) : بعدم جريانه ، لكونه بلا أثر شرعي ، لأن إستصحاب الوجوب لإثبات وجوب قصد الإمتثال أصل مثبت ، لأن قصد الإمتثال ليس من الآثار الشرعية لبقاء الوجوب ، نعم هو من آثاره العقلية .

وإن أريد من إجراء الإستصحاب إثبات دخل قصد الإمتثال في الغرض من الوجوب ، ففيه : إن الدخول في الغرض وعدمه من الامور الواقعية ، وليس أمراً مجعولاً من قبل الشارع كي يثبت بالتعبّد الشرعي .

وإن أريد من الإستصحاب إثبات موضوع حكم العقل بلزوم الطاعة ، بمعنى أنه إذا ثبت الوجوب بقاءً حكم العقل بلزوم الإطاعة كي يحصل غرض المولى من الأمر ، ففيه : إن إستصحاب بقاء الوجوب لا يثبت موضوع حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض ، لأن المفروض عدم قيام الحجّة على غرضه من جهة التعبدية .

فظهر سقوط هذا الإستصحاب بجميع الوجوه .

نقد الإشكال

قال الاستاذ دام بقاءه : إن ما ذكره المحقق المذكور في الإيراد على

الإستصحاب إنما يتم لو أريد ترتيب أثر شرعي على الإستصحاب ، ولكن المستصحب فيما نحن فيه هو نفسه حكم شرعي ، وبإستصحابه يثبت الموضوع للحكم العقلي ، لأن المستصحب هو «الوجوب» ، وإذا ثبت بقاء تم اشتغال الذمة ، والعقل يحكم بضرورة العمل لفراغها ، ولا شك في عدم اختصاص حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف بالوجوب الواقعي ، بل يشمل الوجوب التعبدي الثابت بالإستصحاب أيضاً ...

الإشكال الحق

بل الحق في الإشكال - والذي غفل عنه المحقق الإصفهاني - هو عدم المقتضي للإستصحاب فيما نحن فيه ، وذلك : لأن الوجوب إنما يتزعم من الأمر والحكم ، فإن كان أمر كان الوجوب والآ فلا ، وهنا لا يوجد أمر ، إذ الأمر الشخصي المتعلق بالصلاة التي هي عبارة عن الأجزاء قد سقط بالإتيان بالأجزاء ، فلا تبقى داعوية للأمر ، إذ الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه ، فإذا تحقق سقط الأمر ، فهو غير موجود حتى يستصحب .

الإشتغال أو البراءة ؟

وإذا سقط الإستصحاب ، تصل النوبة إلى الأصل المحكوم به ، فهل المقام مجرى البراءة أو الإشتغال ؟

إن مسألتنا من صغريات دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين ، فإن كان قصد القرية واجباً فالواجب هو الأكثر وإلا فالأقل ... مع العلم بالتلازم بين التكليف والغرض ، في الثبوت والسقوط .

وقد ذهب المحقق الخراساني هنا إلى الإشتغال وعدم جريان البراءة مطلقاً - وإن كان مختاره في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين جريان

البراءة الشرعية دون العقلية - والسبب في ذلك :

أما في البراءة العقلية ، فلأن المفروض عنده عدم تمكن المولى من أخذ قصد الأمر مطلقاً في المتعلق ، فلما تعلق الأمر بالصلاة مثلاً ، حصل اليقين بوجود غرض للمولى من هذا الأمر ، ومع العلم الإجمالي بقيام الغرض إما بالأقل ، وهو الصلاة بلا قصد القرية ، وإما بالأكثر وهو الصلاة معه ، كان مقتضى القاعدة هو الإشتغال ، إذ لا يحصل اليقين بحصول الغرض إلا بالإتيان بالصلاة مع قصد القرية .

والحاصل : إنه مع وجود المنجز بالنسبة إلى الغرض ، وهو العلم الإجمالي ، والشك في حصوله بدون القصد ، يكون العقل حاكماً بالإشتغال لا محالة .

وأما البراءة الشرعية ، فهي غير جارية كذلك ، لأن المفروض عدم تمكن المولى من وضع قصد القرية ، وكلما لم يكن الوضع بيده فلا يكون الرفع بيده ، فلا موضوع لحديث الرفع ، بخلاف مورد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين ، فقد كان مقدوراً للمولى أن يجعل السورة - مثلاً - جزءاً من المتعلق ، ومع الشك في أخذه ووضعه ، يجري حديث الرفع .

فظهر أن العمدة في وجه نظره هو عدم إمكان أخذ القصد في المتعلق مطلقاً ، أي لا بالأمر الأول ولا بالأمر الثانوي ، مع كون القصد دخيلاً في الغرض .

ومما ذكرنا ظهر : أن الأصل يختلف باختلاف المبني في البحوث المتقدمة ، في إمكان أخذ القصد في المتعلق وعدم إمكانه ، بالأمر الأول أو بالأمر الثانوي أو بغيرهما ، وقد تقدم إمكانه بالأمر الثانوي ، فهو يقبل الوضع ،

فيكون قابلاً للرفع ، فلا يبقى ريب في جريان البراءة الشرعية .
 وأما البراءة العقلية ، فهي تجري أيضاً ، بناءً على التحقيق من أن وظيفة
 العبد حفظ أغراض المولى وتحصيلها ، كتكاليفه ، نعم ، كل غرض وتكليف
 قامت عليه الحجّة ، وهنا لما كان المولى متمكناً من البيان ، والمفروض عدم
 البيان ، فموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان متحقق .

فالتحقيق : إن الأصل في المقام هو البراءة عقلاً ونقلاً .

ثم إنه يرد على صاحب (الكفاية) بأنه - وإن أنكر في المقام الإطلاق
 اللفظي بعدم القدرة على التقييد - يرى جريان الإطلاق المقامي ، فإذا كان
 المولى في مقام بيان غرضه التام ، وكان قادراً على أخذ كل خصوصية لها دخل
 في غرضه ، وكانت الخصوصية مما يغفل عنها العامة ، فلو لم يفعل أمكن
 التمسك بالإطلاق والحكم بالبراءة ...

وما نحن فيه من هذا القبيل ، فكان عليه قدس سره بمقتضى ذلك أن
 يقول بالبراءة لا الإشتغال .

هذا تمام الكلام في التعبدي والتوصلي .

إقتضاء إطلاق الصيغة

النفسية والعينية والتعينية

لو وقع الفقيه في شك بالنسبة إلى واجبٍ من الواجبات هل هو نفسي أو غيري؟ أو هل هو تعيني أو تخيري؟ أو هل هو عيني أو كفائي؟ فما هو مقتضى القاعدة؟

المرجع عند الشك هو الأصل اللفظي ثم الأصل العملي ... أما الأصل العملي الجاري في هذا المقام - في فرض عدم الأصل اللفظي - فسيأتي في مبحث مقدّمة الواجب .

التمسك بالإطلاق

وأما الأصل اللفظي ، فقد قال في (الكفاية)^(١) : إطلاق الصيغة يقتضي النفسية والعينية والتعينية ...

ومراده رحمه الله من هذا الإطلاق هو : إن الثلاثة المقابلة لهذه الثلاثة تحتاج ثبوتاً وإثباتاً إلى بيان زائد ، لأنّ الوجوب الغيري وجوب له ارتباط ثبوتي بوجوب آخر ، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة ، ففي الوجوب الغيري تقيّد واشتراط ، وكذا في الوجوب الكفائي ، لأنه يرتبط بعدم إتيان الغير للعمل ، فلو صدر العمل من أحدٍ فلا وجوب عليه ، وفي الوجوب التخيري تقيّد بعدم إتيان العدل ، فلو أطعم السّتين مسكيناً فلا وجوب لعنق الرقبة مثلاً ... فظهر : إن الثلاثة في عالم الثبوت فيها تقيّد وارتباط واشتراط ، وهذا التقيّد بحاجة إلى بيان زائد في عالم الإثبات ، ولذا نرى الآية الكريمة في

الوضوء فيها كلمة ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ﴾^(١) وكذا في التخييري ، يؤتى بـ «أو» وفي الكفائي كذلك .

فهذا مراد المحقق الخراساني من الإطلاق .

ثم إن هذا الإطلاق يمكن أن يكون إطلاق الهيئة ، ويمكن أن يكون إطلاق المادة .

بيان الأول : عندما نشك في وجوب الطهارة في حال القراءة - مثلاً - أنه وجوب نفسي أو غيري ، لا نشك في أصل الوجوب ، بل الشك في أن هذا الوجوب هل هو مشروط ومقيّد بوجوب الصلاة أو لا ؟ فإذا رجع الشك إلى اشتراط الوجوب ، فمعناه : كون مفاد الهيئة مقيداً ومشروطاً ، ومقتضى إطلاق الصيغة من جهة الهيئة هو الوجوب غير المقيّد بالغير .

فهذا بيان إطلاق الهيئة لنفي الغيرية .

وبيان الثاني : أن يرجع الشك - في نفس المثال المذكور - إلى تقيّد الواجب - لا تقيّد الوجوب - فعندنا دليل على وجوب الطهارة ، ونشك في أن وجوبها هو للصلاة ، بأن تكون الصلاة مقيدة بالطهارة ، أو لا تقيّد ؟ إذ من المعلوم أن كلّ واجب مشروط بشرط ، فالشرط يكون دخيلاً فيه ، فتكون المادة مقيدة ، ومع الشك في التقيّد يتمسك بإطلاق الواجب - المادة - وتكون الصلاة مثلاً - غير مشروطة بالطهارة ، فليس وجوب الطهارة غيرياً .

هذا ، ولما كانت الاصول اللفظية لوازمها حجة ، فلازم إطلاق الهيئة أو المادة هو نفسية الوجوب أو الواجب ، وعدم دخل القيد والشرط فيه ...

هذا توضيح مطلب صاحب (الكفاية) ، حيث تمسك بإطلاق الصيغة

لإخراج ما ثبت وجوبه عن التردد بين النفسية والغيرية ، والعينية والكفائية والتعينية والتخيرية .

بيان المحقق الإصفهاني

والمحقق الإصفهاني له تقريب آخر للإطلاق ، يقول^(١) : ليس المراد من النفسية أن يكون الشيء واجباً غير مرتبط وجوبه بشيء آخر ، بل إن تقريب الإطلاق هو أنه إن كان أمران لأحدهما قيد وجودي وللآخر قيد عدمي ، فإن عدم القيد الوجودي يكفي لإثبات الطرف الآخر المقيّد بالعدم ، وتطبيق ذلك هنا هو : إن الواجب الغيري - كالوضوء - مقيد بقيد وجودي هو : كونه واجباً لواجب آخر ، فالوضوء يجب للصلاة ، أما الواجب النفسي - الصلاة - فليس له هذا القيد ، لأنه واجب لا لواجب آخر ، و «لا لواجب آخر» قيد عدمي ، وحينئذٍ ، فعدم القيد الوجودي «لواجب آخر» يكفي لأن يكون الواجب نفسياً ... وهذا معنى الإطلاق ، لأن الذي يحتاج إلى بيان زائد هو القيد الوجودي «لواجب آخر» ، أما الذي هو واجب لنفسه فقيد «لا لواجب آخر» ، فنفس عدم التقييد بالقيد الوجودي يكفي لأن يكون الواجب نفسياً لا غيرياً .

رأي الاستاذ في بيان الإصفهاني ودفاعه عنه

هذا ، وقد صرح الاستاذ في الدورة السابقة بمتانة بيان المحقق الإصفهاني ، وأجاب عما أورد عليه من أن عدم الذي هو في الواجب النفسي «لا لوجوب آخر» ...

إن كان بنحو السالبة المحصّلة ، فإنها تصدق مع عدم الموضوع أيضاً ، فقولك : زيد ليس بقائم يصدق مع عدم زيد ، وكذلك هنا ، فإن «لا لوجوب

آخر» يكون صادقاً مع انتفاء الوجوب الآخر رأساً ، وهذا باطل .

وإن كان بنحو العدم والملكية ، أو بنحو السالبة بانتفاء المحمول ، أي : لو كان وجوب آخر لكان هذا متصفاً بعدم كونه لواجب آخر ، فهذا في ذاته قيد يحتاج إلى بيان زائد ، فيعود إلى كلام المحقق الخراساني .

فقال الاستاذ : إنه لا وجه لأن ينسب إليه القول بكون المورد من السالبة المحصلة ، لأن «لا» النافية في «لا لوجوب آخر» هي وصف للوجوب ، فالوجوب النفسي عبارة عن الوجوب الذي تعلق بشيء لا لواجب آخر .
وأما القول بأنه بناءً على العدم والملكية أو السالبة بانتفاء المحمول يكون قيداً ، فيحتاج إلى بيان .

ففيه : إن المحقق الإصفهاني يرى أن القيود العدمية غير محتاجة إلى بيان زائد ، وإن كانت هي قيوداً في مقام الثبوت ، وإنما القيود الوجودية هي التي تحتاج إليه ، فعدم البيان على كونه واجباً لواجب آخر ، يكفي للدلالة على نفسية الوجوب .

تأييد الاستاذ بيان الكفاية

وفي نفس الوقت ، فقد دافع الاستاذ عن بيان صاحب (الكفاية) أيضاً ، فإنه بعد أن قرئه في أول البحث ، أوضحه مرةً أخرى ليرد عنه إشكال المحقق الإصفهاني ، فأفاد : بأن مراد المحقق الخراساني هو : إن الوجوب في الواجبات الثلاثة - الغيري ، التخيري ، الكفائي - مضيق ، والتضييق تقييد واقعي في الوجوب ، فهو يريد أن الغرض في الواجب النفسي مطلق ولا ضيق فيه ، بخلافه في الواجب الغيري ، فإنه مضيق ، مثلاً : الغرض من الوضوء مضيق بصورة وجوب الصلاة ، ومع تضيق الغرض يتضيق الوجوب ، فيرجع

الوجوب الغيري إلى التضييق والتقييد في مقام الثبوت ، ويحتاج إلى بيان زائد في مقام الإثبات ... بخلاف الوجوب النفسي ، حيث تكون الطهارة مطلوبة سواء وجبت الصلاة أو لا .

وكذا الكلام في التخييري والكفائي ، فوجوب الأول مضيّق بعدم تحقّق العدل ، والثاني وجوبه مضيّق بعدم قيام المكلف الآخر بالعمل ، بمعنى أنه يجب في ظرف عدم قيام الغير به لا أنه مشروط بعدمه .
فإذن ، لا يرد عليه ما ذكره المحقق الإصفهاني .

نظريّة السيد الحكيم وضعفها

وقال السيد الحكيم^(١) بعدم الحاجة إلى الإطلاق أصلاً ، أمّا في الوجوب النفسي والغيري ، فالدليل على النفسية هو السيرة العقلانية - وليس الدليل ظهور اللفظ و الإطلاق - وأمّا في الوجوب التعيني والتخييري ، والعيني والكفائي ، فالدليل على التعينية والعينية هو ظهور اللفظ ، وليس الإطلاق .

أمّا في الوجوب النفسي والغيري ، فإنّ كون الغرض من النفسي ناشئاً من نفس المتعلّق وبلا ارتباطٍ بواجبٍ آخر ، لا يستفاد من ظهور اللفظ ولا الإطلاق يدلّ عليه ، بل إنّ بناء العقلاء وسيرتهم على أنه إذا تعلّق التكليف بشيءٍ حملوا الوجوب فيه على النفسية ولا يقبل العذر فيه ، كما لو اعتذر لعدم امتثاله باحتمال كونه وجوباً غيرياً وأنه كان عاجزاً عن ذلك الغير ، فهذا العذر لا يقبل منه .

وأما في القسمين الآخرين ، فظاهر اللفظ هو الدليل ، لأنه إذا قال المولى : « يجب على زيد أن يقوم » دلّ على خصوصية اقتضت توجه الخطاب

(١) حقائق الاصول ١٨٠/١ ط البصيرني .

إلى زيد دون غيره ، فكان ظاهراً في الوجوب العيني ، ودلّ على خصوصية اقتضت وجوب القيام دون غيره من الأفعال ، فكان ظاهراً في الوجوب التعيني ... فهذا الظهور اللفظي موجود ، سواء تمّت مقدمات الإطلاق أو لا .

قال الاستاذ :

وفيه : إن السيرة العقلانية لأبد وأن ترجع إلى شيء ، إذ لا تعبد في السيرة ، ومع عدم الدلالة اللفظية ، وعدم الإطلاق المفيد للنفسية ، فلا حجة أصلاً ، إذ الحجة هي البيان ، وهو إما الظهور اللفظي وإما الإطلاق وإما الأصل المثبت للتكليف ، وكلها منتف ، فتكون السيرة بلا حجة ، وهي لا تكون بلا حجة ، إذ لا تعبد فيها .

وأما الظهور اللفظي في القسمين الآخرين ، فلا يخفى أن لا فرق بين الكفائي و التخييري من حيث أن كلاً منهما له عدل ، إلا أنه في الكفائي في طرف الموضوع ، وفي التخييري في طرف متعلق الحكم ، فلما قال : «يجب على زيد أن يقوم» كان قوله ظاهراً فيما ذكره من أخذ الخصوصية في طرف الموضوع و هو «زيد» وفي طرف متعلق الحكم وهو «القيام» ، فالخصوصية أخذت في الطرفين ، ولكن هل لها بديل أو لا ؟ إن ظاهر الكلام ليس فيه دلالة على عدم أخذ البديل أو كفايته ، فيحتاج إلى الإطلاق ، ليدلّ على التعينية والعينية ...

وهذا تمام الكلام في هذه المسألة .

وقد ظهر أن الحق مع (الكفاية) .

الأمر عقيب المحظر

قد وقع الخلاف بينهم في مدلول الأمر الواقع عقيب المحظر - أو توهم المحظر - وفي المسألة أقوال :

ف قيل : إنه يفيد الوجوب ، وهو عن السيد المرتضى .

وقيل : إنه يفيد الإباحة ، وإليه ذهب جمع من الفقهاء .

وقيل : إنه تابع لما قبل المحظر .

والمختار هو : الإجمال - كما عليه صاحب (الكفاية) - فيرجع إلى

مقتضى الأصل والقاعدة .

وهذه أهم الأقوال في المسألة .

إبتناء البحث على المختار في مسألة دلالة الأمر على الوجوب

لكن مقتضى التحقيق في هذه المسألة ابتناؤها على المختار في مسألة

دلالة الأمر على الوجوب ، حيث قيل هناك بدلالته عليه من باب الظهور

الوضعي ، وقيل : بدلالته من باب الظهور الإطلاقي ، وقيل : من جهة حكم

العقل ، وقيل : من جهة السيرة العقلانية .

والوجه في ذلك هو : أن وقوع الأمر عقيب المحظر لا يوجب انعقاد ظهور

في اللفظ غير ما كان ظاهراً فيه ، إذ لا مناط للقول بظهوره في هذه الحالة في

الوجوب ، ولا للقول بظهوره في الإباحة ، فإما يبقى على ظهوره السابق ، وإما

يكون مجملاً .

أما على القول بأن الأمر حقيقة في الوجوب ، فإنه يبقى دالاً على ذلك ،

لأنه لو شك في دلالة على ذلك في حال وقوعه عقيب الحظر فأصالة الحقيقة تقتضي حمل الكلام على معناه الحقيقي ، والمفروض كونه حقيقة في الوجوب ... ألهم إلا أن يقال بأن الحمل على ذلك هو مع الشك في وجود القرينة الصارفة ، أما مع الشك في صارفة الموجود - كما نحن فيه ، حيث وقع الأمر بعد الحظر - فلا يحكم الأصل المذكور ... فتأمل .

وأما على القول بدلالته على الوجوب من باب الإطلاق ، فقد يُشكل بأن وقوع الأمر عقيب الحظر يحتمل الصارفة والقرينية ، ومع احتمالها فلا ينعقد الإطلاق ، بل يكون مجملاً .

وقد ذكر الاستاذ هذا الإشكال في الدورة السابقة واعتمده ... إلا أنه عدل عنه في الدورة اللاحقة ، وجعل السر في عدم انعقاد الإطلاق : إن الأمر لما كان دالاً على الإرادة ، والوجوب إرادة ، وليس مع الإرادة في الوجوب شيء آخر - بخلاف غيره من الأحكام ، حيث يوجد مع الإرادة فيها شيء عدمي ، أي عدم المرتبة العالية من الإرادة - والدال على أصل الشيء في الأمر التشكيكي يكون عند الإطلاق ظاهراً في المرتبة العالية منه ، فيكون الأمر ظاهراً في الوجوب من باب الإطلاق . لكن مع كونه بعد الحظر ، يُشك في أصل الإرادة ، ويحتمل الإباحة مثلاً ، فلا يمكن التمسك بالإطلاق .

وأما على القول بدلالة الأمر على الوجوب ببناء العقلاء ، فإن بناء العقلاء دليل لبّي ، وهل مع وقوعه بعد الحظر واحتمال قرينية الموجود يتحقق الظهور للكلام ؟ وهل البناء المذكور موجود في هذه الحالة ؟ إنه يؤخذ بالقدر المتيقن ، وهو المورد الذي ليس واقعاً عقيب الحظر .

وأما على القول بالدلالة بحكم العقل ، فالحق في الإشكال هو ما ذكرناه

من أن أصل تحقق الإرادة في مثل هذه الحالة مشكوك فيه ، فلا تصل النوبة إلى الإشكال - كما في (المحاضرات)^(١) - بأن حكم العقل بالوجوب موقوف على عدم القرينة على الترخيص من ناحية المولى ، ووقوع الأمر عقيب الحظر يحتمل كونه قرينة .

وتلخص :

إنه على جميع المباني ، لا طريق لإثبات دلالة الأمر في المقام على الوجوب ، إلا على القول بأن أصالة الحقيقة أصل تعبدية ، بضميمة عدم صارفية الموجود .

وأما الأقوال الأخرى ، من دلالاته حينئذٍ على الإباحة ، أو تبعيته لما قبل الحظر ، وغير ذلك ، فلا دليل على شيء منها أصلاً . وما ذهب إليه السيد الأستاذ دام بقاءه - من أن الصيغة ظاهرة في رفع التحريم والترخيص في العمل وتجويزه ، فلم يقم عليه دليلاً إلا ما أفاده بقوله : « كما يظهر من ملاحظة استعمال العرف »^(٢) وأنت خبير بما فيه ، لأن الاستعمالات الفصيحة أعم من الحقيقة ، ولو سلم فخلوه من القرينة غير ثابت .

القول بالإجمال

ولما كان المختار عند الأستاذ هو الإجمال ، فاننوبة تصل إلى البراءة شرعاً ، ثم عقلاً .

أقول :

وهلأ جرى الإستصحاب - كما ذكر في الدورة السابقة - ، أي :

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢/٢٠٥ .

(٢) متقى الأصول ١/٥١٣ .

إستصحاب حكم الشيء الواقع مورداً للأمر عقيب توهم الحظر ، من الوجوب أو الإستحباب أو الإباحة ؟ اللهم إلا على القول بعدم جريانه في الشبهات الحكمية ، للتعارض بين الجعل والمجعول ، لكن الاستاذ ليس من القائلين بعدم جريانه فيها ، فتدبر .

المرة والتكرار

هل الأمر يدل على المرّة أو التكرار؟ أو هل يدل على الدفعة أو

الدفعات؟

هنا مقدمات:

المقدمة الأولى: ما هو المراد من المرّة والتكرار، والدفعة والدفعات؟

قيل: المراد بالمرّة هو الفرد، وبالتكرار هو الأفراد.

وقيل: المراد بالمرّة هو الوجود الواحد، وبالتكرار هو الوجودات.

وقيل: المراد بالمرّة هو الدفعة، وبالتكرار الدفعات.

والدفعة تجمع مع وحدة الوجود وتعدّده، فهي أعمّ من الفرد، إذ

الوجود الواحد المستمر يصدق عليه عنوان الدفعة، مع اشتماله على أكثر من

فرد، فهي أعم منه، وهو أخص من الدفعة، والنسبة العموم المطلق.

والصحيح في عنوان البحث أن يقال:

هل الأمر يدل على الوجود الواحد أو على الوجودات... بأنّ يفسّر المرّة

بالوجود والتكرار بالوجودات، لأنّ الأمر بالطبيعة لا يسري إلى الخصوصيات.

المقدمة الثانية: إنه لا فرق بين الأمر والنهي في المتعلّق، لأنه «الفعل»

سواء في «إفعل» و«لا تفعل»، لكنّ امتثال الأمر يحصل بصرف وجود

المتعلّق، أمّا امتثال النهي، فلا يحصل إلّا بترك جميع الوجودات، فما هو السرّ

في ذلك؟

إن أحسن ما يقال في ذلك هو: إنه لا قدرة على الإتيان بجميع متعلّقات

الأمر ، فلا يمكن البعث نحو جميع وجودات الطبيعة ، وحيثئذٍ ، فتحديده بمرتبةٍ دون اخرى يحتاج إلى بيانٍ ، وعدم البيان بالنسبة إلى مراتب الأمور به يكفي للقول بأنَّ المتعلِّق هو صرف وجود الطبيعة ، وأن الإمتثال يتحقق بالإتيان بفردٍ منها .

أما النهي ، فالحال فيه على العكس تماماً ، لأنَّ صرف الترك حاصل مع عدم النهي ، فصدور النهي لأجل صرف الترك تحصيلٌ للحاصل ، ثم تحديده بمرتبةٍ من مراتب النهي دون غيرها يحتاج إلى بيان كذلك ، فالإطلاق يقتضي إرادة جميع مراتب الترك .

المقدمة الثالثة : إن الأحكام الشرعية قضايا حقيقتية ، فالحكم يتعدّد على عدد المكلفين ، فقوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾ ^(١) يتعدّد الحكم فيه على عدد المستطيع ... هذا بالنسبة إلى الحكم ، وهل الأمر بالنسبة إلى الموضوع كذلك ، بأن يتعدّد الحكم إذا تعدّد الموضوع ، كأن يقال بتعدّد الحكم بالصلاة بعدد الزوال ، في قوله : تجب الصلاة عند الزوال ؟

الحق : أنه لا ظهور لقوله «يجب الصلاة عند زوال الشمس» في وجوب الصلاة كلما حصل الزوال ، فتكون واجبةً على عدد ما يتحقق من الزوال ، إذ لا دليل عقلي ولا وضعي على ذلك ، بل المرجع في مثله هو القرائن ، فإن كانت قرينة من مناسبة الحكم والموضوع أو شيء من القرائن الخارجية فهو ، وإلا فالكلام ساكت عن الوحدة والتعدد ...

فما في (المحاضرات) ^(٢) من دعوى الظهور العرفي في التعدّد في المثال

(١) سورة آل عمران : ٩٧ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٢٠٦٢ .

ونحوه ، والظهور العرفي في الوحدة في الآية ونحوها ، لا يمكن المساعدة عليه ، بل يشهد بعدم الظهور سؤال السائل عن المقصود من الآية المباركة قائلاً: أفي كل عام^(١) ؟

الدلالة الوضعية منتفية

إنه من حيث الدلالة الوضعية ، لا يدل الأمر لا على الوحدة ولا على التكرار ، ولا الدفعة ولا الدفعات ، وذلك : لأن صيغة الأمر مركبة من المادة والهيئة ، أما المادة ، فلا تدل إلا على المعنى الحدتي ، وأما الهيئة - سواء كانت موضوعة للبعث النسبي ، أو النسبة الإيقاعية ، أو الطلب الإنشائي ، أو لإبراز الإعتبار النفساني - فليس في مدلولها المرة ولا التكرار ولا الدفعة والدفعات ، هذا ، وليس لمجموع الهيئة والمادة وضع آخر .

إذن ، لا دلالة وضعية للصيغة على شيء من المرة والتكرار والدفعة والدفعات ... فلو أراد المتكلم شيئاً زائداً عن الطبيعة كان عليه البيان ... والطبيعة كما تقدم - تتحقق بالمرة وتصدق بصرف الوجود ، فيحكم العقل في مقام الإمتثال بفرغ الذمة بالإتيان بفردي من أفراد الطبيعة ، لكن تحقق الإمتثال به أمر ، ودلالة الأمر على ذلك أمر آخر ، كما هو واضح .

التمسك بالإطلاق

أما مع الشك في اعتبار المرة أو التكرار ، فيشكل الأمر ، لأن الماهية من حيث هي لا يتعلّق بها الغرض ، وأيضاً : ليس الغرض قائماً بالوجود الخارجي للماهية ، لأن الوجود الخارجي هو المحقّق للغرض والمسقط للأمر ، فما هو متعلّق الأمر حتى يكون هو الواجب ؟

(١) جامع أحاديث الشيعة ٢٢٥/١٠ باب وجوب الحج والعمرة .

إنه سيأتي في محله أن المتعلق هو الطبيعة ، لكنّ إمّا الطبيعة الملحوظة خارجاً كما عليه المحقق العراقي ، وإمّا الطبيعة الموجودة بالوجود التقديري ، كما عليه المحقق الإصفهاني ، فالمتعلق - على أي حال - هو الطبيعة منضماً إليها الوجود ، لكنّ الوحدة والتكرار خارجان عن حقيقة المتعلق ، ولذا يُقيد المتعلق - وهو الطبيعة - تارة بهذا واخرى بذاك وثالثة لا بهذا ولا بذاك ... وحينئذٍ ، يتحقق موضوع الإطلاق ، والمفروض تمامية مقدماته وإحرازها . فإن فرض عدم إحراز مقدمات الحكمة سقط الإطلاق ، وتصل النوبة إلى الأصل العملي .

مقتضى الأصل العملي

ومقتضى القاعدة هو الرجوع أولاً إلى الإستصحاب ، لأنّ كلاً من التكليف بالوجود الواحد والتكليف بالوجودات مسبوق بالعدم ، فيكون قيد الوحدة أو التعدّد - وهو قيد زائد على أصل الوجود - خصوصية زائدة لا يعلم بدخولها تحت الأمر أو عدم دخولها تحته ، والأصل العدم .

ومع المناقشة في هذا الإستصحاب ، تصل النوبة إلى البراءة ، وهي جارية عقلاً ونقلًا عند الشك في تعدّد الوجود والتكرار . أمّا بالنسبة إلى المرّة ، فتارةً : يحتمل كون المطلوب هو صرف الوجود بشرط لا عن بقية الوجودات ، فيكون المتعلق مقيداً بعدم البقية وإتيانها مضرّاً بتحقيق الإمتثال ، ولمّا كان هذا القيد قيداً زائداً وكلفاً إضافيةً فمع الشك تجري البراءة الشرعية والعقلية . واخرى : يحتمل المرّة غير المقيدة بعدم التكرار ، ففي جريان البراءة الشرعية بحث ، فهي جارية بناءً على أن موضوعها هو «كلّ ما كان وضعه بيد الشارع فله رفعه» ، لأنّ للشارع أخذ القيد المذكور ، وأمّا بناءً على أن

موضوعها «كلّ ما كان في وضعه كلفة» فلا تجري ، لأن المفروض عدمها هنا ، وسيأتي أن ظاهر «رفع عن أمّتي ...» هو الثاني ، لكون لسانه لسان الإمتنان ، وهو يكون حيث ترفع كلفة عن المكلفين ...

أما البراءة العقلية فلا تجري ، لأن المفروض عدم احتمال العقاب .

ويبقى الكلام في امثال الأمر في الأفراد الطويلة فيها لو أتى بها بدفعة واحدة ، فهل كلّها امثال ؟ أو أنه يحصل بواحد منها ؟ أو لا هذا ولا ذاك ؟ وتفصيل الكلام في بحث الإجزاء .

الفور والتراخي

هناك في الشريعة المقدسة واجبات قام الدليل على كونها موسعة ،
واخرى قام الدليل على كونها فورية ، ومن الفورية ما قام الدليل على سقوطه
إن لم يمثل ، فهو على سبيل وحدة المطلوب ، ومنه ما قام الدليل على عدم
سقوطه بعدم الإمتثال ، فالمطلوب فيه متعدد ، وهذا على قسمين ، فتارة : هو
واجب فوراً ففوراً ، واخرى : لو فاتت الفورية انقلب إلى واجب موسع .

لكنّ الكلام الآن في دلالة نفس الأمر على الفور أو التراخي ، فهل يدل
على ذلك دلالة وضعيّة أو لا ؟ وعلى الثاني هل من دليل عام يدل أو لا ؟
وعلى الأوّل هل هو عقلي أو نقلي ؟

هل تدل الصيغة على الفور أو التراخي ؟

والحق : أنه لا دلالة للصيغة على الفور ولا على التراخي ، تماماً كما
تقدّم في مبحث الوحدة والتكرار ، لأنها مركبة من المادّة والهيئة ، ولا دلالة
لأحدهما على أحد الأمرين ... ولا نعيد ... فالدلالة الوضعية منتفية .

هل من دليل عقلي ؟

وقد حكى عن الشيخ الحائري اليزدي^(١) القول بدلالة الهيئة دلالة عقلية
على الفور ، ببيان : إن وزان الإرادة التشريعية وزان العلة التكوينية ، والأمر علة
تشريعية لحصول المتعلّق ، وكما أن التكوينية لا تنفك عن المعلول ،
فالتشريعية كذلك ، ونتيجة عدم الانفكاك هو الفورية .

قال الاستاذ:

ولا يتوهم أن مراده أن الفورية مدلول الأمر، بل هي لازم الإرادة التشريعية .

إذن، ففي ناحية الهيئة من الصيغة خصوصية توجب حكم العقل بالفورية .

ثم أورد عليه الاستاذ بما يلي :

أولاً: لقد أنكر بعضهم عليّة الأمر للمتعلق، لكننا نقول بها، غير أن هذه العليّة ناقصة - بل إن علم المأمور بالأمر هو العلة وعدم انفكاك المعلول عن العلة إنما هو في العلة التامة .

وثانياً: لو سلمنا العليّة، فهو علة تامة لقابلية المتعلق للتحقق لافعليته . واكتفى في الدورة اللاحقة في الجواب: بأن قياس الإرادة التشريعية على الإرادة التكوينية في غير محلّه، لأن نسبة الإرادة التشريعية إلى المراد هي نسبة المقتضي إلى المقتضى، لا العلة إلى المعلول كما في التكوينية .

وأما ما قيل في الجواب من أن: الوجوب والإيجاب متلازمان، والخصوصيات الزمانية والمكانية لا تدخل تحت شيء منهما، والفورية خصوصية زمانية كما هو واضح، فلا معنى لأن يتعلّق الإيجاب بها . فقد ضعفه الاستاذ دام بقاءه :

أولاً: بأن الإيجاب والوجوب واحد حقيقةً، وليس هما أمرين بينهما تلازم .

وثانياً: بأن الشيخ الحائري قد أخذ الفورية من عليّة الأمر لا من جهة الإيجاب، حتى يقال بأنها لا توجد لا في جهة الإيجاب ولا في جهة الوجوب .

وذكر للحكم العقلي في المقام بيان آخر ، وهو : إن الأمر بعث ، والبعث والإنبعث متضايقان ، والمتضائفان متكافئان قوَّةً وفعلاً ، فلا يعقل وجود البعث وعدم وجود الإنبعث ، فالفورية ثابتة :
وفيه :

إن هذا القانون إنما هو في المتضايقين التكوينيين ، لا الأمرين الحاصل بينهما التضايغ بالإعتبار ، فما ذكر يتم بين الابوة والبنوة الواقعيين ، أما لو اعتبر شخص أباً لشخص ، فهذه الابوة الإعتبارية لا يجري فيها القانون المذكور .

هذا أولاً .

وثانياً : إن الأمر بعثٌ إمكني وليس بعثاً فعلياً ، فهو ما يمكن أن يكون باعثاً إذا تعلَّق العلم به وكانت النفس مستعدة ... وإذا كان إمكنياً ، فالإنبعث أيضاً إمكني ، فلا فورية .

الإطلاق

ثم إن مقتضى الإطلاق هو عدم الدلالة على الفور أو التراخي ، كما تقدَّم في الوحدة والتكرار تماماً ، فلا نعيد ... لكن لا بأس بالتنبيه على نكتة وهي : إن هذا الإطلاق تام هنا ، سواء قلنا بحجية مثبتات الاصول اللفظية أو لم نقل . وتوضيحه : إن اللوازم العقلية تارة : تكون لوازم للحكم الواقعي فقط ، واخرى : تكون لوازم للحكم الواقعي والحكم الظاهري معاً ، فإن كانت من الاولى ، فلا بد من إثبات حجية مثبتات الاصول اللفظية وألا لم يتم الإطلاق ، وإن كانت من الثانية ، فالإطلاق حجة سواء كانت المثبتات للاصول اللفظية حجة أو لا .

وفيما نحن فيه : يكون جواز التأخير عقلاً في الإتيان بالمأمور به من لوازم الإطلاق ، سواء كان ظاهرياً أو واقعياً ، ولذا لو تمّ الإطلاق بالأصل العملي لا بالدليل الاجتهادي كان ظاهرياً ولازمه عقلاً جواز التراخي ، فجواز التراخي ليس بلازم للحكم الواقعي فقط ، فلا فرق بين القولين في مشببات الاصول اللفظية من هذه الناحية .

فما جاء في (المحاضرات)^(١) من ابتناء تمامية الإطلاق على البحث المذكور غفلة عجيبة .

الدليل الخارجي على الفور : الكتاب

واستدلّ للقول بدلالة الأمر على الفور بأيتين من الكتاب :

١ - قوله تعالى ﴿ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ... ﴾^(٢) .

٢ - قوله تعالى : ﴿ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ... ﴾^(٣) .

بتقريب : إنّ المغفرة فعل الله ، فلا معنى لأن يسارع إليها ، فلا بد من تقدير مثل كلمة «السبب» أي : سارعوا إلى سبب مغفرة الله ، كي يصحّ الأمر بالمسارعة إليه ، لأنه من فعلنا وتحت اختيارنا ، والإتيان بالواجبات من أظهر مصاديق أسباب المغفرة ، فالواجبات يجب المسارعة إليها ... فالفور واجب .

ودلالة الآية الثانية أوضح ، فإن القيام بالواجبات من أظهر مصاديق الخيرات ، فيجب السبق إلى الواجبات بإتيانها مع الفورية .

(١) محاضرات في اصول الفقه ٢/٢١٣ .

(٢) سورة آل عمران : ١٣٣ .

(٣) سورة البقرة : ١٤٨ .

وجوه الجواب

وقد أجابوا عن الإستدلال بالآيتين بوجوه :

الوجه الأول : إن سياق الآيتين يفيد أن الأمر فيهما للإستحباب ، إذ لو كان وجوبياً لجاء فيها التحذير من الترك . قاله صاحب (الكفاية)^(١) .

وفيه : ما لا يخفى ، إذ لو كان عدم التحذير من الترك دليلاً على الإستحباب ، لزم حمل كثير من الأوامر أو أكثرها على الاستحباب . على أن هيئة «إفعل» تدل على الوجوب بأية مادة من المواد كانت ، ولا فرق بين «استبقوا» و«صلوا» .

الوجه الثاني : إن الأمر بالإستباق والمسارة ليس مولوياً بل هو إرشاد إلى حكم العقل بحسن المسارة إلى تفرغ الذمة والخروج من عهدة الأمر المتوجه إلى المكلف . قاله صاحب الكفاية والمحقق العراقي والسيدان الخوئي والحكيم^(٢) .

وأجاب العراقي : بأن للإستباق إلى الخير والمسارة نحوه حسناً عقلياً في موردين فقط ، أحدهما : أن يكون للإستباق والمسارة خصوصية كالصلاة في أول الوقت . والآخر : أن يكون في التأخير آفة .

وبحثنا هنا في نفس المسارة والإستباق ... وليس فيهما حسن عقلي . ولكنه مخدوش : بأن في نفس المسارة إلى القيام بما أمر به المولى حسناً لكونه انقياداً له ، وإن لم يكن في التأخير آفة .

بل الحق في الجواب : إن الأمر الشرعي إنما يحمل على الإرشاد - حيث

(١) كفاية الأصول : ٨٠ .

(٢) كفاية الأصول : ٨٠ ، نهاية الأفكار ٢١٩/١ ، المحاضرات ٢١٥/٢ ، حقائق الأصول ١٨٩/١ .

يكون في المورد حكم عقلي - إذا لزم فيه اللغوية ، والمسارة إلى الخيرات - وإن كان من شئون الطاعة - يترتب عليه الأثر ، وهو الأجر والثواب ، فليس لغواً ، فليس إرشادياً . وأيضاً : فمن الناس من لا ينبعث نحو أوامر المولى بحكم العقل ولا يتبعون إلا الأوامر المولوية ، فيكون لأمره بالمسارة نحو الخير والطاعة أثر ، فليس إرشادياً .

الوجه الثالث : إن ظاهر ﴿ فَاسْتَبِقُوا الْغَيْرَاتِ ﴾ تعدد الخير لأنه صيغة جمع ، وإذا كانت خيرات فيقع التزام فيما بينها ، وإذا وقع التزام خرجت الأفراد عن الخيرية إلا واحداً منها ، لأن المفروض كون العمل واجباً ، لكون الأمر للوجوب والبقية مزاحمات للفرد الواجب ، وإذا كانت مزاحمة خرجت عن الخيرية ، فلازم حمل الآية على الوجوب هو إنحصار الخيرات بخير واحد ، وهذا خلاف الآية المباركة ، فلا مناص من حملها على الإستحباب ، لأن المستحبات لا تخرج عن الإستحباب بالتزام ... نقله الأستاذ في الدورة السابقة عن المحقق العراقي ثم أورد عليه :

أولاً : إن معنى الآية هو الإستباق إلى أعمال الخير وإن كان واحداً ، فهو كما لو قيل : فاستبقوا الواجبات ، فإنه لا يلزم تعدد الواجب .

وثانياً : لو كان التزام في الواجبات يخرج التزاماً عن الخيرية تم ما ذكره ، ولكن المفروض أن التزام لا يؤدي إلى سقوط الملاك وانعدامه ، فالمهم يبقى على الخيرية بعد سقوط وجوبه بالمزاحمة مع الواجب الأهم ، ولذا لو عصى الأمر بالأهم وجب الإتيان بالمهم بناءً على الترتيب .

والحاصل : إن التزام لا يخرج العمل عن الخيرية إلى الشر ، بل التزام وقع بالنسبة إلى وجوبه لا خيريته . نعم ، إنما يتم ما ذكره بناءً على

اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص ، والقائل بهذا الوجه لا يقول بالافتضاء المذكور .

الوجه الرابع : إن الآية ﴿فَانشَيْتُوا الْخَيْرَاتِ﴾ لا علاقة لها بالبحث ، إذ هي خطاب لعامة الناس وترغيب لأن يتسابقوا ، فيسبق بعضهم البعض الآخر إلى الخيرات ، ومحل الكلام ما لو كان الإنسان مكلفاً بواجب فهل يجب المبادرة أو لا ، سواء كان هناك مكلف آخر بهذا العمل أم لم يكن .

وفيه : إن المطلوب بلحاظ مادة الإستباق كما ذكره ، لكن في التفسير كمجمع البيان^(١) من الخاصة والرازي من العامة^(٢) في معنى الآية : إئتوا بالطاعات على الفورية ، فهي تدل على الإسراع نحو الطاعات ...

ومع الغض عما ذكروا بتفسير الآية ، فلو فرض كون المدلول هو التسابق ووجود المكلفين وتعدّد مورد التكليف ، فإن أهل العرف في مثل هذا المورد لا يفرقون بين صورة تعدّد المكلف ومورد التكليف وصورة عدم التعدّد فيهما .

الوجه الخامس : إن هذا الأمر استجابي وليس بوجوبي ، فقد جاء لحمل المكلف على السعي لتحصيل الثواب ، إذ لو حمل على الوجوب والإلزام لزم تخصيص الأكثر المستهجن ، وذلك لخروج المستحبات التي لا ريب في كونها خيراً موجباً للمغفرة ، مع أن المسارعة إليها ليس بواجب .

وهذا هو الجواب الصحيح عن الإحتجاج بالآيتين ويختلف عن الوجه الأول في كيفية الإستدلال فلا تغفل .

(١) مجمع البيان ٢٩٦/١ ط الأعلمي .

(٢) تفسير الرازي ١٣٣/٤ .

الاجزاء

وبحث الأجزاء من المباحث المهمة علماً وعملاً، إنه يترتب على القول بالأجزاء عدم وجوب الإعادة والقضاء، وعلى القول بعدمه وجوبهما أو التفصيل كما سيأتي .

وقد اختلفت كلماتهم في عنوان البحث :

فالقدماء وصاحب (الفصول) يقولون في العنوان: إن الأمر بالشئ هل يقتضي الأجزاء أو لا؟ والمتأخرون قالوا: هل إتيان الأمور به ... وعليه المحققون: الخراساني والأعلام الثلاثة .

فالموضوع على الأول هو «الأمر»، وأما على الثاني فهو «إتيان الأمور

به» .

والعنوان عند المتأخرين مقيدٌ بقيود، سيأتي الكلام عليها بالتفصيل في المقدمات .

هل الأجزاء من مسائل علم الأصول ؟

وقبل ورود في البحث ومقدماته، فلا ريب في أن هذا البحث من المباحث الأصولية، لأن نتيجته تقع في طريق استنباط الحكم الكلي الشرعي، وإن اختلف في كيفية وقوعه في طريق الاستنباط، إذ لا خلاف في ترتب الأثر على البحث، سواء قلنا بالأجزاء أو قلنا بعدمه، بخلاف قسم من المسائل، كمسألة حجية خبر الواحد، فإنه لا أثر للقول بعدم حجيتها .

وهل هو من مباحث الألفاظ ؟

ثم إنه إن كانت الوساطة في الإثبات من الأحكام العقلية ، كانت المسألة عقلية ، وإن كانت أمراً لفظياً ، فهي مسألة لفظية كما هو واضح ...

فبناءً على عنوان (الفصول) يكون البحث لفظياً ، لارتباطه بالدلالة اللفظية ، لأن اقتضاء الأمر إما مطابقي وإما تضمني وإما التزامي ، فالوساطة في الإثبات من الدليل اللفظي ، وبناءً على عنوان الجماعة ، يكون البحث عقلياً ، إذ لا ارتباط لإتيان المأمور به بعالم الألفاظ .

وقد عدل القوم عن عنوان القدماء ، لعدم دلالة الأمر بالشيء - وهو مدلول الكتاب والسنة اللذين هما الموضوع لعلم الاصول - على الأجزاء .
أما مطابقتة فواضح .

وأما تضمنناً ، فكذلك ، فلا دلالة للأمر - بأي معنى كان - على الأجزاء ، لا مطابقتة ولا تضمنناً .

وأما التزاماً ، فقد تقرب الدلالة بأن الأمر معلول للغرض القائم بالمأمور به ، فهو دالٌّ على الغرض ، فإذا تحقق المأمور به تحقق الغرض ، وحينئذٍ يحكم بالأجزاء ، فكان الأمر الكاشف عن الغرض دالاً بالدلالة الإلزامية العقلية على سقوط الغرض عند إتيان المأمور به ، ويسقط الغرض يتحقق الأجزاء . هذا ، ولا يعتبر في الدلالة الإلزامية أن يكون لزوم بلا واسطة ، بل يكفي أن يكون لازماً ولو بواسطة أو أكثر .

لكن فيه : إن هذا التقريب موقوف على إثبات كون الأمر معلولاً للغرض ، وهذا فيه كلام ، وقد أنكره جماعة ، وإذا كان ذلك محتاجاً إلى الإثبات ، خرج اللزوم عن اللزوم البين بالمعنى الأخص ، وحينئذٍ يحتاج إلى

دليل ، وإذا احتاج إلى الدليل ، خرج عن الدلالة الإلزامية .

ويمكن تقريب الدلالة الإلزامية ببيان آخر بأن يقال : بأن البعث هو المدلول المطابقي للأمر . ولازم البعث إلى شيء - باللزوم العقلي البين غير المحتاج إلى الاستدلال - سقوطه بتحقق المبعوث إليه ، لعدم تعقل بقاء البعث والطلب مع حصول المطلوب والمبعوث إليه ...

وبهذا البيان يصلح بحث الإجزاء لأن يكون من مباحث الألفاظ ، ولكن لا في جميع مسائله وإنما في مسألة إجزاء الأمر بالنسبة إلى نفسه ، أما بالنسبة إلى إجزاء المأمور به الإضطراري أو الظاهري عن الأمر الواقعي فلا .
فالصحيح هو التفصيل في المقام ، خلافاً لمن قال بعدم كون بحث الإجزاء من مباحث الألفاظ مطلقاً ، كالمحقق الإصفهاني رحمه الله .

لكن التحقيق أن يقال : إنه إن كان النظر في عنوان البحث إلى حكم الإتيان بالمأمور به - بنفسه أو ببدله - من حيث الإجزاء ، فالبحث عقلي بلا إشكال في جميع مسائله ، لأن كون الإتيان بالشيء أو ببدله - الذي ثبتت بدليته - مسقطاً للأمر أو غير مسقط ، إنما يكون بحكم العقل ، ولا علاقة له بعالم الألفاظ .

وأما إن كان النظر في حدّ دلالة الأدلة في المسقطية ، بأن يراد البحث عن أن الأمر الإضطراري هل تدل أدلته على إجزائه عن الأمر الإختياري أو لا ؟ وأن مقتضى أدلة الأمر الظاهري هو الإجزاء عن الأمر الواقعي أو لا ؟ فإن البحث حينئذ يكون لفظياً ، لرجوعه إلى إطلاق أدلة الأمر الإضطراري أو الأمر الظاهري ، وعدم إطلاق تلك الأدلة .

عنوان البحث في الكفاية

وكيف كان ، فالذي في (الكفاية) : الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء في الجملة بلا شبهة .

فما المراد من «على وجهه» ؟ ومن «الإقتضاء» ؟ ومن «الإجزاء» ؟

المراد من «على وجهه»

أما قيد «على وجهه» ففيه وجوه ، أحدها : قصد الوجوب في الواجبات والإستحباب في المستحبات . والثاني : الإتيان بالمأمور به بالكيفية التي تعلق الأمر بها . والثالث : الإتيان به على الوجه المعتبر فيه عقلاً .

وقد ذهب المحقق الخراساني ومن تبعه - كالمحقق العراقي - إلى المعنى الثالث ، لأن اعتبار قيد في المأمور به تارة يكون من ناحية الشرع ، بأن يأخذ شيئاً فيه على نحو الشرطية أو الجزئية ، ولإفادة هذا المعنى يكفي عنوان «المأمور به» ، لأنه إن فقد قيداً أو شرطاً خرج عن كونه مأموراً به ، لكن هناك قيوداً ليس أخذها من ناحية الشارع ، مثل قصد القرية ، فإن اعتباره في العبادات من ناحية الشارع مستحيل - على القول باستحالة أخذه في متعلق الأمر ، كما تقدم بالتفصيل - لكن لا بد من أخذه واعتباره ، لعدم تحقق غرض المولى من التكليف العبادي بدونه ، فكان المعتبر له هو العقل .

فهذا هو المراد من «على وجهه» ، وليس قيداً توضيحياً كما قيل ، على أن الأصل في القيود هو الإحترازية .

وتلخص : إن مختار (الكفاية) هو أن القيود المعتبرة في المأمور به يكفي في اعتبار الشرعية منها كلمة «المأمور به» ، فلزم مجيء قيد آخر لإفادة اعتبار القيود العقلية أيضاً ، وهو كلمة «على وجهه» .

وبما ذكرنا ظهر أن تعبير (الكفاية) أتقن من تعبير صاحب (المفاتيح) حيث قال: «إذا أتى المكلف بالمأمور به على الوجه المعتبر شرعاً...»^(١) لأن من القيود ما لا يمكن للشارع اعتباره، بل المعتبر له هو العقل.

فمراد (الكفاية) - بعبارة أخرى - هو: إتيان المأمور به على النهج الذي لا بد من أن يؤتى به، ليكون أعم من التقييد الشرعي والتقييد العقلي.

وأما القول بأن المراد هو قصد الوجه من الوجوب والإستحباب، ففيه: أولاً: إن الأكثر غير قائلين باعتبار قصد الوجه في العبادات. وثانياً: إن البحث في الأعم من الواجبات التعبدية والتوصلية، وثالثاً: إن هناك خصوصيات أخرى معتبرة في العبادات كالبلوغ والعقل وغيرهما، ولا وجه لاختصاص هذا القيد والخصوصية بالذكر في عنوان البحث.

والحاصل: إن ما ذكره المحقق الخراساني هو الصحيح.

ولا يرد عليه ما ذكره السيد البروجردي^(٢) من أن عدم إمكان أخذ قصد القربة في المتعلق شرعاً، وأن المعتبر له هو العقل، هو من الأنظار الحادثة بعد الشيخ الأعظم، وعنوان البحث بقيد «على وجهه» مما ذكر في الكتب قبل الشيخ، فلا يكون الغرض من أخذه إفادة أخذ قصد الأمر بحكم العقل لا الشرع.

وذلك: لأن «قصد الأمر» هو واحد من القيود التي لم يمكن للشارع أخذها، فكان المعتبر لها هو العقل، كما أشرنا إلى ذلك، فالمعتبرات العقلية متعدّدة، كعدم إبتلاء متعلق الأمر بالمزاحم كما ذكر بعضهم، وكالفورية حيث

(١) مفاتيح الاصول للسيد المجاهد الطباطبائي: ١٢٥ ط حجري.

(٢) نهاية الأصول: ١١٢.

قبل بأنها معتبرة بحكم العقل في المتعلق ... إلى غير ذلك ... فما ذكره رحمه الله في الإشكال على صاحب (الكفاية) غير وارد.

كما أنه ليس المراد من أخذ القيد المذكور هو الردّ على القاضي عبد الجبار^(١)، إذ يكفي في رده أن الصلاة مع الطهارة المستصحبة مأمور بها بالأمر الظاهري الشرعي، فلا حاجة إلى قيد على وجهه، ولو أريد من الطهارة الطهارة الواقعية، فهي - أي الصلاة - فاقدة لها، والمأمور به غير متحقق، فلا حاجة إلى قيد «على وجهه» كذلك.

وعلى الجملة، فالحق مع المحقق الخراساني، في القيد المذكور.

المراد من «الإقتضاء»

إنه بناءً على التعبير بالأمر بالشيء هل يقتضي ... يكون «الإقتضاء» بمعنى الدلالة، أي: هل الأمر يدل على الإجزاء أو لا؟، وأما بناءً على تعبير (الكفاية) ومن تبعه، فلا محالة يكون «الإقتضاء» بمعنى العلية، لأن «الإتيان» فعل، والفعل لا دلالة له على شيء، فعلى القول بالإجزاء يكون الإتيان علّة لسقوط الأمر، وعلى القول بعدمه فلا يكون علّة له.

والبحث على الأول لفظي، وعلى الثاني عقلي.

لكن كون بحث الإجزاء عقلياً، إنما هو بالنظر إلى كبرى البحث، حيث نقول: هل الإتيان بالمأمور به - بأي أمر - يجزي عن ذلك الأمر أو لا؟ لكن بالنظر إلى صغرى البحث في إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي، وإجزاء الأمر الإضطراري عن الأمر الإختياري، فالبحث لفظي، لأنه يعود إلى حدّ دلالة أدلة الحكم الظاهري وأدلة الحكم الإضطراري.

(١) حيث استشكل على الإجزاء بما إذا صلى مع الطهارة المستصحبة ثم انكشف كونه محدثاً، فإن صلته باطلة غير مجزية، مع كونه ممتازاً للأمر الإستصحابي.

فما ذهب إليه صاحب (الكفاية) من جعل المسألة عقلية ، وأن الإقتضاء بمعنى العلية ، إنما يتم في الكبرى ، لا في الصغرى ، ولا يخفى أن المهم في مسألة الإجزاء هو البحث الصغروي في الموردين ، فلا وجه لجعل البحث عنهما تطفلياً ، ولعلّه قدس سرّه إلى هذا الإشكال أشار بقوله «فافهم» .

إذن ، لا بدّ من التفصيل ، وعليه يكون «الإقتضاء» بمعنى العلية بالنظر إلى كبرى البحث ، وبمعنى الدلالة بالنظر إلى البحثين الصغرويين .

هذا ، وقد أشكل المحقق الإصفهاني بأنّ الأمر لا يمكن أن يكون علّة لسقوط الأمر ، لأن المفروض هو أن الأمر علّة للإتيان بالمأمور به ، والإتيان به إن كان علّة لعدم الأمر يلزم كون الشيء علّة لعدم علّة نفسه ، وهذا محال . وبعبارة أخرى : العلة منشأ للثبوت فكيف يكون منشأ للسقوط ؟

وأجاب المحقق العراقي : بأنّ الذي كان علّة للثبوت هو الوجود العلمي للأمر ، والذي هو منشأ سقوط الأمر هو الإتيان بالمأمور به بوجوده الخارجي . وقال شيخنا دام بقاءه : بأنّ إشكال المحقق الإصفهاني هذا يناقض مبناه في بحث التعبدية والتوصلي ، حيث ذهب هناك إلى أنّ الأمر الخارجي ليس بعلة للإتيان ، بل العلة والداعي للإمتثال هو الوجود العلمي للأمر ، والوجود العلمي غير متوقّف على الوجود الخارجي ، فمن الممكن أن يحصل للإنسان علم من غير أن يكون له مطابق في الخارج .

ثم قال المحقق الإصفهاني :

إن الحق سقوط الأمر لعدم وجود علته ، لأنّ علّة الأمر هي الغرض ، ومع تحقّقه لا تبقى علّة للأمر ، ومع انتفاء العلة لا يبقى الأمر ، وإلّا لزم وجود المعلول بلا علّة .

أقول:

وقد وافق الاستاذ في الدورة اللاحقة على هذا ، ولعله لذا فسّر الإقتضاء في الدورة بالسابقة بانتهاء أمد العلية ، وأوضحه بأن مناط عليّة كلّ علة عبارة عن تحقق المعلول ، وبمجرد تحقّقه لا يبقى مناط للعلية ، والإتيان بالمأمور به يوجب انتهاء أمد عليّة العلة ، لأنّ عليّتها هي لتحقيق المعلول ، ومع تحقّقه فليس لبقاء العلة مجال .

إلا أنّ هذا الجواب الذي وافق عليه الاستاذ ، إنّما يتم بناءً على تبعية الأوامر للأغراض ، وهذا مذهب العدلية فقط .

المراد من «الإجزاء»

وقال صاحب (الكفاية) إن المراد من الإجزاء في عنوان البحث هو نفس معناه اللغوي ، أي الإكتفاء ، فليس المراد منه سقوط الإعادة والقضاء ، نعم لازمه ذلك ، أي سقوط كليهما أو أحدهما وهو القضاء ، كما لو صلّى في الثوب المتنجّس عن نسيان ، فإن المشهور على الإعادة ، فإن خرج الوقت فلا قضاء .

والحاصل : إن المراد كفاية المأتي به عن المأمور به ، فقد يسقط الإعادة والقضاء . وقد يسقط القضاء دون الإعادة ، على اختلاف الموارد بحسب الأدلة .

وما ذكره متينٌ مقبول عند الاستاذ دام بقاءه .

الفرق بين الإجزاء وبين المرة والتكرار وبين تبعية القضاء للأداء

وتعرض صاحب (الكفاية) لبيان الفرق بين مسألة الإجزاء ومسألة المرة والتكرار ومسألة تبعية القضاء للأداء ، فقال ما حاصله في الفرق بين الإجزاء

والمرة والتكرار : إن البحث هناك هو في حدّ المأمور به ، وأن متعلّق الأمر هو الوجود الواحد من الطّبيعة أو الوجودات العديدة منها ، والبحث هنا هو بعد الفراغ من تلك الناحية ، وأنه كلّما كان المأمور به - الإتيان به مرةً أو تكراراً - يكون مجزياً أو لا ؟

فلا يتوهّم عدم الفرق بين المسألتين ...

كما أن التفريق بينهما ، بأن مسألة المرة والتكرار لفظيّة ومسألة الإجزاء عقلية ، لازمه أن لا يكون بين المسألتين فرق على مسلك القدماء وصاحب (الفصول) .

وأما الفرق بين المسألة ومسألة تبعيّة القضاء للأداء ، فإن تلك المسألة معناها كفاية الأمر الأوّل لإثبات وجوب قضاء الواجب الفانت ، فالقضاء تابع للأداء ، أو عدم كفايته بل يحتاج القضاء لأمر جديد ؟ فالبحث هناك عن متعلّق الأمر من حيث وحدة المطلوب أو تعدّده . أما هنا ، فالبحث يأتي عن إجزاء الإتيان بالمأمور به وعدم إجزائه بعد الفراغ عن تحديده وتعيّنه . هذا أولاً .

وثانياً : إن الموضوع للقضاء هو عدم الإتيان بالمأمور به ، والموضوع للإجزاء هو الإتيان بالمأمور به ، فاختلف الموضوعان .

والبحث في الإجزاء في مسائل :

المسألة الأولى

هل الإتيان بالمأمور به بصورة عامة يقتضي الإجزاء ؟

إن الأمر قد تعلق بالصورة الملحوظة خارجاً ، والمأتي به هو نفس ذلك الذي أوجد في الخارج ، فهل إيجاده كذلك يكفي عما تعلق به ، ويسقط الأمرُ بذلك ، أو أنه لا يجزي ولا يكفي عنه ، والأمر باق ، فالإعادة والقضاء واجب ؟ قال الاستاذ : إن الصحيح في عنوان البحث في هذه المسألة أن يقال : هل الإتيان بالمأمور به بنفسه أو ببدله يقتضي الإجزاء أو لا ؟ والوجه في ذلك تعميم البحث للمسألتين الآتيتين ، حيث البحث فيهما صغروي ، والبحث هنا كبروي .

وعلى الجملة ، فقد ذكر في (الكفاية) أن العقل مستقل بالإجزاء . وقد أوضح صاحب (الدرر) والمشكيني^(١) وغيرهما كلام (الكفاية) بأن عدم الإجزاء يستلزم تحصيل الحاصل ، وهو محال ، وذلك ، لأن الأمر إذا تعلق بشيء ، وامتلأ الأمر وأتى بالشيء ، كان بقاء الأمر بعد ذلك - وهو يقتضي الامتثال والإتيان بالمأمور به - مستلزماً لطلب الحاصل .

وقد تبع الاستاذ المحققين الإصفهاني والعراقي في الخدشة في هذا التقريب ، بأن عدم الإجزاء ليس تحصيلاً للحاصل ، بل هو إيجاداً للوجود

(١) درر الأصول ٧٧/١ ، الحاشية على الكفاية ١٢٤/١ .

الثاني ، كما أن الإجزاء هو الإكتفاء بالوجود الأول ، وإيجاد الوجود الثاني والفرد الآخر ليس بإيجاد ما تحقق وحصل وجوده .

بل الصحيح أن يقال : إنه عندما يتعلّق الأمر بشيء ويؤتى بذلك الشيء امتثالاً للأمر بجميع حدود الشيء وقيوده ، فبقاء الأمر بعد ذلك يستلزم وجود المعلول بلا علة ، إذ الأمر معلول للغرض ، ولا يعقل عدم تحققه مع الإتيان بالمأمور به بجميع حدوده وقيوده ، ومع تحقق الغرض من الأمر لا بقاء للأمر ، والأمر كان معلولاً بلا علة ... وهذا ما ذكره المحققان المذكوران ، على مسلك المتأخرين من جعل المسألة عقلية كما تقدّم .

أمّا على مسلك القدماء وصاحب (الفصول) ، فإن الأمر نفسه يدلّ على الإجزاء ، بالدلالة اللفظية اللزومية ، بناءً على عموم الدلالة الالتزامية اللفظية للزوم البين بالمعنى الأخص وبالمعنى الأعم معاً ، كما هو التحقيق^(١) .

الكلام في الإمتثال بعد الإمتثال وتبديل الإمتثال

وعلى كلّ تقدير ، فإن الإمتثال حاصل والأمر يسقط .

ولكن هل يمكن الإمتثال بعد الإمتثال ؟ وهل يمكن تبديل الإمتثال ؟ هذا ما تعرّض له المحققون ، بالنظر إلى الروايات الواردة في أكثر من مورد ، الظاهرة في الإمتثال بعد الإمتثال ، كالإتيان بالصلاة جماعةً بعد الإتيان بها مفرداً .

نظرية المحقق الخراساني والمحقق النائيني

فمنهم من يصوّر المطلب - في مقام الثبوت - عن طريق تصوير الغرض

(١) قد أوضح الاستاذ هذا المطلب في مقدمة للبحث في هذه المسألة ، في الدورة السابقة .

الأقصى من الأمر ، كالمحقق الخراساني والمحقق النائيني^(١) . وحاصل كلامهما هو : إن الغرض من كل أمرٍ من الأوامر غرضان ، أحدهما : قائم بنفس متعلق الأمر ، والثاني : هو الغرض الأقصى من الأمر ، فإن تحقق الغرض الأقصى فلا مورد لتبديل الإمتثال ، ولكن قد يكون المتعلق هو الإتيان بالشيء فقط ، والغرض الأقصى غير حاصل منه ، فمع عدم حصوله يكون ملاك الأمر باقياً ، وحينئذٍ يمكن تبديل الإمتثال بامتثال آخر .

ومثال ذلك : لو أمر المولى بالإتيان بالماء ، فإن الغرض المترتب من ذلك أولاً هو تمكّن المولى من شرب الماء ، والغرض الأقصى من ذلك هو رفع عطشه ، فلو جاء العبد بالماء وأراقه في حلق المولى حصل الغرض الأقصى ولم يبق مجال لتبديل الإمتثال ، أما لو جاء به ولم يشربه المولى بعد لرفع عطشه ، أمكن للعبد تبديل هذا الفرد من الماء بفردٍ آخر يتحقق به الإمتثال ويترتب عليه الغرض الأقصى وهو رفع العطش .

وعلى هذا تحمل روايات إعادة الصلاة جماعةً ، فإنه يبذل الصلاة المأتي بها فرادى بصلاةٍ أتى بها جماعةً ، ويقدمهما بين يدي المولى ، وهو يختار أحبهما إليه كما في الرواية .

إشكال الأستاذ

وقال الأستاذ دام بقاءه بفساد الإمتثال بعد الإمتثال ، وأن تبديل الإمتثال أفسد منه .

أما الإمتثال بعد الإمتثال ، ففيه : إن المفروض تعلق الأمر بطبيعي المأمور به ، والمفروض اتحاد الطبيعي مع الفرد ووجوده بوجوده ، فيكون انطباق

المأمور به على المأتي به قهرياً ، ومعهُ يتحقق الإمتثال ، وإذا تحقق سقط الأمر ، وإذا سقط فلا موضوع للإمتثال ، لوضوح تقوّمه بالأمر ، ومع عدم الأمر ، كيف يكون الوجود الثاني امتثالاً ؟

وأما تبديل الإمتثال ، ففيه - مضافاً إلى ما تقدّم - إنه مع تحقق الإمتثال يكون تبديله بامتثالٍ آخر انقلاباً للموجود ، وانقلاب الموجود محال ...

وبه يظهر ما في كلام بعضهم من إمكان تبديل الفرد المأتي به بمصداقٍ آخر من الطبيعة بما أنه فرد من الطبيعة - لا بعنوان الإمتثال - غير أنّ المولى يحصل غرضه من هذا الفرد الثاني .

فإنه لا يرفع اشكال الانقلاب ، للزومه ، سواء أتى به بعنوان الإمتثال أو بعنوان الفردية للطبيعة .

وإن أراد القائل من التبديل إعدام الفرد الأول وجعل الثاني بدلاً له .

فهذا خارج عن البحث ، ولا يصدق عليه عنوان التبديل .

وإن أراد رفع اليد عن الأول .

ففيه : إنّ رفع اليد عن فردية الأول للطبيعة ، غير ممكن ، لأنه ليس

تحت إختيار المكلف .

وإن أراد رفع اليد عن فرديته من حيث الإمتثال .

فهذا غير ممكن ، وهو خلاف فرض القائل .

وأما ما في (الدرر)^(١) من أن له إبطال فردٍ والإتيان بفردٍ آخر .

ففيه : إن إبطال الفرد بعد الإتيان به غير معقول ، وأما في أثناءه فخارج

عمّا نحن فيه .

نظرية المحقق العراقي

ومنهم من يَصَوِّر المطلب - ثبوتاً - على أساس المقدّمة الموصلة ، وهو المحقّق العراقي^(١) ، قال رحمه الله تعالى : إنه لَمَّا أمر المولى بالماء يأتي العبد بفردين من الماء حتى يختار المولى منهما ما أحبّ ، وهذا ليس تبديلاً للإمتثال بالإمتثال ، ولا الفرد بفردٍ آخر ، بل هو الإتيان بفردين مقدّمةً لأنّ يختار المولى ما أحبّ منهما ، وهذا ممكن ثبوتاً ، وأمّا إثباتاً فهو مقتضى الرّواية .

إشكال الاستاذ

قال شيخنا : وفيه وجوه من النظر :

أولاً - إنه لا وجه لتنظير المقام بمسألة المقدّمة الموصلة ، فإنّ موردها ما إذا كان ذو المقدّمة واجباً على العبد ، وله مقدّمة موصلة واخرى غير موصلة ، أمّا هنا ، فإنّ الفرد الذي يختاره المولى غير قابل للإيجاب على العبد بقيد اختيار المولى ، لأنه بهذا القيد خارج عن اختيار العبد ، فكيف يكون واجباً عليه ؟ ، فكبرى المقدّمة الموصلة للواجب غير منطبقة هنا ، نعم ، يمكن أنّ يكون مقدّمةً للغرض ، بأنّ يقال بإتيان العبد بفردين مقدّمةً موصلةً لتحقيق الغرض من الأمر ، فيكون الإتيان بالماء الموصل للغرض الأقصى هو الواجب ، لكنّ المقدّمة الموصلة للغرض وجوبها نفسي - لأنّ كلّ واجب فهو مقدّمةً للغرض نفساً ، وإلاّ لزم أن تصير الواجبات النفسية كلّها غيرية - والواجب النفسي في الفردين واحد ، ولا يمكن كونهما معاً واجبين نفسيين .

إذن ، فالمقدّمة الموصلة للواجب غير معقول هنا ، وللغرض معقول ، لكنه واجب نفسي ، وإذا كان كذلك ، فأَيّ الفردين هو الواجب نفساً ؟ إن كان

(١) نهاية الأفكار ١/ ٢٢٥.

الذي يختاره المولى ، فهذا خارج عن قدرة العبد فكيف يتعلّق به التكليف ؟ وإن كان بلا قيد اختيار المولى ، فأحدهما فقط هو الواجب .

وثانياً - إنه لا يتحقق في المقام عنوان المقدّمة أصلاً ، لأنّ الفردين أحدهما واجب والآخر مستحب أو مباح ، فأحد الفردين لا هو واجب ولا هو مقدّمة للواجب ، والآخر الذي كان مختار المولى واجب وليس بمقدّمة ، فأين المقدّمة الموصلة ؟

وثالثاً - إن ما ذكره إنما هو بلحاظ ما ورد في بعض الأخبار ، وسيأتي الكلام على ذلك في مقام الاثبات .

نظرية المحقق الإصفهاني

ومنهم من يصوّر المطلب ثبوتاً على أساس الحصّة الملازمة للغرض القائم بفعل المولى ، وهو المحقق الإصفهاني^(١) ، وتوضيح كلامه هو : إن الحاكم بحصول الإمتثال في باب الإطاعة هو العقل ، فتارةً : يقال بدوران الإمتثال مدار موافقة الأمر ، واخرى : يقال بدورانه مدار حصول الغرض من الأمر . فبناءً على الأوّل ، فلا ريب في أنّ الأمر يسقط بامتثاله بالاتيان بالمأمور به بجميع خصوصياته ، وعلى الثاني ، فقد يكون الغرض مترتباً على فعل العبد وقد يكون مترتباً على فعل المولى .

أمّا الأوّل - كما لو قال المولى : « صلّ لأن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر » فجاء بالغرض بنحو الحيثية التعليلية ، أو قال : « الصلاة الناهية عن الفحشاء والمنكر واجبة » ، فجاء بالغرض بنحو الحيثية التقييدية - فإنه بمجرد امتثال العبد يحصل الغرض ، وإذا حصل فلا معنى للإمتثال الثاني .

وإن كان الثاني ، كما لو كان الغرض رفع العطش ، وهو موقوف على فعل المولى ، أي شربه للماء ، فهذا لا يكون بنحو الحيثية التقيديّة قطعاً ، فلا يعقل أن يقيّد المولى فعل العبد بشربه هو للماء ، لأن شرب المولى للماء خارج عن قدرة العبد فيستحيل تقييد تكليفه به ، ولا يكون بنحو الحيثية التعليلية ، بأن يكون ارتفاع العطش ، المترتب على شرب المولى للماء ، علّة لتعلّق الأمر بمجيء العبد بالماء ، لأن رفع العطش قائم بفعل المولى ، وإرادة إتيان العبد بالماء لا يمكن أن تنشأ من الغرض القائم بفعل المولى .

وتلخّص : أن جميع الأقسام غير ممكن ثبوتاً .

بل الممكن ثبوتاً هو : أن يكون متعلّق الأمر حصّةً من المأمور به ملازمةً لغرض المولى ، فالمأمور به هو الإتيان بالماء الذي يكون ملازماً لاختيار المولى له ... وهذا هو المعقول الممكن ثبوتاً . وتبقى مرحلة الإثبات فهل من دليل على هذا التقريب ؟

إشكال الاستاذ

فقال شيخنا الاستاذ بعد تقريب هذه النظرية كما تقدّم : بأنّ هذا البيان لا يفترق عن تقريب المحقق العراقي في حقيقته وجوهره ، فقد عبّر بالحصّة الملازمة عمّا عبّر عنه العراقي بالمقدّمة الموصلة ، أو بالحصّة التوأمة . نعم ، هذا التقريب لا يرد عليه اشكال استلزام صيرورة الواجبات النفسية واجبات غيرية .

لكن يبقى الإشكال بأنّ تكليف العبد بما هو خارج عن قدرته غير معقول ، وذلك : لأنّ الحصّة الملازمة لاختيار المولى المحققة لغرضه ، من انقسامات المتعلّق ، إذ الإتيان بالماء ينقسم إلى ما يقع اختيار المولى عليه وما

لا يقع ، سواء كان هناك طلبٌ أو لا ، فإنه انقسام متقدّم على الخطاب ، كما أن هذا الإنقسام موجود بعد الخطاب والطلب من المولى ، وإذا كان هذا الإنقسام موجوداً ، فلا ريب في أنّ المطلوب غير مهملي ، لأن الإهمال في مرحلة قيام الغرض وتعلّق الطلب محال ، فالمطلوب إمّا مطلق ، وهو - سواء كان جمع القيود أو رفض القيود - محال كذلك ، وإمّا مقيد باختيار المولى - إذ لو كان غير مقيد بذلك وكان لا بشرط لزم التوسّع إلى الحصّة غير الملازمة لاختياره واستيفاء غرضه - وإذا كان مقيداً باختياره ، فإنّ هذا القيد خارج عن قدرة العبد ، ولا يعقل أن يدخل تحت التكاليف المتوجّه إليه .

هذا تمام الكلام في مرحلة الثبوت ، وقد ظهر أنّ لا طريق صحيح إليه .

مرحلة الإثبات

وأما في مرحلة الإثبات ، فالروايات هي في عدّة أبواب :

١ - باب صلاة الآيات .

٢ - باب الصّلاة مع المخالفين .

٣ - صلاة الجماعة .

والعمدة في المقام روايات باب صلاة الجماعة ، لأنّ فيها ما يدلّ على اختيار الله للعمل ، وأما روايات باب صلاة الآيات فليس فيها إلاّ الإتيان بالصّلاة قبل انجلاء القرص وتكرارها مرّات .

والمهمّ في روايات باب الصّلاة جماعةً هي : رواية أبي بصير ، حيث جعلها صاحب (الكفاية) والمحقق العراقي الدليل على ما ذكرناه في مقام الثبوت ، مع وضوح الفرق بين مسلكيهما ، حيث أن صاحب (الكفاية) قائل بتبديل الإمتثال ، ويجعل الرواية مؤيدةً بل يجعلها دليلاً على ذلك ، والعراقي

لا يرى تبديل الإمتثال ولا تعدّده ، بل عنده أن الإمتثال يتقيّد أحياناً بالحصة التي يختارها الله ، كما هو ظاهر الرواية كما قال ، والحاصل إنهما مختلفان في الإستظهار من الرواية ، بالإضافة إلى اختلافهما في مقام الثبوت .

النظر في الأخبار

لكنّ الأخبار الواردة في باب صلاة الجماعة^(١) على طوائف :

١ - في رواية هشام بن سالم ورواية حفص : «يصلّي معهم ويجعلها الفريضة ان شاء» .

وظاهرها كون اختيار الإمتثال بيد العبد ، فهي تؤيد أو تدل على قول (الكفاية) بتبديل الإمتثال .

٢ - في رواية زرارة : «إن كان قد صلى فإن له صلاة اخرى» .
وظاهرها أنها مطلوب آخر ، فهي دالة على خلاف كلام (الكفاية) والعراقي .

٣ - في رواية الحلبي : «فصلّ معهم واجعلها تسبيحاً» .
وظاهرها أن الثانية نافلة ، فليس من تبديل الإمتثال ولا الإمتثال بعد الإمتثال ، فهي على خلاف كلامهما .

٤ - في رواية إسحاق بن عمار : «صلّ واجعلها لما فات» .
وظاهرها أن الثانية أيضاً واجبة ، لكنّ قضاءً لما فات .
٥ - في رواية أبي بصير : «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أصليّ ثم أدخل المسجد فتقام الصلاة وقد صليت . فقال : صلّ معهم ، يختار الله أحبهما إليه» .

(١) وسائل الشيعة، ج ٨، الباب ٤٥ و ٥٥ من أبواب صلاة الجماعة.

وهذه مستند المحقق العراقي .

٦- في رواية الصدوق : « يحسب له أفضلهما وأتمهما » .

قال الاستاذ :

أما من ناحية السند ، فالأخبار الأربعة الأولى معتبرة ، والخامس في سنده كلام سيأتي ، والسادس : مرسل الصدوق ، ومراسيله محلّ كلام ، فقيل باعتبارها مطلقاً ، وقيل بعدم اعتبارها مطلقاً ، وقيل بالتفصيل باعتبار ما أرسله مسنداً إلى المعصوم بعنوان « قال » ... وهذا الخبر ليس من ذلك .

أما من حيث الدلالة :

فالخبر الدالّ على مسلك (الكفاية) هو : « يصلّي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء » و لكنّ ينافيه الخبر : « صلّ واجلعهما لِمَا فات » ، وهو يصلح لأن يكون قرينة على « يجعلها الفريضة » فيكون المعنى : يجعلها الفريضة الفاتئة إن شاء . هذا كلامه في الدورة اللاحقة وفاقاً للمحاضرات . أما في السابقة فخالفه بشدة ، لأن الفريضة تطلق على ما يقابل النافلة ، وحاصل كلامه القول باستحباب الإعادة مختيراً ، بأن يجعلها نافلةً أو فريضة أداءً أو قضاءً .

أقول :

فلا موضع للاستدلال للكفاية والعراقي في الروايات الأربع .

التحقيق عن سهل بن زياد

والمهم رواية أبي بصير ، وفي سندها كلام طويل ، لأن في طريقها

« سهل بن زياد » وقد اختلفت كلمات القوم فيه :

١- الوثيقة والتوثيق

فمن جهة ترى أن « سهل بن زياد » :

١ - من رجال تفسير القمي رحمه الله .

٢ - من رجال ابن قولويه رحمه الله .

٣ - روى عنه الكليني رحمه الله في الكافي - الذي ألفه ليكون حجة في

الاصول والفروع كما قال - أكثر من ٢٣٠٠ رواية ، وقد ذكر المحقق الخراساني

في (حاشية الرسائل) بأن أخبار الكافي وأمثاله مفروغ عن اعتبارها ، وقال

المحقق النائيني بأن المناقشة في أسانيد الكافي ديدن من لا خبرة له .

٤ - ولذا قال الحرّ العاملي والوحيد البهبهاني - رحمهما الله - عنه : ثقة .

٥ - الشهيد والمحقق الثانيان أخذوا برواياته ، وقال صاحب الجواهر

والشيخ الأعظم : الأمر في سهل سهل .

٦ - والسيد بحر العلوم وبعضهم تردّدوا في الشهادة بضعفه .

٢- الضعف والتضعيف

ومن جهة أخرى نرى :

١ - إن ابن الوليد وابن بابويه استثنياه من كتاب نواذر الحكمة .

٢ - قال النجاشي : ضعيف في الحديث غير معتمد عليه ، وإن أحمد بن

محمد بن عيسى شهد عليه بالغلوّ والكذب .

٣ - إن الشيخ في الفهرست ضعفه ، وفي الإستبصار قال : ضعيف عند

نقاد الأخبار .

والتحقيق بالنظر إلى ما تقدّم ويأتي هو التوقّف والإحتياط ، فالرجل لم

تثبت وثاقته ولم يثبت له جرح ، وبيان ذلك يتم في نقاط :

١ - اعتماد الكليني عليه .

٢ - معنى كلام النجاشي .

٣ - التعارض في كلمات شيخ الطائفة .

فنقول : أما كونه من رجال (كامل الزيارات) و (تفسير القمي) ، فبناءً على إفادة ذلك للوثاقة ، فهما توثيقان عامان يصلحان للتخصيص . وأما استثناء ابن الوليد وابن بابويه فغير واضح دلالته على الجرح ، لأن استثناء روايات الراوي لا يدل على ضعف الراوي نفسه ، على أن الصدوق يروي عن سهل في (الفقيه) وقد التزم بالفتوى بما فيه .

وأما شهادة أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى ، فيشكل الإعتماد عليها ، فقد ذكروا أنه كان متسرّعاً في رمي الأشخاص ، وقضيته مع محمد بن عيسى بن عبيد مشهورة ، على أن نقل النجاشي أنه كان يرمي الرجل بالغلو ، وهذا يرجع إلى عقيدة أحمد بن محمد بن عيسى في مفهوم الغلو ومصادقه .

وتبقى كلمة النجاشي : «ضعيف في الحديث غير معتمد عليه» .

أما «ضعيف في الحديث» فلا يدل على ضعف الرجل نفسه ، فلو كانت هذه الجملة وحدها فلا إشكال ، لكن قوله «غير معتمد عليه» يمنعنا من الجزم برجوع التضعيف إلى رواياته دون نفسه .

والشيخ وإن ضعف الرجل في (الفهرست) و (الإستبصار) فقد وثقه في (رجاله) ، فمن جهة يتقدم توثيقه ، لكونه في الكتاب المعد للجرح والتوثيق ، ومن جهة نراه في الاستبصار يقول : ضعيف عند نقاد الأخبار ، فليس ضعيفاً عنده فقط ، لكن ، لقائل أن يقول بأن الكلمة تشعر برجوع التضعيف منهم إلى أخباره لا إلى نفسه ، فتأمل .

واعتماد الكليني عليه بكثرة ، وفي الكتاب الموصوف بما تقدم ، يمنعنا من الجزم بضعفه .

فالحق هو التوقف ، والقول بالإحتياط الوجوبي في رواياته في الأحكام الشرعية .

وأما دلالة رواية أبي بصير - بعد أن ظهر عدم دلالة غيرها على الإمثال بعد الإمثال - فقد ذكر المحقق الإصفهاني في (الاصول على النهج الحديث)^(١) أنها محمولة على الصلاة تقيّة ، لأن موضوعها الصلاة في المسجد جماعة ، والمساجد كانت في ذلك الزمان كلّها بيد العامة وأئمتها منهم ، فكان المراد من « يختار الله أحبهما » هو الصلاة الأولى التي أتى بها منفرداً ، إذ الثانية التي أتى بها تقيّة ليست بصلاة ، وقد يمكن كونها محبوبة لجهة من الجهات .

وأشكل عليه الاستاذ :

أولاً : بأن في الروايات ما يدل على كون الإمام في بعض المساجد من أصحابنا .

وثانياً : بأن مقتضى بعض الروايات الأمرة بالصلاة مع القوم أحببتهم من التي صلاها منفرداً .

إلا أنه دام بقاء ذكر أن الرواية لا تدل على مسلك العراقي ، لأنه ذهب إلى لغوية الصلاة الثانية ، والحال أن ظاهر لفظ «الأحب» كون التي اختارها أحب من الاخرى ، فتلك أيضاً محبوبة .

نعم ، هناك وجه آخر لما ذكره ، وهو أن في أخبار الصلاة معهم ما هو نص في أن الصلاة معهم كالصلاة خلف الجدار^(٢) ، وهي تصلح لأن تكون

(١) الاصول على النهج الحديث (بحوث في الاصول) ١١٣ .

(٢) وسائل الشيعة ٣٠٩/٨ الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة .

قرينةً على تعيين الصلاة التي أداها منفرداً للإمتثال .

فبالنظر إلى ما ورد في ثواب الصلاة معهم، تكون التي صلاها جماعةً محققةً للإمتثال، وبالنظر إلى ما ورد من أن الصلاة معهم كالصلاة خلف الجدار، تكون التي صلاها منفرداً هي المحققة للإمتثال، فينتهي أمر رواية أبي بصير إلى الإجمال، فلا تبقى دلالة على ما ذهب إليه المحققان الخراساني والعراقي، والله العالم .

المسألة الثانية

في أجزاء الأمر الإضطراري عن الإختياري وعدمه

أنه بعد الفراغ عن كبرى الأجزاء في المسألة الأولى ، يأتي دور هذه المسألة الصغرى ، فإنه إذا قام الدليل فيها على وفاء المأتي به بالأمر الإضطراري لمصلحة الأمر الواقعي ، انطبقت الكبرى ، وتم الأجزاء ... فيكون البحث هنا في الثبوت والإثبات كذلك ، ويقسم إلى الأجزاء في الوقت وسقوط الإعادة ، والأجزاء في خارجه وسقوط القضاء :

صور مقام الثبوت كما في الكفاية

وقد ذكر في (الكفاية) لمقام الثبوت أربع صور ، وحاصل كلامه :
إن العمل الإضطراري يكون تارةً وافيًا بتمام مصلحة الإختياري ، واخرى لا يكون كذلك ، وعلى الثاني تارةً : يمكن استيفاء ما فات من المصلحة ، واخرى : لا يمكن ، وعلى الأول : تكون المصلحة تارةً لزوميةً واخرى غير لزومية .

فإن كان العمل الإضطراري وافيًا بمصلحة الإختياري تمامًا ، فلا إشكال في الأجزاء ، والأ ، فإن كانت المصلحة الفائتة لزوميةً ولا يمكن تداركها ، فلا يمكن للمولى الأمر بهكذا عملٍ فضلاً عن أن يكون مجزيًا ، ولا يمكن للمكلف البدار إليه ، وإن كان يمكن تداركها ، فإن كانت غير لزوميةً فلا شبهة في جواز البدار إلى العمل ولا إشكال في الأجزاء ، وتلك المصلحة إن كانت

قابلة للتحويل بالعمل ثانياً ، فإنه يأتي به من أجل استيفائها ، وأما إذا كانت المصلحة لزومية ويمكن استيفاؤها بالعمل عن اختيارٍ ، فقد قال في (الكفاية) بالتخيير بين الإتيان بالعمل الإضطراري في أول الوقت ، وبالاختياري المستوفي للمصلحة في آخره ، أو ينتظر إلى آخر الوقت فيأتي بالاختياري فقط .

وفي هذا المقام وجوه من الإشكال ، إما على أصل الإجزاء في المسألة ، وإما على كلام الكفاية .

إشكال المحاضرات على مختار الكفاية

فقد أورد في (المحاضرات)^(١) على المحقق الخراساني - في القسم الأخير من كلامه ، حيث قال بالتخيير - باستحالة التخيير الذي ذكره ، لأنه من صغريات التخيير بين الأقل والأكثر ، وهو محال ، لأن غرض المولى يتحقق بالإتيان بالأقل ، الذي هو أحد العدلين ، فيكون الإتيان بالأكثر - وهو العدل الآخر - معه بلا ملاك . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى : إنه يلزم أن يكون وجوب العمل الاضطراري الواقع في أول الوقت دائراً مدار الإتيان به - بمعنى أنه لو أتى به فهو واجب وآلا فليس بواجب - وهذا محال ، لأن الوجوب إنما يتحقق بالداعي إلى الإتيان ، فلا يعقل تقيده بالإتيان .

والحاصل : إن ما ذكره من صغريات التخيير بين الأقل والأكثر ، وهو محال ، للوجهين المذكورين .

جواب الاستاذ

وأجاب شيخنا : أولاً : بأن هذا الإشكال مبنائي ، لأن صاحب (الكفاية)

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢/٢٣٢ .

يقول بالتخيير بين الأقل والأكثر .

وثانياً : إن مناط استحالة التخيير بين الأقل والأكثر هو حصول الغرض بالأقل وسقوط الأمر بذلك ، كما أشار إليه ، وهذا حاصل فيما إذا أتى بالأقل قبل الأكثر ، كما في التسيحات الأربع ، أما فيما نحن فيه ، فإن الأكثر مقدّم في الإتيان على الأقل ، لأن الأقل هو الصلّة الإختيارية المأتي بها في آخر الوقت ، فلو انتظر المكلف حتى آخر الوقت من غير أن يأتي بالأكثر ، فقد استوفى تمام المصلحة بالأقل ، فيكون هذا العدل من الواجب التخييري - وهو الصلّة الإختيارية في آخر الوقت - بشرط لا عن الصلّة الإضطرابية في أوله ، فهي واجبة عليه بشرط أن لا يأتي بالإضطرابية قبلها ، لا أنها لا بشرط عن ذلك ، والمستشكل نفسه أيضاً يرى أن موارد البشروط لا والبشروط شيء ليست من دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، بل هما من المتباينين ، بأن يكون الغرض مترتباً إما على الصلّة الإختيارية بشرط عدم تقدّم الإضطرابية ، وإما على الإضطرابية في أول الوقت والإختيارية في آخره .

وإذا كان هذا مفروض كلام (الكفاية) ، فالإشكال غير وارد عليه ، لأن حاصل كلامه : أن الإختيارية في آخر الوقت - بشرط عدم الإتيان بالإضطرابية في أوله - وافية بتمام الغرض ، وأما لو أتى بالإضطرابية في أوله فقد استوفى حصّة من الغرض ، فلا محالة يجب الإتيان بالإختيارية في آخره ليستوفي الغرض .

وبما ذكرنا يظهر اندفاع توهم لغوية تشريع الصلّة الإضطرابية في أول الوقت ، لأن مفروض كلام صاحب (الكفاية) في كيفية التشريع ثبوتاً هو أن الصلّة الإضطرابية في أوله واجدة لقسط من الغرض ، ويكون كماله وتمامه

بالإتيان بالإختيارية في آخره ، أما لو انتظر حتى آخره بدون سبق الإضطرابية وأتى بالإختيارية ، فقد استوفى الغرض كاملاً ، فلا لغوية أبداً .

الاشكال على الإجزاء ثبوتاً

وأما الإشكال على أصل الإجزاء في هذه المسألة ، فالأصل فيه هو المحقق الحلّي ، والفقيه الهمداني في بعض كلماته ، وإليه ذهب السيد البروجردي فقال ما حاصله^(١) :

إن الأحكام الشرعية الإختيارية موضوعها هو المكلف المختار ، والأحكام الشرعية الإضطرابية موضوعها هو المكلف المضطرّ ، فوظيفة المضطرّ هو العمل الإضطرابي فقط ، وهو غير مكلف بتكليفين ، كي يقال هل عمله الإضطرابي يجزي عن امتثال الأمر الإختياري أو لا يجزي ؟

فمن كان متمكناً من الصلّاة مع الطهارة المائية ، فالخطاب من الأول متوجّه إليه بالصلّاة كذلك ، ومن كان عاجزاً عن ذلك ، فالخطاب من الأول متوجّه إليه بالإتيان بها مع الطهارة الترابية ، ويشهد بذلك التقسيم في قوله تعالى : ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ﴾ وهو قاطع للشركة .

وعليه ، فالصلّاة الإضطرابية - مثلاً - ليست بدلاً عن الإختيارية - خلافاً للمشهور - وإليه أشار الفقيه الهمداني في مسألة قراءة غير المتمكّن من القراءة الصحيحة كالأخرس^(٢) ، كما أنّ القدرة شرط لأصل التكليف ، لا لفعليته ، لأنّ العاجز غير مكلف عقلاً وشرعاً ، أما عقلاً ، فلائذ جعل الداعي لغير المتمكّن من الإمتثال لغو ، وأما شرعاً ، فلحديث الرفع ، وهو رفع واقعي لا ظاهري .

(١) نهاية الأصول : ١١٥ ، المحجة في الفقه : ١٤٢ .

(٢) مصباح الفقيه كتاب الصلّاة : ٢٧٨ ط حجري .

فلا مجال للجواب عن هذا الإشكال بالقول بكون الأحكام الإضطرارية أبدالاً عن الأحكام الاختيارية ، أو القول بأن القدرة شرط للفعلية ، ولا فعلية للحكم بالنسبة إلى العاجز .

وعلى الجملة ، فالصلاة بالنسبة إلى القادر والعاجز ، كالصلاة بالنسبة إلى المسافر والحاضر ، فكما أن كلاً من المسافر والحاضر مكلف بتكليفه الخاص به ، ولا بدلية بينهما ، كذلك القادر والعاجز ، فلذلك حكمه بحسب حاله في عرض واحد .

فلا موضوع للإجزاء في المسألة ، لا ثبوتاً ولا إثباتاً .

جواب الاستاذ

وأجاب الاستاذ دام بقاءه عن ذلك : بأن القول بعرضية الفعل الإضطراري مع الفعل الاختياري - خلافاً للمشهور - لا يجتمع مع القول بدلية التيمم عن الوضوء تارةً وعن الغسل أخرى .

إنه لا بد من الإلتزام بكون الواجب الأصلي هو الطهارة المائية ، حتى يصح القول بكون التيمم بدلاً عن هذا وذاك ، وإذا كان التيمم بدلاً عن الوضوء كانت الصلاة المأتي بها معه بدلاً عن الصلاة مع الوضوء ، لأن بدلية قيد عن آخر تقتضي بدلية المقيد عن مقيد آخر .

ثم عندما نرجع إلى فتاوى السيد البروجردي نفسه ، نجده في حواشي (العروة الوثقى) ، وفي مسائل التيمم ، بصرح بما ذكرناه أو يوافق الماتن على ما ذهب إليه مما هو صريح فيما ذكرناه ، ففي المسألة رقم (٢٤) يقول : «لا يترك الإحتياط بهذا حتى فيما هو بدل عن غسل الجنابة» وفي المسألة رقم (١٠) : «لم يثبت بدلية التيمم عن الوضوء والغسل غير الرافعين للحدث

للمحاضر» وفي المسألة رقم (٣١٠) من كتاب الصلاة: «الأقوى حينئذٍ وجوب الإيماء بدلاً عن السجود» .

والناحصل: إن الأفعال الإلزامية أبدال عن الاختيارية، وليست مجعولةً للمضطرِّ إلى جنب جعل الاختيارية للمختار، كجعل الصلاة المقصورة للمسافر والتمام للمحاضر .

وظاهر النصوص هو البدلية كذلك، كما في باب (وجوب الضربتين في التيمم سواء كان عن وضوء أم عن غسل)^(١) فأَي معنى لكلمة «عن وضوء» و «عن غسل» إن لم تكن بدلية؟

ففي الصحيح عن زرارة: «هو ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة» أي الكيفية لا تختلف، فسواء كان بدلاً عن الوضوء أو الغسل «تضرب بيدك مرتين» فأَي معنى لكلمة «للوضوء والغسل من الجنابة» غير البدلية؟ وفي موثقة عمَّار: «سألت عن التيمم من الوضوء والجنابة ومن الحيض للنساء» وهو ظاهر في البدلية كذلك ...

وعن (تفسير النعماني): «الفريضة: الصلاة مع الوضوء، وإن الصلاة مع التيمم رخصة» وهذا نصُّ في المطلب .

وتلخص: سقوط ما ذكره السيد البروجردي .

وكذلك كلام المحقق الهمداني، فإنه وإن قال في (طهارته)^(٢) بما استشهد به السيد البروجردي، لكنَّه في (صلاته) صريح في البدلية، كما في بحث القيام، حيث صرح ببدلية الجلوس عنه للمضطر، وببدلية الإضطجاع

(١) وسائل الشيعة ٣: ٣٦١ الباب ١٢ من أبواب التيمم .

(٢) مصباح الفقيه كتاب الطهارة ٨٧/٦ الطبعة الحديثة .

عن الجلوس للعاجز ، والإيماء عن السجود ، بل صرح بالبدلية في آخر البحث في مسألة : لو صلى مضطجعا هل عليه قصد البدلية أو لا ؟ وكذا لو صلى جالسا...^(١) ؟

هذا تمام الكلام في مقام الثبوت ، وقد ظهر اندفاع الإشكالات .

مقام الإثبات

ومرجع البحث في هذا المقام إلى أنه هل من دليل أو أصل عملي يقتضي وفاء البدل بتمام مصلحة المبدل أو لا ؟ وقد جعل في (الكفاية) البحث تارة في الدليل ، واخرى في الأصل العملي ، فقال ما حاصله : إن مقتضى إطلاق دليل التيمم كقوله تعالى ﴿ فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ﴾^(٢) وقوله عليه السلام : «التيمم أحد الطهورين»^(٣) هو الإجزاء في كل مورد دل الدليل فيه على البدار ولم يُشترط الإنتظار ، أو اشترط وجاء البدار عند اليأس ... ومع عدم الإطلاق فمقتضى أصالة البراءة عدم وجوب الإعادة ، لأنه بعد الإتيان بالعمل الإضطراري يشك في حال التمكن من الإختياري في وجود الأمر بالإعادة ، وهو شك في أصل التكليف ، وهو مجرى البراءة . قال : وفي القضاء بطريق أولى .

فمقتضى الدليل ثم الأصل - في نظر صاحب (الكفاية) - هو الإجزاء ، سواء في الوقت وخارجه ، وإن علق بعض المحققين المحشيين كالمشكيني على الأولوية^(٤) فقال لم نفهم معناها ، والإصفهاني^(٥) ذكر لها وجوهاً .

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٢٦٦ ط حجري .

(٢) سورة النساء: ٤٣ .

(٣) وسائل الشريعة ٣٨١/٣ الباب ٢١ من أبواب التيمم برقم ١ .

(٤) الحاشية على الكفاية ١٣١/١ .

(٥) نهاية الدراية ٣٩١/١ .

بيان الإطلاق

وقد أوضح المحقق الإصفهاني^(١) هذا الإطلاق ، وقَرَّرَه الاستاذ دام ظلّه

بأنّه :

أولاً: إطلاق في مقابل «الواو» لا «أو» ، لأنه لو كان الواجب هو الإتيان بالصلاة مع الطهارة المائية بالإضافة إليها مع الطهارة الترابية لقال مثلاً: صل مع الطهارة الترابية . واخرى مع الطهارة المائية إن ارتفع العذر ، فلما قال : إفعل هذا العمل الإضطراري بلا ضمّ الإختياري إليه ، كان الكلام مطلقاً يدل على إجزاء الإضطراري عن الإختياري ، فلا تجب الإعادة والقضاء .

وثانياً: هذا الإطلاق مقامي لا لفظي ، وذلك : لأن الإطلاق يقابله التقييد تقابل العدم والملكية - كما تقدّم في التبدي والتوصلي - وإذا استحال التقييد استحال الإطلاق ، لكنّ التقييد هنا محال أو غير صحيح .

إن المدعى هو إطلاق ﴿ قَتَيْمُوا ﴾ ، فإن أُريد تقييد هيئة اللفظ وأعني «الوجوب» ، بأن يكون وجوب التيمم مشروطاً بالإتيان بالوضوء في آخر الوقت ، فهذا غير ممكن ، لأنّ التيمم بدل عن الوضوء ، فكيف يتقيّد وجوب البديل بإتيان المبدل منه ؟ فإنه مع تحصيل المبدل للمصلحة لا يعقل الأمر بالبديل ... وإذا استحال تقييد الهيئة استحال الإطلاق . وإن أُريد تقييد المادة وهو «الواجب» ، بأن يكون نفس الواجب - أعني التيمم - مشروطاً بالإتيان بالوضوء ، كما أن الصلاة مشروطة بالطهارة ، فهذا التقييد ممكن ولكنه غير صحيح ، لأن معنى ذلك بطلان الصلاة مع التيمم ، والمفروض صحّتها في أول الوقت ، غير أنها غير مستوفية لتمام الغرض ... وإذا بطل التقييد بطل الإطلاق .

(١) الاصول على النهج الحديث: (بحوث في علم الأصول): ١١٦ .

فظهر أن هذا الإطلاق ليس بلفظي ، بل هو مقامي ، ببيان أن المولى في مقام البيان لتمام غرضه ، ومع ذلك قد اكتفى بالصلاة مع التيمم ، وأوجبها على المكلف سواء تمكن من الوضوء فيما بعد أو لا ، فيكشف ذلك عن حصول غرضه بالعمل الإضطراري ، وهذا هو الإجزاء .

أقول :

ذكر الاستاذ في الدورة السابقة : إمكان التقييد في هيئة ﴿ قَتَيْمُوا ﴾ ببيان أن القيد ليس هو الإتيان بالمبدل عنه ليكون محالاً ، بل هو إتيان الإتيان به ، والمفروض هو الإمكان ، إذ لا مانع من القول : إن كنت متمكناً من الصلاة بالطهارة المائية في آخر الوقت فعليك بها مع الطهارة الترابية في أوله ، وإذا أمكن هذا ، كان الإطلاق هو الإتيان بها مع الترابية سواء أمكن الإتيان بها مع الوضوء أو لا ؟

ولا يخفى أن الثمرة مع الإطلاق اللفظي جواز التمسك بأصالة البيان عند الشك في التقييد ، أما الإطلاق المقامي فلا يجري معه الأصل المذكور ، بل يتوقف ثبوته على إحراز كون المولى في مقام البيان .

الإشكال على الإطلاق

وقد أورد على التمسك بالإطلاق في الآية والرواية المذكورتين بأنه : مع القدرة على الطهارة المائية - ولو في طول الطهارة الترابية - يتنفي الموضوع في الآية والرواية ، إذ لا ريب في أن المكلف به هو طبيعة الصلاة المقيدة بالطهارة المائية ، وبمجرد التمكّن من فرد ما منها - سواء كان فرداً عرضياً أو طولياً - يتبدل عنوان عدم الوجدان إلى الوجدان ، فلا تيمم ، فلا إجزاء .

إذن ، لا بدّ من دليلٍ خاصٍ يدلّ على جواز البدار إلى الصلاة في أول

الوقت في حال الإضطراب ، وهذا الدليل موجود في مورد التقيّة ، أمّا في محلّ الكلام فلا ... وقد ظهر عدم نهوض الآية والرواية وغيرهما من الأدلّة العامّة لإفادة جواز البدار في المقام .
وهذا الإشكال يتوجّه على صاحب (العروة) وسائر الفقهاء القائلين بجواز البدار حينئذٍ .

دفاع الاستاذ عن المحقق الخراساني

فذكر الاستاذ دام بقاءه : أن المحقق الخراساني قد استدلّ لعدم الإعادة والقضاء في (شرح التبصرة)^(١) بدليلٍ خاصٍ ، وهو صحيحة ابن سنان^(٢) ، الدالّة على عدم وجوب القضاء ، وبرواياتٍ معتبرة لعدم وجوب الإعادة في الوقت ، وقد جمع بينها وبين ما عارضها من الأخبار بالحمل على الإستحباب ، وقد أشكل هناك على التمسك بقاعدة الإجزاء ، بأنّه يتوقّف على إحراز كون العمل الإضطرابي وافيّاً بتمام المصلحة ، أو إحراز عدم التمكن من استيفاء ما فات منها بعد العمل الإضطرابي ، وما لم يحرز أحد الأمرين يكون إطلاق أدلّة وجوب العمل الإختياري محكّماً ، وإلّا وصلت النوبة إلى البراءة .

قال الاستاذ : ومع غرض النظر عمّا ذهب إليه واستدلّ به في (شرح التبصرة) فإنه يمكن تقريب الإستدلال بالآية والرواية بما يندفع به الإشكال ، بأنّ يقال : إن مقتضى «لا صلاة إلا بطهور»^(٣) تقيد طبيعي الصلاة بالطهور ، لكنّ : «التيمّم أحد الطهورين»^(٤) يتقدّم عليه بالحكومة ، ومقتضى ذلك كون

(١) اللّمعات النيرة في شرح التبصرة : ٩٧ (ضمن رسائل فقهية).

(٢) وسائل الشيعة ٣/٣٦٨ ، أبواب التيمّم ، الباب ١٤ رقم ٧ .

(٣) وسائل الشيعة ، الباب الأول والثاني من أبواب الوضوء .

(٤) وسائل الشيعة ٣/٣٨١ .

الطهارة الترابية في عرض الطهارة المائية ... هذا بالنسبة إلى الرواية . وأما الآية : فإن عدم الوجدان فيها ظاهر في الإطلاق بحسب الأزمنة ، فإذا كانت الآية معناها - كما في الخبر^(١) - : إذا قمتم إلى الصلاة من النوم ، ففي هذا الظرف إذا لم تجدوا ماءً وجب التيمم ، وتقييد عدم وجدان الماء بتمام الوقت يحتاج إلى مؤنة زائدة ، ولم يقم دليل معناه : وإن لم تجدوا ماءً في تمام الوقت فتيّموا ، ومع عدمه ، فمقتضى الإطلاق وجوب التيمم سواء وجد الماء بعده أو لا .
والحاصل :

أولاً : إنه يمكن تقريب الاستدلال بالآية والرواية بما ذكر ، والمستشكل لم يتعرض لذلك .

وثانياً : إن المحقق الخراساني استدلّ في فقهه بأدلة خاصة .

بيان المحقق النائيني

وقال الميرزا رحمه الله بعدم وجوب الإعادة للمتكمّن من الطهارة المائية بعد الإتيان بالصلاة مع الطهارة الترابية ، بأن المفروض قيام الدليل على صحة الصلاة مع التيمم في أول الوقت ، وحينئذ يكون الإجزاء ضرورياً ، لقيام النص والإجماع والضرورة على عدم تعدّد الفريضة في الوقت الواحد .

الإشكال عليه

وتعبه شيخنا والسيد الأستاذ^(٢) بما حاصله : إن هذا الوجه أخص من المدعى ، إذ يتم في الصلاة فقط ، لقيام الإجماع بل الضرورة فيها على عدم التعدّد كما ذكر ، والبحث يعمّ كلّ الأعمال الإضرارية .

(١) وسائل الشيعة الباب الثلاث من أبواب نواقض الوضوء ، رقم ٧ .

(٢) منتقى الأصول ٣٥/٢ .

وأما بالنسبة إلى القضاء فقال الميرزا : بأن القيد كالإتيان بالصلاة بالطهارة المائية ، إن كان قيداً للصلاة مطلقاً ، أي هي مقيدة بها سواء في حال التمكن والعجز ، فهذا مخالف لمسلك العدلية ، للزوم كون الأمر بالصلاة مع التيمم تكليفاً بلا ملاك ، والمفروض وجود الأمر بها ، فلا محالة يكون الأمر بالصلاة مع الطهارة المائية مقيداً بحال التمكن منها ، وهذا يقتضي إجزاء الترابية ، لأن دخل المائية في الملاك هو في حال التمكن فقط ، ومع العجز عنها فلا دخل لها . ألهم إلا أن تكون الطهارة المائية دخيلة في مرتبة مصلحة الصلاة ، بأن تكون الترابية وافية بأصل مصلحتها ، والمائية يحصل بها شدة المصلحة ، لكن هذا لا يمنع من القول بالإجزاء ، فالصلاة مع الطهارة الترابية وافية بالمصلحة الصلواتية ، وشدة المصلحة أمرٌ غير قابل للتدارك ...

والحاصل : إن الشارع قد أمر بالإتيان بالصلاة مع الطهارة الترابية ، وهذا يكشف عن عدم دخل خصوص المائية في المصلحة مطلقاً ، فيجوز البدار إلى الصلاة ، ولا يبقى حينئذٍ موضوع للإعادة والقضاء لها .

إشكال الإصفهاني والخوئي

وأورد عليه المحقق الإصفهاني^(١) - وتبعه المحقق الخوئي^(٢) في (المحاضرات) وتعليقه (أجود التقريرات)^(٣) ، بإمكان أن تكون المصلحة الواحدة ذات مرتبتين ، إحداهما : للصلاة مع الطهارة المائية ، والأخرى : للصلاة مع الترابية ، أو يكون في المورد مصلحتان ، لكلٍ من الصلاتين مصلحة ...

(١) نهاية الدراية ٣٨٥/١ - ٣٨٦ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٢٤٠/٢ .

(٣) أجود التقريرات ٢٨٣/١ الهامش .

أما على الفرض الأول: فالطهارة المائية دخيلة في شدة المصلحة، فالصلاة في الوقت مع الترابية ذات مصلحة، ولذا أمر بها، لكن مع فوت المرتبة الشديدة من المصلحة في الوقت، يؤمر بالقضاء في خارجه، استيفاءً لتلك المرتبة الفائتة من المصلحة.

وأما على الفرض الثاني، فالطهارة المائية محصلة لمصلحة ملزمة قائمة بالصلاة مع الطهارة المائية، ففي الوقت يأتي الأمر بالصلاة مع الترابية لدرك مصلحتها، لكن المصلحة الأخرى الفائتة تستوجب الأمر بالصلاة مع المائية في خارج الوقت قضاءً، تحصيلًا للمصلحة القائمة بها.

فما ذكره الميرزا من عدم دخل المائية في المصلحة إلا في حال التمكن غير صحيح، بل أمكن تصوير دخلها بالصورتين المذكورتين أيضاً.

جواب الاستاذ

وقد أجاب الاستاذ: بأن الصورة الأولى، وهي فرض دخل المائية في مرتبة المصلحة والغرض، مذكورة في كلام الميرزا، كما قررناه، وأما الصورة الثانية، فمن الناحية الثبوتية لا مانع منها، إلا أن كلامنا في الصلاة مع التيمم، والصلاة مع الوضوء، وكيف يتصور لكلٍ منها مصلحة مباينة لمصلحة الأخرى؟ إن المصلحة والغرض من الصلاة أنها «قربان كل تقي»^(١) و «إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر»^(٢) و «معراج المؤمن»^(٣) ونحو ذلك... وهذه ليست بحيث تتحقق مع الصلاة بالمائية ولا تحقق معها بالترابية، بل كل واحدٍ منهما معراج وقربان وتنهى عن الفحشاء والمنكر... ولو كان فرقتن فهو من

(١) وسائل الشيعة ٤٣/٤ الباب ١٢ من أبواب استحباب ابتداء النوافل.

(٢) سورة العنكبوت: ٤٥.

(٣) علي ما في بعض الكتب.

حيث المرتبة ، وقد ذكر الميرزا أن المرتبة إذا فانت فلا يمكن استيفاؤها .

بيان المحقق العراقي

وقال المحقق العراقي - في بيان الإجزاء في مقام الاثبات - بأن قوله عليه السلام : « التيمم أحد الطهورين » يدل بالمطابقة على كون التراب فرداً من الطهارة المعتبرة في الصلاة ، فيكون حاكماً على قوله « لا صلاة إلا بطهور » بتوسعة موضوعه ليشمل الماء والتراب معاً ... مع جعل الطهارة الترابية في طول الطهارة المائية .

هذا مدلول الرواية مطابقةً ، وهو يدل بالدلالة الإلتزامية على الإجزاء ، لأنه مقتضى التنزيل المذكور .

فإن قيل : المدلول المطابقي المذكور معارض بقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا ... ﴾ الظاهر في تقييد الصلاة بالطهارة المائية بالخصوص ، فدلّ على دخول هذه الخصوصية ولو في المرتبة ... فلو صلى بالترابية وجب عليه المائية ، والحال أن مقتضى الرواية عدم وجوب الإعادة أو القضاء ، وفي هذا الفرض يتقدم دلالة الآية على دلالة الرواية ، لا لكونها بالإطلاق ، ودلالة الآية بالوضع ، ومع الدلالة الوضعية لا تنعقد الدلالة الإطلاقيّة ، لأن المحقق العراقي يرى أن الإطلاق ينعقد إذا عدم البيان المتصل ، وهنا كذلك ، بل لأن حجّية هذا الإطلاق في الرواية تنعدم بمجيء الآية ، لكونها بياناً منفصلاً للرواية . ومع سقوط إطلاق الرواية عن الحجّية بالآية المباركة لم يبق دليل على الإجزاء .

قلنا : كلّ هذا صحيح على المبنى عند المحقق العراقي ، لكنّ هنا نكتة

لأجلها يقول بالإجزاء ، وهي :

إن الآية المباركة وإن دلت على خصوصية ودخول للطهارة المائية في الصلاة ، لكن مع عدم امكان استيفاء مصلحتها - بعد الإتيان بالصلاة مع الطهارة الترابية حسب الأمر الشرعي - لا يبقى الأمر بالإعادة والقضاء .
وتلخص : إن غاية ما تستوجهه المعارضة بين الآية والرواية وتقدم الآية هو : عدم استيفاء الطهارة الترابية لتتمام المصلحة ، لكن المدلول الإلزامي للرواية هو الاجزاء ، من جهة أن الطهارة الترابية قد فوّتت المصلحة ، ولا يمكن بعد الإتيان بها استيفاء تمام المصلحة ...

إشكالات الاستاذ

وقد أورد عليه الاستاذ دام بقاءه بوجوه :

الأول : إنه وإن كان دلالة الآية المباركة على دخول الطهارة المائية بالوضع كما قال ، لكن دلالتها في مورد الإضطرار والصلاة مع الترابية هي بالإطلاق وليس بالوضع ، لأنها تدل على وجوب الطهارة المائية واعتبارها ، سواء اضطرر المكلف في بعض الوقت إلى الطهارة الترابية أو لا ... والرواية الشريفة تدل على إجزاء الطهارة الترابية بالإطلاق كذلك ، لكن إطلاق الدليل الحاكم - وهو الرواية - مقدّم على إطلاق الدليل المحكوم وهو الآية الكريمة ، فلا تصل النوبة إلى المعارضة .

والثاني : إن تمسكه بالدلالة الإلزامية للرواية على الاجزاء ، بعد سقوط دلالتها المطابقيّة بالمعارضة مع الآية على الفرض ، موقوف على تمامية القول ببقاء المدلول الإلزامي للدليل بعد سقوط مدلوله المطابقي ، وأما على مبنى تبعية الدلالة الإلزامية للدلالة المطابقية فلا يتم .

والثالث : - وهو العمدة في المقام - إن الدليل على عدم الاجزاء ليس

الآية المباركة - أو ليس الآية بوحدها - بل صحيحة زرارة : «إذا لم يجد المسافر الماء فيطلب ما دام في الوقت فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتمم وليصل»^(١) ومدلولها : إنه ما دام الوقت باقياً فلا تصل النوبة إلى التيمم ، وهذه الصحيحة توضح معنى الآية : أي : وإن لم تجدوا ماءً في تمام الوقت فتمموا ... وليس معناها : وإن لم تجدوا ماءً في زمانٍ وإن كان الوقت باقياً ... فلا إطلاق للآية ... فسقط استدلال المحقق الخراساني ومن تبعه كالسيد الحكيم في (شرح العروة)^(٢) .

وبذلك يظهر معنى الرواية أيضاً ، فإن التراب نزل بمنزلة الماء وجعل مصداقاً للطهارة ، في حال عدم التمكن من الماء في تمام الوقت ... فلا معنى للحكومة ...

وتلخص : إن الحق عدم الإجزاء لمن عجز عن الماء في قسم من الوقت ... فإنه لو صلى بالتيمم وجب عليه الإعادة ... بل إن وظيفته الصبر حتى آخر الوقت ، والصلاة مع الطهارة المائية ... وفقاً للقائلين بعدم جواز البدار . هذا ، وقد بحث الاستاذ في الدورة السابقة عن دلالة الأدلة العامة مثل «كل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله»^(٣) ومثل «حديث الرفع»^(٤) ومثل «قاعدة الميسور»^(٥) ... وثم ذكر في الدورة اللاحقة أن لا مجال لطرح تلك الأدلة مع وجود صحيحة زرارة ، وكان حاصلها عدم جواز البدار ... هذا بالنسبة

(١) وسائل الشيعة ٣/٣٦٦ الباب ١٤ رقم ٣ .

(٢) مستمك العروة الوثقى ٤/٤٤٢ .

(٣) وسائل الشيعة ١٦/٢٦٤ بلفظ : التقيّة في كلّ شيء ...

(٤) كتاب التوحيد : ٣٥٣ رقم ٢٤ .

(٥) غوالي اللآلي ٤/٥٨٨ برقم ٢٠٦ .

إلى التيمّم .

وأما بالنسبة إلى غير التيمّم من الأفعال الإضرارية ، فلا بدّ من النظر الدقيق في أدلّتها الخاصّة ، فإنّ فقد الدليل الخاص على الحكم فيها وصلت النوبة إلى الأدلّة العامة . والله العالم .

الأصل العملي

قد تقدّم أنّ الإطلاق الذي تمسك به في (الكفاية) ، وكذا المعارضة التي ادّعاها المحقق العراقي ، ممنوعان . بل المرجع هو النصّ الخاص .

ومع التنزّل عن كلّ ذلك ووصول الأمر إلى الأصل العملي ، فهل المقام مجرى البراءة أو الإشتغال ؟ وهل عندنا هنا أصل مقدّم عليهما ؟

قال بعض المحققين : مقتضى استصحاب وجوب الصلوة مع الطهارة المائية ، إعادة الصلوة ، فلا تصل النوبة إلى البراءة .

وذهب صاحب (الكفاية)^(١) ومن تبعه كالإصفهاني والميرزا^(٢) إلى البراءة . لكون المورد من صغريات الشك في التكليف ، وقال العراقي بالإشتغال^(٣) ، لكونه من دوران الأمر بين التعيين والتخيير .

فالكلام في مرحلتين :

١- الإستصحاب

المرحلة الأولى : في تقريب الإستصحاب ، لمن صلّى مع التيمّم ثم تمكّن في بعض الوقت من الماء ، كما قال المحقق الإيرواني في (تعليقته)

(١) كفاية الأصول : ٨٥ .

(٢) نهاية الدراية ٣٩٢/١ ، أجود التقريرات ٢٨٥/١ .

(٣) نهاية الأفكار ٢٣٠/١ .

على الكفاية^(١)، إن الخطاب بالصلاة مع الطهارة المائية متوجّه إلى المكلف بمجرد دخول الوقت، وهو موجود إلى آخره، فهو وجوب واحد مستمر، غير أنه يكون لمن عجز عن الماء في أول الوقت معلّقاً على وجدانه والتمكّن منه، ويكون الوجوب في حقّه فعلياً والواجب استقبالياً، هذا من جهة الطهارة المائية. ومن جهة الطهارة الترابية، فإنّ دليله كالرواية: «التيّم أحد الطهورين» يجعل الطهارة الترابية للعاجز عن الماء، فالنتيجة هي التخيير، ومع فرض عدم الإطلاق الدالّ على وفاء الصلاة مع الطهارة الترابية بتمام المصلحة، يشك في سقوط الواجب المعلّق بإتيان الصلاة معها، وإذا عاد الشك إلى سقوط الواجب، جرى استصحاب بقاء وجوب الصلاة مع الطهارة المائية، وهو استصحاب تنجيزي... ومعه لا مجال لغيره من الاصول.

إشكال الاستاذ

وأورد عليه شيخنا دام بقاء:

أولاً: إنه من جهة يصرّح بالوجوب التخييري لمن كان فاقداً للماء في بعض الوقت وواجداً له في البعض الآخر، بين الطهارة المائية والطهارة الترابية، ومن جهة أخرى يقول باحتمال التعيين المقوم للإستصحاب، وكيف يمكن الجمع بين هذين الحكمين؟

وثانياً: إن وجوب الصلاة مع الطهارة المائية على من أتى بها مع الطهارة الترابية، إن كان مطلقاً، - بمعنى وجود هذا الوجوب سواء أتى بها مع الترابية أو لا؟ - فهو لا يجامع التخيير كما تقدم، وإن كان مقيداً بعدم الإتيان بها مع الترابية، كان موضوع وجوبها مع المائية مقيداً بمن لم يصلّ مع التيمّم،

(١) نهاية النهاية ١٣٦/١.

وحيثئذٍ ، فالمكئف الذي صلاها مع التيمم ثم تمكن من الماء خارج عن هذا الموضوع ، والشرط في الإستصحاب وحدة الموضوع .

وتلخص : إن الصحيح عدم جريان الإستصحاب ، لعدم اليقين بوجود الصلاة مع الطهارة المائية بالنسبة للمكئف في أول الوقت بالتيمم ، ومع عدم اليقين السابق بالتكليف لا يجري الإستصحاب .

أقول :

هذا كلامه في الدورة الألاحقة ، أما في السابقة فقد صحح جريان الإستصحاب التعليقي - لا التنجيزي - ثم عدل عنه كما سيأتي .

٢- البراءة أو الإشتغال

وبناءً على سقوط الإستصحاب تصل النوبة إلى البراءة أو الإشتغال ، قال المحقق العراقي في بيان الإشتغال ما هذا توضيحه :

إن المفروض قيام مرتبة من الغرض بالصلاة مع الطهارة المائية ، فإن كانت الصلاة المأني بها بالترابية مفوتة للغرض ولا يبقى مجال لتحصيله ، فلا أمر بالإعادة ، أما مع الشك في نفويتها ذلك ، واحتمال القدرة على تحصيل الغرض ، فإن العقل حاكم بالإحتياط ... نظير ما إذا أمر بدفن الميت ، وشك في قابلية الأرض للحفر ، فإن مقتضى القاعدة هو الإحتياط .

وبهذا البيان يندفع ما أورد عليه من أنه متى كان الشك في التكليف - من جهة فقد الدليل أو إجماله أو الشك في القدرة - جرى أصل البراءة ، وما نحن فيه مورد للشك في القدرة . وجه الإندفاع هو : إن هذا المحقق قد فرض المسألة في صورة العلم بالغرض والشك في القدرة على الإمتثال ، لا الشك في التكليف .

قال المحقق العراقي : ولو شك في أن الصلاة هذه مع الطهارة الترابية كانت وافية بتمام مصلحتها مع المائية ، فالحكم هو الإحتياط ، من جهة المبنى في صورة دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، وما نحن فيه حيثئذ من صغريات تلك الصورة ، لدوران أمر المصلحة بين قيامها بالجامع بين التيمم والوضوء ، فهو مخير ، وقيامها بخصوص الصلاة مع الوضوء ، فعليه ذلك على وجه التعيين ... والمختار في مثله هو الإشتغال .

قال الاستاذ

أما من الناحية الكبرى ، فالمختار وفقاً لجماعة هو البراءة لا الإشتغال .
وأما من الناحية الصغرى ، فإن ما نحن فيه ليس من صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخيير - ولذا قال في (الكفاية) هنا بالبراءة مع ذهابه في الكبرى إلى الإشتغال - وذلك : لما تقدم في كلام المحقق الخراساني من أن الأمر هنا دائر بين الصلاة مع التيمم في أول الوقت ثم الإتيان بها مرة أخرى مع الوضوء في آخره ، وبين الإنتظار والصلاة مع الوضوء في آخره ... إذن ، عندنا يقينٌ بوجوب الصلاة مع التيمم في أول الوقت ، والشك في أنه هل يجب عليه بالإضافة إلى ذلك - الإتيان بالصلاة في آخر الوقت بالطهارة المائية أو لا ؟ فإن وجب ضم ذلك ، كانت الصلاتان معاً عدلاً للصلاة مع الطهارة المائية المأتي بها منفردة في آخر الوقت ... فيرجع الشك حيثئذ إلى وجوب هذه الإضافة بعد الصلاة مع التيمم ، وهذا من الشك في أصل التكليف ، وهو مجرى البراءة .

فظهر : أن الصحيح هو أن المقام - وفقاً لصاحب (الكفاية) وأتباعه - من موارد الشك في التكليف ... والأصل الجاري فيه هو البراءة . وليس من موارد

دوران الأمر بين التعيين والتخيير ليجري الإشتغال كما عليه العراقي أو البراءة كما عليه في (المحاضرات) .

وأما ما ذكره المحقق العراقي من إرجاع المقام إلى صورة الشك في القدرة ، وحكم العقل فيها بلزوم الإحتياط ، نظير مسألة دفن الميت والشك في القدرة على حفر الأرض ، ففيه :

إن حكم العقل بلزوم الإحتياط تحصيلاً للغرض ، إنما هو حيث يُعلم بالغرض ، بحيث لو فات لكان المكلف مقصراً ، كما في مسألة دفن الميت ، ولكن كل مورد علم فيه بعدم ارتباط فوت الغرض بالعبد ، بل علم باستناد فوته إلى المولى ، فلا حكم للعقل بلزوم الإحتياط فيه ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، لأن المفروض تجويز المولى البدار إلى الصلاة مع الطهارة الترابية ، حتى مع وجود المصلحة الزائدة في الطهارة المائتة المحتمل فونها بالإتيان بالصلاة مع التيمم ، ولما كان هذا الفوت مستنداً إلى تجويز المولى ، فلا حكم للعقل بلزوم الإحتياط .

وتلخص : إنه لا مانع من جريان البراءة ، فالمورد ليس من موارد حكم العقل بالإحتياط ، كما ليس من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، بقطع النظر عن المبنى في الكبرى .

وهل البراءة محكومة بالإستصحاب التعليقي؟

وتبقى نظرية السيد الحكيم ، فإنه قال بجريان الإستصحاب التعليقي في المقام^(١) ، وبحكومته على البراءة ، وتقريب ذلك :

إن هذا المكلف لو لم يأت بالصلاة مع التيمم في أول الوقت ، لوجب

(١) حقائق الأصول ٢٠١/١ .

عليه الإتيان بها مع الوضوء عند التمكن من الماء ، وهذه قضية تعليلية ، وحيث أتى بالصلاة مع التيمم ، وشككنا في سقوط وجوبها مع الوضوء بها عنه ، جرى استصحاب بقاء الوجوب ، كالمثال المعروف في الإستصحاب التعليلي وهو : العنب إذا غلى يحرم ، حيث الحرمة معلقة على غليان العنب ، فلو زالت العنبيّة وحصل الغليان وشككنا في بقاء الحكم المعلق ، استصحاب وأصبح فعلياً بتحقق الغليان .

قال الاستاذ

وفيه بحث ، أمّا من جهة الكبرى ، فالإستصحاب التعليلي محلّ كلام بين الأعلام .

والمهم جهة الصغرى ، وما نحن فيه ليس من صغريات هذا الإستصحاب ، لأنّ المناط فيه أن يكون التغيّر الحاصل قبل الشرط في حالة من حالات الموضوع المستصحب لا في مقوماته ، وفي المثال المعروف قد تبدّلت حالة الموضوع من العنبيّة إلى الزبيبيّة . أمّا في المقام ، فوجوب الصلاة مع الظهارة المائيّة له شرطان ، أحدهما : التمكن من الماء في الوقت ، والآخر : عدم الإتيان بالصلاة مع التيمم ، ففي ناحية الموضوع المستصحب - وهو وجوب الصلاة كذلك - يعتبر هذان الشرطان ، وعليه ، فلو صلّى مع التيمم - كما هو المفروض - فقد انتفى أحد الشرطين ، فلم يحرز بقاء الموضوع ... وتلخّص : إن أصل الموضوع ووجوده غير محرز ، بخلاف المثال ، فهناك الموضوع موجود وقد زال وصف العنبيّة عنه ، فهو حينئذٍ مجرى الإستصحاب التعليلي على المبني ، وموردنا ليس من موارد ، لعدم تماميّة أركانه .

خلاصة البحث

إن الصلاة مع التيمم بدل عن الصلوة مع الطهارة المائية ، - وليسا في العرض كالصلوة قصرأ أو تماماً - وإذا كانت بدلاً ، فالمعتبر فقدان الماء في تمام الوقت ، لا الإضطراب في بعضه ، وبمجرد التمكن من الماء في بعضه يمتنع وصول النوبة إلى البدل ، شرعاً وعقلاً ... والمشهور بين الفقهاء هو عدم جواز البدل ، وعدم الإجزاء .

وجمع بعضهم بين النصوص المختلفة بحمل الإعادة على الإستحباب ، غير تام ، إذ ليس الجمع بين «يعيد» و «لا يعيد» جمعاً عرفياً ، ومع استقرار المعارضة ، فالمرجح أخبار عدم الإجزاء ، لأنها مخالفة للعامة ، لكون معظمهم على الإجزاء .

هذا تمام الكلام على الإعادة .

وأما حكم القضاء بالنسبة إلى من أتى بالعمل الإضطرابي ، كالصلوة مع التيمم ، ثم تمكن من العمل الإختياري بعد انقضاء الوقت ، فمقتضى الأدلة العامة اللفظية - كآية المباركة : «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً...» والزواية : «التيمم أحد الطهورين» - هو الإجزاء .

فإن وصلت النوبة إلى الأصل العملي ، فهل هو البراءة أو الإشتغال ؟

تفصيل للمحقق الإصفهاني

قال المحقق الإصفهاني بالتفصيل ، بأن وجوب القضاء إن كان بأمر جديد - لكون موضوع الدليل هو «الفوت» - فالأصل هو البراءة ، لأن المفروض عدم القدرة على الطهارة المائية في الوقت كله ، فلا يصدق عنوان «فوت الفريضة» . وكذا بناءً على القول بأن المراد من «الفوت» هو «فوت ملاك

الفريضة» فإن فوته مشكوك فيه ، وحيثُذ يكون التمسك بـ «من فاتته الفريضة فليقضها كما فاتته» تمسكاً بالدليل في الشبهة الموضوعية .

وإن كان وجوب القضاء بالأمر الأول ، فالأصل هو الإشتغال ، لجريان الإستصحاب هنا - بخلاف ما لو كان بأمر جديد ، فإنه لا يجري استصحاب عدم الإتيان بالواجب في الوقت ، لأنه بالنسبة إلى عنوان «الفوت» أصل مثبت ، لكونه عنواناً وجودياً - لأنَّ الأمر الأول لم يمثل ، ولو شك في إمتثال الواجب بالإتيان بالصلاة مع التيمم ، استصحاب عدم تحقق الإمتثال .
لكنَّ القول بأن القضاء هو بالأمر الأول خلاف التحقيق .

نقد الاستاذ

وأشكل الاستاذ : بأن هذا الإستصحاب كيف يجري مع اليقين بعدم الإتيان بالصلاة مع الطهارة المائية في الوقت ؟ ، وأين الشك كي يتمسك بالإستصحاب ؟ بل إن صورة المسألة مع عدم الشك في عدم الإتيان هي : الشك في وفاء هذا العمل الإضطراري بتمام مصلحة العمل الإختياري ، لكن لا يجري أصالة عدم الوفاء به ، لأنه أصل مثبت ، لأن وجوب القضاء لازم عقلي له .

والحاصل : إن الحكم في القضاء لا يكون أشد من الحكم في الإعادة ، وقد قال المحقق الإصفهاني هناك بالبراءة ، لدوران الأمر بين الأقل والأكثر ، وإذا كان القضاء بالأمر الأول فلا يعقل الإشتغال ، لأن المفروض عدم اشتغال ذمته بالصلاة مع الوضوء بل مع التيمم ، وقد أتى بالواجب . نعم لو فرض كونه مكلفاً بالصلاة مع الوضوء ، ولم يأت بها مع التيمم حتى خرج الوقت ، ثم شك في إتيانه بالواجب ، كان القضاء بالأمر الأول ، وجرى الإستصحاب ، لكنَّ

هذا خارج عن البحث .

وعلى الجملة ، فقوله بجريان أصالة عدم الإتيان بالعمل الإختياري غير

تام .

وأما أن موضوع القضاء هو «الفوت» ففيه : إن موضوع القضاء هو «عدم

الإتيان» وليس «الفوت» وإن اشتهر بين المتأخرين من الأعيان ، والتفصيل في

الفقه .

فالأصل الجاري في المقام هو البراءة ، لو وصل الأمر إلى الأصل

العملي .

هذا تمام الكلام في المسألة الثانية .



تتمتع بغيره

المسألة الثالثة

في أجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي وعدمه

إذا وقع الإمتثال لأمر ظاهري ثم انكشف الخلاف ، فهل العمل المأتي به مجزٍ عن الواقع أو لا ؟

في هذا المقام أقوال عديدة :

١ - الإجزاء مطلقاً .

٢ - عدم الإجزاء مطلقاً .

٣ - التفاصيل ، والمهم منها تفصيل (الكفاية) بين الاصول فالإجزاء والأمارات فعدم الإجزاء .

واعلم أنه :

تارة : الشبهة موضوعية ، سواء كان موضوع الحكم شيئاً خارجياً ، كالصعيد بالنسبة إلى التيمم ، أو حكماً شرعياً كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة .
واخرى : الشبهة حكمية .

وأيضاً : تارة : يكون الحكم الظاهري بأصل - محرز أو غير محرز -
واخرى : بأمرة ، وثالثة : بالقطع .

وأيضاً : تارة : يكون كشف الخلاف بالقطع ، واخرى : بالأصل ، وثالثة :

بالأمرة .

ولابد من البحث في جميع هذه الشقوق بمقتضى الأدلة الأولية ، ثم بمقتضى الأدلة الثانوية ، لنعرف حد دلالة الدليل الظاهري ، وأنه إذا قام - مثلاً - على الظهارة ، فهل يترتب عليه الأثر في ظرف الشك أو الجهل بالحكم الواقعي فقط ، بحيث يكون مجزياً إن لم ينكشف وقوع العمل على خلاف الواقع ، فلو انكشف ذلك وجب إعادته ، فهو محدود بهذا الحد ، أو أنه ليس بمحدود به ، بمعنى أنه يكون مجزياً ولا تجب إعادته ، نعم ، يجب العمل طبق الواقع المنكشف من حين انكشافه في الصلوات الآتية مثلاً ؟

رأي المحقق الخراساني

وعمدة الكلام هو مورد قيام الأصل أو القاعدة ، وقيام الأمانة ، على الموضوع أو الحكم ، ثم انكشاف الخلاف ، ولذا جعل صاحب (الكفاية) البحث أولاً : في قيام الأصل ، ثم في قيام الأمانة ، فقال ما حاصله : لو قام الأصل على موضوع التكليف ليفيد تحقق ما هو شرط التكليف أو جزء التكليف ، كقاعدة الطهارة أو قاعدة الحل أو استصحابها في وجه قوي^(١) ، كان مجزياً عن الواقع ، فلو صلى في ثوب مشكوك الطهارة استناداً إلى القاعده ، أو مشكوك في كونه حلالاً استناداً إلى أصالة الحل ، أو استصحابها - في وجه قوي - ثم انكشف نجاسة الثوب أو عدم حلّيته ، فالصلاة صحيحة مجزية عن الواقع ، لكن لا يصلّي فيه فيما بعد .

واستدل على الإجزاء هنا بحكومة الدليل القائم على الأصل والقاعدة على دليل الإشرط ، يعني : إن قوله عليه السلام : «كل شيء نظيف حتى تعلم

(١) قوله «في وجه قوي» إشارة إلى وجود الخلاف في الإستصحاب بأنه أصل أو أمانة ، وعلى الأول هل يفيد حكماً بعنوان جعل المعائل أو لا يفيد إلا المنجزية . فعلى أنه أصل وجعل للحكم المعائل يدخل في البحث .

أنه قدر^(١) و «كل شيء لك حلال»^(٢) وعموم قوله «لا تنقض اليقين بالشك»^(٣) بناءً على جريانه هنا ، يكون حاكماً على دليل اشتراط الطهارة أو الحليّة في لباس المصلّي ، أي يكون موسعاً لدائرة الشرط ، فيكون الثوب واجداً للطهارة أو الحليّة ، لأن المقصود منهما هو الأعم من الطهارة والحليّة الواقعية والظاهرية . (قال) : فانكشف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه .

فيكون حال ما نحن فيه حال «التيّم أحد الطهورين» بالنسبة إلى «لا صلاة إلا بطهور» ، حيث أنّ الرواية تقول بأن «الطهور» أعم من الماء والتراب ، ولذا تكون الصلّة مع التيمم مجزيةً تماماً كالصلّة مع الوضوء ، ولو انكشف الخلاف حكم بصحة الصلّة .

وهذا مسلك الخراساني ومن تبعه كالعراقي والبروجردي في معنى «التيّم أحد الطهورين» ، فهم يقولون بأنّ تبدّل حال المكلف من «فقدان الماء» إلى «وجدان الماء» لا يوجب إعادة الصلّة ، كما لا يوجب إعادتها لو تبدّل حاله من «المسافر» إلى «الحاضر» .

هذا كلامه في الاصول الجارية في الموضوعات ، سواء كانت الموضوعات أشياء تكوينية ، كالصعيد ونحوه ، أو أحكام شرعية ، كالطهارة ونحوها .

أمّا في الأمارات ، فقد قال بالتفصيل بين القول بالطريقة والقول بالسببية .

(١) وسائل الشيعة ٤/٦٧/٣ ، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ، رقم ٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ٨٩/١٧ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، رقم ٤ .

(٣) وسائل الشيعة ١/٢٤٥ ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، رقم ١ .

أما على الطريقة^(١) فقال بعدم الإجزاء . (قال) : فإن دليل حجيتِه حيث كان بلسان أنه واجد إما هو شرطه الواقعي ، فبارتفاع الجهل ينكشف أنه لم يكن كذلك ، بل كان لشرطه فاقداً . يعني : إن دليل اعتبار خبر الواحد - مثلاً - لا يفيد الجعل ، وكذا البيئَة ، فلو قامت البيئَة - مثلاً - على طهارة الثوب أو جاء خبر ثقة ، كان مقتضى قوله عليه السلام «لا عذر لأحدٍ من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا»^(٢) أو أدلة اعتبار البيئَة : أن هذا طريق كاشف عن الطهارة ، ولا دلالة فيه على جعل من قبل الشارع للطهارة - بخلاف قاعدة الطهارة مثلاً ، فهناك جعل شرعي للطهارة - فبارتفاع الجهل وانكشاف الواقع يظهر أنه لم يكن الثوب طاهراً بل كان فاقداً للطهارة ، فلا إجزاء^(٣) .

وأما على السببية ، فقد ذكر أربع صور - كصور الأمر الإضطراري - لأنه بناءً على هذا القول تحصل المصلحة في المتعلق - بخلاف الطريقة حيث لا مصلحة فيه - وحينئذ فتارة : تكون المصلحة المتحققة بقيام الأمانة وافيةً بتمام مصلحة الواقع ، واخرى : لا تكون وافية . وعلى الثاني : تارة يكون المقدار الباقي من المصلحة ممكن الاستيفاء ، واخرى : لا يمكن استيفاؤه ، وعلى الأول : تارة المصلحة لزومية ، واخرى نديبة . (فقال) رحمه الله : فيجزي لو كان الفاقد معه في هذا الحال كالواجد في كونه وافيةً بتمام الغرض ، ولا يجزي لو لم يكن كذلك ، ويجب الإتيان بالواجد لاستيفاء الباقي إن وجب والألاستحباب ، هذا مع امكان استيفائه وألاً فلا مجال لإتيانه .

وأما لو شك - ولم يحرز أن حجية الأمانة على وجه الطريقة أو

(١) وهذا هو مختاره هنا وفي مواضع أخر ، وإن اشتهر عنه القول بالمنجزية والمعدرية .

(٢) وسائل الشيعة ١٥٠/٢٧ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي . رقم ٤٠ .

(٣) قال الاستاذ : وبناءً على المنجزية أيضاً لإجزاء ، لأن المجمعول هو المنجزية والمعدرية فقط .

السببية ، فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء (قال) : فأصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضية للإعادة في الوقت .

فإن قيل : هذا الأصل معارض باستصحاب عدم كون التكليف بالواقع - وهو النجاسة - فعلياً عند قيام الأمانة على الطهارة ، وحينئذ يحكم بالإجزاء . (قال) : هذا لا يجري ، ولا يثبت كون ما أتى به مسقطاً إلا على القول بالأصل المثبت ، وقد علم اشتغال ذمته بما يشك في فراغها عنه بذلك المأتي . هذا بالنسبة إلى الإعادة في الوقت .

وأما القضاء ، فلا يجب ، بناءً على أنه فرض جديد ... وإلا فهو واجب ... هذا ما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمه الله في هذه المسألة .

اندفاع إشكال الإيرواني

وبما ذكرنا في توضيح التفصيل المذكور عن صاحب (الكفاية) ، يتضح اندفاع إيراد المحقق الإيرواني في (التعليقة)^(١) بعدم الوجه في التفصيل بين مقتضى الأصول ومقتضى القول بالسببية في الأمارات ، وأنه كان على (الكفاية) أن يذكر الصور الأربع في الأصول كما ذكرها بناءً على السببية ، وذلك : لما تقدم من أن الأصل إذا جرى فلا يوجد مصلحة في المتعلق ، بخلاف الأمانة - بناءً على السببية - فهي تأتي بالمصلحة فيه ، إذ الأصل لا مصلحة فيه إلا في جعله ، وتلك المصلحة هي التسهيل على المكلفين كما في قاعدة الطهارة ، أو التضييق كما في أصالة الإحتياط ، فإن ملاك هو التحفظ على الواقع بالإتيان بالمحتملات ، ولا توجد مصلحة في نفس المحتملات ، وكذلك البراءة ، فإنها توسعة وتسهيل على المكلفين .

والحاصل : إن الاصول إذا قامت لا تصير المتعلق ذا مصلحة وملاك ، بخلاف الأمانة - بناءً على السببية - فإنها إذا قامت ، كان المتعلق ذامصلحة ، وحتى بناءً على المصلحة السلوكية التي صوّرها الشيخ الأعظم ، لا يكون المؤدى ذامصلحة ، فكيف بمسلك الأشاعرة ؟
فما ذكره - رحمه الله - لا يتوجّه على تفصيل (الكفاية) .

إشكالات الميرزا والكلام حولها

ونقل الاستاذ دام بقاءه عن الميرزا^(١) خمسة إشكالات على (الكفاية) ، فيما ذهب إليه من الاجزاء ، فأجاب عن ثلاثة منها ، وأثبت اثنين ، وناقش المحقق الإصفهاني فيما ذكره جواباً عنهما :

الإشكال الأول

إن صاحب (الكفاية) لا يرى حكومة أدلة الاصول على أدلة الأحكام الأولية ، فهو لا يرى تقدّم أدلة «لا ضرر» مثلاً على أدلة الأحكام والعناوين الأولية ، كما لا يرى حكومة الأمارات على الاصول العملية ، والسّر في قوله بعدم الحكومة في تلك الموارد هو : أنه يرى ضرورة شارحية الدليل الحاكم بالنسبة إلى المحكوم ، ولاشارحية لأدلة لا ضرر ولا لأدلة الأمارات ... وإذا كان هذا هو المنط ، فإنه لا شارحية لدليل قاعدة الطهارة بالنسبة إلى الأدلة التي اعتبرت الطهارة والحلية في لباس المصلّي ، وحيثنذ ، كيف تتم الحكومة التي استند إليها هنا ؟

أجاب الاستاذ

بأنه كان ينبغي الدقّة في سائر كلمات المحقق الخراساني في (الكفاية) و

(حاشية الرسائل)، فهو وإن خالف الشيخ الأعظم في حقيقة الحكومة، إلا أنه في تعليقه على كلام الشيخ في باب التعادل والتراجيح، حيث ذكر الشيخ كون الحكومة بنحو الشرح والتفسير، مثل «أي» و «أعني» ونحو ذلك، قال رحمه الله: الحكومة تتحقق بكون الدليل الحاكم معممًا لموضوع الدليل المحكوم أو مضيئًا لدائرته، وقد صرح هناك بتقدم أدلة الإمارات بالحكومة على أدلة الاصول من جهة رفعها لموضوعها وهو الشك والجهل، لأن الجهل مأخوذ في موضوع أدلة الاصول وأدلة الإمارات تفيد الإحراز، ولا يلزم في الحكومة انعدام موضوع المحكوم من جميع الجهات.

وأيضاً: فقد قال في مبحث الإستصحاب بحكومة الإمارات عليه، وصرح بأن الإمارات حاکمة على جميع الاصول^(١).

وبالنسبة إلى حكومة «لا ضرر»، فإنه - في بحث التعادل والتراجيح من (الكفاية) في كلام له ناظر إلى كلام الشيخ في معنى الحكومة - يصرح بحكومة لا ضرر على أدلة الأحكام. وكذلك في آخر مبحث البراءة من (الحاشية) حيث يورد كلام الفاضل التونسي، فهناك أيضاً يصرح بأن «لا ضرر» وزان ﴿فَلَا رَفَتْ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾^(٢)، فالإشكال المذكور من الميرزا في غير محله.

الإشكال الثاني

إن الحكومة إنما تتحقق لو جعلت الطهارة والحليّة من قبل، ثم جاء الدليل على كونهما أعمّ من الواقعيّة والظاهرية، ولكن قاعدتي الطهارة والحلّ

(١) الحاشية على الرسائل: ٢٣٦، ٢٥٧.

(٢) سورة البقرة: ١٩٧.

لا يفيدان الأعمية بل فيهما جعلٌ للطهارة والحلّ ، وإذا كان لسانهما ذلك فلا حكومة .

أجاب الاستاذ

بأنّ هذا أيضاً ناشئ من عدم التأمل في كلماته في (الكفاية) وفي (الحاشية)! ومعنى كلامه في (الكفاية) في هذا المقام هو: إن الدليل الأولي لفظه: «لا صلاة إلا بطهور» ، ومفاد قاعدة الطهارة: إن مشكوك الطهارة طاهر . ويقول رحمه الله في (الحاشية) في مباحث الاستصحاب والتعادل والتراجيح - خلافاً للشيخ - بأن مناط الحكومة ليس الشرح والتفسير للدليل المحكوم، بل جعل الفرد لموضوع ذلك الدليل ، فإذا أفاد الدليل الأولي شرطية الطهارة للصلاة؛ فالقاعدة مفادها أن الشيء المشكوك في طهارته طاهر، فتصح الصلاة فيه ، فكان وزانهما وزان «أكرم العلماء» و «ولد العالم عالم» ... فصاحب (الكفاية) يرى أن لسان دليل القاعدة لسان التعميم .

الإشكال الثالث

إن ما ذكره وجهاً للإجزاء في مورد الاصول يجري في مورد الأمارات بالأولوية ، لأن في مورد الاصول ليس إلا التعبد بالعمل ، أما في الأمارات ، فالشارع يجعل الإحراز والطريقة إلى الواقع ، فيكون المصلي مع الشوب المشكوك في طهارته - القائم على طهارته الأمانة - قد صلى مع الطهارة المحرزة ، ومقتضى ذلك هو الإجزاء ، فلا وجه للتفصيل بين الاصول والأمارات .

أجاب الاستاذ

بأنّ مفاد دليل القاعدة جعل الشرط وهو الطهارة والحلية ، وإذا جعل

بالأصل الشرطُ كان الإجزاء على القاعدة ، لأن العمل أصبح واجداً للشرط ببركة «كل شيء لك طاهر» أو «حلال» ، بخلاف الأمانة ، فلو قامت البيّنة على الطهارة ، لم يكن مفادها جعل الطهارة في الثوب ، فالأصل يفيد الطهارة والأمانة تفيد إحراز الطهارة لا نفس الطهارة ... والإحراز ينعدم بكشف الخلف كما هو واضح ، فالأصل يثبت الشرط والأمانة لا تثبته ... وهذا هو الفرق ، والتفصيل سالمٌ عن هذا الإيراد .

هذا تمام الكلام في الإشكالات الثلاثة .

الإشكال الرابع

إن موضوع الأصل قد أخذ فيه الشك في الواقع ، فقاعدة الطهارة جاعلةً للطهارة للشيء ، لكنّ موضوع هذه القاعدة هو الشك في الطهارة الواقعية ، وكذا الحال في أصالة الحلّ ، ومن الواضح أنّ كلّ حكم مجعول فهو في مرتبة متأخرة عن موضوعه ، فنكون الطهارة والحليّة متأخرتين رتبةً عن الشكّ في الحليّة والطهارة الواقعيّتين ، ثم إن هذا الشك متأخر عن نفس الطهارة والحليّة الواقعيّتين .

وعلى هذا ، فالمجعول في الاصول - وهو التوسعة في الواقع وكون الطهارة أعم من الواقعية والظاهرية - متأخر عن الواقع بمرتبتين ، ومع هذا التأخر ، كيف تتحقق التوسعة والحكومة ؟

وبعبارة أخرى : إن من الشروط التي اعتبرها الشارع في لباس المصلّي هو الطهارة ، فإذا تحقّق هذا الشرط تمّ الإجزاء والأفلا ، وتحقّفه بالحكومة - كما ذكر في (الكفاية) - يتوقّف على كون الدليل الحاكم في مرتبة الدليل المحكوم . وحينئذٍ ، يتحقّق الشرط بالتعميم والتوسعة الحاصلة بالحكومة ، كما

هو الحال في مثل «الطواف بالبيت صلاة»، لكن دليل قاعدة الطهارة ليس في عَرَض دليل اعتبار الطهارة، بل هما في الطول كما تقدّم، ومع الطوليّة يستحيل الحكومة، والإجزاء محال .

دفاع المحقق الإصفهاني عن الكفاية

وحاول المحقق الإصفهاني^(١) الدفاع عن رأي (الكفاية) فقال: بأنّ هذا الإشكال إنما يرد لو أريد الواقع واقعاً، لكنّ ذلك ليس بلازم، بل يكفي تعميمه عنواناً، وهذا مفاد قاعدة الطهارة، فإن مفادها جعل الطهارة العنوانية، وحيثنّذ، تترتّب على هذه الطهارة آثار الطهارة الواقعيّة، ومنها صحة الصلّاة، فتصحّ الصلّاة معها كما تصحّ مع الطهارة الواقعيّة .

جواب الاستاذ عن الدفاع

وأورد عليه الاستاذ: بأنّ عنوان الشيء غير الشيء، فالطهارة العنوانية مغايرة للطهارة، وإذا كان الأثر يترتب على الطهارة العنوانية فإنّما هو إلى زمان وجودها المتفرّع على الشك في الطهارة الواقعية، وبمجرّد زوال الشك فلا يبقى موضوع للطهارة العنوانية، وإذا لا موضوع فلا حكم، لاستحالة بقاء الحكم بعد زوال الموضوع، وحيثنّذ يبقى إطلاق دليل الطهارة الواقعية بوحدته .

وحاصل إشكال الميرزا هو: إن الحكومة وترتّب الأثر على الطهارة الظاهرية - أو العنوانية كما يقول المحقّق الإصفهاني - إنما يكون مادام الشك موجوداً، أمّا مع زواله وانقضاء ظرف الشك وانكشاف الخلاف، فلا دليل على كفاية العمل بالأمر الظاهري .

فما ذكره المحقق الإصفهاني غير دافع للإشكال .

الإشكال الخامس

إنه لو تمت هذه الحكومة - كما يقول صاحب (الكفاية) - لترتب الأثر في جميع الأبواب والمسائل ، لا في خصوص الصلاة في الثوب المشكوك في طهارته ، فلا بد من إجراء قاعدة الطهارة في المغسول بالماء الطاهر ظاهراً بحكم القاعدة ، والقول بطهارته بعد انكشاف الخلاف ، والحال أنه لا يلتزم بهذا !

وأيضاً: في قاعدة الحل في الموارد المشابهة ، وكذلك في الإستصحاب مثلاً ، فلو شك في بقاء ملكية زيد للكتاب ، واستصحبت الملكية ، ثم اشترى منه وانكشف الخلاف ، فهل يقول صاحب (الكفاية) ببقاء المعاملة ؟ والحاصل : إن كانت الحكومة هذه واقعية ، فهي تجري في كل باب وفي كل مسألة ، والتخصيص لا وجه له ، ولكنه لا يلتزم بذلك ولا غيره من الفقهاء ، وهذا يكشف عن كونها ظاهرياً ، والحكومة الظاهرية تزول بزوال الشك وانكشاف الخلاف .

دفاع المحقق الإصفهاني

وأجاب المحقق الإصفهاني رحمه الله : بأن الإعتبارات على قسمين ، منها : ما يكون فعليته منوطاً بالوصول ، وما لم يصل الإعتبار إلى المكلف أمكن للمعتبر أن يعتبر على خلاف ذاك الإعتبار ، ومن ذلك : البعث مثلاً ، فإنه ، وكذا الزجر ، إنما يكون فعلياً إذا وصل ، وإلا فلا باعثة وزاجرية ، ففعلية ذلك تدور مدار الوصول ، لذا يمكن للمولى أن يأمر بشيء ويجعل - في ظرف شك العبد في الأمر - حكماً على خلافه ، لأنه في ظرف الشك في

الأمر ، لا باعثة لذلك الأمر حتى لو كان واقعياً ، لأنه غير واصل إلى العبد ومشكوك فيه .

ومنها : ما ليس فعليته دائراً مدار الوصول ، كالملكية والنجاسة مثلاً ، ولذا لا يعقل اعتبار ملكية الدار لزيد ، واعتبارها مع الجهل بذلك لعمر و ... وكذا النجاسة ...

(قال) وبهذا يندفع ما أورده الميرزا على (الكفاية) من النقص : بأن لازم حكومة قاعدة الطهارة هو طهارة الملاقى للنجس حتى بعد انكشاف الخلاف ، وذلك : لأنه لما لم تكن فعلية النجاسة متقومة بالوصول ، كان معنى القاعدة هو ترتيب آثار الطهارة كالصلاة في هذا الثوب ، أما أن يقال بطهارة الملاقى للنجس فلا ، لأن الشارع لا يجعل الطهارة في النجس كي يكون ملاقيه طاهراً ، لأن النجاسة ليست من الأحكام المتقومة بالوصول ، بل هي حكم واقعي سواء علم به أو لا .

والحاصل : إن مفاد القاعدة ترتيب آثار الطهارة على الثوب بالقدر غير المخالف لأثر النجاسة الواقعية ، لذا يلزم التفكيك في ترتيب الآثار بين صحة الصلاة في الثوب مثلاً ، وبين حكم الملاقى للنجس .

جواب الاستاذ

وأجاب الاستاذ دام بقاءه : بأن ظاهر قاعدة الطهارة - وكذا قاعدة الحل - هو جعل نفس الطهارة والحلية ، لا جعل الأحكام والآثار ، حتى يفصل بينها كما ذكر . وما نص عليه من امتناع جعل الطهارة مع وجود النجاسة الواقعية معناه رفع اليد عن الدليل وما هو ظاهر فيه في مقام الإثبات ، وهذا غير جائز إلا ببرهان عقلي يقتضي ذلك ، ولا برهان من العقل ، لأن المحقق الإصفهاني

من القائلين بعدم التضاد بين الأحكام ، لكونها جميعاً وجودات اعتبارية ، والتضاد من لوازم الامور الواقعية ، ولقد نصّ في الجمع بين الحكامين الظاهري والواقعي على أن لا تضاد بين الأحكام أنفسها ، بل التضاد يكون إما بين مبادئ الأحكام وعللها ، أو بين المعلولات ، فهو إما في المبدء - أي مرحلة الملاك - وإما في المنتهى - أي مرحلة الإمتثال - ، وفيما نحن فيه لا يوجد التضاد أصلاً ، أمّا في المبدء ، فلأنّ النجاسة الواقعية ملاكها وجود المفسدة في نفس الموضوع ، والطهارة الظاهرية ملاكها المصلحة في الجعل والإعتبار ، فلم تجتمع المصلحة والمفسدة في شيء واحد فلا يلزم التضاد . وأمّا في المنتهى فكذلك ، لأنّه مادام الشك موجوداً فالنجاسة الواقعية غير محرزة ، فلا يترتب عليها وجوب الإجتنب ، وإذا زال الشك فلا موضوع للحكم الظاهري ، ووجب الإجتنب الذي هو أثر النجاسة الواقعية .

إذن لا تضاد ، لا في مرحلة الملاك ، وفي مقام الإمتثال .

وعليه ، فلا مانع من الحكم الظاهري في مقام العمل والإمتثال مادام موضوعه موجوداً .

نعم ، إنما يتم الدفاع على مبنى المحقق الخراساني القائل بوجود التضاد بين الأحكام أنفسها ، ويكون الإشكال عليه بما ذكر إشكالاً مبنائياً .

إشكال المحاضرات

وفي (المحاضرات)^(١) الإشكال عليه حلاً ، بعد النقض بما تقدّم : إنّ قاعدتي الطهارة والحليّة وإن كانتا تفيضان جعل الحكم الظاهري في مورد الشك في الواقع والجهل به ، من دون نظر إليه ، إلا أن ذلك مع المحافظة على

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢/٢٥٥ .

الواقع ، بدون أن يوجب جعله في موردهما انقلاباً وتبديلاً له أصلاً .
 (قال) والسبب في ذلك : ما حققناه في مورده من أنه لا تنافي ولا تضاد
 بين الأحكام في أنفسها ، ضرورة أن المضادة إنما تكون بين الامور التكوينية
 الموجودة في الخارج ...

قال الاستاذ

قد ظهر أن هذا مسلك المحقق الإصفهاني ، وأنه هو الأصل في هذا
 التحقيق ، لكن صاحب (الكفاية) يذهب إلى وجود التضاد بين الأحكام
 فالإشكال عليه بعدمه إشكال مبنائي كما عرفت .

وأما قوله في ذيل كلامه : «فالأحكام الظاهرية في الحقيقة أحكام عذرية
 فحسب ، وليست أحكاماً حقيقتية في قبال الأحكام الظاهرية ...»^(١) .

ففيه - مع احتمال كون الكلمة من المقرر لا منه - أنه منافٍ لما ذهب إليه
 في مسألة الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري ، من وجود الحكم
 المجهول من ناحية الشارع في مورد الحكم الظاهري ، وعلى هذا ، فلا معنى
 لأن يكون الحكم الظاهري مجرد عذرٍ للمكلف .

وتلخص :

ورود الإشكاليين على المحقق الخراساني ، وبذلك يظهر أن الحق عدم
 الإجزاء في موارد الاصول .

هذا تمام الكلام في هذه الجهة .

الكلام عن الأمارات

وأما الأمارات ، فقد بحث عنها في (الكفاية) من حيث إفادتها الإجزاء

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢٥٧/٢ .

وعدم إفادتها له ، تارة بناءً على الطريقة ، واخرى بناءً على السببية ، وثالثة : فيما لو شك في السببية والطريقة .

ولا يخفى : أنهم أخرجوا من البحث ما لو قطع بالحكم ثم انكشف الخلاف ، وكذا لو قطع بالخلاف ، وكذا ما لو قامت البينة على الموضوع كالطهارة مثلاً وانكشف الخلاف بحجة شرعية على النجاسة . وكذا ما لو تخيل الفقيه حكماً ظاهرياً وانكشف عدمه ، كما لو تخيل ظهور لفظٍ في معنى وأفتى على طبقه ثم تبين له عدم الظهور . (قالوا) : والذي يدخل في البحث ما لو كان اللفظ ظاهراً - كالظهور في العموم مثلاً - وأفتى على طبقه وعمل ، ثم ظهر المخصّص له ، أو رأى أن «ابن سنان» في الرواية هو «عبد الله» فأفتى بالإستناد إليها وعمل بها لوثاقته ، ثم تبين أنه «محمد» على القول بضعفه .

قال الامتاذ

لكن الظاهر دخول ما لو عمل بأمانة ثم انكشف الخلاف بالقطع ، وكذا دخول ما قامت الأمانة - كالبينة - على موضوع الطهارة . وكيف كان ، أما بناءً على الطريقة ، فالمشهور بين المحققين عدم الإجزاء . وقيل بالإجزاء .

وجوه القول بالإجزاء على الطريقة

وقد ذكر الامتاذ في الدورة السابقة ثلاثة ، وفي اللاحقة خمسة وجوه ، وقد أجاب عنها كلها :

الوجه الأول : إن الأمانة الاولى حجة ، والأمانة الثانية أيضاً حجة ، والقول بعدم الإجزاء مبناه تقديم الثانية ، وهذا ترجيح لإحدى الحجّتين على الاخرى بلا مرجح .

وفيه : إنه واضح الفساد ، لأنه مع قيام الثانية لا حججة للاولى ، فالأخذ
بالثانية هو الأخذ بالحجة ، وعلى فرض التنزل ، فإن الأمارتين تتعارضان
وتساقطان ، فلا يبقى للإجزاء وجه .

الوجه الثاني : إن العمل على طبق الأمانة السابقة قد وقع ، وذلك الظرف
قد مضى ، ولا يمكن أن يكون للحجة اللاحقة أثر بالنسبة إلى ذلك العمل ، بأن
يكون منجزاً له ، فلا بدّ وأن يكون الأمانة السابقة هي الحججة على العمل ،
ومقتضى القاعدة حينئذٍ هو الإجزاء .

وفيه : إن الحججة الثانية غير منجزة للعمل السابق وغير مؤثرة فيه في
الظرف السابق ، لكن لها أثر في التنجيز بالنسبة إليه بقاءً ، إما إعادة وإما قضاءً ،
لأنه أثر باق ، وهذا الأثر قابل للتنجيز .

الوجه الثالث : إن الحججة الثانية في ظرف العمل السابق لم تكن واصلهً
إلى المكلف كي تكون حجةً ، وقد تقرّر أن الحججة تدور مدار الوصول ، بل
كان الواصل هو الحججة الاولى وقد وقع العمل على طبق الحججة ، ومقتضى
القاعدة إجزاؤه .

وفيه : إنه عندما تقوم الحججة الثانية وتصل إلى المكلف ، تكون طريقاً
إلى الواقع بالنسبة إلى جميع الأعمال ، فإذا تبدّل رأي المجتهد من فتوى إلى
أخرى ، أفادت الثانية أنّ الحكم الإلهي في المسألة كذا ، وأن العمل السابق قد
وقع على خلاف الشريعة المقدسة ، إذن ، تجب إعادته أو قضاؤه ولا إجزاء .

الوجه الرابع : إنّ القضية الواحدة لا تتحمل اجتهادين ، فحكم العمل
يكون على الإجتهد الذي وقع على طبقه ، وهذا هو الإجزاء .

وفيه : قد تكون القضية الواقعة طبق الإجتهد السابق باقيةً إلى زمان

الإجتهااد اللاحق ، كما لو ذبح حيوان بغير الحديد ، فأكل من لحمه ، وكانت بقية اللحم موجودة حين الإجتهااد الثاني بأنه يشترط في الذبح أن يكون بالحديد ، فلا يجوز أكل هذا اللحم ... فإذا كان الموضوع باقياً تحمّل اجتهادين .

وأيضاً: فإن الصلاة - مثلاً - وإن وقعت على طبق الإجتهااد السابق بتسيحة واحدة - مثلاً - لكن أثرها باق ، فهي مورد للإعادة والقضاء بثلاثة تسيحات ، فهي تحمّل الإجتهاادين بلحاظ الأثر .

الوجه الخامس: لزوم العسر والجرح والضرر من القول بعدم الإجزاء . وفيه: هذا اللزوم تام لو كان الموضوع في هذه القواعد هو الحرج والعسر والضرر النوعيين ، ولكنه شخصي .

هذا تمام الكلام في الوجوه المقامة على الإجزاء .

أقول:

والصحيح أنها ثلاثة كما ذكر في الدورة السابقة ، لان الوجهين الثاني والثالث يرجعان إلى وجه واحد . والخامس يرجع إلى الأدلة الثانوية وكلامنا في الأوليّة .

لكن مقتضى الصناعة إقامة البرهان على عدم الإجزاء :

دليل عدم الإجزاء بناءً على الطريقيّة

إن الدليل القائم على التكليف الواقعي أو على موضوعه الواقعي ، ذو جهتين على مسلك العدلية ، فهو من جهة يقتضي الإمتثال والإطاعة ، فإذا قام الدليل على وجوب صلاة الظهر - مثلاً - كان عنّة لامتثال هذا الحكم ، فهذه جهة إثية . ومن جهة: يكون كاشفاً عن الملاك والغرض للمولى من هذا

الحكم ، فهو معلول للملاك ، وهذه جهة لَمِيَّة - ينكرها الأشاعرة - .
وعلى هذا ، فإنَّ أجزاء صلاة الجمعة عن صلاة الظهر إنَّما يتمُّ بتصرّف
الدليل القائم عليها - وهو الأمانة - في إحدى الجهتين ، وآلا ، فإنَّ دليل الواقع
يقضي الإمتثال والعقل يحكم بذلك - تحصيلاً لغرض المولى من الجهة
الأولى ، وخروجاً عن اشتغال الذمّة من الجهة الثانية - حتى يأتي البدل عن
الحكم الواقعي ، كما في قاعدة الفراغ مثلاً ، الدالّة على قبول العمل بدلاً عن
الواقع في مرحلة الإمتثال .

والحاصل : إنه لا بدُّ وأنَّ تتصرّف الأمانة في إحدى الجهتين ، لأنه إذا
تصرّف في مرحلة الإمتثال سقط الإشتغال بالواقع ، لأن موضوع حكم العقل
هنا أعمّ من الإمتثال الظاهري والواقعي ، وكذلك إذا تصرّف في مرحلة
الملاك ، لأن الحكم إنما يؤثر في الإمتثال فيما إذا بقيت العلة له ، ويتصرف
الأمانة لا تبقى العلة فلا يجب امتثال ذلك الحكم .

هذه كبرى القضية .

فهل دليل الحكم الظاهري يتمكن من التصرف في إحدى الجهتين
المذكورتين حتى يتم الإجزاء ، أو لا ؟

مثلاً : لو أفتى المجتهد بكفاية التسيحة الواحدة ، وعمل المقلد بذلك ،
ثم تبدّل رأيه أو قلّد مجتهداً آخر يفتي بوجوب الثلاث ... هذا بالنسبة إلى
المقلد . وكذا المجتهد نفسه ، فلو أفتى طبق عامٍ لم يظفر بمخصّصٍ له ، فكان
حجّةً عنده ، ثم ظفر بالخاص وأفتى على طبقه لكونه الحجّة الفعلية ، فما هو
حكم الأعمال السابقة ؟

أمّا في مرحلة الملاك ، فلا يمكن التصحيح ، لأن الملاك كان علةً للحكم

الأول ، ولا يعقل أن يصير ملاكاً للحكم الثاني الذي قامت عليه الأمانة ، فلا الأمانة نفسها ولا دليل اعتبارها يتكفل بتحقق الواقع بالعمل على طبق الأمانة ، إذ لم تكن الأمانة إلا كاشفةً عن الواقع ، ودليل اعتبارها لا يفيد إلا جعل الطريقة لها ، ولا يوجد في مورد قيام الأمانة أكثر من هذا ، وحال الأمانة ليس بأحسن من حال القطع ، فلو قطع بتحقق الطهارة - مثلاً - لم يثبت الشرط الواقعي في لباس المصلّي ، ولا يفيد القطع ثبوت ملاك الطهارة الواقعية فيه ... وكذا لو قطع بوجوب صلاة الجمعة .

إذن ، لا يمكن للأمانة نفسها ولا دليل اعتبارها التصرف لا في الملاك ، ولا في مرحلة الإمتثال ، لأنّ حال الأمانة ليس بأقوى من حال القطع ، فكما أنه بعد انكشاف الخلاف يسقط القطع عن التأثير ويقال ببقاء الغرض وعدم حصول الإمتثال ، كذلك عند انكشاف مخالفة الأمانة للواقع .

هذا كلّ بناءً على مسلك الطريقة بمعنى الكاشفية عن الواقع ... وإذا لم يمكن ذلك ثبوتاً ، فلا تصل النوبة إلى البحث الإثباتي .

أمّا على مسلك جعل الحكم المماثل ، أي إنه بقيام الأمانة على وجوب الجمعة - مثلاً - يتحقق جعل من الشارع بوجوبها ، ففي المورد جعل من الشارع ، وهذا الجعل ليس بلا ملاك ، فإذا امتثل العبد هذا الحكم سقط التكليف ، لأنه حكم ذو ملاك ، فلا بد من القول بالإجزاء على هذا المسلك .

لكن ليس الأمر كذلك ، لأن الحكم المماثل إنما يكون مجعولاً مادام موضوعه موجوداً ، إذ لا يعقل بقاؤه بغد زوال موضوعه ، ولا ريب أن الموضوع للأمانة هو الشك ، وإن لم يكن الشك مأخوذاً في لسان أدّتها في مقام الإثبات ، نعم ، قد قيل بكون الشك مأخوذاً في آية السؤال ، وهو من

جملة أدلة اعتبار الأمانة . لكن تفرّر في محلّه عدم تمامية الإستدلال بالأية .
وعلى الجملة ، فالعقل كاشف بكون الموضوع هو الشك . وحينئذٍ : ما
الدليل على إطلاق هذا الحكم الظاهري المستفاد من الأمانة على هذا
المسلك ، بأن يكون باقياً حتى بعد زوال الشك ؟

إنه لا يعقل بقاء الحكم بعد زوال موضوعه ، فإذا قامت أمانة على
خلاف الحكم السابق ، لا يبقى شك ، وحينئذٍ لا يبقى حكم مماثل للحكم
الواقعي ، إذ بقيام الأمانة على الخلاف يكون الواقع قد انكشف ، وظهر وقوع
العمل على خلاف الواقع ، لأن المفروض دلالة الأمانة الثانية على كون
الواجب في الشريعة هو صلاة الظهر لا صلاة الجمعة ... فملاك صلاة الظهر
باق على حاله ، وهو يستدعي الإمتثال ، وقد وصل بالأمانة الثانية ، والعقل
يحكم بلزوم تحصيله .

وأما على مسلك جعل المؤدّي ، فأما على أن المراد هو جعل الشارع
مؤدّي خبر زرارة - مثلاً - في ظرف قيامه ، فلا فرق بينه وبين جعل الحكم
المماثل . وأما على أنه لما يقوم خبر زرارة يكون المخير به حكماً واقعياً ،
بمعنى أن الإمام يعتبر قول زرارة قوله واقعاً - كما جاء في الصحيحة في
العمرى «فما أدّى إليك عني فعني يؤدّي وما قال لك فعني يقول»^(١) - فإنه
على هذا يكون قد وسّع الإمام عليه السلام الواقع ، وجعل مفاد رواية زرارة
مصادقاً له ، فإذا عمل المكلف على طبقه لم يفت عنه شيء من الواقع ،
وحينئذٍ يشكل القول بعدم الإجزاء .

لكنّ الجواب عنه هو : إن هذه التوسعة - على أي حال - ظاهرة وليست

(١) وسائل الشيعة ١٣٨/٢٧ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، رقم ٤ .

بواقعية، والألزم التصويب الباطل، وإذا كانت ظاهرة فهي مادام موضوعها - وهو الشك - موجوداً، وبعد زواله يتفي اعتبار الشارع للمؤدى، فتقول الأمانة اللاحقة بوجوب صلاة الظهر، لكون الواجب في الشريعة هذه الصلاة لا صلاة الجمعة.

هذا كله بناءً على الطريقيّة وسائر المباني في قبال السببيّة.

الكلام في الإجزاء بناءً على السببيّة

وأما بناءً على السببيّة، فقد فصل المحقق الخراساني بين الأمانة القائمة على الموضوع والقائمة على الحكم، فقال بالإجزاء في الأولى دون الثانية.

على مسلك الأشاعرة

أما السببيّة على مسلك الأشاعرة - بناءً على صحة النسبة إليهم -، وهو كون الحكم تابعاً للأمانة من البيّنة والخبر وقول المجتهد ... وأنه لولاها فلا حكم في الواقع ... فلا محيص عن الإجزاء، لأن المفروض عدم وجود واقع سوى ما قامت الأمانة عليه، وإذ لا واقع، فلا موضوع للبحث عن الإجزاء وعدمه، لأن المقصود من هذا البحث هو كفاية المأتي به أو عدم كفايته عن الواقع ...

لكن السببيّة بالمعنى المذكور محال ثبوتاً، لأن الأمانة يعني العلامة، فلا بدّ وأن تقوم على شيء يكون هو ذا العلامة، وإذا لم يكن هناك واقع فلا مفهوم للأمانة ولا معنى لأن تكون حاكيةً.

أقول:

ولا يرد عليه أنه إن كان هذا هو الإشكال، فالعمدة فيه والمحور له عنوان «الأمانة» وهو ليس إلا اصطلاحاً، فلهم أن يصطلحوا شيئاً آخر يكون له

مفهومٍ على مسلكهم ... لأن المقصود ليس اللفظ بل واقع الأمر هو المقصود بأي لفظ كان ، وهو أنه لا بدّ وأن يكون هناك شيء وراء الأمانة . وقد فصل الاستاذ دام بقاء الكلام عليه في الدورة السابقة ، فذكر الإشكال عن المحققين كالعراقي و (المحاضرات) من أن الأمانة لا بدّ وأن تكون حاكية وكاشفة عن شيء ، ولا يعقل الكشف من دون مكشوف ، والحكاية من دون محكي ، فلو توقّف ثبوته على قيام الأمانة عليه لزم الدور أو الخلف .

ثم أورد جواب بعض المحققين عن هذا الإشكال :

نقضاً: بأنّ الأمانة قد تكون ولا كاشفة عن حكم واقعي ، والأحكام العقلية لا تقبل التخصيص ، فلا توقّف لوجود الأمانة على الحكم .

وحنّاً: بأنّ توقّف الأمانة على وجود المحكي والمكشوف ، لا يستلزم كون وجود المحكي والمكشوف وجوداً واقعياً بل هو بالوجود العنواني ، وكذلك العلم فإنه كاشف عن وجود المعلوم العنواني ، ففرق بين الأمانة المطابقة للواقع ، حيث لا بدّ من كون المحكي واقعياً ، وبين ذات الأمانة ، حيث المحكي بها هو الوجود العنواني للمتعلّق ، وقد وقع الخلط بينهما ، وللقائل بعدم وجود الأحكام في متن الواقع وأن الحكم يوجد بقيام الأمانة أن يقول بكون وزان الأمانة وزان الجهل المركّب ، فكما أن الجهل المركّب لا واقع له ، كذلك الأمانة القائمة على حكم صوري ، فإنها تقوم على الوجود العنواني للحكم . إذن ، الأمانة موقوفة على الوجود العنواني للحكم ، وأما الحكم الواقعي فمتوقّف على وجود الأمانة ، فتغاير الموقوف والموقوف عليه .

قال الاستاذ : وهذا تحقيق رشيق ، يندفع به الإشكال العقلي المذكور ،

أعني لزوم الدور .

لكن لا ريب في سقوط المسلك المنسوب للأشاعرة ، لأنه خلاف الضرورة من الشرع ، إذ لازمه بطلان بعث الرسل وإنزال الكتب ، وأيضاً : لازمه اختصاص الأحكام الشرعية بمن قامت عنده الأمانة ، وهذا خلاف المذهب ، إذ الأحكام ثابتة في الواقع سواء علم بها أو جهلت .

على مسلك المعتزلة

وأما على السببية بالمعنى الذي تقول به المعتزلة ، وهو وجود الواقع ، لكنّه فرع للأمانة ، فمتى قامت على خلافه انقلب عمّا هو عليه وأصبح تابعاً لمفادها ... فلا محيص عن الإجزاء كذلك ، وهو واضح .

لكنّ السببية بهذا المعنى - وإن كانت معقولةً ، إذ من الممكن أن يقول بوجود الحكم ما لم تقم أمانة على خلافه ، فلا مانع ثبوتاً - باطلة إثباتاً ، لقيام الإجماع بل الضرورة من العدالة على إطلاق أدلة الأحكام الواقعية ، وأنها محفوظة سواء طابقتها الأمانة أو خالفتها !!

وأما على السببية^(١) ، بمعنى القول بوجود الواقع ، لكنّ الأمانة تكون مزاحمةً له ، فتكون مانعةً عنه ، مقدّمةً عليه من باب التزاحم ... فالإجزاء واضح كذلك .

وهذا - وإن كان جائزاً ثبوتاً وممكناً عقلاً - باطل شرعاً ، لبطلان التزاحم بين الأمانة والواقع .

على مسلك المصلحة السلوكية

وأما على السببية ، بمعنى : إن الأحكام الشرعية موجودة في الواقع ،

(١) أفاده في الدورة السابقة فقط .

وهي غير مقيّدة بعدم قيام الأمانة على خلافها ، وهي غير مزاحمة ، إلا أن مقتضى القاعدة عند العدلية : أن يكون أمر الشارع بالعمل طبق الأمانة القائمة على خلاف الواقع من أجل مصلحة فيه تكون بدلاً عن مصلحة الواقع التي فاتت بسبب قيام الأمانة والعمل والسلوك على طبقها ، فلو قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة ، وكان الواجب في الواقع صلاة الظهر ، فالحكم الواقعي باقٍ على حاله ، غير أن الأمانة صارت سبباً لحدوث مصلحة في العمل والسلوك على طبقها ، ويتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع .

وهذه هي المصلحة السلوكية التي ذكرها الشيخ الأعظم قدس سره .

فقد ذكر الاستاذ : أولاً : توضيح مسلك الشيخ لفهم مراده تماماً . وثانياً :

الكلام عليه ثبوتاً وإثباتاً . وثالثاً : هل يفيد الإجزاء أو لا ؟ فهنا جهات ثلاثة :

١- توضيح المصلحة السلوكية

إن كلمات الشيخ في هذا المقام مضطربة جداً ، غير أن المتحصّل من مجموعها أنه رحمه الله يريد الجواب عن إشكال ابن قبة بأن في جعل الأمارات تفويئاً للمصالح الواقعية ، وهو قبيح . وأيضاً : يريد الجمع بين الطريقيّة للأمارات والسببيّة ، بمعنى : أن الأوامر الدالّة على حجّية الأمارات إنما هي أوامر طريقيّة ، أي : أوامر ناشئة عن مصلحة التحفّظ على الواقع ، فلمّا يقول : صدق العادل ، فهذا الأمر الدالّ على حجّية قول العادل ، إنما نشأ - لا لمصلحة في متعلّقه - بل عن مصلحة التحفّظ على الواقع ، لكن في حال فوت مصلحة الواقع ، فإن بمصلحة التسهيل على المكلفين - بالعمل على طبق الأمانة تدارك تلك المصلحة الفائتة . فإذا قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة والواقع صلاة الظهر - كانت المصلحة في تطبيق العمل على الأمانة وترتيب

الأثر عليها ، وهي مصلحة التسهيل على المكلفين ، جابرة لِمافات من مصلحة صلاة الظهر .

فما دلّ على حجّية الأمانة - مثل صدق العادل - إنما جاء طريقاً لحفظ الواقع ، وليس في متعلّقه - وهو تصديق العادل - مصلحة . هذا أولاً . وثانياً : إن المجعول بذلك هو وجوب ترتيب الأثر ، إن كان حكماً شرعياً ، ومعنى ترتيب الأثر هو : تطبيق العمل على الأمانة .

وتلخص : إنه ليست الأمانة دالّة على وجود المصلحة في نفس صلاة الجمعة ، بل هي في ترتيب الأثر وتطبيق العمل عليها ، وهي مصلحة التسهيل ، وبها يتدارك المصلحة الفائتة .

٢- الكلام عليها ثبوتاً وإثباتاً

أما ثبوتاً ، فلا يلزم محالّ من هذا الوجه ، ولا محذور عقلي في أن يجعل الشارع وجوب ترتيب الأثر على الأمانة لمصلحة التسهيل ، ويتدارك بها ما فات عن المكلف من مصلحة الواقع .

وأما إثباتاً ، فلا ملزم به ، وقد تقدّم أن غرض الشيخ منه دفع إشكال ابن قبة ... لكنّ المهم هو الإشكال الذي طرح في مجلس درس الشيخ على هذه النظرية ثم اعتمده المتأخرون ، وذكره في (المحاضرات)^(١) وحاصله : إن هذا الوجه يستلزم التصويب وأن يتغيّر الحكم الواقعي ظهر يوم الجمعة - مثلاً - من الوجوب التعييني إلى التخيري ، وتوضيحه :

إنه إذا كان الحكم الواقعي هو صلاة الظهر ، ثم قامت الأمانة على وجوب الجمعة ، فطبّق المكلف عمله عليها ، فأدّى صلاة الجمعة ولم

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢٧٢/٢ .

ينكشف الخلاف بتاتاً، وكان عمله وافياً بتمام مصلحة الواقع، كان اللازم أن يكون الواجب ظهر يوم الجمعة واجباً تخييريّاً بين صلاة الظهر وصلاة الجمعة، وهذا يعني انقلاب الواقع وتبدّله، وهو باطل.

وقد دفع المحقق الإصفهاني^(١) هذا الإشكال: بأنّه يعتبر في الوجوب التخييري كون العدلين - مثلاً - فعليين، والآ فهو ليس بوجوب تخييري، وفيما نحن فيه لا تتحقّق الفعلية للظهر والجمعة في وقت واحد، لأنه ما لم تقم الأمانة على وجوب الجمعة لم يتحقّق الموضوع ولا فعلية للوجوب، وحينما تقوم الأمانة عليه فالتكليف غير فعلي بالنسبة إلى وجوب الظهر، فلا فعلية للوجوب فيهما، فلا يكون الوجوب تخييريّاً.

قال الاستاذ: لكنّ الوجوب التعيني أيضاً غير ممكن هنا على مسلك المصلحة السلوكية، لأنه كما أن أصل الحكم تابع للملاك، كذلك الخصوصية فيه تابعة للملاك، إذن، خصوصية الوجوب التعيني لا بد لها من الملاك كأصل الوجوب، أمّا في مقام الثبوت، فبأن يكون الشيء ذا ملاكٍ مع خصوصية أن شيئاً آخر لا يقوم مقامه، وأمّا في مقام الإثبات، فيحتاج إلى دليل مطلق فيدل على وجوبه بنحو الإطلاق ... وعلى هذا: إن كانت المصلحة السلوكية القائمة بصلاة الجمعة وافيةً بمصلحة الواقع - صلاة الظهر - تماماً، فجعل الوجوب لصلاة الظهر بنحو الإطلاق محال، لما تقدّم من أن معنى الوجوب التعيني لشيء أن لا يقوم شيء آخر مقامه ولا يسدّ مسدّه، والمفروض أن صلاة الجمعة يترتب عليها ما كان مترتباً على صلاة الظهر من المصلحة.

فإذا كان من المحال جعل الوجوب التخييري هنا، بالبيان الذي ذكره

المحقق الإصفهاني ، فكَذَلِكَ جعل الوجوب التعييني للظهر بالبيان المزبور ، لأنه حينئذٍ ترجيح بلا مرجح .

وبهذا يسقط تصوير المحقق الإصفهاني أيضاً للسببية^(١) ، فإنه قال بإمكان تصويرها مع عدم لزوم التصويب ، بأن تكون مصلحة صلاة الجمعة مغايرةً لمصلحة صلاة الظهر وبدلاً عنها ، إذ البدلية مؤكدة لوجود الواقع فضلاً عن أن تكون منافية له ، وحينئذٍ لا يلزم التصويب .

ووجه سقوط هذا التصوير هو : أن هذا البديل ، إن كان غير وافٍ لتمام مصلحة الواقع فلا بدلية ، وإن كان وافياً ، فلا ملاك لوجوب الواقع المبدل منه على وجه التعيين ، ويلزم الترجيح بلا مرجح .

٣- الإجزاء وعدمه على المصلحة السلوكية

قال الميرزا^(٢) : إن مقتضى مسلك المصلحة السلوكية هو القول بعدم

الإجزاء .

وقال الاستاذ : بأن هذا هو الحق ، لأنه مع انكشاف الخلاف في الوقت أو خارجه ، ينكشف عدم إجزاء العمل المأتي به عن مصلحة الواقع ، لما تقدم سابقاً من أن وفاء العمل على طبق الأمانة بمصلحة الواقع موقوف على دليل يدل على الإجزاء في مقام الملاك أو في مقام الامتثال ، ومع عدمه يكون مقتضى دليل الحكم الواقعي عدم الإجزاء ، وهنا لا دليل على الإجزاء .

وقال في (المحاضرات)^(٣) : بأن القول بعدم الإجزاء على هذا المسلك

إنما يتم بناءً على تبعية الأداء للقضاء ، وهذا ما لا يمكن إتمامه بدليل ، إذن

(١) نهاية الدراية ١/١٠٦ .

(٢) أجود التقريرات ١/٢٩٥ .

(٣) محاضرات في علم أصول الفقه ٢/٢٧٤ .

لابد من القول بالإجزاء على هذا المسلك .

وتوضيحه : إن في باب القضاء قولين ، أحدهما : إن القضاء تابع للأداء ، يعني : إن نفس الأمر بالصلاة في الوقت يثبت وجوبها في خارجه بلا حاجة إلى أمر جديد . والقول الآخر : عدم كفايته لذلك وأن القضاء ليس إلا بأمر جديد ، لأن الأمر بالصلاة في الوقت أمر واحد وله متعلق واحد ، وليس بنحو تعدد المطلوب ، حتى إذا فات الوقت كان المطلوب الثاني بالأمر الإتيان بالصلاة في خارج الوقت ، بل الأمر قد تعلق بالصلاة المقيدة بالوقت ، فإذا خرج الوقت لم يبق الأمر بالصلاة ، لزوال المقيد بزوال قيده ... وإذا كان القول بالتبعية باطلاً ، فالقول بعدم الإجزاء على المصلحة السلوكية يبطل .

وفيه : إنه لو كان القول بعدم الإجزاء متوقفاً على القول بالتبعية فالإشكال وارد ، لكنّه موقوف على تعدد المطلوب لا على التبعية ، وتعدّد المطلوب غير مختص بالقول بالتبعية ، بل هو أعم ، وذلك : لأن المطلوب إن كان متحداً ، بأن كان الغرض قائماً على الصلاة في الوقت ، كانت الصلاة بما هي بلا ملاك ، فإذا انتفت الحصّة الخاصّة منها ، وهي الصلابة في الوقت ، لم يبق لأصل الصلاة وجوب ، وهذا باطل ، سواء قلنا بالتبعية أم بكون القضاء بأمر جديد . إذن ، تكون ذات الصلاة مطلوبةً ، وكونها في الوقت مطلوب آخر ، ولكلّ مصلحة وملاك ، فإذا انكشف الخلاف ظهر عدم استيفاء مصلحة الصلاة ، وهذا يعني عدم الإجزاء ، وأنّ الإعادة أو القضاء واجب .

هذا تمام الكلام على السببية بجميع تصوراتها .

لوشك بين السببية والطريقة

هذا ، ولو شك في الأمارات ، ولم يظهر للمجتهد أنّ حجيتها هي من

باب الطريقية أو السببية ، فما هو مقتضى القاعدة بالنسبة إلى الإجزاء ؟
قال المحقق الخراساني^(١) ما حاصله : وجوب الإعادة إذا انكشف
الخلاف في الوقت ، لأنه قد أتى بالعمل مع الشك بين الطريقية والسببية ،
فيشك في وقوع الإمثال وتحققه ، ومقتضى قاعدة الإشتغال وجوب الإعادة .
أما القضاء ، فيما أنه بأمر جديد ، وهو معلق على صدق عنوان «الفوت» لكونه
مأخوذاً في موضوعه ، وصدقه غير محرز هنا ، فلا يجب ... ولا يتم صدق
العنوان باستصحاب عدم الإتيان بالواجب ، لأنه أصل مثبت .

إشكال المحاضرات على الكفاية

وأورد عليه في (المحاضرات)^(٢) في التمسك بقاعدة الإشتغال لوجوب
الإعادة إن انكشف الخلاف في الوقت ، بأن المقام مجرى البراءة لا الإشتغال .
وحاصل كلامه : إن مقتضى القاعدة على القول بالسببية هو الإجزاء ، إذ معنى
هذا القول كون الواقع هو مؤدى الأمانة ، ومقتضى القول بالطريقة هو عدم
الإجزاء ، ومعناه أن الواقع مغاير لمؤدى الأمانة ، فلو أتى بالعمل مع دوران
الأمر ، وانكشف كونه على خلاف الواقع ، لم تكن ذمته مشغولة يقيناً قبل
العمل بالواقع حتى يقال بأن الإشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية ، ومع
الشك في اشتغال الذمة تجري البراءة .

(قال) ويكلمة أخرى : لقد أوجد الشك بين الطريقية والسببية علماً
إجمالياً بوجود تكليف مردد بين تعلقه فعلاً بالعمل بالمأني به وبين تعلقه
بالواقع الذي لم يؤت به ، إلا أنه لا أثر لهذا العلم الإجمالي ، ولا يوجب

(١) كفاية الأصول : ٨٧ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٢٧٨/٢ .

الإحتياط ، لأن هذا العلم قد تحقّق بعد الصلّاة في ثوبٍ حكم بطهارته بالبيّنة ، فبعد الإتيان بها وانكشاف الخلاف بالأمانة مثلاً حصل العلم باشتغال الذمّة ، إمّا بما قامت عليه البيّنة وهو الطهارة ، وإمّا بما دلّت عليه الأمانة فعلاً وهو النجاسة ، لكنّ هذا العلم بالنسبة إلى مقتضى البيّنة غير مؤثر ، وتبقى الأمانة ، لكنّه بالنسبة إلى مقتضاها شك بدوي ، فتجري البراءة ، لأن المورد صغرى لما تقرّر من أن أحد طرفي العلم الاجمالي أو أطرافه إذا كان فاقداً للأثر فلا مانع من الرجوع إلى الأصل في الطرف الآخر ، كما لو علم بوجود صوم يوم الخميس عليه فصام ، ثم يوم الجمعة شك في أنه هل كان الواجب عليه صوم الخميس أو هذا اليوم - الجمعة - ، فإن العلم الإجمالي حينئذٍ غير مؤثر ليوم الخميس ، لفرض أنه قد أتى بالصوم فيه ، فلا مانع من الرجوع إلى البراءة بالنسبة إلى الجمعة .

تحقيق الاستاذ

قال الاستاذ : إن تقريب المحقق الإصفهاني مبنى (الكفاية) في (الاصول على النهج الحديث) بأنّه من «حيث علم عدم موافقة المأتي به للمأمور به واقعاً ، ويشك في كونه محصلاً لغرضه من حيث كونه ذا مصلحة بدليّة»^(١) . فيه : إنه مع الشك بين السببّة والطريقة لا يعلم بعدم الموافقة ، بل يحتمل الموافقة ، فلا تكون النتيجة وجوب الإعادة .

أقول :

كأن المحقق ينظر إلى حال بعد الانكشاف ، فالمكلّف عالم بعدم الموافقة ، والاستاذ ينظر إلى حال قبله فهو شك . فتدبّر .

(١) الأصول على النهج الحديث : ١٢٩ (بحوث في علم الأصول).

وأما القول بالإجزاء - عملاً بالبراءة - كما عليه في (المحاضرات) فلا بد من النظر في كلام (الكفاية) وأنه على أي مسلك في السببية ؟
 أما على مسلك الأشاعرة والمعتزلة ، فإنه ليس الحكم إلا مفاد الأمانة ، ومع الشك في أن مفاد أدلة حجيتها هو جعل الطريقة لها أو الموضوعية ، يكون أصالة عدم جعل الطريقة معارضاً لأصالة عدم جعل الموضوعية ، وإذا تعارضتا تساقطا ، هذا بالنسبة إلى الأصل في المسألة الاصولية ، وتصل النوبة إلى الأصل في المسألة الفقهيّة ، فإنه - بعد أن أتى بالعمل ثم ظهر الخلاف - يشك في حدوث تكليف بالإعادة ، وحينئذ تجري البراءة .

لكن كلام (الكفاية) مبني على مسلك الشيخ - وهو الاستفادة مما تقدم عن (الاصول على النهج الحديث) - من أن العمل على طبق الأمانة فيه مصلحة الواقع ، وأن هذه المصلحة بدل عن تلك المصلحة ، فإذا انكشف الخلاف يشك في تحقق البدلية والوفاء بالمصلحة وعدمها ، فالشك حينئذ يرجع إلى الفراغ ، ومقتضى القاعدة هو الإشتغال لا البراءة ، وما ذكره في (المحاضرات) ناشئ من عدم الدقة في كلام (الكفاية) أو أنه اجتهاد في مقابل النص .

هذا كلامه دام بقاءه في الدورة اللاحقة .

وأما في الدورة السابقة ، فقد وافق (الكفاية) في القول بعدم الإجزاء من باب الإستصحاب ، ببيان : أنه بعد انكشاف الخلاف في الوقت ، يعلم إجمالاً بأن الواجب عليه من أول الوقت كان العمل الذي أتى به ، أو الحكم الذي قامت عليه الأمانة ، فيدور الأمر بين الزائل والباقي ، فإن كان الواقع - مثلاً - مؤدى قول زرارة عن الصادق عليه السلام بوجود الجمعة ، فقد تحقق ، وإن

كان مؤدى قول محمد بن مسلم عنه بوجوب الظهر فهو باق في الذمة ، إذن ، يعلم إجمالاً بواقع مردّد بين مؤدى القولين ، فيُستصحب بقاؤه على الذمة بوصف المعلومية ، ونتيجة ذلك عدم الإجزاء ... والحاصل : إن العلم الإجمالي أفاد تحقيق موضوع الإستصحاب .

وهذا الإستصحاب من قبيل القسم الثاني من أقسام الكلّي .

هذا كلّه بالنسبة إلى الإعادة .

وأما القضاء ، فقد وافق المحقق الخوئي صاحب (الكفاية) في الإجزاء ، لكون «الفوت» أمراً وجودياً . لكنّ الصحيح أنه أمر عدمي في الموضوع القابل ، فلا إشكال في استصحاب عدم الإتيان بالواقع .

فتلخص : إن في المقام ثلاثة أقوال :

الأول : الإجزاء مطلقاً . وهو مختار (المحاضرات) .

والثاني : عدم الإجزاء مطلقاً . وهو مختار الاستاذ .

والثالث : التفصيل بين الإعادة والقضاء . وهو مختار (الكفاية) والمحقق

الإصفهاني .

هذا تمام الكلام في مقتضى الأدلة الأولية .

الأدلة الثانوية للقول بالإجزاء

واستدل للقول بالإجزاء بوجوه من الأدلة الثانوية ، عمدتها ما يلي :

١ و ٢ - قاعدة لا حرج ولا ضرر ، فإنّه لا شك في كثرة تبدل الرأي عند

الفقهاء ، على أثر الاختيارات والمختارات في المباني والقواعد ، وفي علم

الرجال ، وغير ذلك ، ولا شك أنه إذا قيل بوجوب الإعادة على المكلفين أو

القضاء ، في حصول الضرر والحرج على نوع المكلفين ، وهما مرفوعان في

الشريعة .

ولذا قال صاحب الجواهر ما حاصله : إنه مع كثرة تبدل الآراء عند الفقهاء حتى في الكتاب الواحد ، لم يكن من دأبهم محوما كانوا أفتوا به من قبل أو كتبوه سابقاً ، وإعلام المقلّدين بالخطأ في الفتاوى المتقدّمة منهم ، إلا إذا رجعوا عنها بأدلة قطعية ثبت بطلان الفتوى السابقة .

وفيه :

أولاً : إنه قد تقرّر في محلّه أن أدلة رفع الحرج والضرر نافية ورافعة للتكليف ، لا أنها تجعل وتضع التكليف ، والحاصل : إنها ترفع عدم الإجزاء لا أنها تضع الإجزاء .

وثانياً : إنه قد تقرّر في محلّه كذلك ، أن المرفوع هو الضرر والحرج الشخصيين ، نعم ، بناءً على كون المرفوع هو الحرج والضرر النوعيين ، فلا ريب في تحقّقهما من الفتوى بعدم إجزاء الأعمال السابقة الواقعة على طبق الفتوى السابقة .

وقد يضمّم إلى الإستدلال بالقاعدتين ما دلّ على سهولة الشريعة وسماحتها ، وأن نفس التقليد جاء تسهياً على المكلفين ، وإلا فإنّ الحكم الأولي هو وجوب الإحتياط عليهم في الأحكام الشرعية ، فالقول بعدم الإجزاء ينافي حكمة التسهيل على المكلفين .

ولكنّ فيه ما عرفت ...

٣ - الإجماع على الإجزاء ، وهو ظاهر كلام صاحب الجواهر ردّاً على كلام العضدي في دعوى الإجماع على عدم الإجزاء ، وقد ادّعى الميرزا هذا

الاجماع صريحاً^(١)، لكن عن العلامة^(٢) الإجماع على عدم الإجزاء، والشيخ^(٣) كلامه صريح في عدم الإجماع، بل يقول بأن دعواها على الإجزاء هي ممن لا تحقيق له، وعن صاحب (الفصول)^(٤) التفصيل بين ما إذا كان الموضوع باقياً فالإجماع على عدم الإجزاء، وما إذا كان غير باق فالإجزاء.

والحاصل: إن كلماتهم في الإجماع مختلفة... بل الميرزا أيضاً إنما يدعيه في باب العبادات، سواء في الصلاة وغيرها، ففي الصوم مثلاً إذا كان المجتهد يجوز الإرتماس على الصائم ثم تبدل رأيه فلا يجب قضاء الصوم، وكذا في الحج، كما لو اعتمد على فتوى فقيه العامة وقاضي الجماعة بالهلال وعمل، وكان يرى جواز العمل على حكم القاضي منهم، ثم تبدل رأيه إلى عدم الجواز، فلا تجب الإعادة... ففي مثل هذه الموارد لا يتردد الميرزا في الإجزاء. لكنه يقطع بعدم الإجزاء في المعاملات مع بقاء الموضوع، كما لو تزوج أو باع بالعقد الفارسي، فإن المرأة إذا كانت باقية وتبدل رأي المجتهد إلى اشتراط العربية ترتب أثر الفساد، وكذا في حال بقاء الثمن والتمن في المعاملة، وإن أمكن وجود الموضوع للضمان.

والحاصل: إن الميرزا يفرق بين العبادات والمعاملات، وفي المعاملات بين صورة بقاء الموضوع وعدم بقائه.

وقد أوضح المحقق الإصفهاني في كتاب (الاجتهاد والتقليد)^(٥) وفي

(١) أجود التقريرات ٢٩٩/١.

(٢) انظر: مفاتيح الاصول: ١٢٦، المستمستك ٨١/١.

(٣) مطارح الأنظار: ١٧.

(٤) الفصول الغروية في علم الأصول: ٤٠٩ ط الحجرية.

(٥) الاجتهاد والتقليد: ٩ (بحوث في الاصول).

(الأصول على النهج الحديث)^(١) رأي صاحب (الفصول) بأن الواقعة قد تقع وتنقضي كما لو صلى طبق الفتوى وتبدل الرأي ، وقد تقع وهي غير منقضية كما لو قال بتحقق التذكية واللحم لا يزال باقياً ثم تبدل رأيه إلى عدمها ، ففي الصورة الأولى قال بالإجزاء ، أما في الثانية فلا .

وعلى هذا ، ففي العبادات أيضاً لا بد من التفصيل ، فلو كانت الواقعة غير منقضية وتبدل الرأي ، وجب ترتيب أثر الفتوى اللاحقة على مسلك (الفصول) ، ، كما لو توضأ بماءٍ حكم بطهارته بالفتوى الأولى ، لكنه كان باقياً بعد تبدل الرأي ، فالصلاة تلك صحيحة ، إلا أن الماء لا يجوز الوضوء به مرة أخرى ، بل يجب الإجتنا ب عنه ، وكذا يجب تطهير مواضع الوضوء .

وعلى الجملة ، فإن دعوى الإجماع من الميرزا على الإجزاء ، في قبال دعوى العلامة والشيخ الأعظم قدس سرهما الإجماع على العدم ، عجيبة ، وكذا كلامه في العبادات مع تفصيل (الفصول) :

وكيف كان ، فإن صغرى الإجماع هنا فيها ما عرفت .

وأما الكبرى ، فلا يخفى الإحتمال بل الظن بكونها مستندة إلى إحدى الوجوه المقامة في المسألة .

هذا ... ولا بد من التتبع في كلمات قدماء الفقهاء ، لنرى هل المسألة معنونة عندهم أو لا ، لأن العمدة في صغرى الإجماع هو إجماع القدماء .

٤ - السيرة ، وهل المراد سيرة الفقهاء أو سيرة أهل الشرع أو سيرة

العقلاء ؟

إن أرادوا السيرة العقلانية ، فلا ريب في أن سيرتهم على عدم الإجزاء ،

(١) الأصول على النهج الحديث : ١٣٦ - ١٣٢ .

سواء ما كان بين الموالي والعبيد بالخصوص ، أو بين سائر العقلاء ، أما بين الموالي والعبيد ، فواضح ، وأما بين غيرهم ، فإن جميع الأخبار عند العقلاء طريق إلى الواقع ، وإذا انكشف الخلاف فهم يقولون بعدم الإجزاء .
وإن أرادوا سيرة المتشرعة خاصةً ، فهي قائمة على الإجزاء ، لكن من المحتمل قريباً استنادها إلى الفتاوى .

وإن أرادوا سيرة الفقهاء أنفسهم ، فسيرة الفقهاء - عملاً - هو الإجزاء ، لما تقدّم عن صاحب (الجواهر) من عدم تبيينهم المقلّدين والعوام على تبدّل آرائهم ، لأنها كانت مستندةً إلى أدلة وحجج ، اللهم إلا إذا قام دليل قطعي على خلاف الفتوى السابقة .

وهذه السيرة أيضاً مدركية .

وتلخص :

إنه لا دليل على الإجزاء من الأدلة الثانوية .

تنبيهات

بقي الكلام في أمور نذكرها بنحو الإختصار :

الأول: قد نسب في (التنقيح)^(١) إلى المحقق الإصفهاني القول بالإجزاء في التكاليفيات وهي العبادات ، وفي الوضعيات وهي المعاملات . أما في المعاملات ، فلأن الملاك فيها هو المصلحة في نفس جعل الحكم ، لا في فعل المكلف ، فالمصلحة قائمة بنفس جعل الحلية - كما في الخل وغيره - من المحلّلات ، والحرمة في المحرمات - كما في الخمر والميتة وغيرهما - وجعل الملكية - مثلاً - في المعاطاة ، وهكذا . أما في العبادات فهي قائمة بالفعل -

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ٥٤/١ .

كالصلاة - لا في وجوبها .

ولما كانت المصلحة في الوضعيات في نفس الاعتبار والجعل ، فإن الإعتبار لا يتصور فيه كشف الخلاف ، بل إذا قامت الأمانة على الفساد والبطلان أو بالعكس ، فإنه مع قيامها ينتهي أمد الجعل الأول ويتبدل الموضوع ، وحينئذ لا معنى لعدم الإجزاء .

وكذلك الحال في التكليفات ، فإنه وإن كانت المصلحة في المتعلق ، لكنَّ الحجّة اللاحقة لا يمكنها التأثير في الأعمال السابقة الواقعة طبق الحجّة السابقة ، إذ لا معنى لقيام المنجز أو المعذر بالنسبة إلى ما سبق ، وإنما يكون بالنسبة إلى ما بيده من العمل ... فلا وجه لعدم الإجزاء .

هذا ما جاء في (التفريح) عن المحقق الإصفهاني في (حاشية المكاسب) ، وفي (الإجتهد والتقليد) .

قال الأستاذ :

قد اختلف كلام المحقق الإصفهاني في كتبه ، وبالنظر إلى المبني في الأمارات .

أما في آخر كتبه - وهو : (الأصول على النهج الحديث)^(١) - فقد ذكر أن حجّة الأمارات ، إما من باب المنجزية والمعذرية ، وإما من باب جعل الحكم المماثل ، وعلى كلا القولين ، ففي العبادات لا مجال للإجزاء ، أما في المعاملات ، فيمكن القول به بمنأى أن المصلحة في الوضعيات في نفس الجعل .

إذن ، هو قائل بالتفصيل في هذا الكتاب على كلا المسلكين في حجّة

(١) الأصول على النهج الحديث : ١٢٠ .

الأمارات .

وأما في (نهاية الدراية)^(١) فاختار الطريقيّة، وذهب على أساسها إلى عدم الإجزاء في المعاملات والعبادات معاً .

وأما في (حاشية المكاسب)^(٢) في مبحث اختلاف المتعاملين إجتهداً أو تقليداً، وكذا في (رسالة الإجتهد والتقليد)^(٣) فقد قال بعدم الإجزاء مطلقاً، بناءً على المنجزية والمعدّرية، لأنّ معنى ذلك أن يكون مفاد الأمانة السابقة حجةً ما لم تقم أمانة أخرى على خلافها، لأنها عذر للمكلّف، فإذا قامت الاخرى على الخلاف سقطت عن المعدّرية، كما لو كان عنده علم، فإنه حجة مادام موجوداً، فإذا زال فلا حجّية، بل الحجّة هو الدليل الجديد القائم على خلافه . فهذا مقتضى هذا المسلك، سواء للمجتهد أو المقلّد، وسواء في العبادات أو المعاملات .

وأما بناءً على جعل الحكم المماثل، فالتفصيل بين العبادات والمعاملات، لأنّ الحكم المماثل في العبادات إنّما ينشأ عن المصلحة في المتعلّق، ففي صلاة الظهر - مثلاً - مصلحة، وهذه المصلحة يجب أن تستوفي - لأنّ المصالح في العبادات استيفائية بخلاف المعاملات - وإذا انكشف الخلاف ظهر عدم استيفاء مصلحتها والغرض من جعل الحكم فيها، إذ المفروض أن صلاة الجمعة لم تستوف مصلحة صلاة الظهر، ولا أنّ مصلحتها بدل عن مصلحة الظهر، وحينئذٍ تجب الإعادة بمقتضى إطلاق دليل الواقع، وبمقتضى قاعدة الإشتغال، وبمقتضى الإستصحاب . هذا في العبادات .

(١) نهاية الدراية ٤٠٠/١ - ٤٠١ .

(٢) حاشية المكاسب ٢٩٥/١ الطبعة المحققة .

(٣) الإجتهد والتقليد: ١٣ (بحوث في الاصول).

أما في المعاملات ، فلو قامت الأمانة على كفاية العقد بالفارسية مثلاً ، والمفروض جعل الشارع الحكم المماثل على طبقها ، فإنه تعتبر الزوجية أو الملكية إذا أُجري العقد ، وليس هناك مصلحة أخرى حتى إذا انكشف الخلاف يكون الواجب استيفاؤها ، بل المصلحة في نفس جعل الحكم المماثل ، وهذه المصلحة يستحيل انقلابها بانكشاف الخلاف .

قال الاستاذ :

إنه بناءً على جعل الحكم المماثل - ويغض النظر عن البحث المبني - فعندما تقوم الأمانة اللاحقة على الخلاف ، ينكشف أن الحكم الشرعي من أول الأمر هو مقتضى هذه الأمانة اللاحقة ، فهي تقول بأن المعاطاة في الشرع غير مفيدة للملكية ، فكل معاملة معاطاتية تقع - على نحو القضية الحقيقية - فهي غير مفيدة للملكية ، وحينئذٍ ، فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء ، ولو لا قيام الأمانة اللاحقة على عدم إفادتها للملكية ، لبقى الحكم بإفادتها للملكية - طبق الأمانة السابقة - على حاله ، لأن المفروض وجود الحكم المماثل من الشارع هناك ، لكن قيام الأمانة اللاحقة يكشف عن كون الحكم الشرعي عدم الملكية ... نظير الكشف الانقلابي في باب الفضولي عند المحققين المتأخرين ، إذ معناه : إنه مادام لم يُجز المالك فالشارع يعتبر ملكية الدار لمالكها ، فإذا أجاز المالك بيع الفضولي لها كشفت الإجازة الآن عن اعتبار الشارع الملكية للمشتري من حين العقد الواقع قبل سنة مثلاً ...

وبهذا يسقط التفصيل بين العبادات والمعاملات على هذا المبني ، والحق عدم الإجزاء مطلقاً .

الثاني : يقع البحث في الإجزاء وعدمه ، تارة : على أثر تبدل رأي

المجتهد، واخرى : على أثر تبدل تقليد المقلد، وعن الشيخ - رحمه الله - إن الموردين من باب واحد، فلو تبدل رأي المجتهد، فإن أمكن التوفيق بين الأعمال الواقعة طبق الفتوى السابقة وبين مقتضى الفتوى اللاحقة فهو، وآلا فيجب الإعادة، كذلك لو عدل المقلد عن تقليد مجتهد إلى آخر، فإن وافقت أعماله التي كانت على التقليد الأول للتقليد الثاني فهو، وآلا فالإعادة .

وقد ذهب المحقق الإصفهاني إلى الفرق بين الموردين، فاختار عدم الإجزاء في الأول - وإن استثنى المعاملات في (الاصول على النهج الحديث) - والإجزاء في الثاني .

توضيح رأي الشيخ

أما رأي الشيخ، فمبني على الطريقيّة في الإمارات، وأن فتوى المجتهد أمانة للمقلد، وقد تقدّم أن مقتضى القاعدة على هذا المبنى هو عدم الإجزاء . فإذا رجع المقلد إلى مجتهد آخر، فقد قامت عنده أمانة على خلاف الأمانة السابقة، وهي قول المجتهد السابق، وكشفت عن عدم موافقة الأعمال السابقة للواقع، فعليه الإعادة .

توضيح رأي الإصفهاني

وأما رأي المحقق الإصفهاني فيبني على أمرين : أحدهما : إن المجتهد عندما يتبدل رأيه، فإن حجية الفتوى الثانية ليست من حين اختيارها، بل إنها كانت حجة من أول الأمر، مثلاً : إنه قد أفتى على طبق رواية عامّة فحصر عن المخصّص لها ويأس عن العثور عليه، فكانت الفتوى طبق العام، ثم بعد مدّة رجع عن تلك الفتوى لعثوره على المخصّص، وحينئذٍ : هذا المخصّص كان موجوداً من أول الأمر وكانت

وظيفته الفتوى على طبقها ، غير أنه لم يعثر عليها وما كانت واصلة إليه ، والآن - لما عثر عليها - انكشف له عدم مطابقة عمله السابق و فتواه للواقع الذي يُؤدّي إليه المخصّص ، فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء ، إذ لو عثر عليه في السابق لما أفتى طبق العام .

بخلاف المقلّد ، فإنّ فتوى المرجع الثاني في حال حياة المرجع الأوّل لم تكن حجةً بالنسبة إليه ، لأن المفروض كونه مفضولاً بالنسبة إلى الأوّل لأعلميّة الأوّل منه ، فيكون فتوى الثاني حجةً له من حين تقليده ، وتقع أعماله السابقة مجزيّةً ، وكذا لو قلّد الأعم ، ثم لفقده بعض الشرائط - كالعدالة - رجوع إلى غير الأعم ، فإنّ فتوى هذا لم تكن حجةً قبل فقد الأعم للعدالة مثلاً ، بل هي حجة من الآن .

والأمر الثاني: الإشكال على الشيخ فيما ذكره من جعل باب الإجتهد والتقليد من قبيل الطريقيّة ، بأنّ المستفاد من الأدلّة في هذا الباب هو تنزيل المجتهد بمنزلة المقلّد وكونه نائباً عن مقلّده في استنباط الأحكام الشرعيّة ، فهو نائب عنه في الفحص عن الأدلة والنظر فيها واستخراج الحكم منها ... وليس فتوى المجتهد طريقاً وأمانةً للمقلّد حتّى يقال بعدم الإجزاء في تبديل التقليد .

نعم ، لو كان من باب الطريقيّة أمكن القول بعدم الإجزاء ، من جهة أنّه لما مات المجتهد الأوّل سقطت فتواه عن الحجية ، وكان الحجّة عليه فتوى الثاني ، وهو يقول ببطلان فتوى الأوّل والأعمال الواقعة على طبقها . لكنّ مفاد الأدلّة في الإجتهد والتقليد ليس الطريقيّة .

تحقيق الاستاذ

وتنظر الاستاذ في الأمرين المذكورين :

أما الأول ، فذكر أنه مبني على الرجوع من الأعلم الميِّت إلى غير الأعلم الحي ، لكنَّ المبنى غير صحيح ، لأنه مع اختلاف الميِّت مع الحي في الفتوى تسقط الأدلة اللَّفْظِيَّة عن الشمول لهما ، لفرض التعارض بينهما ، لأنها إن شملت أحدهما المعيَّن دون الآخر لزم الترجيح بلا مرجح ، واللَّامعِيَّن لا مصداق له ، وشمولها لهما معاً غير معقول ، وإذا سقطت تصل النوبة إلى الدليل غير اللَّفْظِي وهو هنا السيرة العقلانية ، فإنها قائمة على تقليد الأعلم ، والقدر المتيقَّن خروج تقليد الميِّت ابتداءً بالإجماع ، ويبقى الإستمرارى ، إذن ... إذا كان الميِّت أعلم فلا يجوز الرجوع إلى الحيِّ حتى يقال بأنَّ الحجَّة تبدأ من الآن .

وأما الثاني ، فذكر أن الحق مع الشيخ ، وهو الطريقيَّة ، فقول المجتهد حجة من باب الطَّريقيَّة إلى الواقع لا من باب التنزيل والنيابة .

أما بناءً على أنَّ دليل التقليد هو السيرة ، فواضح ، لأن العقلاء لا يرون في رأي أهل الخبرة في كلِّ علم وفيَّ إلا الطَّريقيَّة ، ويجعلون الرأي كاشفاً عن الواقع . وأما إنَّ كان الدليل هو الأدلة اللَّفْظِيَّة من الكتاب والأخبار ، فلا آية النفر تدلُّ على النيابة والتنزيل ، ولا مثل ما ورد في «عبد العزيز ابن المهتدي» و «يونس بن عبد الرحمن» و «زكريا بن آدم» ونحوهم الذين وردت الأخبار في الرجوع إليهم لأخذ معالم الدين ... فإنَّها جميعاً دليل على الطريقيَّة ، وأما التنزيل فلا دليل عليه فيها .

وعلى هذا ، يكون الحقُّ عدم تمامية التفصيل المذكور ، بل هو عدم الإجزاء مطلقاً .

أقول:

قد يقال: مفاد هذه الروايات هو طريقيّة روايات من ذكر وأمثالهم من أصحاب الأئمة عليهم السلام، وكلامنا في الفتوى. وقد أجبنا عن ذلك - في بحوثنا الفقهيّة، في مسائل الإجتهد والتقليد - بما حاصله: إن ظاهر الأخبار هو أن الأئمة عليهم السلام كانوا يرجعون إليهم في أخذ الأحكام منهم لا في نقل الروايات عنهم فقط.

إلا أن لدعوى نيابة الفقيه عن المقلّد في استنباط الأحكام وجهاً، ولنا هنا بيانٌ لطيف يتعلّق بأصل تأسيس الحوزة العلمية، ذكرناه في الدرس.

الثالث: قال السيد في (العروة الوثقى): «إذا قلّد من يكتفي بالمرّة مثلاً - في التسيّحات الأربع واكتفى بها، أو قلّد من يكتفي في التيمّم بضربة واحدة، ثم مات ذلك المجتهد، فقلّد من يقول بوجوب التعدّد، لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة»^(١).

فذكر في (المستمسك)^(٢) - بعد الكلام على أدلّة الإجزاء - بالتفصيل - أنه في صورة تبدّل رأي المجتهد مقتضى القاعدة هو عدم الإجزاء. وأما في صورة تبدّل التقليد كما هو مفروض المسألة:

فتارة: يرجع إلى الأعلّم، وهنا يجب لحاظ الأعمال السابقة مع فتاوى هذا الأعلّم، فإن كانت موافقة فهو وإلا فعدم الإجزاء، لأدلة وجوب تقليد الأعلّم، سواء في الأعمال السابقة أو اللاحقة.

وأخرى: يكون المرجوع إليه غير الأعلّم، فإن الأعمال السابقة لا تجب

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨١/١.

(٢) مستمسك العروة الوثقى.

الإعادة فيها ، بل يرتب عليها آثار الصحة ، لأن الدليل على الرجوع إلى غير الأعلّم إن كان هو الإجماع فالقدر المتيقن منه حجّة قوله في الأعمال اللاحقة ، وإن كان الأصل - وهو التعيين في دوران الأمر بين التعيين والتخير - ، فإنّ الاصول العقلية محكومة بالاصول الشرعية ، ومقتضى الإستصحاب هو الإجزاء ، لأن المفروض وجود الحكم الظاهري في حقّ المقلّد في حال حياة المجتهد الأوّل ، فلما مات يقع الشكّ في ارتفاع ذلك الحكم الظاهري فيستصحب بقاؤه ، ويكون حاكماً أو وارداً على أصالة التعيين المقتضية حجّة رأي المجتهد الحي والرجوع إليه ، وحينئذٍ ، يكون رأي الحي حجّة بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة فقط ، والأعمال السابقة مجزية .

قال الاستاذ :

إنّ الصحيح هو : أن فتاوى المجتهدين لها طريقية لا موضوعية .

وأنّ المجعول فيها - كسائر الأمارات - نفس الطريقة ، لأنها حكم وضعي يقبل الجعل ، لا أنّ المجعول هو الحكم الظاهري ويتزعم منه الطريقة ، خلافاً لصاحب (المستمسك) القائل بأن الطريقة لا تقبل الجعل .

أما في الإستصحاب ، فلا خلاف في أنه يعتبر أنّ يكون التغير الحاصل في الموضوع من حالاته لا من المقومات .

وحينئذٍ نقول :

أما بالنسبة إلى المقلّد فهل يجب عليه العدول إلى الحي تعييناً أو هو مخير بين ذلك والبقاء على تقليد الميت ؟ مقتضى القاعدة هو التعيين ، لكن «الحياة» إنّ كانت مقومةً ، فلا يستصحب حجّة رأي الميت ، ولا بدّ من الرجوع إلى الحي على القاعدة المذكورة ، ويكون قوله حجّة حتى بالنسبة إلى ما تقدّم

فلا إجزاء ، فلا مانع من استصحاب حجية رأي الميت ، والمفروض كونه طريقاً لا يفرق فيه بين الأعمال السابقة والآخرة ، لكون طريقته بنحو القضية الحقيقية ، فالاستصحاب يجري ، ويكون حاكماً على القاعدة العقلية المذكورة ، وعليه ، فلا مورد للرجوع إلى الحي .

وأما بالنسبة إلى المجتهد ، فإن تبدل رأيه قد يكون على أثر حصوله على خبرٍ معارضٍ ، فإن كان يرى الرجوع إلى المرجحات ، وكان الراجح هو الخبر الثاني ، فلا محالة ينكشف له بطلان الفتاوى السابقة ، لسقوط الخبر الأول من أصله ، وإن لم يكن في البين مرجح ، فإما يقول بالتساقط ، فلا يبقى حكم سابق حتى يستصحب ، وإما بالتخيير فيكون صغرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير .

فما ذكره من التفصيل ، في غير محله .

أقول: ظاهره في الدورتين المناقشة في التفصيل ، أما نتيجته من حيث الإجزاء وعدمه ، والجواب عما إذا كان مفيداً للإجزاء ولو في بعض الصور - لكون الإجزاء باطلاً عند الاستاذ مطلقاً - فلم نجده .

خلاصة الكلام في مسألة الإجزاء :

هو القول بعدم الإجزاء مطلقاً .

إلا في موارد جريان «لا تعاد» ، وإلا في موارد لزوم (العسر والحرج)

الشخصيين .

مقدمة الواجب

مقدمات :

قبل الخوض في البحث تذكر أمور :

الأمر الأول (في عدم اختصاص البحث بالواجب)

إنه لا اختصاص للبحث بالواجب ، بل هو أعم من مقدّمة الواجب والحرام والمستحب والمكروه .

الأمر الثاني (في المراد من الوجوب)

المراد من الوجوب هنا هو : الوجوب الشرعي الغيري ، فهل يوجد وجوب شرعي متعلق بالمقدّمة بالإضافة إلى وجوب ذي المقدّمة أو لا ؟ إذن : ليس المراد : الأبدية العقلية للمقدّمة ، فإنها مسّمة عند الكل .

وليس المراد : الوجوب الإرشادي ، لأنه إرشاد إلى حكم العقل وإخبار عنه ، وإن كان في الصورة بعثاً مولوياً ، كقوله تعالى : ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ ﴾^(١) .

وليس المراد : هو الوجوب الشرعي الطريقي ، أي الوجوب الذي يجعله الشارع لتنفيذ الواقع ، كالإحتياط ، لأنّ وجوب المقدّمة ليس من هذا القبيل .

وليس وجوب المقدّمة وجوباً نفسياً ، لأنّ الوجوب النفسي ينشأ من الملاك ، ووجوب المقدّمة لا ينشأ من ملاكٍ وغرض في نفس المقدّمة ، بل من الغرض في ذي المقدّمة .

وتلخص : إن وجوب المقدّمة وجوب غيري تبعي ، بمعنى أن هناك

إرادة أصلية متوجهة إلى ذي المقدّمة ، وبتبعتها توجد إرادة تبعية بالنسبة إلى المقدّمة حين تكون المقدّمة مورداً للإلتفات ، أي ، فلا يلزم أن يكون وجوبها فعلياً ، لأن الأمر قد يكون غافلاً عن المقدّمة ، فهي واجبة ، بمعنى أنه إذا التفت إليها جعل لها الوجوب .

الأمر الثالث (في أن بحث المقدّمة من المبادئ أو المسائل)

هل البحث عن وجوب المقدّمة من المبادئ الأحكامية كما عليه السيّد البروجردي ، أو من المسائل ؟ وإذا كان من المسائل ، فهل هو من المسائل الاصولية أو من المسائل الفقهية أو المسائل الكلامية ؟ وإذا كان من مسائل علم الاصول ، فهل هو من المسائل العقلية ، كما عليه صاحب (الكفاية) ، أو من مباحث الألفاظ كما عليه صاحب (المعالم)^(١) ؟

أمّا القول بأنه من المبادئ الأحكامية فوجهه : إن المبادئ الأحكامية هي عبارة عن العوارض الطارئة على الأحكام الخمسة ، كقولنا : هل وجوب الشيء يستلزم النهي عن ضده أو لا ؟ إذ معنى هذا العنوان : هل يوجد للوجوب هذه الخاصية أو لا ؟ ومعنى قولنا : هل يجتمع الأمر والنهي في الشيء الواحد ذي العنوانين أو لا ؟ هو أنّه هل للوجوب هكذا خاصية تمنع من اجتماعه مع النهي أو لا ؟ وهنا كذلك ، نقول : هل للوجوب الثابت لذي المقدّمة هذا الأثر ، أي وجوب المقدّمة ، أو لا ؟

وفيه : إن كون مورد البحث من عوارض الحكم ، لا يوجب أن يكون من المبادئ ، ولا يخرج عن المسائل ، مادام تعريف المسألة الاصولية منطبقاً عليه .

وكذلك كون البحث هنا عقلياً لا يوجب اندراجه في مسائل علم الكلام، لأن المسائل الكلامية مسائل عقلية بالمعنى الأخص، إذ هي المسائل الباحثة عن أحوال المبدء والمعاد فقط.

فإما أن يكون بحثنا من المسائل الفقهية، وإما أن يكون من المسائل الاصولية، فقد حكى عن بعض القول بكون بحث مقدمة الواجب من المباحث الفقهية، لأنه يبحث فيه عن الحكم الشرعي للمقدمة، وإما أن يكون من المسائل الاصولية، كما سيأتي.

لكن يرذ القول الأول: إن البحث هنا إنما هو عن ثبوت الملازمة بين المقدمة وذو المقدمة من حيث الحكم، والبحث عن هذه الحيثية ليس بحثاً فقهياً.

وأجاب الميرزا^(١) عن القول المذكور: بأن الأحكام الفقهية مجعولة للعناوين الخاصة والموضوعات الواحدة بالوحدة النوعية، كالصلاة، والخمر مثلاً، والمقدمة تصدق في الخارج على العناوين المتعددة والحقائق المختلفة، وليست عنواناً لفعل واحد، فليست من مسائل الفقه.

وفيه: إن المسألة الفقهية هي الأحكام الكلية الإلهية المجعولة للموضوعات والعناوين الخاصة، من دون فرق بين كونها منطبقاً خارجاً على حقيقة واحدة كالصلاة والخمر، أو على حقائق متعددة، كعنوان النذر والعهد واليمين ونحو ذلك، فليس من شرط المسألة الفقهية عدم انطباقها إلا على الحقيقة الواحدة.

وأجاب المحقق العراقي^(١) عن القول المذكور : من جهة أن الملاك في المسألة الفقهيّة هو أن يكون ملاك الحكم الكلّي متّحداً ، سواء كان للموضوع مصاديق مختلفة أو لا ، نظير ضمان اليد ، فإنه حكم فقهي مع اختلاف موضوعه وتعدّده ، لكون الملاك واحداً وهو « اليد » فنقول : المأخوذ بالعقد الفاسد فيه ضمان ، والعقد الفاسد تارة هو البيع ، وأخرى الإجارة ، وثالثة الصلح ، وهكذا ...

وكلّ موردٍ تعدّد فيه الملاك ، فالمسألة ليست فقهيّة ، ومسألة المقدّمة من هذا القبيل ، لأن ملاك وجوب مقدّمة الحجج غير ملاك وجوب مقدّمة الصّوم ... وهكذا ... فإنه وإن كان حكماً كلياً إلهياً ، لكنه ليس بمسألة فقهيّة . قال الاستاذ : هذا جيّد ، لكن لا برهان على خروج ما تعدّد ملاكه من الأحكام الكلّيّة عن الفقه ، لأن ضابط المسألة الفقهيّة ليس إلا كون الحكم المستنبط حكماً كلياً إلهياً سواء تعدّد ملاكه أو اتّحد .

وللسيد الاستاذ جواب آخر وهو : إن وجوب المقدّمة بعنوان أنّها مقدّمة يكون بملاك واحدٍ وهو ملاك المقدّمية ، فإنه هو الذي يوجب ترشّح الوجوب على المقدّمة في كلّ الموارد ، وليس له ملاك آخر غيره^(٢) .

أقول :

ظاهره أنّ « المقدّميّة » هي « الملاك » لكن الكلام في ملاك المقدّميّة :

فتأمّل .

وتلخّص : تعيّن كون المسألة من مسائل علم الاصول ، ويكفي في ذلك

(١) نهاية الأفكار ١/٢٥٩.

(٢) منتقى الاصول ٢/٩٩.

- بعد ثبوت عدم كونها من مسائل غيره من العلوم - انطباق تعريف العلم عليها ، فإنه يمكن وقوع مسألة مقدّمة الواجب في طريق الإستنباط .
 وأما إشكال السيّد الأستاذ من أن ضابط المسألة الاصوليّة هو أن تكون نتيجتها رافعةً لتحخير المكلّف في مقام العمل ، ولا يخفى أن هذه المسألة لا تتكفّل هذه الجهة ، فمبني على نظره في الضابط ، وقد تقدّم الكلام عليه في محله ، فراجع .

وبما ذكرنا في تحرير محلّ النزاع - من أن البحث في هذه المسألة يدور حول الملازمة ، فإن ثبتت فالمقدّمة واجبة ، وإلا فوجوبها يحتاج إلى دليل آخر - ظهر الفرق بين كون مسألة المقدّمة من مسائل الفقه وكونها من مسائل الاصول ، فإنه إذا ثبت الملازمة ثبت الوجوب وهو الحكم الشرعي الفرعي ، وإلا فلا ...

فقول المحقق الإيرواني^(١) بعدم الفرق ، وأن الكلام في ذلك تطويل بلا طائل ، في غير محله .

وإذا كانت المسألة مسألةً أصوليّةً ، فالمحقق الخراساني والجماعة قائلون بكونها مسألةً اصوليّةً عقليةً ، فترجع إلى مقام الثبوت ، واختاره الأستاذ ، خلافاً لمن قال بأنها مسألة لفظيّة ، وقد نسب إلى ظاهر (المعالم) فترجع إلى مقام الإثبات .

قال الأستاذ : إن البحث اللفظي يرجع إلى مقام الإثبات وعالم الدلالة ، ودلالة اللفظ لا تخلو : إمّا أن تكون مطابقةً ، وإمّا أن تكون تضمينيّةً ، وإمّا أن تكون إلتزاميّةً . أمّا الأولى ، فإنّ وجوب ذي المقدّمة لا يدلّ على وجوب

(١) نهاية النهاية ١/١٣٢ .

المقدمة مطابقةً ، وهذا واضح ، وأما الثانية ، فإن وجوب المقدمة ليس جزءاً من وجوب ذي المقدمة ليدلّ عليه بالتضمّن ، بقي الثالثة ، وهي الدلالة الإلزامية ، وهذه يعتبر فيها كون اللزوم - بين اللازم والملزوم - لزوماً بيّناً ، بأن يكون تصوّرهما كافياً في ثبوت الملازمة ، فلو كانت الملازمة محتاجةً إلى برهانٍ لإثباتها ، خرجت الدلالة عن كونها دلالة اللفظ ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، فليست المسألة لفظيةً ، فهي مسألة عقلية .

ولوجود الحكم الشرعي في هذه المسألة ، فهي من المسائل العقلية غير

المستقلة .

انقسامات المقدمة

لقد قسموا المقدمة إلى أقسامٍ عديدة ، وفي كلِّ قسمٍ أقسامٌ وأحكام :
التقسيم إلى الداخلية والخارجية :

فمنها : إن المقدمة إما داخلية وإما خارجية ، أما الخارجية - وهي أجزاء العلة التامة : المقتضي والشرط وعدم المانع - فهي داخلة في بحث المقدمة ، لكون ذي المقدمة - وهو المعلول - موقوفاً عليها ومحتاجاً إليها .

إنما الكلام في المقدمة الداخلية ، والمقصود منها أجزاء المركب ، فهل هي واجبة بالوجوب الغيري أو لا ؟

هل المقدمة الداخلية واجبة بالوجوب الغيري ؟

هنا مطالب مرتبة ، فالأول : هل أجزاء المركب مقدمات داخلية للمركب أو لا ؟ والثاني : بناءً على كونها مقدمات ، هل يجري فيها ملاك الوجوب ، أي وجوب المقدمة ؟ والثالث : إنه على الجريان ، هل من مانع يمنع عن الوجوب ؟

المطلب الأول : تارة يراد من « المقدمة » ما له دخل في وجود الشيء ، وأخرى يراد منها : ما يتوقف عليه الشيء .

أما بالإطلاق الأول ، فالأجزاء الداخلية خارجة عن البحث ، لأنها حينئذٍ ليست بمقدمات ، من جهة أنها موجودة بنفس وجود المركب ، فتكون

المقدمة بهذا الإطلاق منحصرة بأجزاء العلة التامة .

وأما بالإطلاق الثاني ، فيصدق على الأجزاء عنوان « المقدمة » ، لكن الكلام ليس في عنوان « الجزء » و عنوان « الكل » ، لعدم وجود التوقف بين العنوانين المذكورين ، بل هما في مرتبة واحدة ، ولا تأخر وتقدم بينهما ، لكونهما متضايفين ، والمتضايقان متكافئان بالقوة والفعل ، فلو تقدم أحدهما على الآخر لزم المحال ، وهو تحقق الإضافة من طرف واحد . بل المراد هو الإحتياج والتوقف في الذات والوجود ، وتوضيح ذلك :

إن الوجود لا بد وأن ينتهي إلى الواجب ، وهذا ما لا اختلاف فيه بين العقلاء ، حتى الماديون قائلون به ، غير أن الإختلاف في الصغرى ، فهم يقولون بانتهاء الوجود إلى مركب من أجزاء مادية خارجية ، والإلهيون قائلون بأنه ينتهي إلى ذات لا تركيب فيها ، لا من الأجزاء الخارجية ولا العقلية ولا الوهمية ولا الخيالية ، فهو واحد أحدي ، وهذا معنى كلام أمير المؤمنين والأنمة الظاهرين عليهم السلام في نفي التركيب عن الذات المقدسة كما في نهج البلاغة ، وكتاب التوحيد للشيخ الصدوق رحمه الله والكافي ، وهو من جملة البراهين المستخرجة من الروايات ، وحاصله : إن كل ما كان مركباً ، كان محتاجاً إلى الأجزاء وموقوفاً عليها - حتى لو كان مركباً خيالياً ، وهو المجرد عن المادة دون الصورة ، أو وهمياً حيث يتجرد من كليهما - لأن المركب بما هو مركب لا يتحقق ذاتاً إلا بعد وجود الجزء في مرحلة الذات ، فجوهريّة المركب متوقفة على جوهريّة الجزء ، وفي مرحلة الوجود ، فإن المركب متوقف وجوده على وجود الجزء بالتوقف الطبيعي ، فإذاً : « الكل » متوقف ذاتاً ووجوداً على « الجزء » .

وقد استدلّ للقول بعدم المقدّمية ، بأن الأجزاء عين الكلّ ، فلا احتياج ، فلا مقدّمية . .

وأجاب عنه المحقق الخراساني^(١) : بأن الجزء عبارة عمّا يلحظ لا بشرط من الانضمام إلى سائر الأجزاء ، والكلّ يلحظ بشرط الانضمام ، فيبينهما فرق من هذه الجهة ، وهو يكفي للتغاير بين « الكلّ » و « الجزء » وعدم العينية ، فيكون الجزء مقدّمةً والكلّ ذو المقدّمة ، والألا بشرط موقوفاً عليه والبشرط موقوف عليه ، فلا عينية من جميع الجهات حتى يقال بأن الشيء لا يحتاج إلى نفسه .

وقد أوضح الاستاذ ذلك : بأن الجزء إنّ لوحظ بشرط لا عن الإنضمام إلى سائر الأجزاء ، أصبح مباحيناً للكلّ ، كأنّ يلحظ الركوع « بشرط » لا عن بقية أجزاء الصلاة ، فإنه حينئذٍ مباحين للصلاة وليس بجزءٍ لها ، وإنّ لوحظ « لا بشرط » صار جزءً ، وإنّ لوحظ « بشرط » الانضمام فهو « الكلّ » .

والحاصل : إن الأجزاء مقدّمة للكلّ ، إذ هو محتاج إليها في ذاته وهي مستغنية عنه ذاتاً ، سواء في الإعتباريات كما تقدم أو التكوينية ، ولذا ترى أنّ ذات « الحيوان » وهو جزء « الإنسان » - مع قطع النظر عن الوجود - مستغنية عن الإنسان ، لكن « الإنسان » في مرحلة الذات متقوم بـ « الحيوان » ، فإنّه لو لا الحيوان لا يوجد الإنسان .

فالحال في الإعتباريات ، كالركوع بالنسبة إلى الصلاة ، والتكوينية - كالمثال المذكور - واحد ، فلا فرق بين المركّبات التكوينية والمركّبات الإعتبارية في ذلك .

هذا في مرحلة الذات .

أما في مرحلة الوجود ، فإن « الجزء » يمكن أن يتحقق ويوجد ، ولكن « الكل » لا يتحقق إلا و « الجزء » متحقق ، فلا يلزم عدم الجزء لو فرض عدم الأجزاء الأخرى ، لكن الكل ينعدم بانعدام أحد أجزائه ... فالجزء مستغن عن الكل بمناط التقدم والتأخر الطبيعي ، إلا أنه لا ينافي وحدة المرتبة في مرحلة الوجود ، ولذا قالوا : التقدم والتأخر طبعاً لا ينافي المعية وجوداً .

هذا تمام الكلام في المطلب الأول .

المطلب الثاني : بعد ثبوت المقدمية للأجزاء الداخلية ، فهل يوجد فيها

اقتضاء الحكم بالوجوب الغيري أو لا ؟

إن كان الملاك للوجوب الغيري أن يكون للشيء الواجب وجود مستقل ، فهذا الملاك غير موجود فيما نحن فيه ، لأن الأجزاء ليس لها وجود مستقل عن الكل ، بل هي موجودة بعين وجوده ، وإن كان ملاكه هو التوقف ، فلا ريب في وجوده في الأجزاء ، لتوقف الكل على وجودها .

إذن ، لا بد من التحقيق في ملاك الوجوب الغيري .

هذا ، وفي (المحاضرات)^(١) نفي وجود المقتضي والملاك للوجوب ،

للزوم اللغوية ، لأن المفروض وجوب الكل ، فوجوب الأجزاء مع ذلك لغو ، إلا أن يقال بالاندكاك بين الوجوبين ليتحقق وجوب مؤكد .

وفيه : إنه خلط بين مرحلة المطلب الثاني - المقتضي - ومرحلة المانع ،

وهو :

المطلب الثالث : فإنه إذا كانت الأجزاء واجبة بالوجوب الغيري ، فإن

(١) محاضرات في اصول الفقه ٢٩٩/٢ .

المفروض وجوب الكلّ بالوجوب النفسي ، وهو ليس إلا الأجزاء ، فاجتمع في الأجزاء وجوبان ، وهو محال ، لأنه إمّا لغوٌ وإمّا اجتماعٌ للمثلين .
 فمع تسليم وجود المقتضي لاتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيري ، فإنه ممنوع ، والمانع هو الإشكال المذكور .

كلام المحقق الخراساني

وقد وقع النزاع بين الأكابر في هذا المقام ، إذ قرّر صاحب (الكفاية)^(١) الإشكال بما توضّحه : إنّ المحكوم بحكم الوجوب هو واقع المقدّمة لا عنوانها ، وعنوان المقدّمة حيثيّة تعليليّة للوجوب وليس بحيثيّة تقيديّة ، لأنّ متعلّق الوجوب في الموضوع - مثلاً - هو واقع الموضوع لا عنوان المقدّمة ، وفي أجزاء الصلّاة يكون واقع الرُكوع والسّجود وغيرهما متعلّق الوجوب لا عنوان مقدمتيها للصلّاة ، وإذا كان الواقع ، فإنّ الركوع والسّجود وغيرهما هي الصلّاة ، ولا مغايرة بين واقع الصلّاة وواقع هذه الأجزاء ، بل هي عين الكلّ المسمّى بالصلّاة ، ولا اختلاف بين الصلّاة وأجزائها إلا اعتباراً ، فلو كانت الأجزاء متصفّةً بالوجوب الغيري ووجوب الصلّاة نفسي ، كانت الأجزاء محكومة بحكمين وجوبيّين ، وكانت ذات فردين من الوجوب ، وبذلك يلزم اجتماع المثلين في الشيء الواحد وهو محال .

وبما تقدّم من كون الحيثيّة تعليليّة لا تقيديّة ، يندفع توهم كون ما نحن فيه نظير باب اجتماع الأمر والنهي ، وكون الشيء الواحد واجباً من حيث ومحرمّاً من حيث آخر ، كالصلّاة في الدار المغصوبة ، فيقال هنا كذلك ، بأنّ الركوع - مثلاً - واجب نفسي من حيث كونه صلاةً وغيري من حيث كونه مقدّمة .

(١) كفاية الاصول: ٩٠.

وجه الإندفاع هو : إن المقدمية فيما نحن فيه علة للوجوب ، وليست بموضوع للوجوب .

وبهذا البيان يتحقق المانع عن وجوب المقدمة الداخلية .

جواب المحقق النائيني

وذكر المحقق النائيني^(١) : أن الوجوب النفسي غير الوجوب الغيري ، كما هو واضح ، والتغاير بينهما لا ينكر ، لكن لا نسلم لزوم اجتماع المثليين ، وذلك : لتعدد الملاك ، ثم اندكاك أحدهما في الآخر .

وتوضيحه : إن كلاً من أجزاء الصلاة يتوفر فيه ملاكان للوجوب ، أحدهما : ملاك الناهوية عن الفحشاء والمنكر ، وهذا ملاك وجوب الصلاة بالوجوب النفسي ، والآخر : ملاك المقدمية لتحقق الصلاة ، وهذا ملاك الوجوب الغيري ، لأن تحقق الصلاة موقوف على تحقق الركوع والسجود وغيرهما ، فتكون الأجزاء مطلوبة بالطلب النفسي وبالطلب الغيري ، ويكون الملاكان منشأً لتحقق وجوب أكيد بعد اندكاك أحدهما في الآخر ، ولا مانع من اتصاف الوجوب بالشدة والتأكد .

ونظيره في الفقه : وجوب صلاة الظهر ومطلوبتيها بملاكين هما : فريضة الظهر ووجوبها نفساً بملاكة ، وأنه لو لم يصل الظهر فصلاة العصر باطلة ، وهذان الملاكان يندك أحدهما في الآخر ، وتكون النتيجة شدة مطلوية صلاة الظهر .

وكذلك الحال في موارد تعدد العنوان ووحدة المعنوي ، كالعلم والهاشمية في وجوب الإكرام ، عندما يجتمع العنوانان في الشخص الواحد ، إذ

(١) أجود التفريعات / ٣١٧/١ .

يجتمع فيه ملاكان لوجوب الإكرام ، لكنّ الطلب واحد مؤكّد يتحقّق من اندكاك العنوانين .

فارتفع المانع والمحذور بهذا البيان .

جواب المحقق العراقي عن بيان الميرزا

وأشكل المحقق العراقي على البيان المذكور^(١) : بعدم امكان تحقّق

الإندكاك مع اختلاف المرتبة ، لأنه فرع الإجتماع ، ولا اجتماع مع اختلاف المرتبة ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، لأنّ الموضوع هنا واحد لا تعدّد له في الوجود ، ومرتبة الحكم بالوجوب النفسي متقدّمة على مرتبة الوجوب الغيري ، لأنّ الوجوب الغيري ترشّح من الوجوب النفسي ، فهو بمثابة المعلول للعلّة ، وبين العلة والمعلول اختلاف في المرتبة كما لا يخفى ، وإذا كانا في مرتبتين فلا يجتمعان ، ومع عدم الإجتماع فلا اندكاك .

نعم ، تارة يكون الموضوع متعدّداً وتختلف المرتبة بينهما ، كما هو الحال في مسألة اجتماع الحكم الواقعي والظاهري ، فهناك موضوعان مترتبان ، ولكلّ منهما حكم ، كأَنْ يكون موضوع الحكم الواقعي هو الخمر بما هو خمر ، وحكمه الحرمة ، وموضوع الحكم الظاهري هو الخمر بما هو مشكوك الخمريّة ، وحكمه الحليّة ، ففي فرض تعدّد الموضوع ووجود الطوليّة بينهما ، يمكن الجمع بين الحكمين .

لكنّ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل ، بل الموضوع وجود واحد . وقد يشكّل على قوله بوحدة الموضوع هنا ، بناءً على ما أسسه من أنّ الموضوع المتعلّق به الحكم ليس الخارج ، بل هو الصّورة القائمة في ذهن

الحاكم وبالنظر الذي تُرى خارجيّة، وعليه : فإنّ الصور متباينات ويستحيل الوحدة بين صورةٍ وأخرى، وإذا تعدّدت الصّورة فيما نحن فيه ، كانت صورة السجود والركوع وغيرهما من الأجزاء ، غير صورة الكلّ المحقق منها وهو الصّلاة ، ومع التعدّد ، فلا اجتماع للمثلين حتى يبحث عن الإندكاك .

فأجاب : بأنّ هذا التعدّد غير مؤثّر ، لأنه إنما يحصل في مرحلة تعلق الحكم ، لكنّ ذا الصّورة - وهو المطابق الخارجي - واحد لا تعدّد فيه . وعلى أيّ حال ، فإنّ اجتماع المثلين لازم ، والإندكاك محال .

جواب المحقق الإصفهاني عن بيان العراقي

فناقشه المحقق الإصفهاني^(١) - وتبعه في (المحاضرات)^(٢) - بأنّه صحيح أنّهما في مرتبتين ، لكنّ بينهما معيّة في الوجود ، وبهذا يتمّ الإندكاك ، لأنه في ظرف الوجود لا في المرتبة .

وحاصل كلام المحاضرات : إن الإندكاك بين الحكمين إنّما لا يتصوّر فيما إذا كانا مختلفين زماناً ، وأمّا إذا كانا مقارنين ، فلا مناص من الإندكاك ولا مانعيّة لاختلاف المرتبة ، كما لو كان بياض شيء علةً لبياضٍ آخر ، فهنا لا يقع على الجدار بياضان بل بياض واحد شديد . هذا في التكوينيّات . وفي الشرعيّات كذلك ، كما لو نذر الصّلاة في المسجد ، فإنه لا ريب في اندكاك الوجوب النذري في الوجوب أو الإستحباب النفسي ، مع أنّ ملاك النذر - وهو رجحان المتعلّق - متأخّر رتبةً عن ملاك الحكم النفسي ، إلا أنّهما في عرض واحد في الزمان .

(١) نهاية الدراية ٢/٢٤٤ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٢/٣٠٠ .

نظر الأستاذ

وتنظر الاستاذ دام بقاءه فيما ذكره المحقق الإصفهاني هنا بالنقض والحلّ: «أما نقضاً، فبما قاله رحمه الله تعالى عليه في (تعليقة المكاسب) عند كلام الشيخ الأعظم في مسألة بيع الحق على من هو عليه، حيث ذهب قدس سرّه إلى عدم إمكانه، معللاً بلزوم الأتحاد بين المسلط والمسلط عليه، وهو غير معقول، فأشكل عليه المحقق الإصفهاني^(١): بأنّ المتقابلين اللذين لا يقبلان الأتحاد في الوجود هما العلة والمعلول، وأما المتضايقان، فبعض الموارد منهما يقبل الأتحاد والاجتماع في وجود واحد كالحب، حيث أنّ النفس الإنسانية تحبّ نفسها، فيجتمع المحبّ والمحبوب... والسّلطنة من هذا القبيل، ولا مانع من تسلط الإنسان على نفسه، وحديث: «الناس مسلطون على أنفسهم» وإن لم يكن له أصل عن رسول الله، لكنّ معناه صحيح.

وعلى هذا، فبناءً على ترشّح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي، يكون الوجوب النفسي علةً للوجوب الغيري، ولا يعقل الإندكاك والتأكد، لعدم تعقل الوحدة بينهما... فبتمّ ما ذكره المحقق العراقي بالنظر إلى كلام المحقق الإصفهاني في حاشية المكاسب، ولا يرد عليه إشكاله هنا.

وأما حللاً، فلقد اختلط الأمر على هذا المحقق، بين الوجوبين وبين متعلقي الوجوبين، فمتعلّق الوجوب الغيري هو الجزء، ومتعلّق الوجوب النفسي هو الكلّ، والتقدّم والتأخّر بينهما طبعي وليس من قبيل العلة والمعلول، وفي التقدّم والتأخّر الطبعي يمكن الوجود بوجود واحدٍ مثل

(١) الحاشية على المكاسب ٥٥/١.

الواحد والاثنين ... أما المورد الذي يكون فيه أحد الوجودين ناشئاً من الوجود الآخر، فلا يعقل الاتحاد في الوجود، لأن أحدهما هو المؤثر والآخر هو الأثر، والوحدة بين الأثر والمؤثر والظل وذو الظل، في الوجود، محال، ولا يعقل الإندكاك .

وبهذا البيان يتضح ما في كلام (المحاضرات) من النظر والإشكال، ففي مثال البياض الذي ذكره: إن كان بينهما نسبة العلية والمعلولة كما هو مفروض بحوثهم في المقام، فلا يعقل الاتحاد ... ولكن الحق عدم وجود هذه النسبة بين الوجود الغيري والوجود النفسي، كما سيأتي تحقيق ذلك .

نفي الاندكاك بوجهين آخرين

لكن للمحقق الإصفهاني رحمه الله طريقين آخرين لنفي الاندكاك :

أحدهما :

إن الأحكام أمور اعتبارية، والامور الاعتبارية لا تقبل الشدة والضعف، وإنما الامور التكوينية هي التي تقبل ذلك، لأن التأكد يستلزم الحركة من المرتبة الضعيفة إلى المرتبة الشديدة، والحركة إنما تعقل في التكوينات، كالفاكهة، تتحرك في لونها وطعمها ... وإذا انتفى التأكد في الحكم، فلا يعقل وجود الحكم الواحد الأكيد على أثر الإندكاك بين الحكمين . نعم، يعقل ذلك في مبدء الحكم وهو الإرادة، فإنها قابلة للصعود من الضعف إلى الشدة، وحصول التأكد فيها .

مناقشة الأستاذ الوجه الأول

وناقشه شيخنا دام بقاءه بالنقض والحل . أما نقضاً : فأورد كلام المحقق

الإصفيهاني في رسالة الحق والحكم^(١)، حيث ذكر هناك - في بحث له مع السيد قدس سره، القائل بكون الحق هو الملك^(٢) والميرزا القائل بكونه مرتبةً ضعيفةً من الملك^(٣) إن الأمور الواقعية على قسمين، فمنها: الأمور الواقعية التي لا مرتبة لها في الخارج، ومنها: الأمور الواقعية ذات المرتبة في الخارج والقابلة للشدة والضعف، (قال) والاعتباريات هي نفس الواقعيات، لكنّ المعترف يعطيها الوجود الاعتباري، فلا مانع من قبولها للشدة والضعف إن كانت ذات مرتبة. (قال) غير أنّ «الملكيّة» ليست من هذا القبيل، فلا يعقل فيها الشدة والضعف، فجعل «الحق» مرتبة من «الملكيّة» غير صحيح.

فتلخص: إنه يوافق على الكبرى، غير أن بحثه مع السيد صغروي، لكون «الملكيّة» إما من مقولة الجدة، وإما من مقولة الإضافة، وعلى كلّ تقدير، فلا يعقل أن يكون لها المرتبة.

وإذا كان يرى صحّة الكبرى، فإنها منطبقة فيما نحن فيه، لأنّ الوجوب على مسلكه - عبارة عن النسبة البعثية، وإذا كان البعث الإعتباري في الحقيقة اعتباراً للبعث والتحريك الخارجي، فمن الواضح أن البعث الخارجي ذو مراتب ويقبل الشدة والضعف، فيكون ما يأخذه المعترف في عالم الاعتبار كذلك.

إنه ليس معنى الإندكاك أن يوجد وجوب ضعيف ثم يتحرك نحو الشدة، بل القائل بالإندكاك يقول بوجود الملاكين، وأن الملاكين يوجبان على المعترف أنّ يعتبر المرتبة الشديدة الأكيدة من البعث.

(١) حاشية المكاسب ٤٢/١ - ٤٣.

(٢) الحاشية على المكاسب للسيد اليزدي: ٥٧.

(٣) منية الطالب في الحاشية على المكاسب ١١١/١.

فما ذكره طريقاً لبطلان الاندكاك مردود .

الوجه الثاني والموافقة عليه

إنه لا يعقل الإهمال في متعلق البعث بل لابد من تعيينه بالضرورة ،
 وحينئذٍ ، فلا يخلو أن يتعلق البعث الأكيد الحاصل من الاندكاك ، إما بالأجزاء ،
 يعني بكل واحد لا بشرط عن الإنضمام إلى سائر الأجزاء ، وإما بكلها ، أي كل
 الأجزاء أو كل واحد بشرط الإنضمام . فإن كان المتعلق هو الجزء ، فالمفروض
 أن الجزء لم يجب بالوجوب النفسي ، وتعلق البعث الأكيد به يكون من تعلق
 الحكم بشيء لا ملاك له ، لأن ملاك وجوب الجزء هو الملاك الغيري . وملاك
 الوجوب الغيري لا يقتضي أزيد من الطلب الغيري ... فليس متعلق البعث
 الأكيد هو الجزء ، ولا الأجزاء لا بشرط عن الإنضمام .

وإن كان المتعلق له هو الكل ، فإن الكل ليس له إلا ملاك الوجوب
 النفسي ، والبعث الأكيد تابع لكلا الملاكين .

وبهذا يظهر : إنه لو اتصفت الأجزاء بالوجوب النفسي والغيري معاً ،
 وهي موجودة بوجود الكل ، يلزم اجتماع المثليين ، ولو أريد حل مشكلة
 الاجتماع بالاندكاك ، فإنه - وإن كان قابلاً للتصور ، وهو واقع في مثل إكرام
 العالم الهاشمي - غير منطبق هنا ، لأن الحكم تابع للملاك ، وحد الملاك
 معلوم ، ولا يمكن زيادة الحكم على الملاك .

وتلخص : إن هنا وجوباً واحداً فقط ، فإما النفسي وإما الغيري ، فقال
 المحقق الخراساني : ليس هنا إلا الوجوب النفسي - وإن كان ملاك الوجوب
 الغيري بالنسبة إلى الأجزاء موجوداً - لسبق الوجوب النفسي . ثم أمر رحمه الله
 بالتأمل .

وأوضح - في (حاشية الكفاية) - وجه التأمل ، بالإشكال فيما ذكره في المتن من تعدّد الملاك ، بأنه لما كانت الأجزاء الداخليّة وجودها بعين وجود الكلّ ، فليس لها وجود منحاز عن الكلّ ، حتى يكون لها ملاك يقتضي المطلوبيّة الغيريّة لها ، وإنما التعدّد بين الأجزاء والكلّ اعتباري فقط ، وإذ ليس في المقام ملاك للوجوب الغيري ، فلا وجه للقول بأنّ الوجوب النفسي هو الواقع ، لسبقه ، بل هو موجود لوجود الملاك له ، والغيري غير موجود لعدم وجود الملاك له .

هذا ، وفي قوله « نسبه » أيضاً إشكال ، لأنه على فرض وجود الملاك للوجوب الغيري ، فالتعليل المذكور غير صحيح ، لعدم تعقّل السبق بلا حقوق ، لكونهما متضايقين ، فسبق الوجوب النفسي مستلزم للحقوق الوجوب الغيري ، والحال أنّ الوجوب الغيري محال ، للزوم اجتماع المثليين ... وهذا الإشكال وارد عليه ولا جواب عنه .

بل الصحيح أن يقال بوجود وجوب واحد وهو النفسي ، لوجود المقتضي له وعدم المانع عنه ، أمّا المقتضي فالملاك ، وأمّا عدم المانع ، فلأنّه لا يوجد ما يصح لأنّ يكون مانعاً عن تأثير الملاك النفسي في الوجوب ، وأمّا الوجوب الغيري فإنّ لزوم اجتماع المثليين يمنع عن تحقّقه .

لا يقال : لا محذور في اجتماع المثليين في الامور الإعتباريّة .

لأنّ نقول : بأنّ لزوم المحال في المنتهى واضح جداً ، لأنّ البعث يقتضي الإنبعاث ، وتحقّق الإنبعاثين نحو الشيء الواحد غير معقول ، فوجود الوجوبين محال ، وحصول الوجوب الواحد المؤكّد محال .

هذا تمام الكلام في هذا المقام ... ويبقى الكلام في ثمره هذا البحث :

ثمرة البحث عن اتصاف الأجزاء الداخلية بالوجوب الغيري

قالوا: إن ثمرة البحث عن أن الأجزاء الداخلية تتّصف بالوجوب الغيري أو لا، تظهر في مسألة انحلال العلم الإجمالي وعدمه. ففي موارد العلم الإجمالي - حيث يكون وجوب الأقل معلوماً ووجوب الأكثر مشكوك فيه - تجري البراءة عن الأكثر، وهنا، إن قلنا بوجوب الأجزاء بالوجوب الغيري، تكون هي الأقل المتيقّن، لأنها تجب، إمّا بالوجوب النفسي المتعلّق بالكلّ، وإمّا بالوجوب الغيري المتعلّق بها، وأمّا إن قلنا بعدم وجوبها بالوجوب الغيري، فلا ينعقد العلم الإجمالي بالبيان المذكور.

فهل هذه الثمرة مترتبة أو لا؟

لقد ذكر الشيخ الأعظم قدّس سرّه - لانحلال العلم الإجمالي بين وجوب الأقل ووجوب الأكثر الإرتباطيين - تقرّيبين: أحدهما: هو التقريب المتقدّم، وحاصله: كون الأقل معلوم الوجوب بالعلم التفصيلي الجامع بين الوجوبين، ويكون الشك في الأكثر - الزائد - بدوياً. والثاني: إن نفس الوجوب النفسي المعلوم بالإجمال يشتمل على ما هو معلوم بالتفصيل وهو الأقل، لكونه في ضمن الأكثر، ويكون الأكثر الزائد عليه مشكوكاً فيه.

فعلى التقريب الأول يتصوّر الثمرة في المقام.

لكنّ المحقق العراقي^(١) جعل مركز ترتب الثمرة على عكس التقريب الأول، فقال بالإشتغال بناءً على القول بوجوب الأجزاء بالوجوب الغيري، لأنه بناءً عليه لا ينحلّ العلم، مثلاً: إننا نعلم إجمالاً بوجوب الصلاة إمّا مع السورة وإمّا بدونها، ومن هذا العلم يتولّد علم آخر، وهو وجوب الأقل - أي

الصلاة بلا سورة - إما بالوجوب النفسي وإما بالوجوب الغيري ، وذلك لأن الوجوب الغيري للأقل مترشح من الوجوب النفسي المتعلق بالأكثر ، وأن تعلقه بالأكثر علة لوجوب الأقل وجوباً غيرياً ، فكان هذا العلم الإجمالي معلولاً للعلم الإجمالي الأول ، وإذا تنجز التكليف بالنسبة إلى الأكثر بالعلم السابق ، فلا يعقل انحلاله بعد ذلك بالعلم اللاحق المتولد منه . وبعبارة أخرى ، فإنه لا يعقل زوال العلة بالمعلول .

والحاصل ، إنه بناءً على القول بوجوب الأجزاء بالوجوب الغيري ، لا ينحل العلم ، وتكون النتيجة الإحتياط لا البراءة . وهذا الذي ذكرناه هو مقصود المحقق العراقي ، لا ما نسب إليه في (المحاضرات)^(١) .

رأي الأستاذ

وبعد أن ذكر الاستاذ كلام القوم قال : بأن الحق عدم ترتب الثمرة ، لأن مناط تنجيز العلم الإجمالي للأطراف هو جريان الاصول فيها وتساقطها بالمعارضة ، فلو جرى الأصل في طرف بلا معارض له في غيره ، فلا موضوع للعلم الإجمالي ، وعلمنا في دوران الأمر بين الأقل والأكثر يعود - في الحقيقة - إلى أنه هل الواجب هو الأجزاء التسعة لا بشرط الجزء العاشر وهو السورة حسب الفرض ، أو أنها تجب بشرط السورة ، فيدور أمر الأجزاء التسعة بين أن تكون مطلقة عن السورة أو مقيّدة بها ، لكن جريان أصالة البراءة عن الإطلاق لا موضوع له ، لأن الإطلاق ليس بكلفة حتى يُرفع بحديث الرفع امتناناً ، بل التقييد فيه الكلفة على المكلف وفي رفعها الإمتنان عليه ... إذن ،

(١) محاضرات في أصول الفقه ٣٠١/٢ .

فلا مجرى للأصل في أحد الطرفين ، ويكون جارياً في الطرف الآخر بلا معارض .

(قال) غاية ما يمكن أن يقال : إن القول بوجوب الأجزاء وجوباً غيرياً شرعياً ، يجوز للفقهاء أن يفتي بذلك ، ويجوز حينئذٍ قصد وجوبها على المبنى ، وأما على القول بالعدم ، فلا يجوز الفتوى بذلك ، ويكون الإتيان بها بقصد الوجوب تشريعاً .

هذا تمام الكلام في المقدمات الداخلية ، وقد ظهر أنها غير داخلية في

البحث .

تقسيم آخر

وتنقسم المقدمة إلى : مقدمة الوجوب ، ومقدمة الوجود ، ومقدمة الصحة ، ومقدمة العلم أو : المقدمة العلمية .

أما مقدمة الوجوب ، فهي شرط التكليف ، كالإستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج ، وهذا القسم خارج عن البحث ، لأنه ما لم يجب ذو المقدمة فلا وجوب للمقدمة ، فإذا وجب ذو المقدمة ، كان وجودها حاصلًا من قبل ، فلا يعقل تعلّق الوجوب بها .

وأما المقدمة العلمية ، فهي المقدمة الموجبة لعلم المكلف بحصول الإمتثال وفراغ الذمة عن التكليف ، كالصلاة إلى الجهات الأربع ، ووجوبها عقلي من باب قاعدة الفراغ ، وليس شرعياً ، وبحثنا في مقدمة الواجب إنما هو عن وجوبها شرعاً ، ومما يؤكد ذلك : أن المقدمة العلمية ، يدور أمرها بين الواجب النفسي وغير الواجب ، لأن احدى الصلوات هي الواجب النفسي ، والثلاثة البقية ليست بواجبة أصلاً ، لا نفساً ولا غيرياً .

ومقدمة الوجوب داخلة في البحث ، كما هو واضح ، لأن بحثنا عن الوجوب الغيري المترتب عليه المطلوب النفسي .

ومقدمة الصحة ترجع إلى مقدمة الوجود ، لأنّ معنى مقدمة الصحة مقدمة تحقق المأمور به .. فهي داخلة كذلك .

تقسيم آخر

وتنقسم المقدّمة إلى: المقدّمة العقلية، والمقدّمة الشرعية، والمقدّمة العادية .

أمّا العقلية فداخلة في البحث، كطبي المسافة للحج، فإنّه يتوقف على طبي المسافة والسفر، وحينئذٍ يبحث عن وجوبها شرعاً وجوباً غيرياً .
وأما الشرعية، فهي المقدّمة لحصول المأمور به وتحققه بأخذ من الشارع، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، لكن بعد أخذه وحكمه بامتناع الصلاة بلا طهارة تصير هذه المقدّمة عقلية، إذ العقل يحكم بلزوم الإتيان بها، تحصيلاً للإمتثال وخروجاً عن الإشتغال .

وأما العادية، فإنّ كان المراد منها ما جرى عليه العرف والعادة في كونه طريقاً ومقدّمةً للوصول إلى ذي المقدّمة، فهي غير داخلة في البحث، وإن كان المراد ما لا يمكن الوصول إلى ذي المقدّمة عادةً إلا به، كنضب السلم للصعود إلى السطح، حيث أنّ الطيران محالّ عادةً - وإن لم يكن بمحالٍ عقلاً - فهي راجعة إلى المقدّمة العقلية، لأنّ الطيران غير ممكن من المكلف ... فتكون حينئذٍ داخلةً في البحث .

تقسيم آخر

وتنقسم إلى : المقدمة السابقة ، والمقدمة اللاحقة ، والمقدمة المقارنة .
وكل واحد من الأقسام ، تارةً مقدمة لمتعلق الحكم ، وأخرى مقدمة للحكم .

والحكم ، تارةً : تكليفي ، وأخرى : وضعي .
أما المقدمة السابقة ، كالإيجاب والقبول بالنسبة إلى الملكية ، وكالظهور بالنسبة إلى الصلاة ، بناءً على أنه نفس الغسالات والمسحات .
وأما المقدمة المقارنة ، كالظهور بالنسبة إلى الصلاة ، بناءً على أنه الأثر الحاصل من الغسالات والمسحات .

وأما المقدمة السابقة ، فسيُضح الكلام حولها من خلال البحث عن المقدمة المتأخرة .

وأما المقدمة المقارنة ، فلا كلام في دخولها في البحث .
وأما المقدمة المتأخرة ، كالإجازة في عقد الفضولي بناءً على الكشف ، وهي المعبر عنها بالشرط المتأخر ، فقد عقدنا لها فصلاً مستقلاً ، لأهميتها وأثارها علماً وعملاً ، وهذا تفصيل الكلام عليها :

الشَّرْطُ الْمَتَأَخَّرُ

ولابدّ من تنقيح مورد النزاع أولاً ، ثم البحث ثبوتاً وإثباتاً .

إنّ الإشكال في الشرط المتأخّر جارٍ في شرط الحكم التكليفي ، وشرط الحكم الوضعي ، وشرط المأمور به ، فهو إشكال عامّ ، وتقريبه :
إن العلة - سواء كانت بسيطة أو مركّبة - في مرتبة سابقة على المعلول ، وهما مقترنان في الزّمان

وإن العلة لا بدّ وأن تكون مؤثّرة في المعلول ، وإلا يلزم الخلف ، وتأثيرها فيه موقوف على وجودها ، وإلا فالمعدوم غير مؤثر ، فلا يعقل حصول الأثر وهو المعلول ، قبل حصول المؤثر والشرط في تأثيره .

وبناءً على ما ذكر ، فإنّه في حال تأخّر الشرط وسبق المعلول على العلة ، لا بدّ من الإلتزام بأحد أمرين ، إمّا نفي نسبة العلية والمعلوليّة بينهما ، وهذا خلف ، وإمّا أن يكون المعدوم مؤثراً في الوجود ، وهذا محال .

وإذا كان الإشكال بهذه الصّورة ، فإنّه يعمّ الشرط المتقدّم أيضاً ، لأنّ المفروض تأثيره في وقت ليس المشروط وذو المقدمة متحقّقاً بعد ، فإمّا أن تنفي العلية والمقدميّة بينهما ، وهذا خلف ، وإمّا يقال بالتأثير في المعدوم ، وهذا محال

ولذا قال المحقق الخراساني بعموم الإشكال للمقدّمة السابقة أيضاً .

ومن هنا أيضاً : أورد السيّد الطباطبائي اليزدي في بحث الشروط الشرعيّة ، بتوضيح كلام الجواهر - على المنكرين للشرط المتأخّر ، بأنّ إنكاره

يستلزم إنكار الشرط المتقدم أيضاً ، لكن إنكاره باطل ، لوجود الشرط المتقدم في التكوينيات والشرعيات ، فلا مناص من قبول الشرط المتأخر ، لوحدة المطلب بينهما ... وقد سلم صاحب الكفاية بهذا النقص .
هذا هو الإشكال العام .

وأما الإشكال الخاص ، فقد قرره المحقق النائيني^(١) ، وهو :

إن القضايا الشرعية كلها قضايا حقيقية لا خارجية ، إذ الشارع يفترض الموضوع موجوداً ، ويجعل الحكم للموضوع المفروض الوجود ، وأن الأساس لهذا الفرض من الشارع هو الواقع وهو تابع للواقع ، والنسبة بينهما نسبة المعلول إلى العلة ، وإذا كان كذلك ، كان كل شرط موضوعاً ، وكان كل موضوع شرطاً ، وعلى هذا ، ترجع الشروط إلى كونها موضوعات للأحكام ، سواء التكليفية أو الوضعية .

وعليه ، فالحكم لابد وأن يتوجه على الموضوع المفروض الوجود بالفرض المتأثر بالواقع ، لا بالفرض اللا بشرط من الواقع ، وعليه ، فيكون الشرط المتأخر محالاً ، لأن المفروض كونه في رتبة الموضوع ، يلحظه الحاكم ويوجه إليه الحكم ، وإذا كان متأخراً لا يتحقق الرؤية له والموضوعية للحكم .

آراء الأعلام في الشرط المتأخر

وقد ذكرت وجوه لحل هذه المشكلة ، وتصحيح الشرط المتأخر :

رأي الشيخ الأعظم

ما حكاه المحقق الخراساني عن الشيخ الأعظم قدس سره : من أن الشرط المتأخر غير معقول ، وهنا ليس الشرط متأخراً ، وإنما يكون الشيء

(١) أجود التقريرات ١/١٨٨ .

بوصف التأخر شرطاً .

وفيه :

إنّ المستفاد من كلمات الشيخ بل صريحها ، هو عدم الموافقة على الشرط المتأخر بأي شكل كان ، قال : ولذا قلنا بالإجازة وأنكرنا الكشف مطلقاً ، وأكد على أن هذه قاعدة عقلية ، ولا يسعنا أن نؤمن بما لا نتعقله . على أن ما نسبته صاحب الكفاية إليه غير رافع للإشكال ، للزوم تأثير المعدوم في الموجود كذلك ، فالإشكال يعود .

رأي السيد الشيرازي

ما حكاه المحقق الخراساني والسيد في (حاشية المكاسب) عن الميرزا الشيرازي^(١) من أنّ الشرط المتأخر في الشرعيّات - كالإجازة في عقد الفضول ، وغسل المستحاضة بالليل لصومها - إن كان بوجوده الزماني شرطاً للحكم أو متعلّق الحكم ، فالإشكال وارد ، لكن الشرط في هذه الموارد هو الشرط بوجوده الدهري ، والوجود الدهري العقلي مقارن للمشروط وليس بتأخر .

وتوضيحه : إن الموجودات كلّها مجتمعة في عالم التجرد ، وهو عالم ما فوق الزمان ، المعبر عنه أيضاً بعالم العقل وبوعاء الدهريات ووعاء المجرّدات ، وحيثيّ ، يكون بينها التقارن وليس التقدّم والتأخر .

وفيه :

إن الخطابات الشرعية ملقاة إلى العرف ، فعلى فرض التسليم بما ذكر من حيث أصل المطلب - وكلّه مخدوش - فإنّ العرف لا يفهم الوجود الدهري

(١) ونقل المحقق العراقي عن سمع السيد الشيرازي أنه ذكر ذلك على وجه الإحتمال .

أصلاً، بل يرى الموجود الزماني، فالإجازة الموجودة في الزمان وفي عالم التحقق، هي المؤثرة عند العرف العام. هذا أولاً.

وثانياً: إنه يعتبر في الشرط أن يكون مقدوراً للمكئف، فالغسل من المرأة مقدور إن وجب عليها إيجاده في الزمان وهو الليل، وأما الموجود في دعاء الدهر، فأى قدرة لها عليه كي تكون مخاطبة به؟

رأي المحقق النراقي

ما ذكره المحقق النراقي^(١)، من أن الشرط لابد وأن يتحقق، فلاريب في لزومه، أما اشتراط كونه مقارناً للمشروط فغير لازم. وفيه:

إن هذا إلتزام بالإشكال، لأن البحث هو في أن المتأخر شرط أو لا؟ إن لم يكن جائزاً كونه شرطاً، فلا يعقل أخذه من قبل الحاكم، لكن أخذه له دليل على دخله في حكمه وتأثيره في انصاف الصوم من المرأة بالصحة، فكيف تحقق الصحة للصوم الآن، وشرطه - وهو الغسل - يأتي في الليل؟ كيف يحصل الأثر قبل مجيء المؤثر وتحققه؟

رأي السيد اليزدي

ما ذكره السيد في (حاشية المكاسب)^(٢) من أن الشرط السابق وكذا الشرط المتأخر، موجود في التكوينية وفي الشرعيات، مثلاً نقول: هذا اليوم أول الشهر، فيوصف بالأولية وتحقق له بالفعل، مع أن كل أول فله آخر، وآخر الشهر لم يوجد بعد، ومع كونه معدوماً فالأول موجود. وكذا في

(١) مناهج الأصول والأحكام: ٥٠.

(٢) حاشية المكاسب ١٧٣/٢، الطبعة المحققة.

المركبات الخارجيّة ، نرى أنّ الجزء الأخير دخيل في صحة الجزء الأوّل وترتب أثره عليه ، مع أنه غير موجود حين وجود الأوّل ... هذا في العقليّات والتكوينيّات ، وكذلك الحال في الشرعيّات ، حيث يكون الإيجاب مقدّمه لترتب الملكيّة على القبول المتأخر عن الإيجاب ...

وحلّ المطلب هو : إن المستحيل كون المعدوم مؤثراً ، وأمّا كونه دخيلاً في التأثير ، فلا استحالة فيه ، بأن يكون الأثر من المقارن ، ويكون المتأخر دخيلاً في تأثير المقارن ، فصيغة « بعث » هي المؤثرة في الملكيّة ، لكنّ تأثير « الباء » موقوف على مجيء « التاء » ، وتأثير « التاء » موقوف على تقدّم « الباء » عليها ، فكان المتقدّم دخيلاً في تأثير المتأخر وكذا العكس ... فهو دخل في التأثير ، وليس هناك عليّة ومعلوبيّة .

وفيه :

كيف يكون المعدوم دخيلاً في تأثير الموجود غير إخراجه الأثر من المؤثر من القوّة إلى الفعل ، أليس للخروج من القوّة إلى الفعل منشأ ؟ إن قلت : لا ، لزم صدور المعلول من غير علّة ، وهو محال ، وإن قلت : نعم ، فكيف يكون الخروج من القوّة إلى الفعلية في زمان سابق على وجود المخرج من القوّة إلى الفعلية ؟ كيف يكون حصول الموجود من المعدوم ؟

رأي صاحب الكفاية

ما ذكره المحقق الخراساني - بعد أن عمّم الإشكال للمقدّمه السابغة أيضاً ، ببيان : أنّ الإشكال في المتأخر هو تأخر جزء العلّة عن المعلول ، وتقدّم جزئها كذلك ، لأن العلّة والمعلول متقارنان .

وقد أشكل عليه الاستاذ - كما جاء في (المحاضرات) أيضاً : بأنّ

المقدمة السابقة مُعدّة وليست بعلة ولا جزءاً للعلّة، حتى تكون مؤثّرة، وتقديم المُعدّ لا محذور فيه، فالإشكال يختصّ بالشرط المتأخّر - ولرأيه تقرّيبات :

التقريب الأوّل: إن الحكم أمر نفساني، وليس بخارج عن أفق النفس، -

سواء كان الإرادة المبرزة كما عليه المحقق العراقي، أو الاعتبار الناشئ من الإرادة كما هو مسلك المحقق الخراساني - ومقتضى البرهان العقلي القائم على ضرورة السنخية بين العلة والمعلول والمقتضى والمقتضى، هو أن تكون مبادئ الحكم نفسانية أيضاً، وإذا كانت كذلك، فليس مقدّماته ومبادؤه إلا لحاظ الموضوع والمحمول وقيود الموضوع، والتصديق بالغاية، ولا ريب في أن هذه كلّها مقترنة بالحكم ومتحققة في ظرفه، وليست بمقدّمة عليه ولا متأخرة عنه .

إذن، رجع الشرط المتأخّر إلى المقارن، وارتفع الإشكال في مثل

الإجازة ونحوها .

التقريب الثاني: إنه لاشكّ في أن الباعث والمحرّك في الإرادة هو العلم

والإدراك، وأما الخارج فليس بمؤثّر يقيناً، ولذا لو كان الماء موجوداً في الخارج ولا يعلم به الإنسان - وهو عطشان - لم يتحرّك نحوه ومات عطشاً، فالمؤثّر بالوجدان للتحرّك هو الصّورة العلميّة والوجود اللّحظي، وعليه، فالمؤثّر في الملكيّة هو الوجود العلمي للإجازة وليس الوجود الخارجي، والمفروض تحقّق الوجود العلمي في ظرف المعاملة .

التقريب الثالث: إن الحكم ليس له مادّة وصورة، فهو يتحقّق بمجرد

تحقق العلة له، وهو الفاعل والغاية - بخلاف الموجودات الخارجيّة الماديّة، فإنّ تحقّقها يكون بالمادّة والصّورة والفاعل والغاية - وإذا كان المحقّق للحكم

هو العلة الفاعليّة والعلّة الغائيّة فقط ، فمن المعلوم أنّ الغاية تتصوّر من الفاعل حين الحكم

إشكال الميرزا عليّ صاحب الكفاية

وقد أشكل الميرزا^(١) عليّ صاحب (الكفاية) فيما ذكره في حلّ مشكل الشرط المتأخّر ، ويعتمد إشكاله عليّ مقدّمتين :

(المقدمة الأولى) في الفرق بين القضية الحقيقيّة والقضية الخارجيّة ، وأنّ القيود المأخوذة في موضوع القضية الخارجيّة ترجع إلى علّة التشريع والحكم ، دون القضية الحقيقيّة .

وتوضيح ذلك : إن العنوان المأخوذ في القضية الخارجيّة إنما هو عنوان مشير وليس هو الموضوع للحكم ، بل الموضوع هو الفرد المشار إليه بالعنوان ، فلمّا يقال : أكرم من في المدرسة ، أو يقال : قتل من في العسكر ، فإنّه لا موضوعيّة للعنوان المذكور ، بل لزيد وعمرو وهكذا غيرهما من الأشخاص ، فكان الحكم متوجّهاً إليهم ، وعلّة الحكم هو العنوان ، مثل الكون في المدرسة والعسكر . أمّا في القضية الحقيقيّة ، فإن موضوع الحكم نفس العنوان ، فإذا قال : أكرم من كان صديقي ، ترتّب الحكم عليّ عنوان « الصداقة » وكان تطبيقه عليّ المصاديق بيد المكلّف ... بخلاف القضية الخارجيّة حيث يكون تطبيقه بيد الحاكم .

وعليّ هذا ، فكّل القيود المأخوذة في طرف الموضوع في القضية الخارجيّة ترجع إلى العلة للحكم ، وحيثنّذ ، يكون ظرف فعليّة الحكم متّحداً مع ظرف الإنشاء ، بخلاف الحال في القضية الحقيقيّة ، إذ يكون ظرف فعليّة

(١) أجود التقريرات ٣٢٥/١ - ٣٢٦.

الحكم متأخراً عن ظرف الإنشاء ، لأن القيد - كالإستطاعة في الحجج - قد لا يكون عند الإنشاء متحققاً .

(المقدمة الثانية) في مراتب الحكم ، وهي عند صاحب (الكفاية) أربع : الملاك ، والإنشاء ، والفعلية ، والتنجز ، وأما عند الميرزا فائتان فقط ، لأنه يرى أن الملاك علة للحكم ، وعلّة الشيء خارجة عن الشيء ، وأن التنجز إنما هو حكم العقل باستحقاق العقاب على المخالفة ، فليس من مراتب الحكم ... ويبقى الإنشاء والفعلية ، أما الإنشاء ، فهو مرحلة الجعل ، وأما الفعلية فهو مرحلة فرض وجود الموضوع وقيوده ، ففي قوله تعالى : ﴿ وَرَبِّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ... ﴾ ^(١) يجعل الحكم على الموضوع المفروض وجوده وهو المستطيع ، وإن لم يكن موجوداً عند الإنشاء أصلاً ... هذا في مرحلة الإنشاء . وأما مرحلة الفعلية ، فلا بد من وجوده في وعائه المناسب له من الخارج أو الإعتبار .

(وبعد المقدمتين) يظهر أن الشرط في القضية الحقيقية ليس إلا شرط الحكم والجعل ، لما تقدّم من اتّحاد الظرف فيها بين الإنشاء والفعلية ، لكن القضايا الشرعية كلّها حقيقية ، وفي الحقيقية شرائط للجعل وشرائط للمجموع ، لاختلاف الظرف كما تقدّم ، ولذا نرى أن الحكم مجعول قبل البلوغ ، لكنّ فعليته هي بعد البلوغ ، وعلى هذا ، فيرد على المحقق الخراساني الإشكال بأنه :

قد خلط بين شرائط الجعل وشرائط المجعول ، وبين القضية الخارجية والقضية الحقيقية ، فإنّ الذي ذكره إنما يتم في مرحلة الجعل والإنشاء ، فهناك يتحقّق لحاظ الموضوع وقيوده ولحاظ الحكم ويتحقّق الإنشاء ، وذلك شرط

حصول الجعل ، وليس في القضية الخارجيّة شيء سوى ذلك ، إلا أنّ في القضية الحقيقيّة طائفتين من الشرائط ، فشرائط الجعل والإنشاء غير شرائط المجموع ومرحلة فعليّة الحكم ، فإن شرط فعليّة الحكم هو الوجود الخارجي للموضوع المتصوّر بقيوده ، وإذا كان كذلك ، صار الشرط موضوعاً ، وحينئذٍ ، فلو تأخَّر الشرط لزم تقدّم الحكم على موضوعه ، وهذا محال .

والحاصل : إن كلامنا في شرائط الحكم ، أي في شرائط فعليّته ، لا في شرائط الإنشاء والجعل له ... والوجود النفساني علة للجعل ، وليس بعلة للفعليّة ، بل العلة للفعليّة هي الوجود الخارجي الواقعي للموضوع في أفق الإعتبار .

إشكال المحاضرات على الميرزا

وقد أورد عليه في (المحاضرات) بما حاصله^(١) : إن الأحكام الشرعيّة أمور اعتباريّة ، ولا تخضع إلا لاعتبار من بيده الإعتبار ، فلا تخضع لقوانين الموجودات التكوينيّة ، وعلى هذا ، فما يسمّى بالسبب أو الشرط - كالإستطاعة بالنسبة إلى الحج ، والبلوغ بالنسبة إلى التكليف ، ونحو ذلك - ليس بسبب أو شرط للحكم ، وإنما هو الاعتبار فقط ... وإذا كان كذلك ، دار الأمر مدار كفيّة الاعتبار ، فكما يمكن للشارع جعل الحكم على موضوع مقيد بقييد فرض وجوده في زمان فعليّة الحكم ومقترناً لها ، كذلك يمكن له أن يجعل الحكم على موضوع مقيد بقييد فرض وجوده ، متقدماً على فعليّة الحكم أو متأخراً عنها .

وعلى الجملة ، فإنّ اللّازم في القضية الحقيقيّة كون الموضوع مفروض

(١) محاضرات في اصول الفقه ٢/٣١٤-٣١٥.

الوجود بالفعل خارجاً بجميع قيوده وشرائطه ، أمّا أن يكون الموجود المفروض كذلك مقارناً في الزمان لفعليّة الحكم ، فلا دليل عليه ، وليس بلازم ، لأن الحكم أمر اعتباري يدور مدار كفيّة الاعتبار ، ومثاله في العرفيات هو الحال في الحمامات العموميّة ، فإنّ الحمامي يرضى الآن بدخول الشخص إلى الحمام واستحمامه فيه ، بشرط أن يدفع الأجرة لدى الخروج ، فكان الرضا منه فعلياً والشرط متأخّر ... وتأثير الإجازة في بيع الفضول من هذا القبيل ، فإنّ الشارع يرضى بترتب الأثر على هذه المعاملة ، لكن بشرط مجيء الإجازة ، فتكون الإجازة اللاحقة محقّقة لهذه الحصّة من المملكيّة ، لأن الشرط أثره تحقق طرف الإضافة في المملكيّة .

توضيح الأستاذ رأي الكفاية

إن الكلام المذكور سابقاً من صاحب (الكفاية) ، هو في الأصل لحلّ مشكلة الشرط المتأخر للمأمور به ، أي الواجب ، فأخذه المحقق العراقي ، وجعله حلاً للمشكلة في الواجب وفي الوجوب ... ثم أصبح هذا الطريق أساس مبنى المتأخرين في حلّ مشكلة الشرط المتأخر ... ونحن نوضّح كلام المحقق الخراساني قدس سرّه في نقاط :

الأولى: إن العناوين منها ذاتية ومنها غير ذاتية ، فالذاتية مالا يقبل التغيير ، كإنسانية الإنسان ، فهي لا تتغيّر بتغيّر الاعتبار ولا تختلف ، وغير الذاتي يقبل ذلك ، كالتعظيم ، فقد تعتبر الحركة الكذائبة تعظيماً ، وقد لا تعتبر بل تعتبر هتكاً .

الثانية: تارة : يكون للشيء دخل في التأثير ، وأخرى : يكون له دخل في التحديد ، فما كان من القسم الثاني يمكن أن يكون حين دخله في التحديد

معدوماً ، بخلاف القسم الأول ... مثلاً : يتكلم الإنسان بكلام يكون محدداً لكلام سابق عليه لغيره ، ويعطيه عنوان « السؤال » ، فالكلام الذي جاء متأخراً وانصف بـ « الجواب » قد أثر في الكلام السابق فكان « سؤالاً » ، في وقت لم يكن « الجواب » موجوداً .

الثالثة: إن الحسن والقبح يختلفان بالوجوه والاعتبارات ، فقد يتصف الإحناء من الإنسان بالحسن ، إذا كان تواضعاً ، وقد يتصف بالقبح إذا كان تملقاً ، وقد لا يتصف بشيء منهما ، كما إذا كان لرفع شيء من الأرض مثلاً . ونتيجة هذه النقاط هي : إن المؤثر في المالك ليس هو الشرط أصلاً ، وإنما دخله فيه حصول الإضافة وتخصيص العنوان المطلق به ، فكما أن الإذن السابق يخصص البيع اللاحق ويحدده ، وبذلك يكون البيع الصادر لاحقاً من المأذون حصّة من البيع ، ويصير مضافاً إلى المالك الأذن ، مع أن الإذن معدوم عند ترتب الأثر على البيع ، كذلك الإذن اللاحق ، فإنه محدد وموجد للحصّة ومحقق للإضافة ، فكما يضاف البيع إلى الإجازة السابقة وصاحبها ، كذلك يضاف إلى الإجازة اللاحقة وصاحبها ... وكذلك الحال في الغسل ، فإن أثره تحديد طبيعة الصوم بتلك الحصّة التي كانت موضوع الوجوب .

ومثال إفادة الشرط للتحديد والتخصيص في العرفيات ، هو المثال المذكور في التكلم ، وأيضاً مثل الإستقبال ، فإن الخروج إلى خارج البلد مثلاً يختلف بالوجوه والاعتبارات والأسباب ، وأحدها أن يكون تكريماً للقادم ، فالخروج بهذا القصد حصّة من الخروج - في مقابل الخروج بقصد التجارة مثلاً قد تعنون بعنوان الإستقبال ، لكونه قد أضيف إلى قدوم الشخص مع أنه غير قادم بعد ، فكان الذهاب إلى خارج البلد - الذي هو عنوان عرضي لا ذاتي

- معنوياً بعنوان الإستقبال بسبب ذلك الأمر المتأخر ، وهو قدوم الشخص ... فأصبح الأمر المتأخر غير الحاصل فعلاً ، محصصاً ومحددأً للعنوان المتقدم - وهو الذهاب - وموجباً لحسنه ، ومحققاً للإضافة بينهما .

وهذا شرح لقول المحقق الخراساني بأن الشروط أطراف الإضافة في الشروط الشرعية ، ولكلام المحقق العراقي من أن المؤثر محدود والشروط وظيفتها التحديد ، وليست بنفسها مؤثرة كي يقال بأن المعدوم لا يؤثر في الموجود .

إشكال الاستاذ

ثم أورد عليه الاستاذ : بأن الإضافة ليست بأمر اعتباري كي يقال بأنه يختلف بالوجوه والإعتبارات ، بل هي أمر واقعي ، والمتضايغان متكافئان في القوة والفعل ، ولا يعقل وجود الإضافة والمضاف في وقت يكون طرف الإضافة معدوماً ، فالإضافة بلا طرفٍ خلف .

والنقض بالزمان ، من أمس واليوم والغد ، حيث يضاف اليوم إلى الغد وإلى أمس مع انعدامهما .

قد أجاب عنه الشيخ الرئيس في الشفا^(١) ، بأن تلك الإضافة ذهنية ، وفي الذهن يجتمع السابق واللاحق .

لكن المشكلة هي : أن هذه الإضافة خارجية .

فقيل : بأن الزمان وجود واحد متصرم .

وفيه : وإن ذكره المحقق الاصفهاني^(٢) ساكناً عليه : إن الحركة وجود

(١) الشفا، الطبيعيات ١٤٨/١ - ١٥٠ ، الفصل العاشر ، في الزمان .

(٢) نهاية الدراية ٤٦/٢ .

واحد ، لكنّ الإنسان عندما يتحرّك من مكانٍ إلى مكانٍ ، فهو متوسط بين موجودٍ ومعدوم ، فكيف يتحقق إضافة الموجود إلى المعدوم ؟
وعلى الجملة ، فإنّ الحلّ الذي ذكره المحقق الخراساني - وعممه المحقق العراقي - لا يجدي نفعاً لمشكلة الشرط المتأخر ، لأنّ الإضافة بلا طرفٍ محال .

الإشكال على كلام الحكيم

وبما ذكرنا يتضح الإشكال فيما ذكره السيّد الحكيم في (حاشية الكفاية)^(١) وهو ما ذهب إليه في (حاشية المكاسب)^(٢) في الكشف ، فقال بأنّ تصوير الإضافة والمضاف مع عدم تحقّق المضاف إليه غير معقول ، لكنّ المهمّ أنّه قد وقع الخلط بين الشرط المقصود هنا ، والشرط الذي هو جزء من أجزاء العلة ، فالشرط هناك مؤثر إمّا في فاعليّة الفاعل وإمّا في قابليّة القابل ، وهكذا شرط يستحيل تأخّره . لكن المراد من الشرط هنا ليس بهذا المعنى ، بل بمعنى القيد ، والتقييد يمكن بالأمر السّابق والألاحق والمقارن .

توضيح النظر : إنّ التقييد يقابل الإطلاق ، وهو لا يكون بلا ملاك على مسلك العدليّة ، وإذا كان بملاكٍ فهو ذا دخلٍ وأثرٍ ، فإمّا يكون دخيلاً في الملاك ، وإمّا يكون دخيلاً في فعليّة الملاك وحصول الغرض .

إذن : إما يكون بلا دخل أصلاً ، فهذا خلف ، لأنه قيد ، وإمّا يكون ذا دخلٍ وأثر ، فكيف يكون مؤثراً في الموجود وهو معدوم ؟ فيعود الإشكال .
مثلاً : الزوال قيد لوجوب صلاة الظهر ، فما لم يتحقق لا ملاك للصلاة

(١) حقائق الأصول ٢٢٩/١ .

(٢) نهج الفقاهة : ٢٣٠ .

ولا غرض متعلق بها ، والطهارة قيد للواجب ، وهو الصلاة ، فما لم تتحقق الطهارة لم تتحقق فعلية الغرض من الصلاة وإن كانت ذا ملاك .

فإن أراد السيد الحكيم من كون الشرط المتأخر قيداً : إنه قيد للحكم ، كأن يترتب الأثر على عقد الفصول من حينه بالإجازة اللاحقة من المالك ، فهو دخيل في الملاك ، فكيف يكون الشرط المتأخر دخيلاً في الملاك وهو متقدّم ؟ وإن أراد منه كونه قيداً للواجب ، كما في الغسل بالنسبة إلى صوم المستحاضة - فإنه قيد للصوم نفسه لا لوجوبه ، لأن وجوبه متحقق بدليله ، غير أن الصوم لا يؤثر إلا مع الغسل ، ففعلية الأثر عليه متوقفة على الغسل - فيكون دخيلاً أيضاً ، ودخل المعدوم في الموجود محال .

الإشكال على المحاضرات

وأما ما في (المحاضرات) تبعاً للمحقق العراقي ، من القول بأن أثر الشرط المتأخر هو بيان الحصّة وبيان الحصّة كما يكون من المقارن والمتقدّم ، كذلك يمكن من المتأخر أيضاً ، كما في هذين المحققين وحاصل الكلام : كون الشرط المتأخر كاشفاً وبياناً ، وليس دخيلاً في تحقق مقتضى العقد ، ليرد اشكال تأثير المعدوم في الموجود .

ففيه : إن هذا ينافي مختاره في الفقه ، من أن الإجازة اللاحقة دخيلة لا كاشفة فقط^(١) . على أن التخصص أمر واقعي وليس باعتباري ، فالإيمان يحصص الرقبة واقعاً ، والغسل المتأخر يحصص الصوم المتقدّم واقعاً ، والتخصص أثرٌ ، فكيف يؤثر المعدوم هذا الأثر ؟

(١) مصباح الفقاهة ٤/١٣٤ .

رأي السيد البروجردى

وقال السيد البروجردى^(١) بأنَّ الشرائط على قسمين ، فمن الشرائط : ما له دخل في المأمور به ، بأنَّ يكون قيداً له بما هو مأمور به ، كالوضوء بالنسبة إلى الصَّلَاة ، فإنَّها لولاه ليست مورداً للأمر ، مع أنه غير دخيل في ذاتها . وحلَّ المشكلة في هذا القسم هو : إنَّ اشتراط الصَّلَاة وتقيدها بالوضوء مقارنٌ للصَّلَاة وليس متأخراً ، ولَمَّا كان التقيد والاشتراط من الامور الإنتزاعية ، فإنَّ الواجب هو نفس القيد ، ولازم ذلك هو القول بالوجوب النفسي للقيود والشروط ، سواء تقدّمت أو تأخّرت .

قال الأستاذ :

إنه في هذا القسم لم يأتِ بشيء جديد ، فالمطلب نفس مطلب الميرزا ، وقد تقدّم ما فيه من كون الشروط أجزاءً ، وبحثنا في الشرط المتأخَّر لا الجزء المتأخَّر .

(قال البروجردى) القسم الثاني من الشرائط : ما له دخل في انطباق عنوان المأمور به على معنونه ، حيث يكون المأمور به من العناوين الإنتزاعية لا في تحقق عنوان المأمور به ، ولا مانع من أن يكون الشيء المتأخَّر دخيلاً في ذلك .

قال الأستاذ :

وفي هذا القسم أيضاً لم يأتِ بشيء جديد ، فالمطلب نفس مطلب المحقق الخراساني ، ومثاله الإستقبال ، وقد تقدّم أنه لا يحلُّ المشكل في اعتبار الغسل بالنسبة إلى صوم المستحاضة ، فإنَّ عنوان الصوم حاصل له ولا

دخل للنسل ، إنما الكلام في توقف صحته على الغسل ، فكيف يكون دخيلاً فيها وهو معدوم ؟

رأي المحقق الإصفهاني وتبعه المحاضرات

وفي (المحاضرات) إضافة إلى ما تقدم : إن الشروط في الإعتباريات تختلف عنها في التكوينية ، كالإحراق مثلاً ، فإنها في الاعتباريات قيودٌ وتقييدات ، والتقييد كما يكون بالسابق والمقارن ، كذلك يكون باللاحق ، ومثاله رضا الحمامي ، كما تقدم .

قال الأستاذ :

أصل المطلب من المحقق الإصفهاني ، فإنه جعل الامور ثلاثة : العينيات ، والابتزاعيات ، والجعليات ، وقال : دخل المتأخر المعدوم في الاولى والثانية غير معقول ، أما في الثالثة ، فمعقول .

لكن في (المحاضرات) خلط الإعتباريات بمثل رضا الحمامي ، فإن رضا الحمامي ليس من الامور الإعتبارية ، بل هو صفة نفسانية ، وسيأتي وجه التأثير فيه .

وأما قوله : بأنه قيد وتقييد .

فنقول : هل يوجد تأثير ودخلٌ للقيد أو لا ؟ إن كون الشيء قيدياً لا يكون بلا ملك ، فلا بد وأن يكون له خصوصية حتى يكون قيدياً ، كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة ، فإن كان بملك ، وقع البحث في التقييد ، هل أنه قيد للحكم أو قيد للمأمور به ؟ وحينئذ يعود الإشكال ، لأنه - سواء كان الأول ، كالإجازة بالنسبة إلى البيع ، أو الثاني ، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة ، والغسل بالنسبة إلى الصوم من دخل المعدوم في الموجود .

وأما رضا الحمامي بغسل الشخص في الحمام ، فليس مشروطاً بدفع الأجرة فيما بعد ، وإنما هو صفة نفسانية تحصل من علم الحمامي بتحقق دفع الشخص الأجرة فيما بعد .. فهي منبعثة من العلم المقارن لها ، ولذا لو لم يكن عنده هذا الرضا لما سمح بالإغتسال إلا مع أخذ الأجرة من قبل ... فمثال رضا الحمامي من صفريات ما ذكره المحقق الخراساني من أن الشرط في الامور النفسانية هو العلم المقارن بها ، وإن كان المعلوم متأخراً .

وأما معقوليّة دخل المعلوم في الموجود في الجعليات - كما ذكر المحقق الإصفهاني - بأن يكون الأمر المتأخر دخیلاً في حصول التخضع والتخضع للمولى ... فنعم ، فالإحترامات ونحوها من الامور الإعتبارية يعقل دخل الأمر المتأخر في الأمر السابق فيها ، وحصول عنوان الخضوع والخشوع له ، بل إنه واقع إثباتاً ، وقد سبقه إلى ذلك المحقق الخراساني ، ومثّل له بالإستقبال كما تقدّم .

لكنّ الكلام مع المحقق الإصفهاني في تطبيق الكبرى المذكورة على مثل الغسل للمستحاضة ، إذ كيف يكون الصّوم منها - وهي على حال القذارة - متعنوناً بعنوان الخضوع والخشوع من جهة تعقبه بالغسل ... فإنّ العقلاء لا يرون ذلك ، بل الشارع نفسه يأمر بالتطهر ثمّ العبادة والخضوع والخشوع لله ... وهذا مورد البحث ، وأنه كيف يكون الغسل المتأخر سبباً للطهارة حين الإتيان بالعمل المتقدّم ؟

فما ذكره المحقق الإصفهاني لا يحلّ المشكلة .

هذا تمام الكلام في الطرق المذكورة لحلّ المشكلة ، وقد عرفت أنّ شيئاً منها لا يحلّ مشكلة الشرط المتأخر ، بل جاء عن السيّد الاستاذ أنّه قال : « وما

قبل في تصحيحه من الوجوه التي عرفتھا لا تغني ولا تسمن من جوع»^(١).

تحقيق الاستاذ في الشرط المتأخر

ومن هنا، فقد سلك شيخنا الاستاذ مسلماً آخر في مسألة الشرط المتأخر، فقال دام بقاءه: أما في غسل المستحاضة فلا مشكلة... لأن الفتوى باسئراط صومها بالغسل في الليلة الآتية لا مستند لها أصلاً، لأن صحیحة ابن مهزيار:

«كُتبت إليه: امرأة طهرت من حیضها أو دم نفاسها في أول يوم من شهر رمضان، ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان كله، من غير أن تعمل ما عمله المستحاضة من الغسل لكل صلاتين، هل يجوز صومها وصلاتها أم لا؟ فكتب عليه السلام: تقضي صومها ولا تقضي صلاتها، لأن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يأمر المؤمنات من نسائه بذلك»^(٢).

غير واضحة الدلالة على اعتبار الغسل واشئراط صحّة الصوم به، بأن يؤتن به في الليلة اللاحقة للصوم.

وأما الإشكال فيها بالمنافاة لما دُلّ من الأخبار وغيرها على كون الزهراء الطاهرة عليها السلام بتولاً، وبأنها تدلّ على التفصيل بين الصوم والصلاة، وهو خلاف الإجماع القطعي، فيمكن دفعه بالتفكيك في الحجية.

إنما الكلام في قضية إجازة المالك في المعاملة الفضولية، ولا بدّ فيها من لحاظ الأدلة.

إنه لا ريب في أن مقتضى الظهور الإطلاقي للتقييد بأي قيد، والإسئراط

(١) متقى الاصول ١٢٧/٢.

(٢) وسائل الشیعة ٣٤٩/٢ الباب ٤٦ من أبواب الحيض، رقم ٧.

بأي شرطٍ من الشروط ، هو المقارنة بين المقيّد والقيّد ، والشرط والمشروط ... ولذا لابدّ من إقامة دليلٍ خاصٍّ على تأثير الإجازة اللاحقة في البيع الواقع قبل من طرف الفضول .

فإن أريد تصحيح ذلك بالحقيقة العقلية الفلسفية ، فهذا غير ممكن ، لكنّ الفرق بين الحقيقة العرفية والحقيقة العقلية واضح ، ولذا نرى أنّ البخار - مثلاً - مباين للماء عرفاً مع أنه ماء بالحقيقة العقلية ، هذا من جهة ، ومن جهةٍ أخرى ، فإنّ المدار في الامور الاعتبارية ، كالزوجية والملكية وغيرها من سائر أبواب العقود والإيقاعات ، على الحقيقة العرفية العقلانية ، وحيثُ ، فإنّ أمكن تصوير الإضافة بين الإجازة اللاحقة والبيع السابق ، إضافةً حقيقيةً عقلانيةً ، انحلت المشكلة ... فنقول :

تارة : يراد من الإجازة اللاحقة أن تكون مؤثّرةً في الملكية - التي هي الغرض من المعاملة - فهذا غير معقول ، وأخرى : يراد منها تخصيص البيع وتحقيق الإضافة بينه وبين الإجازة اللاحقة ... فهذا من الجهة العقلانية ممكن ، والإشكالات إنما نشأت من جعل الإضافة حقيقةً عقليةً ، وكذا جعل المضاف حقيقةً عقليةً ، أمّا لو جعلنا المضاف حقيقةً عقلانيةً ، وكذا الإضافة فلا مانع ... والمرجع في مثله هو الإرتكازات العقلانية .

إنه وإن كان المتضائفان متكافئين في القوة والفعل حقيقةً عقليةً ، لكنّ العقلاء يرون « السؤال » متصفاً بهذا العنوان قبل مجيء « الجواب » حقيقةً عرفيةً ، مع كونهما متضايفين .

وأيضاً ، فإنهم يضيفون « المجيء » إلى « الغروب » إضافةً حقيقةً عرفيةً ، مع أن الغروب مثلاً غير متحقق ، وفي القرآن الكريم : ﴿ وَسَيِّحُ بِحَنْدٍ

رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ ﴿١﴾ .

إنه لا مانع عقلاً من أن تحقق الإضافة والمضاف الآن ، ويكون مجيء المضاف إليه فيما بعد ، بأن تكون الإجازة اللاحقة طرفاً للمعاملة الواقعة الآن ، والمؤثر هذه الحصّة من المعاملة ... وهذا يرجع إلى نظر صاحب (الفصول) من أن العقد المؤثر هو العقد المتعقب بالإجازة ، أي العقد بوصف تعقبه بالإجازة منشأ للأثر ... ولكنه مخالف لظواهر الأدلة الشرعية وللسيرة العقلانية ، حيث يرى العرف والعقلاء كون الأثر للإجازة والرّضا اللاحق ، لا للعقد المتّصف بوصف التعقب بالرّضا والإجازة ... فالشارع يقول ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾ (٢) ووجوب الوفاء إنّما يكون حيث يضاف العقد إلى الشخص ، لأن معنى ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (٣) هو أوفوا بعقودكم .. فمشكلة النظر المذكور ترجع إلى مقام الإثبات من هذه الجهة .

وفي مقام الثبوت أيضاً إشكال وهو : أنه كيف يمكن تحقق وصف « التعقب » للعقد قبل حصول الإجازة وتحققها ؟ لأن التعقب عنوان إضافي ، وتحققه موقوف على تحقق طرفه ...

إذن ، فطريق صاحب الفصول وإن كان وجهاً من وجوه حلّ المشكلة من جهة الشرط المتأخر ، لكن لا يمكن المساعدة عليه ، لما يرد عليه من الإشكال ثبوتاً وإثباتاً ، فلا يصلح لتصحيح معاملة الفصول بالإجازة اللاحقة ، على أساس أن تكون كاشفةً وطريقاً إلى تحقّق الملكية للمشتري ...
والتحقيق أن يقال :

(١) سورة طه : ١٣٠ .

(٢) سورة النساء : ٢٩ .

(٣) سورة المائدة : ١ .

إن الإجازة اللاحقة لها دخل في تحقق الملكية للمشتري ، لكن لا في اعتبارها له ، لأن الإعتبار مقارن للإجازة ، بل إنها دخيلة في المعتبر ، بأن تحقق الملكية للمشتري ، فيكون مالكا من حين العقد ، لكن الكاشف عن تحققها له هو الإجازة الواقعة فيما بعد ، فيكون اعتبار الملكية من حين الإجازة ، والمعتبر وهو الملكية - من حين العقد .

وتوضيح ذلك : إنه ما لم تأت الإجازة ، فالعقد غير منتسب إلى المالك ، فإذا أجاز انتسب العقد إليه ، ومعنى إجازته للعقد : قبوله له على ما وقع عليه ، والمفروض وقوعه على أن تكون الدار مثلاً ملكاً من حين العقد للمشتري ، فالإجازة تتوجه إلى مقتضى العقد الواقع من قبل ... ثم إن الشارع يمضي هذه الإجازة على نفس الخصوصية ، بأن يكون اعتبار الملكية للمشتري الآن وحين الإجازة ، والملكية - وهي المتعلق للإعتبار - واقعة حين العقد ... فلم يكن من تأثير المعدوم في الموجود ، وانحلت مشكلة الشرط المتأخَّر .. بناءً على الكشف .

وتبقى مشكلة اخرى : وهي أن مقتضى قاعدة السلطنة وغيرها من أدلة الملكية الاختيارية والقهرية ، كون الدار ملكاً للمالك المجيز إلى حين الإجازة ، لكن مقتضى « أَوْقُوا بِالْعُقُودِ » أن تكون الدار ملكاً للمشتري من حين العقد ، بالبيان المذكور ، وحيثُ ، تجتمع ملكيتان على المملوك الواحد في الحد الفاصل بين العقد والإجازة ، ولعن تكون النماءات ؟

هنا تحيّر مثل الميرزا ، وجعل المقام من قبيل مسألة الخروج من الدار المغصوبة ، حيث قال بعدم امكان القول باجتماع الوجوب والحرمة في الخروج ، لأن كلاً منهما تصرف ، بل يجب الخروج للتخلص من الغصب ...

ونقض بذلك على مسلك المحقق الخراساني .

لكنَّ التحقيق هو الفرق بين الموردين ، للفرق بين الأحكام التكليفيّة والأحكام الوضعيّة ، إذ الأولى تابعة للمصالح والمفاسد في المتعلّقات ، والثانية تابعة للمصالح والمفاسد في نفس الإعتبار ، فللخروج من الدار المفصولة مصلحة تستلزم الوجوب ومفسدة تستلزم الحرمة ، زمانهما واحد ، والمتعلّق واحد ، فيلزم اجتماع الضدّين وهو محال ... فلا مناص من القول بوجوب الخروج وعدم حرمة ، لأنَّ المركب للحكمين واحد ، وهو غير ممكن .

أما فيما نحن فيه ، فالمركب - وهو الإعتبار - متعدّد ، فالإعتبار كان لملكيّة المشتري من السّابق إلى الآن ، وهو اعتبار الفضول ، ولكنَّ اعتبار المالك المجيز هو الملكيّة للمشتري من الآن ، أي حين الإجازة حتى وقت العقد .

هذا ... والمهمُّ حلُّ مشكلة الشرط المتأخّر ، وقد تحقق ذلك .

أما مورد الغسل لصوم المستحاضة - وليس في الفقه مورد آخر غيره يكون ما هو المتأخّر شرطاً للمكلّف به - فلا يساعده مقام الإثبات ، كما تقدّم . قال الأستاذ في الدورة السابقة :

وكُلُّ موردٍ في الفقه قام الدليل عليه إثباتاً ، فلا بدّ من رفع الإشكال الثبوتي فيه بلحاظ الحقيقة العرفيّة والبناء عليها ، كما لو تزوّج المريض في مرض لا يبرء منه ، فإنّ دخل صحّ النكاح والآ فلا ، فالدخول متوقّف على النكاح ، والنكاح على الدخول ، وهذا دور . وحلُّ المشكلة هو : أنّ الدخول شرط متأخّر ، ومن حين تحقق النكاح مع الدخول المتأخّر تعتبر الزوجيّة ، فكان الدخول دخيلاً في تحضّص الحصّة .

وأيضاً: إذا مات الميِّت غير المسلم ، وترك ابناً صغيراً له ووارث مسلم كبير ، وجب على الكبير الإنفاق على الصغير حتى يسلم عند البلوغ ، فإذا أسلم حينئذٍ ، كان مالكاً لما تركه الميِّت من حين الموت ، وإن لم يكن هذا الولد الوارث مسلماً من ذلك الحين ... وإن لم يسلم عند البلوغ ، انتقل الإرث إلى الوارث المسلم .

انقسام الواجب إلى :

المطلق والمشروط

مقدمات :

لما فرغ صاحب (الكفاية) من تقسيمات مقدمات الواجب ، شرع في تقسيمات الواجب ، وجعل أولها : انقسامه إلى المطلق والمشروط .

قال الأستاذ : في هذا التقسيم مسامحة ، فإن كلاً من الواجب والوجوب يتقسم إلى المطلق والمشروط ، مثال الأول : اشتراط الصلاة أو إطلاقها بالنسبة إلى الطهارة . ومثال الثاني : اشتراط وجوب الصلاة أو إطلاقه بالنسبة إلى زوال الشمس ...

لكن بحسب الظهور الإيجابي يكون الشرط عائداً إلى الوجوب ، والإنقسام حينئذٍ من انقسامات الوجوب لا الواجب .

وعلى أي حال ، فهنا مقدمات :

المقدمة الأولى : (المراد من المطلق والمشروط هو المعنى اللغوي)

المراد من « المطلق » و « المشروط » في عنوان البحث هو المعنى اللغوي للكلمتين ، أي : الإشتراط هو الإرتباط ، كارتباط الصلاة بالزوال مثلاً ، والإطلاق عبارة عن عدم الإرتباط والإناطة والتقييد ، كما في الصلاة بالنسبة إلى الإحرام مثلاً .

وأما ما ذكره من التعاريف للإطلاق والإشتراط فكله مخدوش ، والمقصود منها توضيح المعنى اللغوي والعرفي ...

المقدمة الثانية: (في أن الإطلاق والإشتراط إضافيان)

إن الإطلاق والإشتراط أمران إضافيان وليسا بحقيقيين ، إذ المطلق الحقيقي لا وجود له ، وكذا المشروط بكل شرط ... والحاصل : إن الواجبات كلها مشروطة ، سواء العقلية ، كوجوب معرفة الباري تعالى ، فإنه حكم عقلي مشروط بالقدرة ، أو الشرعية ، كوجوب الصلاة والصوم ... فإنها مشروطة بالبلوغ والعقل وغيرهما من الشروط العامة .

فالمراد من الواجب أو الوجوب المطلق أو المشروط كونه مطلقاً أو مشروطاً بالنسبة إلى شيء

المقدمة الثالثة: (هل المراد إطلاق الهيئة أو المادة؟)

تارةً يطلق « الإطلاق » ، ويراد منه « إطلاق المادة » ، ومرادهم منها « الواجب » . وأخرى : يطلق « الإطلاق » ، ويراد منه « إطلاق الهيئة » ، ومرادهم منها « الوجوب » .

إن مثل « صل » مركب من مادة هي « الصلاة » ومن هيئة هي « هيئة إفعال » . والشرط يرجع تارةً : إلى طرف الهيئة فيقال : الوجوب مقيد ومشروط بكذا . وأخرى : يرجع إلى المادة فيقال : هذا الواجب مشروط بكذا ... لكن لا يخفى : أنه متى تقيدت الهيئة ، وكان الوجوب مشروطاً بشرط ، تقيدت الواجب بتبعه قهراً ، فإشتراط وجوب صلاة الظهر بالزوال يخرج الصلاة - أي : الواجب - عن الإطلاق بالنسبة إلى الزوال ، فلا تقع صلاة الظهر قبله بعد تقييد وجوبها به ... وهذا ما يحصل قهراً ... أما في حال العكس فلا ، فلو اشترط المولى في الواجب شرطاً وقيداً بقيد ، فذلك لا يوجب التقييد والتضييق في الوجوب ، كإشتراط الصلاة بالطهارة ، فإنه لا يخرج وجوبها عن التوسعة .

مقتضى القاعدة رجوع القيد إلى الهيئة

وبعد الفراغ من المقدمات والتمهيدات ، نقول :

إنه لا ريب في أن ظواهر الألفاظ ومقتضى القواعد النحوية : رجوع القيد إلى الهيئة أي الوجوب ، فمعنى قوله : إن جاءك زيد فأكرمه ، هو اشتراط وجوب إكرامه وتقيدَه بمجيئه ، وكذا في : إذا زالت الشمس فصل ، وفي ﴿ وَرَبِّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ ، فإن في جميع هذه الموارد يكون القيد عائداً على الهيئة ومضيقاً لمدلولها ، سواء قلنا بأن مدلولها البعث أو الطلب أو اعتبار اللابديّة ... هذا هو مقتضى معنى الكلام بحسب مقام الإثبات .

الأقوال في المسألة

لكنّ الشيخ الأعظم - رحمه الله - مع إقراره بذلك ، يرى استحالة رجوع القيد إلى الهيئة ، وضرورة رجوعه إلى المادّة ، وأنه لا بدّ من رفع اليد عن مقتضى مقام الإثبات بمقتضى البرهان العقلي .

وخالفه المحقق الخراساني وأتباعه .

وذهب الميرزا إلى رجوعه إلى المادّة المنتسبة .

فالأقوال ثلاثة .

قول الشيخ بامتناع رجوع القيد إلى الهيئة

ثم إن الشيخ أقام على عدم رجوع القيد إلى الهيئة برهاناً ، وأقام على ضرورة رجوعه إلى المادّة برهاناً ، ليدلّ على كلا الأمرين بدليلٍ مطابقٍ ، وإلا ، فإن الدليل على عدم رجوعه إلى الهيئة يدلّ بالالتزام على رجوعه إلى المادّة ... وأيضاً ، فإنّ بين برهانه فرقا ، سيأتي بيانه .

هذا ، وإذا كانت القيود كلّها ترجع إلى المادّة كما يقول الشيخ ، فإنه

يتوجّه إليه السؤال عن الفرق بين قيود المادّة وقيود الهيئة، مع أنّ قيود الهيئة لها دخل في أصل مصلحة الشيء، وإذا انتفت القيود لم يكن في الشيء مصلحة، بخلاف قيود المادّة، فإنّها دخيلة في فعليّة المصلحة لا في أصل وجودها.

مثلاً: الزوال قيد لوجوب الصلّاة، ومعنى ذلك: أنّ لا مصلحة للصلّاة قبل الزوال، وإنما تتحقّق بعده، بخلاف الطهارة التي هي قيد للواجب، فإنّ الصلّاة ذات مصلحة بدون الطهارة، إلا أنّ المصلحة لا تتحقّق في الخارج ولا تحصل إلاّ بتحقيق الطهارة مع الصلّاة، وكونها مع الطهارة.

فلو رجعت القيود كلّها إلى المادّة فما الفرق؟

فهذا السؤال متوجّه على الشيخ، وانتظر الجواب!!

الدليل الأوّل لقول الشيخ

فاستدلّ الشيخ رحمه الله لامتناع رجوع القيد إلى الهيئة^(١) بأن:

مفاد الهيئة معنى حرفي، والمعنى الحرفي جزئي، والإطلاق إنّما يرد على أمرٍ قابلٍ للتضييق، ولا تضييق أكثر وأشدّ من الجزئية، والشيء الجزئي لاسعة فيه حتى يضيق، فهو - إذن - غير قابلٍ للتقييد، سواء قلنا بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد من قبيل العدم والملكة أو لا... لأنه بناءً على كونه من هذا القبيل: إذا كان الجزئي غير قابلٍ للتقييد فالإطلاق محال، وإذا استحال الإطلاق في الجزئي كان التقييد محالاً.

هذا، ولا يخفى أن الأساس في هذا الوجه كون مفاد الهيئة معنى حرفياً، وأمّا إذا كان معنى اسمياً كما لو قال: «إن جاءك زيد فيجب إكرامه»، فهذا الوجه غير جارٍ.

(١) مطارح الأنظار: ٤٥-٤٦.

الأجوبة عن هذا الدليل

والوجوه التي ذكرها القوم في الجواب عن الدليل المذكور ، كلها

مبنائية :

فقال المحقق الخراساني^(١) :

لقد تقدّم في محلّه أن معاني الحروف ليست بجزئية ، لا جزئية خارجية ولا جزئية ذهنية ، أما عدم كونها جزئية خارجية فواضح ، وأما عدم كونها جزئية ذهنية ، فلأنّ الجزئية تكون باللمحظ ، واللمحظ يكون في الإستعمال ، ومعاني الحروف موطنها قبل الاستعمال .

وإذ لا جزئية في معاني الحروف ، فالاستدلال يسقط .

لكن هذا الجواب مبني .

وقال المحقق الاصفهاني^(٢) :

ليس المراد من الجزئية هي الجزئية الخارجية أو الذهنية ، بل المراد منها هي التعلّق والتقوم بالطرفين ، والمعنى الحرفي في ذاته متقوم بالطرفين ، والهيئة معنى حرفي ، فمفادها النسبة البعثية - كما في « فصل » في : « إذا زالت الشمس فصل » - وهذه النسبة ذات طرفين : المنسوب والمنسوب إليه ... وكما في « إن جاءك زيد فأكرمه » ... وإذا كان هذا معنى الجزئية ، فإنّ الجزئية بهذا المعنى تقبل التضييق ، بأنّ يزداد في الأطراف ، فتكون ثلاثة أو أربعة ... وهكذا .

وقال السيد الخوئي^(٣) :

إن حقيقة المعنى الحرفي هو التضييق في المعنى الإسمي ، كما تقدّم في

(١) كفاية الأصول : ٩٦ .

(٢) نهاية الدراية ٥٩٢/٢ .

(٣) محاضرات في أصول الفقه ٣٢٠/٢ .

محلّه بالتفصيل ، وعليه ، فلا مانع من وقوع التضييق بعد تضييق ، لأنه بعد أن قال : « صلّ في المسجد » وحصل بـ « في » فرد من التضييق ، يمكنه أن يقول : « إن كنت متطهراً » فيدخل عليه تضييقاً ثانياً ... وهكذا ... إذن ، لا مانع من رجوع القيد إلى الهيئة بناءً على هذا المسلك .

لكن هذا الجواب أيضاً مبني على هذا أولاً .

وثانياً : لو سلّمنا المبني ، فإن التضييق الثاني إنما يرد على أصل الصلاة لا على تضييقها الواقع من قبل ... إذن ، لم يرجع القيد إلى الهيئة ومفادها - وهو الحكم - فيتم كلام الشيخ القائل بعدم رجوع القيد إلى الهيئة . وتلخّص إلى الآن كون الأجوبة مبناية .

بقي جوابان : أحدهما للمحقق الخراساني ، والآخر للمحقق الإصفهاني .

أما جواب المحقق الخراساني فهو : إنه ليس المقصود إنشاء الطلب ثم

تقييده بقيد ؛ حتى يلزم ما ذكره الشيخ قدس سره ، بل المقصود : إنشاء الطلب المقيد ، ولا محذور في هذا أصلاً .

وفيه :

إنما يتم إنشاء الطلب المقيد في مورد يكون الطلب قبل الإنشاء كذلك قابلاً للإطلاق والتقييد ، كما في الرقبة قبل تقييدها بالإيمان ، وبناءً على كلام الشيخ ، فإن الطلب النسبي هو مفاد الهيئة ، والطلب النسبي معنى حرفي ، والمعنى الحرفي جزئي ، فلا يعقل إنشاء الطلب المقيد ... لأنّ التقييد والجزئية موجود في ذات الطلب .

وأما جواب المحقق الإصفهاني فهو : إنه لو كان تقييد مفاد الهيئة

تخصيصاً للطلب ، لثمّ كلام الشيخ ، لكن اشتراط مفاد الهيئة وتقييده ليس

تخصيصاً ، وإنما هو تعليق ، ولا مانع من تعليق الجزئي .

وتبعه في (المحاضرات) فقال : بأن طلب إكرام زيد ليس مقيداً بمجيء زيد ، وإنما هذا الطلب منوط بمجيئه ، وفرق بين باب الإطلاق والتقييد ، وباب التعليق والتنجيز .

وفيه :

إنما يكون التعليق حيث يعقل أن يكون للشيء حصتان من الوجود ، كالبيع ، فإنه في حد ذاته ذو فردين : البيع المنجز ، والبيع المعلق على قدوم الحاج مثلاً . وحينئذٍ ، يكون التعليق محصصاً للمعلق ، وما نحن فيه كذلك ، إذ لو لا وجود التقديرين ، من مجيء زيد وعدم مجيئه ، لم يكن لقوله « إن جاءك زيد فأكرمه » معنى ... إذن ، فإن التعليق يلازم الإطلاق دائماً ، وهو يستلزم التقييد كذلك ، فيبقى كلام الشيخ على حاله .

جواب الأستاذ

فظهر أن جميع الأجوبة مردودة ، وكلام الشيخ على قوته ، لكن خلاصة كلامه كون الوضع في الحروف عاماً والموضوع له خاصاً جزئياً ، فمن يعترف بهذا فلا يمكنه حل الأشكال ، إلا أن الحق هو أن الموضوع له في الحروف عام كذلك ؛ فإن معنى الحرف يقبل العموم والسعة ، فكما يأتي إلى الذهن من كلمة « الظرفية » معنى عام مستقل قابل للإنطباق على الموارد الكثيرة ، كذلك يأتي من كلمة « في » معنى له سنخ عموم قابل للإنطباق على الموارد الكثيرة ، لكنه غير مستقل ، فالإشكال مندفع .

لكنه جواب مبنائي كذلك .

وتلخص : إن جميع ما ذكره جواباً عن برهان الشيخ على امتناع رجوع

القيد إلى الهيئة ، غير مفيد ، بعد الاعتراف بكون الموضوع له الحروف خاصاً ، لأن الخاص لا يقبل الإطلاق والتقييد كما هو واضح ، فلا سبيل إلا إنكار هذه الجهة والقول - كما هو المختار - بأن المعاني الحرفية فيها سنخ عموم ، فكما يأتي إلى الذهن معنى مستقل من « الابتداء » قابل للإنتطابق على كثيرين ، كذلك يأتي إلى الذهن معنى غير مستقل من « من » قابل للإنتطابق على الموارد الكثيرة .

وهكذا يندفع برهان الشيخ ، الذي كان الدليل الأول لامتناع رجوع القيد إلى الهيئة .

الدليل الثاني لقول الشيخ

وهو ما ذكره الميرزا : من أن المعنى الحرفي لا يقبل اللّحاظ الإستقلالي ، وكل ما لا يقبل اللّحاظ الإستقلالي ، فهو لا يقبل الإطلاق والتقييد ... فالقيد لا يرجع إلى الهيئة ومعناها حرفي .
فالمانع آية المعنى الحرفي ، لا جزئيته كما ذكر الشيخ .

قال الأستاذ

إن هذا الدليل إنما يتوجه ، فيما إذا كان الوجوب مستفاداً من الهيئة ، أما في الجملة الاسمية الدالة على الوجوب فلا موضوع له ، لأن الوجوب حينئذٍ مدلول اسمي ، وليس الدال عليه معنى حرفياً .

ولذا جاء الشيخ - لما ذهب إليه من رجوع القيد إلى المادة - ببرهانين ، أحدهما : البرهان على امتناع رجوعه إلى الهيئة ، وهو ما تقدم ، والآخر : البرهان على ضرورة رجوعه إلى المادة ، ليشمل ما إذا كان الدال على الوجوب معنى اسمياً وهذا ما وعدنا سابقاً ببيانه .

إشكال المحاضرات

وأورد في (المحاضرات)^(١) على هذا الدليل بوجهين :

أحدهما: إنَّ المعنى الحرفي قد يلحظ باللَّحَاطِ الإِسْتِقْلَالِي، وإذا كان يتعلَّق به اللَّحَاطِ الإِسْتِقْلَالِي، فالإِسْتِدْلَالُ المذكور باطل، وقد مثَّل له بما إذا علم بوجود زيد في البلد ويسكنه في مكانٍ، وجهل المكان بخصوصه، فإنَّ تلك الخاصويَّة تكون مورداً للإلتفات والسؤال، مع كونها معنًى حرفياً.

والثاني: إن ما ذكر، إنما يمنع عن طرؤ التقييد على المعنى الحرفي حين لحاظه ألياً، وأما إذا قيَّد المعنى أولاً بقيدٍ، ثم لوحظ المقيد ألياً، فلا محذور فيه، إذًا، لا مانع من ورود اللَّحَاطِ الآلي على الطلب المقيد في رتبة سابقة عليه.

نظر الأستاذ

وتنظَّر الأستاذ في الإشكاليين: بأنَّ الأوَّل وإن كان وارداً إلا أنه مبنائي، وأن الثاني غير وارد، لأن مقتضى الدقة في كلام الميرزا هو: أن المعنى الحرفي لا موطن له إلا ظرف الإستعمال، وأما قبل ذلك فلا وجود للمعنى الحرفي، وبعبارة أخرى.... يقول الميرزا: بأنَّ ذات المعنى الحرفي متقومة بالآكيَّة، والاختلاف بينه وبين المعنى الاسمي جوهرى، - خلافاً للمحقق الخراساني - فلو قبل اللَّحَاطِ الإِسْتِقْلَالِي خرج عن الحرفية، وهذا خلف.

الدليل الثالث لقول الشيخ

قال في (المحاضرات): وهو العمدة في المقام^(٢) وهو ما ذكره المحقق

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢/٢٣١.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٢/٣٢١.

الخراساني قدس سره في (الكفاية) بعنوان « إن قلت » ، وتقريره :
 إن رجوع القيد إلى مفاد الهيئة يستلزم التفكيك بين الإنشاء والمنشأ ،
 والإيجاب والوجوب ، لكن التفكيك بين الإيجاب والوجوب غير معقول في
 التشريعات ، كما أن التفكيك بينهما في التكوينات غير معقول ... وكلما
 استلزم المحال محال .

والحاصل : إن رجوع القيد إلى الهيئة يوجب تحقق الإيجاب دون
 الوجوب ، فيقع التفكيك المحال ... لأنه إن رجع القيد في « إذا زالت الشمس
 فصل » إلى الهيئة ، جاء السؤال : هل وجد الوجوب بهذا الإنشاء عند الزوال أو
 لا ؟ فإن كان الجواب : لم يوجد الوجوب عنده ، وقعت الحاجة إلى إنشاء آخر
 لوجوب الصلاة عند الزوال ، وإن أُجيب بوجود الوجوب عند الزوال -
 والمفروض تحقق الإنشاء قبل الزوال بمدة - لزم الإنفكاك بين الإنشاء
 والمنشأ ، وهو الإشكال .

وجوه الجواب

وقد أُجيب عن هذا الدليل بوجوه :

أحدها : جواب (الكفاية)^(١) بالنقض بالإخبار ، فإنه يمكن الإخبار عن
 الشيء الآن مع كون وجود المخبر به فيما بعد ، كقولك لشخص : أزورك في
 يوم الجمعة ... ووزان الإنشاء وزان الإخبار .

وفيه :

إنه قياس مع الفارق ، لأن النسبة بين الإنشاء والمنشأ هي نسبة الإيجاد
 والوجود ، وأما في الإخبار ، فهي نسبة الحاكي والمحكي ، وهذا معقول ،
 بخلاف ذلك .

(١) كفاية الأصول : ٩٧ .

الوجه الثاني

الفرق بين التكوينيّات والاعتباريّات ، بدعوى أنّ عدم تخلف الوجود عن الإيجاد إنما هو في التكوينيّات كالكسر والإنكسار ، وأمّا في الإعتباريّات ، فلا محذور فيه^(١) .

وفيه :

إنّ الأحكام ، منها هو مختصّ بالوجود الاعتباري ، ومنها ما هو مختصّ بالوجوه التكويني ، ومنها ما لا يختصّ بأحدهما بل هو حكم الوجود ، وعدم الإنفكاك بين الإيجاد والوجود من أحكام الوجود ، فإنّه - سواء في عالم الذهن أو عالم الخارج أو عالم الإعتبار - لا يتخلف الوجود عن الإيجاد ، فكلّ وجود له نسبتان ، أحدهما إلى الفاعل والاخرى إلى القابل ، والملكيّة - وهي أمر اعتباري يوجد لها هاتان النسبتان ...

الوجه الثالث

إنّ الإنفكاك الواقع هنا ليس بين الإنشاء والمنشأ ليرد الإشكال ، بل هو بين الإنشاء والإرادة الحقيقيّة منه ... فقبل الزوال يوجد الإنشاء ، لكنّ الإرادة الحقيقيّة بالنسبة إلى الصلّة هي في وقت الزوال ، والإنفكاك بين الإنشاء والإرادة الحقيقيّة لا محذور فيه .

وهذا الجواب اعتمده المحقّق الإيرواني^(٢) .

وفيه :

إنه إذا لم تكن إرادة حقيقيّة بالنسبة إلى الصلّة قبل الزوال ، وإنه لا

(١) نهاية النهاية ١٤١/١ - ١٤٢ .

(٢) نهاية النهاية ١٤٢/١ .

وجوب ، بل هو عند الزوال ، يتوجّه السؤال بأنّه كيف يتحقق الإرادة الحقيقيّة والوجوب للصلاة عنده ، والمفروض عدم وجود إنشاء آخر ؟

والحاصل : إنه إن لم يكن عند الزوال للصلاة وجوب ، فهذا معناه إنكار الوجود الفعلي للحكم ، وإن كان لها وجوب عنده ، فإن كان بالإنشاء السابق رجح إشكال الإنفكاك ، وإن كان بغيره ، فالمروض أن لا إنشاء آخر .

الوجه الرابع

إن في مثل : « إذا زالت الشمس فصلٌ » أموراً : أحدها : الإستعمال ، والثاني : البعث الفرضي ، والثالث : البعث الحقيقي .

لقد استعملت هيئة « فصلٌ » بعد الفاء في البعث ، والمادّة هي الصلاة ، وهنا : بعث له ثبوتان وإثباتان ، ثبوت فرضي للبعث ، على أثر كون القيد والشرط مفروضاً ، فكان المشروط ثابتاً بالثبوت الفرضي ، وهذا الثبوت الفرضي متحد مع الإثبات الفرضي ، بحكم الإتحاد بين الوجود والإيجاد ، وثبوت تحقيقي يكون في حال فعلية القيد والشرط - أي الزوال - وهذا الثبوت غير منفك عن الإثبات الحقيقي .

فتلخص : إن الإستعمال غير منفك عن المستعمل فيه ، والإثبات والثبوت الفرضي غير منفك أحدهما عن الآخر ، والإثبات والثبوت الحقيقي كذلك ، فأين الإنفكاك ؟

وهذا توضيح ما جاء في (نهاية الدراية)^(١) حيث قال : « إن الإنشاء إذا أريد به ما هو من وجوه الإستعمال ، فتخلّفه عن المستعمل فيه محال ، وجد البعث الحقيقي أم لا ، وإذا أريد به إيجاد البعث الحقيقي ... » .

وفيه :

إن الإنشاء إما مبرز للمعنى وإما موجد ، ولا ثالث ، وعلى الثاني : إما يوجد المعنى بعين وجود اللفظ ، وإما يوجد المعنى بغير وجود اللفظ ، ولا ثالث .

فإن كانت الهيئة كاشفة عن المعنى ومبرزة له ، فلا إنشاء على مسلك المشهور ، فالإنشاء إذاً موجد للمعنى ... فهل وجوده بعين وجود اللفظ ؟ التحقيق : إن لكل مفهوم وماهية وجودين حقيقة لا أكثر ، أحدهما : الوجود الذهني ، والآخر : الوجود الخارجي ، وأما غير هذين الوجودين فلا يكون إلا بالإعتبار ، لكنّ الواضع ليس عنده هذا الإعتبار ، فإنه لا يعتبر الاسم وجوداً لذات المسمى ، وما اشتهر من وجود : الوجود اللفظي والوجود الكتابي ، إلى جنب الذهني والحقيقي ، فلا أصل له : هذا أولاً .

وثانياً : إن المحقق الإصفهاني يرى أن حقيقة الوضع عبارة عن اعتبار الوضع ، فأيجاد المعنى بعين وجود اللفظ مردود ، على مسلكه في تعريف الوضع أيضاً .

وعليه ، فينحصر وجود المعنى بأن يكون بغير وجود اللفظ ، فإن كان ذاك الوجود في ظرف وجود الهيئة والإنشاء ، لزم الوجود الفعلي للمشروط قبل تحقق شرطه ، وإن كان بعده ، لزم الانفكاك بين الإيجاد والوجود .

الوجه الخامس

ما ذكره المحقق العراقي^(١) ويتمّ توضيحه ضمن الامور التالية :

١ - إن حقيقة الحكم عند المحقق العراقي عبارة عن الإرادة التشريعية

المبرزة ، بأن يراد صدور الفعل من الغير وتبرّز هذه الإرادة ، كقولك لغيرك : « صم » ، « صل » ونحو ذلك ، فمن هذه الإرادة المبرزة ينتزع عنوان الحكم .

٢ - إن القيود على قسمين ، فمنها ماله دخل في أصل المصلحة والغرض ، ومنها ما له دخل في فعلية المصلحة والغرض ... فالمرض - مثلاً - له دخل في مصلحة استعمال الدواء ، إذ لا مصلحة لاستعماله في حال السلامة ، لكن قد لا يتحقق الغرض فعلاً ولا تحصل المصلحة إلا بإضافة عمل آخر إلى شرب الدواء ، فيكون ذاك العمل - كالاستراحة مثلاً - دخيلاً في فعلية المصلحة .

وشروط الوجوب - وهو مفاد الهيئة - ترجع كلها إلى أصل المصلحة ، وشروط الواجب ترجع إلى ما يكون دخيلاً في فعلية الغرض والمصلحة .

٣ - الإرادة تارة مطلقة ، وأخرى منوطة ، فقد يكون الشيء مطلوباً على كل تقدير ، ويتقوم به الغرض كذلك ، وقد يكون مطلوباً على بعض التقادير ، والغرض يترتب على حصول الشيء مقيداً ومنوطاً بذلك التقدير ، كأن تكون إرادة الصلاة منوطة بالزوال ، فيكون حصول الغرض متقوماً به .

٤ - هناك فرق بين القيد الدخيل في تحقق الغرض ، والقيد الدخيل في تحقق الإرادة ، فإن الدخيل في تحقق المصلحة دخيل بوجوده الخارجي ، والدخيل في تحقق الإرادة دخيل بوجوده اللحظي ... وعلى هذا ، فإنه قبل الزوال لا توجد مصلحة للصلاة ، لكن الوجود اللحظي للزوال موجود ، وبوجوده تتحقق الإرادة للصلاة عند الزوال ، فتكون إرادة منوطة ... فالإرادة تحصل لكنها منوطة ، وإنطتها بالزوال لا ينافي تحققها قبله ... فيكون وجوب الصلاة مشروطاً بالزوال سواء قبل الزوال أو بعده ، وإن كان قيد الوجوب

يتحقَّق إذا زالت الشَّمس ، لكنَّ تحقُّقه لا يخرج الحكم عن كونه وجوباً مشروطاً .

وبهذا البيان يظهر بطلان دعوى الإنفكاك ... لأنَّ حقيقة الحكم هي الإرادة المبرزة ، ولولا الإبراز فلا حكم ، وإذا كانت إرادة الصَّلَاة منوطة بالزوال ، فإنَّ الزوال ملحوظ قبل تحقُّقه ، ووجوده اللَّحَظِي هو المؤثِّر في الإرادة ، وبذلك يكون الحكم فعلياً ، وتلخَّص : أنه لا انفكاك بين الوجوب والايجاب ... نعم ، قد وقع الإنفكاك بين فعلية الحكم والإرادة الحاصلة قبل القيد ، وبين فاعلية الإرادة والحكم ، لكونها منوطة بالقيد ، وهذا الإنفكاك لا محذور فيه .

ولهذه الامور ، ذهب المحقق العراقي إلى أن كلَّ واجب مشروط ، فالوجوب والإيجاب فيه فعليان ، غير أن الفرق بين الوجوب المطلق والوجوب المشروط في جهتين :

الأولى : إن الإرادة في الوجوب المطلق مطلقة غير منوطة ، بخلاف الوجوب المشروط .

والثانية : إنَّه في الوجوب المطلق ، توجد فعلية الحكم وفاعلية الحكم معاً ، بخلاف الواجب المشروط ، حيث فعلية الحكم موجودة ، أمَّا فاعليته فلا .

وفيه :

أولاً : إنهم قالوا بأنَّ الإرادة هي الشوق الأكيد ، فالإرادة التشريعية هي الشوق الأكيد إلى صدور الفعل عن الغير عن اختيار ، ومن المعلوم أن الشوق الأكيد أمر تكويني وإبرازه تكويني ومبرزه تكويني ، وأمَّا الحكم فأمر جملي

اعتباري وليس بتكويني ، فكيف تكون الإرادة التشريعية المبرزة هي الحكم ؟
 وثانياً : كيف تكون الإرادة في الواجبات المنوطة فعلياً ، مع عدم تحقق
 القيد بعد ؟ إن كان المراد من « الإرادة » هو « الشوق الأكيد » ففعليته قبل تحقق
 القيد معقول ، وقد ظهر أن الشوق ليس الحكم ، بل الإرادة المبرزة هي
 الحكم ، وتحققها يستلزم تحقق المراد ولا يمكن الانفكاك ، لكن التحقق لا
 يعقل مع فرض الإناطة .

وثالثاً : كيف تكون الإرادة فعلياً وفاعليتها غير متحققة ؟ إن هذا خلف ،
 لأنها إن كانت فعلياً ، فلا يعقل تخلفها عن فاعليتها ، فإذا كان الزوال دخلياً في
 المصلحة وهو غير حاصل ، كيف يتعلق الإرادة الفعلية بالمراد ؟ وكانت الإرادة
 الفعلية حاصلة ، بأن علم المكلف أن المولى تغلقت إرادته قبل الزوال بالصلاة
 وقد أبرز هذه الإرادة ، فلا محالة تتحقق الفاعلية أيضاً ... ولا يعقل الانفكاك .

الوجه السادس

قال في (المحاضرات)^(١) : الصحيح أن يقال : لا مدفع لهذا الإشكال بناءً
 على نظرية المشهور من أن الإنشاء عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ ، ضرورة
 عدم إمكان تخلف الوجود عن الإيجاد ، وأما بناءً على نظريتنا : من أن الإنشاء
 عبارة عن إبراز الأمر الاعتباري في الخارج بميزر ، من قول أو فعل ، فيندفع
 الإشكال من أصله .

قال : والسبب في ذلك هو : إن المراد من « الإيجاب » إما إبراز الأمر
 الاعتباري النفساني ، وإما نفس ذلك الأمر الاعتباري ، وعلى كلا التقديرين ، لا
 محذور من رجوع القيد إلى مفاد الهيئة . أما على الأول ، فلأن كلاً من الإبراز

(١) محاضرات في أصول الفقه ٣٢٣/٢ .

والمبرز والبروز فعلي، فليس شيء منها معلقاً على أمر متأخر، وهذا ظاهر. وأما على الثاني، فلأن الإعتبار من الأمور النفسانية ذات التعلق كالعلم والشوق، وكما يتعلق بأمرٍ حالي كذلك يتعلق بأمر متأخر، فلا محذور من أن يكون الإعتبار فعلياً والمعتبر متأخراً، والتفكيك بينهما جائز.

والحاصل: إنه بناءً على مسلك المشهور لا يجوز التفكيك، لأنه من الإيجاد والوجود، وأما على مسلكه، فإنه لا يقاس بالتفكيك بين الإيجاد والوجود أصلاً.

وقال في (حاشية أجود التقريرات): « ويردّه: أن الإيجاب، إن أُريد به إبراز المولى لاعتباره النفساني، فالإبراز والبروز والمبرز كلها فعلية، من دون أن يكون شيء منها متوقفاً على حصول أمرٍ في الخارج، وإن أُريد به الاعتبار النفساني، فيما أنذه من الصفات ذات الإضافة - كالعلم والشوق ونحوهما - فلا مانع من تعلقه بأمرٍ متأخر، فكما أنه يمكن اعتبار الملكية أو الوجوب الفعلين، يمكن اعتبار الملكية أو الوجوب على تقدير، وأين هذا من تخلف الإيجاد عن الوجود؟

وغير خفي أن أساس هذا الإشكال يبتني على تخيل أن الجمل الإنسانية موجودة لمعانيها في نفس الأمر، مع الغفلة عما حققناه من أنه لا يوجد بها شيء أصلاً، وإنما هي مبرزات للأمور القائمة بالنفس الممكن تعلقها بأمر متأخر، ولأجله ذكرنا في محله أن امتناع التعليق في العقود والإيقاعات إنما هو من جهة الإجماع، ولو قطع النظر عنه لما كان مانع عن التعليق أصلاً»^(١).

قال الأستاذ

في الدورة السابقة :

لا ريب في أن السيد الخوئي يرى أن نسبة الإيجاب والوجوب عين نسبة الإيجاد والوجود، وقد نصّ على ذلك في (مصباح الفقاهة) حيث اعترض على الشيخ التفريق بين الإيجاب والوجوب وبين الكسر والإنكسار فقال: « إنه لا وجه صحيح لتفرقة المصنف بين الإيجاب والوجوب، وبين الكسر والإنكسار، بديهية أن الفعل الصادر أمر وحداني لا تعدّد فيه بوجه، وإنما التعدد فيه بحسب الإعتبار فقط، كالأيجاد والوجود، فإنهما شيء واحد ... »^(١).

ولا ريب أيضاً في قبوله لعدم جواز التفكيك بين الإيجاد والوجود حيث قال في نصّ كلامه السابق « وأين هذا من تخلف الإيجاد عن الوجود » أي إنه يرى استحالة التخلف بينهما .

ثم إن قوله « وغير خفي أن أساس هذا الإشكال ... » إشارة إلى كلام المحقق الخراساني حيث قال: إن الإنشاءات موجدة للمعاني في نفس الأمر ...

وهو - أي السيد الخوئي - يرى ورود الإشكال على مبني الإيجاد، واندفاعه على مبني الإعتبار والإبراز .

لكنه في مبني الإعتبار والإبراز - وهو المختار عنده - قال: بأن المراد إن كان إبراز الإعتبار، فالإبراز والبروز والمبرز كلّها فعلية ...

فنعقول: هذا متين، إلا أن حاصله هو الوجوب المطلق، لأنّ لازم فعلية

(١) مصباح الفقاهة: ٧٣/٢.

كُلُّ ذلك هو عدم الوجوب التقديري ، وهذا يساوق انكار الوجوب المشروط

قال : وإن كان المراد الإعتبار النفساني ، فتعلقه بأمر متأخر ممكن .
 فنقول : المفروض أن الإعتبار النفساني هو الإيجاب بنفسه ، وتعلقه بأمر متأخر ، يعني أن يكون الوجوب على تقدير ، وهذا ليس إلا انفكاك الوجوب عن الإيجاب ، ولما كان يقول بأن وزان الإيجاب والوجوب وزان الإيجاد والوجود ، فمعنى كلامه الإنفكاك بين الوجود والإيجاد ، فيعود الاشكال . هذا أولاً .

وثانياً : صريح كلامه ، أن يكون الإيجاب عين الإعتبار ، والحال أن الإعتبار النفساني أمر تكويني لكونه من الصفات ، والإيجاب أمر اعتباري ، هذا .

قال الأستاذ

إن منشأ الإشكال هو الخلط - بناءً على القول بالإيجاد - بين أن يكون الإنشاء موجدًا للمعنى حقيقةً ، وأن يكون سبباً ، لأن تخلف الإيجاد عن الوجود محال ، وأما تخلف السبب عن المسبب فممكن .

والمشهور يقولون بأن الإنشاء سبب ، وأن نسبة الضيغة الإنشائية إلى المعاني المنشأة نسبة الأسباب إلى المسببات ، أو نسبة الآلة إلى ذي الآلة ، كما قال الميرزا

والحاصل : إنه لا إشكال في العينية بين الوجود والإيجاد - أي بين المصدر واسم المصدر مطلقاً - فالنسبة بينهما هي العينية ، بخلاف النسبة بين الأسباب والمسببات ، فإنها التقابل ، سواء في التكوينيات ، حيث النار سبب

للإحتراق ، أو في الإعتباريات ، إذ المشهور أن التزويج والزوجية عنوان حاصل من « أنكحت » ، والملكية تحصل من الفعل في « المعاطاة » والصيغة في المعاملة الإنشائية ... وهكذا

فهذا هو الفرق ، وقد وقع الخلط بينهما ، فكان الإشكال .

والدليل على ما ذكرنا من أن القوم يقولون بكون النسبة هي نسبة السبب إلى المسبب ، لا الموجد إلى الموجد هو : ما جاء في (الخلاف) و (المبسوط)^(١) من تعريف البيع : بأنه انتقال عين مملوكة من شخص إلى غيره بعوضٍ مقدّر على وجه التراضي فكان العقد سبباً وناقلًا ... ومن الواضح أن هذه السببية سببية جعلية عقلانية ... كما أنهم في الطلاق - مثلاً جعلوا « هي طالق » سبباً للينونة ، وفي النكاح جعلوا « أنكحت » سبباً له ، وفي الملكية « بعث » .

وقد عرّف ابن حمزة البيع بأنه عقد يدل على انتقال عينٍ إلى آخر^(٢) فقال فخر المحققين والشهيد بأنّ هذا تعريف السبب بالمسبب ، لأن العقد سبب ، وإطلاق السبب على المسبب مجاز^(٣) .

وبمثل ما ذكر ، تجد التصريح في كلام العلامة في (القواعد) و(التذكرة) في مسألة الوصية ، وكذا الشهيد والفخر في الإيضاح ... قال العلامة في الوصية : إذا كانت الملكية حاصلةً قبل القبول ، فالقبول إما جزء للسبب وإما شرط للملكية^(٤) .

(١) كتاب الخلاف ٧/٣ ط جامعة المدرسين . المبسوط في فقه الإمامية ٧٦٢ .

(٢) الوسيلة : ٢٧٠ .

(٣) انظر : جامع المقاصد ٥٥/٤ .

(٤) قواعد الأحكام : ٢٩١ حجري . تذكرة الفقهاء ٤٥٣/٢ حجري .

وفي (المسالك) في تعريف البيع ما حاصله : إن الملكية مسببة ، والعقد سبب لها^(١) .

وفي (جامع المقاصد) : إن البيع هو نقل الملك من مالك ق إلى آخر بصيغةٍ مخصوصة^(٢) .

وذلك صريح (المستند) حيث قال : «العقد سبب النقل ، كما أن النقل سبب الإنتقال . عرّفه جماعة بالعقد ، وهو غير جيد...»^(٣) .

والحاصل : إن الإنشاءات أسباب .

وقال الميرزا في بحث الصحيح والأعم : يكون الإنشاءات آلات ، ونصّ على أن المشهور كونها أسباباً^(٤) .

وإذا كانت الإنشاءات أسباباً لا موجدة لمعانيها ، فلا يأتي الإشكال ، لأن الواقع في الوصية - مثلاً - هو جعل السبب ، فلا يقال كيف يكون إيجاد الملكية الآن ووجودها بعد الموت ... بل إنه سبب ، والمسبب إن كان مقيداً بقيد كان السبب سبباً ناقصاً ، ولا محذور في انفكاك السبب عن المسبب ... نعم ، لو كان غير مقيد كان الانفكاك غير معقول ، بحكم عدم انفكاك العلة التامة عن المعلول ، لا بحكم عدم انفكاك الإيجاد عن الوجود ... لذا كان الانفكاك غير معقول في الوجود المطلق ، وكذا في الملكيات المنجزة .

هذا حلّ المشكل بناءً على قول المشهور .

وأما حلّه بناءً على مسلك الإعتبار والإبراز ، فإن الإعتبار أمر نفساني

(١) مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام ١٦٠/٢ حجري .

(٢) جامع المقاصد في شرح القواعد ٥٥/٤ ط مؤسسة آل البيت «ع» .

(٣) مستند الشيعة ٢٤٣/١٤ ط مؤسسة آل البيت «ع» .

(٤) أجود التقريرات ٧٤/١ .

تكوينني فعلي ، ولا مانع من أن يكون المعبر متأخراً عنه ... وإن من خاصية الإعتبار امكان تعلقه بالأمر المعدوم فعلاً الموجود في عالم الفرض كما في الوصية ، حيث يفرض الآن الملكية بعد الموت ويحققه في عالم الاعتيار . هذا تمام الكلام على هذه المشكلة ، وبالله التوفيق .

دليل الشيخ على لزوم رجوع القيد إلى المادة

وبعد الفراغ عن البحث حول ما استدللّ به على امتناع رجوع القيد إلى الهيئة ، الدالّ بالإلتزام على رجوعه إلى المادة ، نتعرض للدليل الذي أقامه الشيخ الأعظم رحمه الله على ضرورة رجوعه إلى المادة ، وهو برهان وجداني ، فقال ما حاصله^(١) :

إن العاقل إذا التفت إلى شيء ، فإما يطلب ذلك الشيء أو لا ، والثاني خارج عن البحث ، وعلى الأول : فإما يطلبه على جميع تقادير وجوده أو يطلبه على بعض التقادير ، والأول خارج عن البحث ، وعلى الثاني : فالتقدير إما غير اختياري ، كمطلوبية الصلاة على تقدير تحقق الزوال ، وإما اختياري كمطلوبية الحج على تقدير الإستطاعة ، وفي الاختياري تارة : يكون القيد داخلاً تحت الطلب ، كالتطهارة بالنسبة إلى الصلاة ، وأخرى : لا يكون ، كالإستطاعة بالنسبة إلى الحج .

يقول الشيخ : ففي جميع صور مطلوبية الشيء على تقدير حصول أمر اختياري ، يكون الطلب فعلياً والمطلوب غير فعلي ، فيكون القيد دائماً قيداً للمادة دون الهيئة ، إذ المطلوب معلق على شيء دون الطلب ، سواء قلنا بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد كما هو الحق ، أو بعدم التبعية كما عليه الأشاعرة ،

(١) مطروح الأنظار : ٤٥-٤٦ .

فبناءً على الأول : عندما يتوجّه الإنسان إلى الصّلاة المشروطة مصلحتها بالزوال ، فهو بالفعل ذو شوق إلى الصّلاة حتى قبل الزوال ، لكنّ ظرف الصّلاة إنّما هو بعده ، وكذا الحجّ على تقدير الاستطاعة ، فإن الشوق إليه موجود فعلاً ولا قيد له ، إلا أن الحجّ يكون بعد الاستطاعة ، وكذا الحال في الصّلاة والطهارة .

والجواب :

هو : إنه لا ريب في أنّ الإيجاب من الأفعال الاختيارية ، والمفروض صدوره عن فاعل مختار ، فلا بدّ وأن تكون هناك مصلحة وملاك لهذا الوجوب كما عليه أهل العدل ، فإنّ كان للتقدير دخل في الملاك والمصلحة ، كان الوجوب هو المقيّد والمشروط ، وإن لم يكن له دخل ، فالوجوب مطلق غير مشروط ... فالقيد راجع إلى الوجوب لا الواجب .

أمّا على مسلك الأشعري ، فلا بدّ من تمامية الغرض الذي لأجله يصدر الحكم ، فإنّ كان القيد دخيلاً فيه ، فتحققه بدونه مستحيل ، ومع عدم تحقّق الغرض يستحيل جعل الوجوب .

خلاصة البحث :

هذا تمام الكلام على رجوع القيد إلى الهيئة أو المادة .
وقد تبين أنّ المقتضي إثباتاً لرجوعه إلى الهيئة تام ، وأن ما ذكره مانعاً عن ذلك في مقام الثبوت مندفع ... فالحق رجوعه إلى الهيئة .
ولا يخفى ما يترتب على هذا البحث من الشجرة ... فإنّه إن رجع إلى الهيئة ، لم يلزم تحصيل القيد ، بل يكون الوجوب ثابتاً كلّما تحقق القيد ، وأمّا إن رجع إلى المادة ، فالوجوب مطلق ، ولا بدّ من تحصيل القيد ...

مقتضى الأصل مع الشك

بعد أن تعرّضنا للقولين الأول والثاني ، حيث كان الأول للشيخ الأعظم ، والقول الثاني لمتفدي نظريته من الأعلام ، القائلين برجوع القيد إلى الهيئة ، وهو مختار الاستاذ دام بقاءه ، تصل النوبة إلى الكلام في صورة الشك في رجوعه إلى الهيئة أو المادة ، فما هو مقتضى الأصل ... وتحقيق ذلك في مقامين :

١- الأصل اللفظي :

لقد ذكروا وجهين لكون الأصل اللفظي وهو الإطلاق يقتضي رجوع القيد إلى المادة ، وأن الهيئة تبقى مطلقة :

الوجه الأول : وهو يتألف من صغرى : إن إطلاق الهيئة شمولي وإطلاق المادة بدلي ، ومن كبرى : إنه إذا دار الأمر بين رفع اليد عن أحد الإطالقين المذكورين ، فإن مقتضى القاعدة أن يسقط الإطلاق البدلي ويبقى الشمولي^(١) .
أما الكبرى ، فمسلّمة عند الشيخ والميرزا ، فهما يقولون بتقدّم الشمولي البدلي تقدّم العام على المطلق .

(١) وقد طرح المحقق الخراساني هنا مسألة ما إذا دار الأمر بين رفع اليد عن العموم أو الإطلاق ، فاخترت تبعاً للشيخ الأعظم سقوط الإطلاق ، لكونه لا ينعقد إلا بمقدمات منها عدم البيان ، والعام بيان ، ومعه لا ينعقد الإطلاق ، والشيخ الاستاذ لا يرتضي ذلك ، ويقول بأن أهل العرف لا يرون البيانية للعام دائماً بالنسبة إلى المطلق بل يتوقّفون .

وأما الصغرى ، فلأن إطلاق الوجوب شمولي ، من جهة أن لقولنا « صلّ » إطلاقان ، أحدهما : الإطلاق المستفاد من نفس الهيئة ، والآخر : إطلاق الصلاة بالنسبة إلى الطهارة ... وكلّما كان الحكم فيه ثابتاً على التقديرين - تقدير وجود الطهارة وتقدير عدم وجودها - كان الإطلاق شمولياً ، وأما إطلاق المادّة الواجب - فهو بدلي ، لأن المطلوب صرف وجود الحجج - مثلاً - فهو يريد حجاً ما ... فهو إطلاق بدلي .

وإذا ضمنا الصغرى إلى الكبرى ، حصلت النتيجة المذكورة .

وللمحقق الخراساني بيان آخر^(١) ، فإنه قال : إن الإطلاق الشمولي يثبت الحكم لجميع الأفراد في جميع الحالات ، كما في « لا تكرم الفاسق » فإنه يشمل زيداً وعمراً وبكراً ، ويشمل كلّ واحدٍ منهم في حال الانفراد وفي حال الإنضمام إلى الغير ... وهكذا ... أما الإطلاق البدلي ، فإنه يثبت الحكم لكل فرد ، لكن في حالة واحدة ، كما في « أكرم عالماً » ، فزيد العالم يجب إكرامه في حال انفراده عن غيره ، أي منفرداً .

وعليه ، فإن الحكم في المطلق الشمولي يكون أقوى منه في المطلق

البدلي .

إشكال المحقق الخراساني على الشيخ

قال رحمه الله : لكنّ ملاك التقدّم ليس هذه الأقواتية ، بل إنه الأظهرية ، وقد كان تقدّم العام على المطلق بالأظهرية ، لكون ظهور العام بالوضع ، فكان أظهر من ظهور المطلق في الإطلاق

وتلخص : أن المحقق الخراساني غير موافق مع الشيخ في الكبرى .

(١) كفاية الأصول : ١٠٦ .

وأيضاً: فإنَّ المحقق الخراساني قائل بالتفصيل في مسألة تقدّم العام على المطلق ، لأنه يرى أن من مقدمات انعقاد الإطلاق عدم القدر المتيقن في مقام التخاطب ، فيقول بأنَّ العام قد يكون بياناً في مقام التخاطب ، وقد لا يكون .

أقول:

لكنَّ كون المبنى والملاك في التقدّم عند التعارض هو: الأقوائية في الظهور هو من الشيخ في باب التعادل والتراجيح ... فالإشكال غير وارد على الشيخ ، نعم ، يرد عليه الإشكال بأن يقال له : بأنَّ كلامكم في الأصل في مسألة دوران الأمر بين المطلق الشمولي والمطلق البدلي يتناقض مع كلامكم في باب التعادل والتراجيح ، حيث جعلتم الملاك هو الأقوائية في الظهور .

هذا تمام الكلام على ما ذكره المحقق الخراساني إشكالاً على الشيخ .

إشكال السيد الخوئي على الشيخ^(١)

وأشكل في (المحاضرات) على الشيخ في ناحية صغرى الاستدلال بما حاصله :

إنَّ الإطلاق الشمولي موجود في مثل « أكرم عالماً » أيضاً ، فالكبرى تامّة والصغرى غير تامّة ، لأنّه في المثال وإن كانت الدلالة المطابقيّة مطلوبة إكرام صرف العالم ، لكنّ الدلالة الإلزامية فيه هي الترخيص في التطبيق على كلّ فرد فرد من الأفراد ، وهذا حال الإطلاق الشمولي ، إذ العقل يرى في مثله تجويز الشارع تطبيق عنوان « العالم » على هذا وذاك وذاك ...

فلو أريد ترجيح « لا تكرم الفاسق » في مقام الاجتماع ، زال الترخيص

(١) محاضرات في أصول الفقه ٣٣٨٢ - ٣٣٩ .

المذكور عن « أكرم عالماً » وهذا غير صحيح .

وأجاب الأستاذ

عن هذا الإشكال بمنع وجود الترخيص الشرعي في التطبيق بين الأفراد في مثل « أكرم عالماً » ، وبإنكار الدلالة الإلزامية المذكورة ، بل إنه إذا تعلّق التكليف بصرف الوجود ، فإنّ العقل يرى عدم المنع في التطبيق على أيّ فرد شاء ... وعدم المنع عن التطبيق شيء ، والدلالة الإلزامية على الترخيص في التطبيق شيء آخر ... فالدلالة عقلية ، وحدّ دلالة العقل هو ما ذكرناه .

فجواب (المحاضرات) عن استدلال الشيخ غير تام .

والصحيح ما أجاب به المحقق الخراساني ، من كون الملاك في التقدّم هو الأظهرية .

إستدلال الميرزا على تقدّم الإطلاق الشمولي بوجوه

والميرزا - رحمه الله - وافق الشيخ في تقديم الإطلاق الشمولي ، واستدلّ له بوجوه^(١) :

أحدها: إن الإطلاق - سواء في الشمولي أو البدلي - يتوقّف على مقدّمات الحكمة ، لكنّه في البدلي يتوقّف على مقدّمة زائدة ليست في الشمولي ، وهي : إحراز المساواة بين أفراد الطبيعة في الوفاء بغرض المولى من الأمر ، بلا تفاوت بينها أصلاً ، ومع وجود الإطلاق الشمولي على خلافه ، والذي مفاده ثبوت الحكم لجميع أفراد الطبيعة على السواء ، وإن اختلفت الملاك فيها شدّة وضعفاً - حيث أن النهي عن مرتكب الكبيرة من الفساق أشدّ منه عن مرتكب الصغيرة ... - لا يمكن إحراز الإستواء ، فلا ينعقد الإطلاق

(١) أجدد التقريرات ٢٣٦١ - ٢٤٠ .

البدلي ، لصلاحيّة الإطلاق الشمولي لأنّ يكون بياناً للتعين في بعض الأفراد دون البعض الآخر ، لأشديّة الملاك فيه ، كما في المثال المتقدّم .

والحاصل : إنه لا بدّ في الإطلاق البدلي من إحراز التساوي بين جميع المصاديق حتى يمكن الإمتثال بأيّ منها على سبيل البدليّة ، وآلا لزم الامتثال بالفرد الذي يتيقّن باستيفاء الملاك به ، ومع وجود الإطلاق الشمولي في المقابل فلا يمكن الإحراز ، لأنه في الفرد الذي يجتمع فيه الإطلاقان - وهو العالم الفاسق - لا يتحقق إحراز مساواته للعالم غير الفاسق ... فيترجّح الإطلاق الشمولي على البدلي ، لكونه مانعاً عن انعقاد مقدّمات الحكمة فيه .

إشكال الاستاذ

وأورد عليه الاستاذ : بأنّه في كلّ مطلق أو عام ، لا بدّ من إحراز وفاء المتعلّق بتمام ملك الحكم ، وإنّ كانت الأفراد غير متساوية ، ومع عدم الإحراز والشك في حصول الإمتثال ، فلا بدّ من الإتيان بالقدر المتيقّن ، والحاصل : إنه لا ريب في ضرورة إحراز وفاء إكرام هذا الفرد المعين بفرض المولى من إيجاب إكرام العالم ، وكذا إحراز أنّه بترك إكرام ذلك الفرد قد تحقّق غرض المولى من نهيه عن إكرام الفاسق ... فإحراز الوفاء بالغرض لازم ، سواء في الإطلاق الشمولي والإطلاق البدلي .

لكنّ الإطلاق في كلّ خطابٍ مطلقٍ يكون محرزاً للملاك ، إذ الحكم دائماً معلول للملاك ، وإطلاقه أيضاً معلول لإطلاق الملاك ، وحينئذٍ ، فإنّ الإطلاق في « أكرم عالماً » يعمّ الفاسق والعاقل على حدّ سواء ، فالمقتضي لشموله للفاسق تام .

وعليه ، فتقع المعارضة بينه وبين دليل النهي عن إكرام الفاسق ، ولا

مرجح لأحدهما على الآخر ، فيسقط الأصل اللفظي الذي ادعاه الميرزا لتقدم الشمولي على البدلي .

الثاني: إنه لو دار الأمر بين أمثال أحد التكليفين وأمثال كليهما ، تقدم الثاني . وفيما نحن فيه : إن أكرمنا العالم العادل دون الفاسق ، فقد حصل الإمتثال لقوله « أكرم عالماً » وقوله « لا تكرم فاسقاً » بخلاف ما لو أكرمنا عالماً فاسقاً - عملاً بإطلاق أكرم عالماً - فإنه لم يمثل التكليف بـ « لا تكرم فاسقاً » المنطبق على هذا العالم الذي أكرمناه بإطلاقه الشمولي ... إذن ، يترجح الإطلاق الشمولي على البدلي .

الثالث: إن الملاك في الإطلاق البدلي ملاك تخييري ، والملاك في الشمولي تعيني ، ومن المعلوم أن الملاك التخييري لا يزاحم التعيني ، بل التعيني هو المقدم .

أجاب الاستاذ عن الوجهين : بأنه قد وقع الخلط بين التزاحم والتعارض ، ففي فرض وجود الحكمين ودوران الأمر بين أمثالهما معاً أو أحدهما ، فلا ريب في تقدم أمثالهما كليهما ، إلا أن الكلام في أصل وجود الحكمين ، وأنه هل يوجد الحكم بـ « لا تكرم الفاسق » مع وجود إطلاق « أكرم عالماً » ؟

إنه لا يخفى اقتضاء البدلية في « أكرم عالماً » لأن يكون العالم الفاسق مصداقاً له ، لكن « لا تكرم الفاسق » بمقتضى شموليته يدل على حرمة إكرامه ، فالمورد صغرى التعارض لا التزاحم ، والمرجع هنا هو المرجح في باب التعارض وهو الأظهرية ، وأظهرية الإطلاق الشمولي من البدلي أول الكلام .

قال الأستاذ:

ومع التنزّل عمّا في هذه الوجوه، والتسليم باقتضاها تقدّم الإطلاق الشمولي، فإنّ تقدّمه إنّما يكون فيما لو كان التعارض بين الإطّلاقين الشمولي والبدلي تعارضاً بالذات، بأن يكون الدليلان متنافيين، كما في « لا تكرم الفاسق » و « أكرم عالماً » حين يقع التعارض بينهما في العالم الفاسق، أمّا لو كان التعارض بالعرض - كما لو كان هناك علم إجمالي بسقوط أحدهما في مورد الاجتماع، مثلاً: لو ورد دليل في وجوب صلاة الجمعة، ودليل آخر في وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، فإنّ الدليل القائم على عدم وجوب الصّلاتين في ظهر يوم الجمعة، يفيد العلم الإجمالي بسقوط أحد الدليلين - فلا تجري القاعدة المذكورة، وهي الرجوع إلى الأظهرية.

ومورد البحث هنا من هذا القبيل، لأنه لا تنافي بالذات بين إطلاق المادّة وإطلاق الهيئة، في مثل « صلّ »، لكنّ العلم الإجمالي بتقيّد أحد الإطّلاقين يمنع من الأخذ بهما أو بأحدهما، بل الإطّلاقان كلاهما ساقطان.

والحاصل: إنه على فرض تماميّة الكبرى، فإنّها إنّما تجري في حال كون التعارض بالذات، أمّا مع التعارض بالعرض فلا تجري، فالإشكال حينئذٍ يعود إلى الصغرى، فلو تَمَّت الوجوه المذكورة لإثبات أقوانية الإطّلاق الشمولي من البدلي، بأن يكون « لا تكرم الفاسق » أقوى من « أكرم عالماً »، فلا محصّل لذلك فيما نحن فيه، بل إنّ مع العلم الإجمالي لا يتقدّم الأقوى حتى لو كان هو الحاكم، فإنّ الحاكم أقوى من المحكوم بحيث لا يصلح المحكوم للمعارضة معه، ومع ذلك، فمقتضى العلم الإجمالي بسقوط أحد الدليلين في مورد الاجتماع هو سقوط كليهما.

فتلخص: أنه مع العلم الإجمالي بتقيّد الوجوب أو الواجب، يخرج المورد عن قاعدة تعارض الإطلاق الشمولي والإطلاق البدلي، وتقدم الأظهر منهما على الآخر.

هذا تمام الكلام على الوجوه التي أقامها الميرزا، لتشييد الوجه الأول من وجهي اقتضاء الأصل اللفظي رجوع القيد إلى المادة.

الوجه الثاني^(١): وهو مبني على قاعدة أنه لو دار الأمر بين سقوط إطلاقين أو سقوط أحدهما وبقاء الآخر، لزم الاقتصار على الأقل ... وتقريب ذلك:

إنه لو قيّدت المادة - أي الصلاة - فإن تقييدها لا يستلزم التقييد والتضييق في الهيئة - وهو الوجوب -، فلو قيّدت الصلاة بالطهارة بقي وجوبها على إطلاقه، فهي واجبة سواء وجدت الطهارة أو لم توجد. أما لو قيّدت الهيئة، كأن قيّد وجوب الصلاة بالزوال، حصل التقييد والتضييق في المادة وهي الصلاة، ولا يبقى محل للإطلاق فيها كما عبّر الشيخ الأعظم قدس سرّه ... فظهر أنّ تقييد المادة لا يستلزم تقييد الهيئة، بخلاف العكس، وإذا دار الأمر بين الأمرين رجع القيد إلى المادة دون الهيئة، للقاعدة المذكورة.

تفصيل المحقق الخراساني

وقد فصل المحقق الخراساني في هذه القاعدة، بين ما إذا كان المقيّد منفصلاً عن المطلق أو متصلاً به، فإن كان منفصلاً انعقد الإطلاق وتمّ الظهور، فلو كان في أحد الطرفين إطلاقان وفي الآخر إطلاق واحد، ودار أمر المقيّد بين إسقاط الواحد أو الاثنين، فمقتضى القاعدة هو الإكتفاء بالأقل والإقتصار

(١) نهاية الدراية ٩٩/٢. والأصل فيه هداية المسترشدين: ١٩٦، ونقحه الشيخ الأعظم.

بقدر الضرورة في إسقاط الحجة ، وأما إذا كان القيد متصلاً ، ودار الأمر بين أن يمنع عن انعقاد الإطلاق في طرفٍ أو طرفين ، فلا دليل على تقدّم الأقل ، لأنه مع كونه متصلاً لم يتم الظهور ولم يتحقق الحجّة ، ليكون رفع اليد عن أصالة الظهور في الأقل مقدّماً عليه في الأكثر .

تقريب الوجه ببيان المحقق الايرواني

قال رحمه الله - معلقاً على قول الكفاية : إنّ تقييد الهيئة يوجب بطلان محلّ الإطلاق في المادّة ويرتفع به مورده ، بخلاف العكس ، وكلّما دار الأمر بين تقييدين كذلك ، كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى - : « يمكن تقرير هذا الوجه بنحو أحسن وأبعد عن الإشكال ، وهو : إنه لا مجال لمقدّمات الحكمة في جانب المادّة ، لتامية البيان بالنسبة إليها ، وذلك : إمّا لتوجّه القيد إليها ابتداءً ، أو لتوجّهه إلى الهيئة الموجب ذلك لتقييد المادّة أيضاً بالتبع ، وعلى كلّ حال ، لا يبقى مجال للإطلاق في جانبها ، فبقى المقدّمات في جانب الهيئة سليمة عن المعارض ، وبذلك ينعقد لها الإطلاق »^(١) .

تحقيق المحاضرات والشيخ الاستاذ

وذهب المحقّق الخوئي^(٢) - ووافقه الشيخ الاستاذ - إلى أنّ ما نحن فيه ليس من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، ليكون مورداً لانطباق القاعدة المذكورة ، بل إنه من قبيل دوران الأمر بين المتباينين ، والنسبة بين تقييد المادّة وتقييد الهيئة هي العموم من وجه ، فقال ما ملخصه :

إنّ القيد إن كان قيداً للهيئة واقعاً ، فمردّه إلى أخذه مفروض الوجود في

(١) نهاية النهاية ١/١٥٢١ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٣/٣٤٣ .

مقام الجعل والاعتبار ، من دون فرقٍ في ذلك بين كون القيد اختياريّاً أو غير اختياري . وإن كان قيداً للمادة واقعاً ، فمردّه إلى اعتبار تقيّد المادة به في مقام الجعل والإنشاء ، من دون فرقٍ في ذلك أيضاً بين كون القيد اختياريّاً أو غير اختياري ، غاية الأمر : إنه إن كان غير اختياري فلا بدّ من أخذه مفروض الوجود ، وذلك لما تقدّم من أن كون القيد غير اختياري لا يستلزم كون الفعل المقيّد به أيضاً كذلك ، ضرورة أن القدرة عليه لا تتوقّف على القدرة على قيده ، فإنّ الصلوة المتقيّدة بالزوال مثلاً مقدورة ، مع أن قيدها وهو الزوال خارج عن القدرة .

فالتبجئة : إن تقييد كلّ من المادة والهيئة يشتمل على خصوصيّة مبيّنة لما اشتمل عليه الآخر من الخصوصيّة ، لأنّ تقييد الهيئة مستلزم لأخذ القيد مفروض الوجود ، وتقييد المادة مستلزم لكون التقيّد به مطلوباً للمولى ، وعلى هذا ، فليس في البين قدر متيقّن يؤخذ به ويدفع الزائد عليه بالإطلاق .

ومن هنا يظهر : إن النسبة بين تقييد المادة وتقييد الهيئة هي العموم من وجه ، فيمكن أن يكون شيء قيداً لمفاد الهيئة دون المادة ، كالإستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج ، ولذا لو استطاع المكلف ووجب الحج عليه ثم زالت الإستطاعة عن اختيار منه ، بقي الحج على وجوبه ، وعليه الحج ولو متسكعاً ، أمّا لو كانت الاستطاعة قيداً للحج فزالت لما صحّ حجه متسكعاً ، لفرض زوال القيد . ويمكن أن يكون شيء قيداً لمفاد المادة دون الهيئة ، كتقيّد الصلوة بالطهارة والإستقبال وغير ذلك . ويمكن أن يكون شيء قيداً لكليهما كالزوال مثلاً بالنسبة إلى صلاة الظهر ، فإنه قيد للواجب والوجوب معاً .

وعلى هذا ، فإن كان القيد - المراد أمره بين الرجوع إلى المادة أو الهيئة

- متصلاً، فهو مانع عن انعقاد الظهور من أصله، وإن كان منفصلاً، فالظهور منعقد في الطرفين، إلا أن العلم الإجمالي يرجوعه إلى أحدهما يوجب سقوط كليهما عن الإعتبار، لأن المكلّف إن علم بأن المولى قد أراد منه - بدليلٍ منفصل - إحدى الحصّتين فقط، لم يمكنه التمسك بالإطلاق، لدفع كون الوجوب حصّةً خاصّةً، أو لدفع كون الواجب حصّةً خاصّةً.

وتلخّص: عدم تمامية أصل الوجه - كما عن الشيخ ومن تبعه - ولا التفصيل فيه بين القيد المتصل والقيد المنفصل، كما ذهب إليه في (الكفاية).
وعليه، فالصحيح أن لا أصل لفظي في المقام.
والمرجع هو:

٢- الأصل العملي:

ولا ريب أنه هو البراءة، لأن احتمال رجوع القيد إلى الوجوب، يوجب الشك في أصل الوجوب، ومع الشك في أصل التكليف، فالأصل هو البراءة بلا كلام.

قول الميرزا يرجوع القيد إلى المادّة المنتسبة

ثم إن الميرزا نفى أن يكون القيد راجعاً إلى المادّة أو الهيئة، وذهب^(١) إلى أنه يرجع إلى المادّة المنتسبة إلى الهيئة، وأكد^(٢) على أن هذا هو مراد الشيخ في هذا المقام، وهذا هو القول الثالث في المسألة.
وتوضيح مراده من المادّة المنتسبة إلى الهيئة هو: أن المادّة معنّى إفرادي - في مقابل التركيبي - والمفرد لا يصلح للتعليق والتقييد، بل الذي يصلح

(١) أجود التقريرات ٢٤٠/١ - ٢٤١.

(٢) أجود التقريرات ١٩٤/١.

لذلك هو مفاد الجملة ، فلما نقول : إذا زالت الشمس فصلٌ ، أو نقول : إذا زالت الشمس فالصلاة واجبة ، ليس المعلق على الزوال هو « الصلاة » ، وإنما مفاد الجملة الإنشائية أعني : « فصلٌ » أو الخيرية وهي : « فالصلاة واجبة » هو الذي يمكن تعليقه وإناطته ، فالقيد - وهو الزوال - يرجع إلى المادة - وهي الصلاة - لكن بانتسابها وإضافتها إلى الهيئة - وهو الوجوب - ، فالصلاة الواجبة هي المشروطة والمنوطة بالزوال ... لا « الصلاة » وحدها ، ولا « الوجوب » وحده ... أما « الصلاة » فلأنها معنى إفرادي كما ذكر ، وأما « الوجوب » فلأنه معنى حرفي ، كما تقدّم سابقاً .

هذا توضيح مرامه وإن اختلفت كلمات المقرّر لبحثه .

إشكال المحقق الإصفهاني

ولا يرد على الميرزا ما أشكل به المحقق الإصفهاني^(١) من أن المحذور الموجب لاتخاذ هذا المبني هو عدم امكان تقييد مفاد الهيئة ، لأنه معنى حرفي ، وهو معنى آلي ، ولا يقبل التقييد إلا المعنى الإستقلالي ، لكن هذا المحذور لا مجال له ، لأن المعنى الحرفي ليس بحيث لا يلحظ ، بل يلحظ لكن باللحاظ الآلي ، وهذا القدر من اللحاظ يصحح التقييد .

وجه عدم الورود هو : أنه غفلة عن مسلك الميرزا في المعنى الحرفي ، فإنه يقول بأن المعنى الحرفي غير قابل للحاظ أصلاً ، وأن حكمه حكم القطع الطريقي من هذه الجهة ، فكما أن القطع الطريقي غير ملحوظ للقاطع أصلاً ، وإنما يلحظ المقطوع به فقط ، كذلك المعنى الحرفي .

فكان إشكال المحقق الإصفهاني غير وارد ، لأنه مبني .

كلام السيد الخوئي

وأورد عليه السيد الخوئي^(١):

أولاً: بأن ما ذكره ليس في الحقيقة إلا رجوع القيد إلى الهيئة، وإنما الاختلاف في اللفظ، إذ لا فرق بين مفاد الهيئة وهو الوجوب، وأنصاف المادة وإضافتها إلى الوجوب.

وثانياً: بأنه كما لا يمكن تقييد مفاد الهيئة، كذلك لا يمكن تقييد المادة المضافة إلى الوجوب.

فقال الأستاذ:

بأن ما ذكره من كونه تغييراً في اللفظ فقط، عجيب جداً، لأن من تأمل في كلام الميرزا ودقق النظر، علم أن الميرزا يرى أن إضافة المادة إلى الوجوب معنى اسمي، ولذا أمكن تقييده، بخلاف مفاد الهيئة، فإنه معنى حرفي، فكيف يكون المادة المنتسبة متحداً في الحقيقة مع مفاد الهيئة؟ ثم إنه جاء في تقرير بحثه في الدورة الثانية التعبير بـ «نتيجة الجملة» بدلاً عن «مفاد الجملة»، ومن الواضح أنه ليس تغييراً في التعبير فقط، لكون «نتيجة الجملة» غير «الجملة».

وأيضاً، فإن الميرزا يقول بأنه إن أُريد تقييد المادة قبل ورود نسبة الوجوب عليها، فهي لا تصلح لذلك، لأنها معنى إفرادي كما تقدّم، وإن أُريد تقييدها في رتبة ورود النسبة عليها، فهي مفهوم إفرادي ولا تقبل التقييد، وتبقى الصورة الثالثة بأن يرد القيد على المادة بعد انتسابها إلى الوجوب - وهذه البعدية رتبة لا زمانية، وإلا لزم النسخ - فتكون الصلاة مقيدة بالزوال في

(١) محاضرات في أصول الفقه ٣٤٥/٢.

مرتبة بعد وقوع النسبة ، وحينئذٍ ، تكون المادة فرعاً لوورد النسبة ، وفي هذه الحالة يكون معنى اسمياً ... ومع هذه الخصوصيات كيف يقال بأن ما ذكره الميرزا تغيير في التعبير فقط ؟
وهذه نصوص عباراته^(١) :

« فالمعلق في الحقيقة هي المادة بعد الإنتساب ، لا بمعنى البعدية الزمانية حتى يكون ملازماً للنسخ ، بل بمعنى البعدية الرتبية » : أي ليكون معنى اسمياً ، أما في الرتبة القبلية فالمعنى حرفي .

يقول : « فإن اتصاف المادة بالوجوب فرع وقوع النسبة الطلبية عليها » .
وهل يمكن إنكار الفرق بين الفرع والأصل ؟

وعلى الجملة ، فما زعم من أن الاختلاف في اللفظ فقط ، في غير محله ، فالإشكالان مندفعان . وكذا يندفع الإشكال : بأن المادة المنتسبة ليس بشيء ثالث ، فإما المادة وإما مفاد الهيئة ، فهي ترجع إلى أحدهما .

وذلك ، لأن الميرزا ذكر أن اتصاف الإكرام بالوجوب فرع على النسبة ويتحقق بعدها ، ومن الواضح أن الفرع غير الأصل .

والإشكال الآخر: بأن المادة المنتسبة إنما انتسبت إلى معنى آلي - وهو مفاد الهيئة - فإذن ، يكون لها حكم المعنى الآلي ، فلا يمكن تقييدها .
وفيه : هذا أول الكلام . ثم إنه قد تقدم أن الميرزا يقول بأن القيد يرجع إلى المادة المتصفة بالوجوب ، وهذا معنى اسمي لا آلي .

ما يرد على الميرزا

ثم قال الاستاذ دام بقاءه : بأنه يمكن الإيراد على الميرزا بوجوه :

(١) فوائد الأصول ١٨٠/١ ط الأولى .

الأول : إنَّ جمل مرجع القيد عنوان « الإكرام الواجب » أو « وجوب الإكرام » موقوف على وجود هذه الجملة في لفظ الكلام ، وهي غير موجودة ، وكونها مستنبطة لا يكفي لصحة التقييد .

الثاني : إنه إذا كان المقيد نتيجة الجملة ، فإن نتيجة الجملة لم تأت في جواب الشرط بعد الفاء ، ففي : إذا زالت الشمس فصل ، نرى أن المشروط المعلق هو « صل » وهو جملة ، وكذا في : إذا طلعت الشمس فالنهار موجود ، إذ المعلق هو « النهار موجود » لا « وجود النهار » الذي هو مركب ناقص .

الثالث : إن هذا الذي بنى عليه الميرزا هنا ينافي مبناه في « الوجوب » ، لأنه يذهب إلى أن دلالة الأمر على الوجوب إنما هي بحكم العقل ، وليست بدلالة لفظية أو شرعية ، ولإزم كلامه هنا أن يكون الشارع قد علّق حكمه على الدرك العقلي ، أو أن العقل يعلّق حكمه على أمر ، وهذا غير معقول .

أقول :

قد يقال في الجواب عن الإشكال الأول : بأن حكم المشروط الذي يرجع إليه القيد حكم المرجع للضمير ، وحكم الخبر للمبتدأ ، فكما يمكن أن يكون مرجع الضمير أو الخبر لفظاً مأولاً غير مذكور في الكلام ، كالمصدر المؤول من أن والفعل المضارع ، كما في قوله تعالى ﴿ اغْدُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ﴾^(١) ونحوه ... كذلك يمكن أن يكون المشروط للشرط مؤولاً غير مذكور لفظاً .

وعن الثاني : بأنه تعبيرٌ وقع في بعض التقارير من بعض التلامذة . والعمدة هو الإشكال الثالث . لكنّه اشكال مبنائي ، وللميرزا أن يقول أنا

في كل يوم رجل ا

وعلى الجملة ، فلا بد من التحقيق الأكثر حول نظرية المادة المنتسبة .

تتمّة

ذكر المحقق الخراساني^(١) أنه بناءً على وجوب المقدّمة بحكم العقل بالملازمة : لا فرق بين الواجب المطلق والواجب المشروط ، وأنّ مقدّمة كلا الواجبين تجب بالملازمة ، إلا أنّ مقدّمة الواجب المطلق تكون واجبةً بالوجوب الغيري المطلق ، ومقدّمة الواجب المشروط بالوجوب الغيري المشروط ... وعليه ، فالمقدّمة الوجودية للواجب المشروط واجبة ، بخلاف المقدّمة الوجودية ، أي المقدّمة التي كانت شرط الوجوب ، فهذه لا يتعلّق بها الوجوب ، لا على مبنى الشيخ ولا على المبنى المقابل له .

أمّا على المبنى المقابل - وهو رجوع القيد في الواجب المشروط إلى الهيئة - فلاّ ما يكون شرطاً للوجوب لا يعقل اتّصافه بالوجوب الغيري ، لأنه ما لم يتحقّق هذا الشرط فلا وجوب لذي المقدّمة ، لأنّ وجوبه موقوف على الشرط ، والمفروض عدم تحقّقه ، وإذا لم يتحقّق الوجوب النفسي لذي المقدّمة ، كيف يتحقّق الوجوب الغيري للمقدّمة ؟

وفي ظرف تحقّق الوجوب لذي المقدّمة ، يكون الشرط متحقّقاً والوجوب الغيري له ثابتاً ، فجعل الوجوب له - حتى يكون داعياً لتحصيله - تحصيل للحاصل .

وأما على مبنى الشيخ - وهو رجوع القيد إلى المادة - فالصحيح أن يقال في وجه عدم اتّصاف المقدّمة بالوجوب : إن قيد الواجب ، تارةً : يكون قيداً

(١) كفاية الأصول : ٩٩ .

له ، بحيث تحقق القيدية بالوجوب الغيري الناشئ من وجوب ذي المقدّمة ، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة ، وفي هذا القسم ، يدخل التقييد تحت الطلب ، ويجب تحصيل الطهارة للصلاة . وأخرى : يكون قيداً للواجب لكن بحيث لو حصل ، وفي هذا القسم ، لا يدخل القيد تحت الطلب ، كالإستطاعة بالنسبة إلى الحج .

ففي مثل الإستطاعة ، لا فرق بين المسلكين ، أمّا على المسلك المقابل فللبرهان المذكور ، وأمّا على مسلك الشيخ ، فإنّها جعلت شرطاً للواجب بالكيفية المذكورة ، أي بحيث لو حصلت لا بداعوية إيجاب المولى ... فليست واجباً غيرياً .

وتحصّل : إنّ مثل هذه القيود لا يتعلّق بها الوجوب .

ثم إنّ صاحب (الكفاية) ذكر أنّ قسماً من المقدمات الوجودية للواجب المشروط يجب تحصيله ، وهذا القسم هو العلم بالحكم ، فإنّ تحصيله لازم بحكم العقل بمنجزية احتمال الحكم الشرعي ، كما هو الحال في الشبهات الحكمية قبل الفحص ، فتحصيل العلم بالحكم واجب وإن لم يتحقق بعد شرط الوجوب .

وأشكل عليه الاستاذ :

بأنّ هذا الحكم العقلي إنما هو بلحاظ حفظ الواقع المحتمل ، والخروج عن عهدة الواقع يتحقّق بالإحتياط ، ولا يلزم تحصيل العلم .

(قال) : والحق في المقام : تقسيم العلم إلى ما ينجرّ تركه إلى تفويت القدرة على الإمثال والطاعة ، وإلى ما لا ينجر . أمّا في القسم الأول ، فلا بد من العلم اجتهاداً أو تقليداً ، كأحكام الحجّ والصلاة ونحوهما ، فمن لم يتعلّم

أحكام الصلاة قبل الوقت لا يتمكن من تعلمها ولا من الإحتياط بعد دخوله ،
فترك التعلم يوجب مخالفة الواقع يقيناً ، لا أنه يوجب عدم إحرازه ... وحينئذٍ
يجب التعلم دفعا للضرر

وهنا بحوثٌ أخرى موضعها مباحث القطع ومباحث شرائط جريان

الاصول .

انقسام الواجب إلى :

المعلق والمنجز

تمهيد:

قسّم صاحب (الفصول)^(١) الواجب إلى المعلق والمنجز ، بعد تقسيمه إلى المطلق والمشروط ، وذكر أنه تارةً : يكون الواجب والوجوب غير معلقين على شيء غير حاصل ، وأخرى : يكون الوجوب غير معلق ، والواجب معلقاً على أمر غير حاصل ، فسَمى الواجب في الأول بالمنجز وفي الثاني بالمعلق ، والوجوب مطلق في كليهما .

والتقسيم إلى المعلق والمنجز من انقسامات الواجب ، كما أن التقسيم إلى المطلق والمشروط من انقسامات الوجوب ، وتوصيف الواجب بالمطلق والمشروط إنما هو من باب الوصف بحال المتعلق ، فهما يرجعان في الواقع إلى الوجوب .

وعلى الجملة ، الواجب إن كان مقيداً بأمر متأخر فمعلق وإلا فمَنجَز ، فالحجج - مثلاً - واجب مقيد بأمر متأخر ، وهو وقوعه في يوم عرفة ، وهو قيد غير مقدور للمكلف ، وقد جعل القيد في (الفصول) أمراً متأخراً غير مقدور ، لكنّه في نهاية البحث جعله أعم من المقدور وغير المقدور .

وأشكل الشيخ^(٢) على صاحب (الفصول) هذا التقسيم ، لأنّ « المعلق » ليس إلا « المشروط » فكان يكفي التقسيم إلى المطلق والمشروط ، والسبب

(١) الفصول : ٧٩ .

(٢) مطارح الأنظار : ٥١ - ٥٢ .

في ذلك هو : إن القيود كلها ترجع عند الشيخ إلى الواجب ، فكان الواجب إما مقيداً بشيء وإما غير مقيد .

واعترضه في (الكفاية)^(١) بأن هذا الإشكال غير متوجه إلى (الفصول) ، بل يتوجه على المشهور القائلين برجع القيود إلى الهيئات ، وأما تقسيم (الفصول) فالشيخ موافق عليه ، لأن القيود ترجع عنده إلى المواد ، فينقسم الواجب إلى المنجز والمعلق كما في (الفصول) وإن اختلفا في التسمية ، فذاك يسمي بالمنجز والمعلق ، والشيخ يسمي بالملق والمشروط .

ثم أورد في (الكفاية) على (الفصول) بعدم ترتب الفائدة على هذا التقسيم - وإن كان صحيحاً - وكل تقسيم لابد وأن يكون ذا ثمرة ، وآلا فالتقسيمات بحسب الخصوصيات كثيرة ، وذلك ، لأن المقصود هو الحكم بوجود المقدمة ، كمقدمات الحج قبل يوم عرفة ، والحال أن خصوصية كون الواجب حالياً أو استقبالياً ، لا يوجب تقسيم الواجب إلى القسمين المذكورين ، لأن الأثر المقصود - وهو وجوب المقدمة - أثر إطلاق الوجوب وحالته ، لا استقبالية الواجب التي هي خاصية الواجب المعلق .

والحاصل : إنه إن كان الوجوب مطلقاً وفعلياً ، كانت المقدمة واجبة ، وأما استقبالية الواجب ، فلا دخل لها في وجوب تحصيل المقدمة .

وقد دافع المحقق الإصفهاني - وتبعه في (المحاضرات)^(٢) - بأن تقسيم (الفصول) إنما هو للتفصي عن الإشكال الذي أورد على وجوب تحصيل المقدمات قبل زمان الواجب ، كمقدمات الحج ، إذ الحكم بوجودها كذلك

(١) كفاية الأصول: ١٠١.

(٢) نهاية الدراية ٧٢/٢ ، محاضرات في أصول الفقه ٣٤٨/٢.

ليس من آثار إطلاق الوجوب وفعليته ، فيحتاج إلى تقسيم الواجب إلى المعلق والمنجز . ولعل هذا مراد (الكفاية) من « فافهم » ، وإن احتمل أن يكون إشارة إلى أن هذا التقسيم له أثر آخر - لا يترتب على تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط - إذ ما علق عليه الواجب في الواجب المعلق ، يمكن أن يكون من غير المقدور للمكلف ، بأن يكون وجوب الحج فعلياً ، والواجب - وهو الحج معلقاً على يوم عرفة ، الخارج عن قدرة المكلف .

وتلخص : إن تقسيم (الفصول) له فائدة ، وعمدتها هو الحكم بوجود تحصل المقدمات قبل مجيء زمان الواجب .
ثم أورد عليه في (المحاضرات) :

بأن الواجب المعلق ليس قسماً من الواجب المطلق في مقابل المشروط ، بل هو قسم منه ، لأن وجوب الحج في أوّل الأشهر الحرم بالنسبة إلى يوم عرفة ليس بمهملي ، لأن الإهمال محال ، فهو إما مطلق أو مقيد به ، قال : لا شبهة في أن ذات الفعل - وهو الحج - مقدور للمكلف ، فلا مانع من تعلق التكليف به ، وكذا إيقاعه في يوم عرفة ، وأما نفس وجود الزمان - يوم عرفة - فهو غير مقدور له ، فلا يمكن وقوعه تحت التكليف ، وبما أن التكليف لم يتعلق بذات الفعل على الإطلاق ، وإنما تعلق بإيقاعه في الزمان الخاص ، فعلم أن لذلك الزمان دخلاً في ملاك الحكم ، فيكون مشروطاً به ، إلا أنه على نحو الشرط المتأخر ... فظهر أن هذا قسم من الواجب المشروط بالشرط المتأخر ، لا من الواجب المطلق ...

وقد ردّ عليه الاستاذ في كلتا الدورتين بما حاصله :
إن قيد الوجوب يفترق عن قيد الواجب ، لأنه في الأوّل دخيل في أصل

ملاك الحكم ، كالزوال بالنسبة إلى صلاة الظهر ، إذ لا ملاك ومصلحة لها قبله ، وفي الثاني دخيل في فعلية المصلحة ، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة ، وعلى هذا ، فإن مرتبة قيد الواجب تكون متأخرة عن مرتبة قيد الوجوب ... وكل هذا ثابت عند السيد الخوئي أيضاً ، وحينئذ يقال له : كيف يكون الشرط المتأخر قيداً للواجب ، ومع ذلك يكون دخيلاً في ملاك الحكم ، فيكون الشيء الواحد موجوداً في مرتبتين ؟

الشروع في أصل البحث

إنه إن أمكن الواجب المعلق لزم تحصيل المقدمات التي لو لم يحصلها المكلف فات عنه الواجب في ظرفه ، ولذا عبروا عنها بالمقدمات المفوتة ، كما لو لم يتعلم المكلف كيفية القراءة قبل وقت الصلاة فاتته الصلاة ... فعلى القول بالواجب المعلق ، يكون الوجوب محققاً والواجب معلقاً على القيد ويجب تحصيل المقدمة ، وعلى القول بعدم الواجب المعلق ، فلا يوجد وجوب قبل زمان الواجب ، ولا دليل على وجوب تحصيل المقدمة .

ومن الواضح ، أن ثبوت الوجوب وعدم ثبوته يدوران مدار تحقق الملاك وعدم تحققه ، فيكون البحث في مرحلتين ، مرحلة الثبوت ومرحلة الإثبات ... فلسان الآية : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾^(١) لسان الواجب المعلق ، لأنه قد علق الحج على الإ استطاعة ، ومعنى ذلك : وجوب الحج عند تحققها ، فإذا تحقق الزاد والراحلة له قبل أشهر الحج ، وجب عليه الحج في زمانه ... فكان الوجوب الآن والواجب بعد ... وإذا وجب لزم تحصيل المقدمات ...

والكلام الآن في مقام الثبوت . أدلة القول باستحالة الواجب المعلق

وقد ذكرت وجوه للمنع :

الوجه الأول

ما ذكره في (الكفاية)^(١) عن بعض معاصريه وهو المحقق النهاوندي صاحب (تشریح الاصول) وينسب إلى المحقق الفشاركي أيضاً : وملخصه : إن الإرادة - سواء التكوينية أو التشريعية - لا يمكن أن تتعلق بأمر متأخر ، فكما أن الإرادة التكوينية - وهي متعلقة بفعل المرید نفسه - لا تنفك عن المراد زماناً ، لأنها غير منفكة عن التحريك ، وهو لا ينفك عن الحركة خارجاً ، كذلك الإرادة التشريعية - وهي متعلقة بفعل الغير - لا تنفك عن الإيجاب زماناً ، وهو غير منفك عن تحريك العبد خارجاً ، ولازم ذلك استحالة تعلق الإيجاب بأمر استقبالي ، لاستلزامه وقوع الانفكاك بين الإيجاب والتحريك ، وهو مستحيل ، وحيث أن القول بالواجب المعلق يستلزم الانفكاك المذكور ، فهو محال .

جواب الكفاية

وأجاب صاحب (الكفاية) عن هذا الوجه بجواب ينحل إلى ما يلي :
أولاً : إن الإرادة كما تتعلق بأمر حالي ، كذلك تتعلق بأمر إستقبالي ، ضرورة أن تحمّل المشاق في تحصيل المقدمات ، فيما إذا كان المقصد بعيد المسافة وكثير المؤنة ، كالكون في مكة - مثلاً - ليس إلا لأجل تعلق الإرادة به ، وهو الباعث على تحمّل المشاق . وقولهم في تعريف الإرادة بأنها الشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد ، لا ينافي ذلك ، لأن كونه محرّكاً

(١) كفاية الاصول: ١٠٢.

للعضلات نحو المراد يختلف حسب اختلاف المراد من حيث القرب والبعد ،
ومن حيث كونه محتاجاً إلى مؤنة ومقدمات قليلة أو كثيرة ، أو غير محتاج .
وثانياً : إنه لا يشترط في الإرادة التحريك الفعلي للعضلات ، فقولهم
كذلك في تعريف الإرادة ، إنما هو لبيان مرتبة الشوق ، إذ المراد قد يكون أمراً
مستقبلاً غير محتاج فعلاً إلى تهيئة مؤنة أو تمهيد مقدّمة .

وثالثاً : إن الإرادة التشريعية هي : البعث لإحداث الداعي للمكلف على
المكلف به ، وهذا لا يكاد يتعلّق إلا بأمر متأخّر عن زمان البعث ، لأنّ إحداث
الداعي له لا يكون إلا بعد تصوّر المكلف للمأمور به وما يترتّب على فعله
وتركه ، ولا يكاد يكون هذا إلا بعد البعث بزمان ، فلا محالة يكون البعث نحو
أمر متأخّر عن البعث بالزمان .

إشكال الاستاذ

وأورد الاستاذ على صاحب (الكفاية) بأنّ الإرادة - سواء كانت بمعنى
الإختيار أو بمعنى الشوق الأكيد ... - لا تنفك عن المراد ، والمورد الذي ذكره
لا إرادة فيه نحو المقصود ، فالقاصد للكون في مكة والمتحرّك الآن نحوها ، لا
إرادة له بالنسبة إلى مكة ، لأنّ تلك الإرادة هي الكون بمكة . وقوله : بأنّه لو لا
الإرادة لذي المقدّمة لم تحصل الإرادة للمقدّمة ، ففيه : أنّه لا برهان على نشوء
الإرادة بالمقدّمة عن الإرادة لذي المقدّمة ، بل البرهان قائم على الخلاف ، لأنّ
إرادة المقدّمة موقوفة على تحقّق المقدّمة قبل ذي المقدّمة ، وتحقّق ذي
المقدّمة بدون المقدّمة محال ، فكيف تنشأ الإرادة للمقدّمة من إرادة ذي
المقدّمة ؟

وأما قوله بضرورة الانفكاك في الإرادة التشريعية ، فسيأتي الكلام عليه

عند التعرّض لكلام المحقق الإصفهاني .

جواب الأستاذ عن الوجه الأول

ثم أجاب الاستاذ عن الوجه الأول : بأنّ قياس الإرادة التشريعيّة على الإرادة التكوينيّة في غير محلّه ، إذ المراد في التكوينيّة لا ينفك عن الإرادة ، بخلاف التشريعيّة ، وآلما وقع العصيان أبداً ، فالإنفكاك في الإرادة التشريعيّة واقع وحاصل ، فلا مانع من الواجب المعلّق من ناحية لزوم الإنفكاك .

على أنّ الواقع في الإرادة التشريعيّة هو: الإرادة من المولى ، ثم نفس الطلب من العبد ... ولا شيء آخر فيها ، أمّا الإرادة المتعلّقة بالطلب من المولى ، فهي غير منفكّة من الطلب ، وسيأتي في كلام المحقق الإصفهاني أنّ هذه الإرادة تكوينيّة وإن كان متعلّقة تشريعياً وهو الطلب ، فلما أراد « الصلاة » من العبد أنشأ قائلاً « صلّ » . وأمّا نفس الطلب ، فإنّه قد ينفك عن المطلوب ، إذ العبد قد يطيع ويوجد الصلّة وقد لا يطيع ، وقد تقدّم أن قياس الإرادة التشريعيّة على الإرادة التكوينيّة باطل ... وبعبارة أخرى :

إن النسبة بين الإرادة التكوينيّة والمراد ، نسبة العلة التامة إلى المعلول ، ولا يعقل الإنفكاك بينهما ، لكن النسبة بين الإرادة التشريعيّة والمراد هي نسبة المقتضى إلى المقتضى ، والإنفكاك والتخلف بينهما كثير ، كما هو معلوم .

الوجه الثاني

ذكره المحقق الخراساني أيضاً^(١) ، وحاصله : إن التكليف مشروط بالقدرة ، وابتنائها يتفي ، سواء قلنا إنّ ذات الخطاب ، مع قطع النظر عن حكم العقل ، يقتضي البعث إلى الحصّة المقدورة ، كما هو مسلك الميرزا ، أو

أن مقتضى حكم العقل قبح تكليف العاجز كما هو مسلك المحقق الثاني ومن تبعه ، وإذا كانت القدرة دخيلةً في التكليف ، ففي الواجب المعلق لا قدرة على المكلف به في ظرف التكليف ، فالتكليف غير ممكن .
وفيه :

إن القدرة شرط على كل حال ، لكن في ظرف العمل بالتكليف لا في ظرف الحكم والخطاب ، وإلا يلزم بطلان كثير من التكاليف ، كالتكاليف التدريجية كالحج مثلاً ، والمفروض في الواجب المعلق وجودها في ظرف الامتثال ... فهذا الوجه مردود حلاً ونقضاً .

أقول: وبهذا يتبين أن الأقوال في اعتبار القدرة في التكليف ثلاثة ، وما ذكره الاستاذ في الجواب عن الوجه الثاني هو القول الثالث ، وهو للسيّد المحقق الخوئي ، وسيأتي الكلام على ذلك بالتفصيل في محله .
الوجه الثالث :

ما ذكره الميرزا^(١) ، من أن الحكم لما كان منوطاً بأمر خارج عن القدرة ، فإنه لا بد وأن يكون مفروض الوجود لدى إنشاء الحكم وجعله ، فما لم يفترض المحاكم وجوده لم يمكن إنشاء الحكم ... وتوضيحه :

إن الميرزا يرى أن المفعول في القضية الحقيقية هو الحكم على فرض وجود الموضوع ، ومراده من الموضوع هو كل ما له دخل في تحقق إرادة المحاكم بالنسبة إلى الحكم ، فتكون جميع القيود المناط بها الحكم دخيلةً في الموضوع ، فلذا عبّر بأن كل شرط موضوع وكل موضوع شرط ، فإن كان الحكم مفترضاً لزم افتراض الموضوع بجميع قيوده ، وإن كان فعلياً لزم فعلية

الموضوع بجميع قيوده .

هذه هي الكبرى ، وعلى ضوءها يظهر بطلان الواجب المعلّق ، لأنّ الزمان الآتي خارج الآن عن القدرة ، فلا بدّ من فرض وجوده الآن حتى يفرض وجوده الحكم ، إلا أن المدعى في الواجب المعلّق فعلية الحكم مع فرض وجود الزمان الذي هو من قيود الموضوع ، لكنّ فعلية الحكم مع كون الموضوع مفروض الوجود وغير فعلي محال ، لأنه يستلزم - مثلاً - كون الحج واجباً الآن ، سواء وجد يوم عرفة فيما بعد أو لا ، وهذا تكليف بغير المقدور .
وفيه :

إن هذا الوجه يبني على إنكار الشرط المتأخّر ، وقد تقدّم امكانه . وموجز الكلام هنا : إنّه لا شك في ضرورة فرض وجود يوم عرفة حتى يصدر الحكم بوجوب الحج ، ولكنّ لما كان دخله في الحكم في المستقبل ، فإن اللّازم فرض وجوده في ذاك الظرف ، إلا أن فرض وجوده في ذلك الظرف لا يستلزم أن يكون الحكم غير فعلي الآن ، بل الحكم فعلي وتحقّق الواجب يكون فيما بعد عندما يتحقّق قيده ، إذ لا مانع برهاناً من التقدّم الزمني لما هو المتأخّر رتبةً ... وهذا معنى كلامه (الكفاية) من أن الزمان المتأخّر مأخوذ بنحو الشرط المتأخّر .

الوجه الرابع

ما ذكره المحقّق الإصفهاني^(١) - قال الإستاذ : وهو المهمّ - وتوضيحه :
أولاً : إن المراد في الإرادة التشريعية صدور الفعل من العبد بما هو عبد عن اختيار منه ، وفي هذه الحالة يلزم على المولى إنشاء الحكم بداعي جعل

الداعي للعبد ، ليتحرك نحو الامتثال وتحقيق غرض المولى ... وهذه حقيقة الإرادة التشريعية ، في قبال الإرادة التكوينية ، التي هي إرادة صدور الفعل من النفس لا من الغير ، فكان الفرق بين الإرادتين : أن متعلق الإرادة في التكوينية هو الفعل ، ومتعلقها في التشريعية هو الإنشاء والبعث بداعي جعل الداعي ... فكلتا الإرادتين تكوينية ، غير أن المتعلق في التكوينية هو فعل النفس ، من القيام والقعود والأكل والشرب ، وفي التشريعية هو الإنشاء المحرك للعبد ، والطلب منه بداعي جعل الداعي ليتحرك ... لأن « الإرادة » هي « الشوق » غير أن المتعلق تارة تكويني وهو « الفعل » واخرى غير تكويني وهو « البعث » .

وثانياً : إنه بصدور « البعث » يتحقق الحكم ، غير أن « البعث » من المولى ، و « الانبعاث » من العبد ، أمران متضايقان ، والمتضايقان متكافئان قوة وفعلًا ، وعلى هذا ، فإن كان البعث فعلياً فالإنبعاث فعلي ، وإن كان إمكانياً فالإنبعاث إمكانى ، ولا يعقل أن يكون البعث فعلياً والإنبعاث إمكانى ... وهذا مقتضى قانون التضايق .

والنتيجة هي : إنه إذا كان المبعوث إليه مقيداً بالزمان المتأخر ، فلا إمكان للإنبعاث إليه الآن ، وحينئذ لا يعقل وجود البعث الإمكانى نحوه ... والأ يلزم الانفكاك بين المتضامين ... وأذ لا بعث فلا حكم ... فالواجب المتعلق - بأن يكون الوجوب الآن ولكن الواجب متعلق على أمر متأخر غير حاصل الآن - محال .

ثم إنه - رحمه الله - نقض على ما ذكره : بما إذا كان الفعل ذا مقدمات ، فهو قبل حصولها غير ممكن ، ولازم ما ذكر عدم الحكم به إلا بعد حصولها ، فزيارة الإمام الحسين عليه السلام يتوقف على طي الطريق والمسافة ، فلا

يحكم بوجوبها أو استحبابها قبله ، لعدم امكان الإنبعث إلى الزيارة الآن ، وكذا الحج ، فلا يحكم بوجوبه الآن لعدم امكان الإنبعث ... وهكذا .

وينتقض أيضاً : بالواجب المركب من أجزاء ، كالصلاة مثلاً ، فإنه لا يوجب امكان الإنبعث إلى جميع الأجزاء من حين التكبير ، فيلزم أن لا يكون بعث إليها ، وكذا غيرها من الواجبات التدريجية .

وقد استقر رأيه في الحاشية : بأن الملاك هو البعث الإمكانى كما تقدم ، لكن البعث الإمكانى يدور مدار الإمكان الاستعدادى ، فمتى كان العمل المبعوث إليه مستعداً ولو امكاناً ، فإمكان الإنبعث موجود فالبعث موجود ، وفي الواجب المقيد بالزمان المتأخر لا يوجد الآن الإمكان الاستعدادى بالنسبة إليه ، بخلاف الواجب ذي المقدمة ، فإنه يوجد الآن استعداد الامثال بالنسبة إليه ، لوجود الحركة في العضلات نحو المقدمة وذي المقدمة ... فالنتقض غير وارد .

فقال الاستاذ بورود النقض ، وذلك ، لأن معنى الإمكان الاستعدادى هو قابلية الفعل للوجود في وقته ، ففي الصلاة عند التكبير ، أو الصوم عند الفجر ، هل يوجد استعداد بالنسبة إلى الإمساك في أول الفجر وفي العصر ، منذ أول الفجر ، وبالنسبة إلى التكبير والشهد من حين التكبير ؟ إنه لا يمكن اجتماع الزمانى المتأخر مع الزمانى المتقدم ، بملاك عدم امكان اجتماع الزمان المتقدم مع الزمان المتأخر ، فإنه لما كان المفروض كون الامساك مقيداً بالعصر ، فلا يعقل امكانه الاستعدادى في أن أول الفجر ، فلا يعقل البعث الإمكانى إليه ، وكذلك في مثال الصلاة ، وهكذا ...

بل التأمّل في كلماته وضمّ بعضها إلى البعض ، يفيد التزامه بالواجب

المعلّق ، لأنه قال في المركّب التدريجي أو الواجب المستمر بأنّ الإنشاء بداعي جعل الداعي يكون في الزمان السابق ، أما اقتضاؤه ، ففي الزمان اللاحق ... قال : « فهو ليس مقتضياً بالفعل لتمام ذلك الأمر المستمر ، بل يقتضي شيئاً فشيئاً » ويقول : « فله اقتضاءات متعاقبة ، بكلّ اقتضاء يكون بعث بالحقيقة »^(١) ، وكذلك الواجب المعلّق ، فإنه في الزمان السابق يكون البعث ، ويكون اقتضاؤه في الزمان اللاحق .

وحلّ المطلب :

إنّه في حقيقة الحكم قولان ، أحدهما : أنه أمرٌ قابلٌ للجعل الإعتباري بالإستقلال ، بأنّ يعتبر الشارع اللابدئية والحرمان . والآخر : أنه أمر انتزاعي ، ومنشأ الإنتزاع له هو الإنشاء بداعي جعل الداعي .

وعلى الثاني ، فإنّ الإنشاء قد يكون فيه امكان البعث ، وهذا واضح ، وقد لا يكون ، وفي الثاني : قد يكون السبب في عدم امكان الباعثية هو القصور في الإنشاء نفسه ، كما في إذا زالت الشمس فصل ، فإذا كان كذلك ، لم يصلح لأن يكون منشأ لانتزاع الحكم ، وقد يكون السبب فيه هو القصور في المتعلّق ، كما لو كان مقيّداً بالزمان المتأخّر ، فإنّ عدم إمكان الانبعاث ليس لقصور في الإنشاء ، حتى لا ينتزع منه الحكم ، بل الحكم متحقّق الآن يقيناً ، غير أنّ الفعل غير قابلٍ للانبعاث نحوه فعلاً .

وتلخّص : إن القصور إذا كان في ناحية متعلّق الحكم - بأنّ لم يمكن الانبعاث نحوه فعلاً - فهذا لا يضرّ بانتزاع عنوان « الحكم » من الإنشاء ، عند العقلاء ... وواقع الحال في الواجبات التدريجية هكذا ... وكذا في الواجب

المعلّق .

وعلى الأول ، فإنّ الحكم نفس المعتر - اللأبدية ، أو ثبوت الفعل على الذمة - فإذا كان الملاك تاماً ، وتحقّق الاعتبار والمعتر ، تمّ الحكم وتحقّق ، غير أنّ داعوية الحكم تتحقّق في الزمان اللاحق ، ومن المعلوم عدم تقوّم الحكم بالداعوية ، فيمكن الانفكاك بينهما ... فيصبح الاعتبار والمعتر فعلياً ، والفعل استقبالياً ، ويتم تصوير الواجب المعلّق على هذا المسلك كذلك . وهذا تمام الكلام على مقام الثبوت ... وقد تحقّق تاميّة الواجب المعلّق ثبوتاً ... والله العالم .

ثمرة البحث في الواجب المعلّق

وإنّ نتيجة البحث عن الواجب المعلّق وثمرته ، تظهر في وجوب المقدّمة وعدم وجوبها ، من حيث التحصيل ومن حيث الحفظ إن كانت حاصلّة ... لأنه إذا ثبت الوجوب قبل الواجب ، وكان للواجب مقدّمة وجودية ، بحيث لولاها فلا وجود للواجب ، فلا بدّ من تحصيلها ، أو حفظها ... لكنّ بأيّ دليل ؟

وتظهر الثمرة أيضاً في العلم الإجمالي في الواجبات التدريجيّة كما سيأتي .

أمّا على القول بالملازمة بين المقدّمة وذي المقدّمة ، فإنه بناءً على ثبوت الواجب المعلّق ، وعلى كون وجوب ذي المقدّمة فعلياً ، فلا مناص من القول بوجوب المقدّمة ، ليصير فعلياً ، وهذا الوجوب حكم شرعي ، فإنّ كانت المقدّمة غير حاصلّة وجب تحصيلها ، وإن كانت حاصلّة وجب حفظها . وأمّا بناءً على إنكار الملازمة الشرعية بين المقدّمة وذي المقدّمة ،

فالوجه في وجوب المقدّمة هو حكم العقل ، فإنّ العقل حاكم بلاديّة تحصيل المقدّمة أو حفظها ... لأنّ المفروض وجوب ذي المقدّمة وجوباً فعلياً ، فإذا توقّف على مقدّمة فالأبديّة العقلية موجودة .

فتحصيل المقدّمات واجب شرعاً وعقلاً على القول بالملازمة ، وعقلاً على القول بعدم ثبوتها .

وعلى هذا ، فإنّ الغسل من الجنابة ومن الحيض واجب في اللّيل مقدّمة لصوم الغد ، لأنّ وجوب الصّوم فعلي وإن كان الصوم استقبالياً ، والمقدّمة - وهي الطهارة قبل الفجر - يجب تحصيلها ، وفي الإستطاعة للحج ، عندما تحققت يجب حفظها لأجل الحج ، ولا يجوز تفويتها وإن كان حصولها قبل أشهر الحج ، لأنّ وجوب الحج فعلي فحفظ مقدّمته واجب ، وكذا تهيئة المقدّمات ، لأنّ الحج وجوبه فعلي .

وعلى هذا أيضاً ، يجب تعلّم المسائل التي سيبتلي بها المكلف ، بأن يتعلّمها قبل البلوغ ، كي لا يؤدّي ترك التعلّم إلى فوت الواجب .

وفي الواجبات التدريجية

وأما في الواجبات التدريجية ... فإنّ العلم الإجمالي في الواجبات

التدريجية له صور :

١ - التدريجية باختيار المكلف ، مثل أن يعلم بأنّ أحد الثوبين مغمس فيليبس كليهما بالتدريج ... فالعلم الإجمالي هنا منجز عند الكلّ .

٢ - التدريجية على أثر عدم تمكّن المكلف من الجمع بين الطرفين ، لكن التكليف في كليهما فعلي ، كأنّ يعلم بالإجمال في ظهر يوم الجمعة بوجود احدي الصلاتين ، من الجمعة أو الظهر ، فالتدريجية هي على أثر عدم

التمكن من الجمع ، لكنّ كلتا الصّلاتين وجوبه فعلي ... وهذا العلم الإجمالي أيضاً منجّز عند الكلّ .

٣- التدرّيجيّة على أثر تقيّد الواجب بمتأخّر زماناً أو زمانياً ، فعلى القول بالواجب المعلّق ؛ بأن يكون الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً ، يكون العلم الإجمالي منجّزاً ، وعلى القول بعدمه ، فمحلّ خلاف ، لأنّنا إنّ قلنا بدوران التنجيز مدار الفعلية للتكليف ، كما عليه الشيخ وصاحب (الكفاية) فالوجوب ليس فعلياً عندهما ، فلا تنجيز .

وتلخّص : إنه بناءً على الواجب المعلّق ، فالعلم الإجمالي منجّز وإلا فلا ، ولذا أفتى صاحب (الكفاية) في المضطربة الناسية للوقت والفاقدة للتمييز ، - وهي تعلم بتحقق الحيض لها في الشهر - بالبراءة ، من جهة الدخول في المسجد والصلاة والوطني ، وذلك ، لأنها لا علم لها الآن بالتكليف الفعلي ، وعلمها بتحقيقه - إمّا الآن وإمّا في الأيام الآتية - ليس بمنجّز ، لعدم كون المحتملين طرفين للتكليف الفعليّ .

توضيح المقام وتفصيل الكلام

إنه بناءً على إنكار الواجب المعلّق ، يقع الإشكال في وجوب تحصيل المقدمات أو حفظها في مسائل كثيرة ، مع قيام الدليل في مقام الإثبات ، كمسألة وجوب التعلّم للأحكام الشرعيّة قبل الإبتلاء بها ، ومسألة وجوب الغسل من الجنابة قبل الفجر ، ومسألة وجوب التهيّأ للحج قبل أشهر الحج ... وهكذا ...

أمّا في المقدّمة غير التعلّم

فتارة : القدرة غير دخيلة في الملاك والغرض ، فالتحقيق : إنّ العقل

يحكم بلزوم حفظ الأغراض اللزومية للمولى وعدم جواز تفويتها ، بحيث أن تفويتها يستتبع استحقاق العقاب عقلاً ، إلا أن لهذا الحكم مقدمات :

(المقدمة الأولى) - وهي صغروية - كون القدرة على العلم غير دخيلة في ملاك الحكم الشرعي والغرض عنه ، فلو كانت دخيلة فيه في ظرف العمل ، لم يكن تحصيل القدرة عليه أو حفظها واجباً ، لأن القدرة تكون حينئذ موضوعاً للحكم ، وتحصيل الموضوع أو حفظه غير لازم .

(المقدمة الثانية) - وهي كبروية - إنه كما يحكم العقل بلزوم حفظ أحكام المولى وعدم تفويتها ، كذلك يحكم بلزوم حفظ أغراضه ، وكما أن مخالفة الحكم تستتبع العقاب ، كذلك مخالفة علة الحكم وهي الغرض منه .

بل قيل : إن هذا الحكم فطري ، وقد طرحت هذه المسألة في مباحث الاجتهاد والتقليد بمناسبة قولهم : إنه يجب على كل مكلف أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً ، فبحثوا عن حقيقة هذا الوجوب وأنه عقلي أو شرعي ، فقبل - كما في (المستمسك)^(١) - بأنه فطري ، بملاك لزوم دفع الضرر المحتمل ، بمناط وجوب شكر المنعم ، فكان وجوب أحد الامور - على نحو التخيير - وجوباً عقلياً فطرياً ، فبالنظر إلى حكم العقل بشكر المنعم فهو حكم عقلي ، وبالنظر إلى ملاكه - وهو الفرار من الضرر المحتمل - فهو فطري ، ولذا يوجد عند الحيوانات أيضاً .

قال الاستاذ : وفيه تأمل ، لأنه لو كان فطرياً لما عصى الإنسان المكلف ، لأنه عاقل ويحتمل العقاب والضرر ، فلو كان الفرار منه فطرياً لما تحقق منه المعصية ، لكون الأمر الفطري لا يقبل التخلف ، فتأمل .

(١) مستمسك العروة الوثقى ٦٨١ .

وعلى الجملة ، فهو حكم عقلي ، والعقل لا يفرّق في وجوب الحفاظ بين الحكم وملاكه ، خاصةً مع فعلية الغرض وتاميته^(١) ... وعليه ، فيجب تحصيل المقدّمة أو حفظها .

(المقدّمة الثالثة) - وهي كبرويّة أيضاً - القول بأن الإمتناع بالاختيار لا ينافي الإختيار عقاباً - وإن كان ينافيه خطاباً - فلو انتفت القدرة على الامتثال وامتنع الاطاعة باختيار من المكلف - كما لو ألقى نفسه من شاهق مثلاً - فإنه وإن يمتنع التكليف ، إلا أنّ استحقاق العقاب موجود - خلافاً لمن يقول بعدم العقاب أيضاً ، ولمن يقول بإمكان الخطاب أيضاً - لأن الخطاب إنما هو للتأثير في إرادة العبد ، وفي ظرف الإمتناع بالغير ، حيث الامتناع فعلي ولو كان باختيار منه ، لا يعقل الإنبعاث والإنزجار ، فالخطاب لغو ، لكن موضوع استحقاق العقاب عند العقل هو مطلق الفعل المقدور والممكن ، سواء كان مقدوراً بنفسه أو بالواسطة ، أو غير مقدور في ظرف من الظروف .

حكم العقل

وإذا تحققت هذه المقدّمات ، بأنّ لم تكن القدرة دخيلةً في الملاك ، وكان حكم العقل بلزوم حفظ الملاك كحكمه بلزوم حفظ الحكم من المولى ، وكان الإمتناع بالاختيار لا ينافي العقاب ، كان العقاب على ترك الواجب الذي امتنع لعدم تحصيل مقدماته صحيحاً ، وإذا صحّ العقاب عقلاً ، وجب تحصيل المقدّمات أو حفظها .

(١) هذا إشارة إلى أنّ هذا الحكم يختص بصورة فعلية الغرض ، أو يعمّ ما إذا كان الغرض والملاك غير فعلي بل يكون تاماً فعلياً حين العمل ؟ قولان ، ذهب الشيخ إلى الأول ، والميرزا إلى الثاني ، وهو المختار ، وعليه ، فيكون هذا الحكم العقلي في الواجب المعلق - حيث الملاك تام فعلي - وفي الواجب المشروط ، حيث يتحقّق الملاك في ظرف العمل .

وهل للشرع أيضاً حكم؟

وحينئذٍ، يبحث عن الوجوب الشرعي بقاعدة الملازمة، بأن يكون هذا الحكم العقلي كاشفاً عن الحكم الشرعي بتلك القاعدة أو لا ؟
رأي المحقق النائيني

فقال الميرزا رحمه الله بالأول^(١) بدعوى أن حكم العقل باللزوم دليل على إيجاب الشارع المقدّمة حفظاً للغرض من الحكم، فيكون حكماً شرعياً متمماً للحكم الشرعي الأول ... بتقريب: إن المفروض حكم العقل بلزوم حفظ الغرض، وفي موارد الإرادة التكوينية، نجد أن الإنسان يحفظ المقدّمة أو يسعى وراء تحصيلها لمراده التكويني المقيد بزمان متأخر، فمثلاً: إذا كان يعلم بأنه سيمرض في الغد، فإن الغرض بالنسبة إلى النجاة من المرض موجود الآن بالفعل، فتتحقق الإرادة التكوينية منه من الآن لتحصيل الدواء اللازم أو حفظه ... ووزان الإرادة التشريعية وزان التكوينية، وحينئذٍ، تتعلّق الإرادة التشريعية لتتميم الجعل بالنسبة إلى ذي المقدّمة، فيكون حكماً شرعياً.
وفيه:

إن المفروض أنه لا قصور في حكم العقل وكفايته لحفظ المقدّمة أو تحصيلها، فلا حاجة إلى جعل المولى، على أن هذا القول يبتني على قياس الإرادة التشريعية على التكوينية دائماً، وهذا أول الكلام، ففي الإرادة التكوينية إذا تعلّقت بذي المقدّمة، فإنها تتعلّق بالمقدّمة أيضاً، ولكن الوجوب الشرعي إذا تعلّق بذي المقدّمة، فوجوب مقدمته شرعاً أول الكلام.

(١) أجود التقريرات ٢٢١/١.

رأي المحقق الخوئي

وقال السيّد الخوئي^(١) ما حاصله : عدم الملازمة ، لأنّ استحقاق العقاب على ترك تحصيل المقدّمة أو حفظها ثابت بحكم العقل بلزوم حفظ غرض المولى ، فلا حاجة إلى جعل من الشارع لكونه بلا أثر فهو لغو ، نظير باب الإطاعة والمعصية ، حيث أنّ الحاكم فيه هو العقل ، وحكم الشرع فيه بوجوب الإطاعة لغو ، لعدم الأثر .

وفيه :

إنّه قياس مع الفارق ، فإنّ الحاصل هنا والمتحقّق إنّما هو درك العقل استحقاق العقاب ، ولا أمر من الشارع ، ومن الناس من لا ينبعث من مجرد الدرك المذكور ، فلا هم يخافون العقاب ولا يطمعون في الثواب ، بل يريدون ما أراداه المولى فعلاً وتركاً ، فإذا لم يكن منه أمر أو زجر فلا يتحرّكون ، فجعل الوجوب الشرعي أو الحرمة يكون ذا أثر لهؤلاء ، وعلى أثره سيتحرّكون ، فلا لغوية في الجعل ، بخلاف باب الإطاعة والمعصية ، فإنّ المحرّك الشرعي نحو الصلّة موجود بقوله « صلّ » ، فلا معنى لجعل « أطيعوا » أيضاً ، لأنّ التأثير في النفس يحصل به ويتحرّك العبد نحو الامتثال ، فالأمر بإطاعة الأمر بالصلّة لغو .

رأي الأستاذ

فذهب الأستاذ - بعد الإشكال في القولين - إلى أنّ الحكم الشرعي ممكن وليس بلغو ، لترتب الثمرة عليه كما تقدّم ، ولذا قال المحقّق الأردبيلي ومن تبعه في المقدمات المفوّتة باحتمال الوجوب الشرعي النفسي التهنيتي ،

(١) محاضرات في أصول الفقه ٣٦١/٢ .

ولو لا الإمكان لما قالوا بذلك ... فالوجوب الشرعي بالنسبة إلى المقدمات المفوتة - مع وجود حكم العقل - لا لغوية فيه ، لأن منشأ الأمر أعم من جعل مصحح العقاب ، ولكن هذا الإمكان لا يكفي للوقوع ، بل لابد من الدليل ، فالحق : إنه ممكن ، ولكن لا يوجد كاشف عن هذا الوجوب ، إذ الكاشف إما شرعي وإما عقلي ، أما الأول ، فلا يوجد دليل من الشرع على وجوب المقدمات المفوتة ، وأما الثاني ، فلأن الملازمة لم تتم .

وتلخص : إن المقدمات المفوتة واجبة بالوجوب الشرعي الغيري بناءً على القول بالواجب المعلق ثبوتاً وقيام الدليل إثباتاً ، بمناط الالابدية العقلية في كل مورد يكون ذو المقدمة واجباً ، وأما بناءً على القول بعدم ثبوت الواجب المعلق أو استحالته ، فالمقدمات المذكورة واجبة - تحصيلاً وحفظاً - عن طريق لزوم حفظ الغرض ، وهو حكم عقلي غير مستتب للحكم الشرعي ، من جهة عدم تمامية مقام الإثبات ... وما تقدم من القولين خلط بين المحذور في مقام الثبوت وعدم المقتضي في عالم الإثبات .

وجوه أخرى لوجوب المقدمة المفوتة

هذا ، وهناك وجوه أخرى للقول بوجوب المقدمة المفوتة غير التعلم : أحدها : القول بوجوب المقدمات بنحو الوجوب المشروط بالشرط المتأخر ، وبه قال المحقق الخراساني والسيد البروجردي^(١) . وفيه : إن الواجب المعلق ليس إلا الوجوب المشروط بالشرط المتأخر ، فكل واجب علق فيه الوجوب بشرط متأخر - وهو الزمان الآتي - فهو واجب معلق . فهذا الوجه ليس إلا الالتزام بالواجب المعلق .

(١) كفاية الأصول : ٩٩ ، نهاية الأصول : ١٦٦ .

الثاني: القول بوجوبها بالوجوب النفسي التهيئي ، فيجب تحصيلها أو حفظها . قاله السيّد البروجردي أيضاً^(١) .

وفيه: المقدمة الواجبة كذلك هي التعلّم ، كما سيأتي . وأمّا غيره من المقدمات فلم يقدّم دليل شرعي تامّ على وجوبه .

الثالث: القول بأنّ تفويت غرض المولى قبيح عقلاً ، بمعنى أنه تعجيز للمولى من أن يجعل ما يتعلّق به غرضه من الأحكام ، وهذا متحقق في صورة عدم تحصيل أو حفظ المقدّمة ، فهو قبيح . حكاه المحقق الإصفهاني^(٢) .
وفيه :

كما ذكر المحقق الإصفهاني: إنه موقوف على ثبوت استقلال العقل بلزوم تمكين المولى من أغراضه القائمة بتشريعاته وجعله للأحكام ، فيكون تعجيزه قبيحاً ، وهذا غير ثابت ، نعم ، العقل حاكم بقبح عدم تمكينه من أغراضه القائمة بأفعال المكلفين ، فيمكن بذلك تعجيزه من أصل الحكم والاعتبار ، لكنّ هذا حكم عرضي وليس باستقلالي .

الرابع: القول بكون وجوب المقدّمة ناشئاً من الشوق ، لا من وجوب ذي المقدّمة ، ولما كان هذا الشوق حاصلًا قبل ذي المقدّمة ، فيجب تحصيل المقدّمة أو حفظها قبله ... قاله المحقق الإصفهاني .

وتوضيحه : إن إرادة المقدّمة ليست ناشئة عن إرادة ذي المقدّمة ، وإلا يلزم إمّا انفكاك العلّة عن المعلول ، وإمّا تقدّم المعلول على العلّة ، وكلاهما محال ، والسرّ في ذلك هو : إنّه إذا وجبت المقدّمة ، فذو المقدّمة واجب

(١) نهاية الأصول: ١٦٦ .

(٢) نهاية الدراية ٨٨/٢ - الهامش .

أيضاً، لكن لا برهان على أن يكون وجوب ذي المقدمة مقارناً لوجوبها ... فقد يكون وجوب المقدمة الآن ووجوب ذي المقدمة فيما بعد . وعلى هذا ، فلو قلنا بأن الإرادة المتعلقة بالمقدمة ناشئة من الإرادة المتعلقة بذي المقدمة ، لزم أحد المحذورين .

بل إرادة المقدمة ناشئة من الشوق إلى ذي المقدمة ، فمن أراد الدرس واشتاق إليه ، خرج من بيته وتحرك نحو المدرسة ... هذا في القضايا التكوينية ، وكذلك في التشريعية ، فإن الشوق لفعل الغير يوجب البعث إليه ، فإن رأى المولى توقّفه على مقدّمة اشتاق إليها وبعث نحوها ، وإن لم يكن البعث إلى ذي المقدمة حاصلًا في هذا الوقت ، لكون ظرفه هو الزمان اللاحق .

فكان الشوق كافياً في إيجاب المقدمة الآن ، وإن لم يكن ذو المقدمة واجباً ، ووجوب المقدمة يعني تحصيلها أو حفظها إن كانت حاصلّة .

وفيه :

إن هذا الوجه لا يفيد لوجوب تحصيل أو حفظ المقدمة ، لأن البعث نحو المقدمة يكون بالوجوب الغيري ، وهو موقوف على ثبوت الملازمة بين الوجوب الشرعي لذي المقدمة والوجوب الشرعي للمقدمة . وهذا غير ثابت ، بل التلازم بين الوجوب الشرعي لذي المقدمة واللابدية العقلية للمقدمة ، هذا أولاً .

وثانياً : إنه بناء على تمامية التلازم المذكور ، تكون المقدمة واجبة بالوجوب الغيري ، لكن الوجوب الغيري لا يستتبع استحقاق العقاب حتى يكون التحصيل أو الحفظ واجباً ، إلا أن يرجع إلى لزوم حفظ غرض المولى

وعدم جواز تفويته ، وهو الوجه الذي اخترناه .

هذا كله ، فيما ليست القدرة فيه دخيلةً في الملاك والغرض .

وتارة : القدرة دخيلة في الملاك .

وقد قَسَمُوا دخل القدرة فيه إلى قسمين : أحدهما : أن تكون القدرة الدخيلة مطلقاً ، سواء كانت بالنسبة إلى ذي المقدمة أو المقدمة ، قبل العمل أو في ظرفه ، كالحكم بوجوب حفظ الإسلام وقوانينه مثلاً . والثاني : أن تكون قدرةً خاصّةً ، كأن يقول الشارع : إن كنت قادراً على كذا فهو واجب عليك ، أو يحكم العقل بلزوم القدرة على الفعل المأمور به الخاص ، من باب عدم جواز تكليف العاجز .

فإن كان من قبيل الأول ، فالتحصيل أو الحفظ لازم كالأول ، لقيح تفويت غرض المولى ، وإن كان من قبيل الثاني ، فإنه يتبع كيفية أخذ القدرة الخاصّة ، فإنه إذا كان دخلها في الملاك بعد الوجوب فلا يجب التحصيل أو الحفظ ، وإن كان في وقت العمل ، جاز التفويت حتى في ذلك الوقت .
فالأمر يرجع إلى ظواهر الأدلّة في مقام الإثبات .

فأدلّة وجوب حفظ الإسلام ونحو ذلك ، ظاهرة في إطلاق القدرة المعبرة ، وأمّا مثل الطهارة بالنسبة إلى الصلّاة ، فيتبع كيفية الاستظهار من قوله تعالى ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ﴾ ونحوه ، فهذه الآية بضميمة ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً ﴾ ظاهرة في اشتراط الصلّاة بالطهارة بالقدرة عليها في ظرف الصلّاة والقيام إليها ، فلا يجب تحصيلها أو حفظها قبل الوقت ... لأنّه لا يلزم تحقيق الموضوع للحكم .

هذا ، ولو شك في أصل دخل القدرة أو في كيفية دخلها ، بأن تكون

شبهة موضوعية لحكم العقل بلزوم تحصيل المقدمّة أو حفظها ، فما هو مقتضى القاعدة ؟

إن كان للأحكام العقلية والعقلانية حكم طولي أخذ به ، كحكم العقلاء بقاعدة الإمكان بعد حكمهم بحجية الظواهر ، فالظواهر عند العقلاء حجة ، فإن شك في مورد في إمكان التبعّد بمدلول اللفظ ، أخذوا بقاعدة الإمكان وقالوا بحجية الظهور ما لم يثبت استحالة التبعّد به ... وكحكم العقل باشتراط التكليف بالقدرة ، ومع الشك في وجودها في مورد يحكم بلزوم الإحتياط . وإن لم يكن له حكم طولي ، وصلت النوبة إلى الأصل العملي ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، والمرجع فيه هو البراءة العقلية .

بحث التعلّم

وأما في التعلّم - وإنما بحثوا عنه على حدة ، لأنه كما يكون وجودية ، كذلك يكون مقدمة علمية ، بخلاف سائر المقدمات المفوّتة ، فإنها مقدّمة وجودية فقط ، إذ هي مقدّمات لامتنال التكليف ، والتعلّم مقدّمة للإمتثال تارة ولإحراز الامتنال اخرى . هذا أولاً .

وثانياً : التعلّم يجب تحصيله أو حفظه على كلّ تقدير - بخلاف سائر المقدمات ، فإن ذلك يدور مدار كيفية أخذ القدرة إطلاقاً وخصوصيةً - فإن معرفة الله تعالى غاية الغايات ، وليست مقدّمة لشيء ، ومعرفة النبي والوصي عليهما السلام لها الجهتان ، جهة الموضوعية وجهة الطريقة ، ومعرفة الأحكام الشرعية تختلف جهاتها ، فالحكم يجب أن يعرف ومتعلّقه كذلك ، ومتعلّق المتعلّق إن كان ... وهكذا ... وطريق تحصيل الأحكام أو حفظها ، إما الاجتهاد وإما التقليد وإما الإحتياط ... إلا على مسلك الأردبيلي ومن تبعه من القول

بوجوب التعلّم وجوباً نفسياً تهيناً .

تفصيل الكلام بذكر الأقوال

فإنه قد ذهب المحقّق الأردبيلي وصاحب المدارك^(١) إلى أنّ التعلّم واجب بالوجوب النفسي إلا أنه واجب للغير ، وهذا معنى قولهم بوجوبه النفسي التهيني ، فهو واجب ، لكن لأنّ يتهيناً المكلف لحفظ الواقع عملاً .
وقال المشهور بعدم وجوبه بالوجوب الشرعي ، بل هو لزوم عقلي ، فقيل : بمناط قاعدة الامتناع ، فمن ترك التعلّم ، فقد فوّت الواقع وامتنع عليه لكنّ باختيارٍ منه ، وقد تقدّم أنه لا ينافي العقاب . وهذا رأي الشيخ الأعظم^(٢) .
وقيل : بل بمناط لزوم دفع الضرر المحتمل . وهذا مختار الميرزا^(٣) .
وقيل بالتفصيل ، وأنه تارة بذاك المناط ، واخرى بهذا . وهذا ما ذهب إليه السيّد الخوئي^(٤) .

توضيح المقام :

إذا استطاع المكلف للحج ، ثمّ فوّت الإستطاعة ، تسلب منه القدرة على الحج ، فعليه أن يحافظ على الإستطاعة ليتمكّن من الحج الواجب عليه ، والآ استحقّ العقاب ، بمقتضى قاعدة : الإمتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار ، فيستحقّ العقاب ، لأن امتناع الإمتثال كان باختيارٍ منه .
فيقول الشيخ الأعظم : إن ترك التعلّم من هذا القبيل ، والقاعدة المذكورة هي المستند للحكم باستحقاق العقاب .

(١) مجمع الفائدة والبرهان ١١٠/٢ ، مدارك الأحكام ٢١٩/٣ .

(٢) مطارح الأنظار : ٤٤ .

(٣) أجود التقريرات ١٥٤ - ١٥٧ ط ١ .

(٤) محاضرات في أصول الفقه ٣٦٧/٢ .

ويقول الميرزا: إن العلم لا يوجب القدرة على الإمتثال، ولا الجهل بموجب للعجز عنه، لأن الأحكام الشرعية مشتركة بين العالمين والجاهلين بلا فرق... فلو كان الجهل موجباً للعجز، لاستحال تكليف الجاهل واختصت الأحكام بالعالمين... بل الميرزا يرى أن الجاهلين أيضاً مخاطبون بالأحكام الشرعية، والخطابات الشرعية مطلقة نعمً للفريقين - لكن لا بالإطلاق، لأن مخاطبة الجاهل قبيحة، فلا بد من العلم، وتقييد الخطاب بالعلم يستلزم الدور، فيسقط الإطلاق - ويتم الشمول للفريقين بنتيجة الإطلاق، على ما تقدم في مبحث التعبدية والتوصلي.

هذا بالنسبة إلى مطلق المقدمات المفوتة.

أما في خصوص التعلم، فالميرزا لا يرى أنه من المقدمات المفوتة، بل يقول - وفقاً لصاحب (الكفاية) - بلزوم التعلم، من جهة أن مجرد احتمال التكليف من ناحية المولى منجز عقلاً، فيجب عليه الفحص عن أحكام المولى، دفعاً للضرر المحتمل اللازم دفعه بحكم العقل.

التحقيق هو التفصيل

وحيث نقول: إنه لا بد من التفصيل بين الموارد:

تارة: يكون ترك التعلم مع القدرة عليه موجباً لمخالفة الواقع، واخرى: يكون موجباً لعدم إحراز الواقع، بناءً على وجوب إحرازه وعدم كفاية الإمتثال الإجمالي بالإحتياط، مع التمكن من الإمتثال التفصيلي، أو بناءً على القول باعتبار قصد التمييز.

فإن كان يوجب عدم التعلم سلب القدرة على فعل الواجب، كان مجرى قاعدة الإمتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار، كما عليه الشيخ، وليس صغرى

قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل .

فالموارد تختلف ، فتارةً : يكون ترك التعلّم قبل الوقت موجباً لفوات أصل وجود الواجب ، كما لو لم يتعلّم القراءة قبل الدخول في الصلاة ، فإنه سوف لا يكون قادراً على التعلّم ، فيفوت الواجب ، وأخرى : يكون ترك التعلّم موجباً لعدم تمكّنه من إحراز الموافقة الفضلية مع التكليف ، كما لو لم يتعلّم أحكام القصر والتمام وتردّد حكمه بينهما ، فهنا القدرة على أصل التكليف موجودة ، لأنّ المختار - كما ثبت في محله - أن الإمتثال الإجمالي في عرض الإمتثال التفصيلي ، وأنّ تكرار العبادة لا يضّر ، وأنّ قصد التمييز غير لازم ، فإذا كانت القدرة على الواجب موجودة ، وهو متمكّن من الإحتياط بالصلاة ، مرّة قصراً ومرّة تماماً ... فلا يجب التعلّم ، إذ لا ضرر محتمل حتى يلزم دفعه .

هذا كلّه مع العلم بالإبتلاء مستقبلاً .

الكلام في استصحاب عدم الإبتلاء مستقبلاً

وأما لو شك في ابتلائه بالحكم الشرعي في المستقبل ، كأن لا يدري هل سيكون مستطيعاً ، فيجب عليه تعلّم أحكام الحج ليتمكّن من العمل في ظرفه ، أو لا يكون ، فلا يجب عليه التعلّم ؟

إن مقتضى القاعدة العقلية - وهو لزوم حفظ غرض المولى على العبد ، عملاً بوظيفة العبودية - هو تحصيل القدرة على الإمتثال وحفظ القدرة عليه ، حتى تحصل البراءة اليقينية ، لكنّ هذا الحكم العقلي - كسائر الأحكام العقلية - معلق على عدم وجود المؤمن من قبل المولى ، والمؤمن هنا هو الإستصحاب ، لأنّ المفروض عدم ابتلائه الآن يقيناً ، وأنه شاك في الإبتلاء

مستقبلاً، فيستصحب عدم الإبتلاء بالإستصحاب الإستقبالي، وبه يرتفع موضوع الحكم العقلي المذكور.

وقد نوقش في هذا الإستصحاب بوجوه:

الوجه الأول:

عدم شمول أدلة الإستصحاب لهذا القسم من أقسامه. ذهب إليه الفقيه صاحب الجواهر^(١). لكنّه إشكال مبني، وقد تقرّر في محلّه عموم أدلّة « لا تنقض » له، و عدم انصرافها عنه، بل إطلاقها محكّم، تشمل المتيقّن السابق والحالي والآحق بلا فرق.

الوجه الثاني:

إنه يعتبر في الإستصحاب أن يكون المستصحب إما حكماً شرعياً، وإما موضوعاً لحكم شرعي، و « عدم الإبتلاء » ليس حكماً ولا موضوعاً، ولا يترتب على استصحاب عدم الإبتلاء أي أثر. قاله الميرزا^(٢).

جواب السيد الخوئي

وأجاب في (المحاضرات)^(٣) بما ملخصه: إن الحكم العقلي غير قابل للتخصيص لكنّه قابل للتخصّص، بأن يتصرّف الشارع في موضوعه ويرفعه بجعل الترخيص، وهنا احتمال الإبتلاء في المستقبل هو الموضوع للأثر، وهو وإن كان موجوداً بالوجدان، لكنّ الإستصحاب إذا جرى كان رافعاً للإبتلاء الواقعي تعبداً، فلا يبقى لقاعدة دفع الضرر المحتمل موضوع ... نظير حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، ومجيء البيان من ناحية الشارع، الراجع لموضوع

(١) كما في أجود التقريرات ٢٣١/١.

(٢) أجود التقريرات ٢٣١/١.

(٣) محاضرات في أصول الفقه ٣٦٧/٢.

الحكم العقلي ، وكذلك هنا ، فإنه بجريان الإستصحاب يرتفع الموضوع لقاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل .

قال الأستاذ :

وفيه : إن الميرزا يقول بعدم جريان هذا الإستصحاب ، لعدم توفر الشرط في المستصحب ، وهو كونه حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي ... نعم ، لو جرى لارتفع به موضوع الحكم العقلي .

بل الصحيح في الجواب أن يقال : ليس الشرط في الإستصحاب أن يكون المستصحب كذلك ، بل إن قابلية التعبد للأمر المستصحب وترتب الأثر عليه تكفي للجريان ، وفيما نحن فيه ، لما كان التعبد بهذا الإستصحاب موجباً لسقوط الحكم العقلي وحصول التوسعة من ناحية الشارع على العبد ، كان الإستصحاب ذا أثر ، ولا تلزم اللغوية فيه .

وبعبارة أخرى : إن الشك في الإبتلاء الذي هو موضوع حكم العقل ليس مطلقاً ولا مهملاً ، بل هو مقيد بصورة عدم حكم الشارع بعدم الإبتلاء فيها ، وقد أفاد الإستصحاب حكمه بعدم الإبتلاء ، فارتفع الموضوع ، فلا حكم عقلي بلزوم دفع الضرر المحتمل .

الوجه الثالث :

وهو إشكال إثباتي وحاصله : إننا نعلم إجمالاً بأنه سنبتلي بأغراض المولى في المستقبل ، ومع وجود هذا العلم الإجمالي تصيح جميع موارد احتمال الإبتلاء أطرافاً للعلم الإجمالي ، وحينئذ تكون أدلة الإستصحاب قاصرة عن الشمول ، إذ الاصول النافية لا تجري في أطراف العلم ، بسبب وقوع التنافي ، فدليل الإستصحاب يقول : لا تنقض اليقين بالشك ، أي : سواء

كان شكاً ابتدائياً أو في أطراف العلم ، بل انقضه بيقينٍ آخر ، أي سواء كان يقيناً تفصيلياً أو إجمالياً ، فيقع التعارض بين صدر الدليل وذيله في مورد العلم الإجمالي ، فلا يجري دليل الإستصحاب فيه .

أجاب الأستاذ

إن هذا إنما يتم في صورة كون الذيل معارضاً للصدر ولسائر أدلة الإستصحاب حتى ما لا ذيل له منها ، وهذا غير ممكن ، لأن في قوله : « بل انقضه بيقينٍ آخر » أصلاً واطلاقاً ، أما الأصل فهو : لا تنقض اليقين بصرف وجود اليقين ، وأما الإطلاق ، فإنه شامل لليقين التفصيلي واليقين الإجمالي ، فهذا مدلول الذيل ، وعليه ، فأصل الذيل ليس طرفاً لسائر أدلة الاستصحاب الدالة على عدم نقض اليقين بالشك ، بل طرف المعارضة هو إطلاق الذيل ، لكن الإطلاق إنما ينعقد لو لم يكن مانع عنه ولو احتمالاً ، ومع وجود ما يحتمل المانعية عنه فهو غير منعقد ، فلا معارضة بين الذيل وأدلة الإستصحاب ، بل هي باقية على إطلاقها شاملة لأطراف العلم الإجمالي ، ومنها ما نحن فيه

الوجه الرابع :

هو المانع الثبوتي ، وهو لزوم المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال . لأننا نعلم إجمالاً بالابتلاء بغرض من أغراض المولى ، فإذا جرى الإستصحاب في جميع الأطراف لزم المخالفة القطعية ، وإجراؤه في بعضها المعين ترجيح بلا مرجح ، وغير المعين لا حقيقة له ، فلا يجري الاستصحاب ثبوتاً ، لاستلزامه الترخيص في المخالفة القطعية .

قال الأستاذ

هذا متين ، وهو دليل صاحب (الكفاية) في الشبهات الحكمية ، لكنه

أخصّ من المدعى ، إذ هو منجّز فيما إذا لم ينحل العلم الإجمالي .

الوجه الخامس :

ورود أدلة وجوب المعرفة والتعلّم في مورد هذا الإستصحاب ، مثل آية السؤال^(١) والحديث : « طلب العلم فريضة »^(٢) والخبر : « هلّا تعلّمت ... »^(٣) ، لأن في غالب الموارد لا يقين بل لا اطمينان بالابتلاء ، فلو جرى الإستصحاب في موارد احتمال الابتلاء لزم اختصاص الأدلة بمورد اليقين بالفرض ، وهو فرد نادر ، وتخصيص الأكثر مستهجن ، فلا بدّ من رفع اليد عن الإستصحاب .

الجواب

وفيه : إن موارد العلم الإجمالي ، وكذا موارد القطع التفصيلي ، كثيرة ، وفي جميعها تتقدّم أدلة التعلّم ، نعم ، يتقدّم الإستصحاب على تلك الأدلة في الشبهات البدوية ، ولا يلزم من ذلك التخصيص المستهجن .

هذا ، ولا يخفى أن التعارض هنا بين أدلة التعلّم وأدلة الإستصحاب ، فلا يقال بأنها أمارات والإستصحاب أصل ، فكيف التعارض ؟

وتلخص :

تمامية الإستصحاب المذكور .

لكن مخالفة الأصحاب مشكلة .

الكلام في تعلّم غير البالغين

وهل يجب التعلّم على غير البالغ ؟

قيل : لا يجب عليه تعلّم الأحكام الشرعية التي سيبتلي بها عند البلوغ ،

(١) سورة النحل : ٤٣ .

(٢) الكافي ١/٣٠ كتاب فضل العلم .

(٣) تفسير الصافي ١٦٩/٢ .

وإن علم بفوات الواجب أو فوات إحراز الواجب عنه ، على أثر عدم التعلّم .
وقيل : يجب عليه التعلّم كما يجب على البالغين المكلفين .

وجه القول الثاني

إنّ العقل حاكم بلزوم حفظ أغراض المولى وملاكات أحكامه ، والصبيّ إن لم يتعلّم الأحكام قبل البلوغ ، فإن ذلك سيؤدّي إلى ترك الواجبات عند بلوغه بسبب الجهل ، وبذلك تفوت أغراض المولى ، وهذا الحكم العقلي عام ، فهو موجود في موزد البالغ وغيره ، وغير قابل للتخصيص .

وجه القول الأول

إنّ المقتضي لوجوب التعلّم على الصبيّ موجود ، وهو الحكم العقلي المذكور ، ولكنّ المانع أيضاً موجود ، وهو حديث رفع القلم^(١) ... وتوضيح ذلك :

إنّ الحكم العقلي منه تنجيزي ، وهو ما لا يقبل التصرف من الشارع ، ومنه تعلقي ، وهو الحكم الثابت ما لم يتصرف الشارع ، وما نحن فيه من قبيل القسم الثاني ، إذ قد تصرف الشارع فيه بواسطة حديث رفع القلم ، وحيث إنّ يكون الصبيّ معذوراً في فوت بعض الأحكام والملاكات ، لعدم القدرة .

رأي الأستاذ

وبعد توضيح القول بوجوب التعلّم وهو للميرزا^(٢) ، والقول بعدم وجوبه ، وهو للمحاضرات^(٣) .

فإنّ شيخنا رأى - في الدورتين - أنّ الصحيح هو القول بالوجوب ، وأنّ

(١) كتاب الخصال ٤٦١ .

(٢) أجدد التقريرات ٢٢٩/١ .

(٣) محاضرات في أصول الفقه ٣٧٤/٢ .

الحكم العقلي عام ولا يرتفع عمومه بحديث رفع القلم ، وذلك :
لأن وجوب التعلّم ليس شرعيّاً ، بدليل أنه لما يقال للعبد : « هَلَا
تعلّمت » فإنّه يسكت ، ولو كان وجوبه شرعيّاً لأجاب بعدم ثبوت الدليل على
وجوبه من قبل المولى ، وأنّه كان بحاجةٍ إلى تحصيله إن كان ثابتاً ... فسكوته
أمام الحجّة دليلٌ على أن وجوب التعلّم غير تحصيلي ، أي هو وجوب عقلي ،
وعلى هذا ، فلا يعقل جعل الوجوب الشرعي في مورده ، للزوم اللّغوية ... وإذا
كان وجوب التعلّم غير شرعي ، استحال أن يكون مورداً لحديث رفع
القلم

هذا حالاً .

وأما نقضاً ، فإنّه إذا كان حديث رفع القلم رافعاً للحكم العقلي بوجوب
تعلّم الأحكام ، فليكن رافعاً لغير الأحكام أيضاً ، كوجوب الإيمان بالله
وبالنبي ، فالصبيّ قبل البلوغ لا يجب عليه النظر في المعجزة مثلاً ليحصل له
الإيمان ، وبعد البلوغ ، والمفروض أنّه لم ينظر في المعجزة ، يكون معذوراً
في عدم إيمانه بالله وبالرسول مدّةً من الزمن ، وهذا ما لا نظنّ التزام القائل به .
فظهر أن الحق مع الميرزا فيما ذهب إليه .

ويبقى الكلام في معنى حديث رفع القلم فنقول :

أما أن يخصّص الحكم العقلي فغير صحيح لما تقدّم ، وكذلك استحقاق
العقاب ، لأن المفروض تحقّق موضوع الإستحقاق عند العقل ، فلا يمكن
للشارع أن يرفع الحكم ، وكذا تخصيصه المؤاخذه خاصّة ، بأن يقال
باستحقاقه للعقاب غير أنّ المؤاخذه مرتفعة بالحديث لطفاً وامتناناً .

لكنّا نقول : بأن « القلم » في الحديث ، أعمّ من قلم التكليف وقلم

المؤاخذة ، ولا مانع من رفع قلم المؤاخذة عن الصبي على أثر التخلف عن حكم العقل بلزوم التعلّم ، ولما كان الجزاء بيد الحاكم - بخلاف الإستحقاق - فله إعطاء الجزاء وله عدم الإعطاء ، إذن ، يمكن رفع المؤاخذة مع كونه مستحقاً لها ، لكونها بيد المولى وضعاً ورفعاً ، وكأنّ منشأ الإشتباه هو الخلط بين « الإستحقاق » و « المؤاخذة » ، والحال أن الأول ليس للمولى دور فيه ، بخلاف الثاني ، فله الوضع والرفع فيه .

الأقوال في وجوب التعلّم

وهل وجوب التعلّم إرشادي أو مولوي ، وعلى الثاني ، هل هو نفسي أو غيري ؟

تارة : يُنشأ الحكم لمصلحة في نفسه ، فالوجوب نفسي ، وأخرى : يُنشأ لمصلحة في متعلّقه ، فهو وجوب غيري شرعي ، وثالثة : يُنشأ لمصلحة التحفّظ على الواقع ، فهو وجوب طريقي .

وبقابلها : الوجوب الإرشادي ، فهو ليس بوجوب شرعي ، بل إرشاد إلى حكم العقل .

الوجوب النفسي

فهل في نفس التعلّم مصلحة ؟ لاشك في قيامها في معرفة أصول الدين ، أمّا الأحكام الشرعية فوجدانها للمصلحة النفسية ممكن ثبوتاً ، بل الإعتبار يساعده ، لأنه كمال في نفسه ، وإن كان للعلم حيثية المقدمية للعمل أيضاً ، إلا أنه قد أقيمت أدلّة في مقام الإثبات على أنّ لا مصلحة للتعلّم إلاّ المقدمية للعمل ، فلا نفسية ، والأدلة هي :

١ - إن ظاهر السؤال عن الشيء هو وجود المصلحة في الشيء لا في

نفس السؤال عنه ، فمن يسأل عن الطريق يريد الوصول إلى المقصد ، وليس في نفس سؤاله عنه مصلحة .

وفيه : إنَّ قياس وجوب التعلّم على السؤال عن الطريق قياس مع الفارق ، لوضوح أنّ العلم بالأحكام كمال ، وليس الاطلاع على الطريق كمالاً .

٢ - الخبر : « هَلَّا تَعَلَّمْتَ » فإنه ظاهر في أن وجوبه من أجل العمل .

وفيه : إن معنى الرواية أن العمل لا يكون بلا علم ، وليس معناها أن العلم لا فائدة فيه إلا العمل .

٣ - إنه لو عمل بلا علم فوقع في خلاف الواقع ، لم يؤاخذ إلا على ترك الواقع ، فلو كان التعلّم واجباً نفساً ثبت مؤاخذتان ، وهو باطل .

قال الاستاذ

إن المطلوبة النفسية للتعلّم هو حكم العقل وظاهر الأدلة ، فيكون وزان العلم وزان العقل ، في كونه كمالاً ووسيلةً معاً ، فقد اجتمع في مطلوية العلم حيثية النفسية وحيثية الطريقة ، ولا مانع من اجتماعهما فيه بل هو واقع ، يقول تعالى : ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَظُنُّونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾^(١) ويقول : ﴿ وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ ﴾^(٢) وفي الأخبار عن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله أنه قال : « العلم ودیعة الله في أرضه »^(٣) و « ليس العلم بكثرة التعلّم ، إنما هو نور يقذفه الله في قلب من يريد »^(٤) ولا يخفى أن كون الإنسان حاملاً لنور الله عز وجل ووديعته شيء مطلوب بنفسه ، وكذا ظاهر

(١) سورة الزمر : ٩ .

(٢) سورة فاطر : ١٩ .

(٣) بحار الأنوار ٣٧٢ .

(٤) بحار الأنوار ١٤٠٦٧ .

أخبار « فضل العالم على العابد »^(١) .

لكنّ الوجه الثالث - من الوجوه المتقدّمة - ينعنا عن القول بالوجوب

النفسي .

أقول :

ما هو الدليل على بطلان ثبوت المؤاخذتين واستحقاق العقابين ؟

الظاهر : أن لا دليل على البطلان لا عقلاً ولا نقلاً ، بل إنّ العقل والاعتبار

يساعدان على التعدّد ، ويبقى التسالم بين الفقهاء فقط ، فتأمّل .

الوجوب الغيري

إن كان العلم مقدّمة وجودية لحصول ذي المقدّمة ، أمكن القول

بوجوب التعلّم وجوباً غيرياً ، لكنّ العلم ليس مقدّمة وجودية ، بل هو مقدّمة

علمية لذي المقدّمة ، وهذا ظاهر الأخبار ، فلا يمكن الالتزام بالوجوب الغيري

الشرعي .

بين الوجوب الارشادي والطريقي ؟

فيدور الأمر بين الوجوب الإرشادي والوجوب الطريقي ؟

قال في (المحاضرات)^(٢) : أمّا الوجوب الإرشادي بأن يكون ما دلّ عليه

من الكتاب والسنة إرشاداً إلى ما استقلّ به العقل من وجوب تعلّم الأحكام ...

فيرد عليه : إنه لو كان وجوبه إرشادياً ، لم يكن مانع من جريان البراءة الشرعية

في الشبهات الحكمية قبل الفحص ، وذلك : لأن مقتضى له - وهو إطلاق

أدلتها - موجود على الفرض ، وعمدة المانع عنه إنّما هي وجود تلك الأدلة ،

(١) الكافي ١/٣٣، ٣٤ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٣٧٧٢ .

والمفروض أنها على هذا التفسير حالها حال حكم العقل ، فهي غير صالحة للمانعية ، فإن موضوعها يرتفع عند جريانها ، كحكم العقل .

فالتبجعة : إنه يتعيّن الإحتمال الأخير ، وهو كون وجوب التعلّم وجوباً طريقياً ، ويترتب عليه تنجيز الواقع عند الإصابة ، لأنه أثر الوجوب الطريقي ، كما هو شأن وجوب الإحتياط ووجوب العمل بالأمارات ، وما شاكل ذلك ، وعليه ، فتكون هذه الأدلة مانعةً عن جريان البراءة فيها قبل الفحص ، وتوجب تقييد إطلاق أدلتها بما بعده .

وحاصل هذا الإشكال : إنه إذا لم يكن وجوب التعلّم شرعياً ، والأوامر تحمل على الإرشاد إلى حكم العقل ، فلازمه إمكان جريان البراءة الشرعية في موارد احتمال الإبتلاء بالحكم ، لأنه إذا كان الأمر إرشادياً كان وزانه وزان حكم العقل ، وحكم العقل يزول مع ترخيص الشارع ، وأدلة البراءة الشرعية مرخصة ، فالأخبار الواردة في التعلّم كذلك لا تدلّ على الوجوب ، لحديث الرفع ونحوه من أدلة البراءة .

قال شيخنا :

إن هذا الإشكال لا يجتمع مع القول بقصور أدلة البراءة الشرعية اقتضاءً ، ومن قال بكونها غير مطلقة - لأنها محفوفة بالقرائن العقلية ، فلا تشمل موارد الشبهة الحكمية قبل الفحص - فلا يمكنه إيراد هذا الإشكال .

إن هذا الإشكال لا يجتمع مع القول في شرائط جريان الاصول : « وأما الاصول النقلية فأدلتها وإن كانت مطلقة في نفسها ، إلا أنها مقيدة بما بعد الفحص ، بالقرينة العقلية المتصلة والنقلية المنفصلة »^(١) .

إذن ، فقد وقع الجمع في (المحاضرات) بين المتهافتين ... وبناءً على كون أدلة الاصول مقيّدة - كما ذكر - يتم القول بالوجوب الإرشادي ، لوجود المقتضي وعدم المانع .

لكنه اختار الوجوب الطريقي ، وهو لا يمكنه الالتزام به ، لأن مبناه في الوجوب الطريقي أنه يعتبر فيه أن لا يكون قبله احتمال العقاب ، بل الوجوب هو المنجز للواقع ، وعلى هذا ، فلا يمكن الالتزام بالوجوب الطريقي ، لوجود احتمال العقاب بالعقل ... وقد صرّح بالمبنى المذكور في أوائل مباحث البراءة ، عند دفع شبهة وجوب دفع الضرر المحتمل ، حيث قال : « بعبارة اخرى : إن احتمال العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل ، فجعل وجوب دفع الضرر المحتمل لغو ، إذ الأثر المترتب عليه هو احتمال العقاب المتحقق مع قطع النظر عنه على الفرض ... فتعيّن أن يكون وجوب دفع الضرر المحتمل إرشادياً ... والفرق بينه وبين الوجوب الطريقي : إن الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب ، ولولاه لما كان العقاب محتملاً ، على ما تقدّم بيانه ، بخلاف الوجوب الإرشادي ، فإنه في رتبة لاحقة عن احتمال العقاب ... »^(١) .

فظهر أنه قد جمع بين المتهافتين ، بل على هذا المبنى يتعيّن القول بالوجوب الإرشادي لا الطريقي .

فالحق : هو الوجوب الإرشادي ، إلا إذا قلنا بإمكان جعل المنجزين فيصح الطريقي .

تم الجزء الثاني ، ويليه الجزء الثالث بعون الله .



الاجتوبات

الأوامر

- ٧..... مادة الأمر
- ٧..... ما معنى مادة الأمر
- ٨..... التحقيق في الآراء بناءً على تعدد المعنى
- ١٠..... النظر في القول بوحدة المعنى
- ١١..... المختار عند الشيخ الاستاذ
- ١٣..... هل يعتبر العلو أو الإستعلاء في مفهوم مادة الأمر
- ١٣..... هل تدلّ مادة الأمر على الوجوب؟
- ١٤..... دليل القول بالدلالة على الجامع المشترك
- ١٤..... دليل القول بالدلالة على الندب
- ١٤..... دليل القول بالوضع للوجوب
- ١٥..... الأجوبة عن الاستدلال بالآية والحديث على أنه للوجوب

- ١٨ الحق في الجواب
- ١٩ دليل القول بالدلالة على الوجوب بالظهور الإطلاقي
- ٢٠ الجواب عما ذكره المحقق العراقي
- ٢٢ الجواب عما ذكره المحقق البروجردي
- ٢٤ دلالة الأمر على الوجوب بالعقل والسيرة العقلانية
- ٢٨ المختار هو الدلالة بالسيرة
- ٣١ صيغة الأمر
- ٣١ معنى صيغة الأمر
- ٣٤ معنى «نفس الأمر» في عبارة الكفاية
- ٣٦ رأي المحقق الإصفهاني في الصيغة الإنشائية وحمله كلام الكفاية عليه
- ٣٧ إشكال الاستاذ
- ٤٠ رأي المحقق الخوئي في الصيغة الإنشائية
- ٤١ مناقشة الاستاذ
- ٤٢ مناقشة رأي المحقق الخراساني
- ٤٢ مناقشة رأي المحقق الإصفهاني
- ٤٣ رأي الشيخ الاستاذ
- ٤٥ دلالة الصيغة على الوجوب
- ٤٥ كلام الكفاية
- الإيرادات على الكفاية ومناقشتها :
- ٣٦ إيراد السيد البروجردي

- ٤٧ إيراد السيد الخوئي
 أدلّه القول بالدلالة على الوجوب وتقدها :
 ٤٨ الاستدلال بالكتاب والسنة
 ٤٩ الاستدلال بالعقل
 ٥٠ الظهور الإطلاقي في الوجوب
 ٥١ تقريب المحقق الاصفهاني
 ٥١ تقريب المحقق العراقي
 ٥٢ السيرة العقلانية، وهو الدليل بنظر الاستاذ

الجملة الخبرية

- ٥٧ فيها قولان
 ٥٨ مختار الاستاذ
 تنمّة: في أنّ الأوامر والنواهي الصادرة عن المعصومين عليهم السلام مولوية وليست
 ٥٩ بإرشادية خلافاً لبعض الأعلام

التعبدي والتوصلي

- ٦٧ ما هو مقتضى الأصل
 ٦٨ ١ - الإطلاق الداخلي
 الكلام في مقام الثبوت :
 * هل يمكن تقييد متعلق الأمر بقصد القرينة بالأمر الأوّل ؟ ٦٩

هنا أمور: ذكرها صاحب الكفاية:

الأول: في التمييز بين الوجوب التوصلّي والوجوب التعبدي ٦٩

إيراد المحقق الاصفهاني ٦٩

مناقشة الاستاذ مناقشة الاستاذ

الثاني: في إمكان أخذ داعي الأمر في المتعلّق وعدم امكانه والبحث عن ذلك في أربعة

مقامات:

١- هل يمكن تقييد المتعلّق بقصد الأمر في مرحلة التصوّر من الأمر؟ ٧٢

إشكال الدور، وجواب المحقق المشكيني ٧٢

نقد الاستاذ ٧٣

حلّ المشكل ٧٤

٢- هل يمكن تقييد المتعلّق بقصد الأمر في مرحلة الإنشاء؟ ٧٥

إشكال الدور وجواب المشهور عنه ٧٥

جواب الدور من المحقق الاصفهاني ٧٦

رأي الاستاذ في هذا الجواب ٧٧

جواب المحقق الاصفهاني عن لزوم اجتماع المثليين ٧٧

نقد الجواب تباعاً للمحقق العراقي ٧٨

دفاع السيد الاستاذ عن جواب المحقق الاصفهاني ٧٩

لزوم الدور بتقريب الميرزا ٨٠

جواب المحاضرات ٨١

نقد الاستاذ هذا الجواب ٨٣

- ٨٥ جواب المحقق الاصفهاني عن تقريب الميرزا
- ٨٦ نقد هذا الجواب
- ٨٦ ٣- هل يمكن تقييد متعلّق الأمر بقصد القرية في مرحلة الفعلية ؟
- ٨٦ المحذور ببيان الميرزا.
- ٨٦ جواب المحقق الاصفهاني
- ٨٧ المحذور ببيان المحقق الخراساني
- ٨٧ جواب المحقق الاصفهاني
- ٨٨ نقد الاستاذ
- ٨٨ ٤- هل يمكن تقييد متعلّق الأمر بقصد القرية في مرحلة الإمتثال ؟
- ٨٨ المحذور ببيان الكفاية والميرزا
- ٨٩ الحلّ ببيان المحقق العراقي والمحاضرات
- ٩١ نظر الاستاذ
- ٩٣ قول المحقق العراقي بالإستحالة
- ٩٤ إشكال الاستاذ
- ٩٤ * هل يمكن إطلاق متعلّق الامر ؟
- ٩٤ ١- ما هي النسبة بين الإطلاق والتقييد ؟
- ٩٥ رأي الميرزا.
- ٩٥ رأي المحقق الإصفهاني
- ٩٥ مختار الاستاذ
- ٩٦ ٢- هل إذا استحال التقييد استحال الإطلاق ؟

- ٩٧ الكلام في مقام الإثبات
- ٩٨ * هل يمكن أخذ قصد الأمر بالأمر الثاني ؟
- ٩٩ إشكال صاحب الكفاية
- ١٠٠ كلام السيد الاستاذ والشيخ الاستاذ
- ١٠٢ إشكال السيد البروجردي
- ١٠٢ جواب الاستاذ
- ١٠٣ * هل يمكن أخذ سائر الدواعي ؟
- ١٠٤ إشكال صاحب الكفاية
- ١٠٤ جواب المحاضرات
- ١٠٥ إشكال المرزا
- ١٠٥ جواب المحاضرات
- ١٠٦ إشكال السيد البروجردي
- ١٠٧ جواب الاستاذ
- ١٠٨ * هل يمكن التقييد بلازم قصد الأمر ؟
- ١٠٨ ٢ - الإطلاق الخارجي « الأدلة اللفظية »
- ١٠٨ الاستدلال من الكتاب
- ١٠٩ الاستدلال من السنة
- ١١٠ ٣ - الأصل العملي
- ١١٠ الإستصحاب وإشكال المحقق الاصفهاني
- ١١٠ نقد الإشكال

الإشكال الحق ١١١

الإشغال أو البراءة؟ ١١١

اقتضاء إطلاق الصيغة

النفسية والعينية والتعينية

التمسك بالإطلاق ١١٧

بيان المحقق الإصفهاني ١١٩

رأي الاستاذ في بيان الاصفهاني ودفاعه عنه ١١٩

تأييد الاستاذ ببيان الكفاية ١٢٠

نظرية السيد الحكيم وضعفها ١٢١

الأمر عقيب الحظر

ابتناء البحث على المختار في مسألة دلالة الأمر على الوجوب ١٢٥

القول بالإجمال ١٢٧

المرة والتكرار

مقدمات:

الاولى: ما هو المراد من المرة والتكرار؟ ١٣١

الثانية: إنه لا فرق بين الأمر والنهي في المتعلق ١٣١

الثالثة: إن الأحكام الشرعية قضايا حقيقية ١٣٢

- ١٣٣ الدلالة الوضعية منتفية.
- ١٣٣ التمسك بالإطلاق
- ١٣٤ مقتضى الأصل العملي

الفور والتراخي

- ١٣٩ هل تدلّ الصيغة على الفور أو التراخي ؟
- ١٣٩ هل من دليل عقلي ؟
- ١٤٠ إشكال الاستاذ.
- ١٤١ الإطلاق.
- الدليل الخارجي على الفور :
- ١٤٢ آيتان من الكتاب
- ١٤٣ وجوه الجواب

الإجزاء

- ١٤٩ هل الإجزاء من مسائل علم الاصول ؟
- ١٥٠ هل هو من مباحث الألفاظ ؟
- ١٥٢ عنوان البحث في الكفاية.
- ١٥٢ المراد من « على وجهه »
- ١٥٤ المراد من « الإقتضاء »
- ١٥٦ المراد من « الإجزاء »

- الفرق بين مسألة الإجزاء ومسألة المرّة والتكرار ومسألة تبعيّة القضاء للأداء ١٥٦
- المسألة الأولى: هل الإتيان بالمأمور به بصورة عامّة يقتضي الإجزاء؟ ١٥٨
- الكلام في الإمتثال بعد الإمتثال وتبديل الإمتثال ١٥٩
- نظريّة المحقق الخراساني والمحقق النائيني ١٥٩
- إشكال الاستاذ ١٦٠
- نظريّة المحقق العراقي ١٦٢
- إشكال الاستاذ ١٦٢
- نظريّة المحقق الإصفهاني ١٦٣
- إشكال الاستاذ ١٦٤
- مرحلة الإثبات ١٦٥
- النظر في أخبار الصلاة جماعةً ١٦٦
- التحقيق في سهل بن زياد:
- ١- أدلة الوثيقة ١٦٧
- ٢- أدلة الضعف ١٦٨
- المختار هو التوقف ١٧٠
- المسألة الثانية: في إجزاء الأمر الإضطراري عن الإختياري وعدمه ١٧٢
- إشكال المحاضرات على مختار الكفاية ١٧٣
- جواب الاستاذ ١٧٣
- الإشكال على الإجزاء ثبوتاً ١٧٥
- جواب الاستاذ ١٧٦

- ١٧٨ مقام الإثبات
- ١٧٩ بيان الإطلاق
- ١٨٠ الإشكال على الإطلاق
- ١٨١ دفاع الاستاذ عن المحقق الخراساني
- ١٨٢ بيان المحقق النائيني
- ١٨٢ الإشكال عليه
- ١٨٣ إشكال المحقق الاصفهاني والمحقق الخوئي
- ١٨٤ جواب الاستاذ
- ١٨٥ بيان المحقق العراقي
- ١٨٦ إشكالات الاستاذ

الأصل العملي :

- ١٨٨ ١- الإستصحاب
- ١٨٩ إشكال الاستاذ
- ١٩٠ ٢- البراءة أو الاشتغال
- ١٩١ كلام الاستاذ
- ١٩٢ هل البراءة محكومة للاستصحاب التعليقي؟
- ١٩٣ كلام الاستاذ
- ١٩٤ خلاصة البحث
- ١٩٤ تفصيل للمحقق الإصفهاني
- ١٩٥ نقد الاستاذ

٣٩١	المحتويات
١٩٧	المسألة الثالثة: في إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي وعدمه
١٩٨	رأي المحقق الخراساني
٢٠١	إندفاع إشكال المحقق الإيرواني
	إشكالات الميرزا والكلام حولها:
٢٠٢	الإشكال الأوّل
٢٠٢	جواب الاستاذ
٢٠٣	الإشكال الثاني
٢٠٤	جواب الاستاذ
٢٠٤	الإشكال الثالث
٢٠٤	جواب الاستاذ
٢٠٥	الإشكال الرابع
٢٠٦	دفاع المحقق الاصفهاني عن الكفاية
٢٠٦	جواب الاستاذ
٢٠٧	الإشكال الخامس
٢٠٧	دفاع المحقق الاصفهاني
٢٠٨	جواب الاستاذ
٢٠٩	إشكال المحاضرات
٢١٠	كلام الاستاذ
٢١٠	الكلام على الأمارات
٢١١	كلام الاستاذ

- ٢١١ وجوه القول بالإجزاء بناءً على الطريقة :
- ٢١٢ الوجه الأول وجوابه
- ٢١٢ الوجه الثاني وجوابه
- ٢١٢ الوجه الثالث وجوابه
- ٢١٢ الوجه الرابع وجوابه
- ٢١٣ الوجه الخامس وجوابه
- ٢١٣ دليل القول بعدم الإجزاء بناءً على الطريقة
- ٢١٧ الكلام في الإجزاء بناءً على السببية :
- ٢١٧ على مسلك الأشاعرة
- ٢١٩ على مسلك المعتزلة
- ٢١٩ على مسلك المصلحة السلوكية
- ٢٢٠ ١- توضيح المصلحة السلوكية
- ٢٢١ ٢- الكلام على المصلحة السلوكية ثبوتاً وإثباتاً
- ٢٢٣ ٣- الإجزاء وعدمه على المصلحة السلوكية
- ٢٢٤ لو وقع الشك بين السببية والطريقة
- ٢٢٥ إشكال المحاضرات على الكفاية
- ٢٢٦ تحقيق الاستاذ
- ٢٢٨ الأدلة الثانوية للقول بالإجزاء
- ٢٢٨ قاعدة لا حرج وقاعدة لا ضرر
- ٢٢٩ الإجماع

٢٩٣	المحتويات
٢٣١	السيرة
	تنبيهات :
٢٣٢	الأول: في النظر في كلام في التنقيح في شرح العروة
٢٣٥	الثاني: في البحث عن الأجزاء فيما لو تبدلت الفتوى
٢٣٦	توضيح رأي الشيخ الأعظم
٢٣٦	توضيح رأي المحقق الاصفهاني
٢٣٨	تحقيق الاستاذ
٢٣٩	الثالث: في كلام للسيد صاحب العروة
٢٤١	خلاصة الكلام في مسألة الأجزاء

مقدمة الواجب

مقدمات البحث :

٢٤٥	١- في عدم اختصاص البحث بالواجب
٢٤٥	٢- في المراد من الوجوب
٢٤٦	٣- في أن بحث المقدمة من المبادئ أو المسائل ؟

انقسامات المقدمة

٢٥١	التقسيم إلى الداخلية والخارجية
٢٥١	هل المقدمة الداخلية واجبة بالوجوب الغيري ؟
٢٥١	المطلب الأول
٢٥٤	المطلب الثاني

٢٥٤	المطلب الثالث.....
٢٥٥	كلام المحقق الخراساني
٢٥٦	جواب المحقق النائيني
٢٥٧	جواب المحقق العراقي عن بيان الميرزا.....
٢٥٨	جواب المحقق الإصفهاني عن بيان العراقي.....
٢٥٩	نظر الاستاذ.....
٢٦٠	نفي الإندكاك بوجهين آخرين.....
٢٦٠	مناقشة الاستاذ الوجه الأول.....
٢٦٢	الوجه الثاني وموافقته عليه.....
٢٦٤	ثمرة البحث عن انصاف الأجزاء الداخلية بالوجوب الغيري.....
٢٦٥	رأي الاستاذ.....
٢٦٧	تقسيم آخر.....
٢٦٨	تقسيم آخر.....
٢٦٩	تقسيم آخر.....

الشُرط المتأخّر

٢٧٤	آراء الأعلام في الشرط المتأخّر.....
٢٧٤	رأي الشيخ الأعظم.....
٢٧٥	الإشكال عليه.....
٢٧٥	رأي السيد الميرزا الشيرازي.....

- الإشكال عليه ٢٧٥
- رأي المحقق النراقي ٢٧٦
- الإشكال عليه ٢٧٦
- رأي السيد اليزدي ٢٧٦
- الإشكال عليه ٢٧٧
- رأي صاحب الكفاية ٢٧٧
- إشكال الميرزا على صاحب الكفاية ٢٧٩
- اشكال المحاضرات على الميرزا ٢٨١
- توضيح الاستاذ رأي الكفاية ٢٨٢
- إشكال الاستاذ ٢٨٤
- الإشكال على كلام السيد الحكيم ٢٨٥
- الإشكال على المحاضرات ٢٨٦
- رأي السيد البروجردي ٢٨٧
- كلام الاستاذ ٢٨٧
- رأي المحقق الإصفهاني والسيد الخوئي ٢٨٨
- كلام الاستاذ ٢٨٨
- تحقيق الاستاذ في الشرط المتأخر ٢٩٠

المطلق والمشروط

مقدمات :

- ٢٩٩ المراد من المطلق والمشروط هو المعنى اللغوي
- ٣٠٠ ٢- في أن الإطلاق والإشتراط إضافيتان
- ٣٠٠ ٣- هل المراد إطلاق الهيئة أو المادة؟
- ٣٠١ مقتضى القاعدة رجوع القيد إلى الهيئة
- ٣٠١ الأقوال في المسألة :
- ٣٠١ قول الشيخ بامتناع رجوع القيد إلى الهيئة
- ٣٠٢ الدليل الأوّل
- ٣٠٣ الأجوبة عن هذا الدليل :
- ٣٠٣ من المحقق الخراساني
- ٣٠٣ من المحقق الاصفهاني
- ٣٠٣ من المحقق الخوئي
- ٣٠٤ جوابان آخران
- ٣٠٥ جواب الاستاذ
- ٣٠٦ الدليل الثاني
- ٣٠٧ إشكال المحاضرات
- ٣٠٧ نظر الاستاذ
- ٣٠٧ الدليل الثالث

٣٠٨ وجوه الجواب :

٣٠٨ الوجه الأوّل

٣٠٩ الوجه الثاني

٣٠٩ الوجه الثالث

٣٠٩ الوجه الرابع

٣٠٩ الوجه الخامس

٣١٤ الوجه السادس

٣٢٠ قول الشيخ بلزوم رجوع القيد إلى المادة

٣٢١ الجواب

٣٢١ خلاصة البحث

٣٢٢ مقتضى الأصل عند الشك

١- الأصل اللفظي - الإطلاق :

٣٢٢ الوجه الأوّل للقول باقتضاء الإطلاق رجوع القيد إلى المادة

٣٢٣ إشكال المحقق الخراساني على كلام الشيخ

٣٢٤ إشكال المحقق الخوئي على كلام الشيخ

٣٢٥ جواب الاستاذ

استدلال الميرزا على تقدم الإطلاق الشمولي بوجهه :

٣٢٥ الوجه الأوّل

٣٢٦ اشكال الاستاذ

٣٢٧ الوجه الثاني

- الوجه الثالث ٣٢٧
- وجواب الاستاذ عن الوجهين ٣٢٧
- الوجه الثاني للقول باقتضاء الإطلاق رجوع القيد إلى المادّة ٣٢٩
- تفصيل المحقق الخراساني ٣٢٩
- تقريب الوجه ببيان المحقق الإيرواني ٣٣٠
- تحقيق المحاضرات وموافقة الاستاذ ٣٣٠
- ٢- الأصل العملي ٣٣٢
- قول الميرزا برجوع القيد إلى المادّة المنتسبة ٣٣٢
- إشكال المحقق الاصفهاني ٣٣٣
- كلام السيّد الخوئي حول نظرية الميرزا ٣٣٤
- إشكال الاستاذ على كلام السيد الخوئي ٣٣٤
- إشكال الاستاذ على الميرزا ٣٣٥
- تتمّة - كلام المحقق الخراساني ٣٣٧
- وإشكال الاستاذ ٣٣٨

المعلق والمنجز

- تمهيد - كلام الفصول وإشكال الشيخ ٣٤٣
- إشكال الكفاية على الفصول ٣٤٤
- دفاع المحاضرات عن الفصول ٣٤٤
- اشكال المحاضرات على الفصول ٣٤٥

٣٩٩	المحتويات
٣٤٥	جواب الاستاذ
٣٤٦	الشروع في البحث
٣٤٧	أدلة القول باستحالة الواجب المعلق :
٣٤٧	الوجه الأول
٣٤٧	جواب الكفاية
٣٤٨	إشكال الاستاذ
٣٤٩	جواب الاستاذ عن الوجه الأول
٣٤٩	الوجه الثاني
٣٥٠	الجواب عنه
٣٥٠	الوجه الثالث
٣٥١	الجواب عنه
٣٥١	الوجه الرابع
٣٥٣	مناقشة الاستاذ
٣٥٥	ثمرة البحث في الواجب المعلق
٣٥٦	وفي الواجبات التدريجية
٣٥٧	توضيح المقام وتفصيل الكلام
٣٥٧	في المقدمة غير التعلّم
٣٥٩	حكم العقل
٣٦٠	وهل للشرع حكم؟
٣٦٠	رأي المحقق النائيني وجوابه

- ٣٦١ رأي المحقق الخوئي وجوابه
- ٣٦١ رأي الاستاذ
- ٣٦٢ وجوه اخرى لوجوب المقدّمة المفوّتة والجواب عنها
- ٣٦٦ بحث التعلّم
- ٣٦٧ تفصيل الكلام بذكر الأقوال
- ٣٦٧ توضيح المقام
- ٣٦٨ التحقيق هو التفصيل
- ٣٦٩ الكلام في استصحاب عدم الإبتلاء مستقبلاً
وجوه المناقشة في هذا الاستصحاب :
- ٣٧٠ الوجه الأوّل
- ٣٧٠ الوجه الثاني
- ٣٧١ الوجه الثالث
- ٣٧٢ الوجه الرابع
- ٣٧٣ الوجه الخامس
- ٣٧٣ الكلام في تعلّم غير البالغين
- ٣٧٤ رأي الاستاذ
- ٣٧٦ الأقوال في وجوب التعلّم :
- ٣٧٦ الوجوب النفسي
- ٣٧٨ الوجوب الفعري
- ٣٧٨ بين الوجوب الارشادي والطريقي
- ٣٨١ محتويات الكتاب

تحف في الأصول

على ضوء الحاشية

شيخنا الفقيه المحقق والأصولي البارز
آية الله العظمى الوحيد السيد الخميني قدس سره

المجلد الثالث

الكتاب

التبليغ في الأصول

تَحْقِيقُ الْأَصُولِ

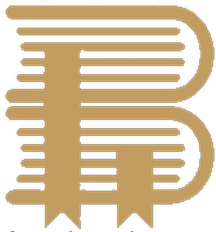
عَلَى ضَرْعِ الْأَشَايِخِ

شَيْخِنَا الْفَقِيهَ الْمُحَقِّقِ وَالْأَصُولِيِّ الْمُبْتَدِّقِ
رَأْيَةَ لِلَّهِ الْعَظِيمِ الْوَحِيدِ الْخَيْرِ سَائِي مَعَهُ

تَأَلَّفَتْ

بِالْحَبِيبِ الْكَلْبِ الْكَلْبِيِّ الْبَيْلَانِيِّ

الْحَبِيبِ الْكَلْبِيِّ الْبَيْلَانِيِّ



✿ اسم الكتاب: تحقيق الأصول، ج ٣

✿ المؤلف: السيد علي الحسيني الميلاني

✿ نشر: الحقائق

✿ الطبعة: الأولى، ١٤٢٧ هـ ق، ١٣٨٥ هـ ش

✿ المطبعة: وفا - قم

✿ الكمية: ١٠٠٠

✿ السعر: ١٥٠٠ تومان

✿ رقم الدورة: X-٥٢-٢٥٠١-٩٦٤ 964 - 2501 - 52 - X

✿ رقم: ٢-٣٩-٢٥٠١-٩٦٤ 964 - 2501 - 39 - 2

حقوق الطبع محفوظة للمركز

قم، شارع صفائية، فرع ٣٤، فرع الشهيد ايراني زاده، الرقم ٣٣

الهاتف ٠٧٧٤٢٢١٢، ٧٧٣٩٩٦٨ - الفاكس ٠٨٩٥-٧٧٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الواجب
النفسي والغيري

وينقسم الواجب إلى النفسي والغيري .

وقد اختلف في تعريفهما وبيان حقيقتهما:

تعريف الواجب النفسي والغيري

فقد اشتهر تعريف الواجب النفسي به ما أمر به لأجل نفسه « والغيري به ما

أمر به لأجل غيره » .

فأشكل عليه الشيخ الأعظم: بأن هذا التعريف للواجب الغيري ينطبق على

كُلِّ الواجبات الشرعية، لكونها مأموراً بها لأغراض تترتب عليها، لأن الأحكام

تابعة للأغراض المولوية .

تعريف الشيخ الأعظم والكلام حوله:

ولهذا فقد غير الشيخ^(١) التعريف فقال: بأن الواجب النفسي هو ما وجب

لالتوصل إلى واجب آخر، والغيري ما وجب للتوصل إلى واجب آخر، أي: إن

النفسي ما لم يكن الداعي لإيجابه التوصل إلى واجب آخر، والغيري هو ما كان

الداعي لإيجابه التوصل إلى واجب آخر .

توضيحه: إن الإيجاب عمل كسائر الأعمال الاختيارية، وكل عمل

اختياري فلا يصدر إلا عن الداعي، فإن كان الداعي لإيجاب الشيء التوصل به إلى

شيءٍ آخر، فهو الواجب الغيري، وإن لم يكن ذلك هو الداعي لإيجابه فهو الواجب النفسي، وهذا الواجب منه ما يكون مطلوباً لذاته، وهو معرفة الله، فإنها واجبة ومطلوبيتها ذاتية، ومنه ما يكون مطلوباً وليست مطلوبيته للوصول إلى واجب آخر، بل من أجل حصول غرض يترتب عليه، والعبادات أكثرها من هذا القبيل، وكذا التوصلات كلها... لأن الأغراض ليست بواجبات.

وأورد على الشيخ: بأن المفروض كون وجوب الصلاة - مثلاً - ناشئاً من الغرض، فهو الداعي لإيجابها، وحيثئذٍ، فلا بد وأن يكون الغرض الداعي لزومياً وإلا لم يصلح لأن يكون علّة لجعل الطلب الوجوبي، وإذا كان لزومياً كانت الواجبات - غير معرفة الله - واجبة لواجبٍ آخر، فيعود الإشكال.

وقد أُجيب عن الإشكال: بأن الأغراض ليست بواجبة، لكونها غير مقدورة للمكلف، وكل ما ليس بمقدورٍ فلا يتعلّق به الوجوب.

واعترضه صاحب (الكفاية) وتبعه السيّد الأستاذ^(١): بأنها وإن كانت غير مقدورة، إلا أنها مقدورة بالواسطة، وهي الواجبات الناشئة عنها، فلما كان الأمر الواجب مقدوراً للمكلف فالغرض الداعي لإيجابه مقدور، ولا يعتبر في المقدورية أن تكون بلا واسطة، فالطهارة مقدورة على سببها وهو الوضوء، والمكالية مقدورة للقدرّة على سببها وهو العقد، وكذلك العتق مثلاً وهو الإيقاع. فقال شيخنا: لكنّ هذا إنما يتم في مورد الأسباب التوليدية كما مثل، إذ لا يوجد فيها إلا واجب واحد، فلا يوجد أمرٌ بالطهارة وأمر آخر بالوضوء، بل هو أمر بالطهارة، وهو المحرّك للعبد نحو السبب التوليدي لها وهو الوضوء مثلاً، وللمستشكل على الشيخ بأن الأغراض غير مقدورة أن يطرح الإشكال حيث

(١) كفاية الأصول: ١٠٨، منتقى الأصول ٢: ٢١٢.

يتصوّر وجوبان، إذ الوجوب الغيري عنده ما وجب لواجبٍ آخر.

وأجاب المحقق الخراساني عن الإشكال: بأن من العناوين ما يكون حسناً في نفسه، وإن أمكن كونه مقدّمةً لأمر مطلوبٍ واقعاً، ومنها ما لا يكون حسناً في نفسه وإنما يكون وجوبه لكونه مقدّمةً لواجب نفسي وإن اتّصف بعنوانٍ حسن في نفسه. مثلاً: التأديب عنوان متّصف بالحسن، أما الضرب فلا يتّصف بنفسه بالحسن وإنما يكون حسناً في حال وقوعه مقدّمةً للتأديب.

فكل ما كان من قبيل الأول فهو واجب نفسي، إذ قد لوحظ حسنه وقد أمر به بالنظر إلى ذلك، وما كان من قبيل الثاني، أي لم يكن له حسن في نفسه، وإنما تعلّق به الأمر من أجل التوصل به إلى أمرٍ حسن، أو كان ذا حسن في نفسه لكنّه لم يكن الأمر به بالنظر إلى ذلك، فهو واجب غيري. فنصب السّم ليس له حسن في نفسه، وإنما يؤمر به من أجل الصعود إلى السطح - المفروض حسنه - فهو واجب غيري، بخلاف الوضوء، فله جهة حسن، لأنّ الله تعالى يقول ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾^(١) والإمام عليه السلام يقول: «الوضوء نور»^(٢). فإنّ تعلّق به الأمر بالنظر إلى هذه الجهة كان مطلوباً نفسياً. أمّا إذا كان الأمر به لابلحاظ ما ذكر بل بالنظر إلى شرطيته للصلاة وأنه «لا صلاة إلا بطهور»^(٣) كان واجباً غيرياً.

قال: ولعلّه مراد من فسّرهما بما أمر به لنفسه وما أمر به لأجل غيره.

تعريف الكفاية والكلام حوله:

فكان تعريفه له: إنّ الواجب النفسي: ما وجب لحسنه، والواجب الغيري:

(١) سورة البقرة: ٢٢٢.

(٢) وسائل الشيعة ١/ ٣٧٧ الباب ٨ من أبواب الوضوء.

(٣) وسائل الشيعة ١/ ٣٦٥ الباب الأول من أبواب الوضوء.

ما وجب للتوصل إلى ما هو حسن بنفسه^(١).

وما ذهب إليه وإن سلم من الإشكال الوارد على تعريف الشيخ، ولكن قد أورد عليه بوجوه:

الأول: إن أكثر الواجبات الشرعية غير متصفة بالحسن العقلي حتى يقال بأنها قد وجبت لحسنها، فإن كان حسنهما من أجل ترتب المصلحة عليها، عاد إشكال كونها غيريةً لانسبية. فما ذكره - من أن الواجب النفسي ما وجب لحسن في نفسه - غير صادقٍ على عمدة الأحكام الشرعية.

والثاني: كل شيء تعنون بعنوان، فإما يكون عنواناً ذاتياً له، وإما يكون عنوان عرضياً له، لكن كل ما بالعرض فلا بد وأن ينتهي إلى ما بالذات... وحينئذ نقول:

إن العنوان الحسن بالذات عقلاً ليس إلا العدل، كما أن العنوان القبيح بالذات عقلاً هو الظلم، ولذا لا يزول الحسن عن العدل أبداً كما لا ينفصل القبيح عن الظلم أبداً، بخلاف مثل حسن الصدق وقبح الكذب كما هو معلوم، وعلى هذا، فلا بد وأن ينتهي حسن الواجبات الشرعية إلى «العدل» فينحصر الواجب الشرعي بهذا العنوان فقط، ولا واجب آخر غيره، وهذا ما لا يلتزم به صاحب الكفاية.

والثالث: إنه بناءً على ما ذكره من مقدورية الأغراض مع الوساطة، يلزم أن يجتمع عنوان «الانسبية» وعنوان «الغيرية» في كل واجب من الواجبات. أما الأول، فلغرض وجود الحسن فيه. وأما الثاني، فلكونه مقدمة لحصول الغرض منه، فلم يتمحض واجب من الواجبات الشرعية في الانسبية.

ولورود هذه الإشكالات على تعريف المحقق الخراساني، سلك المحققون المتأخرون طرقاً أخرى لدفع الإشكال الوارد على تعريف الشيخ.

طريق الميرزا

قال: إن الأغراض المترتبة على الواجبات تنقسم إلى ثلاثة أصناف:

١ - فمن الأغراض ما يترتب على الفعل الخارجي المأمور به من دون توسط أمر بينهما، سواء كان اختيارياً أو غير اختياري، كما هو الحال في الأفعال التوليدية، كالفسلات والمسحات بالنسبة إلى الطهارة، والعقد بالنسبة إلى الزوجية، والإيقاع بالنسبة إلى الطلاق مثلاً.

وفي هذا القسم من الأغراض، لا مانع من تعلق التكليف بها، لكونها مقدورة بالقدرة على أسبابها.

٢ - ومنها ما يترتب على الفعل الخارجي المأمور به، لكن بواسطة أمرٍ اختياري من المكلف، كالصعود على السطح مثلاً، وفي هذا القسم من الأغراض أيضاً لا مانع من تعلق التكليف بها، لكونها مقدورة كذلك.

٣ - ومنها ما يترتب على الفعل الخارجي المأمور به، لكن بواسطة أمرٍ غير اختياري، بل تكون النسبة بينهما نسبة المعدل إلى المعدل له، كحصول الثمرة من الزرع، المتوقف على أمورٍ خارجة عن قدرة الزارع وإرادته.

فيقول الميرزا: والواجبات الشرعية بالنسبة إلى الأغراض الواقعية من هذا القبيل، فالغرض من الصلاة هو الإنتهاء عن الفحشاء والمنكر، وترتبه عليها موقوف على أمور بعضها خارج عن قدرة المكلف ... فالغرض غير مقدور للعبد فلا يعقل تعلق التكليف به.

فتلخص: إنه صحيح أن الواجبات الشرعية تابعة لمصالح لزومية، لكن

ليس كلّ غرض لزومي قابلاً لأن يتعلّق الوجوب به، بل القابل لذلك هو الاختياري. فتعريف الشيخ صحيح لا يرد عليه الإشكال.

إشكال المحاضرات

وأورد عليه في (المحاضرات)^(١): بأن ما أفاده إنّما يتمّ بالإضافة إلى الغرض الأقصى من التكليف، لوضوح أنّ الأفعال الواجبة بالنسبة إليها من قبيل العلل المعدّة، لفرض كونها خارجةً عن اختيار المكلف وقدرته، كما في النهي عن الفحشاء الذي هو الغاية القصوى من الصلوة كما تقدّم. لكنّه لا يتمّ بالإضافة إلى الغرض القريب، وهو حيثيّة الإعداد للوصول إلى الغرض الأقصى، حيث أنّه لا يتخلّف عنها، فيكون ترتبه عليها من ترتب المعلول على العلة التامة والمسبّب على السبب. وبما أنّ السبب مقدور للمكلف فلا مانع من تعلّق التكليف بالمسبّب، فيكون نظير الأمر بزرع الحبّ في الأرض، فإنّ الغرض الأقصى منه - وهو حصول الثمرة - وإن كان خارجاً عن الاختيار، إلا أنّ الغرض القريب - وهو إعداد الأرض للثمرة - مقدور بالقدرة على سببه. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى: بما أنّ هذا الغرض المترتب على تلك الأفعال ترتّب المسبّب على السبب لزومي على الغرض، فبطبيعة الحال يتعيّن تعلّق التكليف به، لكونه مقدوراً من جهة القدرة على سببه. وعلى ذلك يبقى إشكال دخول الواجبات النفسية في تعريف الواجب الغيري على حاله.

قال الأستاذ

ويضاف إلى ما ذكر ناحية أخرى، وهي إنّ الميرزا يرى أنّ المسبّب قابل لتعلّق الأمر كالسبب، لأنّ وزان الإرادة التشريعيّة عنده وزان الإرادة التكوينيّة،

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢/٢١٧ الطبعة الحديثة.

فكما تتعلّق الإرادة في التكوينيّات بالمسبّب ومنها تتحقّق الإرادة بالنسبة إلى السبب، فهما إرادتان، كذلك الحال في الإرادة التشريعيّة، ويكون فيها إرادتان نفسيّة وغيرية.

فيتوجّه الإشكال على الميرزا، لأنّه صحيح أنّ ترتّب النهي عن الفحشاء على الصّلاة موقوف على أمور غير اختياريّة، لكنّ نفس الصّلاة توجد في النفس الإنسانيّة استعداداً، ونسبة هذا الاستعداد إلى الغرض الأقصى نسبة السبب إلى المسبّب، فلامحالة تصير الصّلاة واجباً غيريّاً، فما انحلت المشكلة بطريق الميرزا.

هذا، لكن الإشكال فيما ذكر هو: إنّ الإهمال في الغرض غير معقول، فإمّا يكون الغرض من الصّلاة هو الاستعداد بشرط لا عن الوصول إلى الغرض الأقصى أو يكون لا بشرط عن الوصول إليه أو يكون بشرط الوصول. أمّا أنّ يكون الغرض هو الاستعداد لا بشرط، أي سواء وصل إلى الغرض الأقصى أو لا، فهذا باطل، لأنّه خلف لغرض كون غرضاً أقصى، وأمّا أنّ يكون الغرض هو الاستعداد بشرط لا، فكذلك، فتعيّن كون الغرض من الصّلاة حصول الاستعداد في النفس بشرط الوصول، وإذا كان كذلك سقط الإشكال على الميرزا، لأنّ الاستعداد بشرط الوصول غير اختياري.

إلا أنّه يمكن الجواب: بأنّ الغرض المترتب على متعلّق الأمر لا يمكن أن يكون أخصّ من المتعلّق ولا أعمّ منه، سواء في المراد التكويني أو التشريعي، لأنّه إن كان أخصّ لزم أن تكون الخصّة الزائدة بلاغرض، وهو محال، وكذلك إن كان أعم، لأنّ الإرادة المتعلّقة بالمأمور به هي فرع الغرض ومعلول له، فلا يعقل أن يكون الغرض أعم أو أخصّ، وعلى هذا، فالإرادة المتعلّقة بالصّلاة تنشأ من

الغرض الاستعدادي فيها وهو حصول الاستعداد فيها، لا الاستعداد الموصل للغرض الأقصى، فإنه أخص من الصلاة، وقد تبين استحالته بناءً على ما ذكر. والحاصل: إن متعلق الأمر هو طبيعي الصلاة، وليس الغرض منه بحسب الآية المباركة إلا استعداد النفس الإنسانية.

فإشكال المحاضرات على الميرزا قوي.

طريق المحاضرات

ثم قال: فالصحيح في المقام أن يقال -بناءً على نظرية المشهور، كما هي الحق، وهي إن حال السبب حال سائر المقدمات، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً- إن المصالح والغايات المترتبة على الواجبات ليست بقابلية لأن يتعلّق بها التكليف، لأنّ تعلّق التكليف بشيء يتقوم بأمرين، أحدهما: أن يكون مقدوراً للمكلف. والآخر: أن يكون أمراً عرفياً وقابلاً لأن يقع في حيز التكليف بحسب أنظار أهل العرف، والمصالح والأغراض وإن كانت مقدورة بالقدرة على أسبابها، إلا أنها ليست ممّا يفهمه العرف العام، لأنها من الأمور المجهولة عندهم، وخارجة عن أذهان عامة الناس، فلا يحسن من المولى توجه التكليف إليها، ضرورة أن العرف لا يرى حسناً في توجه التكليف بالإنتهاء عن الفحشاء والمنكر أو بإعداد النفس للإنتهاء عن الفحشاء والمنكر، فلانما من الالتزام بأن الغايات والأغراض غير متعلّق بها التكليف، وإنما هو متعلّق بنفس الأفعال، ويصدق عليها حينئذٍ أنها واجبة للأجل واجب آخر، فلا إشكال على الشيخ.

وفيه: إن في الأخبار والخطب المروية عن الشارع إشارات كثيرة إلى الأغراض والغايات المترتبة على الأحكام الشرعية، فقد جاء فيها ذكر الغرض من الجهاد بأن الجهاد عزّ للإسلام قال عليه السلام: «فمن تركه رغبةً عنه ألبسه

الذَّل...»^(١)، وأَنَّ الزكاة تطهير للنفس وتوفير للمال^(٢)، وفي القرآن الكريم ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(٣) فهل خاطب الشارع الناس بما لا يفهمون؟ إذا قال الشارع للناس: يجب عليكم العمل من أجل عز الإسلام والمحافظة على عظمة الدين، وذلك يحصل بالجهد في سبيل الله، ألا يفهم العرف هذا المعنى؟ وإذا قال: عليكم بالمحافظة على المصالح العامة للمجتمع الإسلامي، وطريق ذلك هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ألا يفهمون مراد الشارع؟ نعم، العرف العام بل الخاص يجهلون كيفية ترتب الأغراض على الأفعال، والسَّر في حصول الانتهاء عن الفحشاء والمنكر بإقامة الصَّلَاة -مثلاً- لكنَّ هذا الجهل لا يضرُّ بالمطلب ولا يمنع من توجه التكليف بالفرض.

والحاصل: إنَّ هذا الطريق غير دافع للإشكال.

طريق المحقق الإصفهاني

وطريق المحقق الإصفهاني^(٤) ناظر إلى قاعدة إنَّ كُلَّ ما بالعرض لا بدَّ وأن ينتهي إلى ما بالذات، ومن ذلك مطلوبيَّة الشيء، فإنَّها إن كانت بالعرض لا بدَّ وأن تنتهي إلى مطلوبٍ بالذات، سواء عند الإنسان والحيوان، فإنَّ الحيوان لمَّا يطلب القوت، فإنَّه طلب بالعرض، والمطلوب الذاتي هو البقاء والحياة، فانتهى الأمر إلى حبِّ الذات... وفي القضايا المعنوية نرى أنَّ جميع مرادات الإنسان ترجع إلى مرادٍ بالذات هو معرفة الله عزَّ وجل. وفي التشريعات كذلك، فإنَّه عندما يأمر بشراء اللحم، فإنَّ هذا مطلوب بالعرض، والمطلوب بالذات هو طيبخ اللحم

(١) وسائل الشيعة ١٥ / ١٨ الباب الأول من أبواب جهاد العدو.

(٢) وسائل الشيعة ٩ / ٩ الباب الأول من أبواب الزكاة.

(٣) سورة العنكبوت: ٤٥.

(٤) نهاية الدراية ٢ / ١٠١.

وأكله .

وفي التشريعات، تارةً: يتوجه الخطاب بالمطلوب بالعرض والخطاب بالمطلوب بالذات، يتوجه كلاهما إلى شخص واحد، وأخرى: يكون متعلق الإرادة التشريعية - أي المطلوب بالعرض - فعل شخص، ويكون متعلق الغرض القائم بذلك الفعل - أي المطلوب بالذات - فعل شخص آخر، فيأمر زيدا بشراء اللحم، ويأمر عمراً بطبخه .

فالمناطق في النفسي والغيري هو: إنه إن كان المطلوب الذاتي مطلوباً من نفس الشخص - الذي طلب منه المطلوب بالعرض - جاء البحث عن أن هذا الغرض حينئذٍ مطلوب لزومي أو لا؟ فإن كان لزومياً، صار شراء اللحم واجباً غيرياً. وإن كان المطلوب الذاتي قائماً بشخص آخر، كان شراء اللحم من الأول مطلوباً نفسياً لا غيرياً، إذ لم يطلب منه شيء آخر سواه وإن كان شراء اللحم مقدّمةً لطبخه .

وتلخص: إنه إن كان المراد بالذات والمراد بالعرض قائمين بشخص واحد، كان المراد بالعرض واجباً غيرياً والمراد بالذات واجباً نفسياً، وإن كان المراد بالذات قائماً بشخص غير من قام به المراد بالعرض، كان المطلوب من الشخص الأول واجباً نفسياً .

قال الأستاذ

وهذا الطريق لا يجدي حلاً للمشكلة، إذ لا ريب في أن المبحوث عنه في علم الأصول هو الأعم من الواجبات الشرعية والعرفية، كما في مسألة حجّة خبير الواحد، وحجّة الظواهر، لكنّ الغرض من هذه المباحث هو التحقيق عن حال الأخبار الواردة عن الشارع وظواهر ألفاظه في الكتاب والسنة ... وهكذا في

المسائل الأخرى.

وهنا، لما نقسم الواجبات إلى النفسية والغيرية، فالبحث أعم من الخطابات الشرعية والعرفية، وحلّ المشكل في الخطابات العرفية لا يجدي نفعاً بالنسبة إلى الخطابات الشرعية... والطريق المذكور قد حلّ المشكل في العرفيات، أمّا في الشرعيات فلا... لأنّ المولى يأمر زیداً بشراء اللحم وعمراً بطبخه، وهذا في الأوامر العرفية كثير، أمّا في الشرعيات، فإن الغرض مطلوب من نفس المخاطب بالعمل، كالإنتهاء من الفحشاء والمنكر، فإنّه مطلوب من نفس من أمر بالصلاة، ولا معنى لأنّ يؤمر مكلف بالصلاة ويترتب الأثر عليها عند مكلف آخر.

والحاصل: إن كان الغرض -كالإنتهاء عن الفحشاء والمنكر- لزومياً، فالواجب أي الصلاة غيري، وإن لم يكن لزومياً فلا وجوب للصلاة.

فإن قال: الغرض خارج عن قدرة المكلف واختياره.

قلنا: هذا هو طريق الميرزا.

هذا أولاً.

وثانياً: إن ما ذكره لا يحلّ المشكلة في العرفيات أيضاً، ففي المثال الذي ذكره نقول: إن لم يكن للمولى غرض من الأمر بشراء اللحم لم يعقل صدور الأمر منه به، فلا بدّ من الغرض، وهو هنا تمكّن عمرو من طبخ اللحم، ثمّ تمكّن الأمر من الأكل، فإن كان هذا التمكّن غرضاً لزومياً، فالمفروض وجود القدرة عليه، وحينئذٍ، جاز تعلق الأمر به.

طريق المحقق العراقي

وذكر المحقق العراقي^(١) إن الشيخ قد عرف الواجب الغيري بأنه «ما وجب

(١) نهاية الأفكار المجلد الأول (١-٢) ٣٣٦.

لواجب آخر» وهناك في كل واجب مقامان، أحدهما: مقام التكليف، والآخر مقام روح التكليف وسره. أما بالنظر إلى سرّ التكليف، إذ للصلاة أسرار، وللحج أسرار وهكذا... فالواجبات الشرعية كلها غيريّة، لأنها إنّما وجبت لترتّب تلك الأسرار والآثار، لكنّ هذه الغيريّة هي بحسب مقام إرادة المولى ويلحظ أسرار التكليف، وبحثنا في الواجبات الغيريّة ليس من هذه الجهة، بل هو من جهة مقام التكليف، وفي هذا المقام إنّ كان الشيء الموضوع على الذمّة والمكلّف به طريقاً للوصول إلى شيء آخر كذلك فهذا الواجب غيري، وإن لم يكن فهو واجب نفسي.

والحاصل: إنّ الشيخ قال: الغيري ما وجب لواجب آخر، أي: لتكليف آخر موضوع على الذمّة، مطلوب من المكلّف كسائر التكاليف، كما هو الحال في الوضوء بالنسبة إلى الصلّة... وليس الإنهاء من الفحشاء والمنكر من هذا القبيل، بل هو سرّ الصلّة ولبّ الإرادة المتعلقة بها....

نعم، لو قال الشيخ: «ما وجب لغيره» توجّه إليه الإشكال.

وبعبارة أخرى: المراد من «الواجب الآخر» هو الواجب الشرعي، كما في الوضوء، فإنّه واجب شرعي قد وجب لواجب شرعي آخر هو الصلّة، وليس المراد من «الواجب الآخر» هو الواجب العقلي....

أقول:

وهذا الطريق هو المختار عند الشيخ الأستاذ.

لو تردّد واجب بين كونه نفسياً أو غيرياً

فما هو مقتضى القاعدة؟

إنّه الرجوع إلى الأصل، وهو تارةً: لفظي، وأخرى: عملي، فإنّ وجد الأصل

اللفظي فهو المرجع ، وإلا فالأصل العملي .

١- مقتضى الأصل اللفظي

لو تردّد أمر الوضوء بين أن يكون واجباً نفسياً فيجب الإتيان به سواء كانت الصلّاة واجبةً وجوباً فعلياً أو لا ، أو يكون واجباً غيرياً ، فيكون واجباً في حال كون الصلّاة واجبةً وكون وجوبها فعلياً... فهل يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات النفسية؟ وهل هو من إطلاق المادّة أو الهيئة؟

اتفق الشيخ وصاحب الكفاية على إمكان الرجوع إلى الإطلاق لإثبات كون الواجب نفسياً لا غيرياً، إلا أن الشيخ يقول بإطلاق المادّة، وصاحب الكفاية بإطلاق الهيئة.

توضيح رأي الشيخ^(١)

إن مفاد هيئة إفعال الواردة على الوضوء «توضّأ» هو الطلب الحقيقي للوضوء - وليس الطلب المفهومي - أي: إن مادة «الوضوء» بمجرد اندراجها تحت هذه الهيئة تتّصف بالمطلوبية حقيقةً، وهذا الانّصاف إنّما يكون بالطلب الحقيقي، إذ لا يعقل الانفكاك بين المطلوب الحقيقي والطلب الحقيقي، وقد حصل الطلب الحقيقي من الهيئة، فكان مفادها واقع الطلّب ومصداقه، لأنّ الشيء لا يصير مطلوباً حقيقةً بمفهوم الطلب.

إلا أنّ المشكلة هي: إن واقع الطلّب ومصداقه هو الفرد، والفرد لا يقبل التقييد والإطلاق، لأنّهما عبارة عن التضييق والتوسعة، وهما يجريان في المفهوم لا المصداق... فسقط إطلاق الهيئة.

لكنّ الإطلاق في المادّة جارٍ، إذ الوضوء دخل تحت الطلب سواء قبل

الوقت أو بعده، وسواء وجدت الصلاة أو لا، ومطلوبيته كذلك يعني المطلوبية النفسية.

وتلخص: إنه مع التردد بين النفسية والغيرية، يكون مقتضى تمامية مقدمات الحكمة وتوفرها جريان الاطلاق في طرف «الواجب» - وهو الوضوء في المثال - لافي طرف «الوجوب» أي: هيئة تَوْضُأً.

توضيح رأي المحقق الخراساني

وقد أنكر المحقق الخراساني^(١) برهان الشيخ على عدم جريان الإطلاق في هيئة الوضوء، من جهة أن مدلول الهيئة لو كان هو الطلب الحقيقي كما قال الشيخ، فإن الطلب الحقيقي قائم بالنفس، وصيغة «إفعل» إنشاء لا إخبار، والأمر القائم بالنفس لا يقبل الإنشاء، فليس الطلب الحقيقي هو مدلول الهيئة، وعليه، فلا يكون مدلولها الفرد والمصداق حتى يرد الإشكال بأن الفرد لا يقبل التقييد فلا يقبل الإطلاق.

فإن قيل: إذا لم يكن مدلول الهيئة هو الطلب الحقيقي، فكيف صار الوضوء مطلوباً حقيقياً؟

قلنا: إن اتصاف المادة - أي الوضوء - بالمطلوبية الحقيقية إنما يأتي من حيث أن الداعي للإنشاء هو الطلب النفساني، لأن المفروض أن الداعي له لم يكن الإمتحان أو الإستهزاء أو غيرهما، وإنما كان الطلب الحقيقي، فالمطلوبية له إنما جاءت من ناحية الداعي للإنشاء لا من ناحية هيئة إفعل.

وهذا بيان إشكال المحقق الخراساني على برهان الشيخ لعدم جريان الإطلاق في الهيئة.

فكان المختار عنده جريان الإطلاق في طرفها، فما معنى هذا الإطلاق؟

وهل هو صحيح؟

قال المحقق الإصفهاني^(١):

إن مقتضى مقدمات الحكمة هنا عدم تقييد الوجوب وهو مفاد الهيئة لإطلاقه، أي: إنها تقتضي حيثية عدمية، وليست مقتضية لإطلاق الوجوب بمعنى اللابشرطية... وتوضيح ذلك:

إن الوجوب النفسي والغيري قسمان من الوجوب، وقد تقدم أن النفسي هو الواجب لالواجب آخر، والغيري هو الواجب لواجب آخر، فكان أحدهما مقيداً بأمرٍ عديمي والآخر مقيداً بأمرٍ وجودي، فالواجب النفسي مقيد بعدم كونه لواجب آخر، والغيري مقيد بكونه لواجب آخر... فكلاهما مقيد، وكل قيد -سواء كان وجودياً أو عدمياً- فهو محتاج إلى بيان.

وعلى الجملة، فكما أن كون الشيء «بشرط شيء» قيد له، كذلك كونه «بشرط لا»، ولا بد لكل قيد من بيان ومؤنة زائدة... وهذا مقتضى القاعدة.

لكن هناك موارد يرى العرف فيها استغناء القيد العدمي عن البيان، بمعنى أن مجرد عدم البيان بالنسبة إلى القيد الوجودي، يكفي لأن يكون بياناً على القيد العدمي، وما نحن فيه من هذا القبيل، وذلك: لأن الواجب النفسي ما كان واجباً لالواجب آخر، والغيري ما وجب لواجب، فكان الغيري مقيداً بكونه للغير، وحيثئذ، فلو تعلق الطلب بشيء ولم يكن معه بيان لكون هذا الطلب لشيء آخر، كان نفس عدم البيان لذلك كافياً عند أهل العرف في إفادة أن هذا المطلوب ليس لواجب آخر....

وعلى هذا، ليس الطريق إلى تعيين حال الفرد المحقق خارجاً من الوجوب المتعلق بالوضوء، من حيث النفسية والغيرية، هو التمسك بالأصل اللفظي في مفهوم الوجوب، كما ذهب إليه المحقق الخراساني، بل الصحيح إثبات إطلاق الفرد الواقع عن طريق عدم التقييد بكونه للغير، فإنه يفيد كونه لا للغير، فهذا هو المراد من الإطلاق هنا، وهذا طريق إثباته.

وتلخص: إنه ليس الطريق هو التمسك بإطلاق مفهوم الطلب، فإنه لا يحل المشكلة ولا يخرج الفرد الواقع من التردد بين النفسية والغيرية، لأن ذلك لا يحصل عن طريق إطلاق مفهوم الوجوب، إذ الإطلاق المفهومي لا يعين حال الفرد الواقع، بل الطريق الذي سلكناه هو الذي يعين حاله ويرفع التردد والشك، لأنه أفاد عدم التقييد بالغيرية.

أقول:

وبهذا التقريب الذي استفدناه من شيخنا الأستاذ دام بقاءه تندفع خدشة سيدنا الأستاذ، حيث أنه أورد كلام المحقق الإصفهاني وذكر اشتماله على ثلاثة إیرادات على الكفاية، ثم قال: والإنصاف أن هذه الوجوه مخدوشة كلها، ووجه الاندفاع هو أن مناقشته للكلام المذكور إنما جاءت على مقتضى القاعدة، من جهة أن النفسية يحتاج إلى بيان كالعدمية، لأن كلاً منهما قيد زائد على أصل الوجوب، ولا وجه لدعوى أنه لا يحتاج إلى بيان زائد بعد أن كان قيداً كسائر القيود الوجودية أو العدمية^(١).

لكن الإرتكاز العرفي الذي أشار إليه المحقق الإصفهاني بقوله: «فما يحتاج إلى التنبية عرفاً كون الوجوب لداعٍ آخر غير الواجب» هو الوجه للدعوى

(١) منتقى الأصول ٢: ٢١٧.

المذكورة، وقد وقع الغفلة عنه.

فما أفاده المحقق الإصفهاني لامحذور فيه، لكنه - كما قال شيخنا - متخذ من كلام صاحب الكفاية في مبحث الإطلاق والتقييد^(١) ... وبيان مطلبه هناك هو: إن الإطلاق يفيد تارة: الشمول والعموم الاستيعابي، وأخرى: العموم البدلي، وثالثة: خصوصية أخرى، غير الشمولية والبدلية.

مثال الأول: قوله تعالى ﴿أَحْلُ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢)، فإنه يفيد حلية البيع عامة. ومثال الثاني: قولك: بيع دارك، فإنه أمر ببيع داره ويفيد جواز البيع بأي نحو من الأنحاء اختار هو، على البدلية، وليس يفيد العموم الاستيعابي، فإنه غير ممكن كما لا يخفى.

ومثال الثالث: قول المولى: «توضاً» من غير أن يعلّق الوجوب على شيء... فهنا ليس الإطلاق من قبيل الأولين، وإنما هو لإفادة خصوصية أن وجوبه ليس لغيره، لأن خصوصية الغيرية هي المحتاجة إلى البيان، وأما النفسية فيكفي فيها عدم البيان على الغيرية، فكان الإطلاق - بمعنى عدم إقامة القرينة على إرادة الغيرية - يقتضي النفسية.

القول بالإطلاق الأحوالي

وقال المحقق الإيرواني^(٣) بالإطلاق الأحوالي في الفرد المرّد بين النفسية والغيرية، لأن الإطلاق قد يكون أفرادياً، وقد يكون أحوالياً. فالأفرادي موضوعه الطبيعة وهي ذات فردين أو أفراد، وحينئذٍ يصلح لأن يكون مطلقاً، أي لا بشرط بالنسبة إلى خصوصية هذا الفرد أو ذاك... كما هو الحال في «الرقبة» مثلاً، حيث

(١) كفاية الأصول: ٢٥٢ تحت عنوان: تبصرة لا تخلو من تذكرة.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٣) نهاية النهاية ١/ ١٥٦.

أنها طبيعة ذات حصّتين، وهي قابلة لأن تكون هي المراد والمورد للحكم.
وأما الإطلاق الأحوالي، فإنه يجري في الفرد أيضاً... وكلّما كانت طبيعة ذات حصّة ولكن المورد لا يصلح لأن تكون الطبيعة هي المراد، فإنه يجري فيه الإطلاق الأحوالي.

وعلى هذا، فإنّ الشيخ رحمه الله لما قال بأنّ مدلول الهيئة هو الفرد، والفرد لا يقبل الإطلاق والتقييد، يتوجّه عليه: إنّه لا يقبل الإطلاق الأفرادي، لكنّه يقبل الإطلاق الأحوالي.

والمحقّق الخراساني ذهب إلى الإطلاق المفهومي، فيرد عليه الإشكال: بأنّ الإطلاق المفهومي لا مورد له في المقام، لأن مجراه مثل «الرقبة» حيث أنّ الطبيعة تكون مورداً للحكم والإرادة ويتعلّق بها التكليف، فيعمّ كلتا الحصّتين المؤمنة والكافرة، بخلاف المقام، فإنه لا يعقل أن يكون المراد هو الأعم من النفسيّة والغيريّة، بل إن حال الفرد الواقع خارجاً مردّد بين الأمرين، والمقصود بيان حاله وإخراجه من حالة التردّد، ولا يعقل الإطلاق المفهومي في الفرد... بل يتعيّن الإطلاق الأحوالي، فإذا كان الوجوب المتعلّق بالوضوء فرداً، فإنه ذو حالين، حال وجوب الصلوة وحال عدم وجوبها، ومقتضى الإطلاق هو التوسعة بالنسبة إلى الحالين لهذا الفرد، فهو توسعة في الحال لا في المفهوم.

فظهر جريان الإطلاق الأحوالي بناءً على مسلك المحقّق الخراساني من أنّ مدلول الهيئة هو مفهوم الطلب، وهو أيضاً جار بناءً على كون مدلولها: النسبة البعثيّة أو البعث النسبي. أما الإطلاق الأفرادي فلا يجري، لأن مدلول الهيئة معنوي حرفي والمعنى الحرفي جزئي....

هذا كلّه في التمسك بإطلاق مفاد الهيئة.

وأما التمسك بإطلاق المادّة، فقد أفاد في (المحاضرات)^(١): بأنه بناءً على نظرية الشيخ من لزوم رجوع القيد إلى المادّة، يمكن تقريب التمسك بالإطلاق بوجهين:

الأوّل: فيما إذا كان الوجوب مستفاداً من الجملة الاسميّة، كقوله عليه السلام: «غسل الجمعة فريضة من فرائض الله» فإنه لا مانع من التمسك في مثله بالإطلاق لإثبات النفسيّة، إذ لو كان غيريّاً لزم على المولى إقامة القرينة.

والثاني: التمسك بإطلاق دليل الواجب -كدليل الصلّة مثلاً- لدفع ما يحتمل أن يكون قيداً له كالوضوء مثلاً، ولازم ذلك عدم كون الوضوء واجباً غيريّاً، وقد تفرّر حجّية مثبتات الأصول اللفظيّة.

قال الأستاذ: إنّه لا وجه للحصر بوجهين، بل الإطلاق الأحوالي جارٍ أيضاً كما تقدّم... هذا أولاً.

وثانياً: إنّ الوجه الثاني -من الوجهين المذكورين- لا يقول به الشيخ، وإن كان وجهاً صحيحاً في نفسه.

وتلخص: تمامية الإطلاق بوجوه ثلاثة:

١- الإطلاق الأحوالي في مفاد الهيئة.

٢- إطلاق المادّة، أي مادّة الوضوء في «توضاً».

٣- إطلاق دليل الواجب.

٢- مقتضى الأصل العملي

واختلف الأنظار في مقتضى الأصل العملي بعد فرض عدم تمامية الأصل

اللفظي:

رأي المحقق الخراساني :

ذكر المحقق الخراساني^(١) لمقتضى الأصل العملي - في دوران أمر الفرد الواقع من الوجوب بين النفسية والغيرية - صورتين، لأن وجوب ذلك الغير - الذي شككنا في كون هذا الشيء مقدّمه له، أو أنه واجب نفسي وليس بمقدّمه له - تارة فعلية وأخرى غير فعلية .

فإن كان فعلياً، كان الشيء المشكوك النفسية والغيرية مجرى قاعدة الإشتغال، لأن المفروض هو العلم بوجوده، إنما الجهل في وجه هذا الوجوب. مثلاً: الضوء واجب على تقدير النفسية وعلى تقدير الشرطية للصلاة الواجبة بالوجوب النفسي الفعلي، فلو ترك الضوء فقد ترك واجب نفسي، وهو الضوء إن كان واجباً نفسياً أو الصلاة المشروطة به، فكان العلم الإجمالي المتعلق بالمرذد بين النفسية والغيرية موجباً للعلم باستحقاق العقاب في حال ترك الضوء، فلا محالة يكون هذا العلم الإجمالي منجزاً.

وإن لم يكن وجوب الغير فعلياً، كان مشكوك النفسية والغيرية مجرى أصالة البراءة، لأن المناط في منجزية العلم الإجمالي هو تعلق العلم بالتكليف الفعلي، والمفروض عدمه، إذ الضوء على تقدير كونه واجباً نفسياً فعلياً، وعلى تقدير كونه واجباً غيرياً، فهو شرط لواجب غير فعلي، ومع عدم فعلية المشروط لا يكون الشرط فعلياً، فلا يكون العلم حينئذٍ منجزاً، فالمرجع البراءة.

هذا كلام المحقق الخراساني .

تفصيل الإيرواني

لكن الصورة الثانية يتصور فيها صورتان، لأن ذلك الغير المفروض عدم

فعليته، قد يكون واجباً من قبل ثم ارتفع وجوبه، وقد لا يكون كذلك، فإن لم يكن مسبقاً بالوجوب فالأصل الجاري هو البراءة كما ذكر. وأما إن كان مسبوقاً بوجوب مرتفع عنه فعلاً، حصل لنا العلم بأن الواجب المشكوك في نفسيته وغيريته كان من قبل واجباً غيرتاً، فالحالة المتيقنة السابقة لهذا المشكوك فيه هو الوجوب الغيري، وبزوال فعلية وجوب ذلك الغير يصير هذا الوجوب الغيري مقطوع الزوال، لأنه بزوال وجوب المشروط بقاء يزول وجوب الشرط كذلك ... فيكون وجوب المشكوك النفسية والغيرية فرداً مردداً بين مقطوع الزوال ومقطوع البقاء، لأن هذا الموضوع -المشكوك كذلك- في كون وجوبه نفسياً أو غيرتاً -إن كان واجباً غيرتاً فقد زال عنه الوجوب يقيناً وإن كان واجباً نفسياً فوجوبه باق ... وعليه، فيكون صغرى للقسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي

فعلى القول بعدم جريان الإستصحاب في القسم الثاني من أقسام الكلّي -لافي الفرد ولافي الكلّي- فالمرجع أصالة البراءة، وأما على القول بجريانه فيه -كما هو الصحيح- فهو أصل حاكم على البراءة، فكانت الصورة الثانية من صورتي المحقق الخراساني تنقسم إلى صورتين، والحكم يختلف ... وقد نبه على هذا المحقق الإيرواني^(١).

إشكال الأستاذ

وأشكل عليه الأستاذ: بأنّ المعتبر في المستصحب أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي مجعول أو موضوعاً للحكم العقلي بمناط عدم لغوية التعبد فإنه -وإن لم يكن المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم- يكفي لأن يكون للإستصحاب أثر في الإشتغال أو الفراغ، فلا يكون التعبد به لغواً.

لكن استصحاب الكلّي هنا لا تتوفر فيه هذه الضابطة، لأن هذا الكلّي الذي يراد إجراء الاستصحاب فيه - وهو الجامع الإنتزاعي بين الوجوب النفسي والوجوب الغيري - ليس بمجموع شرعي، إذ المجمعول من قبل الشارع إمّا الوجوب النفسي أو الوجوب الغيري^(١)، ولا هو موضوع لحكم شرعي كما لا يخفى، وهل هو موضوع للحكم العقلي على ما ذكر؟ كلاً... وذلك: لأن الحكم العقلي إمّا يتحقّق في الجامع بين الواجبين النفسيين وإن كان جامعاً انتزاعياً، لأن موضوع حكمه هو استحقاق العقاب على المخالفة، فلو كان واجباً نفسياً تردّد أمرهما بين مقطوع الزوال ومقطوع البقاء، جرى استصحاب الكلّي الجامع بينهما، وأفاد وجوب الإتيان بالجامع وترتيب الأثر عليه، لحكم العقل باستحقاق العقاب على المعصية.

أمّا في محلّ البحث، فأحد الوجوبين نفسي والأخر غيري، والواجب الغيري لا يحكم العقل باستحقاق العقاب على تركه، فإحدى الحصريّتين من الكلّي غير محكومة بحكم العقل باستحقاق العقاب على تركها، فكيف يتمّ إجراء الاستصحاب في الجامع لتحقيق الحكم العقلي؟

فتلخّص: عدم تماميّة الإستصحاب في الكلّي الانتزاعي أي: الوجوب الجامع بين النفسي والغيري. نعم، لو صحّ جريانه في الفرد المرّد لثمّ ما ذكره المحقّق الإيرواتي، لكنّه أجلّ شأناً من أن يقول بذلك.

(١) والفرق بين الأمر الخارجي الواقعي والأمر الإعتباري هو: إنّ الكلّي قابل للجعل بتبع جعل الفرد له، فجعل زيد هو جعل للإنسان أيضاً، إذ الكلّي الخارجي موجود بوجود فرده. أمّا الإعتباري فليس له طبيعي أي الجنس، وليس له فرد أي النوع، حتى يجعل له الكلّي، بل الجامع في الاعتبارات هو الجامع الإنتزاعي العقلي.

رأي الميرزا

وذهب الميرزا^(١) إلى أن المراد واجب بالوجوب النفسي، وأن الصلاة مجرى البراءة. وتوضيح ذلك: إنه إذا تردّد أمر الوضوء بين النفسية والغيرية، وكان على تقدير الغيرية شرطاً لواجب غير فعلي، كما لو يتقن بالندرج وتردّد بين أن يكون قد نذر الصلاة أو نذر الوضوء، فإن كان متعلق نذره هو الوضوء فهو واجب نفسي، وإن كان الصلاة كان الوضوء واجباً غيرتاً. إذن، لافعية لوجوب الصلاة، بل إنه فعلي على تقدير كون الوضوء واجباً غيرتاً لانفسياً. فيقول الميرزا: بأن الوضوء واجب قطعاً بالوجوب النفسي أو الغيري، وأما الصلاة فهي مجرى البراءة، لجريانها فيها بلا معارض، وذلك: لأن معنى دوران أمر الوضوء بين النفسية والغيرية هو تحقّق علم إجمالي بأن الواجب عليه بالوجوب النفسي إما هو الصلاة وإما هو الوضوء، وهذا العلم مؤثر في التنجيز، ولا بدّ من الإتيان بالوضوء والصلاة معاً، غير أن الوضوء يؤتني به قبل الصلاة، حاله حال الواجب الغيري... لكنّ هذا العلم منحل... لأنّ أحد الطرفين - وهو الوضوء - يقطع باستحقاق العقاب على تركه، إما لكونه واجباً نفسياً وإما لأن تركه يؤدي إلى ترك الواجب المشروط به، ومع القطع باستحقاق العقاب على تركه لا تجري البراءة فيه، ويبقى الطرف الآخر محتمل الوجوبية، فالشبهة فيه بدوئية، وتجري البراءة فيه بقسميها.

ثمّ ذكر في نهاية الكلام أن المقام من صغريات التفكيك والتوسط في التنجيز.

وتوضيح المراد من ذلك هو: إن الوقائع منها هو منجز على كلّ تقدير، ومنها ما هو غير منجز على كلّ تقدير. والأول: هو الحكم المعلوم بالإجمال،

والثاني: هو الحكم المشكوك فيه شبهةً بدوية. وهذا القسمان واضحان. والثالث منها هو: ما إذا كان العلم الإجمالي مردداً بين الأقل والأكثر، وهذا مورد التوسط في التنجيز، كما لو حصل العلم بوجود مركب ترددت أجزاؤه بين كونها عشرة أو أحد عشر مثلاً، فإنه مع ترك الجزء الحادي عشر لا يقين باستحقاق العقاب، بخلاف الأجزاء العشرة، فلو تركها استحق العقاب... إذن، فالواجب الواحد والوجوب الواحد قابل للتفكيك من حيث استحقاق العقاب وعدمه... وهذا مراده من التوسط والتفكيك في التنجيز.

الإشكال على رأي الميرزا

إنما الكلام في اختصاص ذلك بمورد المركب ذي الأجزاء الخارجية - كما ذكر - أو أنه ينطبق على المركب ذي الأجزاء التحليلية أيضاً؟
إن حال المركب من الأجزاء الخارجية هو أن وجوده يتحقق أجزائه كلها، فهو وجود واحد، أما عدمه فيتعدّد بعدد الأجزاء، ويتّصف بالعدم إذا عدم الجزء الأول، ويعدم آخر إذا عدم الجزء الثاني، وهكذا... فإذا دار أمره بين الأقل والأكثر، فأبى مقدار من الأعدام بقي تحت العلم كان العلم منجزاً بالنسبة إليه.

وهل هذا الحال موجود في الأجزاء التحليلية كما في محلّ البحث؟

مقتضى الدقة في كلام الميرزا: جريان التوسيط في التنجيز في الأجزاء التحليلية أيضاً، لأنه كما يحصل للمركب من الأجزاء أعدام بعدد أجزائه، كترك الصلاة بترك القراءة، وتركها بترك الركوع... وهكذا... فإنه يحصل له ذلك بترك كل من قيوده وشروطه، فالصلاة المقيدة بالطهارة والإستقبال و... يحصل لها تروك بعدد تلك الأمور، فكما يتنفي المركب بانتفاء جزئه، كذلك يتنفي بانتفاء قيده... وليس تعدّد الترك منحصراً بالأجزاء الخارجية المحققة للمركب....

وعلى هذا، فترك الصلاة من ناحية ترك الوضوء منجّز، لأن المفروض تحقّق العلم بوجود الوضوء سواء كان نفسياً أو غيرياً، وإذا تعلّق العلم بالوضوء كان ترك الصلاة من جهة ترك الوضوء مورداً للمؤاخذة، لقيام الحجّة من ناحية المولى عليه، بخلاف ما لو تركت الصلاة من جهة غير الوضوء، لعدم وجود البيان والحجّة منه، وعلى الجملة، فقد تحقّق التنجيز بالنسبة إلى الصلاة من حيث الوضوء، أمّا بالنسبة إلى الصلاة فلا، بل الشبهة فيها بدويّة، فالبراءة جارية في الصلاة، لكن وجوب الوضوء نفسي.

وتحصّل: أن التفكيك في التنجيز يجري في أجزاء المركب، ويجري في القيود والشرائط، ولا يختص بالأجزاء.

فلا يرد على الميرزا الإشكال بذلك^(١).

وأورد عليه: بأن مورداً من قبيل دوران الأمر بين المتباينين، وليس من الأقل والأكثر، لأن طرفي العلم الإجمالي هما الوضوء والصلاة، والنسبة بينهما هو التباين.

وفيه: إنّه منقوض بالموارد التي تكون نسبة الجزء إلى الكل بحيث لا يطلق على الجزء عنوان الكل - كما هو في الإنسان والرقبة مثلاً - فلو علمنا بمقدار من الأجزاء هي في العرف في مقابل المركب لا بعضه، وتردّد الأمر بينه وبين سائر الأجزاء، كان لازم ما ذكر عدم جريان البراءة. مثلاً: الصلاة مركبة من أجزاء أولها التكبير وآخرها التسليم، فلو تعلّق العلم بالتكبير وحده وشكّ في الزائد تجري البراءة عنه، مع أن النسبة بين التكبير والصلاة هو التباين، إذ لا يصدق عنوان الصلاة على التكبير وحده.

(١) منتقى الأصول ٢ / ٢٣١.

وأما حلّ المطلب فهو: أن ملاك انحلال العلم ليس خصوصية الأقل والأكثر، حتى لا ينحل ولا تجري البراءة إذا كانت النسبة التباين، بل الملاك على التحقيق - وعليه الميرزا - هو كون أحد الطرفين مجرى الأصل دون الطرف الآخر، فإذا كان أحد الطرفين فقط مجرى الأصل - سواء كانا متباينين أو أقل وأكثر - جرت البراءة. وفيما نحن فيه: الوضوء وإن لم يكن جزءاً من الصلاة بل هو شرط لها، إلا أن الأصل لا يجري في الوضوء وهو جارٍ في الصلاة، لأن الوضوء معلوم الوجوب على كل تقدير، دون الصلاة فإنها مشكوكة الوجوب.

وأورد عليه: بأنه يعتبر في انحلال العلم الإجمالي وجود السنخية بين المعلوم بالإجمال والمعلوم بالتفصيل، وذلك كما في مثال أجزاء الصلاة، فلو علم إجمالاً بالوجوب النفسي، وتردد بين أن يكون عشرة أجزاء من المركب أو أحد عشر، فإن عنوان «الوجوب النفسي» ينطبق على العشرة، الذي أصبح المعلوم بالتفصيل.

أما فيما نحن فيه، فلا توجد هذه المسانحة، لأن المعلوم بالإجمال أولاً هو «الوجوب النفسي» إذ تردد بين الصلاة والوضوء، لكن المعلوم بالتفصيل في طرف الوضوء هو الجامع بين النفسية والغيرية، فهو غير المعلوم بالإجمال الأولي.

وفيه: إنه ليس الملاك ذلك، بل الملاك ما ذكرناه من كون أحد الطرفين موضوعاً للأصل دون الطرف الآخر.

وأورد عليه: بأن المفروض هو العلم الإجمالي بوجوب الوضوء، مردداً بين كونه نفسياً أو غيرياً، فإن كان في الواقع نفسياً استحق العقاب على تركه، وأما إن كان وجوبه غيرياً فلا يستحقه، لكن انحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي

في طرف وشك بدوي في طرف آخر، إنما هو حيث يكون العلم التفصيلي متعلقاً بتكليفٍ منجزٍ موجبٍ لاستحقاق العقاب، وقد تقدّم أنّ الوضوء على تقدير كون وجوبه غيرياً لا يستحق العقاب على تركه، فالعلم الإجمالي المراد بين النفسية والغيرية باقٍ على حاله، لعدم استلزام مخالفته لاستحقاق العقاب على كلِّ تقدير. وفيه: إنّه إن كان المقصود إثبات استحقاق العقاب على ترك الوضوء نفسه فالإشكال وارد، للشك في كونه واجباً نفسياً، والوجوب الغيري لا تستتبع مخالفته استحقاق العقاب. لكنّ المقصود من إجراء البراءة هو رفع التكليف والتوسعة على المكلف، وهذه التوسعة لا تكون في طرف الوضوء للعلم التفصيلي بوجوبه، فلا يمكن الترخيص في تركه، لكون وجوبه إماماً نفسياً فلا يجوز تركه، وإماماً غيرياً فكذلك لأنّه يؤدي إلى ترك الصلاة، أمّا في طرف الصلاة فهي حاصلة بأصالة البراءة.

والحاصل: إنّ المهم كون المورد مجري لأصالة البراءة وترتب أثر هذا الأصل، أعني التوسعة والمرخصية للمكلف، وهذا حاصل، لوجود مناط الانحلال الحكمي للعلم الإجمالي، وهو جريان البراءة في طرف وهو الصلاة، لوجود المقتضي لجريانه وعدم المانع عنه، دون الآخر وهو الوضوء للعلم التفصيلي المتعلق به.

الإشكال الأخير:

إنّ هذا العلم الإجمالي لا ينحلّ، لأنّه يلزم من إنحلاله عدم الإنحلال. وهو الإشكال الذي اعتمده الأستاذ في الدورة السابقة في ردّ رأي الميرزا في المقام. وتوضيح ذلك: إنّ الغرض هو حلّ مشكلة دوران أمر الوضوء بين النفسية والغيرية، ونتيجة انحلال هذا العلم الإجمالي هو الإشتغال بالنسبة إلى الوضوء

والبراءة عن الصلاة. لكن البراءة إنما تجري حيث يقطع بجريانها - وأل فالظن بجريانها لا يفيد فضلاً عن الشك فيه - والقطع بجريان البراءة في الصلاة يستلزم القطع بعدم المؤاخذة على ترك الوضوء، لكونه مقدّمة لها، لأن القطع بعدم المؤاخذة على ترك ذي المقدّمة يستلزم القطع بعدمها على ترك مقدّمته، وإذا حصل القطع بعدم المؤاخذة على ترك الوضوء، حصل العلم بتعلّق التكليف به على تقدير، والعلم بعدم المؤاخذة به على تقدير، فلم يحصل العلم التفصيلي بالنسبة إليه، فلا تجري قاعدة الإشتغال، بل يكون الوضوء مجرى أصالة البراءة. وفيه: إن كان المقصود من الإنحلال هو الإنحلال العقلي، فالإشكال وارد، لكن المقصود هو انحلال العلم الإجمالي بحكم الشارع، والحكم العقلي هنا معلق على عدم الانحلال الشرعي، فإن العقل حاكمٌ بضرورة ترتيب الأثر على العلم الإجمالي بين الوضوء والصلاة مادام لم يصل مؤمن من قبل الشارع، ومع وصوله يرتفع موضوع حكم العقل، والمؤمن هنا حديث الرفع، إذ المقتضي لجريانه موجود والمانع عنه مفقود، وهذا المعنى متحقّق في طرف الصلاة إذ شك في وجوبها النفسي، فتمّ المقتضي لجريان أصل البراءة، ومع وجود العلم التفصيلي في طرف الوضوء لاموضوع لجريان الأصل فيه، فلما عارض لأصالة البراءة في الصلاة.

أقول:

كان هذا ملخص ما استفدناه من كلامه دام بقاءه في الدورة اللاحقة. ولكن الاستدلال بحديث الرفع هنا يبتني على أن يكون المرفوع فيه هو المؤاخذة من جهة العمل نفسه أو من جهة غيره المترتب عليه، فإنّه على هذا المبنى يكون الوضوء مشمولاً لحديث الرفع، إذ بتركه يترتب العقاب على ترك الصلاة لكونه

مقدمة لها.

وأما على القول بأن المرفوع هو المؤاخذة على خصوص العمل - كما هو مختار السيد الأستاذ - فلا يتم الاستدلال به، فراجع^(١).

رأي السيد الخوئي

وذكر السيد الخوئي في مقام الأصل العملي^(٢) أربعة صور:

(الصورة الأولى) ما إذا علم المكلف بوجوب شيء إجمالاً في الشريعة وتردد بين كونه نفسياً أو غيرياً، وهو يعلم بأنه لو كان غيرياً لم يكن وجوب ذلك الغير بفعل، كما إذا علمت الحائض بوجوب الوضوء عليها وشكت في أن وجوبه عليها نفسي أو غيري، وأنه في حال الغيرية للصلاة فلا فعلية لوجوبها لكونها حائض.

(الصورة الثانية) ما إذا علم المكلف بوجوب شيء فعلاً وتردد بين كون وجوبه نفسياً أو غيرياً، وهو يعلم أنه لو كان غيرياً ففعلية وجوب الغير يتوقف على تحقق ذلك الشيء خارجاً. كما إذا علم بتحقق النذر ولكن تردد بين الوضوء والصلاة... كما تقدم.

وقد ذهب قدس سره إلى البراءة في كلتا صورتين، أما في الأولى، فهي جارية في الشيء المشكوك فيه، لعدم العلم بوجوب فعلي على كل تقدير، إذ على تقدير الغيرية لا يكون فعلياً لعدم فعلية وجوب ذي المقدمة. وأما في الثانية، فهي جارية في الصلاة على ما تقدم بيانه.

(الصورة الثالثة) ما إذا علم المكلف بوجوب كل من الفعلين في الخارج،

(١) متقى الأصول ٢/ ٢٢٦ - ٢٢٧.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٢/ ٢٢٢.

وشك في أن وجود أحدهما مقيد بوجود الآخر مع علمه بتماثل وجوبيهما من حيث الاطلاق والإشتراط من بقية الجهات، أي إنهما متساويان إطلاقاً وتقييداً، كوجوب الوضوء والصلاة مثلاً.

فذكر عن الميرزا القول بالبراءة، واختار هو الإحتياط، (قال): قد أفاد شيخنا قدس سره: أن الشك حيث أنه متمحض في تقييد ما علم كونه واجباً نفسياً كالصلاة بواجب آخر وهو الوضوء - مثلاً - فلا مانع من الرجوع إلى البراءة عن ذلك التقييد، لفرض أن وجوب الصلاة والوضوء معلوم، ومتعلق الشك خصوصاً تقييد الصلاة به أي خصوصية الغيرية، فالبراءة تجري عن التقييد.

(فأجاب) بأن أصالة البراءة عن التقييد المذكور معارضة بأصالة البراءة عن وجوب الوضوء بوجوب نفسي، وذلك لأن المعلوم تفصيلاً وجوبه الجامع بين النفسي والغيري، وأما الخصوصية فمشكوك فيها، فلا مانع من جريان الأصل في الخصوصية في كلا الطرفين، ويتعارض الأصلان، ويكون المرجع قاعدة الإحتياط، فيجب الإتيان بالوضوء أولاً، ثم بالصلاة.

أقول:

وقد قرّب الأستاذ دام بقاءه رأي السيد الخوئي في هذه الصورة وأوضح الفرق بينها وبين الصورة السابقة التي قال فيها بالبراءة عن الصلاة... بأن صورة المسألة السابقة هي: إما الصلاة واجبة بالوجوب النفسي وإما الوضوء، ومعنى ذلك أنه إن كان الواجب النفسي هو الصلاة فالوضوء وجوبه غيري، ولذا تحقّق العلم التفصيلي في وجوب الوضوء، والشك البدوي في وجوب الصلاة. أما الصورة الثالثة هذه، فلا شك في وجوب الصلاة - ووجوبها نفسي - بل الشك في ناحية الوضوء، وللعلم الإجمالي طرفان، أحدهما: الوجوب النفسي للوضوء،

والآخر: الوجوب الغيري له ... ومقتضى العلم الإجمالي هو الاحتياط .

فالحق مع المحاضرات خلافاً للميرزا .

(الصّورة الرابعة) ما إذا علم المكلف بوجوب كل من الفعلين وشك في

تقييد أحدهما بالآخر ، مع عدم العلم بالتماثل بينهما من حيث الإطلاق والتقييد ، وذلك : كما إذا علم باشتراط الصّلاة بالوقت وشك في اشتراط الوضوء به من ناحية الشك في أن وجوبه نفسي أو غيري ، وأنه على الأوّل غير مشروط وعلى الثاني مشروط ، لتبعيّة الوجوب الغيري للنفسي في الإطلاق والإشتراط .

(قال) : وقد أفاد شيخنا الأستاذ أن البراءة جارية من جهات (الأولى) :

الشك في تقييد الصّلاة بالوضوء ، وهو مجرى البراءة ، فتصحّ بلا وضوء .
(الثانية) : الشك في وجوب الوضوء قبل الوقت الذي هو شرط لوجوب الصّلاة ، والمرجع البراءة ، ونتيجة ذلك نتيجة الغيريّة من ناحية عدم ثبوت وجوبه قبل الوقت في المثال (الثالثة) : الشك في وجوب الوضوء بعد الوقت بالإضافة إلى من أتى به قبله ، ومرجع هذا الشك إلى أن وجوبه قبل الوقت مطلق أو مشروط بما إذا لم يؤت به قبله ، وبما أن ذلك مشكوك فيه بالإضافة إلى من أتى به قبله ، فلا مانع من الرجوع إلى البراءة ، والنتيجة تخيير المكلف بين الإتيان بالوضوء قبل الوقت وبعده ، قبل الصّلاة وبعدها .

(قال) ولنأخذ بالنظر في هذه الجهات ، بيان ذلك : إن وجوب الوضوء في

مفروض المثال ، المراد بين النفسي والغيري ، إن كان نفسياً ، فلا يخلو من أن يكون مقيداً بإيقاعه قبل الوقت أو يكون مطلقاً ، وإن كان غيرياً ، فهو مقيد بما بعد الوقت على كل تقدير .

وعلى الأوّل ، فلا يمكن جريان البراءة عن تقييد الصّلاة بالوضوء ،

لمعارضته بجريانها عن وجوبه النفسي قبل الوقت، للعلم الإجمالي بأنه إما واجب نفسي أو واجب غيري، وجريان البراءة عن كليهما مستلزم للمخالفة القطعية العملية؛ فلا بد من الاحتياط والوضوء قبل الوقت، فإن بقي إلى ما بعده أجزأ عن الوضوء بعده ولا تجب الإعادة، والأوجب لحكم العقل بالاحتياط.

وعلى الثاني: فلامعنى لإجراء البراءة عن وجوب الوضوء قبل الوقت، لعدم احتمال تقيده به، لأن مفاد أصالة البراءة رفع الضيق عن المكلف لرفع السعة، وأما بعد الوقت فيحكم العقل بوجوب الوضوء، للعلم الإجمالي بوجوبه إما نفسياً وإما غيرياً، ولا يمكن إجراء البراءة عنهما معاً، ومعه يكون العلم الإجمالي مؤثراً ويجب الاحتياط.

نعم، لو شككنا في وجوب إعادة الوضوء بعد الوقت على تقدير كونه غيرياً، أمكن رفعه بأصالة البراءة، لأن تقيده بما بعد الوقت على تقدير كون وجوبه غيرياً مجهول، فلا مانع من الأصل، لأن وجوبه إن كان نفسياً فهو غير مقيد بذلك، وإن كان غيرياً، فالقدر المعلوم تقيد الصلاة به وأما تقيدها بخصوصية بعد الوقت فشيء زائد مجهول، فيدفع بالأصل.

فالبراءة لا تجري إلا في الجهة الأخيرة.

رأي الشيخ الأستاذ

وخالف الشيخ الأستاذ الميرزا القائل بالبراءة في الصورة، والسيد الخوئي القائل بالتفصيل فيها كما تقدم، واختار الاحتياط في الجهات الثلاثة، أي: وجوب الإتيان بالوضوء قبل الصلاة... وخلاصة كلامه هو:

إن جريان أصالة البراءة في أطراف العلم الإجمالي موقوف على إخراج مورد الشبهة عن الطرفية للعلم وكون الشك فيه بدوياً، والألم يجزأ عن الأصل. هذا

بناءً على مسلك العلية. وأما بناءً على مسلك الإقتضاء، فالإنحلال لا يحصل إلا بخروج مورد الشبهة عن الطرفية للمعارضة. ومن الواضح أن وقوع المعارضة فرع وجود المقتضي للجريان في كل طرف، فيكون الأصل جارياً فيهما ويسقطان بسبب المعارضة.

وعلى هذا، فإن معنى الشك بتقيد أحدهما بالآخر - في عنوان الصورة الرابعة - بأن تكون الصلاة مقيّدة بالوضوء، هو كون وجوب الصلاة نفسياً ووجوب الوضوء غيرياً، فيحصل لنا علم إجمالي في الوضوء بين أن يكون وجوبه نفسياً أو غيرياً، لكن حصول العلم الإجمالي بالوجوب النفسي أو الغيري للوضوء مسبوق بعلم إجمالي مردّد بين الوجوب النفسي للوضوء والوجوب النفسي للصلاة، - والعلم الإجمالي المذكور في الوضوء تابع لهذا العلم الإجمالي السابق - ومن المحال تحقّق العلم الإجمالي بين النفسية والغيرية للوضوء بدون العلم الإجمالي بالوجوب النفسي للوضوء أو الوجوب النفسي للصلاة ... وعليه، فكما أن المقتضي لجريان الأصل موجود في طرف الوضوء، كذلك هو موجود في طرف الصلاة، والأصلان يجريان ويتعارضان، ويتنجز العلم الإجمالي ويجب الإحتياط.

والحاصل: إن العلم الإجمالي في الوضوء - وأنه إن كان نفسياً فكذا وإن كان غيرياً فكذا - تابع للعلم الإجمالي بالوجوب النفسي للصلاة أو الوضوء - سواء كان في الطول كما هو الصحيح أو في العرض - وإذا تساقت الأصلان في العلم المتبوع وجب الإحتياط.

تذنيبُ وفيه أمران الأمر الأول

في حكم الواجب الغيري من حيث الثواب والعقاب

إنه هل يترتب الثواب والعقاب على امتثال ومخالفة الواجب الغيري كما يترتب ذلك على الواجب النفسي، أو بين الواجبين فرق من هذه الجهة؟ أمّا الواجب النفسي، فلا إشكال في ترتبهما على امتثاله ومخالفته. كلام المحقق الإصفهاني في الواجب النفسي وقد ذكر المحقق الإصفهاني لذلك وجوهاً ثلاثة:

أحدها: قاعدة اللطف، فإنها تقتضي تكليف العباد لغرض إيصالهم إلى المصالح المترتبة على التكليف وإبعادهم عن المفاسد المترتبة على تركها أو إتيان المحرمات، وهذا لطف عظيم، إلا أن للوعد والوعيد دخلاً في تحقق الامتثال وقبول البشارة والنذارة، ولا ريب في وجوب الوفاء بالوعد، فيكون ترتب الثواب على الأعمال واجباً شرعاً، وكذا استحقاق العقاب على المخالفة والمعصية.

والثاني: تجسّم العمل، فإنّ هناك ملازمة بين الأعمال وبين الصور المناسبة لها، فالعمل إن كان حسناً تحققت صورة حسنة مناسبة له، وإن كان سيئاً تحققت صورة مناسبة له... وهذا وجه آخر لترتب الثواب والعقاب على الإطاعة

والمعصية، وأتھما من لوازم الأعمال، كالملازمة بين النار والحرارة وغيرهما من التكوينات.

والثالث: حكم العقل، بيانه: إن حفظ النظام غرض من أغراض العقلاء بالضرورة، وهم يرون ضرورة تحقق كل ما يؤدي إلى حفظ النظام، ومن ذلك المدح والجزاء على العمل الحسن والذم والمؤاخذة على العمل السيئ، فالأوامر والنواهي المولوية - سواء المولى الحقيقي أو العرفي - لها مصالح ومفاسد ولها دخل في حفظ النظام، والعمل الحسن يستتبع استحقاق الجزاء الحسن والعمل السيئ يستتبع استحقاق العقوبة، فإذا أعطى المولى الجزاء أو عاقب على المعصية وقع في محله، لأنه واجب على المولى ذلك وأن للعبد المطالبة بالثواب على عمله، فإن هذا لا برهان عليه^(١).

أقول:

وقد تكلم الأستاذ دام بقاء على الوجه الثالث من هذه الوجوه ومحصله: أن الحكم بترتب الثواب والعقاب عقلائي، وهو حكم عرضي بلحاظ حفظ النظام، وليس ذاتياً، وأن هناك كبرى واحدة تجري في المولى الحقيقي والمولى العرفي... فناقشه: بأن الأحكام العقلانية هي قضايا توافقت عليها آراؤهم حفظاً للنظام، لكن الحاكم باستحقاق الثواب والعقاب على موافقة حكم المولى الحقيقي أو مخالفته هو العقل لا العقلاء، لأن الأحكام العقلانية تدور مدار النظام وحفظه، أما حكم العقل بقبح مخالفة المولى الحقيقي فموجود سواء كان هناك عقلاء ونظام أو لم يكن... فإن العقل يرى قبح معصية المولى الحقيقي على كل حال، ولو كان هذا الحكم عقلائياً لجازت المعصية حيث لا يوجد نظام أو عقلاء، أو حيث لا يلزم

اختلال للنظام، وهذا باطل .

والحاصل : إن كلام هذا المحقق يستلزم جواز مخالفة المولى الحقيقي حيث لا يترتب على المخالفة اختلال للنظام العقلائي، وأنه في حال عدم لزوم الاختلال فلا دليل على وجوب إطاعة أوامر الباري وحرمة معصيته، وهذا اللازم باطل، لأن العقل مستقل بلزوم إطاعة المولى الحقيقي في جميع الأحوال وعلى كل التقادير .

المختار عند الأستاذ

والمختار عند الأستاذ: أما استحقاق العقاب، فلاريب في ترتبه على المخالفة والمعصية للمولى الحقيقي . وأما استحقاق الثواب على الطاعة، بمعنى أن يكون للعبد حق المطالبة، فهذا باطل، لأن القدرة على الطاعة وتحققها من العبد تفضل منه، وهذه خصوصية المولى الحقيقي هذا أولاً. وثانياً: إن أوامر المولى ونواهيها كلها أطاف، لأنه بالامتثال لها يحصل له القرب من المولى، وهذا نفع للعبد المكلف .

(قال): لكن المهم هو معرفة المولى الحقيقي حق معرفته، وما عرفناه كما قال تعالى ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ﴾^(١) ومن عرفه كذلك كان مصداقاً لقوله ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ ﴾^(٢) إذن، لا بد أولاً من معرفة المولى معرفة كاملة، ومن حصلت له تلك المعرفة حصل عنده تقوى الله حق تقاته، أي أداء حق العبودية والقيام بالوظيفة على نحو الكمال .

ومن معرفته تعالى هو: أن نعرف أن عدم إعطائه الثواب على الأعمال

(١) سورة الأنعام: ٩١ .

(٢) سورة آل عمران: ١٠٢ .

الصالحة والطاعات ليس بلائق بشأنه ... وتوضيح ذلك :

إنَّا لانقول بوجوب الثواب على الطاعة من حيث أنها طاعة ولكون العبد مطيعاً، لأنَّ العبد مملوك للمولى وطاعته إنما كانت بحوله وقوته وهي لطف منه ومنة على العبد، ولا جزاء عليه حينئذٍ، بل نقول بوجوب الثواب من جهة المطاع، بمعنى أن عدم ترتب الثواب على الطاعة غير لائق بهذا المولى، فالطاعة - من حيث أنها طاعة - لا تستتبع وجوب الثواب، لكنَّ عدم ترتب الثواب عليها غير لائق بالمولى

والدليل على هذا - قبل كل شيء - هو كلامه تعالى، ففي الكتاب آيات مبدوة بكلمة « ما كان » ومعناها: عدم لياقة هذا الشيء لأن يتحقق ويكون، سواء كان من الله أو الرسول أو سائر الناس ... فمثلاً يقول تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾^(١) أي: إن هذا غير لائق بالمؤمنين وليس من شأنهم، بل إن المؤمنين يتبعون ما أَرَادَهُ اللَّهُ تعالى لهم وقضى في حقهم، إذ لا يكون قضاؤه فيهم إلا حقاً ومصلاً لهم.

ويقول تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلُّ ﴾^(٢) أي: إن هذا لا ينبغي وغير صالح صدوره منه.

ويقول تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ ... ﴾^(٣) فالظلم لا يليق بذاته المقدسة، وكذا العذاب بلا بيان، إذ قال: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبَيِّنَ رِسْولاً ﴾^(٤). وقد وردت الكلمة في آية تتعلق بالبحث وهي ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ

(١) سورة الأحزاب: ٣٦.

(٢) سورة آل عمران: ١٦١.

(٣) سورة القصص: ٥٩.

(٤) سورة الإسراء: ١٥.

إيمانكم»^(١) فالآية دالة على أن الله تعالى ليس من شأنه أن يضيع أعمال المؤمنين، ولا يليق به ذلك، ولذا قال بعد هذا: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ وهو بمثابة التعليل، بمعنى أن الرؤف الرحيم على الإطلاق - ولعموم الناس - لا يليق به أن يضيع إيمان المؤمنين ويترك أعمالهم بلا ثواب وأجر.

والحاصل: إنه ليس للعبد أن يطالب المولى الحقيقي بشيء من عمله، فإنه إذا صلى إطاعةً لأمر الله، فقد أتى بها بحول الله وقوته ﴿مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾^(٢) وإذا صلى حصلت له التزكية ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(٣) وتلك مئة من الله عليه... فليس للعبد أن يحتج بشيء على الله، لا من ناحية نفسه ولا من ناحية عمله... لكن مقتضى شأن ربوبيته وألوهيته التي أشار إليها ﴿هُوَ﴾ في ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^(٤) و﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^(٥) أن لا يجعل العمل بلا أجر، وكذا مقتضى صفاته ﴿هُوَ الرَّؤُوفُ الرَّحِيمُ﴾ فللعبد أن يقول له: وأنت كما وصفت نفسك^(٦) «اللهم إن لم أكن أهلاً لأن أبلغ رحمتك فرحمتك أهل أن تبغني وتسعني»^(٧) فيطلب منه الأجر والثواب من هذا الباب.

هذا تمام الكلام على ترتب الأثر على الواجبات والمحرمات النفسية.

وأما الواجب الغيري، فقد ذهب المحققان الخراساني والإصفهاني إلى عدم استحقاق الثواب على موافقة الأمر الغيري والعقاب على مخالفته.

(١) سورة البقرة: ١٤٣.

(٢) سورة الكهف: ٣٩.

(٣) سورة العنكبوت: ٤٥.

(٤) سورة التوحيد: ٢.

(٥) سورة آل عمران: ١٨.

(٦) مصباح المتجهد، دعاء صلاة الحاجة: ٣٣١.

(٧) مفاتيح الجنان: في التعقيبات العامة للصلوات.

الدليل على عدم ترتب الثواب والعقاب على الواجب الغيري

واستدل في (الكفاية)^(١) على عدم ترتب الثواب والعقاب على الواجب الغيري بوجهين، أحدهما: حكم العقل بعدم الاستحقاق واستقلاله بذلك. والآخر: إن الثواب والعقاب من آثار القرب والبعد عن المولى، والواجب الغيري لا يؤثر قريباً أو بعداً عن الله، بل المؤثر في ذلك هو الواجب النفسي... نعم لو كان لواجب نفسي مقدمات كثيرة، فإنه يثاب على الإتيان بتلك المقدمات من باب «أفضل الأعمال أحمرها»^(٢).

وقال المحقق الإصفهاني ما محصّله:

إن هذا الوجوب بما أنه مقدّمة للوجوب النفسي ولا غرض منه إلا التوصل إليه، فهو معلول له، والإنبعاث إنما يكون من الأمر النفسي المتعلّق به الغرض الاستقلالي، وأما تحرك الإنسان نحو المقدّمة فهو بالارتكاز، ولذا يكون الواجب المقدمي مفعولاً عنه، وتحرك الإنسان نحوه يكون بالارتكاز، فكل الآثار مترتبة على الواجب النفسي^(٣).

أقول:

والإنصاف: إن ما ذكر لا يكفي لأن يكون وجهاً لعدم استحقاق الثواب على امثال الواجب الغيري، بل قال السيد الأستاذ: بأنه لا يخرج عن كونه وجهاً صورياً^(٤).

وأشكل عليه شيخنا دام بقاءه: بأن مورد البحث هو حيث يكون المكلف

(١) كفاية الأصول: ١١٠.

(٢) خبر مشهور بين الخاصّة والعامة كما في البحار ٢٢٩/٧٩.

(٣) نهاية الدراية ١١٣/٢.

(٤) متقى الأصول ٢٣٧/٢.

حين العمل ملتفتاً، كما هو الحال في الوضوء من أجل الصلاة مثلاً، فإن المتوضئ ليس بغافل عما يفعل. فليس المقدّمة مغفولاً عنه. والحاصل: إن المقدميّة لا تمنع من الالتفات والتوجّه إلى العمل، وهو ظاهر قوله عليه السلام: «طوبى لعبدٍ تطهر في بيته ثم زارني في بيتي»^(١).

وعلى الجملة، فإنّ المقدّمة قد تعلقّ بها الطلب وأصبحت واجبةً، وقد أتى بها امتثالاً للأمر، وهي ملتفت إليها، وإن كان الغرض الأصلي مترتباً على ذي المقدّمة.

وذكر سيّدنا الأستاذ قدس سرّه برهاناً آخر قال: ومحصل ما نريد أن نقوله بياناً لهذا الوجه هو: إن الثواب إنما ينشأ عن إتيان العمل مرتبطاً بالمولى بالإتيان به بداعي الأمر - الذي هو معنى الإمتثال -، فترتب الثواب على موافقة الأمر الغيري انما تتصور بالإتيان بالمقدّمة بداعي الأمر الغيري، ومن الواضح أن الأمر الغيري لا يصلح للداعويّة والتحرك أصلاً، فلا يمكن الإتيان بالعمل بداعي الامتثال الأمر الغيري. أما أنه لا يصلح للداعويّة والتحرك، فلأن المكلف عند الإتيان بالمقدّمة إما أن يكون مصحماً وعازماً على الإتيان بذي المقدّمة أو يكون عازماً على عدم الإتيان به، فإن كان عازماً على الإتيان به، فإتيانه المقدّمة - مع إلتفاته إلى مقدميتها كما هو المفروض - قهري لتوقف ذي المقدّمة عليها، سواء تعلق بها الأمر الغيري كي يدعى دعوته إليها أو لا فالإتيان بالمقدّمة في هذا التقدير لا ينشأ عن تحريك الأمر الغيري، بل هو أمر قهري ضروري ومما لا محيص عنه. وإن كان عازماً على عدم الإتيان بذي المقدّمة، فلا يمكنه قصد الأمر الغيري بالإتيان بالمقدّمة، إذ ملاك تعلق الأمر الغيري بالمقدّمة هو جهة مقدميتها والوصول بها إلى الواجب النفسي،

(١) وسائل الشيعة ١ / ٣٨١ الباب ١٠ من أبواب الوضوء.

لولم نقل - إذ وقع الكلام في أن المقدمية جهة تعليلية للوجوب الغيري أو جهة تقييدية :- بان موضوع الأمر الغيري هو المقدمة بما هي مقدمة لاذات المقدمة. ومن الواضح أنه مع قصد عدم الاتيان بذوي المقدمة لا تكون جهة المقدمة وتوقف الواجب عليها ملحوظة عند الاتيان بالمقدمة، ومعه لا معنى لقصد امتثال الأمر الغيري بالعمل، إذ جهة تعلق الأمر الغيري غير ملحوظة أصلاً.

ويتضح هذا الأمر على القول بكون الأمر الغيري متعلقاً بالمقدمة الموصلة، فانه مع القصد إلى ترك الواجب النفسي لا يكون المأتي به واجباً بالوجوب الغيري، فلا معنى لقصد امتثاله فيه لانه ليس بمتعلق الوجوب^(١).

أقول:

إن الكلام - الآن - في ترتب الثواب على إطاعة الأمر الغيري، فمع فرض كون المكلف ملتفتاً إلى مقدمية الواجب الغيري وكونه عازماً على إطاعة أمر الواجب النفسي، هل يعتبر في ترتب الثواب وجود أمر بالمقدمة والإنبعاث منه كحي يقال بعدم الترتب، لعدم داعوية الأمر الغيري، أو يكفي لترتبه الرجحان الذاتي أو الانقياد للمولى المتمشي منه مع الالتفات إلى ما ذكر؟

الظاهر هو الثاني، وهو الذي نصّ عليه السيد الأستاذ نفسه في مسألة الطهارات الثلاث، فتأمل.

وأما العقاب على معصية الواجب الغيري، فقد يقال بترتبه كالثواب، لأنه أمرٌ وقد عصي، قال المحقق الإيرواني: إن المفروض وجوب المقدمة، وأثر الوجوب هو الثواب على الإطاعة والعقاب على المعصية^(٢).

(١) متقى الأصول ٢/ ٢٣٨.

(٢) نهاية النهاية ١/ ١٦١.

لكنَّ الحقَّ - كما عليه المحققون ومشايخنا - أنَّ هذا خلاف الارتكاز العقلائي، فإنَّ العقلاء لا يرون استحقات العقاب إلا على ترك ذي المقدِّمة، وهم يرون قبح ترك المقدِّمة لأنه يؤدِّي إلى ذلك.

قال شيخنا: ألَّهم إلا إذا خولف الأمر الغيري عصياناً لنفس الأمر الغيري. لكنَّ مثل هذه الحالة قليل جدًّا، ولذا كان الارتكاز العقلائي - على وجه العموم - وبالنظر إلى عامَّة الناس - قائماً على عدم استحقات العقاب لمخالفة الأمر الغيري.

الأمر الثاني

كيفية عبادية الطهّارات الثلاث

ثم إنه بناءً على أن الأمر الغيري لا يستحقُّ على امثاله الثواب، فقد وقع الكلام بين الأعلام في الطهّارات الثلاث، لأنَّ الأوامر المتعلقة بها غيرية، مع أنها يترتّب عليه الثواب بلا إشكال؟

وأيضاً: الأوامر المتعلقة بالمقدِّمات توصلية وليست بعبادية، لأنَّ الغرض من المقدِّمة هو التوصل إلى ذي المقدِّمة وليس يترتّب عليها غرض آخر، وعليه فهي غير منوطة بقصد القرية، لكن الإتيان بالطهّارات بلا قصد القرية باطل، فكيف الجمع؟

رفع المحقّق الخراساني الإشكال فيها

أجاب المحقّق الخراساني^(١) عن الإشكال الأول: بأنَّ ترتّب الثواب على الطهّارات إنّها هو من جهة المطلوبية النفسية لها كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ

(١) كفاية الأصول: ١١١.

التَّوَابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴿١﴾ فالطهارة بنفسها محبوبة لله، والثواب مترتب على هذه المحبوبة والمطلوبية، لا من جهة الأمر الغيري المتعلق بها كي يرد الإشكال. وأجاب عن الثاني: بأن كل أمر إنما يدعو إلى متعلقه، والأمر الغيري كذلك، فإنه يدعو إلى متعلقه وهو المقدمة. لكن المقدمة قد لا تكون عبادية كنصب السلم للعود إلى السطح، فيتحقق التوصل إلى ذي المقدمة بمجرد حصول المقدمة. أما في الطهارات فقد تعلق الأمر بها لا بدواتها، بل مقيدة بقصد القربة، فكان الأمر -مع كونه غيرياً- قد تعلق بمقدمة عبادية، وعلى هذا فلا يسقط إلا بالامثال له والإتيان به مع هذا القيد.

الأصل فيه هو الشيخ الأعظم

وهذا الذي ذكره المحقق الخراساني في دفع الاشكال متخذ من الشيخ قدس الله روحه، والأفضل هو الرجوع إلى كلامه والتعرض لما قاله الأعلام في نقضه أو إبرامه.

فلقد طرح الشيخ في مسألة الطهارات ثلاث إشكالات، ذكر اثنين منها في الأصول^(٢) والثالث في مبحث نية الوضوء من (كتاب الطهارة)^(٣) فيقول الشيخ في بيان الاشكال الأول:

إن مقتضى القاعدة العقلية هو أن الأمر الغيري من شئون الأمر النفسي وليس في قبالة، وكذلك إطاعة الأمر الغيري، فهو من شئون إطاعة الأمر النفسي، فالأمر الغيري تابع للأمر النفسي في ذاته وفي ترتب الأثر عليه قريباً وبعيداً وفي إطاعته ومعصيته. لكن هذا مخالف للأخبار المستفيضة في الطهارات والإجماع القائم

(١) سورة البقرة: ٢٢٢.

(٢) مطارح الانتظار: ٧١.

(٣) كتاب الطهارة ٥٤ / ٢ الطبعة المحققة، التنبيه الأول من تنبيهات نية الوضوء.

على ترتب الثواب على نفس الطهارة، فإن الثواب يترتب على الوضوء للصلاة،
للاصلاة عن وضوء... فكان الإشكال الأول: المخالفة بين القاعدة العقلية
ومقتضى النصوص والإجماعات.

فأجاب الشيخ:

بأن الثواب في الطهارات مترتب على ذواتها، لكونها محبوبة بالمطلوبية
والمحبووية النفسية، وليس ترتب الثواب بمناط الأمر الغيري ليتوجه الإشكال، بل
إنها محبوبة بأنفسها ولها الاستحباب النفسي.
وهذا ما ذكره صاحب الكفاية.

ولكن الشيخ قدس سره قد نصّ على أنه جواب غير مفيد، والوجه في ذلك
هو: أن تصوير الاستحباب النفسي للطهارة لا يجتمع مع الوجوب الغيري الثابت
لها، لأن الوجوب والاستحباب لا يجتمعان في المتعلق الواحد، وإلا لزم اجتماع
المثلين، ولو قلنا بأنه مع الوجوب الغيري لا يبقى الاستحباب النفسي، عاد
الإشكال....

إلا أن يوجه: بأنه مع الوجوب الغيري ينعدم الإستحباب النفسي بذاته، بل
يزول حدّه ويندك في الوجوب، كاندكاك المرتبة الضعيفة من النور في المرتبة
القوية منه، فإنه لا ينعدم بل يندك، وذاته محفوظة... فلا مانع من أن يترتب الأثر
على المطلوبية النفسية الاستحبابية الموجودة هنا مندكة في الوجوب الغيري....

لكنّ هذا التوجيه أيضاً لا يرفع المشكلة إلا في الوضوء والغسل، لقيام
الدليل فيهما على المطلوبية النفسية كذلك، أمّا في التيمّم فلا دليل، وإن حاول
بعضهم الاستدلال له ببعض الأخبار، لكنّه لا يفيد.

على أنه يرد على تصوير الاستحباب النفسي أيضاً: إنّ الاستفادة من كلمات

الأصحاب كفاية الإتيان بالطهارات بداعي الأمر الغيري حتى مع الغفلة عن المطلوبة النفسية المذكورة، وهذا لا يجتمع مع عباديتها - ولو بالاستحباب - لأنها موقوفة على الالتفات والقصد.

ثم قال الشيخ: بأن الأولى هو القول بأن الثواب على الطهارات تفضل من الله.

ثم أمر بالتأمل.

وأخذ صاحب الكفاية هذا الجواب إذ قال: بأن الأمر يدعو إلى متعلقه وهو «المقدمة» وهي الطهارات بقصد القربة، فيكون الاستحباب النفسي مقصوداً بقصد الأمر الغيري. ثم أمر بالفهم.

والوجه في ذلك واضح، لأنه مع الجهل والغفلة يكون القصد محالاً، ومع عدمه لا يمكن تحقق عنوان العبادية.

هذا كله بالنسبة إلى الإشكال الأول، وهو كيفية ترتب الثواب على الأمر الغيري.

وأما الإشكال الثاني - وهو أنه إذا كان الوضوء مثلاً للتوصل إلى الغير فوجوبه توصلي مع أنه عبادة يعتبر فيه قصد القربة - فقد ذكره الشيخ، وحاصله: إن الطهارات الثلاث لا يحصل الغرض منها بأي صورة أتفتت، بل يعتبر فيها قصد القربة، فكيف يكون وجوبها غيرياً والغرض منها التوصل إلى الصلاة مثلاً؟ وأجاب الشيخ - وتبعه في الكفاية - بأن الأمر هنا إنما تعلق بالحصّة العبادية من المقدمة.

لكن هذا يتوقف على حل المشكلة السابقة، إذ الإتيان بالمقدمة مع الجهل والغفلة عن استحبابها النفسي لا يحصل الغرض منها وهو التوصل إلى

ذي المقدّمة، فقد اعتبر فيها قصد القرية والمفروض انتفاؤه، قاله شيخنا دام بقاءه.
وأما الإشكال الثالث -الذي تعرّض له في كتاب الطهارة في كيفية نيّة
الوضوء- فهو: إنّ الأمر الغيري قد تعلق بالمقدّمة المتحقّقة خارجاً، لابعنوان
المقدّمة، فالوضوء الواقع مقدّمة للصلاة -سواء قلنا بأن الطهارة رافعة للحدث
المانع من الدخول في الصلاة أو قلنا بأنها شرط للصلاة- فهو رافع أو شرط إن أتى
به وتحقّق مع قصد القرية... فالأمر الغيري يتوقّف تحقّقه على كون متعلّقه مقدّمة
قبل أن يتوجّه إليه الأمر ويتعلّق به، وثبوت مقدّمية المتعلّق موقوفٌ على كونه مائياً
به عبادةً، لكنّ عباديته إنّما تحصل بتعلّق الأمر الغيري به، وهذا دور.

وأورد عليه الميرزا^(١): بأنّ هذا الدور لا يتوقّف على تحقّق المتعلّق والإتيان
به على وجه العبادة، بل هو حاصل في مرحلة جعل المتعلّق وتوجّه التكليف به،
ففي تلك المرحلة لا بدّ لإرادة الشارع جعل الأمر الغيري من متعلّق، ولا بدّ من أن
يكون عبادةً -والألا لا يكون رافعاً للحدث أو شرطاً للدخول في الصلاة- فجعل
الأمر الغيري موقوف على عبادة الوضوء مثلاً، وعبادته موقوفة على جعل الأمر
الغيري... فالدور حاصل، سواء وصل الأمر إلى مرحلة التحقّق خارجاً أو لا.

ثمّ أجاب عن الدور: بأنّ عبادة الوضوء ليست من ناحية الأمر الغيري، بل
من جهة استحبابه النفسي الموجود قبل تعلق الأمر الغيري به.

فقال الأستاذ: لكنّ الإشكال في مورد الجاهل والغافل باقي على حال، فإمّا
أن ترفع اليد عن عبادة الطهارات في حقّهما، وإمّا يقال بأنّ عبادتها جاءت من
ناحية الأمر الغيري، فيعود محذور الدور.

ولكنّ لا يبعد أن يكون نظر الشيخ في تقريب الدور إلى لزومه في مرحلة

العمل مضافاً إلى مرحلة الجعل، فهو يريد إضافة إشكال، وأنّ الدور لازم في المرحلتين، لأنه ينفي لزومه في مرحلة الجعل. بل إنّ مقتضى الدقة هو أنّ إثبات الدور في مرحلة الامتثال وفعلية الأمر يستوجب اثباته في مرحلة الجعل، ولا عكس... وكأنّ الميرزا قد غفل عن هذه النكته... فبيان الشيخ أمتن من بيان الميرزا، فتدبر.

وأشكل الميرزا في الطهارات الثلاث، بإشكال الدور، وبالتقص بالثيمم لأنه ليس بمستحب نفسي... وقد تقدّم ذكرهما عن الشيخ.

ثمّ أجاب الميرزا عن الإشكال - باستحالة القصد مع الجهل والغفلة، وأنه إذا استحال القصد استحالت العبادية للطهارات - بأنه يمكن تحقّق العبادية فيها بوجه آخر، وهو أنّ الأمر بالمشروط ينبسط على الشرط كانبساط الأمر بالمركب على أجزائه، وكما أنّ الإتيان بالأجزاء بقصد الأمر بالمركب يحقّق لها العبادية، كذلك الأمر المتوجّه إلى المشروط، فإنه يتحقّق العبادية للشرط، فالوضوء يؤتى به بداعوية الأمر المتوجّه إلى الصلوة، كما أنّ الركوع - مثلاً - يؤتى به بداعوية الأمر بالصلوة.

فأورد شيخنا الأستاذ عليه: بأنّ المبنى المذكور غير مقبول ولا يحلّ المشكل، فأما تعلق الأمر في المركب بالأجزاء فهو أوّل الكلام، ثمّ إنّ الفرق بين الجزء والشرط واضح تماماً، لأنّ الأجزاء داخلة تحت الأمر على المبنى، لكنّ الشروط خارجة عنه، إذ الداخلة تحته فيها هو الاشتراط لا الشرط، فليس الوضوء بمطلوب بالأمر بالصلوة بل المطلوب به تقيدها واشتراطها به.

وكذا سيّدنا الأستاذ وأضاف: بأنه لو سلّم ما ذكر، فالشرط فيما نحن فيه هو الطهارة لانفس الوضوء، وهي مسببة عن الوضوء، والاشكال في تصحيح عبادية

نفس الأعمال المأتي بها، وهي لا تكون متعلقة للأمر الضمني لأنها ليست شرطاً...^(١).

فما ذكره لا يحل المشكلة.

وأما الجواب عن النقص بالتيّم: بأنه مستحبّ بالاستحباب النفسي، بالنظر إلى طائفتين من النصوص، أفادت الأولى مطلوبيّة الطهور في جميع الأحوال، والثانية كون التيمّم أحد الطهورين، ومحصلهما كون التيمّم مطلوباً للمولى. فقد ذكره الشيخ قدس سرّه، إلّا أنّه قال بعد ذلك ما حاصله: أن أحداً من الفقهاء لم يذهب إلى الإستحباب النفسي للتيّم.

لكنّ الحقّ تاميّة الجواب المذكور، إذ الاستفادة من الصحيحة: «الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهروا»^(٢) هو المطلوبيّة النفسية للطهارة، وروى الصدوق مرسلًا: «من تطهّر ثمّ أوى إلى فراشه بات وفراشه كمسجده...»^(٣) وفي الخبر أيضاً: «إنّ التيمّم أحد الطهورين»^(٤) ومن جميع هذه الأخبار يستفاد المطلوبيّة النفسية للتيّم، ومقتضى القاعدة هو الأخذ بظواهر هذه النصوص إلّا أن يثبت إعراض الأصحاب عنها، لكنّها دعوى ممنوعة، بل إنّ ظواهر كلمات بعضهم في بدليّة التيمّم عن الوضوء ترتّب جميع آثار الوضوء على التيمّم.

هذا، وقد يقال: باستحباب التيمّم نفساً عن طريق الإجماع القائم على أن رافعيّة الطهارات الثلاث للحدث أو مبيحيّتها للدخول في الصلّة متوقفة على كونها - أي الطهارات - عبادةً، وذلك: لأنّه إذا لم يكن الأمر الغيري موجباً لعباديتها

(١) متقى الأصول ٢ / ٢٦٠.

(٢) وسائل الشيعة ١ / ٣٧٨ الباب ٨ من أبواب الوضوء.

(٣) وسائل الشيعة ١ / ٣٧٨ الباب ٩ من أبواب الوضوء.

(٤) وسائل الشيعة ٣ / ٣٨٦ الباب ٢٣ من أبواب التيمّم.

كان الإجماع المذكور دليلاً على الإستحباب النفسي لها، والألم يتحقق العبادة للتيّم.

وأشكل عليه الأستاذ: بأن الإجماع على مقدّمة الطهّارات للصلاة وكونها عبادة لا يثبت الإستحباب النفسي للتيّم، لاحتمال استناد المجمعين إلى الروايات التي أشرنا إليها، أو لقولهم بأنّ الإتيان بالمقدّمة بداعيّة الأمر الغيري أو التوصل إلى الصلاة مقرب. ومع وجود هذه الاحتمالات لا يكون هذا الإجماع كاشفاً عن رأي المعصوم أو عن دليل معتبر....

وتحصّل اندفاع الأشكال بالنظر إلى الروايات واستظهار الاستحباب النفسي منها.

وأشكل الميرزا أيضاً: بأنّ الطهّارات الثلاث - لكونها مقدّمة للصلاة - متّصفة بالوجوب الغيري، ومعه لا يمكن بقاء الأمر النفسي المتعلّق بها بحاله، للتضادّ بين الأحكام، وعليه، فلا بدّ من الالتزام باندكالك الأمر النفسي الاستحبابي في الوجوب، وحينئذ، كيف يمكن أن يكون منشأ للعباديّة؟

قال الأستاذ: وهذا الإشكال أيضاً قد تعرّض له الشيخ وأجاب عنه: بأنّ زوال الطلب قد يكون بطرؤ مفسدة، وقد يكون بطرؤ مصلحة أخرى للطلب، فإنّ كان الطارئ هو المفسدة فلا مطلوبة نفسية، وإنّ كان هو المصلحة، فإنّ حدّ المطلوبيّة يزول بعروضها وأما أصل المطلوبيّة فباق، وحينئذ، يمكن الإتيان بالطهارة بداعي أصل المطلوبيّة النفسية.

وقد أوضح المحقّق الإصفهاني هذا الجواب^(١): بأنّ الوجوب الغيري إن كان الإرادة الشديدة فلا كلام، كأن يكون الوضوء - مثلاً - مطلوباً نفسياً قبل الوقت

ومتعلقاً للإرادة، ثم بعد الوقت تشدّ الإرادة نفسها فيكون واجباً... لأن الإرادة قابلة للشدة كما هو معلوم، نظير النور، فإنه مع مجيء النور الشديد لا ينعدم النور الضعيف السابق عليه. وإن كان الأمر، بمعنى أن الوجوب الغيري أمر آخر غير الأمر الاستجابي النفسي، فلا ريب في زوال الأمر النفسي بمجيئه، لاستحالة اجتماع المثليين، لكن ملاكه باق ولا مانع من التقرب بملاك الأمر النفسي.

وقد تنظر في الاستاذ بما حاصله: أنه ينافي مسلكه في الإرادة الغيرية والأمر الغيري، وذلك لأنه قد ذهب فيما سبق إلى أن الإرادة الغيرية والأمر الغيري لا يقبل اللحاظ الاستقلالي، لكونه كالمعنى الحرفي، فلا يصلح للباعثية، لأنه غير قابل للالتفات النفسي، نعم، يتم هذا الجواب على مسلكنا من أن هذه الإرادة وهذا الأمر ملحوظ بالاستقلال، ويمكن تعلق القصد به وإن كان في ضمن الإرادة الشديدة.

هذا تمام الكلام على إشكال التيمّم، ومشكلة انقلاب الإستجاب النفسي إلى الطلب الغيري.

أما الأول، فقد اندفع بإثبات استحبابه استحباباً نفسياً من الروايات، وأما الثاني، فقد اندفع بناءً على أن المطلوب بالطلب الغيري ملحوظ باللحاظ الاستقلالي كما اخترناه.

بقي الكلام في الإشكال: بأن الجاهل أو الغافل غير الملتفت إلى الإستجاب النفسي، إنما يأتي بالطهارات بقصد الأمر الغيري، والمفروض أن الأمر الغيري توصلّي وليس بعبادي... فإن هذا الإشكال باقٍ بعد ما تقدّم من سقوط جواب الميرزا بدعوى عباديتها بنفس الطلب المتعلق بالصلاة، فلنرجع إلى الوجوه الأخرى المطروحة في حلّ هذا الإشكال، فقد قال في الكفاية «وقد نصّبي عن

الاشكال بوجهين آخرين...^(١) ولكنّ الأولى هو التعرّض لكلام الشيخ نقلاً عن التقريرات مباشرة، فإليك محصل كلامه أعلى الله في علو مقامه^(٢):

إنّ من المقدمات ما ندرك توقّف ذي المقدّمة عليه، ومنها ما لاندرکه، فالأول كتوقف الصعود على السطح على نصب السلم، فإنّ هذا واضح عند كلّ عاقل سواء جاء بيان فيه من الشارع أو لا، لكنّ توقّف الصلّاة على الطهارة من القسم الثاني، فإننا لاندرک كيفية توقف أفعال الصلّاة من الحركات والسكنات على الوضوء مثلاً، فلا بدّ من الرجوع إلى الشارع، ومن أمره بالوضوء عند القيام إلى الصلّاة نستكشف توقّفها عليه.

ثمّ إنّ الأفعال أيضاً مختلفة، فمنها: ما يكون حسنه معلوماً، ومنها: ما لانعلم جهة الحسن فيه، ومنها: ما يختلف بالوجوه فهو من وجوه حسن ومن وجوه قبيح، كالقيام مثلاً عند دخول الشخص، فقد يكون تعظيماً وإكراماً له وقد يكون إهانة... وأمر الوضوء من هذا الحيث أيضاً مجهول، فإننا لاندرک أنّ الوضوء في أية حالة يتّصف بالحسن حتى يكون مقدّمةً للصلّاة.

وعلى الجملة، فإننا جاهلون بالعنوان الذي به يتّصف الوضوء بالحسن والمقدّميّة للصلّاة، ولكنّ الشارع لما أمر بالوضوء أمراً غيريّاً، كان أمره بذلك طريقاً لأنّ نأتي بالوضوء بعنوانه، وإن كان العنوان على حقيقته مجهولاً عندنا.

وحاصل هذا الوجه:

أولاً: ليس الحسن والمقدّميّة للوضوء بالنسبة إلى الصلّاة حاصلًا من جهة نفس الأمر الغيري حتى يلزم الدور، بل ذلك يحصل من عنوان يكون الأمر

(١) كفاية الأصول: ١١١.

(٢) مطارح الانظار: ٧١.

الغيري طريقاً إليه .

وثانياً: إن الأمر الغيري لا يوجب القرب والثواب كما تقدّم، لكنّ العمل قد تعنون بعنوان، فكان الإتيان به مقرباً لذلك العنوان، غاية الأمر هو مجهول، ولا ضير في ذلك .

وثالثاً: صحيح أن الأمر الغيري المتعلّق بالوضوء توصّلي، ولا يمكن أن يكون تعبدياً - والحال أن الوضوء عبادة - لكنّ عبادة الوضوء لم تنشأ من ناحية هذا الأمر حتى يرد الإشكال، وإنما هي من ناحية ذلك العنوان المجهول الذي كان الأمر الغيري طريقاً إليه، فإن دفع الإشكال . لكنّ عبادة العمل منوطة بالقصد، ومع الجهل بالعنوان الموجب للعبادة كيف يقصد؟ فأجاب الشيخ: بكفاية قصد الأمر الغيري، لأنه يدعو إلى الإتيان بالوضوء بذلك العنوان، فصار العنوان مقصوداً عن طريق الأمر الغيري .

هذا، ولا يخفى أن بهذا الوجه تنحل مشكلة التيمّم أيضاً - لأنّ الشيخ قد أشكل على استحبابه النفسي لظاهر الأخبار، بعدم ذهاب الأصحاب إلى ذلك - فإنه يتم استحبابه ويكون مقدّمةً للصلاة بعنوان يكون الأمر الغيري طريقاً إليه وكاشفاً عنه .

لكن يرد على هذا الوجه:

أولاً: ما ذكره الشيخ نفسه من أن عدم دركنا لكيفية توقّف ذي المقدّمة على المقدّمة وترتبه عليها، غير منحصر بالطهارات الثلاث، فإنّ للصلاة مقدّمات أخرى أيضاً قد اعتبرها الشارع مقدّمة لها ونحن نجهل كيفية توقّفها عليها، فلو كانت المقدّمة المأخوذة شرعاً توجب عبادة المقدّمة ولزوم الإتيان بها بعنوان العبادة، فلا بدّ من القول بذلك في تلك المقدّمات أيضاً، مع أن وجوب

الإتيان بقصد القربة وبالوجه الحسن يختص بالطهارات الثلاث فقط .

وثانياً: ما ذكره المحقق الخراساني من أنه كما يمكن قصد ذلك العنوان -الموجب لحسن العمل والمجهول عندنا- بطريقة الأمر الغيري، كذلك يمكن قصده بنحو التوصيف، كأن يقصد الوضوء بوصف كونه مأموراً به، فلا يكون إتيانه بالوضوء بداعوية الأمر وطريقته، وإذا أمكن قصد تلك الخصوصية المجهولة بالتوصيف -لا بمحركية الأمر الغيري- أمكن أن يكون الداعي شيئاً آخر غير أخذ الشارع، فمن أين تحصل العبادية؟

هذا، وذكر المحقق الخراساني وجهاً آخر وهو: إنه لا ريب في عبادية نفس الصلاة، وأنها يؤتى بها بالوجه القربي -سواء بالأمر الأول أو بالأمر الثاني- وكما أن الأمر قد اقتضى الإتيان بذي المقدمة -أي الصلاة- بوجه قربي، كذلك يقتضي أن يؤتى بمقدماته على الوجه المزبور. إذن، لم يكن الإتيان بالطهارات بالأمر الغيري، ليرد الإشكال بأنه لا يوجب العبادية، بل إنه باقتضاء الأمر بالصلاة نفسه. قال الأستاذ: حاصله: لزوم الاتيان بالطهارات بقصد القربة باقتضاء نفس الأمر المتوجه إلى الصلاة، لكن هذا الوجه لم يوضح كيفية تأثير الأمر المتعلق بالصلاة في مقدمات الصلاة وهي الطهارات الثلاث.

وذكر المحقق الخراساني وجهاً آخر وحاصله: أنه كما تمت العبادية للصلاة بمجموع أمرين، تعلق الأول بالأقوال والأفعال والثاني بوجود الإتيان بها بقصد القربة، كذلك تتم العبادية للطهارات بأمرين، أفاد أحدهما وجوب الإتيان بالغسلات والمسحات -في الوضوء مثلاً- والثاني وجوب الإتيان بها بقصد القربة وداعي الأمر الشرعي ... فلا تكون عباديتها بالأمر الغيري.

قال الأستاذ :

وفيه : الفرق الواضح بين الصلّاة والطهارة ، لأن الأمر الأوّل المتعلّق بأجزاء الصلّاة كان أمراً نفسياً ، وهو مقرب ، والامثال له موجب للشواب ، بخلاف الأمر في الطهارة ، فإنّ الأمر الأوّل فيها غيري ، فلو جاء أمر آخر يقول بلزوم الإتيان بها بداعي الأمر ، فأَيُّ أمر هو المقصود ؟ إن كان الأمر الأوّل فهو غيري ، والأمر الغيري لا يستتبع ثواباً وعقاباً ، وإن كان غيره فما هو ؟
وتلخص :

إن مشكلة عدم استتباع الأمر الغيري للشواب والعقاب باقية على المبنى ، وأنّه كيف يكون ممثلاً من أتى بالطهارة مع الغفلة عن الاستحباب النفسي لها ؟ وذكر المحقّق الايرواني : أنّ الاشكال المهم في المقام هو : عدم إمكان عباديّة المقدّمة التي تعلّق بها الأمر الغيري ، لأنها إنّما جعلت مقدّمة من أجل التوصل بها إلى ذبيها ، فبنفس الغسلات والمسحات يتحقّق المقدّمة ولا يعتبر فيه قصد القرية .

فأجاب : بأنّ توقّف الصلّاة على الطهارة ليس من قبيل توقّف الكون على السطح على نصب السلم ، إذ الأمر بذلك غير مقيد بنصبه ، بخلاف بنصبه ، لكنّ الأمر بالصلّاة فإنه مقيد بالطهارة ، فيكون تقيدها بها داخلياً في الأمور به ، فكانت الصلّاة مركبةً من الأجزاء الواقعيّة كالتكبير والركوع والسجود ... ومن جزءٍ عقلي هو تقيدها بالطهارة ... ولما كانت الصلّاة عبادة مقيدةً بهذه القيود ، فإنّ مقتضى عباديتها أن يؤتى بجميع القيود على الوجه القربي ومنها التقيد المذكور ، لكن الإتيان به التقيد على الوجه المذكور لا يتحقّق إلاّ بالإتيان به القيد وهو « الوضوء » مثلاً على ذلك الوجه ... فتحقّق العباديّة للطهارة الثلاث ولزوم

الإتيان بها على الوجه القربي .

إشكال الأستاذ

وأورد عليه الأستاذ بوجهين: أحدهما في قوله في طرح الاشكال بعدم امكان كون الأمر الغيري عبادياً، وأنه غير معقول. فإن فيه: أن المقدّمة هي ما يتوقّف عليه الشيء، وهو قد يكون عبادةً تتقوم بالقصد، وقد لا يكون كذلك.

والثاني في قوله في تقيّد الصلّاة بالطهارة بأنّه عبادي. ففيه: أن كونه عبادة يحتاج إلى دليل، فإن كان الدليل عليه هو نفس الدليل على وجوب الإتيان بالصلّاة بقصد القرية، بتقريب أن الصلّاة في هذه الحال مركّبة من التقيّد ومن الأجزاء، فإن هذا يتوقّف على دخول التقيّد المذكور في ماهية الصلّاة بحيث لا يصدق عنوان الصلّاة إن جرّدت عنه، والحال أنه ليس كذلك، بل يصدق عنوان الصلّاة على الفاقدة للتقيّد.

وعلى فرض دخول التقيّد في الصلّاة كذلك، فما الدليل على ضرورة كون القيد -كالوضوء مثلاً- عملاً عبادياً حتى يتحقّق التقيّد؟ بل إن الصلّاة مقيدة بعدم النخب في لباس المصلّي، فكان التقيّد داخلاً، مع أن غسل الثوب المحصّل له ليس بعمل عبادي.

وذكر بعضهم: إن منشأ العباديّة للطهارات هو قابليّتها للتقرب إلى المولى، وهذا كاف لترتب الآثار كالثواب... ويشهد بكفاية القابليّة ارتكاز المتشركة، فإنهم لا يأتون بالوضوء -مثلاً- بداعي استحبابه النفسي، بل يأتون به بعنوان أنه بنفسه قابل للتقرب به إلى المولى.

اشكال الأستاذ

فأورد عليه الأستاذ: بأن الأمور ثلاثة، فمنها: ما لا يصلح للمقريّة لأنّه

لا يقبل الإضافة إلى المولى أصلاً كالظلم، لقبحه الذاتي. ومنها: ما يصلح لذلك لأنه يقبل الإضافة إليه كالعدل، لحسنه الذاتي، ومنها: ما لا يصلح لذلك إلا بعد الإضافة وأما قبلها فلا، والحاكم في صلوحه لذلك هو العقل، والعقل يرى المقربية في أحد أمرين إما أن يكون مقرباً بالذات كالتعظيم، وإما أن يكون مقرباً بالعرض ... والطهارات الثلاث ليست عبادةً بالذات، وعبادتها بالعرض موقوف على إضافتها إلى المولى، بأن يؤتى بها بداعي الأمر أو المحبوبة، فلا يكفي مجرد القابلية فيها للعبادة.

وقال السيد الخوئي: «والصحيح في المقام أن يقال: إن منشأ عبادة الطهارات الثلاث أحد أمرين على سبيل منع الخلو أحدهما: قصد إمتثال الأمر النفسي المتعلق بها مع غفلة المكلف عن كونها مقدمة لواجب أو مع بئانه على عدم الإتيان به، كاغتسال الجنب - مثلاً - مع غفلته عن إتيان الصلاة بعده أو قاصد بعدم الإتيان بها، وهذا يتوقف على وجود الأمر النفسي، وقد عرفت أنه موجود. وثانيهما: قصد التوصل بها إلى الواجب، فإنه أيضاً موجب لوقوع المقدمة عبادة ولو لم نقل بوجودها شرعاً، لما عرفت في بحث التعبدية والتوصلي من أنه يكفي في تحقق قصد القرية إتيان الفعل. مضافاً به إلى المولى وإن لم يكن أمر في البين»^(١).

إذن، ارتفع الإشكال، لأن عبادة العمل أصبحت منوطة بإضافته إلى المولى وهي متحققة، كما يرتفع اشكال ترتب الثواب، لأنه قد أتى بالعمل بقصد التوصل إلى الواجب النفسي لا بداعي الأمر الغيري.

قال الأستاذ

إن هذه النظرية متخذة من كلام الشيخ الأعظم رحمه الله في باب التعبدية والتوصلي، ومن كلام له في باب المقدمة.

قال الشيخ في الفرق بين التعبدية والتوصلي كما في (التقريرات)^(١): بأن الفرق بينهما ليس من ناحية الأمر، بل من ناحية الغرض والمصلحة القائمة بمتعلق الأمر، ففي التوصلي تتحقق المصلحة بالإتيان بالمتعلق، أما في التعبدية فلا، بل لا بد من الإتيان بقصد الامتثال، فيكون في التوصلي أمر واحد، وفي التعبدية أمران، يتعلق الأول منهما بالعمل كقوله صل، والثاني يقول: أقم الصلاة بقصد الامتثال وداعي الإطاعة، وهذا ما أخذه الميرزا واصطاح عليه بـ «متمم الجعل».

وقال الشيخ في باب المقدمة^(٢): بأن التوصل إلى ذي المقدمة تارة: يكون بصرف وجود الأمر الغيري بلا دخل لأمرٍ آخر، وأخرى: لا يتحقق التوصل إلى ذي المقدمة إلا بالإتيان بالمقدمة بداعي التوصل إلى ذبيها، إذن، لا بد من أمرٍ آخر لإفادة هذا المعنى وتحقيق الغرض من الأمر، كما هو الحال في التعبدية والتوصلي، مع فرق بينهما هو أن الأمرين هناك كلاهما نفسي، بخلاف المقام فإن الأمرين كليهما غيريان، لتعلق الأول بالوضوء وهو مقدمة للصلاة فهو غيري، وكذلك الثاني الذي أفاد الإتيان بالوضوء بداعي التوصل إلى الصلاة كما لا يخفى.

طريقة الأستاذ لحل الاشكال

وقال الأستاذ دام بقاءه: بأن الإتيان بالعمل بداعي الأمر الغيري يرفع جميع المشاكل، فإنه يرفع مشكلة ترتب الشواب ويرفع مشكلة عبادة الطهارات

(١) مطارح الانتظار: ٥٨.

(٢) المصدر: ٧٨.

الثلاث، وعلى الجملة، فإنَّ العبادة تتحقَّق بالأمر الغيري وتترتَّب عليه جميع الأثار.

أما تترتَّب الثواب، فيكفي فيه الإتيان بالعمل مضافاً إلى المولى، فإذا أُضيف إليه صلح لأنَّ يكون مقرَّباً إليه ولأنَّ يترتَّب عليه الأجر والثواب، بل العقل حاكم بكفاية الإتيان به بمجرد كون المحرِّك نحوه مطلوبيته للمولى، فلا خصوصية لإضافته إليه، بل إنَّ حصوله بداعٍ إلهي يجعله مورداً للثواب، والإتيان بالطهارات كذلك، وإنَّ كان الطلب الداعي له غيرياً لا نفسياً.

وكذلك عبادة العمل، فإنَّها تتحقَّق بإضافته إلى المولى وإنَّ كان الطلب المتوجَّه إليه غيرياً، لعدم الفرق في تحقُّق الإضافة بين الطلب النفسي والغيري، والأمر في الطهارات الثلاث من هذا القبيل، فالعبادة متحقَّقة فيها بالأمر الغيري ولا إشكال في ذلك، إلا مشكلة الدور التي ذكرها الشيخ، لأنَّ متعلِّق الأمر فيها ليس هو الأفعال من الغسل والمسح، بل الأفعال بوصف العبادة، فلو تحقَّقت العبادة لها من ناحية الأمر الغيري لزم الدور.

وقد تقدَّم منا حلُّ هذه المشكلة: بأنها تبنتني على أنَّ تؤخِّذ في متعلِّق الأمر الغيري خصوصية الإتيان به بقصده، إذ يلزم تقدم المتأخَّر وتأخُّر المتقدم، أو لا تؤخِّذ ولكنَّ الإطلاق يكون بنحو جمع الخصوصيات، فتكون الخصوصية المذكورة مأخوذة في ضمنها، وأما إذا كان المتعلِّق وهو الغسل والمسح في الموضوع مطلقاً بنحو رفض القيود، كان المأخوذ فيه طبيعة العبادة، ويكون الإتيان به بقصد الأمر الغيري من مصاديق الطبيعة، فالأمران مختلفان والدور غير لازم.

وتلخص: إنَّ منشأ عبادة الطهارات الثلاث أحد أمور ثلاثة:

١- قصد امتثال الأمر الاستجابي النفسي، فالعمل مضاف إلى المولى. ذكره

المحقق الخراساني .

٢ - قصد التوصل بها إلى الواجب النفسي، لأنه يتحقق لها بذلك إضافة إلى

المولى . ذكره الشيخ .

٣ - قصد الأمر الغيري، لأنه يضاف العمل للمولى، وإشكال الدور مرتفع

بما ذكرناه، وإن كان من الشيخ وارتضاه الآخرون، وقال في (المحاضرات): بأن

الأمر الغيري لا يعقل أن يكون منشأ لعباديتها^(١). فقد ظهر أنه معقول، لأن الدور

إنما يلزم لو أخذ خصوص الأمر الغيري فيها، أما مع أخذ العبادية مطلقاً أي بنحو

رفض القيود فلا يلزم .

وهذا تمام الكلام في الطهارات الثلاث .

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢ / ٢٣٢ .

هل الوجوب الغيري

يتعلق بمطلق المقدّمة

أو حصّةٍ معيّنةٍ منها؟

ثم إنه قد وقع الخلاف بين الأعلام في متعلق الوجوب الغيري، فهل هو مطلق المقدمة أو خصوص حصّة معيّنة منها؟ أقوال:

أحدها: ما نسب إلى صاحب المعالم: من اشتراط وجوب المقدمة بالعزم والإرادة على الإتيان بذيها... فيكون قيداً للوجوب.

والثاني: ما نسب إلى الشيخ من أنّ متعلق الوجوب: المقدّمة التي قصد بها التوصل إلى الواجب... فيكون قيداً للواجب.

والثالث: ما اختاره صاحب الفصول: من أنّ متعلق الوجوب هو المقدّمة الموصلة إلى ذي المقدّمة.

والرابع: ما نسب إلى المشهور: من أنّ متعلق الوجوب هو المقدّمة.

النظر في القول الأوّل

إنّ كلمات صاحب (المعالم) مضطربة مختلفة، فله كلام يحتمل أنّه يريد كون الوجوب مشروطاً بإرادة ذي المقدّمة بنحو القضية الشرطية، وأن يريد أنّها واجبة حين إرادة ذي المقدّمة بنحو القضية الحينية.

وكلامه على كلّ تقدير غير مقبول، لأنّه بناءً على وجوب المقدّمة، فإنّ المبني فيه هو الملازمة بين مطلوبيّة ذي المقدّمة بالطلب النفسي ومطلوبيّة المقدّمة بالطلب الغيري، وعليه يكون وجوبها تابعاً لوجوبه ولا تفكيك بينهما،

وحينئذٍ، يستحيل تقييد وجوب المقدمة بإرادة ذیها، لأنَّ الوجوب إنما هو من أجل أن يؤثر في الإرادة، فاشترطه بها تحصيل للحاصل ... ووجوب شيء في حال أو حين إرادة ذلك الشيء، فإنه تحصيل للحاصل كذلك.

إذن، ليس وجوب المقدمة مشروطاً بإرادة ذي المقدمة، ولا هو في حال إرادته.

والحاصل، إنه بعد ثبوت التبعية، يستحيل الاشتراط بالإرادة أو التقييد بحالها، وإلا يلزم التفكيك بين الوجوبين الغيري والنفسي.

النظر في القول الثاني

وهو القول المنسوب إلى الشيخ (التقريرات)^(١)، بأنَّ المقدمة مقيدة بداعي التوصل، وهو قيد اختياري، بخلافه في القول الثالث، فإنه قيد قهري كما سيأتي، ... وأيضاً، هو قيد للواجب لا للوجوب.

وقد استدلل لهذا القول:

بأنَّ ما يتوقف عليه الشيء معنون بعناوين، لكنَّ العنوان الذي يدخل تحت الأمر الغيري بحكم العقل هو عنوان المقدمية لذي المقدمة، فنصب السلم مثلاً يتصور له أكثر من عنوان، إلا أنَّ متعلق الأمر الغيري فيه عنوان المقدمية للصعود إلى السطح، إذ الأمر لم يتعلق به بعنوان نصب السلم بما أنَّه كذلك بل بما أنَّه مقدمة ... وإذا كان هذا هو المتعلق للأمر، فلاريب أن الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه، وداعوته لغير المتعلق مستحيلة، فإذا لم يؤت به بهذه الخصوصية لم يتحقق الامثال.

وعلى هذا، فإن مصداق الواجب -سواء في المقدمات العبادية أو غيرها-

هو ما أتى به بقصد المقدّمة لذيها، وإنّ ما يُحقّق عنوان المقدّمة هو الإتيان بداعي التوصل، غير أنّه في العباديات يعتبر قصد القربة أيضاً.

وقد أبدى الشيخ مطلبه بما في الأوامر العرفيّة، فلو أمر المولى عبده بتحصيل الثمن وشراء اللحم به، ثم حصل الثمن لا بقصد شراء اللحم، لم يكن تحصيله عند العرف امثالاً للأمر، لأنّه قد أمر بتحصيل الثمن لا لشراء اللحم.

وفرّع الشيخ على مسلكه مسألتين:

أحدهما: إنّ لو كان على المكلف صلاة قضاء، فتوضّأ قبل الوقت لا بداعي الصلّة الفاتنة ولا بقصد غاية من الغايات للوضوء، فلا يجوز له الصلّة به، لأنّ المتعلّق للوجوب هو المقدّمة المأتي بها بداعي التوصل لذي المقدّمة.

وثانيهما: إنّ لو اشتبهت القبلة فصلّى المكلف إلى جهةٍ من الجهات من غير أن يقصد بها التوصل إلى الإحتياط الواجب، - كأن لم يرد الصلّة إلى الجهات الأخرى - بطلت صلاته. ولذا لو عزم على الإحتياط بالصلّة إلى الجهات وجب عليه إعادة تلك الصلّة، أمّا لو قلنا بعدم اعتبار قصد التوصل، فإنّه لو قصد الصلّة إلى جهةٍ واحدةٍ فقط، ثمّ بدا له وأراد الصلّة إلى جميعها عملاً بالاحتياط، لم تجب عليه إعادة الصلّة الأولى.

وأورد عليه الميرزا - وتبعه الأستاذان^(١) - بخروج هذه الثمرة عن البحث، لأنّ البحث في المقدّمة الوجودية لا العلميّة.

هذا في العبادات.

وأما في غيرها، فمن المقدّمات ما لا يعتبر فيه قصد التوصل، فلا فرق بين رأي الشيخ ورأي المشهور، مثل غسل الثياب لا بداعي التوصل إلى الصلّة. ومنها

(١) أجود التقريرات ١/٢٦١، منتقى الأصول ٢/٢٨٣.

ما يعتبر فيه ذلك، وتتحقق الثمرة بين القولين فيما لو أمر بإنقاذ الغريق وتوقف ذلك على التصرف في ملك الغير، فيقول الشيخ: بأنه لو تصرف بداعي إنقاذ الغريق فلا حرمة، لأن متعلق الوجوب هو التصرف بداعي التوصل به إلى الإنقاذ، ولما كان الإنقاذ أهم فلا تبقى الحرمة، أما لو تصرف لاداعي التوصل به للإنقاذ فالحرمة باقية وإن حصل الإنقاذ.

كلام المحقق الاصفهاني في توجيه مراد الشيخ

وقد تصدى المحقق الاصفهاني^(١) لتوجيه كلام الشيخ بما تقرّبه:

١- إن الأحكام العقلية منها نظرية ومنها عملية، فمن أحكام العقل النظري: استحالة اجتماع التقيضين وارتفاعهما، بل هذا هو أمّ القضايا فيها. ومن أحكام العقل العملي: حسن العدل وقبح الظلم، بل هذا هو أمّ القضايا فيها.

أما الأحكام الشرعية، فإنّ الغايات منها -وهي متأخرة وجوداً ومتقدمة في اللحاظ- هي العلة لجعل تلك الأحكام، فالحكم يتوجه إلى ذات العمل وليس في متعلقه قيد «كونه ذا مصلحة» بل إن كونه كذلك علة للحكم، فالمصلحة المترتبة على العمل خارجاً متأخرة عن العمل، لكنّها في الحقيقة هي العلة للحكم، بخلاف الأحكام العقلية -مطلقاً- فإنّ متعلق الحكم فيها هو المصلحة وهي الموضوع، فنقول في الأحكام الشرعية: هذا واجب لأنه ذو مصلحة. وفي الأحكام العقلية نقول: ذو المصلحة واجب، فيكون اللزوم والوجوب متعلقاً بـ«ذو المصلحة» وهو الموضوع للحكم... فالعقل يدرك استحالة الدور -في الأحكام الشرعية- وهذه الكبرى تطبق على مواردّها، مثل ما تقدّم في محلّه: من أن أخذ قصد الأمر في المتعلق محال... فهو لا يدرك استحالة أخذه كذلك، بل

يدرك الكبرى التي هذا المورد من صغرياتها.

وفي الأحكام العمليّة كذلك، فهو لا يدرك أنّ ضرب اليتيم تأديباً حسن بل يدرك: التأديب حسن، ثم الكبرى تطبّق على هذه الصغرى، فهو يحكم بحسن ضرب اليتيم لكونه مصداقاً لكبرى حسن العدل.

فعلى هذا، فإن القيود في الأحكام العقلية تدخل تحت الطلب، أي كون العمل ذاملاً، أو كونه عدلاً، بخلاف الأحكام الشرعيّة، فإن كون صلاة الظهر ذات مصلحة ثابتة، لكنّ هذا القيد غير داخلٍ تحت الأمر بل هو العلة له.

هذا، والبرهان على رجوع أحكام العقل النظري كلّها إلى اجتماع التقيضين وارتفاعهما هو: أنّ كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات. وعلى هذا الأساس أيضاً ترجع أحكام العقل العملي إلى حسن العدل وقبح الظلم.

هذا... فيقول الإصفهاني: إنّ ما ذكره الشيخ صحيح على القاعدة، لأنّ المفروض كون وجوب المقدّمة من باب الملازمة بينها وبين ذبيها، والملازمة حكم عقلي، وإذا كان كذلك، فليس نصب السّلم بموضوع للوجوب، بل موضوعه هو الصعود على السطح، فنصب السّلم المقصود بالعرض، المتّهي إلى ما بالذات هو المقدّمة... وهذا العنوان لا يتحقّق بدون الداعي للتوصّل إلى ذي المقدّمة.

إشكال الأستاذ

إنّ هذا الذي ذكره المحقّق الاصفهاني إنّما يتمّ في الأحكام العقلية، فالتأديب مثلاً هو موضوع الحكم لا خصوص ضرب اليتيم... أمّا في الأحكام الشرعيّة فلا، ومقامنا من الأحكام الشرعيّة وإن كان الكاشف عنه هو العقل... لأنّ وجوب المقدّمة شرعاً - على القول به - حكم غيري، من جهة أنّ من يطلب شيئاً

فهو طالب لمقدمته أيضاً، للتلازم بين إرادته وإرادتها، فهذا ثابت في عالم الثبوت، غير أن الكاشف عنه في عالم الإثبات هو حكم العقل. فكون الحيثيات التعليلية - مثل كون العمل ذاملاً مصلحاً كما تقدم - حيثيات تقييدية وموضوعات للأحكام العقلية، صحيح في الأحكام العقلية، لكن وجوب المقدمة حكم شرعي كما هو المفروض، فلا تنطبق عليه القاعدة المذكورة... بل إن موضوع الحكم الشرعي في المقام هو ذات المقدمة فقط... وفاقاً للمحقق الخراساني.

٢ - إنه دائماً يتعلق الأمر بالحصة المقدورة، وما كان خارجاً عن الاختيار فلا يتعلق الأمر به، وعليه، فالمتعلق للأمر الغيري هو الحصة المقدورة، الاختيارية، وهي ما قصد به المقدمة والتوصل به إلى الغير.

اشكال المحاضرات

وأورد عليه في (المحاضرات)^(١): بأن هذا إنما يتم فيما إذا كانت القدرة على المتعلق مأخوذة فيه شرعاً واردة في لسان الدليل، كما في آية الحج، بناءً على تفسير «الإستطاعة» بـ«القدرة»، وكذا في آية التيمم، بناءً على أن المراد من «الوجدان» هو «القدرة» على الإستعمال شرعاً... لأنه لا يمكن كشف الملاك في أمثال هذه الموارد إلا في خصوص الحصة المقدورة. وأما الحصة الخارجة عن القدرة، فلا طريق للكشف عنه فيها.

وأما إذا كانت القدرة معتبرة في المتعلق بحكم العقل، فلا يتم ما ذكر، لأن القدرة على بعض أفراد الطبيعة يكفي لتحققها على الطبيعة. ولما كان اعتبار القدرة على المقدمة حكماً عقلياً، لأنه الحاكم بأنه لولا القدرة عليها فلا وجوب، فلامحالة لا يكون وجوبها مختصاً بما يصدر من

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢/٢٤٥.

المكلّف عن اختيار، بل يعمّه وغيره، وإذا كان الواجب هو الطبيعي الجامع بين المقدور وغيره، كان الإتيان به لا بقصد التوصل مصداقاً للطبيعي، فلا موجب لتخصيصه بالحصّة المقدورة.

نقد الأستاذ

قال الأستاذ: قد تقدّم أنّ مراد الشيخ هو أنّ متعلّق الوجوب ليس هو ذات المقدّمة بما هي ذات، ولا بما هي معنونة بعنوان من العناوين، بل المتعلّق هو الذات المعنونة بعنوان المقدّمية، فلو أتى بها بدون قصد المقدّمية كأن يصلّي صلاة الظهر لا بقصد عنوان الظهر، فلا يتحقّق الامتثال ولا يسقط الأمر.

وإذا كان هذا مراده، فلاربط لكلام المحقّق الإصفهاني به، وللجواب المحاضرات وإن كان صحيحاً في حدّ ذاته.

وتلخّص: إنّ الاشكال الوارد على الشيخ هو: أنّ ما ذكره إنّما يتم في الأحكام العقلية، ففيها يدخل العنوان تحت الطلب، أمّا في الأحكام الشرعية المستكشفة بالعقل فلا....

مختار الكفاية وردّه على الشيخ

وتعرّض المحقّق الخراساني^(١) لمسلك الشيخ بالنقض والحلّ... فذكر أموراً:

- ١- إنّ الأمر معلول للغرض، ولا يعقل أن يكون أخصّ من الغرض. وهذا مراده من أنّ كلام الشيخ يستلزم التخصيص بلا مخصّص... وتوضيحه:
إنّ الغرض من الأمر بالمقدّمة هو تحقّق ذبيها، لأنّه يتوقّف عليها، وهذا الغرض يتحقّق سواء أتى بالمقدّمة بداعي التوصل إلى ذي المقدّمة أو لا بهذا

الداعي، فتخصيص متعلق الأمر الغيري بالحصة التي يؤتى بها بهذا الداعي بلا منحصص.

٢- إنه لو أتى بالمقدمة لبداعي التوصل، ثم بدا له أن يأتي بذوي المقدمة، لم يجب إعادة المقدمة، وهذا دليل على عدم تقيّد متعلق الأمر الغيري بالإتيان به بداعي التوصل، وعدم دخول عنوان المقدمية تحت الطلب، بل الأمر يسقط ويتحقق الامتثال بلا قصد للتوصل.

٣- إن الشيخ أشكل على صاحب الفصول القائل بالمقدمة الموصلة: «بأن مناط المقدمية هو ما يلزم من عدمها عدم ذي المقدمة» فكل ما كان كذلك فيدخل تحت الطلب دون غيره، وقيد «الموصلية» لا يلزم من عدمه عدم ذي المقدمة. فقال المحقق الخراساني: بأن هذا الاشكال يرد على الشيخ نفسه القائل بتقيّد المقدمة: بالمأتي بها بداعي التوصل إلى ذبيها.

هذا، وقد ذهب المحقق الخراساني إلى عدم اعتبار قصد التوصل، وعدم اعتبار الموصلية، قال: «فهل يعتبر في وقوعها على صفة الوجوب أن يكون الإتيان بها بداعي التوصل... أو ترتّب ذي المقدمة عليها... أو لا يعتبر في وقوعها كذلك شيء منهما؟ الظاهر عدم الاعتبار».

ثم قال بعد المناقشة مع الشيخ: «نعم، إنما اعتبر ذلك في الامتثال، لما عرفت من أنه لما يكاد يكون الآتي بها بدونه ممثلاً لأمرها وأخذاً في امتثال الأمر بذبيها فيثاب بثواب أشق الأعمال».

وحاصل كلامه: عدم دخل قصد التوصل في متعلق الأمر الغيري، نعم له دخل في عبادية المقدمة.

وقد فرّع على ذلك في مسألة الدخول في ملك الغير لإنقاذ الغريق، بناءً

على مختاره من أن الغرض هو تحقّق ذي المقدّمة فيؤتى بالمقدّمة لتوقّفه عليها: بأنّ التوقف موجود سواء دخل لقصد التوصل أو لا، فترتفع الحرمة حيث يكون الإنقاذ موقوفاً على الدخول، غير أنّه يختلف باختلاف حال المكلف من حيث الالتفات إلى التوقف وعدمه، فتارةً: لا يكون ملتفتاً إلى توقف ذي المقدّمة -وهو الإنقاذ- على الدخول، ففي هذه الحالة يكون دخوله في تلك الأرض مع اعتقاد الحرمة تجريباً، لأنّه قد أتى بما هو واجب عليه واقعاً مع اعتقاد حرمة. وأخرى: يكون ملتفتاً إلى المقدميّة والتوقف، فيكون دخوله حينئذٍ تجريباً بالنسبة إلى ذي المقدّمة، لأنّ المفروض عدم قصده التوصل إليه مع وجوبه عليه. وثالثة: يكون ملتفتاً ويقصد التوصل، لكن هذا القصد ناشئ من داعٍ آخر، فيكون دخوله واجباً، فلا معصية ولا تجرّي أصلاً.

موافقة الأستاذ مع صاحب الكفاية في الاشكال على الشيخ

ثم إنّ الأستاذ وافق على الإيراد على الشيخ بذلك -وإن كان له نظر في كلام الكفاية- وسيأتي فيما بعد.

وحاصل الاشكال على الشيخ: إنّه لا مانع ثبوتاً من أخذ قصد التوصل في امتثال الأمر الغيري المتعلّق بالمقدّمة، ولكنّ الاشكال في مقام الإثبات، لأنّ الدليل الإثباتي إن كان عن طريق الملاك، فلا وجه لحصر الملاك في هذه الحصّة بل هو أعمّ. وإن كان أخذ الشارع في لسان الدليل، فهو غير موجود. وإن كان الارتكاز العرفي، فالحقّ عدم وجود هكذا ارتكاز عند العرف والعقلاء.

كلام الميرزا

ثم إنّ الميرزا^(١) احتمل في رأي الشيخ أولاً: أن يكون مراده أنّ القصد

المذكور محقق لعبادية المقدمة، لأنه مأخوذ قيداً لمتعلق الأمر الغيري. واحتمل ثانياً: أن يكون مراده اعتبار القيد المذكور في مقام التزاحم بين حكم المقدمة وحكم ذبيها، كما إذا كانت المقدمة محرمة، كالدخول في ملك الغير وذو المقدمة واجب كإنقاذ الغريق، ففي هذه الصورة ترتفع الحرمة عن المقدمة لأهمية ذبيها منها... ثم ذكر أنه لو عصى ولم ينقذ الغريق ثبتت حرمة التصرف في ملك الغير، من باب الترتب.

تعليق الأستاذ

وعقب الأستاذ على كلام الميرزا: بأن لا اضطراب في كلام التقريرات، فإنه صريح في نسبة القول بأخذ القيد المذكور في المتعلق.

وأما ما ذكره الميرزا من صورة المزاحمة، فإنها بين الحرمة النفسية للمقدمة وبين الوجوب النفسي لذبيها، سواء قيل بوجوبها أو لا. والحاصل: إنه لا يتوقف التزاحم في المثال المذكور على القول بوجوب المقدمة مطلقاً، أو بقيد التوصل كما عن الشيخ، أو بقيد الموصلية كما عن صاحب الفصول.

وأما بقاء الحرمة للدخول في صورة معصية ذي المقدمة، بناءً على الترتب، فسيأتي ما فيه في مبحث الضد.

هذا تمام الكلام على مسلك الشيخ في المقام.

مسلك صاحب الفصول

وقال صاحب (الفصول) بالمقدمة الموصلة^(١)، فجعل متعلق الوجوب الغيري هو الحصّة الموصلة من المقدمة، أي إنه جعل ترتب ذي المقدمة عليها شرطاً لا تصافها بالوجوب.

وقد استدلّ لما ذهب إليه بوجوه:

الأوّل: إنّ وجوب المقدّمة لما كان من باب الملازمة العقلية، فالعقل لا يدلّ عليه زائداً على القدر المذكور.

والثاني: إنّ لا يأبى العقل أن يقول الأمر الحكيم: أريد الحج وأريد المسير الذي يتوصّل به إلى فعل الواجب دون ما لم يتوصّل إليه، بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الأمر بمثل ذلك، كما أنّها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيّتها له مطلقاً أو على تقدير التوصل بها إليه، وذلك آية عدم الملازمة بين وجوبه ووجوب مقدّماته على تقدير عدم التوصل بها إليه.

والثالث: إنّ الأمر تابع للغرض الداعي إليه، ولا يمكن أن يكون الأمر أضيّق أو أوسع من الغرض، والذي يدركه العقل هو أنّ الغرض من إيجاب المقدّمة ليس إلّا التوصل بها إلى الواجب، فالأمر ليس إلّا في خصوص المقدّمة الموصلة.

اشكالات الكفاية

وقد أورد المحقّق الخراساني على نظرية الفصول وجوهاً من الإشكال^(١):

١- إنّ تارةً: يكون بين المقدّمة وذيها واسطة اختيارية. وأخرى: تكون النسبة بينهما نسبة الفعل التوليدي إلى السبب التوليدي كالإلقاء في النار وحصول الاحتراق... ولازم مبنى الفصول خروج القسم الأوّل من المقدّمات من تحت قاعدة الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الملازمة:

إنّ ترتّب ذي المقدّمة على المقدّمة في التوليديات واضح، لأنّه بمجرد الإلقاء في النار يحصل الاحتراق. أمّا في مثل الحج وغيره من الواجبات الشرعية،

فلا يترتب ذو المقدّمة حتّى بعد توفّر جميع المقدمات، فقد يعصي المكلف ولا يأتي بالواجب، فكيف يترتب على تحقّق كلّ فردٍ من أفراد المقدمات؟
 فقول صاحب الفصول بأنّه: لمّا كان الغرض هو ترتّب ذي المقدّمة، فالواجب من المقدّمة ما يترتب عليه ذو المقدّمة، يستلزم خروج جميع الأفعال الاختيارية، وهذا باطل قطعاً.

ثمّ ذكر اعتراضاً على هذا الاشكال وأجاب عنه .

٢- إنّهُ لو كان ترتّب ذي المقدّمة على المقدّمة شرطاً في وجوبها، لما كان الأمر الغيري المتعلّق بالمقدّمة ساقطاً بمجرد الإتيان بها، والحال أنّه يسقط ويكشف ذلك عن تحقّق الغرض منه، وذلك يكشف عن أنّه ليس وجوب المقدّمة مشروطاً بترتب ذي المقدّمة عليها، بل الغرض هو التمكن من ذي المقدّمة، إذ لو كان الترتّب فالمفروض عدم حصوله فكيف سقط الأمر؟
 وتعرض المحقّق الخراساني لاعتراضٍ على هذا الإشكال وأجاب عنه، وحاصل الاعتراض هو: أنّ سقوط الأمر لا يكشف دائماً عن تحقّق الامتثال وحصول الغرض منه، فقد يسقط الأمر بانتفاء الموضوع، كما لو قال أكرم العالم فمات العالم، وقد يسقط بالعصيان، وقد يسقط بقيام الغير بالعمل، كما لو أمر بدفن ميت، فقام غيره بذلك.

فأجاب: بعدم تحقّق شيء من المسقطات في المقام إلا الامتثال، أمّا الموضوع، فالمفروض تحقّقه من قبل المكلف لاتفيوته، وكذا المعصية، فإنّها غير حاصلة، وكذا قيام الغير بالفعل.

٣- إنّ مراده من المقدّمة الموصلة هو الذات التي يترتب عليها وجود ذي المقدّمة، فيكون وجوبها مقيداً ومشروطاً بالموصليّة، لكنّ المقيد هو

هل الوجوب الغيري يتعلّق بمطلق المقدّمة أو حصّةٍ مميّنةٍ منها؟ ٨١

ذو المقدّمة، فيكون مقدّمة، فاجتمع في ذي المقدّمة وجوبان: الوجوب النفسي لكونه ذا المقدّمة، والوجوب الغيري لكونه مقدّمةً لحصول المقدّمة الموصلة، وهذا محال.

اشكال المحاضرات على الكفاية

وأورد في (المحاضرات)^(١) على المحقّق الخراساني -في قوله: بأنّ الغرض من المقدّمة هو التمكن من ذي المقدّمة -: بأنّ التمكن منه ليس من آثار وجود المقدّمة، بل هو من آثار التمكن منها، فلا يكون الأثر مترتباً على مطلق المقدّمة كي يكون وجوبها تابعاً لهذا الأمر. هذا أولاً.

وثانياً: إنّهُ لو كان وجوب المقدّمة من أجل التمكن من ذيها، فإنّه تنتفي القدرة على ذي المقدّمة بانتفائها على المقدّمة، ومع انتفاء القدرة عليه فلا وجوب له، فلو كان وجوب ذي المقدّمة منوطاً بالتمكن المترتب من وجود المقدّمة، كانت القدرة شرطاً للوجوب، مع أنّ تحصيل القدرة غير لازم، فيجوز حينئذٍ تفويت ذي المقدّمة، وهذا باطل. فالقول بأنّ الغرض من المقدّمة هو التمكن من ذيها باطل.

قال الأستاذ

إنّه لما كان الأصل في هذا التحقيق هو المحقّق الاصفهاني، فالأولى التعرّض لكلامه، فإنّه قال في (نهاية الدراية)^(٢) ما حاصله: إنّ المقصود من «المقدّمة» في كلمات القوم لا يخلو عن أحد وجوه ثلاثة:

أحدها: أن يكون المراد ما كان عديمه مستلزماً لعدم ذي المقدّمة، فيكون

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢/٢٥٥.

(٢) نهاية الدراية ٢/١٣٧.

وجودها متعلقاً للغرض .

والثاني: أن يكون الغرض منها ترتب إمكان ذي المقدّمة على وجودها.

والثالث: إن الغرض هو التمكن من ذي المقدّمة .

(قال): والإحتمالات كلّها مردودة:

أما استلزام عدم المقدّمة لعدم ذبها، ففيه: إن الأمر العدمي لا يمكن أن يكون غرضاً للوجود، بل الأمر العدمي من لوازم الغرض، ولازم الغرض غير الغرض، فلا يصحّ القول بأنّ الغرض من المقدّمة أن لا يلزم من عدمها عدم ذي المقدّمة .

وأما أنّ الغرض من المقدّمة إمكان ذي المقدّمة، ففيه: إن الإمكان إما ذاتي وإما وقوعي وإما استعدادي. أما الإمكان الذاتي الثابت لذي المقدّمة، فإنّه لا يتوقّف على وجود المقدّمة، لأنّه استواء نسبة الماهية إلى الوجود والعدم، وهذا المعنى حاصل لذي المقدّمة بلا توقّف على المقدّمة .

وأما الإمكان الوقوعي، أي ما لا يلزم من وجوده محال، فهذا أيضاً حاصل لذي المقدّمة بلا توقّف على وجودها .

وأما الإمكان الإستعدادي لذي المقدّمة، فهو منوط بالقدرة، فإن وجدت عند الإنسان تمكّن وإلا فلا... على أنّ القدرة والقوّة على الفعل مقدّمة لوجوبه لالوجوده، وكلامنا في المقدّمة الوجودية .

وأما أنّ الغرض هو التمكن من ذي المقدّمة، بأن يكون التمكن منه موقوفاً على وجودها، فهذا أيضاً مردود، لأن المراد من التمكن -سواء كان العقلي أو العرفي- هو القدرة على ذي المقدّمة، لكنّ القدرة عليه موقوفة على التمكن من المقدّمة لاعلى وجودها .

وإذا بطلت الاحتمالات، بطل القول بأنّ الغرض من المقدّمة هو التمكن من ذي المقدّمة.

تحقيق الأستاذ

قال الأستاذ: إنّ المهمّ في كلمات الكفاية قوله بأنّ الغرض من المقدّمة هو التوقّف والمقدّمية، ومن الواضح أنّ هذا غير التمكن من ذي المقدّمة، كي يردّ عليه اشكال المحاضرات من أنّ التمكن منه أثر التمكن من المقدّمة وليس بأثر لوجودها... كما أنّ التوقّف ليس بأمرٍ عديمي، كي يردّ عليه إشكال المحقّق الإصفهاني... وتوضيح مراد المحقّق الخراساني من «المقدّمية» هو أنّ المقدّمة لها دخل في وجود ذي المقدّمة دخل المقتضي في المقتضى أو دخل الشرط بالنسبة إلى المشروط. فالمقدّمة إمّا مقتضى أو شرط، ومن الواضح: إنّ الإقتضاء والشرطيّة من خواصّ وجود المقتضي ووجود الشرط، فإذا فقد فلاقتضاء. ثمّ إنّ الاقتضاء أثر لمطلق وجود المقتضي والشرط، لا خصوص الشرط أو المقتضي الفعلين.

فظهر عدم ورود شيء ممّا ذكر على المحقّق الخراساني، فهو يرى أنّ المراد من المقدّمة هو الإقتضاء، وهو يتحقّق بنفس وجودها - لأنّه الإقتضاء الفعلي المنتهي إلى حصول ذي المقدّمة كما يقول صاحب الفصول - غير أنّ حصول كلّ واحدة من المقدمات تغلق أحد أبواب عدم ذي المقدّمة، وإذا حصلت المقدمات كلّها أوصلت إلى ذي المقدّمة.

وتلخّص: تماميّة مبنى الكفاية ثبوتاً.

الكلام على اشكالات الكفاية على الفصول

ثمّ إنّ الأستاذ تكلم على إشكالات الكفاية على الفصول، (فأمّا الأوّل) وهو انحصار الواجب من المقدمات بما يكون من قبيل الأسباب التوليدية، وأمّا ما

يكون الاختيار واسطة بينها وبين ذي المقدّمة فليس بواجب، لأن الإرادة من أجزاء السبب، وهي غير قابلة لتعلّق الوجوب (ففيه):

إنّه إن كانت اختيارية الشيء بكونه مسبوقاً بالإرادة، فالإشكال وارد، لأن الإرادة قد لا تتعلّق بها الإرادة فلا تكون اختيارية، واستلزام كلّ إرادة لإرادة أخرى مستلزم للتسلسل كما قال المحقّق الخراساني. ولكنّ المناط في تعلّق التكليف هو اختيارية المكلف به، سواء كانت بالذات أو بالعرض، والاختيار في الإرادة هو بالذات، واختيارية الأفعال بالعرض، أي إنّها اختيارية بسبب تعلّق الاختيار بها، وإذا كانت الاختيارية بالعرض مصحّحة للتكليف، فالاختيارية بالذات كذلك بطريق أولى، فكما يصحّ أن يقال: صلّ، يصحّ أن يقال: اختر الصلّة، لأنّ الاختيار مقدور بالذات وبه يصحّ تعلّق التكليف.

وعلى الجملة، فإنّ الاختيار أمر اختياري بالذات، فيصحّ تعلّق التكليف به، كسائر الأجزاء إن كان المكلف به ذا أجزاء.

(وأما الثاني) وهو سقوط الأمر الغيري بالإتيان بالمقدّمة، ومنشأ السقوط هو الإطاعة فقط، فدلّ ذلك على أنّ متعلّق الأمر مطلق المقدّمة (ففيه):

إنّ هذا أشبه بالمصادرة، لأنّ الواجب إن كان طبيعي المقدّمة فلامحالة يكون وجه سقوط الأمر حصول الإطاعة والامتثال، لكنّ للقائل بخصوص المقدّمة الموصلة أن يقول: إنّه بعد أن جاء بالمقدّمة إمّا يأتي بذوي المقدّمة أو لا يأتي، فإنّ جاء به، فقد سقط الأمر بذوي المقدّمة بالإتيان به وسقط الأمر بالمقدّمة لكونها أوصلت إليه، وإنّ لم يأت بذوي المقدّمة، فقد عصى الأمر النفسي المتعلّق به وكان سقوطه بالعصيان، وكذا الأمر الغيري المتعلّق بالمقدّمة، فقد عصى، لأنّ المفروض تعلّقه بالحصّة الموصلة إلى ذي المقدّمة، والمفروض عدم تحقّق

الإيصال إليه.

والحاصل: إنّ سقوط الأمر الغيري لا يكون إلا إذا كان المتعلّق مطلق المقدّمة، وهذا أوّل الكلام.

(وأما الثالث) وهو لزوم اجتماع النفسيّة والغيريّة في ذي المقدّمة (ففيه): إنّ مردود بما يجاب به عن دليل الميرزا على بطلان المقدّمة الموصلة، ولتعرّض لذلك ثمّ نذكر الجواب:

اشكالات الميرزا على الفصول

إنّ تخصيص وجوب المقدّمة بخصوص الحصّة الموصلة يستلزم إمّا الدور في الوجود أو الوجوب، وإمّا الخلف أو التسلسل.

وتوضيح ذلك: إنّ المقسّم للشيء تارةً: يكون في رتبة وجود الشيء وأخرى: في رتبة متأخرة عن وجوده، فالأوّل مثل تقسيم الأجناس إلى الأنواع، حيث أنّ الجنس يقسّم إليها بواسطة الفصل وهو في مرتبة الجنس، وكقسيم النوع إلى الأصناف كالإنسان إلى الزنجي والرومي... وما نحن فيه من القسم الثاني، حيث أنّ المقدّمة تنقسم إلى الموصلة وغير الموصلة، لكنّ عنوان «الموصلة» منتزع من شيء متقدّم وهو «وجود» ذي المقدّمة، إذ المقدّمة بذاتها لا تنقسم إلى ذلك، وإنّما تنقسم إلى القسمين المذكورين إذا وُجد ذو المقدّمة بعد وجودها، فوصف المقدّمة بالموصليّة يكون بعد وجودها ووجود ذي المقدّمة بعدها، وأمّا قبل وجود ذي المقدّمة فلا يوجد إلا ذات المقدّمة.

وعلى هذا، فلو كان متعلّق الأمر الغيري هو المقدّمة الموصوفة بالموصليّة لزم الدور، لأنّ وصفها بالموصليّة موقوف على وجود ذي المقدّمة، ووجوده موقوف على وجود المقدّمة.

وهذا هو الدور في الوجود، وهو بيانه في الدورة الأولى^(١).

وأما بيان الدور في الوجود - وهو ما يستفاد من كلامه في الدورة الثانية^(٢) - فهو: إنه قد تقدّم كون عنوان الموصليّة متزعاً من وجود ذي المقدّمة، وعليه، فذو المقدّمة من قيود المقدّمة الموصلة ومن مقوماتها، فيقع الدور في الوجود، من جهة أنّ وجود ذي المقدّمة علةٌ لوجود المقدّمة، إلاّ أنّه لولا وجود المقدّمة لما وجب ذو المقدّمة، لكونه من قيودها كما تقدّم.

وأما الخلف أو التسلسل، فلاّذّ الواجب لو كان خصوص المقدّمة الموصلة كانت ذات المقدّمة من مقدّمات تحقّق المقدّمة خارجاً، فإنّ كان الواجب هو الذات فقط بلا تقيّد بالإيصال، لزم الخلف، وإن كان الذات المقيّدة بالإيصال هو الواجب، كان نسبة «الذات» إلى «الإيصال» نسبة «المقدّمة» إلى «ذو المقدّمة»، وحينئذٍ، يتقل إلى الذات وأنها واجبة مطلقاً أو مقيّدة بالإيصال. والأوّل خلف والثاني مستلزم للتسلسل.

والجواب:

وقد أجاب السيد الأستاذ عن هذه المحاذير^(٣) وكذا شيخنا دام بقاءه، فأفاد ما ملخصه:

أما عن لزوم الدور في الوجود، فلاّذّ وجود ذي المقدّمة غير متوقّف على المقدّمة بوصف الوجود، إذ لا دخل لوصفها بالوجود في تحقّق ذيها، بل إنّه موقوف على ذاتها.

وأما عن لزوم الدور في الوجود، فلاّذّ الوجود النفسي لذو المقدّمة

(١) فوائد الأصول (١-٢) ٢٩٠ ط جماعة المدرّسين.

(٢) أجود التقريرات ١/٣٤٥-٣٤٦.

(٣) منتقى الأصول ٢/٢٩٦.

يكون منشأ للوجوب الغيري للمقدّمة، لكن ذا المقدّمة يتّصف بالوجوب الغيري أيضاً من حيث أنّه لولاه لما اتّصفت المقدّمة به، فلا يلزم الدور في الوجوب، وإنّما اللازم هو اجتماع الوجوب النفسي والغيري في شيء واحد وهو ذو المقدّمة، وهذا لا مانع منه، لأنّه يؤوّل إلى الاندكاك وتحقّق وجوب واحدٍ مؤكّد على مبنى الميرزا، فلا دور.

وأما عن لزوم الخلف أو التسلسل، فلأنّ هذا المحذور إنّما يترتّب بناءً على وجوب أجزاء المركّب بالوجوب الغيري... لأنّ المقدّمة الموصلة مركّبة من جزئين هما ذات المقدّمة وتقيدها بالإيصال، وحيثيّذ، فلو قلنا بأنّ الأجزاء متّصفة بالوجوب الغيري لزم المحذور، لأنّ الذات مقدّمة لهذا المركّب، فتكون واجبة بالوجوب الغيري أيضاً، لكن الأجزاء غير واجبة بالوجوب الغيري لذي المقدّمة، بل المقدّمة هو المركّب، فأصل الاستدلال باطل.

قال الأستاذ

لكن يمكن تقريب الاشكال بوجهٍ آخر بأن يقال: إنّ المفروض على مبنى الفصول كون الإيصال مترعاً من وجود ذي المقدّمة، فلو كان متعلّق الوجوب الغيري هو المقدّمة الموصلة، لزم وجود الوجوب الغيري بعد وجود الوجوب النفسي، لتقدّم منشأ الانتزاع في الوجود على الأمر الانتزاعي، فيلزم اجتماع التقدّم والتأخّر في الشيء الواحد.

وهنا لا بدّ من التعرّض لكلام المحقّق الاصفهاني في تقريب مبنى الفصول، وبه تنحلّ المشكلات.

تحقيق المحقّق الاصفهاني

والعمدة هو فهم كيفية أخذ «الإيصال» في المقدّمة، إذ لا ريب في أن متعلّق

الوجوب هو ما دخل تحت الطلب من طرف المولى، فهل هو عبارة عن المقدمة بوصف الموصليّة إلى ذي المقدّمة المتزّع من ذي المقدّمة، أي المقدّمة المقيّدة بوجود ذبيها، أو أنّ المراد منها عبارة عن الحصّة التوأمة مع وجود ذي المقدّمة كما هو المستفاد من كلام المحقّق العراقي، أو المراد منها العلة التامة، أو الحصّة - من المقدّمة - الملازمة لوجود ذي المقدّمة - لا المقيّدة بوجوده - كما هو المستفاد من كلام المحقّق الإصفهاني؟

والحاصل: إنّ المحقّق الاصفهاني يرى أنّ المراد من المقدّمة هي الحصّة منها الملازمة لوجود ذبيها، هذا في تقريب. وفي تقريب آخر: أنّ المراد هو العلة التامة. وعلى كلّ منهما فإشكال الكفاية من اجتماع المثليين، وكذا ما طرحناه أخيراً من اجتماع المتأخّر والمتقدّم في الشيء الواحد... يرتفع....
قال قدّس الله روحه^(١):

إنّ المراد من المقدّمة ما يكون مقدّمةً لذبيها بالفعل لا بالقوّة، فالحطب مقدّمة للطبخ، لكنه تارة: مقدّمة بالقوّة وهو ما كان قبل الاشتعال، وأخرى: بالفعل وهو ما كان مشتعلًا، وهاتان حصّتان من وجود الحطب، وكذا الكلام في اشتراط الشيء بشرط، فإنّه تارة يكون شرطاً بالقوّة وأخرى بالفعل، فإنّ كان المقتضى بالفعل فسيكون الشرط أيضاً فعلياً، كما في يبوسة الحطب ومماسّته للنار من أجل الاحتراق، فلا يمكن تاميّة الاقتضاء إلّا مع فعليّة الشرط، وإذا تمّ الأمران، أصبح المشروط والمقتضى فعلياً....

وعلى الجملة، فإنّه يوجد تلازم بين أجزاء العلة، ويوجد تلازم بين أجزاء العلة - المقدّمة - مع المعلول، وهو ذوها.

(١) نهاية الدراية ٢ / ١٣٨ - ١٣٩.

هل الوجوب القيري يتعلّق بمطلق المقدّمة أو حصّةٍ معيّنةٍ منها؟ ٨٩

ومن الواضح: إنّ التلازم غير التوقّف... ولذا يكون بين «الابوة» و«البنوة» تلازم، لكنّ لا توقّف لأحدهما على الآخر.

وعلى هذا، فإنّ المراد من المقدّمة الموصولة هو المقدّمة الملازمة -أو التوأمة- مع وجود ذبيها، لأنّ وجوده موقوف على وجودها، بل إنّ فعليّتهما تكون في عرض واحد وليستا في الطول ليرد عليه الإشكال.

وملخص هذا البيان:

أولاً: إنّ المطلوب من المقدّمة هو الحصّة الموجودة بالفعل منها لا بالقوّة. وثانياً: إنّ بين المقدّمة وذبيها تلازماً من قبيل التلازم بين أجزاء المقدّمة والعلة التامة، وليس بينهما توقّف.

وثالثاً: إنّ لما كان الغرض قائماً بوجود ذي المقدّمة، وهو لا يتحقّق إلا بالمقدّمة، فالإرادة تتعلّق بنفس ذي المقدّمة، ويحصل منها إرادة تبعيّة غيريّة متعلّقة بالمقدّمة، ولا يمكن أن يكون متعلّقاً بالقوّة كما تقدّم.

فظهر بذلك أنّ المراد من الموصليّة ليس الإناطة والتقييد، فكُلّ الإشكالات المتقدّمة من الميرزا والكفاية وغيرهما مندفة.

أقول:

هذا البيان في المحقّق الإصفهاني هو أحد التقرّيبين منه لمبنى صاحب

الفصول.

وأما التقرّيب الآخر له، فهو على أساس كون المراد من المقدّمة هو العلة التامة، وقد تعرّض له شيخنا كذلك، ثمّ أورد عليه اشكالات، كلّها ترجع إلى خصوصيّاتٍ وجزئيّات في كلام المحقّق الإصفهاني. أمّا بالنسبة إلى ما يتعلّق بدفع الإشكالات المزبورة، فقد وافق الأستاذ على ما ذكره من أنّ: متعلّق الإرادة الغيريّة

هو الحصّة الملازمة مع وجود ذي المقدّمة لالحصّة المقيّدة بالإيصال إليه ... والفرق بين المسلكين واضح، فإنّه على مسلك المحقّق الإصفهاني تكون المقدّمة هو ما ينتهي إلى وجود ذبيها، وعلى مسلك صاحب الفصول قد يقع التخلف بينهما، لأنّه قيد ومقيّد. والصحيح هو الأوّل، لأن ما ينتهي إلى ذي المقدّمة يكون دائماً متعلّقاً للإرادة الغيريّة والشوق الغيري، وأمّا على الثاني فالإشكالات ترد، لأنّ التقيّد بوجوده لا يكون إلا بنحو الاشتراط به بنحو الشرط المتأخّر، فيقع البحث عن كفيّة هذا الاشتراط، وأنّه في الواجب أو الوجوب، بخلاف المسلك الأوّل، فإنّه لا اشتراط -بناءً عليه- لافي الواجب ولا في الوجوب، بل الواجب من المقدّمة عبارة عن الحصّة منها الملازمة مع وجود ذبيها، ووجود أحد المتلازمين ليس مشروطاً بوجود الملازم الآخر حتّى يبحث فيه عن أنّه شرط للوجوب أو الواجب.

وهذا هو الحق، وهو تامّ ثبوتاً، وكذا إثباتاً، والوجدان قائم على أنّه إذا تعلّق الشوق بشيء، فكلّ ما يكون في طريقه فهو مشتاق إليه دون ما ليس كذلك. هذا تمام الكلام في المقام، ويبقى التحقيق عن ثمره البحث.

ثمره النزاع بين المشهور والفصول

ذكر صاحب الفصول في بيان ترتّب الثمرة على مختاره ما ملخصه^(١): إنّ الأمر بالشيء يقتضي إيجابه لنفسه وإيجاب ما يتوقّف عليه من المقدمات للتوصّل إليه، ومن جملة المقدمات ترك الأضداد المنافية للفعل، لأنّ مقدّمة المقدّمة مقدّمة.

وتوضيحه: إنّ هذه الثمرة ترتّب على النزاع فيما لو أمر -مثلاً- بإنقاذ

الغريق وتوقّف ذلك على ترك الصلّاة، بناءً على المقدّمات التالية:

- ١- أن يكون ترك أحد الضدّين مقدّمة لفعل الضدّ الآخر، كأن يكون ترك الصلّاة مقدّمة لفعل الإنقاذ.
- ٢- أن يكون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضده، فإذا وجب الإنقاذ كان الصلّاة مورداً للنهي.
- ٣- أن يكون النهي عن العبادة مقتضياً للفساد، فتكون الصلّاة باطلة في المثال.

فبناءً على أن الواجب مطلق المقدّمة - كما عليه المشهور - فالصلّاة باطلة، للمقدّمات المذكورة، وأما بناءً على أنه خصوص المقدّمة الموصلة - كما عليه صاحب الفصول - فصحيحة، لأنّ الإتيان بالصلّاة ليس نقيضاً لتركها الموصول إلى الإنقاذ حتى تكون مورداً للنهي فتبطل، بل نقيض ترك الصلّاة الموصول إلى الإنقاذ هو عدم هذا الترك الموصول، وهو - أي ترك الصلّاة كذلك - ليس عين الصلّاة ليتوجّه النهي إليها فتبطل، بل إن عدم تركها يمكن أن يتحقّق بفعلها وأن يتحقّق بفعل آخر كالنوم مثلاً. فهذه هي الثمرة، ذكرها في الفصول وقرّرها المحقّق الخراساني في الكفاية.

إشكال الشيخ

ثمّ ذكر في (الكفاية)^(١) إشكال الشيخ الأعظم على الثمرة، وأن مقتضى القاعدة هو البطلان على كلا القولين، بتقريب: إن نقيض ترك الصلّاة الموصول إلى الإنقاذ له فردان: فعل الصلّاة أو تركها المجرد عن الإيصال إلى الإنقاذ، وبناءً على اقتضاء الأمر بالشيء لحرمة نقيضه، فإنّه تسري الحرمة إلى كلّ من الفردين،

فتبطل الصلّاة على القولين .

جواب الكفاية

وأجاب عنه صاحب الكفاية: بالفرق بين نقيض الترك الموصل والترك المطلق، وحاصله: إن نقيض ترك الصلّاة المطلق هو الصلّاة، فترك الترك هو فعلها، وإذا كان الإنقاذ واجباً والصلّاة نقيضه، فإنّ الإتيان بها منهيٌّ عنه، فتبطل ... أمّا بناءً على مسلك الفصول وأنّ المقدّمة لتحقّق الإنقاذ هو ترك الصلّاة الموصل، فإنّ النقيض عدم هذا الترك، وعليه، فيكون فعل الصلّاة مقارناً لهذا الترك - إذ أنّه يتحقّق بفعلٍ آخر كالنوم مثلاً - وإذا كان مقارناً، فإنّ حرمة الشيء لا تسري إلى مقارنه، فلا تكون الصلّاة باطلة .

أقول:

ملخص إشكال الشيخ: أمّا على المشهور، فإنّ فعل الصلّاة وإن لم يكن نقيض المقدّمة فهو مصداق لنقيضها أو لازم له، فالنقيض لترك الإنقاذ هو ترك الإنقاذ، وهذا منطبق على نفس فعل الصلّاة، فتكون فاسدة. أمّا على مبنى الفصول، فإنّ هذا العنوان منطبق، لكن مورد الانطباق أمران أحدهما فعل الصلّاة والآخر مجرد الترك، فكلاهما مورد انطباق النقيض ... فالصلّاة فاسدة كذلك .

وملخص جواب الكفاية: عدم انطباق النقيض على فعل الصلّاة، بل هو ملازم للنقيض، وحرمة الملازم لا يوجب حرمة الملازم الآخر، فالثمره مترتبة .

بيان المحقق الاصفهاني لا تتفاء الثمرة ردّاً على الكفاية

وذهب المحقق الاصفهاني^(١) إلى عدم الفرق بين القولين في النتيجة، وهي بطلان الصلّاة. أمّا على قول الفصول: فإنّ المقدّمة الموصلة - بناءً على كون ترك

هل الوجوب الغيري يتعلّق بمطلق المقدّمة أو حصّة معيّنة منها؟ ٩٣

الضدّ مقدّمة للضدّ الآخر - إمّا هي العلة التامة وإمّا هي المقدّمة التي لا تنفك عن ذبيها .

أمّا بناءً على كونها العلة تامةً، فإنّ المقدّمة هي ترك الصّلاة وإرادة الإنقاذ، فالعلة مركّبة من هذين الجزئين، ونقيض ترك الصّلاة هو فعلها، كما أنّ نقيض إرادة الإنقاذ هو عدم إرادته، فالعلة التامة مجموع الجزئين - ترك الصّلاة وإرادة الإنقاذ - وهذا المجموع واحد اعتباري والنقيض هو: وجود الصّلاة وعدم إرادة الإنقاذ، وهذا المجموع أيضاً واحد اعتباري، لكنّ الذي هو مقدّمة حقيقة هو ترك الصّلاة خارجاً ووجود الإرادة خارجاً، أمّا مجموعهما فليس بموجود في الخارج بل هو أمر اعتباري كما تقدّم، وإذا كان متعلّق الأمر الوجوبي الغيري ترك الصّلاة ووجود الإرادة، فإنّه يستلزم النهي عن نقيضهما وهما فعل الصّلاة وعدم إرادة الإنقاذ، فيحرم هذان حرمةً واحدة، كما وجب ترك الصّلاة ووجود الإرادة بوجوب واحد... وإذا تعلّقت الحرمة بالصّلاة بطلت .

وحاصل هذا هو أنّ الصّلاة بنفسها تكون نقيضاً للمقدّمة .

وأمّا بناءً على أنّ المقدّمة هي المقدّمة التي لا تنفك عن ذبيها وترتّب عليها ذو المقدّمة، فإنّها مركّبة من الشيء - وهو الترك - وتقييده بقيد وهو الموصليّة، والترك أمر عديمي والموصليّة أمر وجودي، ونقيض ذلك العدمي هو فعل الصّلاة، ونقيض ذلك الوجودي هو عدم الموصليّة، وكما كانت المقدّمة كذلك متعلّق الوجوب، فنقيضها أيضاً يكون متعلّق النهي، فتكون الصّلاة محرمة، فهي باطلة .

إشكال الأستاذ

وأورد عليه الأستاذ:

أولاً: إنّ تعدّد النقيض ظرفه هو الخارج، ولكن الوجود الخارجي لفعل الصّلاة وعدم إرادة الإنقاذ مسقط للتكليف، وليس وجود التكليف حتّى يكون

محكوماً بالحرمة فالفساد .

وثانياً: هذا الجواب بظاهره غير كاف، لأنه يتكفل الجواب عن الشق الأول وهو كون المقدّمة الموصلة هي العلّة التامة. وأمّا الشق الثاني وهو كونها المقدّمة التي لا تنفك عن ذيها، فلم يذكر جوابه، ولعلّ الجواب هو: أنكم قد اعترفتم أن لا نقيض للترك الخاضع بما هو، لأنه ليس رفعاً لشيء ولا هو مرفوع بشيء، ثمّ قلتم: بل نقيض الترك المرفوع به الفعل ونقيض خصوصيته عدمها الراجع لها. فيكون الفعل محرّماً لوجوب نقيضه.

فأقول: إذا لم يكن نقيضاً فهو ملازم أو مقارن كما قال صاحب الكفاية. هذا أولاً.

وثانياً: إن متعلّق الوجوب هو الترك الخاص كما ذكرتم، والفعل ليس نقيضاً للترك الخاص لوجود فرد آخر وهو النوم أو أي فعل وجودي آخر.... وعلى الجملة، فإنّ النقيض - كما ذكر هذا المحقّق - إمّا الرفع للشيء وإمّا المرفوع بالشيء، والمقصود من رفع الشيء عدمه، ومن المرفوع به الوجود الذي به يرتفع العدم، وعلى هذا، فإنّه لما كان العلّة التامة هنا هي ترك الصلّة الموصلة وإرادة الإنقاذ، كان نقيض الترك المذكور هو فعل الصلّة لأنه المرفوع بتركها، لكنّ كون فعل الصلّة نقيضاً للعلّة التامة محال، لأنها ليست برفع للعلّة التامة لأنها وجوديّة والرفع عدم، ولا هي مرفوع بالعلّة التامة، لأنّ المفروض كون العلّة التامة مركّبة من وجود وإرادة الإنقاذ ومن عدم الصلّة، وإذا لم تكن رفعاً للعلّة ولا مرفوعاً بها، استحال أن تكون نقيضاً، فلا يتعلّق بها النهي فلافساد. فالحقّ مع الكفاية.

وتلخّص: إنّه بناءً على تماميّة المقدمات الثلاث فالثمرّة مترتبة، ولكنّ الكلام في تماميتها لا سيّما الأولى منها.

وهذا تمام الكلام في النفسي والغيري، والحمد لله.

هل المقدّمة
واجبةٌ شرعاً؟

وقد وقع الكلام بين الأعلام في المقدمة، هل هي واجبة بالوجوب الشرعي أو إنها لا بدية عقلية؟

والأقوال المهمة في المسألة أربعة، قد ذكرها صاحب الكفاية أيضاً.

١- الوجوب مطلقاً.

٢- عدم الوجوب مطلقاً.

٣- التفصيل بين السبب وغيره.

٤- التفصيل بين المقدمة الشرعية وغيرها.

مقتضى الأصل العملي

إلا أن المحقق الخراساني قدّم البحث عن مقتضى الأصل في المقام على ذكر الأدلة، وتبعه على ذلك غيره، قال^(١):

إعلم أنه لأصل في محلّ البحث في المسألة، فإن الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذي المقدمة وعدمها، ليست لها حالة سابقة، بل تكون الملازمة أو عدمها أزليّة، نعم، نفس وجوب المقدمة يكون مسبوقاً بالعدم، حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذي المقدمة، فالأصل عدم وجوبها.

والحاصل: إن هنا مسألتين، مسألة أصوليّة، وهي هل وجوب ذي المقدمة

يلزم وجوب المقدّمة أو لا؟ فهذه مسألة كبروية أصولية تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، فإذا ثبتت الملازمة أفتى الفقيه بوجود المقدّمة وجوباً شرعياً، وإلا فلا.

ومسألة فقهية فرعية، هل المقدّمة واجبة أو لا؟

إذا علم هذا، فإن الأصل المطروح في المقام هو الاستصحاب، وصاحب الكفاية يرى جريانه في المسألة الفقهية دون المسألة الأصولية، فمن قوله «إعلم...» يريد الأصولية، ومن قوله: «نعم...» يريد الفقهية، فالكلام في مقامين:

المقام الأول (مقتضى الأصل في المسألة الأصولية)

إنه يمكن طرح الاستصحاب في الأصولية في الجعل، بأن يكون الأصل عدم جعل الملازمة، ويمكن طرحه في المجعول، بأن يكون الأصل عدم الملازمة نفسها....

يقول المحقق الخراساني بعدم جريان الاستصحاب في المسألة الأصولية لعدم تامة أركانها فيها، لعدم الحالة السابقة، بل تكون الملازمة أو عدمها أزلية. وتوضيح ذلك: قالوا إن هناك أموراً تلازم ماهية ولا تنفك عنها، سواء كانت الماهية موجودة أو لا، كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة كما يقولون. وإن هناك أموراً تلازم وجود الماهية كالحرارة الملازمة لماهية النار الموجودة خارجاً.... وعلى هذا، فإن لوازم الماهية لا تكون مسبقة بالعدم، بخلاف لوازم الوجود فلها حالة سابقة، لأنها قبل أن تكون الماهية كانت معدومة وبوجودها وجدت.

ثم إنه يقول بأن الملازمة بين وجوب المقدّمة وجوب ذيها هي من قبيل لوازم الماهية لا من قبيل لوازم وجودها، فإن وجوب المقدّمة لا ينفك عن وجود

ذبيها كما لا تنفك الزوجيّة عن الأربعة، إنّها ملازمة موجودة عند العقل ... فليس لها حالة سابقة حتى تكون مجرى الإستصحاب.

قال الأستاذ:

أولاً: إنّ كلام المحقّق الخراساني مبني على أن تكون الملازمة من لوازم الماهيّة، وأمّا بناءً على أنّها من لوازم الوجود، فإنّه كلّما وجد وجوب ذي المقدّمة استلزم وجود وجوب المقدّمة، فالملازمة بين الوجودين، وقد تفرّز أن الوجودين مسبوقان بالعدم فكذا لازمهما، فالملازمة لها حالة سابقة.

وثانياً: إنّهُ يعتبر في المستصحب أن يكون إمّا حكماً شرعياً وإمّا موضوعاً لحكم شرعي، لكنّ الملازمة بين الوجوبين ليست بحكم شرعي بل هي من الموضوعات التكوينيّة، ولا هي موضوع لحكم شرعي لعدم ترتّب شيء من الأحكام الشرعيّة عليها، وعليه، فإنّه لو أجزى الاستصحاب في الملازمة، كان لازم هذا الاستصحاب هو وجوب المقدّمة شرعاً وجوباً غيرتاً، فكان وجوبها أثراً عقلياً للاستصحاب، وهو أصل مثبت.

وتلخّص: إنّ الملازمة إن كانت من لوازم الوجود لألماهيّة، فلها حالة سابقة خلافاً لصاحب الكفاية، لكنّ الاستصحاب لا يجري إلا بناءً على القول بالأصل المثبت، فظهر الفرق علماً وعملاً. أمّا علماً، فالملازمة هي بين وجودي الماهيتين لانفس الماهيتين. وأمّا عملاً، فإنّ الاستصحاب يكون جارياً عند من يقول بحجّية الأصل المثبت.

قال الأستاذ:

لكنّ التحقيق عدم معقوليّة أنّ يكون للماهيّة لوازم، وعدّهم الزوجيّة من لوازم الأربعة غير صحيح، لأنّ الزوجيّة ماهيّة والأربعة ماهيّة، ولا يعقل استلزام

ماهية لماهية أخرى، لكون الماهيات متباينات بالذات. هذا أولاً.

وثانياً: إنه لا يتصور أن يكون للماهية -يقطع النظر عن الوجود- استلزام، لأن كون الشيء ذا لزوم أمر وجودي، والملازمة من الأمور الوجودية، فكيف تستلزم الماهية من حيث هي أمراً وجودياً؟

نعم، الزوجية تلازم الأربعة، لكن بوجودها الذهني أو الخارجي.

المقام الثاني (مقتضى الأصل في المسألة الفقهية)

وأما في المسألة الفقهية، فالأصل المطروح هو الإستصحاب والبراءة بقسميها، كما أن الإستصحاب يطرح في عدم الجعل وهو الوجوب، وعدم المجعول، أي عدم الوجوب، فهي أربعة أصول في هذا المقام.

قال صاحب الكفاية: بجريان الإستصحاب في الوجوب، وقال جماعة:

بعدم جريانه، وعليه في المحاضرات... وتحقيق ذلك في جهتين:

الجهة الأولى: هل للإستصحاب مقتضى في هذا المقام؟

قال جماعة: بعدم وجود المقتضى للإستصحاب بالنسبة إلى عدم الوجوب خلافاً للخراساني صاحب الكفاية، لأن الوجوب حادث، فأركان الاستصحاب فيه تامة. أما وجه عدم الجريان فهو: أن وجوب المقدمة لا يقبل الجعل، فلامعنى لاستصحاب العدم فيه، والدليل على عدم قبول وجوب المقدمة للجعل هو: أن وجوبها من لوازم وجوب ذبيها كما تقدم، واللوازم غير قابلة للجعل، لا الجعل البسيط -وهو مفاد كان التامة- ولا الجعل التأليفي الذي هو مفاد كان الناقصة.

وقد أجاب المحقق الخراساني: بأن وجوب المقدمة من لوازم وجوب

ذبيها، وهو أب عن الجعل البسيط والتأليفي كما ذكر، لكنه لا يابى عن الجعل التبعية، إذ اللزوم في لوازم الماهية هو بمعنى التبعية، لأن جعل الماهية يكفي

لانتزاع لوازمها منها، فيكون اللازم مجعولاً بتبع جعل الماهية ... وإذا كان قابلاً للجعل كان مجرئاً للإستصحاب^(١).

قال الأستاذ

إن أراد من الجعل التبعي أن وجوب المقدّمة مجعول بجعل مستقل غير أنه لا ينفك عن وجوب ذبها، فهو مجعولٌ بالجعل البسيط، فهذا ينافي نفيه للجعل البسيط.

وإن أراد أن الجعل يتعلّق بوجوب المقدّمة بالعرض، كما أن الزوجية مجعولة بجعل الأربعة، والفوقية مجعولة بجعل الفوق، ففيه: إنه ليس كذلك، لأنّ هناك إرادة متعلّقة بالمقدّمة وإرادة أخرى متعلّقة بذى المقدّمة، فتلك غيريّة وهذه نفسية، ولكلّ جعل على حده، وليس المقدّمة مجعولةً بجعل عرضي.

فالحق: إنّ المقدّمة قابلة لتعلّق الجعل بالجعل البسيط، فلجريان الأصل فيها مجال، بالبيان الذي ذكرناه.

وقال آخرون -منهم السيّد البروجردي^(٢)- بعدم جريان الأصل، من جهة أن وجوب المقدّمة في حال وجوب ذبها قهري ذاتي، وما كان كذلك فلا يقبل الجعل، وما لا يقبله فلا يجري فيه الأصل.

قال الأستاذ

ما المراد من أن «وجوب المقدّمة ذاتي وقهري بالنسبة إلى ذى المقدّمة»؟ إن كان المراد أنه إذا تحقّق الوجوب لذى المقدّمة، ثبت للمقدّمة بصورة قهرية، فإنّ هذا يتم في الإرادة دون الوجوب، إذ الإرادة إذا تحقّقت بالنسبة إلى

(١) كفاية الأصول: ١٢٤-١٢٥.

(٢) نهاية الأصول: ١٨١.

ذي المقدّمة تتحقّق قهراً بالنسبة إلى مقدّمته، لكنّ الإرادة من الصفات، والوجوب من الأفعال، فتلك الحالة بالنسبة إلى الإرادة متصوّرة وواقعة، أمّا الوجوب فيحتاج إلى موجب، وهو فعل اختياري للمولى، يمكن أن يجعله وأن لا يجعله، بخلاف الإرادة.

وأشكل على الاستصحاب هنا - واعتمده في المحاضرات^(١) - بأنه لا أثر له، بعد استقلال العقل بلزوم الإتيان بالمقدّمة، فلامعنى لجريانه.

وأجاب المحقّق الإصفهاني: بأنّ اعتبار الأثر للإستصحاب إنّما هو حيث لا يكون المستصحب نفسه حكماً مجعولاً شرعياً، وآلاً فلا حاجة إلى اشتراط الأثر.

قال الأستاذ: لكنّ أثر جعل الحكم هو تحريك العبد، فيجعل الوجوب مثلاً لأن يكون داعياً له للفعل، ومع وجود الداعي - وهو اللابدية العقلية - لا يبقى للوجوب داعوية للعبد من أجل التعبد، فإن كان للوجوب أثر آخر فهو وآلاً فلا حاجة إليه.

هذا تمام الكلام في الإستصحاب.

وأما البراءة:

فإنّ العقلية غير جارية، لأنّ مجراها هي الشبهات الحكمية للتكاليف الإلزامية، وعلى القول بوجوب المقدّمة، فإنّ تركها لا يستتبع استحقاق العقاب، فلا موضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وأما الشرعية، فإن قلنا: بأنّ وجوب المقدّمة من لوازم الماهية، وهي غير قابلة للجعل، فلا يجري حديث الرفع في المقدّمة، إذ ما لا يقبل الجعل لا يقبل

(١) محاضرات في أصول الفقه: ٢ / ٢٧٨.

الرفع.

وإن قلنا: بقباليته للجعل تبعاً - كما عليه المحقق الخراساني - فيقبل الرفع، إذ لا فرق بين الاستقلالية والتبعية هنا.

وعلى المختار من كون وجوب المقدّمة قابلاً للجعل البسيط الاستقلالي، فالبراءة جارية.

هذا، ولا تجري البراءة الشرعية - على القول بكون وجوب المقدّمة من لوازم وجوب ذبيها - من جهةٍ أخرى أيضاً، وهي: أن لازم هذا القول أن يكون وضع وجوب المقدّمة بوضع وجوب ذي المقدّمة، وما كان وضعه بوضع غيره فلا يقبل الرفع إلا برفع ذلك الغير، ولذا قالوا بأن حديث الرفع لا يرفع الجزئية - مثلاً - لكونها مجعولةً بجعل الأمر المتعلّق بالمركبّ الذي هو منشأ انتزاعها، إذ ليس لها وضع استقلالي، فلا رفع كذلك.

لكنّ التحقيق أنه ليس وجوب المقدّمة من لوازم ماهية وجوب ذبيها، بل له وجود مستقل.

وأورد في المحاضرات: بأنه لا أثر لأصالة البراءة الشرعية بعد حكم العقل بلابدية الإتيان بالمقدّمة، لتوقف الواجب النفسي عليها.

فأفاد الأستاذ: بأن هذا الإشكال يبتني على عدم ترتّب ثمرة من الثمرات المذكورة سابقاً على الإتيان بالمقدّمة، لكنّ تصوير الثمرة ممكن، فمثلاً: بناءً على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب الشرعي، فإنه إن جرت البراءة الشرعية عن وجوب المقدّمة سقطت عن الوجوب، ولا يبقى إشكال في جواز أخذ الأجرة عليها....

هذا تمام الكلام في مرحلة المقتضي لجريان الأصل في المقام.

وأما المانع، فقد ذكر في الكفاية: إن استصحاب عدم الوجوب الشرعي للمقدمة يستلزم التفكيك بين المتلازمين في صورة الشك، قال رحمه الله: «نعم لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في مرتبة الفعلية لما صح التمسك بالأصل»^(١) هكذا في نسخة. وفي أخرى «صح التمسك» وعن بعض تلامذته أن «لما صح» كانت في الدورة السابقة، و«صح» في الدورة اللاحقة.

وحاصل الكلام: وجود المانع عن جريان الأصل -بعد تمامية المقتضي له- وهو لزوم التفكيك بين الوجوبين.

فأجاب رحمه الله عن الإشكال: أما بناءً على كلمة «لما صح» بأن الإشكال إنما يرد لو كانت الملازمة بين الوجوبين ظاهراً وواقعاً، أما لو قلنا بأنها في الواقع فقط، دون مقام جريان الأصل، فلاملازمة بين الوجوبين، إذ للشارع أن يتصرف في مرتبة الظاهر ويرخص بالنسبة إلى المقدمة بجريان أصالة عدم وجوبها فيها. وأما بناءً على كلمة «صح» فتقريب الإشكال هو: إن إجراء البراءة عن وجوب المقدمة يعني الشك في الملازمة ووقوع التفكيك بين المتلازمين احتمالاً، وهذا محال كالتفكيك بينهما قطعاً.

فأجاب رحمه الله -فيما حكاه المحقق القوجاني- بأنه في كل مورد يوجد دليل يستلزم الأخذ به محالاً من المحالات، فإن ظهور ذلك الدليل يكون حجة على أن لا موضوع لذلك اللازم المحال... ويؤخذ بالدليل... وهذا هو البيان الذي مشوا عليه في جواب شبهة ابن قبة في حجية خبر الواحد باحتمال لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال من العمل بخبر الواحد، واحتمال لزوم اجتماع الضدين أو التقيضين من جهة تعذر الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي.

(١) كفاية الأصول: ١٢٦.

وقد استفاد المحقّق الخراساني من هذا المطلب ليعطي الجواب عن إشكال لزوم التفكيك في المقام، فهو يقول بأنّ عمومات أدلّة الإستصحاب وأدلّة البراءة الشرعيّة حجّة على عدم الملازمة، فلاموضوع للازم المحال وهو التفكيك بين المتلازمين....

والحاصل: إنّ التبعّد بالأدلّة يثبت عدم وجود الملازمة، فصحّ جريان الأصل وتمّ عدم وجوب المقدّمة.

هذا تمام الكلام في مقتضى الأصل في وجوب المقدّمة.

أدلّة الأقوال في مقدّمة الواجب

قد ذكرنا الأقوال، وتعرّض هنا لأدلتها:

دليل القول بالوجوب مطلقاً:

وقد استدل للقول بالوجوب مطلقاً بوجوه:

الأوّل

إنّ الإرادة التشريعيّة على وزان الإرادة التكوينيّة، فكما أنّ التكوينيّة إذا تعلّقت بشيء تعلّقت بمقدّمته المتوقّف عليها، غير أنّ تلك إرادة نفسيّة وهذه غيريّة، كذلك التشريعيّة... وإن كان فرق بين الإرادتين من حيث أنّ التكوينيّة متعلّقة فعل النفس، والتشريعيّة متعلّقة فعل الغير عن اختيار. وهذا ما اعتمده في (الكفاية)^(١).

وهو أقوى الوجوه، إذ لا ريب في شيء من مقدّماته. إلّا أنّ تماميّة هذا الوجه متوقّفة على معرفة حقيقة الحكم، لأنّ الدليل أفاد أنّه إن حصل الشوق الواصل إلى حدّ النصاب بالنسبة إلى المقدّمة تحقّق الوجوب الغيري لها، فهل هذا

(١) كفاية الأصول: ١٢٦.

صحيح؟

قيل: إن الحكم فعل اختياري.

وقيل: إنه الإنشاء بداعي جعل الداعي.

وقيل: إنه اعتبار لابدئية شيء أو حرمان المكلف من شيء.

والقدر المشترك بين هذه الأقوال هو إن الحكم فعل اختياري.

وفي المقابل قول المحقق العراقي من أن الحكم هو الإرادة المبرزة

والكراهة المبرزة.

فعلى القول بأنه فعل اختياري، فلامحالة تكون الإرادة التشريعية - وهي

الشوق البالغ حدّ النصاب - أجنبية عن الفعل. أما على القول بأنه الإرادة المبرزة،

فلا تكون الإرادة التشريعية بلا إبراز حكماً، أللهم إلا أن يبرز الإرادة بالنسبة إلى

المقدمة، كأن يقول: ادخل السوق واشتر اللحم.

نعم، يتم الاستدلال لو قيل بأن حقيقة الحكم نفس الإرادة والكراهة.

الثاني

وقوع الأمر بالمقدمة في القضايا التكوينية كقوله: ادخل السوق واشتر

اللحم، وفي القضايا الشرعية كما في الخبر: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل

لحمه...»^(١) والأصل في الاستعمال هو الحقيقة، والأمر ظاهر في الوجوب. وهذا

الوجوب الثابت للمقدمة غيري بالاستقراء، لأن الوجوب إما إرشادي وإما مولوي

طريقي وإما مولوي نفسي وإما غيري. أما الإرشادي، فهو إرشاد إلى حكم العقل

في المورد كما في ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ... ﴾^(٢) فهنا يوجد الحكم العقلي

(١) وسائل الشيعة ٣/ ٤٠٥ الباب ٨ من أبواب النجاسات.

(٢) سورة النساء: ٥٩.

ولا يمكن أن يكون الأمر بالإطاعة حكماً شرعياً مولوياً، فيحمل على الإرشادية، لكنّ ليس في مقامنا حكم من العقل، فهو لا يقول بلزوم الإتيان بالمقدّمة، بل يقول بلبديته وهو غير اللزوم والوجوب، وأيضاً، ففيما نحن فيه يمكن الحكم المولوي.

وأما المولوي الطريقي، فلامعنى له هنا، إذ الحكم المولوي الطريقي ما يجعل للحفاظ على الواقع، وفيما نحن فيه لاجهله بالواقع حتّى يجعل حكم الوجوب للاحتفاظ عليه.

وأما المولوي النفسي، فالمفروض أنّ بحثنا في المقدّمة.
فانحصر كون الوجوب هنا غيرياً... فيكون الأمر بغسل الثوب واجباً غيرياً.
والجواب:

وقد أجاب الأكابر عن هذا الاستدلال: بأنّ هناك شيئاً آخر وهو: الإرشادية إلى الشرطيّة، بأن يكون الأمر بغسل الثوب إرشاداً إلى شرطيّة الطهارة من الخبث في صحّة الصلّاة.
قال الأستاذ:

وهذا الجواب الذي ارتضاه في المحاضرات أيضاً^(١)، إنّما يتمّ فيما إذا كان الشيء شرطاً، كاشتراط الصلّاة بطهارة اللباس، وبالطهارة من الحدث كما في ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا...﴾^(٢)، أمّا في مثل: إذ ذهب إلى السوق واشترى اللحم، فليس دخول السوق شرطاً ولا مقدّمة لشراء اللحم، وإنّما هو مقدّمة وجوديّة.

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢ / ٢٨٠.

(٢) سورة المائدة: ٦.

وكذا الحمل على الارشاد إلى المقدمية، ففيه: إنه من الواضح في مثل: ادخل السوق واشتر اللحم، كون الدخول مقدمة للشراء، ولا حاجة إلى التنبية والإرشاد إليه.

(قال) والذي يمكن أن يقال في الجواب: إن لابدئية الإتيان بمتعلق الأمر هي لترتب ذي المقدمة عليه، وهذه الخصوصية تمنع من انعقاد الظهور العرفي للأوامر الشرعية المتعلقة بالمقدمات في الطلب المولوي.

لا يقال: إنه بعد ثبوت حكم العقل بلابدئية المقدمة، من باب الملازمة العقلية بين المقدمة وذبيها، يكون المقام من صغريات قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، فيتم الحكم الشرعي، أعني وجوب المقدمة شرعاً.

لأن الأصحاب قد نفوا الوجوب الشرعي هنا مع قولهم بقانون الملازمة. وبيان ذلك بحيث يكون نافعاً في سائر الموارد هو:

إن العقل، سواء قلنا بأنه حاكم أو مدرك فقط، إنما يحرك المكلف ويحملة على امتثال حكم المولى حتى يخرج عن عهدة التكليف، فيما إذا لم يكن قبله حكم من الشرع، لأن حكم الشرع السابق على حكم العقل يكون كافياً لداعوية العبد، وفي مثل هذه الحالة لا أثر للحكم العقلي ليكون مورداً لقاعدة الملازمة، على أنه يستلزم التسلسل، لأن الحكم العقلي لو استتبع حكماً شرعياً، كان الحكم الشرعي موضوعاً لوجوب الإطاعة عقلاً، ووجوب الإطاعة لو استتبع حكماً شرعياً، كان موضوعاً لوجوب الإطاعة كذلك، وهكذا فيتسلسل. ومن هنا قالوا: الأحكام العقلية التي هي في طول الأحكام الشرعية ليست مورداً لقاعدة كل ما حكم به العقل حكم به الشرع.

بل الأحكام العقلية التي هي مورد القاعدة هي الأحكام العقلية الواقعة في

سلسلة علل الأحكام الشرعية، بمعنى أن العقل إذا أدرك المصلحة الملزمة غير المزاحمة بالمفسدة، أو المفسدة الملزمة غير المزاحمة بالمصلحة، فإن تلك المصلحة أو المفسدة تكون علّة للوجوب أو الحرمة، لكون الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد، فمثل هذه الأحكام تكون مورداً للقاعدة.

والحاصل: إن الأحكام العقلية على قسمين، فما كان منها في طول الأحكام الشرعية فلا يكون مورداً للقاعدة، وما كان منها في سلسلة العلل لها فهي مورد للقاعدة.

إذا عرفت هذا، فاعلم أن مورد بحثنا خارج خروجاً موضوعياً عن مورد القاعدة، لأنه ليس في مقامنا إلا أدرك العقل التلازم في الإرادة والاشتياق بين المقدّمة وذو المقدّمة، وهذا التلازم أمر تكويني وليس وظيفة للعبد، فالعقل يرى هذه الألبديّة لكن لا بعنوان كونها وظيفة من وظائف العبوديّة....

وتلخص: عدم تماميّة القول بالوجوب الشرعي للمقدّمة عن طريق قانون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

الثالث

ما نقله في الكفاية عن أبي الحسين البصري^(١) وهو أنه: لو لم تجب المقدّمة لجاز تركها، وإذا تحقّق الترك، فلا يخلو حال ذي المقدّمة من أن يبقى على وجوبه فيلزم التكليف بما لا يطاق، أو يخرج عن الوجوب المطلق ويكون مشروطاً بوجود المقدّمة، وهذا خلف.

أجاب في الكفاية: بعدم لزوم شيء من المحذورين، بعد حكم العقل

(١) مع اصلاح الاستدلال بأن يكون المراد من «جواز الترك»: عدم المنع لا الإباحة، وإن الموجب للتكليف بما لا يطاق هو الترك لا جواز الترك.

بسلامة الإتيان بالمقدمة، فلو ترك المقدمة - مع ذلك - لزم سقوط الأمر بذئ المقدمة بالعصيان، فالأمر غير باقٍ حتى يلزم التكليف بما لا يطاق.

وأشكل المحقق الإيرواني^(١) على الكفاية: بأن هذا الجواب يتم على القول بجواز خلوق الواقعة عن الحكم الشرعي. وأما بناءً على أن لكل واقعة حكماً شرعياً، فإنه إن لم تجب المقدمة فهي مباحة شرعاً، ومع الإباحة تكون موضوعاً لحكم العقل بالرخصة، وإذا جاء الترخيص بالنسبة إلى المقدمة أمكن ترك ذي المقدمة أيضاً، فينقلب وجوبه عن الإطلاق إلى الإشتراط بالإتيان بالمقدمة. وهذا هو الخلف.

والحاصل: إن جواب الكفاية عن الاستدلال مبني. والأستاذ وافق على إشكال المحقق الإيرواني، لكنه ذكر أن المبني الصحيح ما ذهب إليه في الكفاية، إذ لا دليل على ضرورة وجود حكم شرعي في كل واقعة، بل الحكم العقلي أيضاً وظيفة مخرجة للعبد من الحيرة. وبعبارة أخرى: لا بد من تعيين الوظيفة في كل واقعة سواء كانت من ناحية العقل أو الشرع.

دليل القول بعدم وجوب المقدمة

واستدل للقول بعدم وجوب المقدمة شرعاً، باستحالة الوجوب بلاملاك، وملاك جعل الوجوب في المقدمة إما تحريك العبد نحو العمل، وإما إسناد العمل إلى أمر المولى إن كان العبد متحرراً ومنبعاً^(٢). وليس في وجوب المقدمة شيء من الملاكين.

أما أن يكون لأجل تحريكه، فقد تقدّم كفاية اللائدية العقلية.

(١) نهاية النهاية ١ / ١٨٣.

(٢) إن كان العبد منبعاً ومتحرراً نحو العمل، فجعل الوجوب من أجل تحريكه لتحصيل للحاصل وهو محال، بل جعله لأجل إسناد العمل وإضافته إلى المولى ليكون مقرباً إليه.

وأما أن يكون لأجل الإضافة إلى المولى فيكون مقرّباً، فإن قلنا: بأن المقدّمة معنى حرفي وليس لها وجود مستقل، فلا موضوع للوجوب، وإن قلنا - كما هو الصحيح - بأنها قابلة للنظر الاستقلالي وتوجّه الأمر إليها، فإنّ مقرّبيّة الإتيان بالمقدّمة حاصلة بالإتيان بذوي المقدّمة، لأنّه إنّما يأتي بالمقدّمة بداعي التوصل إلى ذبيها، فالمقرّبيّة حاصلة ولا أثر لجعل الوجوب للمقدّمة من هذه الجهة.

ومع انتفاء كلّ من الملاكين، يكون جعل الوجوب للمقدّمة لغواً اللهمّ إلا أن يقال: بأنّ جعله لها يؤثّر أثر التأكيد، بأن يأتي بها بداعيين، أحدهما الوجوب الغيري والآخر التوصل إلى ذوي المقدّمة. فللغويّة. فيكون وجه عدم الوجوب للمقدّمة حينئذ عدم الدليل على وجوبها لاعدم الملاك ولزوم اللغويّة، إذ لا دليل شرعي على وجوب المقدّمة، وقد عرفت أنّ العقل غير كاشف هنا إلا عن التلازم بين المقدّمة وذبيها في الشوق والإرادة، أمّا أن يكشف عن حكم شرعي فلا... وقانون الملازمة أيضاً لم يثبت حكماً شرعياً للمقدّمة.

فالحقّ: عدم وجوب مقدّمة الواجب شرعاً.

دليل التفصيل بين المقدّمات السببيّة وغيرها

فإن كانت سبباً فهي واجبة، وإن كانت شرطاً فلا، وذلك: لأنّ القدرة على المتعلّق شرط، والمسبّب خارج عن القدرة، فلا يتعلّق التكليف به، لكنّ السبب المتوقّف عليه مقدور، فلا بدّ من صرف الأمر المتعلّق بالمسبّب إلى السبب، وعليه، فلو أمر بالطّهارة من الحدث، فإنّه يتوجّه إلى السبب المحصّل لها، لأنّه المقدور دون نفس الطّهارة.

أجاب في الكفاية^(١)

أولاً: إن هذا الذي ذكر ليس بدليل على التفصيل، بل إنه دليل على أن الأمر النفسي إنما يكون متعلقاً بالسبب دون المسبب، فيكون السبب واجباً نفسياً. وهذا شيء خارج عن محل البحث، وهو وجوب المقدّمة بالوجوب الغيري وعدمه. وثانياً: إن ما ذكر من أن المسبب غير مقدور غير صحيح، لأن الشيء يكون مقدوراً بالقدرة على سببه، والقدرة المعتبرة في التكليف أعم من القدرة بالمباشرة أو بالتسيب، فلو أمر بالإحراق - وهو المسبب - مع القدرة على الإلقاء في النار كان صحيحاً، ولا وجه لصرفه إلى الإلقاء، أي السبب.

وقال الميرزا^(٢):

إن كان وجود العلة غير وجود المعلول صحّ وجوب العلة بالوجوب الغيري، وإن كانا موجودين بوجود واحد - كالإلقاء والإحراق، والغسل والطهارة من الخبث ونحوهما - فلامعنى لأن يكون وجوب العلة غيرتاً والمعلول نفسياً.

أشكل الأستاذ

أولاً: بأنه لا يعقل وجود العلة والمعلول بوجود واحد، إذ العلة والمعلول متقابلان، العلة مؤثرة والمعلول أثر، والمتقابلان لا يوجدان بوجود واحد.

وثانياً: ما ذكره من تعدد الوجود في الإلقاء والإحراق غير صحيح، لأن الإلقاء لا ينفك عن الإحراق، لكنّ عدم الانفكاك أمرٌ ووجودهما بوجود واحد أمر آخر.

دليل التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره

فإن كانت المقدّمة شرطاً شرعياً كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة فهي واجبة،

(١) كفاية الأصول: ١٢٨.

(٢) أجود التقريرات ١ / ٢٥٣.

وإن كانت شرطاً غير شرعي كنصب السلم للصعود إلى السطح الواجب فلا، وهو قول ابن الحاجب في (المختصر) وشارحه العضدي^(١)، فهو:
أنه لولا وجوب الشرط الشرعي شرعاً لما كان شرطاً، حيث إنه ليس ممّا لا بدّ منه عقلاً أو عادةً.

والحاصل: إن المقدّمة إن كانت عقليّة كطبيّ الطريق للحج أو عاديّة كنصب السلم للصعود، فلا حاجة إلى جعل الوجوب الشرعي، لأنّ جعله إنّما هو بداعي بعث المكلف، والمفروض انبعائه عقلاً أو عادةً نحو المتعلّق، وأمّا إن كانت المقدميّة شرعيّة، فإنّ العقل لا يدرك لا بدّيّتها، كلابديّة الوضوء للصلاة، وهذا معنى قوله: لولا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً.

جواب المحقّق الخراساني

وأجاب المحقّق الخراساني^(٢): أولاً: إنّ الشرط مطلقاً - شرعياً كان أو عقلياً أو عادياً - هو ما يتنفى المشروط بانتفائه، وعليه، فالشروط الشرعيّة ترجع إلى العقليّة.

قال الأستاذ

وفيه: أنّه فرق بين الشروط الشرعيّة وغيرها، لأنّ غير الشرعيّة واضحة لدى العقل، بخلاف الشرعيّة، إذ العقل لا يدرك لا بدّيّتها إلا بعد وجوبها شرعاً، كما تقدّم.

وأجاب ثانياً: بأنّه لا يتعلّق الأمر الغيري إلا بما هو مقدّمة، فلا بدّ من إثبات مقدميّة المقدّمة قبل تعلّق الأمر فلو كانت مقدميّته متوقّفة على تعلّق الأمر بها لزم الدور.

(١) شرح المختصر ١ / ٢٤٤.

(٢) كفاية الأصول: ١٢٨.

قال الأستاذ

ويمكن الجواب: بأن الوضوء كما هو شرط وقيد للصلاة بما هي واجبة، كذلك هو قيد للصلاة بما هي قربان كل تقي - مثلاً - فله دخل في وجوبها وفي الغرض منها، لكن دخله في الغرض منها غير موقوف على وجوبه الغيري، بل الوجوب الغيري موقوف على ذلك، إذ لو لم يكن الوضوء قيداً للغرض من الصلاة لم يتعلّق به الوجوب الغيري. وعليه، فقد أصبح الوجوب الغيري للوضوء موقوفاً على دخله في الغرض من الصلاة، وليس دخله فيه موقوفاً على وجوبه الغيري.

نعم، مقدمية الوضوء للصلاة - من حيث أنها واجبة - موقوفة على الوجوب الغيري. والحاصل: إنّه قد وقع الخلط بين مقدمية الوضوء للواجب ومقدميته للغرض من الواجب.

وعلى الجملة: فإن كون الوضوء شرطاً وقيداً للواجب موقوف على مصحح انتزاع هذه الشرطية وهو الوجوب الغيري، لكنّ الوجوب الغيري موقوف على شرطية للقربانية وغيرها من الأغراض، فاختلف الموقوف والموقوف عليه، فلا دور.

الحق في الجواب

ما ذكره المحقق الخراساني بالتالي، من أنّ المصحح لآتصاف المقدمّة الشرعية بالمقدمية هو: الأمر النفسي المتعلّق بذئ المقدمّة مقيداً بالمقدمّة، كقوله: صلّ مع الطهارة، فإنّ مثل هذا الخطاب يكون منشأ لانتزاع المقدمية والشرطية للوضوء بالنسبة إلى الصلاة، فلا يكون واجباً غيرياً شرعاً.

هذا تمام الكلام في مقدمة الواجب.

ثمره القول بوجود المقدّمة

ذكر في الكفاية وغيرها^(١) ثمرات للبحث عن وجوب المقدّمة:

(منها) إنّ نتيجة البحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّماته هي الوجوب الشرعي للمقدّمة بناءً على ثبوتها، قال المحقّق الخراساني رحمه الله: لو قيل بالملازمة في المسألة فإنّه بضميمة مقدّمة كون شيء مقدّمةً لواجب يستتج أنّه واجب.

يعني: إذا علمنا مثلاً: أنّ الوضوء مقدّمة لواجب، فجعلنا ذلك مقدّمةً للكبرى الأصولية بأنّ: كلّ ما هو مقدّمة لواجب فإنّه يلزم وجوب المقدّمة من وجوب ذي المقدّمة، ويستتج من هذا القياس وجوب الوضوء، أمّا بناءً على عدم ثبوت الكبرى الأصولية المذكورة، فلا تتم هذه النتيجة ويبقى الابدائية العقلية.

وفي المحاضرات: إنّ ما ذكر لا يصلح لأن يكون ثمرةً فقهيةً للمسألة الأصولية، لعدم ترتّب أثر عملي بعد حكم العقل بلابدية الإتيان بالمقدّمة. فأجاب الأستاذ: بأنّه يكفي لتحقّق الثمرة الفقهية جواز فتوى الفقيه بوجوب الوضوء في المثال، فكان للقياس المزبور هذا الأثر الفقهي العملي لبعض المكلفين وهم الفقهاء.

(ومنها) إنّ المقدّمة إذا كانت عبادةً، فعلى القول بوجوبها فإنّه يؤتى بها بقصد التقرب، وإلا فلا كما هو واضح.

(١) كفاية الأصول: ١٢٣، محاضرات في أصول الفقه ٢/٢٦٦.

وفي المحاضرات: إن عبادة المقدّمة لا تتوقّف على وجوبها، فإنّ منشأ العبادة لها أحد أمرين، إمّا الإتيان بها بقصد التوصل إلى الواجب النفسي وامتنال الأمر المتعلّق به، وإمّا الإتيان بها بداعي الأمر النفسي المتعلّق بها كما في الطهارات الثلاث، فالجوب الغيري لا يكون منشأ لعبادتها أصلاً.

فأجاب الأستاذ: بأنه اشكال مبناي، ولا يعتبر في الثمرة أن تكون مترتبة على جميع المباني، فعلى القول بأنّ العمل بداعي الأمر الغيري غير مقرب بل العبادة إنّما تحصل بأحد الأمرين المذكورين، فلا ثمره. أمّا على القول بأنّ الإتيان به مضافاً إلى المولى كافٍ للعبادة والمقريّة، فإنّ الإتيان به بداعي الأمر الغيري يكون مقرباً وترتّب الثمرة.

(ومنها) إنه إن كانت المقدّمة واجبة بالوجوب الشرعي، كانت موضوعاً للبحث عن أخذ الأجرة على الواجبات، والآ فلا مانع من ذلك.

قال في المحاضرات: وفيه أولاً: إنّ الوجوب - بما هو وجوب - لا يكون مانعاً من أخذ الأجرة على الواجب، إلا إذا قام دليل على لزوم الإتيان به مجاناً كدفن الميت، وإذ لا دليل على لزوم الإتيان بالمقدّمة مجاناً، فلا مانع من أخذ الأجرة عليها وإن قلنا بوجوبها. وثانياً: إنه لا ملازمة بين وجوب شيء وعدم جواز أخذ الأجرة عليه، بل النسبة بينهما عموم من وجه، فقد يكون العمل واجباً وأخذ الأجرة عليه جائز كما لو كان واجباً توصلياً، وقد يكون غير واجب ولا يجوز أخذ الأجرة عليه كالأذان، فإن كان واجباً عبادياً حرم أخذ الأجرة عليه على القول بالحرمة... إذن، لا بدّ من التفصيل في هذه الثمرة.

قال الأستاذ: إنه يكفي ترتّب الثمرة على بعض الأقوال في المسألة، فعلى القول بأنّ كل واجب فهو لله، وما كان لله فلا تؤخذ الأجرة عليه - لأن وجوب

العمل على العبد منافٍ لملكيّة العبد لعمله - فالثمرة مترتبة .

(ومنها) برّ النذر بالإتيان بالمقدّمة على القول بوجوبها لو نذر الإتيان بفعل

واجب، وعدم حصول البرّ بذلك على القول بعدم وجوبها .

وقد أشكل في الكفاية والمحاضرات وغيرهما على هذه الثمرة: بأنّ الوفاء

بالنذر يتبع قصد النادر، فإن كان قاصداً من لفظ «الواجب» خصوص الواجب

النفسي، لم يكف الإتيان بالمقدّمة، لأنّ وجوبها غيري على القول بوجوبها، وإن

كان قاصداً منه ما يلزم الإتيان به ولو بحكم العقل، وجب الإتيان بالمقدّمة، حتّى

على القول بعدم وجوبها شرعاً. نعم لو قصد من الوجوب الأعم من النفسي

والغيري، حصل البرّ بإتيان المقدّمة على القول بوجوبها دون القول بعدم وجوبها .

(ومنها) إنّه بناءً على وجوب المقدّمة شرعاً، فقد يكون لواجب نفسي

مقدّمات كثيرة، وحيثنذ، فلو ترك الواجب النفسي مع مقدّماته حكم بفسقه، أمّا

بناءً على عدم وجوبها فلا، لأنّه لم يفوت إلّا واجباً واحداً وهو النفسي ذو المقدّمة،

ولا يصدق عنوان الإصرار على المعصية بذلك إلّا إذا كان ترك ذي المقدّمة كبيرةً

من الكبائر .

وأشكل في المحاضرات بما حاصله: ترتّب الثمرة على بعض المباني في

معنى «العدالة» وفي معنى «الإصرار على الصغيرة» على مسلك التفصيل بين

الصغيرة والكبيرة .

قال: ولو تنزّلنا عن جميع ذلك، فإنّه لامعصية في ترك المقدّمة بما هي

مقدّمة حتّى على القول بوجوبها كي يحصل الإصرار على المعصية، لأنّ ما يحقّق

عنوان المعصية هو مخالفة الأمر النفسي، وأمّا مخالفة الأمر الغيري فلا تحقّق بها

المعصية .

وقد أورد عليه الأستاذ :

أولاً: بكفاية ترتب الثمرة على بعض المباني، كما تقدم.

وثانياً: إن عنوان «المعصية» يتحقق بمخالفة الأمر، سواء كان نفسياً أو غيرياً....

وثالثاً: إن قيل إن عنوان «الإصرار» على المعصية يتحقق بكثرة المخالفة

كما يتحقق بتكرّر المخالفة للحكم الواحد، فإنه يتحقق فيما نحن فيه بترك جميع المقدمات.

(ومنها) إن المقدمة إن كانت محرّمة، فعلى القول بوجود المقدمة شرعاً

يلزم اجتماع الأمر والنهي فيها، وعلى القول بعدم وجوبها فلا يلزم.

أجاب في الكفاية

أولاً: إن المقدمة المحرّمة على قسمين، منحصرة وغير منحصرة، فإن

كانت منحصرة فلا يلزم الاجتماع، بل يترجح أحد الأمرين -الوجوب والحرمة-

على الآخر. وإن كانت غير منحصرة، فإن مصب الوجوب -على القول به في

بحث مقدّمة الواجب- هو المقدّمة المباحة، لأنّ الحاكم بوجوب المقدّمة هو

العقل، عن طريق الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب المقدّمة، وهو

لا يرى الملازمة إلا بين الواجب ومقدّمته المباحة، فلا تكون المحرّمة محلّ

الاجتماع.

فأشكل في المحاضرات في صورة عدم الانحصار: بعدم الدليل على

اعتبار إباحة المقدّمة، لأنّ الملاك في المقدّمية توقف ذي المقدّمة الواجب على

المقدّمة، وكما أنّ المقدّمة المباحة واجدة لهذا الملاك فكذلك المقدّمة المحرّمة،

ومجرّد انطباق عنوان المحرّم عليها لا يخرجها عن واجديتها للملاك... فتكون

محلاً للاجتماع.

وأجاب الأستاذ دام ظلّه: بأنّ وجوب المقدّمة شرعاً - على القول به - إنّما اكتشف عن طريق حكم العقل بالملازمة بين وجوب ذي المقدّمة شرعاً ووجوب المقدّمة، فالعقل لا يرى انفكاً كما بين مطلوبية ذي المقدّمة ومطلوبية المقدّمة، لكنّ هذه المطلوبية من أوّل الأمر إنّما تكون بين ذي المقدّمة ومقدّمته المباحة لا مقدّمته المبغوضة للمولى، فهو لا يرى الملازمة إذا كانت مبغوضة له، وعليه، فإنّ الوجوب يتوجّه إلى المقدّمة المباحة، فلا يلزم الاجتماع.

وثانياً: إنّهُ ليس المورد من قبيل اجتماع الأمر والنهي، بل من قبيل النهي عن العبادة، لأنّ موضوع الوجوب هو «ذات المقدّمة» كالوضوء، وموضوع الحرمة هو «الغصب»، فتعلّق الأمر والنهي بما هو مصداق فعلاً للمقدّمة، فيكون من مسائل النهي عن العبادة.

والجواب: صحيح أنّ عنوان «المقدّمة» خارج عن متعلّق الأمر، إلا أنّ الأمر قد تعلّق بطبيعيّ الوضوء الجامع بين الفردين الحلال والحرام، والنهي قد تعلّق بخصوص الفرد المغصوب، فكان متعلّق الأمر غير متعلّق النهي، ثمّ انطبقت على هذا الوضوء الغصبيّ فكان مجعماً لهما.

وثالثاً: إنّ الغرض من المقدّمة هو التوصل بها إلى ذي المقدّمة الواجب بالوجوب النفسي، وهي لا تخلو إمّا أن تكون توصليّة أو تعبدية، فإن كانت توصليّة فهي توصل إلى ذي المقدّمة وإن كانت محرّمة، كالحج على الدابة المفصوية، وإن كانت تعبدية - كالوضوء مثلاً - وقع البحث في جواز اجتماع الأمر والنهي وعدم جوازه، فإن قلنا بالجواز صحّت العبادة سواء قلنا بوجوب المقدّمة أم لم نقل، وإن قلنا بالعدم وتقديّم جانب النهي بطلت سواء قلنا بوجوب المقدّمة

أم لم نقل، فلائمة للبحث.

وفيه:

إنه بناءً على عدم الفرق في المقربية بين الواجب النفسي والواجب الغيري، فإن المقدمة إن كانت تعبدية فإنه يعتبر فيها قصد القرية، فإن اتفق كونها محرمة كالوضوء الفصبي امتنع التقرب بها إلا على القول بوجوب المقدمة، بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهي، فالثمرة مترتبة.

تتمة

مقدمة المستحب

قال المحقق الخراساني :

مقدمة المستحب كمقدمة الواجب فتكون مستحبة لو قيل بالملازمة .

أقول :

إنه بناءً على الملازمة بين المقدمة وذيها، لا يرى العقل فرقاً بين الطلب الإلزامي والطلب غير الإلزامي، فبمجرد وجود المقدمية وتوقف ذي المقدمة عليها، يكون مقدمة المستحب مستحبةً، كما يكون مقدمة الواجب واجباً.

مقدمة الحرام والمكروه

قال المحقق الخراساني :

وأما مقدمة الحرام والمكروه، فلا تكاد تتصف بالحرمة أو الكراهة، إذ منها ما يتمكن معه من ترك الحرام أو المكروه اختياراً...^(١).

أقول :

حاصل كلامه قدس سره هو التفصيل، لأن المقدمة على قسمين : أحدهما : المقدمة التي يتمكن المكلف مع فعلها من ترك الحرام أو المكروه، لعدم كونها علّة تامّة ولا جزءاً أخيراً للعلّة التامة.

(١) كفاية الأصول : ١٢٨ .

الثاني : المقدّمة التي لا يتمكّن المكلف معها من ذلك ، لكونها علّة تامّة أو جزءاً أخيراً لها .

ففي القسم الأول لا تكون المقدّمة حراماً أو مكروهاً ، إذ مع الفرض المذكور لوجه لذلك ، لعدم كونها واجدة لملاك المقدميّة وهو التوقّف ، بل يكون إتيانه لذّي المقدّمة المحرّم مستنداً إلى سوء اختياره ، بخلاف القسم الثاني .
وبعبارة أخرى : إنّه في كلّ موردٍ تتوسّط الإرادة بين المقدّمة وذيها ، فلا ترشّح الحرمة أو الكراهة إلى المقدّمة ، وفي كلّ موردٍ لا توسط للإرادة بينهما ، كما في الأفعال التوليدية ، حيث النسبة بين المقدّمة وذيها نسبة العلّة التامة والمعلول ، فالمقدّمة تكون محرّمة أو مكروهاً كذلك .

وقال المحقّق النائيني^(١)

بأنّ المكلف تارةً : عنده صارف يصرفه عن ارتكاب الحرام وأخرى : لا صارف عنده . فإنّ كان عنده صارف عن الحرام ، فلا تتّصف المقدّمة بالحرمة ، لعدم ترتّب أثر عليها .

وأما إن لم يكن عنده صارف فهنا صور :

(الصورة الأولى) : أن يتعدّد المقدّمة وذو المقدّمة عنواناً ويتّحداً وجوداً ، كصبّ الماء للوضوء حالكون الماء مغسوباً ، فقد تحقّق عنوانان أحدهما : صبّ الماء وحكمه الوجوب والآخر : الفصب وحكمه الحرمة ، لكنّهما متّحداً وجوداً ، فالمورد من صغريات اجتماع الأمر والنهي ، وتكون المقدّمة محرّمة بالحرمة النفسية - لا الغيرية - لأنّ النهي حينئذٍ يتوجّه إلى نفس الفعل التوليدي .

(الصورة الثانية) : أن يتعدّد المقدّمة وذو المقدّمة عنواناً ووجوداً :

(١) أجدد التقريرات ١ / ٣٦١ .

فإن كانت النسبة بين المقدّمة وذيها نسبة العلة التامة إلى المعلول ولا توسط للإرادة، فالمقدّمة محرّمة محرّمة نفسية - مع كونها مقدّمة - لأنها هي متعلّق القدرة والاختيار من المكلف، وأمّا ذو المقدّمة فلا قدرة على تركه فلا تتعلّق به حرمة. وإن لم تكن النسبة بينهما كذلك، فهنا صورتان:

١- أن يأتي بالمقدّمة بقصد التوصل بها إلى الحرام، فيكون القول بحرمتها مبنياً على القول بحرمة التجزي، فعلى القول بذلك تكون المقدّمة محرّمة بالحرمة النفسية، وإلا فهي حرام بالحرمة الغيريّة.

٢- أن يأتي بها لا بقصد ذلك، فلا تكون صغرى للتجزي، ولا وجه للحرمة حيثيذ، لبقاء الاختيار والقدرة على ترك الحرام كما هو المفروض.

تحقيق الأستاذ في هذا المقام

فقال الأستاذ دام بقاءه: إن مقتضى القاعدة - قبل كلّ شيء - تعيين المبنى في

حقيقة النهي، وأنه هل طلب الترك أو أنه الزجر عن الفعل؟

فعلى القول بوحدة الحقيقة في الأمر والنهي، وأن كليهما طلب، غير أن الأوّل طلب للفعل والثاني طلب للترك - كما هو مختار صاحب الكفاية - يتم التفصيل الذي ذهب إليه، لأن ما ليس علة تامة ولا جزءاً أخيراً لها لا يتعلّق به طلب الترك، فلا يكون محرّماً بالحرمة الغيريّة، لأنه غير واجد للملاك وهو المقدمية والتوقّف، لأن ما له دخل في ترك الحرام هو الجزء الأخير من العلة التامة، أمّا غيره من الأجزاء فلا دخل له في تحقّق الحرام.

وبهذا البيان يظهر الفرق بين مقدّمة الواجب ومقدّمة الحرام - مع كون كليهما طلباً على المبنى - فإن مقدّمات الواجب كلّ واحدة منها دخيل في تحقّق الواجب، فكلّ خطوة خطوة من طي الطريق للحج واجب، بخلاف مقدّمات الحرام إذ الدخيل ليس إلا الجزء الأخير.

وهنا يواجه المحقق الخراساني مشكلةً يتعرّض لها بعنوان «إن قلت» وحاصلها: إن الإرادة علة تامّة للحرام، فلا بدّ وأن تكون منهيّة عنها فهي محرمة. ثمّ يجيب بأنّ الإرادة غير إرادية، فلا يتعلّق بها التكليف لا النفسي ولا الغيري، وآلّا لتسلسل.

فهذا توضيح مختار الكفاية.

فأشكل عليه الأستاذ بإشكالين:

أحدهما: إنّ حقيقة النهي هو الزجر وليس طلب الترك.

والثاني: إنّ الإرادة يتعلّق بها التكليف، لكون أفعالنا اختياريةً بالعرض.

أقول:

لكنّهما اشكالان مبنائان كما لا يخفى.

هذا بالنسبة إلى كلام المحقّق الخراساني.

وأما بالنسبة إلى كلام الميرزا، فقد أفاد الأستاذ:

أما ما ذكره في الصّورة الأولى -وهي ما إذا كان للمكلّف صارف عن الحرام-

ففيه نظر، لأنّ مقتضى قانون الملازمة -بناءً على القول به- هو الحكم بحرمة

المقدّمة الموقوف عليها فعل الحرام حرمةً غيريّة، سواء وجد الصّارف عن الحرام

أو لا.

وأما ما ذكره في الصّورة الثانية -من سراية الحرمة إلى متعلّق الأمر فيما إذا

كان العنوانان موجودين بوجود واحد -فتأمّن من حيث الكبرى، إلا أنّ المورد ليس

من صغرياتها، لأنّ إجراء الماء على اليد غير متّحد وجوداً مع جريانه على الأرض

المغصوبة، بل الجريان عليها أثر لإراقة الماء على اليد بعنوان الغسل.

وأما ما ذكره في الصّورة الثالثة -من عدم سراية الحرمة من ذي المقدّمة إلى

المقدّمة، لكون ذي المقدّمة خارجاً عن القدرة في حال عدم توسط الإرادة بينهما-

ففيه: بعد غضّ النظر عن اختلاف كلماته في هذا المورد، إنّ القدرة على المسبّب موجودة، لوجود القدرة على سببها الذي هو مقدّمة وجوديّة لذي المقدّمة، وحيثنذ، فالذي يحرم بالحرمة النفسية هو ذو المقدّمة، أمّا المقدّمة فلامفسدة ذاتية لها وإن كانت جزءاً أخيراً للعلة التامة، فتكون محرّمة حرمة غيريّة.

وأما ما ذكره في الصّورة الرابعة - وهي المورد الذي لا تكون المقدّمة فيه علةً تامةً، وقد أتى بها بقصد التوصل إلى الحرام فهي على القول بحرمة التجزّي حرام نفسي، وعلى القول بعدم حرمة فهي حرام حرمةً غيريّة - ففيه:

أما التجزّي، فلا حرمة شرعية له، وإنما يستتبع استحقاق العقاب بمناط أنّه خروج على المولى. وأمّا القول بالحرمة الغيريّة بناءً على عدم حرمة التجزّي، فالمفروض هنا هو القدرة على ترك الحرام مع الإتيان بالمقدّمة، فلا يتحقّق مناط الحرمة الغيريّة وهو التوقّف أو المقدميّة.

وأما ما ذكره في الصّورة الخامسة - من عدم حرمة المقدّمة، إنّ لم تكن علةً تامةً ولم يؤت بها بقصد التوصل للحرام - فتام بلا كلام.

فالحق في المسألة

هو التفصيل بين مقدّمة الواجب - بناءً على القول بوجوبها - ومقدّمة الحرام، فإن مقدّمات الواجب تتّصف كلّها بالوجوب، لواجدية كلّ واحدة منها لملاك الوجوب الغيري، وهو توقف ذي المقدّمة عليها، بخلاف مقدّمة الحرام، فإنّ ذا المقدّمة إنّما يتحقّق بتحقّق المقدّمة الأخيرة، وأمّا غيرها من المقدّمات فلا أثر لها، لأنّ ملاك المقدمية غير متوفّر إلا في الأخيرة، فتكون هي وحدها المحرّمة بالحرمة الغيريّة، بناءً على ثبوت الملازمة.

هذا تمام الكلام في مبحث المقدّمة بجميع أقسامها.

ويقع الكلام في مبحث الضد.

مبحثُ الضدِّ

مقدمة في بيان المراد من ألفاظ العنوان

إن عنوان البحث هو: الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أو لا؟

في هذا العنوان ألفاظ، فما المراد منها:

(الأمر) ليس المراد به مادة الأمر ولا صيغته، بل المراد هو الطلب المبرز،

بأي مبرز لفظي أو فعلي كالتحريك عملاً، أو الإشارة باليد وغيرها....

فهذا هو المراد، لأنه إن أريد خصوص مادة الأمر أو صيغته، كان البحث

لفظياً، وتكون دلالة الأمر على النهي لفظية، مطابقة أو تضمينية أو التزامية، ولكن

البحث أعم، ويدخل فيه الدلالة العقلية أيضاً، فيكون المراد من الأمر هو الأعم من

الطلب اللفظي وغيره.

(والإقتضاء) لفظي تارةً وعقلي أخرى، والعقلي ينشأ تارةً: من مقدمية

ترك أحد الضدين لوجود الآخر، وأخرى: من الملازمة بين وجود أحدهما وعدم

الأخر... والاقضاء اللفظي هو الدلالة اللفظية بأقسامها الثلاثة.

والمراد من الاقتضاء هو الأعم من اللفظي والعقلي بأقسامهما.

وسياتي توضيح لهذا قريباً.

(والنهي) ما يقابل الأمر، فإذا كان المراد من الأمر هو الطلب المبرز الأعم

من اللفظي وغيره، فكذلك النهي يكون أعم، سواء كان حقيقته طلب الترك أو

الزجر عن الفعل .

و(الضد) اصطلاحان، فلسفي وأصولي، أما في الفلسفة، فالمراد منه الأمران الوجوديان اللذان لا يقبلان الاجتماع، فبينهما تقابل التضاد. توضيحه: كَلَّ شيئين إن اشتركا في النوع القريب فهما متماثلان، وإلا فإن لم يكونا أبيين عن الاجتماع في الوجود فهما متخالفان، وإن أبا فهما متقابلان، فإن كانا وجوديين فهما ضدّان، وإن كان أحدهما وجودياً والآخر عدمياً فهما متناقضان. والحاصل: إن كان المتقابلان وجوديين ولا تلازم بينهما في التصوّر، فهما ضدّان فلسفةً. وأما في الاصطلاح الأصولي، فلا يشترط أن يكونا وجوديين، ولذا يقسم الضدّ إلى الخاص والعام وهو عبارة عن الترك.

فالمراد من «الضد» هنا هو المصطلح الأصولي كما عرفت.

بقي أن نوضح المراد من «الاقضاء» بالنظر إلى المراد من «الضد»:

وذلك لأن ما تقدّم من أعميّة الاقتضاء من اللفظي والعقلي، إنما هو فيما إذا كان الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن الضدّ العام، فإنّه في هذه الحالة يعقل أن يكون الاقتضاء لفظياً، فقول: بأنّ الأمر بالشيء يدلّ بالمطابقة على النهي عن تركه، وقيل: بالتضمّن، وقيل: بالالتزام من جهة الملازمة بينهما باللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ. -أي صورة عدم انفكاك تصوّر الملزوم عن تصوّر الملازم- فإنّه متى كان اللزوم كذلك فالدلالة إلزامية لفظية.

أما إذا كان الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضده الخاص، فلا وجه للدلالة اللفظية بل هي عقلية، لأنّ القول بأنّ الأمر بالشيء يدلّ على النهي عن ضده بالدلالة المطابقيّة أو التضمّنيّة أو الإلزاميّة، مبني على أنّ الأمر عبارة عن طلب الشيء مع المنع عن تركه، ومن الواضح أنّ الترك ضدّ عام، لكنّ الأمر بالإزالة ليس

دالاً على النهي عن الصلاة - التي هي ضدها الخاص - بإحدى الدلالات المذكورة، إذ ليس الأمر بالإزالة عين النهي عن الصلاة، ولأن النهي عن الصلاة جزء للأمر بالإزالة، ولأن بينهما - أي مطلوبيّة الإزالة ومبغوضيّة الصلاة - اللزوم اليّين بالمعنى الأخص، لوضوح انفكاك تصوّر الصلاة عن تصوّر الإزالة.

وتلخص، أن لا مجال لشيء من الدلالات اللفظيّة في الضد الخاص.

فقد يقال باقتضاء الأمر بالشيء على النهي عن ضده الخاص اقتضاء عقلياً، عن طريق كون ترك الضد الخاص مقدّمةً لوجود المأمور به، بأن يكون وجود الإزالة موقوفاً على عدم الصلاة، بناءً على وجوب مقدّمة الواجب، بمعنى: أن الشارع لمّا أمر بإزالة النجاسة عن المسجد، فإن أمره بذلك يقتضي وجوب عدم الصلاة، ووجوب عدم الصلاة يقتضي النهي عنها.

فهذا طريقٌ لاقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص عقلاً.

وطريق آخر هو: دعوى الملازمة بين وجود الإزالة وعدم الصلاة، ببيان: أنه إذا وجبت الإزالة كان عدم الصلاة ملازماً لوجود الإزالة، ولمّا كان المتلازمان متفقين حكماً كان عدم الصلاة واجباً.

وتفصيل الكلام في مقامين:

الأول

في إقتضاء الأمر للنهي عن الضد الخاص

١ - عن طريق المقدميّة

والبحث الآن في الطريق الأول ... وفيه أقوال خمسة:

١ - المقدميّة مطلقاً، أي: أن وجود أحد الضدّين مقدّمة لعدم الآخر، وعدمه

مقدمة لوجوده.

٢- عدم المقدمية مطلقاً، فليس وجود أحدهما مقدمة لعدم الآخر ولا عدمه مقدمة لوجوده.

٣- وجود أحدهما مقدمة لعدم الآخر.

٤- عدم الضدّ مقدمة لوجود الآخر.

٥- العدم مقدمة دون الوجود، فلا مقدمية للوجود، إلا أن الضدّ إن كان موجوداً فهو مقدمة، وإن كان معدوماً فليس بمقدمة.

والمهم من هذه الأقوال ثلاثة:

الأول: قول المشهور بمقدمية عدم أحد الضدين لوجود الآخر.

والثاني: قول المتأخرين بعدم المقدمية مطلقاً.

والثالث: تفصيل المحقق الخونساري بين الضدّ الموجود وال ضدّ المعدوم.

دليل قول المشهور

إن الإزالة والصلاة ضدّان متمانعان في الوجود.

والعلة التامة مركبة من وجود المقتضي ووجود الشرط وعدم المانع.

فكان عدم الصلاة - المانع - مقدمة لوجود الإزالة.

أجاب في الكفاية

وأجاب المحقق الخراساني^(١): بأن بين الضدين معاندة تامة، لكن بين

الضدّ وعدم الضدّ الآخر كمال الملاءمة، فالسواد والبياض متنافران، لكن بين

البياض وعدم السواد تلاءم، وعليه، فكما أن الضدين في مرتبة واحدة، كذلك

(١) كفاية الأصول: ١٢٩.

وجود أحدهما وعدم الآخر في مرتبةٍ واحدة، وإذا ثبت الاتحاد في المرتبة، انتفى تقدّم أحدهما على الآخر، والحال أن المقدّميّة لا تكون إلا مع الاختلاف في المرتبة.

وفيه: إنّه قد يكون بين الشيء والآخر كمال الملاءمة ولا اتّحاد في المرتبة، كما بين العلة والمعلول، فإن بين وجودهما كمال الملاءمة وهما مختلفان في المرتبة.

والحاصل: إنّ مجرد الملاءمة بين وجود الضد وعدم الضدّ الآخر لا يوجب اتّحاد المرتبة حتى تنتفي المقدّميّة.

ثمّ قال:

فكما أنّ المنافاة بين المتناقضين لا تقتضي تقدّم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر، كذلك في المتضادّين.

أقول:

يحتمل أن يكون تكميلاً للوجه المذكور: بأنّه كما أنّ عدم السواد -المنافي للسواد- في مرتبةٍ واحدة معه، كذلك السواد والبياض.

أو يكون كما هو ظاهر السيد الأستاذ^(١) برهاناً آخر على عدم التمانع، بأن يكون جواباً نقضياً، من حيث أنّ المعاندة بين الضدّين ليست بأكثر من المعاندة بين النقيضين، فكما لا يعقل أن يكون الوجود مقدّمةً للعدم -مع كمال المنافرة بينهما- كذلك السواد والبياض. فلو كان مجرد المنافرة موجباً لمقدّميّة أحد الشئيين للآخر، كان وجود الشيء مقدّمةً لعدم الشيء الآخر. وعلى الجملة: إنّه لو كان ملاك المقدّميّة كمال المنافرة، فإنّ وجوده في المتناقضين أقوى منه في

(١) متفنى الأصول ٢/٣٤١.

الضدّين، والحال أنّ المقدميّة بين المتناقضين مستحيّلة.

ثمّ قال :

كيف؟ ولو اقتضى التضاؤ توقّف وجود الشيء على عدم ضده - توقّف الشيء على عدم مانعه - لاقتضى توقّف عدم الضدّ على وجود الشيء توقّف عدم الشيء على مانعه، بدهاة ثبوت المانع في الطرفين والمطاردة من الجانبين، وهو دور واضح.

أقول

وهذا - مع كونه جواباً عن دليل المشهور - برهان على عدم المقدميّة بين الضدّين كما هو مختار المحقّقين المتأخّرين. وتوضيحه: لا ريب أنّ عدم المانع مقدّمة من مقدّمات الممنوع، فلو كان عدم أحد الضدّين من مقدّمات وجود الضدّ الآخر، كان وجود الضدّ موقوفاً وعدم الضدّ الآخر موقوفاً عليه، لكنّ هذه الحالة موجودة من الطرف الآخر أيضاً، لأنّ التمانع من الطرفين، فيكون وجود الضدّ مانعاً من عدم الضدّ الآخر، فعدم الضدّ الآخر موقوف، ووجود الضدّ موقوف عليه... فكان عدم الضدّ الآخر موقوفاً وموقوفاً عليه، غير أنّ العدم شرط لوجود الضد، ووجود الضدّ سبب للعدم، وكون أحد الطرفين شرطاً والآخر سبباً غير مانع من لزوم الدور، لأنّ ملاكه التوقّف، وهو حاصل سواء كان على سبيل الشرطيّة أو السببيّة.

جواب المحقّق الخونساري

وعن المحقّق الخونساري أنه أجاب عن هذا الدور: بأنّ التوقّف من طرف الوجود فعلي، بخلاف التوقّف من طرف العدم، فإنّه 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 وتعلقها بالآخر حسب ما اقتضته الحكمة البالغة، فيكون العدم دائماً مستنداً إلى عدم المقتضي، فلا يكاد يكون مستنداً إلى وجود المانع كي يلزم الدور... ذكره صاحب الكفاية^(١)، وتوضيحه:

إنه لا يلزم الدور، لكون التوقف من أحد الطرفين فعلياً ومن الطرف الآخر تقديرياً، وهذا الاختلاف كافٍ لعدم لزومه، لأن الوجود الفعلي للمعلول متوقف دائماً على فعلية العلة التامة بجميع أجزائها، من المقتضي والشرط وعدم المانع، فإذا تحققت تحقق المعلول واستند وجوده إليها... هذا من جهة. ومن جهة أخرى: يعتبر وجود أجزاء العلة جميعاً مع وجود المعلول وإن كانت الأجزاء مختلفة في المرتبة، لكن وجود المعلول مستند إلى جميعها، فإذا وجدت وجد. أما عدم المعلول فيستند في الدرجة الأولى إلى عدم المقتضي ثم إلى عدم الشرط ثم إلى وجود المانع، لأن المراد من الشرط ما يتم فاعلية الفاعل أي المقتضي، ومن المانع ما يزاحم المقتضي في التأثير، فلا بد من وجود المقتضي أولاً ثم الشرط ثم عدم المانع، فلو فقد المقتضي لاستند عدم المعلول إلى عدم الشرط أو وجود المانع، ولو فقد الشرط - مع وجود المقتضي - استند عدم المعلول إلى عدم الشرط لا إلى وجود المانع.

فالمراد من فعلية التوقف في طرف وجود الضد هو أن العلة التامة لوجوده متحققة، إذ المقتضي والشرط متحققان، فهو متوقف على عدم الضد.

لكن التوقف من طرف العدم تقديري، لأن عدم الضد لا يسند إلى وجود الضد الآخر، إلا إذا تحقق المقتضي والشرط للعدم، فكان توقف عدم الضد على

وجود الضد الآخر تقديرياً، وذلك، لأن الإرادة إن تعلقت بالصلاة استحال تعلّقها بالإزالة، فكان عدم الإزالة مستنداً إلى عدم المقتضي لها وهو الإرادة، وليس مستنداً إلى وجود الصلاة المانع عن تحقّق الإزالة... ولو كانت هناك إرادتان تعلقت احدهما بضعاً والأخرى بالضعد الآخر، كان عدم تحقّق الضد الذي تعلقت به الإرادة المغلوبة غير مستند إلى وجود المانع أي الإرادة الغالبة، بل إلى عدم قدرة الإرادة المغلوبة، فرجع عدم الضد إلى عدم المقتضي.

وتلخص: عدم لزوم الدور واندفاع الإشكال عن استدلال المشهور للقول

بالمقدمية.

رأي صاحب الكفاية

وقد سلّم المحقّق الخراساني للجواب المذكور ووافق على أنه رافع للدور، لكنّه قال: بأنّ هذا الجواب غير سديد، لبقاء مشكلة لزوم توقّف الشيء على ما يصلح أن يتوقّف عليه، قال: «لاستحالة أن يكون الشيء الصالح لأن يكون موقوفاً عليه الشيء موقوفاً عليه، ضرورة أنه لو كان في مرتبة يصلح لأن يستند إليه، لما كاد يصح أن يستند فعلاً إليه»^(١).

وحاصله: إن مجرد صلاحية عدم الضد للمانع عن وجود الضد الآخر كافٍ للإستحالة، لأنه لما كان صالحاً لذلك كان متقدماً رتبةً، تقدّم المانع على الممنوع، لكنّه في نفس الوقت متأخر عن الضد الموجود لكونه معلولاً له، فيلزم في طرف الوجود اجتماع التقدّم والتأخر، واجتماع المتقابلين في الشيء الواحد محال، فالقول بتوقّف وجود الضد على عدم ضده - توقّف الشيء على مقدّمته - باطل.

(١) كفاية الأصول: ١٣٦.

فظهر: إنَّ صاحب الكفاية مخالَّف للمشهور، وأنَّ جوابه عن استدلالهم يرجع إلى أنَّه يستلزم اجتماع المتقابلين في الشيء الواحد، وهو محال، فالدور وإن اندفع بما ذكر، لكن ملاك الاستحالة موجود.

أدلة المحقق النائيني على عدم المقدمية

وأورد الميرزا على المشهور بوجه آخر هو في الحقيقة أول أدلته على عدم المقدمية فقال كما في (أجود التقريرات)^(١) ما حاصله: إنَّ استدلالهم يستلزم انقلاب المحال إلى الممكن، وهو محال، فالمقدمية محال... وتوضيح كلامه: إنَّه لا ريب في اختلاف المرتبة بين العلة والمعلول، وكذا بين أجزاء العلة، وأنَّ استناد عدم المعلول إلى كلِّ جزءٍ منها مقدَّم رتبةً على استناده إلى الجزء المتأخَّر عنه... كما ذكرنا من قبل. فهذه مقدّمة.

ومقدّمة أخرى هي: إنَّ المحال وجوداً محالاً اقتضاءً أيضاً، فلا فرق في الاستحالة بين الفعلية والاقتضاء، لأنَّه إنَّ كان المقتضي للضدِّين موجوداً حصل لهما إمكان الوجود، والمفروض أنَّه محال.

وعلى هذا، فإنَّ عدم الضدِّ - كالسواد - لو كان مقدّمةً لوجود الضدِّ الآخر كالبياض، فإنَّ هذه المقدمية ليست إلا لمانعية وجود السواد، فكان عدمه شرطاً لوجود البياض، وهو شرط عديمي، لكنَّ هذه المانعية موقوفة على أن يكون هناك ما يقتضي وجود البياض، فيلزم اقتضاء وجود الضدِّين في آنٍ واحد، وهو محال بحكم المقدمة الثانية، وإلا يلزم انقلاب المحال إلى الممكن....

فظهر أنَّ القول بالمقدمية مستلزم للمحال، وكلُّ ما يستلزم المحال محال.

مناقشة الدليل الأول

وقد ناقشه شيخنا الأستاذ دام بقاءه نقضاً وحلاً:

أما نقضاً: فبأن لازم ما ذكره انكار المانع وإبطال الجزء الأخير من العلة

التامة.

وتوضيحه: إنه لا تتحقق المانع إلا مع التضاد بين المانع والممنوع، بأن يكون المانع نفسه أو أثره ضدّاً للممنوع، وأما حيث لا مضادة بينهما أصلاً فالممنوع محال، فإن كان نفس المانع ضدّاً فالمانع متحققاً لا محالة، وقد تقدّم مراراً أن عدم المانع مقدّمة لوجود الممنوع، لكونه الجزء الأخير للعلة التامة، وإن كانت المانعية بسبب التضاد بين الممنوع وأثر المانع، كان عدم المانع الذي هو المنشأ للأثر مقدّمة لوجود الممنوع... وسواء كان الضدّ للممنوع هو المانع نفسه أو أثره، فلا بدّ وأن يكون هناك مقتضى لوجوده وإلا لما وجد ولما تحققت المانعية، وقد تقدّم أن إسناد عدم الضدّ إلى وجود المانع منوط بتمامية المقتضي، فثبت تحقّق المقتضي للضدّين، وإلا يلزم إنكار كون عدم المانع من مقدّمات وجود الضدّ، وهو خلاف الضرورة العلمية.

وأما حلاً، فإنّ كبرى استدلاله مسلّمة، فاقضاء المحال - وهو هنا اجتماع الضدّين في الوجود - محال بلاريب، لأنّه لو كان المحال قابلاً للوجود خرج عن المحالية الذاتية، وهذا محال. إنّما الكلام في الصغرى وهي: أنّه لو كان عدم أحد الضدّين مقدّمة لوجود الآخر، لزم اقتضاء المحال... لأنّ الاستحالة الذاتية إنّما هي في اجتماع الضدّين في الوجود، فوجود هذا مع وجود ذلك محال، أما وجود كلّ منهما فليس بمحال، والوجود يحتاج إلى مقتضى، ووجود المقتضيين للضدّين ليس بمحال... وتوضيحه:

إنّ لكلّ معلولٍ وأثرٍ ومقتضىٍ وجوداً فعلياً ووجوداً بالقوّة، فإنّ وجد المؤثر والعلّة والمقتضى حصل له الوجود الفعلي، والتمانع بين الضدّين إنّما يكون في الوجود الفعلي لهما لا بالوجود بالقوّة، إذ التصادم هو بين البياض والسواد لا بين المقتضى للبياض والمقتضى للسواد، وهذه الحقيقة جارية في جميع العلل والمعاليل الطبيعيّة، أي: إنّ الآثار والمعاليل كلّها موجودة بوجود العلل والمؤثرات الطبيعيّة، مترشحة عنها، اللهم إلّا المخلوق بالإرادة، إذ يقول تعالى ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١).

وتلخص: إنّهُ إذا تحقّق المقتضيان كان الضدّان موجودين بالقوّة، ولا تضادّ بين الضدّين الموجودين بالقوّة... فثبت إمكان وجود المقتضى للضدّين... وتطبيق الميرزا الكبرى على الصغرى غير صحيح، فالدليل الأوّل من أدلّته ساقط.

مناقشة الدليل الثاني

والدليل الثاني: ما تقدّم سابقاً عن المحقّق الخراساني: من أنّ ملاك مقدميّة أحد الضدّين للضدّ الآخر هو التمانع في الوجود، وإذا كان الضدّان لا يجتمعان لما ذكر، فالنقيضان كذلك، فيلزم أن لا يكون النقيض مقدّمة للنقيض الآخر، لكنّ التالي باطل فالمقدّم مثله.

وأجاب عنه الأستاذ: بأنّ المقدميّة لا تكون إلّا مع التعدّد في الوجود، ولذا قلنا بأنّ أجزاء الماهيّة ليست مقدّمة لوجودها، لأنّ الأجزاء عين الكلّ، لكنّ المهم هو أنّه لا تعدّد في الوجود في النقيضين، إذ العدم نقيض الوجود لكنّه عدم نفس ذلك الوجود، وكذا العكس، فلا يعقل أن يكون أحد النقيضين وهو الوجود مقدّمة لنقيضه وهو عدم الوجود، لأنّه يستلزم صيرورة الشيء مقدّمة لنفسه، إذ لا تعدّد

هناك لا مفهوماً ولا واقعاً، وهذا هو الملاك.

وأما توقف الوجود على عدم العدم فكذلك، لأنه وإن كان الوجود مغايراً لعدم العدم مفهوماً، لكنهما في الواقع شيء واحد، لتتحقق عدم العدم بالوجود... فالمقدمية ممنوعة.

والحاصل: إن قياس التقيضين على الضدين مع الفارق، لوجود التعدد في الضدين، فالمقدمية متصورة بينهما، دون التقيضين، لأنهما إما واحد مفهوماً ومصدقاً وإما واحد مصداقاً وإن تعدداً مفهوماً.

مناقشة الدليل الثالث

وأقام الميرزا دليلاً ثالثاً على امتناع مقدمية الضد للضد الآخر، وهو بيتي على أمور:

الأول: إن الضدين في مرتبة واحدة، إذ لا عليّة ومعلوليّة بينهما ولا شرطية ومشروطية، حتى يختلفا في المرتبة.

والثاني: إن نقيض الشيء في مرتبة الشيء، لأن نقيض الوجود هو عدم ذلك الوجود لا مطلق العدم.

والثالث: إن التقيضين والضدين لما كانا في رتبة واحدة، كان العدم المتحد رتبة مع وجود الضد، متحداً رتبة مع وجود الضد الآخر، فهذا العدم في رتبة ذلك الضد وعدم ذلك الضد في رتبة هذا الضد.

وتتبع ذلك: استحالة مقدمية عدم الضد لوجود الآخر، لتوقف ذلك على الاختلاف في المرتبة، وقد تبين عدمه.

قال الأستاذ دام ظلّه: وفي هذه الأمور نظر:

أما الأمر الأول، فدعوى بلا دليل.

تارةً نقول: الضدَّان في مرتبةٍ واحدة، وأخرى نقول: ليس بين الضدَّين اختلاف في المرتبة. وكلُّ واحدٍ من القولين دعوى تحتاج إلى إثبات.

إنَّ ملاك الإتحاد في المرتبة هو كون الشئيين معلولين لعلَّةٍ واحدة، والضدَّان ليسا كذلك، بل لكلِّ علته. وملاك الاختلاف في المرتبة كون أحدهما علَّةً أو شرطاً للآخر، والضدَّان ليس بينهما نسبة العلية أو الشرطيَّة. فالقدر المسلَّم هو عدم وجود الاختلاف في المرتبة بين الضدَّين، لكنَّ هذا لا يكفي لاتِّحاد المرتبة بينهما، لأنَّ الاتِّحاد يحتاج إلى ملاك.

فدعوى أنَّ الضدَّين في مرتبةٍ واحدةٍ أوَّل الكلام.

وأما الأمر الثاني، فكذلك، لأنَّ التناقض هو بين الوجود والعدم، فالعدم يرتفع بالوجود ويكون الوجود مرفوعاً به، والوجود يرتفع بالعدم، فيكون العدم رافعاً، فالنقيض هو الرافع أو المرفوع به... وعليه، فإنَّ النقيض للوجود رفع الوجود لا الرفع الواقع في مرتبة الوجود، ولو كان كذلك لاعتبر وحدة المرتبة من شرائط التناقض وليس كذلك، على أنَّ المرتبة من خواص الوجود ومن آثار العلية والمعلوليَّة، والعدم ليس ذا مرتبة أصلاً.

والحاصل: إنَّ دعوى وحدة المرتبة بين النقيضين غير صحيحة.

وأما الأمر الثالث، فكذلك... لأنَّا لو سلَّمنا كون الضدَّين في مرتبة واحدة، وكذا النقيضان، لكنَّ كون نقيض هذا الضدِّ متحداً في المرتبة مع وجود الضدِّ الآخر يحتاج إلى دليل... إذ لا يكفي أن يقال: لمَّا كان الضدَّان في مرتبةٍ، وعدم كلِّ ضديٍّ في مرتبته، فعدم هذا الضدِّ في مرتبة وجود ذاك... لأنَّ المفروض وجود الملاك لكون الضدَّين في مرتبةٍ واحدة وكذا النقيضان، أمَّا ضرورة كون نقيض أحدهما في رتبة وجود الآخر فبأيِّ ملاك؟

وتلخص: إن الأمور التي ذكرها مقدمةً لدليله كلها دعاوى بلا برهان.

رأي المحقق الإصفهاني

واختلفت كلمات المحقق الإصفهاني في هذا المقام^(١)، ففي أول البحث اختار المقدمة، وفي آخره قال: والتحقيق يقتضي طوراً آخر من الكلام، وانتهى إلى القول بالعدم... والبرهان الذي ذكره لنفي المقدمة هو:

إن في الماديات أربع علل وشرطين، بخلاف في المجردات فليس إلا العلة الفاعلية والعلة الغائية :-

العلة الفاعلية، وهي التي يكون منها الوجود.

والعلة الغائية، وهي التي من أجلها تحقق الوجود.

والعلة المادية، وهي الجنس.

والعلة الصورية، وهي الفصل.

والشرطان هما: ما يتم فاعلية الفاعل، وما يتم قابلية القابل، وذلك: لأن الوجود في الأمور المادية بحاجة إلى الفاعل والقابل، فلو وجد الفاعل وكان ناقصاً لم يؤثر أثره، ولو وجد القابل وابتلي بمانع فالأثر لا يتحقق، ويتوفر الشرط في الطرفين يتحقق الأثر.

وحيثذ، ننظر في الأمر ونقول:

إن العلة المادية هي الجنس، والعلة الصورية هي الفصل، وعدم الضد الآخر لا هو جنس للضد الآخر ولا هو فصل له.

والعلة الغائية أيضاً غير متصورة للعدم، لأن العلة الغائية هي المنشأ للفاعلية، ولا يعقل أن يكون عدم الضد فاعلاً للضد الآخر، لأن الفاعل والعلة

الفاعليَّة للضدِّ الآخر هو مقتضي وجود ذاك الضدِّ، فلا يكون عدم أحد الضدِّين فاعلاً للضدِّ الآخر.

على أنَّ الفاعليَّة - أو تميم الفاعليَّة - منوطة بأن يكون هناك أثر ومنشأ للأثر، والعدم لا يمكن أن يكون مؤثراً.

وتلخص: أنه لا توجد أية نسبة عليَّة ومعلوليَّة بين الضدِّ كالبياض وعدم الضدِّ كعدم السواد.

فانحصر أن تكون النسبة بينهما نسبة الإشتراط، فعدم السواد شرط لوجود البياض ... وقد ظهر أن الشرط إما هو متمم لفاعليَّة الفاعل أو متمم لقابليَّة القابل ... أي: إما يجعل الفاعل المقتضي مؤثراً، أو يجعل القابل قابلاً للأثر، لكنَّ عدم الضدِّ لا يمكن أن يكون متمماً لفاعليَّة الضدِّ الآخر، لما تقدَّم من أن الضدِّ الآخر ليس فاعلاً للضدِّ، على أن العدم لا يكون مؤثراً كما تقدَّم أيضاً.

بقي صورة أن يكون عدم الضدِّ متمماً لقابليَّة المحلِّ لوجود الضدِّ الآخر، وهذا أيضاً محال، لأنه إن أُريد من قابليَّة المحلِّ أن يكون قابلاً لوجود كلا الضدِّين معاً، فهذا محال، وإن أُريد أن يكون قابلاً لأحدهما، فإنَّ هذه القابليَّة موجودة بالذات ومن غير حاجةٍ إلى المتمم.

إشكال الأستاذ

وقد أورد عليه الأستاذ في ما ذكر في الشقِّ الأخير، من أن عدم أحد الضدِّين متمم لقابليَّة المحلِّ للآخر وكونه قابلاً لأحدهما قابليَّة ذاتية: بأنه إن كان المراد من «أحدهما» هو الأحد المردد، فهذا غير معقول، لأنَّ المردد لا ذات له ولا وجود، فالمراد هو «الأحد» الواقعي. أي: إنَّ الجدار قابلٌ للبياض وقابلٌ للسواد، لكنَّ الإهمال في الواقعيَّات محال، إذن، يكون قابلاً للبياض - مثلاً - إما بشرط وجود

السّواد، وهذا محالٌ لاستلزامه اجتماع الضّدين، وإما لا بشرط وجود السّواد، وهذا أيضاً محالٌ، لأنّه يجتمع مع وجود السّواد فيلزم اجتماع الضّدين، ويبقى صورة بشرط لا عن وجود السّواد، فكان عدم الضّد شرطاً لوجود الضّد ومقدمة له.

وقد أجاب طاب ثراه في التعليقة: بأنّه لا يمكن أن تكون قابليّة المحلّ للبياض المشروط بعدم السّواد، لأنّ عدمه حين يكون شرطاً يكون مفروض الوجود - لأنّ كلّ شرط فهو مفروض الوجود للمشروط - فيكون المحلّ قابلاً للبياض المقيّد بعدم السّواد، والحال أنّه قابل بالذات للبياض لا البياض المقيّد بعدم السّواد.

فقال الأستاذ: وهذا لا يحلّ المشكلة، لأنّ عدم السّواد دخيلٌ في وجود البياض على كلّ حالٍ، لأنّ البياض إمّا يكون مع وجود السّواد أو مع عدمه، فإن كان المحلّ قابلاً لكليهما فهذا محال، لأنّ القابليّة للمحال محال، وإن كان قابلاً للحصّة الكائنة مع عدم السّواد من البياض، لزم دخل عدم السّواد في تحصّص البياض وقابليّة المحلّ لتلك الحصّة، ودخله في ذلك - سواء قال بتقيّد البياض بعدم السّواد أو بأنّه مع عدم السّواد - هي المشكلة

فالبرهان المذكور لا يدلّ على عدم مقدميّة أو دخل عدم الضّد في وجود الضّد الآخر.

البرهان الأخير

والبرهان الأخير على عدم مقدميّة عدم أحد الضّدين لوجود الضّد الآخر هو: ما أشار إليه صاحب الكفاية^(١) في قوله: «والمانع الذي يكون موقوفاً على

(١) كفاية الأصول: ١٣٢.

عدم الوجود هو ما كان ينافي ويزاحم المقتضي في تأثيره، لاما يعاند الشيء ويزاحمه في وجوده».

وقد قرّبه المحقق النائيني^(١) وهو أقوى البراهين في الردّ على المشهور. وهذا كلام الميرزا بإيضاح أكثر:

إنّ الضدّين قد لا يكون لهما مقتضٍ وقد يكون لكليهما وقد يكون لأحدهما دون الآخر، فالصلاة والإزالة، قد تتعلّق بالإرادة بكليهما - من شخصين - وقد لا تتعلّق بشيء منهما، وقد تتعلّق بأحدهما فقط، والسواد والبياض كذلك، فقد يكون لوجودهما في المحل مقتضٍ وقد لا يكون وقد يكون لأحدهما. هذه هي الصور المتصوّرة.

فإن لم يكن لشيء منهما مقتضٍ فلا مانعية، لما تقدّم من أنّ المانعية تأتي في مرتبة متأخرة عن المقتضي، وعدم المعلول يستند حيثئذٍ إلى عدم المقتضي لا وجود المانع.

وإن كان لأحدهما مقتضٍ دون الآخر، فكذلك، إذ مع عدم وجود المقتضي يستحيل إستناد عدم الضدّ إلى وجود المانع.

وإن كان كلّ منهما ذا مقتضٍ، قال الميرزا: هذا محال، لما تقدّم من استحالة وجود المقتضي للضدّين، لأنّه يستلزم إمكان المحال، والمحال بالذات يستحيل انقلابه إلى الإمكان.

وإذا ظهر استلزام كلّ صورة للمحال، فمقدّمية عدم الضدّ للضدّ الآخر محال.

قال الأستاذ: لكنّ قد تقدّم تحقيق أنّ وجود المقتضي للضدّين ليس

(١) أجود التقريرات ١٢/٢ - ١٣.

بمحال، إذ المقتضي للضدّين غير المقتضي للجمع بينهما، فالصورة الثالثة باقية...
والطريق الصحيح هو أن نقول:

إنّه في هذه الصورة، لا يخلو الحال من أن يكون المقتضيان متساويين أو
يكون أحدهما أقوى من الآخر.

فإن كانا متساويين، استند عدم الضدّ إلى عدم تماميّة المقتضي في الأثر،
لا إلى وجود المانع، لأنّ المؤثر ليس مجرد وجود المقتضي، بل هو المقتضي
الفعلي في المؤثرية، لما تقدّم من تقسيم المقتضي إلى الشأني والفعلي، وأنّ الأثر
يكون للمقتضي التام في المؤثرية، فكان عدم الضدّ - في صورة تساوي
المقتضيين - مستنداً إلى عدم الشرط للمقتضي وهو الفعلية، لا إلى وجود المانع...
وعليه، فيستحيل أن يكون وجود الضدّ مانعاً عن الضدّ الآخر، بل عدم الضدّ الآخر
مستند إلى عدم توفّر شرط المقتضي للتأثير، لأنّ المفروض تساويه مع المقتضي
الآخر وكونهما متزاحمين في الوجود... فيكون المانع عن وجود الضدّ هو
المقتضي للضدّ الآخر، لانفس الضدّ الآخر.

وإن كان أحد المقتضيين أقوى من الآخر، فإنّ عدم الضدّ يكون مستنداً إلى
ضعف المقتضي لوجوده، لا إلى وجود الضدّ المقابل.

وهذا شرح قول المحقّق الخراساني من أنّه ليس كلّ معاندة منشأً للمناعية.
قال الأستاذ: وهذا البرهان تام بلا كلام.

وأقول:

في هذا البرهان في صورة تساوي المقتضيين نظر، فإنّه في هذه الصورة ما
البرهان على استناد عدم إلى شأنيّة المقتضي لا إلى وجود الضدّ الآخر؟
وتلخص: بطلان مبني المشهور، لما ذكره صاحب الكفاية في الكلام على

الدور، من أنه وإن اندفع لزومه بما ذكره المحقق الخونساري، لكن ملاك الاستحالة موجود.

وبه يبطل التفصيل، وهو أن عدم ذلك الضد متوقف على وجود الضد الآخر، إذ قد ظهر أن عدم الضد مستند إلى عدم المقتضي لوجوده لا إلى المانع وهو وجود الضد الآخر.

وكذا التفصيل: بأن وجود هذا الضد متوقف على عدم الضد الآخر وعدم ذلك موقوف على وجود هذا.

وبقي:

تفصيل المحقق الخونساري

وتعرض صاحب الكفاية لرأي المحقق الخونساري والجواب عنه، وهو القول بالتفصيل بين الضد الموجود وال ضد المعدوم، وأن عدم الضد الموجود مقدمة لوجود الضد غير الموجود، بخلاف العكس، فإن عدم الضد غير الموجود ليس بمقدمة لل ضد الموجود.

وتوضيحه: إن المحل حين يكون خالياً عن الضدين قابل لكل منهما، وهذه القابلية ذاتية لا تحتاج إلى شيء، ولكن عندما يوجد فيه أحد الضدين تنتفي قابليته لل ضد الآخر، فلو أريد لل ضد الآخر غير الموجود أن يتواجد في هذا المحل، فإن رفع الضد الموجود فيه يكون مقدمة لذلك... فكان عدم الضد الموجود مقدمة لوجود الضد غير الموجود.

الجواب على مبنى الميرزا

وجواب هذا التفصيل على مبنى المحقق النائيني واضح، لأنه -بناءً على أن مناط الحاجة إلى العلة في الممكنات هو الحدوث لا الإمكان- يلزم اجتماع

المقتضيين للضدين، وهو عند الميرزا محال، لأنه مع وجود أحدهما في المحل وانتفاء قابليته للآخر يكون للموجود مقتضى، فإذا كان هذا الموجود مانعاً عن وجود الضد الآخر - كما يقول المحقق الخونساري - فإن مانعيته عنه هي بعد تمامية المقتضي لوجود ذلك الضد، فيكون الضد الآخر أيضاً ذامقتضى، فيلزم اجتماع المقتضيين للضدين.

لكن المبنى المذكور غير مقبول، فلا بد من جواب آخر عن هذا التفصيل.
قال الأستاذ:

والتحقيق هو النظر في مناط حاجة الشيء الممكن إلى العلة، وأن الحق في ذلك هو الإمكان لا الحدوث، وحيث يطل التفصيل، وتوضيح ذلك: إنه قد ذهب جماعة إلى أن مناط حاجة الممكن إلى العلة هو الحدوث، فإذا تحقق له الحدوث استغنى عن العلة لبقائه. وذهب آخرون إلى أن المنطوق هو الإمكان، فإذا وجد فالمناط أيضاً - وهو الامكان - موجود، فهو بحاجة إلى العلة بقاءً كاحتياجه إليها حدوثاً.

أما على الأول فيتم التفصيل، لأن الضد الذي وجد في المحل يزول مقتضيه بمجرد وجوده وحدوثه، وال ضد الآخر غير الموجود قد فرض له مقتضى الوجود، فيكون عدم وجوده مستنداً إلى وجود الضد الموجود في المحل، ويكون عدم الموجود مقدمة لوجود الضد غير الموجود.

وأما على مبنى التحقيق فلا يتم، لأن المقتضى بعد حدوث الشيء موجود، وهو مؤثر في وجوده في كل آن، فمقتضى الضد الموجود في المحل غير منعدم أصلاً، وحيث تقع الممانعة بين مقتضى هذا الضد ومقتضى الضد غير الموجود، فليس نفس وجود الضد هو المانع ليكون عدمه مقدمة.

وبهذا ظهر: إنَّه على القول باستحالة تحقُّق المقتضي للضدِّين يسقط التفصيل، سواء كان مناط الحاجة هو الإمكان أو الحدوث، أمَّا على القول بعدم الاستحالة فينحصر الجواب عن التفصيل بكون المناط هو الإمكان.

هذا، ولا يتوهم أنَّ المانعيَّة إنما هي للضدِّ الموجود، لأنَّه هو السبب في ارتفاع قابليَّة المحلِّ للضدِّ الآخر، ولولاها لشغل ذلك هذا المحلِّ... لأنَّ ذلك - وإن كان كذلك بنظر العرف - خلاف الواقع بحكم العقل وهو الحاكم في مثل هذه الأمور دون العرف، لأنَّ قابليَّة المحلِّ مقدَّمة رتبةً على وجود الضدِّ غير الموجود، ولما كان الضدِّ الموجود هو الرافع للقابليَّة هذه، كان الضدِّ الموجود مقدَّماً برتبتين على الضدِّ غير الموجود، فلا تمناع بينهما.

وأيضاً: فإنَّ الضدِّ غير الموجود فعلاً له شأنية الوجود، فهو قابلٌ لأنَّ يكون علَّة لزوال الضدِّ الموجود، فيكون كلُّ واحدٍ منهما قابلاً للعلية وقابلاً للمعلوليَّة، فيكون أحدهما متقدِّماً بالقوَّة والآخر متأخراً بالقوَّة، وأحياناً متقدِّماً بالفعل ومتأخراً بالفعل.

فلا يتحقَّق التضاد بينهما أبداً.

وقال السيّد الأستاذ - بعد قوله: الذي يقتضيه الإنصاف هو تسليم القول بالتفصيل - ما ملخصه: هذا التفصيل لا ينفع فيما نحن فيه من متعلقات الأحكام الشرعيَّة، لكونه من الأفعال التدريجيَّة الحصول بلا أن يكون لها وجود قار، فهي دائماً تكون من الضدِّ المعدوم، ولا مقدميَّة في الضدِّ المعدوم. فلا يكون للتفصيل ثمرة عمليَّة^(١).

(١) متقى الأصول ٢/٣٥٥.

٢- عن طريق الملازمة

وبعد الفراغ عن بحث مقدمية عدم الضد لوجود الضد الآخر، تصل النوبة إلى البحث عن الطريق الآخر لدلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده الخاص، وهو طريق الملازمة، وتوضيحه:

إن وجود كل ضدٍ من الضدين ملازم لعدم الضد الآخر، فوجود الحركة ملازم لعدم السكون، ووجود البياض ملازم لعدم السواد، وهذه هي الصغرى وتنطبق عليها كبرى أن المتلازمين يستحيل اختلافهما في الحكم، فإذا كانت الحركة واجبةً كان عدم السكون واجباً.

أما أن وجود الضد ملازم لعدم الضد الآخر، فلأنه لو جاز وجود الضد الآخر لزم اجتماع الضدين، وهو محال. وأيضاً: لو جاز - مع وجود أحدهما - عدم انعدام الآخر، لزم اجتماع النقيضين، وهو محال.

وأما أنهما متوافقان في الحكم، فلأن المفروض أن يكون لكلٍ من المتلازمين حكم، فلو كان أحدهما واجباً وخالفه الآخر في الحكم، فإما أن يكون حكمه هو الحرمة فيلزم طلب المتناقضين، والتكليف المحال - فضلاً عن التكليف بالمحال -، وإما أن يكون حكمه الاستحباب أو الكراهة أو الإباحة، وهذا محال كذلك، لأنه لما كان حكم أحدهما الوجوب فالشارع غير مرخص في تركه، والعقل حاكم بلا بدئته، لكن الآخر الذي فرض حكمه أحد الأحكام الثلاثة المذكورة، فهو مرخص شرعاً في تركه والعقل حاكم بجواز الترك، فيلزم التناقض في حكم العقل، بأن يحكم بلا بدئية الحركة ويجوز السكون في نفس الوقت، وهذا محال... إذن... لا بد وأن يكون المتلازمان متوافقين في الحكم.

قال الأستاذ:

لكن الإشكال في الكبرى. أما نقضاً: فلا شك أن الأمر لما يتعلق بالطبيعة كالصلاة مثلاً، فإن الطبيعي لا يتحقق خارجاً إلا ملازماً لخصوصيات من الزمان والمكان وغيرهما، لكن متعلق الحكم - بضرورة الفقه - هو الطبيعي، وليس لتلك الخصوصيات حكم أصلاً، إذ الواجب على المكلف هو صلاة الظهر مثلاً، لا خصوصية هذا الفرد منها الذي أتى به في الدار في أول الوقت مثلاً.

وأما حلاً، فصحيح أنه ما من واقعة إلا وفيها حكم شرعي، لكن هذه الكبرى ليست بلاملاك، وملاكها لا يخلو: إما هو تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد غير المزاحمة، على مسلك العدالة، من جهة أنه إذا رأى العقل المصلحة التامة يستكشف الحكم الشرعي في الواقعة بقانون الملازمة. وإما هو ضرورة جعل الشارع الداعي لتحقيق غرضه، والداعي هو الحكم. وإما هو لزوم خروج المكلف من الحيرة في كل واقعة.

لكن لاشيء من هذه الأمور في المتلازمين.

أما الأول: فلأنه لا دليل على أنه لو كان للملازم ملاك فلا بد وأن يكون لملازمه ملاك كذلك، فلو كان القعود واجباً، فما هو المصلحة لجعل الوجوب لترك القيام؟

وأما الثاني: فلأن جعل الحكم للملازم كافٍ للدعوى إلى تحقق غرض المولى، ولا حاجة لجعل الملازم الآخر من هذه الجهة.

وأما الثالث: فلأنه لا حيرة للمكلف في مورد المتلازمين في فرض جعل الحكم لأحدهما، فإنه مع جعل الوجوب للقعود، لا يبقى المكلف متحيراً في حكم القيام حتى يحتاج إلى جعل حكم الوجوب لتركه.

وتلخص: أنه لا ملاك - بعد جعل الحكم لأحد المتلازمين - لجعله للملازم الآخر... فالكبرى غير منطبقة هنا... فلا استدلال ساقط.
وبذلك يظهر سقوط الطريق الثاني لإثبات أن الأمر بالشيء نهى عن الضد الخاص.

تَقَمَّة

مسألة الضد من مسائل أي علم من العلوم ؟

وقد وقع الكلام في أن مسألة الضد كلامية ؟ أو فقهية ؟ أو أصولية ؟ أو هي من المبادئ الأحكامية ؟ وجوه .

رأي الأستاذ

ومختار الأستاذ: هو أنها من المسائل الأصولية، وليست من مسائل الفقه أو الكلام، كما أنها ليست من مبادئ الأحكام.

أما عدم كونها من المسائل الكلامية، فلأن علم الكلام هو ما يبحث فيه عن أحوال المبدء والمعاد بالأدلة العقلية والنقلية، والبحث عن اقتضاء الأمر للنهي عن الضد الخاص لا يختص بالأوامر الإلهية - لتكون المسألة كلامية من جهة كونها بحثاً عن عوارض التكليف وهو فعل الله - بل هو أعم من أوامر الله وأوامر سائر الناس.

وأما عدم كونها من المسائل الفقهية، فلأن البحث في هذه المسألة ليس عن حرمة الضد الخاص وعدم حرمة، بل هو بحث عن أصل استلزام الأمر للنهي عن الضد الخاص، وهو ليس بمسألة فقهية.

وأما عدم كونها من المبادئ الأحكامية، فلأن مختار القائل بذلك - وهو

السيد البروجردي^(١) - في موضوع علم الأصول أنه الحجّة في الفقه^(٢)، وعليه، يكون البحث فيه عن عوارض هذا الموضوع يعدّ من المسائل الأصوليّة، والبحث عن اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضدّ الخاص ليس بحثاً عن عوارض المحجة في الفقه، فليس من المسائل الأصوليّة فيكون من المبادي.

وفيه: - بعد غضّ النظر عن المبني في موضوع علم الأصول، وعن القول بأنّ لكلّ علم مبادئ أحكاميّة علاوةً على المبادئ التصوريّة والتصديقيّة - إن كونه المسألة من مسائل علم الأصول يدور مدار انطباق تعريفه عليها، فإنّ وقعت نتيجة البحث في طريق استنباط الحكم الشرعي، فالمسألة أصوليّة وإلا فلا، وهنا عندما نبحت عن الاستلزام وعدمه، فإنّ نتيجته حرمة الضدّ بناءً على الاستلزام وعدم حرمة بناءً على عدمه... وإذا ترّبت هذه الثمرة الفقهيّة فالمسألة أصوليّة، لأنّها نتيجة فقهيّة ترّبت على البحث مباشرة.

وأيضاً، فللبحث ثمرة أخرى لكن مع الوساطة، وهي فساد العمل إن كان عبادياً بناءً على الحرمة.

ولا يخفى أنّ الحرمة المترتبة إنّما هي حرمة تبعيّة، لعدم كون المفسدة في متعلّقها وهو الصلّة مثلاً، بل لأنّ الصلّة -إذا اقتضى وجوب الإزالة النهي عنها- تكون حينئذ مفوّتة لمصلحة الإزالة، فكانت حرمة الصلّة تبعيّة، وإلا فلاريب في وجود المصلحة فيها نفسها.

(١) نهاية الأصول: ١٨٩.

(٢) نهاية الأصول: ١١.

المقام الثاني

في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده العام

والمراد من «الضد العام» هو «الترك» أي عدم المأمور به، وهل يتعلّق التكليف بالعدم حتى يبحث عن دلالة الأمر بالشيء على النهي عن عدمه وتركه؟ إن هذا العدم ليس بالعدم المطلق، بل هو عدم مضاف إلى الوجود، وقد جرى على الألسنة أن للعدم المضاف إلى الوجود حفظاً من الوجود، وعليه، فهو قابل لأن يتعلّق التكليف به... لكنّ الأستاذ دام بقاءه لا يوافق على ذلك، ومختاره أن العدم لا يقبل الاتصاف بالوجود عقلاً مطلقاً... إلا أنه يرى جريان البحث بالنظر العرفي، والخطابات الشرعية ملقاة إلى العرف، لأنّ أهل العرف يرون للعدم القابلية لتعلّق التكليف، ومن هنا كانت تروك الإحرام - وهي أمور عدمية - موضوعات للأحكام الشرعية، وكذا غيرها من الأمور العدمية، ولا وجه لرفع اليد عن أصالة الظهور فيها وتأويلها إلى أمور وجودية.

هذا، وفي المسألة قولان، ثم اختلف القائلون بالاقتضاء، بين قائل بأن الأمر بالشيء عين النهي عن نقيضه، وهو المستفاد من كلام صاحب (الفصول) وقائل بأنه يقتضيه ويدلّ عليه بالدلالة التضمينية، وهو المستفاد من كلام صاحب (المعالم) وقائل بدلالته عليه بالدلالة الالتزامية العقلية، وعليه صاحب (الكفاية).

أدلة الأقوال:

ويتلخّص مستند صاحب (المعالم)^(١) في: أن الوجوب مركّب من طلب الفعل والمنع من الترك، وإذا كان مركّباً من الجزئين فدلالة الأمر على المنع من الترك دلالة لفظية تضمينية.

فردّ عليه صاحب الكفاية^(١): بأنّ الوجوب ليس إلا مرتبةً واحدةً من الطلب، فالطلب بسيط وليس بمركّب، غير أنّها مرتبة أكيدة في قبال الاستحباب، لأنّ الوجوب إمّا هو أمر اعتباري وإمّا هو الإرادة، فإنّ كان هو الإرادة، فإنّها وإن كانت تشكيكيةً لكنّها بسيطة لا تركيب فيها، وإن كان أمراً اعتبارياً، فالأمور الاعتبارية كلّها بسائط. وكيفما كان، فإنّ المبني باطل، فما بني عليه باطل كذلك.

ثم قال: وإذا كان حقيقة الوجوب هي المرتبة الشديدة من الطلب، فإنّ الأمر إذا التفت إلى نقيض متعلّق طلبه، فلا ريب في كونه مبغوضاً له ومورداً للنهي منه ... فكان النهي عن النقيض -وهو الترك- من لوازم المرتبة الأكيدة. وقد أشار بكلمة «الإلتفات» إلى أنّ هذا اللزوم عقلي، وليس لزوماً بيناً بالمعنى الأخص. وهذا دليل صاحب (الكفاية) على دلالة الأمر بالشيء على مطلوبية تركه بالملازمة العقلية.

ثمّ تعرّض لرأي صاحب (الفصول) وأفاد بأنّه إذا ثبتت الملازمة ثبت الإثنيئية، فالقول بكون الأمر بالشيء عين النهي عن تركه باطل.

اعتراض المحقق الإصفهاني

وللمحقّق الإصفهاني تعليقة مطوّلة في هذا الموضوع، وحاصل كلامه^(٢) هو: إنّ بحثنا في الإرادة التشريعية، ووزانها وزان الإرادة التكوينية، فإن كان المراد من قوله: الشوق في مورد الوجوب أشدّ منه في مورد الاستحباب، أنّه يعتبر في الوجوب وصول المصلحة إلى حدّ اللزوم، فهذا صحيح، سواء في المراد التكويني أو التشريعي. وإن كان المراد: إنّ الإرادة المؤثرة في تحقّق المراد هي في

(١) كفاية الأصول: ١٣٣.

(٢) نهاية الدراية ٢٠٥/٢.

مورد الواجبات أشد وأقوى منها في مورد المستحبات، فهذا باطل، لأن ما به التفاوت بين الواجب والمستحب هو الغرض وليس الإرادة... ولا اختلاف في مرتبة الإرادة.

وعلى الجملة، فإنه ليس الوجوب المرتبة الشديدة من الإرادة والمستحب المرتبة الضعيفة منها، بل إن إرادة المرید إن تعلقت بأمرٍ جائز الترك عنده فهو المستحب، وإن تعلقت بأمرٍ غير جائز الترك عنده فهو الواجب... ومن الواضح أن جواز ترك الشيء وعدم جوازه يتبع الغرض منه... والأ، فالإرادة كیفية نفسانية، والكيفيات النفسانية ليس لها مراتب.

مناقشة الأستاذ

وأورد عليه الأستاذ: بأن الوجوب إن كان من الأمور الاعتبارية، فالمراد أن المعتبر في الوجوب هو المرتبة الأكيدة من الطلب، كما أن المعتبر في الاستحباب هو المرتبة الضعيفة منه، فالشدة والضعف يرجعان إلى المعتبر لا الاعتبار حتى يقال بأنه لا حركة في الاعتباريات. وإن كان هو الإرادة والكيف النفساني، فالشدة والضعف في الإرادة واختلاف المرتبة فيها أمر واضح... فاعتراضه على صاحب (الكفاية) غير وجيه.

وأما دعواه: بأن الاختلاف بين الوجوب والاستحباب ناشئ من اختلاف الغرض منهما لا من اختلاف المرتبة في الإرادة، فمندفعة: بأنه يستحيل تخلف الإرادة عن الغرض، سواء في أصله وفي مرتبته، إذ النسبة بينهما نسبة المعلول إلى العلة، وعلى هذا، فإذا كان الغرض في الواجب أكد كانت الإرادة فيه كذلك لا محالة، فقلوه: بأن الاختلاف بين الاستحباب والوجوب هو بالغرض لا باختلاف المرتبة في الإرادة، مردود. اللهم إلا بأن يقال بعدم تبعية الإرادات

للأغراض، أو يقال بتبعيتها لها في الأصل دون المرتبة، وكلاهما باطل.

التحقيق في حقيقة الوجوب

ثم قال الأستاذ: لكنَّ التحقيق في حقيقة الوجوب والاستحباب هو عدم كونهما مرتبة من الإرادة، بل هما عنوانان اعتباريان انتزاعيان، فصحيح أنه يوجد في الوجوب شوق أكيد، إلا أنه ليس الوجوب، وإنما يتزَع عرفاً منه الوجوب، وفي الإستحباب يوجد الشوق الضعيف، لكنه المنشأ لانتزاع العرف الإستحباب، وكذا الحال في الحرمة والكراهة، ففي الحرمة مثلاً توجد المبغوضية الشديدة وليست هي الحرمة، بل إنها منتزعة منها عرفاً.

فما ذهبوا إليه من أن الوجوب هو المرتبة الأكيدة من الإرادة، غير صحيح، ويؤكد ذلك أنه لو كان كذلك لجاز حمل الوجوب على الإرادة، وهو غير جائز كما هو واضح.

النظر في اشكال الكفاية على الفصول

ثم إن إيراد المحقق الخراساني على نظرية العينية بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده العام، بأن بينهما ملازمة والملازمة تقتضي المغايرة، فيه:

أولاً: إنه منقوض باعترافه بالعينية في بحوثه المتقدمة، وذلك حيث قال ما

نصه:

«نعم، لا بد أن لا يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر على خلاف حكمه، لأن يكون محكوماً بحكمه، وهذا بخلاف الفعل الثاني، فإنه بنفسه يعاند الترك المطلق وينافيه لا ملازم لمعانده ومنافيه، فلولا لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوماً لكنه متحد معه عيناً وخارجاً، فإذا كان الترك واجباً فلا محالة

يكون الفعل منهيّاً عنه قطعاً^(١).

فهو هناك يعترف بأنّ الوجوب عين ترك الترك مصداقاً وإنّ اختلفا مفهوماً، فكيف ينفي ذلك هنا؟ والعصمة لأهلها.

وثانياً: إنّ بحثنا هو في المغايرة المصدّاقية لا المفهومية، وإثبات الملازمة لا يتّبع المغايرة والاثنيّة الواقعية، فيصحّ القول بأنّ الأمر بالشيء يلازم النهي عن الضدّ وهما وجوداً واحداً... وهذا الإشكال من المحقّق الاصفهاني.

مختار الميرزا في المقام

وتعرّض الميرزا للآراء في المقام، ففصّل في القول بالعينية، وردّ على القول بالدلالة التضمينية، ولم يستبعد القول بالدلالة بالالتزام بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص، ثمّ نصّ على أنّها باللزوم البين بالمعنى الأعمّ ممّا لإشكال فيه ولا كلام.

أما التفصيل في العينية فقد قال: ربّما يدعى أن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده، بتقريب: إنّ عدم العدم وإنّ كان مغايراً للوجود مفهوماً إلاّ أنّه عينه خارجاً، لأنّ نقيض العدم هو الوجود، وعدم العدم عنوان ومرآة له، لأنّه أمر يلازمه، فطلب ترك الترك عين طلب الفعل، والفرق بينهما إنّما هو بحسب المفهوم فقط.

قال: وفيه إنّ محلّ الكلام هو أنّه إذا تعلق الأمر بشيء فهل هو بعينه نهى عن الترك أولاً، لأنّه إذا كان هناك أمر بالفعل ونهى عن الترك فهل هما متّحذان أو لا؟ والدليل إنّما يثبت الاتّحاد في الفرض الثاني لا الأول، بدهاء أنّ الأمر بالشيء ربّما يغفل عن ترك تركه فضلاً عن أن يأمر به، فلا يبقى لدعوى الاتّحاد فيما هو محلّ الكلام مجال أصلاً.

(١) كفاية الأصول: ١٢٦.

وأما القول بالدلالة التضمينية، فقد ردّ عليه ببساطة الوجوب وعدم تركّبه .
 وأما القول بالدلالة الالتزامية، فذكر أنها بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخص،
 بأن يكون نفس تصوّر الوجوب كافياً في تصوّر المنع عن الترك، ليست بعيدة،
 وعلى تقدير التنزّل عنها فالدلالة الالتزامية باللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ ممّا
 لإشكال فيه ولا كلام^(١).

النظر فيه

وقد أشكل عليه: بأن عدم استبعاد الدلالة بنحو اللزوم البيّن بالمعنى
 الأخص، والقول بأن الأمر قد يغفل عن ترك أمره فضلاً عن أن يأمر به،
 تناقض، لأنه لو كانت الدلالة كذلك لم يتصوّر غفلة الأمر.

قال الأستاذ:

وعمدة الإشكال هو التفصيل في العينية، بأن وافق عليها إن وجد أمر بالفعل
 ونهي عن الترك وإلا فالملازمة، وذلك: لأنه إن كان ترك الترك عين الفعل وطلبه
 عين طلبه فهو كذلك دائماً، وإن كان ملازماً له فهو دائماً كذلك، إذ حقيقة المعنى
 الواحد - وهو ترك الترك - لا تختلف، ولا يعقل أن يكون المعنى الواحد عين
 المعنى الآخر في تقديرٍ وملازماً له في تقديرٍ آخر.

مختار السيد الخوئي والشيخ الأستاذ:

وذهب السيد الخوئي إلى عدم الإقتضاء، وهو مختار الشيخ الأستاذ، وإن
 خالفه في بعض كلماته في ردّ العينية.

قال الأستاذ بالنسبة إلى نظرية العينية: أمّا بناءً على أن الأمر هو الإرادة
 المبرزة والنهي هو الكراهة المبرزة، كما عليه المحقّق العراقي، فبطلان العينية

(١) أبعاد التقريرات ٦/٢ - ٧.

واضح، إذ الإرادة لا تكون عين الكراهة. وكذا بناءً على أن الأمر هو البعث والنهي هو الزجر، إذ الاتحاد بينهما غير معقول.

وأما أن يكون طلب الفعل عين طلب ترك الترك، فالتحقيق: أن ترك الترك من المفاهيم التي يصنعها الذهن وليس لها ما بأزاء في الخارج ولا منشأ انتزاع، فقول المحقق الخوئي: بأنه عنوان انتزاعي منطبق على الوجود، غير صحيح، لأن الصدق دائماً يكون في عالم الخارج، ومن هنا قسّموا الحمل إلى الأولي المفهومي وإلى الشائع بلحاظ الوجود، فترك الترك لا مصداقية له، ولو قال بأن مصداقه الوجود، فمن المحال كون المعنى الوجودي مصداقاً للمعنى العدمي، ودعوى انتزاعيته أيضاً باطلة، لأن الانتزاع بلا منشأ له محال، بل لا بدّ للأمر الانتزاعي من منشأ للانتزاع يكون متحداً معه وجوداً، كما في الفوقية والسقف، وقد تقدّم أن ترك الترك لاحظاً له من الوجود الخارجي، بل إنه من صنع الذهن فقط ... والعجب أنه قد أشار إلى هذا المعنى في كلماته حيث قال: «وليس له واقع في قباليهما وإلا لأمكن أن يكون في الواقع أعدام غير متناهية، فإن لكل شيء عدماً ولعدمه عدم وهكذا إلى أن يذهب إلى ما لا نهاية له».

فظهر: أن ترك الترك ليس إلا من صنع الذهن، فما ذهب إليه الميرزا والسيد الخوئي غير تام، وكذا كلام الكفاية من أن بينهما اتحاداً مصداقياً.

وأما قول (المحاضرات) بعد ما تقدّم: «فالقول بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده في قوة القول بأن الأمر بالشيء يقتضي الأمر بذلك الشيء، وهو قول لا معنى له أصلاً» ففيه: إنه لا يكون كذلك، لأنهما - وإن اتحدا مصداقاً - مختلفان مفهوماً، والقائل بالعينية لا يدعي العينية المفهومية، والسيد الخوئي أيضاً يرى تعدد المفهوم، فلامعنى لكلامه المذكور.

هذا كلّ بالنسبة إلى العينيّة.

وأما القول بالدلالة التضمينيّة، فبطلانه واضح، لكون الوجوب أمراً بسيطاً على جميع المباني في حقيقة الأمر.

وأما القول بالدلالة الإلزاميّة، بأن يكون الأمر بالشيء دالاً على النهي عن تركه بالالتزام، فإنّ اللزوم - سواء أريد منه اللزوم بنحو البيّن بالمعنى الأخصّ، وهو ما لا ينفك تصوّر أحد المتلازمين عن تصوّر الآخر، كتصوّر العمى الذي لا ينفك عن تصوّر البصر، وكذا نحوهما من الملكة وعدمها، أو بنحو اللزوم بالمعنى الأعمّ، وهو ما إذا تصوّر الإنسان كليهما أذعن بالملازمة بينهما - لا ينطبق على شيء من الأقوال في حقيقة الأمر والنهي، وهي: القول بأنهما الإرادة والكراهة، والقول بأنهما البعث والزجر، والقول بأنهما طلب الفعل وطلب الترك، والقول باعتبار اللابديّة واعتبار الحرمان.

نعم، هناك تلازم بين الحبّ والبغض، بمعنى أنّه لو أراد شيئاً كرهه وأبغض تركه، وهذا اللزوم هو بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ، إلّا أنّه لا ربط له بالملازمة بين الأمر والنهي، إلّا أن يقال بأنّ حقيقة الأمر بالشيء إرادته بالشوق البالغ حدّ النصاب، وحقيقة النهي كراهيّة الشيء مع البغض الشديد له البالغ حدّ النصاب، سواء أبرز أو لا، لكنّ لا قائل بهذا، لأنّ القائلين بأنّ حقيقة الأمر والنهي هي الإرادة والكراهة يقولون باعتبار إبرازهما.

وتحصّل: أنّ الدلالة الإلزاميّة ساقطة، كسقوط التضمينيّة والعينيّة، وأنّ القول بدلالة الأمر على النهي عن ضده العام باطل على جميع الوجوه.

ثمرة البحث

ثم إنه قد بحث الأعلام عن ثمرة هذا البحث فذكروا موارد:

منها: مسألة الموسعة والمضايقة، فقد ذهب المشهور من المتقدمين إلى المضايقة، بناءً على أن الأمر بالصلاة الفائتة يدل على النهي عن الحاضرة، وهي الضد الخاص، وعليه، فقد أفتوا بأن من كانت ذمته مشغولة بصلاة، فصلاته الأدائية بعد الوقت باطلة، لأن عدم الضد الخاص - وهو الصلاة الحاضرة - يكون مقدمة لوجود الضد الآخر وهو الصلاة الفائتة.

لكن مقدمية عدم أحد الضدين لوجود الضد الآخر أول الكلام، كما تقدم بالتفصيل.

ومنها: مسألة ترتب العقاب على المخالفة للنهي بناءً على الدلالة، وعدم ترتبه بناءً على عدمها.

لكن استلزام مخالفة النهي الغيري لاستحقاق العقاب أول الكلام.

ومنها: ترتب أثر المعصية، فإنه إذا كان الأمر بالشيء دالاً على النهي عن ضده، يكون الضد الخاص - كالسفر - معصيةً، ويترتب على ذلك وجوب إتمام الصلاة.

ولكن هذا يتوقف على عدم انصراف أدلة وجوب الإتمام في سفر المعصية عن النهي الغيري العرضي.

ومنها: فساد العبادة، لأنه مع الدلالة على النهي تكون العبادة المزاحمة فاسدةً، لأن النهي عنها موجب لفسادها، أما مع عدم الدلالة فهي صحيحة، وتوضيح ذلك:

إنه إن كان الأمر بالشيء يدل على النهي عن ضده من باب أن عدم أحد

الضدين مقدّمة للضد الآخر، فيجب عدمه بمقتضى دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده العام، فلا ريب في حرمة فعل الضد.

وإن كان الأمر بالشيء يدلّ على النهي عن ضده من باب الاستلزام، بأن يكون عدم ذلك ملازماً لوجود هذا، كان عدم ذلك الضد واجباً لكونه ملازماً للواجب، والمفروض اتّحاد المتلازمين في الحكم، وإذا كان واجباً فوجوبه يدلّ على النهي عن الضد العام، فيكون فعله محرّماً.

وإذا ثبت حرمة الضد - بأحد الطريقتين: المقدميّة أو الملازمة - فإن كان الضد عبادةً، وقعت باطلة، بناءً على أنّ النهي في العبادات يوجب الفساد... لكنّ هذا النهي تبعية وعرضية، فلا بدّ من القول بدلالة النهي في العبادات على الفساد حتى في النواهي العرضيّة.

لكنّ الضدين المتزاحمين، قد يكونان مضيّقين، وقد يكون أحدهما مضيّقاً والآخر موسعاً، وعلى الأوّل، فتارةً يكونان متساويين، وأخرى يكون أحدهما مهمّاً والآخر أهم.

فإن كانا مضيّقين وأحدهما أهم، كما لو دار الأمر في آخر وقت الصلّة بينها وبين إزالة النجاسة عن المسجد، فإنّه وإن كان وجوب الإزالة فورياً، فإنّ ضيق وقت الصلّة يوجب أهميّتها، وحينئذٍ، يكون الأمر بالصلّة دالّاً على النهي عن الضدّ فلا تجوز الإزالة.

وإن كان وجوب أحدهما موسعاً، كما لو كان وقت الصلّة موسعاً والأمر بالإزالة فوري، فعلى القول بالدلالة يكون الأمر بالإزالة دالّاً على النهي عن الصلّة. ولو كانا مضيّقين وكان أحدهما عملاً غير عبادي لكنّ كان أهمّ من الآخر العبادي، كما لو دار الأمر في ضيق الوقت بين أن يصليّ أو يتخذ النفس المحترمة

من الغرق، فالأمر بالإنقاذ الأهم من الصلاة يدل على النهي عنها بناءً على الدلالة، فلو أتى بها حينئذٍ كانت فاسدة، لكون النهي عن العبادة موجباً للفساد، أما بناءً على عدم الدلالة، فلما موجب لفسادها لو أتى بها في ذلك الوقت وترك الإنقاذ.

رأي الشيخ البهائي في الثمرة

وأورد الشيخ البهائي رحمه الله على هذه الثمرة - كما عن كتابه (زبدة الأصول) -: بأن العبادة باطللة مطلقاً حتى على القول بعدم دلالة الأمر للنهي عن الضد، فالثمره متفية، وذلك لأن العبادة تتوقف على قصد الأمر، إذن، فصحة العبادة مشروطة بتعلق الأمر بها فعلاً حتى يقصد، وفي صورة الأمر بشيء ووقوع التزاحم بينه وبين ضده، لا يوجد أمرٌ بالضد، لاستحالة تعلق الأمر بالضدين معاً، فالضد الآخر غير مأمور به، سواء دل الأمر بالشيء على النهي عنه أو لم يدل؛ ومع عدم الأمر به يكون فاسداً، لكونه عبادةً وصحة العبادة مشروطة بتعلق الأمر بها.

الجواب عنه

وأجيب عن ذلك بوجهين:

أحدهما: ما ذكره صاحب (الكفاية) وغيره كالمحاضرات^(١)، من أن المعتبر في صحة العبادة ليس خصوص قصد الأمر بل قصد القربة بأي وجه تحقق، والحاصل: إنه يكفي الإتيان بالعمل مضافاً إلى المولى، كأن يؤتى به بقصد كونه محبوباً له أو بداعي تحصيل الثواب عليه والقرب منه. وعلى هذا فالثمره مترتبة.

لكن هذا الجواب مبنائي.

والثاني: ما يستفاد من كلمات المحقق الثاني، وبيان ذلك:

(١) كفاية الأصول: ١٣٤، محاضرات في أصول الفقه ٢/ ٣٣٩.

أولاً: إنه يعتبر في التكليف أن يكون المتعلق مقدوراً، ومناطق اعتبار القدرة في المتعلق هو حكم العقل بذلك - لا اقتضاء الخطاب كما عليه الميرزا - فإن كان متعلق التكليف هو طبيعي المأمور به لزم وجود القدرة عليه، وإن كان الحصّة من الطبيعة لزم وجود القدرة عليه كذلك.

وثانياً: إنه إن كان المتعلق هو الطبيعة، فإن القدرة عليها تحصل بالقدرة على فرد ما منها، وانطبق الطبيعة عليه قهري.

وثالثاً: إن الأمر يستحيل أن يتجاوز عن متعلقه، فلو كان المتعلق هو الطبيعة فلا يتجاوز إلى الفرد.

ورابعاً: إن الحاكم بالإجزاء وسقوط الأمر هو العقل، لأنه في كل مورد يكون الإنطباق فيه قهرياً، فالإجزاء فيه عقلي.

ففي كل مورد توفرت هذه المقدمات، تكون العبادة صحيحة، ويسدع اشكال الشيخ البهائي، والآفالإشكال وارد، كما في المصيّقين حيث القدرة متفية.

رأي الميرزا النائيني

وذهب الميرزا^(١) إلى إنكار الثمرة بوجه آخر، وذلك: لأنه إن اعتبر قصد الأمر في عباديّة العبادة، فلاثمرة كما عن الشيخ البهائي، وإن لم يعتبر فيها ذلك فكذلك، أما بناءً على عدم دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده فواضح، إذ الضد يؤتى به عبادةً لكونه ذامصلحة ملزمة يجب استيفاؤها، فيؤتى به بقصدها ولا إشكال في صحتها. وأما بناءً على الدلالة، فإن النهي عن الضد المزاحم ليس ناشئاً عن مفسدة في المتعلق - وهو الصلاة - ومبغوضية ذاتية فيه، بل هو في الواقع يرجع إلى مطلوبة الإزالة، وإذ ليس في نفس الصلاة مفسدة، فلا يكون مثل هذا

(١) أجدد التقريرات ٢١٢ - ٢٢.

النهي بمانع عن المقريية .

فالحاصل : إن المقضي للمقريية - وهو المصلحة - موجود ، والمانع عنها - وهو النهي - مفقود .

فظهر صحة الصلاة على التقديرين ، فلاشمة .

الدفاع عنه في قبال المحاضرات والمنتقى

وأورد عليه في المحاضرات : بأن الإتيان بالعمل بقصد الملاك والمصلحة غير كاف في العبادية ، بل لابد من الإتيان به مضافاً إلى المولى ، والإتيان به بقصد الملاك لا يفيد إضافته إليه .

والجواب :

فأفاد شيخنا ما حاصله : إنه فرق بين مطلق المصلحة والمصلحة التي هي الغرض من التكليف ، وقصد المصلحة التي هي الغرض عند المولى - كما لو كان الإنتهاء عن الفحشاء والمنكر هو المصلحة في إيجاب الصلاة - مقرب إلى المولى ومضيف للعمل إليه ... نعم ، قد يكون العمل مبتلىً بالمزاحم الأهم ، فيكون المكلف عاجزاً إلا أن العمل واجد للمصلحة اللازم استيفاؤها .

والإشكال : بأن هذا إنما يتم إن كانت المصلحة مترتبة على ذات العمل ، أما بناءً على ترتبها على العمل المأتي به بعنوان العبادية ، فالمصلحة متأخرة رتبة عن العمل ، ومع تأخرها عنه كيف تقصد عند الإتيان به ؟

مندفع بالنقض ، لأن المستشكل يرى صحة العباداة المأتي بها بقصد المحبوبة عند المولى ، لكونها حينئذ عباداة مضافة إليه ، والحال أن المحبوبة مترتبة على العبادية لا على ذات العمل ، فتكون في طول العبادية ومتأخرة عنها ، فكيف يؤتى بالعمل بقصد المحبوبة ؟

الإيراد على الميرزا

لكن الإشكال الوارد عليه قوله بمقربيّة العمل وإن كان منهيّاً عنه ... لأنّه وإن كان النهي عن الصّلاة هو من جهة محبوبيّة الإزالة مثلاً لا لمفسدة فيها، إلاّ أنّه زجر عن الصّلاة، ومع الزجر كيف تكون مقربة؟ إن العقل يلحظ الزجر بغض النظر عمّا هو المنشأ له، ويحكم بأنّ ما زجر عنه المولى فهو مبغوض عنده، والمبغوض لا يكون مقرباً بل مبعداً عنه ... ولا أقل من الشكّ في المقربيّة، ومعه يرجع الشكّ إلى العباديّة، والمرجع حينئذٍ قاعدة الإشتغال.

نتيجة البحث

إنّ الميرزا يرى -بناءً على دلالة الأمر على النهي عن الضدّ الخاصّ - صحّة العبادة، لكون العمل ذامصلحة والنهي عنه غير ذاتي، فيكفي قصد الملاك بناءً على عدم اعتبار قصد الأمر.

والأستاذ يرى أنّ هذا النهي أيضاً يؤثر، فلا يصلح العمل للمقربيّة، لكنّ الصّلاة صحيحة لأنّه لا يرى دلالة الأمر على النهي عن الضدّ.

وفي (المنتقى) -بعد أنّ قرّبه وأفاد أنّ مقصود المحقق النائي بالملك المصحّح للعباديّة هو المصلحة - يرد عليه:

«أولاً: إن قصد المصلحة لا يمكن تحقّقه هنا.

وذلك: لأن العمل إذا فرض كونه عبادياً كانت المصلحة مما يترتب على العمل بقيد كونه عبادياً. أما ذات العمل فلا تترتب عليه المصلحة.

وعليه، فلا يصلح ترتب المصلحة لأن يكون داعياً إلى الإتيان بالعمل، لعدم ترتبه عليه، والداعي ما كان بوجوده العلمي سابقاً وبوجوده العيني لاحقاً.

وبالجملة: لا يمكن أن يؤتى بالعمل بداعي المصلحة، إذ لا مصلحة فيه، بل

المصلحة تترتب على العمل العبادي فقصد المصلحة في طول تحقق العبادية لا محقق لها، فهو نظير الإتيان بالعمل بداعي ترتب الثواب أو الفرار من العقاب، فإنه في طول العبادة لا محقق لها، كما تقدم بيان ذلك في مبحث التعبدية والتوصلي.

وثانياً: لو فرض إمكان تحقق قصد المصلحة، فهو لا يكون مقرباً، لما تقدم من أنه يعتبر في المقربة ارتباط العمل بالمولى بنحو ارتباط، والإتيان بالعمل لأجل ترتب المصلحة عليه لا يرتبط بالمولى، فلا يكون العمل مقرباً لعدم ربطه بالمولى.

وعلى هذا، لا يستقيم ما أفاده المحقق النائيني من إنكار الثمرة، إذ الملاك المصحح ليس إلا المحبوبة، وهو لا يتحقق مع تعلق النهي بالعمل. ولكن الذي يسهل الخطب ما عرفت من الإلتزام بعدم اقتضاء الأمر بشيء النهي عن ضده، إما لأجل إنكار دعوى المقدمية التي هي عمدة أساس القول بالاقتضاء. وأما من جهة إنكار وجوب المقدمة^(١).

(١) متقى الأصول ٢ / ٣٦٢ - ٣٦٣.

طرق تصحيح الفرد المزاحم

بعد أن ظهر أن الحق عدم دلالة الأمر على النهي عن الضدّ الخاصّ، لا من باب المقدميّة ولا من باب التلازم، وأنّ الحق عدم دلالة على النهي عن الضدّ العام، لسقوط القول بالعيّنة والدلالة التضمينيّة والالتزاميّة، لكنّ دلالة على مبعوضيّة ثابتة، لأنّه إذا كان الفعل محبوباً للمولى كان تركه مبعوضاً له يقيناً، وكذا العكس، لكن لا بدّ من التنبية على أنّ متعلّق بغض - وهو الترك - لا يتجاوز عن متعلّقه، ليكون لازمه - وهو فعل الضدّ الخاصّ - مبعوضاً كذلك، فإذا كان الضدّ الخاصّ أمراً عباديّاً فلا دليل على فساده.

إلا أنّ عدم الدليل على عدم الفساد لا يكفي لعباديّة العمل، بل يعتبر أن يوتى به مضافاً إلى المولى.

أمّا على القول باشتراط صحّة العبادة بقصد الأمر، فقد تقدّم أنّه لا أمر بالنسبة إلى المزاحم في عرض الواجب المأمور به، لاستحالة طلب الضدّين، فيما أنّ يدعى وجود الأمر بالطبيعة - التي يكون الضدّ الخاصّ فرداً لها - في عرض الأمر المتوجّه إلى الواجب، وإما أن يدعى كونه مأموراً به بالأمر الطولي على أساس الترتّب.

وأمّا على القول بصحّة العبادة بقصد الملاك، فلا بدّ أولاً من إثبات المبنى بإقامة الدليل عليه، ثمّ تحقيق الصغرى وهو كون العمل واجداً للملاك.

الطريق الأول

وتفصيل الكلام على القول الأول هو: إنه بناءً على ما تقدّم عن المحقق الثاني، فإن الطبيعة هي المتعلقة للأمر والفرد غير مأمور به، إلا أن انطباقها عليه قهري والإجزاء عقلي، وبذلك تتم عبادة الفرد المزاحم.

الأقوال في اعتبار القدرة في متعلق التكليف

وقد تقدّم سابقاً: أن طريق المحقق الثاني مبني على أن اعتبار القدرة في متعلق التكليف هو بحكم العقل، والكلام الآن حول هذا المبني، فإن في المسألة أقوالاً ثلاثة:

ف قيل: إن القدرة على المتعلق غير معتبرة في صحة التكليف، فللمولى تكليف عاجز، إلا أن المكلف إن كان قادراً على الإمتثال فواجب، وإن كان عاجزاً فهو معذور.

وهذا رأي جماعة من المحققين، ومنهم السيد الخوئي.

وقيل: إن القدرة شرط في التكليف.

فقال المحقق الثاني وجماعة: إنها شرط بحكم العقل.

وقال الميرزا: هي شرط باقتضاء الخطاب.

والقائلون بأنها بحكم العقل، اختلفوا بين قائل: بأن القدرة على فرداً من

أفراد الطبيعة تكفي لصحة الأمر بالطبيعة، وقائل: لا تكفي.

ومذهب المحقق الثاني هو الكفاية.

قال الميرزا:

الصحيح إنّه باقتضاء التكليف لا بحكم العقل، وعليه، فكون الفرد المزاحم

فرداً للمأمور به محال... وتوضيح ذلك هو:

إنّ التكليف جعل الداعي، وجميع التكاليف إنما تُنشأ لأجل أن يوجد الداعي للإمثال عند المكلف، والداعي يقتضي -بذاته- إمكان المدعو إليه عقلاً وشرعاً، لأنّ النسبة بينهما هي التضايّف، فلما كان الداعي إمكانيّاً فالمدعو إليه كذلك، إذن، فمتعلّق التكليف هو الفرد المقدور، وأما غير المقدور فخارج عن التكليف، ويكفي عدم القدرة الشرعيّة، لأنّ الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً....

والحاصل: إنّ متعلّق التكليف هو غير الضدّ المزاحم.

إشكالات المحاضرات

وأورد عليه في المحاضرات من جهات:

(الأولى) إنّ ما أفاده قدّس سرّه -من التفصيل بين القول بأنّ منشأ اعتبار القدرة شرطاً للتكليف هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز، والقول بأنه اقتضاء نفس التكليف، فيسلّم ما ذكره المحقّق الثاني على الأوّل دون الثاني- لا يرجع إلى معنى محصّل، بناءً على ما اختاره من استحالة الواجب المعلّق وتعلّق الوجوب بأمر متأخّر مقدور في ظرفه، وبيان ذلك باختصار هو:

إنّ الأمر في الواجب الموسّع وإنّ تعلّق بالطبيعة وبصرف الوجود منها، إلاّ أنّه مشروط بالقدرة عليها، وذلك لا يمكن إلاّ بأن يكون بعض وجوداتها -ولو كان واحداً منها- مقدوراً للمكلف، أمّا لو كان جميع أفرادها غير مقدور للمكلف ولو في زمان واحد، فلا يمكن تعلّق التكليف بنفس الطبيعة في ذلك الزمان إلاّ على القول بجواز الواجب المعلّق. وحيث أنّ الواجب الموسّع في ظرف مزاحمته مع الواجب المضيق غير مقدور بجميع أفرادها، فلا يعقل تعلّق التكليف به، -ليكون انطباقه على الفرد المزاحم قهريّاً وإجوازه عن المأمور به عقليّاً- إلاّ بناءً على صحة الواجب المعلّق، حيث يتعلّق الطلب بأمر متأخّر مقدور في ظرفه. ولا يفرّق في

ذلك بين المسلكين في منشأ اعتبار القدرة في المتعلق.

نعم، إنما يتمّ كلام الميرزا فيما إذا كان للواجب أفراد عرضية، وكان بعضها -لاكلها- مزاحماً بواجب مضيق، لأنه يصحّ حينئذٍ الإتيان بالفرد المزاحم بداعي امتثال الأمر بالطبيعة المقدورة بالقدرة على بعض أفرادها، بناءً على قول المحقق الثاني، كما لو وقعت المزاحمة بين بعض الأفراد العرضية للصلاة وإنقاذ الغريق، في أحد مواضع التخيير بين القصر والإتمام، حيث أنّ الفرد المزاحم للإنقاذ هو الإتمام، فيلزم عليه اختيار القصر ليمكن من الإنقاذ أيضاً، فلو اختار التمام وعصى الأمر بالأهم -وهو الإنقاذ- فالصلاة صحيحة، لكونها فرداً من الطبيعة المأمور بها، المقذور عليها بالقدرة على فردٍ وهو القصر... أمّا بناءً على مبنى الميرزا فلا تصحّ، لأنّ متعلق التكليف هو الفرد المقذور وهو القصر، وهذا الفرد غير منطبق على الفرد المزاحم.

لكنّ الكلام في الأفراد الطولية.

الجواب

أما سيّدنا الأستاذ، فقد ذكر أنّ هذا الإيراد من المحقق الإصفهاني^(١) وقد أوضحه السيّد الخوئي مفصلاً. قال: وهو وجه لطيف لكنه لا يخلو عن مناقشة سيأتي التعرّض لها في غير هذا المقام^(٢). لكنّا لم نوفّق للوقوف عليه. وأمّا شيخنا الأستاذ، فقد أجاب عن هذا الإشكال: بأنّ تعلق التكليف -بناءً على القول بالواجب المعلق- وإن كان معقولاً، بأن يتعلّق الأمر بالعبادة الموسّعة كالصلاة في حال مزاحمتها بالواجب المضيق، على نحو يكون الوجوب الآن والواجب في

(١) نهاية الدراية ٢/ ٢٥٠.

(٢) متقى الأصول ٢/ ٣٧١.

المستقبل، لاستحالة تعلّق الأمر الآن بالطبيعة من جهة كونها في حال المزاحمة غير مقدورة بجميع أفرادها، إلّا أن انطباق الواجب على الفرد المزاحم مورد للإشكال، لأنّ حقيقة الواجب المعلّق هو أن يكون الوجوب مطلقاً والواجب معلقاً على الزمان الآتي، فيكون الوجوب الآن والواجب مقيّداً، وإذا كان الواجب مقيّداً كذلك كان غير قابل للتطبيق - بما هو واجب - على الفرد في أوّل الوقت، إذ الفرد في أوّل الوقت لا يكون فرداً للطبيعة بما هي مأمور بها.

والحاصل: إنّ الواجب إنّ كان لا بشرط بالنسبة إلى الزمان الآتي، فانطباقه على جميع أفراد الطبيعة ممكن، لكنّه ليس بواجب معلق، وإن كان مشروطاً به، فهو غير منطبق الآن على الفرد بعنوان الواجب.

ولو قيل: بأنّ تقيّد الواجب بالزمان اللاحق يكون تارةً من جهة كونه دخيلاً في الملاك والغرض، كما في الحجج حيث أنّ الوجوب الآن والواجب مقيّد بأيام المناسك، وهو قيد دخيل في الغرض، وأخرى من جهة عدم قدرة المكلف لادخله في الغرض، فيتقيّد الواجب بزمان بعد زمان المزاحمة مع الأهم، وما نحن فيه من قبيل الثاني لا الأوّل، فهو ذو ملاك.

فإنّه يمكن الجواب: بأنّ الفرق المذكور موجود، لكن كليهما شريكان في عدم إطلاق الواجب، ومع تضييق دائرة الواجب المأمور به، لا يمكن القول بأنّ هذا الفرد فرد للمأمور به بما هو مأمور به، فالاشكال باق.

هذا، على أنّ احراز واجديّة الواجب المقيّد بزمان بعد المزاحمة للغرض وأنّ تقيّده بذلك إنّما هو من جهة عدم القدرة، أمر مشكل.

(الجهة الثانية) قال: إنّهُ لو تنزّلنا وسلّمنا الفرق بين القولين، فلا يتمّ ما أفاده الميرزا كذلك بالنظر إلى مختاره من أنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل

العدم والملكة، فكلّ مورد لم يكن فيه التقييد فالإطلاق غير ممكن. وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ تقييد الطبيعة المأمور بها بالفرد المزاحم مستحيل، فأطلاقها بالنسبة إليه كذلك حتى على قول المحقّق الثاني في اعتبار القدرة في التكليف.

والحاصل: إنّه لا يمكن الحكم بصحة الفرد المزاحم، لعدم إطلاق المأمور به، ليكون الإتيان به بداعي الأمر حتى على القول بصحة الواجب المعلق. نعم، بناءً على ما حَقَّقناه من أنّ التقابل بينهما من قبيل التضادّ، يصحّ الإتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر بالطبيعة، بناءً على جواز تعلّق الوجوب بأمر متأخّر مقدور في ظرفه كما هو المفروض، لأنّه إذا استحال التقييد كان الإطلاق ضرورياً.

جواب الأستاذ

فأجاب الأستاذ: بأنّ استحالة التقييد إنّما تستلزم ضرورة الإطلاق فيما إذا كان التقييد ممكناً، أمّا لو لم يتمكّن المولى من التقييد فلا، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ المولى - كما يعترف المستشكل - غير متمكّن من التقييد بالفرد المزاحم، وحينئذٍ، فلا يكون الإطلاق كاشفاً عن كون مراده مطلقاً....

والحاصل: إنّه لا اعتبار لمثل هذا الإطلاق.

(الجهة الثالثة) في أنّ القدرة غير معتبرة في صحة التكليف، وهو القول الثالث من الأقوال في المسألة، فلاهي معتبرة بحكم العقل، ولاهي معتبرة باقتضاء الخطاب، بل إنّها معتبرة بحكم العقل في مرحلة امتثال التكليف. قال: وذلك: لأنّ حقيقة الحكم والتكليف عبارة عن اعتبار المولى كون الفعل على ذمّة المكلف وإبرازه في الخارج بمبرز، وهذا الاعتبار لا يقتضي اختصاص الفعل بالحصّة المقدورة، ضرورة أنّه لا مانع من اعتبار الجامع بين المقدور وغير المقدور.

فالحاصل: إنه لا مقتضي من قبل الخطاب لاعتبار القدرة في المتعلق، وكذا العقل، فإنه لا يقتضيه إلا في ظرف الإمتثال، فإذا لم يكن المكلف حين جعل التكليف قادراً على الامتثال وأصبح قادراً عليه في ظرفه، صحّ التكليف ولا قبح فيه عقلاً.

جواب الأستاذ

وقد أجاب عنه الأستاذ: بأن اعتبار المولى الفعل على ذمّة المكلف فعل اختياري له، وكلّ فعل اختياري فهو معلول للغرض، وليس الغرض إلا جعل الداعي للبعد نحو الفعل، وحيثئذ تعود نظرية الميرزا من أن جعل الداعي يقتضي القدرة على المدعوى إليه، فلو كان عاجزاً عن الامتثال لم يمكن من المولى جعل الداعي له، فإن كان التكليف مطلقاً جعل الداعي كذلك، وإن كان مشروطاً بشرط كان الداعي في ظرف تحقق الشرط، وأما إن كان معلقاً - بأن يكون الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً - فإن البعث الإمكانى الفعلي نحو الأمر المتأخر يقتضي إمكان الإنبعاث في الواجب في ظرفه، وكذلك الحال بناءً على إنكار الواجب المعلق، فإن البعث الإمكانى يقتضي الإنبعاث الإمكانى.

فالحاصل: إنه على جميع التقادير والأقوال: البعث الإمكانى يقتضي

الإنبعاث الإمكانى.

كلام المحقق العراقي في المقام

وذكر المحقق العراقي في (المقالات)^(١) - مشيراً إلى نظرية الميرزا بعنوان التوهم - ما حاصله: إن القدرة على الامتثال من الأمور الدخيلة في فاعلية الإرادة حتى لو لم يكن الخطاب فعلياً، وحقيقة الحكم هي الإرادة المبرزة، فإن أريد

(١) مقالات الأصول ١٠٦/١.

للإرادة الوصول إلى الفعلية اعتبار القدرة، فتكون القدرة مما يعتبر في ظرف الامثال ...

والحاصل: فاعتبار القدرة متأخر رتبةً عن الخطاب، والخطاب متأخر رتبةً عن متعلقه، ومع تأخره لا يمكن أن يكون دخیلاً فيه... فالخطاب لا يقتضي اعتبار القدرة خلافاً للميرزا.

نقد كلام العراقي والدفاع عن الميرزا

وقد انتقد الشيخ الأستاذ كلام المحقق العراقي بما انتقد به كلام المحاضرات، وحاصل ما أفاده هو: إنه لا ريب في أن المتأخر لا يمكن أخذه في المتقدم عليه، ولو أن المولى قد أخذ القدرة في متعلق حكمه لثمّ كلام هذا المحقق، لكنّ تقييد الخطاب بالقدرة ليس بأخذ المولى بل إنه تقييد وتضييق ذاتي، لما تقدّم من أن الحكم بعث، وهو يقتضي القدرة على المبعوث إليه، لأنّ المولى الحكيم الملتفت لا يبعث نحو غير المقدور، فالبعث من أصله مضيق وبذلك تضييق دائرة المتعلق، ويكون الحصّة المقدورة فحسب.

والحاصل: إنّ كلام المحقق النائيني قوي... ولا يصلح ما ذكر للردّ عليه.

الإشكال على الميرزا

إلا أن فيه -بعد الموافقة على كبرى أن البعث الإمكانية يقتضي الإنبعاث الإمكانية- أن تلك الكبرى غير منطبقة هنا حتى تتم دعوى أن البعث نحو الطبيعة يختص دائماً بالحصّة المقدورة منها، لأنّ المفروض كون البعث نحو الطبيعة، وهي لا بشرط بالنسبة إلى الخصوصيات الفردية، وأنّ حقيقة الإطلاق رفض القيود، وعلى ما ذكر، فإنّ المولى لما يبعث نحو الطبيعة فهو يريد الوجود المضاف إليها، وإذا كان البعث الإمكانية يقتضي الإنبعاث الإمكانية، فإنّ القدرة

على فردٍ ما من أفراد الطبيعة تحقّق إمكان الإنبعث، فلامحالة تكون الطبيعة بما هي مأمور بها منطبقاً على الفرد المزاحم، وإذا تمّ الإنطباق القهري تمّ الإجزاء. والحاصل: إنّ الخطاب لا يتعلّق بالحصّة المقدورة من الطبيعة، بل هو متعلّق بالطبيعة المقدورة بالقدرة على فردٍ ما من أفرادها، ومنها الفرد المزاحم، خلافاً للميرزا القائل بخروج الفرد المزاحم غير المقدور عن المصدقيّة للطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها.

التحقيق في اعتبار القدرة في صفة التكليف

أما على القول الثالث، فمشكلة تصحيح العبادة المزاحمة منحلّة، لأنّه بناءً عليه يكون التكليف متعلّقاً بالطبيعة، وهو غير مشروط بالقدرة، فيصحّ الإتيان بالفرد المزاحم بقصد الأمر، لأن انطباق الطبيعة عليه قهري والإجزاء عقلي. وأما على القول باعتبار القدرة بحكم العقل فكذلك، لأنّ الطبيعة مقدورة بالقدرة على فردٍ ما من أفرادها، فيصحّ الإتيان بالفرد المزاحم بقصد الأمر المتعلّق بالطبيعة.

وأما على القول باعتبارها باقتضاء نفس الخطاب، فالمشكلة باقية، لأنّ المتعلّق -بناءً عليه- هو الحصّة المقدورة من الطبيعة، لا الجامع بين المقدور وغير المقدور، فلا يصحّ الفرد المزاحم بالإتيان به بقصد الأمر، وتصل النوبة إلى قصد الملاك -وهو الطريق الثاني-.

لكنّ التحقيق عند الأستاذ قابليّة الطبيعة لتعلّق الأمر وصحة العبادة المزاحمة بقصد الأمر....

فلا فرق بين الآراء الثلاثة في حلّ المشكلة.

إلا أنّ الحق -عنده- بقاء المشكلة على حالها، لأنّه لا قدرة على الطبيعة في

الأفراد الطولية في أول الوقت، فلا بد من تصوير الواجب المعلق، وعليه، فيكون الواجب بعد الفرد المزاحم، لأنه - أي الفرد المزاحم - مقيد بالزمان الآتي، فلا ينطبق الواجب عليه ... فلا يمكن تصحيحه بقصد الأمر المتعلق بالطبيعة، وتصل النوية إلى طريق قصد الملاك أو طريق الأمر الترتيبي.

الطريق الثاني

والبحث في الطريق الثاني - وهو تصحيح العبادة بقصد الملاك، كما ذهب إليه صاحب (الكفاية) والميرزا - يستدعي الكلام في جهتين: جهة الكبرى، وهي تصحيح العبادة بقصد الملاك، وأنه لا ينحصر تصحيحها بقصد الأمر فقط ... وللتحقيق عن هذه الجهة موضع آخر.

وجهة الصغرى، وهي المهمة في المقام، وهي أنه كيف يثبت الملاك في

الفرد المزاحم؟

إنه لا بد من الكشف عن الملاك كي يؤتى بالعمل بقصده، والمفروض عدم وجود أمر عرضي يكون كاشفاً عنه كشف المعلول عن العلة - على مسلك العدلية - لأن وجوده مشروط بالقدرة على الامتثال وهي منتفية، من جهة أن الواجب عليه هو الفرد الأهم، فالمكلف عاجز شرعاً عن امتثال الواجب المزاحم المهم، فهل يمكن الكشف عنه عن طريق مفاد المادة بعد سقوط اطلاق الهيئة لكونها مشروطة بالقدرة؟ هنا وجوه:

الوجه الأول

يقول الميرزا - كما في (أجود التقريرات)^(١) - بعدم تبعية إطلاق المادة لإطلاق الهيئة، وتوضيح هذه الدعوى هو: إن قول المولى «صل» مشتمل على

(١) أجود التقريرات ٢/٢٥ - ٢٦.

مادة وهو الواجب الذي تعلّق به الحكم، وعلى هيئة وهو الحكم أي الوجوب ... وكلّ منهما صالحٌ للتقييد بالقدرة أو غيرها من القيود، وللإطلاق برفض القيود كلّها، فإن أخذ المولى في خطابه القدرة على الواجب، كأن يقول: إن قدرت فصل، فقد اعتبرت القدرة الشرعية إلى جنب القدرة العقلية -المعتبرة بحكم العقل على مسلك المحقق الثاني، أو باقتضاء الخطاب على مسلك الميرزا- وكشفت عن دخلها في الغرض من الصلاة، وإن لم يأخذها كشف -عدم أخذها- عن عدم دخلها في الغرض.

وكذلك الحال بالنسبة إلى الوجوب

لكنّ المفروض أنّه مع التزامهم بالأهمّ، لا وجوب بالنسبة إلى المهمّ وهو الصلاة، فلا إطلاق للهيئة، لكون وجوب الصلاة مقيداً بالقدرة، وحيثنّذ، يأتي البحث عن أنّه إذا سقط إطلاق الهيئة يسقط بتبعه إطلاق المادة أو لا؟ فذهب الميرزا إلى بقاء المادة على إطلاقها، وأنّه كاشف عن أنّ الغرض قائم بالجامع بين المقدور وغير المقدور، فيكون الفرد المزاحم -وإن كان غير مقدور- واجداً للملاك بمقتضى الإطلاق، ويمكن الإتيان به بقصده.

هكذا قرّب الأستاذ هذا الوجه.

وفي (المحاضرات): إنّ الفرد المزاحم تام الملاك حتى على القول بكونه منهيّاً عنه، لأنّ النهي المانع عن التقرّب بالعبادة، هو الذي ينشأ من مفسدة في متعلّقه وهو النهي النفسي، وأمّا النهي الفيري، فيما أنّه لا ينشأ من مفسدة في متعلّقه، لا يكشف عن عدم وجود الملاك في المتعلّق. فبضم هذا إلى كبري كفاية قصد الملاك، تتمّ صحة عباديّة الفرد المزاحم^(١).

اشكالات الميرزا على نفسه وجوابه عنها

ثم إن الميرزا أورد على نفسه اشكالات أربعة، وأجاب عنها^(١).

الأول: إنه لا إطلاق مع وجود المقيد العقلي حتى يتمسك به، وعلى القول باقتضاء ذات الخطاب القدرة في المتعلق، يتقيد المتعلق ويخرج عن الإطلاق. وبعبارة أخرى: صحة الفرد المزاحم من جهة الملاك، لا يجتمع مع القول باقتضاء الخطاب القدرة في المتعلق، لأنه بناءً عليه تكون القدرة دخيلةً في ملك الحكم، وبارتفاعها يرتفع الملاك.

الثاني: إنه لو سلمنا عدم القطع بالتقييد باقتضاء الخطاب، فلا ريب في أن ذلك صالح للقرينية، فيكون المقام من صغريات احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، فلا ينعقد الإطلاق، ليتم الملاك فيقصد بالفرد المزاحم.

الثالث: إنه لو سلمنا عدم الصلاحية للتقييد، إلا أن إطلاق المتعلق إنما يكشف عن عدم دخل القيد في الملاك، فيما إذا لزم نقض الغرض من عدم التقييد في مقام الإثبات، مع دخله في مقام الثبوت، وأما إذا لم يلزم نقض الغرض، فلا يكون الإطلاق في مقام الإثبات كاشفاً عن عدم القيد فيه ثبوتاً، فلو كان غرض المولى متعلقاً بالرقبة المؤمنة - مثلاً - كان عليه البيان في مقام الإثبات لئلا يلزم نقض الغرض، ومن عدم البيان نستكشف عدم دخل الإيمان في الغرض ويتم الإطلاق. وأما إذا لم يلزم في مورد نقض الغرض من عدم البيان، فلا يتم استكشاف الإطلاق.

وما نحن فيه من هذا القبيل، وذلك لأننا نعلم بأن المكلف عاجز عن الإتيان بالفرد غير المقدور، فهو غير محتاج إلى البيان كي نقول بأن عدم البيان عن التقييد

(١) أجود التقريرات ٢ / ٢٦ - ٢٧.

كاشف عن الإطلاق وألا يلزم نقض الغرض ... فالمورد ليس من موارد التمسك بإطلاق المتعلق.

الرابع: إن أول مقدمات الإطلاق هو كون المتكلم في مقام البيان من تلك الجهة التي يراد التمسك بالإطلاق فيها، وبدون ذلك فلا يتم الإطلاق ... مثلاً: الآية المباركة: ﴿ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْهِ ﴾ في مقام بيان حلية أكل هذا الصيد، وليست في مقام البيان من جهة الطهارة والنجاسة حتى يتمسك بإطلاقها فيقال بطهارة هذا الحيوان الذي اصطاده الكلب.

وفيما نحن فيه: المولى في مقام بيان متعلق حكمه، وليس في مقام بيان ملاك الحكم، حتى يقال بأنه لم يقيد بالقدر، فالملاك مطلق والمتعلق للحكم مطلق.

والجواب:

أما عن الإشكال الأول، فبأن تقييد المتعلق عقلاً يكون إما باقتضاء الخطاب كما هو مسلك الميرزا، وإما بحكم العقل، ولأثالث لهما. والأول تقييد عقلي ذاتي والثاني تقييد عرضي. وأيضاً: فإن الأول متحقق في كل خطاب لأنه باقتضاء نفس الخطاب، بخلاف الثاني، فهو يختص بالخطاب الصادر من الحكيم، لكون خطابه تابعة للحسن والقبح العقليين، فالأول يرجع إلى اقتضاء العقل النظري، والثاني إلى اقتضاء العقل العملي وهو قبح تكليف العاجز.

وحينئذ: فإن كان المدعى تقييد متعلق الحكم - وهو المادة - باقتضاء نفس الخطاب، فمن الواضح أن التقييد متأخر عن الحكم المتأخر عن المتعلق، فهو متأخر عن المتعلق بمرتبتين، ولا يمكنه أن يؤثر في إطلاقه في مرحلة قيام الغرض تام بلا كلام.

وإن كان المدعى تقييد المتعلق بحكم العقل، فإن حكم العقل متأخر عن حكم الشرع، تأخر الحكم عن موضوعه، وحكم الشرع في مرتبة متأخرة عن المتعلق، فالتقييد متأخر عن المتعلق بمرتين كذلك.
فاندفع الإشكال الأول.

وبذلك يندفع الإشكال الثاني، فإنه إذا ثبت استحالة التقييد، لا يبقى احتمال حتى يكون صالحاً للقرينة.
وأما عن الإشكال الثالث، فقد ذكر جوابين:

أحدهما: إن هذا إنما يتم فيما إذا كان الشك في اعتبار القدرة التكوينية في الملاك، لاستحالة صدور غير المقذور، فلا يلزم من عدم البيان نقض الغرض أصلاً. وأما إذا كان الشك في كون القدرة - ولو كانت شرعية - دخيلة في الملاك كما هو المفروض في المقام، فيلزم نقض الغرض من عدم التقييد، إذ للمكلف الإتيان بالواجب الموسع مع التزاحم بينه وبين المضيق تمسكاً بالإطلاق، إذن، لا بد من البيان، ومع عدمه يستكشف عدم الدخول ويتم الإطلاق.

والثاني: إن لزوم نقض الغرض ليس من مقدمات الإطلاق، بل إن من مقدماته تبعية مقام الإثبات لمقام الثبوت، فكون المتكلم في مقام بيان جميع ما له دخل في غرضه يستلزم بيان ذلك كله والالزام الخلف، فمن الإطلاق وعدم التقييد بقيد يستكشف عدم دخله في مقام الثبوت، بلا حاجة إلى ضم مقدمات لزوم نقض الغرض.

وأما عن الإشكال الرابع فأجاب:

بأنه ليس المراد الكشف عن الملاك من جهة كون المولى في مقام البيان له، بل المراد هو: إنه لما كان في مقام بيان متعلق حكمه، والأحكام تابعة للملاكات

ومعلولة لها، فتوجّه التكليف إلى ذات المتعلّق بلا أخذ القيد فيه، يكشف عن كون العلة - وهو الملاك - مطلقاً كذلك، فيصحّ حينئذٍ التمسك بالإطلاق للكشف عن الملاك المطلق.

وإذا اندفعت الإشكالات، فلا مانع من التمسك بإطلاق المادة للكشف عن الملاك، فيؤتى بالصلاة بقصده.

قال الأستاذ

وتنظر الأستاذ فيما أجاب به الميرزا عن الإشكالات... فوافق على الجواب الأول عن الإشكال الثالث. وأبطل الثاني: بأنه وإن كان المعروف عدم كون لزوم نقض الغرض من مقدّمات الإطلاق، لكنّ الحق هو كون المولى في مقام بيان الغرض، لأنّ الأمر معلول له ولحاظ المولى له عرضي، ولكنّ لحاظه للغرض ذاتي، لأنّه هو العلة للأمر.

وأما جوابه عن الإشكاليين - الأول والثاني - وملخصه: استحالة تقييد ما هو المتأخّر رتبةً لما هو متقدّم في الرتبة، ففيه:

إنّ المقيد هو المولى إن أخذ القيد في المتعلّق، وهو المطلق إن رفضه، وانقسام الصلاة إلى المقدورة وغير المقدورة، أمر واقعي طارئ على الصلاة قبل حكم المولى - لافي مرتبته ولا بعده - سواء وجد الحكم أو لا... فإن كان القيد دخيلاً في غرض المولى الملتفت إلى الانقسام أخذه في متعلّق حكمه والرفضه، فالإطلاق والتقييد بالنسبة إلى القدرة ليس من الانقسامات الحاصلة من ناحية الخطاب، بل هو القرينة على أخذ المولى للقيد في المتعلّق، والتقييد حاصل في رتبة المتعلّق، غير أنّ القرينة عليه - وهو الخطاب - متأخّر عن ذي القرينة بالتأخّر الطبيعي كما حقّق في محلّه، وإذا كان التقييد في مرتبة المتعلّق فلا إطلاق.

وبما ذكر يسقط الجواب عن الإشكال الثاني.

وأما جوابه عن الإشكال الرابع ففيه:

إنه قد ورد الأمر بالصلاة في مرتبة الاستعمال على طبيعي الصلاة، لكنه مقيد عقلاً - باقتضاء الخطاب عند الميرزا - بالحصّة المقدورة، فالمراد الجدّي من الصلاة أخص من المراد الاستعمالي، والكاشف عن الملاك هو المراد الجدّي لا الاستعمالي، وإذا كان المراد الجدّي هو الحصّة المقدورة من الصلاة، فكيف يكون كاشفاً عن وجود الملاك في الحصّة غير المقدورة؟

ويتعبير السيد الأستاذ: «إن الدليل الدال على تبعيّة الأحكام للمصالح من إجماع أو عدم اللغوية والحكمة لا يقتضي سوى توفر الملاك فيما انبسط عليه الأمر ويبحث نحوه، وإن كان قد تعلق في ظاهر الخطاب بالمطلق، ولا ملازمة بين وجود الملاك وأخذ الشيء في متعلق الأمر خطاباً، والمفروض فيما نحن فيه أن الأمر وإن كان يرد على المطلق لا على المقيد، ولكن إنما ينبسط في مرحلة عروضة على الحصّة المقدورة دون الأعم»^(١).

فالحق: امتناع التمسك بالإطلاق، لوجود القرينة العقلية، بحكم العقل بقبح تكليف العاجز أو باقتضاء نفس الخطاب لأن يتوجه التكليف إلى الحصّة المقدورة، فإن هذه القرينة مانعة من انعقاد الإطلاق في المادّة، وحيثنذا، فلا كاشف عن الغرض.

رأي السيد الخوئي

وجوز السيد الخوئي التمسك بالإطلاق بناءً على مسلكه من أن القدرة لم تعتبر في متعلق التكليف، لا من جهة حكم العقل ولا من جهة اقتضاء التكليف،

(١) منتقى الأصول ٢ / ٣٨٠.

فلاموجب لا اعتبارها فيه، إلا أنّ الإشكال في المقتضي لهذا الإطلاق، لأنّ المتكلم غالباً بل دائماً ليس في مقام بيان ما يقوم به ملاك حكمه، حتى يمكن التمسك بالإطلاق فيما إذا شك في فرد أنّه واجد للملاك أم لا، ومع قطع النظر عن ذلك وفرض أنّه في مقام البيان حتى من تلك الجهة، فلا مانع من التمسك بالإطلاق، إذ قد عرفت أنّه لا حكم للعقل ولا اقتضاء للتكليف لاعتبار القدرة في المتعلّق، ليكونا صالحين للبيان ومانعين عن ظهور اللفظ في الإطلاق.

وحاصل كلامه: إنّ لا حكم للعقل باشرط التكليف بالقدرة، ولا اقتضاء للتكليف لذلك، فلا مانع من التمسك بالإطلاق، لأنّه لا يكون الاشرط إلا بأحد الأمرين المذكورين، بل القدرة شرط لتنجّز التكليف. لكنّ الكلام في تماميته الإطلاق، لأنّ المولى في مقام بيان متعلّق الحكم لا ما يقوم به الملاك، فلا مقتضي لانعقاده. وهذا هو الصحيح في الإشكال على الإطلاق.

قال الأستاذ

وفيه:

أولاً: إنّ الكلام في حكم المولى الحكيم الملتفت وليس حول غيره، ولذا قيّد ما ذكره بالموالي العرفيّة حيث قال «بل الغالب في الموالي العرفيّة غفلتهم عن ذلك فضلاً عن كونهم في مقام بيانه»^(١)... فالكلام في الخطابات الشرعيّة الصادرة من الشارع، وقد تقرّر أنّ تكاليفه معلولة للأغراض، فكيف لا يكون في مقام بيان غرضه؟

وثانياً: إنّ ما ذهب إليه من أنّ القدرة من شرائط التنجيز، فلها الدّخل في استحقاق العقاب فقط، لا يجتمع مع ما ذهب إليه من أنّ التكليف اعتبار مبرز، وأنّ

(١) أجدود التقريرات ٢ / ٣٠ الهامش.

الأمر مصداق للبعث والنهي مصداق للزجر. وتوضيح ذلك:

إنه لا يخفى الفرق بين المفهوم والمصداق، فكلمًا كان الإتحاد بين الشئين مفهوميًا كان الحمل بينهما أوليًا، وكلمًا كان الإتحاد بينهما في الوجود كان الحمل شائعاً. فالمفهوم - أي الصورة الذهنية - من «زيد» غير ما هو المفهوم من «الإنسان» إلا أنهما في الوجود واحد، وهذا معنى المصداقية. فهذا مطلب. ومطلب آخر هو: إن مفهوم «البعث» لا يستلزم «الإنبعث» لكن مصداقه يستلزمه. فإذا كان الأمر مصداقاً للبعث، فللبعث وجود، ويستلزم وجود الإنبعث، ووجوده يستلزم القدرة... وعليه، فالبعث الإمكانى - بمعنى وجود المقضي وعدم موانع الطاعة - يستلزم الإنبعث الإمكانى... ولولا القدرة لما تحقّق الإنبعث... فانفكاك الإنبعث عن القدرة غير معقول... فتكون من شرائط التكليف، إمّا بحكم العقل وإمّا باقتضاء نفس الخطاب.

فظهر سقوط ما ذهب إليه السيّد المحقّق الخوئي.

المختار

وأن الحق عدم تمامية التمسك بإطلاق المادّة ومتعلّق الأمر، لكون المتعلّق مقيداً عقلاً بالقدرة، إذ الحكم العقلي هنا - سواء على مبنى المحقّق الثاني أو المحقّق الثالث - يصلح لأن يعتمد عليه المولى ويكتفي به إن كان غرضه هو المقيد، فلا كاشف عن الملاك.

أقول: وهذا الذي ذكر - أعني صلاحية ذلك لأن يعتمد عليه المولى -

موجود في كلمات السيّد الخوئي أيضاً في (تعاليقه) (١).

(١) أجدود التقريرات ٢ / ٣٠. الهامش.

الطريق الثاني للكشف عن الملاك

وأما الطريق الثاني للكشف عن الملاك، الذي جاء به صاحب الكفاية، فهذا

توضيحه:

إنّ الشيء قد يكون متعلقاً للأمر بنفسه وقد يكون متعلقاً له لكونه مصداقاً للطبيعة المأمور بها، فالأول: كالصلاة في المسجد، فيما لو أمر بالصلاة فيه، والثاني: كالصلاة فيما لو قال: «صل».

وفي المقابل: ما لا يكون متعلقاً للأمر لا بنفسه ولا بكونه مصداقاً، وهذا يكون على ثلاثة أنحاء:

الأول: ما خرج عن المصداقية للطبيعة المأمور بها بالتخصيص اللفظي، كقوله لا تكرم الفساق، المخرج لهم عن عموم أكرم العلماء.

والثاني: ما خرج عن المصداقية للطبيعة المأمور بها بالتخصيص العقلي، كموارد اجتماع الأمر والنهي، حيث تخرج الصلاة في الدار المغصوبة عن الطبيعة المأمور بها، بحكم العقل بعدم صلاحيتها للمقربة.

والثالث: ما خرج عن المصداقية للطبيعة المأمور بها مع تمامية المقتضي، لوجود المانع والمزاحم من الفردية والمصداقية، كالصلاة في وقت الإزالة، فإنها تخرج عن الفردية للصلاة المأمور بها، والمخرج ليس المختص اللفظي أو العقلي حتى يكشف عن عدم الملاك، بل الملاك موجود والمخرج هو عدم القدرة، فإن القدرة دخيلة في توجه الخطاب، وبدونها لا يتوجه إلى المكلف، وعلى الجملة، فإن المزاحمة مع الإزالة الواجبة توجب سلب القدرة عن المكلف، فيمتنع تكليفه بالصلاة مع وجود المقتضي لذلك، بحيث لو لم يكن النهي الغيري مانعاً عن التكليف، وكان الأمر بالشيء غير مقتضٍ للنهي عن ضده

الخاص ، جاز الإتيان بالصلاة بقصد الملاك .

إشكالات المحقق الإيرواني

وقد أورد عليه المحقق الإيرواني بوجوه:

الأول: إن المفروض سقوط الأمر على أثر المزاحمة مع الواجب الآخر، فلو كانت المصلحة في نفس الأمر، فلا تبقى بعد سقوطه مصلحة حتى يُؤتى بالعمل بقصدها، فلا يتم ما ذكره من أن الشيء قد يكون متعلقاً للأمر بنفسه.

والثاني: إن ما ذكره إنما يتم بناءً على مسلك العدالة من تبعية الأحكام للملاكات في الواقعات.

والثالث: إنه مع المزاحمة لا تبقى مصلحة للأمر، فلو كان هناك مصلحة لما انتفى الأمر من الشارع.

جواب الأستاذ عن هذه الإشكالات:

أما الأول، ففيه: إن مورد الكلام هو الضد العبادي كالأمر بالصلاة والأمر بالإزالة، فلو سقط الأمر بالصلاة على أثر المزاحمة ما انتفت مصلحة الصلاة. فغاية ما يرد على المحقق الخراساني أن كلامه أخص من المدعى.

وأما الثاني، ففيه: إن صاحب الكفاية يتكلم هنا على مبنى العدالة.

وأما الثالث، ففيه: إن المقصود هو وجود المصلحة في متعلق الأمر، وكون الأمر ذا مصلحة هو لوجود المصلحة في متعلقه، إلا أن عدم القدرة هو المانع عن الأمر.

فظهر، اندفاع هذه الإشكالات إلا الأول كما ذكرنا.

تقرير آخر للإشكال والجواب عنه

وقد يقرّر الإشكال على (الكفاية) بوجه آخر^(١) وهو: إن الأمر هو الكاشف عن الملاك كشف المعلول على العلة، فإذا سقط على أثر المزاحمة انتفى الكاشف عن الملاك، وحيثئذ، كما يحتمل أن يكون سقوط الأمر بسبب وجود المانع وهو عدم القدرة، كذلك يحتمل أن يكون بسبب عدم مقتضي وهو الملاك، ومع هذا الاحتمال كيف يقطع بوجود الملاك حتى يُقصد في العبادة؟

لكنه يندفع: بأن مفروض الكلام عدم وجود المخصّص اللفظي والعقلي في المقام، وعليه، فإنه لا مانع من عموم الأمر إلا الأمر بالأهمّ المزاحم له ... فكان المانع هو المزاحم الموجب لعدم القدرة على الامتثال، مع العلم بعدم دخل القدرة في الملاك، فمع لحاظ جميع هذه الجهات، ينحصر المانع بعدم القدرة على الامتثال مع وجود الملاك، فلامجال لهذا الإشكال.

الطريق الثالث للكشف عن الملاك

وأما الطريق الثالث، فهو طريق الدلالة الإلزامية، وتقريب ذلك ضمن أمور: الأول: إن الأحكام تابعة للملاكات ومعلولة لها، كما هو مسلك العدلية. والثاني: إن الأمر إذا تعلّق بشيء كان له مدلولان، أحدهما: المدلول المطابقي وهو وجوب ذلك الشيء. والآخر: المدلول الإلزامي، وهو كون الوجوب ذاملاً.

والثالث: إنّه إذا سقط المدلول المطابقي على أثر وقوع المزاحمة بين هذا الأمر وأمر آخر أهم منه، فالمدلول الإلزامي - وهو الدلالة على وجود الملاك - باقٍ. أمّا الأمر الأول، فهو واضح.

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢ / ٣٦٠.

وأما الأمر الثاني، فكَذَلِكَ.

هل تبقى الدلالة الإلزامية بعد سقوط المطابقية ؟

إنَّما الكلام في الأمر الثالث، وهو بقاء الدلالة الإلزامية بعد سقوط المطابقية، باقتضاء الخطاب كما عليه الميرزا، أو بحكم العقل من قبح تكليف العاجز كما عليه المشهور، وقد ذكروا في بيان بقائها ما حاصله: إنَّ ذلك مقتضى التفكيك في الحجية وأنَّ الضرورات تتقدَّر بقدرها، فأما الدلالة المطابقية فقد سقطت لأنَّ امثالها كان مشروطاً بالقدرة فإذا انتفت سقطت، وأما الملاك فغير مقيَّد بالقدرة ولا دخل لها فيه، فلما وجب لسقوط الدلالة الإلزامية....

هذا، وقد نصَّ على بقاء الدلالة الإلزامية مع سقوط المطابقية عدَّة من الأكابر كصاحب الكفاية والميرزا والعراقي، وبنوا على هذا المبنى واستتجوا منه في موارد... كما في باب التعارض بين الخبرين حيث قال الميرزا بدلالتهما على نفي الثالث بالإلزام، فلودلَّ أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة، ثبت عدم الاستحباب.

وقال آخرون: بعدم معقولية بقاء الدلالة الإلزامية بعد سقوط المطابقية، وعليه فلا كشف عن الملاك بهذا الطريق... وقد أورد على المبنى الأول بعدة نقوض:

نقض المحاضرات والجواب عنها

النقض الأول: إنَّه لو قامت البيِّنة على ملاقاته الشيء للبول مثلاً، فهنا دلتان: الملاقاة للبول وهي الدلالة المطابقية، ونجاسة الملاقاة وهي الدلالة الإلزامية. فإنَّ انكشف كذب البيِّنة سقطت الدلالة المطابقية كما هو واضح، فهل تبقى الدلالة الإلزامية؟ مقتضى القول بعدم التبعية بقاؤها، وهو باطل بالضرورة

من الفقه.

لكنّ يمكن دفع النقض، بأنّ الشرط لبقاء الدلالة الإلزاميّة - عند القائلين به - هو بقاء الموضوع لهذه الدلالة، والموضوع فيها في المثال هو النجاسة وانتفاؤها مقطوع به عندهم، فمثل هذا المورد خارج عن البحث.

النقض الثاني: لو كانت الدار - مثلاً - في يد زيد، فقامت بيّنة على أنّها لعمرو وأخرى على أنّها لبكر، وقع التعارض بينهما، لكنهما متّفقتان على أنّها ليست لزيد ذي اليد، فإن قلنا بالتبعيّة، سقطت الدلاتان وبقيت الدار لزيد ذي اليد، وإن قلنا بعدم التبعيّة، كانت النتيجة عدم كونها لزيد، فهي مجهولة المالك. وهذا ما لا يلتزم به أحد.

وفيه: إنّه لا بدّ هنا من مراجعة النصوص الواردة في المسألة، وعليه مشى صاحب النقض في كتابه مباني تكملة المنهاج. والحاصل: إنّ المرجع هنا خبر إسحاق بن عمار وخبر غياث بن إبراهيم، ومقتضى الجمع بينهما: إنّ زيدا ذا اليد، إن اعترف لأحدهما المعيّن، دار أمر الملكيّة بينه - المعترف له - وبين طرفه، ويقع النزاع بينهما، وإن اعترف لكليهما خرج هو عن الملكيّة وتقاسما الدار، وإن لم يعترف لأحدهما، فإن حلف أحدهما ونكل الآخر انتقلت الدار إلى الحالف، وإن حلفا أو نكلا تناصفاها^(١).

وتلخّص: عدم ورود النقض.

النقض الثالث: لو شهد شاهد واحد على أنّ الدار التي بيد زيد هي لعمرو، وشهد آخر على أنّها لبكر، فإنّ الشهادتين ساقطتان على الحجية في مدلولهما

(١) وراجع كتاب: القضاء والشهادات ٢ / ٦٤٥ - ٦٥١ الطبعة المحقّقة للمؤلف، وهو تقرير أبحاث السيد الأستاذ آية الله العظمى الكلبايكاني طاب ثراه.

المطابقي، بغض النظر عن التعارض بينهما، فهل يلتزم بمدلولهما الإلزامي وهو عدم كون الدار لزيد - لكونهما متوافقين في ذلك -؟ كلاً لا يمكن.

وفيه: إن أصل المدلول المطابقي هنا ليس بحجّة، لأن شهادة الواحد في الأملاك ليس بحجّة بل لا بدّ من ضمّ اليمين إليها. وعليه، فلما كان أصل المدلول المطابقي بلا مقتضى، فلا تصل النوبة إلى البحث عن وجود أو عدم المدلول الإلزامي.

النفص الرابع: لو قامت البيّنة على أنّ الدار التي في يد زيد هي لعمرو، فأقرّ عمرو بأنها ليست له، فالبيّنة تسقط من جهة إقرار عمرو، وبذلك تسقط الدلالة المطابقيّة، فهل يمكن الأخذ بالدلالة الإلزاميّة وهو القول بعدم ملكية زيد؟ كلاً. وفيه: إن اليد أمانة الملكيّة، وسقوطها يحتاج إلى دليل، والبيّنة دليل تسقط بها أمانة اليد، وبعبارة أخرى: فإنّ دليل حجّة البيّنة يخصّص دليل حجّة اليد ويتقدّم عليه بالتخصيص، ولكن هل هذا التخصيص والتقدّم مطلق يعمّ صورة تكذيب ذي اليد؟ كلاً. وعليه، فلا أثر لهذه البيّنة ولا يثبت بها شيء من الأساس، فلا تصل النوبة إلى البحث عن مدلولها الإلزامي.

الجواب الحلّي

وذهب الأستاذ إلى القول بتبعيّة الدلالة الإلزاميّة للدلالة المطابقيّة في الثبوت والسقوط، وذكر في مقام حلّ المسألة بعد الإجابة عن النقوض: إن لكلّ كلام ثلاث دلالات:

فالدلالة الأولى: هي الدلالة التصوريّة، والمقصود منها دلالة اللفظ على معناه الموضوع له، سواء التفت المتكلّم إلى ذلك وقصده أو لا.

والدلالة الثانية: هي الدلالة التصديقيّة الأولى، وهي دلالة اللفظ على

الإرادة الاستعماليّة، بأن يصدّق بأنّ المتكلّم قد استعمل اللفظ في معناه.

والدلالة الثالثة: هي الدلالة التصديقيّة الثانية، وهي دلالة اللفظ على الإرادة الجديّة، بأن يكون المعنى مقصوداً للمتكلّم جدّاً.
أمّا الدلالة الأولى، فواضحة.

وأمّا الدلالة الثانية، فدليلها تعهد المتكلّم باستعمال الألفاظ في معانيها الموضوعية لها في اللغة.

وأمّا الدلالة الثالثة، وهي حمل الكلام على معناه الجدّي ونسبة ذلك إلى المتكلّم، فدليلها السيرة العقلانيّة القائمة على كاشفية اللفظ المستعمل في معناه عن المراد الجدّي للمتكلّم. ولكنّ الكلام في حدّ هذه السيرة، فهل هي قائمة على كاشفية الدلالة الإلزاميّة عن المراد الجدّي حتّى مع سقوط الدلالة المطابقيّة؟
الظاهر عدم تحقّق هذا البناء من العقلاء، ولأقلّ من الشك، ومقتضى القاعدة الأخذ بالقدر المتيقن من السيرة - لكونها دليلاً لبيّناً - وهو صورة عدم سقوط الدلالة المطابقيّة عن الحجية.

وتلخص: عدم تماميّة هذا الطريق للكشف عن الملاك.

ويقع الكلام في:

الترتيب

فبعد الفراغ عن سقوط الأمر بالصلاة مع وجود الأمر بالإزالة، لاستحالة الأمر بالصّدين، وعن عدم إمكان إحراز الملاك بأحد الطرق الثلاثة كي يقصد وتسمُّ به عبادة العمل، تصل النوبة إلى البحث عن الترتيب، وأنه لو عصى الأمر الأهم - وهو الأمر بالإزالة - هل يثبت الأمر بالمهم وهو الأمر بالصلاة، فيؤتى بها بقصده ويكون عبادةً أو لا يثبت؟

والكلام تارةً: في الواجبين الموسعين، ولا تزاحم بينهما، لافي مقام الجعل ولا في مقام الامتثال، لأن الوقت يسع كلا الأمرين ويتحقق امتثالهما معاً، وأخرى: في الواجبين المضيّقين، كوجوب إنقاذ هذا الغريق وذاك، وهو مورد التزاحم، وثالثة: فيما إذا كان أحدهما موسعاً والآخر مضيّق، فهل هما كالمضيّقين، كما دار أمر المكلف بين أداء الصلاة في أول الوقت وإزالة النجاسة عن المسجد؟

قال في الكفاية^(١) بعد كلام له:

فقد ظهر أنه لا وجه لصحة العبادة مع مضادتها لما هو أهم منها إلا ملاك الأمر. نعم، فيما إذا كانت موسعةً وكانت مزاحمة بالأهم ببعض الوقت - لافي تمامه - يمكن أن يقال: إنه حيث كان الأمر بها على حاله وإن صارت مضيقةً بخروج ما زاحمه الأهم من أفرادها من تحتها، أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعي ذلك الأمر، فإنه وإن كان خارجاً عن تحتها بما هي مأمور بها، إلا أنه لما كان

(١) كفاية الأصول: ١٣٦.

وافياً بغرضها كالباقى تحتها، كان عقلاً مثله في الإتيان به في مقام الامتثال والإتيان به بداعي ذلك الأمر، بلا تفاوت في نظره بينهما أصلاً.

ودعوى: إنَّ الأمر لا يكاد يدعو إلا إلى ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها، وما زوحم منها بالأهم وإن كان من أفراد الطبيعة لكنه ليس من أفرادها بما هي مأمور بها. فاسدة، فإنَّه إنَّما يوجب ذلك إذا كان خروجه عنها بما هي كذلك تخصيصاً لا مزاحمة، فإنَّه معها وإن كان لا تعمه الطبيعة المأمور بها إلا أنه ليس لقصور فيه، بل لعدم إمكان تعلق الأمر بما تعمه عقلاً. وعلى كلِّ حال، فالعقل لا يرى تفاوتاً في مقام الامتثال وإطاعة الأمر بها بين هذا الفرد وسائر الأفراد أصلاً. هذا على القول بكون الأوامر متعلقة بالطبائع.

وأما بناءً على تعلقها بالأفراد فكذلك، وإن كان جريانه عليه أخفى، كما لا يخفى. فتأمل.

وحاصل كلامه هو: إنَّ الأمر بالصلاة مثلاً قد تعلق بالطبيعة، والفرد المزاحم بالأمر بالإزالة خارج من تحت هذا الإطلاق، لكنَّ هذا الخروج تزاحمي وليس تخصيصياً، فلو كان خروجه كذلك لم يمكن الإتيان به بقصد الأمر بالطبيعة أو بقصد الملاك، أما مع الخروج التزاحمي فالإتيان به بقصد الأمر أو الملاك لا مانع منه، إذ العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين غيره من أفراد الطبيعة في الوفاء بالغرض. فالفرد المزاحم خارج عن الطبيعة بما هي مأمور بها، إلا أنَّ ذلك غير ضارٍ، لأنَّه كغيره من الأفراد وافٍ بالغرض من الأمر عند العقل بلا تفاوت.

أشكل الأستاذ: بأنَّه إذا كان الفرد المزاحم خارجاً من تحت الطبيعة - كما صرح بذلك - فإنَّ الإطلاق غير شامل له، بل يتحدَّد بما سواه من الأفراد، وحيثنَّه لا يمكن الإتيان بالفرد المزاحم بقصد الأمر المتعلق بالطبيعة، والمفروض أنَّ الفرد

بنفسه لأمر له، فبأي أمر يؤتى به في مقام الإمتثال؟

وبالجملة، فإن نتيجة كلامه أن الفرد المزاحم غير مأمور به حتى يمكن الإتيان به بقصد الأمر. نعم، على القول بانطباق الطبيعة المأمور بها على الفرد المزاحم، كما عليه المحقق الثاني ومن تبعه، يكون مورداً للأمر فيمكن الإتيان به بقصده.

والمحقق الخراساني لم يذكر برهاناً على خروج الفرد المزاحم من تحت الطبيعة.

وأما الميرزا، فيرى التزام كذلك، لكن ببيان آخر، وهو:

إن تقييد خطاب الواجب الموسع بالفرد المزاحم غير معقول، لأنه يستلزم طلب الضدين في آن واحد، وإذا استحال التقييد استحال الإطلاق كذلك، لأن النسبة بين الإطلاق والتقييد عنده نسبة العدم والملكية، فلا يعقل الأمر بالصلاة في أول الوقت مع وجود الأمر بالإزالة، فيقع بينهما التزام. هكذا في (المحاضرات)^(١).

وبيان آخر - وهو الأقرب إلى ما ذهب إليه من أن الإطلاق يتوجه باقتضاء الخطاب إلى الحصّة المقدورة، وأن اعتبار القدرة باقتضاء نفس الخطاب وليس بحكم العقل - إن الأمر بالصلاة متوجه من أصله إلى الحصّة المقدورة منها، بإطلاق «صلّ» من أول الأمر غير شامل للفرد المزاحم منها للإزالة، فسواء كانت النسبة بين الإطلاق والتقييد هي العدم والملكية أو التضاد، يكون هناك التزام بين «صلّ» و«أزل النجاسة عن المسجد». فإن صحّت الصلاة المزاحمة عن طريق قصد الملاك - المنكشف بإطلاق المادة أو الدلالة الإلزامية - كما ذهب هو إلى ذلك -

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢ / ٣٤٤.

فهو وإلا وصلت النوبة إلى بحث الترتب.

وكيف كان، فلا بدّ قبل الورود في البحث من ذكر ما يلي:

الأصل في الترتب هو المحقق الثاني

إن مبتكر بحث الترتب هو المحقق الثاني في (جامع المقاصد)، ثم تبعه الشيخ جعفر في كشف الغطاء ثم حقه الميرزا الشيرازي، ثم شيد أركانه الأعلام الثلاثة.

وذهب المحقق الخراساني إلى استحالة الترتب، ونسبه في المحاضرات إلى الشيخ الأعظم، إلا أن الأستاذ ذكر أن كلمات الشيخ مختلفة، وسيأتي. ثم إن هذا البحث عقلي محض، ولا دخل للفظ فيه، وهو يدور بين الإمكان والإستحالة، ومجرد الإمكان كافٍ للوقوع بلا حاجة إلى دليل آخر.

كلام المحقق الثاني

ذكر العلامة في (القواعد): أنه إن كان مديناً بدين، وكان الدائن يطالبه به وهو في أول الوقت، فلو صلى بطلت صلاته. وكذا المدين بالخمس والزكاة. فقال المحقق الثاني بشرحه: مبنى المسألة أن أداء الدين بعد الطلب واجب فوري، وكذا أداء الخمس والزكاة، وحينئذ، يكون الأمر بأداء الدين ناهياً عن الضد وهو الصلاة، والنهي عن العبادة موجب للفساد.

ثم أشكل: بأن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن الضد الخاص، والصلاة ضد خاص لأداء الدين. قال:

فإن قيل: إن الترك ضد عام يتحقق بالصلاة التي هي ضد خاص. فأجاب عن ذلك، ثم أشكل بإشكال آخر وأجاب عنه، إلى أن قال:

إن قيل: إن الأمر بالصلاة مع فرض فورية أداء الدين يستلزم التكليف بما

لا يطاق، لكونهما ضدّين .

فأجاب: بعدم لزوم ذلك، لأنّ الصّلاة واجب موسّع، والأمر بأداء الدين أو الخمس والزكاة فوريّ، وله الأمر بهما معاً، بأن يكون مأموراً بأداء الدين، فإن عصى أتى بالصّلاة.

ثمّ نقض بما لو كانت الصّلاة في آخر الوقت، فيقع التزاحم بين المضيّتين لكنّ الحكم صحّة الصلاة، لأنّ أحد الواجبين مشروط بمعصية الواجب الآخر . ونقض على العلامة بمن خالف الترتيب في واجبات الحج، حيث يحكم بصحّة العمل، ولا وجه لذلك إلّا الترتّب .

قال: وإنّ هذا الأصل إن لم يتم يبطل كثير من أعمال الناس، وإن كان مقتضى الإحتياط ما ذكره العلامة من البطلان^(١).

كلام كاشف الغطاء

وتعرّض الشيخ الكبير في (كاشف الغطاء) للترتّب فقال: إنّه يمكن للشارع وللمولى المطاع أن يأمر بواجب، ثمّ يأمر بآخر على فرض عصيان الأوّل . قال: إنّه في مسألة الجهر والإخفات، لو جهر في موضع الإخفات أو بالعكس، يصحّ العمل . للقاعدة . قال: ومع عدم الإلتزام بهذه القاعدة يلزم بطلان عبادات الناس كثيراً...^(٢).

كلام الشيخ الأعظم

واختلفت كلمات الشيخ الأعظم، فالمستفاد من كلامه في بعض المباحث استحالة الترتّب، وظاهر كلامه في رسالة التعادل والتراجيح من (فرائد الأصول)،

(١) جامع المقاصد في شرح القواعد ١٤/٥ ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام .

(٢) كشف الغطاء: ٢٧ .

عند البحث عن الأصل في الخبرين المتعارضين بناءً على السببية هو الإمكان، فأفاد ما حاصله^(١): «أنه لما كان نتيجة القول بالسببية تحقق المصلحة فيما قامت عليه الأمانة، فإنه يكون حال الخبرين المتعارضين حال الواجبين المتزاحمين، فيكونان مجرى قاعدة الترتب حتى في صورة أهمية أحدهما من الآخر، قال: إن التكليف واقع بكليهما ولكل منهما ملاك الوجوب، لكن القدرة على امتثال كل منهما تحققت في ظرف ترك الآخر، وإذا تحققت القدرة حكم العقل بالامتثال. هذا محصل كلامه، ومن وجود لفظة «القدرة» في عبارته يستكشف أن المانع عن الواجب الآخر هو العجز، فالعقل حاكم بلزوم الإمتثال في كل فرد قد تحققت القدرة عليه منهما.

ثم ذكر: إن هذه القاعدة جارية في جميع موارد الواجبين المتزاحمين. ومن الواضح: إن مقتضى تعليقه الأمر على القدرة، فإنه مع ترك الأهم تكون القدرة موجودة بالنسبة إلى المهم، هو الإلتزام بالترتب. ومن هنا قال الميرزا: ومن الغريب أن العلامة الأنصاري قدس سره مع إنكاره الترتب وبنائه على سقوط أصل خطاب المهم دون إطلاقه، ذهب في تعارض الخبرين - بناءً على السببية - إلى سقوط إطلاق وجوب العمل على طبق كل من الخبرين...^(٢).

إستحالة الترتب ببيان الكفاية

وذكر في (الكفاية) نظرية القائلين بالترتب بنحوين فقال: «إنه تصدى جماعة من الأفاضل لتصحيح الأمر بالضد بنحو الترتب على العصيان وعدم إطاعة

(١) فرائد الأصول ٤ / ٣٦ - ٣٧ ط مجمع الفكر الاسلامي.

(٢) أجود التقريرات ٢ / ٥٧.

الأمر بالشيء بنحو الشرط المتأخر أو البناء على معصيته بنحو الشرط المتقدم أو المقارن، بدعوى أنه لا مانع عقلاً عن تعلق الأمر بالضدين كذلك، أي: بأن يكون الأمر بالأهم مطلقاً والأمر بغيره معلقاً على عصيان ذلك الأمر أو البناء والعزم عليه، بل هو واقع كثيراً عرفاً^(١).

لكنه يرى أن لا طريق إلا على نحو الشرط المتأخر، بأن يكون المعصية على هذا النحو، لأن العبادة لا بد وأن تنشأ من الأمر، فلو اشترط معصية الأهم بنحو الشرط المتقارن، فلا بد وأن تتحقق بفعل المهم، فلم ينشأ فعل المهم من الأمر به، لأن المفروض أن لأمر به قبل معصية الأهم، أما لو تأخرت المعصية عن الأمر، كان فعل المهم ناشئاً عن الأمر به، وأما العزم فلا تتحقق به المعصية.

فقد قرّب صاحب الكفاية النظرية بأنه: لو كان الشرط هو العزم على المعصية فالمفروض عدم تحقق المعصية، فالأمر بالأهم على حاله بنحو الإطلاق، والأمر بالمهم موجود مشروطاً، ومع اشتراط العزم على المعصية وتأخرها، يكون فعل الضد - وهو المهم - ناشئاً من الأمر المتعلق به والعزم على ترك الأهم. أما مع الإشتراط بالعصيان، فيعتبر أن يكون بنحو الشرط المتأخر، لأنه ترك الأهم وتركه في مرتبة واحدة مع فعل المهم، فلما كان العصيان شرطاً للأمر بالمهم، وقع فعل المهم في مرتبة متقدمة على الأمر به، فيكون فرض العصيان بنحو الشرط المتأخر.

وعلى أي حال، فقد أجاب عن هذا التقريب: بأن الأمر بالضدين وطلبهما محال، سواء كان التضاد بالذات أو بالعرض، لأن الطلب هو الإنشاء بداعي جعل الداعي، ومع وجود التضاد بين الشئين كيف يتحقق الداعي بجعل الداعي؟

وفيما نحن فيه: كل طلبٍ مشروطٍ بالقدرة على متعلقه - على مبنى المشهور أو الميرزا - وإذا لاقدرة على الضدين فطلبهما محال.

يقول: «ما هو ملاك استحالة طلب الضدين في عرضٍ واحدٍ أت 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 بعدُ بمجرد المعصية فيما بعد ما لم يعص أو العزم عليها مع فعلية الأمر بغيره أيضاً، لتحقق ما هو شرط فعليته فرضاً».

يعني: إنه في صورة التضاد بالذات، يطارِد كلٌّ من الضدين الآخر، وفي صورة التضاد بالعرض - وهو صورة الإشتراط - تكون المطاردة من طرفٍ واحد، لأن الأمر بالأهم مطلق، أي إنه لا بشرط بالنسبة إلى المهم، وهذا الأمر مقدّم على متعلقه - تقدّم العلة على المعلول - فهو مقدّم على عصيانه، لأن الإطاعة والعصيان في مرتبةٍ واحدة، فكان الأمر بالأهم مقدّماً على إطاعة الأهم وعصيانه، لكن العصيان شرط للأمر بالمهم، وكل شرط متقدّم على المشروط، فيكون الأمر بالأهم وعصيانه مقدّماً على الأمر بالمهم بمرتبتين، وعليه، فلا يمكن للأمر بالمهم أن يطارِد الأمر بالأهم، فيكون الأمر بالأهم موجوداً بلا مانع.

وهو أيضاً موجود في مرتبة إطاعة الأمر بالأهم وعصيانه، لعدم الاقتضاء للأمر بالمهم في هذه المرتبة حتى يطارِد الأمر بالأهم، لأن المفروض أن الأمر بالمهم ينشأ بعد مرتبة عصيان الأمر بالأهم.

فإن عصي الأمر بالأهم، يصير الأمر بالمهم فعلياً، لتحقق شرطه، لكن المفروض أن الأمر بالأهم مطلق، فهو بإطلاقه يشمل هذه المرتبة، فله اقتضاء الامتثال، والمهم له اقتضاء الامتثال، فتقع المطاردة في هذه المرتبة.

الترتب ببيان الميرزا

وتصدى الميرزا لتصحيح الترتب والرد على إشكال الكفاية، وذكر لذلك مقدمات^(١):

المقدمة الأولى (في التحقيق عن منشأ الإشكال)

ففي المقدمة الأولى حاول التحقيق عن منشأ الإشكال والمحذور في الأمرين المتضادين بالعرض، وأنه هل هو في أصل وجودهما أو في إطلاقهما؟ إن كان منشأ الإستحالة وجود الأمرين فهو صحيح، وأما إن كان المنشأ هو الإطلاق فيهما، فالمحذور مرتفع والترتب ضروري. وبيان ذلك:

إنه لو يكن بين الواجبين تضاد، كما لو أمر بالصلاة بنحو الاطلاق وأمر بالصوم كذلك، كان نتيجة الإطلاقين هو مطلوبة كليهما، والجمع بينهما ممكن ولا تضاد. أما لو قيد أحدهما بأن قيل: صل فإن لم تصل فصم، كان نتيجة التقييد عدم مطلوبة كليهما، فلو صلي وصام لم يكن ممثلاً لأمرين ... هذا لو لم يكن تضاداً بين الواجبين.

فإن كانا متضادين كالصلاة في أول الوقت وإزالة النجاسة عن المسجد، فإن الإطلاق فيهما يقتضي أن يكون كلاهما مطلوبين. أما لو تقيّد أحدهما بترك الآخر وعصيانه، ففوقهما على وجه المطلوبة محال.

والحاصل: إن كل دليل يشتمل على أصل الطلب وعلى إطلاق الطلب، والاستحالة إنما تتحقق من إطلاق الدليلين لا من أصل وجودهما، فلو حصل تقييد في أحد الطرفين لا يكونان مطلوبين، فلا يتحقق طلب الضدين وهو غير مقدور.

تأنيج هذه المقدمة

ونتيجة هذا المطلب أمور:

١- إنه إذا كان المحذور في إطلاق الدليلين، كان مقتضى القاعدة في سائر موارد التضاد سقوط الإطالقين - بأن يقيد الوجوب في كل من الدليلين بعدم الآخر، إن لم يكن أحدهما أهم من الآخر - وبقاء أصل الدليلين، لأن الضرورات تتقدّر بقدرها، وحينئذ، يكون المكلف مختيراً بينهما تخيراً عقلياً. أمّا في صورة كون الدليلين بوجودهما منشأً للمحذور، كان مقتضى القاعدة سقوط كليهما من أصلهما، وحينئذ، يستكشف العقل خطاباً شرعياً تخييرياً بين الأمرين.

٢- إنه عندما يكون المحذور في إطلاق كليهما، فلامحالة يتقيّدان ويكون شرط كل منهما ترك الآخر، فيجب إنقاذ هذا الغريق في حال ترك الآخر وكذلك العكس، وحينئذ، فلو ترك كليهما فقد تحقّق الشرط لوجوبهما معاً، فيكون قد ارتكب معصيتين ويستحق عقابين، لأنه قد خالف خطابين فعليين، إذ الخطاب المشروط يكون فعلياً بفعليّة شرطه، وقد كان الشرط في كل من الخطابين هنا ترك الآخر، والقدرة على الجمع بين التركيبين حاصلة، بخلاف ما لو كان المحذور في أصل وجود الدليلين وفرض سقوطهما وتحقّق حكم تخييري كما تقدّم، فإنه لو ترك كليهما فقد ترك واجباً واحداً، فالمعصية واحدة والعقاب واحد.

اشكال الميرزا على الشيخ

٣- إنه بعد تصوّر ما ذكر، يصير الأصل عبارة عن أنه في كلّ متزاحمين لا بدّ من رفع اليد عن منشأ المحذور، وقد ظهر أنه الإطلاق، وعليه، فالأصل في الخبرين المتعارضين - بناءً على السببية - هو التخيير، لأنهما خطابان مشروط كل

منهما بترك الآخر. فيرد الإشكال على الشيخ: بأنه كان عليه الإلتزام بسقوط الإطلاقين - لأصل الخطابين - إن لم يكن بينهما أهم، وإن كان أحدهما أهم من الآخر سقط الإطلاق في طرف.

نقد الدفاع عن الشيخ

قال الأستاذ

والحق: ورود هذا الإشكال على الشيخ. وما قد يقال في الدفاع عنه: من أن كلامه - حيث قال بصرف القدرة في أحد الضدين في حال عدم صرفها في الآخر - إنما هو في مرحلة الامتثال، وكلامنا - في الترتب - يتعلّق بمرحلة الجعل والتشريع، فقد اختلط الأمر على الميرزا، لأن الشيخ قائل بالتزام والترتب هناك لكونه في مقام الامتثال، ولا يقول به هنا لأنه مقام الجعل. ففيه نظر من وجوه:

الأول: إن الشيخ وإن ذكر ذلك في مرحلة الامتثال، لكنّه أضاف: بأنّ المطلوب كذلك في كلّ متزاممين شرعيين، فالميرزا قد تدبّر في كلام الشيخ، والمستشكل قد غفل عن هذه النكتة.

والثاني: إنّ مرحلة الامتثال ظلّ مقام الجعل والتشريع، والامتثال فرع التكليف، فيستحيل أن يتحقّق الترتب في مرحلة الامتثال ولا يتحقّق في مرحلة الجعل، فلو لم يكن التكليف ترتبياً، فالامتثال الترتبي محال.

والثالث: إنّ القواعد العقلية غير قابلة للتخصيص، فإذا حكم العقل بالترتب في مرحلة الإمتثال فهو حاكم به في مرحلة الجعل.

٤ - قد ظهر أنّ إشكال المحقق الخراساني ناشئ من مطلوبة الجمع بين الضدين من جهة إطلاق الخطابين، لكنّ الميرزا يقول: بأنّ الترتب رافع لهذا الإشكال، لأنّه ضد الجمع، بل يستحيل الجمع بناءً عليه، لأنّه مع حصول الإزالة

فالصلاة غير مطلوبة، وإنما تكون مطلوبةً لو ترك الإزالة، فتركها بشرط وجوب الصلاة، فأين مطلوبيتهما في أن واحد حتى يلزم التكليف بالمحال.

نعم، مع إطلاق الأمر بالأهم يكون الأمر به موجوداً في ظرف عصيانه، وهو ظرف وجود الأمر بالمهم، لكن اجتماع الطلبين غير اجتماع المطلوبين، وقد كان الإشكال هو لزوم اجتماع المطلوبين لا الطلبين، وبالترتب يتنفي لزومه.

هذا تمام الكلام في المقدمة الأولى.

المقدمة الثانية (في الجواب عن المطاردة)

إنه يجاب عن إشكال المطاردة بين إطلاق الأمر بالأهم والأمر بالمهم بعد تحقق شرطه وصورته مطلقاً بذلك، بناءً على ما صرح به الميرزا من أن كل موضوع شرط وكل شرط موضوع، فإنه يكون للشرط ما كان للموضوع من الأثر، وكما تحقق الفعلية للحكم بوجود الموضوع، فإن فعلية الشرط فعلية الحكم، فلا فرق بين «المستطيع يجب عليه الحج» و«المكلف إذا استطاع يجب عليه الحج» وعلى هذا، فكما لا يخرج الموضوع عن الموضوعية قبل وجوده وبعد وجوده، كذلك الشرط لا ينسلخ عن كونه شرطاً بعد تحققه، وعليه، لا يخرج المشروط عن الإناطة بالشرط ليكون مطلقاً بعد تحققه، وإذا لا يكون مطلقاً فلا تتحقق المطاردة بين الحكمين.

الإشكال على الميرزا

وقد أشكل على الميرزا هنا بوجوه بعضها ناش من عدم التدبر في كلامه وبعضها خارج عن البحث، إلا أن الإشكال الوارد من الأستاذ يرجع إلى المناقشة في المبني، إذ يقول: بأن الشرط إما تتمم لاقتضاء المقتضي وإما تتمم لقبالية القابل، فيستحيل كون الشرط موضوعاً للحكم ورجوع الموضوع إلى الشرط،

وعلى الجملة، فإنَّ المقتضي - وهو الموضوع - منشأ للأثر، والشرط هو ما يساعد على تأثير المقتضي أثره، فكلُّ من الموضوع والشرط جزء للعلَّة التامة، ويستحيل رجوع أحد الأجزاء إلى الجزء الآخر... فهذا هو الإشكال على الميرزا رحمه الله. لكن الميرزا يصرِّح: بأنه ليس حكم الموضوع والشرط حكم أجزاء العلة التكوينية، بل الموضوع في الأحكام الشرعية هو المكلف، وشرط التكليف هو البلوغ والعقل، والحكم إرادة المولى بحسب الملاكات. فليس البلوغ - مثلاً - متمماً للإقتضاء أو لقابلية المحلِّ القابل، بل الملاكات هي التي تؤثر في إرادة المولى، وهو يجعل الحكم ويعتبره عند تحقُّق الشرط... فالإنابة التي كانت قبل تحقُّق الشرط موجودة بعد تحقُّقه، ولا يصير الواجب المشروط بعد تحقُّق الشرط واجباً مطلقاً، بل الحكم المشروط بعصيان الأهم يبقى مشروطاً بعد تحقُّق العصيان أيضاً... فالإشكال مندفع.

نعم، لو كان مراده أن كلَّ شرط موضوع وكلُّ موضوع شرط في جميع الآثار، فهذا غير تام، ففي باب المفاهيم - مثلاً - لو كان كلُّ شرط موضوعاً بلفرق، كان معنى قولك: «إن جاءك زيد فأكرمه»: زيد الجاني إليك أكرمه، ومعنى الآية: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾: الفاسق الجاني إليكم تبينوا عنه، وحينئذٍ، يستفي مفهوم الشرط ويرجع الكلام إلى مفهوم اللقب، وهذا ليس بمرادٍ للميرزا. بل المراد هو: إن الشرط والموضوع بمنزلة واحدة في إنابة الحكم وتعليقه عليهما، فكلُّ حكم منوط بالموضوع حدوثاً وبقاءً، ومنوط بشرطه حدوثاً وبقاءً كذلك.

المقدمة الثالثة (في دفع الإشكال على الميرزا)

والغرض منها دفع ما يرد على الميرزا بناءً على مبنى الترتب وذلك: إنه في الواجب المضيِّق يعتبر وجود الحكم قبل زمان امتثاله، فوجوب

الصوم لا بد من تحققه قبل طلوع الفجر، لأنه لو لم يكن الخطاب متقدماً على الإمساك في أول الفجر آنأماً، فإما أن يكون المكلف حين توجه الخطاب إليه أول الفجر متلبساً بالإمساك أو غير متلبس به، وعلى كلا التقديرين يستحيل توجهه إليه، لأن طلب الإمساك ممن هو متحقق منه طلب للحاصل، كما أن طلبه من المتلبس بعده طلب للجمع بين التقيضين، وكلاهما محال. فلا بد من تقدم الخطاب - ولو بآنٍ ما - على زمان الإمتثال والانبعاث، ليكون الانبعاث عن ذلك الخطاب المقدم عليه وامثالاً له ... فتكون النتيجة في بحثنا: إن وجوب المهم لا بد من حصوله قبل امتثال الأمر بالمهم، لكن امتثال الأمر بالمهم في مرتبة واحدة مع عصيان الأمر الأهم، فوجود الأمر بالمهم لا بد وأن يكون في رتبة قبل عصيان الأهم.

وتوضيح أساس هذا الإشكال هو:

إن البعث لا بد وأن يكون مقدماً على الانبعاث، والأمر لا بد من تقدمه على الإمتثال، والدليل على ذلك أمران: أحدهما: إن منشأ الامتثال وموجب الانبعاث هو تصور ما يترتب على مخالفته ثم التصديق بما تصوّره، فهناك يحصل الامتثال، ولولا تقدم الأمر على الامتثال كيف تتحقق هذه القضايا؟ إذن: لا بد من تقدم الأمر على الامتثال زماناً... وقد اعتمد على هذا البيان المحقق الخراساني.

والثاني: لو كان الأمر مقارناً في الزمان للامتثال ولم يكن قبله، فالمكلف إما تارك وإما فاعل، فإن كان فاعلاً - كما في مثال الإمساك - كان الأمر طلبياً للحاصل، وإن كان تاركاً، كان طلبياً للفعل في آن الترك، وهو طلب التقيض مع وجود التقيض له، فهو طلب اجتماع التقيضين.

فتلخص: ضرورة تقدم الأمر زماناً على الانبعاث.

وتتبع ذلك :

أولاً: إذا كان الأمر متقدماً زماناً على الانبعاث، كان زمان الوجوب مقدماً على زمان الواجب، فيلزم الإلتزام بالواجب المعلق. والحال أن الميرزا ينكر الواجب المعلق.

وثانياً: إن امتثال الأمر بالمهم متأخر عن الأمر بالمهم، وعصيان الأمر الأهم هو في آن امتثال الأمر بالمهم - لأن عصيان الأهم يتحقق بامتنال المهم، فهو يعصي الأمر بالإزالة بالإتيان بالصلاة - وإذا كان كذلك، لزم ألتزام بالشرط المتأخر، والميرزا ينكر الشرط المتأخر.

وتلخص: إن على الميرزا أن يرفع اليد، إما عن الترتب وإما عن إنكار الواجب المعلق والشرط المتأخر.

جواب الميرزا

وقد أجاب الميرزا عن الإشكال بوجوه:

أولاً: بالنقض، فقال: لو صحَّ ذلك لصحَّ في نظيره، أعني به العلة والمعلول التكوينيّين، بتقريب إن المعلول لو كان موجوداً حين علته لزم عليتها للحاصل، وإلا لزم كونها علةً للمستحيل، لأن تأثير العلة في الشيء في ظرف عدمه اجتماع للنقيضين، وكلاهما مستحيل، فالقول بلزوم تقدّم الخطاب على الامتنال زماناً يستلزم القول بلزوم تقدّم العلة التكوينية على معلولها زماناً أيضاً، وهو واضح البطلان.

وثانياً: بالحلّ في المقامين: فإن المعلول أو الامتنال، إن كان مفروض الوجود في نفسه حين وجود العلة أو الخطاب فيلزم ما ذكر من المحذور، وأما إن كان فرض وجوده لامع قطع النظر عنهما، بل لفرض وجود علته أو لتحريك

الخطاب إليه، فلا يلزم من المقارنة الزمانية محذور أصلاً. وبالجمله: الامتثال بالإضافة إلى الخطاب كالمعلول بالإضافة إلى علته، فلا مانع من مقارنته إياه زماناً، فلا موجب لفرض وجود الخطاب قبلاً ولو آنأماً.

هذا، وقد نصّ السيد الخوئي على متانة هذا الجواب.

وثالثاً: إن المكلف إن كان عالماً قبل الفجر بوجوب الإمساك عليه عند الفجر، كفى ذلك في إمكان تحقق الإمتثال منه حين الفجر، فوجوده قبله لغو محض، إذ المحرك له حيثنذ هو الخطاب المقارن لتحقيق متعلقه، لا الخطاب المفروض وجوده قبله، إذ لا يترتب عليه أثر في تحقق الإمتثال أصلاً. وأما إذا لم يكن المكلف عالماً به قبل الفجر، فوجود الخطاب في نفس الأمر لا أثر له في تحقق الامتثال في ظرف العلم، فيكون وجوده لغواً أيضاً. ولأجل ما ذكرناه - من عدم كفاية وجود التكليف واقعاً في تحقق الامتثال من المكلف في ظرفه، بل لا بدّ فيه من وصول التكليف إليه - ذهبنا إلى وجوب تعلّم الأحكام قبل حصول شرائطها الدخيلة في فعليتها، فالقائل بلزوم تقدّم الخطاب على الامتثال قد التبس عليه لزوم تقدّم العلم على الامتثال بلزوم تقدّم الخطاب عليه.

رابعاً: إن تقدّم الخطاب على الامتثال - ولو آنأماً - يستلزم فعلية الخطاب قبل وجود شرطه، فلا بدّ من الالتزام بالواجب المعلق، وكون الفعل المقيد بالزمان المتأخر متعلقاً للخطاب المتقدم. وقد عرفت استحالته في محله.

خامساً: التقض بالواجبات الموسعة، فإنه لا إشكال في صحّة العبادات الموسعة كالصلاة مثلاً إذا وقعت في أول وقتها تحقيماً. والقول بلزوم تقدّم الخطاب على زمان الامتثال آنأماً في المضيقات، يستلزم القول بلزوم تقدّمه عليه في الموسعات أيضاً، إذ لا فرق في لزوم ذلك بين وجوب مقارنة الامتثال لأوّل

الوقت كما في المضيقات وجوازها كما في الموسعات، مع أنهم لا يقولون بلزوم التقدّم فيها، فيكشف ذلك عن بطلان الإلتزام به في المضيقات أيضاً.

(قال) والغرض من هذه المقدمة وإبطال القول بلزوم التقدّم المزبور هو: إثبات أن زمان شرط الأمر بالأهمّ وزمان فعلية خطابه وزمان امتثاله أو عصيانه -الذي هو شرط الأمر بالمهم- كلّها متّحدة، كما أنه الشأن في ذلك بالقياس إلى الأمر بالمهمّ وشرط فعليته وامتثاله أو عصيانه، ولا تقدّم ولا تأخّر في جميع ما تقدّم بالزمان، بل التقدّم والتأخّر بينها في الرتبة. وعليه يتفرّع دفع جملة من الإشكالات.

اشكال المحقق الإصفهاني

وقد أشكل عليه المحقق الإصفهاني^(١): بأنّ ترتّب السقوط على فعلية التكليف وتوجهه لا يعقل أن يكون بالرتبة، لمناقضة الثبوت السقوط، وأن الإطاعة ليست علّة للسقوط وكذلك المعصية، وإلّا لزم على الشيء لعدم نفسه في الأولى وتوقف تأثير الشيء على تأثيره في الثانية، بل بالإطاعة ينتهي أمد اقتضاء الأمر، وبالمعصية في الجزء الأول من الزمان يسقط الباقي عن القابلية للفعل، فلا يبقى مجال لتأثيره فيسقط بسقوط علته الباعثة على جعله.

دفاع الأستاذ

وقد دفع الأستاذ هذا الإشكال: بأننا لم نجد في كلام الميرزا ما يفيد أنّ ثبوت الأمر متقدّم رتبةً على السقوط، نعم، قال: ثبوته متقدّم رتبةً على عصيانه، ومن الواضح أنّ العصيان غير السقوط، لأن الأمر حال العصيان موجود وهو متقدّم عليه رتبةً كما ذكر، أمّا سقوطه فهو بعد العصيان.

(١) نهاية الدراية ٢/ ٢١٣-٢١٥.

المقدمة الرابعة (قال: وهي أهمّ المقدمات):

إن انحفاظ الخطاب في تقديرٍ ما إنما يكون بأحد وجوه ثلاثة ... وحاصل كلامه:

إن الإطلاق -وكذا التقييد- ينقسم إلى قسمين: فالأول: ما كان الإنقسام فيه سابقاً على الخطاب، كالإنقسام إلى البالغ وغير البالغ، فإنه محفوظ قبل وجود الخطاب. والقسم الثاني: ما كان الانقسام فيه متفرعاً على الخطاب، كالانقسام إلى العالم به والجاهل به. ولما كان الإنقسام الأول يقبل اللّحاظ، -وأنّ الحاكم في ظرف الحكم يلحظه، فإمّا يعتبر البلوغ وإمّا لا يعتبر فيطلق- فيسمّى بالإطلاق اللّحاطي، وأمّا الإنقسام الثاني فليس كذلك، غير أنّ ملاك الحكم يمكن فيه التقييد بالعلم -مثلاً- -والأ فالإطلاق، فيسمّى بالإطلاق الذاتي والملاكي، ولما كان الخطاب فيه غير قابل للإطلاق والتقييد احتاج إلى دليل آخر، وهذا ما يعبر عنه بتبيجة الإطلاق، بخلاف الانقسام الأول، فإن الإطلاق فيه بنفس الدليل الأول.

فهذان وجهان لانحفاظ الخطاب ... وقد وقع الخلاف بين الأكابر هنا، فالميرزا يقول بهذين الوجهين، ومنهم من يقول: بأنّ الإطلاق في جميع الموارد لحاطي.

والوجه الثالث: ما كان الخطاب فيه محفوظاً -لا بالإطلاق اللّحاطي ولا بالإطلاق الملاكي- باقتضاء نفس الخطاب، مثل: وجود الوجوب في مرتبة الإطاعة والمعصية، فإنه موجود مع فعل الواجب ومع تركه، وهذا مقتضى نفس الخطاب.

ولابدّ هنا من الالتفات إلى أن فعل الواجب أو تركه، يلحظ تارةً: بعنوان الفعل والترك وأخرى: بعنوان الطاعة والمعصية، فإن كان بالعنوان الثاني فهو من

الانقسامات اللاحقة، وإن كان بالأول فلا، لأن الفعل والترك غير متفرعين على وجود الواجب، ولذا تبّه الميرزا على أن لا يتوهم قابلية الإطاعة والمعصية للإطلاق الملاكي، لكونهما من الإنقسامات اللاحقة، فأفاد أنه ليس كل ما كان من الانقسامات اللاحقة فهو قابل للإطلاق الملاكي، بل لابد من التفصيل ...

قال: إن الإطلاق والتقييد بقسميهما - أعني بهما الملاكي واللحظي - مستحيلان في باب الإطاعة والمعصية.

أما استحالة التقييد: فلأن وجوب فعل لو كان مشروطاً بوجوده، لاختص طلبه بتقدير وجوده خارجاً، وهو طلب الحاصل، ولو كان مشروطاً بعدمه، لاختص طلبه بتقدير تركه، وهو طلب الجمع بين التقيضين، فعلى كلا التقديرين يكون طلبه محالاً، فلا يصح له أن يقول: إن صليت وجبت عليك، أو يقول: إن تركت الصلاة وجبت عليك، فلا الطلب أي الوجوب يمكن تقييده ولا المطلوب وهو الواجب. هذا كلامه. لكن المحقق الاصفهاني جعل البحث في تقييد المطلوب ... إلا أن تقييد الطلب فيه محذور ثالث أيضاً، كما سنوضحه فيما بعد.

وأما استحالة الإطلاق، فقد ذكر له وجهين، أحدهما: ما ذهب إليه من أن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكية. والثاني: ما ذكره من أن الإطلاق في قوة التصريح بكلا التقديرين، فإن قوله: اعتق رقبة وإن لم يكن معناه: اعتق رقبة مؤمنة أو كافرة، لكنه في قوة ذلك، فلو كان الوجوب مطلقاً بالنسبة إلى الفعل والترك لزم محذور تحصيل الحاصل أو محذور اجتماع التقيضين.

قال الأستاذ:

فمن قال بأن التقابل من قبيل التضاد لا يمكنه إثبات الإطلاق، وكذا بناءً على أن الإطلاق ليس في قوة الجمع بين القيود والخصوصيات ... فظهر أن أساس هذه

المقدمة مبني على هذه المباني ... وألا فلا يتم الإطلاق، وهذا هو إشكال السيد الخوئي في (التعليقة) آخذاً من المحقق الإصفهاني.

ثم قال الميرزا:

والفرق بين انحفاظ الخطاب في هذا القسم وانحفاظه في القسمين السابقين، إنما هو من جهة أن انحفاظه في هذا القسم لأجل أنه من لوازم ذاته، حيث أن تعلق الخطاب بشيء بذاته يقتضي وضع تقديرٍ وهدم تقديرٍ آخر، سواء كان الخطاب وجوبياً أو تحريمياً، لأن الأول يقتضي وضع تقدير الوجود وهدم تقدير العدم، كما أن الثاني يقتضي وضع تقدير العدم وهدم تقدير الوجود.

وهذا بخلاف انحفاظ الخطاب في القسمين السابقين، فإنه من جهة التقييد بذلك التقدير أو الإطلاق بالإضافة إليه، والأفادات الخطاب بالحجج أو الصلاة مثلاً لا يقتضي انحفاظه في تقدير الاستطاعة بنفسه.

قال:

ويترتب على الفرق من هذه الجهة أمران:

الأول: إن نسبة التقدير المحفوظ فيه الخطاب بالإضافة إليه في القسمين الأولين، نسبة العلة إلى معلولها. أما في موارد التقييد فهو واضح، لما ذكرناه من أن مرجع كل تقدير كان الخطاب مشروطاً به إلى كونه مأخوذاً في موضوعه، وقد عرفت أن رتبة الموضوع من حكمه نظير رتبة العلة من معلولها. وأما في موارد الإطلاق، فلما ذكرناه من اتحاد مرتبة الإطلاق والتقييد، إذ الإطلاق عبارة عن عدم التقييد في مورد قابل له، فإذا كانت مرتبة التقييد سابقة على مرتبة الحكم المقيّد به، كانت مرتبة الإطلاق أيضاً كذلك. وأما في هذا القسم، فنسبة التقدير المحفوظ فيه الخطاب بالإضافة إليه نسبة المعلول إلى العلة، وذلك: لما مرّ من أن الخطاب

له نحو عليّة بالإضافة إلى الامثال، فإذا كانت نسبة الحكم إلى الامثال نسبة العلة إلى معلولها، كان الحال ذلك بالإضافة إلى العصيان أيضاً، لأن مرتبة العصيان هي بعينها مرتبة الامثال.

الثاني: إن نسبة التقدير المحفوظ فيه الخطاب في القسمين الأولين بما أنها نسبة الموضوع إلى حكمه، فلامحالة لا يكون الخطاب متعرضاً لحاله أصلاً وضعاً ورفعاً، مثلاً: خطاب الحج لا يكون متعرضاً لحال الاستطاعة، بأن يكون مقتضياً لوجودها أو عدمها، وإنما هو يتعرض لحال الحج باقتضاء وجوده على تقدير وجود الاستطاعة بأسبابها المقتضية لها، فلا نظر له إلى إيجادها وعدم إيجادها، وهذا بخلاف التقدير المحفوظ فيه الخطاب في هذا القسم، فإنه بنفسه متعرض لحال ذلك التقدير وضعاً ورفعاً، إذ المفروض أنه هو المقتضي لوضع أحد التقديرين ورفع الآخر.

فحصل: إن انحفاظ الخطاب في هذا القسم وفي القسمين الأولين من الجهتين المذكورتين على طرفي التقيض.

نتيجة المقدمة

وتكون نتيجة هذه المقدمة - التي هي أهمّ المقدمات كما قال -: أن انحفاظ خطاب الأهم في ظرف العصيان، إنما هو من جهة اقتضائه لرفع هذا التقدير وهدمه، من دون أن يكون له نظر إلى شيء آخر على هذا التقدير، بخلاف خطاب المهم، فإنه لا نظر له إلى وضع هذا التقدير ورفعه، لأنه شرطه وموضوعه، وقد عرفت أنه يستحيل أن يقتضي الحكم وجود موضوعه أو عدمه، وإنما هو يقتضي وجود متعلقه على تقدير عصيان خطاب الأهم، فلا الخطاب بالمهم يعقل أن يترقى ويصعد إلى مرتبة الأهم ويكون فيه اقتضاء لموضوعه، ولا الخطاب بالأهم

يعقل أن يتنزل ويقتضي شيئاً آخر غير رفع موضوع خطاب المهم، فكلا الخطابين وإن كانا محفوظين في ظرف العصيان ومتحدّين زماناً إلا أنهما في مرتبتين طوليتين.

توضيحه:

إن الأمر بالأهم مطلق بالنسبة إلى الأمر بالمهم، لكن الأمر بالمهم مقيد بعصيان الأمر بالأهم، فليس للأمر بالأهم إلا الإقتضاء الذاتي لمتعلقه أعني الإزالة، لأن كل أمر إنما يدعو إلى متعلقه، فهو يقتضي الطاعة بفعل الإزالة وهدم عصيان الأمر بها، ولا يخفى أن الإقتضاء غير التقييد، فهو يقتضي الفعل والطاعة لأنه مقيد بالفعل والطاعة، لأن تقييد الخطاب بالفعل أو المعصية محال، لكونهما متفرعين على الخطاب.

أما الأمر بالمهم، فهو مقيد بعصيان الأمر بالأهم، فكان عصيانه موضوع الأمر بالمهم، وقد تقرّر أن الحكم لا يتكفل موضوعه، بل يترتب عليه عند تحققه، فلا اقتضاء للأمر بالمهم لتحقيق موضوعه وهو عصيان الأمر بالأهم، أما الأمر بالأهم فكان له اقتضاء الطاعة وعدم العصيان... وبعبارة أخرى:

إن الأمر بالمهم يدعو إلى متعلقه - وهو الصلاة - عند تحقق شرطه وهو عصيان الأهم أي الإزالة، وإذا كان مشروطاً بذلك فهو في مرتبة متأخرة عن الشرط، لكن الأمر بالأهم في مرتبة متقدمة ويقتضي عدم العصيان،....

فكان الحاصل: وجود الاختلاف الرتبي بين الأمرين وأن الأمر بالأهم متقدم، ووجود الاختلاف بينهما من حيث المقتضى، إذ الأمر بالأهم له اقتضاء بالنسبة إلى العصيان ويريد هدمه، والأمر بالمهم لا اقتضاء له بالنسبة إليه، وإنما هو شرط له ويتحقق - الأمر بالمهم - عند تحققه....

ويعد هذا... أين يكون التمانع ؟

تلخص:

إن المحقق الخراساني يرى بأن محذور اجتماع الضدين لا يرتفع بكون أحد الخطابين مطلقاً والآخر مقيداً، فمع التنزل عن كون عصيان الأمر بالأهم شرطاً للأمر بالمهم بنحو الشرط المتأخر، اللّازم منه تحقق التمانع من الطرفين، يكون الطرد من طرف الأمر بالأهم كافياً للزوم المحذور....

فأجاب المحقق النائيني: بجعل الشرط شرطاً مقارناً لا متأخراً، وذكر أن الأمر بالأهم يدعو إلى امتثال متعلقه مطلقاً، أي سواء كان في قبالة أمر بالمهم أو لا، لكن الأمر بالمهم جاء مقارناً لعصيان الأمر بالأهم ومشروطاً به، ولا تعرض له لهذا الشرط لا وضعاً ولا رفعاً، فالأمر بالمهم غير طارد للأمر بالأهم، كما أن الأمر بالأهم لا تعرض له للمهم أصلاً، وإنما يدعو إلى متعلقه كما تقدم.

والحاصل: إن الأمر بالمهم لا يتكفل شرطه - وهو عصيان الأمر بالأهم - فلا اقتضاء له بالنسبة إليه، والأمر بالأهم لا يدعو إلا إلى متعلقه، فلا اقتضاء له بالنسبة إلى متعلق الأمر بالمهم، ولا نظر له إليه أبداً، نعم، لو كان مفاده أنك إن عصيت الأمر بالأهم فلا تأت بمقتضى الأمر بالمهم، لزم طلب الضدين... ولذا قال الميرزا: لا الأمر بالمهم يترقى إلى الأمر بالأهم، ولا الأمر بالأهم ينتزل إلى الأمر بالمهم.

وبعبارة أخرى: التمانع ليس في مرتبة الملاك والغرض من الخطابين، وليس في مرتبة الإرادة والشوق إليهما - فإن الإرادة تابعة للملاك والغرض - وليس في مرتبة الإنشاء، لأنه - سواء كان الاعتبار والابراز أو إيجاد الطلب - لا محذور في الإنشائين، وتبقى مرحلة اقتضاء الخطابين، ووجود التمانع في هذه المرحلة ليس

بين نفس الإقتضائين، بل هو -إن كان- في المقتضيين، فإن قال «صل» وقال «أزل» النجاسة عن المسجد» وطلب تحققهما في آن واحد بلا اشتراط، لزم محذور الجمع بين الضدين، والتكليف بما لا يطاق، أما لو قال: «أزل النجاسة» ثم قال: «صل إن عصيت الإزالة» كان المقتضى للأمر الأول إطاعته وعدم معصيته، والمقتضى للثاني: وجوب الصلاة على تقدير عصيان الأول، ولا تمناع بين هذين المقتضيين، لأن الأمر بالإزالة إنما ينهى عن عصيانه ولا تعرض له للصلاة، والأمر بالصلاة مفاده: وجوب إطاعته على تقدير عصيان الأمر بالإزالة....

إذن: لا تمناع بينهما في مرحلة من المراحل.

وبيان آخر: إن المفروض أن القدرة واحدة، والقدرة الواحدة لا تكفي لامثال الخطابين معاً إن كانا مطلقين، أما لو كان أحدهما مشروطاً، فلا تمناع بين المتعلقين في جلب القدرة، لأن الأمر بالأهم يطالب بصرف القدرة فيه، لكنه ساكت عما لو عصي، والأمر بالمهم يطالب بصرف القدرة فيه في حال عصيان الأمر بالأهم... فلا مشكلة.

والشيخ الأعظم لما جعل المشكلة في القدرة، وأنه لا توجد قدرتان في المتزاحمين بناءً على السببية، فمع تقييد كل منهما بعدم صرفها في الآخر يتم التخيير. فأشكل عليه الميرزا بأنه: مع عدم صرف القدرة في الأهم لا بد من صرفها في المهم، وإليزم تقويت مصلحة ملزمة مع القدرة على استيفائها، وهذا هو الترتب.

إشكال المحقق الإصفهاني

وقد أورد المحقق الإصفهاني^(١) على المقدمة الرابعة بأمور، تعرض لما

يتعلّق منها بالموضوع، وهو إشكالان:

الإشكال الأول وهو ذو جهتين:

إحدهما: إن الميرزا جعل محذور الترتب لزوم تحصيل الحاصل، ولزوم الجمع بين النقيضين في مورد تقييد المطلوب، والحال أن البحث في الترتب هو في تقييد الطلب لا المطلوب.

قال الأستاذ:

هذا الإشكال وارد على الميرزا بالنظر إلى كلامه في الدورة الأولى كما في (فوائد الأصول) تقرير المحقق الكاظمي^(١). أمّا في الثانية - كما في (أجود التقريرات) - فقد طرح البحث في تقييد الطلب.

الثانية: إن المحذور ليس الأمرين المذكورين، بل هو استلزام الترتب على الشيء لنفسه، وتقييد العلة بعدم معلولها، فهذان هما المحذوران، لا ما ذكرهما الميرزا. وتوضيحه:

إن الميرزا يقول: بأن الطلب إن تقيّد بوجود متعلّقه لزم تحصيل الحاصل، وإن تقيّد بعدمه وتركه، كان الطلب مع التقيّد بترك المتعلّق جمعاً بين النقيضين. فقال الإصفهاني: بأن القيد وجود ناشئ من الطلب نفسه، فالمحذور هو كون الشيء علةً لنفسه، لأن كلّ قيدٍ وشرطٍ فهو علةٌ للمقيّد والمشروط، فلو كان وجود الصلاة شرطاً لوجوبها - والوجوب علةٌ وجودها وتحققها في الخارج - كان وجودها معلولاً، من جهة أن العلة وجوبها، وعلةٌ، لفرض كونها شرطاً لوجوبها. إذن، قد أصبح الشيء علةً لنفسه، وهذا محذور التقيّد، لا تحصيل الحاصل. هذا من جهة أخذ الوجود.

(١) فوائد الأصول (١-٢) ط ٣٤٨ ط جامعة المدرسين.

ولو كان ترك الصلّاة شرطاً للوجوب - والوجوب علة لوجودها - كان عدم الصلّاة عدم المعلول، لكنّ هذا العدم قد فرض جعله شرطاً للأمر والوجوب الذي هو علة لوجود الصلّاة، فاللّازم أن يكون عدم المعلول علة وشرطاً لوجود علة هذا المعلول. ثم أمر المحقق الإصفهاني بالتدبّر فإنه حقيق به.

قال الأستاذ

لم يكن الميرزا في مقام استقصاء جميع المحاذير، هذا أولاً. وثانياً: إن ما ذكره - من عدم لزوم تحصيل الحاصل هنا، بل المحذور عليّة الشيء لنفسه، لأنّ الوجود المأخوذ شرطاً أو قيداً وجود معلول لنفس هذا الوجوب لا وجوب آخر، ليلزم محذور تحصيل الحاصل - في غير محلّه، لأنّ الميرزا لم يقل بأنّ قيد الوجوب ناشئ من نفس هذا الوجوب، بل قال: بأنّ تقييد الوجوب واشتراطه بوجود المتعلّق تحصيل للحاصل... فلاوجه لحصر الإشكال بما ذكر المحقق الإصفهاني.

وعلى الجملة، فإن مقصود الميرزا هو أن تقييد وجوب الأهم بفعله محال، وإذا استحال التقييد استحال الإطلاق، لكون النسبة بينهما عنده نسبة العدم والملكية. والمحقق الإصفهاني يرى النسبة بينهما نسبة السلب والإيجاب بوجه والعدم والملكية بوجه.

وتلخّص عدم ورود هذا الإشكال.

الإشكال الثاني وقد تبعه المحقق الخوئي:

إن محذور لزوم تحصيل الحاصل أو طلب التقييد موجود في طرف التقييد بالوجود أو العدم، أما في طرف الإطلاق فلا... لأنّ التقييد لحاظ الخصوصية وأخذها، والإطلاق عبارة عن لحاظ الخصوصية وعدم أخذها، نعم،

لو كان أخذ الخصوصيات وجمعها كان اللازم أحد المحذورين المذكورين ...
وعليه، فالإطلاق ممكن، بل هو واجب، لكون النسبة بينه وبين التقييد نسبة
السلب والإيجاب.

وعليه، فإن اقتضاء الأمر بالأهم لفعل الأهم يكون بإطلاقه عند المحقق
الإصفهاني، لا باقتضاء ذاته كما هو عند الميرزا، ولا يخفى الفرق، إذ على الأول
يكون الاقتضاء مجعولاً للشارع، وعلى الثاني فهو غير مستند إلى الشارع بل هو
اقتضاء العلية والمعلولة.

قال الأستاذ

إن الفعل والترك إن كانا من الانقسامات المتفرعة على الخطاب، أمكن
التقييد بهما أو لحاظهما وجعل الخطاب لا بشرط بالنسبة إليهما، وهذا معنى
الإطلاق، وإن لم يكونا من الانقسامات المتفرعة عليه، فلا يمكن التقييد
بأحدهما، فالإطلاق ضروري على مبنى المحقق الإصفهاني، لكون النسبة هي
السلب والإيجاب.

ولما كان حقيقة الإطلاق هو عدم الأخذ للخصوصية، وجعل نفس الذات
مركباً للحكم، فلامحذور في الإطلاق هنا، وفاقاً للمحقق الإصفهاني وخلافاً
للميرزا....

وينبغي الالتفات إلى أن الميرزا قد ذكر أن الأمر بالأهم موجود في حال
المصيان إلا أنه بلاقتضاء وداعوية، والمحقق الإصفهاني لم يتطرق إلى هذه النكتة
وكانه موافق عليها.

المقدمة الخامسة (في تشخيص محل الكلام في بحث الترتب)

إن القول بالترتب لا يترتب عليه محذور طلب الجمع بين الضدين - كما

توهم - فإنه إنما يترتب على إطلاق الخطابين دون فعليتهما. وبيان ذلك: إن الشرط الذي يترتب عليه الخطاب، إما أن لا يكون قابلاً للتصرف الشرعي، لخروجه عن اختيار المكلف بالكلية، كالزوال بالنسبة إلى الصلاة، وإما أن يكون قابلاً لذلك، كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج، فإن للشارع أن يتصرف فيه بأن يوجب - مثلاً - أداء الدين، فيرتفع الاستطاعة بحكم الشارع ويسقط وجوب الحج.

ثم إن الشرط يكون تارة: شرطاً للحكم بحدوثة وأخرى: ببقائه وثالثة: بوجوده في برهة من الزمان. مثلاً: في باب الحضر والسفر قولان، فقيل: الشرط للقصر هو السفر، ويكفي حدوثة في أول الوقت، فمن كان مسافراً في أول وقت الصلاة وجب عليه القصر، وإن كان حاضراً في بلده في آخره. وقيل: لا يكفي الحدوث بل الشرط كونه مسافراً حتى آخر الوقت.

ثم إن الموارد تقبل التقسيم إلى قسمين بلحاظ حال المكلف واختياره وينقلب الحكم بتبع ذلك، كما لو كان حاضراً فسافر أو العكس، فإن الحكم الشرعي ينقلب قصراً أو تماماً، أما في مثل الإستطاعة فلا خيار للمكلف، فإنه إذا حصل استقرّ الحج شاء أو أبى.

والخطاب الشرعي أيضاً يتقسم تارة: إلى الخطاب الراجع للموضوع بنفسه، فلا دخل لإطاعة الخطاب، وأخرى: يكون الراجع له امتثال الخطاب وإطاعته، كما في مسألة أرباح المكاسب، فإن الربح موضوع لوجوب الخمس، فإن أوجب الشارع على المكلف أداء ديون تلك السنة من الأموال الحاصلة فيها - لا السنين الماضية - فإن نفس هذا الخطاب يرفع موضوع الخمس.

هذا، والمهم في موارد الترتب أن يكون رفع الموضوع بامتنال الخطاب،

لأن يكون أصل وجود الخطاب رافعاً - كما تقدم - فإن التزاحم يستفي حيثئذٍ ولا يبقى موضوع للترتب، لأنه فرع التزاحم بين الخطابين، فلا بد من وجوده حتى نرى هل يرتفع باشتراط أحدهما بعصيان الآخر أو لا؟

ثم إن هنا قاعدة وهي: إنه لو حصل خطاب في موضوع خطابٍ آخر، فإما أن يمكن اجتماع متعلقي الخطابين، فلا بحث، كما لو جاء في موضوع وجوب الصلاة، - وهو أول الفجر - وجوب الصوم أيضاً، فيكون أول الفجر موضوعاً لكليهما ولا تمنع بينهما، وإما لا يمكن ويقع التمانع، فعلى الحاكم لحاظ الملاكين وتقديم الأهم وإلا فالتخير.

فإن كان لكل من المتعلقين ملك تام ووقع الإشكال في مرحلة الخطاب، من حيث القدرة وعدمها عند المكلف على الامتثال، كان أحد الحكمين رافعاً لموضوع الآخر بامتثاله، لفرض عدم القدرة على امتثالهما معاً، ويقطع النظر عن الامتثال يكون الموضوع باقياً، إلا أن القدرة الواحدة لا تنفي لامتثال الحكمين. فإن لزم من الجمع بينهما طلب الجمع بين الضدين، فلا مناص من الأخذ بالأهم وينعدم الخطاب بالمهم، أما إن كانا متساويين ولا أهم في البين، فالخطابان كلاهما ينعلمان ويستكشف خطاب واحد تخيري، وإن لم يلزم منهما طلب الجمع بين الضدين - والمفروض وجود الملاك التام لكل منهما - وجب وجودهما... وهذا معنى قولهم: إن إمكان الترتب مساوق لوجوبه.

إنما الكلام - كل الكلام - في إثبات عدم لزوم الجمع. وقد أقام الميرزا ثلاثة

براهين على ذلك.

وقد ذكر قبل الورود في المطلب ما هو المنشأ للزوم الجمع بين الضدين،

فقال: بأن المنشأ لهذا المحذور هو أحد أمور ثلاثة:

١ - أن يقيّد كلّ من الخطابين بوجود الآخر، بتقييد المطلوبين أحدهما بالآخر، كأن يقول: تجب عليك القراءة المقيّدة بالصوم، ويجب عليك الصّوم المقيّد بالقراءة، أو بتقييد طلب كلّ بطلب الآخر، فوجوب القراءة في فرض وجود الصّوم ووجوب الصّوم في فرض وجود القراءة.

فمن الواضح أن تقييد كلّ منهما بالآخر يستلزم الجمع بينهما.

٢ - أن يقيّد أحدهما بالآخر دون العكس، كأن يقول: صم. ثم يقول: صلّ إن كنت صائماً. فيلزم الجمع.

٣ - أن لا يقيّد شيئاً منهما بل يجعلهما مطلقين، فيقول: صم، صلّ، فكلّ منهما واجب سواء كان الآخر موجوداً أو لا، فيلزم الجمع في فرض وجودهما. ومن الواضح استحالة لزوم الجمع لو قيّد أحدهما بعدم الآخر، كما لو قال: صم إن لم تقرأ.

وحينئذٍ، فإن الإشكال على الترتّب يندفع بإقامة البرهان على عدم لزوم الجمع، لأن لزمه يكون إمّا بإيجاب الجمع بعنوانه كأن يقول: إجمع بين كذا وكذا، وإمّا بإيجاب واقع الجمع، وذلك يكون بالأمر بكليهما على نحو الإطلاق، فيلزم الجمع، أمّا إذا لم يكن هذا ولا ذاك فلا وجه للاستحالة، والبرهان هو:

أولاً: إنّ المفروض في الترتّب تقييد أحد الخطابين بعصيان الآخر، فيكون وقوع أحدهما على صفة المطلوبة بنحو القضية المنفصلة الحقيقيّة، لأن الأمر بالأهم إمّا أن يمثل في الخارج أو لا؟ فإن امتثل استحال وقوع المهم على صفة المطلوبة، وإن لم يمثل فيما أن متعلّقه لم يوجد في الخارج، يستحيل كونه مصداقاً للمطلوب ومعنوياً بعنوانه.

ويعبارة أخرى: إن حال الأهم لا يخلو عن أن يوجد خارجاً أو لا يوجد، فإن

وجد، كان هو الواقع على صفة المطلوبية ولا خطاب بالمهم لانتفاء شرطه أعني عصيان الأهم، وإن لم يوجد الأهم ووجد المهم، كان هو الواقع على صفة المطلوبية، وإن لم يوجد المهم كذلك لم يقع شيء منهما على صفة المطلوبية من باب السالبة بانتفاء الموضوع... وعلى كل حال، يستحيل وقوعهما معاً في الخارج على صفة المطلوبية، فيستكشف من ذلك عدم استلزام فعلية طلبهما لطلب الجمع.

وتوضيحه: إن خطاب المولى بلاصل «مشمتمل على نسبتين: نسبة طلبية بين المولى والصلاة، ونسبة تلبسية هي بين المكلف والصلاة، ولاتنافي بين هاتين النسبتين، فكأنه يقول للمكلف: كن فاعلاً للإزالة أو تجب عليك الصلاة، فالمولى أمر بالمهم - وهو الصلاة - والمكلف فاعل للأهم - وهو الإزالة - فأين الاجتماع بين النسبتين؟ بل الاجتماع ضروري الامتناع! لأن واقع الجمع هو في مطلوبية الأهم والمهم - المتضادين - في زمان واحد، لكن المفروض في الترتب عدم اجتماع فاعلية الأهم مع وجوب المهم، لأنه لما يكون فاعلاً للأهم لا يكون مخاطباً بالمهم، وعندما يكون مخاطباً بالمهم ويجب عليه، لا يكون للأهم فاعلية، فهما ليسا مطلوبين في وقت واحد ليلزم طلب الجمع بين الضدين.

وثانياً: إن القيد يكون تارة: قيماً للمطلوب كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة ويكون تحصيله واجباً. وأخرى: قيماً للطلب وتحصيله غير واجب كالاستطاعة فإنه قيد لطلب الحج لانتفاء الحج.

وقيد الطلب لا يكون قيماً للمطلوب.

وهنا: ترك الأهم قيد لطلب المهم - وليس قيماً للمهم نفسه - إذ كان عصيان الأمر بالأهم شرطاً لوجوب المهم وهو الصلاة، فهي ليست بواجبة إلا عند ترك

الإزالة، فالنتيجة ضد إيجاب الجمع... لأن إيجاب الجمع عبارة عن أن يكون المتضادان متّصّفين بالمطلوبيّة، ومع الالتفات إلى ما تقدّم يستحيل تحقق المطلوبيّة لهما معاً، لأن المفروض توقّف اتّصاف المهم بالمطلوبيّة على ترك الأهم لاعلى وجوده، فشرط مطلوبيّة الصلابة عدم الإزالة لا وجودها... والألزم خلف الشرط، كما أنه لا يتصف المهم بالمطلوبيّة إلا مع عدم الأهم، فلو اتّصف بها مع وجوده، لزم وجود الأهم وعدمه وهو اجتماع للنقيضين... فإيجاب الجمع يستلزم الاستحالة من وجهين أحدهما: لزوم الخلف، والآخر: لزوم اجتماع النقيضين. وكلّما استلزم المحال فهو محال.

قال الأستاذ:

في كلامه نقص لا بدّ من تنميته، إذ للمنكر للترتب أن يقول: حاصل البرهان عدم مطلوبيّة المهم مع وجود الأهم، لكنّ الأهم مع وجود المهم مطلوب، وما ذكرتموه لا يثبت استحالة مطلوبيّته. وبعبارة أخرى: إن إطلاق الأهم يقتضي مطلوبيّته مع وجود المهم، فيلزم اجتماع الضدّين ويعود الإشكال، وإن كان مندفعاً بالنظر إلى تقيّد المهم بعدم الأهم.

وتنميط البرهان يكون بالاستفادة ممّا ذكره الميرزا في المقدمات السابقة، من أن مطلوبيّة المهم إنّما هي في حال ترك الأهم، إذ أصبح تركه موضوعاً لمطلوبيّة المهم، وإذا تحقق ترك الأهم تحقق مطلوبيّة المهم في ظرف عدم الأهم. هذا تمام الكلام في مطالب الميرزا في هذا المقام.

الترتّب ببيان الشيخ الحائري:

والشيخ عبدالكريم الحائري ذكر في (الدرر)^(١) مستفيداً من المحقق السيّد

(١) درر الفوائد (١-٢) ١٤٠ ط جامعة المدرسين.

الفشاركي أربع مقدمات، وقد شارك الميرزا في بعض الخصوصيات، كقولهما
 يكون الأمر بالمهم مقيداً - خلافاً للمحقق العراقي القائل بأنه مطلق، كما سيأتي -
 ونحن نعرض للمقدمات الأولى والثانية، وحاصل كلامه فيهما:

إن الإرادة المتعلقة بالعناوين تنقسم إلى قسمين، فقد تكون مطلقة لم يؤخذ
 فيها أي تقدير، بل الشيء يجب إيجاده بجميع مقدماته، كأن يريد إكرام زيد
 بلا قيد، فهذه إرادة مطلقة تقتضي تحقق الموضوع وهو مجئ زيد ليرتب عليه
 إكرامه. وقد تكون الإرادة على تقدير، وجودي أو عدمي، فتكون منوطة بذلك
 التقدير، فلو لم يتحقق التقدير فلا إرادة بالنسبة إليه ... وتنقسم هذه الإرادة إلى
 ثلاثة أقسام بحسب حصول التقدير الذي أنيطت به:

فتارة: تتعلق بالشيء بعد حصول التقدير، كعلقها بإكرام زيد على تقدير
 مجيئه. وثانية: تتعلق به عند حصوله، كعلقها بالصوم عند الفجر. وثالثة: تتعلق به
 قبله، كعلقها بالخروج إلى استقبال زيد الذي سيصل إلى البلد بعد ساعات مثلاً.
 ففي هذه الأقسام تكون الإرادة منوطة بالتقدير، فإذا علم به كان لها الفاعلية،
 كما لو علم بوقت قدوم المسافر خرج إلى استقباله، ولو علم بالفجر صام، ولو
 علم بالمجئ أكرم ... فكان للعلم بالتقدير دخل في فاعلية الإرادة وتأثيرها.

وهذه هي المقدمة الأولى ... ونتيجتها في الترتب هو:

إن الإرادة المتعلقة بالأهم مطلقة وليس فيها تقدير، والمتعلقة بالمهم منوطة
 غير منوطة بتقدير ترك الأهم، وموجودة قبل حصول التقدير المذكور، غير أن
 فاعليتها متوقفة على حصوله. وعلى هذا، فمورد الترتب في طرف الأهم من قبيل
 الإرادة المطلقة، ومن طرف المهم من قبيل الإرادة المنوطة، فكما لفاعلية لإرادة
 الصوم قبل طلوع الفجر، كذلك لفاعلية لإرادة الصلاة قبل ترك إزالة النجاسة من

المسجد، بل عند تحقق تركها تتحقق الفاعلية بالنسبة إلى الأمر بالمهم.
قال الأستاذ:

وهذا بيان آخر لمطلب الميرزا، غير أنه قال: بأن الأمر بالمهم لا يتحقق له ما لم يتحقق الشرط - وهو ترك الأهم - فلا فاعلية له ولا فاعلية، والحائري يقول بوجود الفاعلية له، وإنما الفاعلية منوطة بترك الأهم.

وقد خالفا صاحب الكفاية، إذ جعل الترك شرطاً متأخراً، وقد جعلاه مقارناً، غير أنه عند الميرزا هو شرط مقارن للفاعلية فما لم يتحقق فلا فاعلية، وعند الحائري هو شرط مقارن للفاعلية فما لم يتحقق فلا فاعلية، أما الفاعلية فهي محققة قبل الشرط للأمر بالمهم كما هي محققة للأمر بالأهم.

ثم ذكر الشيخ الحائري في المقدمة الثانية: إنه لما كانت الإرادة في المهم منوطة بالتقدير، فإنه يستحيل تحقق الفاعلية لها قبل تحققه، فليس لها أي تأثير في تحرك العبد إلا بعد تحقق التقدير، إذ لو فرض لها فاعلية قبله للزم الخلف وهو محال.

قال:

قد توافق الشيخ الحائري والمحقق العراقي على أن حقيقة الواجب المشروط هي الإرادة المنوطة، وقد أخذنا هذا من فكر السيد المحقق الفشاركي، والسر في الالتزام بذلك في الواجب المشروط هو: إنه إذا قال: إذا زالت الشمس فصل، فهل قبل الزوال يوجد إيجابٌ ووجوبٌ أو كلاهما يحصلان عند الزوال، أو يحصل الإيجاب بهذا الإنشاء والوجوب عند الزوال؟

فإن قلنا: بحصولهما عند الزوال، فالإنشاء قبله لغو. وإن قلنا: بحصول الإيجاب عند الإنشاء والوجوب عند الزوال، لزم التفكيك بين الإيجاب

والوجوب.

فتعين القول بحصولهما عند الانشاء... وهذا هو الواجب المشروط. لكن

يرد عليه:

أولاً: إن هنا إرادة قد أنيطت بقييد وتقدير، ومعنى الإناطة هو الابتناء والإشتراط، فإن لم يكن للقييد دخل في الإرادة فهي مطلقة ولا إناطة، وإن جعل دخل القيد في الفاعلية فقط، لزم أن تكون الإرادة مطلقاً كذلك. فليس الواجب مشروطاً بل هو مطلق... نعم، للمحقق الحائري أن يقسم الواجب المطلق إلى قسمين، أحدهما: ما كانت للإرادة فيه فعلية بلا فاعلية، والآخر: ما كانت للإرادة فيه فعلية وفاعلية.

وثانياً: إن شروط الوجوب تختلف عن شروط الواجب، لأن شروط الوجوب لها دخل في الغرض من الحكم، فما لم يتحقق الشرط فلا غرض، كالزوال بالنسبة إلى الصلاة، وشروط الواجب لها دخل في فعلية الغرض، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، إذ الغرض من الصلاة موجود سواء وجدت الطهارة أو لا، لكن فعلية الغرض موقوفة عليها.

وعلى ما ذكره من تحقق الإرادة وفعليتها في الواجبات المشروطة قبل حصول الشرط، يلزم تخلف الإرادة عن الغرض، فكيف تتحقق الإرادة والغرض غير حاصل لكونه مشروطاً بشرط غير حاصل... وبعبارة أخرى: كيف تتحقق الإرادة مع العلم بعدم تحقق الغرض والحال أن الإرادة تابعة للغرض؟

إيراد المحقق الإصفهاني وجوابه:

وأما إيراد المحقق الإصفهاني: بأن تخلف الإرادة عن المراد محال، سواء

كانت الإرادة تكوينية أو تشريعية، لأن الإرادة التكوينية هي الجزء الأخير للعلّة

التامة، والتشريعية هي الجزء الأخير لإمكان البعث، ولا يتخلف إمكان البعث عن إمكان الانبعاث.

فقد أجاب الأستاذ عنه: بأنه يتني على إنكار الواجب المعلق وعدم تخلف البعث التشريعي عن الانبعاث، وقد تقدّم في محلّه إثبات الواجب المعلق وإمكان التخلف في التشريعات... فمن الممكن أن يكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً.

الترتب ببيان المحقق العراقي:

وقد جوّز المحقق العراقي^(١) طلب الضدين بنحو العرضية مضافاً إلى جواز ذلك بنحو الترتب، خلافاً للمحققين الآخرين، إذ خصّوا ذلك بالترتب فقط، ونحن نذكر محصل كلامه في كلتا الجهتين كما في (نهاية الأفكار):

أما تصويره طلب الضدين على نحو العرضية، فقد ذكر أنّ الأهم والمهم يُطلبان في عرض واحد -وبلا تقييد لا في الطلب ولا في المطلوب- إلا أنّ إيجاب الأهم تام، وإيجاب المهم ناقص.

والأصل في هذه النظرية هو المحقق صاحب الحاشية في تعريف الواجب^(٢) التخييري، فقد ذهب إلى أنه أمر بالشيء مع النهي عن بعض أنحاء التروك، في قبال الواجب التعييني فهو الأمر بالشيء مع اقتضائه للنهي عن جميع أنحاء التروك، وذلك: لأن لكلّ وجوب تروكاً متعددة بالنظر إلى مقدّماته وأضداده، فالصلاة تنتفي بانتفاء الطهارة التي هي من شروطها، وبوجود المزاحم، فيكون وجود الصلاة موقوفاً على وجود شرائطها وعدم جميع الموانع لها،

(١) نهاية الأفكار (١-٢) ٣٧٥ ط جامعة المدرّسين.

(٢) هداية المسترشدين: ٢٤٧ ط حجري.

ويتعدّد عدمها بعدد كلّ مقدّمة مقدّمة إذا عدت، وبعدد كلّ مزاحم مزاحم إذا وجد... وعلى هذا، فالواجب المطلق ما انسدّ فيه جميع الأعدام، ومقتضى تعلّق الطلب به هو سدّ أبواب الأعدام كلّها. وكذلك الواجب التعييني، فهو يقتضي سدّ التروك، لأنّ ترك العتق يتحقّق بترك الصوم ويفعل الصوم، فإذا وجب العتق على نحو التعيين، كان وجوبه مقتضياً لانتفاء تركه مع فعل الصوم وانتفائه مع ترك الصوم. لكنه إذا وجب على نحو التخيرية يسدّ باب تركه مع ترك الصوم لامع فعله، إذ له أن يصوم ولا يعتق... فهذا معنى أنّ الواجب التخيري هو الأمر بالشيء مع النهي عن بعض أنحاء تركه.

ونتيجة هذا التحقيق في حقيقة الوجوب التخيري هو أن متعلّق الطلب فيه هو الحصّة الملازمة لترك العدل، فمتعلّق الطلب في العتق مثلاً هو الحصّة الملازمة لترك الصوم والإطعام، دون الحصّة الملازمة لفعلهما. ومن هنا اتّخذ المحقق العراقي مصطلح الحصّة التوأمة.

وعلى ضوء ما تقدم، قال هنا:

إنّ الضدّين إمّا لاثالث لهما كالحرّكة والسكون، وإمّا لهما ثالث كالصلاة والإزالة.

فإن كانا من قبيل الأول، فالتخيير الشرعي مستحيل بل هو تخيير عقلي من باب لا بدّيّة أحد الأمرين، إذ التخيير الشرعي إنما يكون حيث يمكن ترك كلا الطرفين ولا يكون أحدهما قهري الحصول، فليس الحرّكة والسكون من موارد. وإن كانا من قبيل الثاني، فالمجموع مقدور على تركه وليس شيء منه بقهري الحصول، وحيثنذ، فالحكم هو التخيير شرعاً، لأن المفروض إمكان استيفاء الملاك بكلّ من الطرفين، فمع أن ملاك الصّوم يغيّر ملاك العتق، وبينهما

تضاد، لكن مجموع الملاكات يمكن استيفاؤه كما يمكن تفويته، فلو لم يجعل الشارع خطاباً تخييرياً لزم انتفاء المجموع، وجعل الخطاب التعيني غير ممكن، لفرض التضادّ بين الملاكات، فيجب وجود الخطاب التخيري... ومن هنا يقول هذا المحقق: إن المجمعول في الواجبات التخيرية متمم الوجود والوجوب، لأنّ الوجوب في كلّ فرد من التخيري ناقص - بخلاف الوجوب في الواجب التعيني - إذ ينسد باب العدم عن أحد الفردين حيث يترك الفرد الآخر، أمّا مع فعله فلا يلزم سدّ باب العدم.

والمهم أن نفهم كيفية الوجوب التخيري، وأنه كيف يكون أحد الوجوبين في الأهم والمهم ناقصاً، ويكون كلاهما تاماً في المتساويين؟ يقول: إن الضدّين إمّا متساويان في الملاك وإمّا مختلفان، والواجبان إمّا مضيّقان وإمّا موسّعان، وإمّا أحدهما مضيّق والآخر موسّع.

فإن كانا مضيّقين وتساويا في الملاك - ولا أهم ومهم - احتمل اشتراط الطلب في كلّ منهما بترك الآخر، واحتمل اشتراط المطلوب في كلّ منهما بترك الآخر، لكنّ كليهما مستحيل، وينحصر الأمر بكون وجوبهما وجوباً ناقصاً.

ووجه الإستحالة هو: أنه لو كان الفريقان متساويين في الملاك ولا يمكن انقازهما معاً، فإن اشتراط طلب انقاز هذا بترك انقاز ذلك محال، لأنه إن ترك انقاز كليهما تحققت المطاردة بين الطلبين، لحصول شرط وجوب كلّ من الطلبين بترك كليهما، ويصبح الطلبان فعليين، والطلبان الفعليان مع وحدة القدرة محال. واشتراط طلب انقاز كلّ منهما بمعصية الأمر بإنقاز الآخر محال كذلك، للزوم تأخر المتقدّم بمرتبين، لأن المفروض كون طلب انقاز هذا مشروطاً بمعصية طلب إنقاز الآخر، والمعصية متأخرة عن الطلب، والمشروط متأخر عن الشرط،

فكل طلب متأخر بمرتبين ومتقدم بمرتبين، وهذا محال.

فتحصّل: استحالة اشتراط طلب أحد الضدين المتساويين ملاكاً بترك الآخر أو بمعصية الأمر المتعلّق بالآخر.

فلا يمكن أن يكون الطلب مشروطاً.

وأما المطلوب فكذلك، لأن المطلوب - وهو الواجب - متأخر عن الشرط، فلو اشترط المطلوب الواجب - وهو إنقاذ هذا الغريق - بترك إنقاذ الآخر، كان المطلوب متأخراً عن الترك، والترك يتقدم على وجود الإنقاذ تقدّم الشرط على المشروط، لكن وجود إنقاذ هذا متحد رتبةً مع ترك إنقاذ الآخر وكذا العكس، لكون التقيضين في مرتبة واحدة.

فتكون النتيجة تأخر وجود هذا الإنقاذ عن وجود إنقاذ الآخر، وقد عرفت تأخر وجود الآخر عن وجود هذا كذلك... فيستحيل اشتراط الواجب بترك الواجب الآخر.

وهكذا الحال لو اشتراط الواجب المطلوب بمعصية الأمر المتعلّق بالمطلوب الآخر، لما ذكرناه في اشتراط الطلب بمعصية طلب الآخر.

وإذا استحال اشتراط الطلب واشترط المطلوب، فلا مناص من الالتزام - في المضيّقين المتحدّي الملاك - بوجودين ناقصين، والمقصود هو: إن كلاً من الإنقاذين واجب، بحيث يطرد هذا الوجوب عدم نفسه إلا من جهة وجود إنقاذ الآخر، فلو أنقذ الغريق الآخر لم يجب إنقاذ هذا، وكذا العكس.

قال: إن وجوب شيء على تقدير وجود شيء آخر، - كما لو وجب إكرام زيد على تقدير مجيئه - هو في الحقيقة إلزام من جهة وترخيص من جهة أخرى، إذ الإكرام يكون واجباً إن جاء، ويكون مرخصاً فيه في فرض عدم مجيئه، فاجتمع

الإلزام مع الترخيص في الترك، وكذلك يمكن أن يجتمع الإلزام بفعل شيء مع الإلزام بترك نفس الشيء، لأن كل شيء له أصداد وموانع عن وجوده، فيصح الإلزام بفعل شيء على تقدير وجود ضد من أصداده، والإلزام بترك الشيء نفسه على تقدير وجود ضد آخر، كأن يلزم بإتيان الصلاة على تقدير النوم، بمعنى أن النوم لا يرفع وجوب الصلاة، وأن يلزم بترك الصلاة على تقدير ضد آخر وهو الإزالة، بمعنى أنه مع الإتيان بالإزالة مأمور بترك الصلاة.

فظهر إمكان الأمر بالضدين المتساويين في الملاك بالوجود والوجوب

الناقص.

وأما إن كانا غير متساويين، بل كان أحدهما أهم من الآخر فكذلك ... لما تقدم من أن للشيء أنحاء من العدم بأنحاء الإضافات والأصداد والمقدمات، فلو حصل التمانع بين طلب الإزالة وطلب الصلاة، وكانت الإزالة أهم، تحقق للصلاة عدم من ناحية وجود الإزالة، وعدم من ناحية وجود غير الإزالة كالأكل والنوم وغيرها.

إلا أنه لما كان المفروض كون طلب الصلاة ناقصاً، كان المقصود هو عدم مطلوبة الصلاة في حال تحقق الإزالة، لكنّها مطلوبة من ناحية وجود غير الإزالة من الأصداد، فاجتمع في طلب الصلاة جهة الإلزام بفعلها والإلزام بتركها. أما الإلزام بفعل الصلاة فمن غير ناحية وجود الإزالة، وأما الإلزام بتركها فمن ناحية وجود الإزالة ... هذا بالنسبة إلى طلب الصلاة.

وأما الإزالة - وهي الأهم - فإن طلبها تام وليس بتناقص، فهو يريد بها من جميع النواحي، أي يريد الأعدام كلّها، عدم الصلاة، عدم الأكل، عدم النوم ... فقد توجه الأمر بالإزالة بهذا الشكل

وبهذا البيان لا يلزم أي محذور من أن يجتمع الأمر بالضدين -الإزالة والصلاة- ويكونا في عرض واحد... لأن المحذور لا يكون إلا في مرحلة الاقتضاء أو في مرحلة الامتثال والطاعة، ومع كون أحد الطلبين تاماً والآخر ناقصاً فلا يلزم أي محذور، لأن مقتضى الأمر بالأهم إعدام المهم بلحاظ وجود الأهم لتامة اقتضاء وجوده من هذه الناحية، بخلاف الأمر بالمهم فليس له هذا الاقتضاء بالنسبة إلى الأهم، وإنما يقتضي إعدام الأضداد الأخرى... فلامطاردة بين الطلبين... في مرحلة الاقتضاء. وكذلك في مرحلة الامتثال، لأنه مع امتثال الأمر بالأهم لا يبقى الموضوع للأمر بالمهم حتى تصل النوبة إلى امتثاله، لأن الأهم يقتضي سد باب عدمه من ناحية المهم، أما الأمر بالمهم فقد كان ناقصاً، لفرض كونه محفوظاً بالنسبة إلى غير الإزالة من الأضداد، أما بالإضافة إلى الإزالة فلا... اللهم إلا أن تصل النوبة إلى إطاعته بالتمرد والمعصية للأمر بالأهم، وهذا شيء آخر غير المطاردة بين الأمرين.

فظهر: أن الأمر بالأهم لا يطرد إطاعة الأمر بالمهم، بل إنه مع إطاعة الأمر بالأهم لا يبقى موضوع لطاعة الأمر بالمهم، وإن الأمر بالمهم لا يطرد إطاعة الأمر بالأهم، لأن الأهم إن لم تتحقق إطاعته فذلك على أثر العصيان لا على أثر الأمر بالمهم....

فلامطاردة بين الأمرين، لا اقتضاء ولا امتثالاً.

إشكال المحقق الإصفهاني

وأورد المحقق الإصفهاني^(١) على نظرية المحقق العراقي بما توضيحه:

إنه إن كان المراد من «التام» و«الناقص» أن إمكان الترتب غير موقوف على

اشتراط وجوب المهم وترك الأهم وعصيانه، وأنه يمكن بنحو الواجب المعلق، فلا حاجة إلى هذا التقريب الغريب، حيث صوّرت الحصاص للعدم وأنّ للشيء -الذي له وجود واحد- أعداماً عديدة، بل نقول: إنه من المعقول أن يكون الوجوب فعلياً ويكون الواجب مقيداً بظرف معصية الأهم، كما هو الحال في كلّ واجب معلق، حيث الوجوب مطلق والواجب حصّة خاصة. هذا أولاً. وثانياً: إن كان المقصود أن المهمّ غير مشروط بمعصية الأهم، وأنه يصوّر وجوب المهم بنحو الواجب المعلق، فيرد عليكم لزوم التفكيك بين فعلية الوجوب وفاعليته، وهذا باطل، إذ الطلب الفعلي يتقوم بأن يجعل المولى ما يمكن أن يكون محرّكاً وباعثاً للعبد، فهذا معنى إمكان الباعثية، لأن العبد لو خلّي عن الموانع يكون للطلب إمكان الباعثية له، فقولكم بوجود الأمر والطلب وبفعليته لكن بلا فاعلية، يستلزم التفكيك بين البعث والانبعاث، وهذا غير معقول.

وإن كان المراد من تصوير «التمام» و«الناقص» رفع المطاردة والتمانع بين الأهم والمهم، فهذا غير متحقّق، لأن المفروض إطلاق الأمر بالأهم، فهو موجود في حال وجود المهم وفي حال عدمه، وحينئذٍ، فالحصّة من عدم الأهم الملازمة مع وجود المهم مطرودة من قبل الأهم ولا يبقى الاقتضاء للمهم، وأما الحصّة من عدم الأهم الملازمة لعدم المهم، فيتحقّق فيها المطاردة. مثلاً: لو ترك الأهم مع عدم المهم لوجود بعض الأضداد الأخرى، كان الأمر بالمهم مقتضياً لطرده عدمه من ناحية غير وجود الأهم، لأنه يدعو إلى نفسه من غير ناحية الأهم من سائر الأضداد، لكن الأمر بالأهم موجود بإطلاقه، فهو يقتضي عدم نفسه، فالطرّد يحصل من طرف الأهم والمهم كليهما، إذ الأهم يقول بطرده عدم نفسه والمهم يقول مع وجود بعض الأضداد الأخرى بطرده عدم نفسه، والمفروض أن القدرة

واحدة والوقت ضيق.

دفاع الأستاذ عن المحقق العراقي

وقد أجاب شيخنا الأستاذ، أما عن الإشكال الأول: فبأن المحقق العراقي لا يقصد إثبات المطلب عن طريق الواجب المعلق، بل يريد أن هنا طلبين بلا اشتراط من طرف المهم، وأحدهما تام والآخر ناقص، فلا علاقة للبحث بالواجب المعلق. وبعبارة أخرى: إنه لو أنكرنا الواجب المعلق فما الإيراد على نظرية المحقق العراقي؟

إنه يقول: بأن أحد الطلبين ناقص والآخر تام، أما في الواجب المعلق فالطلب تام وليس بناقص، وإنما المتعلق له هو الحصّة ... فكم الفرق؟ هذا أولاً. وثانياً: إن المحقق العراقي من القائلين بالواجب المعلق، فالإشكال عليه من هذا حيث مبنائي.

وأما عن الإشكال الثاني: فبأن معنى «المطاردة» هو «التمانع» وقد بيّن المحقق العراقي عدم حصوله في مرحلة الاقتضاء وفي مرحلة الامتثال، فهو يقول باقتضاء الأهم إعدام المهم دون بقية الأضداد المهم، إذ لا نظر للأهم إلى الأكل والشرب والنوم وأمثالها، وإنما يدعو إلى نفسه وترك المهم، والمهم يقتضي الاتيان به من ناحية بقية الأضداد لا من ناحية وجود الأهم، فلا تمناع بين الاقتضائين. وكذلك يقول في مرحلة الإطاعة بمعنى: أن الأهم يدعو إلى نفسه ويريد الإطاعة له، لكن المهم لا اقتضاء له للإطاعة مع وجود الأهم، لأنه مع تأثير الأهم في الإطاعة لا يبقى موضوع للأمر بالمهم، حتى يمكنه طرد الأهم ... ولو فرض سقوط الأمر بالأهم على أثر التمرد والعصيان له، فلا فاعلية له ليكون طارداً للأمر بالمهم، لفرض كون الأمر بالأهم منطرداً حيثئذ - حسب تعبيره - فأين

المطاردة؟

اشكال الأستاذ

هذا، وأورد الاستاذ على المحقق العراقي: بأن العمدة في الفرق بين نظريته وأنظار المحققين الآخرين هو عدم الاشتراط والتقييد بين الطرفين، بل إن كلاً منهما بالنسبة إلى الآخر مطلق، غير أن أحد الطرفين تام والآخر ناقص فلاشكال هو: إن الإطلاق وعدم التقييد في الطلب يرجع إلى المولى، كما أن أصل الطلب يرجع إليه، وكما يعتبر في أصل الخطاب والطلب أن لا يكون لغواً. لفرض كون المولى حكيماً لا يفعل اللغو. كذلك يعتبر في الاطلاق وجود الأثر وعدم اللغو، لكن وجود الأمر بالمهم مع امتثال الأمر بالأهم لغو، فلا يمكن أن يكون مطلقاً، إذ لا أثر لطلبه مع امتثال الأمر بالأهم، فإما يكون الأمر بالمهم مهملاً، لكن الإهمال أيضاً محال، وإما أن يكون مشروطاً ومقيّداً بترك الأهم، وهذا هو المعقول والمتعين، فعاد الأمر إلى الترتب وانتهى الاشتراط الذي هو مبنى الميرزا.

وقد فرغنا - حتى الآن - من طرح نظريات الميرزا، والحائري تبعاً للفشاركي، والعراقي... وقد عرفت أن أمتن البيانات هو بيان الميرزا، وبقي:

الترتب ببيان المحقق الإصفهاني

وقد ذكر تحت عنوان (والتحقيق الحقيقي بالتصديق) ^(١) مقدمتين:

إحدهما: إن ثبوت المقتضيين للضدّين جائز، وإنما المحال وجود الضدّين، بل يجب تحقق المقتضيين لهما، فلو فرض عدم المقتضي لأحدهما لم تصل النوبة في عدم الضدّ إلى وجود الضدّ الآخر ومانعيته له... مضافاً إلى أن ذلك كذلك في الوجدان، إذ الشيء الواحد يمكن أن تتعلّق به إرادة زيد وإرادة عمرو

في وقت واحد، والجسم الواحد يصلح لأن يكون لونه أسود أو أبيض....
وعلى الجملة، فإنه لا تمنع بين المقتضيين، بل هو بين مقتضى هذا وذلك.
الثانية: إن النسبة بين الأمر وإطاعته هي نسبة المقتضي إلى المقتضى،
لا العلة إلى المعلول، لأنه لو كان من قبيل العلة والمعلول لكان منافياً للاختيار،
والحال أن اختيار المكلف محفوظ، وأمر المولى إنما هو جعل لما يمكن أن يكون
داعياً ومحركاً للمكلف نحو الامثال، ولذا تتوقف فعلية الامثال وتحققه على
خلو نفس العبد من موانع العبودية.

وبعد المقدمتين :

فإن أمر المولى بأمرين، ولم يكن لأحدهما قيد، تحقق المقتضي التام
للفعلية لإيجاد الداعي في نفس العبد، فإذا كان العبد مستعداً للامثال صلح كل من
الأمرين لأن يصل إلى مرحلة الفعلية، وحينئذ، تقع المطاردة بينهما... أما لو كان
أحد الأمرين غير مطلق. بل على تقدير، - والمقصود هو التقدير في مرحلة
الاقترضاء لمرحلة الفعلية - فيكون الأمر بالمهم مقدراً ومقيداً بسقوط الأمر بالأهم
عن المؤثرية، بمعنى أن أصل الإنشاء بداعي جعل الداعي في طرف المهم مقيداً
بأن لا يكون الأمر بالأهم مؤثراً، وحينئذ، يكون الإقتضاء في أحد الأمرين معلقاً،
وعلى هذا تستحيل المطاردة بينهما، لأن اقتضاء الأمر بالأهم تنجزى واقتضاء
الأمر بالمهم تعلقي... ففي حال تحقق الأمر بالمهم يكون الأمر بالأهم منطرداً
مطروداً، فلا تصل الثوبة لأن يكون الأمر بالمهم طارداً له.

أقول:

إن هذا الوجه هو عين الوجه الذي ذكره المحقق العراقي، وقد عرفت ما
فيه، فالصحيح ما ذهب إليه الميرزا.

الكلام في ما أشكل به على الترتب

والكلام الآن فيما أشكل به على القول بالترتب:

الإشكال الأول

فقد قال في (الكفاية): 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 عليه العبد، ولذا كان سيدنا الأستاذ - قدس سره - لا يلتزم به على ما هو بيالي، وكنا نورد به على الترتب وكان بصدد تصحيحه^(١).

وتوضيحه: إنه على القول بالترتب، يكون هناك تكليفان وجوبيان، أحدهما بالأهم والآخر بالمهم، وكلّ تكليف يستتبع استحقاق العقاب على تركه، ففي صورة مخالفة التكليفين وترك الواجبين يستحق العقوبتين، والحال أن المكلف لم يكن له القدرة على امتثال كليهما، فكيف يستحق العقاب على ترك ما لا يقدر عليه؟

الجواب

وقد أُجيب عن هذا الإشكال بجوابين: أما نقضاً: فبموردين، أحدهما: في الواجب الكفائي، حيث أنه لو ترك الواجب كفايةً، يستحق كلّ المكلفين به العقاب عليه، مع أن القيام به لم يكن مقدوراً إلا لواحدٍ منهم. والمورد الآخر: هو صورة تعاقب الأيدي على مال الغير، فلو أن أحداً غصب مالاً ثم انتقل المال إلى

(١) كفاية الأصول: ١٣٥.

غيره ومنه إلى ثالثٍ وهكذا، فإن الأيدي المتعاقبة هذه تستحق العقاب على الغصب، مع أن الغاصب هو واحد منهم وليس كلهم....

وأما حلاً: فإن تعدد العقاب لامحذور فيه، إذ العقاب ليس على الفعل كي يقال بأن الجمع بين الأهم والمهم في الإتيان غير مقدور - لكون القدرة على أحدهما فقط - بل العقاب هو على الترك للتكليف، والجمع بين التكليفين - الأهم والمهم - في الترك مقدور، فكان العقاب على أمرٍ مقدورٍ صادر عن اختيار. وكذلك الحال في الواجب الكفائي.

وبيانٍ آخر: إنه لما ترك الأهم واستحق العقاب على تركه، كان بإمكانه الإتيان بالمهم، فلما تركه استحق عقاباً آخر غير استحقاقه له على تركه للأهم. وتلخص: اندفاع الإشكال، وحاصله الإلتزام بتعدد العقاب.

قال الأستاذ

إن ملاك استحقاق العقاب يكون تارةً هو «ترك الفعل المقدور» وأخرى: «الترك المقدور» ففي الواجب الكفائي يستحق المكلّفون العقاب لتحقق «ترك فعلٍ مقدور» كدفن الميت أو الصلاة عليه مثلاً، فقد كان فعلاً مقدوراً لم يقم به أحد منهم، فاستحقوا العقاب على تركهم له.

أما فيما نحن فيه، فإن المقدور ليس الفعل، أي امثال الأمرين، بل هو الترك، فإن ترك هذا وذاك مقدور، فهما تركان مقدوران....

وعليه، فإن كان مناط استحقاق العقاب هو الجمع بين التركين المقدورين، فالجواب صحيح، ويتم الإلتزام باستحقاق العقابين. وأما إن كان المنط في استحقاق العقاب هو ترك ما هو المقدور، فالمفروض عدم كون كليهما مقدوراً ليتحقق التركان ويُستحق العقابان... لكن ما نحن فيه من قبيل الثاني، لأن

المطلوب فيه هو الفعل لا الترك. وبعبارة أخرى: إن بحثنا في الواجب لا الحرام، ومن المعلوم أنّ العقاب في الواجبات يكون على ترك الفعل، ولا بدّ وأن يكون الفعل مقدوراً حتى يجوز على تركه، لكنّ المقدور فعل واحد، فليس إلاّ عقاب واحد.

وتلخص: إن العقاب يتبع كيفة التكليف، فإذا كان مناطه ترك الفعل المقدور - لا الترك المقدور - فإنّ الفعل المقدور واحد وليس بمتعدّد، وتركه يستتبع عقاباً واحداً، فكيف يلتزم الميرزا وغيره باستحقاق العقابين؟
ويؤكّد ذلك: إن لازم كلامهم عدم الفرق بين القادر على امتثال كلا الأمرين التارك لهما، كما لو قدر على إنقاذ الفريقان فلم يفعل لهما، والقادر على امتثال أحدهما التارك له، كما لو تمكّن من إنقاذ أحدهما وترك، فهل يفتي الميرزا وأتباعه بتساويهما في استحقاق العقاب؟

الإشكال الثاني

إنه لا ريب في استحالة تعلق الإرادتين التكوينيّتين العرضيين بالضدّين، وكذا الطوليّتان، بأن تكون احدهما مطلقة والأخرى مشروطة، ووزان الإرادة التشريعيّة وزان الإرادة التكوينيّة، فإذا استحال الترتّب في التكوينيّة فهو في التشريعيّة كذلك.

والجواب: هو إنّ الإشكال يبتني على عدم الفرق بين الإرادتين في جميع الأحكام، لكن لا برهان على ذلك، بل هو على خلافه، لأن النسبة بين الإرادة والفعل في التكوينيّات نسبة العلة التامة إلى المعلول، ولا يعقل تصوير الترتّب هناك، بأن تكون علة مطلقة وأخرى مترتبة عليها، للزوم الخلف. أمّا في التشريعيّات، فإنّ الإرادة بالنسبة إلى الفعل من العبد ليست بعلة تامة بل هي

مقتضية له، وأين الاقتضاء من العلية التامة؟ إن العلة التامة لاحالة مستظرة لها، بخلاف المقتضي فإن شرط تأثيره اختيار العبد للامثال، فلو لم يتحقق بقيت الإرادة التشريعية في مرحلة الاقتضاء، وعليه، يصح وجود مقتضيين يكون مؤثرية أحدهما في تحقق الفعل متوقفة على عدم مؤثرية الآخر، كما تقدم في تصوير المحقق الحائري للترتب، أو يكون أصل فعلية أحدهما متوقفاً على عدم مؤثرية الآخر، كما تقدم في تصوير الترتب على مسلك الميرزا وهو المختار... فقياس الإرادة التشريعية على التكوينية قياس مع الفارق.

الإشكالات الثالث

إن المتلازمين يستحيل اختلافهما في الحكم، كأن يكون أحدهما واجباً والآخر حراماً مثلاً، لأنه يلزم التكليف بالمحال، إذ فعل الفرد الواجب يستلزم فعل الآخر الحرام، وترك الحرام يستلزم ترك الفرد الواجب. وعلى هذا، فإن القول بالترتب يستلزم القول بالتكليف بالمحال، لأن الأمر بالأهم يستلزم النهي عن ضده العام وهو تركه، فيكون تركه حراماً، لكن ترك الأهم ملازم لفعل المهم وهو واجب، فكان المتلازمان مختلفين في الحكم، وهو محال كما تقدم.

والجواب: صحيح أن الأمر بالأهم يستلزم النهي عن ضده العام وهو الترك، ووجوب المهم مشروط بترك الأهم، وبينهما تلازم، لكن حرمة الترك حكم استلزامي، فوجوب الأهم قد استلزم حرمة تركه وكانت هذه الحرمة نتيجة لوجوبه، فإن كان وجوبه بنحو الاقتضاء قابلاً للإجتماع مع وجوب المهم، كانت الحرمة - التي هي حكم ترك الأهم - قابلة للإجتماع مع المهم بنحو الاقتضاء، ولا محذور في هذا الإجتماع.

وعلى الجملة، فإن اجتماع حرمة ترك الأهم مع وجود المهم، فرعٌ لإمكان اجتماع وجوب الأهم مع وجوب المهم، فإن أمكن الاجتماع بين وجوبهما أمكن بين حرمة ترك ذلك وجوب هذا... لكنَّ إمكانه في الأصل تام بالترتب، فلما حذور فيه بين الحرمة والوجوب كما تقدّم.

الإشكال الرابع

إن الفرد المهم من المتزامين - كالصلاة مثلاً - إذا وجب بالترتب حرم تركه بناءً على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد العام، ولا أقل من مبغوضية الترك، لكنَّ هذا الترك تارة: هو خصوص ما لا ينتهي إلى فعل الأهم - وهو الإزالة - وتارة: يكون أعم من الموصل إلى فعل الأهم وغير الموصل إليه.

فإن كان المحرّم هو مطلق الترك ففيه:

أولاً: إن ذلك ينافي أهمية الأهم، لأن حرمة ترك المهم مطلقاً - حتى المنتهي إلى فعل الأهم - معناه رفع اليد عن الأهم حتى لا يقع في ترك الحرام، وهذا ينافي أهمية الأهم.

وثانياً: إنه بناءً على الترتب، يكون فعل المهم في فرض ترك الأهم، فكيف يكون الحرام هو ترك المهم المجامع لفعل الأهم؟ إذن... بناءً على الترتب لا يمكن أن يكون الترك المحرّم للمهم هو الترك المطلق.

وإن كان الترك المحرّم هو الترك الذي لا يوصل إلى فعل الأهم، فهذا أيضاً محال، لأن ترك المهم غير الموصل إلى فعل الأهم إن كان حراماً كان نقيضه واجباً، ونقيض الترك غير الموصل هو «ترك الترك غير الموصل»، وهذا له لازمان، أحدهما: فعل المهم. وثانيهما: الترك الموصل لفعل الأهم، (قال) وإنما قلنا بكونهما لازمين ولم نقل بكونهما فردين، لأنَّ «ترك الترك غير الموصل» أمر

عدمي، وفعل المهم وجودي، والوجودي لا يكون مصداقاً للعدم والعدمي، وإذا كانا من اللوازم، فقد ثبت أن حكم الملازم لا يسري إلى الملازم، فإن «ترك الترك غير الموصل» لما كان واجباً، فإن هذا الحكم - وهو الوجوب - لا يسري إلى ملازمه - وهو المهم - فمن المحال أن يكون المهم واجباً. وإذا استحال وجوب المهم بطل الترتب من الأساس.

(قال) ولو تنزلنا وقلنا بجواز أن يكون فعل المهم مصداقاً «لترك الترك غير الموصل» فالإشكال موجود كذلك، لأنه كما كان فعل المهم مصداقاً فيكون واجباً، كذلك تركه الموصل لفعل الأهم مصداق فيكون واجباً، وإذا تعدد فرد الواجب كان الوجوب تخييرياً، والمفروض في الترتب كون وجوب المهم تعييناً لا تخييرياً.

جواب المحقق الإصفهاني

أجاب بأننا نختار كلا الشقين ولكل جواب.

أما الشق الأول، فنسلم بحرمة نقيض الواجب وجوب نقيض الحرام، إلا أن الواجب هو فعل المهم، لكن لافعله على كل تقدير، بل على أحد التقادير وهو ترك الأهم، فلا يكون نقيضه الترك المطلق ليشمل الترك المتهمي إلى فعل الأهم، فكان الحرام هو خصوص ترك المهم الذي هو في تقدير ترك الأهم.

جواب الأستاذ

هذا الذي أفاده المحقق الإصفهاني ناظرٌ إلى الشق الثاني من كلام الميرزا

الكبير، والصحيح أن يقال في الجواب عنه:

أولاً: إن الأصل هو وجوب المهم وليس حرمة النقيض - وإن عكس الميرزا

وجعل حرمة النقيض هي الأصل - ووجوبه على ما تقدم بالتفصيل مشروط بترك

الأهم، فيقتضي -بناءً على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن النقيض- حرمة ترك المهم على تقدير حرمة الأهم، ولا يمكن أن يقتضي حرمة الترك المطلق، لأنّ المفروض كون الواجب خاصاً غير مطلق، وكما كان الأصل -وهو وجوب المهم- ترتيباً فحرمة ضده أيضاً ترتيبية لكونها متفرعةً عليه... فلا يبقى محذور.

وثانياً: لو تنزّلنا، وجعلنا الأصل حرمة ترك المهم، ويتفرّع عليه وجوب المهم، فإنّ الأمر لا يتّهي إلى الوجوب التخييري، لأنّ الحرام على القول بالترتب ليس ترك المهم حتى الترك الموصل لفعل الأهم -لأن هذا خلف فرض الترتب- بل إن الحرام هو تركه غير الموصل لفعل الأهم، وإذا كان كذلك، فإنّ نقيضه هو ترك الترك غير الموصل، وهذا لا يتحقق إلا بفعل المهم، ولا يقبل الاجتماع مع الترك الموصل لفعل الأهم، فتبيّن أن ليس للآزم أو النقيض فردان، ليرجع الأمر إلى الوجوب التخييري.

فالصحيح أن نختار هذا الشق ونجيب عنه بما ذكرناه، فأشكاله غير وارد حتى لو قلنا باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضدّ العام.

الإشكال الخامس

إذا كان شرط وجوب المهم هو عصيان الأمر بالأهم، فما المقصود من هذا العصيان؟ إن كان الشرط هو عصيان الأمر بالأهم بنحو الشرط المقارن، فهو خلف فرض الترتب، وإن كان بنحو الشرط المتأخّر، فهو يستلزم طلب الضدّين، وإن كان بالعزم، فيستلزم طلب الضدّين كذلك، فالترتب على جميع الاحتمالات غير معقول.

فإن كان المقصود من الشرط هو الشرط المقارن ففيه:

إن الإطاعة والمعصية لا يكونان إلا مع فرض الأمر، فلولا الأمر فلاطاعة

ولامعصية.

فقال الميرزا وغيره: بكون العصيان بنحو الشرط المقارن، فالأمر موجود وإنما يسقط بعد العصيان.

لكن المشكلة هي: إن الأمر تابع للملاك، وهو لا يسقط إلا إذا سقط وتحقق الغرض أو امتنع حصوله فيستحيل وجود الأمر كذلك، وعليه، ففي ظرف العصيان لا يعقل تحصيل الغرض، إذ لا يعقل وجود الأمر حينئذ.

لا يقال: إن امتناع الأمر في هذا الغرض امتناع بالاختيار، وهو لا ينافي وجود الأمر، لأن المنافي لوجوده هو الامتناع الذاتي والوقوعي، أما الإمتناع بالغير الناشئ من عصيان المكلف للأمر فلا ينافيه.

لأننا نقول: إن الإمتناع بالاختيار لا ينافي العقاب، أما الخطاب والأمر فبأنه ينافيه، ومع تعدد الخطاب الناشئ من اختيار العبد، فالأمر لغو، لكونه معلولاً للملاك، وأن الغرض من الأمر هو تحصيله.

وتحصل: إن الإشكال على تقدير كون العصيان شرطاً مقارناً باقٍ على حاله.

وإن كان المقصود من الشرط هو العزم أو العصيان بنحو الشرط المتأخر، بناءً على وجود الأمر مع العصيان، فالتحقيق أن يقال:

إن أساس الإشكال في الترتب هو مؤثرية كلا الأمرين معاً، فإن أمكن تصوير عدم كونهما مؤثرين فكان المؤثر أحدهما دون الآخر، ارتفع الإشكال، فبأي طريق أمكن حل العقدة يثبت الترتب، وعلى هذا، فمن عزم على معصية الأمر بالأهم بعد الأمر به، سقط في حقه مؤثريته ووجب عليه الإتيان بالمهم، وكذا الحال في تعقبه بالعصيان بنحو الشرط المتأخر.

وعلى الجملة : فإن العمدة سقوط الأمرين عن التأثير في عرض واحد ، وهذا يتحقق بالعزم على عصيان الأمر بالأهم أو اشتراط تعقبه بالعصيان ، بل ويسقط باشتراط العصيان بنحو الشرط المقارن .

وتلخص : إن الإشكال في الترتب ثبوتاً وسقوطاً يدور مدار مؤثرية كلا الأمرين ، فلو انتفت بأيّ طريقٍ من الطرق فلا إشكال ، والمختار عند الأستاذ تصوير الترتب باشتراط العزم على العصيان ، فمن كان مستطيعاً واستقرّ الحجج على ذمته فعزم على العصيان وترك الحجج ، يسقط الحجج عن ذمته بإتيان النائب عنه به ، وإن كان في أجرة النائب إشكال ، وبيانه موكول إلى محله .

هذا ، فأما أن أساس مشكلة الترتب هو باعثية كلا الأمرين وعدم إمكان الانبعاثين - وليس طلب الضدين - فإن سقط أحدهما عن الباعثية ارتفعت ... فهذا مذكور في كلام الميرزا والمحقق الإصفهاني وليس ممّا انفرد به السيد البروجردي كما جاء في تقرير بحثه وفي حاشيته على الكفاية .

ثم إن هناك بحثاً حول كون الشرط هو «العزم» وقد طرحه الأستاذ في الدرس وبين وجهة نظره فيه ، تركنا التعرّض له اختصاراً .

تنبيهات الترتب

التنبيه الأول

(في تسرية كاشف الغطاء الترتب إلى الجهر والإخفات)

وقبل الورود في البحث نذكر بمطليين:

الأول: إنه بعد الفراغ من إمكان الترتب لا تبقى حاجة إلى بيان وقوعه، لكفاية الإمكان، لأنه بعد رفع اليد عن إطلاق أحد الدليلين وهو المهم وتقييده بعصيان الآخر وهو الأهم، يكون المقتضي لوجوب المهم موجوداً والمانع مفقوداً، كسائر الموارد.

والثاني: إن التضاد الواقع بين متعلقَي الدليلين في سائر موارد الترتب هو تضاد اتفاقي وليس بدائمي، لأنه يكون -مثلاً- على أثر العجز عن امتثال الأمرين كإتقاد الفريقين حيث لا قدرة -غالباً- إلا على أحدهما... ولكن مسألة الجهر والإخفات ليست من هذا القبيل، فالتضاد بينهما دائمي، فيقع البحث عن معقولية الترتب في مثلها... وتصوير ذلك هو:

إن الجاهل المقصر يستحق العقاب بلا كلام، وعباداته محكومة بالبطلان، فإن انكشف وقوع العمل على خلاف الواقع فهو غير مجز، وعدم الإجزاء حينئذٍ واقعي، وإن لم ينكشف ذلك كان غير مجزٍ ظاهراً، حتى يتبين مطابقتها لعمله للواقع وعدمها، إن تمشى منه قصد القرية في هذه الحالة.

لكنهم حكموا بالإجزاء في موردين، أحدهما: الجهر والإخفات، والآخر: القصر والتمام، لوجود النصوص بإجزاء الإخفات فيما ينبغي الجهر فيه وبالعكس، ومع ذلك حكموا باستحقاقه العقاب للتقصير، فوقع البحث بينهم في كيفية الجمع بين الإجزاء واستحقاق العقاب، وذكروا لذلك وجوهاً.

منها: ما جاء في (كشف الغطاء)^(١) على أساس قانون الترتب، فقال:
 إن الخطاب المتوجه أولاً إلى هذا الجاهل المقصر في تعلم الحكم، هو
 الجهر في القراءة في الصلاة الجهرية، فإن عصى فالواجب عليه هو القراءة
 إخفاتاً... وكذا بالعكس في الصلاة الإخفائية.
 وكذا الكلام في مسألة القصر والإتمام.
 فالصلاة صحيحة، لكنه عاصٍ يستحق العقاب، لأنه قد ترك المأمور به
 الأهم.

قال كاشف الغطاء: بل لا بد من تطبيق ذلك على سائر الفروع في مختلف
 الأبواب الفقهيّة، وإلا لزم الحكم ببطان أكثر عبادات المكلفين. مثلاً: لو كان في
 ماله الخمس أو الزكاة، فلم يؤدّ عسياناً وصلّى، صحّت صلاته من باب الترتب.
 وكذا في الحج وغيره، وتصوير ذلك هو: إن الواجب عليه أداء الدين أو دفع
 الخمس أو الزكاة أو الذهاب للحج أو النفقة، فإن عزم على المعصية فالصلاة
 واجبة عليه ومجزية. وكذا أمثالها. هذا كلامه رحمه الله

وقد نقله الشيخ في خاتمة البراءة والإشتغال، في أحكام الجاهل المقصر،
 ثم قال: بأننا لانعقل الترتب في هذه المسائل، إذ كيف يصدر من المولى الأمر
 بشيء مشروط بمعصية أمرٍ آخر، والمكلف بعد غير عاصٍ للأمر الأول؟
 فقال الميرزا رحمه الله: نحن نعقل الترتب... غير أنّ الإشكال على كاشف
 الغطاء في الصغرى.

قال الأستاذ: الظاهر من الظاهر من الموافقة على الصغرى، غير أنه ينكر هنا
 الترتب كبروياً.

(١) البحث رقم (١٨) من مباحث مقدمة كشف الغطاء.

إشكالات الميرزا على كاشف الغطاء

وقد أشكل الميرزا من الناحية الصفريّة بوجوه^(١):

الأول: إنه قد وقع الخلط على كاشف الغطاء بين التزامم والتعارض، لأنّ بحث الترتب من صغريات التزامم، ومسألة الجهر والإخفات من صغريات التعارض.

تشييد الأستاذ الإشكال الأوّل

توضيحه: إن قوام باب التزامم هو أن يكون كلّ من المتعلّقين ذا ملاك وتكون المصلحة تامّةً فيهما، فلا مشكلة في مقام الجعل، وإنما هي في مقام الامتثال، من جهة العجز عن تحصيل كلا الملاكين، فإن كان أحدهما أهم من الآخر تقدّم من باب الترتب. بخلاف باب التعارض، فإنّه لا يوجد ملاك لأحد الخطابين... ومسألة الجهر والإخفات من هذا القبيل، إذ لا ملاك لإحدى الصّلاتين - القصريّة والتامة - في اليوم الواحد، فإذا انتفى الملاك عن أحد الفردين، خرجت المسألة عن باب التزامم وكانت من باب التعارض.

هذا معنى كلام الميرزا. فلا يرد عليه الإشكال^(٢): بأن محذور الترتب هو طلب الضدّين، وكما يرتفع هذا المحذور في المتضادّين اتفاقاً، كذلك يرتفع في المتضادّين دائماً، عن طريق الترتب....

وجه الإندفاع هو: أن في كلام الميرزا نكتةً غفل عنها، وهي أنه قد نصّ على قيام الضّرورة على عدم وجوب صلاتين في يوم واحدٍ ووقت واحدٍ أحدهما قصر والأخرى تمام. هذا من جهة. ومن جهةٍ أخرى: فقد ثبت في باب

(١) أجود التقريرات ٩١/٢.

(٢) أجود التقريرات ٩١/٢ الهامش، محاضرات في أصول الفقه ٤٦٨/٢.

التعارض: أنه قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض، كأن يقوم دليلٌ على وجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة ويقوم آخر على وجوب صلاة الجمعة، فتجب صلاتان، ولكن قد قام الإجماع على عدم جوب الصَّلَاتين في ظهر يوم الجمعة، فيقع التعارض بين الدليلين بالعرض، ويحصل اليقين ببطلان أحدهما، ومسألة الجهر والإخفات من هذا القبيل، فهي من باب التعارض.

ثم ذكر في (المحاضرات) ما حاصله:

إنه كما يتعقّل الترتّب في مقام الامتثال، كذلك يتعقّل في مقام الجعل، ويرتفع المشكل في مقام الإثبات بالثبوت، وأمّا في مقام الثبوت فالنصوص الواردة في المسألة هي الدليل على جعل الحكم بنحو الترتّب، كصحيفة زرارة في من جهر فيما لا ينبغي الإخفات فيه أو أخفت فيما ينبغي الجهر فيه^(١).

فأشكل الأستاذ:

بأن الترتّب في مقام الجعل في الضدّين اللذين لهما ثالث معقول، كأن يقول المولى: تجب عليك الإزالة فإن عصيت وجبت عليك الصلاة، إلا أن مورد البحث من الضدّين اللذين لاثالث لهما، فلا يعقل التقييد - مع توقف الترتّب على التقييد - كأن يقيّد وجوب الحركة بترك السكون. هذا ثبوتاً.

وأما إثباتاً، فإن نصوص المسألة لا تفي بدعوى كون الجعل بنحو الترتّب، لأن معنى الترتّب في مرحلة الجعل هو أن يجعل الشارع - بنحو القضية الحقيقية - وجوب الإخفات لمن وجب عليه الجهر فعصى، والنصوص وإن احتمل دلالتها على هذا المعنى، يحتمل دلالتها على جعل البدل في مقام الامتثال كما هو الحال في قاعدتي الفراغ والتجاوز، ومن الواضح الفرق بين جعل الحكم على نحو

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢/ ٤٨٢.

الترتب مشروطاً بالعصيان، وجعله من باب بدليّة العمل الناقص عن التكليف؛ ولعلّ في النصوص ما هو ظاهر في جعل البدل كما في صحيحة زرارة عن أبي جعفر المذكورة وهذا نصّها: «في رجل جهر فيما لا ينبغي الجهر فيه أو أخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه. فقال: أيّ ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، وإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه وقد تمتّ صلاته»^(١) فإنّ ظاهر قوله عليه السلام: تمتّ صلاته، هو جعل البدل في مرحلة الإمتثال، أي لا نقص في صلاته.

وفي رواية أخرى عن أحدهما عليهما السلام: «إن الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسجود والقراءة سنّة، فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلّة ومن نسي فلا شيء عليه»^(٢).

وهذه ظاهرة في جعل البدل كذلك، والألزم المستشكل القول بجريان الترتب في مورد النسيان أيضاً.

وعلى أيّ حال، فالإشكال من المحقق السيد الخوئي على الميرزا غير وارد.

وهذا تمام الكلام على الإشكال الأول.

الوجه الثاني: إن مورد الخطاب الترتبي هو ما إذا كان خطاب المهم مترتباً على عصيان الأمر بالأهم، وهذا لا يكون إلا فيما إذا لم يكن المهم ضروريّ الوجود عند عصيان الأمر بالأهم، كما هو الحال في الضدّين اللذين لهما ثالث. وأمّا الضدّان اللذان لا ثالث لهما، ففرض عصيان الأمر بأحدهما هو فرض وجود

(١) وسائل الشيعة ٦/ ٨٦ الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلّة.

(٢) وسائل الشيعة ٦/ ٨٧ الباب ٢٧ من أبواب القراءة في الصلّة.

الأخر لا محالة، فيكون البعث نحوه تحصيلًا للحاصل.

إشكال السيد الخوئي

فأشكل في التعليقة: بأن إدراج محلّ الكلام في الضدين اللذين ليس لهما ثالث، غير مطابق للواقع، لأنّ المأمور به في الصلاة إنما هي القراءة الجهرية أو الإخفائية، ومن الواضح أن لهما ثالثاً وهو ترك القراءة رأساً، فلا مانع من الأمر بهما في زمانٍ واحدٍ مشروطاً أحدهما بعصيان الآخر.

أجاب الأستاذ

بأنّ ما ذكره خلاف ظواهر النصوص^(١):

«عن أبي جعفر عليه السلام: لا يكتب من القراءة والدعاء إلا ما أسمع نفسه».

«سألته عن قول الله: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا﴾ ... المخافتة ما دون سمعك والجهر أن ترفع صوتك شديداً».

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: على الإمام أن يسمع من خلفه وإن كثروا؟ قال: ليقراً قراءةً وسطاً».

«الجهر بها رفع الصوت والتخافت ما لم تسمع نفسك».

«الاجهار أن ترفع صوتك تسمعه من بعد عنك، والإخفات أن لا تسمع من معك إلا يسيراً».

فالمستفاد من النصوص ليس هو القراءة الجهرية والإخفائية، بل الواجب في الصلاة هو الإجهار في القراءة والإخفات فيها... فالإشكال مندفع.

الوجه الثالث: إنّ الخطاب المترتب على عصيان خطابٍ آخر، إنما يكون

(١) وسائل الشيعة ٦/٩٦-٩٨، الباب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة.

فعلياً عند تنجز الخطاب المرتب عليه وعصيانه، وبما أن المفروض فيما نحن فيه توقف صحة العبادة الجهرية - مثلاً - على الجهل بجوب الإخفات، لا يتحقق هناك عصيان للتكليف بالإخفات ليتحقق موضوع الخطاب بالجهر، لأن التكليف الواقعي لا يتنجز مع الجهل به، وبدونه لا يتحقق العصيان الذي فرض اشتراط وجوب الجهر به أيضاً.

هذه عبارته.

وبعبارة أخرى: إن شرط التكليف هو الوصول، وما لم يصل لم يصر فعلياً، والجاهل المقصر لا يتحقق في حقه هذا الشرط، فلو كان الخطاب الترتبي إليه كأن يقول: يجب عليك الإخفات فإن عصيت فعليك الجهر، كان وجوب الإخفات عليه في صورة التفاته إلى العصيان، وإلا فالشرط غير واصل فلا يعقل فعلية التكليف، وبمجرد الالتفات منه إلى العصيان صار متعمداً، فينعدم موضوع الخطاب الترتبي.

إشكال السيد الخوئي

أجاب السيد الخوئي: بأن المدار في الترتب على ترك الأهم لا على عصيانه، وخطاب الإخفات مشروطاً بترك الجهر قابل للوصول، إذ الجاهل المقصر ملتفت إلى كونه تاركاً للجهر.

أجاب الأستاذ

بأن ما ذكر صحيح كبروتاً، فالترتب لا يتوقف على العصيان، لكن كاشف الغطاء عبّر بالعصيان قال: «كل مولى مطاع يمكنه القول: يجب عليك الجهر فإن عزمتم على المعصية وجب عليك الإخفات» فإشكال الميرزا وارد من هذه الناحية، لأن العزم على المعصية يستحيل وصوله ولو التفت صار متعمداً.

لكن لا يخفى أن الميرزا يقول بـ «العصيان» وكاشف الغطاء يقول «بالعزم»
فقول:

إن القول باشتراط العزم وإن كان هو الصحيح المختار في الترتب - كما تقدم - لكن كاشف الغطاء لا يمكنه إجراء الترتب، لأنه يقول أيضاً باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن جميع الأضداد الوجودية للشيء، فإذا أمر بالإزالة فقد نهى عن الصلاة، ومع النهي عنها كيف تكون مأموراً بها بالعزم على معصية الأمر بالإزالة؟ فتصحيح العبادة عن طريق الترتب - كما ذكر كاشف الغطاء - موقوف على أن يرفع اليد عن المبنى المذكور، لأنه لا يتمشى الترتب معه، وهذا هو الإشكال الوارد عليه قدس سره بناءً على مبناه في اشتراط العزم على المعصية في الترتب. وهذا تمام الكلام على التنبيه الأول.

التنبيه الثاني

(لو اختلف اعتبار القدرة في الواجبين)

لا يخفى أن القدرة على الامثال في مثل إزالة النجاسة والصلاة ونحو ذلك هي القدرة العقلية، وقد أُجري الترتب في هذه الموارد على القول به، كما في البحوث السابقة.

أما إذا كانت القدرة المعتبرة في الامثال مختلفة، بأن يكون أحد الواجبين مشروطاً بالقدرة العقلية والآخر بالقدرة الشرعية، كما لو كان عند المكلف ماء يكفي إما للوضوء وإما لرفع العطش عن نفس محترمة، إذ الأول مشروط شرعية، والثاني العقلية، كما هو معلوم، فهل يجري الترتب كذلك أو لا؟

فعن الميرزا الشيرازي - القائل بالترتب - الفتوى ببطلان الوضوء إن توضأ

بالماء بعد عصيان الأمر بصرفه في رفع العطش، ونسب البطلان كذلك إلى الشيخ، مع أنه غير قائل بالترتب. قال الميرزا: وأما ذهاب السيد المحقق الطباطبائي اليزدي قدس سره إلى الصحة في مفروض الكلام، فهو ناشئ من الغفلة عن حقيقة الأمر.

والحاصل: إن المسألة خلافية، ولا بد لتحقيق الحال فيها من ذكر مقدمات. الأولى: تارة: تؤخذ القدرة في لسان الدليل كما في دليل الحج والوضوء، وأخرى: لا تؤخذ كما في دليل الصلاة مثلاً، فإن أخذت، كان مقتضى التطابق بين مقامي الثبوت والإثبات دخل القدرة في الملاك والغرض، وإن لم تؤخذ فمقتضى ذلك قيام الغرض بنفس ذات المتعلق.

الثانية: إنه بمجرد حصول القدرة العقلية بالتمكن من الإتيان بالمادة كالصلاة، يكون المتعلق واجباً فعلياً، إذ الحاكم هو العقل، وهو يرى كفاية التمكن من الشيء في صحة طلبه، وحينئذٍ، فلا يبقى موضوع للواجب الآخر الذي أخذ الشارع القدرة في لسان الدليل عليه... لأن المرجع في القدرة الشرعية هو العرف. لكون الخطابات الشرعية ملقاةً إليه. ومع فعلية الواجب الآخر يستفي القدرة العرفية العقلانية.

الثالثة: أخذ القدرة في الواجب تارة: يكون بالمطابقة مثل آية الحج، وأخرى: بالالتزام مثل آية التيمم، ولما كان التيمم في عرض الوضوء، إذ المكلف إما يكون متيمماً أو متوضئاً، فإنه بأخذ العجز عن الماء في التيمم يثبت بالالتزام أخذ القدرة في الوضوء... وهذه القدرة شرعية لا تكوينية، لسقوط الوضوء عن المريض مع قدرته تكويناً عليه.

الرابعة: إن تصحيح العبادة بالأمر الترتبي موقوف على أن يكون الأمر ذا

ملاك، لتبعية الأحكام الشرعية للملاكات عند العدلية، فلو لا الملاك فلا أمر. أما المنكرون للترتب فلهم تصحيحها بالإتيان بها بقصد الملاك، كما عليه صاحب الكفاية قدس سره.

وإذا عرفت هذه المقدمات، ظهر الدليل على القول ببطلان الوضوء بكل وضوح، وذلك:

لأن وجوب صرف الماء في رفع العطش عقلي، وشرط وجوبه هو القدرة التكوينية، بخلاف وجوب الوضوء، فالقدرة المأخوذة على الماء فيه شرعية، وإذا صرف في رفع العطش انتفت القدرة المعتبرة في الوضوء وتبدل الحكم إلى التيمم، لأنه بمجرد صرفه في رفع العطش يكون الوضوء بلاملاك لانتهاء شرطه وهو القدرة الشرعية، وإذا انتفى الملاك انتفى الأمر، وبذلك ينتفي الترتب.

فظهر أن وجه فتوى الميرزا القائل بالترتب، هو عدم الأمر الترتبي، لعدم الملاك، والشيخ يقول بالبطلان، مع إنكار الترتب، لعدم الملاك حتى يصحح بقصده.

ولا يبقى وجه للقول بصحة هذا الوضوء، لأن طريق تصحيحه إما الترتب وإما قصد الملاك، وقد علم أن لاملاك فيقصد أو يثبت الأمر الترتبي تبعاً له، وقد نسب الميرزا هذا القول إلى السيد في (العروة)، وكلامه فيها - في السبب السادس من أسباب التيمم - واضح في البطلان للصحة، إذ قال: لو دار الأمر بين الوضوء وبين واجب أهم، يقدم صرف الماء في الأهم، لأنه لا بد له والوضوء له بدل^(١). وفي حاشيته على نجاة العباد وافق الماتن في القول بالبطلان.

هذا، وذهب السيدان الحكيم والنخوي إلى الصحة من باب الترتب، في

(١) العروة الوثقى ٢ / ١٧٨ - ١٧٩ ط جامعة المدرسين .

مثال دوران الأمر بين رفع العطش والوضوء مع عدم كفاية الماء إلا لواحدٍ منهما.
قال في (المحاضرات) ما ملخصه بلفظه تقريباً:

إنه لا مانع من الترتب إلا توهم أنه لا ملاك للوضوء، فلا يمكن تعلق الأمر به على نحو الترتب، لاستحالة وجود الأمر بلا ملاك، لكنه يندفع: بأن القول بجواز تعلق الأمر بالضدين على نحو الترتب، لا يتوقف على إحراز الملاك في الواجب المهم، إذ لا يمكن إحرازه فيه إلا بتعلق الأمر به، فلو توقف تعلق الأمر به على إحرازه لدار، سواء كان الواجب المهم مشروطاً بالقدرة عقلاً أو شرعاً، لأن ملاك الترتب مشترك بين التقديرين، فإذا لم يكن الأمر بالأهم مانعاً عن الأمر بالمهم لا عقلاً ولا شرعاً إذا كان في طوله، فلا مانع من الالتزام بتعلق الأمر به على نحو الترتب ولو كانت القدرة المأخوذة فيه شرعية، وعليه، فإذا لم يصرف المكلف الماء في الواجب الأهم وعصى الأمر به، فلا مانع من تعلق الأمر بالوضوء، لكونه حينئذٍ واجداً للماء وتمكناً من صرفه فيه عقلاً وشرعاً.

وقد تحصل من ذلك: إن دعوى عدم جريان الترتب فيما إذا كانت القدرة المأخوذة في الواجب المهم شرعاً، تبني على الإلتزام بأمرين:

الأول: دعوى أن الترتب يتوقف على أن يكون الواجب المهم واجداً للملاك مطلقاً حتى في حال المزاحمة، وإحرازه إنما يكون إذا كانت القدرة المعتبرة عقلية، وأما إذا كانت شرعية، فبانتفاء القدرة - كما في المثال - يستفي الملاك، ومعه لا يجري الترتب.

والثاني: دعوى أن الأمر بالأهم مانع عن الأمر بالمهم ومعجز عنه شرعاً، حتى في حال عصيانه وعدم الإتيان بمتعلقه.

ولكن قد عرفت فساد كلتا الدعويين.

أما الأولى، فلما سبق من أن الترتب لا يتوقف على إحراز الملاك في الواجب المهم، فإن إحرازه غير ممكن مع سقوط الأمر حتى فيما إذا كانت القدرة عقلية فضلاً عن كونها شرعية، فلو كان الترتب متوقفاً على إحراز الملاك في المهم لم يمكن الإلتزام به على كلا التقديرين.

وأما الثانية، فقد عرفت عدم التنافي بين الأمرين، إذا كان الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم^(١).

جواب الأستاذ

وقد أجاب الأستاذ عن ذلك: بأنه كلام غير مناسب لشأنه، لأن الميرزا إنما يستكشف الملاك عن طريق إطلاق المادة لا عن طريق الأمر كما عليه المستشكل، فالميرزا يقول: بأنه إذا تعلق الأمر بشيء ولم تؤخذ القدرة فيه في لسان الدليل الشرعي، فإن نفس إطلاق الواجب يكشف عن قيام الملاك بذات المادة... فالإشكال أجنبي عن مسلك الميرزا. هذا أولاً.

وثانياً: لو سلمنا أن الترتب لا يتوقف على إحراز الملاك في الواجب المهم - كما قال - فإن الواقع في المسألة هو إحراز عدم الملاك، فما ذكره خلط بين عدم إحراز الملاك وإحراز عدم الملاك، وذلك لأن القدرة المأخوذة في الواجب قيد للواجب، وكل ما يكون قيداً له فهو قيد للملاك، لاستحالة تقييد الواجب من دون تقييد الملاك، وعليه، فإنه يستحيل أن تقييد الصلاة بالطهارة مع عدم تقييد المصلحة المترتبة عليها والغرض منها بالطهارة، والمفروض اعتبار القدرة الشرعية على الطهارة، فإذا انتفت هذه القدرة عليها حصل القطع بعدم الملاك، والقطع بعدمه في المهم يبطل الترتب... وقد اعترف المستشكل في مباحث الضد بأنه متى

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢ / ٣٩٤ - ٣٩٥.

أخذت القدرة في المتعلق وكانت قيداً للواجب، فإنه ينتفي الملاك بانتفاء هذا القيد... ومع قطعاً يستحيل جريان الترتب.

وثالثاً: كيف الجمع بين قوله هنا في المحاضرات بعدم لزوم إحراز الملاك وأن عدمه لا ينافي الترتب بين الواجبين، وقوله في كتاب الحج بشرح (العروة)^(١) «لعدم جريان الترتب في أمثال المقام» وهذا نص عبارته:

«الظاهر عدم وجوب متعلق النذر حتى في مثل الفرض، لعدم جريان الترتب في أمثال المقام، لأن الترتب إنما يجري في الواجبين اللذين يشتمل كل منهما على ملاك ملزم، غاية الأمر لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الإمتثال»^(٢)

فالحق مع الميرزا، لأنه قد أخذ في لسان أدلة التيمم عدم التمكن من استعمال الماء، فكان وجوب التيمم والتكليف به رافعاً لموضوع حكم الوضوء، فلو توضحاً - والحال هذه - بطل.

التنبيه الثالث

(في ما لو كان أحد الواجبين موسعاً والآخر مضيقاً)

هل يجري الترتب فيما لو كان أحد الواجبين موسعاً والآخر مضيقاً، كما لو وجب عليه إزالة النجاسة عن المسجد ووجبت الصلاة في سعة الوقت، بعد العلم بأنهما لو كانا مضيقين فهما داخلان في البحث، ولو كانا موسعين فخارجان يقيناً؟
وجوه:

(١) العروة الوثقى ٤ / ٣٩٣ المسألة ٣٢ شرائط وجوب الحج: إذا نذر قبل حصول الاستطاعة أن يزور الحسين عليه السلام في كل عرفة ثم حصلت، لم يجب عليه الحج...

(٢) شرح العروة ٢٦ / ١١٩ كتاب الحج، مسألة تراحم الحج والنذر.

١ - عدم جريان الترتب مطلقاً.

٢ - الجريان مطلقاً.

٣ - التفصيل بما إذا كان اعتبار القدرة في الخطاب بحكم العقل كما عليه المحقق الثاني فلا يجري، وأما بناءً على اعتبارها باقتضاء الخطاب كما عليه الميرزا الثاني فيجري.

ولابدّ من النظر في أصل تحقّق التزاحم في هذه الصّورة، فالميرزا على أنّ التزاحم موجود بين إطلاق الأمر بالموسّع وأصل الأمر بالمضيق - بخلاف المضيقين فهو بين أصل دليل كلّ من الواجبين - ولكنّ هذا إنما يتم على مسلكه، أمّا على مسلك المحقق الثاني، حيث اعتبرت القدرة في جواز التكليف بحكم العقل من باب قبح تكليف العاجز، فلا تزاحم أصلاً، إذ يكفي في صحّة التكليف عند العقل تمكّن المكلف على فردٍ ما من أفراد الطبيعة، وعلى هذا، فإن الفرد المزاحم بالمضيق غير مقدور، أمّا غيره من الأفراد فمقدور، وهذه القدرة تكفي لصحّة الخطاب المتعلّق بالطبيعة، فلاموضوع للترتب، لكونه فرع التزاحم ... ونتيجة ذلك على مسلك المحقق الثاني اختصاص الترتب بالمضيقين.

وأما على مبنى الميرزا، فإنّ مقتضى نفس الخطاب توجه التكليف إلى الفرد المقدور من الطبيعة، لأنّ حقيقة التكليف هي البعث، والبعث يقتضي الانبعاث، وهو لا يتحقّق إلا بالنسبة إلى الفرد المقدور، فلامحالة يتقيّد الأمور به بذلك، ويخرج غير المقدور عن دائرة اطلاق الأمور به، ويتوقف شموله له على جواز الترتب، فإنّ جوّزناه كان داخلاً في الإطلاق عند عصيان الأمر بالأهم، وإلا كان خارجاً عنه. يعني: إن شمول الإطلاق للفرد المزاحم غير ممكن، لكونه ممتنعاً شرعاً بسبب مزاحمة الأمر بالمضيق له، فينصرف الإطلاق عنه، فلو أُريد جعله

مأموراً به فلا مناص من الالتزام بالترتب، بأن يتقيد الاطلاق بالعصيان كما لو قال:
أزل النجاسة عن المسجد فإن عصيت تجب عليك الصلاة.

كلام المحاضرات

وجاء في المحاضرات -بعد الإيراد على الميرزا والمحقق الثاني، بأن
القدرة غير مأخوذة في متعلق التكليف لا من جهة اقتضاء الخطاب ولا من جهة
حكم العقل، بل هي معتبرة في ظرف الامتثال والطاعة- إن جريان الترتب في
المقام مبني على مسلك الميرزا من أن استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق،
وبما أن تقييد المهم في المقام بخصوص الفرد المزاحم محال، لكون هذا الفرد
ممتنعاً شرعاً، والممتنع الشرعي كالممتنع العقلي، فالإطلاق أيضاً محال، لكون
النسبة بينهما نسبة العدم والملكية.

ثم أورد عليه: بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل التضاد، فلا يستلزم
استحالة أحدهما -في مورد- استحالة الآخر ولما كان التقييد بالفرد المزاحم غير
معقول، والإهمال كذلك، كان الإطلاق ضرورياً، فيمكن الإتيان بالفرد بداعي
امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة.

(قال) فجريان الترتب هنا مرتكز على أحد أمرين: الأول: دعوى اقتضاء
نفس الخطاب اعتبار القدرة في المتعلق، وأنه يوجب تقييده بالحصّة المقدورة.
والثاني: دعوى أن استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق. لكن الدعويين
فاسدتان كما تقدم.

فالصحيح: أن يقال بخروج المسألة عن كبرى التزاحم، لتمكن المكلف
فيها من الجمع بين التكليفين في مقام الامتثال^(١).

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢ / ٤٩١ - ٤٩٢.

قال الأستاذ

أما ما ذكره من النسبة بين الإطلاق والتقييد فتام، إذ الصحيح كون الإطلاق رفض القيود لاجتماعها، فبناءً عليه وبالنظر إلى أن الحكم يستحيل أن يتجاوز عن متعلقه، يثبت وجوب الإطلاق، ومجئ الحكم على طبعي الصلاة لا على أفرادها، فليس الواجب هذا الفرد أو ذاك، بل الفرد مصداق للموجب ... فما جاء في المحاضرات متيناً، إلا أن النظر في إيراد علي الميرزا، وذلك:

أولاً: إن الذي استند إليه الميرزا لاستحالة الإطلاق، ليس كون النسبة بينه وبين التقييد هو العدم والملكية، كما لا يخفى على من راجع (أجود التقريرات) (وفوائد الأصول)^(١)، بل مستنده هو القصور الذاتي للخطاب، ولذا جوز الإطلاق على مسلك المحقق الثاني، فلو كان وجه عدم جواز الإطلاق استحالة تقييد التكليف بالفرد المزاحم، لما تعقل الميرزا الإطلاق على ذاك المسلك، لأن استحالة تقييده واضحة على كلا المسلكين.

وثانياً: لقد ذكر الميرزا في وجه نظره: إن البعث إنما يكون نحو الفرد المقذور فالإطلاق محال، ولذا يقع التزاحم هنا بين إطلاق الواجب الموسع وأصل وجوب الواجب المضيّق، أما على مبني المحقق الثاني فلا تزاحم.

وإذا كان الميرزا يعبر بالتزاحم، فلا بد وأن يكون وقوعه هنا معقولاً، أما لو كان الإطلاق مستحيلاً - لكونه عدم ملكة - فكيف يصح التعبير بالتزاحم؟

فظهر: أن كلامه في المقام مستند إلى الضيق الذاتي للخطاب، وليس مستنداً إلى تقابل العدم والملكية بين الإطلاق والتقييد ... فالإشكال عليه من هذه الناحية غير وارد.

(١) أجود التقريرات ٢ / ٩٧ فوائد الأصول (١ - ٢) ٣٧٣ - ٣٧٤ ط جامعة المدرسين .

بل الإشكال الوارد على الميرزا: أمّا من ناحية المبنى، فالصحيح أن اعتبار القدرة في التكليف هو بحكم العقل وفاقاً للمحقق الثاني، لأنّ التكليف ليس هو البعث - كما ذكر الميرزا - بل هو جعل الشيء في الذمّة - وفاقاً للسيد الخوئي - كما هو ظاهر الأدلّة اللفظيّة من قبيل ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ... ﴾ ونحوه، وهو المرتكز عند العرف، والبعث والانبعث من آثار جعله في الذمّة

وأما من ناحية البناء بعد فرض صحّة المبنى: فقد تقرّر أن متعلّق التكليف هو الطبيعة، والأفراد خارجة، فلو كان اعتبار القدرة بنفس الخطاب وكان حقيقة التكليف هو البعث، فلا بدّ من إمكان الانبعث نحو المتعلّق، ومن المعلوم أن القدرة على المتعلّق - وهو الطبيعة - تحصل بالقدرة على فردٍ ما من أفرادها، فما أمكن الانبعث نحوه هو الفرد، لكنّ الفرد غير متعلّق للتكليف، وما تعلّق به التكليف هو الطبيعة، وهي ملغى عنها الخصوصيات الفردية لا يمكن الانبعث نحوها، وإذا كان الامتثال يحصل بفردٍ ما من أفرادها فلا يتحقق التزاحم، فلا مورد للترتب.

التنبيه الرابع

(في الترتب في التدريجيات)

هل تجري مسألة الترتب في الواجبين التدريجين أو أحدهما تدريجي والأخر آنيّ أو لا؟

والكلام في ثلاث صور:

١ - أن يكونا تدريجين.

٢ - أن يكون الأهم آنيّاً والمهم تدريجياً.

٣- أن يكون المهمّ آتياً والأهمّ تدريجياً.

فإن كان الأهمّ آتياً والمهمّ تدريجياً، كان الجزء الأول من المهمّ التدريجي مزاحماً للأهمّ الآتني، فعلى الترتّب يكون وجوب هذا الجزء مشروطاً بمعصية الأمر بالأهمّ الآتني، وتكون معصيته شرطاً مقارناً للوجوب الفعلي للمهمّ، فإن عصى الأهمّ وأتى بالمهمّ صحّ... ولا كلام.

وإن كان المهمّ والأهمّ تدريجيين، وقع الإشكال والبحث -بالإضافة إلى مسألة الترتب- من جهة لزوم الإلتزام بالشرط المتأخّر أو بالواجب المعلق. إذن، يتوقّف الفتوى بصحّة العمل -علاوة على القول بالترتب- بالإلتزام بالشرط المتأخّر.

وذلك: لأنّ المفروض أن هنا واجبين تدريجيين كإزالة النجاسة من المسجد في أوّل الوقت -وهي الأهمّ- والصلاة وهي المهمّ، ومن الواضح أنّ فعلية الأمر بالصلاة متوقّفة على معصية الأمر بالإزالة، لكن معصيتها تدريجية، وتستمرّ إلى آخر الصلاة، بأن يعصى الأمر بالإزالة في وقت التكبير والقيام والركوع والسجود... وهكذا إلى التسليم، ولولا معصية الإزالة في وقت كلّ جزءٍ فلا فعلية للجزء... وعليه، فإنّ فعلية الأمر بالتكبير مشروطة بمعصيان الأمر بالإزالة في وقت الأجزاء اللاحقة لتكبيره الإحرام، وهذا معناه الإلتزام بالشرط المتأخّر.

كما يلزم الإلتزام بالواجب المعلق، لأنّ فعلية الوجوب للتكبير متوقّفة على إمكان الواجب المعلق، لأنّ وجوب الجزء الآخر للواجب التدريجي استقبالي، ولولا وجوبه لما ثبت وجوب لتكبيره الإحرام.

فظهر أنّ تصوير الترتّب في هذه الصّورة يتوقّف على القول بالشرط المتأخّر والقول بالواجب المعلق، فمن قال بجوازها كلّها فهو في راحة، ومن قال

بالترتب وأنكر الشرط المتأخر والواجب المعلق - كالميرزا قدس سره - لم يمكنه إجراء الترتب، وكان مورد الترتب المتزاحمين الأثنين فقط، كإنقاذ الغريقين وما شابه ذلك.

تفصلي الميرزا

لكن الميرزا قدس سره تفصلي عن هذه المشكلة^(١) بأن مشكلة التزاحم كانت من ناحية عدم القدرة على امتثال كلا الأمرين، فكان القول بالترتب - بأن يكون شرط التكليف بالأمر بالمهم هو عصيان الأمر بالأهم - هو الطريق لحل المشكلة، لأن اشتراط التكليف بالقدرة حكم عقلي، وهو يرى أن يتحقق هذا الشرط يتحقق الامتثال

وعلى هذا، فإن الشرط - في صورة التدريجيين - هو القدرة على الجزء الأول من أجزاء الواجب التدريجي المتعقبة بالقدرة على سائر أجزائه، فشرط وجوب الصلاة - مثلاً - هو القدرة على التكبير المتعقبة بالقدرة على سائر أجزائها حتى التسليمة، وهذا العنوان - عنوان التعقب - حاصل بالفعل، فيندفع بهذا البيان محذور الالتزام بالشرط المتأخر، فيكون شرط فعلية وجوب الأمر بالمهم عصيان الأمر بالأهم في الآن الأول متعقبا بعصيانه في بقية الآتات، وقد فرض تحقق عصيانه في آن أول امتثال الأمر بالمهم المتعقب بعصيانه في سائر أزمته امتثال المهم، فيكون من الشرط المقارن لا من الشرط المتأخر.

اشكال السيد الخوئي

وقد أشكل عليه في (المحاضرات): بأن لا محصل لجعل عنوان التعقب

(١) أجود التقريرات ٢ / ٩٨ - ٩٩.

هو الشرط، لعدم الدليل عليه^(١).

دفاع الأستاذ عن الميرزا

فقال الأستاذ: بأن كلام الميرزا دقيق، وذلك، لأن أساس حكم العقل هو استحالة تعلق الأمر بالضدين، للزوم التكليف بالمحال أو التكليف المحال، وأساس ذلك هو عجز المكلف عن الامتثال، فكان الحاصل عدم وجود القدرة على امتثال الأمر بالمهم، أما مع عصيان الأمر بالأهم فالقدرة تحصل، وإذا حصلت تحقق الشرط لوجوب المهم، فيجب امتثاله... وهذا هو الأساس في نظرية الترتب.

وعليه، فإن العصيان للأهم إنما يكون شرطاً للمهم من جهة حصول القدرة على المهم بذلك، والآ فال مكلف عاجز عن امتثاله، ففي المورد الذي يستمر فيه الأمر بالأهم إلى آخر جزءٍ من أجزاء المهم، - كما هو الفرض في الإزالة بالنسبة إلى الصلاة - تتحقق القدرة على المهم فيما إذا استمرت معصية الأهم إلى الآخر، والآ، فلا تحصل القدرة التي هي شرط التكليف بالمهم بحكم العقل، فيعتبر في فعلية وجوب الصلاة القدرة المستمرة، وهي لا تتحقق إلا بالعصيان المستمر للأمر بالإزالة، ومع فرض تعقّب معصية الجزء الأول من الأهم، أو المعصية في الآن الأول من أناته بالمعصية إلى الآن والجزء الأخير، تكون القدرة على المهم حاصلة على الصلاة، ويحكم العقل بوجوب الامتثال.

وإن كان الأهم تدريجياً والمهم آتياً... فالإشكال على حاله، لأن المفروض استمرار الأهم، وبالإشغال به من الآن الأول تنفي القدرة على المهم الآتي.

(١) محاضرات في أصول الفقه ١٠٦٢/٤ في الدليل اللمّي على الترتب.

التنبيه الخامس

(في حكم الاطلاع على الأهم بعد الاشتغال بالمهم)

إنه تارة: يطلع على الأهم قبل الاشتغال بالمهم، وأخرى: بعده. فإن كان الأول فالترتب جارٍ، وإن كان الثاني فصورتان، إحداهما: ما إذا لم يكن قطع المهم محرماً، فالترتب جارٍ كذلك. والثانية: ما إذا كان قطعه حراماً، فالميرزا على أن لا ترتب بل الأمر بالمهم متوجّه والامثال له متحقق.

والمثال الواضح هو الإزالة والصلاة... فلو التفت إلى النجاسة في المسجد وهو في الصلاة، فالصلاة مأمور بها حتى بناءً على انكار الترتب، فإن كان دليل وجوب الأهم هو الإجماع، كان المورد خارجاً عن القدر المتيقن، وهو صورة الإشتغال بواجب، والمفروض كونه في الصلاة. وإن كان دليلاً لفظياً وكان مطلقاً، قطع الصلاة وعمل بمقتضى الترتب.

إشكال السيد الخوئي

فأشكل عليه: بأن دليل حرمة قطع الصلاة إن كان هو الأخبار في أن تحليلها التسليم، فالأمر كما أفاد الميرزا، لأن القدر المتيقن من الإجماع على وجوب إزالة النجاسة عن المسجد فوراً، إنما هو في غير ما دلّ الدليل اللفظي بإطلاقه على وجوب المضي في الصلاة، المستلزم لتأخير الإزالة إلى زمان الفراغ منها. وأما إن كان دليل حرمة قطع الصلاة هو الإجماع فقط، لعدم دلالة تلك الأخبار إلا على الحكم الوضعي فلا تفيد الحرمة التكليفية، فلا موجب لتقدّم وجوب المضي في الصلاة على وجوب الإزالة، بل مقتضى القاعدة هو الحكم بالتخيير. فقول الميرزا بوجوب المضي في الصلاة لا دليل عليه^(١).

(١) أجود التقريرات ٢/١٠٠ الهامش.

جواب الأستاذ

وقد أجاب الأستاذ عن ذلك: بمنافاته لما بنى عليه المستشكل في الفقه، فقد ذهب إلى أن معنى كلمة «الحل» لغة وعرفاً هو «الإرسال» كما أن «الحرمة» هي «الحرمان» ومقتضى ذلك: ظهور اللفظتين في الإطلاق الشامل للحكم الوضعي والتكليفي معاً، وتخصيصها بأحدهما يحتاج إلى قرينة، كأن لا يكون المورد قابلاً للحكم الوضعي كما في ﴿أَجَلٌ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾^(١) و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾^(٢) وأما مع عدم القرينة، فمقتضى القاعدة هو الحمل على الجامع بين الحكمين كما هو مختاره في ﴿وَأَحَلُّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٣).

وعليه، فإن الاستفادة من الأخبار هو مبطلية فعل المنافي للصلاة وحرمة ذلك تكليفاً، إلا في النافلة لقيام الدليل على جواز قطعها فيكون مخصصاً للأخبار المذكورة، وأما الخدشة في أساسيتها فمردودة، كما أوضحناه في محله. وتلخص: أن الحق مع الميرزا... والله العالم. وهذا تمام الكلام في مسألة الضد.

(١) سورة المائدة: ٤.

(٢) سورة المائدة: ٣.

(٣) سورة البقرة: ٢٧٥.

هل الأوامر والنواهي

متعلّقة بالطبائع أو الأفراد؟

نظرية صاحب الكفاية :

قال: الحق أن الأوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع دون الأفراد. ولا يخفى أن المراد أن متعلق الطلب في الأوامر هو صرف الإيجاد، كما أن متعلقه في النواهي هو محض الترك. ومتعلقها هو نفس الطبيعة المحدودة بحدود والمقيّدة بقيود تكون بها موافقة للغرض والمقصود، من دون تعلق غرض بإحدى الخصوصيات اللازمة للوجودات، بحيث لو كان الإنفكاك عنها بأسرها ممكناً لما كان ذلك ممّا يضرّ بالمقصود أصلاً، كما هو الحال في القضية الطبيعية في غير الأحكام، بل في المحصورة على ما حقق في غير هذا المقام.

وفي مراجعة الوجدان للإنسان غنى وكفاية عن إقامة البرهان على ذلك، حيث يرى إذا راجعه أنه لا غرض له في مطلوباته لأنفس الطبائع، ولا نظر له إليها من دون نظرٍ إلى خصوصياتها الخارجية وعوارضها العينية، وإن نفس وجودها السعي - بما هو وجودها - تمام المطلوب، وإن كان ذلك الوجود لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصية. فانقدح بذلك أن المراد بتعلق الأوامر بالطبائع دون الأفراد أنها بوجودها السعي بما هو وجودها قبلاً لخصوص الوجود متعلقة للطلب، لأنها بما هي هي كانت متعلقة له كما ربما يتوهم، فإنها كذلك ليست إلا

هي، نعم هي كذلك تكون متعلقة للأمر فإنه طلب الوجود. فافهم^(١).
توضيحه

عندما يتعلّق الأمر بالصلاة -مثلاً- فإنّها إذا وجدت كان لها لوازم، من المكان والزّمان الخاصّين بها، ومن غير ذلك، فعلى القول بتعلّق الأمر بالطبيعة تكون هذه الخصوصيّات اللازمة للوجود خارجةً من تحت الطلب، وعلى القول بتعلّقه بالفرد داخلة تحته... هذا ما ذكره أولاً. لكنّه غير التعبير فقال: إن الغرض متعلّق بنفس الطبيعة، وإن نفس وجودها السعي -بما هو وجودها- تمام المطلوب، من دون نظرٍ إلى خصوصيّاتها الخارجيّة وعوارضها العينيّة، وإن كان ذلك الوجود لا يكاد ينفكّ في الخارج عن الخصوصيّة.

والحاصل: تارةً: ننظر إلى الطبيعة بما هي موجودة فنقول: المطلوب في ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾^(٢) مثلاً هو وجود طبيعة الصلاة، لا هذا الوجود منها أو ذاك من الوجودات الخاصة، وأخرى: ننظر إليها مجردةً عن لوازم وجودها وأمارات تشخّصها ونقول بأن المطلوب هو وجود الطبيعة، وتلك العوارض واللوازم غير داخلة في الطلب... وعلى كلّ تقدير، فإنّ تمام المطلوب هو الطبيعة -لا هذا الفرد أو ذاك- تلك الطبيعة التي هي ملزوم اللّوازم والمشخصات، أمّا هي، فخارجة عن تحت الطلب وإن كانت الطبيعة غير منفكّة عنها.

هذا، وقد أشار بأمره بالفهم إلى أنه لا يمكن أن يكون الأمر طلب الوجود، بل الأمر نفس الطلب، فالوجود خارج من الأمر.
وأما دليله على ما ذهب إليه من أن متعلّق الأمر هو الطبيعة، فالوجدان، يعني

(١) كفاية الأصول: ١٣٨.

(٢) سورة الإسراء: ٧٨.

أنا لما نراجع الوجدان -في المرادات التكوينية، كإرادتنا للأكل والشرب والضرب، والتشريعية، كإرادتنا صدور تلك الأفعال من الغير- نرى أن متعلّق الطلب والإرادة ليس إلا وجود الطبيعة ولا دخل للزمان والمكان... غير أن الفرق بين الأمر والنهي هو أن متعلّق الطلب في الأولى هو صرف الإيجاد وفي الثاني محض الترك، ولا يخفى وجود الخلاف في حقيقة الأمر والنهي، فقيل: الأمر هو البعث نحو المادّة والنهي هو الزجر عنها... وعلى هذا لا دخل للوجود والعدم في المتعلّق. وقيل -وهو مسلّك الكفاية- أن المدلول في الأمر والنهي ليس إلا الطلب، غير أن متعلّقه في طرف الأمر هو الوجود وفي طرف النهي هو الترك والعدم.

أما صاحب الفصول والمحقق القمي، فقد استدلاً للمدعى بالتبادر، ويأن مادة المتعلّق -مثل الصلّة- ليست إلا الصلّة، والخصوصيات الزائدة عليها لا دخل لها في المادّة.

فظهر أن الأدلة للمدعى ثلاثة:

- ١- تبادر الطبيعة إلى الدهن.
- ٢- مادّة متعلّق الأمر.
- ٣- الوجدان.

الإشكال على المحقق الخراساني

ثم إن الأستاذ أورد على ما تقدّم عن الكفاية بما يلي:

أولاً: إنه جعل مدلول الأمر طلب الفعل، ومدلول النهي طلب الترك. فيرد عليه الإشكال في الأوامر التي هي هيئات عارضة على المواد -وهي الأكثر في الأوامر- بأنّ الهيئات معاني حرفيّة، و«الطلب» معنى اسمي، فكيف يصير المعنى الاسمي مدلولاً للهيئة؟

فإن قيل: إن المحقق الخراساني لا يفرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي.

قلنا: نعم، لكنّه يرى الاختلاف بينهما باللّحاظ، وهذا يتمّ في مثل الإبتداء والإنتهاء ونحوهما، أمّا الطلب فلا يقبل اللّحاظين.

وثانياً: إنه جعل الاختلاف بين الأمر والنهي في ناحية المتعلّق، فكّل منهما طلب، لكن الأمر طلب الفعل والنهي طلب الترك. وفيه: إن هذا خلاف الإرتكاز العرفي، إذ العرف العام على أنهما متغايران بالذات.

وثالثاً: إنه أدخل الوجود والعدم في مدلولي الأمر والنهي، لكنّ كلّاً من الأمر والنهي مركّب من المادّة والهيئة، ولادلالة لشيءٍ منهما على الوجود في طرف الأمر، والعدم في طرف النهي، وقد عرفت أنّ المعنى الاسمي لا يمكن أن يكون مدلولاً للهيئة التي هي معنى حرفي، ولا يعقل وجود مدلولٍ بلا دالٍ، فلا يدلّ الأمر على طلب الوجود والنهي على طلب الترك والعدم.

ورابعاً: قوله: بأن متعلّق الطلب هو وجود الطبيعة، لأن الطبيعة من حيث هي ليست إلّا هي، لا مطلوبة ولا لا مطلوبة. وفيه: إن الطلب على مسلكه هو طلب الوجود، وقد طرء على الطبيعة - وهو أمر زائد على ذاتها - فلماذا لا يطرء على الطلب؟ وعلى الجملة، فإنّ المناط نصّحة تعلق الطلب بوجود الطبيعة هو المناط لتعلقه بها، وإذا كانت الطبيعة من حيث هي ليست متعلّقة للأمر، فهي غير متعلّقة للطلب أيضاً.

وخامساً: ما أورده المحقّقان الإصفهاني والعراقي، وهو يرتبط بجوابه عن الوهم. وتوضيح ذلك:

إنه قد ذكر تحت عنوان «دفع وهم» ما حاصله: إن الأمر طلب وجود

الطبيعة، فيرد عليه: أنه إن كان المراد وجودها الذهني، ففيه: أن الوجود الذهني ليس بحاملٍ للغرض حتى يطلب. وأيضاً: يرد عليه ما يرد على الوجود الخارجي إن كان المراد، وهو: إن الطلب من المفاهيم ذات التعلّق، كسائر الصفات النفسانية من الحبّ والبغض ونحوهما، فلو تعلّق بالوجود الخارجي، يلزم أن يصير هو -أي الطلب- خارجياً، أو يصير المتعلّق الخارجي نفسانياً، وكلاهما محال. وأيضاً: فإنّ الخارج ظرف سقوط الطلب، فكون الوجود الخارجي مقوّماً للطلب محال.

فأجاب في الكفاية: بأن كون وجود الطبيعة أو الفرد متعلّقاً للطلب هو أن يريد المولى صدور الوجود من العبد وإفاضته بالمعنى الذي هو مفاد كان التامة، لأنه يريد ما هو صادر وثابت في الخارج كي يلزم طلب الحاصل كما توهم ... فليس متعلّق الطلب هو الوجود الخارجي، لأنه مسقط للطلب ولأنّه تحصيل للحاصل، بل المتعلّق هو الإفاضة.

والإشكال على هذا الجواب هو: إن الإفاضة عين المفاض، والصدور عين الصادر، والإيجاد عين الوجود، لأنّ اسم المصدر والمصدر واحد حقيقةً والاختلاف بالإعتبار، فرجع الأمر إلى الوجود الخارجي، فالإشكال باق على حاله.

نظرية الميرزا

وأما الميرزا الثاني^(١)، فقد جعل البحث في المقام من صغريات مبحث أن الكلّي الطبيعي موجود في الخارج أو لا؟ فعلى القول بعدم وجوده خارجاً، يكون متعلّق الطلب هو الفرد، إذ المفروض أنه موجود غيره، فهو المطلوب والغرض

(١) أوجد التقريرات ٣٠٥/١.

قائم به. أما على القول بوجود الكلّي الطبيعي، فهو متعلّق الغرض بقطع النظر عن مشخصاته، بحيث لو تمكّن المكلف من إيجادها خارجاً بدونها لحصل الغرض. وعلى هذا، فتظهر الثمرة بين القولين في مسألة اجتماع الأمر والنهي، ففي الصلّاة في الدار المغصوبة - مثلاً - يبقى الطلب على القول بتعلّقه بالطبيعة على الصلّاة ولا يتجاوزه إلى متعلّق النهي وهو الغصب، لكونهما طبيعتين مستقلتين، غاية الأمر، أن كلّ واحدة منهما قد أصبحت مشخّصة للأخرى في مورد الاجتماع، والمفروض خروج المشخصات عن دائرة المتعلّق، وعليه، فيقال بجواز اجتماع الأمر والنهي. وأما على القول بتعلّق الطلب بالفرد، وهو الصلّاة مع المشخصات في المثال، فقد أصبح الفرد - وهو هذه الصلّاة في الدار المغصوبة - هو المطلوب، فيلزم اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد، وهو محال... وهذه ثمرة مهمّة.

والمختار عند الميرزا هو: تعلق الأمر بالطبيعة، وأنّ المشخصات لها إنما توجد في عرض وجودها خارجاً، وليست من ذات الطبيعة وماهيّتها قبل وجودها، لتدخل في دائرة المتعلّق.

اشكال السيد الخوئي

وقد أشكل عليه في (المحاضرات): بأن هذه النظرية خاطئة، لأنّ كلّ وجود - سواء كان جوهرًا أو عرضاً - يتشخص في الخارج بذاته، فلا يعقل أن يكون متشخصاً بوجود آخر، لأنّ الوجود هو التشخص وتشخص كلّ شيء بالوجود، فلا يعقل أن يكون تشخصه بشيء آخر أو بوجود ثانٍ وإلا لدار أو تسلسل، وعليه، فتشخصه - بمقتضى قانون كلّ ما بالغير وجب أن ينتهي إلى ما بالذات - يكون بنفس ذاته، وهذا بخلاف ماهيّة فتشخصها يكون بالوجود. وعليه، فإنّ الأمور المتلازمة مع الطبيعة خارجاً من الكم والكيف وغيرها،

موجودات أخرى في عرض وجود الطبيعة ومتشخصّات بنفس وجوداتها، وهي أفراد لطبائع مختلفة، فلا يعقل أن تكون مشخصّات لوجود الطبيعة، وعليه، ففي إطلاق المشخصّات للطبيعة عليها مسامحة واضحة.

(قال) ويعد بيان ذلك نقول: إن تلك اللوازم والأعراض كما أنها خارجة عن متعلّق الأمر على القول بتعلّقه بالطبيعة، كذلك هي خارجة عن متعلّقه على القول بتعلّقه بالفرد، بدهاءة أنه لم يقصد من القول بتعلّقه بالفرد تعلّقه بفردٍ ما من هذه الطبيعة وفردٍ ما من الطبائع الأخرى الملازمة لها في الوجود الخارجي كالغضب مثلاً.

(قال) وكيف كان، فالعجب منه قدس سرّه كيف غفل عن هذه النقطة الواضحة وهي: أن الأعراض واللوازم ليست متعلّقة للأمر على كلا القولين، ولكنك قد عرفت أن هذا مجرد خيال لا واقع له، وإن مثل هذا الخيال من مثله غريب، لما سبق من أن تلك الأعراض لا تعقل أن تكون مشخصّات الوجود خارجاً، فإن تشخصّ الوجود بنفسه لا بشيءٍ آخر، بل إنها وجودات أخرى في قبال ذلك الوجود وملازمة له في الخارج^(١).

جواب الأستاذ عن الاشكال

وأجاب الشيخ الأستاذ: بأن السيّد قد اشتبه في تقريب كلام الميرزا فقال ما لا ينبغي أن يقول، فإن الميرزا يصوّر النزاع على أساس أن التشخصّ بالوجود: بأنّه إن كانت المشخصّات عارضةً على الطبيعة قبل عروض الوجود، فالوجود لا محالة يكون طارئاً على الماهية المشخصّة، وتكون العوارض موجودة بعين وجود الفرد، وإن كانت غير عارضة على الطبيعة قبل وجود الفرد، بل في نفس

تلك المرتبة التي طرء فيها الوجود على الفرد، فالماهية حيثئذٍ غير متشخصة بالعوارض بل يكون تشخصها بالوجود.

فالقائلون بتعلق الأمر بالفرد يقولون بأن الماهية تشخص بالعوارض من الكم والكيف والأين، فتكون موجودة. والقائلون بتعلقه بالطبيعة يقولون بأن متعلق الأمر هو الماهية والتشخص غير داخل فيه.

وبهذا تظهر الثمرة في مسألة اجتماع الأمر والنهي، فعلى القول بخروج التشخيصات عن المتعلق يكون متعلق النهي غير متعلق الأمر، وأما على القول بدخولها كان الأمر والنهي واردين على الشيء الواحد، ويلزم الاجتماع ولا بد من القول بالامتناع.

ومختار الميرزا هو أن العوارض المشخصة ليست عارضةً من قبل، بل إنها تشخص الماهية في عرض الوجود، فالمتعلق هو الطبيعة.

والحاصل: إن الميرزا يصرح بأن التشخص ليس إلا بالوجود، ونسبة تشخص الماهية بالعوارض إليه هو الأمر الغريب.

إلا أن يشكل على المبني، فينكر أن تكون العوارض والمشخصات في عرض الوجود... وهذا أمر آخر.

نظرية المحقق العراقي

وقال المحقق العراقي قدس سره: إن الطلب على كل تقدير يحتاج إلى متعلق، وهو مورد النزاع.

والطبيعة تلحظ: تارة بما هي هي، ففي الانسان -مثلاً- لا يلاحظ إلا الحيوان والناطق. وأخرى: تلحظ موجودةً بالوجود الذهني كقولنا: الإنسان نوع. وثالثة: تلحظ بما هي خارجة.

فيقول: إن متعلّق الطلب في الأمر هو العنوان، لكن العنوان المرثي خارجاً، وكذلك الصفات النفسانية كالحبّ والشوق والإرادة، فإنها تتعلّق بالعناوين الغائية في المعنونات. فمراد القائلين بتعلّق الأمر بالفرد هو أن المتعلّق نفس المعنون الموجود في الخارج، ومراد القائلين بتعلّقه بالطبيعة أن المتعلّق هو العنوان -لا المقيد بالوجود الذهني، لأنه لا يقبل الوجود في الخارج، ولا بما هو هو، لأنه ليس بحاملٍ للغرض كي يتعلّق به الغرض والأمر، ولا الموجود في الخارج، لأنه فرد وهو منشأ لانتزاع عنوان الطبيعة، -أي العنوان المتّحد مع الخارج، كالإنسان المتّحد مع زيد... فظهر الاختلاف بين القولين... فالتقول الأول: هو تعلّق الأوامر بالأفراد الموجودة خارجاً، كزيد المعنون بعنوان الإنسان. والقول الثاني: هو تعلّقها بالعناوين كعنوان الإنسان الملحوظ فانياً في زيد.

قال: نظير الحال في الجهل المركب، حيث توجد الإرادة عند الجاهل كذلك، لكنّ متعلّق الإرادة عنده هو العنوان والصورة الغائية في الخارج في ذهنه، لا الخارج، لأن الخارج ظرف سقوط الأمر، فلا يكون متعلّقاً للطلب والإرادة التي هي صفة نفسانية.

ثم أورد على الكفاية قوله: بأن متعلّق الطلب هو إيجاد الطبيعة فقال: إن متعلّق الطلب متقدّم على الطلب تقدّماً طبيعياً، فلا يعقل وجود الطلب بلا متعلّق، وإن أمكن وجود المتعلّق بلا طلب، كأن يتعلّق الطلب بالأكل، فإنه بدون الأكل محال، لكن قد يوجب الأكل بلا طلب، فلا ريب في تقدّم متعلّق الطلب على الطلب تقدّم الواحد على الاثنين، إذ لا يعقل وجود الاثنين بدون الواحد، لكن يمكن وجوده بدون الاثنين... هذا أولاً.

وثانياً: إن إيجاد الطبيعة معلولٌ للطلب فيكون متأخراً عنه رتبةً، فلو كان هو

المتعلّق كان متقدماً رتبةً على الطلب، فيلزم تقدّم المتأخّر، وهو محال .
وأورد عليه أيضاً قوله: يكون المتعلّق هو الوجود السعي للطبيعة: بأن هذا
غير ممكن، لأنه قد تؤخذ مادة الوجود في الأمر، فيلزم حضور الوجود في الذهن
قبل الأمر بمرتبين، كما لو قال -بدل: «صل»- أوجد الصلاة، وهذا ضروري
البطلان.

وتلخّص: إنه ليس متعلّق الإرادة هو الخارج، إذ الخارج ظرف سقوط
الطلب والارادة، وليس الوجود الذهني، بل إن الحامل للمصلحة والغرض هو
الوجود الخارجي ومتعلّق الطلب هو الوجود الزعمي، كما ذكر، أي الوجود
المرئي خارجاً، فلمّا يقول: «جنني بماء» يتصوّر الماء خارجاً، أمّا لدى التصديق
فالصورة غير خارجيّة وإنما هي مرتبة خارجاً، فالصورة في النظر التصوري
خارجيّة وفي النظر التصديقي غير خارجيّة، لأن الخارج ظرف للسقوط، فهي غير
منعزلة عن الخارج، كما أن الماهيّة غير منعزلة عن الوجود، لكنّ التحليل العقلي
يعزل الماهيّة عن الوجود، فالصوّر كذلك، هي بالتحليل العقلي منعزلة عن
الخارج، لكنّ الصورة متّحدة مع الخارج، فيكون الخارج هو الحامل للغرض،
ولكن الصويرة هي متعلّق الطلب^(١).

نظر الأستاذ

وتنظر الأستاذ في هذه النظرية: بأنه صحيح أن الخصوصيات لا تتعلّق بها
الإرادة، سواء في الأوامر الشرعيّة أو العرفيّة، لكنّ القول بأن متعلّق الإرادة هي
الصورة الغانية في الخارج بالنظر التصوري -أمّا بالنظر التصديقي فمخلاف الواقع،
لكون الصورة في الذهن ولا علاقة لها بالخارج- لا يمكن المساعدة عليه، لأنه

(١) نهاية الأفكار (١ - ٢) ٣٨٣ ط جامعة المدرسين .

خلاف الوجدان، لأننا لانجد في أنفسنا في مختلف مراداتنا تعلّق الطلب والإرادة بالصورة الغائية في الخارج، وكيف يكون للإنسان طلب وإرادة ولا يجد في نفسه ولا يلتفت إلى متعلّق طلبه؟ هذا أولاً.

وثانياً: إن المفروض في كلامه قدّس سرّه هو: أجنبيّة الصّورة الغائية في الخارج عن الخارج الواقعي، وأنّ ذلك ليس إلّا في النظر التصوّري أمّا بالنظر التصديقي فهو باطل. فيرد عليه: أنه كيف يعقل تعلّق الإرادة بعنوانٍ وصورةٍ يراها بالنظر التصديقي غير موجودة في الخارج؟

وأما إيراده على نظريّة تعلّق الأمر بإيجاد الطبيعة، فيمكن دفعه بأن: الإيجاد ذهني تارةً وأخرى هو ذهني فإن في الخارج، فكما عندنا وجود خارجي ووجود ذهني هو مرآة للوجود الخارجي، كذلك الإيجاد، لأن الوجود والايجاد واحد حقيقةً، فلقاتل أن يقول بأن متعلّق الطلب هو الايجاد المفهومي الفاني في الخارج... وبذلك يندفع الإشكال وإن كانت عبارة الكفاية قابلةً له.

وأما إيراده الثاني من لزوم تصوّر الوجود مرتين في مثل: أوجد الصّلاة، لكون الهيئة مشتملةً على الوجود على مسلك الكفاية، ولكون مادّة الوجود في حيّز الطلب... فقد يجاب عنه: بأنّ الوجه في إشراب الوجود في الهيئة هو أن العقل يرى عدم قابليّة الطبيعة من حيث هي لتعلّق الطلب بها، فلانماص من أخذ الوجود لتصير قابلةً لذلك، سواء كانت المادّة هي الوجود أو غيره من المواد، فإن كانت المادّة هي الوجود فلا ضرورة عقلية لإشرابه في المادّة، فلا يتكرّر تصوّر الوجود.

نظريّة السيد البروجردى

وأما السيد البروجردى، فقد قدّم على بيان ما ذهب إليه^(١) مقدماتٍ، ذكر في الأولى المراد من الحصّة والطبيعة والفرد فقال: بأن المراد من الحصّة تارةً: هو الطبيعة المضافة كقولنا: الانسان الأبيض، وأخرى: الماهية المتشخّصة بالوجود، أي الإنسانية الموجودة بوجود زيد حصّة من الإنسان، وكذا في عمرو وغيره، فلهم في الحصّة اطلاقان في قبال الطبيعة بقطع النظر عن الإضافة، كقولك الانسان نوع، الصادق على الخارج من زيد وعمرو... فيقال: زيد إنسان، وذلك لأنهم وجدوا في الأفراد -كقولنا زيد موجود- حيثيتين، حيثية الوجودية، وهي تشمل عمراً وبكراً والسماء والأرض أيضاً، وحيثية خصوصية في زيد، فهو زيد ومع الإنسانية التي يشاركه فيها عمرو وبكر، فالطبيعة لها وجود في القضية الذهنية -وهي قولنا: الإنسان نوع- يشترك فيها زيد وعمرو وبكر من حيث الوجود كما يشتركون من حيث الإنسانية... وهذه هي الطبيعة.

(قال) والماهية التي هي عبارة عن الطبيعة موجودة في الخارج، ولا يصح القول بعدم وجودها، غير أنّ للوجود إضافتين، احدهما: إلى الفرد، والأخرى: إلى الطبيعة، فهو يضاف أولاً وبالذات إلى الماهية المتشخّصة التي هي حصّة من الطبيعة، ثم إلى الطبيعة في الرتبة الثانية، فبناءً على أصالة الوجود يكون المتحقق بالذات في الخارج هو الوجود، إلا أنه ليس بغير حدّ، بل الحدّ أيضاً موجود حقيقةً، فالوجود موجود بالذات والإنسانية الموجودة في زيد حدّ لهذا الوجود، وكذلك الوجود في عمرو... وذلك الحدّ هو الماهية الشخصية أي الإنسانية الموجودة بوجود زيد المركبة من جنس هو «حيوان» وفصل هو «ناطق». وهكذا

(١) نهاية الأصول: ٢١٧.

في غيره... لكن الإنسانية الموجودة بوجود زيد غير الموجودة بوجود عمرو... وهكذا، كما أنّ وجود كلّ منهم يغيّر وجود الآخر... إلا أن الإنسانية -الحيوانية الناطقية- موجودة ووجودها يكون أولاً وبالذات، ويكون وجود الإنسان: زيد وعمرو... ثانياً وبالعرض، أي بتبع وجود الإنسانية، وهذا معنى قولهم: «الحق أن الطبيعي موجود بوجود فرد».

فظهر المراد من المحصّة والطبيعة والفرد، وخلاصة ذلك أن:

المحصّة عبارة عن الإنسانية الموجودة بوجود خاص:

والطبيعة عبارة عن الجهة المشتركة بين الإنسانيات الموجودة، ووجود

هذه الجهة يكون بوجود الأفراد، كنسبة الآباء إلى الأبناء.

والفرد قد يطلق ويراد منه الوجود، بناءً على أصالة الوجود، إذ الوجود

متفرد بذاته وهو عين الفردية، وقد يطلق ويراد منه الماهية، وهو الفرد بالعرض.

وقد ذكروا أن الماهية على قسمين: ما يقبل الصدق على كثيرين وهو الطبيعة غير

المتحصّصة، وما لا يقبله وهو الماهية المتحصّصة أي المتشخصّة. فالإنسانية

تصدق على كثيرين، أمّا إنسانية زيد فلا، كما أن الوجود كذلك، فلا يقبل الصدق

على كثيرين لأنه سالبة بانتفاء الموضوع، بخلاف الماهية المتشخصّة، فهي في

ذاتها تقبل الصدق على كثيرين، لكنّها بإضافتها إلى الوجود سقطت عن القابلية

لذلك، فكان عدم القابلية للصدق على كثيرين فيها بالعرض، كما كان في الوجود

بالذات.

المقدمة الثانية: تارةً: نجعل الموضوع في القضية مفهوم الوجود كأن

نقول: «مفهوم الوجود من أعرف الأشياء»، أي: إنه بديهي التصوّر، وهذا من

أحكام مفهوم الوجود، -لا من أحكام واقع الوجود، لاستحالة تصوّر واقع الوجود

حتى يحكم عليه بحكم - بأن يجرد المفهوم من الوجود ويتصوّر وحده في الذهن، ثم يحكم عليه .

وأخرى: نجعل الموضوع واقع الوجود؟ كأن نقول: «كنه الوجود في غاية الخفاء». لكن إذا كان واقعه غير قابل للتصوّر، فكيف يجعل موضوعاً ويحكم عليه بحكم من الأحكام؟

إن غاية ما قيل في الجواب هو: إن مفهوم الوجود، إن لوحظ بلحاظ ما فيه ينظر، كان موضوعاً لأحكام نفس المفهوم، وإن لوحظ بلحاظ ما به ينظر، كان موضوعاً لأحكام واقع الوجود، وفي قولنا: «كنه الوجود في غاية الخفاء» جعلنا مفهوم الوجود بما فيه ينظر بالنسبة إلى واقع الوجود.

فقال: بأن متعلّق الطلب هو مفهوم وجود الطبيعة، لكن بلحاظه مرآة لوجود الطبيعة، خلافاً لصاحب الكفاية، إذ قال بأن المتعلّق هو وجود الطبيعة.

المقدمة الثالثة: إن متعلّق الطلب لا بدّ وأن يكون فيه جهة وجدان وجهة فقدان، وأمّا الفاقد من جميع الجهات فلا يصلح لأن يتعلّق به الطلب، لأنه معدوم والمعدوم لا يتقوّم وجود الطلب به، وكذا لو كان واجداً من جميع الجهات، فإن طلب ما كان كذلك طلب للحاصل وهو محال.

وبعد المقدمات: إن متعلّق الطلب والإرادة هو الوجود الفرضي للموجود الحقيقي الخارجي، فإنه في عالم الفرض يفرض وجود شيء فيتعلّق الإرادة والطلب والشوق به لأن يوجد خارجاً، فالمتعلّق هو ما في فرض أنه موجود في الخارج... وكذلك الحال في جميع الإرادات التكوينية، إذ المتعلّق لها هو الموجود بالحمل الشائع لكن بالوجود الفرضي، ووزان الإرادة التشريعية ووزان الإرادة التكوينية، فيكون المتعلّق لها هو الوجود الحقيقي الموجود بالوجود

الفرضي ... وأمارات المشخصات خارجة عن دائرة المتعلق ... وعلى هذا، يكون تطبيق المكلف للمتعلق على الأفراد بنحو التخيير ... لأنه ليس المتعلق إلا وجود الطبيعة بالوجود الفرضي بتعبير المحقق الإصفهاني، وبتعبير السيد البروجردي: مفهوم وجود الطبيعة الفاني بوجود الطبيعة، فيكون التطبيق بيد المكلف، وهذا تخيير عقلي، بخلاف ما لو قلنا بتعلق الطلب بالأفراد والماهية الشخصية، فإن التخيير يكون شرعياً. فظهر ما في كلام المحاضرات من جعل التخيير عقلياً على كل تقدير.

إشكال الأستاذ

قال الأستاذ بعد بيان كلام المحقق الإصفهاني والسيد البروجردي: بأن الإشكال السابق يعود، لأن مفروض الكلام كون الأمر ملتفتاً إلى أن متعلق طلبه ليس خارجياً وأنه يستحيل ذلك، لكن غرضه من الطلب قائم بالوجود الخارجي لا الفرضي

وعلى الجملة، فإن مشكلة كيفية تعلق الطلب باقية، ولم تحل بوجه من الوجوه المذكورة في المقام في الكتب الأصولية ... بل إن حلها موقوف على فهمنا لكيفية علمنا بالأشياء، وأنه هل يمكن المعرفة أو لا؟

وكيف كان، فعلى القول بتعلق الأمر بأمارات التشخيص وكونها داخلة في المتعلق، فلامحالة يلتزم بالامتناع في مسألة اجتماع الأمر والنهي، لكون المورد حيثئذ صغرى لباب التعارض، وعلى القول بخروجها، يكون صغرى لباب التزاحم، وتكون النتيجة هو القول بالجواز.

لكن الحق خروجها عن المتعلق، لأن محل البحث هو تعلق الأمر بذات الطبيعة، المرئية خارجاً كما عليه المحقق العراقي، أو الموجودة بالوجود الفرضي

كما عليه السيد البروجردي ... فالمتعلق هو القدر المشترك بين الحصص، لأنه الذي يقوم به الغرض، ... وعليه يكون التخيير عقلياً... خلافاً للعراقي فإنه - مع ذهابه إلى أن المتعلق عبارة عن الطبيعة وأن الحصص غير داخله فيه - قال بأن التخيير شرعي، لكون المتعلق وإن كان الطبيعة، لكنه الطبيعة بالحدود الطبيعية، كالإنسان مثلاً، فإنه يمتاز عن غيره من الأنواع بحدود طبيعية، فإذا كان كذلك، كان التخيير شرعياً.

فأورد عليه الأستاذ: بأن الحدود للطبيعة ليست إلا الجنس والفصل، لأن الحدّ المضاف إلى الطبيعة المقوم لها ليس إلا ذلك، فعلى القول بتعلق الأمر بالطبيعة، يكون المتعلق هو الطبيعة النوعية، وهي متحدة مع الحدود، غير أن الاختلاف يكون بالإجمال والتفصيل، كالإختلاف بين «الإنسان» و«الحيوان الناطق» فليست حدود الطبيعة شيئاً زائداً عليها، ولما كان متعلق الطلب هو الطبيعة وهي الحامل للغرض، فكيف يكون التخيير شرعياً؟ إن التخيير الشرعي يتقوم بكون الخصوصية داخله تحت الطلب بنحو على البدل، بأن يصلح دخول «أو» عليه، كما في: أعتق رقبة أو صم ستين يوماً. أما حيث يكون متعلق الطلب هو «الصلاة» فلا تكون الصلاة هنا أو هناك داخله تحت الطلب.

وتلخص:

إن الأمر يتعلق بالعنوان فيما لا طبيعة له، كعنوان الصلاة والصوم والحج، فإن كان للمتعلق طبيعة قابلة للوجود خارجاً فإنها هي المتعلق وهي الحاملة للغرض، ويكون التخيير عقلياً.

النسخ

كلام الكفاية :

«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»^(١).

أقول:

للبحث أمثلة كثيرة، منها: قوله عز وجل: ﴿فَاتَّخَذُوا الشُّرَكَاءَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ حيث قيل إن الآية منسوخة بقوله عز وجل ﴿لا إكراه في الدين﴾. فهل يبقى جواز القتل بعد زوال الوجوب أو لا؟ فههنا مقامات، أحدها: بقاء الجواز ثبوتاً، والثاني: الجواز إثباتاً، والثالث: في مقتضى الأصول في المسألة.... وقد أشار المحقق الخراساني في كلامه المزبور إلى أن للجواز معنيين، أحدهما: الجواز بالمعنى الأعم، وهو ما يجتمع مع الوجوب والاستحباب

(١) كفاية الأصول: ١٤٠.

والإباحة، والآخر: الجواز بالمعنى الأخص، وهو الإباحة. ولفظ «البقاء» يقتضي أن يكون المراد من «الجواز» هو المعنى الأعم لا الأخص.

فما ذكره المحقق المذكور من عدم الدلالة على بقاء الجواز، لا بالمعنى الأعم ولا بالأخص، مخدوش، لأن الجواز بالمعنى الأخص ليس بقائياً أصلاً بل هو حدوثي.

المقام الأول

إن البحث الثبوتي في المسألة يبتني على تشخيص حقيقة الوجوب، فهل هو بسيط أو مركّب، وعلى الثاني هو مركّب من جواز الفعل مع المنع عن الترك تركيباً انضمامياً، أو مركّب منهما تركيباً اتحادياً من قبيل التركيب بين الجنس والفصل، فيكون موجوداً بوجود واحدٍ منحلّ إلى جزئين؟ أقوال.

فعلى القول بالبساطة - وهو الحق - لا بقاء للجواز بعد ارتفاع الوجوب، لأن الحقيقة شيء واحد، إما موجود وإما مرتفع، إذ البسيط لا يتبعض والواحد لا يتعدّد.

وكذا على القول بالتركيب الاتحادي، لأن بقاء الجنس بعد زوال الفصل غير معقول إلا متفصلاً بفصلٍ آخر.

وأما على القول بالتركيب الإنضمامي، فيمكن بقاء الجواز ثبوتاً بعد زوال الوجوب، وهذا واضح.

تصوير المحقق العراقي بقاء الجواز على القول بالبساطة

وحاول المحقق العراقي رحمه الله^(١) تصوير بقاء الجواز ثبوتاً على القول بالبساطة، بأن الوجوب عبارة عن الإرادة غير المحدودة بالحدّ العدمي، وهذه

(١) نهاية الأفكار (١-٢) ٣٩٠-٣٩١.

الإرادة - مع كونها بسيطة - مشتملة على ثلاثة أمور هي: أصل الرجحان، والجواز، والحدّ الوجوبي وهو شدة الرجحان، فلو ارتفع شدة الرجحان - وهو الوجوب - أمكن بقاء الرجحان والجواز، نظير اشتمال اللون الأبيض على: اللّونية، والبياض، وشدة البياض، فإن ارتفعت الشدة، كان اللون والبياض باقيين.

ويشهد بذلك قولهم بجريان الإستصحاب في المراتب، كما في النور، فلو كان هناك نور شديد، ثم علم بارتفاع الشدة وشك في بقاء أصل النور والضوء، فإنه يستصحب النور.

مناقشته

وقد يورد عليه بناءً على أن الوجوب أمر متزّع من اعتبار الشارع اللابديّة على ذمّة المكلف، والأمور الانتزاعية لا مراتب لها وليست مشكّكة. لكنّه إشكال مبنائي.

فيرد عليه - مع حفظ المبنى - أولاً: إن الإرادة، وهي الشوق الأكيد غير المحدود، كيف نفساني تكويني، والترخيص أمر جعلي اعتباري، فكيف يكون من أجزاء الأمر التكويني؟

ومن هنا يظهر أن الإرادة ليست إلا الشوق وشدة الشوق، ولا ثالث. وثانياً: إنه على فرض كون الترخيص أمراً واقعياً، فإن الإرادة عبارة عن الشوق كما تقدّم، فإن أبرزت مع الحدّ فهو الاستحباب، ومع عدمه فهو الوجوب، فهي متقومة بالرجحان، لكنّ الترخيص هو اللا اقتضاء، فاجتماع الترخيص مع الإرادة ودخالته فيها غير معقول، وعليه، فلو نسخ الوجوب أمكن بقاء الاستحباب - على مبنى المحقق العراقي - لا الجواز بالمعنى الأعم الذي هو مورد البحث.

دليل المحاضرات على الامتناع الشبوتي

قال: إن الجواز والوجوب ليسا مجعولين شرعيين، بل هما أمران انتزاعيان، والمجعول الشرعي إنما هو اعتبار المولى لا غيره، والمفروض أنه قد ارتفع بدليل الناسخ، فإذن، لا موضوع للاستحباب (قال): ولو تنزلنا عن ذلك وسلّمنا أن الوجوب مجعول شرعاً، فمع ذلك لا دليل لنا على بقاء الجواز، والوجه في ذلك: أما أولاً: فلأن الوجوب أمر بسيط وليس مركباً من جواز الفعل مع المنع من الترك.

وأما ثانياً: فلو سلّمنا أن الوجوب مركّب، إلا أن النزاع هنا في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب وعدم بقائه، ليس مبنياً على النزاع في تلك المسألة، أعني مسألة إمكان بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل وعدم إمكانه، وذلك، لأن النزاع في تلك المسألة إنما هو في الإمكان والاستحالة العقليين، وأما النزاع في مسألتنا هذه إنما هو في الوقوع الخارجي وعدم وقوعه، بعد الفراغ عن أصل إمكانه^(١).

توضيحه:

إن الأمر الواقع بالنسبة إلى الوجوب هو اعتبار ثبوت الفعل في ذمة المكلف، فإن اعتبر مع الترخيص في الترك، كان المنتزِع عقلاً هو الاستحباب، فالوجوب في الحقيقة أمر منتزِع من الاعتبار الشرعي لامع الترخيص، فليس مجعولاً شرعياً، فلا موضوع للبحث عن أنه بعد النسخ هل يبقى الجواز أو لا؟ وأيضاً: فإن حقيقة النسخ ليس الرفع، لأنه يستلزم الجهل في الباري، وإنما هو الدفع، بمعنى أنه بيان لانتهاؤ أمد الحكم، وهذا مفاد الدليل الناسخ.

(١) محاضرات في أصول الفقه ٣/ ٢٠٤ - ٢٠٥.

إشكال الأستاذ

وأورد عليه شيخنا - في كلتا الدورتين - بأن ما ذكره يناقض ما ذهب إليه - تبعاً للمحقق العراقي - من عدم جريان الإستصحاب في الشبهات الحكيمية الكلية الألفية الإلزامية - خلافاً للمشهور بين المحققين - من جهة المعارضة بين استصحاب بقاء المجمعول مع استصحاب عدم الجعل، كما لو شك في جواز وطئ المرأة بعد انقطاع الدم وقبل الغسل، فالأصل بقاء الحكم المجمعول وهو حرمة الوطئ في حال الحيض، لكن هذا الأصل معارض باستصحاب عدم جعل الحرمة لهذه الحال بالخصوص، فالوجوب والحرمة أمران مجمعولان شرعاً. بينما يقول هنا بأنهما غير مجمعولين من قبل الشارع، فكيف يقع التعارض؟

وأما قضية أن حقيقة النسخ هو الدفع، بمعنى انتهاء أمد الحكم، فإنه لا منافاة بين انتهاء أمد الحكم الوجوبي وبقاء أصل الجواز.

فالمختار في المقام

هو عدم البقاء ثبوتاً، من جهة أن الوجوب أمر بسيط، سواء كان انتزاعياً أو واقعياً. وما ذكره المحقق العراقي من تصوير المسألة بناءً على هذا القول، قد عرفت ما فيه.

هذا تمام الكلام في المقام الأول.

المقام الثاني

إنه بناءً على تمامية بقاء الجواز ثبوتاً - كما عليه المحقق العراقي - تصل النوبة إلى مقام الإثبات والبحث عن دلالة الدليل على البقاء، ولا دليل إلا الناسخ والمنسوخ. وتقريب الاستدلال هو: إن حكم الدليل الناسخ بالنسبة إلى الدليل المنسوخ حكم دليل الاستصحاب بالنسبة إلى دليل الوجوب، فكما يقتضي ذلك

الدليل رفع اليد عن ظهور ما دلّ على الوجوب وحمله على الاستحباب، كذلك ناسخ الوجوب، فإنه يزاحم المنسوخ في دلالاته على الوجوب، أي شدة الإرادة، ويبقى دلالاته على أصل الرجحان.

وقد أورد عليه المحقق العراقي^(١): بأن هذا إنما يتم في الدليلين المتعارضين، كأن يقوم الدليل على الوجوب ثم يأتي دليل آخر مفاده «لا بأس بالترك»، فبمقتضى نصوصية الثاني أو أقوائية ظهوره يتقدّم على الأول، لا في دليلين أحدهما حاكم على الآخر، لأنه لا يلحظ في الحكومة جهة النصوصية أو الأقوائية بل الحاكم يتقدّم على المحكوم وإن كان أضعف ظهوراً منه. وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ الدليل الناسخ ناظر إلى الدليل المنسوخ، وهذا معيار الحكومة، فلا يتم تنظيم محلّ الكلام بالوجوب والاستحباب.

ثم قال: وبناءً على الحكومة، وأن الحاكم يتقدّم على المحكوم وإن كان أضعف ظهوراً، فإنّ الظهور العرفي قائم على كون الناسخ ناظراً إلى المنسوخ بجميع مراتبه لا بعضها، وعلى هذا، فإنّ المنسوخ يرتفع بتمام مدلوله - وهو الإرادة - وحينئذٍ لا يبقى شيء بعد ارتفاع الوجوب.

قال: أللهم إلا إذا كان الناسخ مجملاً، فإنه يقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو نسخه لمرتبة الشدة من الإرادة، فيبقى أصل الإرادة، إلا إذا سرى إجمال الناسخ إلى المنسوخ فيسقط من الأساس.

قال الأستاذ

ولا يرد على المحقق المذكور: أن ما ذكره إنما يتم في صورة كون الظهور ذا مراتب، وهذا أول الكلام، إذ لا ينبغي الاختلاف في مراتب الظهور، وإلا لما أمكن

تقدم النص على الظاهر، إذ النصوصية ليست إلا الشدة في مرتبة الظهور.
 لكن الإشكال الوارد عليه في استثنائه صورة إجمال الناسخ، إذ فيه:
 أولاً: إن الناسخ دليل منفصل عن المنسوخ، فيستحيل سراية إجماله إليه،
 وإلا لزم سراية إجمال كلٍّ مخصص منفصل مجمل إلى العام، وعدم جواز
 التخصيص....

وثانياً: إن بقاء الرجحان في حال عدم سراية الإجمال إن كان مجملاً - إلى
 المنسوخ، موقوف على دلالة المنسوخ على الرجحان، وهي إما بالإلتزام وإما
 بالتضمن - وهو يقول بالثاني لأنه يرى أن الرجحان من مراتب الوجوب،
 والتحقيق هو الأول - لكن الدلالة التضمنية والإلتزامية فرعٌ للدلالة المطابقيّة، في
 الحدوث والحجّة، فلو سقطت فلا تبقى الدالّتان، وفيما نحن فيه: تقع المراحة
 بين الناسخ والمنسوخ، إما في أصل مدلول المنسوخ وإما في حجّيته، وعلى كلِّ
 تقدير، فإنه يسقط، وإذا سقط المدلول المطابقي استحال بقاء شيء.

فالحق، أنه على مسلك المحقق العراقي في حقيقة الوجوب: لا يبقى دلالة
 على الرجحان المستلزم للجواز بالمعنى الأعم.

المقام الثالث

فإنه - بعد الفراغ عن مرحلة الثبوت، وعين البحث الإثباتي - هل يجري
 استصحاب بقاء الجواز بعد ارتفاع الوجوب أو لا؟

إن المستصحب تارة شخصي وأخرى كلي، وقد ذكروا للكلي أقساماً:
 أحدها: الكلي الموجود في الفرد المشكوك بقاؤه، فيصح استصحاب
 الكلي واستصحاب الفرد.

الثاني: أن يكون الفرد مردّداً بين مقطوع الزوال ومقطوع البقاء، وهذا هو

القسم الثاني من أقسام الكلّي.

والثالث: أن يكون الفرد معيّناً، وهو زائل يقيناً، لكن يحتمل وجود فردٍ آخر للكلّي مع ذلك الفرد. وهذا هو القسم الأول من القسم الثالث.

والرابع: أن يكون الفرد معيّناً، وهو زائل يقيناً، لكن يحتمل حدوث فردٍ آخر للكلّي مقارناً لزوال ذلك الفرد. وهذا هو القسم الثاني من القسم الثالث.

والخامس: أن يكون المتيقن حقيقة واحدة لكن ذا مراتب، فيقطع بزوال مرتبة ويشك بذلك في بقاء الحقيقة وعدم بقائها.

فهذه مقدمة.

ومقدمة أخرى: إنه يعتبر في الاستصحاب وحدة القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة، وحادّة عرفيّة لاعقلية.

وبعد المقدمتين، نذكر أولاً كلام المحقق الخراساني في هذا المقام؛ قال: «ولا مجال لاستصحاب الجواز لإبناؤه على جريانه في القسم الثالث من أقسام الكلّي، وهو ما، إذا شك في حدوث فرد كليّ مقارناً لارتفاع الحادث الآخر، وقد حقّقنا في محله أنه لا يجري الاستصحاب فيه ما لم يكن الحادث المشكوك من المراتب القويّة أو الضعيفة المتصلة بالمرتفع، بحيث يعدّ عرفاً - لو كان - أنه باق، لأنه أمر حادث غيره. ومن المعلوم أن كلّ واحدٍ من الأحكام مع الآخر - عقلاً و عرفاً - من المتباينات والمتضادات، غير الوجوب والاستحباب، فإنه وإن كان بينهما التفاوت بالمرتبة والشدة والضعف عقلاً، إلاّ أنّهما متباينان عرفاً، فلا مجال للاستصحاب إذا شك في تبدّل أحدهما بالآخر، فإن حكم العرف ونظره يكون متبعاً في هذا الباب»^(١).

(١) كفاية الأصول: ١٤٠.

وحاصل كلامه:

١- إن المورد من قبيل القسم الثالث من أقسام الكلّي، ولا يجري فيه الاستصحاب، إلا إذا كان الباقي من مراتب الزائل، كما في الشدة والضعف مثلاً.
٢- إن الأحكام الخمسة متباينات عقلاً و عرفاً، إلا في الوجوب والاستحباب، فإنهما متباينان عرفاً ومختلفان في المرتبة عقلاً، فإذا ارتفع الوجوب لا يصح القول ببقاء الإستحباب من باب الاستصحاب، للتباين العرفي بينهما، إذ الملاك في الاستصحاب هو الوحدة العرفية في موضوع القضيتين.

قال الأستاذ

والتحقيق هو النظر في المسألة على ضوء المباني^(١) في حقيقة الوجوب: فإن قلنا: بأنه مركّب من البعث إلى الفعل مع المنع من الترك تركيباً انضمامياً، فإنه إذا نسخ الوجوب وشك في أن الزائل هو الجزآن أو خصوص المنع من الترك، كان هذا الجزء مقطوع الزوال والآخر - وهو البعث إلى الفعل - مشكوك فيه، وعليه فلا إشكال في جريان الإستصحاب، وهو استصحاب فرد واحد شخصي.

وبعبارة أخرى: الزائل مردّد بين الأقل والأكثر، وقد كان زوال الأقل متيقناً، وزوال الأكثر مشكوك فيه، فيستصحب.

وإن قلنا: بأن الوجوب بسيط لامركّب، فهنا لا يتصوّر إلا القسم الثاني من القسم الثالث من استصحاب الكلّي الذي اتفقوا على عدم جريانه.

وإن قلنا: بمسلك المحقق العراقي، كان المورد - على تقدير - من قبيل القسم الأخير من أقسام الكلّي، وهو كون المستصحب ذا مراتب، ومن قبيل القسم

(١) تقدّم ذكرها في المقام الأول.

الأول على تقدير آخر. وتوضيحه: إنه قد استثنى الشيخ الأعظم من أقسام الكلّي ما لو كان الفرد الموجود مرتبةً شديدةً، ثم علم بزوال الشدّة وشكّ في بقاء أصل المرتبة، فقال بجريان الإستصحاب فيه. وقال المتأخرون عنه بأن هذا من القسم الأول لا من أقسام الكلّي، لأن الشدّة إن كانت من المقومات لم يجر الاستصحاب لكونه من القسم الثالث، وإن كانت من الحالات جرى لبقاء الحقيقة، كالعلاقة الموجودة بالمرتبة العالية ثم حصل اليقين بزوال تلك المرتبة، فإنه تستصحب العدالة، لكون تلك المرتبة من الحالات لا المقومات، فيكون -على هذا- من القسم الأوّل.

فبناءً على أن حقيقة الوجوب هي الإرادة، يكون أصل الإرادة هو المشكوك فيه بعد زوال الحدّ، فيستصحب بقاؤها، ولذا قال المحقق العراقي هنا بجريان الاستصحاب، كما لأنه لا يرى التباين العرفي بين الإستصحاب والوجوب خلافاً لصاحب الكفاية.

وأما إن قلنا بالتركيب الإتحادي، فإنه مع زوال الفصل لا يعقل بقاء الجنس، فلامجال للإستصحاب، وما أفاده المحقق الإصفهاني قدّس سرّه -من أنه مع انعدام الفصل يندم الجنس بما هو جنس، لكنّه بما هو متفصل بفصلٍ عدمي يكون باقياً، فلو قطعت «الشجرة» يندم «النامي» فالجهة الجنسيّة وهي حيثية استعداد الشجر للنمو منعدمة، إلّا أن تلك الجهة تبقى مع الفصل العدمي، أي: فإن مادة الشجر وهي الخشب موجودة مع عدم الاستعداد للنمو، فعلى القول بتركّب حقيقة الوجوب يكون الجواز باقياً -بعد نسخ الوجوب- لكن مع الحيث العدمي، أي الجواز مع عدم المنع من التركّب -فقد عدّل عنه في تعليقه، ونصّ على عدم معقوليته، قال: «لأن التركّب الحقيقي من جنس وفصلٍ خارجيين، لا يتصوّر إلا في الأنواع الجوهرية دون الأعراض التي هي بسائط خارجية، فضلاً عن

الإعتبرات»^(١).

مختار الأستاذ

قال الأستاذ: إنه إن كان الوجوب هو الإرادة، وكانت الشدة والضعف من الحالات، جرى الإستصحاب بلا إشكال، لكنّ الكلام في المبنى، فإنّ الحق هو بساطة الوجوب، وأنه غير الإرادة، لكونها من التكوينيّات، بل هو إمّا من الأمور الاعباريّة وإمّا من الإنتزاعيّات، فلا يجري فيه الإستصحاب، لكونه من قبيل القسم الثاني من قسيمي الثالث من أقسام الكلّي.

نظريّة السيد الحكيم في الاستصحاب

وقال السيد الحكيم -معلّقاً على قول (الكفاية): فلا مجال للإستصحاب-

ما نصّه:

«يكفي في إثبات الجواز استصحاب الرضا بالفعل الثابت حال وجوبه، إذ لو ثبت الرضا به بعد ارتفاع الوجوب لا يكون وجوداً آخر للرضا، بل يكون الرضا الأوّل باقياً، وإذا ثبت الرضا به -ولو بالإستصحاب- كان جائزاً عقلاً، لأنّ الأحكام التكليفيّة إنما تكون موضوعاً للعمل في نظر العقل بمناط حكايتها عن الإرادة والكرهية والرضا لا بما هي هي، ويكفي في إثبات الاستصحاب استصحاب نفس الإرادة النفسانية، إذ مجرد رفع الوجوب لا يدلّ على ارتفاعها، وإذا ثبت الإرادة المذكورة ثبت الاستصحاب، لأنّه يكفي فيه الإرادة للفعل مع الترخيص في الترك الثابت قطعاً بنسخ الوجوب»^(٢).

وتوضيح كلامه:

أولاً: إنه قد كان مع الوجوب الرضا بالفعل، وبعد النسخ يبقى الرضا السابق

(١) نهاية الدراية ٢ / ٢٦٣.

(٢) حقائق الأصول ١ / ٣٣١.

بالإستصحاب. لا يقال: الرضا ليس من المجعولات الشرعية كي يجري فيه الاستصحاب. لأن الوجوب -كغيره من الأحكام التكليفيّة- إنما يكون موضوعاً للعمل في نظر العقل بمناط حكايته عن إرادة المولى، فكلّ ما بالعرض يتهي إلى ما بالذات، وهذا روح الحكم في نظر العقل.

وثانياً: إنه مع بقاء الرضا السابق يتمّ الجواز العقلي.

وثالثاً: إنه يكفي في إثبات الاستصحاب استصحاب نفس الإرادة النفسانية. وبناءً على ما ذكر، فإنه مع بساطة الوجوب يكون رضا المولى متحققاً، فإذا نسخ الوجوب استصحب الرضا، وترتب عليه الأثر، وهو حكم العقل بلزوم العمل أتباعاً لإرادة المولى ورضاه، ويفتى بالإستصحاب.

أقول:

العمدة في هذه النظرية، هي أنه قد أجرى الإستصحاب في الإرادة التي هي منشأ الوجوب، فأثبت بها موضوع حكم العقل، بخلاف المحقق العراقي، حيث أجراه في نفس الوجوب وجعله بمعنى الإرادة، فلا يرد على هذه النظرية ما ورد على المحقق المذكور.

لكنّ التأمّل فيها هو: أن الوجوب -على كلّ حال- إما بسيط وإما مركّب، وظاهر الكلام أوفق بالثاني، فإن أراد التركيب الإنضمامي بأن يكون الوجوب مركّباً بالانضمام من الرضا بالفعل مع المنع من الترك، فقد عرفت تمامية الإستصحاب بناءً عليه، وإن أراد الإتحادي، فقد عرفت ما فيه. وأمّا على القول بالبساطة، فما هو المراد من قوله «الرضا بالفعل الثابت حال وجوبه»؟ الظاهر أن «الرضا» حالة نفسانية خارجة عن الوجوب لازمة له، فإذا زال الوجوب زال الرضا بتبعه، فلا يبقى شيء لكي يستصحب.

وهذا تمام الكلام في النسخ.

الوجوب التخييري

مقدمة

إن هذا البحث مهم علماً وعملاً....

إنه لا ريب في أن في الشريعة واجبات يجوز تركها إلى بدل كخصال الكفارة، وواجبات لا يجوز تركها إلى بدل كالصلاة، وتسمى الأولى بالواجبات التخيرية والثانية بالواجبات التعيينية، ولكل من القسمين أحكام وآثار، ففي الأول يستحق العقاب لو ترك جميع الأفراد، لكن استحقاق الثواب يكون بالإتيان بواحد منها، ومن ذلك يظهر أن متعلق الإرادة وحامل الغرض هو أحد الأفراد، ولذا وقع الكلام في تصوير هذا التكليف، وإذا أمكن ذلك في الأحكام التكليفية طبق في الأحكام الوضعية كذلك، كما في مسألة الضمان في تعاقب الأيدي على الماء المفصوب والمأخوذ بالعقد الفاسد.

والإشكال العمدة ينشأ من نقطتين:

الأولى: كيف يمكن أن تتعلق الإرادة المشخصة الموجودة، بأحد الأشياء أو

الشيئين، لأن الأحد مبهم، فكيف يُعقل تعلق المعين المتشخص بالمبهم؟

والثانية: إنه لا ريب في أن الواجب التخيري بعث مولوي، فكيف يكون

البعث نحو «الأحد»؟ مضافاً إلى أنه مضاف للإنبعاث، والانبعاث بالمردد غير

معقول.

فإمّا يَصوّر الوجوب التخييري بحيث يتلاءم مع هذه البراهين، وإمّا يرفع اليد عن ظواهر الأدلة من أجلها وينكر من أصله!
فلننظر في الكلمات والأقوال

كلام المحقق الخراساني وشرحه

قال في (الكفاية): إذا تعلق الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء، ففي وجوب كل واحد على التخيير، بمعنى عدم جواز تركه إلا إلى بدلٍ، أو وجوب الواحد لا بعينه، أو وجوب كل منهما مع السقوط بفعل أحدهما، أو وجوب المعين عند الله. أقوال.

والتحقيق أن يقال: 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.... 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^(١)....

أقول:

لقد ذكر رحمه الله أربعة أقوالٍ فقط، لكنها في المسألة أكثر منها، واختار منها القول الرابع وحاصله: إن المتعلق في الوجوب التخييري لا يختلف عنه في التعييني إلا من جهة سنخ التكليف، فإن التخييري مشوبٌ بجواز الترك إلى بدلٍ بخلاف التعييني، فكانا مشتركين في عدم جواز الترك، لأن الواجب ما لا يجوز

(١) كفاية الأصول: ١٤٠.

تركه، غير أن التخيري يجوز ترك أحد فرديه مثلاً بالإتيان بفردٍ آخر، والتعييني لا يوجد له بديل.

إذن، لا يرد الإشكال: بأن البعث والإرادة لا يتعلّق بالمردّد، لأنه لا ماهيّة له ولا وجود. والإشكال: بأن البعث والإنبعاث متضايغان، فكيف يكون الانبعاث مردّداً؟

ويبقى اشكال اختلاف الآثار فأجاب: بأن هذا الاختلاف ينشأ من اختلاف سنخ الوجوب، فإنّ سنخ الوجوب في التخيري هو ترتب العقاب على ترك الكلّ والثواب على الإتيان بأحدها... أما في التعيني، فإنهما يترتبان على ترك أو فعل نفس ذاك المتعلّق المعين.

وقد ذكر أنّه إذا كان هناك غرض واحد يقوم به كلّ واحد من الفردين، فإنّ التخير حينئذٍ عقلي لا شرعي، أي يكون المتعلّق هو الطبيعة، والبرهان على ذلك هو قاعدة أن الواحد لا يصدر إلا من الواحد، فيكون ذلك الواحد بين تلك الأفراد هو الطبيعة. وأمّا إذا كان هناك غرضان، بأن يقوم بكلّ من الفردين غرض مستقل عن الآخر، لكن بينهما تزامم ولا يمكن اجتماعهما في الوجود، فلامحالة تكون الإرادة متعلّقة بكلّ من الفردين مع جواز تركه إلى الفرد الآخر.

ثم إنّه ذكر الأقوال الأخرى وناقشها.

فأمّا القول: بأنّ المتعلّق للإرادة هو «الأحد لا بعينه» فقد أجاب عنه: بأن هذا «الأحد» ليس مفهوميّاً، إذ ليس هو متعلّق الغرض حتى تتعلّق به الإرادة، بل هو «الأحد» المصدقي، لكنّ «الأحد لا بعينه» لا مصداق له. وقد أوضح هذا في الحاشية: بأن «الأحد» يصحّ تعلّق العلم به كما في موارد العلم الاجمالي، وكذا يصحّ تعلّق الأمر الانتزاعي به كتعلّق الوجوب بأحد الشيين، لكنّ الإرادة لا تتعلّق

بالمردّد، لأنّها علّة الوجود ولا يمكن أن يكون معلولها مبهماً، ولا يعقل البعث والتحرّيك نحو المبهّم ... فظهر الفرق بين العلم والوجوب وبين البعث والإرادة. وأجاب عن القول بأن الوجوب التخيري هو وجوب كلا الشئيين، لكن وجوب أحدهما مسقط لوجوب الآخر: بأنّ الفرضين إن كانا يقبلان الوجود، فإسقاط أحدهما للآخر مستحيل، وإن كانا متزاحمين لا يقبلان الوجود معاً، فأحدهما لا يتحقّق ولا تصل النوبة إلى إسقاط الآخر إياه.

وعن القول بأن الواجب هو «أحد» معيّن لكن عند الله ... بأنّ المفروض كون كلّ واحدٍ من الشئيين أو الأشياء حاملاً للفرض ووافياً به، فكيف يكون «أحد» معيّن هو الواجب دون الآخر أو الأفراد الأخرى. هذا بيان كلام (الكفاية) في هذا المقام.

إشكال المحقق الإصفهاني

وقد أشكل المحقق الإصفهاني^(١) -وتبعه في (المحاضرات)^(٢) و(المتقى)^(٣) - بأنّ مستند مبنى المحقق الخراساني هو قاعدة أن الواحد لا يصدر إلا من الواحد، ولكنها إنما تجري في الواحد الشخصي دون النوعي ... وتوضيحه: إن البرهان على تلك القاعدة هو: إن كلّ معلول حدّ ناقص للعلّة، وكلّ علّة فهو حدّ كامل للمعلول (وقد وضع أهل الحكمة هذه القاعدة في باب صدور العقل الأوّل أو الفيض الأقدس من الباري عز وجلّ. لكنّ الحق جريانها في الفاعل الطبيعي. أمّا الله سبحانه وتعالى فيفعل ما يريد وكلّ الأشياء توجد بإرادته مع تكثرها ...) وعليه، فالمعلول موجود في رتبة وجود العلّة، كالحرارة الحاصلة من

(١) نهاية الدراية ٢/٢٦٦.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٣/٢١٦.

(٣) متقى الأصول ٢/٤٨٥.

النار، فإنها موجودة في رتبة وجودها، وألا يلزم الترتيح بلا مرجح، فيقال: لماذا وجدت هذه الحرارة ولم توجد تلك الأخرى... فإذا كان وجود المعلول ووجوبه واحداً، فلا بد وأن تكون علته كذلك، لأن العلة إذا تعددت تعدد وجود المعلول ووجوبه، والمفروض أنه واحد، والواحد لا يتعدد.
هذه هي القاعدة.

فقال المحقق الإصفهاني: بأنها إنما تجري في الواحد الشخصي، أما النوعي، فيمكن فيه صدور الواحد عن الكثير مع الاختلاف في حقيقة الكثير، فإن الحرارة قد تحصل من النار وهي من الجواهر، وقد تحصل من العرض كالمحرك، فقد صدر الواحد من الكثير... وأيضاً، فإن تحقق الأجناس بالفصول، إذ الفصل علة لوجود الجنس كالناطقية بالنسبة إلى الإنسان، مع أن الناطقية مابينة للفصل الموجد لنوع الفرس مثلاً، فكانت المتباينات علة لوجود الشيء الواحد وهو الجنس.

وتلخص: إن ما ذهب إليه المحقق الخراساني من كون الجامع هو المتعلق غير صحيح.

تحقيق الأستاذ

وأفاد الأستاذ دام بقاءه حول القاعدة بقدر ما يرتبط بعلم الأصول: أن للواحد أنحاء من الوجود:

- ١- الواحد بالشخص، مثل زيد وعمرو، من حيث كونه زيداً وكونه عمراً.
- ٢- الواحد بالنوع، مثل زيد وعمرو من حيث الإنسانية.
- ٣- الواحد بالعنوان، مثل وجود زيد ووجود عمرو وهكذا... فإن العنوان مفهوم الوجود، وحقيقة الوجود هو المعنون، والنسبة بينهما نسبة العنوان

والمعنون، لا الكلّي والفرد، ولا الطبيعي والمصدق.

فهذه مقدمة .

والمقدمة الثانية: إن الطبيعي موجود في الخارج بلاريب، فليس من الأمور الانتزاعية العقلية، وليس من الاعتباريات كالزوجية والملكية، غير أن وجوده وجود فرده، كما أن الأمور الانتزاعية موجودة لكن بوجود منشأ الانتزاع... والحاصل: إن الطبيعي كالإنسان موجود في الخارج، لكن بوجود زيد مثلاً.

والمقدمة الثالثة: إن «الوحدة» و«التعدد» متقابلان، والاجتماع بينهما في أي عالم محال، فلا يجتمع الواحد بالشخص مع المتعدد بالشخص، وكذلك الواحد بالنوع، والواحد بالعنوان.

ويعد المقدمات نقول:

إن المحقق الإصفهاني يعترف بوجود الطبيعي خارجاً، وأن نسبته إلى الخارج نسبة الأباء إلى الأبناء - لا نسبة الأب الواحد إلى الأبناء كما قال الرجل الهمداني - فنقول: هذا الطبيعي إما مختص أو مشترك؟ والأول خلف الفرض، وعلى الثاني: هل لوجود هذا الطبيعي علة أو لا؟ والثاني محال، ومنافٍ لقوله بأن الاجناس موجودة وعللها هي الفصول، وإذا كان له علة، فهل لتلك العلة حيثية غير حيثية الخصوصية؟ إنه لا بد وأن يكون فيها حيثية تصلح بها لأن تكون علة لماهية مشتركة، إذ ما ليس فيه إلا حيثية الخصوصية لا يمكن أن يكون علة لماهية ذات حيثية مشتركة....

إذن، لا مناص من الالتزام بأنه: لو حصل غرض وكان فيه حيثية القدر المشترك، فلا بد وأن يكون له منشأ هو القدر المشترك... وهذا معنى كلام المحقق الخراساني حين يقول باستحالة حصول الأثر الواحد من كل واحد من الفردين أو

الأفراد ويكون مبدء الأثر متعدداً... لأن الأثر موجود في مرتبة المبدء، فإذا كان واحداً والمبدء متعدد، لزم اجتماع الوحدة والتعدد في الشيء الواحد، وهو محال.

وبالجملة، فإن قاعدة الواحد وإن طرحت في الواحد الشخصي، لكن الملاك لها موجود في الواحد النوعي والواحد العنواني أيضاً، فإنه -على القول بثبوت الواحد النوعي والواحد العنواني- يكون للمعلول وحدة نوعية، فلو لم يكن في العلة وحدة نوعية كذلك، يلزم عدم السنخية بين العلة والمعلول.

فظهر اندفاع الإشكال على (الكفاية) في هذا القسم من كلامه.

اشكالات المحاضرات على الكفاية

وأورد في المحاضرات^(١) على القسم الآخر من كلامه حيث قال: أنه إذا كان هناك غرضان متزامان، فلا بد من الإلتزام بالوجوبين، إلا أن كلاً منها مشوب بالترك، بوجوده:

أولاً: إن ذلك مخالف لظواهر الأدلة، فإن الظاهر من العطف بكلمة «أو» هو أن الواجب أحدهما لا كلاهما.

وثانياً: إن فرض كون الغرضين متضادين فلا يمكن الجمع بينهما في الخارج، مع فرض كون المكلف قادراً على إيجاد كلا الفعلين، بعيد جداً، بل هو ملحق بأنياب الأغوال، ضرورة أننا لا نعقل التضاد بين الغرضين مع عدم المضادة بين الفعلين، فإذا فرض أن المكلف متمكن من الجمع بينهما خارجاً، فلا مانع من إيجابهما معاً عندئذ.

وثالثاً: إننا لو سلمنا ذلك فرضاً وقلنا بالمضادة بين الغرضين وعدم إمكان

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢٢٠/٣.

الجمع بينهما في الخارج، إلا أن من الواضح جداً أنه لا مضاة بين تركهما معاً، فيمكن المكلّف من ترك كليهما بترك الإتيان بكلا الفعلين خارجاً. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى: إن العقل مستقلٌ باستحقاق العقاب على تفويت الغرض الملزم، ولا يفرّق بينه وبين تفويت الواجب الفعلي. ومن ناحية ثالثة: إن فيما نحن فيه وإن لم يستحق العقاب على ترك تحصيل أحد الغرضين عند تحصيل الآخر، من جهة عدم إمكان الجمع بينهما في الخارج، إلا أنه لا مانع من استحقاق العقاب عليه عند تركه تحصيل الآخر. فالنتيجة أنه يستحق العقابين عند جمعه بين التركيبين.

جواب الأستاذ

وأجاب الأستاذ دام بقاءه:

أما عن الأوّل فبأنه: خلاف القاعدة، لأن صاحب الكفاية يرى أن التكليف غير متعلّق بأحدهما، لا مفهوماً ولا مصداقاً، لأن الأحّد المفهومي غير حاملٍ للغرض حتى تتعلّق به الإرادة، والأحد المصداقي هو المردّد، والمردّد لا يقبل الوجود حتى يتعلّق به التكليف والإرادة، وإذ لم يمكن ثبوتاً تعلّق الإرادة بالأحد، فلا بدّ من التصرّف في مقام الإثبات وظواهر الأدلّة... فالإشكال غير وارد عليه.

على أنّ القول بتعلّق التكليف بالأحد أيضاً خلاف ظواهر الأدلّة، لعدم وجود هذا العنوان فيها، بل الموجود هو العطف بـ«أو» وهي في أمثال المقام للترديد، وأما «الأحد» فانتزاع من العقل وليس من ظاهر الأدلّة.

وأما عن الثاني فبأن: التباين بين الأغراض شائع تكويناً وعقلاً، فقد يستعمل دواء لغرض العلاج من مريض فيكون سبباً لحصول مريض آخر.

وأما عن الثالث، فقد تقدّم في بحث الترتب بأنّه: لو لم تكن قدرة على

الفاعلين فلا استحقاق للعقابين ... وهذا كلام المحقق الخراساني. ولقد أشكل هناك على السيد الميرزا الشيرازي بلزوم تعدد العقاب، وكان السيد لا يلتزم بذلك مع قوله بالترتب. أما المحقق الخراساني، فقد أنكر الترتب وصحح عبادة المهم عن طريق الغرض، فهو قائل بوجود الغرضين في الأهم والمهم، وغير قائل بتعدد العقاب بترك الغرضين، بل يتعدد بمخالفة الأمرين ... فالإشكال عليه خلاف القاعدة كذلك.

الإشكال الوارد على الكفاية

ثم قال الأستاذ: بأن الإشكال الوارد على الكفاية. أما في الشق الأول فهو: إنه لا دليل على الوحدة بالنوع في الأغراض، في الواجبات التخيرية في الشريعة المقدسة، فما ذكره موقوف على تمامية الصغرى، وإن تصوّرت الوحدة فهي ليست إلا الوحدة العنوانية.

وأما في الشق الثاني، فالإشكال عليه - كما في المحاضرات أخيراً - أنه لا ريب في سقوط التكليف في الواجبات التخيرية - العقلية منها والشرعية - بالإتيان بكلا الطرفين أو كل الأطراف، وحصول الامتثال بذلك، فلو كان الغرضان متباينين لم يكن الامتثال حاصلًا، وكان الأمر باقياً، والحال أنه ليس كذلك يقيناً. فما ذكره غير صحيح.

كلام الميرزا النائيني

وذهب المحقق النائيني في تصوير الواجب التخيري، كما في (أجود التقريرات)^(١) إلى أن الواجب هو الفرد المراد والواحد على البديل، أي هو أحد الشئيين أو الأشياء، وذلك، لأنه لا مانع من تعلق الإرادة الشرعية بالمردد،

(١) أجود التقريرات ١ / ٢٦٥.

وتوضيحه:

إن الإرادة التكوينية والتشريعية تشتركان في أن كليهما إرادة، لكنهما تفتقران من جهة التكوينية والتشريعية، ولكل منهما أحكام وأقسام. مثلاً: الإرادة من المولى لفاعلية لها، بل الفاعلية هي لإرادة المكلف، والإرادة التشريعية تنقسم إلى التعبدية والتوصلية، وهذا غير معقول في التكوينية.

ومن ذلك: إن الإرادة التكوينية لا يعقل أن تتعلق بالكلي، بل متعلقها دائماً هو الجزئي الحقيقي، لأن الإرادة التكوينية علة للوجود، والعلة يستحيل تعلقها إلا بالوجود وهو عين الشخص، بخلاف الإرادة التشريعية، فإنها تتعلق بالكليات حتى لو قيد المتعلق بقيود كثيرة، كأن يقال: صل في المسجد يوم الجمعة ظهراً جماعة في أول الوقت ... والسرف في ذلك: أنه ما لم يوجد في الخارج أو الذهن فلا تتحقق له الجزئية....

إذن ... الإرادة التي لا تتعلق بالمبهم المراد هي التكوينية، وأما التشريعية فإنها تتعلق به، إذ التكوينية هي العلة النائمة للوجود، والمراد غير قابل للوجود أي لا وجود له، أما التشريعية فليست بعلة للوجود، وإنما أثرها هو إحداث الداعي الإمكانية في نفس العبد، فقد يمثل وقد لا يمثل، ومن هنا تكون التشريعية تابعة للغرض والملاك، فإن كان الغرض يحصل بأحد الأفراد جاءت الإرادة متعلقة به كذلك، وكان الخطاب على طبق الإرادة، إذ يأمر بالعتق أو الإطعام أو الصوم ليدل على أن المكلف به ليس معيناً، وليس هو الجامع، بل المطلوب خصوصية كل واحد من الأفراد لكن على البديل، وكذلك الحال في الوصية، إذ يوصي بأحد الشخصين أن يعطى كذا، أو ينوب عنه في الحج مثلاً، أو يعتق في سبيل الله.

إذن، فما ذهب إليه الميرزا متوافق مع ظهور الأدلة في الواجب التخيري في

مقام الإثبات

فظهر أن لا محذور لهذا المبنى حتى يذكر ويدفع، فلا يبقى مجال لاستغراب السيد الأستاذ من الميرزا قائلًا: «وهذا غريب من مثل المحقق المذكور، فإنّ اللازم عليه كان بيان ما يحتمل أن يكون محذوراً ودفعه، لا مجرد عدم وجود المانع لأكثر من دون بيان وجه ذلك، فإن ذلك لا يتناسب مع علمية البحث»^(١).

ولا يخفى أنه أيضاً قد اختار هذا المبنى في الواجب التخيري^(٢).

الأنظار في كيفية تعلق الإرادة ونحوها بالمردد

وقد فصل شيخنا الاستاذ الكلام في أصل البحث وذكر الأنظار فيه، وذلك لضرورة الوصول إلى منشأ الخلاف في أن المررد هل يمكن أن يقع متعلقاً للإرادة أو للاعتبار أو لصفة وجودية، أو لا؟

لقد ذكر الشيخ في (المكاسب)^(٣) مسألة ما لو باع صاعاً من الصبرة، فهل يحمل على الكسر المشاع، فلو كان عشرة أصوع يكون المبيع هو العشر، أو يكون كلياً معيناً، أو يكون فرداً من أفراد الأصوع على البدل؟ ثم أشكل على الوجه الأخير بوجوه، منها: إن التردد يوجب الجهالة، وأنه يوجب الغرر، وأنه غير معقول، وهذا محلّ الشاهد هنا.

إن تعلق البيع بفردٍ مرردٍ من أفراد الأصوع غير معقول، لأن الملكية صفة وجودية، والصفة الوجودية لا يعقل أن تتعلق بالشيء المررد... وهذا هو الإشكال.

(١) متقى الأصول ٢/٤٩٠.

(٢) متقى الأصول ٢/٤٩٥.

(٣) كتاب المكاسب: ١٩٥ ط ١.

وقد أجاب عنه: بأن الصفة الوجودية على قسمين: فتارة: هي صفة وجودية خارجية، كالسواد والبياض، فهذه لا تقبل التعلق بالمردد، لأنها عرض خارجي وهو لا يوجد إلا في موضوع، والمردد ليس له وجود حتى يتحقق فيه العرض ويقوم به. وأخرى: هي أمر اعتباري، وهذه تقبل التعلق بما ليس له وجود خارجي، كما في بيع الكلّي في الذمة، والمبيع في باب السلم.

فالشيخ يرى أن الصفة الوجودية إن كانت اعتبارية فهي تقبل التعلق بالمردد.

وخالفه المحقق الخراساني^(١)، فذهب إلى أن الصفة الوجودية الحقيقية أيضاً تقبل التعلق بالمردد، وقد تقدّم كلامه في حاشيته على الكفاية، إذ صرح بأن العلم يمكن تعلقه بالمردد كما في موارد العلم الإجمالي، بخلاف مثل البيعت، لأنه ليس بصفة بل إنه إيجاد للداعي في نفس العبد، وإيجاده نحو المردد محال. وبعبارة أخرى: كلما يكون له جهة الباعثة والمحركة، فلا بد وأن يكون متعلقه مشخصاً، وأما ما يكون -مثل العلم- لاجهة باعثة له، فلا مانع من تعلقه بالمردد. وأما الميرزا، فقد جعل ملاك الإفتراق في الإرادة جهة التكوينية والتشريعية، فخالف المحقق الخراساني القائل بعدم تعلق ما كان له باعثة -وإن كانت تشريعية- بالشيء المردد.

ولكن المحقق الاصفهاني خالف الكل، وأنكر التعلق بالمردد، سواء في الصفة الحقيقية أو الاعتبارية، وفي الإرادة التكوينية أو التشريعية، وسواء فيما له جهة الباعثة وغيره... وله على هذا المدعى برهانان:

(الأول): إن الوجود عين التشخص والواقعية، فكل موجود متشخص،

(١) كفاية الأصول: ١٤١.

ولا يعقل فيه أي إبهام واجمال، حتى لو كان الوجود اعتبارياً، فلا يعقل أن يكون مردداً، لأن الوجود هو التعين، وبينه وبين التردد تقابل ولا يمكن اجتماعهما أبداً. (الثاني): إن المردد المصدقي محال، لأن التردد إما يكون في ذات الشيء وإما في وجوده، أما الذات، فهي متعينة ولا يعقل الإبهام والتردد فيها. وأما الوجود، فقد تقدم.

وبعبارة أخرى: إنه لو كان للمردد مصداق خارجي، وقع الإشكال في الأمور ذات التعلق، كالإرادة والبعث والحب والملكية وأمثالها، -سواء التكوينية منها والإعتبارية- فهي أمور لا يحصل لها الوجود إلا بالمتعلق، لكن الوجود لا يقبل التردد، فلو تعلق الإرادة مثلاً بمردد لزم إما تعيين المردد أو تردد المعين، وكلاهما محال، لأن الأول انقلاب، والثاني خلف.

وبالنظر إلى هذين البرهانين نقول -وفقاً للمحقق الإصفهاني- بعدم صلاحية المردد لأن يكون متعلقاً للإرادة.... وتبقى المناقشة بذكر نقوض، من قبيل الوصية بعق أحد العبدین، وتمليك أحد الولدين، أو هبة أحد المالین، أو بيع المعدوم كما في بيع السلف. ولا بد من حلها في كتاب البيع.

نظرية السيد الاستاذ

لكن السيد الاستاذ بعد أن ذكر آراء الأعلام قال:

هذا محصل الإيرادات على تعلق التكليف بالفرد المردد وهي في الحقيقة ثلاثة، إذ الأول يرجع إلى الثالث كما لا يخفى.

وشيء منها لا ينهض مانعاً عن تعلق التكليف بالفرد المردد، ولأجل ذلك يمكننا أن ندعي أن متعلق الوجوب التخيري هو أحد الأمرين على سبيل البدل، في الوقت الذي لا ننكر فيه أن الفرد المردد لا واقع له، وأن كل موجود في الخارج

معين لامرّد.

ويتعبّر آخر نقول: إن المدعى كون متعلّق الحكم مفهوم الفرد على البدل، أو فقل هذا أو ذاك، بمعنى أن كلاً من الأمرين يكون مورد الحكم الواحد، لكن بنحو البدل في قبال أحدهما المعين، وكلاهما معاً بنحو المجموع.

ووضوح ذلك يتوقف على ذكر مقدمتين:

الأولى: إن مفهوم الفرد على البدل أو الفرد المررد الذي يعبر عنه بالتعبير العرفي بـ: «هذا أو ذاك» من المفاهيم المتعينة في أنفسها، فإن المررد مررد بالحمل الأولي لكنه معين بالحمل الشائع، نظير مفهوم الجزئي الذي هو جزئي بالحمل الأولي كليّ بالحمل الشائع، فالفرد على البدل مفهوم متعين، ولذا نستطيع التعبير عنه والحكم عليه وتصوّره في الذهن كمفهوم من المفاهيم، فهو على هذا قابل لتعلّق الصفات الحقيقيّة والاعتبارية به كغيره من المفاهيم المتعينة.

الثانية: إن الصفات النفسية كالعلم ونحوه لا تتعلّق بالخيارات، بل لا بدّ وأن يكون معروضها في أفق النفس دون الخارج، وإلا لزم انقلاب الخارج ذهنياً أو الذهن خارجاً وهو خلف، فمتعلّق العلم ونحوه ليس إلا المفاهيم الذهنية لا الوجودات الخارجية.

وإذا تمت هاتان المقدمتان، تعرف صحّة ما ندعيه من كون متعلّق العلم الإجمالي في مورده والملكية في صورة بيع الصاع من صبرة والبعث في الواجب التخييري هو الفرد على البدل ومفهوم هذا أو ذاك، فإنه مفهوم متعين في نفسه كسائر المفاهيم المتعينة، ولا يلزم منه انقلاب المعين مررداً، إذ المتعلّق له تعين وتقرر، كما لا يلزم كون الصفة بلا مقوم، إذ المفهوم المذكور له واقع.

يبقى شيء، وهو: إن الصفات المذكورة وإن تعلقت بالمفاهيم، لكنها

مرتبطة بالواقع الخارجي بنحو ارتباط ومأخوذة مرآة للواقع، والمفروض أنه لا واقع لمفهوم الفرد المردد، فكيف يتعلق به العلم؟! وحل هذا الإشكال سهل، فإن ارتباط المفهوم المعلوم بالذات بالواقع الخارجي ليس ارتباطاً حقيقياً واقعياً، ويشهد له أنه قد لا يكون العلم مطابقاً للواقع، فكيف يتحقق الربط بين المفهوم والخارج؟ إذ لا وجود له كي يكون طرف الربط، ولأجل ذلك يعبر عن الخارج بالمعلوم بالعرض. إذن، فارتباطه بنحو ارتباط لا يستدعي أن يكون له وجود خارجي كي يشكل على ذلك بعدم الواقع الخارجي لمفهوم الفرد المردد.

ومما يؤيد ما ذكرناه من امكان طرؤ الصفات على الفرد المردد: مورد الإخبار بأحد الأمرين، كمجيء زيد أو مجيء عمرو، فإنه من الواضح أنه خبرٌ واحدٌ عن المردد، ولذا لولم يأت كلٌّ منهما لا يقال إنه كذب كذبتين، مع أنه لو رجع إلى الإخبار التعليقي لزم ذلك ولا تخريج لصحة الإخبار إلا بذلك.

يبقى إشكال صاحب الكفاية وهو: إن التكليف لتحريك الإرادة، والإرادة ترتبط بالخارج ارتباطاً تكوينياً، فيمتنع التكليف بالمردد، إذ لا واقع له كي يكون متعلق الإرادة^(١).

والجواب عنه: إنه لا ملزم لأن نقول بأن التكليف لأجل التحريك والبعث والدعوة نحو متعلقه بجميع خصوصياته وقبوده، بل غاية ما هو ثابت إن التكليف لأجل التحريك نحو ما لا يتحرك العبد نحوه من دون التكليف المزبور بحيث تكون جهة التحريك وسببه هو التكليف المعين وإن اختلف عن متعلقه بالخصوصيات.

ومن الواضح: أن تعلق التكليف بالفرد المردد يستلزم الحركة نحو كل من

(١) كفاية الأصول: ١٤١.

الفاعلين على سبيل البدل، فيأتي العبد بأحدهما منبعثاً عن التكليف المزبور، وهذا يكفي في صحة التكليف وكونه عملاً صادراً من حكيم عاقل.

ونتيجة ما تقدم: إنه لا مانع من تعلق التكليف بالفرد على البدل وبأحدهما لا بعينه، بمعنى كون كل منهما متعلقاً للتكليف الواحد، ولكن على البدل لأحدهما المردد ولا كلاهما معاً. وبذلك يتعين الالتزام به فيما نحن فيه لفرض ثبوت الغرض في كل من الفاعلين على حدّ سواء ومن دون مرجح، فلا بدّ من كون الواجب في كل منهما بنحو البديلية والتردد.

وهذا المعنى لا محيص عنه في كثير من الموارد، ولا وجه للالتزام ببعض الوجوه في العلم الإجمالي، كدعوى أن المتعلق هو الجامع والترديد في الخصوصيات. وفي مسألة بيع صاع من صبرة، كدعوى أن المبيع هو الكلّي في الذمة ولكن مع بعض القيود، أو دعوى أخرى لا ترجع إلى محصل. وتحقيق الكلام في كل منهما موكول إلى محلّه.

فالمختار على هذا في الواجب التخيري كون الواجب أحدهما لا بعينه، كما التزم به المحقق النائيني، وإن خالفناه في طريقة إثباته^(١).
أقول:

أما ما ذكر في المقدمة الأولى من أن «الفرد على البدل مفهوم متعين، ولذا نستطيع التعبير عنه والحكم عليه وتصوّره في الذهن كمفهوم من المفاهيم» فهذا صحيح، ولكن التفريع عليه بقوله: «فهو - على هذا - قابل لتعلق الصفات الحقيقية والاعتبارية به كغيره من المفاهيم المتعينة» فيه:

أولاً: كيف تتعلّق الصفات الاعتبارية من البعث والتحريك ونحوهما

(١) منتقى الأصول ٢/٤٩٢ - ٤٩٥.

بالوجود الذهني ما لم يكن له مطابق في الخارج؟

وثانياً: كيف يكون المردد متعيناً كغيره من المفاهيم المتعينة؟ إن أراد المتعين خارجاً، فإن كل ما في الخارج معين غير مردد، وإن أراد التعيين ذهنياً، فالمفروض أنه مردد غير معين.

وأما ما ذكر في المقدمة الثانية من صحة تعلق العلم ونحوه بالمردد، فقد تقدم أنه رأي صاحب الكفاية، وما أجاب به من أن الارتباط بين المفهوم والمتعلق الخارجي ليس ارتباطاً واقعياً غريب، فإن الارتباط بين الشئين إما واقعي وإما اعتباري، وهل الارتباط بين الصورة الذهنية ومطابقتها الخارجي اعتباري لا واقعي؟

والاستشهاد لذلك بأنه «قد لا يكون العلم مطابقاً للواقع» أعجب، فإنه يتضمن الاعتراف بلزوم وجود المطابق ولزوم المطابقة بينهما، وأما عدم المطابقة أحياناً فمن الخطأ في التطبيق، وأين هذا عن المدعى حتى يستشهد به؟ وكذلك الاستشهاد بتعبيرهم عن الخارج بالمعلوم بالعرض، فإن هذا التعبير يفيد خلاف المدعى كما لا يخفى.

وتأييد ذلك بالإخبار عن أحد الأمرين، واضح الضعف، للفرق بين الإخبار، والعلم والبعث والتكليف، على أن المخبر عنه هو «الأحد» الجامع بين الفردين لا الفرد المردد، وهذا هو المرتكز العقلائي.

الطريق الثالث

إنه في الواجب التخيري يوجد وجوبان، لكن كلاً منهما مشروط بترك الآخر، فالإطعام واجب مشروط بترك الصوم، وهكذا بالعكس. والحاصل: إن هنا غرضين قائمين بالعدلين، لكنهما متزاحمان ولا يمكن استيفاؤهما معاً،

فيجب استيفاء أحدهما على النحو المذكور، وإن كان ظواهر الأدلة لا تساعد عليه - لعدم دلالتها على وجود الغرضين والوجوبين - لكن لا مناص من تصوير الواجب التخييري بهذه الصورة.

الاشكالات عليه

وقد أورد عليه بوجوه:

الأول: إن دعوى التمانع بين الغرضين مع القدرة على الفعلين وهم محض. قاله الميرزا وتبعه السيد الخوئي^(١).

وفيه: ليس الأمر كذلك، فقد يقدر الإنسان على استعمال دوائين يكون الغرض من كل منهما مضاداً للغرض من الآخر.

والثاني: إن هذا الطريق يستلزم القول بالترتب، ومن القائلين بالواجب التخييري من لا يقول بالترتب، كصاحب الكفاية.

وفيه: أولاً: إن المحقق الخراساني قد أنكر الترتب بين الأهمّ والمهم. وأما لو كانا متساويين - كما في الواجب التخييري - فقد لا ينكره.

وثانياً: قد صوّر في الكفاية الواجب التخييري بوجه آخر - كما تقدّم - لأنّ القول بشوب الوجوب بجواز الترك يغيّر القول باشتراط وجوب أحدهما بترك الآخر.

والثالث: إنه في حال ترك كلا الواجبين، يتحقّق الشرط لهما معاً فيكونان فعليين، فيلزم الإتيان بكليهما بعنوان الوجوب، وهذا مناف لحقيقة الواجب التخييري. قاله المحقق الإيرواني^(٢).

(١) أبعاد النقريرات ١ / ٢٦٨.

(٢) نهاية للنهية ١ / ٢٠٠.

وفيه - كما تقدّم سابقاً - إن المفروض كون وجوب كلٍّ منهما مشروطاً بترك الآخر، فلا يلزم من تركهما معاً كون كليهما مطلوباً.
والرابع: إنه في صورة ترك كليهما يلزم تعدّد العقاب، وهو خلاف الضرورة.

وفيه: إنه إشكال مبنائي، لأنّ تعدّد العقاب إنما هو في تعدّد الواجب المتتهب إلى تعدّد الغرض، وليس الأمر في الواجب التخيري كذلك.
الخامس: إن لازم هذا القول أن لا يتحقق الامتثال بالإتيان بكلا الفردين، مع اليقين بحصول الامتثال بذلك.
وهذا هو الإشكال الصحيح.

والسادس: إن هذا الوجه لا تساعده ظواهر الأدلة في مقام الإثبات، فقد جاءت الأفراد معطوفةً بـ «أو» لامشروطاً بعضها بترك البعض الآخر. والقول بضرورة حمل الأدلة على هذا المعنى موقوف على سقوط جميع الوجوه. وهذا الإشكال الإثباتي وارد كذلك على هذا الوجه.

الطريق الرابع

إنّ الواجب التخيري ما كان وجوبه مشوباً بجواز الترك إلى بدلٍ. ذهب إليه المحقق الإصفهاني رحمه الله^(١).

إن قيل: فما الفرق بين هذا الطريق وطريق صاحب الكفاية؟

قلنا: إنّ المحقق الخراساني قد اختار ذلك على أساس قوله بتباين الأغراض، أمّا المحقق الإصفهاني فقد ذهب إلى ما ذكر سواء كانت متباينة أو متسانخة، فالإختلاف بينهما في منشأ الجعل، كما بينهما اختلاف في التخير كما

سيظهر .

وتوضيح هذا الطريق :

أولاً: إنه يمكن أن يكون الغرض في كل من العتق والإطعام والصوم من سنخ واحد، ويكون لزومياً، فالمقتضى لكونه لزومياً موجود -والأ لما كان هناك وجوب- إلا أن مصلحة الإرفاق والتسهيل على المكلفين قد زاحمت هذا الغرض اللزومي في حدّ الجمع بين الأمور لافي حدّ جميع الأمور، وكان مقتضى الجمع أن لا يجب الإتيان بالجميع كما لا يجوز ترك الجميع ... وهذا معنى كون وجوب كل من الأمور مشوباً بجواز تركه إلى البديل. وقد لا يكون الغرض قابلاً للإرفاق فلا يقع التزاحم بين مصلحة التسهيل ومصلحة الأمور، فيجب الجميع كما في كفارة الجمع، خلافاً للمحقق الخراساني القائل بعدم إمكان تحقق الغرضين أو الأغراض في الخارج، لكونها متباينة.

وثانياً: إن الأغراض قد يكون لها وحدة نوعية، كما هو الحال بين الإطعام والعتق، فإن الغرض الجامع بينهما هو الإحسان، وقد تكون متباينة كما هو الحال بين العتق والصوم ... خلافاً للمحقق الخراساني القائل بالتقابل بين الأغراض دائماً.

وثالثاً: إنه يظهر مما تقدّم عدم توجّه الإشكال الوارد على المحقق الخراساني، من أن لازم كلامه أن لا يكون المكلف ممثلاً لو جمع بين الأفراد مع أنه ممثل يقيناً، لأنّ المحقق الإصفهاني لم يؤسس طريقه على التقابل بين الأغراض، بل ذهب إلى إمكان تحققها، لأنّ المزاحم ليس إلا مصلحة التسهيل، فكان المكلف مرخصاً في ترك الغرضين، لا ممنوعاً من الجمع بينهما.

الإشكالات على هذا الطريق والنظر فيها

هذا، وقد أورد على هذا الطريق بوجوه كلها مندفة:

الأول: إنَّ الوجوب المشوب بجواز الترك لا يعقل إلا بنحو الواجب المشروط، وعليه، فلو ترك كلا الفردين فقد تحقق الشرط لها، فيجب الجمع بينهما، وهو خلف فرض الواجب التخيري، قاله المحقق الإيرواني.

وفيه: إنَّ هذا الإشكال لا يرد على صاحب الكفاية، لقوله بالتقابل بين الأغراض كما تقدم، ولا يرد أيضاً على طريق الإصفهاني - وإن كان لا يرى التقابل المذكور - لأن المفروض وقوع التزام بين الأغراض وبين مصلحة التسهيل، ومع فرض التزام، لا يبقى الفردان أو الأفراد على الوجوب، والجمع موقوف على وجوبها كما هو واضح، فيكون الواجب واحداً من الفردين أو الأفراد فقط، فأين الجمع؟

الثاني: إنه في حال ترك كلا الفردين يلزم تعدد العقاب.

وفيه: إنه قد عرفت أنَّ الباقي بعد التزام هو أحد الغرضين أو الأغراض، فلو ترك الكل فأتى الغرض الملزم الواحد، فلا يستحق إلا عقاب واحد.

والثالث: إن القول بوجود واجبين يجوز ترك أحدهما إلى بدل، موقوف على تعدد الغرض، لكنَّ الكاشف عن تعدده هو تعدد الوجوب، والحال أنَّ الخطاب الشرعي في الواجب التخيري جاء بكلمة «أو» الدالة على كون الواجب هو الجامع الانتزاعي، وهذا يكشف عن غرض واحد مترتب على هذا الجامع، أي: هذه الأمور، لا على كل واحد واحد.

وقد أجاب شيخنا - في الدورتين - عن هذا الإشكال: بأنه ليس المقصود هو الكشف عن الغرض حتى يقال: ما هو الكاشف كذلك؟ بل المقصود تصوير

الوجوب التخيري وحلّ مشكلته في مقام الثبوت، وحاصل ذلك: إنّه ليس الحامل للغرض هو الأحد المصدقي، لعدم معقوليته، ولا المفهومي، لأنّه جامع انتزاعي وليس له وجود في الخارج، بل إنّنا نكشف من مذاق الشارع وأدلة الأحكام أن يكون لكلّ من العتق والصوم والإطعام ملاك، لكن مصلحة التسهيل توجب أن لا يكون المكلف مأموراً بتحصيل جميعها، إلا المفطر عمداً فلا يقع مورد الإرفاق والتسهيل ... إذن، الكاشف عن الغرض موجود بهذه الصورة.

والرابع: إن هذه المزاخمة إما أن تصل إلى حدّ اللزوم، فلا يجب شيء من الخصال، وإما لا، فلا تراحم.

وفيه: إن هذه المزاخمة لزوميّة، لكنّها بين مصلحة التسهيل وتحصيل جميع الأغراض، كلّ واحدٍ واحدٍ.

والخامس: إن سقوط التكليف يكون إما بالامتثال وإما العجز وإما النسخ، والإتيان بالفرد الآخر من الواجبين ليس بواحدٍ من هذه الأمور.

وفيه: إنّ ما ذكر يتمّ فيما لا يجوز تركه أصلاً وهو التعيني، لافي الواجبين اللذين يجوز ترك أحدهما إلى بدل.

ويبقى الإشكال الإثباتي، فقد قال في الدورة اللاحقة: إنّ الإشكال الوارد على هذا الطريق هو الإشكال الإثباتي، فإن ظواهر الأدلة هو مطلوبيّة «الأحد» لكنّ مقتضى هذا الطريق هو عدم التردد، فهو يرى وجوب كلّ من الأفراد.

أما في الدورة السابقة، فقد أجاب بأنّ المحقق الإصفهاني في مقام التصوير ثبوتاً ولا يدعي مطابقة الأدلة لما ذهب إليه، ولعلّ ذلك هو الظاهر من قوله: «يمكن فرض» أي أنه غير ملتزم لأن يكون التصوير متطابقاً مع مقام الإثبات ... فلو انسدت الطرق كلّها وبقي هذا، فلا مناص من رفع اليد عن الظواهر بحيث

تناسب مقام الثبوت .

الطريق الخامس

قال المحقق العراقي^(١): إذا تعلق الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء على وجه التخير، فالمرجع فيه - كما عرفت - إلى وجوب كل واحد لكن بإيجاب ناقص، بنحو لا يقتضي إلا المنع عن بعض أنحاء تروكه وهو الترك في حال ترك البقية، من غير فرق في ذلك بين أن يكون هناك غرض واحد يقوم به كل واحد فرد - ولو بملاحظة ما هو القدر الجامع - أو أغراض متعددة، بحيث كان كل واحد تحت غرض مستقل وتكليف مستقل، وكان التخير من جهة عدم إمكان الجمع بين الغرضين، إما للتضاد بين متعلقهما كما في المتزاحمين أو بين نفس الغرضين في عالم الوجود، بحيث لا يبقى مع استيفاء أحد الغرضين في الخارج مجال لاستيفاء الآخر، أو في مرحلة أصل الأتصاف، بحيث مع تحقق أحد الموجودات وأتصافه بالمصلحة لا تتصف البقية بالغرض والمصلحة والحاصل: إن الواجب التخيري ما يكون وجوبه وجوباً ناقصاً.

قال الأستاذ: لا فرق جوهرى بين هذا الطريق وطريق المحقق الإصفهاني، لأن الوجوب الناقص - في الحقيقة - هو الوجوب المشوب بجواز الترك. نعم، بينهما فرق من جهة أنه على القول بالوجوبين المشوبين بجواز الترك، يكون العقاب المترتب في حال ترك كل الأطراف عقاباً واحداً، أما على قول المحقق العراقي، فقد صرح بلزوم تعدد العقاب في بعض الصور، فهو يقول بأنه لو ترك الجميع وكان الغرض منها غرضاً واحداً يقوم بالجامع بينها، كان العقاب واحداً لا متعدداً، وكذا لو كان لكل غرض، لكن الغرضين كانا بحيث أنه مع تحقق

(١) نهاية الأفكار (١ - ٢) ٣٩١ - ٣٩٢.

أحد الغرضين أو الأغراض ينتفي الغرض من غيره. أمّا لو كان لكل من الأطراف غرض مستقل تام فترك جميع الأطراف، فالعقاب متعدّد. وبلحاظ هذا الفرق يصلح لأن يكون طريقاً آخر. ويرد عليه أن تعدّد العقاب خلاف الضرورة الفقهيّة.

الطريق السادس

قال المحقق الإيرواني -بعد المناقشة لكلام الكفاية والطرق المذكورة فيها- ما نصّه: فلا محيص عن الإلتزام بأن الواجب هو الواحد الجامع، وأنّ التخيير في جميع الواجبات التخييرية عقلي لا شرعي، أو الإلتزام بأن الواجب أحدهما لا بعينه مصداقاً، مع عدم القول بتبعيّة الأحكام للمصالح في المتعلّق، والإلتزام بكفاية المصلحة في الحكم، وذلك لأنّ توجّه الحكم إلى أحدهما لا بعينه معقول، كتوجّه التملك إلى الواحد المرذد، لكن لا يعقل قيام المصالح التي تكون في الأغراض المتصلة بالواحد المرذد، فلا بدّ أن تكون المصلحة إمّا في واحدٍ معين أو في الجميع، فإن كان الأوّل، تعيّن ذلك الواحد للوجوب، وإن كان الثاني، وجب الجميع عيناً^(١).

الإشكال عليه

وأورد عليه الأستاذ بوجوه:

الأوّل: إن إرجاع موارد الوجوب التخييري في الشريعة إلى التخيير العقلي بعيد كلّ البعد عن ظواهر الأدلّة في مقام الإثبات، بأن يكون المراد منها كون متعلّق التكليف هو القدر المشترك، ثم العقل يحكم بكون المكلف مخيراً فيما بين الأفراد، كالأمر بالصلاة وحكم العقل للمكلف بالصلاة في الدار أو في المسجد أو

(١) نهاية النهاية ١/ ٢٠١.

في المدرسة، وأن واحدة منها محقق للإمتثال ... وعليه، فتكون الأدلة في الوجوب التخيري إرشاداً إلى حكم العقل.

وهذا ما لا يمكن المساعدة عليه.

على أنه يستلزم القول بكون العقل حاكماً، وقد تقرّر أنه مدرك فحسب ولا حكم له.

الثاني: إنه يستلزم القول بوجود الواحد المرّد خارجاً. وقد تقرّر أنه محال.
والثالث: إن الإلتزام بكفاية المصلحة في الحكم الوضعي لا إشكال فيه، بأن تقوم المصلحة في حكم الشارع بصحة البيع أو لزومه، أمّا في الحكم التكليفي - كما فيما نحن فيه - فغير معقول، لأن معنى قيام المصلحة في جعل الوجوب حصولها بنفس جعله، وكذا في جعل الحرمة، والحال أن الغرض في التكليفيات لا يحصل إلا بالآتيان بالمتعلق في الواجب وتركه في الحرام.

الطريق السابع

قال السيد البروجردي: وأمّا أصحابنا الإمامية، فلما توجّهوا إلى الفرق بين الوجوب التعيني والتخيري، وأن الوجوب التعيني هو تحتّم المولى عبده بإتيان شيء، والوجوب التخيري هو تحتّم المولى عبده بإتيان شيئين أو الأشياء على سبيل الترديد النفس الأمري، زادوا على تعريف الواجب التخيري بأنه هو الذي يستحق تاركه لا إلى بدل العقاب.

فالوجوب التخيري حقيقة هو: إيجاب المولى عبده نحو شيئين أو أشياء على سبيل الترديد النفس الأمري وتعلقه بالأطراف على وجه الترديد الواقعي، كتردد العلم الإجمالي بين الأطراف.

وليعلم أن ترديد الوجوب ههنا ترديد واقعي كما أشرنا إليه، والترديد في

المعلوم بالعلم الإجمالي ظاهري، وإن كان في نفس العلم واقعياً أيضاً. ولا يخفى المراد بقولهم «لا إلى بدلٍ» في تعريف الوجوب التخيري، ليس هو البدل في قبال الأصل كما هو المصطلح في بعض المقامات الأخرى، بل معناه هو الفرد التخيري كما هو واضح.

فهذا نظره كما في تقرير بحثه^(١).

ومن هنا نسب إليه الأستاذ القول بأن حقيقة الوجوب التخيري عبارة عن تعلق التكليف بالمردد، في قبال التعيني حيث يتعلق بالمعین. وإذا كان هذا رأيه، فلا يمكن المساعدة عليه أصلاً.

الطريق الثامن

قال في (المحاضرات)^(٢): الذي ينبغي أن يقال في هذه المسألة - تحفظاً على ظواهر الأدلة - هو: أن الواجب أحد الفعلين أو الأفعال لا بعينه، وتطبيقه على كل منهما في الخارج بيد المكلف، كما هو الحال في موارد الواجبات التعينية، غاية الأمر أن متعلق الوجوب في الواجبات التعينية هو الطبيعة المتأصلة والجامع الحقيقي، وفي الواجبات التخيرية هو الطبيعة المتزعة والجامع العنواني.

(قال) ولا مانع من تعلق الأمر بالجامع الإنتزاعي، بل إنه تتعلق به الصفات الحقيقية كالعلم - كما في مورد العلم الإجمالي -، فضلاً عن الشرعي وهو أمر اعتباري، فإنه لا ريب في تعلقه بالجامع الإعتباري كتعلقه بالجامع الذاتي كالإنسان، فلا مانع من اعتبار الشارع ملكية إحدى الدارين للمشتري إذا قال البائع: بعت أحدهما، بل ذلك واقع في الشريعة كما في باب الوصية.

(١) الحجة للفقهاء: ١: ٢٠٩ - ٢١٠.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٣/ ٢٢٢.

إذن، يكون متعلق الأمر عنوان «الأحد»، ومجرد عدم الواقعية له لا يمنع من تعلق الأمر به، إذ المفروض تعلقه بالطبيعي الجامع، ولا فرق بين الجامع المتأصل والانتزاعي... وهذا هو مقتضى ظواهر الأدلة من جهة اشتغالها على «أو»، وحينئذ يكون الغرض قائماً بهذا العنوان، وهو يتحقق بالإتيان بأي من الفردين أو الأفراد، بلا دخل خصوصية شيء منها... فالمراد من تعلق الأمر بالجامع الانتزاعي - ليس تعلقه به بما هو موجود في النفس، ولا يتعدى عن أفق النفس إلى الخارج، ضرورة أنه غير قابل لأن يتعلق به الأمر ويقوم به الغرض - إنما هو بمعنى تعلق الأمر به بما هو منطبق على كل واحد من الفعلين أو الأفعال في الخارج، ويكون تطبيقه على الخارج بيد المكلف.

ومن هنا يظهر أنه لا فرق بين الوجوب التعييني والتخيري إلا في نقطة واحدة، وهي كون المتعلق في الأول الطبيعة المتأصلة كالصلاة مثلاً، وفي الثاني الطبيعة المتزعة كعنوان أحدهما.

وهذا ملخص هذا الطريق.

مناقشة الأستاذ

إن العمدة في هذا المسلك كون متعلق الأمر هو الجامع الانتزاعي، لكن لا بما هو موجود ذهني، بل بما هو ملحوظ مرآة لما في الخارج، فنقول:
إذا كان المتعلق كذلك، فما معنى قوله: «مرادنا من تعلق الأمر به بما هو منطبق على كل واحد من الفعلين أو الأفعال في الخارج ويكون تطبيقه على ما في الخارج بيد المكلف»؟

إن الجامع الانتزاعي موطنه النفس وليس له خارجية - بل ما في الخارج هو الجامع الحقيقي - فإن أراد سرية الأمر بتوسط هذا الجامع إلى الخارج، فهذا أيضاً

محال، لأن الخارج ليس بظرفٍ لثبوت الأمر وتعلقه بل هو ظرف سقوطه، وبعبارة أخرى، فإن الجامع قبل التطبيق أمر ذهني لا خارجية له، وأما بعده، فإن الخارج ظرف سقوط الأمر لا تحققه.
هذا أولاً.

وثانياً: إن هذا الجامع يتزعه العقل، فإن كان مصداق هذا الأحد المفهومي في الخارج هو الأحد المرّد، فهو يعترف بأن الأحد المرّد لا يتعلّق به التكليف ولا يقوم به الغرض، فلا بدّ وأن يكون المصداق وما يإزائه في الخارج هو المعين، غير أن هذا المكلف يطبّقه على هذا الفرد، والمكلف الآخر يطبّقه على فردٍ آخر، فإن كان الغرض قائماً بالقدر المشترك بين الأفراد أصبح التخيير عقلياً، وإن كان قائماً بفردٍ معينٍ خرج عن التخييرية وكان الواجب تعينياً، وإن كان لكل واحدٍ واحدٍ منها غرض غير أن مجموع الأغراض تزاحمها مصلحة التسهيل، عاد المطلب إلى طريق المحقق الإصفهاني... وقد تقدّم سلامة طريقه ثبوتاً عن كلّ ما أورد عليه، ومع التنزّل عنه، فإن طريق السيد الخوئي يكون أحسن الطرق والمسالك في الباب.

وتلخص: إن هذا الطريق وإن كان أحسن الوجوه وأقربها إلى النصوص، لكن الإشكال فيه من جهة الغرض باق، لأن العنوان الانتزاعي لا يحمل الغرض بل المعين هو الحامل له، لكن المفروض أنّ الواجب هنا غير معين. لأنه الأحد الخارجي، والأحد المرّد خارجاً محال... فلا مناص من أن يكون الواجب كلّ من الأفراد بخصوصه، ويكون في كلّ فردٍ فردٍ مصلحة، فيقع التزاحم بين تلك الأغراض والمصالح ومصلحة التسهيل، وهو مبني المحقق الإصفهاني.

لكن تقدّم أن في مبني المحقق الإصفهاني اشكالين:

أولاً: إنه غير متطابق مع الأدلة في مقام الإثبات.

وثانياً: إن الوجوب المشوب بجواز الترك مرجعه إلى الوجوب المشروط،
إلا أن يرفع بالتحقيق الآتي إن شاء الله.

تحقيق الأستاذ

واختار الشيخ الأستاذ دام ظلّه الطريق الأخير في الدورة السابقة، وذكر أنه كان مختاره في الدورة الأولى - في النجف الأشرف ... وكان حاصل ما أفاده: أنه إذا كان متعلّق التكليف هو الجامع الانتزاعي، فلا بدّ وأن يكون هو الحامل للغرض، وأن يصحّ البعث إليه ... فهنا ثلاثة مراحل.

أما أن الجامع الانتزاعي هو المتعلّق، فهو مقتضى ظواهر النصوص، كما أنه سالم من محذور تعدّد العقاب. وأما البعث والتحريك نحوه، فهو بلحاظ تطبيقه على الفرد، وهو بيد المكلف، فلا مشكلة في هذه المرحلة. وتبقى مرحلة قيام الغرض، لأن الغرض يكون قائماً بما يتعلّق به التكليف، وإذا كان المتعلّق هو الجامع الانتزاعي فهل يصلح لأن يقوم به الغرض؟

قال دام ظلّه: إن بيان (المحاضرات) غير وافٍ لحلّ المشكلة في هذه المرحلة. فلا بدّ من التحقيق في ملاك ما يقال من ضرورة قيام الغرض بنفس متعلّق التكليف، فأفاد - في كلتا الدورتين - بأن صور المسألة مختلفة:

فقد: يتحد المتعلّق والحامل للغرض كما في الأمر بالصلاة، فإنها هي متعلّق التكليف وهي حاملة الغرض.

وقد يقع التخلف، بأن يكون العنوان متعلّق التكليف والمعنون هو الحامل للغرض، كما في الأمر بإكرام من المسجد، حيث يكون الغرض قائماً بالفرد المعين خارجاً.

وقد يكون المتعلق هو الملازم لعنوان كان الغرض مترتباً عليه، كما في التكليف الناسي، بناءً على مسلك المحقق الخراساني، إذ لا يعقل توجه التكليف إلى «الناسي» لأنه بذلك يتقلب ذاكراً، بل يتوجه إلى عنوان «كلاه قرمز» - كما مثل هو في الدرس - وهذا العنوان ملازم للناسي وهو موضوع الغرض.

فعليه، لا يلزم أن يكون حامل الغرض هو المتعلق، ولا برهان على ذلك، بل اللازم أن يكون تعلق التكليف بالعنوان متهيئاً إلى التحريك نحو الموضوع الحامل للغرض.

وما نحن فيه كذلك، فإنّ التكليف قد تعلق بالجامع الانتزاعي، وموطنه الذهن، فليس حاملاً للغرض، إلا أن تعلقه به موجب للتحريك نحو المصداق الخارجي، ويكون المصداق هو الحامل له.

وبهذا البيان يرتفع الإشكال عن طريق المحقق الخوئي، وما ذكره من أن تعلق التكليف بالجامع الانتزاعي يكشف عن كون الغرض قائماً به، فليس برافع له.

الرأي النهائي

وبعد أن رفع الأستاذ الإشكال عن مسلك السيد الخوئي، والذي كان قد اختاره سابقاً، لكونه الأقرب إلى ظواهر النصوص، ذكر أنّ مقتضى الدقة في النصوص شيء آخر غير المسلك المزبور... فأورد بعض النصوص، واستظهر منها كون المفعول في موارد الوجوب التخيري - الذي هو مفاد «أو» - هو «التخير»:

• محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن أبي حمزة: عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: «إنّ الله فوّض إلى

الناس في كفارة اليمين، كما فوّض إلى الإمام في المحارب أن يصنع ما يشاء. وقال: كلُّ شيء في القرآن «أو» فصاحبه فيه بالخيار»^(١).

فالخبير ظاهر في أنّ المجمعول في هذه الموارد هو «تخيير المكلف» و«تفويض الأمر إليه» ولا فرق بين لسانه ولسان جعل الخيار في أبواب الخيارات، كقوله عليه السلام: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا»^(٢) وقوله: «صاحب الحيوان بالخيار بثلاثة أيام»^(٣).

فإن قيل: هذا ما يرجع إليه الوجوب التخيري.

نقول: حمل المبدء على النتيجة خلاف الظاهر، بل مفاد الخبر جعل المكلف مختاراً كما جعل الإمام عليه السلام مختاراً في المحارب، ولسانهما واحد، وظاهرهما واحد... فيكون الحاصل: كما أن البيعين بالخيار بين الفسخ وعدمه، كذلك من عليه الكفارة بالخيار بين العتق والصيام والإطعام، نعم الفرق هو أنّ المجمعول هناك هو الخيار الحقي، والمجمعول هنا هو الخيار الحكمي، وحكم الأول أنه قابل للإسقاط، وحكم الثاني أنه مثل الخيار في الهبة غير قابل للإسقاط.

والظاهر تمامية سند الرواية، و«أبو حمزة» هو «الثمالي».

وعن أبي عبد الله عليه السلام: «في كفارة اليمين، يطعم عشرة مساكين، لكل مسكين مدّ من حنطة أو مدّ من دقيق وحنفة أو كسوتهم لكل إنسان ثوبان أو عتق رقبة، وهو في ذلك بالخيار أي ذلك شاء صنع»^(٤).

(١) وسائل الشيعة ٢٢ / ٣٧٧، الباب ١٢ من أبواب الكفارات.

(٢) وسائل الشيعة ١٨ / ٦، الباب الأول من أبواب الخيار.

(٣) وسائل الشيعة ١٨ / ١٥، الباب ٣ من أبواب الخيار.

(٤) وسائل الشيعة ٢٢ / ٣٧٥، الباب ١٢ من أبواب الكفارات.

فالمجوعول الشرعي كونه بالخيار.

والسند صحيح بلا كلام.

قال الأستاذ: إن هذا هو الظاهر من الأخبار، وإذ لا مانع ثبوتاً وإثباتاً من الأخذ به، فمقتضى الصناعة العلمية هو الأخذ بالظهور.

ويبقى الكلام في ضرورة تصوير الجامع بين الأفراد....

ولنرجع إلى الروايات في ذلك، فإننا نرى أن التخيير في الوجوب التخييري شرعي - وليس بعقلي - وقد وجدنا أن مقتضى الظواهر هو «الكفارة» و«الفدية» وهذا هو الواجب لا «أحد الأمور»:

وعن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن المحرم يصيد الصيد بجهالة. قال: عليه كفارة».

فالمجوعول على ذمة المكلف هو «الكفارة»... فكان ما يكفر به الذنب أن «يصوم ستين يوماً» أو «يطعم ستين مسكيناً» أو «يعتق رقبة» وكل واحد من هذه الأمور مصداق للجامع وهو «الكفارة»، وقد فوض الأمر إلى المكلف في التطبيق والعمل، كما فوض إلى الإمام عليه السلام في المحارب إذ قال تعالى ﴿إِنَّا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...﴾.

ثم قال الراوي:

قلت: إنه أصابه خطأ.

قال: وأي شيء الخطأ عندك؟

قلت: ترمي هذه النخلة فتصيب نخلة أخرى.

قال: نعم، هذا الخطأ وعليه الكفارة».

فكان ما «عليه» هو «الكفارة».

قلت: إنه أخذ طائراً متعمداً فذبحه وهو محرم.

قال: عليه الكفارة.

قلت: جعلت فداك، ألسنت قلت إن الخطأ والجهالة والعمد ليسوا

بسواء...^(١).

وسندها صحيح.

وعن أبي عبد الله عليه السلام: مر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على

كعب بن عجرة الأنصاري والقمل يتناثر من رأسه. فقال: أتؤذيك هوامك؟ فقال:

نعم. قال: فأنزلت هذه الآية ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَغَدِيَةٌ﴾.

فالواجب هو عنوان «الغدية» ﴿مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ و«من» هذه

بيانية.

(قال عليه السلام): «فأمره رسول الله بحلق رأسه وجعل عليه الصيام ثلاثة

أيام والصدقة على ستة مساكين، لكل مسكين مدان، والنسك شاة.

(قال عليه السلام): «وكل شيء في القرآن «أو» فصاحبه بالخيار يختار ما

شاء»^(٢).

وعن أبي عبد الله عليه السلام:

«في رجل أتى امرأته وهي صائمة وهو صائم. قال: إن كان استكرهها فعليه

كفارتان، وإن كانت مطاوعته فعليه كفارة وعليها كفارة»^(٣).

وعن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يلاعب أهله أو جاريته وهو في

قضاء شهر رمضان، فيسبقه الماء فينزل. قال: عليه من الكفارة مثل ما على الذي

(١) وسائل الشيعة ١٣ / ٦٩ الباب ٣١ من أبواب كفارات الصيد.

(٢) وسائل الشيعة ١٣ / ١٦٦ الباب ١٤ من أبواب بقية كفارات الإحرام.

(٣) وسائل الشيعة ٢٨ / ٣٧٧ الباب ١٢ من أبواب بقية الحدود والتعزيرات.

يجامع في رمضان»^(١).

قال الأستاذ:

ولو تنزلنا عن هذا، فالمختار من بين الوجوه المتقدمة هو مسلك السيد

الخوئي.

هذا تمام الكلام في الواجب التخييري بين المتباينين.

التخيير بين الأقل والأكثر

وقد وقع الكلام بين الأعلام في جواز التخيير بين الأقل والأكثر، واختلفت كلماتهم فيه، بين قائل: بالجواز مطلقاً، وقائل بالإستحالة مطلقاً، ومفصل بين ما كان تدريجي الحصول فلا يجوز كالتسيحات، وما كان دفعي الحصول فيجوز، كدوران الأمر بين رسم الخط القصير أو الطويل، على أن يوجد الخط دفعةً. ومنشأ الخلاف هو:

أولاً: إنه إن وجب الأقل، فإنه دائماً موجود في ضمن الأكثر، فإذا تحقق حصل الغرض من الأمر، ويكون الأكثر حينئذٍ بلاغرض، فلماذا يكون واجباً؟
وثانياً: إن معنى «الوجوب» وحقيقته: ما لا يجوز تركه -أللهم إلا في الوجوب التخييري، حيث يجوز ترك أحد العدلين مثلاً بالإتيان بالعدل الآخر- ولكن التخيير بين الأقل والأكثر يستلزم القول بجواز ترك الواجب، لأنه مع الإتيان بالأقل يسقط الأكثر عن الوجوب.

ولا يخفى ورود هذين المحذورين سواء في مورد التدريجي والدفعي،

(١) وسائل الشيعة ١٠ / ١٣٠ الباب ٥٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم.

فلا وجه لتخصيص المحقق الإصفهاني^(١) أحدهما بالتدرجي والآخر بالدفعي .

رأي المحقق الخراساني

وذهب المحقق الخراساني إلى الجواز مطلقاً، وحاصل كلامه^(٢):

تارة: يكون الغرض قائماً بالأقل بحدّه، وبالأكثر بحدّه، بحيث يكون للحدّ

دخل في الغرض . فهنا لا محيص عن القول بالتخيير .

وأخرى: يكون الغرض قائماً بذات الأقل بلا دخل للحدّ فيه، وكذا في

الأكثر . فهنا لا يعقل التخيير .

ففي التسيبحات - مثلاً - إن كان الغرض الواحد قائماً بالأقل وبالأكثر

بحدّهما، كانت التسيبحة الواحدة حاملةً للغرض كالتسيبحات الثلاث، فلو

أوجب الأقل دون الأكثر لزم الترجيح بلا مرجح، فلامحالة يكون المكلف مختيراً

-بحكم العقل - بين الإتيان بالأقل أو الأكثر، لأنّ المفروض كون الواجب هو

الجامع بينهما، وكلّ منهما مصداق له بلافرق .

أما لو تعدّد الغرض، وكان كلّ منهما حاملاً لغرض غير الغرض من الآخر

ولا يمكن الجمع بينهما، كان التخيير شرعياً، إذ يكون كلّ منهما واجباً مع جواز

تركه إلى البديل، كما تقدّم في المتباينين .

فإن قلت: هذا إنما يتمّ في الدفعي، لكون كلّ من الأقل والأكثر طرفاً

فيتحقق التخيير، وأما مع الحصول بالتدرج، بأن يوجد الأقل ويصير كثيراً حتى

يصل إلى الأكثر فلا، لحصول الامتثال بالأقل .

فأجاب: بعدم الفرق، لإمكان ترتب الغرض على التسيبحة بقيد الوحدة

(١) نهاية الدراية ٢ / ٢٧٣ .

(٢) كفاية الأصول: ١٤٢ .

وعليها بقيد الثلاثة، وإذا كان كلُّ منهما حاملاً للفرض، كان تعيين الأقل منهما ترجيحاً بلا مرجح.

قال الأستاذ:

ومحصّل كلامه هو: إن جميع موارد التخيير بين الأقل والأكثر - حيث يكون كلُّ منهما مقيداً بحدّه - ترجع إلى التخيير بين المتباينين، من قبيل التباين بين البشروط لامع البشروط شيء... وعلى هذا الأساس قال بالتخيير.

لكنّ هذا خلاف الفرض في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر، إذ يكون الأقل موجوداً في ضمن الأكثر، فليس المراد من الأقل هو البشروط لا عن الأكثر... حتى يرجع الحال إلى ما ذكره.

فما أفاده ليس حلاً للإشكال ورافعاً للمحذور المزبور سابقاً.

المختار

فالمختار في محلّ الكلام هو القول الثاني، أي استحالة التخيير.

والعجب من السيّد الاستاذ أنه بعد ذكر محصّل ما جاء في الكفاية قال ما نصه: «وبه يصحّح التخيير بين الأقل والأكثر وإن كانت النتيجة إرجاعه إلى التخيير بين المتباينين، لإرجاعه إلى التخيير بين المأخوذ بشروط لا والمأخوذ بشروط شيء». فهو تصحيح للتخيير بين الأقل والأكثر بتخريجه على التخيير بين المتباينين، لا التزام بالتخيير بين الأقل والأكثر^(١) فتدبر.

تفصيل المحقق الإيرواني

وقال المحقق الإيرواني^(٢): بأن محلّ الإشكال هو ما إذا كان نفس الفعل

(١) متقى الأصول ٢/٤٩٦.

(٢) نهاية النهاية ١/٢٠١.

المتعلق للتكليف مردداً بين الأقل والأكثر، وكان للأقل في ضمن الأكثر وجود مستقل، كرسم خطأ طويل تدريجاً، وإن عدّ المجموع بعد حصول الأكثر فعلاً واحداً ذا وجود واحد.

فيخرج بالقيد الأول: ما إذا لم يكن الفعل المتعلق للتكليف مردداً بين الأقل والأكثر، بل كان متعلقاً ذلك الفعل مردداً بينهما، كما إذا أمر تخييراً بالإتيان بعصا طولها عشرة أذرع، أو بعصا طولها خمسة أذرع، أو بإكرام عشرة دفعةً واحدة، أو إكرام خمسة كذلك، فإن ذلك من التخيير بين المتباينين، لتباين الفعلين المتعلق بهما التكليف.

ويخرج بالقيد الثاني: ما إذا لم يكن للأقل في ضمن الأكثر وجود مستقل، كما إذا أمر تخييراً بالمسح بالكف أو بأصبع واحدة، فإنه أيضاً من التخيير بين المتباينين.

ومن ذلك يظهر عدم الفرق بين الكمّ المنفصل والكمّ المتصل، فلو أمر تخييراً بين التسبيحة الواحدة والتسبيحات الثلاث، أو أمر تخييراً بين المشي فرسخاً واحداً أو فراسخ عديدة، أو القراءة والتكلم وسائر الأمور التدريجية، كان كلّ ذلك من محلّ الكلام.

ثم إنه أورد على (الكفاية) بإشكالين: (أحدهما): ما تقدّم من أن ما ذكره خارج عن محلّ الكلام، وأن لازم كلامه عدم معقولية التخيير بين الأقل والأكثر. (والثاني) هو: إن ما ذكره من التخيير بين الأقل بشرط لا والأكثر غير معقول أيضاً، وإن كان ذلك داخلاً في المتباينين، إذ التباين المذكور تباين عقلي لا خارجي، والإشكال لا يرتفع بالتباين الخارجي، ولذا لا يسع المصنّف الحكم بعدم وجوب الأكثر بعد الإتيان بالأقل، لأن ذلك في معنى إخراج الأكثر عن طرف التخيير،

ولا الحكم بوجود الأكثر عيناً، لأن ذلك في معنى إخراج الأقل عن طرف التخيير، وحكمه بالتخيير بين الإتيان بالزائد وعدمه في معنى عدم وجوب الزائد وانحصار الوجوب بالأقل، لعدم معقولية وجوب فعل شيء وتركه على سبيل التخيير.

إشكال الأستاذ

وقد أورد الأستاذ - في كلتا الدورتين - على هذه النظرية، بأن ذات الأقل موجود في ضمن الأكثر في الوجود الدفعي كذلك، والمفروض أن الغرض مترتب على الذات، فيكون الأكثر زائداً عن الغرض، لكن هذا يستلزم أن لا تكون ذات الأقل حاملة للغرض إلا مع الحدّ وكونه بشرط لا، وحيثئذٍ ينقلب إلى التخيير بين المتباينين، وهو خلف الغرض كما تقدم في الإشكال على (الكفاية).

إذن، فمورد البحث هو ذات الأقل لا بحدّه، وهو موجود في ضمن الأكثر، من دون فرقٍ بين الوجود الدفعي للأكثر أو التدريجي.

وأما إشكاله على المحقق الخراساني بأن هذه التباين عقلي لا خارجي. ففيه: إن منشأ اعتبار الأقل بشرط لا مغاير خارجاً مع منشأ اعتبار الشرط شيء، فكان التباين خارجياً لا ذهنيّاً.

وهذا تمام الكلام في الوجوب التخييري.

الوجوب الكفائي

والفارق بينه وبين التخييري هو المتعلّق والموضوع، ففي التخييري يتردّد متعلّق التكليف بين الصوم والإطعام والعتق -مثلاً- أمّا في الكفائي، فإنه يتردّد موضوع التكليف بين زيد وعمرو وبكر....

فالتكليف واحد، لكن الموضوع متعدّد، واستحقاق العقاب أو الثواب يكون للكُلّ، بخلاف الواجب التخييري حيث الثواب أو العقاب واحد. وقد اختلفت كلمات الأعلام في هذا المقام كذلك على وجوه:

الوجه الأوّل

فقال المحقق الخراساني^(١): والتحقيق أنه سنخ من الوجوب، وله تعلّق بكُلّ واحد، بحيث لو أُخِلّ بامثاله الكُلّ لعوقبوا على مخالفته جميعاً، وإن سقط عنهم لو أتى به بعضهم، وذلك قضيّة ما إذا كان هناك غرض واحد حصل بفعل واحد صادر عن الكُلّ أو البعض. كما أن الظاهر هو امثال الجميع له أتوا به دفعةً واستحقاقهم المثوية، وسقوط الغرض بفعل الكل، كما هو قضيّة توارد العلل المتعدّدة على معلول واحد.

وحاصل كلامه هو: أنّ حقيقة الوجوب الكفائي عبارة عن الوجوب المشوب بجواز الترك -كما في التخييري، غير أنه هناك جواز الترك إلى بدلٍ في

(١) كفاية الأصول: ١٤٣.

الفعل، وهنا جواز الترك إلى بدلٍ في الموضوع - وقد ذكر وجهين لهذه الدعوى: (أحدهما) من جهة العلة للحكم وهو الغرض، إذ الغرض واحد والفعل واحد وهو الحامل للغرض، وحيثُ، يستوي الحال بالنسبة إلى أفراد المكلفين، فكلٌ من أتى به فقد حصل الغرض وتحقق الامتثال.

فالحاصل: إن موضوع التكليف هو كلُّ الأفراد - لا جميعهم، لوحدة الغرض والفعل، ولا الأحد المفهومي المراد منهم، لأنه غير حاملٍ للغرض، ولا الأحد المراد المصدقي، لأنه لا وجود له - لكن سنخ التكليف هو أن الوجوب المتوجه إلى كلِّ واحدٍ مشوب بجواز الترك له في حال قيام غيره به.

ولو أتى الجميع بالفعل - كأن صلُّوا جماعةً على الميت - كان الامتثال حاصلًا بفعل الكلِّ، من باب توارد العلل المتعددة على المعلول الواحد. وهذا هو (الوجه الثاني).

الاختلاف بين المحقق الإصفهاني وصاحب الكفاية

ثم إن المحقق الإصفهاني^(١) قد وافق صاحب (الكفاية) في أصل الرأي، إلا أنه خالفه في الوجه الثاني من الوجهين المذكورين، لبطلان توارد العلل على المعلول الواحد في الصلاة على الميت وغيره من الواجبات الكفائية القابلة للتعدد، فلو صلى كلُّ واحدٍ من المكلفين على الميت، كانت صلته ذات مصلحة، فلم يتحقق توارد العلل على المعلول الواحد، هذا بالنسبة إلى أصل المصلحة. وأما المصلحة اللزومية فهي ليست إلا واحدة، تتحقق بقيام أيِّ واحدٍ من المكلفين بالصلاة على الميت، فنسبتها إلى جميع المكلفين على حدِّ سواء، ولذا يحصل الامتثال بفعل أيِّ واحدٍ منهم... فلا توارد للعلل، لافي أصل المصلحة

(١) نهاية الدراية ٢/ ٢٧٧.

ولا في المصلحة اللزومية .

أما في مثل دفن الميت ونحوه مما لا يقبل التعدد، فالأمر واضح، إذ مع عدم تعدد الفعل كيف يتحقق توارد العلل على المعلول الواحد؟

إشكال الأستاذ

وقد أورد عليه شيخنا بوجوه:

الأول: إن الوجوب الكفائي وجوب مشوب بجواز الترك في طرف الموضوع، أي المكلف، فلو ترك كان المكلفون كلهم معاقبين، لأن كلاً منهم قد ترك لا إلى بدل، فهو يقول بتعدد العقاب هنا، ولا يقول به في الواجب التخييري مع ترك جميع الأطراف، والحال أن نفس الدليل القائم هنا على تعدد العقاب يقتضي تعدده هناك، لأن جواز ترك الإطعام -مثلاً- كان منوطاً بالإتيان بالعتق أو الصوم، فلو ترك الكل لزم تعدد العقاب كذلك.

والثاني: لقد جاء في كلامه في (نهاية الدراية) عبارة: إن المصلحة اللزومية هذه لا متعينة. فيرد عليه:

أولاً: إنه لا وجود لغير المتعين، وقد ذكر هو سابقاً إن الوجود مساوق للتعين.

وثانياً: إن المصلحة اللزومية متقومة بالفعل الحامل لها، فكيف يكون المعلول متعيناً والعلّة غير متعينة؟ وكيف يكون اللامتعين قابلاً للإمتثال؟

وثالثاً: إن المصلحة اللزومية واحدة لا تقبل التعدد ولألتعدّد الواجب وهو خلاف الفرض في الواجب الكفائي، ولذا يكون نسبتها إلى كل من المكلفين على السواء، وهي نسبة صدورية، فكيف يعقل أن يكون الصادر واحداً ومن صدر عنه الفعل متعدداً؟

الإشكال الصحيح على صاحب الكفاية والمحقق الإصفهاني

هذا، والإشكال الوارد على تصوير الوجوب الكفائي بالوجوب المشوب بجواز الترك، هو عدم مساعدة مقام الإثبات والإرتكازات العقلانية عليه، وأما ثبوتاً فلا يرد عليه شيء.

الوجه الثاني

هو القول بالوجوب المشروط، بأن يجب الفعل على كل واحد من المكلفين مشروطاً بعدم قيام غيره منهم به.

وهذا الوجه ساقط، لأنه يستلزم عدم حصول الامتثال لو صلى الكل على الميت مثلاً، لأن المفروض اشتراط الوجوب على كل واحد منهم بترك الآخر، وإذا صلى الجميع لم يتحقق الشرط وانتفى الوجوب، فلا امتثال للأمر... وهذا باطل.

الوجه الثالث

إن موضوع التكليف هو الفرد المردد، كما أن متعلق التكليف في الوجوب التخيري هو المردد، فكما تتعلق الإرادة التشريعية بالمراد المردد - وهو الفعل - كذلك تتعلق بالمراد منه المردد وهو الموضوع.

وفيه:

ما تقدم هناك من أن تعلق التكليف بالمردد غير معقول، سواء كان التردد في الفعل المكلف به أو في المكلف نفسه، لأن التكليف - سواء على القول بأنه الإنشاء بداعي جعل الداعي، أو القول بأنه الطلب الإيقاعي الإنشائي، أو القول بأنه البعث والتحريك نحو الإتيان بالمتعلق، أو القول بأنه اعتبار الفعل في ذمة العبد وإبرازه بالصيغة - أمر ذو تعلق وارتباط بالغير، والتعلق بالمردد محال مطلقاً.

هذا، ولا يخفى أن الميرزا - وإن قال بمعقوليّة تعلّق الإرادة التشريعيّة بالمردّد في الوجوب التخييري، من جهة أنّ أثرها إحداث الدّاعي في نفس المكلّف، ولا مانع من أن يكون المدعوى إليه مردّداً - لا يقول في الوجوب الكفائي بتعلّقها بالموضوع المردّد، فهو يفرّق بين الموردين، ولعلّ السّرّف في ذلك هو تعيّن الموضوع في التخييري وتردّد المتعلّق، ولا محذور - عنده - في إحداث الدّاعي نحو المتعلّق المردّد، أمّا في الوجوب الكفائي، فالموضوع مردّد ولا يعقل إحداث الدّاعي مع تردّده... ولذا قال في تصوير الكفائي بأنّ الموضوع صرف الوجود - لا الفرد المردد - كما سيأتي.

الوجه الرابع

إنّ موضوع التكليف عبارة عن الكلّي الجامع بين الأفراد، غير أنّه في مقام التخصّص يتشخص الموضوع بقيام أي فرد من الأفراد بالمكلّف به، كما هو الحال في الوضعيات، كملكيّة سهم السّادة مثلاً - بناءً على أنه لكلّي الهاشمي الفقير - حيث الموضوع عبارة عن الكلّي، ويتعيّن بالقبض والإقباض، فهنا كذلك، فقد تعلّق التكليف بالكلّي غير أنّه يتعيّن بمن يقوم بالعمل من أفراد المكلّفين.

وهذا ما نقله المحقق الإصفهاني عن السيد بحر العلوم صاحب بلغة الفقيه^(١) في تصوير أخذ الأجرة على الواجبات.

إشكال المحقق الإصفهاني

ثم أشكل عليه: بأنّ البعث والتحرك لا يبدؤا وأن يتوجّه نحو الشخص، ولا يعقل أن يكون الكلّي طرفاً للبعث، لعدم معقوليّة انقذاح الإرادة في نفس

الكَلِّي، لأن الكَلِّي لانفس له^(١).

جواب الأستاذ

وقد أجاب عنه شيخنا: بأن هذا البعث اعتباري وليس تكوينياً، وغاية ما يقتضيه البرهان هو انقداح الإرادة على أثر البعث، وهذا يحصل في نفس الفرد بالبعث نحو كَلِّي المكلف بعثاً اعتبارياً، لأن الكَلِّي متحد مع الأفراد. فالإشكال مندفع

وما جاء في كلامه من أن متعلق التكليف هو المكلف بالحمل الشائع. مخدوش عقلاً، لأن التكليف من الأمور ذات التعلق، فهو في وجوده محتاج إلى الطرف وهو مقوم له، لكن التكليف والبعث من الموجودات النفسانية، وتقوم الموجود النفساني بالموجود الخارجي محال، لاستلزامه صيرورة النفساني خارجياً أو الخارجي نفسانياً، وكلاهما محال.

بل إن متعلق التكليف لا بد وأن يكون من سنخ التكليف، فالتكليف أمر نفساني ومتعلقه نفساني أيضاً، وهو الداعي في نفس العبد، غير أن هذا الداعي يصير علّة للمراد الخارجي فيكون المبعوث إليه بالعرض ... فافهم واغتنم.

الإشكال الوارد

لكن الإشكال الوارد على هذا الوجه هو: عدم معقوليته فيما نحن فيه، وتنظيره بالأحكام الوضعية كالملكية قياس مع الفارق، لأن الموضوع لملكية الخمس هو كَلِّي الهاشمي الفقير، لكنه في ظرف التشخص تتحقق ملكية شخصية بمقتضى الأدلة الشرعية في المسألة، بخلاف الأحكام التكليفية، فإنه لا موضوعية في ظرف التشخص، لأن ظرف التشخص فيها هو ظرف التلبس بالفعل والقيام

(١) نهاية الدراية ٢ / ٢٧٨ - ٢٧٩.

به، فما لم يتم أحد المكلفين بالفعل لم يتشخص الموضوع، وإذا قام بالعمل خرج عن الموضوعية، فلامعنى لتوجه التكليف إليه وبعثه نحو الفعل.

الوجه الخامس

إن موضوع الوجوب في الكفائي عبارة عن مجموع المكلفين، بنحو العام المجموعي، في مقابل العام الإستغراقي حيث يكون الواجب عينياً وأن المكلف كل واحد من أفراد المكلفين.

الإشكال عليه

وقد أورد عليه بوجهين:

الأول: إن المجموع أمر اعتباري ذهني، إذ الموجود في الخارج هو الأفراد، والتكليف - كما تقرر - إنما هو لإيجاد الداعي في نفس المكلف، ومن الواضح أن الأمر الاعتباري غير صالح للمبعوثية.

والثاني: إنه ليس الموضوع في الوجوب الكفائي هو مجموع المكلفين، وإلا يلزم أن لا يتحقق الإمتثال بإتيان البعض بالمأمور به، وتحققه بامتثال البعض كاشف عن أن الموضوع ليس المجموع.

وهذا الإشكال الثاني وارد.

وأما الأول فيمكن الجواب عنه: بأن الأمر الاعتباري وإن لم يكن بنفسه موضوعاً للتكليف لما ذكر، إلا أنه يمكن أن يكون وسيلة لبعث من في الخارج، نظير عنوان «أحدهما» مثلاً، فإنه أمر انتزاعي لا يتعلّق به التكليف ولا يقع موضوعاً له، إلا أنه لما يقول المولى: ليقم أحدكم بالفعل الكذائي، يصير هذا العنوان منشأً للإنبعاث في الخارج، وقد تقدّم - في تصحيح جعل الكلّي عنواناً للموضوع - أنه لا برهان على ضرورة كون المكلف نفسه قابلاً للإنبعاث، بل يكفي أن يكون

لجعل العنوان موضوعاً أثر في الخارج يخرج أخذه كذلك عن اللغوثة، فهذا الإشكال من المحقق الإصفهاني^(١) غير وارد.

الوجه السادس

إن الموضوع صرف وجود المكلف، وكما أن الغرض من المكلف به يترتب على صرف وجود الطبيعة - كالإكرام مثلاً - حيث يتحقق الإمتثال بإكرام فرد واحد أو على مطلق وجودها الساري، فينحل التكليف بعدد أفراد تلك الطبيعة، كذلك في طرف المكلف، فقد يترتب الغرض على صدور الفعل من مكلف ما، وقد يترتب على مطلق وجود المكلف، فإن كان الأول فهو الكفائي، وإن كان الثاني فهو العيني

وهذا مختار المحقق النائيني^(٢) وقال في المحاضرات: «وهو الصحيح»^(٣).

إشكال المحقق الإصفهاني

وقد تعرض المحقق الإصفهاني لهذا الوجه في تعاليقه على (نهاية الدراية)^(٤) فقال: إن صرف الوجود بمعناه المصطلح عليه في المعقول لا يطابق^(٥) له إلا الواجب تعالى وفعله الإطلاق، حيث إنه لا حدّ عديمي لهما وإن كان الثاني محدوداً بحدّ الإمكان. وبمعناه المصطلح عليه في الأصول: إما أن يراد منه ناقض العدم المطلق وناقض العدم الكلّي كما في لسان بعض أجلة العصر^(٦)، وإما أن يراد

(١) نهاية الدراية ٢ / ٢٧٩.

(٢) أجود التقريرات ١ / ٢٧٠ - ٢٧١.

(٣) محاضرات في أصول الفقه ٣ / ٢٤٠.

(٤) نهاية الدراية ٢ / ٢٧٨.

(٥) كذا، والظاهر «مطابق».

(٦) يقصد الشيخ الحائري البيزدي في درر الأصول.

المبهم المهمل من حيث الخصوصيات، وإما أن يراد منه الألبشرط القسمي المساوق لكونه متعيناً بالتعين الإطلاقي اللازم منه انطباقه على كل فرد.

(قال) فإن أريد منه ناقض العدم المطلق والعدم الكلي.

ففيه: إن كل وجود ناقض عدمه البديل له، وليس شيء من موجودات العالم ناقض كل عدم يفرض في طبيعته المضاف إليها الوجود.

وإرجاعه إلى أول الوجودات، باعتبار أن عدمه يلازم بقاء سائر الأعدام على حاله، فوجوده ناقض للعدم الأزلي المطلق لا كل عدم.

فهو لا يستحق إطلاق الصرف عليه، فإنه وجود خاص من الطبيعة بخصوصيته الأولية، مع أنه غير لائقي بالمقام، فإنه من المعقول إرادة أول وجود من الفعل، ولا تصح إرادته من أول وجود من عنوان المكلف، فإن مقتضاه انطباقه على أسن المكلفين.

كما لا يصح إرجاعه إلى أول من قام بالفعل.

فإن موضوع التكليف لا بد من أن يكون مفروض الثبوت ولا يطلب تحصيله، فمقتضاه فرض حصول الفعل لا طلب تحصيله.

وإن أريد المبهم المهمل.

فلا إهمال في الواقعات.

وإن أريد الألبشرط القسمي، وهي الماهية الملحوظة بحيث لا تكون مقترنة بخصوصية ولا مقترنة بعدمها.

فيستحيل شخصية الحكم والبعث. مع لحاظ المكلف بعد الاعتبار الإطلاقي. إذ لا يعقل شخصية الحكم ونوعية الموضوع وسعته، فلا بد من انحلال الحكم حسب انطباقات الموضوع المطلق على مطابقاته ومصاديقه، فيتوجه

حينئذ السؤال عن كيفية هذا الوجوب الواسع على الجميع مع سقوطه بفعل البعض. وسيأتي توضيح الجواب عنه.

جواب الأستاذ

وأجاب شيخنا عن الإشكال: بأن المراد من «صرف الوجود» هو ما ذكره من نقيض العدم البديل، بمعنى أن وجود زيد -مثلاً- رافع لعدم زيد لعدم عمرو، لكن وجود زيد في نفس الوقت رافع لمطلق العدم، لا لعدم المطلق حتى يرد الإشكال، إذ الفرق بين مطلق العدم والعدم المطلق كبير، وكذلك الفرق بين الوجود الخاص ومطلق الوجود، فلما يتحقق زيد يتحقق أصل الوجود معه، كما هو الحال بين الأفراد والطبائع، إذ يتحقق مع وجود زيد أصل الإنسانية ومطلق الإنسانية لا الإنسانية المطلقة.

فالمراد من صرف الوجود هو الوجود الناقض للعدم، وهذا هو الموضوع للتكليف، لا الوجود الناقض لجميع الأعدام أو المهمل أو الطبيعة لا بشرط ولا من يقوم بالفعل ولا أول الوجود... فالإشكال مندفع وإن تعجب السيد الأستاذ من التزام المحقق النائيني به وموافقة السيد الخوئي له، فلاحظ^(١).

الوجه السابع

هو: إن الأمر إذا صدر عن المولى متوجّهاً إلى عبده، فله أنحاء من الإضافات، إذ له نحو إضافة إلى الأمر وهو بصدوره عنه، ونحو إضافة أخرى إلى الأمور، وهو بتحريكه نحو المطلوب، ونحو إضافة بالفعل الصادر، وهو بقيامه فيه شبه قيام العرض في الموضوع لا مثله حقيقة، لما عرفت من أن التكليف ليس من العوارض الخارجية، إذ الخارج ظرف السقوط لا ظرف العروض.

(١) متقى الأصول ٢/٤٩٩.

ومعلوم: أنه لا فرق بين الواجبات العينية والكفائية من جهة الإضافة الأولى والثانية، إذ في كليهما كان الأمر يصدر عنه الطلب وكان المأمور مبعوثاً نحو الفعل، لكنَّ الفرق بين العيني والكفائي إنما هو في نحو الإضافة الأخيرة، حيث أن نحو إضافة التكليف إلى الفعل في العيني هو بقيد صدوره عن آحاد المكلفين مباشرةً، فيتعدّد لامحالة بتعدّد المكلفين بمناسبة هذا القيد، بخلاف الواجبات الكفائية فلا يتعدّد بتعداد المكلفين.

فتعلّق التكليف بالمكلفين هو على نحو الاستغراق في العيني والكفائي من غير فرق، والفرق بينهما إنما هو بنحو الإضافة الأخيرة، فكما يمكن أن يكون نحو إضافة التكليف إلى الفعل المتعلّق بقيد أن يكون التعلّق صادراً عن كلّ فردٍ من الأفراد بالمباشرة، كما في الصّلاة والصوم ونظائرها من الواجبات النفسية، حيث أن المصلحة قائمة في فعل آحاد المكلفين بالصدور المباشري، كذلك يمكن أن يكون نحو إضافته إلى المتعلّق لا بقيد صدوره عن كلّ واحدٍ مباشرة، بل يكون نحو تعلّقه بصرف الوجود من طبيعة الفعل لا بقيد تكررها بكثرة أفراد المكلفين، فيسقط الأمر بصرف وجود الطبيعة في الخارج من أحد المكلفين قهراً، لأنَّ الطبيعة توجد بوجود فردٍ ما. هذا هو حقيقة الوجوب الكفائي فافهم واغتنم. وهذا مختار السيد البروجردي^(١).

وحاصل هذا الوجه هو: أن كلّ التصورات مردودة، لأنها كانت متوجهة نحو المطلوب منه، فقيل: هو مجموع الأفراد، وقيل: الجميع ويسقط بفعل البعض، وقيل: الواحد المرّدّد... بل الفرق بين العيني والكفائي هو من ناحية المطلوب، إذ هو في الأول مشروط بصدوره من المكلف الخاص والثاني

(١) الحجّة في الفقه: ٢١٦ - ٢١٧.

لابشرط من ذلك .

وجوه الإشكال

أورد عليه الأستاذ بوجوه :

الأول: النقص بالواجب التخيري، حيث ذهب إلى أن الواجب فيه هو الواحد المرّدّد... فيقال له: أيّ فرقي بين ترديد المتعلّق وترديد الموضوع؟ لوضوح وحدة المناط وهو أنّ المرّدّد لا وجود له، وما كان كذلك فلا يقبل البعث... والأحكام العقلية لا تقبل التخصيص.

والثاني: إنّه لا يعقل تقييد المعلول بصدوره عن علته، فالحرارة تصدر من النار، وإذا صدرت لا يعقل تقييدها بالصدور عن النار، بل إنها تصدر عنها ثم تتّصف بالصدور. فهذه مقدّمة. ومقدمة أخرى: إنّ الإرادة التشريعية من المولى إنما تتعلّق بما تتعلّق به الإرادة التكوينية من العبد.

وبناءً على ما ذكر يتّضح عدم إمكان اشتراط الواجب بصدوره عن إرادة المكلف، لأن إرادته علة لتحقق الواجب، فلو كان الواجب مشروطاً بصدوره عن إرادة المكلف لزم اشتراط المراد بصدوره عن الإرادة، وهذا غير معقول، فلا يعقل تعلّق الإرادة التشريعية به...

والحاصل: إن الإرادة تتعلّق بالصلاة لا بالصلاة الصادرة عن الإرادة... فقولُه بأن الواجب العيني عبارة عن الواجب المشروط بصدوره عن فاعل خاص، يرجع إلى كون الصلاة الواجبة على زيد هي الصلاة المقيدة بصدورها عن إرادته، ولما كان هذا المحقق من القائلين بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد من قبيل العدم والملكة، فإنه إذا استحال التقييد - كما ذكرنا - يستحيل الإطلاق. فما ذكره في تصوير الواجب الكفائي وفرقه عن العيني ساقط.

والثالث: إن الغرض في الواجب الكفائي واحد لا متعدّد، وقد صرّح بذلك أيضاً، ومع وحدته يستحيل تعدّد الواجب، فقوله بتعدّد الوجوب على عدد أفراد المكلفين غير صحيح.

الوجه الثامن

إنه ليس للوجوب حقائق مختلفة متعدّدة ممتازة بذاتها، بل هو في جميع موارد سنج واحد، ويكون تكثّره بالعوارض المصنّفة والخصوصيات المشخّصة.

فسنج الكفائي هو سنخ العيني، والتكليف فيه متوجّه إلى الجميع، لعدم معقولية تكليف واحد على البدل، والغرض عدم اختصاص التكليف بواحد معيّن، والتكليف المتوجّه إلى الجميع متعدّد، لعدم معقولية توجّه تكليف واحد إلى متعدّدين، فإذا تعدّد التكليف والمكلف تعدّد الفعل المكلف به، ويكون تكليف كلّ واحد متعلّقاً بفعل نفسه لا بفعل غيره....

فحقيقة الوجوب هنا هي حقيقة الوجوب هناك من غير تخالف في الحقيقة الوجوبية أصلاً، فيجب على كلّ واحد امثال تكليف نفسه، فإذا اجتمع الكلّ على الامثال دفعةً واحدة استحقّ كلّ واحد المثوبة الكاملة، وإذا اجتمعوا على المعصية استحقّ كلّ واحد عقاباً تاماً كما في الواجبات العينية.

نعم، إذا بادر أحدهم إلى الإمتثال سقط التكليف عن الباقيين، على خلاف الواجبات العينية، وليس المنشأ لهذا الاختلاف حقيقة الوجوب، بل الوجه في ذلك ارتفاع موضوع التكليف بإتيان واحد، وذلك لخصوصية أخذت في المتعلّق، فإنّ متعلّق التكليف هو الغسل والكفن والدفن لميت لم يغسّل ولم يكفّن ولم يصلّ عليه ولم يدفن. وهذا كلّه يتنفى بإتيان واحد، فموضوع التكليف

غير باقٍ ليكلف الباقيون.

وحاصل الكلام هو: إن الفرق بين الوجوب العيني والوجوب الكفائي هو في طرف موضوع التكليف، فهو في الأول لا بشرط وفي الثاني بشرط، أي هو الميت الذي لم يغسل ولم يكفن ولم يصل عليه ولم يدفن، فإذا تحقق ذلك كله في حقّه من واحد، فلا موضوع لتكليف سائر المكلفين، ويكون سقوط التكليف عنهم لانتفاء الموضوع، خلافاً للسيد البروجردي، إذ جعل العيني مشروطاً بصدوره عن فاعلٍ خاصٍ والكفائي لا بشرط... وهذا مختار المحقق الإيرواني^(١).

إشكال الأستاذ

وقد أورد الشيخ الأستاذ على هذا الوجه: بأن كل موضوع فهو بقيوده مقدّم رتبةً على الحكم، وكل حكم متأخر عن موضوعه بالتأخر الطبيعي، فكان نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول، وإن كانت العلة الواقعية هي إرادة المولى.

وأيضاً: فإن الرفع للشيء لا بدّ وأن يكون متقدماً على الشيء رتبةً، لأنه العلة لعدمه، وإلا فلا يكون رافعاً له.

وأيضاً: فإن الإهمال في الموضوع وقبوده محال.

وبناءً على هذه المقدمات نقول: إذا كان تغسيل الميت واجباً على زيد أو عمرو كفايةً، وكان وجوبه على كل منهما مقيداً بعدم كون الميت مفسلاً بواسطة الآخر، كان الرفع للموضوع الموجب لانتفاء تكليف زيد، هو تغسيل عمرو، وحينئذٍ يتوجه السؤال: هل كان تغسيل عمرو - الرفع لموضوع تكليف زيد - مهملًا، أي هو رافع له سواء كان المأمور به أو لا؟ لا ريب في عدم الإهمال بل هو

(١) نهاية النهاية ١ / ٢٠٣.

مقيّد بكونه غسلًا صحيحاً مطابقاً للأمر، إذن، كان موضوع الوجوب على كل من زيد وعمرو هو عدم كون الميت مغسلاً بالغسل الصحيح بواسطة الآخر، فيكون الرفع للموضوع هو الغسل الصحيح، لكن قيد الصّحة للموضوع متأخراً رتبةً على الموضوع المتقدم رتبةً على الحكم.

ونتيجة ذلك هو: أن يكون وجوب التفصيل على زيد متأخراً عن الموضوع -وهو عدم تفصيل عمرو والغسل الصحيح- بمرتبتين، وأن يكون وجوبه على عمرو متأخراً عن الموضوع -وهو عدم تفصيل زيد له كذلك- بمرتبتين، فيجتمع التأخر والتقدم في وجوبه على زيد، وهو محال.

هذا كله أولاً.

وثانياً: إنه قد نصّ على وحدة الغرض، وفي نفس الوقت نصّ على تعدّد التكليف، فكيف يكون الغرض واحداً والمكلف به واحداً، -وهو الدفن- والتكليف متعدداً؟

رأي الأستاذ في الوجوب الكفائي

واختلف مختار الأستاذ في الدوريتين. أمّا في السابقة، فقد اختار قول المحقّق الخراساني، كالمحقّقين الإصفهاني والعراقي، مستشكلاً على قول الميرزا بأن متعلّق الوجوب هو صرف الوجود -بعد أن ذكر تعبير (المحاضرات) عنه بالجامع لا بعينه - بأن تصوير الجامع الانتزاعي الواحد لا بعينه - وإن أمكن في الوجوب التخيري، فهو غير ممكن في الكفائي، للفرق بينهما من جهة استحقاق العقاب الواحد هناك في صورة المخالفة للكُلّ، بخلاف الوجوب الكفائي، فلو ترك كل أفراد المكلفين استحَقُّوا العقاب جميعاً....

وأما في الدورة اللاحقة، فقد ناقش في طريق صاحب الكفاية ومن تبعه،

واختار طريق الميرزا، مستشكلاً على (المحاضرات) إرجاع النظرية إلى الجامع الانتزاعي بأنه ليس المراد عند المحقق الثاني، ويشهد بذلك قوله في التخييري بأن الواجب هو الفرد المرّد، لأن الإرادة التشريعية تختلف عن الإرادة التكوينية، فلو كان مراده في الكفائي ذلك أيضاً لصرّح به، مع وجود الفرق بين الوجوبين، حيث أن المرّد هناك هو المتعلّق والمرّد هنا هو الموضوع... لكنّ بيان الميرزا هنا شيء آخر، إنه يجوز أن يكون صرف الوجود موضوعاً للحكم، كما جاز أن يكون متعلقاً له، ومن الواضح أن «صرف الوجود» غير «الجامع» وغير «الفرد المرّد».

والحاصل: إنه كلما أمكن تصوير الجامع صحّ صرف الوجود، وكلّما لم يمكن كان التكليف متوجّهاً إلى عنوان «الأحد». أمّا في التخييري فلا جامع بين أفراد المكلف به من الصوم والعتق والإطعام في الكفارة، أو القتل والصلب والنفي في حدّ المحارب، ولذا يكون الواجب هو «الأحد»، بخلاف الكفائي، فالجامع موجود، وهو عنوان الصلاة، فكان صرف وجود المكلف هو الموضوع للتكليف....

وهذه هي النكته في اختلاف تعبير الميرزا في الموردين، حيث قال في الوجوب التخييري بأن المتعلّق هو عنوان «الأحد» وفي الوجوب الكفائي جعل الموضوع هو «صرف وجود المكلف»....

وما ذهب إليه هنا لا يتوجّه عليه أي إشكال، بعد ظهور اندفاع مناقشات المحقق الإصفهاني.

وهذا تمام الكلام على الوجوب الكفائي.

الوجوب

الموسّع والموقّت

والبحث في جهاتٍ ثلاثة:

الجهة الأولى: في تصوير الواجب الموسع والواجب المضيق.

إنه لا ريب في لا بدية الزمان في كل أمر زمني، وإنما الكلام في كيفية دخله في الغرض، لأن من الواجب ما ليس بموقت، والموقت: منه ما يكون الزمان فيه على قدر الفعل، ومنه ما يكون أوسع منه، والأول هو المضيق، والثاني هو الموسع.

إنما الكلام في تصوير هذين القسمين.

إشكال العلامة في الموسع وجوابه

فمن العلامة الحلّي رحمه الله انكار الواجب الموسع في الشريعة، لأن القول به يستلزم القول بجواز ترك الواجب، لكونه جائز الترك في أول الوقت، وترك الواجب غير جائز.

فأجاب عنه في (الكفاية)^(١) بأننا نلتزم بعدم وجوب الفعل في أول الوقت، بل الواجب هو الفعل بين الحدّين، كالصلاة بين الزوال والغروب، وحيثُذ، تكون الصلاة في أول الوقت مصداقاً للواجب، ومصداق الواجب غير الواجب، فلأ موضوع للإشكال.

(١) كفاية الأصول: ١٤٣.

وأما جواب السيد الحكيم^(١): بأن الإشكال إنما يرد لو تركت الصلاة في أول الوقت لا إلى بدلي، لأنه منافٍ للوجوب، وأما مع وجود البدل وهو الصلاة في الوقت الثاني - مثلاً - فلا يرد.

ففيه: إن الإشكال هو أنه مع فرض كون الزمان أوسع من الواجب، فإن ترك الواجب في أول الوقت ينافي أصل الوجوب، فلو ترك إلى بدل أصبح الوجوب تخييرياً، والكلام في الواجب التعيني لا التخيري.

وتلخص: تصوير الواجب الموسع.

الإشكال في الواجب المضيق وجوابه

وأما الإشكال في الواجب المضيق فهو: إن كون الزمان على قدر الفعل غير معقول، لأن الوجوب إن كان قبل الزمان لزم تقدم المشروط على الشرط، وإن كان بعده أو مقارناً له، فمن الضروري تصوّر البعث وتصديقه حتى يؤثر في الإرادة، لأن الانبعاث من الأمر - وهو فعل اختياري - يتوقف على التصوّر والتصديق، وكل ذلك يحتاج إلى زمان، فيكون زمان الانبعاث متأخراً عن زمان البعث، ويلزم أن يكون زمانه أقل من زمان البعث.

والجواب هو: إن ورود هذا الإشكال يتوقف على أن يكون تأخر الانبعاث عن البعث زمانياً، لكنه تأخر رتبي، وذلك: لأن الموجب للانبعاث هو - في الحقيقة - الصورة العلمية للأمر والبعث، وهي تتحقق في آن الانبعاث والامتثال، فيحصل البعث والعلم به والعمل على طبقه في الزمان الواحد، فالواجب المضيق ممكن

(١) حقائق الأصول ١/ ٣٣٩.

الجهة الثانية

في أنّ الدليل على وجوب الفعل في الوقت المعين هل يدل على وجوبه كذلك في خارج ذلك الوقت، أو لا بدّ لوجوبه من دليل آخر؟ فإن كان الأول، فالقضاء بالأمر الأول، وإن كان الثاني، فهو بأمر جديد... أقوال:

منها: عدم الدلالة مطلقاً.

ومنها: الدلالة مطلقاً.

ومنها: التفصيل بين ما إذا كان الدليل الدالّ على التقييد بالزمان منفصلاً أو متصلاً.

ومنها: التفصيل بين ما إذا كان دليل التقييد مهماً ودليل الوجوب مطلقاً فيدلّ، وإلا فلا. وهذا مختار المحقق الخراساني.

قال في (الكفاية)^(١): إنه لا دلالة للأمر بالموقت 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 لدليل الواجب إطلاق، لكان قضية إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت، وكون التقييد به بحسب تمام المطلوب لأصله.

أقول: وحاصل كلامه الأول: إن نسبة دليل التوقيت إلى دليل أصل الوجوب، هو نسبة المقيد إلى المطلق، فكما يكون الدليل على اعتبار الإيمان في الرقبة مقيداً لدليل وجوب العتق، كذلك الدليل القائم على مدخلة الزمان الكذائي في الغرض من التكليف الكذائي، وحيثنذ، فمقتضى القاعدة عدم الدلالة على الأمر بالفعل في غير ذلك الوقت، لو لم نقل بدلالته على عدم الأمر به فيه، من جهة

مفهوم التحديد .

وأما كلامه الثاني فيبانه هو: إن دليل التقييد بالزمان إن كان متصلاً بدليل الوجوب، فهو إما مبين فيؤثر التقييد كما هو واضح، وإما مجمل، فيسري إجماله إلى دليل الوجوب. وإن كان منفصلاً، فتارة يكون الدليلان مطلقين، وأخرى مهملين، وثالثة يكون دليل الوجوب مطلقاً ودليل القيد مطلق، ورابعة بالعكس. فإن كانا مهملين، فهذا خارج من البحث.

وإن كان دليل الوجوب مهملًا ودليل التقييد معيّنًا، أخذ بمقتضى دليل التقييد.

وإن كان الدليلان مطلقين، يؤخذ بدليل التقييد أيضاً، لكون نسبته إلى دليل الوجوب نسبة القرينة إلى ذي القرينة.

وإن كان دليل الوجوب مطلقاً ودليل التقييد مجملًا، فإن كان مجملًا مردداً بين المتباينين، سقط دليل التقييد عن الحجية، وإن كان مجملًا مردداً بين الأقل والأكثر، رفع اليد عن دليل الوجوب بالمقدار المتيقن وبقي على حجيته في الزائد عنه.

هذه هي الكبرى، وتطبيقها على المورد هو أنه:

إن كان دليل التقييد بالزمان المعين مطلقاً، بأن يكون الوقت دخيلاً في الغرض من المطلوب في جميع الأحوال والأفراد، كان مقتضاه عدم الوجوب في خارج الوقت، لعدم الغرض.

وإن كان دليل الوجوب مطلقاً ودليل التقييد غير مطلق، بأن يكون الغرض قائماً بالمرتبة العالية من الصلاة مثلاً، وهي الصلاة في الوقت. أما لو اضطرر ولم يصلها كذلك، فالوجوب في خارج الوقت باق، لبقاء الغرض، بعد انتفاء المرتبة

العالية - فلا حاجة إلى دليل جديد، لأن المفروض اطلاق دليل الوجوب، وأن القيد في المرتبة.

وإن كان دليل التقييد مجعلاً مردداً بين كونه مقيداً لأصل الوجوب أو للمرتبة، فيؤخذ بالقدر المتيقن، ويبقى أصل الوجوب.

رأي الأستاذ

وقد وافق الأستاذ المحقق الخراساني على النظرية، وأنها خالية من الإشكال الثبوتي، غير أن مقام الإثبات لا يساعد عليها، لأن مقتضى الإرتكازات العرفية والعقلانية ورود القيد على أصل الوجوب، وأنه في غيره لا يبقى وجوب، والقول بأنه يقيد مرتبة من الطلب يحتاج إلى دليل زائد، لأن التمسك بإطلاق دليل الوجوب فرع الشك في بقائه وعدم بقائه بعد خروج الوقت، والعقلاء ليس عندهم شك في عدم البقاء... اللهم إلا حيث يتحقق الشك أو يقوم دليل آخر على بقاء الوجوب.

هذا ما ذكره في الدورة اللاحقة.

وأما في الدورة السابقة، فقد وافق (الكفاية) على أصل النظرية كذلك، إلا أنه خالفه في إطلاقها، فاخترت عدم دلالة دليل الوجوب على بقائه بعد الوقت بالنسبة إلى المكلف الفاعل المختار، ودلالته على ذلك بالنسبة إلى العاجز. وهذا ما أفاده الإيرواني. فليلاحظ^(١).

ثمرة البحث

هذا، وتظهر ثمرة البحث في الصلاة في كل موردٍ لا تجري فيه قاعدة الحيلولة وقاعدة الفراغ، وبيان ذلك هو: إنه لو شك في خارج الوقت في تحقق

الصَّلَاة في الوقت، فتارةً يشك في أصل وجودها وأخرى يشك في كيفية الصَّلَاة التي صلّاها، فإن كان الأوّل، فتجري - في خصوص الصَّلَاة - قاعدة الحيلولة، ولا يعتبر بالشك. وإن كان الثاني، فقد تجري قاعدة الفراغ وقد لا تجري، فيكون مورد ثمرة البحث، كما لو علم أنه قد صلّى في الوقت إلى جهة معينة، ثم شك بعد الوقت في كونها جهة القبلة، أمّا قاعدة الحيلولة فلا تجري، لأنّ مجراها هو الشك في أصل وجود الصَّلَاة، فإن قلنا بجريان قاعدة الفراغ في خصوصيات العمل، سواء كان مورداً للتعليل بالأذكريّة الوارد في النصّ أو لم يكن، فلا ثمره للبحث، لجريان هذه القاعدة. وإن قلنا بعدم جريانها إلا في حال كونه حين العمل أذكر، أخذاً بالتعليل، وهذا هو المختار - فلا مجرى للقاعدة، لفرض عدم كونه حينئذٍ أذكر، ترتب الثمرة. فعلى القول بأن القضاء بالأمر الأوّل، فهو واجب، لأن مقتضى الأمر الأوّل هو الاشتغال بالنسبة إلى القبلة، والمفروض هو الشك في وقوع الصَّلَاة إليها، فالفراغ مشكوك فيه، ومقتضى قاعدة أن الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية هو القضاء. وأمّا على القول بأنه بأمر جديد، فيقع الشك في توجه أمر جديد يقتضي القضاء، لأنه إن كان قد صلّى إلى القبلة فلا أمر، وإلا فهو مكلف بالقضاء، فهو إذا شك في الإشتغال بأمر جديد، وهذا مجرى البراءة.

الجهة الثالثة

إنه لو شك في أنّ دخل الزمان في الواجب هل هو بنحو وحدة المطلوب أو بنحو تعدّده، فما هو مقتضى القاعدة؟ ذهب الشيخ الأعظم والمحقق الخراساني وأتباعهما إلى البراءة، لعدم جريان الاستصحاب، لعدم وحدة الموضوع، فقد كان مقتضى الدليل هو الصَّلَاة في الوقت وإذا خرج الوقت تغيّر الموضوع.

وخالف المحقق الإصفهاني - بعد أن وافق القوم في متن (نهاية الدراية) في الحاشية، وتبعه السيد الحكيم - فقال بجواز استصحاب شخص الموضوع، إذا كان المستصحب هو الواجب الخاص، وتوضيحه: إن الخصوصيات قد تكون مقومة لحامل الغرض وأخرى تكون ذات دخل في تأثير المقتضي كالشرائط مثل المماسمة بين المحرق والمحترق... وهذا ثبوتاً. وأما إثباتاً، فإن المقتضي للنهي عن الفحشاء هو ذات الصلاة، وأما خصوصية الوقت والطهارة والساتر والقبلة ونحو ذلك، فلها دخل في فعلية تأثير المقتضي، وعليه، فإن الوجوب النفسي متوجه إلى ذات الصلاة، وتلك الخصوصيات واجبات غيرية، فإذا خرج الوقت - وهو من الخصوصيات - أمكن استصحاب وجوب الصلاة، وهذه الذات هي نفسها الذات في داخل الوقت بالنظر العرفي.

وفيه: إن الملاك في وحدة الموضوع وعدمها في الإستصحاب هو نظر العرف، والموضوع فيما نحن فيه هو الصلاة مع الطهارة لا ذات الصلاة، لأن العرف لا يرى الإهمال في الموضوع ولا الإطلاق، بل يرى أن متعلق الوجوب هو الصلاة المقيدة بالوقت وبالطهارة، فكان الوجوب متوجهاً إلى هذا الموضوع الخاص، وهو في خارج الوقت متغير عن الذي كان في الوقت....

ثم إنه بناءً على أن القضاء بأمر جديد في الصلاة والصيام، فلو خرج الوقت وشك المكلف في الإتيان بالواجب في وقته، هل يمكن إثبات فوت الفريضة باستصحاب عدم الإتيان بها أم لا؟ وجهان!

فعلی القول: بأن موضوع وجوب القضاء هو «الفوت» وأنه أمر وجودي، كان استصحابه لإثبات عدم الإتيان بالفريضة أصلاً مثبتاً. أما على القول: بكونه عدمي، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه، لتامة أركانه حيثئذ.

وقد ذهب الميرزا والسيد الخوئي إلى الأول، لكون المتفاهم عرفاً هو أن الفوت ذهاب الشيء من الكيس، وأنه ليس في نظرهم عين «الترك»، ولو شك في أنه وجودي أو عدمي، لم يجز الاستصحاب كذلك، لكونه حينئذٍ شبهةً مصداقيةً لدليل الاستصحاب.

وذهب الأستاذ إلى أنه وإن كان لغةً كذلك، لكنَّ العبرة في الاستصحاب بنظر العرف، وكونه وجودياً عندهم غير واضح، إن لم يكن عديمياً. لكنَّ المهمَّ هو أنه ليس موضوع وجوب القضاء في ظواهر النصوص، فكما جاء في بعضها عنوان «الفوت» كذلك يوجد عنوان «النسيان» و«الترك» و«عدم الإتيان» أيضاً.

ففي رواية: عن أبي جعفر عليه السلام: أنه سئل عن رجلٍ صلى بغير طهور أو نسي صلوات لم يصلها أو نام عنها. قال: يقضيها...^(١).

وفي أخرى: «كل شيء تركته من صلاتك ... فاقضه...»^(٢).

وفي ثالثة: «إذا أغمي عليه ثلاثة أيام فعليه قضاء الصلاة فيهن»^(٣).

وفي رابعة: «سألته عن الرجل تكون عليه صلاة في الحضر هل يقضيها وهو مسافر؟ قال: نعم...»^(٤).

وفي أبواب الحج:

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجلٍ مات ولم يحج...»^(٥).

(١) وسائل الشيعة ٢٥٣/٨ الباب الأول من أبواب قضاء الصلوات.

(٢) وسائل الشيعة ٢٦٥/٨ الباب ٤ من أبواب قضاء الصلوات.

(٣) وسائل الشيعة ٢٦٥/٨ الباب ٤ من أبواب قضاء الصلوات.

(٤) وسائل الشيعة ٢٦٨/٨ الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات.

(٥) وسائل الشيعة ٧٢/١١ الباب ٢٨ من أبواب وجوب الحج.

وفي أبواب الصوم^(١):

«رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان. فوقع عليه السلام: يقضى

عنه...».

«عن الرجل تكون عليه أيام من شهر رمضان كيف يقضيها...؟».

وعلى الجملة، فقد قال الأستاذ بجريان الاستصحاب في كل مورد جاء

الموضوع فيه عديمياً، وقد ظهر أنه ليس «الفوت» فقط، لو ثبت كونه وجودياً.

إذن، لا مانع من جريان الاستصحاب في فرض كون الشك بعد خروج

الوقت.

وأما لو شك في الإتيان بالفريضة في داخل الوقت لا خارجه، فقد قالوا

بوجوب الإتيان، للاستصحاب ولقاعدة الاشتغال، فإن مقتضاهما صدق عنوان

«الفوت» بالنسبة إلى هذا المكلف... وقد جاء في النصوص «من فاتته الفريضة

فليقضها كما فاتته» وبهذا يظهر الفرق بين هذه الصورة والصورة السابقة.

وقد أشكل عليه شيخنا: بأن قاعدة الاشتغال عقلية، وهي لا تفيد الأحكام

الظاهرية، فهي تفيد وجوب الإتيان وجوباً عقلياً، وموضوع «من فاتته» هو

الفريضة الشرعية، إذن، القاعدة العقلية لا تثبت الفريضة، وإنما تدعو إلى السعي

وراء إبراء الذمة، وهذا أمر آخر.

وأما التمسك بالاستصحاب، فأما يتم بناءً على مسلك جعل الحكم

المماثل، كما هو مختار صاحب (الكفاية)، فيثبت به وجوب الصلاة مثلاً ويتحقق

موضوع «من فاتته». أما على القول بأن مفاد أدلة الاستصحاب ليس إلا التعمد ببقاء

اليقين السابق في ظرف الشك، فلا تثبت الفريضة ولا يتحقق موضوع «من فاتته»،

(١) وسائل الشيعة ١٠ / ٣٤٠ الباب ٢٦ من أبواب أحكام شهر رمضان.

وهذا مختار المحقق الإصفهاني، وعليه السيد الخوئي نفسه، وعليه، فمفاد الأدلة إبقاء اليقين بعدم الإتيان بالصلاة مثلاً، وهذا لا يثبت الفريضة إلا على الأصل المثبت.

وتلخص: إن مقتضى الأدلة الأولية هو كون القيد لتمام المطلوب، ومع الشك في كونه لذلك أو أنه قيد لأصل المطلوب، فلا يجري الاستصحاب الشخصي الذي ذكره المحقق الإصفهاني وتبعه السيد الحكيم، ولا الكلّي - القسم الثالث - لعدم تماميته من حيث الكبرى... وأما القسم الثاني، فقد اختلفت كلمات السيد الخوئي في جريانه هنا وعدمه فقهاً وأصولاً. والمختار: هو جريان استصحاب الكلّي، القسم الثاني، وفاقاً له في أصوله.

الأمرُ بالأمر

هل الأمر بالأمر بشيء أمرٌ بالأمر فقط، أو أنه أمرٌ بذلك الشيء حقيقة؟
ولعلَّ السبب العمدة في طرح هذا البحث هو الأخبار الأمرة بأن يأمر الأولياء
صبيانهم بالصلاة إذا كانوا أبناء سبع، فإنه على القول الأول لا تكون عباداتهم
شرعيةً وعلى الثاني فهي شرعية، وتظهر الثمرة فيما إذا صلَّى الصبيّ وبلغ الحلم
في داخل الوقت، هل تجب عليه إعادة الصلاة أو لا؟ قولان:

رأي صاحب الكفاية

قال في (الكفاية):

«الأمر بالأمر بشيء أمر به لو كان الغرض حصوله ولم يكن له غرض في
توسيط أمر الغير به إلا تبليغ أمره به، كما هو المتعارف في أمر الرسل بالأمر
والنهي، وتعلّق غرضه به، لا مطلقاً بل بعد تعلّق أمره به، فلا يكون أمراً بذلك
الشيء، كما لا يخفى»^(١).

وقد اتقدح بذلك أنه لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر على كونه أمراً به، ولا بدّ في
الدلالة عليه من قرينة.

وبيان كلامه: أن المحتمل في مقام الثبوت ثلاثة وجوه:

أحدها: أن يكون الغرض قائماً بنفس الأمر، كأن يأمر بالأمر لمصلحة إثبات

أمرية الثاني .

والثاني: أن يكون الغرض قائماً بالفعل المأمور به كما في قوله تعالى ﴿بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾^(١).

والثالث: أن يكون الغرض قائماً بالفعل الحاصل من المأمور - وهو الثالث - بشخصه المنبعث من أمر هذا الأمر الثاني، فكان تعلق الغرض مقيداً لا مطلقاً. وأما في مقام الإثبات، فقد ذكر أنه مع وجود هذه الوجوه، لا يكون لمجرد الأمر بالأمر دلالة على كونه أمراً به إلا بقرينة.

ففي مثل الصحيحة: «فمروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين»^(٢) يرى المحقق الخراساني وجود الاحتمالات الثلاثة، وعليه، فلو أمر الصبي بالصلاة، فصلّى في الوقت وأتفق بلوغه بعدها، فإن شرعيتها يتوقف على القرينة على كون هذه الصلاة حاملة للغرض، حتى لا تجب إعادتها، وإلا احتمال كون الغرض من الأمر به هو التمرين مثلاً، فلا تكون مسقطاً لوجوب الإعادة... هذا رأيه ووافقته سيّدنا الأستاذ^(٣).

رأي المحقق العراقي

وخالفه المحقق العراقي^(٤) قدّس سرّه - وتبعه تلميذه السيد الحكيم^(٥) - فذهب إلى شرعية عبادات الصبي، مستدلاً بإطلاقات الخطابات الشرعية كقوله

(١) سورة المائدة: ٦٧.

(٢) وسائل الشيعة ٤ / ١٩ الباب ٣ من أبواب أعداد الفرائض.

(٣) منتقى الأصول ٢ / ٥١٥.

(٤) نهاية الأفكار (١ - ٢) ٣٩٩.

(٥) حقائق الأصول ١ / ٣٤٢.

تعالى ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١) فإنها تعمّ البالغين والمميزين الذين يتمشى منهم القصد، خاصةً المميّز المقارب للبلوغ، فهذا مقتضى الإطلاقات، وليس في مقابلها إلا حديث رفع القلم. فإن كان المرفوع به هو خصوص المؤاخذة، فلا إشكال كما هو واضح، وأما إن كان المرفوع به هو التكليف أو هو والمؤاخذة، فإن مقتضى كونه في مقام الإمتنان هو رفع الإلزام لأصل التكليف ومحبوية العمل، فيكون العمل منه مطلوباً ومشروعاً.

رأي السيد الخوئي

وناقش السيد الخوئي^(٢) الاستدلال المذكور، وقال بشرعية عبادات الصبيّ بوجهٍ آخر، وهو الدلالة العرفية للنصوص على ذلك، لأنّ «الأمر» يفارق «العلم»، من جهة أنّ العلم قد يؤخذ موضوعاً وقد يؤخذ طريقاً وقد يؤخذ جزءاً للموضوع، فالوجوه التي ذكرها صاحب (الكفاية) في مقام الثبوت تأتي في «العلم» ونحوه، لكنّ «الأمر» ليس إلا طريقاً عرفياً إلى مطلوبية الشيء، فإذا أمر الأمر غيره بأن يأمر الثالث بالقيام بعمل، كان تمام النظر إلى ذلك العمل، واحتمال أن يكون المصلحة في نفس الأمر لا يقاوم هذا الظهور العرفي والعقلاني، وبذلك يستدلّ على شرعية عبادات الصبيّ.

رأي الأستاذ

وأفاد الأستاذ دام ظلّه: بأن مقتضى الظهور الأوّلي كون متعلّق الأمر الأول هو الأمر من الثاني، ومطلوبية الفعل للأمر الأوّل يحتاج إلى مزيد بيان....
أما التمسك بالإطلاقات ففيه: إن الوجوب بسيط لا يتبعص، فهو ليس مركّباً

(١) سورة البقرة: ٤٣.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٣/ ٢٦٤-٢٦٦.

من طلب الفعل مع المنع من الترك، وعليه، فإنَّ حديث الرفع يكون رافعاً لأصل الجعل، فلا يبقى دليل على المشروعية، إلا أن يقال بأنه يرفع المؤاخذة فقط، لكنَّ المبنى باطل.

وأما ظهور الأمر عرفاً في الطريقيّة، فإنه - لو سلّم - لا يكفي لترتب الشمرة وهو شرعيّة عبادات الصبي، لأن غاية ما يفيد ذلك هو تعلق غرض للأمر الأوّل بذلك بالفعل كالصلاة، ولكن هل الغرض هو نفس الغرض في عبادات البالغين، أو أن هناك في أمر الصبي بالصلاة غرضاً آخر؟

إنه لا يستفاد من نصوص المسألة كون الغرض هو نفس الغرض من صلاة البالغين، بل إنها صريحة في أنه «التعويد»، ففي صحيحة الحلبي المتقدمة عن أبي عبد الله عليه السلام: «إننا نأمر صبياننا بالصلاة إذا كانوا بني خمس سنين، ومروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين، ونحن نأمر صبياننا بالصوم... حتى يتعوّدوا...».

وكذا في مرسله الصدوق، ولعلها نفس رواية الحلبي المذكورة. وعلى هذا، فإنَّ الغرض بالفعل متحقّق، لكنه غرض آخر غير الغرض القائم بصلاة البالغين من الناهوية عن الفحشاء والمنكر ونحوها. فالقول بشرعيّة عبادات الصبي مشكل، والله العالم.

الأمر بعد الأمر

هل الأمر بعد الأمر يفيد التأسيس أو التأكيد؟
كلام الكفاية :

قال: إذا ورد أمر بشيء بعد الأمر به قبل امتثاله، فهل يوجب تكرار ذلك 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 يجئ تقييد لها في البين ولو كان بمثل مرة أخرى، كي يكون متعلّق كلّ منها 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 مسبوقاً بمثلها ولم يذكر هناك سبب أو ذكر سبب واحد^(١).

توضيح ذلك :

أما إن كان هناك أمران وموضوعان، كقوله: إن ظهرت فاعتق رقبة، ثم قوله: إن أفطرت فاعتق رقبةً، فلا كلام في التأسيس والتعدد، وكذا لو كرّر الخطاب الواحد لكن مع كلمة «مرة أخرى» مثلاً... فمورد البحث ما لو أمر بشيء وكرّر الأمر قبل امتثال الأمر الأول، كما لو قال اعتق رقبةً، ثم قال بعد ذلك وقبل الامتثال: اعتق رقبةً... فيقول صاحب (الكفاية) أن المادة والهيئة مطلقان، لكن مقتضى

إطلاق المادة - وهو العتق مثلاً - هو التأكيد، لأن الواجب الذي تعلق به التكليف هو صرف وجود العتق، فلما أعاد الأمر بلا قيد «مرة أخرى» مثلاً، توجه إلى صرف الوجود كذلك، وهو للطبيعة الواحدة لا يتعدّد، فلو جعل الأمر الثاني تأسيسياً لزم ورود التكليفين على صرف الوجود، وهو غير معقول، إذ البعثان يستلزمان الانبعاثين، وقد تقدم أنه لا يقبل التكرار، والتعدّد، فمقتضى إطلاق المادة هو التأكيد.

بخلاف إطلاق الهيئة، وهو الوجوب، فإن مقتضى الإطلاق الإنصرافي فيه هو التأسيس، لأن إنشاء الوجوب إنما يكون بداعي الطلب، فلو كان الأمر الثاني بداعي التأكيد لاحتاج إلى قرينة، فمقتضى إطلاق الهيئة هو التأسيس. وحينئذ، يقع التمانع بين الإطالقين، فإن إطلاق المادة كان الطلب تأكيدياً، فإن رجح إطلاق الهيئة كان تأسيسياً، وإن لم يرجح أحدهما فالكلام مجمل، والمرجع هو الأصل العملي.

رأي المحقق العراقي

وفي (نهاية الأفكار)^(١): قد يقال بلزوم الحمل على التأكيد، ترجيحاً لإطلاق المادة على الهيئة، باعتبار كونها معروضة للهيئة وفي رتبة سابقة عليها، إذ يقال حينئذٍ بجريان أصالة الإطلاق فيها في رتبة سابقة بلا معارض.

(قال): ولكن يدفعه أن المادة كما كانت معروضة للهيئة وفي رتبة سابقة عليها، كذلك الهيئة أيضاً، باعتبار كونها علّة لوجود المادة في الخارج كانت في رتبة سابقة عليها، فمقتضى تقدّمها الرتبي عليها حينئذٍ هو ترجيح إطلاقها على إطلاق المادة.

(١) نهاية الأفكار (١-٢) ٤٠١.

ثم أنه احتمال ترجيح اطلاق الهيئة بحسب أنظار العرف، لكون الهيئة علّة لوجود المادّة، ثم قال: «لكن مع ذلك لا تخلو المسألة من إشكال» ثم قال بأن «مقتضى الأصل هو التأكيد، لأصالة البراءة عن التكليف الزائد».

إشكال الأستاذ على المحقق العراقي

وقد أورد شيخنا على كلام المحقق العراقي بوجوه:

الأول: إنه إن ليس العلة لوجود المادّة هو الهيئة أي الوجوب، بل هو علم المكلف بالوجوب، فلا تقدّم بالعليّة للهيئة، لكنّ المادّة متقدّمة على الهيئة بالتقدّم الطبيعي.

والثاني: إنّ الملاك هو التقدّم والتأخر في مقام الجعل، ومن الواضح أن المولى يلحظ المتعلّق ثم يجعل الحكم بالنسبة إليه، فيكون إطلاقه - إن أخذ مطلقاً - مقدّماً على إطلاق الهيئة إن أخذت كذلك.

والثالث: إنّ هذه المسألة عرفيّة والتقدّم والتأخر فيها زمني، وليست بعقليّة حتى يكون المناط فيها هو المرتبة، والعرف يفهم توجه الوجوب إلى «عتق الرقبة» ويلحظهما معاً في آنٍ واحدٍ ويتحرك نحو الإمتثال، وليس يوجد في نظر العرف اختلاف المرتبة أصلاً.

قال الأستاذ

والتحقيق هو: أنّ هذا الكلام له ظهور - ولا وجه للتوقف كما صار إليه المحقق العراقي - وهو ظهور مقامي، لأنّ كلّ أمرٍ صادر من المولى فلا بدّ وأن يكون بداعٍ من الدواعي، كالبعث، والاختبار، والاستهزاء وغير ذلك، فإذا كان الداعي هو البعث، أي كان إنشاءً بداعي جعل الداعي في نفس العبد، ولم يكن هناك آية قرينية، كان مقتضى هذا الإطلاق داعوية كلّ واحدٍ من الأمرين، واستلزامه

للامتثال ... لكنّ الأمر الثاني لما كان قبل امتثال الأمر الأوّل وحصول الغرض منه، فإنّ العرف يفهم منه التأكيد للأمر الأوّل، ولا يراه صادراً بداعي البعث، فكان هذا الفهم العرفي هو الوجه لحمل المادّة على التأكيد.

فما ذهب إليه في (الكفاية) هو الصحيح، للوجه الذي ذكره، وللفهم العرفي الذي ذكرناه.

فإن وصلت النوبة إلى الشك، دار الأمر بين الأقل والأكثر، إذ يشك في وجوب الزائد على صرف الوجود وعدم وجوبه، فيجري استصحاب عدم تعلق الوجوب بالفرد الآخر، ويجري البراءة الشرعية والعقلية عن التكليف الزائد... والله العالم.

هذا تمام الكلام في المقصد الأول: الأوامر.

وتم الجزء الثالث ويليه الجزء الرابع وأوله: المقصد الثاني في النواهي.



المحتويات

الواجب النفسي والغيري

- ٥ تعريف الشيخ الأعظم والكلام حوله
- ٩ تعريف الكفاية والكلام حوله
- ١١ طريق الميرزا النائيني
- ١٢ إشكال المحاضرات
- ١٤ طريق السيد الخوئي
- ١٥ طريق المحقق الإصفهاني
- ١٧ طريق المحقق العراقي وهو المختار
- ١٨ لو تردّد واجب بين كونه نفسياً أو غيرياً
- ١٩ ١ - مقتضى الأصل اللفظي
- ١٩ توضيح رأي الشيخ الأعظم
- ٢٠ توضيح رأي المحقق الخراساني
- ٢١ رأي المحقق الإصفهاني
- ٢٢ إشكال سيدنا الأستاذ والجواب عنه
- ٢٣ رأي المحقق الإيرواني

- ٢٥ مقتضى الأصل العملي
- ٢٦ رأي المحقق الخراساني
- ٢٦ تفصيل المحقق الإيرواني
- ٢٧ الإشكال عليه
- ٢٩ رأي الميرزا النائيني والكلام حوله
- ٣٥ رأي السيد الخوئي
- ٣٨ رأي الشيخ الأستاذ
- ٤٠ حكم الواجب الغيري من حيث الثواب والعقاب
- ٤٠ كلام المحقق الإصفهاني في الواجب النفسي
- ٤٢ المختار عند الأستاذ
- ٤٥ الدليل على عدم ترتب الثواب والعقاب على الواجب الغيري
- ٤٨ كيفية عبادية الطهارات الثلاث
- ٤٨ كلام صاحب الكفاية في رفع الإشكال
- ٤٩ الأصل فيه هو الشيخ الأعظم وكلام الأعلام حوله
- ٦٣ طريق الأستاذ لحل الإشكال

هل الوجوب الغيري

يتعلق بمطلق المقدمة أو حصّة منها

- ٧٠ القول الأول وهو لصاحب المعالم
- ٧٠ القول الثاني وهو للشيخ والنظر فيه

- ٧٢ كلام المحقق الإصفهاني في توجيه مراد الشيخ
- ٧٣ اشكال الأستاذ
- ٧٤ اشكال المحاضرات ونقده
- ٧٥ مختار الكفاية وردّه على الشيخ
- ٧٧ موافقة الأستاذ مع صاحب الكفاية
- ٧٧ كلام الميرزا النائيني
- ٧٨ تعليق الأستاذ
- ٧٩ القول الثالث وهو لصاحب الفصول
- ٧٩ إشكالات الكفاية على الفصول
- ٨١ إشكالات المحاضرات على الكفاية
- ٨١ الأصل فيها هو المحقق الإصفهاني
- ٨٣ كلام الأستاذ على إشكالات الكفاية
- ٨٥ إشكالات الميرزا على الفصول
- ٨٦ جواب الأستاذين على الإشكالات
- ٨٧ تحقيق المحقق الإصفهاني
- ٩٠ ثمرة النزاع بين المشهور والفصول والكلام عليها
- ٩٢ بيان المحقق الإصفهاني لانتفاء الثمرة
- ٩٣ إشكال الأستاذ

هل المقدمة واجبة شرعاً؟

- ٩٧ مقتضى الأصل العملي
- ٩٨ ١- في المسألة الأصولية
- ١٠٠ ٢- في المسألة الفقهية
- أدلة الأقوال في مقدمة الواجب
- ١٠٥ دليل القول بالوجوب مطلقاً
- ١٠٥ الوجه الأول
- ١٠٦ الوجه الثاني
- ١٠٩ الوجه الثالث
- ١١٠ دليل القول بعدم وجوب المقدمة
- ١١١ دليل التفصيل بين المقدمات السببية وغيرها
- ١١٢ دليل التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره
- ١١٥ ثمرة القول بوجوب المقدمة
- ١٢١ مقدمة المستحب
- ١٢١ مقدمة الحرام والمكروه

مبحث الضدّ

- ١٢٩ مقدمة في بيان المراد من ألفاظ العنوان
- ١٣١ ١- في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد الخاص
- ١٣١ أ- عن طريق المقدمة

٢٩١	المحتويات
١٣٢	دليل القول المشهور
١٣٢	جواب الكفاية
١٣٤	جواب المحقق الخونساري
١٣٧	أدلة الميرزا النائيني على عدم المقدمة
١٣٨	مناقشة الدليل الأول
١٣٩	مناقشة الدليل الثاني
١٤٠	مناقشة الدليل الثالث
١٤٢	رأي المحقق الإصفهاني
١٤٣	إشكال الأستاذ
١٤٤	البرهان الأخير على عدم مقدمية عدم أحد الضدين لوجود الآخر
١٤٧	تفصيل المحقق الخونساري بين الضد الموجود وال ضد المعدوم
١٥٠	ب- عن طريق الملازمة
١٥٢	مسألة الضد من مسائل أي علم من العلوم؟
١٥٤	٢- في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد العام
١٥٤	أدلة الأقوال
١٥٥	إعتراض المحقق الإصفهاني على الكفاية
١٥٦	مناقشة الأستاذ
١٥٧	النظر في إشكال الكفاية على الفصول
١٥٨	مختار الميرزا النائيني
١٥٩	مختار السيد الخوئي والشيخ الأستاذ

- ١٦٢ ثمرة البحث
- ١٦٤ رأي الشيخ البهائي
- ١٦٥ رأي الميرزا النائيني
- ١٦٦ الدفاع عنه في قبال المحاضرات والمنتقى

طرق تصحيح الفرد المزاحم

- ١٧٠ الطريق الأول
- ١٧٠ الأقوال في اعتبار القدرة في التكليف
- ١٧١ إشكالات المحاضرات والكلام حولها
- ١٧٥ كلام المحقق العراقي
- ١٧٦ نقد كلام العراقي والدفاع عن الميرزا
- ١٧٧ التحقيق في اعتبار القدرة في التكليف
- ١٧٨ الطريق الثاني
- ١٧٨ رأي الميرزا النائيني وإشكالاته والكلام حولها
- ١٨٤ رأي السيد الخوئي
- ١٨٥ إشكال الأستاذ
- ١٨٦ المختار
- ١٨٧ الطريق الثاني للكشف عن الملاك
- ١٨٨ إشكالات المحقق الإيرواني وجواب الأستاذ
- ١٨٩ الطريق الثالث للكشف عن الملاك

هل تبقى الدلالة الإلزامية بعد سقوط المطابقيّة؟	١٩٠
نقوض المحاضرات والجواب عنها	١٩٠
الجواب الحلّي	١٩٢

الترتب

كلام الكفاية	١٩٤
إشكال الأستاذ	١٩٥
كلام الميرزا	١٩٦
الأصل في الترتب هو المحقق الثاني	١٩٧
كلام كاشف الغطاء	١٩٨
كلام الشيخ الأعظم	١٩٨
استحالة الترتب ببيان الكفاية	١٩٩
الترتب ببيان الميرزا	٢٠٢
المقدمة الأولى	٢٠٢
المقدمة الثانية	٢٠٥
المقدمة الثالثة	٢٠٦
المقدمة الرابعة	٢١١
المقدمة الخامسة	٢٢٠
الترتب ببيان الشيخ الحائري والكلام حوله	٢٢٥
الترتب ببيان المحقق العراقي والكلام حوله	٢٢٩

الترتّب بيان المحقق الإصفهاني والكلام حوله ٢٣٧

الكلام فيما أشكل به على الترتّب

الإشكال الأول والكلام حوله ٢٣٩

الإشكال الثاني والكلام حوله ٢٤١

الإشكال الثالث والكلام حوله ٢٤٢

الإشكال الرابع والكلام حوله ٢٤٣

الإشكال الخامس والكلام حوله ٢٤٥

تنبيهات الترتّب

التنبيه الأول: في تسرية الترتّب إلى الجهر والإخفات ٢٤٨

إشكالات الميرزا ٢٥٠

الإشكال الأول والكلام عليه ٢٥٠

الإشكال الثاني والكلام عليه ٢٥٢

الإشكال الثالث والكلام عليه ٢٥٣

التنبيه الثاني: لو اختلف اعتبار القدرة في الواجبين ٢٥٥

حكم الوضوء بعد عصيان الأمر بصرف الماء في رفع العطش ٢٥٦

التنبيه الثالث: لو كان أحد الواجبين موسعاً والآخر مضيقاً ٢٦٠

الأقوال في المسألة ٢٦١

التنبيه الرابع: في الترتّب في التدريجيات ٢٦٤

المحتويات ٢٩٥

التبیه الخامس: فی حکم الإطلاع علی الأهم بعد الاشتغال بالمهم ٢٦٨

إشکال السيد الخوئي ٢٦٨

جواب الأستاذ ٢٦٩

هل الأوامر والنواهي متعلّقة بالطبائع أو الأفراد؟

نظرية صاحب الكفاية ٢٧٣

الإشکال عليه من الأستاذ ٢٧٥

نظرية الميرزا ٢٧٧

إشکال السيد الخوئي ٢٧٨

جواب الأستاذ عنه ٢٧٩

نظرية المحقق العراقي ٢٨٠

إشکال الأستاذ ٢٨٢

نظرية السيد البروجردی ٢٨٤

إشکال الأستاذ ٢٨٧

النسخ

كلام الكفاية ٢٩١

المقام الأول: بقاء الجواز ثبوتاً ٢٩٢

تصوير المحقق العراقي بقاء الجواز على القول بالبساطة ٢٩٢

مناقشته ٢٩٣

٢٩٤ دليل المحاضرات على الامتناع الثبوتي
٢٩٥ إشكال الأستاذ والمختار في المقام
٢٩٥ المقام الثاني: الجواز إثباتاً
٢٩٧ المقام الثالث: في مقتضى الأصول العملية

الوجوب التخيري

٣٠٥ مقدمة
٣٠٦ تصوير المحقق الخراساني وشرحه
٣٠٨ إشكال المحقق الإصفهاني
٣٠٩ تحقيق الأستاذ
٣١١ إشكالات المحاضرات على الكفاية
٣١٢ جواب الأستاذ
٣١٣ الإشكال الوارد على الكفاية
٣١٣ تصوير الميرزا النائيني
٣١٥ الأنظار في كيفية تعلق الارادة ونحوها بالمردد
٣١٧ نظرية السيد الأستاذ والكلام حولها
٣٢١ التصوير الثالث
٣٢٢ الإشكالات عليه
٣٢٣ التصوير الرابع، وهو للمحقق الإصفهاني
٣٢٥ الإشكالات عليه والنظر فيها

٣٩٧	المحتويات
٣٢٧	التصوير الخامس، وهو للمحقق العراقي
٣٢٨	التصوير السادس، وهو للمحقق الإيرواني
٣٢٨	الإشكال عليه
٣٢٩	التصوير السابع، وهو للسيد البروجردي
٣٣٠	التصوير الثامن، وهو للسيد الخوئي
٣٣٣	مختار الأستاذ سابقاً
٣٣٤	الرأي النهائي

التخيير بين الأقل والأكثر

٣٣٩	رأي المحقق الخراساني
٣٤٠	تفصيل المحقق الإيرواني
٣٤٢	إشكال الأستاذ

الوجوب الكفائي

٣٤٥	الوجه الأول
٣٤٦	الاختلاف بين المحقق الإصفهاني وصاحب الكفاية
٣٤٧	إشكال الأستاذ
٣٤٨	الإشكال الوارد
٣٤٨	الوجه الثاني
٣٤٨	الوجه الثالث

- الوجه الرابع، وهو لصاحب بلغة الفقيه ٣٤٩
- إشكال المحقق الإصفهاني ٣٤٩
- جواب الأستاذ والإشكال الوارد ٣٥٠
- الوجه الخامس ٣٥١
- الإشكال عليه ٣٥١
- الوجه السادس وهو للميرزا النائيني ٣٥٢
- إشكال المحقق الإصفهاني ٣٥٢
- جواب الأستاذ ٣٥٤
- الوجه السابع، وهو للسيد البروجردي ٣٥٤
- وجوه الإشكال ٣٥٦
- الوجه الثامن، وهو للمحقق الإيرواني ٣٥٧
- إشكال الأستاذ ٣٥٨
- رأي الأستاذ في الوجوب الكفائي ٣٥٩

الوجوب الموسع والمضيّق

- الجهة الأولى: في تصوير الواجب الموسع والمضيّق ٣٦٣
- إشكال العلامة الحلّي في الموسع وجوابه ٣٦٣
- الإشكال في المضيّق وجوابه ٣٦٤
- الجهة الثانية: هل القضاء بالأمر الأول أو بأمر جديد؟ ٣٦٥
- رأي الأستاذ ٣٦٧

٣٩٩	المحتويات
٣٦٧	ثمرة البحث
٣٦٨	الجهة الثالثة: في مقتضى القاعدة في كيفية دخل الزمان

الأمر بالأمر

٣٧٥	رأي صاحب الكفاية
٣٧٦	رأي المحقق العراقي
٣٧٧	رأي السيد الخوئي
٣٧٧	رأي الشيخ الأستاذ

الأمر بعد الأمر

٣٨١	كلام الكفاية
٣٨٢	رأي المحقق العراقي
٣٨٣	إشكال الأستاذ
٣٨٣	التحقيق في المسألة
٣٨٥	محتويات الكتاب

تحفة الأصول

على ضوء الحقائق

شيخنا النقيب المحقق والأصولي البارز
آية الله العظمى الوحيد الخراساني قدس

جزء الرابع

قاله

الشيخ محمد باقر الخليلي القمي

تَحْقِيقُ الْأَصُولِ

کتاب
مرکز تحقیقات
شماره ثبت: ۱
تاریخ ثبت:

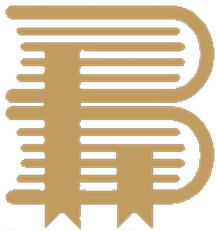
عَلَى ضَوْءِ الْبَحَاثِ

سَيِّدِنَا الْفَقِيهَ الْمُحَقِّقِ وَالْأَصُولِيِّ الْمَدِينِ
رَبِّهِ اللهُ الْعَظِيمِ الْوَحِيدِ الْخَيْرِ السَّامِيِّ

تَأَلِيفُ

السَّيِّدِ الْإِسْلَامِيِّ الْإِسْلَامِيِّ الْإِسْلَامِيِّ

الجزء الرابع



✿ اسم الكتاب: تحقيق الأصول، ج ٤

✿ المؤلف: السيد علي الحسيني الميلاني

✿ نشر: الحقائق

✿ الطبعة: الاولى، ١٤٢٨

✿ المطبعة: وفا - قم

✿ الكمية: ١٠٠٠

✿ رقمك الدورة: X-٥٢-١-٢٥٠١-٩٦٤ 964 - 2501 - 52 - X

✿ رقمك: ٦-٥٤-١-٢٥٠١-٩٦٤ 964 - 2501 - 54 - 6

حقوق الطبع محفوظة للمركز

عنوان المركز: قم، شارع صفائيه، فرع ٣٤، فرع ايراني زاده، رقم ٣٣، الهاتف: ٠٢٥١-٧٧٢٩٩٦٨
الفاكس: ٠٢٥١-٧٧٤٢٢١٢

عنوان مركز الشرايق، قم، شارع ارم، بنايه الناشرين التجاريه، نشر الحقائق الاسلاميه، الهاتف: ٠٢٥١-٧٨٢-٢٦٠
عنوان مركز التوزيع في مشهد: شارع الشهداء، خلف حديقته نادري (باغ نادري)، فرع الشهيد خوراكيان، بنايه
كجنيه كتاب التجاريه، نشر نور الكتاب، الهاتف: ٠٥١١-٢٢٢٣١٣٠

عنوان مركز التوزيع في اصفهان: شارع چهارباغ پائين، امام ملعب تختي الرياضي، المركز التخصصي للحوزه
المليه في اصفهان، الهاتف: ٠٣١١-٢٢٢٣٤٢٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقصد الثاني

النواهي

والكلام في جهات:

الجهة الاولى (في معنى مادة النهي وصيغته)

كلام الكفاية

ذهب المحقق الخراساني^(١) وتبعه الميرزا النائيني^(٢) إلى أن النهي - بمادته وصيغته - يدل على الطلب، كالأمر بمادته وصيغته، غير أن متعلق الطلب في الأمر هو الوجود، ومتعلقه في النهي هو العدم....

قال: نعم هو: إن متعلق الطلب فيه هل هو الكف أو مجرد الترك وأن

لا يفعل؟

قال: والظاهر هو الثاني.

قال: وتوهم أن الترك ومجرد أن لا يفعل خارج عن تحت الاختيار، فلا يصح أن يتعلّق به البعث والطلب، فاسد. فإن الترك أيضاً يكون مقدوراً، والأما لما كان الفعل مقدوراً وصادراً بالإرادة والاختيار. وكون العدم الأزلي لا بالاختيار، لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء والإستمرار الذي يكون بحسبه محلاً للتكليف.

(١) كفاية الاصول: ١٤٩.

(٢) أجود التقريرات ١١٩/٢.

فالمختار عنده ما عليه المشهور - كما قيل - من أن مدلولهما نفس مدلول المادة والصفة في الأمر، وهو الطلب، غير أن المتعلق مختلف، إذ النهي عبارة عن طلب ترك الشيء.

فإن قيل: إن الترك لا يتعلق به الطلب، لأنه أمر عديم والعدم لا يتعلق به غرض، بل الصحيح هو القول بأن النهي طلب كَف النفس.

فالجواب: أما على القول بأن عدم الملكة له حظ من الوجود فواضح، لتعلق الغرض به. وأما على القول بأنه لا حظ له من الوجود عقلاً، فالجواب: إن الأعدام المضافة إلى الوجود تتعلق بها الأغراض عقلاً.

فإن قيل: إنه إذا كان النهي طلب الترك والعدم، فإن العدم غير مقدور، ولا يعقل طلب غير المقدور... ولذا يكون المتعلق هو الكف لا الترك.

فأجاب: بأن العدم غير المقدور هو العدم الأزلي لا العدم بحسب البقاء والاستمرار فهو مقدور، والتكاليف إنما هي بحسب البقاء والاستمرار لا بحسب الأزلي.

فالإشكالان مندفعان.

ما يرد على مختار الكفاية

لكن يرد عليه:

أما ثبوتاً: فإن الطلب معلول للشوق، ومعلول معلول للمصلحة، وما

لا ترتب عليه المصلحة لا يتعلق به الشوق، وأي مصلحة تترتب على العدم؟

والحاصل: إنه لا يعقل بالنسبة إلى الترك إلا الشوق بالعرض، بمعنى أنه لما

يكون وجود الشيء غير مشتاق إليه فعدمه يكون مطلوباً، أما الترك أولاً وبالذات،

فلا يتعلق به الشوق فلا يتعلق به الطلب.

هذا أولاً.

وثانياً: إنَّ مدلول النهي عند هذا المحقق هو الطلب الإنشائي، ولا بد من صدوره عن الإرادة الجدّية، لكن تعلقها حقيقةً بالعدم غير معقول، لأنه - وإن كان مضافاً إلى الوجود - غير قابلٍ للوجود.

وأما إثباتاً: فإن « لا تفعل » الذي هو طلب الترك، يشتمل على مادّة وهيئة، أمّا المادّة فمدلولها الفعل، وأمّا الهيئة فمدلولها - على الفرض - هو الطلب، فأين الدالّ على الترك؟ بخلاف الأمر، فإنَّ مدلول الهيئة في « صلّ » هو الطلب والمتعلّق هو مادّة الصلّاة، فكان المدلول: طلب الصلّاة، وهو يقتضي إيجادها.

فما ذهب إليه صاحب (الكفاية) مخدوش ثبوتاً وإثباتاً.

الأقوال الأخرى

وقد خالف سائر الأعلام المحقق الخراساني في هذا المقام، وذهبوا إلى أنّ مدلول النهي يغيّر مدلول الأمر لكنّ المتعلّق واحد، ثم اختلفوا على أقوال:

القول الأول

إن مدلول النهي هو الكراهة ومدلول الأمر هو الإرادة.

وفيه: إنَّ الإرادة والكراهة هما المبدأ والعلة للأمر والنهي، وعلة الشيء لا تكون مدلولاً له.

القول الثاني

إنَّ مدلول النهي عبارة عن حرمان المكلف من الفعل، ومدلول الأمر عبارة عن ثبوت الشيء في ذمة المكلف. والأساس في هذا القول هو: أن حقيقة الإنشاء عبارة عن الإعتبار والإبراز أو إبراز الاعتبار. (قال) ونظير ذلك ما ذكرناه في بحث الإنشاء والإخبار من أن العقود والإيقاعات كالبيع والإجارة والطلاق والنكاح أسام لمجموع المركب الاعتباري النفساني وإبراز ذلك في الخارج بمرز، فلا يصدق

البيع - مثلاً - على مجرد ذلك الأمر الاعتباري أو على مجرد ذلك الإبراز الخارجي .
 وذكر: أن ما ذهب إليه جماعة من المحققين من أن حقيقة النهي هو الزجر،
 من اشتباه المفهوم بالمصداق، لأن «الحرمان» المبرز مصداق «الزجر»^(١).

وفيه: لإشكال في وجود «الحرمان» في موارد «النهي»، وأنه يصح أن
 يقال بأن المكلف قد حُرِمَ من الفعل الكذائي، لكنَّ محطَّ البحث هو تعيين مفاد
 النهي مجرداً عن لوازمه، فنحن نعلم بأن لازم طلوع الشمس هو وجود النهار،
 لكنَّه خارج عن مدلول لفظ الشمس... وعليه، فإن وجود الحرمان - عقلاً - في
 مورد النهي شيء وكونه مدلول النهي شيء آخر، وكذلك الكلام في طرف الأمر،
 فثبوت الشيء في الذمة لا ينكر، لكنَّ كونه هو المدلول أوَّل الكلام.

هذا، ولو لم يكن لهيئة «لا تفعل» مدلول إلا «الحرمان» الاعتباري، كان
 اللازم أن ينسب إلى الذهن منها عين ما ينسب من مادة «الحرمان»، والحال أنه
 ليس كذلك كما هو واضح، بل لا توجد بينهما المساواة الموجودة بين لفظ «من»
 و«الابتداء» ونحوهما.

فظهر أن ما ذهب إليه المحقق الخوئي خلط بين المعنى ولازم المعنى.

الرأي المختار

وقد اختار شيخنا - في كلتا الدورتين - ما ذهب إليه جماعة من المحققين،
 كالإصفهاني والعراقي والبروجردي، من أنَّ النهي عبارة عن الزجر، كما أن الأمر
 عبارة البعث.

وتوضيح ذلك: إنه كما في الإرادة التكوينية يلحظ الإنسان الشيء - كالصلاة
 مثلاً - فيرى فيه المصلحة ويتعلَّق به غرضه، فيشتاق إليه ويتحرَّك نحوه أو يأمر

الغير به فتكون إرادة تشريعية، كذلك في طرف النهي، فإنه يتصور الشيء ويرى فيه المفسدة وما ينافي الغرض، فينجز عنه تكويناً، ويزجر غيره عنه تشريعاً... وهذا هو واقع الحال في الأمر والنهي، فهو لما يرى وجود المفسدة في شرب الخمر لا يقدم على ذلك، وإذا أراد زجر الغير يقول له: «لا تشرب الخمر» أو يشير إلى هذا المعنى بيده إشارةً مفهومةً له... فمعنى «النهي» هو «الزجر» عن الشيء المعبر عنه بالفارسية «بازداشتن»، فهية «لا تفعل» مدلولها والنسبة الزجرية، «النسبة» معنى حرفي، كما أن مدلول هية «إفعل» هو «النسبة البعثية».

هذا تمام الكلام في... وقد ظهر أن الخلاف يرجع إلى أنه هل المدلول في الأمر والنهي واحد والمتعلق متعدّد، أو أن المعنى متعدّد والمتعلق واحد؟ قال المشهور بالأول، وعليه المحقق الخراساني والمحقق النائيني. وقال الآخرون بالثاني.

واختلف المشهور على قولين، فمنهم من جعل المتعلق أمراً عدمياً وهو الترك وعليه صاحب (الكفاية) والميرزا، ومنهم من جعله وجودياً وهو الكف. واختلف الآخرون على أقوال، والمختار هو «الزجر» وفقاً للمحقق الإصفهاني وغيره.

هذا، وفي (متقى الاصول) أن التحقيق موافقة صاحب (الكفاية) فيما ذهب إليه، قال:

والتحقيق: موافقة صاحب (الكفاية) في ما ذهب إليه من الرأي. والذي ندعيه: أن المنشأ في مورد النهي ليس إلا البعث نحو التّرك مع الالتزام بأن مفهوم النهي يساوق عرفاً مفهوم المنع والزجر لا البعث والطلب. والوجه فيما ادعينا: هو أن التكليف أعم من الوجوب والتّحريم - على

جميع المباني في حقيقته - إنما هو لجعل الداعي وللتحريك نحو المتعلق بحيث يصدر المتعلق عن إرادة المكلف، ومن الواضح أن ما يقصد إعمال الإرادة فيه في باب النهي هو الترك وعدم الفعل، ولا نظر إلى إعمال الإرادة في الفعل كما لا يخفى جدًّا، وهذا يقتضي أن يكون المولى في مقام تحريك المكلف نحو ما يتعلّق به اختياره وهو الترك، ويكون في مقام جعل ما يكون سبباً لإعمال إرادة المكلف في الترك، فواقع النهي ليس إلا هذا المعنى وهو قصد المولى وإرادته تحريك المكلف وإعمال إرادته في الترك.

وهذا كما يمكن أن ينشأ بمدلوله المطابقي وهو طلب الترك، كذلك يمكن أن ينشأ بمدلوله الالتزامي وهو الإنزجار عن الفعل، فإنه لازم إرادة ترك العمل، وهو في باب النهي منشأ بمدلوله الالتزامي بعكسه في باب الأمر فإنه منشأ بمدلوله المطابقي، فالمنشأ في باب النهي إرادة الترك بمفهوم المنع والنهي، وليس المنشأ هو نفس المنع عن الفعل، لأنه غير المقصود الأولي وأجسبي عمّا عليه واقع المولى.

وأما دعوى: أنه ليس في الواقع سوى كراهة الفعل تبعاً لوجود المفسدة فيه دون إرادة الترك، فهي باطلة، فإنه كما هناك كراهة للفعل كذلك هناك إرادة ومحبوبة للترك، ويشهد لذلك الأفعال المبغوضة بالبغض الشديد، فإنّ تعلق المحبوبة بتركها ظاهر واضح لا إنكار فيه، كمحبوبة الصحة التي هي في الحقيقة عدم المرض ونحو ذلك.

وأما تمييز الواجب عن الحرام، فليس الضابط فيه ما هو المنشأ وما هو متعلق الإرادة أو الكراهة، بل الضابط فيه ملاحظة ما فيه المفسدة والمصلحة، فإن كان الفعل ذا مفسدة كان حراماً وإن كان المنشأ طلب الترك، وإن كانت المصلحة

في الفعل أو في الترك كان الفعل أو الترك واجباً، ومثل الصّوم تكون المصلحة في نفس الترك فيكون واجباً^(١).

أقول:

إن موضوع البحث هو مفاد النهي، وما ذهب إليه صاحب (الكفاية) هو دلالة النهي على طلب الترك، وقد عرفت ما فيه. وأما ما ذهب إليه السيّد الأستاذ من أنّ النهي كما يمكن أن ينشأ بمدلوله المطابقي وهو طلب الترك، كذلك يمكن أن ينشأ بمدلوله الالتزامي وهو الانزجار عن الفعل، فإنه لازم إرادة ترك العمل، ففيه: إن الانزجار عن الفعل حالة تحدث للمكلّف عند إرادته ترك العمل امتثالاً للنهي كما ذكر، لأنه مدلول للنهي، فكون الشيء مدلولاً للنهي - كما هو موضوع البحث - أمرٌ، وكونه ملازماً للمدلول - كما نصّ عليه في موضع آخر^(٢) - أمر آخر، بل إن التعبير بالانزجار يناسب ما ذهب إليه الجماعة - وتبعهم شيخنا الأستاذ - من أن المدلول هو الزجر، للتضاييف بينهما كما لا يخفى.

فما أفاده، إمّا يرجع إلى ما ذكره وإما هو خلط بين المعنى ولازمه، كما تقدّم في الإشكال على (المحاضرات) لو تمّ رأي صاحب (الكفاية).

الجهة الثاني (في الفرق بين الأمر والنهي من جهة الإقتضاء)

إنّ الأمر يقتضي الإتيان بصرف وجود الطبيعة، فلو أمر بالصلاة حصل الامتثال بصرف وجودها من قبل المكلّف، بخلاف النهي، فإنه يقتضي الانزجار عن جميع أفراد الطبيعة. فما هو المنشأ لهذا الفرق؟

(١) متقى الاصول ٦/٣ - ٧.

(٢) متقى الاصول ١١/٣.

رأي المحقق الخراساني

قال في (الكفاية):

ثم إنه لا دلالة لصيغته على الدوام والتكرار كما لا دلالة لصيغة الأمر، وإن كان قضيتهما عقلاً تختلف ولو مع وحدة متعلقتهما، بأن تكون طبيعة واحدة بذاتها وقيدتها تعلق بها الأمر مرةً والنهي أخرى، ضرورة أن وجودها يكون بوجود فردٍ واحدٍ، وعدمها لا يكاد يكون إلا بعدم الجميع كما لا يخفى^(١)....

فمنشأ الفرق عند المحقق الخراساني هو حكم العقل، ووافقه الميرزا - وإن كان هناك فرق بين كلاميهما، وما ذكره صاحب (الكفاية) أتقن - وحاصل هذا الوجه هو: إن وجود الطبيعة يتحقق بوجود فردها، لكن عدمها لا يتحقق إلا بعدم جميع الأفراد، وإن كان في نسبة التحقق والعدم إلى العدم مسامحة....

بيان السيد الحكيم

وقد ذكر السيد الحكيم برهاناً لهذا الوجه فقال: بأنه لما يوجد الفرد من طبيعة ما فوجوده توجد الطبيعة أيضاً، فإذا كان المطلوب تتحقق الطبيعة فإنها تتحقق بوجود الحصّة ويحصل الامتثال، أما في النهي، فلا يكفي في عدم الطبيعة عدم فرد بل لا بد من عدم جميع الأفراد، إذ لو وجد بعض أفرادها وعدم البعض الآخر فصدق وجود الطبيعة وعدمها، لزم اجتماع النقيضين، فلا بد إما أن لا يصدق على وجود الفرد أنه وجود للطبيعة أو يصدق ولا يكون عدمها إلا بعدم جميع الأفراد، وحيث أنه يصدق ضرورةً، فلا يكون عدم الطبيعة إلا بعدم تمام أفرادها. فيكفي في امتثال الأمر وجود واحد للطبيعة، ولا يكفي في امتثال النهي إلا ترك جميع الأفراد ليتحقق عدمها^(٢).

(١) كفاية الاصول: ١٤٩.

(٢) حقائق الأصول ١/ ٣٤٦.

إشكال الأستاذ

وقد أورد عليه شيخنا: بأنه يستلزم أن يكون أحد النقيضين أعم من النقيض الآخر، وذلك: لأن وجود الطبيعة وعدمها متناقضان كما هو معلوم، فإن قلنا بوجودها بوجود فردٍ ما من أفرادها أمّا عدمها فلا يصدق بعدمه بل بعدم تمام أفرادها، لزم أن تكون دائرة العدم بالنسبة إلى هذه الطبيعة أوسع من دائرة الوجود، ولازم ذلك ارتفاع النقيضين، لأنه في حال وجود الفرد الواحد فقط، لا يصدق العدم على الزائد عنه كما لا يصدق الوجود، وهو محال.

وعلى الجملة، فإنه إذا كان وجود الطبيعة بصرف وجود فردٍ ما، فإن نقيض صرف الوجود هو صرف العدم لا عدم جميع أفرادها... ولو قيل: بأن الوجود المضاف إلى الطبيعة يقتضي صرف الوجود، أما العدم المضاف إليها فهو عدم صرف الوجود، وهذا يلزم عدم جميع الأفراد، فهو توهم باطل، لأنه يستلزم تحقق المعصية بالفرد الأول، وأنه لا معصية بارتكاب الأفراد الأخرى، وهذا خلاف الضرورة....

وتلخص: أن الفرق بين مقتضى الأمر والنهي ليس بحكم العقل.

رأي المحقق الإصفهاني

وذهب المحقق الإصفهاني: إلى أن الفرق ناشئ من الاختلاف في الإطلاق، فإن مقتضاه في الأمر هو صرف الوجود، أمّا في النهي فهو ترك جميع الوجودات... وقد أوضح ذلك: بأنه لما كان الأمر ناشئاً عن المصلحة، فإنها تتحقق بصرف وجود المتعلق، والنهي لما كان ناشئاً من المفسدة في المتعلق، فلماحالة يكون الإطلاق فيه مقتضياً للانزجار عن جميع وجودات المتعلق، لأن المصلحة تترتب تارة: على صرف الوجود، وأخرى: على مجموع الوجودات

بنحو العام المجموعي، وثالثة: على كل الوجود بنحو العام الإستغراقي، ورابعة: على المسبب من الوجودات. هذا بحسب مقام الثبوت.

هذا في الأمر... وكذلك الحال في النهي وتبعيته للمفسدة.

وفي مرحلة الإثبات، نرى في الأمر في الصورة الأولى حيث المصلحة قائمة بصرف الوجود، لا يحتاج المولى إلى بيان زائد، فلو قال «صل» كفى، ويتحقق الامتثال بصرف وجود الصلاة، بخلاف الصور الباقية، فيحتاج إلى بيان زائد... أما في النهي، فإن المورد الذي لا يحتاج فيه إلى بيان زائد هو صورة ما إذا كانت المفسدة قائمة بجميع وجودات المتعلق، فإن مقتضى الإطلاق فيها هو الانزجار عن الجميع كما في «لا تشرب الخمر»... بخلاف الصور الأخرى فهي محتاجة إلى البيان^(١).

إشكالات المحاضرات

وأورد عليه في (المحاضرات):

أولاً: إن هذا الوجه أخص من المدعى، فإنه مبني على مسلك العدلية - من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد - فقط، ولا يحل المشكل على جميع المباني. وثانياً: إن هذا الوجه للفرق - وإن كان صحيحاً في نفسه - إلا أنه لا طريق لنا إلى إحراز كيفية المصلحة والمفسدة، إذ لا يوجد عندنا إلا الأمر والنهي، وهما لا يكشفان عن كيفية المصلحة والمفسدة اللتين هما تبع لهما^(٢).

نظر الأستاذ في الرأي والإشكالات عليه

وأفاد الأستاذ: بأن الأساس في رأي المحقق الإصفهاني هو الإرتكاز، فإن

(١) نهاية الدراية ٢ / ٢٩٠.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٣ / ٢٨٥.

المرتكز في الأذهان كون المصلحة مترتبةً على صرف الوجود والمفسدة مترتبةً جميع الوجودات، وهذا الإرتكاز المستند إلى الغلبة هو السبب في انصراف الإطلاق في طرف الأمر إلى صرف الوجود وفي طرف النهي إلى مطلق الوجود... فالإشكال مندفع وإن كان كلام المحقق المذكور غير واف بما ذكرناه.

لكنّ الإشكال الوارد هو عدم ثبوت هذه الغلبة... ويشهد بذلك أن الأوامر الواردة في المندوبات ليس المطلوب فيها صرف الوجود، فلما يقول: اذكر الله، فإنّ المطلوب ذكر الله بنحو الإطلاق، وكذا: أكرم العالم... ونحو ذلك.

رأي المحاضرات

وذهب المحقق الخوئي إلى أنه لافرق في مقام الثبوت، بل هو في مقام الإثبات ويتلخّص في أنه يستحيل تعلّق التكليف بجميع وجودات المتعلّق، لأنها غير مقدور عليها، وإذ لا معيّن ومرجح لعدد منها بعد ذلك، فإن الأمر يتنزّل إلى صرف وجود الطبيعة، ويتحقّق الامتثال بالإتيان به.

أما في النهي، فإن الحال بالعكس، لأن صرف الترك حاصل بالضرورة، لعدم القدرة على ارتكاب كلّ أفراد المتعلّق وطلبه تحصيل للحاصل، فلا يعقل الزجر عنه، وإذ لا معيّن لمرتبةٍ من المراتب، فإنّ النهي يترقّى إلى مطلق وجود المتعلّق.

الإشكال عليه

وأورد عليه شيخنا بوجوه:

الأول: إنّ كلّ تعيّن محتاجٌ إلى معيّن بلحاظ خصوصيّة، وعليه، فما المعيّن لصرف الوجود عند العجز عن جميع الوجودات؟ وما الدليل عليه إثباتاً؟ إن مجرّد عدم القدرة على الجميع لا يوجب التعيّن، بل في هذه الحالة

يلزم إجمال الدليل والمرجع هو الأصل العملي.

والثاني: إن كلامه منقوض بما ذكره في الجهة الثانية من أن المصلحة قد تكون في الفعل والترك، وهي في الترك تتصوّر على أربعة أنحاء: فتكون المصلحة في صرف الترك، وفي تمام التروك بنحو الإنحلال، وفي مجموعها، وفي المسبب عن جميعها.

فإذا كانت المصلحة قائمة بصرف الترك، فهو المتعلّق للطلب، والحال أنه ضروري الوجود وطلبه تحصيلٌ للحاصل.

والثالث: إن معنى القدرة هي أنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، فهي القدرة على الفعل والترك، وفي كلٍّ مورد يكون الفعل غير مقدور فالترك كذلك... وعليه، فلو لم تكن قدرة على جميع الوجودات، فلا قدرة على ترك الجميع، ولو كان صرف الترك تحصيلاً للحاصل، كذلك صرف الفعل....

والحاصل: إنه إن كان أحد التقيضين مقدوراً عليه فالآخر كذلك، وإن لم يكن فالآخر كذلك... وقد ذكر المحقق الإصفهاني هذا المطلب، واعترف به في (المحاضرات) وعليه فلا يتم ما ذكره.

منشأ الفرق هو الارتكاز العرفي

وقد ذكر الأستاذ في الدورتين: إنه لما كان وجود الفرق بين مقتضى الأمر والنهي من الأمور المسلّمة عند العرف، ولم يمكن إقامة البرهان العقلي الصحيح على ذلك بما تقدّم من الوجوه، ولابناءً على ما ذهب إليه المحقق الفشاركي -وتبعه المحقق الحائري^(١)- من أن صرف الوجود ناقض للعدم الكلّي، لأن كلَّ وجودٍ فهو ناقض لعدم نفسه، فلا بدّ وأن يكون لفهم العرف منشأ غير ما ذكر....

وقد أفاد دام ظلّه، بأن القضية في طرف الأمر وتحقق الامتثال بصرف وجود الطبيعة واضحة عقلاً وعقلاءً، وأمّا في طرف النهي، فإن الارتكاز العقلاني منشؤه وجود الملازمة بين عدم صرف الوجود مع عدم الوجودات كلّها، وهذا هو وجه الفرق.

ثم أجاب عمّا أورده المحقق الإصفهاني: من أنّ هذا من اللّوازم وليس مقتضى النهي نفسه، بأن المشكلة كانت في وجه الفرق، ولا أحد يدعي أنّ هذا الافتراق هو من ناحية نفس النهي....

لكن يبقى الإشكال بأنّه: إذا كان النهي عن صرف الوجود فقط لا عن جميع الوجودات، فإنه يستلزم أنّه إن خالف النهي وارتكب المنهي عنه، تتحقق المعصية مرّة واحدة ولا يكون ارتكابه فيما بعده معصيةً.

وسياتي الجواب عنه -في الجهة اللاحقة- من كلام المحقق الخراساني.

الجهة الثالثة (هل يسقط النهي بالمعصية؟)

قال في الكفاية:

ثم إنه لا دلالة للنهي على إرادة الترك لو خولف أو عدم إرادته، بل لا بدّ في تعيين ذلك من دلالة ولو كان إطلاق المتعلّق من هذه الجهة، ولا يكفي إطلاقها من سائر الجهات^(١).

وتوضيح ذلك: إن النواهي في الشريعة المقدّسة على قسمين: فقد ينهى الشارع عن شيء، ولا يبقى النهي لو خولف بصرف الوجود، كما في النهي عن التكلّم في الصلّاة مثلاً، فإنّه -على مسلك صاحب (الكفاية)- طلب الترك، فإذا تعلّق الغرض بعدم التكلّم في الصلّاة وجاء النهي عنه، فإن صرف وجوده فيها

يوجب عدم تحقق الغرض، وحينئذٍ لا يبقى النهي ليكون التكلم الثاني والثالث مضرًا بالصلاة، بل إنها بالأول بطلت.

وقد ينهى الشارع عن شيء ويكون كل واحدٍ من أفراد التروك مطلوباً برأسه، كالمنع عن شرب الخمر، فإنه بارتكابه مرةً لا يسقط النهي بل يبقى متوجهاً إلى الأفراد الأخرى من هذا الفعل.

فهذا القسمان من النهي في عالم الثبوت متحققان.

فإن ورد وشك في أنه من أي القسمين فما هو مقتضى القاعدة؟

ذهب المحقق الخراساني إلى إنه يؤخذ بإطلاق الكلام من جهة المخالفة وعدمها، فإنه لما لم يقيد النهي بالمرة وغيرها، كان ظاهراً في بقائه بعد المعصية، (ثم قال): إنه لا بد من وجود الإطلاق من هذه الجهة، ولا أثر لإطلاق الكلام من سائر الجهات، من الزمان والمكان وغير ذلك.

تقريب الميرزا

وقد اختار الميرزا هذا المبنى بتقريبٍ آخر فقال ما حاصله:

إن المطلوب في النواهي تارةً: خلق صفحة الوجود عن الشيء، وحينئذٍ يكون المتعلق هو الطبيعة، كالتكلم في الصلاة، فإنه قد لوحظت الطبيعة وتعلق بها النهي، أما ترك هذا الفرد أو ذاك منها، فهو من لوازم المطلوب.

وأخرى: يكون على العكس، إذ يتعلق بالفرد، وخلق صفحة الوجود عن الطبيعة لازم المتعلق، كالنهي عن شرب الخمر، فإنه متعلق بكل فردٍ فردٍ، فلو أطيع لزم خلق صفحة الوجود من شرب الخمر.

وغالب النواهي في الشريعة من قبيل القسم الثاني... أما موارد القسم الأول

فقليلة، ومثاله تروك الإحرام والنهي عن المفطرات في الصوم.

بيان المحاضرات

وفي (المحاضرات) بيان طويل، وملخصه:

إن للنهي -بحسب مقام الثبوت- أقساماً أربعة^(١)، ولا يخفى أنه ينشأ عن المفسدة، كما أن الأمر ينشأ عن المصلحة، فالملحوظ هو المفسدة والمصلحة، ولا يلحظ اللَّفْظ، فلو قال «أطلب منك ترك شرب الخمر» كان نهياً، للمفسدة في الشرب، ولو قال: «لا تترك الصلاة» كان أمراً بالصَّلاة للمصلحة فيها.

فتارة: المفسدة تكون في صرف الترك.

وأخرى: في كل واحدٍ واحدٍ من التروك بنحو العام الاستغراقي.

وثالثة: في مجموع الأفعال.

ورابعة: في المسبب عن الأفعال.

(قال) وكذلك الحال في طرف الأمر.

(قال) وتظهر الثمرة في موردين^(٢):

(أحدهما) مورد الاضطراب، فلو اضطرَّ إلى الفعل أو الترك، وكانت

المصلحة في صرف الفعل أو الترك، فإنه بمجرد حصول فردٍ من الفعل أو الترك،

يسقط الحكم. وأما إذا كان المطلوب بنحو العام الاستغراقي فإن الحكم ينحلُّ،

فإذا خولف في مورد بقي بالنسبة إلى غيره من الموارد. أما إذا كان المطلوب

مجموع الأفعال أو مجموع التروك، فهذا الطلب شخصي -بخلاف الأول، فإنه

ينحلُّ بحسب الأفراد- والطلب الشخصي يسقط بتروك واحد، لأنه قد كان بنحو

العام المجموعي حاملاً للغرض، فإذا عصي فلا يبقى حكم. وأما إذا كان متعلقاً

(١) محاضرات في أصول الفقه ٣/ ٢٨٢.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٣/ ٣١١.

الغرض هو الشيء المسبب من الأفعال أو التروك، فإنه بالمخالفة بموردٍ يستفي حامل الغرض، وبذلك يسقط الغرض، فلا يبقى الحكم.

(والثاني) مورد الشك، فإنه إن كان المطلوب صرف التروك وصدر منه ذلك، ثم شك في مطلوية الطبيعة وعدمها، فلا أثر لهذا الشك، لأنه حتى لو تيقن بمطلوية الطبيعة فإنها بصرف المخالفة تبقى كما هو واضح.

وإن كان المطلوب كل واحد من التروك بنحو العام الاستغراقي، فإنه مع ارتكاب المخالفة في موردٍ يشك في بقاء التكليف بالنسبة إلى غيره، فيكون مجرى الأصل، لأنه من موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر، والبراءة عقلاً ونقلاً جارية.

وإن كان المطلوب هو العام المجموعي، وارتكب فرداً وشك في أنه ترك للطبيعة أو لا، كان من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين - كأجزاء الصلاة مثلاً - فعلى المبنى، إذ الأقوال هناك ثلاثة، الإحتياط، والبراءة مطلقاً، والتفصيل بين الشرعية فتجري والعقلية فلا تجري، وهذا الثالث مختار (الكفاية).

وإن كان المطلوب هو الشيء المحصل من مجموع التروك، فلو ارتكب فرداً منها وشك في بقاء التكليف بالنسبة إلى الطبيعة، قيل: بالإشتغال وهو المشهور.

مناقشة الأستاذ ورأيه

وخالف الأستاذ، فذكر أن الصحيح ثبوتاً صورتان فقط، وهما أن يكون النهي متعلقاً بالشيء بنحو العام المجموعي، وبنحو العام الاستغراقي. وأما بحسب مقام الإثبات، فالموانع في الصلاة مأخوذة بنحو العام الاستغراقي، ولا احتمال آخر.

هذا مختاره بعد المناقشة مع (المحاضرات)، والنظر في الأدلة في مقام الإثبات.

ولقد أورد على كلام (المحاضرات):

أولاً: قوله بترتب المصلحة على الترك كترتبها على الفعل.

فيه: إن المصلحة أمرٌ وجودي، وقيام الأمر الوجودي بالأمر العدمي غير معقول، فإنه لا إشكال عقلاً وعقلاءً في تعلق التكليف بالترك، لكن قيام المصلحة بالترك غير معقول، بل الموارد التي تعلق فيها الطلب بالترك تحتل: أن تكون نهياً في صورة الأمر، فقوله تعالى ﴿وَاتْرِكِ الْبَخْرَ﴾^(١) يمكن أن يكون من جهة وجود المفسدة في دخول البحر لا وجود المصلحة في ترك الدخول في البحر... ويحتمل أيضاً: أن تكون المصلحة في شيء ملازم للترك لافي نفس الترك، وإن كنا لاندرى ما هو الملازم.

والحاصل: إنه متى قام البرهان على امتناع ترتب الأمر الوجودي على العدم، فكل دليل كان ظاهراً في الترتب لابد من رفع اليد عن ظهوره.
وثانياً: جعله «المسبب من الأفعال أو التروك هو المتعلق للنهي» من «الأقسام الأربعة».

وفيه نظر، لأن كون التروك سبباً لوجود شيء غير معقول.

وثالثاً: إنه قد ذكر سابقاً بأن «صرف الترك» لا يقبل تعلق التكليف، لأنه ضروري الحصول، فلو تعلق به الطلب كان من تحصيل الحاصل... ولعلّه من هنا جعل الأقسام في (أجود التقريرات) ثلاثة، فلماذا عدّ هذا القسم في الأقسام الأربعة؟

ورابعاً: قوله بأنه إن كانت المصلحة في الترك، فإن الصورة وإن كانت صورة النهي لكنه لباً أمر، وجعله ترك الإحرام من هذا القبيل قائلاً بأن المصلحة في ترك تلك الأشياء، فكان الواجب ترك الصيد،... لبس المخيط للرجال... وهكذا... (قال) وإن الفقهاء قد تسامحوا حيث عبروا عنها بمحرّمات الإحرام.... وفيه: إن النصوص ظاهرة في أنها محرّمات، والحق مع الفقهاء في تعبيرهم بذلك، ورفع اليد عن الظهور بلا دليل غير صحيح.

قال تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾^(١) فإنها هيئة «لا تفعل» وظاهرة في الحرمة.

وقال: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ... وَحُرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا﴾^(٢) وهذا نص في الحرمة.

وفي النصوص:

(١) عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا فرض على نفسه الحج ثم أتى بالتلبية فقد حرم عليه الصيد وغيره. ووجب عليه في فعله ما لم يجب على المحرم»^(٣).

(٢) وعنه عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: «لا تأكل شيئاً من الصيد وأنت محرم وإن صاده حلال»^(٤).

(٣) عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: «فإذا أحرمت فقد حرم عليك الدهن حتى تحل»^(٥).

(١) سورة المائدة: الآية ٩٥.

(٢) سورة المائدة: الآية ٩٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٢ / ٤١٧، الباب ١ من أبواب ترك الإحرام، رقم ٧.

(٤) المصدر ١٢ / ٤١٩، الباب ٢ رقم ٢.

(٥) وسائل الشيعة ١٢ / ٤٥٨، الباب ٢٩، رقم ١.

والحاصل : النصوص جاءت بعنوان «الحرمة» وبهيئة «لاتفعل» وبمعنوا
 جعل «الفداء» وبعبارة «اجتنب» وكل ذلك ظاهراً ونص في الحرمة.
 وتلخص : إن الصحيح هو حرمة تلك الأفعال، وأنها محرّمات الإحرام
 لاترُك الإحرام، ودعوى أنها نواهي ناشئة من المصلحة في الترك، لادليل
 عليها... بل مفاد الأدلة كونها ناشئة عن مفسدة في الفعل... ولهذا البحث ثمرة
 مهمة في الفقه.

اجتماع الأمر والنهي

اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد وامتناعه، على أقوال ثلاثة:

١- الجواز مطلقاً.

٢- الامتناع مطلقاً.

٣- التفصيل، وهو القول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً، لأنّ الحبيثين متعدّدان بالنظر العقلي، وكلّ منهما مركب لأحد الحكمين، لكنّ العرف يرى المجموع بينهما شيئاً واحداً، وتعلّق الحكمين المختلفين بواحدٍ عرفي ممتنع... وهذا هو المحكيّ عن المحقق الأردبيلي في شرح الإرشاد.

وقد ذكر المحقق الخراساني قبل الخوض في المقصود عشر مقدمات، والميرزا ذكر تسعاً، وقد اشتركا في بعضها، ولا بدّ قبل التعرّض لها من تحرير محلّ البحث، فنقول:

تحرير محلّ البحث

إن هنا كبرى مسلّم بها، هي عبارة عن أنّ الأمر والنهي -على اختلاف الأقوال في حقيقتهما، من البعث والزجر، أو اعتبار اللابديّة والحرمان- ينشآن من الإرادة والكرهية، على مذهب العدليّة والأشاعرة معاً، ومن المصلحة والمفسدة على مذهب العدليّة، فبالحاظ مبدء الحكم -وهو الإرادة والكرهية- يمتنع تعلّق الحكمين -الوجوب والحرمة- من الحاكم الواحد في الزمان الواحد بالشيء

الواحد... على جميع المسالك، لأن طلب الشيء يستلزم عدم الكراهية له، والنهي عنه يستلزم عدم الإرادة له، فكان تعلقهما بالشيء الواحد مستلزماً لاجتماع النقيضين، وكذا الحال بالنظر إلى مسلك العدالة من تبعية الحكم للمصلحة أو المفسدة، فإن اجتماعهما في الشيء الواحد محال.

وعلى الجملة، فإن القول بالجواز يستلزم المحذور في ناحية منشأ الحكم ومبدئه وهو الحب للشيء والبغض له، أو المصلحة والمفسدة فيه، وكذا في ناحية المنتهى، وهو مقام الإمتثال، لأن الأمر يقتضي الانبعاث والنهي يقتضي الانزجار أو الترك... ولا يجتمعان.

هذا بناءً على إنكار التضاد بين الأحكام الخمسة، كما عليه المحقق الإصفهاني. وأما على القول بوجود التضاد بينها كما عليه صاحب (الكفاية)، فإن الإستحالة لازمة في نفس الحكمين أيضاً.

فتلخص: إنه من الناحية الكبروية، يستحيل أصل التكليف بمثل ذلك، بالنظر إلى المبدء والمنتهى كما تقدم، ويلزم الجمع المحال بين التكليفين. وأما بالنظر إلى خصوص مبنى المحقق الخراساني من التضاد بين الأحكام فالاستحالة تكون بالذات. وعلى كل حال، فإن التكليف كذلك محال، وليس من التكليف بالمحال، لأن مورد التكليف بالمحال هو ما إذا كان هناك تكليف واحد تعلق بشيء واحد كالمجموع بين الضدين، فلا ينبغي الخلط بين الموردين.

وعلى هذا، فإن النزاع في المسألة صغروي، لأنه يدور حول لزوم الاجتماع وعدم لزومه، بعد الوفاق على الكبرى كما تقدم، ومرجه إلى أنه هل يسري ويتعدى الأمر من الصلاة إلى الغصب، والنهي من الغصب إلى الصلاة أو لا؟

وقد أوضح الميرزا^(١) رحمه الله أن هذا البحث يكون تارة من صغريات باب التعارض، وأخرى من صغريات باب التزاحم، وذلك لأنه في صورة تعدّي الحكم عن موضوعه إلى موضوع الحكم الآخر، يلزم الاجتماع ويقع التنافي بين مدلولي الدليلين بحسب مقام الجعل، إذ الصلاة إما واجبة وإما محرّمة، فأحد الدليلين على خلاف الواقع، وهذا هو التعارض. وأمّا في صورة عدم التعدّي، فلا اجتماع ولا مشكلة في مقام الجعل، بل لكلّ من الحكمين مركبه ولا ربط له بالآخر، وإنما يقع التنافي في مقام الإمتثال، وهذا هو التزاحم، إذ لا قدرة على امتثال كلا التكليفين.

وهنا تفصيل، وذلك: لأنه تارة توجد المندوحة، أي يتمكّن المكلف من الصلاة في غير المكان المغضوب، وأخرى لا توجد، فعلى التقدير الأول، إن قلنا بأن اعتبار القدرة على الامتثال في الخطاب هو بحكم العقل كما عليه المحقق الثاني، خرج المورد عن التزاحم أيضاً، لأنه لما كان قادراً على الصلاة في غير هذا المكان، صحّ تعلّق التكليف بها على نحو الإطلاق، إذ القدرة على الطبيعة حاصلة بالقدرة على الفرد وهي الصلاة في غير الغضب، فلو صلّى في المكان المغضوب والحال هذه، وقعت صحيحة، غير أنه فعل المعصية بالتصرّف في ملك الغير. وإن قلنا بأن اعتبار القدرة على الامتثال هو باقتضاء الخطاب - كما عليه المحقق النائيني - فالتكليف من بدء الأمر موجّه نحو الحصّة المقدورة من الصلاة، كان المورد من التزاحم، لدوران الأمر بين صرف القدرة فيها في المكان المغضوب، والخروج منه والإتيان بها في غيره، وحينئذٍ تطبّق قواعد التزاحم، وتلحظ المباني في الترتّب.

أما على التقدير الثاني - أعني عدم المندوحة - فالمورد من التزاحم، سواء قلنا بكون القدرة معتبرةً باقتضاء الخطاب أو بحكم العقل.

مقدمات البحث

ذكر في (الكفاية) لمسألة الاجتماع مقدمات، ونحن نتعرض لها ولما قيل فيها باختصار.

المقدمة الأولى (في المراد بالواحد)

إنه لما قلنا في عنوان المسألة: هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد؟ فما هو المراد من «الواحد»؟

قال المحقق الخراساني^(١): المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجاً تحت عنوانين، بأحدهما كان مورداً للأمر وبالأخر للنهي، وإن كان كلياً مقولاً على كثيرين كالصلاة في المغصوب.

وأما ذكر هذا، لإخراج ما إذا تعدد متعلق الأمر والنهي ولم يجتمعا وجوداً ولو جمعها واحد مفهوماً، كالسجود لله تعالى والسجود للصنم مثلاً، لإخراج الواحد الجنسي أو النوعي، كالحركة والسكون الكلبيين المعنويين بالصلاتية والفصيية.

وتوضيحه:

إن الواحد هنا إما هو الواحد الشخصي وإما الأعم، فإن كان الأول، خرج الجنسي والنوعي، والحال أن الحركة المعنونة بعنوان الغصب والصلاة ليست واحداً شخصياً من الحركة بل واحد جنسي، فلو أريد الشخصي خرج الفرض من دائرة البحث مع كونه وارداً.

وإن كان المراد هو الثاني، شمل البحث مثل السجود لكونه جامعاً للسجود لله وللصنم، والحال أنه ليس مورداً لاجتماع الأمر والنهي، إذ لا مجمع بين السجود لله وللصنم.

وإن كان هو الثالث، جاء المحذور المذكور في الثاني، لأن الأعمّ مشتمل على الأخصّ.

فذكر صاحب (الكفاية): أنه ليس المراد من «الواحد» هو المقابل للكلي ليكون شخصياً، فيرد إشكال خروج الحركة، وليس الجنس ليرد إشكال ورود السجود، بل المراد من الواحد هو المقابل للمتعدّد وجوداً، والمقصود أنه تارة: يكون لمتعلّق الأمر والنهي تعدّد وجودي، فهذا خارج عن البحث، كما في الصلاة والنظر إلى الاجنبية في أثنائها، وكما في السجود لله وللصنم، وأخرى: يكون لمتعلّقهما وحدة وجودية أعم من الواحد الشخصي أو الجنسي، فالصلاة في دار مفصوبة كلياً، لكن في مقام الوجود لها وجود واحد.

وعلى الجملة: إن أمكن الإشارة إلى كل من العنوانين على حدة، خرج الواحد ذو العنوانين عن البحث، كالصلاة والنظر إلى الأجنبية، وإن كانت الإشارة إلى أحدهما الموجودين بوجود واحد عين الإشارة إلى الآخر، كان وارداً في البحث، كالصلاة في الدار المفصوبة، وحينئذ، إن كانت وحدة الإشارة موجبة لوحدة الوجود في الخارج حقيقةً فالامتناع وإلا فالجواز.

التعريض بصاحب الفصول

ثم إن المقصود من هذا الكلام هو التعريض بصاحب (الفصول) ^(١)، حيث أنه قد خصّ الواحد بالواحد الشخصي، لئلا يدخل مثل السجود لله وللصنم ممّا

اجتمع فيه الأمر والنهي في واحدٍ جنسي أو نوعي في محل البحث، مع كونه خارجاً عنه قطعاً.

إشكال السيد البروجردي

فقال السيد البروجردي^(١): وفيما ذكره نظر، فإنَّ ضمَّ عنوانٍ كلِّي إلى عنوانٍ آخر لا يوجب الوحدة، إذ الماهيات والعناوين بأسرها متباينة بالعزلة، فمفهوم الصلّاة يباين مفهوم الغصب وإن ضمنا أحدهما إلى الآخر، وما هو الجامع للشتات عبارة عن حقيقة الوجود التي هي عين التشخص والوحدة.

موافقة الإيرواني مع الفصول

أما المحقق الإيرواني، فقد ذكر أنَّ الحق مع صاحب (الفصول) وأنه لا يتوجّه عليه ما توهمه صاحب (الكفاية). وأوضح ذلك^(٢) بأنه 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 مثال الصلّاة في الدار المغصوبة، بل مقصوده تلاقي العنوانين في الأشخاص الخارجية، فيكون البحث في اجتماع الأمر والنهي بعنوانين منحصرأ بما إذا كان العنوانان متلازمين في الوجود والتشخص، وهذا أعم من أن يكونا متلاقيين قبل الوصول إلى مقام التشخص وفي مفهوم عام كما في مثل الصلّاة في الأرض المغصوبة، وما إذا لم يكونا متلاقيين إلا في الشخص ابتداءً، فالصلّاة في الأرض المغصوبة لا تخرج عن العنوان.

(١) نهاية الاصول: ٢٢٦.

(٢) نهاية النهاية ١ / ٢١٠.

جواب الأستاذ

وأجاب الأستاذ دام بقاءه: بأن جواز اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد ذي العنوانين وامتناعه، فرع التزاحم والتعارض، فإن كان التعارض فالإمتناع وإن كان التزاحم فالجواز، ومن الواضح أن التعارض في الأدلة الشرعية لا يكون إلا في القضايا الحقيقية، والموضوع في هذه القضايا ليس الواحد الشخصي الخارجي، بل إن الحكم فيها متوجه إلى الطبيعة، كقوله تعالى ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١) ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(٢) لا إلى الفرد من الصلاة والحج وغيرهما، فالأوامر والنواهي غير متعلقة بالواحد الشخصي. هذا أولاً.

وثانياً: إن الواحد الشخصي لا يعقل أن يكون متعلقاً للأمر، بل إنه مسقط له لكونه مصداق المأمور به.

وأما القول بأن ضم الكلي إلى الكلي لا ينتج الواحد. ففيه: إنه خلط بين الوحدة الشخصية والنوعية، لأن الوحدة النوعية كما في انضمام الفصل إلى الجنس موجودة مع عدم كونها شخصية، إذن، لا ملازمة بين الوحدة والشخصية، والمراد من الوحدة هي الوحدة في مقابل التعدد.

الأمر الثاني (في الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة)

قال في الكفاية^(٣) ما ملخصه: إن الجهة المبحوث عنها هنا هي: هل إن تعدد العنوان في الواحد ذي العنوانين، يوجب تعدد المتعلق بحيث ترتفع مشكلة استحالة الاجتماع أو لا؟ (قال): فالنزاع في سراية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر لاتحاد متعلقيهما وجوداً وعدم سرايته لتعددتهما وجهاً.

(١) سورة البقرة: الآية ٤٣.

(٢) سورة آل عمران: الآية ٩٧.

(٣) كفاية الاصول: ١٥٠.

أما في تلك المسألة، فإن البحث في أن النهي هل يوجب فساد العبادة أو المعاملة بعد الفراغ عن توجه النهي إليها أو لا يوجبه؟

(قال) نعم، لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهي في مسألة الاجتماع، يكون مثل الصلاة في الدار المفصولة من صغريات تلك المسألة.

وحاصله كلامه: إن ما به الإمتياز بين المسألتين هو الجهة المبحوث عنها في كل منهما... وهذا لا ينافي أن يكون مورد البحث في مسألتنا من صغريات المسألة الأخرى، على بعض التقادير... فالفرق بين المسألتين في غاية الوضوح.

هذا، وفي بيان الفرق بين المسألتين أقوال أخرى، تعرّض في (الكفاية) لاثنتين منها:

أحدها: إن البحث هنا عقلي، وهناك في دلالة النهي لفظاً.

قال في (الكفاية) بفساد هذا القول، لأن البحث هناك أيضاً عقلي، على أن النهي في العبادة غير مختص باللفظ.

والثاني: ما ذهب إليه الميرزا القمي^(١) من أن الموضوع في تلك المسألة هو العام والخاص المطلق، بالأمر بالصلاة، ثم النهي عن الصلاة في الحمام، فيبحث عن دلالة هذا النهي على فسادها وعدم دلالة... أما في مسألتنا، فالنسبة هي العموم من وجه، كما هو الحال بين الأمر بالصلاة والنهي عن الغضب.

والثالث: ما ذهب إليه صاحب (الفصول)^(٢) -بعد الإشكال في كلام الميرزا القمي- وهو إن الموضوع في مسألتنا مغاير تماماً للموضوع في تلك المسألة، بخلاف مثل الصلاة والصلاة في الحمام، فإن الموضوع متحد وإن كان بينهما عموم مطلق.

(١) قوانين الاصول ١/ ١٤٠.

(٢) الفصول الغروية: ١٤٠.

فأجاب المحقق الخراساني: بأن تعدد الموضوعات أيضاً غير موجب للتمايز بين المسائل ما لم يكن هناك اختلاف الجهات. والحق معه فيما قال.

الأمر الثالث (هذا البحث من مسائل أي علم من العلوم ؟)
واختلفت كلماتهم في أن هذا البحث من المسائل أو المبادئ، ومن مسائل أي علم ؟

قال في الكفاية^(١): إنه حيث كانت نتيجة هذه المسألة مما تقع في طريق الاستنباط، كانت المسألة من المسائل الاصولية، لا من مبادئ الأحكامية ولا التصديقية، ولا من المسائل الكلامية، ولا من المسائل الفرعية، وإن كانت فيها جهاتها....

نعم، يمكن تصوير الجهة الفقهيّة، لأن العمل العبادي إن كان متعلّقاً للنهي فهو باطل وإلا فهو صحيح، والصحة والفساد من الأحكام الفقهيّة. كما يمكن تصوير الجهة الكلامية، بأن يبحث فيها عن جواز تكليف الله سبحانه وتعالى بعملٍ اجتمع فيه جهة الأمر وجهة للنهي وعدم جوازه. وتصوير جهة أخرى تجعلها من المبادئ الأحكامية، لأنه إذا تعلّق الأمر والنهي بواحد يقع البحث عن وجود التلازم بينهما في المورد وعدم وجوده، لأن المبادئ الأحكامية هي لوازم الأحكام وعوارضها وخصوصياتها....

لكنّ المحقق الخراساني يرى أن المسألة من علم الأصول لانطباق تعريف المسألة الاصولية عليها... خلافاً للشيخ، حيث جعلها من المبادئ الأحكامية، كما أن الميرزا خالفه، فجعلها من المبادئ التصديقية للمسألة الاصولية.

ولكن ذلك كله يتوقف على تغيير عنوان البحث، حتى يمكن تحقق هذه الجهة أو تلك فيه، أمّا مع عنوانه كما في (الكفاية) وغيرها من كتب الأعلام، فلا يصح البحث لأن يكون من مسائل هذا العلم أو ذاك، بل هو من مسائل علم الاصول.

فالحق ما ذهب إليه وإن كان كلامه مخدوشاً كما ذكرنا، خلافاً للشيخ الأعظم^(١)، حيث جعلها من المبادئ الأحكامية، لأننا لا نبحت في هذه المسألة عن خواص الأمر والنهي، وعن أنه هل يوجد بينهما التضاد أو لا ليكون من المبادي، وإنما نبحت عن أن اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد ذي العنوانين هل ينتهي إلى اجتماع الضدين أو لا؟

وللميرزا^(٢) القائل بأنها من المبادئ التصديقية للمسألة الاصولية، وذلك لأن المبدء التصديقي هو كل ما أوجب التصديق بثبوت المحمول للموضوع، مثلاً: عندما نقول: هل خبر الثقة حجة أو لا؟ فإن ما يعرف «خبر الثقة» و«الحجّية» يسمّى به المبدء التصوري^(٣) وما يدلّ على ثبوت «الحجّية» له «خبر الثقة» يسمّى به المبدء التصديقي. ونحن في هذه المسألة نقول: هل يقع التعارض بين دليلي الأمر والنهي فيما إذا تعلّق بالواحد ذي العنوانين أو لا؟ وهذا مبدء تصديقي لتحقق موضوع المسألة الاصولية، وأمّا المبدء التصديقي للمسألة الاصولية فهو الأدلة على الترجيح أو التخيير بناءً على التعارض.

(١) مطارح الأنظار: ١٢٥.

(٢) أجود التقريرات ١٢٨/٢.

(٣) كفاية الاصول: ١٥٢.

الأمر الرابع (هل هذه المسألة عقلية؟)

قال في الكفاية^(١): قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أن المسألة عقلية....
أقول:

لا يخفى أن المسائل الاصولية منها عقلية ومنها لفظية، ولما لم يكن البحث في مسألتنا عن مدلول الأمر والنهي، فهو ليس من المسائل اللفظية، فيكون - لامحالة - من المسائل العقلية.

والأحكام العقلية تنقسم إلى المستقلة، غير المستقلة، والقسم الثاني منه ما يقع في طريق الاستنباط ومنه ما لا يقع.

أما ما لا يقع في طريق الاستنباط، فمثل درك العقل وجود المصلحة أو المفسدة الملزمة في شيء، ولكنه يفيد الحكم الشرعي بضميمة قاعدة الملازمة. وأما الحكم العقلي غير المستقل وغير الواقع في طريق الاستنباط، فكحكم العقل بوجوب إطاعة المولى، فإنه في مرتبة معلول الحكم الشرعي بوجوب الصلاة مثلاً، فإنه يجب إثبات وجوبها شرعاً حتى يتولد منه الحكم العقلي بلزوم الإطاعة له.

وأما الحكم العقلي غير المستقل الواقع في طريق الاستنباط، فكحكمه باستحالة اجتماع الضدين.

وبما ذكرنا يتضح: أن بحث الاجتماع من المباحث الاصولية العقلية من قبيل القسم الأخير، فإنه إذا ضمّ هذا الحكم العقلي إلى صغرى اجتماع الأمر والنهي الشرعيين في الواحد ذي العنوانين، حصل الحكم الشرعي بصحة الصلاة أو فسادها....

ثم قال في (الكفاية):

وزهاب البعض إلى الجواز عقلاً والامتناع عرفاً، ليس بمعنى دلالة اللفظ، بل بدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنين وأنه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين، وألا فلا يبقى معنى للامتناع العرفي.

الأمر الخامس (في سعة دائر البحث)

قال في الكفاية^(١): إن ملاك النزاع في الإجتماع والامتناع يعم جميع أقسام الإيجاب والتحریم، كما هو قضية إطلاق لفظ الأمر والنهي، ودعوى الانصراف إلى النفسين التعيينيين العينيين في مادتها غير خالية عن الاعتساف، وإن سلم في صيغتهما مع أنه فيهما ممنوع.

وعلى الجملة، فإن هذا البحث يعم الأمر والنهي النفسيين والغيريين والتعيينيين والتخييريين والعينيين ... لعموم الملاك.

وقد قصد رحمه الله الرد على الشيخ القائل بعدم وجود ملاك البحث فيما لو كان الوجوب والحرمة تخييريين، لأن محذور البحث هو لزوم الجمع بين الضدين، وهو غير لازم فيما لو أمره بنكاح احدى الاختين ونهاه عن الاخرى، لعدم اجتماع الحكمين في مورد واحد... فقال صاحب (الكفاية): إنه لو أمر بالصلاة والصوم تخيراً بينهما ونهى عن التصرف في الدار والمجالسة مع الأغيار، فصلّى في الدار مع مجالستهم، كان حال الصلاة فيها حالها كما إذا أمر بها تعييناً ونهى عن التصرف فيها تعييناً في جريان النزاع، لوضوح أن النسبة بين أحد عدلي الحرام التخييري مع أحد عدلي الواجب التخييري هي العموم من وجه، لأن الصلاة ممكنة في الدار وغيرها، والجلوس في الدار يمكن في حال الصلاة وحال

غيرها، فإذا اجتمعما لزم المحذور كما لو أمر بهما تعييناً.

تحقيق الأستاذ

هذا، وقد أوضح الأستاذ رأي الشيخ وبيّنه بما يظهر به أن الحق معه، فقال بأن الجامع في الواجب والحرام التخييري هو «الأحد»، ومن الواضح أن هذا العنوان لا يصدق على كلا الفردين معاً، وإنما يصدق على كل منهما بشرط عدم الآخر، وكذلك الحال في جميع موارد العلم الإجمالي، فإن موضوع الحكم بنجاسة أحد الآنية هو «الأحد»، ولا ينطبق هذا العنوان على كليهما معاً، فالنجاسة حكم «أحدها» وإن كان الحكم العقلي بالاجتناب عن جميعها في عرض واحد، لكنّ هذا أمر آخر....

وعلى هذا، ففي طرف الواجب، جاء الحكم بوجوب هذا أو ذلك، وفي طرف الحرام قد جاء الحكم بحرمة هذا أو ذلك، ولا يسري الحكم بالوجوب أو الحرمة إلى كلا الفردين، وليس كلاهما واجباً أو حراماً، بل «الأحد».

وإذا كان متعلق الحكم في كلا الطرفين هو «الأحد» بشرط لاعتن الآخر، وكان المبعوث إليه في طرف الوجوب هو «الأحد» والمبغوض في طرف الحرمة هو «الأحد»، لم يعقل حصول التمانع بين الأمر والنهي، وظهر أن الحق مع الشيخ.

وكلام المحقق الخراساني لا يربط له بمورد كلام الشيخ، فقد جاء في (الكفاية) «فصلى فيها مع مجالستهم» وهذا معناه الجمع بين عدلي الحرام التخييري، وفي هذه الصورة يلزم محذور الاجتماع بالضرورة، لكن محط نظر الشيخ هو كون متعلق النهي أحد الأمرين، كما أن متعلق الأمر أحد الأمرين... ولذا نرى أن كلام صاحب (الكفاية) في حاشية الرسائل في ذكر المثال يختلف عن كلامه فيها، فليس في الحاشية كلمة «مع مجالستهم».

وتلخص: أن الحق في المقام مع الشيخ خلافاً للكفاية والمحقق الإصفهاني.

الأمر السادس (في اعتبار المندوحة وعدم اعتبارها)

ذهب صاحب (الفصول)^(١) إلى اعتبار المندوحة في صحة النزاع في مسألة اجتماع الأمر والنهي، فلولا وجودها لا يبقى مجال للبحث... وقد وافقه المحقق الخراساني في حاشية الرسائل. أمّا في (الكفاية)^(٢)، فقد ذهب إلى أن التحقيق عدم اعتبارها فيما هو المهم في محلّ النزاع من لزوم المحال وهو اجتماع الحكّمين المتضادين.

أمّا وجه اعتبار المندوحة فهو: إنه مع عدم تمكّن المكلف من الصلّاة في غير المكان المغضوب، يكون تعلق النهي بها فيه من التكليف بغير المقدور وهو محال، إذن، لا بدّ وأن يكون متمكناً من منها في غيره حتى نعقل النهي ويصح البحث عن الجواز والامتناع لو صلّى فيه.

وأمّا وجه عدم اعتبارها في صحة البحث: فلاتاً نبحث في مثل الصلّاة في الدار المغضوبة عن أنه يلزم التكليف المحال، أي اجتماع الضدين، أو لا يلزم؟ وهذا البحث بهذه الصورة لا علاقة له بوجود المندوحة وعدمها.

والحاصل: إنه اعتبر في حاشية الرسائل - تبعاً للفصول - عدم المندوحة حتى لا يلزم التكليف بالمحال، لكنّه في (الكفاية) يقول: بأن البحث ليس في التكليف بالمحال، وإنما في أنه هل يلزم في مفروض المسألة المحال - وهو اجتماع الضدين - أو لا؟ ولا دخل للمندوحة فيه.

(١) الفصول الفروية: ١٢٣.

(٢) كفاية الاصول: ١٥٣.

وهذا هو الصحيح، لأننا إن قلنا بالامتناع فلا أثر للمندوحة. وإن قلنا بالجواز وعدم لزوم اجتماع الضدين، فإن كان له مندوحة فلا مشكلة، وإن لم تكن كان المورد من صغريات باب التزاحم... فظهر أن وجود المندوحة إنما يؤثر على القول بالجواز، وأما في أصل البحث وطرح المسألة فلا دخل لوجود المندوحة وعدمها.

الأمر السابع (بين هذه المسألة ومسألة تعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد)

ذكر في الكفاية^(١) توهمين بالنظر إلى بحث تعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد وأجاب عنهما. الأول: إن النزاع في مسألتنا يبتني على القول بتعلق الأحكام بالطبائع، فإنه على هذا القول يقع النزاع في الجواز والامتناع، وأما على القول بتعلقها بالأفراد فلا مجال للنزاع، إذ لا يكاد يخفى الامتناع، ضرورة لزوم تعلق الحكمين بواحدٍ شخصي ولو كان ذا وجهين، وهذا محال.

والتوهم الثاني هو: إن القول بجواز الاجتماع هنا مبني على القول هناك بتعلق الأوامر بالطبائع، لكون متعلق الحكمين متعدداً ذاتاً وإن اتحدوا وجوداً، وأن القول بامتناع الاجتماع مبني على القول بتعلقها بالأفراد، لكون متعلقهما شخصاً واحداً في الخارج.

ثم قال في الجواب:

وأنت خبير بفساد كلا التوهمين، وحاصل كلامه جريان البحث هنا، سواء قلنا هناك بتعلق الأمر بالطبيعة أو بالفرد، لأنه بناءً على الأول لا يتعين القول بالجواز، لأنه وإن تعددت الطبيعة، لكون طبيعة الصلاة غير ذات الغصب، لكن الطبيعة في مرحلة الوجود واردتان على شيءٍ واحدٍ، وحينئذٍ، يتحقق ملاك

القول بالامتناع، لأن مدار البحث وحدة الوجود خارجاً وتعدّده... وكذا الحال بناءً على الثاني، لأن المراد من الفرد هو الحصّة من الماهيّة، وعلى هذا، فإن الفرد من ماهيّة الصّلاة غير الفرد من ماهيّة الغصب، فإذا حصل وجود الحصّتين من الماهيتين المختلفتين بوجود واحد جاء البحث عن الجواز والامتناع، لأن التركيب بينهما إن كان اتحادياً فالامتناع وإن كان انضمامياً فالجواز.

نعم، لو قلنا بتعلّق الأمر بالفرد بضميمة أمارات التشخيص - من الزمان والمكان وسائر الخصوصيات - لزم القول بالامتناع، للتباين بين الأفراد حينئذٍ بالضرورة. لكنّ المبنى باطل كما تقرّر في محلّه.

فظهر: أنه لا ارتباط بين هذه المسألة والمختار في تلك المسألة أصلاً.

الأمر الثامن (هل المسألة من باب التعارض بناءً على الامتناع؟)

ربما يتوهّم أنه على القول بالجواز تصحّ الصّلاة، لانطباق الطبيعة للأمور بها على هذا الفرد، فالإجزاء عقلي وإن كان عاصياً من جهة الغصب، وأما على القول بالامتناع، فالبحث من صغريات باب التعارض لا التزاحم، ويلزم الرجوع إلى قواعد التعارض من الترجيح أو التخيير أو التساقط ثم الرجوع إلى مقتضى الأصول.

فالمقصود هو الجواب عن توهّم كون المسألة - بناءً على الامتناع - من صغريات التعارض.

وتوضيح منشأ التوهّم هو: إن التعارض - كما لا يخفى - يكون تارةً بالتباين كما في: أكرم العالم ولا تكرم العالم، وأخرى بالعموم من وجه كما في: أكرم العالم ولا تكرم الفاسق... فعمود العموم من وجه يعامل معه معاملة التعارض، والنسبة بين «صلّ» و«لا تغصب» من هذا القبيل، فلماذا يرجع فيه إلى التزاحم؟

أجاب المحقق الخراساني بما حاصله:

أما في مقام الثبوت: بأن هذه الصلاة يمكن أن تكون فاقدةً للملاك، فلا يوجد فيها لاملاك الصلّاتية ولا ملك الغصبيّة، ويمكن أن تكون واجدةً لملاك الصلّاتية فقط، أو لملاك الغصبيّة فقط، أو للملاكين معاً.
فالوجوه الثبوتية أربعة:

فإن كان كلاهما بلاملاك، فلا تعارض ولا تزاحم.

وإن كان أحدهما ذا ملك والآخر بلاملاك، فكذلك، بل يؤخذ بماله ملك.

وإن كان كلاهما ذا ملك، فإن قلنا بجواز الاجتماع أخذنا بكلا الملاكين،

وإن قلنا بالامتناع أخذنا بالأقوى منهما، وإن لم يوجد الأقوى في البين رجعنا إلى دليل آخر أو إلى مقتضى الأصل.

وأما بحسب مقام الإثبات، فإن مورد التعارض عدم وجود الملاك لأحد

الدليلين، ومورد اجتماع الأمر والنهي وجوده في كليهما، فالقول بجريان قاعدة

التعارض بناءً على الإمتناع غير صحيح، بل إن مجرد احتمال أن يكون كل من

الدليلين ذا ملك يوجب الأخذ بكلا الدليلين، فإن كانا في مقام بيان الحكم

الاقترضاني طبق قاعدة التزاحم، وإن كانا في مقام بيان الحكم الفعلي، فعلى الجواز

يؤخذ بهما وعلى الإمتناع تطبق قاعدة الإمتناع.

فظهر اندفاع التوهم.

الإشكال على الكفاية

إنه لما جعل صاحب (الكفاية) مورد البحث ما إذا كان المجمع واجداً

لملاك كلا الحكمين، كالصلاة في الدار المغصوبة، فقد أورد عليه: بأن بحث

الاجتماع مسألة يطرحها الاصوليون العدلية القائلون بتبعية الأحكام للملاكات،

والأشاعرة المنكرون لذلك، فجعل النزاع في المقام مبتتياً على كون المجمع واجداً لملاك الأمر والنهي في غير محلّه.
هذا أولاً^(١).

وثانياً: إن ما ذكره من أن مورد التعارض هو أن يكون لأحد الحكّمين ملاك دون الآخر، غير صحيح، لأن الأشاعرة المنكرين لتبعية الأحكام للملاكات قائلون بالتعارض بين الدليلين، لأن حقيقته امتناع ثبوتهما في مقام الجعل وأن ثبوت كلّ منهما فيه ينفي الآخر ويكذّبه، وحقيقة التزاحم كون المحذور في مقام الامتثال، والحاصل: إنه إن كان المحذور في مقام الجعل فهو التعارض وإن كان في مقام الامتثال فهو التزاحم، على مسلك العدلية والأشاعرة معاً.

وثالثاً: قوله بأنّه لو كان كلّ من الدليلين متكفلاً للحكم الفعلي لوقع التعارض بينهما، فعندئذٍ لا بدّ من الرجوع إلى مرجّحات باب المعارضة، إلا إذا جمع بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي بمرجّحات باب المزاحمة.
فيه: إن موارد التوفيق العرفي غير موارد التعارض، فإذا فرض التعارض بين الدليلين كان معناه عدم إمكان الجمع العرفي بينهما، وفيما إذا أمكن ذلك فلا تعارض. ففرض التعارض مع فرض إمكان الجمع العرفي لا يجتمعان. بل يجمع بينهما جمعاً عرفياً. أمّا في مسألة الاجتماع، فإنّ التنافي عقلي وليس بعرفي، وهذا هو الفارق بين المسألتين^(٢).

النظر في الإشكالات

فأمّا الإشكال الأوّل فوارد.

وأمّا الثاني، فإنّه غير وارد على المحقق الخراساني، لأنّه يرى - كما في باب

(١) أجود التقريرات ١٤٦/٢، محاضرات في اصول الفقه ٤٠٢/٣.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ٢٠٥/٤ و٢٠٦.

التعادل والتراجع من (الكفاية)^(١) - أن التعارض عبارة عن تنافي الدليلين بالتناقض أو بالتضاد، إما بالذات وإما بالعرض.

والتنافي بالذات بالتناقض، كأن يدل أحدهما على الوجوب والآخر على عدم الوجوب.

والتنافي بالتضاد، كأن يدل أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة. والتنافي بالعرض، كأن لا يكون بين الدليلين أي تنافٍ بالذات، لكن يحصل بينهما من جهة دليلٍ من خارج، كما لو دل أحدهما على وجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة والآخر على وجوب الجمعة، فالتنافي والجمع ممكن، لكن الإجماع على عدم الفريضة ظهر يوم الجمعة يوجب التنافي بينهما.

والحاصل: إنه إذا كان هذا رأي صاحب (الكفاية) في حقيقة التعارض، فالإشكال المذكور في المبنى... لأنه لا يرى أن قوام مسألة الاجتماع هو وجود الملاك للحكمين في المجمع، فلو كان أحدهما فاقداً له دخل في باب التعارض، وليس مقصوده من هذا الكلام عدم وجود الملاك لأحدهما في جميع موارد التعارض حتى يرد عليه الإشكال.

وأما الثالث: فمندفع كذلك، لعدم الدليل على حصر التعارض بمورد التعارض العرفي، بل الملاك تنافي الدليلين، سواء كان بنظر العرف العام أو بحسب الدقة العقلية.

وتلخص: انحصار الإشكال على (الكفاية) بالإشكال الأول.

الأمر التاسع (في الكاشف عن الملاك)

قال في الكفاية^(١): إنه قد عرفت أن المعتبر في هذا الباب: أن يكون كل واحد من الطبيعة المأمور بها والمنهي عنها مشتملة 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:

إن الإطلاق لو كان في بيان الحكم الإقتضائي، لكان دليلاً على ثبوت المقتضي والمناطق في مورد الاجتماع فيكون من هذا الباب. ولو كان بصدد الحكم الفعلي فلا إشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين على القول بالجواز بدلاً إذا علم إجمالاً بكذب أحد الدليلين، فيعامل معهما معاملة المتعارضين - وأما على القول بالإمتناع، فالإطلاقان متنافيان، من غير دلالة على ثبوت المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع أصلاً....

وتوضيح كلامه: إن الكاشف عن وجود الملاك تارة: هو دليل خارجي من إجماع أو غيره، وأخرى: لا دليل إلا إطلاق دليل وجوب الصلاة وحرمة الغصب، فإنهما بإطلاقهما يشملان مورد الاجتماع ويكشفان عن وجود الملاك لهما فيه. فإن كان الأول، فلا إشكال في ثبوت الملاك، وكون البحث من هذا الباب. وإن كان الثاني ففيه تفصيل.

وقيل أن نبيّن ذلك، نذكر رأي المحقق الخراساني في مراتب الحكم، فإنه يرى أن للحكم أربع مراتب:

الأولى: مرتبة المقتضي، وهي مرتبة وجود الملاك للحكم، وأن الحكم

موجود في مرتبة ملاكه، لأن كل مقتضى فهو موجود في مرتبة المقتضى له.
 الثانية: مرتبة الإنشاء، فإنه لما كان الملاك موجوداً، فإن الحاكم ينشئ الحكم - على طبق الملاك - بالنسبة إلى موضوعه المقدر الوجود، فهذه مرتبة جعل الأحكام بنحو القضية الحقيقية.

الثالثة: مرتبة الفعلية، أي مرتبة وجود الموضوع بجميع قيوده، فإنه حينئذ تتحقق الفعلية للحكم ويحصل البعث أو الزجر من قبل المولى على المكلف.
 الرابعة: مرتبة التنجز ووصول الحكم إلى المكلف.

فيقول المحقق الخراساني: إنه إن كان الإطلاق في مقام بيان الحكم الإقتضائي، بأن كان كاشفاً عن المرتبة الأولى يعني وجود الملاك لهذا الحكم في مورد الاجتماع، فإذا كشف الإطلاق عن ذلك فلا حالة منتظرة.

وأما إن كان الإطلاق في مقام بيان وجود الحكم الفعلي، يعني وصول الحكم إلى مرتبة الفعلية، فإن قلنا بجواز الاجتماع بين الأمر والنهي، فلا إشكال في استكشاف ثبوت الملاك في الحكمين، والصلاة صحيحة، لوجود الملاك وقيام الدليل على جواز الاجتماع - كما هو المفروض - اللهم إلا إذا علم بكذب أحد الدليلين، فيعامل معهما معاملة المتعارضين. وإن قلنا بالامتناع فالإطلاقان متنافيان - لامتناع صدقهما معاً على المورد - من غير دلالة لهما على ثبوت الملاكين للحكمين، لأن انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضى له، كذلك يمكن أن يكون لأجل انتفاء المقتضى، فلا كاشف عن وجود الملاك حتى يكون من هذا الباب. اللهم إلا أن يقال: إن مقتضى التوفيق العرفي بين الدليلين هو حملهما على الحكم الإقتضائي لو لم يكن أحدهما أظهر في الدلالة على الفعلية، وإلا فخصوص الظاهر منهما، فتتم الكاشفية كذلك.

كان هذا توضيح مطلب المحقق الخراساني في الأمر التاسع.

الإشكال على المحقق الخراساني

فأشكل عليه في الميرزا^(١): بأن كون الحكم في محل الاجتماع فعلياً تارة واقتضائياً أخرى، غير معقول، لأنّ الحكم قبل وجود موضوعه خارجاً يكون إنشائياً ثابتاً لموضوعه المقدر الوجود، وبعد وجود موضوعه يستحيل أن لا يكون فعلياً. وتبعه المحقق الخوئي وشيخنا الأستاذ في هذا الإشكال.

وحاصل الكلام هو: إن بلوغ الحكم إلى مرتبة الفعلية -وهي المرتبة الثالثة بناءً على نظرية المحقق الخراساني- يتوقف على وجود موضوعه خارجاً بجميع قيوده وشروطه، وعليه، فلا يلزم أن يكون فعلياً حين الجعل والإنشاء الحقيقية لما تقرّر من أن الأحكام الشرعية مجعولة على نحو القضايا الحقيقية... فما في (الكفاية) من أن إطلاق كل من الدليلين قد يكون لبيان الحكم الفعلي، غير صحيح.

هذا بالنسبة إلى الدلالة على الحكم الفعلي.

وأما بالنسبة إلى دلالة الدليل على الحكم الاقتضائي، ففيه: إن الحكم الإقتضائي غير معقول، لأنّ الحكم -سواء كان مجعولاً اعتبارياً من الحاكم كما هو التحقيق، أو كان الإرادة أو الكراهة المبرزة- لا يمكن أن يتكفّل الملاك في هذه المرتبة، لأنّ مرتبة الاقتضاء هي مبدء الحكم، ومبدء الشيء ليس من مراتبه، إلا في الأمور التكوينية النار -مثلاً- مبدء للحرارة وهي موجودة بوجود النار.

والسبب في ذلك: أن تأثير الملاك وكون الحكم تابعاً له هو بمعنى أن الصّورة العلمية للملاك تكون علّة فاعليّة للحكم، فالحاكم عندما يرى أن لهذا الفعل مصلحةً لزومية، فالصّورة العلميّة لها تصير علّة للحكم فينشئ الحكم على

طبقها، لأن الحكم يترشح من الملاك حتى يكون من قبيل المقتضى والمقتضى يقال بوجود المقتضى مع المقتضى في مرتبه.

هذا هو الإشكال الثبوتي.

وأما إثباتاً، فلأنه لا دليل على كون «صلّ» و«لا تغصب» في مقام بيان الملاك، حتى يؤخذ بإطلاق الدليل. نعم الدليل الدال على الحكم الفعلي يكشف إنَّـاً على مسلك العدلية- عن وجود الملاك...

فتلخص: عدم تمامية كلام (الكفاية) في كلا طرفيه.

الأمر العاشر (في ثمرة البحث)

وقد ذكر في هذا الأمر الصور المختلفة للبحث وثمرته في كل منها.

فقال ما ملخصه:

أما على القول بالجواز: فلا إشكال في حصول الامتثال وسقوط الأمر بالإتيان بالمجمع بداعي الأمر المتعلق بالطبيعة، سواء في العبادات والتوصليات، أما في التوصليات فواضح، لتحقق الغرض من الأمر التوصللي بمجرد تحقق المأمور به خارجاً، وأما في التعبديات، فلأن انطباق الطبيعة على هذا الفرد قهري، فيكون الإجزاء عقلياً....

فلا إشكال حينئذ في الصلاة في المكان المفصوب، كما لا إشكال في ارتكاب الحرام، لمعصية النهي عن التصرف في مال الغير بدون إذن منه.

وأما على القول بالإمتناع:

تارة يقال: بتقدّم جانب الوجوب. فلا إشكال في حصول الامتثال وسقوط الأمر وعدم تحقق المعصية، لكون العمل مصداقاً للمأمور به دون المنهي عنه.

وتارة يقال: بتقدّم جانب الحرمة، وهنا صور:

١- أن يكون ملتفتاً إلى الحرمة، وفي هذه الصورة لا يمتنع قصد القرية، ولا يكون العمل مصداقاً للمأمور به، فلا يحصل الامتثال به.

٢- أن يكون جاهلاً عن تقصير، وفي هذه الصورة يكون العمل باطلاً، لأنه وإن كان المكلف يتقرب به، لجهله بالحرمة - عملٌ مبغوضٌ للمولى، وهو لا يصلح لأن يقع حسناً ويحكم بصحته.

٣- أن يكون جاهلاً عن قصور، وفي هذه الصورة يحكم بصحة الصلاة، لكونها واجدةً للملاك، فتصلح للتقرب، وهو متمكن من القصد لأن جهله بالحرمة عن قصور لا تقصير، فلا يقع الفعل منه قبيحاً، بل يكون مشتتلاً على المصلحة ومحضاً لغرض المولى وإن لم يكن امتثالاً.

هذا كله إن كان العمل عبادياً كالصلاة.

وأما إن كان توصلياً، فإن الأمر يسقط بمجرد حصول المأمور به في الخارج.

ثم قال رحمه الله: مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك، فإن العقل لا يرى تفاوتاً....

ويقصد من ذلك استدراك ما تقدم منه من أن هذا العمل صحيح من جهة اشتماله على المصلحة وإن لم يكن امتثالاً للأمر، بناءً على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً، لالما هو المؤثر منها فعلاً للحسن أو القبح، لكونهما تابعين لما علم منهما كما حقق في محله ... فيقول:

إنه يمكن أن يقال بحصول الإمتثال -في فرض الجهل بالحرمة قصوراً- حتى على القول بتبعية الأحكام لجهات المصالح والمفاسد واقعاً، لأن العقل لا يرى تفاوتاً بين هذا الفرد من الفعل وبين سائر الأفراد في الوفاء بالغرض من

الطبيعة المأمور بها (قال): ومن هنا انقذح أنه يجزي ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحّة العبادة وعدم كفاية الإتيان بها بمجرد المحبوبة (قال): وبالجملة، مع الجهل قصوراً بالحرمة موضوعاً أو حكماً، يكون الإتيان بالمجمع امتثالاً وبداعي الأمر بالطبيعة لا محالة.

ثم قال:

غاية الأمر، أنه لا يكون ممّا تسعه بما هي مأمور بها لو قيل بتزاحم الجهات في مقام تأثيرها للأحكام الواقعية. وأمّا لو قيل بعدم التزاحم إلا في مقام فعلية الأحكام لكان ممّا تسعه وامتثالاً لأمرها بلا كلام.

وهذا منه استدراك آخر. يعني: إن تصحيح العمل بالإتيان به بداعي الأمر بالطبيعة، إنما هو على القول بتزاحم الملاكات في مقام تأثيرها في الأحكام ووقوع الكسر والانكسار فيما بينها، فإنه بناءً عليه يكون المجمع مورداً للنهي، لأن المفروض تقدّمه من جهة كون مناطه أقوى من مناط الأمر. وأمّا لو قيل بعدم التزاحم فيما بينهما إلا في مقام فعلية الأحكام، لكان ممّا تسعه الطبيعة بما هي مأمور بها، وكان الإتيان بالمجمع امتثالاً للأمر المتعلق بالطبيعة بلا كلام، إذ بناءً عليه، لا تزاحم في مقام الإنشاء بل هو في مقام الفعلية، والمفروض عدم فعلية النهي، لأنه مع الجهل به قصوراً لا داعوية له، بل يكون الفعلي هو الأمر.

(قال): وقد انقذح بذلك الفرق بين ما إذا كان دليلاً بالحرمة والوجوب متعارضين وقدم دليل الحرمة تخييراً أو ترجيحاً حيث لا يكون معه مجال للصحة أصلاً، وما إذا كانا من باب الاجتماع وقيل بالامتناع وتقديّم جانب الحرمة، حيث يقع صحيحاً في غير مورد من موارد الجهل والنسيان، لموافقته للفرض بل للأمر. وقد أشار بقوله: «للفرض» إلى الوجه الأول. وبقوله: «بل للأمر» إلى

الثاني.

(قال): ومن هنا علم أن الشواب عليه من قبيل الشواب على الإطاعة لا الانقياد ومجرد اعتقاد الطاعة.

والضمير عليه يعود إلى الإتيان بالمجمع.

(قال): وقد ظهر ممّا ذكرناه وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة مع النسيان أو الجهل بالموضوع بل أو الحكم، إذا كان عن قصور. مع أن الجلّ لولا الكلّ قائلون بالامتناع وتقديم الحرمة، ويحكمون بالبطلان في غير موارد العذر. فلتكن من ذلك على ذكر».

إشكال السيد صاحب العروة على القائلين بالجواز

وذهب صاحب (العروة) في رسالته في (اجتماع الأمر والنهي) إلى أنّ بتصحيح العمل بناءً على الجواز - من باب أن انطباق الكلّي على الفرد قهري والإجزاء عقلي - يرتفع التعارض في مثال البحث بين «صلّ» و«لا تغصب» عقلاً، لكنه موجود بينهما عرفاً ولا يرتفع بما ذكر.

ولعلّ الوجه في هذا الإشكال هو: إن إطلاق النهي شمولي وإطلاق الأمر بدلي، والبدلي مقدّم في مورد الاجتماع على الشمولي، فالصلاة منهية عنها...

وقد عبّر في موضع آخر: بأنّ النهي في «لا تغصب» تعيني، والأمر في «صلّ» تخييري، فيجب الاجتناب في مورد النهي عن جميع الأفراد والمصاديق، أمّا الأمر، فلا يجب عليه إلا الإتيان بأحد أفراد المتعلّق، وعند العرف يتقدّم الحكم التعيني على التخييري.

وهذا مقتضى عدّة من النصوص من قبيل: «لا يطاع الله من حيث يعصى» وقوله عليه السلام: «لو أنّ الناس أخذوا ما أمرهم الله به فأنفقوه فيما نهاهم عنه ما قبله منهم، ولو أنّهم أخذوا ما نهاهم الله عنه وأنفذوه فيما أمرهم الله به ما قبله

حتى يأخذوه من حق وينفذوه في حق»^(١) وقال: «يا كميل، انظر فيم تصلي وعلى م تصلي إن لم يكن من وجهه وحله فلا قبول»^(٢).

جواب الأستاذ

وقد تنظر الأستاذ في هذا الإشكال، بأنه إن كان مراده: تقدم الإطلاق الشمولي على البدلي في مورد التعارض، ففيه: إنه أول الكلام، فمن العلماء من يقول في مثله بعدم الترجيح بل التساقت... وهذا على فرض تحقق التعارض كما هو واضح، ولكن لا تعارض هنا، لأنه إنما يكون مع وحدة الموضوع، كما في المجمع بين «أكرم عالماً» و«لا تكرم الفاسق»، أما في هذا المقام، فإن الموضوع -على القول بالجواز- متعدد، إذ «الصلاة» غير «الغصب»، فلم يرد الإطلاقان على الموضوع حتى يتحقق التعارض العرفي بينهما.

وإن كان مراده: كون أحدهما تعينياً والآخر تخييرياً، والأول هو المقدم عرفاً. ففيه: إن التخيير في متعلق الأمر أي «الصلاة» عقلي لشرعي، فإنها واجبة بالوجوب التعييني، غير أن العقل يرى كون المكلف مخيراً في إيقاع هذا الفرد من الصلاة أو ذلك، في المسجد أو في الدار، لكون المتعلق للأمر هو الطبيعي، وكل واحد من أفرادها مصداق له ومحقق للإمثال... فكبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير وتقدم الأول غير منطبة على محل البحث....

هذا، مضافاً إلى ما تقدم من تعدد الموضوع بناءً على الجواز، والتعارض إنما يكون مع وحدة الموضوع والمتعلق لا تعدده... لأن المفروض أن التركيب بين «الصلاة» و«الغصبية» انضمامي وليس اتحادياً... وكون المجمع بنظر العرف

(١ و ٢) وسائل الشيعة ٥/ ١١٩، كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب حكم الصلاة في المكان والشوب المنصوب، رقم ١ و ٢.

شيئاً واحداً مسامحة منه، وقد تقرر في محله أن لاتسامح في تطبيق موضوعات الأحكام الشرعية وأنه لا مرجعية للعرف إلا في مفاهيم الألفاظ.

وعلى الجملة، فإن التعارض هو تنافي الدليلين بالتضاد أو التناقض، وهو فرع وحدة الموضوع، فإذا تعدد استحال التنافي.

وبما ذكرنا يظهر ما في الاستدلال بمثل «لا يطاع الله من حيث يعصى»، لأن مورده صورة اتحاد الموضوع لا تعدده، وقد عرفت التعدد بناءً على القول بالجواز. وأما رواية خطاب كميل فمن أخبار كتاب تحف العقول، وهي في كتاب بشارة المصطفى مسندة لكنها ضعيفة السند جداً....

ورواية الإنفاق مرسله، أما من حيث الدلالة، فهي دالة على مدعى السيد لو كان «القبول» بمعنى «الإجزاء»، أما بناءً على المغايرة بينهما والقول بسقوط الإعادة والقضاء رغم عدم قبول العمل، فلا يتم استدلاله بها... ومقتضى التبع والدقة هو هذا الوجه، لأن قوله تعالى ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾^(١) - مثلاً - لا ينافي صحة العمل من غير المتقي إن وقع على وجه الصحة... وكذا في الأخبار الواردة في أبواب قواطع الصلاة، كالخبر الدال على عدم قبول صلاة المرأة الناشزة والعبد الأبق^(٢)... مع أن الصلاة الواجدة للأجزاء والشرائط منهما صحيحة بلا كلام.

وتلخص: أن الحق عدم ورود الإشكال بناءً على الجواز كما في (الكفاية).

إشكال المحاضرات على الكفاية

وقد أورد في (المحاضرات) على (الكفاية) بعدم صحة قوله بالصحة على

(١) سورة المائدة: الآية ٢٧.

(٢) وسائل الشيعة ٣٤٨/٨، الباب ٢٧ باب استحباب تقديم من يرضى به المؤمنون، الرقم: ١.

القول بالجواز، لعدم خلوّ الأمر من حالين، فإمّا توجد مندوحة وإمّا لا، فإن وجدت صحّت الصلاة بلا إشكال على الجواز، وإن فقدت وقع التزاحم، فإن رجح جانب الأمر فالصحّة، وإن رجح جانب النهي فالفساد إلا بناءً على الترتب، لكن صاحب (الكفاية) لا يرى الترتب، أو بناءً على قصد الملاك، وتصحيح العمل عن هذا الطريق يتوقف على وجود الأمر ليكشف عن الملاك، ومع تقدّم النهي لا يوجد أمر فلا كاشف عنه، فكيف يقصد؟

إذن، لا وجه لقول (الكفاية) بالصحّة بناءً على الجواز، بصورة مطلقة، بل لابدّ من التفصيل^(١).

جواب الأستاذ

وقد دفع الأستاذ الإشكال على كلا التقديرين فقال:

لقد أوضح المحقق الخراساني في الأمر الخامس - من هذه المقدمات - أن مبنى البحث في مسألة الاجتماع هو لزوم التكليف المحال وعدم لزومه، لالزوم التكليف بالمحال وعدم لزومه ... واعتبار وجود المندوحة وعدم اعتبارها إنما يكون فيما لو كان المبنى هو الثاني.

وبعبارة أخرى، تارة: يبحث عن جواز أصل التكليف وعدم جوازه، وأخرى: يبحث عن فعلية التكليف وعدم فعليته، وقضية وجود المندوحة وعدم وجودها تطرح في البحث عن الفعلية، لأنه مع عدم وجودها يكون تكليفاً بالمحال، لعدم القدرة على الامتثال ... لكنّ موضوع البحث في مسألة الاجتماع هو أصل التكليف لافعليته

فهذا ما صرّح به وغفل عنه المستشكل.

كما أنه قد غفل عن كلامه في لزوم وجود الملاك لكلا الحكمين حتى يندرج البحث في مسألة الاجتماع، وأنه لولا ذلك كان من التعارض... فهو يؤكد على ضرورة وجوده لكليهما وتطبيق قاعدة التزاحم عليهما، وحيثُذِ، فلو قدّم النهي على الأمر لسقط الأمر على أثر التزاحم، لكنّ مزاحمته للنهي ثم سقوطه لأقوائية ملاك النهي فرع لوجود الملاك له - أي للأمر -، فيكون الأمر كاشفاً عن وجود الملاك له، وهذا لا ينافي سقوطه على أثر التزاحم.

وعلى الجملة، فقد وقع الخلط على المستشكل بين السقوط لعدم المقتضي ولوجود المانع، وكلّما يكون السقوط لوجود المانع فإنه يكشف عن وجود الملاك له، وإلا لم تصل النوبة إلى التزاحم والسقوط على أثر أقوائية الملاك في الطرف الآخر.

فظهر سقوط الإشكال على المحقق الخراساني.

وجه الفتوى بصحة الصلاة مع القول بالامتناع

ثم إن المحقق الخراساني، بعد أن بيّن الحكم على القول بالجواز، قسّم المكلف - بناء على الامتناع - إلى أقسام، وحاول توجيه فتوى المشهور بصحة الصلاة في المكان المغصوب من الجاهل عن قصورٍ إذ قال: وقد ظهر بما ذكرناه وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة مع النسيان أو الجهل بالموضوع بل أو الحكم، إذا كان عن قصور، مع أن الجلّ لولا الكلّ - قائلون بالامتناع وتقديم الحرمة....

وقد صحّحها بثلاثة وجوه:

أحدها: عن طريق قصد الملاك، لأن المفروض واجديتها، بناءً على كفاية قصده في عبادة العمل.

والثاني: عن طريق قصد الإمتثال والطاعة، فإنه يكفي لعبادة العمل وإن قيل بعدم كفاية قصد الملاك، فكل عبادة جامعة للأجزاء والشرائط المعتبرة فيها، يصح التقرب بها بقصد إطاعة الأمر المتعلق بها، وهذا القصد يتمشى من الجاهل عن قصور بالموضوع والحكم.

والثالث: عن طريق القول بأن لوصول الملاك إلى المكلف دخلاً في حسن الفعل أو قبحه، فالمؤثر هو الملاك بوجوده العلمي لا الواقعي، وعلى هذا، فلما كانت مصلحة الصلاة واصلتها فهي مأمور بها، أما مفسدة الغضب، فالمفروض عدم وصولها للجهل القصورى - فلا أثر لها وإن قدم النهي، لأن تقديمه إنما هو بحسب الواقع، وهو بلا أثر كما تقدم.

إشكال السيد البروجردى على الكفاية

وقد أشكل السيد البروجردى^(١): بأن مقتضى التحقيق هو القول بدوران الأمر مدار الجهل والنسيان عن قصور، فإنه إن كان كذلك حكم بصحة الصلاة، على القول بالجواز والامتناع معاً، وإن كان عامداً أو جاهلاً مقصراً حكم بطلانها على القولين معاً... وذلك: لأن الصلاة في المكان المغصوب قد ابتلي ملاكها بالمبغوضية، وكل عمل مبغوض فهو غير قابل للمقريية، إلا إذا كان جاهلاً عن قصور لكون صلاته صالحة للمقريية، سواء قلنا بالجواز أو بالامتناع... (قال) ويشهد بذلك ذهاب القائلين بالجواز إلى بطلان العمل العبادي إلا من الجاهل القاصر لأنه معذور.

مناقشة الأستاذ

إنه لا بد من تعيين الأساس في وجه القول بالجواز، فإن كان مجرد تعدد

(١) الحاشية على الكفاية ٤٠١/١.

العنوان والوجه مع وحدة الوجود والواقع، صح ما ذكره من الابتلاء بالمبغوضية، أما إن كان الأساس في ذلك تعدد الوجود، بمعنى أن متعلق الأمر غير متعلق النهي - كما هو التحقيق - فلا مبغوضية لمتعلق الأمر، بل يبقى على محبوبيته وصلاحيته للمقربة، غير أنه جاء مقارناً للمبغوض وتوأمأ له، كما لو وقع النظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة، وكما لو وقعت الصلاة ملازمة لترك الأهم - وهو إنقاذ الغريق مثلاً - فإنها بناءً على الترتب صحيحة وصالحة للمقربة. والوجه في جميع هذه الموارد هو تعدد الوجود.

هذا بناءً على الجواز.

وأما على الامتناع، فإن القائلين به ينكرون التعدد، فمع تقديم جانب النهي لا يكون العمل صالحاً للمقربة، نعم، الجاهل عن قصور معذور، إلا أن معذوريته أمر وصلاحية العمل للمقربة أمر آخر، وقد تقرّر في محله اشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين، والجهل غير رافع للمبغوضية. واقعاً بل ظاهراً - بخلاف النسيان، فإن رفع الحكم معه واقعي، إلا أن الكلام ليس في النسيان - فالمبغوضية موجودة، فكيف يحكم بالصحة؟

وأما دعوى أن القائلين بالجواز أيضاً يقولون بالبطلان هنا، فمردودة: بأنها خلاف صريح كلمات الفقهاء... فلاحظ منها كلام الشهيد الثاني في روض الجنان في هذه المسألة^(١).

هذا، والفرق بين الصلاة في المكان والساتر المغصوب، هو أن من شرائط صحة الصلاة إباحة اللباس، فهي في اللباس المغصوب فاقدة للشرط، أما في المكان المغصوب، فالتفصيل بين القول بالجواز والقول بالامتناع.

إشكال السيد الخوئي على الكفاية

وأشكل في (المحاضرات) بعد الإشكال على ما ذكر في (الكفاية) بناءً على الجواز، بعدم تمامية كلامه بناءً على الامتناع أيضاً، لأنه على القول بذلك وتقديم جانب النهي، تدخل المسألة في كبرى باب التعارض وتجري عليه أحكامه ولا تكون من صفريات التزاحم كما ذهب إليه. (قال): ويمكن المناقشة على وجهة نظره أيضاً، لأنه يريد تصحيح العمل بقصد الملاك، لكنَّ قصد الملاك إنما يكون مقرباً فيما إذا لم يكن مزاحماً بشيء، ولا سيما إذا كان أقوى منه كما هو المفروض في المقام، وأما الملاك المزاحم فلا يترتب عليه أي أثر ولا يكون قصده مقرباً بناءً على ما هو الصحيح من تبعية الأحكام للجهات الواقعية لا الجهات الواصلة، والمفروض أن ملاك الوجوب مزاحم بملاك الحرمة في مورد الاجتماع، فلا يصلح للمقربة... فلا يمكن الحكم بصحة العبادة على القول بالامتناع، لا من ناحية الأمر وانطباق الأمر به على الفرد المأتي به، ولا من ناحية الملاك^(١).

جواب الأستاذ

وأجاب الأستاذ: بأن دخول المسألة على الفرض المذكور في كبرى التعارض هو الصحيح وفاقاً للشيخ الأعظم، كما سيأتي بالتفصيل. لكنَّ الإيراد على صاحب (الكفاية) بناءً على مسلكه من كونها من باب التزاحم، غير وارد، لأنه قد جعل قوام اجتماع الأمر والنهي وجود الملاك لكلِّ من الدليلين، وقوام باب التعارض عدم وجوده في أحدهما، وعلى هذا لا يتوجه عليه الإشكال إلا من حيث المبنى.

إشكال آخر

وأشكل في (المحاضرات) أيضاً: بأنه لما كان تصحيح العبادة - على القول بالامتناع - من طريق قصد الأمر أو الملاك، فإنه مع تقديم جانب النهي يسقط الأمر، وإذا سقط فلا طريق لإحراز الملاك، لوضوح أن عدم انطباق الطبيعة على هذا الفرد كما يمكن أن يكون من ناحية وجود المانع مع ثبوت المقتضي له، يمكن أن يكون من ناحية عدم المقتضي له، فالعقل لا يحكم - حيثئذٍ - بحصول الامتناع بالإتيان بالمجمع.

والجواب

لقد تعرّض صاحب (الكفاية) في المقدمة التاسعة لهذا المطلب وأوضحه، بما حاصله: إن باب اجتماع الأمر والنهي متقوم بوجود الملاك لكلا الدليلين، فإن لم يحرز وجوده لأحدهما كانت المسألة من باب التعارض، والكاشف عن الملاك تارة دليل من خارج وأخرى هو الإطلاق، فإن كان الإطلاقان في مقام بيان الحكم الاقتضائي احرز الملاك، وإن كانا في مقام بيان الحكم الفعلي خرجت المسألة إلى باب التعارض - لعدم إمكان توجه الحكمين الفعليين إلى الشيء الواحد - وإذا رجح طرف النهي وسقط الأمر، أمكن أن يكون سقوطه من جهة عدم الملاك، كما أمكن أن يكون من جهة الابتلاء بالمعارض.

فما جاء في الإشكال المذكور في (الكفاية)، وليس بشيء جديد.

إشكال الأستاذ على الكفاية

ثم قال الأستاذ: بأن الصحيح في الإشكال على (الكفاية) هو أن يقال: إنّه مع تسليم كون المسألة من باب الاجتماع، فإنّ ملاك الوجوب - بناءً على الامتناع وتقديم النهي على الأمر - يكون مغلوباً لملاك النهي، وإذا تغلب ملاك النهي كان

العمل مبغوضاً، وقد تقدّم أن العمل ما لم يكن محبوباً للمولى لا يصلح للمقربة، وبما ذكرنا يظهر عدم إمكان تصحيحه بالإتيان به بقصد الملاك، لأن مجرد وجود المصلحة في الصلاة لا يكفي للمقربة، بل المقرّب هو العمل المأتي به بما هو محقق لغرض المولى، ومع غلبة جانب الغصبيّة لا يكون ملاك الصلّاتية المغلوب غرضاً، لأن الغرض يتبع الملاك الغالب، وإذا انعدم الغرض فلأملاك للمقربة. ومع التّنزّل عمّا ذكرنا، تصل النوبة إلى الشك، فهل مثل هذا الملاك الذي أصبح مغلوباً للمفسدة صالح للمقربة أو لا؟

وأما تصحيحه بقصد الأمر، فهو على أساس أن التزاحم بين الملاكات إنما هو بحسب وصولها إلى المكلف وعلمه بها والتفاته إليها، والمفروض هنا جهل المكلف بالنهي عن قصورٍ لا تقصير، فيتمشى منه قصد الأمر المتعلّق بطبيعة الصلّاة... لكن هذا الأساس باطل، لأن الأحكام تابعة للملاكات الواقعية، ولا دخل لعلم المكلف وجهله في تمامية الملاك وعدمها، تماميته وإلا يلزم التصويب، لأنه لو كانت الفعلية تابعة للوصول، فعلى القول بالامتناع وتقديم جانب النهي، غير واصلٍ إلى الجاهل، بل الأمر هو الواصل إليه، فالمجمع مأمور به، وهذا هو التصويب.

والحاصل: إن الملاكات الواقعية مؤثرة، ومع تقديم جانب النهي وإن لم يكن واصلاً- ينتفي الملاك عن الصلّاة، وبه ينتفي الأمر، فلا يمكن تصحيحها بقصد الأمر... ويكون العمل باطلاً.

أدلة القول بالامتناع

مقدمات صاحب الكفاية

إنَّ المشهور هو القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي، قال في (الكفاية) وهو الحق، وقد ذكر لتحقيق هذا القول وإثباته مقدمات:

المقدمة الاولى (التضاد بين الأحكام)

قال: لا ريب في أنَّ الأحكام الخمسة متضادة في مرتبة الفعلية ومرتبة التنجيز، أما التي قبل التنجيز والفعلية فلا تضاد...

وهو - وإن لم يتعرض هنا إلا لمرتبتين هما الإنشاء والفعلية - يرى أنَّ لكلِّ حكمٍ من الأحكام الخمسة أربع مراتب:

- ١ - مرتبة الملاك، وهي مرتبة المقتضي للحكم.
- ٢ - مرتبة الإنشاء، وهي مرتبة جعل الحكم بنحو القانون.
- ٣ - مرتبة التنجيز، وهي مرتبة البعث والزجر.
- ٤ - مرتبة الفعلية، وهي مرتبة وصول الحكم إلى المكلف وترتب الثواب أو العقاب.

وقد ذكرنا ذلك سابقاً.

فالمقصود من هذه المقدمة بيان وجود التضاد في المرتبتين: مرتبة التنجيز، فهناك تضاد بين الطلب الجدِّي للفعل والطلب أو الزجر الجدِّي للترك، ومرتبة الفعلية ووصول الحكم إلى المكلف، فإنه يستحيل فعلية كلا الحكمين بالنسبة

إليه ... فالقول بالجواز يستلزم اجتماع الضدين ... فيكون الحكم كذلك تكليفاً محالاً وليس من التكليف بالمحال ... ولذا يقول: بأن الاجتماع غير جائز حتى عند من يقول بجواز التكليف بغير المقدور وهم الأشاعرة، لأن الاستحالة ترجع إلى مرحلة التكليف وليست في مرحلة الامتثال، وهذا هو الفرق بين التكليف المحال والتكليف بالمحال.

إشكال المحقق الإصفهاني على المقدمة الاولى

وقد أشكل عليه المحقق الإصفهاني فقال^(١): إن حديث تضاد الأحكام التكليفية وإن كان مشهوراً لكنه مما لأصل له، لما تقرّر في محله من أن التضاد والتماثل من أوصاف الأحوال الخارجية للامور العينية، وليس الحكم بالإضافة إلى متعلّقه كذلك، سواء أريد به البعث والزجر الاعتباريان العقلانيان أو الإرادة والكره النفسانيان.

ثم أوضح ما ذكره على المسلكين المذكورين في حقيقة الأمر والنهي.

ومحصّل كلامه هو: إن حقيقة التضاد عبارة عن التمانع بين الشيئين الموجودين المتعاقبين على الموضوع الواحد، الواقعين تحت جنس قريب وبينهما غاية الاختلاف، كالسواد والبياض المتعاقبين على المحلّ الواحد، فإنهما أمران وجوديان يجتمعان تحت مقولة الكيف المحسوس لكنّ بينهما الاختلاف في الغاية.

وعلى هذا، فالتضاد من أوصاف الموجودات الخارجية، وهي التي يتصوّر فيها التضاد، دون الأحكام التكليفية:

أما على القول: بأن الأمر والنهي هما البعث والزجر الاعتباريان، فلأنّ البعث

والزجر عبارة عن المعنى الاعتباري المنتزع من قول المولى «صلّ» وقوله «لا تغصب»، ومن الواضح أن كلياً منهما إنشاء خاص مركّب من كيف مسموع - وهو لفظ «صلّ» ولفظ «لا تغصب»، ومن كيف نفساني هو قصد ثبوت المعنى باللفظ، وهما قائمان بالمولى المنشئ لبالفعل الخارجي القائم بالغير، والأمر الاعتباري المنتزع أيضاً قائم به لا بغيره، ومقوم هذا الأمر الاعتباري - وهو طرفه - لا يعقل أن يكون الهوية العينية القائمة بالمكلف، لأن البعث الحقيقي يوجد سواء وجدت الهوية العينية من المكلف أو لا، ويستحيل أن يتقوم الوجود ويتشخص بالمعدوم بل ما لا يوجد أصلاً كما في البعث إلى العصاة، وحينئذ يكون المتعلّق المقوم لهذا الأمر الاعتباري والمشخص له هو الفعل بوجوده العنواني الفرضي الموافق لأفق الأمر الاعتباري والمسائخ له (قال): فاتضح ممّا ذكرنا: أن البعث والزجر ليسا من الأحوال الخارجية، بل من الامور الاعتبارية، وأن متعلّقيهما ليس من الموجودات العينية بل العنوانية.

وأما على القول: بأنّ الحكم عبارة عن الإرادة في الوجوب والكراهة في الحرمة، فقد ذكر وجوهاً لعدم التضادّ، لأن الإرادة والكراهة - سواء التكوينية أو التشريعية - قائمتان بالنفس، لكنهما من الامور ذات التعلّق، والمتعلّق لهما عين وجود الإرادة والكراهة، وعليه: فإنّ متعلّقيهما هو الوجود النفساني للمراد والمكروه، لا الوجود الخارجي، وآل يلزم وجودهما بلا طرف، وحينئذ، يكون متعلّق الإرادة وطرفها موجوداً بوجود الإرادة، وكذا الكراهة، ولما كانت الإرادة غير الكراهة وبينهما تغاير، فكذلك بين المتعلّقين لهما، فلا يجتمعان في واحد، فلا تضاد، وهذا هو الوجه الأوّل.

الوجه الثاني: إن الإرادة أمر نفساني - وكذلك الكراهة - ولا يعقل تعلّقها بالموجود الخارجي وآل يلزم انقلاب النفساني خارجياً والخارجي نفسانياً، نعم،

الإرادة علة لتحقق الشيء في الخارج، وهذا غير أن يكون الخارج متعلقاً لها، فلا ينبغي الخلط.

الوجه الثالث: إن طبيعة الشوق -بما هو شوق- لا تتعلق إلا بالحاصل من وجهٍ والمفقود من وجه، إذ الحاصل من جميع الجهات لاجهة فقدان له كي يشتاق إليه النفس، والمفقود من جميع الوجوه لاثبوت له بوجهٍ كي يتعلّق به الشوق، فلا بد من حصوله بوجوده العنواني الفرضي ليتقوم به الشوق، ولا بد من فقدانه بحسب وجوده الحقيقي كي يكون للنفس توقان إلى إخراجها من حدّ الفرض والتقدير إلى حدّ الفعلية... وحاصل هذا: أن الموجود الخارجي يستحيل أن يكون هو المتعلق للإرادة والكرهية، لكونه موجوداً من جميع الجهات.

وهذه الوجوه جارية في الإرادة التكوينية والتشريعية معاً، غير أن التكوينية لا واسطة فيها بخلاف التشريعية، إذ المراد صدور الفعل من المكلف، والتكوينية لا تتعلق بالمعدوم كما تقدّم، بخلاف التشريعية، فإنّها تتعلّق بالفعل الذي يراد صدوره من المكلف.

رأي السيد الخوئي

ولما ذهب إليه المحقق الاصفهاني، قال تلميذه في (المحاضرات) ^(١) بعدم وجود التضادّ بين الأحكام أنفسها، بل هو في مبدأ الحكم وفي متناه. أما عدم وجوده بينها، فلأن البعث والزجر أمران اعتباريان ولا تمناع بين الاعتباريين.

لكنه في مبدأ الحكم وهو المحبوبة والمبغوضية، فإنهما لا يجتمعان في الشيء الواحد، وكذا في متهى الحكم وهو مقام الامتثال، لأن الفعل والترك لا يجتمعان.

نظر الشيخ الأستاذ

ثم إن الشيخ الأستاذ بعد أن شرح كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله، أشكل عليه بعد بيان أمور:

أولاً: إنه ليس المقصود من التضاد في هذه المقدمة هو التضاد الفلسفي، بل المراد التضاد الاصولي، أي: إن اجتماع الأمر والنهي في الواحد ذي العنوانين مستحيل من جهة أنه بنفسه محال، لا من جهة أنه من باب التكليف بالمحال، وليس البحث في أن الوجوب والحرمة هل يمكن اجتماعهما في الموجود الخارجي أو لا يمكن.

وثانياً: إن الأقوال في حقيقة الحكم مختلفة، فقيل: الإرادة والكرهية، مع قيد الإبراز وعدمه. وقيل: الطلب الإنشائي بالفعل أو بالترك، أو الطلب والنهي الإنشائي، أو البعث والزجر الإنشائي، أو البعث والزجر الاعتباري، وقيل: الاعتبار المبرز لثبوت الفعل في الذمة ولحرمان المكلف من الشيء.

ومختار المحقق الإصفهاني: إن حقيقة الحكم عبارة عن الداعي والزاجر الإمكاناني، فالمولى يحكم بداعي جعل الداعي الإمكاناني للفعل وبداعي جعل الزاجر الإمكاناني عن الفعل، بخلاف الإنشاءات الامتحانية والتعجيزية ونحوها، فإن مثل «كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ»^(١) ليس بداعي جعل الداعي بل هو تعجيز. فهو يرى إن قوله «صَلِّ» دعوة العبد إلى الصلاة وتحريك له نحوها، وقوله «لا تغصب» زاجر له عن ذلك، وهكذا إنشاء يسمّى بالحكم، فالصادر من المولى هو «الإشياء» وهو في مرحلة الإمكان، فإن كانت نفس العبد خالية من موانع العبودية، وصل الحكم إلى مرحلة الفعلية بالامتنال، والأبقي في مرحلة الإمكان والقوة.

وثالثاً: إنه لإهمال في الواقع في متعلقات التكاليف المولوية، بل المتعلق إما مطلق وإما مقيد، نعم، يمكن الإهمال في مرحلة البيان والإثبات، بأن لا يذكر المولى كل الخصوصيات المقصودة في المتعلق.

وبعد المقدمات نقول بناءً على مختاره في حقيقة الحكم:

إن متعلق الأمر في «صل» هو صرف وجود الصلاة، ومتعلق النهي في «لا تغضب» هو مطلق وجود الغضب، فهل إن متعلق الأمر - بعد استحالة الإهمال - بالنسبة إلى الغضب مطلق أو مقيد؟ لا ريب في عدم تقييد الصلاة بالغضب لوجوده ولا بعدمه، أما عدم تقيدها بوجوده فواضح، وأما عدم تقيدها بعدمه فلأنه لا بيان عن ذلك في مقام الإثبات، إذ لم يقل صل في غير المكان المغضوب... فالصلاة بالضرورة مطلقة بالنسبة إلى الغضب، وحينئذ، لا بد وأن يكون لمثل هذا الأمر المطلق إمكان الداعوية في نفس المكلف، لينبثق نحو الإطاعة والامتثال لصرف وجود طبيعة الصلاة، وإلا يلزم الخلف.

هذا في جهة الأمر.

وكذلك الكلام في جهة النهي وتحريم الغضب، فلا بد وأن يكون مطلقاً وأن يكون لهذا الإطلاق الشمولي إمكان إيجاد داعي في نفس المكلف للانزجار، أي يكون له إمكان الزاجرية عن الغضب.

ثم إنه يقول: إن وحدة متعلق الأمر ومتعلق النهي ليست شخصية بل هي وحدة طبيعية، فالصلاة طبيعة واحدة لا شخص واحد، وكذلك الغضب... لكن السؤال هو: هل لهذه الطبيعة الواحدة - التي هي لا بشرط بالنسبة إلى الطبيعة الواحدة الأخرى - إمكان الداعوية نحو جميع مصاديقها أو لا؟ إنه لا بد أن يكون للطبيعة المتعلق بها الحكم بنحو لا بشرط، إمكان الداعوية إلى كل واحد من

مصاديقها، وآلا لم يعقل أن يجعل المطلق داعياً أو زاجراً، لكن فعلية إمكان داعويته بالنسبة إلى هذا الفرد - أي الصلاة في المكان المغضوب - مستحيل، وإذا استحالت فعليته بسبب وحدة الوجود، استحال جعله، لأنه في مثل هذه الحالة يستحيل تحقق الداعي للمولى للجعل....

وعلى الجملة، فإنه لا مجال للمحقق الإصفهاني لإنكار الإطلاق، وإشكاله على (الكفاية) مندفع بناءً على مختاره في حقيقة الحكم... وبهذا يظهر أن المورد من التكليف المحال لا التكليف بالمحال.

وهذا كله بناءً على مختاره، وأما على سائر المباني فالأمر سهل.

أما على القول، بأن حقيقة الحكم هو الاعتبار المبرز وهو مختار (المحاضرات)، فالسؤال هو: هل المراد من الاعتبار المبرز مطلق الاعتبار أو خصوص الاعتبار بداعي تحريك العبد نحو الفعل أو زجره؟ إن كان الأول، تم ما ذكره في (المحاضرات)، لاسيما وأن الاعتبار حفيف المؤنة، لكن محل الكلام هو الحكم الوجوبي أو التحريمي، والحكم ليس مطلق الاعتبار بل إنه الاعتبار المبرز بداعي تحريك المكلف نحو الامتثال أو بداعي زجره... وإذا كان كذلك توجه عليه ما توجه على المحقق الاصفهاني.

ثم لا يخفى أنه إذا كان متعلق التكليف صرف وجود الطبيعة، ففي ترخيص المكلف في على الفرد قولان، فقيل: إنه بحكم العقل، وقيل: إنه بحكم الشرع، فلما قال المولى «صل» فقد أفاد أن المطلوب من المكلف صرف وجود الصلاة وأنه مخير في الإتيان بأي فرد من أفرادها... والسيد الخوئي من القائلين بهذا القول، وعليه، فإن الإشكال يكون أكد... لأنه أصبح مرخصاً في تطبيق الأمر بالصلاة على الفرد المتحد منها مع الغصب، وكذا في تطبيق النهي عن الغصب،

لكنّ الترخيص في التطبيق مع النهي عن الغصب محال ... فاستحال أصل التكليف، وأنّ التمانع موجود بين الحكمين.

وبما ذكرنا ظهر وجود التضاد بين الحكمين، وأنه ليس في المبدء والمنتهى فحسب.

إشكال السيد البروجردي على المقدمة الاولى

وقال المحقق البروجردي ما حاصله^(١): إنّه وإنّ تسالموا على التضاد بين الأحكام الخمسة لكنّ التحقيق خلافه، لأنّ الوجوب والحرمة وغيرهما من الأحكام ليست من العوارض لفعل المكلف، بل هي بحسب الحقيقة من عوارض المولى، لقيامها به قياماً صدورياً.

نعم، للأحكام ثلاث إضافات لا يعقل تحقّقها بدونها، بإضافة إلى المولى، بالأمر والنهي، وإضافة إلى المكلف، ويتّصف بها بعنوان المأمور والمنهي، وإضافة إلى المتعلّق ويتّصف بها بعنوان المكلف به....

لكنّ الإضافة شيء والعروض شيء آخر، إذ ليس كلّ إضافة مساوياً للعروض، فالحكم من عوارض المولى فقط، لصدوره عنه وقيامه به قيام العرض بمعروضه، أمّا إضافته إلى المكلف والمتعلّق فليس من هذا القبيل، لعدم كونه ممّا يعرض عليهما خارجاً وعدم كونهما موضوعين للأمر والنهي، بداهة أن العرض الواحد ليس له إلا موضوع واحد... كيف، ولو كانا من عوارض المتعلّق - وهو فعل المكلف - لم يعقل تحقق العصيان أبداً، لأنه متوقف على ثبوت الأمر والنهي، ولو كانا من عوارض الفعل الخارجي توقف تحقّقهما على ثبوت الفعل في الخارج - ولو في ظرفه لو سلّم كفاية ذلك في تحقق العروض - وحينئذٍ، فكيف يعقل

العصيان، إذ وجود المأمور به امتثال للأمر لا عصيان، فمن هنا يعلم أنهما ليسا من عوارض الفعل، بل من عوارض المولى وقد صدر عنه متوجهين إلى الجميع حتى العصاة، غاية الأمر أن لهما نحو إضافة إلى الفعل الخارجي أيضاً، إضافة العلم إلى المعلوم بالعرض.

فتلخص: إنه لا يكون الوجوب والحرمة عرضاً للمتعلق حتى يلزم بالنسبة إلى الجمع اجتماع الضدين، إذ التضاد إنما يكون بين الأمور الحقيقية، والعروض إنما يكون في ناحية المولى، وحينئذٍ، على القائل بالامتناع إثبات امتناع أن ينقذ في نفس المولى إرادة البعث بالنسبة إلى حيثية حينئذٍ وإرادة الزجر بالنسبة إلى حيثية أخرى متصادقة مع الأولى في بعض الأفراد، وأتى له بإثبات ذلك.

نظر الشيخ الأستاذ

وقد تعرض شيخنا لهذا بعد النظر في كلام المحقق الإصفهاني وقال: إنه بما ذكرنا يظهر ما فيه، لأن المقصود هو أن اجتماع الأمر والنهي من التكليف المحال لا التكليف بالمحال، وإذا كان الحكم من عوارض المولى المكلف وأنه لا مانع من انقداح إرادة البعث والزجر في نفس المولى، فإن «البعث» و«الزجر» من الأمور ذات الإضافة، فلا ينفكان عن المبعوث والمبعوث إليه، وعن المزجور عنه، وحينئذٍ، كيف يجتمع الأمر والنهي؟

مضافاً إلى ما في قوله من أن الحكم من عوارض المولى فقط، لكن له ثلاث إضافات وأنه يجوز أن يكون طرف الإضافة معدوماً كما في تكليف العاصين.

وبيان الإشكال:

أولاً: إنه كما لا يمتنع كون الفعل المعدوم معروضاً للوجوب، كذلك لا يمكن كونه طرفاً للإضافة، ولو جاز وقوعه طرفاً لها جاز كونه معروضاً له.

وثانياً: إن الإضافة متقومة بالطرفين، فإن كان طرف الإضافة هو الفعل بوجوده العنواني الذي في الذهن، ففيه: إنه غير صالح لأن يكون طرفاً لها، لأنه موجود بعين وجود الحكم ومقوم له. وإن كان الفعل الخارجي - كما صرح به - ففيه: إن الخارج ظرف سقوط الحكم فيستحيل أن يكون طرفاً للحكم. هذا تمام الكلام في المقدمة الأولى.

المقدمة الثانية (في تعيين متعلق الحكم)

قال: إنه لاشبهة في أن متعلق الحكم هو فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه وهو فاعله وجاعله، لاما هو اسمه كما هو واضح ولاما هو عنوانه مما قد انتزع عنه، ضرورة أن البعث ليس نحوه والزجر لا يكون عنه. وتوضيح ذلك:

إن العنوان عبارة عن المفهوم المنتزع من الشيء والمحمول عليه، وهو على ثلاثة أقسام، لأنه ينتزع تارة: من الذات كالإنسانية المنتزعة من ذات الإنسان ذي الجنس والفصل، واخرى: ينتزع من خارج الذات، وهذا على قسمين، لأنه تارة: من الامور الخارجية كالبياض، فإنه ينتزع منه الأبيض ويحمل على الشيء، واخرى: من الامور التي لا خارجية لها، كالزوجية المنتزعة من الزوج والرقية المنتزعة من الرق والمغصوبية المنتزعة من الغصب....

يقول المحقق الخراساني: إنه لاشيء من هذه الأقسام بمتعلق للحكم، لأن موطنها هو الذهن فقط، وليس له وجود خارجي حتى يكون حاملاً للفرض فيكون مطلوباً مبعوثاً إليه.

كما أن متعلق الحكم ليس اسم الصلاة، لعدم كونه المطلوب المبعوث إليه، كما هو واضح.

إذن... ليس المتعلق إلا الفعل الصادر من المكلف، وهو الصلاة الخارجية

والغضب، هما لا يجتمعان بعد ثبوت التضادّ بينهما.

فظهر أن كلامه يشتمل على جهة نفي وجهة إثبات.

إشكال المحقق الإصفهاني

فأشكل عليه المحقق الإصفهاني قائلاً^(١): قد مرّ في مبحث تعلّق الأمر بالطبيعة أن الموجود الخارجي لا يقوم به الطلب، والإيجاد عين الوجود ذاتاً وغيره اعتباراً، فلا فرق بينهما في استحالة تعلّق الطلب بهما.

يقول رحمه الله: إن الطلب أمر نفساني، والأمر النفساني لا يتعلّق بالخارج، فما صدر خارجاً لا يتعلّق به الطلب.

وأيضاً، فإنّه إذا كان متعلّق الطلب بإيجاد الطبيعة، فإن الإيجاد والوجود واحد حقيقةً، فالموجود الخارجي لا يقوم به الطلب.

وحاصل كلامه: عدم صلاحية ما صدر لأن يكون متعلّق الطلب.

ثم بيّن مختاره في المتعلّق فقال:

إنّ القوّة العاقلة كما لها قوّة ملاحظة الشيء وتصوّره بالحمل الأوّلي، بأن تدرك مفهوم الإنسان وهو الحيوان الناطق، كذلك لها قوّة ملاحظة الشيء بالحمل الشائع، فتلاحظ الصلّاة الخارجية التي حيثية ذاتها حيثية طرد العدم وهي التي يترتب عليها الغرض، فيطلبها ويبعث نحوها.

وحاصل كلامه: إن القوّة العاقلة كما لها درك المفاهيم، كذلك لها درك الوجودات قبل وجودها، فالصلّاة الملحوظة قبل الوجود هي متعلّق الأمر، لا مفهومها ولا الوجود الخارجي لها.

وتلخّص: إن المتعلّق هو الوجود التقديري للصلّاة، وليس الوجود

الخارجي كما ذكر في (الكفاية)، بل هو معلول للطلب الذي تعلق بالوجود التقديري.

إشكال السيد الحكيم

وأشكل السيد الحكيم^(١) فقال: قد تكرر بيان أن الأفعال الخارجية ليست موضوعاً للأحكام، فإن ظرف الفعل ظرف سقوط الحكم لاثبوتها، بل موضوعها الصور الذهنية الحاكية عن الخارج بنحو لا ترى إلا خارجية، فلذا يسري إلى كل منهما ما للآخرى، فترى الصور الذهنية موضوعات للغرض مع أن موضوعه حقيقة هو الخارجي، ويرى الخارجي موضوعاً للحكم والإرادة والكرهه مع أن موضوعها حقيقة هو نفس الصورة.

دفاع الأستاذ عن الكفاية

وقد دافع الأستاذ عن كلام صاحب (الكفاية): بأن محط الإشكال قوله: «فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه» حيث توهم أن المتعلق هو الفعل الصادر، لكن كلامه في بحث متعلق الأوامر والنواهي يوضح المراد ويرفع الإشكال، إذ ذكر هناك أن المتعلق ليس: الطبيعة بما هي هي، لأنها ليست إلا هي، فلا يعقل أن يتعلق بها طلب لتوجد أو تترك، وليس المتعلق: ما هو صادر وثابت في الخارج كي يلزم تحصيل الحاصل كما توهم، بل إنه لا بد في تعلق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم مع الطبيعة، فيلاحظ وجودها فيطلبه ويبعث إليه كي يكون ويصدر منه....

فما ذكره هناك صريح في عدم إرادة أن المتعلق هو الفعل الخارجي الحاصل حتى يرد الإشكال، بل المتعلق هو ما يلحظ قبل الطلب، فيكون للفعل

وجود لحاظي عند المولى، ثم يطلب ويراد صدوره من المكلف وإيجاده منه خارجاً... فلامجال للإشكال المذكور بل مراده نفس مراد المحقق الإصفهاني.
أقول:

بل يمكن أن يقال باندفاع الإشكال بالتأمل في نفس كلامه في المقام، لأنه يقول: «هو فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه...» فإن تعبيره بالفعل المضارع ظاهر في عدم كون المتعلق هو الفعل الصادر وأن المراد طلب صدوره منه فيما بعد، وظهور الكلمة في هذا المعنى يكفي لعدم ورود الإشكال، وهذا هو الذي نصّ عليه - في تلك المسألة - بقوله: «بمعنى أن الطالب يريد صدور الوجود من العبد».

فتحصّل تاميّة المقدمة الثانية كذلك.

المقدمة الثالثة (تعّد العنوان لا يوجب تعّد المعنون)

قال: لا يوجب تعّد الوجه والعنوان تعّد المعنون ولا يتلثم به وحدته...
توضيحه: هناك عنوان ومعنون لا يمكن اتّحادهما أبداً، مثل العلة والمعلول، فلا يعقل الاتّحاد بين النار والحرارة، ولا يعقل صدقهما على الشيء الواحد... وهناك تعّد للعنوان لكن يمكن الاتّحاد في المعنون لهما، كما في المحبّ والمحبوب، فإنّ الإنسان يحبّ نفسه، فيقع الاتّحاد بين العنوانين، وهناك مورد تكون العناوين متعدّدة لكن المعنون واحد... وهو الباري عزّوجلّ، حيث المفاهيم المتعدّدة والعناوين الكثيرة تصدق عليه وتحكي عنه وهو بسيط من جميع الجهات....

إذن... لا يوجب تعّد العنوان تعّد المعنون... فيمكن تعّد العنوان مع وحدة المعنون.

وهذه المقدمة لا بحث فيها.

المقدمة الرابعة (لكل موجود بوجود واحد ماهية واحدة)

قال: إنه لا يكاد يكون للوجود بوجود واحد إلا ماهية واحدة وحقيقة فاردة، فالمجمع وإن تصادق عليه متعلقاً الأمر والنهي إلا أنه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ذاتاً (قال): 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).

قال: كما ظهر عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج وعدم تعدده، ضرورة عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس والفصل له.

توضيح ذلك: لقد نسب المحقق الخراساني إلى صاحب (الفصول) القول بأن مقتضى مبنى أصالة الوجود هو الإلتزام، لأنه بناءً عليه يمكن أن توجد ماهية الصلاة وماهية الغصب بوجود واحد، وإذا كان كذلك لزم أن يكون الشيء الواحد متعلقاً للوجوب والحرمة معاً، وأما بناءً على أصالة الماهية، فإن وجود كل ماهية في الخارج غير وجود الأخرى، وإذا حصل ماهيتان جاز أن تكون احدهما متعلق الوجود والأخرى متعلق الحرمة ولا يلزم الاجتماع.

فأشكل عليه: بأن الوجود الواحد يستحيل أن يكون له ماهيتان، وكذا العكس، فسواء قلنا بأصالة الوجود أو الماهية، فإن وحدة الوجود تقتضي وحدة الماهية وهكذا بالعكس، ولا يتوهم تنظير ما نحن فيه بوحدة وجود الجنس والفصل، لأن نسبة الجنس إلى الفصل هو نسبة القوة إلى الفعل والماهية التامة إلى الناقصة، بخلاف ما نحن فيه، حيث الماهيتان تامتان ويستحيل تحققهما بوجود واحد.

(قال) وليس الصلّاة والغصب - مثلاً - من قبيل الجنس والفصل حتى تبني هذه المسألة على وحدة وجودهما في الخارج فيقال بالامتناع أو تعددهما فيقال بالجواز، وذلك: لأننا نمنع القول بتعدّد وجودهما، لأنهما في الحقيقة شيء واحد، والفرق بينهما ليس إلا من حيث التحصّل وعدم التحصّل. هذا أولاً. وثانياً: لو سلّمنا التعدّد فيهما، فإن نسبة الصلّاة إلى الغصب ليس نسبة الجنس إلى الفصل، وإلا لزم أن لا توجد الصلّاة إلا مع الغصب كما لا يتحقق الجنس إلا مع الفصل.

نتيجة المقدمات

قال في (الكفاية): إذا عرفت ما مهّدناه، عرفت أن المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً - كان تعلق الأمر والنهي به محالاً ولو كان تعلقهما به بعنوانين

وحاصل كلامه بالنظر إلى المقدمات المذكورة: إن المركب لكل من الحكمين هو المعنون لا العنوان، وهو واحد مع تعدّد العنوان، ووحدة المعنون هي في الوجود والماهية معاً، هذا كلّه مع التضاد بين الأحكام... فيكون الشيء الواحد ذو الوجود الواحد والماهية الواحدة متعلقاً للأمر والنهي معاً، ويلزم اجتماع الضدين، وهو محال، وما يلزم من المحال محال، فالاجتماع محال، والنتيجة هي الامتناع.

نظر الأستاذ

لكنّ المهمّ في البحث هو قضية وحدة المعنون وتعدّده، والنتيجة المطلوبة - أعني الامتناع - موقوفة على وجود الملازمة بين تعدّد العنوان والمعنون، وقد تقدّم في بيان المقدمات أن لا ملازمة، فقد يتعدّد العنوان ويستحيل تعدّد المعنون كما في ذات الباربي عزوجل، وكما في الجنس والفصل حيث أن الحيوان والناطق

مثلاً عنوانان ذاتيان لكنّ المعنون لهما واحد وهو الإنسان ... ولذا كان التركيب بين الجنس والفصل اتحادياً - على التحقيق - لانضمامياً، وقد يكون أحدهما ذاتياً والآخر عرضياً، مثل الأكل والإفطار، لكنّ المعنون - وهو ازدراد الشيء - متحد غير متعدّد ... وقد يكون العنوانان أمرين انتزاعيين قد انتزعا من أمرين ذاتيين، كما إذا انطبق عنوان النور على العلم والظلمة على الجهل ... فالمعنون متعدّد

والحاصل: إن الموارد مختلفة، فإنّ كان هناك ماهيتان ووجودان بينهما تلازم اتفاقي لادائمي وقلنا بعدم سراية حكم أحد المتلازمين إلى الآخر، كان القول بعدم الامتناع ضرورياً.

هذا هو كبرى المطلب، ويبقى الكلام في الغصب والصلاة وأنهما من أيّ قسم من الأقسام، وسيأتي إن شاء الله، بعد ذكر أدلة الجواز، تبعاً لشيخنا في الدورة اللاحقة.

أدلة القول بالجواز

وقد استدلل القائلون بالجواز بوجوه منها:

الوجه الأول

قال المحقق القمي^(١) والشيخ الأعظم^(٢) ما حاصله:

إن متعلّق الأمر هو طبيعي الصلاة ومتعلّق النهي هو طبيعي الغصب،

(١) قوانين الاصول ١٤١/١.

(٢) مطارج الأنظار: ١٤٤.

والطبائع متباينة، ويكون أفرادها مقدمة لتحققها. أما على القول بعدم وجوب المقدمة، فالأمر واضح، وأما على القول بوجوبها، فإن وجوب الفرد غيري ولا محذور في اجتماع الواجب الغيري مع الحرمة الغيرية.

وفيه:

أولاً: إنه سيأتي أن العصب عنوان انتزاعي من التصرف في مال الغير بدون إذنه، فقد يتزعج من نفس الصلاة حال كونها في ملك الغير، فلم يغير متعلق الأمر متعلق النهي.

وثانياً: إن نسبة الفرد إلى الطبيعة ليست نسبة المقدمة إلى ذبيها، بل إن الطبيعي موجود بوجود الفرد.

وثالثاً: لو سلمنا، فإن محذور اجتماع الضدين موجود في الواجب والحرام الغيريين كما هو في النفسيين.

الوجه الثاني

ذكره بعض المتقدمين، ونقحه في (المحاضرات)^(١) ضمن أربع مقدمات: الأولى: إن الأمر - وكذا النهي - إذا تعلق بشيء فإنه لا يتجاوز عن الشيء إلى ما يقارنه أو يلازمه، لأن المتعلق هو الذي يقوم به الغرض من الأمر والنهي.

الثانية: إن المتعلق هو الطبيعي، إلا أن مقتضى ذات الطبيعة هو سرية الحكم منها إلى الفرد، ولا علاقة لهذه السرية بإرادة الأمر أو الناهي، فلو تعلق إرادته بذلك لزم عليه الإتيان بما يدل عليه في مقام الإثبات، كأن يقول: أكرم كل عالم، فيأتي بلفظ «كل» الدال على عموم الأفراد، لإفادة أن الحكم متوجه إليهم لا إلى طبيعي العالم.

الثالثة: إن الطبيعة الالابشرط تتحد مع البشرط، إلا أن هذا الأتحاد لا يوجب سراية الحكم من الطبيعة إلى الشرط وكاشفتها عنه، فالرقبة وهي لا بشرط عن الإيمان والكفر تتحد مع الإيمان ولا تكون كاشفةً وحاكيةً عنه، كما أن الحكم المتعلق بالرقبة لا يسري إلى الإيمان، فلا سراية ولا حكاية، بل كل لفظ يكون حاكياً عن مفهومه فقط....

الرابعة: إن متعلق الحكم هو نفس الطبيعة - لا ما يصدر من المكلف كما في (الكفاية) - فلا دخل للوجود الذهني ولا الخارجي في المتعلق، والطبائع متباينة كما تقدم.

ونتيجة هذه الامور:

إنه لما كان المتعلق هو ما يقوم به الغرض ولا يتجاوزه إلى غيره، فالصلاة متعلق الأمر ولا يتجاوز الأمر إلى ما قارنها كالغصب، وكذا العكس، ولما كان المتعلق هو الطبيعي ولا يسري الحكم عنه إلى أفراد، فإذا أمر بالصلاة فللاحاظ لأفرادها حتى يتوجه إلى منها الواقع في الدار المغصوبة. نعم، هذا السريان موجود بحكم العقل، وذاك أمر آخر. ولما كان الأتحاد غير موجب لسراية الحكم من طبيعة إلى أخرى، وللاكتشف عنها، فلا حكاية للصلاة المأمور بها عن الغصب المنهي عنه وبالعكس... فأين يكون الاجتماع بين متعلق الأمر ومتعلق النهي

وفيه:

إنه لا يخفى أن ملاك الامتناع هو التعارض بين الدليلين، وإذا انتفى تحقق ملاك الاجتماع، لكن التعارض قد يكون بالدلالة المطابقيّة وبالدلالة الالتزامية، واللازم قد يكون عقلياً فلا يقبل الانفكاك عن الملزوم، وإذا ثبتت هذه النقاط، فإن

الإطلاق، ولو فرض عدم لحاظ خصوصيات الأفراد، لازمه - عقلاً - الترخيص في التطبيق على أي فرد يكون مصداقاً للطبيعة، هذا في جانب الأمر. أما في جانب النهي، فإنه الزجر عن جميع الأفراد... فالخصوصيات مودةً للتعرض عقلاً وإن لم تكن مورداً لتعلق الأمر والنهي شرعاً، وحينئذٍ، يقع التمانع بين المدلولين العقليين الالتزاميين اللذين لا يمكن الانفكاك بينهما وبين الملزومين لهما، فيمتنع الاجتماع.

وبعبارة أخرى:

صحيح أن الإطلاق عبارة عن كون تمام الموضوع هو الطبيعة بلالاحاظ للأفراد والخصوصيات وأنه لا كاشفية لها عنها، لكن جعل الإطلاق البدلي - وهو الذي في طرف الأمر - لا ينفك عقلاً عن لازم هو الترخيص في التطبيق، وجعل الإطلاق الشمولي، وهو في طرف النهي، لا ينفك عقلاً عن لازم، هو الزجر عن جميع مصاديق الغصب مثلاً، وحينئذٍ، يلزم التمانع بين اللّازمين في محل الاجتماع بينهما، وذلك يستلزم التمانع بين الملزومين، وقد تقدم استحالة الانفكاك بين اللّوازم والملزومات العقلية، فلا بدّ من رفع اليد عن أحد الإطلاقين أو كليهما، وهذا يساوق الامتناع.

وما ذكر^(١) من أن الوجوب والحرمة عرضان قائمان بالنفس، وأن الخارج ليس بمعرض للإرادة والكرهية والوجوب والحرمة، نظير تعلق العلم والجهل معاً بالحيثيتين المتصادقين، فإنه أيضاً ممكن ولا يلزم منه محذور اجتماع الضدين. فإذا تعلق العلم بمجيء عالم غداً والجهل بمجيء عادل، فاتفق مجيء عالم عادل، فوجود هذا المجيء من حيث أنه مجيء العالم معلوم، ومن حيث أنه

مجيء العادل مجهول، ومن المعلوم أن المعلومية والمجهولية ليستا إلا كالمحبوبية والمبغوضية والوجوب والحرمة، فلو كان اجتماع عنواني الوجوب والحرام في مجمع الحثيثين موجباً لاجتماع الضدين، كان اجتماع عنواني المعلومية والمجهولية في مجيء العالم العادل أيضاً كذلك. والحاصل: إن الوجوب والحرمة لم يجتمعا في المتعلق كي يلزم المحذور، بل محل اجتماعهما هو نفس المولى، ولا محذور، كما يجتمع فيها العلم والجهل، وقد أضيف الحكمان إلى الخارج كل إلى جهة كما في العلم والجهل، ومع اختلاف الجهتين لا يلزم محذور اجتماع الضدين.

فقد تقدم الإشكال فيه. وأما التنظير بالعلم والجهل على ما ذكر، فيرد عليه النقض: بأن لازمه أن يكون مثل: «أكرم العالم ولا تكرم الفاسق» من باب اجتماع الأمر والنهي، فيما لو كان الرجل الواحد عالماً وفاسقاً معاً، لاختلاف متعلقي الأمر والنهي، والحال أنه من باب التعارض.

وأما حلّ المطلب فهو: أن العلم والجهل وصفان لهما متعلقان متغايران، إذ تعلق أحدهما بعنوان «العالم» والآخر بعنوان «العادل»، أما في باب الأمر والنهي، فإن المفروض أن السيد البروجردي يقول بوحدة المتعلق، وهو الوجود الذهني الحاكي عن الخارج والمرآة له، فكيف يجتمع فيه الأمر والنهي؟ وبعبارة أخرى: إن المفروض في الأمر والنهي وحدة المتعلق وهو الوجود، بخلاف الحال في العلم والجهل، فإن متعلق الأول حثيثة علم زيد ومتعلق الثاني حثيثة عدالته، فقياس ما نحن فيه بالعلم والجهل مع الفارق.

وأما ما ذكره^(١) من أن قضية الوجدان كون جواز الاجتماع من أبده

البديهيات، فإذا أمرت عبدك بخياطة ثوبك ونهيته عن التصرف في فضاء دار الغير، فخاط العبد ثوبك في فضاء الغير، فهل يكون لك أن تقول له: أنت لا تستحق الاجرة لعدم إتيانك بما أمرتك؟ ولو قلت هذا، فهل لا تكون مذموماً عند العقلاء؟ لا والله، بل تراه ممثلاً من جهة الخياطة وعاصياً من جهة التصرف في فضاء الغير....

فقد نقله صاحب (الكفاية) عن الحاجبي والعضدي^(١) في وجوه الاستدلال للقول بالجواز، وأجاب عنه -بعد المناقشة بأنه ليس من باب الاجتماع، ضرورة أن الكون المنهي عنه غير متحد مع الخياطة وجوداً أصلاً - بأنه لا يصدق إلا أحد العنوانين، إما الإطاعة وإما العصيان، ودعوى قيام السيرة من العقلاء على استحقاق الاجرة مع تحقق المعصية، أول الكلام.

الوجه الثالث

وذهب الميرزا إلى الجواز^(٢)، قائلاً بأن التركيب بين المتعلقين انضمامي -خلافاً لما تقدم من أنه تركيب اتحادي، إذ أنه يلزم الاجتماع بينهما في الوجود - فهو يرى أن متعلق الأمر يختلف ماهية ووجوداً عن متعلق النهي، غير أن أحدهما منضم إلى الآخر في الوجود.

وقد عقد لمسلكه مقدمات، نتعرض لما له دخل في المطلب مع رعاية الاختصار:

الاولى:

إن المعاني التي تفهم من الألفاظ -وبهذا الاعتبار تسمى بالمفاهيم -تارة

(١) كفاية الاصول: ١٦٦ عن شرح المختصر في الاصول ٩٢-٩٣.

(٢) أجود التقريرات ١٥٧/٢ - ١٦٠.

تلحظ بما أنها مدركات عقلية، واخرى: تلحظ بما أنها منطبقة على مصاديقها في الخارج، فاللحاظ الأول موضوعي والثاني طريقي، وهي باعتبار الثاني معروضة لاحدى النسب الأربع.

والمفاهيم على أربعة أقسام، لأن منها ما له بأزاء ومنها ما يكون انتزاعياً، والأول: إما يكون ما بأزائه في الخارج كالسما والارض، وإما يكون في عالم الاعتبار كالملكية والزوجية، والثاني: إما يكون منشأ انتزاعه في الخارج كسبيية النار للحرارة، وإما يكون في عالم الاعتبار، كسبيية الحياة للملكية.

فإن لوحظت هذه المفاهيم باللحاظ الموضوعي، كانت النسبة فيما بينهما نسبة التباين، وإن لوحظت باللحاظ الطريقي وبما هي فانية في الخارج، عرضت عليها النسب الأربع.

والمقصود من هذه المقدمة هو: التعريض بنظرية المحقق شريف العلماء، إذ قال بجواز الاجتماع بين الأمر بالصلاة والنهي عن الغصب اجتماعاً آمرياً، لأن الأمر يوجه الأمر إلى الصلاة والنهي إلى الغصب، فلا يلزم أي محذور في مرحلة الأمر، وإنما الاجتماع يأتي في عمل الأمور وهناك يحصل المحذور... فيقول الميرزا: بأن الاجتماع الأمري إنما لا يلزم حيث ينظر إلى «الصلاة» و«الغصب» بالنظر الموضوعي، أما إذا لوحظا باللحاظ الطريقي، تحقق بينهما العموم من وجوه في مرحلة الجعل وكان المحذور آمرياً.

الثانية:

إن التركيب بين المبادئ انضمامي وبين المشتقات اتحادي، وذلك لأن مبادئ المشتقات مأخوذة بشرط لا، ولذلك لا يصح الحمل بينها، مثلاً: العلم والعدالة لا يصح حمل أحدهما على الآخر، ولا على الذات المعروضة لهما،

فلا يقال زيد علم، بخلاف عنوان العالم والعاقل... إذن... المشتقات قابلة للحمل والاتحاد بخلاف المبادئ.

وبعبارة أخرى: إنه يشترط في التركيب الاتحادي وجود جهة اشتراك ووجه افتراق، وهذه الخصوصية موجودة في المشتقات دون المبادئ، وذلك لوجود العالم غير الفاسق، والفاسق غير العالم، والعالم الفاسق... هذا في المشتقات، أما في المبادئ فلا، لكونها مقولات، والمقولات بسائط ولا يعقل التركيب فيها حتى يكون فيما بينها جهة اشتراك ووجه افتراق... بل إن العلم مبينٌ بتمام ذاته للعدالة وبالعكس... ولذا لا يقال: العلم عدل، لكن يقال: العالم عادل... إذن: لا يصح حمل «الصلاة» على «الغضب» وبالعكس، فلا يصح الاتحاد بينهما.

وبعبارة ثالثة: إن ماهية كل مبدء من المبادئ يمكن تحققها بتمام ماهيتها معزولة عن غيرها، فماهية الصلاة في المكان المغصوب نفس الماهية في المكان المباح، والغضب في غير مورد الصلاة هو الغضب في موردها، فلو كان الاتحاد بين «الصلاة» و«الغضب» - في حال الاتيان بها في المكان المغصوب - اتحادياً لما كان للصلاة تحقق في غير المكان المغصوب، كما هو الحال في الحيوان الناطق، فإنه مع الاتحاد بينهما لا يعقل وجود أحدهما بمعزل عن وجود الآخر... فإذاً... ليس التركيب بين «الصلاة» و«الغضب» اتحادياً بل هو في الدار المغصوبة انضمامي.

وحاصل الكلام هو أن لا اتحاد بين الصلاة والغضب، بل التركيب بينهما انضمامي، وعلى هذا، تخرج المسألة من باب التعارض، فإن عجز عن امتثال كلا الحكمين، كانت من صغريات باب التراحم ولزم الرجوع إلى قواعد ذلك الباب.

موافقة الأستاذ في الكبرى

أما ما ذكره أولاً من أن المبدء مأخوذ بشرط لا والمشتق مأخوذ لا بشرط، فموضع التحقيق فيه هو مبحث المشتق... ونحن نتكلم هنا على سائر كلماته في المقام.

فأما أن المبادئ ليس فيما بينها جهة اشتراك وامتنياز، فالكلام تارة في الكبرى واخرى في الصغرى.

أما من الناحية الكبرى فلا إشكال، لأنه إذا كان هذا المبدء من مقولة وذاك من مقولة اخرى، فالاتحاد بينهما محال، لأن المقولات متباينات بتمام الذات، فإذا حصلتا، كان لكل منهما وجود غير وجود الاخرى، والتركيب بينهما انضمامي. بخلاف المشتقات، لأن المشتق إن كان هو المبدء لا بشرط - كما عليه الميرزا - فهو قابل للاتحاد، وإن كان الذات والمبدء، فمن الجائز قيام المبدءين بذات واحدة، كقيام العدل والعلم بزيد.

اشكال السيد الخوئي

وقد أشكل على هذه الكبرى: بأن التركيب بين المبادئ قد يكون اتحادياً، لأن المقصود بالبحث في اجتماع الأمر والنهي هو الأفعال الخارجية، لا الأوصاف كالعلم والعدل ونحوهما، فإن كان الفعل الخارجي من العناوين المنتزعة من ذات خارجية وكان العنوان ذا معنوي هو من المقولات، مثل الركوع، مما هو من مقولة الوضع، والتكلم، مما هو من مقولة كيف المحسوس، فلا يقبل الاتحاد. وأما إن كان فعلاً لا واقعية له خارجاً، مثل التصرف في مال الغير ونحوه مما ليس من المقولات بل هو عنوان منتزع منها، فلا يتم ما ذكره، فلو أمر بالتكلم ونهى عن التصرف في مال الغير لكون التكلم أمراً واقعياً والتصرف المنهي عنه منتزع من

نفس التكلم الواقع في فضاء ملك الغير، تحقق الاتحاد.

والحاصل: إن ما ذهب إليه الميرزا إنما يتم في ما إذا كان المبدأن مقولتين موجودتين في الخارج بوجودين. أما فيما لو كان أحدهما منتزعاً من الآخر كالمثال المذكور، فلا يتم ما ذكره... بل لا بد من التفصيل بين المبادئ.

نظر الأستاذ

فقال الأستاذ: بأن هذا الإيراد المتخذ من كلمات المحقق الاصفهاني - على دقته - يندفع بالتأمل في كلمات الميرزا، فإنه لما قُسم المفاهيم^(١) - في المقدمة الثانية - إلى الأقسام التي ذكرناها عنه، جعل المفاهيم الانتزاعية ممّا ليس له ما بأزاء خارجاً، ومعنى ذلك: قيام الأمر الانتزاعي بمنشأ انتزاعه، وهذا هو الاتحاد وجوداً. وأيضاً، فإنه قد أخرج^(٢) من بحث الاجتماع موارد العموم من وجه، وموارد العنوانين التوليديين الموجودين بوجود واحد، كما لو وقف تعظيماً للعادل والفاسق، وموارد ما إذا وجد متعلق الأمر والنهي بوجود واحد، كما لو قال: يشرب ولا تغصب، فشرب الماء المغصوب....

فالميرزا غير قائل بأن مبادئ الأفعال على الإطلاق لا تقبل التركيب الاتحادي حتى يرد عليه الإشكال المزبور.

الكلام في الصغرى

أما من ناحية الصغرى، فلا يمكن المساعدة مع الميرزا، فإن ظاهر كلامه أن التركيب بين الصلاة والغصب انضمامي لكونهما من مقولتين، وأن القول ببطلان تلك الصلاة مستند إلى كونها مقرونة بالقبح الفاعلي، فلا تصلح للتقرب، لا إلى المبنى في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

(١) فوائد الاصول (١-٢) ٤٠١.

(٢) فوائد الاصول (١-٢) ٤١٢.

لكنّ التحقيق هو: أنّ الصلّاة من مقولاتٍ مختلفة، لأنها مركّبة من أجزاء بعضها من الكيف النفساني كالنية، وبعضها من الكيف المحسوس كالتكبير والقراءة، وبعضها كالقيام والركوع والسجود هيئة حاصلة من نسبة بعض أجزاء البدن إلى البعض الآخر... وأمّا الهويّ إلى الركوع والسجود، فقد وقع الكلام في كونه من أجزاء الصلّاة أو لا... هذا بالنسبة إلى الصلّاة.

وأما الغصب، فهو الاستيلاء العدواني على ملك الغير، وهل «الغصب» و«التصرف في مال الغير بلا إذن» - وهما العنوانان الواردان في الأدلّة - واحد مفهومًا كما هو ظاهر الفقهاء أو لا؟ فيه بحث ليس هذا محلّه.

وعلى هذا، فإن كان كلّ من «الصلّاة» و«الغصب» مبدئاً غير الآخر، والتركيب بينهما انضمامي، وقلنا بعدم سراية كلّ من الأمر والنهي إلى متعلّق الآخر، كانت الصلّاة في ملك الغير صحيحةً، غير أنه قد عصي من جهة التصرف في ملك الغير بدون إذنه، وهذا هو المقصود من الجواز... وهو مدعى الميرزا.

لكن التحقيق خلافه، لأنّ «الغصب» مفهوم انتزاعي ينشأ من التصرف في مال الغير، فليس له ما بأزاء في الخارج، والتصرف تارةً يكون بالأكل واخرى بالشرب وثالثةً بالمشي، فهو يتنزّع من أمور مختلفة، ومن المعلوم أنّ المعنى الانتزاعي قائم بمنشأ انتزاعه ومتحد معه، فإنّ انتزاع عنوان «التصرف» من أجزاء «الصلّاة» حصل الاتحاد وكان الحق هو الامتناع... وقد عرفنا أنّ الصلّاة مركّبة من أجزاء هي من مقولات مختلفة.

فأمّا «النية» في ملك الغير، فلا يصدق عليها عنوان «التصرف» بلاكلام. وأمّا التكبير والقراءة ونحوهما في فضاء ملك الغير، فلا ريب في أنها تصرف عقلاً، إنّما الكلام في الصّدق العرفي، ومع الشك فيه يكون التمسك بقوله

«لا يحل لأحد أن يتصرف...» تمسكاً بالدليل في الشبهة الموضوعية لنفس الدليل... ومع وصول النوبة إلى الأصل العملي فالمرجع هو البراءة.

وأما الركوع والسجود، فإنَّ التصرف لا يصدق على نفس الهيئة، وصدقه على «الهوي» إليهما واضح، لكنَّ كون «الهوي» جزءاً من أجزاء «الصلاة» أو أنه مقدّمة لتحقق الركوع والسجود وهما الجزآن؟ فيه خلاف.

وبعد، فإنَّ القدر المتيقن من أجزاء الصلاة الحاصل في ملك الغير والصادق عليه عنوان الغصب هو: الاعتماد على ملك الغير في حال القيام، فإنَّه لولاه لم يتحقق القيام شرعاً، والاعتماد على ملك الغير في حال السجود - بناءً على اعتباره فيه وعدم كفاية مماسة الجبهة للأرض - فإنَّ هذين الاعتمادين تصرف عرفاً، ولما كان التصرف عنوان انتزاعياً، فإنَّه يتحقق الاتحاد بينه وبينهما، وإذا حصل ثبت الامتناع، وكانت الصلاة باطلة.

فالتنتيجة هي بطلان الصلاة... إلا أن يחדش في شيء من مقدّماتها. هذا هو التحقيق من الناحية الصغرى... وبذلك يتبيّن صحّة صلاة الميت في ملك الغير بدون إذنه، لأنَّها ليست إلا التكيّيرات والأذكار والأدعية... وكذا صلاة من لا يقدر على القيام، إلا أن يقال بكونه معتمداً على الأرض في جلوسه. وبعد ذلك كلّه... يرد على الميرزا التقص بما ذكره^(١) من خروج مثل «إشرب الماء ولا تغصب» عن محلّ الكلام، لوقوع الشرب مصداقاً للغصب، لعدم الفرق بينه وبين «صلّ ولا تغصب» لوجود الملاك الذي ذكره - وهو استحالة اتّحاد المبادئ - في «الصلاة» و«الشرب» معاً بلفرق.

وأيضاً، فإنَّه في الفقه - في مسألة الصلاة في المغصوب - قال ببطلانها في

(١) أجد التقريرات ١٤١/٢، فوائد الاصول (١-٢) ٤١٢.

اللباس أو المكان المغصوب، لتحقق الاتحاد في الحركة الصلّاتية فيه بين الصلّاة والغصب؛ فكان دليله على البطلان مسألة امتناع اجتماع الأمر والنهي، لا الإجماع وغيره من وجوه الاستدلال... هذه عبارته هناك:

«السابع ممّا يشترط في اللّباس: أن لا يكون مغصوباً... والذي يدل على ذلك -مضافاً إلى الإجماع في الجملة- هو كون المسألة من صغريات باب اجتماع الأمر والنهي... بمعنى كون الحركة الخاصة مأموراً بها لكونها من أفعال الصلّاة ومنهياً عنها لكونها تصرفاً في الغصب...»^(١).

وتلخص:

إن التركيب بين المشتقات اتحادي بلاريب، والتعارض في محلّ الاجتماع بين «أكرم العالم» و«لا تكرم الفاسق» موجود بلا إشكال. وأمّا بين المبادئ، فمتى كان لمبدءين وجود واحد في الخارج، فلا مناص من التركيب الاتحادي والقول بالامتناع.

تنبيه (في حقيقة الغصب)

قد اختلفت أنظار الأكابر في بيان حقيقة الغصب وأنه بأيّ جزءٍ من أجزاء الصلّاة يتحقق؟

فالميرزا على أن الركوع والسجود من مقولة الوضع، والغصب من مقولة الأين، وإذا اختلفت المقولات كان التركيب انضمامياً لاتحادياً.

والمحقق العراقي^(٢) على أن الغصب عبارة عن الفعل الشاغل لمحلّ الغير في حال عدم رضاه لأنه إشغال ملك الغير، وهذا العنوان ينطبق على الأجزاء

(١) كتاب الصلاة ١/ ٢٨٥، ٣١٨، ٣٢٠.

(٢) نهاية الأفكار (١-٢) ٤١٧.

الصَّلَاتِيَّة لكونها أفعالاً، فيكون الركوع فعلاً شاغلاً للمكان وهكذا غيره من الأفعال.

والمحقق الإصفهاني^(١) ذهب إلى أن الأجزاء الصَّلَاتِيَّة من مقولات متعدّدة، لأنَّ الركوع من مقولة الوضع ولا يصدق عليه التصرف في ملك الغير، لكن السجود وضع الجبهة على أرض الغير وبوضعها عليها يصدق عنوان التصرف ويلزم الامتناع، وكذلك القيام، لتحقق التصرف في أرض الغير فيه بالاعتماد عليها.

والمحقق الخوئي^(٢)، ذهب إلى أنَّ مفهوم السجود لا يتحقق إلا بالاعتماد وهو تصرف، أمَّا وضع الجبهة بدون الاعتماد على الأرض، فليس بسجود ولا يصدق عليه التصرف في ملك الغير.

وأفاد شيخنا دام ظلّه: بأن هذا القول مخالفٌ لتصريحات أهل اللّغة، -إذ السجود عندهم وضع الجبهة على الأرض^(٣)- وللنصوص، ففي صحيحة زرارة: «قلت: الرجل يسجد وعليه قلنسوة أو عمامة؟

فقال: إذ مس جبهته الأرض فيما بين حاجبه وقصاص شعره فقد أجزأ عنه»^(٤).

وكذلك غيرها.

فالصحيح ما ذهب إليه المحقق الاصفهاني في مفهوم السجود، لكن صدق التصرف على مجرد وضع الجبهة على الأرض مشكل، فالشبهة مفهومية لو لم

(١) نهاية الدراية ٣١٦/٢.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ٤٩١/٣.

(٣) انظر: تاج العروس في شرح القاموس ٣٧١/٢.

(٤) وسائل الشيعة ١٣٧/٥، الباب ١٢، باب استحباب جعل المصلّي بين يديه....

نقل بانصراف دليل «لا يحل لامرئ أن يتصرف...» عنه.

وتلخص: إن مفهوم السجود غير متقوم بالاعتماد خلافاً للسيد الخوئي بل هو مجرد وضع الجبهة وفقاً للمحقق الاصفهاني، لكن الكلام في صدق التصرف على ذلك....

إلا أن الشارع اعتبر في السجود «التمكّن من الأرض» ولا ريب في صدق التصرف عليه، ومن هنا اختار الأستاذ الامتناع، فوافق القائلين به في القول وخالفهم في الدليل، والدليل عنده هو النص:

«عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: «سألته عن الرجل يسجد على الحصى فلا يمكن جبهته من الأرض. قال: يحرك جبهته حتى يتمكن فينحي الحصى عن جبهته ولا يرفع رأسه»^(١).

وأما ما ذهب إليه المحقق العراقي من أن الركوع والسجود نفس الفعل، ففيه: إنهما عبارة عن الهيئة الحاصلة من نسبة أجزاء البدن بعضها إلى بعض، ولا يصدق «التصرف» على «الهيئة».

وبقي القيام، والمستفاد من النصوص كصحيحة ابن سنان^(٢) أن يكون المصلي في حال القيام معتمداً على رجليه، فلا يستند إلى الجدار ونحوه، ومن الواضح أن الاعتماد على الرجل اعتماداً على الأرض، فيلزم الاجتماع والامتناع.

الوجه الرابع

من أدلة القائلين بالجواز: وقوع الاجتماع في الشريعة بين الحكمين من الوجوب والكرهية، والاستحباب والكرهية، والوجوب والاباحة، والاستحباب

(١) وسائل الشيعة ٦/ ٣٥٣، الباب ٨ من أبواب السجود، الرقم ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٥/ ٥٠٠، الباب ١٠ من أبواب القيام، الرقم ٢.

والإباحة... وأدّل دليل على إمكان الشيء وقوعه.

وقد قدّم صاحب (الكفاية)^(١) هذا الوجه على غيره في الذكر، إذ قال في تقريره: إنه 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 الأحكام. بيان الملازمة: إنه لو لم يكن تعدد الجهة مجدياً في إمكان اجتماعهما، لما جاز اجتماع حكّمين آخرين في موردٍ مع تعددهما، لعدم اختصاصهما من بين الأحكام بما يوجب الامتناع من التضاد، بداهة تضادها بأسرها. والتالي باطل، لوقوع اجتماع الكراهة والايجاب أو الاستحباب في مثل الصلاة في الحمام والصيام في السفر وفي عاشوراء ولو في الحضر، واجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الإباحة أو الإستهباب في مثل الصلاة في المسجد أو الدار.

الجواب الإجمالي

وقد أجيب في (الكفاية) وغيرها عن هذا الاستدلال بالإجمال، بوجوه:
 الأول: إنه لما قام البرهان العقلي على امتناع شيء، فلا بد من ارتكاب التأويل فيما ظاهره جواز ذلك الشيء، ضرورة أن الظهور لا يصادم البرهان، وهنا كذلك، فإنّ البرهان قام على امتناع الإجتماع بين الضدّين، والأحكام الخمسة متضادة.

والثاني: إنّ اجتماع الحكّمين في الموارد المذكورة كما يتوجّه على الإمتناعي كذلك يتوجّه على الجوازي، لأنّ القائل بجواز الاجتماع إنما يقول به حيث يكون الشيء الواحد ذا عنوانين، أمّا ما يكون بعنوانٍ واحدٍ كالصلاة في

الحمّام مثلاً فلا يقول الجوازي أيضاً بالاجتماع فيه .
 وثالثاً: إنّ الموارد المذكورة لامندوحة فيها، بخلاف محلّ البحث كالصلاة
 في المكان المغصوب فله مندوحة .

الكلام في العبادات المكروهة

وأجاب المحقق الخراساني بالتفصيل فقال: إنّ العبادات المكروهة على
 ثلاثة أقسام:

الأول: ما تعلّق به النهي بعنوانه وذاته ولا بدّل له، كصوم يوم عاشوراء
 والنوافل المبتدئة في بعض الأوقات .

والثاني: ما تعلّق به النهي كذلك ويكون له البدل، كالنهي عن الصلاة في
 الحمام .

والثالث: ما تعلّق النهي به لابذاته بل بما هو مجامع معه وجوداً أو ملازم له
 خارجاً، كالصلاة في مواضع التهمة، بناءً على كون النهي عنها لأجل اتّحادها مع
 الكون في مواضعها .

القسم الأوّل كصوم عاشوراء:

رأي صاحب الكفاية

ثم أجاب عن الاستدلال في القسم الأوّل -الذي هو أهمّ الأقسام- بما
 حاصله:

لقد قام الإجماع على وقوع صوم يوم عاشوراء صحيحاً، ومع ذلك يكون

تركه أرجح كما يظهر من مداومة الأئمة - عليهم السلام - على الترك، فيكون صوم عاشوراء من قبيل المستحبين المتزاحمين، لا من قبيل تعلق الأمر والنهي بشيء واحد، وذلك، لأن الأمر قد تعلق بفعل هذا الصوم، لكونه عبادةً، وتعلق بتركه، لكونه عملاً قد التزم به بنو أمية بعد قتل سيد الشهداء الحسين عليه السلام، وإذا كان من صغريات باب التزاحم، فإنه يحكم بالتحخير بين الفعل والترك لو لم يكن أهم في البين، وإلا فيتعين الأهم وإن كان الآخر يقع صحيحاً، حيث أنه كان راجحاً وواجداً للملاك وموافقاً للغرض.

إذن، ليس هذا المورد من قبيل اجتماع الاستحباب والكراهة ليتم الاستدلال به للقول بالجواز، بل من قبيل التزاحم بين المستحبين، وهما فعل الصوم وتركه.

هذا ما أفاده صاحب (الكفاية) تبعاً للشیخ الأعظم^(١).

إشكال الميرزا

فأشكل عليه الميرزا قائلاً: إن الفعل والترك إذا كان كل منهما مشتملاً على مقدارٍ من المصلحة، فبما أنه يستحيل تعلق الأمر بكل من التقيضين في زمانٍ واحدٍ، يكون المؤثر في نظر الأمر إحدى المصلحتين على تقدير كونها أقوى من الأخرى، ويسقط كلاهما عن التأثير على تقدير التساوي، لاستحالة تعلق الطلب التخيري بالتقيضين، لأنه من طلب الحاصل، وعليه، يستحيل كون كل من الفعل والترك مطلوباً بالفعل.

وبالجملة، اشتمال كل من الفعل والترك على المصلحة، يوجب تزاحم الملاكين في تأثيرها في جعل الحكم على طبق كل منهما، لاستحالة تأثيرهما في

زمانٍ واحدٍ في طلب النقيضين تعييناً أو تخييراً، وعليه يتفرّع وقوع التزاحم في التأثير فيما كان كلٌّ من الضدين اللذين لاثالث لهما مشتملاً على المصلحة أو المفسدة الداعية إلى جعل الحكم على طبقها، وفيما إذا كان أحد المتلازمين دائماً مشتملاً على مصلحة والآخر مشتملاً على مفسدة، فإنه في جميع ذلك يستحيل جعل الحكم على طبق كلٍّ من الملاكين تعييناً أو تخييراً، لرجوعه إلى طلب النقيضين المفروض استحالته، فلا بدّ من جعل الحكم على طبق أحد الملاكين إن كان أحدهما أقوى من الآخر، وإلا فلا يؤثر شيء منهما في حمل الحكم على طبقه^(١).

وحاصل كلامه: إنه لا يعقل التزاحم، لأنه إن كان في مرحلة الامتثال -الراجع إلى عدم قدرة المكلف على امتثال كلا التكليفين- فالفعل والترك متناقضان، فجعل الاستحباب لكليهما تعييناً طلب للنقيضين، وتخييراً تحصيل للحاصل. وإن كان في مرحلة الجعل، فإنه يقع الكسر والانكسار بين الملاكين ويصدر الحكم طبق الملاك الغالب منهما، فإن لم يكن فالإباحة... فأين التزاحم بين استحباب الفعل واستحباب الترك؟

دفاع السيد الخوئي

وقد أجاب السيد الخوئي -في هامش الأجود- بما حاصله: أنه لو كان متعلق الأمر حصّة من الطبيعة، وكان لنقيض تلك الحصّة فردان، فلأمانع من تعلق الأمر بالحصّة وبأحد النقيضين لها. وما نحن فيه من هذا القبيل، لأن الأمر بصوم عاشوراء قد تعلق بالإمساك فيه بقصد القرية -لا بمطلق الإمساك- ولنقيض هذا المتعلق فردان، أحدهما: ترك الإمساك رأساً، والآخر الإمساك لا بقصد القرية،

لكن ترك الصوم هو المأمور به لمصلحة مخالفة بني أمية، وأما الإمساك بلا قصد فليس بمأمور به، فما ذكره الميرزا من استحالة تعلق الأمر بكلتا الطرفين لكونه طلباً للتمييزين، غير صحيح... بل المورد من باب التزاحم - كما هو الحال في كل مورد يكون للضدّين ثالث - وحينئذٍ، يكون المرجع قاعدة باب التزاحم.

جواب الأستاذ عن هذا الدفاع

وقد أجاب الشيخ الأستاذ عمّا ذكر بوجهين:

أحدهما: إنه كان بنوامية يصومون في يوم عاشوراء بقصد القرية، والمخالفة معهم تتحقّق بتركه بقصد القرية ويتركه رأساً، نعم، الإفطار إعلان للمخالفة، وهذا أمر آخر.

وثانياً: إنه - بعد التنزّل عمّا ذكرناه - غير متناسب مع مقام الإثبات، لأنّ في الأخبار ما هو صريح في استحباب صوم يوم عاشوراء بحيث لا يلائم مداومة أهل البيت عليهم السلام على الترك، ففيها: «صام رسول الله يوم عاشوراء»^(١) وفيها أيضاً ما لا يتناسب مع القول بأرجحية الترك من الفعل، كقوله عليهم السلام «فإنه يكفر ذنوب سنة»^(٢).

فما ذكره الميرزا وارد.

هذا تمام الكلام في جواب الشيخ والمحقق الخراساني.

رأي الميرزا

ثم إن الميرزا بعد أن أورد على كلام (الكفاية) - تبعاً للشيخ - بما تقدّم قال: والتحقيق في الجواب عن هذا القسم يتضح برسم مقدّمة نافعة في جملة من الموارد، وهي: إنه لا شبهة في أنّ النذر إذا تعلق بعبادة مستحبّة، فالأمر الناشئ

من النذر يتعلّق بذات العبادة التي كانت متعلّقة للأمر الاستجابي في نفسها، فيندك الأمر الاستجابي في الأمر الوجوبي ويتحد به، فيكتسب الأمر الوجوبي جهة التعبد من الأمر الاستجابي، كما أنّ الأمر الاستجابي يكتسب جهة اللزوم من الأمر الوجوبي، فيتولّد من اندكك أحد الأمرين في الآخر أمر واحد وجوبي عبادة، والسّر في ذلك: أنه إذا كان متعلّق كلّ من الأمرين عين ما تعلّق به الآخر، فلا بدّ من اندكك أحدهما في الآخر وإلا لزم اجتماع الضدّين في شيء واحد.

وأما إذا كانت العبادة المستحبة متعلّقة للإجارة في موارد النيابة عن الغير، كان متعلّق الأمر الاستجابي مغايراً لما تعلّق به الأمر الوجوبي، لأن الأمر الاستجابي على الفرض تعلّق بذات العبادة، وأما الأمر الناشئ من الإجارة فهو لم يتعلّق بها بل تعلّق بإتيان العبادة بداعي الأمر المتوجّه إلى المنوب عنه، وعلى ذلك يستحيل تداخل الأمرين بانديكك أحدهما في الآخر في موارد الإجارة على العبادة، إذ التداخل فرع وحدة المتعلّق، والمفروض عدم وحدته في تلك الموارد، فلا يلزم اجتماع الضدّين في شيء واحد.

(ثم قال) ما حاصله: إن ما نحن فيه من قبيل الإجارة لا من قبيل النذر، فالأمر بصوم عاشوراء متعلّق بذات العبادة، لكنّ النهي متعلّق بالتعبد بهذه العبادة لما فيه من المشابهة للأعداء، فاختلف المتعلّق، لكنّ النهي لما كان تزيهياً، فإنّه لا يكون مانعاً من التعبد بمتعلّقه، بل يجوز الإتيان بتلك العبادة بداعي الأمر المتعلّق بذاتها... فارتفع إشكال اجتماع الضدّين في هذا القسم من العبادات المكروهة^(١).

الإشكال على الميرزا

ويرد على الجواب المذكور وجوه:

أولاً: إنه لا يعقل الإندكاك في مورد البحث، لأن الإندكاك يكون في الحقيقة ذات المرتبة، فإذا حصلت المرتبة الشديدة للشيء اندكّت فيها المرتبة الضعيفة منه، كما في النور مثلاً... فما ذكره يتم في الملاكات والأغراض حيث المناط الضعيف يندك في القوي، أما في الأمر أو النهي التابع للملاك فلا يعقل الإندكاك، لأن الأمر عبارة الإنشاء، سواء كان حقيقته الإيجاد أو إبراز الاعتبار. والنهي كذلك، سواء كان طلب الترك كما عليه صاحب (الكفاية) والميرزا أو هو الزجر كما عليه غيرهما - واندكاك الإنشاء في إنشاء آخر غير معقول.

وثانياً: لو سلمنا الإندكاك، فلا وجه لكون المرتبة الشديدة عبادةً وواجبة، لأن دليل الوجوب هو الأمر بالوفاء بالنذر، وهو وجوب توصلي لا ينتقلب إلى عبادي، كما أن الاستحباب التعبدي لا ينتقلب إلى التوصللي، فمن أين ما ذكره الميرزا؟

وثالثاً: إن قياسه ما نحن فيه على باب الإجارة، مخدوش بأن متعلق الأمر في صوم عاشوراء ليس مطلق الإمساك، بل هو الإمساك قرينةً إلى الله، ومتعلق النهي إن كان نفس الصوم كذلك، فالاجتماع حاصل، وإن كان هو التعبد بهذا الصوم كما ذكر الميرزا، فإن التعبد يعني الإتيان به قرينةً إلى الله، فيكون نفس متعلق الأمر، ويلزم الاجتماع.

ورابعاً: إن طريق الحل الذي ذكره غير مناسب لمقام الإثبات، لأن محصل كلامه هو تعدد المتعلق، وأن متعلق الأمر هو نفس الصوم ومتعلق النهي هو التعبد بهذا الصوم، لكن الروايات الواردة في صوم يوم عاشوراء تدل على مبغوضيّة الصوم نفسه:

«عن عبدالله بن سنان قال: دخلت على أبي عبدالله عليه السلام يوم عاشوراء ودموعه تنحدر على عينيه كاللؤلؤ المتساقط، فقلت: مم بكأوك؟ فقال: أفي غفلة أنت! أما علمت أن الحسين - عليه السلام - أصيب في مثل هذا اليوم؟ فقلت: ما قولك في صومه؟ فقال لي: صمه من غير تبييت وأفطره من غير تشميت، ولا تجعله يوم صوم كمالاً، وليكن إفطارك بعد صلاة العصر بساعة على شربة من ماء، فإنه في مثل ذلك الوقت من ذلك اليوم تجلّت الهيبة عن آل رسول الله. الحديث»^(١).

لقد أمر عليه السلام بالإسك بلانية، إذن، لآعبادية لصوم عاشوراء.
وعن عبدالملك: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن صوم تاسوعا وعاشورا من شهر المحرم... ثم قال:

وأما يوم عاشوراء، فيوم أصيب فيه الحسين صريعاً بين أصحابه وأصحابه صرعى حوله، أفصوم يكون في ذلك اليوم؟ كلاً ورب البيت الحرام، ما هو يوم صوم، وما هو إلا يوم حزن ومصيبة دخلت على أهل السماء وأهل الأرض وجميع المؤمنين، ويوم فرح وسرور لابن مرجانة وآل زياد وأهل الشام... فمن صام أو تبرك به حشره الله مع آل زياد...»^(٢).

وعن جعفر بن عيسى قال: «سألت الرضا عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء وما يقول الناس فيه. فقال: عن صوم ابن مرجانة تسألني؟ ذلك يوم صامه الأدياء من آل زياد لقتل الحسين، وهو يوم يتشائم به آل محمد ويتشائم به أهل الإسلام، واليوم الذي يتشائم به أهل الإسلام لا يصام ولا يتبرك به...»^(٣).
وعن عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله: «من صامه كان حظّه من صيام ذلك

(١) وسائل الشيعة ١٠ / ٤٥٨، الباب ٢٠ من أبواب الصوم المنسوب، الرقم: ٧.

(٢ و ٣) وسائل الشيعة ١٠ / ٤٥٩، الباب ٢١، رقم ٢ و ٣.

اليوم حظاً ابن مرجانة وآل زياد. قال قلت: وما كان حظهم من ذلك اليوم؟ قال: النار. أعاذنا الله من النار ومن عمل يقرب من النار...»^(١).

فالأخبار صريحة بمبغوضية صوم عاشوراء. فلا وجه لما ذكره الميرزا.

رأي المحقق العراقي

وأجاب المحقق العراقي عن الإستدلال بالعبادات المكروهة بوجهين:
 الأول: إن صوم يوم عاشوراء مستحب، والنهي عنه يدل على أقلية الثواب.
 والثاني: إن الأمر قد تعلق بالصوم، والنهي متعلق بإيقاعه في هذا الظرف الخاص.

وهذا نص كلامه في العبادات المكروهة: نعم، فيما لا بد لها من العبادات... فلا بد فيها إما من الحمل على أقلية الثواب والرجحان أو صرف النهي عن ظاهره إلى إيقاع العبادة في الأوقات المخصوصة، نظير النهي عن إيقاع جوهر نفيس في مكان قدر، بجعل المبغوض كينونة العبادة في وقت كذا لانفسها حتى لا يتنافى المبغوضية مع محبوبية العمل ورجحانه المقوم لعبادته^(٤).

وفيه:

أما الأول، فقد عرفت منافاته للنصوص.

وأما الثاني، فإن الأمر والنهي كليهما واردان على هذه الحصّة من الصوم أي الصوم المقيد بيوم عاشوراء، فلا وجه لما ذكره. نعم، لو كان متعلق الأمر طبيعي الصوم ومتعلق النهي هو الحصّة لتّم ما ذكره، لكن الرواية جاءت أمره بصوم يوم عاشوراء، ونهاية عن صوم يوم عاشوراء.

(١) وسائل الشيعة ١٠/٤٦١، الباب ٢١، رقم ٤.

(٤) نهاية الأفكار (١-٢) ٤٢٨.

رأي السيد الفشاركي كما في الدرر

وأجاب السيد المحقق الفشاركي - على ما نقل عنه تلميذه الشيخ الحائري :-
بأن يقال برجحان الفعل من جهة أنه عبادة، ورجحان الترك من حيث انطباق
عنوان راجح عليه، ولكون رجحان الترك أشد من رجحان الفعل، غلب جانب
الكراهة وزال وصف الاستحباب، ولكن الفعل لما كان مشتملاً على الجهة
الراجحة لو أتى به يكون عبادة، إذ لا يشترط في صيرورة الفعل عبادة وجود الأمر
بل يكفي تحقق الجهة فيه على ما هو التحقيق، فهذا الفعل مكروه فعلاً لكون تركه
أرجح من فعله، وإذا أتى به يقع عبادة لاشتمالة على الجهة.

إشكال الشيخ اليزدي

ثم أشكل عليه تلميذه المحقق فقال: ويشكل بأن العنوان الوجودي
لا يمكن أن ينطبق عليه العدم، لأن معنى الانطباق هو الاتحاد في الوجود
الخارجي، والعدم ليس له وجود^(١).

نظر الأستاذ

فقال شيخنا الأستاذ: بأن كبرى كلام المستشكل تامة، إذ الانطباق لا يتحقق
إلا مع الاتحاد، والاتحاد بين الوجود والعدم محال - والمسألة عقلية لا ينفع فيها
النقض بالأمثلة العرفية كما في كلام البعض - فما ذكره حق. لكن الإشكال في
الصغرى، فإن المجهول عنواناً في النصوص أمر عدمي مثل «عدم موافقة
بني أمية» ولا محذور في اتحاده مع ترك الصوم. وعلى الجملة، فإن صوم
عاشوراء مبغوض لموافقته لآل أمية، فيكون تركه مطلوباً من جهة انطباق عنوان
عدم الموافقة معهم له. فالإشكال مندفع.

لكن يرد على السيد المحقق بعد أن يكون العنوان عديمياً: بأن الأمر العدمي لا يتصور فيه المصلحة الموجبة للرجحان، لأن المصالح امور وجودية والأمر الوجودي لا يقوم بالعدم والعدمي، فالعنوان الأرجح إذا كان عديمياً فإنه لا يكون ذامصلحة، ومن هنا تكون مطلوبيته بالعرض، من جهة الحزازة في الوجود، وإذا كان الوجود مبغوضاً كان تركه محبوباً بالمحبوبية العرضية، ولذا لا يكون ترك الصوم عاشوراء مستحباً بل الفعل ذو حزازة، فيكون تركه محبوباً، وعلى هذا، فلأمناس من القول بوجود حزازة في نفس الصوم، وحيثئذ، لا يجتمع مع الرجحان والاستحباب. هذا أولاً.

وثانياً: إذا كان الفعل مستحباً والترك كذلك والترك أرجح، فما هو الموجب لكراهة الفعل؟ إنه لا موجب له إلا أرجحية الترك، وهذا موقوف على أن يكون الأمر بالشيء مستلزماً للنهي عن ضده العام، لكن هذا المبني باطل. وثالثاً: إنه لا مناسبة بين هذا الوجه وروايات المسألة، فمقام الإثبات غير مساعد له، لأن النصوص واضحة الدلالة في مبغوضية هذا الصوم وكونه مبغوضاً عن الله وموجباً لاستحقاق النار، فكيف يصح الإتيان به عبادة؟

الجواب الثاني في الدرر

ثم جاء في (الدرر): الثاني أن يقال: إن فعل الصوم راجح وتركه مرجوح، وأرجح منه تحقق عنوان آخر لا يمكن أن يجتمع مع الصوم ويلتزم عدمه، ولما كان الشارع عالماً بتلازم ذلك العنوان الأرجح مع عدم الصوم، نهى عن الصوم للوصول إلى ذلك العنوان، فالنهي عن هذا ليس إلا للإرشاد ولا يكون للكراهة، إذ مجرد كون الضد أرجح لا يوجب تعلق النهي بضمه الآخر، بناءً على عدم كون ترك الضد مقدّمة كما هو التحقيق. ولعلّ السرّ في الاكتفاء بالنهي عن الصوم بدلاً

عن الأمر بذلك العنوان الأرجح، عدم إمكان إظهار استحباب بذلك العنوان. ومما ذكرنا يظهر الجواب عن النقض بالواجبات التي تعرض عليها جهة الاستحباب، كالصلاة في المسجد ونحوها.

وفيه

أولاً: إن هذه الكبرى - وإن كانت مسلمة - غير منطبقه هنا، فإن الشارع قد بين ذلك العنوان وصرح بسبب النهي عن الصوم وهو المخالفة لبي أمية. وثانياً: إن النهي إذا حمل على الإرشاد، بقي حكم الصوم على الاستحباب بلاكراهية، وهذا ينافي النصوص المذكورة وغيرها، ولفتاوى الفقهاء بكراهة هذا الصوم.

فما ذكره لا يتناسب مع النصوص والفتاوى.

رأي الشيخ الأستاذ

وقد رأى شيخنا أن الأفضل هو النظر في النصوص وحل المشكل على أساس ذلك مع لحاظ الفتاوى، فمن الفقهاء - كصاحب الحدائق - من يقول بالحرمة، ومنهم من يقول بالكراهية، ومنهم من يقول بالاستحباب، إما مطلقاً وإما على وجه الحزن كما عليه صاحب (الجواهر).

أما القول بالحرمة فللرواية التالية: «عن صوم يوم عاشوراء. فقال: صوم متروك ينزول شهر رمضان، والمتروك بدعة»^(١) يعني: إن هذا الصوم منسوخ بصوم شهر رمضان فهو غير مشروع.

وفيه:

أولاً: هذه الرواية ضعيفة سنداً.

(١) وسائل الشريعة ١٠ / ٤٦١، الباب ٢٦، رقم ٥.

وثانياً: إن كونه متروكاً لا يدل على النسخ، فقد يكون المراد متروكية أصل الوجوب.

وثالثاً: إن النسخ لا يتلائم مع الرواية عن الإمام الباقر والتي فيها صدور الأمر بصوم عاشوراء عن أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام.

واختار السيد الخوئي الاستحباب بلاكراهية، وطرح جميع ما دل على المنع بالإشكال في أسانيدها، وأما رواية عبدالله بن سنان، فهي في مصباح المتهجد عن كتاب ابن سنان، ونحن لا علم لنا بحال سند الشيخ إلى كتاب عبدالله بن سنان... ولو كان سنده إليه صحيحاً لأورد الخبر في التهذيب والاستبصار.

فبقى روايات الاستحباب - كخبر عبدالله بن ميمون القداح ونحوه - بلا معارض^(١).

وقد ناقشه الأستاذ: بأن هذا الخبر أسنده الشيخ في المصباح إلى ابن سنان، ولولا ثبوت السند عنده لما أسنده إليه. هذا أولاً. وثانياً: إنه قد عمل بهذه الرواية من لا يعمل بالأخبار الأحاد، كابن إدريس وابن زهرة. وثالثاً: إن للخبر سنداً معتبراً، فهو عن عماد الدين المشهدي الطبري - صاحب المزار - عن ابن الشيخ عن الشيخ عن المفيد عن ابن قولويه عن الصدوق عن الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عبدالله بن سنان.

وتلخص: وجود رواية معتبرة مانعة، ولعلّه لذا أفتى في رسالته العملية بالكراهة، وإن كان كتاب (مستند العروة) متأخراً عنها... وظهر وجود التعارض بين أخبار المسألة، لأن بعضها يأمر وبعضها ينهى.

وأما القول بالاستحباب على وجه الحزن، فقد ذهب إليه صاحب (الجواهر)^(١) تبعاً للشيخ وابن إدريس والمحقق، جمعاً بين النصوص. لكن هذا الوجه لا يصلح للجمع بل هو تبرّعي ... فالتعارض مستقر. ومقتضى القاعدة حمل الأخبار الأمرة بالصوم على التقيّة، لكونها موافقةً لنصوص العامة وفتاواهم، كما لا يخفى على من يراجع (سنن الترمذي) و(المغني لابن قدامة)^(٢) وتبقى الناهية بلا معارض. ودعوى الإجماع على الاستحباب - إن تمت - لا تضر، لكونه مدرَكياً، فالأحوط وجوباً ترك صوم يوم عاشوراء.

القسم الثاني كالصلاة في الحمام:

وأما القسم الثاني من العبادات المكروهة كالصلاة في الحمام:

رأي صاحب الكفاية

فقد أجاب في (الكفاية)^(٣) بوجهين:

الأول: إن وجه النهي فيه يمكن أن يكون ما ذكر في القسم الأول طابق النعل بالنعل.

وحاصل ذلك: أن من النهي عن الصلاة في الحمام مع الأمر بها، يستكشف انطباق عنوان على ترك الصلاة في الحمام أو ملازمة لتركها فيه يجعله أي الترك - أرجح من الفعل.

الثاني: إن الأمر بالصلاة دال على الوجوب، والنهي عن الصلاة في الحمام تنزيهي لا تحريمي، ولما كان الأمر بها ملازماً للترخيص العقلي في تطبيق الصلاة

(١) جواهر الكلام ١٧ / ١٠٥.

(٢) المغني في الفقه الحنبلي ٣ / ١٣٣.

(٣) كفاية الاصول: ١٦٤.

على آية حصّةٍ منها بمقتضى الإطلاق في «صلّ»، كانت الصلّاة في الحمام مصداقاً للصلّاة الواجبة، إلّا أنّ النهي عن هذه الصلّاة يفيد مرجوحية تطبيق الطبيعة على هذه الحصّة، كما أنّ الأمر بتطبيقها على حصّة الكون في المسجد يفيد الرجحان والمحبوّية، وذلك، لأنّ الطبيعة المأمور بها في حدّ نفسها إذا كانت مع تشخيص لا يكون له شدّة الملاءمة ولا عدم الملاءمة، يكون لها مقدار من المصلحة والمزية، كالصلّاة في الدار مثلاً، وتزداد تلك المزية فيما لو كان تشخيصها بماله شدّة الملاءمة، وتنقص فيما إذا لم تكن له ملاءمة، ولذلك ينقص ثوابها تارةً ويزيد أخرى، ويكون النهي فيه لحدوث نقصانٍ في مزيّتها فيه إرشاداً إلى مالا نقصان فيه من سائر الأفراد ويكون أكثر ثواباً منه، وليكن هذا مراد من قال إن الكراهة في العبادة بمعنى أنها تكون أقلّ ثواباً.

هذا، وقد وافق شيخنا على هذين الجوابين.

القسم الثالث كالصلّاة في موضع التهمة:

وأما القسم الثالث من العبادات المكروهة، كالصلّاة في مواضع التهمة:

رأي صاحب الكفاية

فقد أجاب في (الكفاية): بأنّ حال هذا القسم حال القسم الثاني، فيحمل على ما حمل عليه فيه طابق النعل بالنعل، حيث أنه بالدقّة يرجع إليه، إذ على الامتناع ليس الاتحاد مع العنوان الآخر إلا من مخصّصاته ومشخصاته التي تختلف الطبيعة المأمور بها في المزية زيادةً ونقيصةً بحسب اختلافها في الملاءمة كما عرفت. وحاصل ذلك هو كون النهي إرشاداً إلى أقلّية الثواب كما تقدّم^(١).

رأي الميرزا

وقد أجاب الميرزا^(١) عن هذا القسم - والقسم السابق - بما حاصله: إن العبادة على القول بالامتناع وإن كانت منهيًا عنها إلا أن النهي عن حصّة خاصّة لا يوجب تقييد الأمور به بغيرها ما لم يكن تحريمياً أو كان مسوقاً لبيان المانع... ومن المعلوم أن النهي هنا مولوي تنزيهي لا تحريمي، ولا هو إرشاد إلى بيان المانع، وهو لا ينافي رخصة تطبيق الأمور به على تلك الحصّة، غاية الأمر، يكون هذا التطبيق مرجوحاً، فكان الأمر بطبيعة الصلوة متعلقاً بصرف وجودها، والنهي التنزيهي متعلقاً بحصّة خاصّة من حصصها، ولما كان تنزيهياً فهو متضمّن للترخيص في هذا التطبيق، إلا أنه يكون مرجوحاً بالإضافة إلى غير هذه الحصّة. هذا، وقد وافقه تلميذه المحقق في (المحاضرات) وسكت عليه في هامش (الأجود).

إشكال الأستاذ

ولكن قد أشكل عليه شيخنا: بأن الميرزا قد اعترف في كلامه بوجود التضادّ بين الأمر الوجوبي والنهي التنزيهي، فيتوجّه عليه أن الضدّين متقابلان، فلا يجتمعان، ولا يكون أحدهما مصداقاً للآخر... وإذا كانت الطبيعة متعلّقة للأمر والحصّة منها متعلّقة للنهي وكلّ حصّة مصداق للطبيعة، كان اللازم كون أحد الضدّين مصداقاً للآخر، وهو محال.

فالحق مع القائلين بأنّ هذا النهي ليس مولوياً، بل هو إرشاد إلى أقلية

الثواب.

وختلاصة البحث

أما في القسم الأول، فالمختار إسقاط الأخبار الدالة على استحباب صوم عاشوراء، لموافقها للعامة. وفي النوافل المبتدئة جواب الشيخ و(الكفاية) هو الصحيح.

وأما في القسمين الثاني والثالث، فالمختار حمل النهي على الإرشاد إلى أقلية الثواب.

هذا تمام الكلام في العبادات المكروهة.

الدليل الآخر للقول بالجواز

وذكر في (الكفاية) عن القائلين بالجواز مسألة ما لو أمر بخياطة الثوب ونهى عن الكون في ملك الغير... وقد تقدّم الكلام عليه في البحث مع السيد البروجردي، فلانعيد.

الإضطرار إلى الحرام

إن المكلف قد لا يكون مضطراً إلى الكون في ملك الغير بلا إذن منه، وقد يكون مضطراً إلى ذلك، فإن لم يكن مضطراً وأراد الصلاة هناك، فإما له مندوحة وإما لا، فعلى الأول يندرج في مسألة جواز الإجتماع والامتناع، وعلى الثاني كذلك وإن قيل بكونه من صغريات باب التزاحم.

والحاصل: إنه في صورة عدم الاضطرار مطلقاً، يدور حكم الصلاة في ملك الغير مدار وحدة المتعلق وتعدده، على التفصيل المتقدم.

وقد يكون مضطراً إلى التصرف أو الكون في ملك الغير، كما لو حبس هناك، ولا يمكنه الصلاة في خارجه، وهنا أيضاً صورتان، لأن هذا الإضطرار قد يكون بسوء الاختيار من المكلف وقد لا يكون... والكلام الآن في الصورة الثانية.

حكم الاضطرار لابسوء الاختيار ولا يمكنه الخروج

أما على القول بجواز الاجتماع، فالحكم واضح، لأن تصرفه في ملك الغير حاصل بالاضطرار فلا حرمة، والصلاة كانت صحيحة في حال عدم الاضطرار، فهي صحيحة في حال الاضطرار بالأولوية.

إنما الإشكال في الحكم بناءً على القول بالامتناع، والمشهور هو الصحة، والميرزا على البطلان.

دليل المشهور

ودليل القول المشهور هو أنه في هذا الفرض يسقط النهي شرعاً وعقلاً.

أما عقلاً، فلأن النهي حينئذٍ تكليف بما لا يطاق.

وأما شرعاً، فلحديث الرفع، لأن الرفع بالنسبة إلى الإضطراب والإكراه والنسيان واقعي - وإن كان بالنسبة إلى الجهل ظاهرياً لثلاً يلزم التصويب - فالتكليف مرفوع واقعاً عن المكلف المضطر، وإذا سقط النهي بقي الأمر بالصلاة على إطلاقه بلا مانع.

وبعبارة أخرى: إطلاق الأمر بالصلاة بدلي، وإطلاق النهي عن الغصب شمولي، لكنّه قاصر عن الشمول لمورد الاضطراب، فيبقى الإطلاق البدلي للأمر مع حكم العقل بالترخيص في تطبيقه، وتكون الصلاة صحيحة.

دليل الميرزا

ويقول الميرزا رحمه الله^(١): بأن تقييد متعلق الأمر - كالصلاة - بالقييد العدمي يكون على ثلاثة أنحاء:

الأول: التقييد الحاصل ممّا يكون إرشاداً إلى المانعية، كتقييدها بعدم كونها فيما لا يؤكل لحمه، فإن معنى ذلك أن ما لا يؤكل لحمه مانع عن صحّة الصلاة، فصحتّها مشروطة بعدمه... وهذا التقييد واقعي، فلو صلى فيما لا يؤكل لحمه عن جهل أو اضطراب أو نسيان بطلت، إلا إذا قام دليل آخر على الصحّة... إذن، حديث الرفع لا يرفع الحكم الوضعي في حال الاضطراب... إلا إذا قام دليل آخر.

الثاني: التقييد الحاصل من التزاحم بين المأمور به والمنهي عنه مع كون النهي أهم، كأن تقيّد الصلاة بعدم المنهي عنه، فلو أتى بها مع المنهي عنه عامداً مختاراً بطلت إلا على القول بالترتب أو الإتيان بها بقصد الملاك بناءً على إنكاره... أما لو اضطرب إلى الإتيان بها بالمنهي عنه، فإن النهي يسقط وتصح الصلاة.

الثالث: التقييد الحاصل من النهي النفسي، كالأمر بالصلاة وتقييدها بعدم

كونها في المغضوب، للنهي النفسي عن الغضب... فإن هذا النهي يقيد الإطلاق البدلي في الأمر بالصلاة بغير هذه الحصة.

وما نحن فيه من هذا القسم.

إنما الكلام في أنه: هل حرمة التصرف في مال الغير هي العلة لتقييد الصلاة

بغير المغضوب، أو أنه لا عليّة ومعلولية بينها وبين التقييد؟

إن كان الأول، فالحق مع المشهور، لأنه في حال الاضطرار ترتفع الحرمة

والمفروض كونها العلة للتقييد، فإذا انتفت انتفى المعلول، وبقي الأمر على إطلاقه.

لكن الميرزا يرى أن لا عليّة، ونتيجة ذلك أن الحرمة إذا ارتفعت على أثر

الاضطرار، بقي التقييد على حاله ويكون الأمر بالصلاة مقيداً بعدم وقوعها في المغضوب، فلو صلى فيه لم يأت بمصداق المأمور به، فهي باطلة.

ووجه عدم العليّة عنده هو: إن منشأ هذا التقييد هو التضاد بين الوجوب

والحرمة، وحينئذ تكون الحرمة ملازمة لعدم الوجوب، وليس بين الضدين عليّة ومعلولية لا وجوداً ولا عدماً، فالطولية بين الحرمة والتقييد مستحيلة، وليس ارتفاع الحرمة علة لارتفاع التقييد.

الإشكال على الميرزا

وقد أورد على الميرزا: بأنه وإن لم يكن اختلاف في المرتبة بين الحرمة

والتقييد، لكن الكاشف - في مقام الإثبات - عن التقييد ليس إلا الحرمة، فقولته صلى الله عليه وآله وسلم: «لا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه»^(١)

كما يدل بالمطابقة على الحكم الشرعي، يدل بالالتزام على عدم وجوب الصلاة

في الدار المغصوبة، فكان تقييد الأمر بها بغير هذا المورد مدلولاً التزامياً لهذه الحرمة، والدلالة الالتزامية معلولة للمطابقية، فإذا سقطت سقطت الالتزامية. والحاصل: إنه وإن لم تكن طولية بين المدلولين - أي الحرمة والتقييد - لكنها بين الدالين موجودة، فإذا سقط دليل حرمة الغصب بسبب الاضرار، انتفت الدلالة على التقييد، وبقي دليل الوجوب شاملاً للمورد بإطلاقه، ويتم رأي المشهور.

نظر الأستاذ

وقد دفع الأستاذ هذا الإشكال: بأنه مبني على تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجية - كما هو الصحيح - لكن الميرزا غير قائل بذلك... إذن، لا بد من نقد كلامه من طريق آخر فنقول:

إن حاصل كلامه في الدورة الثانية كون النهي علة للحرمة ولتقييد الأمر معاً، وحينئذ يرد عليه: بأن لابقاء للنهي في حال الإضرار، وإذا ارتفع انتفى التقييد، لفرض كونه معلولاً للنهي، فيثبت رأي المشهور.

ولكن المهم هو كلامه في الدورة الأولى^(١) إذ قال بأن العلة للنهي والتقييد هي الملاك، ومن الواضح أن الاضرار يرفع النهي، أما الملاك فلا، لأنه لا يغير المصالح والمفاسد، وإذا كان الملاك باقياً بقي التقييد وإن انتفت الحرمة بالاضرار.

ويرده: إن الكاشف عن التقييد لا بد وأن يكون الملاك البالغ إلى حد الغرضية للمولى حتى يؤثر في الحرمة والتقييد، وأما صرف وجود الملاك فلا يترتب عليه ذلك الأثر، وعلى هذا، ففي صورة الاضرار - حيث تكون

المفسدة مزاحمة بالمصلحة كما في مورد أكل الميتة مثلاً للضرورة - لا تكون تلك المفسدة متعلقة لغرض المولى، فلا تصلح لأن تكون منشأً للتقييد... فالحق مع المشهور.

حكم صلاة المضطرّ لابسوء الاختيار

نعم، في خصوص الصلاة بحث من جهة أخرى، وذلك أنه بناءً على وجوب الصلاة على المضطر غير المتمكّن من الخروج في جميع الوقت، وصحة صلاته، فهل الواجب الإتيان بها صلاةً اختياريةً تامّة الأجزاء والشرائط، أو يصلي إيماءً بدلاً عن الركوع والسجود؟

قولان، قال بالأوّل صاحب (الجواهر) وتبعه الميرزا^(١). وبالثاني: بعض مشايخ صاحب (الجواهر) قدّس سرّهم.

وقد استدللّ للثاني: بأنّ الركوع والسجود يستلزم الحركة، وهي تصرف في ملك الغير، فليات الصلاة بالإيماء لثلاً يلزم التصرف الزائد.

للأوّل: بأنّ من يكون في ملك الغير لا ينفك عن وضع من الأوضاع، والغصب صادق على كلّ الأوضاع وفي كلّ أن من الآنات، واختلاف الأوضاع - بأنّ يركع أو يسجد مثلاً - لا يعتبر زيادةً في التصرف حتى تكون معصيةً إضافيةً.

وقد فصل الشيخ الأستاذ في هذا المقام فقال: بأنّ مقتضى القاعدة الأولية هو الصلاة الإيمانية، لأنّ تبدل الأوضاع يستلزم الحركة بالضرورة وهي أمر زائد، على أنّ في السجود اعتماداً على الأرض وهو تصرف زائد. لكنّ مقتضى القواعد الثانوية من رفع العسر والحرج وسهولة الشريعة وسماحتها هو ارتفاع الحرمة عن هذا القدر من التصرف لمن اضطرّ بالصلاة في المكان المغصوب كالمحبوس

فيه... وهذا هو الجواب الثاني لصاحب (الجواهر)^(١) وهو الصحيح.

غير أن مقتضى القاعدة هو التفصيل على المبنى في العسر والحرج، فإنه بناءً على المختار من كونهما شخصيين لانوعيين، يختلف الحكم باختلاف الأشخاص، فمن كان متمكناً من البقاء على حالٍ واحدةٍ زمنياً طويلاً، فهذا لا يجوز له أن يصلي صلاة المختار، بل يصلي إيماءً.

هذا كله فيمن لا يمكنه الخروج عن المكان المغصوب أصلاً.

حكمه مع التمكن من الخروج

وأما المتمكن من الخروج، فتارةً: هو متمكن من الأول من الإتيان بالصلاة كاملةً في خارجه، فلا ريب في وجوب ذلك والإتيان بها في المكان المباح، فلو عصى وبقي في ملك الغير وصلى هناك، كانت صلاة باطلة على القول بالامتناع، وصحيحة على القول بالجواز مع العصيان.

واخرى: هو متمكن من الخروج في بعض الوقت، فلو صلى هناك في الوقت المضطر إلى الكون فيه، جاء الخلاف المذكور سابقاً من أن الركوع والسجود منه يعتبر تصرفاً زائداً فتبطل أو لا؟ فعلى القول بالعدم وأنه تبدل وضع بوضع فالصلاة صحيحة، لكونه مضطراً إلى التصرف فلا نهي، فلا مانع عن إطلاق الدليل الأمر بالصلاة وإن كان قادراً على الخروج في الساعة الآتية حسب الفرض. وعلى قول الميرزا: هذه الصلاة باطلة، لفرض التمكن من صلاة تامة... وهذا هو المختار عندنا، لعدم انطباق القاعدة الثانوية هنا، لأن المفروض تمكنه بعد ساعةٍ من أدائها في مكان مباح تامة الأجزاء والشرائط، فما ذهب إليه السيد الخوئي من صحة صلاته هذه حتى بناءً على الامتناع مخدوش.

وثالثة: إنه متمكّن من الخروج لكن في آخر الوقت، بحيث لا يمكنه القيام بصلاة المختار في الخارج، فيدور أمره بين الصلاة التامة في المكان المغصوب وغير التامة في خارجه.

أما على مسلك الميرزا، فيأتي بها في حال الخروج إيماءً، وكذا على مسلك صاحب (الجواهر)، وقد وافقهم السيّد الخوني في هذه الصورة، لأن السجود تصرّف زائد - لكونه اعتماداً على الأرض - فيومي بدله، والركوع مستلزم للحركة في ملك الغير وهي تصرّف، فيكون مورداً للتزاحم بين الأمر والنهي، ولا ريب في تقدم النهي فليس له أن يركع الركوع الاختياري.

فأشكل عليه شيخنا: بأنكم في الصورة السابقة قلتم بجواز الركوع والسجود الاختياريين لكونه مضطراً، فما الفرق بين هذه وتلك؟

إن الأحكام العقلية لا تقبل التخصيص، والقاعدة الأولية تقتضي المنع عن كل تصرّف في ملك الغير، وإذا كان السجود اعتماداً على الأرض فهو في كلتا صورتين، والركوع إن كان حركةً، والحركة تصرّف، فهو في كليهما كذلك، فلا وجه للفرق في حكم الركوع والسجود، نعم، بينهما فرق من حيث أنه في تلك الصورة كان باقياً في ملك الغير - مع قدرته على الخروج - فهو عاصٍ، وفي هذه الصورة تصدر منه معصيتان، لأن خروجه من المكان تصرّف آخر، لكن زيادة المعصية كذلك لأثر لها في حكم الركوع والسجود، وقد عرفت عدم الفرق بالنسبة إليهما.

وعلى الجملة، فالصحيح بناءً على الامتناع وبحسب القاعدة الأولية هو البطلان، لكن القاعدة الثانوية تقتضي الصحة وجواز الإتيان بصلاة المختار. هذا كله، فيما لو لم يكن اضطراره إلى التصرّف في مال الغير بسوء الاختيار.

حكم الاضرار بسوء الاختيار

أما لو كان هو السبب في هذا الاضرار، قال في (الكفاية)^(١):

إنما الإشكال فيما إذا كان ما اضطرَّ إليه بسوء اختياره، مما ينحصر به التخلُّص عن محذور الحرام كالخروج عن الدار المغصوبة فيما إذا توسَّطها بالاختيار، في كونه منهياً عنه أو مأموراً به، مع جريان حكم المعصية عليه أو بدونه، فيه أقوال، هذا على الامتناع.

وأما على القول بالجواز، فعن أبي هاشم أنه مأمور به ومنهي عنه، واختاره الفاضل القمي ناسباً له إلى أكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء.

والحق: أنه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضرار إليه وعصيانه له بسوء الاختيار، ولا يكاد يكون مأموراً به كما إذا لم يكن هناك توقف عليه أو بلا انحصار به....

الأقوال في هذه الصورة

والحاصل: أن في حكم هذا الإضرار خمسة أقوال، ذكرها صاحب (الكفاية) وتكلَّم عليها، وأثبت مختاره في المسألة، وإليك البيان بقدر الحاجة:
القول الأول: إن خروجه من هذا المكان حرام شرعاً، لأنه تصرف في ملك الغير.

وفيه: إن الكون فيه أيضاً حرام شرعاً، فلو حرم عليه الخروج، لزم حكم الشارع بالمتناقضين.

القول الثاني: إن الخروج واجب وحرام، وكلا الحكمين فعلي. أما وجوب الخروج، فلأنه تخلُّص من الغصب، وهو واجب بنفسه أو مقدمة لواجب هو

(١) كفاية الاصول: ١٦٨.

الكون في خارج ملك الغير، وأما حرمة الخروج، فلأنه تصرف... وقد تقرّر أن الامتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار عقاباً وخطاباً^(١).

وفيه: أن كلتا المقدمتين غير صحيح. أما وجوب التخلص من الحرام، فأول الكلام، لأن الأدلة أفادت حرمة الغصب، أما وجوب تخلية المكان المغصوب فيحتاج إلى دليل، نظير شرب الخمر، فإنه حرام لأن تركه واجب. وأما صحة تكليف هذا المكلف فكذا، لأن الحاكم في المسألة هو العقل، وهو يرى امتناع أو قبح توجه الخطاب إلى العاجز عن الامتثال، فمن ألقى نفسه من شاهق كيف يخاطب في حال سقوطه بالكف عن السقوط وحفظ النفس وهو غير قادر؟ وعلى الجملة، فإن مقتضى للحكم بالوجوب هو المصلحة الملزمة، وللحكم بالحرمة هو المفسدة كذلك، فكيف يجتمعان في الشيء الواحد في الآن الواحد؟

القول الثالث: إن الخروج واجب بالوجوب الفعلي، وهو حرام لكن بالنهي السابق، وعليه صاحب (الفصول)^(٢)... والوجه في ذلك هو: إنه كان قد تعلّق النهي - قبل الدخول - بالخروج، لأنه أحد التصرفات المنهي عنها في مال الغير بدون إذنه، إلا أن هذا النهي قد سقط بعد الدخول، وهو الآن مأمور بالخروج وتخلية المكان، وهو وجوب فعلي نفسي أو غيري مقدمة للكون في خارج ملك الغير.

وفيه: أما الوجوب النفسي، فممنوع لعدم الدليل على وجوب تخلية

(١) هذا أحد الأنظار الثلاثة في المسألة، وهذا هو مبنى رأي أبي هاشم الجبائي المذكور، فيصح خطابه وعقابه، وقال جماعة: لا يصح خطابه وعقابه، وقال آخرون: لا يصح خطابه ويصح عقابه وهو الحق.

(٢) الفصول الغروية: ١٣٧.

الغصب. وأما الوجوب المقدمي، فموقوفٌ على وجوب المقدّمة شرعاً وهو أوّل الكلام، وعلى وجوب الكون في خارج ملك الغير، ولا دليل عليه كما تقدّم. هذا بالنسبة إلى وجوب الخروج.

وأما ما ذكره من شمول دليل النهي عن التصرف في مال الغير للتصرف الخروجي قبل الدخول في ملك الغير، ففيه: إنّ النهي عن الشيء لا يكون إلا عن مفسدةٍ فيه غير مزاحمة بمصلحة، لكنّ مفسدة التصرف الخروجي قبل الدخول مزاحمة بالمصلحة الملزمة المترتبة على الخروج من ملك الغير بعد الدخول فيه... وسبق النهي عن التصرف الخروجي على الأمر بالخروج من ملك الغير لا يرفع مشكلة اجتماع المتناقضين.

القول الرابع: ما اختاره الشيخ قدّس سره، من أنّ الخروج واجب بالوجوب الشرعي، والقول بكون جميع أنحاء التصرف حراماً قبل الدخول ممنوع.

واختار الميرزا هذا القول وجعل يردّ على رأي صاحب (الكفاية) وهو:
القول الخامس: وهو أنّ الخروج منهي عنه بالنهي السابق، لكنّ هذا النهي قد سقط بحدوث الاضطرار إليه، فيكون الخروج معصيةً للنهي السابق، لكنّه لازم بحكم العقل من باب الأخذ بأقلّ المحذورين... أمّا كونه معصيةً، فلا لأنّ الاضطرار - وإنّ أسقط الخطاب - لا يرفع استحقاق العقاب، لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً.

ردّ الميرزا على الكفاية:

قال: إنّ المقام يندرج في كبرى قاعدة وجوب ردّ المال إلى مالكه، ولا ربط له بقاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار من جهة العقاب أو الخطاب أو

العقاب فقط (قال) نعم، بناءً على دخول المقام في ذيل كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار، فالحق ما اختاره صاحب (الكفاية). فلنا دعويان
 (ثم قال) بعد إبطال سائر الأقوال في الدعوى الاولى : «أما الدعوى الثانية سأعني بها دعوى عدم دخول المقام في كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار، فيدلّ عليها امور». فذكر أربعة امور هذا ملخصها:

الأول: إن ما يكون داخلاً في موضوع كبرى تلك القاعدة، لا بدّ من أن يكون قد عرضه الامتناع، وأن يكون ذلك مستنداً إلى اختيار المكلف، كأن يترك السير إلى الحج، والخروج من الدار المغصوبة ليس كذلك، بل هو مقدور له بعد دخوله فيها.

والثاني: إن محلّ الكلام في تلك القاعدة إنما هو ما إذا كان ملاك الحكم مطلقاً، سواء وجدت مقدّمته الإعدادية أم لم توجد، وكان الحكم بنفسه مشروطاً بمجيء زمان متعلّقه، كخطاب الحج، فإنّه واجب متوقف على طي الطريق، فإن ترك امتنع الحج وكان امتناعه بالاختيار، لكنّ ملاك هذا الحكم قبل السفر تام، فعلى القول بإمكان الواجب المعلق، يكون الوجوب فعلياً قبل أشهر الحج والواجب استقبالي وموضوعه الاستطاعة، وعلى القول بامتناعه -وعليه الميرزا- يكون الملاك تاماً بتحقيق الاستطاعة، فمن ترك المسير إلى الحج بعدها يستحق العقاب على تركه وإن امتنع عليه الفعل في وقته، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار (قال): وهذا بخلاف المقام، فإن التصرف بالدخول من المقدمات التي لها دخل في تحقق القدرة على الخروج وتحقق ملاك الحكم فيه، فإن الداخل هو الذي يمكن توجيه الخطاب إليه بفعل الخروج أو بتركه دون غيره، وإذا كان كذلك امتنع كون الخروج داخلاً في موضوع تلك القاعدة.

الثالث: إنه على مختار صاحب (الكفاية) من أن الخروج من الدار المغصوبة هو بحكم العقل، من باب الأخذ بأخف المحذورين، يكون هذا الحكم العقلي كاشفاً عن إمكان الخروج، فكيف يمكن أن يكون الخروج من صغريات تلك القاعدة؟

الرابع: إن ما نحن فيه ومورد القاعدة متعاكسان، لأن موردها ما إذا تحققت المقدمة ثبت الخطاب وكان فعلياً، كما في الحج، فإنه إذا سافر وأدرك يوم عرفة صار الحكم بوجوب الحج فعلياً، فلو ترك انطبقت القاعدة، بخلاف ما نحن فيه، فإنه إذ وجدت المقدمة - وأعني بها الدخول - يسقط الخطاب بترك الخروج، أي النهي السابق عن التصرف الخروجي بعد الدخول.

(قال) فتبين من هذه الأدلة بطلان دخول المقام تحت قاعدة الإمتناع بالاختيار لا ينافي الإختيار، فلانماص عن الإلتزام بكونه داخلأ تحت قاعدة وجوب رد مال الغير إلى مالكه، والخروج بما أنه محقق لذلك يكون واجباً^(١).

إشكال الأستاذ

وبالتأمل في الامور المذكورة يظهر أن وجهة النظر في ثلاثة منها إلى إنكار صغرى قاعدة الامتناع، إلا أنه قد وقعت الغفلة عن نكتة هي: إن الامتناع عن الإنبعاث أو الإنزجار قد يكون عقلياً، كما أنه قد يكون تكوينياً وقد يكون شرعياً، وامتناع إنزجار المكلف فيما نحن فيه عقلي، وإلا فإنه بعد الدخول في ملك الغير متمكن من الخروج تكويناً، كما أنه لا امتناع للإنزجار شرعاً، لأن الشارع ليس له هنا أمر ولانهي - كما عليه صاحب (الكفاية) - بل الحاكم بالخروج والناهي عن البقاء هو العقل، فإنه يلزمه بالخروج لكونه أخف المحذورين، فقد وقع هذا

المكلف في الامتناع لكن بسوء اختياره وعصيانه للنهي السابق، فالصغرى للقاعدة متحققة، لأن موضوعها غير منحصر بالامتناع التكويني ليتوجه الامور المذكورة.

ويبقى الأمر الثاني منها وهو اعتبار وجود الملاك للحكم، سواء وجدت المقدمة أو لا، لكن ما نحن فيه ليس كذلك، لأن الحكم بالخروج قبل الدخول غير معقول، وأما بعده، فلا يوجد حكم شرعي بالخروج، إذ المفروض أنه ملزم به بحكم العقل، وإذا لاحكم ولا ملاك له، فلا يكون المورد من موارد قاعدة الامتناع. والجواب عن هذا هو:

أما إنكاره الملاك، ففيه: إن الخروج من ملك الغير تصرف فيه، فهو مبغوض وذو مفسدة بلاريب، سواء دخل أو لا، نعم، مفسدة الخروج كذلك أقل من مفسدة البقاء، فكانت أقلية المفسدة هي المنشأ للأبدية العقلية.

وأما عدم معقولية الخطاب بالخروج قبل الدخول، ففيه: إن ذلك غير معقول لو كان بعنوان «اخرج» ونحوه، لكن النهي ليس كذلك، بل هو متعلق بجميع أنحاء التصرف في ملك الغير، وهذا صحيح بلاريب، والتصرف الخروجي بعد الدخول أحد المصاديق له، فلا موضوعية للخروج، بل إنه مأمور به ومنهي عن البقاء لكونه أحد مصاديق الغصب.

والقول بعدم معقولية الحكم بالخروج قبل الدخول لكونه غير مقدور للمكلف، يردّه: أنه مقدور له بالواسطة، وهذا كاف لمعقولية الخطاب، فإن هذا المكلف قادر على ترك التصرف الخروجي بترك الدخول في ملك الغير... فالخطاب بالنهي عن هذا التصرف معقول.

وتلخص: عدم تمامية شيء من وجوه الميرزا رحمه الله، بل المورد من

موارد قاعدة الامتناع، وقد اعترف بأنه إذا كان مورداً لها فالحق مع صاحب (الكفاية)، فالمكلف ملزم بالخروج عقلاً، وهو مستحق للعقاب لقاعدة الامتناع.

نظرية للسيد البروجردي تبعاً لصاحب الجواهر

وتبقى نظرية: بأن هذا المتوسط في ملك الغير بسوء اختياره، إن ندم من عمله وتاب فإن تصرفه الخروجي حينئذ ليس مبغوضاً معاقباً عليه، لأن التائب من الذنب كمن لا ذنب له، ذكرها السيد البروجردي وقال: وقد أشار إلى هذا المعنى صاحب (الجواهر). ولا يخلو عن وجه قوي^(١).

قال الأستاذ

قد ذكر صاحب (الجواهر) هذا الاحتمال في مبحث مكان المصلي ولم يوافق عليه، والحق معه، لأن التوبة ترفع العقاب بلا إشكال، ولكن استحقاق العقاب بالمعصية كترتب بعض الآثار الوضعية باقي ولا يرتفع بالتوبة، بل العقل يرى الاستحقاق ولذا يقال: عصي واستحق العقاب لكن الله لم يعاقبه لأنه تاب... إذن، لا مانع من انطباق القاعدة العقلية، إلا أن الله بفضله وكرمه ورحمته لا يعاقب بعد التوبة.

وهذا تمام الكلام في حكم الاضطرار.

حكم صلاة المضطر بسوء الاختيار

وأما صلاة المضطر بسوء الاختيار، الذي وجب عليه الخروج، إما أخذاً بأخف المحذورين كما عليه الشيخ وصاحب (الكفاية)، وإما امتثالاً للحكم الشرعي بوجوب الخروج من باب رد مال الغير إلى مالكة... فلها صور:
الصورة الأولى: أن يكون الوقت ضيقاً بحيث لا يمكنه الصلاة في خارج

(١) نهاية الاصول: ٢٤٩، الحجة في الفقه: ٢٦١.

المكان، لا الاختيارية ولا الاضطرارية، فعلى القول بجواز الاجتماع، يأتي بالاضطرارية في حال الخروج، وهي صحيحة بلا كلام، لكون التركيب انضمامياً، غير أنها تتّصف بالقبح الفاعلي، لكون الاضطرار بسوء اختيار منه، لكن مقتضى القول بوجود الخروج من باب ردّ المال إلى صاحبه هو عدم الاقتران بذلك.

وأما على القول بالامتناع:

فإن قلنا: بعدم شمول قاعدة الامتناع للمقام وأنه من صفريات وجوب ردّ المال إلى مالكه، كانت الصلّة صحيحة - وإن كان التركيب اتحادياً - لأن المفروض بناءً على هذا القول وجوب الخروج بحكم الشارع ولا نهى عن هذا التصرف أصلاً.

وإن قلنا: بأن الخروج منهى عنه بالنهي السابق، لكونه تصرفاً في مال الغير، لكن الأجزاء الصلّاتية لا يصدق عليها عنوان التصرف عرفاً، فهي صحيحة كذلك.

وإن قلنا: بحرمة التصرف الخروجي، وأن الأجزاء في هذه الصلّة الاضطرارية يصدق عليها عنوان الغصب... كانت باطلة، لأن المفروض تحقق التركيب الاتحادي بين الغصب والصلّة، فتكون التصرفات الصلّاتية منهياً عنها، والمنهي عنه لا يصلح للمقربة... نعم، بناءً على القاعدة الثانوية، من أن الصلّة لا تسقط بحالٍ ونحو ذلك، يحكم بصحتها.

الصورة الثانية: أن يتمكن من الصلّة الاضطرارية خارج المكان. فعلى مسلك الشيخ والميرزا، يصلّي كذلك في حال الخروج وتكون صحيحة، لأن المفروض وجوب الخروج عليه شرعاً فهو ممثل للحكم الشرعي، وإطلاق الأمر بالصلّة شامل لها، فالمقتضي للصحة موجود والمانع مفقود.

وأما على القول بالامتناع وأن هذا الخروج منهى عنه بالنهي السابق، لكونه

نحواً من أنحاء التصرف في مال الغير وقد اضطرَّ إليه بسوء اختياره، فالتفصيل المتقدّم، من صدق عنوان الغضب على أجزاء الصلّاة الإيمانية وعدم صدقه، والمفروض هو الاتّحاد بين الأجزاء والغضب بناءً على الصّدق... فإنّ صدق وغلب جانب النهي فالصلّاة باطلة... بل عليه أن يخرج ويصلّي الصلّاة الاضطرابية في خارج المكان المغضوب... وفي هذا الفرض، لاتصل النوبة إلى القاعدة الثانوية... وأمّا مع عدم صدق عنوان الغضب، فالصلّاة صحيحة وإن كان متمكناً منها في الخارج.

الصورة الثالثة: أن يتمكّن من الصلّاة الاختيارية في خارج المكان، فهي باطلة فيه على جميع الأقوال. أمّا على القول بالجواز والتركيب الإنضمامي، فلاّنه إن أراد الصلّاة في المكان المغضوب فلايجوز له إلا الاضطرابية في حال الخروج، ومثل هذه الصلّاة لاتجزى عن الاختيارية في المكان المباح مع القدرة عليها والتمكّن منها حسب الفرض. وأمّا على القول بالامتناع، فالأمر أوضح حتى لو قلنا بكون للخروج واجباً شرعياً من باب ردّ المال إلى صاحبه، لأن المفروض تمكّنه من الصلّاة الاختيارية في خارج المكان المغضوب.

وهذا تمام الكلام في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

هل النهي عن الشئ يقتضي فساده؟

مقدمات

الاولى: (في الفرق بين هذه المسألة وسابقتها)

لقد كان موضوع البحث - في مسألة اجتماع الأمر والنهي - هو سرية النهي إلى متعلق الأمر وبالعكس وعدم سرايته، أما هنا، فالبحث عن اقتضاء النهي للفساد بناءً على السريان. وبعبارة أخرى: كان البحث هناك عن كون مورد الاجتماع من قبيل التعارض أو التزاحم. وهنا نقول: إنه بناءً على التعارض وتقدم النهي هل يكون النهي موجباً للفساد أو لا؟ إذن، يكون البحث في المسألة السابقة محققاً للصغرى في هذه المسألة.

ومن هنا ذهب الميرزا^(١) إلى خروج مسألة الاجتماع عن المسألة الاصولية، لعدم انطباق ضابطتها عليها، إذ المسألة الاصولية عبارة عن المسألة التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي بلازمٍ ضميميةٍ إليها، ووقوع مسألة الاجتماع في الطريق لا تحقق له إلا بضمٍ مسألة اقتضاء النهي في العبادة للفساد، فهي ليست اصوليةً.

ولا يرد عليه الإشكال من المحقق العراقي^(٢) من أن مسألة تعلق النهي بالعبادة واقعية، إذ البحث فيها عن اقتضائه للفساد سواء علم بذلك أو لا، بخلاف

(١) أجود التقريرات ١٩٩/٢.

(٢) نهاية الأفكار (١-٢) ٤٥٠.

مسألة الاجتماع، فإنه بحث علمي لا واقعي، ولذا لو صلى في المكان المغصوب عن جهل كانت صلته صحيحة على المشهور، وحينئذٍ، لا يعقل أن يكون البحث هناك عن صفري هذه المسألة.

وجه عدم الورد هو: أنه إن قلنا بجواز الاجتماع، فلما موضوع للنهي عن العبادة كما هو واضح، وإن قلنا بالامتناع أي كون متعلق الأمر والنهي شيئاً واحداً، فإن وحدة المتعلق أمر واقعي لا يدخل للعلم والجهل به، فإن سقط لم يبق الموضوع لمسألة النهي عن العبادة، إن سقط وكذلك الأمر والنهي كلاهما، وإن سقط الأمر وبقي النهي فلا شك في اقتضائه للفساد... فما ذكره الميرزا سالم من الإشكال. وإن توجه الإشكال على المشهور القائلين بالصحة في صورة الجهل بالغيبية مع قولهم بالامتناع، وذاك أمر آخر.

الثانية: (هل يعتبر وجود مقتضى الصحة؟)

ذهب المحقق القمي^(١) إلى أنه يعتبر في هذا البحث وجود المقتضي لصحة العبادة من عموم دليل أو إطلاق حتى يصح ورود النهي عن عبادة خاصة، كالنهي عن الصلاة في موضع التهمة مثلاً، فلو لم يكن المقتضي للصحة كانت العبادة باطلة سواء ورد النهي أو لا، فلائمة للبحث.

وفيه: إنه لا ريب في توقيفية العبادات، وكلما شك في عباديته فالأصل العدم، إلا أنه بحث مستقل لا ربط له بمسألتنا في أن النهي عن شيء هل يجتمع مع القول بصحة ذلك الشيء أو لا، لأن البحث عن وجود الملازمة بين النهي والفساد غير متفرع على وجود مقتضى الصحة للعمل من عموم أو إطلاق، وترتب الثمرة على بحثنا واضح جداً. فما ذكره لا يمكن المساعدة عليه.

الثالثة: (هل هذه المسألة عقلية أو لفظية؟)

لا خلاف في أنها أصولية، فذهب الشيخ الأعظم إلى الأول، وخالفه صاحب الكفاية فقال بأنها لفظية^(١).

ووجه القول الأول هو أن البحث في المسألة عن وجود الملازمة وعدمها بين الحرمة والفساد، سواء كان الدليل على الحرمة لفظياً أو عقلياً أو كان هو الإجماع، وهذا بحث عقلي.

وتقريبه هو: إن دلالة النهي على الفساد التزامية وليست بالمطابقة ولا بالتضمن، لكنها متوقفة على كون هذا اللزوم بيناً بالمعنى الأخص، ضرورة احتياجها إلى الإثبات بالبرهان، فالمسألة من مباحث الاستلزامات العقلية في علم الاصول، نعم، هي مسألة عقلية غير مستقلة، إذ المعتمد ورود النهي الشرعي حتى يتحقق الموضوع لحكم العقل بالفساد.

وبعبارة أخرى: إنه بناء على ما هو الصحيح من كفاية قصد الملاك في تحقق العبادية، ليس للنهي دلالة على عدم الملاك، وإن دلَّ على عدم الأمر، فالعقل هو المرجع في ثبوت الملازمة بينه وبين الفساد وعدم ثبوته.

نعم، يتم القول الثاني بناءً على اعتبار خصوص قصد الأمر في عبادية العبادة، لأن النهي يلازم عدم الأمر، للتضاد بينهما، فنفس وجوده دليل على عدم الأمر، بالدلالة الالتزامية، وهذا بحث لفظي.

الرابعة: (في المراد من النهي؟)

إنه ينقسم النهي إلى التشريعي والذاتي، والثاني إلى الإرشادي والمولوي، والثاني إلى التبعي والنفسي، والثاني إلى التنزيهي والتحريمي.

أما النهي التشريعي، فداخل في البحث، سواء كان التشريع معاملةً أو عبادةً، فلو أدخل في الدين عبادةً ليست منه أو معاملةً، فلاريب في شمول البحث له -بناءً على أن التشريع هو نفس العبادة أو المعاملة وليس بأمر قلبي- لأنه يكون مبغوضاً للمولى، فلا يترتب عليه الأثر.

وأما النهي الذاتي الإرشادي، كقوله: لا تصل فيما لا يؤكل لحمه، فإنه إرشاد إلى المانعية، إذ معناه أن الصلاة قد اعتبرت بشرط لا عن وقوعها فيما لا يؤكل لحمه، فلو أتى بها فيه لم تقع كما اعتبر المولى فهي فاسدة، كما لو أتى بها فاقدة لجزءٍ وجودي كالسجود مثلاً... اللهم إلا في الموارد الخاصة بدليل ثانوي مثل: لاتعاد الصلاة إلا....

وأما النهي الذاتي المولوي:

فهو تارةً: تبعي كما في موارد دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده بناءً على القول بها، فإن هذا النهي إنما جاء على الضد على أثر المزاحمة بينه وبين الضد المأمور به، لا لوجود مفسدة في نفس المتعلق للنهي. وقد وقع الخلاف في دخول هذا القسم في البحث، فقال الميرزا وجماعة^(١) بعدم دخوله، لعدم اقتضاء هذا النهي للفساد، أما على القول بالترتب فواضح، حتى على مسلك صاحب (الجواهر) وهو اعتبار خصوص قصد الأمر في عبادة العمل، لأن الترتب يحقق الأمر، وأما بناءً على إنكاره، فلأن المفروض وجود الملاك للعمل والنهي ليس بمزاحم له... والحاصل: أن العمل غير مبغوض وأنه لا ينقص في ملاكه، فمقتضى القاعدة هو الصحة.

والمختار عند الأستاذ - في الدوريتين - دخول هذا القسم في البحث، لأنه

بناءً على أن الأمر بالشيء ملازم عقلاً مع النهي عن ضده، يكون العمل منهيًا عنه حقيقةً - وإن كان ملاك النهي هو المزامحة - وكل عمل ينهى المولى عنه فالعقل يحكم بعدم صلاحيته للمقريّة، ولا أقل من الشك في ذلك، فهو فاسد. وأخرى: نفسي، وهو على قسمين، أحدهما: التحريمي، وهذا لا كلام في دخوله، لأنه منشأ للفساد بلا إشكال. والثاني هو التنزيهي.

وفي دخول النهي المولوي التنزيهي مثل: لا تصل في الحمام ونحوه، بحث وخلاف، فصاحب (الكفاية) أدخله والميرزا أخرججه، والوجه في ذلك هو: أنه إن كان النهي تحريمياً فالترخيص في التطبيق مرتفع، أمّا مع التنزيهي، فالترخيص في التطبيق موجود فلا ملاك للفساد.

والمختار عند الأستاذ - في الدورتين - هو الأول، لأن موضوع البحث هو اقتضاء النهي للفساد وعدم اقتضائه له، سواء كان دليل العبادة أو المعاملة - وهو الإطلاق - بدلياً أو شمولياً، فإن كان بنحو الإطلاق البدلي - كما في صل ولا تصل في الحمام - فلا منافاة بين النهي التنزيهي والترخيص في التطبيق، وأمّا إن كان بنحو الإطلاق الشمولي، كما لو قال أكرم كل عالم ثم قال: لا تكرم النحويين، فإن النهي عن إكرام النحويين وإن كان تنزيهياً، لا يجتمع مع الأمر بإكرام العلماء بنحو الشمول، فيكون داخلاً في البحث... فالحق هو القول الأول... إلا إذا كان النهي التنزيهي إرشاداً إلى قلة الثواب في العبادة، فهو غير داخِل في البحث، لأن قلة الثواب عليها ملازم لصحتها.

الخامسة: (في المراد من «العبادة» و«المعاملة» في عنوان البحث)

ذكر صاحب (الكفاية) قدس سره^(١) أن المراد بالعبادة ههنا: ما يكون

بنفسه وبعنوانه عبادةً له تعالى، موجباً بذاته التقرب من حضرته لولا حرمة، كالسجود والخضوع والخشوع له وتسيحه وتقديسه. أو: ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً لا يكاد يسقط إلا إذا أتى به بنحوٍ قربي كسائر أمثاله، نحو صوم العيدين والصلاة في أيام العادة.

فهذان معنيان لعبادة في كلام المحقق الخراساني. أمّا الأول، فلا إشكال فيه إلا أنه تضييق لدائرة البحث، لأن العبادة الذاتية في الشريعة نادرة جداً، فيكون موضوع البحث منحصراً بما ذكره من السجود والخضوع... وأمّا الثاني، فالمقصود منه ما يقابل التوصلّي، فيكون المراد من العبادة في عنوان البحث هو الأعمّ من العبادة الذاتية والعبادة الشأنية، أي ما لو تعلق الأمر به....

ثم إنه تعرّض لتعاريف فقال:

لأما أمر به لأجل التعبد به، ولأما يتوقف صحته على النية، ولأما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء.

والتعريف الأول للشيخ^(١) والثاني والثالث للميرزا القمي^(٢).

فأشكل عليها بقوله:

ضرورة أنها بواحدٍ منها لا يكاد يمكن أن يتعلّق بها النهي، مع ما أورد عليها بالانتقاض طرداً أو عكساً أو بغيره.

والحاصل عدم تمامية التعريفات المذكورة، لورود الإشكال عليها بالنقض طرداً أو عكساً أو بالدور كما في التعريف الأول، لأخذ «التعبد» في تعريف «العبادة».

(١) مطارح الأنظار: ١٥٧.

(٢) قوانين الاحول: ١٥٤.

إلا أنه ذكر أن هذه التعريفات ليست بحدٍ ولا رسم بل هي من قبيل شرح الاسم، فلا وجه للإطالة.

وأما «المعاملة»، فقد اختلف المراد منها في الكتب الفقهيّة، فقد تطلق في مقابل العبادة، فتكون أعم من العقود والإيقاعات والأحكام، لكنّ هذا الإصطلاح غير مراد هنا، لعدم تمثلي الصحة والفساد في الأحكام. وقد تطلق في مقابل العبادة ويراد منها الإنشائيات، فنعمّ العقود والإيقاعات. وقد تطلق ويراد منها العقود فقط، لأنّ «المعاملة» ظاهرة في اعتبار الطرفين وهو في العقد دون الإيقاع... لكن الصحيح أن يكون المراد هنا هو العقود والإيقاعات معاً، لجريان الصحة والفساد ووقوع النهي في كلا القسمين.

السادسة: (في المراد من الصحة والفساد)

ذكر في (الكفاية)^(١): إن الصحة والفساد وصفان إضافيان يختلفان بحسب الآثار والأنظار، فربّما يكون شيء واحد صحيحاً بحسب أثر أو نظر وفساداً بحسب آخر، ومن هنا صحّ أن يقال: إن الصحة في العبادة والمعاملة لا تختلف بل هما فيهما بمعنى واحد وهو التماميّة، وإنما الاختلاف فيما هو المرغوب فيهما من الآثار التي بالقياس عليها تتصف بالتماميّة وعدمها، وهكذا الاختلاف بين الفقيه والمتكلّم في صحة العبادة، فلمّا كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الإعادة أو عدم الوجوب، فسّر صحة العبادة بسقوطهما، وكان غرض المتكلّم هو حصول الإمتثال الموجب عقلاً لاستحقاق المثوبة، فسّرهما بما يوافق الأمر تارة وبما يوافق الشريعة اخرى.

ثم إنه نبّه على أنّ الصحة والفساد عند المتكلّم وصفان اعتباريان يتزعان

من مطابقة المأتي به للمأمور به وعدمها، وأما الصحة -بمعنى سقوط الإعادة والقضاء- عند الفقيه، فهي من لوازم الإتيان بالمأمور به بالأمر الأولي عقلاً، فالصحة هذه حكم يستقل به العقل وليس بمتنزع كما توهم الشيخ.

وعلى الجملة، حيث أن الأمر في الشريعة يكون على أقسام من الواقعي الأولي والثانوي والظاهري، فإن الصحة في الإتيان بالمأمور به بالأمر الأولي الواقعي ليس بحكم وضعي مجعول من قبل الشارع، أما سقوط الإعادة والقضاء في الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الثانوي وبالأمر الظاهري ربما يكون مجعولاً، فيكون السقوط تخفيفاً ومنّة على العباد مع ثبوت المقتضي لثبوتها، كما ربما يحكم بثبوتها، فيكون الصحة والفساد -في هذا القسمين- حكمن مجعولين لا وصفين انتزاعيين.

هذا في العبادات.

وأما الصحة في المعاملات، فمجعولة، حيث أن ترتب الأثر على المعاملة إنما هو بجعل الشارع ولو إمضاءً، إذ لولا جعله لما ترتب الأثر، لأصالة الفساد... هذا في كلي المعاملة. ثم قال: نعم: صحة كل معاملة شخصية وفسادها ليس إلا لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سبباً وعدم انطباقها.

وتلخص:

إن المحقق الخراساني تعرّض في هذه المقدمة لأمرين:

أحدهما: تعريف الصحة والفساد، وأنه لاخلاف فيه بين المتكلم والفقيه،

وإنما الاختلاف بحسب الأثر.

والآخر: إنهما مجعولان أو لا؟ وملخص كلامه التفصيل في العبادات بين

الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي وغيره. وفي المعاملات بين الكلية والجزئية،

خلافاً لمن قال بأنهما مجعولان مطلقاً، ومن قال بعدم الجعل مطلقاً، وغير ذلك.

وقال الميرزا رحمه الله^(١) ما حاصله: إن الصّحة الظاهرية قابلة للجعل، أما الواقعية التي هي انطباق المعبر والمضى شرعاً على الفرد والحصة من المعاملة، فهي غير قابلة للجعل.

وفي (المحاضرات)^(٢) ما حاصله: إن الصحة والفساد من الامور العارضة على الموجودات الخارجية، أما نفس ماهية المعاملة فلا تتصف بهما، فلا بد من التفصيل بين العبادات والمعاملات: بأن يقال بالجعل في المعاملات دون العبادات، والسرّ في ذلك هو أن العبادة متعلّق بالحكم كما في ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^(٣) و«صوم الفطر حرام»^(٤) مثلاً، وأما المعاملة فهي موضوع للحكم وترتيب الأثر كقوله تعالى ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٥) فالبيع موضوع للنفوذ، أي كلما وجد شيء واتصف بكونه بيعاً فهو نافذ مؤثر، وكذا ﴿أَوْقُوا بِالْقُرُودِ﴾^(٦) و«الصلح جائز»^(٧) ونحوها. فكانت الصّحة في المعاملة قابلة للجعل دون العبادة.

إشكال الأستاذ

وقد أورد عليه الأستاذ: بأنّ الوضع للموجود محال، بل الموضوع له اللفظ هو المعنى المجرد عن الوجود الذهني أو الخارجي، لأن الغرض من وضع اللفظ هو انتقال المعنى به إلى ذهن السامع، فإذا كان المعنى موجوداً - ولو ذهنياً - لم يقبل الوجود ثانياً.

(١) أجود التقريرات ٢/٢٠٩.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ٤/١٤٢.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٨٥.

(٤) وسائل الشيعة ١٠/٥١٤، الباب ١ تحريم صوم العيد، الرقم: ٣.

(٥) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٦) سورة المائدة: الآية ١.

(٧) وسائل الشيعة ١٨/٤٤٣، الباب ٣: إن الصّحح جائز بين الناس.

على أن الالتزام بالقول المذكور يستلزم سقوط البحث عن وضع ألفاظ المعاملات والعبادات للصحيح أو الأعم.

وأيضاً: لازمه الالتزام بكون وضع الألفاظ في العبادات والمعاملات من قبيل الموضوع له الخاص أي الصحيح، لأن الموضوع له الصحيح الجزئي هو الموجود، لكن الموضوع له الخاص - وإن كان هو الجزئي - إلا أنه ليس الجزئي بوصف الوجود، لأن الجزئي هو الماهية، وهي قد تكون موجودة وقد تكون غير موجودة.

فالصحيح ما ذهب إليه الميرزا وغيره من التفصيل بين الصحة الظاهرية والواقعية.

السابعة: (في الأصل في المسألة لو شك في دلالة النهي على الفساد)

تارة: نبحث عن مقتضى الأصل في المسألة الاصولية، واخرى: عن مقتضى الأصل في المسألة الفرعية. هذا في المعاملة. وأما في العبادة، فالأصل هو الفساد لعدم الأمر بها مع النهي عنها.

قالوا: لأصل يعول عليه في المسألة الاصولية، لأن البحث إن كان عقلياً، فهو يعود إلى وجود الملازمة بين النهي والفساد وعدم وجودها، لكن الملازمة وجوداً وعدمياً أزلية، ولا حالة سابقة حتى تستصحب... وإن كان لفظياً، فيعود إلى دلالة النهي التزاماً على الفساد وعدم دلالته، والدلالة الالتزامية فرع للملازمة بين الأمرين، وهي وجوداً وعدمياً أزلية ولا حالة سابقة.

قال الأستاذ: لكن الحق هو التفصيل، فقد يقال بأن النهي في المعاملة إرشاد إلى الفساد وأنه ظاهر في ذلك، وعلى هذا، فللأصل مجال، لأن ظهور اللفظ في المعنى تابع للموضع وهو من الامور الحادثة المسبوقه بالعدم، فمع الشك يستصحب العدم.

وعلى الجملة، فإنه على القول بكون النهي في المعاملة ظاهراً في الفساد، فمع الشك يكون المرجع هو الأصل، اللهم إلا أن لا يجري الأصل لعدم الأثر، وهذا أمر آخر... فما ذهب إليه المحقق الإصفهاني من عدم الأصل حتى على مبنى ظهور النهي في الإرشاد إلى الفساد، في غير محله^(١).

وأما في المسألة الفرعية، فقد أفاد الميرزا^(٢) أن الأصل في المعاملة هو الفساد، لأنه مع الشك في صحة المعاملة يشك في ترتب الأثر عليها، وحينئذ فالأصل بقاء كل من العوضين على ملك مالكة. وأما في العبادات، فإن الأصل الجاري فيها لدى الشك في الصحة هو قاعدة الاشتغال، إلا في موارد الأصل الثانوي كقاعدة الفراغ مثلاً، كما أنه يمكن وجود القاعدة الثانوية المقتضية للصحة في المعاملة كذلك، كأصالة الصحة في عمل الغير... هذا في الشبهة الموضوعية. وأما في الشبهات الحكمية الكلية في المعاملات فقد قالوا بأصالة الفساد. قال الأستاذ: جريان هذا الاستدلال منوط بعدم كون الشك في المورد من قبيل الشك بين السبب والمسبب. مثلاً: لو شك في أنه هل الفصل الطويل بين الإيجاب والقبول مبطل للصيغة أو لا؟ فقد يقال برجوعه إلى الشك في اعتبار الاتصال، ومع جريان البراءة من اعتباره تصح المعاملة ويرتب عليها الأثر... لحكومة البراءة عن شرطية الاتصال على أصالة الفساد في المعاملة، فتأمل.

ثم إن المحقق الإيرواني علّق على كلام (الكفاية) هنا بما حاصله^(٣): إنما يحتاج إلى الأصل العملي حيث لم يتضح دلالة النهي على الفساد، فيحتمل الصحة واحتمالها احتمالاً لوجود الأمر مع الشك في مانعية النهي، وحينئذ يحكم

(١) نهاية الدراية ٢/ ٣٩١.

(٢) أجود التقريرات ٢/ ٢١٢.

(٣) نهاية النهاية ١/ ٢٤٦-٢٤٧.

إطلاق الأمر.

لكن فيه: إنه يناقض كلامه في أول مبحث اجتماع الأمر والنهي إذ قال: ما له معنى محصل هو أن للأمر دلالة على عدم النهي وللنهي دلالة على عدم الأمر. فيقال له: لا ريب في تعلق النهي بالعمل ومعه فلا أمر كما ذكر حتى يتمسك بإطلاقه؟

على أن صاحب (الكفاية) يرى التضاد بين الأحكام الخمسة، فمع وجود النهي يستحيل وجود الأمر، فأين الأمر حتى يتمسك بإطلاقه؟

أما في العبادات، فقد أفاد الميرزا: بأن الرجوع إلى الأصل يبثني على الخلاف في جريان الأصل في موارد الشك بين الأقل والأكثر، فعلى القول بالبراءة تكون العبادة صحيحة، وهي فاسدة على القول بالاشتغال.

وأشكل عليه الأستاذ: بأن مقتضى القاعدة هو الفساد مطلقاً، لأنه مع وجود النهي لأمر حتى يقصد، وأما الصحة بقصد الملاك فموقوفة على إحرازه وهو في مثل ما نحن فيه أول الكلام.

وأما المحقق الإصفهاني^(١) فملخص ما أفاده في المقام:

أما في المسألة الاصولية، فلا أصل يعول عليه، لأن الصحة إن كانت عبارة عن موافقة الأمر، فالمفروض عدم الأمر، وإن كانت مطابقة المأتي به للمأمور به في الملاك، فالمفروض واجدية العمل لجميع الأجزاء والشرائط، فالمطابقة حاصلة فلا شك حتى يرجع إلى الأصل.

وأما في المسألة الفرعية، فقد بنى المسألة على الخلاف في أن اقتضاء النهي عقلي أو لفظي، فعلى القول الأول يكون الأصل هو الفساد، إذ كونها عقلية معناه

ملازمة النهي لمبغوضية العمل، وإذا كان مبغوضاً فالعمل فاسد بلا كلام، وإلا فلا... ومع الشك في عدم المبغوضية لا يكون صالحاً للمقربة، فهو فاسد. أما على القول الثاني، بأن يكون البحث في الدلالة اللفظية للنهي وأنه إرشاد إلى المانعية أو لا؟ فإن الشك يرجع إلى وجود المانع والأصل عدمه.

إشكال الأستاذ

وناقشه الأستاذ: بأنه لولا وجود الحزاة أو النقص في العبادة لما تعلق بها النهي، فصلاة الحائض فيها نقص وإلا فلماذا النهي؟ ومع الحزاة والنقص كيف تكون واجدة لملاك صلاة غير الحائض؟ فدعوى موافقة المأتي به للمأمور به غير واضحة... هذا في المسألة الاصولية.

وأما ما ذكره في المسألة الفرعية، فصحيح بناءً على كونها عقلية، لأنه مع احتمال المبغوضية يشك في المقربة، والنتيجة هي الفساد. وأما بناءً على كونها لفظية، فما ذكره هو - وغيره من الأعلام - مخدوش، لأن أركان الإستصحاب مع الشك في ظهور النهي في المانعية تامة، لأن ظهور الألفاظ في معانيها من الامور الحادثة المسبوقه بالعدم، أما العدم الأزلي فواضح، وأما النعتي، فلأن ظهور اللفظ في المعنى ليس مما لا ينفك عن المعنى بل هو وصف متأخر عن وجود اللفظ، فالأركان تامة. ويبقى الكلام في أثر هذا الإستصحاب، فقد تقرّر عندهم أن المستصحب إما يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، لكن التحقيق عدم انحصار الأثر في ذلك، فقد يكون الإستصحاب مثبتاً للحكم الشرعي أو موضوعه أو يكون نافياً له، والحكم الشرعي الذي يجري فيه الاستصحاب أعم من الفرعي كالوجوب والحرمة والاصولي كالحجبة، وفيما نحن فيه: الظهور موضوع للحجبة الشرعية، فيجري الاستصحاب فيه لإثبات هذا الأثر أو نفيه.

لكن يبقى إشكال آخر وهو لغوية هذا الإستصحاب، لأن مجرد الشك في الظهور كافٍ لعدمه، وإذا لظهور فلا حجة.

ويمكن الجواب عنه: بأن فائدة هذا الإستصحاب هو نفي الملازمة العقلية بين النهي والفساد، وعلى الجملة، فإن أثر هذا الإستصحاب هو رفع موضوع الأصل العقلي، لأن كل أصل عقلي فإن جريانه معلق على عدم وجود تعبد شرعي في موضوعه نفيًا أو إثباتًا.

وأما التمسك بالأصل لرفع المانع، فإن كان المقصود التمسك بالبراءة ففيه: إنها إنما تجري في موارد الشك في المانع، حيث يكون الأقل متيقناً ويشك في اعتبار شيء زائداً عليه، كما في الشك في أجزاء الصلاة مثلاً، وأما النهي في العبادة الذي هو إرشاد إلى المانعة فلا يبقى معه أمرٌ بها، فكيف تجري البراءة؟ وإن كان المقصود هو التمسك بالأصل اللفظي - كما هو ظاهر كلامه - ففيه: إنه ليس هنا إلا الإطلاق، والتمسك به على مبنى المحقق الخراساني غير تام، لأنه يرى التضاد بين الأحكام أنفسها، وأما على مبنى المحقق الإصفهاني - وهو التضاد بينها في المبدء والمنتهى - فلا ريب في وقوعه في المنتهى وهو مرحلة الامتثال، لأن النهي يقتضي انزجار المكلف والأمر يقتضي انبعاثه، وكون المكلف منزجراً ومنبعثاً محال، فشمول إطلاق الأمر لمثل المقام محال. هذا أولاً.

وثانياً: إنه إن كان النهي إرشاداً إلى المانعة، كان الحاصل تقييد الأمر بالصلاة بعدم الحيض مثلاً، وإن لم يكن فالإطلاق على حاله، ومع الشك في كونه إرشاداً يتحقق الشك في وجود الأمر بها - والمفروض وجود النهي، وإذا احتل الأمر احتمال اجتماع الضدين، واجتماعهما احتمالاً محال كاجتماعهما واقعاً، فسقط التمسك بالإطلاق.

رأي الأستاذ في هذه المقدمة

هذا، ويظهر المختار في المقام ممّا تقدّم في الكلام على آراء الأعلام، وحاصل ذلك في المسألة الاصولية هو ضرورة التفصيل، فعلى القول بكون البحث عقلياً، فلا أصل، وعلى القول بكونه لفظياً، فإن كان من جهة الدلالة الالتزامية، فالتمسك به مشكل وإن كان لا يخلو عن وجه، وإن كان من جهة الإرشاد إلى المانعية، فأركان الاستصحاب تامة.

وأما في المسألة الفرعية.

أما في المعاملات، فمقتضى الأصل هو الفساد مطلقاً.

وأما في العبادات، فالفساد -سواء قلنا بكون المسألة عقلية أو لفظية- لأنه لأمر مع وجود النهي، ولأصل محرز للصحة لالفاظاً ولا عقلاً.

الثامنة (في أقسام متعلّق النهي)

قد قسّمنا النهي سابقاً إلى أقسام وذكرنا أن أيّ قسم منها داخل في البحث. وهنا نذكر أقسام متعلّق النهي.

قال في الكفاية: إن متعلّق النهي، إما أن يكون نفس العبادة أو جزأها أو شرطها الخارج أو وصفها الملازم لها كالجهر والإخفات للقراءة أو وصفها غير الملازم كالغصبية لأكون الصلاة المنفكة عنها^(١).

توضيحه:

تارة: يتعلّق النهي بنفس العبادة بذاتها.. واخرى لابذاتها، فإن النهي عن صلاة الحائض قد يكون نهياً عن ذات هذه الصلاة، وقد يكون نهياً عنها فيما إذا جيء بها قرينة إلى الله فهو تشريع.

(١) كفاية الاصول: ١٨٤.

ومثال النهي عن الجزء هو النهي عن قراءة العزائم في الصلاة.
ومثال النهي عن شرط خارج عن العبادة، النهي عن تطهير الثوب بالماء
المغصوب.

والنهي عن الوصف يكون على نحوين وسيذكر فيما بعد انقسام النهي
المتعلق بجزء العبادة أو شرطها إلى ما يكون بنحو الواسطة في العروض وما يكون
بنحو الواسطة في الثبوت.

(قال): ومما ذكرنا في بيان أقسام النهي في العبادة يظهر حال الأقسام في
المعاملة.

الإشكالات على الكفاية

وأشكل المحققان الإصفهاني والإيرواني^(١): بأن الجزء والشرط والوصف
إن كان عبادةً فلا فرق بينه وبين الصلاة، فالتقسيم بهذه الصورة بلا فائدة، ولو قيل
بأن فائدته من جهة أنه هل إذا فسدت الجزء أو الشرط أو الوصف فالصلاة باطلة أو
لا، فإن هذا بحثٌ آخر لا علاقة له بمسألة تعلق النهي بالعبادة.

وكذا الإشكال فيما ذكره من انقسام النهي عن الجزء أو الشرط إلى ما يكون
بنحو الواسطة في العروض أو الثبوت، لأن المنهي عنه حقيقة، إن كان العبادة
بنفسها، فهذا هو موضوع المسألة، وإن كان هو الجزء أو الشرط - وكان تعلقه
بالعبادة مسامحةً - عاد الكلام السابق بأنه إن كان الجزء أو الشرط عبادةً فهو داخل
في موضوع البحث، وإن لم يكن عبادةً فلا وجه للبحث عنه.

وهذا هو الإشكال الأول.

وأشكل المحقق الإصفهاني ثانياً في قول (الكفاية): بأن النهي عن الجزء

يوجب فساده ولا يوجب فساد العبادة، فقال: لا دليل على كون جزء العبادة عبادةً، لأن العبادة إن كانت ما له حسنٌ ذاتي، فقد لا يكون لجزء العبادة حسن ذاتي مع كون المركب منه ومن غيره عبادةً لها حسن ذاتي. وإن كانت ما أمر بها بأمر لا يسقط إلا بالأتيان بالعمل بقصد القرية - بخلاف التوصلي - فقد يكون الأمر المتعلق بالجزء - بما هو جزء - غير عبادي بل المتعلق بالمركب لا يسقط إلا بوجه قربي ...

وعلى الجملة، فقد لا يكون جزء العبادة عبادة، فلا يتم كلام (الكفاية). الإشكال الثالث: ما أورده بعض أهل النظر، وحاصله بطلان تقسيم الوصف إلى القسمين المذكورين، لأنه كما لا ينفك القراءة عن الجهر والإخفات، كذلك لا تنفك عن الإباحة أو الغصبيّة في المكان.

الإشكال الرابع: ما أورده المحقق الإيرواني، وحاصله بطلان جمع (الكفاية) بين «الغصب» و«الصلاة»، لأنه قد جعل «الغصب» وصفاً للصلاة، فهو مفايرٌ لها، والاتحاد بين الوصف والموصوف محالٌ، فقوله باجتماع الغصب والصلاة جمع بين الضدين.

دفاع الأستاذ عن الكفاية

وأجاب شيخنا عن هذه الإشكالات:

أما الأول، فإن تقسيم (الكفاية) كذلك ليس بلا أثر، لأن تعلق النهي بجزء العبادة أو شرطها أو وصفها مفسدٌ أو لا، هو ممّا وقع فيه الخلاف، فالمحقق النائيني يقول باقتضاء النهي عن الجزء لفساد العبادة خلافاً للكفاية. وأيضاً، فإن النهي عن الوصف الملازم أو المفارق في صورة الاتحاد الوجودي، يسري إلى العبادة أو لا يسري؟ فصاحب (الكفاية) يرى السراية، وفي ذلك بحثٌ.

إذن، ليس ذكر هذه التقسيمات في المقام بلاأثر.

وأما الثاني ففيه: إن هذا الكلام إنما يتم لو كان للمركب وجود غير وجود الأجزاء كما في المركبات الحقيقية، لكن المركب الاعتباري - كالصلاة - ليس إلا نفس الأجزاء من التكبير والقيام والركوع والسجود، وعلى هذا، فإن كانت العبادة ما له حسن ذاتي، فإن هذا المركب حسن ذاتاً، ولو كان بعض أجزائه ليس عبادة لم يتصف بالحسن، لأن المركب من الحسن وغير الحسن يستحيل أن يكون حسناً بذاته. وإن كانت العبادة ما لا يسقط الأمر به إلا بالإتيان به بقصد القرية، فإن المركب ليس له إلا أمر واحد لاعدّة أوامر بعدد الأجزاء، وقد ذكر المحقق الإصفهاني في مبحث الاشتغال أن الأمر المتعلق بالمركب واحد بالوحدة الحقيقية وبسيط بالبساطة الحقيقية، غير أن المتعلق مركب، وعلى ذلك يقال له: كيف يكون البسيط توصلياً وتعدياً معاً؟

وأما الثالث ففيه: إن وجه التفريق بين الغصب والجهر والإخفات هو تعلق النهي في الجهر والإخفات بنفس الوصف، قال تعالى ﴿وَلَا تُجَاهِرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُغَافِرْ بِهَا﴾^(١) وفي الخبر: «رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه...»^(٢) فكان الوصف لازماً للقراءة غير منفك عنه. أما في الغصب، فإن المتعلق للنهي هو الغصب لا الغصب في الصلاة، فكان وصفاً مفارقاً، وبهذا السبب قسم في (الكفاية) الوصف إلى القسمين... والإشكال مندفع.

وأما الرابع، فالجواب: إن الوصف على قسمين، فهو تارة: ينضم إلى الموصوف كما في البياض بالنسبة إلى الجدار، ولا اتحاد في هذا القسم بين

(١) سورة الإسراء: الآية ١١٠.

(٢) وسائل الشيعة ٨٦/٦، الباب ٢٦، الرقم: ٢.

الوصف والموصوف، واخرى: هو وصف انتزاعي كما في الفوقية والتحتية مثلاً، فإن الاتحاد ثابت بينه وبين الموصوف، إذ ليس الفوقية منضمة إلى السقف بل هي مفهوم متحد معه وجوداً... والغصيبة من هذا القبيل، لأنها عنوان منتزع من التصرف في مال الغير بلا إذن منه. فمنشأ الإشكال هو الخلط بين القسمين من الوصف.

الإشكال الوارد على الكفاية

وأورد المحققان -الإصفهاني والإيرواني- على ما ذكره صاحب (الكفاية) في الوصف الملازم بما حاصله: لو كان الجهر بالقراءة غير القراءة، بمعنى أن يكون هذا الكيف المسموع ذا مراتب، كما هو الحال في النور مثلاً، فيكون القراءة الجهرية هي المرتبة الشديدة من القراءة، لكان بحثاً آخر. لكن المحقق الخراساني يرى أن الجهر وصف للقراءة، فكل منهما وجود إلا أن بينهما ملازمة، هذا من جهة. ومن جهة اخرى: فإنه يرى اشتراط أن لا يختلف المتلازمان في الحكم وإن لم يقدّم دليل على ضرورة اتحادهما فيه، وعلى ما تقدّم، فإن قوله هنا بسراية النهي من اللازم إلى الملزوم مردود ومخالف لمسلكه.

وعلى الجملة، فإن مفاد كلام (الكفاية) هنا إثبات بطلان العبادة بسبب ورود النهي عن الوصف الملازم، وهذا يتوقف على رفع اليد عمّا ذكرناه عنه من المبني.

قال شيخنا: وهذا الإشكال وارد على (الكفاية).

هذا تمام الكلام على المقدمات.

ويقع البحث في مقامين:

الأول: في النهي عن العبادة

هل النهي عن العبادة يقتضي الفساد أو لا؟ قولان.

دليل القول بالفساد: إنه يعتبر في العبادة قصد القرية، أما على القول باعتبار قصد الأمر - كما عليه صاحب (الجواهر) قدس سره - فمع النهي لا يوجد الأمر لضرورة التضاد بين الأمر والنهي، فالعبادة منتفية. وأما على القول بكفاية قصد الملاك - كما هو المختار - فتارة: يكون ملاك العبادة مزاحماً بملاك أهم، فيوجب سقوط الأمر أو تحقق النهي التبعي، وفي هذه الحالة يمكن التقرب قصده، لأن المفروض عدم وجود أي نقص في ملاك الصلاة، فإن قلنا بأن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده، فلا اقتضاء للأمر بالإزالة للنهي عن الصلاة، فنحن في راحة، وإن قلنا بالإقتضاء فقولان، لأن المشهور أن النهي عنها في المثال تبعي ناشئ عن المزاحمة، ومثل هذا النهي لا ينافي قصد القرية بملاك الأمر، فنحن في راحة كذلك، لكن المختار عند الأستاذ أنه بناءً على الإقتضاء يكون النهي التبعي أيضاً رافعاً لصلاحيّة العمل للتقرب، إذ لا يفرق في كونه منهياً عنه بين النهي التبعي وغيره.

لكن المهم في المقام: أن النهي عن العبادة - كالنهي عن صلاة الحائض - ليس نهياً عرضياً ناشئاً من المزاحمة، بل هو ناشئ عن المفسدة في نفس العمل، ومثل هذا الملاك المبتلى بمفسدة ملزمة، غير صالح للتقرب به بحكم العقل، فيكون العمل باطلاً بناءً كفاية قصد الملاك كذلك.

قول المحقق العراقي بعدم الفساد

وذهب المحقق العراقي إلى عدم اقتضاء النهي المولوي التحريمي المتعلق

بالعبادة لفسادها^(١) قال: إلا من جهة قضية الإخلال بالقرية الموقوفة على العلم به، وإلا فمن جهة فقدانها للملاك والمصلحة لا دلالة عليه بوجه من الوجوه، لأن غاية ما يقتضيه النهي المزبور بما أنه نهى مولوي تحريمي إنما هو الدلالة على قيام المفسدة في متعلقه، وأما الدلالة على عدم وجود ملاك الأمر والمصلحة فيه ولو من جهة أخرى فلا. نعم، مع الشك في الملاك كان مقتضى الأصل هو الفساد، ولكنه غير مرتبط باقتضاء النهي المولوي لذلك.

وحاصل كلامه: إن المنشأ لفساد العبادة منحصرٌ بأمرين، فإما هو عدم الملاك، وإما عدم تمشي قصد القرية بالعبادة مع وجود النهي عنها، ومن الواضح اعتبار قصد القرية فيها إما جزءاً أو شرطاً، فإذا انتفى انتفى الكل أو المشروط.

لكن النهي لا دلالة له على عدم الملاك، لأن غاية مدلوله وجود المفسدة في العمل، أما الدلالة على عدم المصلحة فلا، لعدم التضاد بين المصلحة والمفسدة، بل التضاد هو بين المحبوبة والمبغوضة، وعلى هذا، يمكن اجتماع المصلحة والمفسدة في الشيء الواحد، كما في استعمال الدواء لعلاج مريض، فإنه ليس من دواء إلا ويهيئ داءً كما في الخير^(٢).

وأما قضية قصد القرية، فإنه يتمشى مع وجود النهي في حال جهل المكلف بالنهي وإن كان موجوداً في الواقع.

الجواب

والجواب عما ذكره:

أما في القسم الأول من كلامه وهو كون العمل ذا مصلحة مع تعلق النهي به.

(١) نهاية الافكار ج (١-٢) ٤٥٦.

(٢) وسائل الشيعة ٤٠٨/٢، الباب ٤، الرقم ١.

ففيه: إن مجرد وجود المصلحة في العمل غير كافٍ لصلاحيته للمقربية، لحكم العقل - وهو الحاكم في باب المقربية والمبغدية - بأنها إنما تصلح للمقربية في حال كونها غرضاً للمولى، بأن تكون منشأً لأمره بالعمل أو يتعلّق بها غرضه، وإلا، فإن مجرد واجدية العمل للمصلحة لا تصيرُه مقرباً من العمل. هذه هي الكبرى. وفي مقامنا: لاشكّ في أنه مع وجود النهي التحريمي عن العمل تكون المصلحة الموجودة فيه ساقطة عن كونها غرضاً للمولى، بل يكون النهي كاشفاً عن وصول المفسدة إلى حدّ الغرضية، فيكون غرضه هو الإنزجار عنه لا الانبعاث إليه....

والحاصل: إنه مع تسليم ما ذكره من عدم المنافاة بين المصلحة والنهي نقول: عندما يقوم النهي عن العمل تكون الفعلية للمفسدة، والمصلحة من حيث الغرض على حدّ الشأنية، وإذا وصلت المفسدة إلى الفعلية كان غرض المولى هو الإنزجار عن العمل المنهي عنه، وما يكون كذلك فلا يصلح للمقربية.

وأما في القسم الثاني من كلامه، وهو تمشي قصد القرية من المكلف مع جهله بالنهي، فيتّضح ما فيه مما ذكرناه في القسم الأول، لأن مجرد قصد القرية وتمشّيه غير كافٍ، بل لا بدّ قبل ذلك من صلاحية العمل للمقربية، والعمل الذي تعلّق به النهي وكان الإنزجار عنه هو الغرض من المولى، غير صالح للمقربية، فلا يكون عبادةً، إذ كيف يكون عبادةً وهو مبغوض فعلاً وإن كان محبوباً في عالم الشأنية؟

وعلى هذا الأساس نقول ببطلان العبادة في باب اجتماع الأمر والنهي بناءً على الامتناع، وأنّ الجهل بالنهي لا يكون مناطاً للصحة، لأنه قد قصد التقرب إلى المولى بما هو مبغوض عنده، غاية الأمر يكون معذوراً بسبب الجهل، نظير ما إذا قتل ابن المولى بقصد القرية إليه جاهلاً بكونه ابنه وزاعماً أنه عدوّ له، فإنّ العمل مبغوض للمولى وإن كان ذا حسنٍ فاعلي.

قول المحقق الحائري بعدم الفساد

قال رحمه الله: الحق أنه لا يقتضي الفساد. أمّا في العبادات، فلأن ما يتوهم كونه مانعاً عن الصحة كون العمل مبغوضاً، فلا يحصل القرب المعتبر في العبادات به. (قال) وفيه: إنه من الممكن أن يكون العمل المشتمل على الخصوصية موجباً للقرب من حيث ذات العمل، وإن كان إيجاده في تلك الخصوصية مبغوضاً للمولى. وبعبارة أخرى: فكما أننا قلنا في مسألة اجتماع الأمر والنهي بإمكان أن يتحد العنوان المبغوض مع العنوان المقرب، كذلك هنا من دون تفاوت، فإن أصل الصلاة شيء وخصوصية إيقاعها في مكان مخصوص - مثلاً - شيء آخر مفهوماً وإن كانا متحدين في الخارج. نعم، لو تعلق النهي بنفس المقيد - وهي الصلاة المخصوصة - فلازمه الفساد، من جهة عدم إمكان كون الطبيعة من دون تقييد ذات مصلحة توجب المطلوبة، والطبيعة المقيدة بقيد خاص ذات مفسدة توجب المبغوضية.

والحاصل: إنه كلما تعلق النهي بأمر آخر يتحد مع الطبيعة المأمور بها، فالصحة والفساد يتنيان على كفاية تعدد الجهة في تعدد الأمر والنهي ولوازمها من القرب والبعد والإطاعة والعصيان والمثوبة والعقوبة، وحيث اخترنا كفاية تعدد الجهة في ذلك، فالحق في المقام الصحة. هذا كلامه في المتن^(١).

وقد علق في الحاشية على ما ذكره في حاصل المقام بقوله:

فيه: إن الجهتين المتغايرتين مفهوماً المتحدين وجوداً في باب الاجتماع كان اتحادهما مصححاً للحمل، فلهذا وقع اجتماع الأمر والنهي في مورد تصادفهما محلاً للنزاع المتقدم. وأمّا إذا كان أحد المفهومين منطبقاً على ذات

الفعل والأخر كان من قبيل الخصوصية، فمن الواضح عدم صحة حمل أحدهما على الآخر، وإن كان الحد الواحد من الوجود محيطاً بكليهما، فالقائل بالامتناع في الفرض الأول لا يلزم أن يقول به في الثاني لعدم الاتحاد الحملي. نعم، حيث أن المتخصص والخصوصية متلازمان في الوجود لا يمكن اختلافهما في الحكم، بأن يتعلق الأمر بالذات مثلاً والنهي بالخصوصية، بناءً على ما هو المفروض من سراية الأمر من الطبيعة إلى الأفراد، فلا بد من تقييد الأمر بغير هذا المورد، ولكن هذا لا يوجب فساد العبادة، لقيام الملاك في ذات الفعل، فيكون الفاعل مستقرباً بنفس فعل الصلاة مثلاً ومسخوطاً عليه لوصف كينونته في الحمام.

فتحصّل مما ذكرنا هنا وما ذكرنا في المتن أنه متى تعلّق النهي بالخصوصية، فالحق، صحة العبادة حتى على القول بالامتناع في المسألة السابقة، ومتى تعلّق بالخاص البطلان حتى على القول بالجواز هناك.

وتوضيح إشكاله على المتن هو: وجود الفرق بين محلّ الكلام ومسألة اجتماع الأمر والنهي، لأنّ متعلقي الأمر والنهي هناك - وهما الصلاة والغصب - متحدان في الوجود، وإن كانا متغايرين مفهوماً، ولذا يحمل أحدهما على الآخر فيقال: هذه الصلاة تصرف في مال الغير، بخلاف مسألتنا هذه، فإنّه لا اتحاد بينهما من جهة الحمل، فهما متغايران مفهوماً، إذ الصلاة غير الكينونة في الحمام ولا يصح حمل أحدهما على الآخر... فهذا الفرق موجود، لكنّ المبني - وهو صحة الصلاة في كلتا المسألتين - واحد، أمّا هناك فلكفاية تعدد الجهة، وأمّا هنا، فلأن المفروض تعلّق النهي بالخصوصية وهو الكينونة في الحمام، وهو لا يتعدّى إلى المتخصص أي الصلاة، فيكون الملاك في الصلاة محفوظاً والأمر به باقياً، فهو على محبوبيته وإن كانت الخصوصية مبفوضة، فلا وجه لبطلانها.

الجواب

إنه لا يخفى الإضطراب في كلام هذا المحقق، فهو يقول بأن المتخصص والخصوصية لهما حدّ واحد من الوجود، وبعد فاصلٍ قليل يقول: نعم حيث أن المتخصص والخصوصية متلازمان في الوجود. فإنّ هذا يستلزم تعدّد وجودهما، لأن النسبة اللزومية بين شيئين لا يتحقق إلا بوجودهما، ولا يعقل اتحادهما في الوجود لكون النسبة بينهما نسبة العلة إلى المعلول....

ومع غصّ النظر عن ذلك نقول: إنّ البحث في المسألة هو عن تعلق النهي بالعبادة، لا تعلقه بلازمها، فجعل خصوصية الكينونة في الحمام من لوازم الصلاة خلف لفرض البحث، وإن كانت موجودة مع الصلاة، فمن المستحيل أن يكون الوجود الواحد محبوباً ومبغوضاً آنٍ واحد، بأن يكون ذا مصلحة فعلية ومفسدة فعلية معاً.

ومما ذكرنا ظهر ما في كلامه أخيراً من أن الصلاة محبوبة ولكن كينونتها في الحمام مبغوض. ففيه: إن طبيعة الصلاة ليست غير الكينونة في الحمام، لكونها كذلك حصّة من الصلاة، فهما موجودان بوجود واحد، ووجودها كذلك عين وجود الطبيعة، وحينئذٍ لا يعقل مع تعلق النهي بوجود الصلاة في الحمام أن تكون الصلاة هذه صالحة للتقرّب. والطبيعة بما هي لا تصلح للمقربة، لعدم ترتب الأثر على الطبيعة ما لم يتحقق خارجاً في حصّة من حصصها.

لو تعلق النهي بجزء العبادة

ومن الصور التي ذكرها المحقق الخراساني في المسألة: تعلق النهي بجزء من أجزاء العبادة، كالنهي عن قراءة العزائم في الصلاة، فهل يقتضي فساد الجزء أو العبادة؟

قال في (الكفاية) بالأول، وقال الميرزا بالثاني.

دليل الميرزا على فساد العبادة

واستدل الميرزا رحمه الله لدعواه بما حاصله^(١): إن جزء العبادة إما أن يؤخذ فيه عدد خاص، كالوحدة المعتبرة في السورة بناءً على حرمة القرآن، وإما أن لا يؤخذ ذلك. أما الأول: فالنهي المتعلق به يقتضي فساد العبادة، لأن الآتي به في ضمنها، إما أن يقتصر عليه فيها أو يأتي بعده بما هو غير منهي عنه، وعلى كلا التقديرين، لا يبنغي الإشكال في بطلان العبادة المشتملة عليه، لأن الجزء المنهي عنه يكون خارجاً عن إطلاق دليل الجزئية أو عمومه، فيكون وجوده كعدمه، فإن اقتصر المكلف عليه في مقام الامتثال بطلت العبادة لفقدائها للجزء، وإن لم يقتصر عليه بطلت، من جهة الإخلال بالوحدة المعتبرة في الجزء كما هو الفرض. ومن هنا تبطل صلاة من قرأ إحدى العزائم في الفريضة، سواء اقتصر عليها أم لم يقتصر، لأن قراءتها تستلزم الإخلال بالفريضة من جهة ترك السورة أو لزوم القرآن، بل لو بنينا على جواز القرآن لفسدت الصلاة في الفرض أيضاً، لأن دليل الحرمة قد خصص دليل الجواز بغير الفرد المنهي عنه، فيحرم القرآن بالإضافة إليه. هذا مضافاً إلى أن تحريم الجزء يستلزم أخذ العبادة بالإضافة إليه بشرط لا... فالعبادة المذكورة تبطل من جهات:

- ١- كونها مقيدة بعدم ذلك المنهي عنه، فيكون وجوده مانعاً عن صحتها، وذلك يستلزم بطلانها عند اقترانها بوجوده.
- ٢- كونه زيادة في الفريضة، فتبطل الصلاة بسبب الزيادة العمدية المعتبر عدمها في صحتها.
- ٣- كون هذه الزيادة من مصاديق التكلم العمدي، إذ الخارج عن عمومها

(١) أجود التقريرات ٢/٢١٧.

هو الذكر غير المحزّم.

وأما الثاني - أعني ما لم يؤخذ فيه عدد خاص - فقد أتضح الحال فيه ممّا تقدّم، لأن جميع الوجوه المذكورة المقتضية لفساد العبادة المشتملة على الجزء المنهي عنه جارية في هذا القسم أيضاً. وإنما يختصّ القسم الأول بالوجه الأول منها.

نقد السيّد الخوئي وموافقة الأستاذ

وقد ذهب السيد الخوئي والشيخ الأستاذ إلى عدم فساد العبادة وفاقاً لصاحب (الكفاية)، فأشكل السيّد على الميرزا - في حاشية الأجود - ووافقه الأستاذ بما حاصله:

إن النهي عن قراءة العزائم في الفريضة نهى تكليفي يكشف عن المبغوضية بلاكلام، فإن كان بين هذا النهي والمانعية عن صحّة الصلاة ملازمة، فالحق مع الميرزا، ولكن لا ملازمة بينهما، بل النسبة عموم وخصوص من وجه.

توضيحه:

إنه تارة: يكون النهي إرشاداً إلى المانعية ابتداءً، كالنهي عن الضحك في الصلّة أو البكاء من أجل الدنيا فيها، ولا ريب في اقتضائه للفساد من جهة ابتلاء الصلّة بالمانع عن الصحة لها. واخرى: لا يكون كذلك، كما فيما نحن فيه، إذ غاية ما يدلّ عليه النهي عن قراءة العزائم في الصلّة مبغوضية ذلك عند المولى، فيكون دليله مخصّصاً لعموم دليل القراءة في الصلّة... فلا تكون السورة من العزائم جزءً من أجزائها، لكنّ الكلام في اقتضاء سقوطها عن الجزئية أن تكون الصلّة بشرط لا، فإنّ القول بذلك غير صحيح، وإلا لكانت حرمة كل شيء موجبةً لذلك أيضاً، فلا بدّ من الالتزام ببطلان كلّ عبادة أتت في ضمنها بفعلٍ محزّم

خارجي كالنظر إلى الأجنبية في الصلاة، مع أنه واضح البطلان.

فالحق: أن حرمة قراءة العزائم في الفريضة لا يقتضي اعتبارها بالإضافة إلى العزائم بشرط لا، لعدم الملازمة بين الحرمة والمانعية، فقد يكون الشيء حراماً وليس بمانع عن الصحة كالمثال المذكور، وقد يكون مانعاً وليس بحرام، كالبيع وقت النداء يوم الجمعة، فالنسبة عموم من وجه.

وعلى هذا، فلو اقتصر على قراءة العزائم في الصلاة بطلت من جهة فقدها لجزئها، لكنّ هذا غير اقتضاء النهي عن الجزء لفساد العبادة، وأمّا إذا لم يقتصر على السورة بل قرأ سورةً أخرى أيضاً من غير العزائم، فهل تبطل أو لا؟ فيه بحث. وكذا الكلام من جهة شمول دليل مبطلية التكلم في الصلاة، لوجود الخلاف في شموله لمثل الذكر الممنوع أو السورة الممنوعة.

فالعمدة في الإشكال على الميرزا هو: عدم وجود الملازمة بين المبعوضة والمانعية على ما تقدّم.

لو تعلّق النهي بشرط العبادة

قال في (الكفاية): لا يكون حرمة الشرط والنهي عنه موجباً لفساد العبادة، إلا فيما كان عبادةً كي تكون حرمة موجبةً لفساده المستلزم لفساد المشروط به. يعني: إذا كانت العبادة مشروطة بشرطٍ هو عبادة، كالصلاة المشروطة بالطهارة، فإذا وقع النهي عن شيء يتعلّق بالوضوء، كالنهي عن الوضوء بالماء النجس أو المغصوب، اقتضى كساده إن وقع بذلك الماء، وحينئذٍ، يفسد شرط الصلاة، ويفسد المشروط.

وأضاف الأستاذ وفاقاً للسيد الخوني صورةً أخرى وذلك: ما إذا كان ستر العورة شرطاً لصحة الصلاة، وتعلّق النهي بلبس الحرير فيها، فكان الشرط مقيداً

بعدم الحرير، فلو ستر العورة بالحرير أصبحت الصلاة فاقدة للشرط، لأن «الستر» عين «التستر» والاختلاف بالاعتبار، فالصلاة فاسدة....

إذن، لا يفرق في ذلك بين كون الشرط عبادياً أو غير عبادي.

نعم، لو كان الشرط عبارة عن الأثر الحاصل من فعل، كاشتراط الصلاة بطهارة اللباس وهي تحصل بغسل الثوب، فالشرط هو الطهارة لا الغسل، فلو تعلق النهي بالغسل لم تفسد الصلاة، لأن ما تعلق به النهي ليس شرطاً للعبادة، وما هو شرط لها لم يتعلق به النهي.

لو تعلق النهي بالوصف

والوصف تارة لازم واخرى مفارق.

فإن تعلق النهي بوصف لازم لعبادة، كالجهر الذي هو وصف لازم للقراءة

كما مثلوا، فهل تفسد العبادة أو لا؟

الحق: إن العبادة لا تفسد، لأن النهي لا يتعدى متعلقه وهو الجهر إلى الموصوف وهو القراءة، ومعنى ذلك أنه مع اتصافها بالجهر المنهي عنه، يسقط الأمر بها لأن النهي عن الجهر يسري إليها.

إلا أن الكلام في صغرى المسألة وهي: هل أن الجهر بالقراءة وصف لازم

لها أو أنه مرتبة من مراتبها... فإن كان الأول فقد تقدم، وإن كان الثاني كان النهي عن الجهر بالقراءة نهياً عن القراءة نفسها...؟

والمرجع في تشخيص هذا الموضوع هو العقل، إذ ليس المورد من موارد

الاستظهار من اللفظ حتى يرجع الى العرف، فما في (المحاضرات) - من أن

الجهر لازم للقراءة، وقوله - مع ذلك - بأن النهي عن الجهر بها نهى عنها - مخدوش

جداً، لأنهما إن كانا من المتلازمين، فإن النهي لا يسري من اللازم إلى الملزوم....

والتحقيق: إنه نفسها عقلاً، والنهي عنه نهى عنها.

وإن تعلق النهي بوصف مفارق، كالأمر بالصلاة والنهي عن الغضب، والنسبة بينهما عموم من وجه كما هو واضح، فيندرج تحت مسألة اجتماع الأمر والنهي، فإن قلنا بالجواز وكون التركيب انضمامياً فلا فساد، وإن قلنا بالامتناع وكون التركيب اتحادياً كان النهي والمفسدة هو الغالب... فيكون البحث عن مفسدات النهي عن الوصف المفارق بحثاً عن الكبرى المنطبقة على مورد اجتماع الأمر والنهي.

المقام الثاني: في النهي عن المعاملة

ويقع البحث في جهتين:

الجهة الأولى: في مقتضى القاعدة

ولابد من ذكر أمور:

(الأول) إنه بين النهي التكليفي عن المعاملة والنهي الوضعي عنها عموم من وجه، مثلاً: النهي عن شرب الخمر حكم تكليفي، وعن الغرر في البيع حكم وضعي، وعن بيع الخمر تكليفي وضعي معاً.

(الثاني) تارة بتعلق النهي بالأثر المترتب على المعاملة، كما في الخبر^(١): «ثمن العذرة من السحت» فالحرمة تعلقت بالأثر وهو الثمن فلا يجوز التصرف في المال المأخوذ في مقابلها، فبدل على الفساد.

فهذا القسم من النهي يدل على الفساد، فهو خارج عن محل الكلام.

وأخرى: بتعلق النهي بشيء بحيث لا يجتمع مع نفوذ المعاملة، كما لو نهى الشارع عن منفعة خاصة للشيء، فهنا تكون الحرمة ملازمة لفساد المعاملة على

(١) وسائل الشريعة ١٧/ ١٧٥، الباب ٤٠ حكم بيع عذرة الانسان وغيره، الرقم: ١.

تلك المنفعة الخاصة بإجارة أو غيرها، للتمانع بين مقتضى النهي ومقتضى الآية ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١).

وهذا القسم لاختلاف في دلالة على الفساد، فهو خارج عن محل الكلام. وثالثة: يتعلّق النهي بشيء ويكون إرشاداً إلى المانعية، كما في النهي عن بيع المجهول، فإنه يدلّ على مانعية الجهالة في العوضين عن صحّة المعاملة، فيكون دليل صحة البيع بشرط لاعن الجهالة.

وهذا القسم كذلك لاختلاف فيه، فهو خارج. ورابعة: يكون النهي إرشاداً إلى الفساد من أوّل الأمر، فهو دالّ على الفساد بالمطابقة، كما في الخبر: «لا تبع ما ليس عندك»^(٢). وهذا القسم كذلك.

وخامسة: أن يرد النهي عن معاملة فيكشف عن المبغوضية، فهل يقتضي الفساد أو لا؟

وهذا هو مورد البحث.

(الثالث) إن النهي يتعلّق تارةً بالسبب واخرى بالمسبب وثالثة بالتسبّب. فالأول: مثل النهي عن البيع وقت النداء يوم الجمعة، فالمنهي عنه إنشاء المعاملة حينذاك. والثاني: مثل النهي عن تمليك الكافر القرآن، فالمنهي عنه هو المسبب أي تسلّطه على القرآن. والثالث: مثل تمليك الزيادة في الربويّات عن طريق البيع، فتسبّب البيع مبغوض، فلو كان ذلك عن طريق الصلح مثلاً فلانهي. (الرابع) إن هنا بحثاً أساسه التحقيق عن حقيقة الإنشاء، ففيها مسلكان أساسيان:

(١) سورة المائدة: الآية ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٧/٣٥٧، الباب ١٢، الرقم ١٢ بلفظ «نهى عن بيع ما ليس عندك».

أحدهما: إن صيغ العقود والإيقاعات لها السببية لتحقق عنوان المعاملة.

والثاني: إن حقيقة الإنشاء هو الإعتبار والإبراز.

إن العقد هو العنوان المحصّل من بيعت واشترت، أنكحت وقبلت... فهل

الصيغة سبب موجد له كما عليه صاحب (الكفاية)، أو أنه آلة والمعنى الاعتباري

ذو الآلة كما عليه الميرزا؟ وحاصل القولين: مدخلة الصيغة وسببها في الأمر

الاعتباري.

وفي المقابل هو القول الثاني، وأن الصيغة كاشفة فقط ومبرزة عن المعنى

الاعتباري... وعلى هذا المبنى يعنون البحث هكذا: تارة النهي بعنوان المبرز

واخرى بالمبرز وثالثة بالإبراز بهذه الصيغة.

وبعد:

ففي المسألة أقوال، أحدها: الصحة مطلقاً، والثاني: الفساد مطلقاً، والثالث:

التفصيل بين النهي المتعلّق بالسبب والنهي المتعلّق بالمسبب، وفي التفصيل

تفصيل.

القول بالدلالة على الفساد

١- رأي المحقق النائيني

ذهب المحقق النائيني^(١) إلى أنّ النهي إذا تعلّق بالمسبب اقتضى فساد

المعاملة، وأمّا النهي المتعلّق بالسبب، فقد اتفقوا على عدم اقتضائه له، لعدم

التلازم بين مبهوضية الإنشاء وفساد المنشأ.

واستدلّ الميرزا لما ذهب إليه: بأنّ صحّة المعاملة متوقّفة على امور:

أحدها: أن يكون المنشئ هو المالك أو وليّه أو وكيله. والثاني: أن يكون ذا سلطنة

على ما يجري عليه العقد أو الإيقاع، بأن لا يكون محجوراً عليه. والثالث: أن تقع المعاملة بالسبب الخاص الذي عيّنه الشارع لها.

(قال): ولما كان النهي التحريمي يفيد ممنوعية وقوع هذه المعاملة وسلب قدرة المالك على إجراء الضيعة، فهو مسلوب السلطنة على الشيء، فينتفي الشرط الثاني من شروط صحة المعاملة، ويكون كبيع المحجور عليه لما يملكه في عدم التأثير.

ثم إنه فرّع على ذلك فروعاً فقهية، فأفاد أنه على هذا الأساس لا تقبل الواجبات المجانية كالصلوات اليومية للاستيجار للغير، لعدم سلطنة المصلي على صلواته، لكونها ملكاً لله. وأن ما نذر التصدق به لا يجوز التصرف فيه بالبيع والشراء ونحو ذلك، لعدم السلطنة عليه وخروجه عن الملك بالنذر. وكذا موارد الشروط، فإن السلطنة فيها محدودة بمقتضى الشرط، فلو أوقع المعاملة على خلاف الشرط كانت باطلة.

هذه خلاصة كلامه رحمه الله في هذا المقام.

نقد رأي الميرزا

ويتلخص الردّ عليه: بأن المنع من التصرف أمر وضعي، وقد وضع لهذا الغرض كتاب الحجر في الفقه، ولا ريب في أن الحجر يوجب بطلان المعاملة من المحجور عليه، وأما الكلام في وجود الملازمة بين المنع التكليفي والحجر الوضعي، فإن ثبتت هذه الملازمة تمّ كلامه وإلا فلا وجه له، وهو لم يذكر أي دليل على ما ذهب إليه... بل التحقيق أن المبغوضية لا تلازم الفساد وأن النسبة بينهما العموم من وجه كما تقدم.

هذا، وقد نوقش رحمه الله على الموارد التي ذكرها، ولانطيل المقام بالتعرض لذلك.

٢- رأي السيد البروجردى

ورأى السيد البروجردى: إن الظاهر من النواهي المتعلقة بالمعاملات هو المنع عن ترتيب الأثر، وذلك لأن للمعاملة ثلاث مراتب: مرتبة الأسباب، أي الصيغة، ومرتبة المسببات، أي الملكية والزوجية ونحوهما. ومرتبة الآثار الشرعية والعقلانية المترتبة على المسببات، من جواز التصرف في الثمن والمثمن، والوطى، ونحو ذلك.

(قال): ولا يخفى أن الأسباب لانفسية لها عند العرف وليست مقصودة بالذات، بل هي آلات، وكذا المسببات فإنها أمور اعتبارية غير مقصودة بالأصالة، بل المطلوب بالذات والمقصود لهم هو الأثر، فإذا جاء النهي عن المعاملة دل على المنع عن ترتيب الأثر، وهذا هو الفساد^(١).

نقد هذا الرأي

أولاً: إنه خلاف مقتضى الأصل الأولي والظهور، فإن النهي لما تعلق به البيع كان مقتضى الأصل والقاعدة كون المتعلق هو هذا العنوان، فله الموضوعية، وإرجاعه إلى «أكل الثمن» خلاف الأصل والقاعدة، اللهم إلا بدليل. وثانياً: هناك في بعض الموارد النهي عن المعاملة وعن ترتيب الأثر عليها، فلو كان النهي عنها عبارة عن النهي عن ترتيب الأثر، لزم اللغو. ومثاله: النص الصحيح في الخمر: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الخمر... وأكل ثمنها...»^(٢).

وثالثاً: إذا كان المنهي عنه هو ترتيب الأثر، كانت الفتوى بحرمه نفس

(١) نهاية الاصول: ٢٦٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٧/ ٢٢٤، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الرقم: ٣.

المعاملة بلا دليل، كما في حرمة بيع الميتة على المشهور بل المجمع عليه، لأن المستند لحرمة بيعها الإجماع أو النص، أما النص، فقد جاء ناهياً عن البيع وهو ظاهر في المنع عن البيع نفسه تكليفاً. وأما الإجماع، فقد ادعاه الشيخ في الخلاف والعلامة في المنتهى والتذكرة^(١)، وعبارته في التذكرة «لا يجوز» وهو أعم من التكليف والوضع، وفي المنتهى: «لا يصح»، وهو غير الإجماع على الحرمة، والشيخ في الخلاف في كتاب الرهن المسألة ٣٥: الإجماع على عدم ملكية الميتة، وليس بيع الميتة. فلا إجماع على الحرمة... على أنه لو كان فهو مدركي. فالدليل هو إنا إطلاق الآية ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾^(٢). وفيه: إنه ظاهر في الأكل فلا إطلاق. وإنا خبر البيهقي^(٣)، وهذا هو الصحيح.

وتلخص: قيام الدليل على حرمة البيع، ولا يمكن الالتزام بعدمه، بل السيد نفسه من القائلين بذلك، مضافاً إلى البطلان.

ورابعاً: لإشكال في كراهية بعض المعاملات كبيع الأكلان، وهل يصح أن يقال بكراهة ترتيب الأثر؟

هذا كله، بالإضافة إلى ما في دعواه من كون المسبب لا يتعلق به الغرض ولا يكون مقصوداً للعقلاء، فإنه قد يكون نفس المسبب مورداً للغرض... فليس الأمر كذلك دائماً.

وتلخص: سقوط هذا الطريق للدلالة على الفساد في المعاملات.

٣- رأي المحقق الإيرواني

وذهب المحقق الإيرواني إلى أنه لما كانت الأدلة في أبواب المعاملات

(١) تذكرة الفقهاء ٣١/١٠.

(٢) سورة المائدة: الآية ٣.

(٣) وسائل الشريعة ٣٩/٢٤، الباب ١٩ من أبواب الذبائح، الرقم: ٧.

إمضائيةً لأناسيسية، وأن مثل ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) و ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢) ونحوهما تفيد حلية المعاملات تكليفاً ووضعاً بنحو العام المجموعي - لا الاستغراقي - فإنه إذا ورد النهي عن معاملةٍ ودلَّ على حرمتها وسقطت حليتها التكليفية، لم تبق الحلية الوضعية ولم تكن مورداً للإمضاء من قبل الشارع... فالنهي عن المعاملة يفيد فسادها من جهة دلالاته على عدم كونها مورداً للإمضاء^(٣).

هذا ما أفاده، ولا يخفى الفرق بين كلامه وكلام غيره.

نقد هذا الرأي

ويرد عليه: أن في مدلول ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٤) ونحوه مسلكين، فقيل: إن هذه الحلية لما تعلقت بالبيع كانت ظاهرة عرفاً في خصوص الحكم الوضعي له وهو الصحة. وإليه ذهب جماعة. وقيل: إنها باقية على ظهورها الأولي - وهو الجواز - فيكون ملائماً للحكم التكليفي والوضعي معاً.

أما على الأول، فلما مجال لما ذكره، لأن غاية ما يدل عليه النهي هو المبغوضية، فإذا تعلق بمعاملة أفاد كونها مبغوضةً، أما الفساد فلا، لما تقدّم من أن النسبة بين المبغوضية والفساد هي العموم من وجه.

وأما على الثاني، فإن دلالة الآية على الحليتين في كلِّ معاملة، إنما هي بالإطلاق، وهو في قوة الاستغراق، فلو قال: «أكرم العالم» ولم يقيد، أفاد وجوب إكرام كلِّ عالم بنحو الاستغراق لابنحو المجموع، فإذا ورد النهي عن معاملةٍ وأفاد حرمتها رفع الحلية التكليفية، أما الوضعية فهي باقية ولا دليل على زوالها.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٢) سورة المائدة: الآية ١.

(٣) نهاية النهاية ١/ ٢٥٣.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

هذا أولاً.

وثانياً: حمل الآية المباركة على العموم المجموعي أول الكلام، لما سيجيء في بحث العام والخاص من أن حمل العموم على هذا القسم منه يحتاج إلى مؤنة إضافية، بخلاف العموم الاستغراقي، فإنه هو مقتضى الظهور الأولي، وذلك لأن العموم المجموعي هو جعل الوحدة في عالم الإعتبار بين أمور متفرقة حقيقة ثم الحكم عليها بحكم واحد، وأين الدليل على اعتبار الشارع الوحدة في الآية بين الحليتين؟

القول بالصحة

وذهب المحقق الخراساني إلى دلالة النهي المتعلق بالمسبب والتسبب على صحة المعاملة، بتقريب: إن النهي المتعلق بالمسبب كالنهي عن بيع المصحف للكفار، والمتعلق بالتسبب كالنهي عن الزيادة بسبب البيع، يستلزمان أن يكون المنهي عنه فيهما مقدوراً، لأن غير المقدور لا يتعلق به النهي ولا الأمر، لاسيما وأن الأمر طلب الفعل والنهي هو طلب الترك، على مبنى هذا المحقق. إذن، لا بد من أن يكون متعلق النهي مقدوراً للمكلف كي يصح طلب تركه وإلا لم يتعلق به النهي، فإذاً، يكون النهي المتعلق بالعنوان المعاملي دليلاً على وقوعه على وجه الصحة في عالم الاعتبار^(١).

إيراد ودفع

ولا يرد عليه الإشكال: بأن النسبة بين التملك والملكية كنسبة الإيجاد إلى الوجود، فيكون الأمر دائراً بين الوجود والعدم ولا يعقل فيه الصحة والفساد. لأنه مناقشة لفظية، لأن صاحب (الكفاية) - وإن عبّر بالصحة - فكان الإشكال على

(١) كفاية الاصول: ١٨٩.

تعبيره وارداً - يريد «الوقوع» من «الصحة» فهو يقول: بأن تعلق النهي بالمسبب أو التسبب يدل على وقوع الملكية، وآلا، فإن الملكية أمر بسيط يدور بين الوجود والعدم ولا يتصف بالصحة والفساد.

وحاصل كلامه: إن النهي كذلك يكشف عن مقدورية متعلقه وحصوله... وما ذكره المحقق الإصفهاني^(١) غير وارد عليه.

تحقيق الأستاذ

قال الأستاذ دام بقاءه: لا بد من التحقيق في نظرية صاحب (الكفاية) هذه على كلا المسلكين في باب حقيقة الإنشاء: مسلك المشهور من أن الصيغ أسباب موجودة للعناوين المعاملية من الزوجية والملكية وغيرها في عالم الإعتبار. وقال الإصفهاني: بل بالوجود اللفظي. وقال النائيني: بل هي آلات والمعاملة ذو الآلة. ومسلك الإعتبار والإبراز وأنه لاسببية ومسببية مطلقاً، وعليه السيد الخوئي^(٢)... وكلام (الكفاية) مردود على كلا المسلكين.

أما على الثاني، فإن الصيغة المعينة للمعاملة، إذا صدرت من البائع مثلاً واجدة للشرائط المعتبرة شرعاً، تصبح موضوعاً لاعتبار الشارع بتبع اعتباره، ثم إن العقلاء يرتبون الأثر، فلا يوجد في البين سبب وتسبب، بل إن الاعتبار وإبرازه مقدوران للمكلف ولا مانع من تعلق النهي به، وبعد تعلقه يبتني الحكم على المختار في دلالة النهي عن المعاملة على الفساد وعدم دلالاته.

لكن المحقق الخراساني من القائلين بالمسلك الأول فنقول: إن كان

(١) نهاية الدراية ٤٠٧/٢.

(٢) ذهب إلى أن الأوامر والنواهي الشرعية اعتباراً للأبدية في الوجوب والحرمان في الحرمة، وإبراز لذلك بالأمر والنهي. أما صيغ العقود ففي البيع مثلاً: اعتبار للملكية وإبراز بالصيغة. وفصل الأستاذ، فقال في الأوامر والنواهي بالبعث أو الزجر النسبي، وأما في الصيغ فوافق هذا المبنى.

المسبب للصيغة هو الاعتبار الشرعي تمّ كلامه قدس سره، لأنه لا يعقل النهي عن المسبب إلا أن يكون مقدوراً، وذلك لا يتحقق إلا أن يعتبر الشارع وقوع المعاملة وتحققها، وهو مستلزم للصحة. وأما إن كان المسبب هو الاعتبار العقلاني، بأن يعتبر العقلاء الزوجية إذا تحقق عقد النكاح، فإن هذا الاعتبار يحصل حتى مع نهى الشارع، فلا يكون النهي دالاً على الصحة.

الجهة الثانية: في مقتضى النص

وهو صحيحة زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «سأله عن مملوك تزوج بغير إذن سيده. فقال: ذلك إلى سيده إن شاء أجازته وإن شاء فزق بينهما. قلت: أصلحك الله تعالى: إن الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إن أصل النكاح فاسد ولا يحل إجازة السيد له. فقال أبو جعفر عليه السلام: إنه لم يعص الله، إنما عصى سيده، فإذا أجاز فهو له جائز»^(١).

وهنا قولان

ذهب المحقق الخراساني^(٢) إلى أن الاستدلال بها على فساد المعاملة إنما يتم لو كان المعصية في «إنه لم يعص الله» بالمعنى التكليفي، فيكون المفهوم: كلما كان عصيان تكليفي فالمعاملة فاسدة. لكنه وضعي، أي: إنه لم يقع منه نكاح هو معصية لله وضعاً، أي ليس بفاسد، بل صدر منه معصية لسَيِّده لأنه نكاح بلا إذن منه ... فإذا أجاز جاز.

وخالف الميرزا والايرواني

أما الميرزا، فأفاد ما ملخصه^(٣): إن الظاهر من «المعصية» صدرأً وذيلأً هي

(١) وسائل الشيعة ٢١ / ١١٤، الباب ٢٤، الرقم ١.

(٢) كفاية الاصول: ١٨٨.

(٣) أجود التقريرات ٢ / ٢٣٣.

المعصية التكليفية، فالرواية تدل على أن النهي مفسد، لأن مفهوم كلامه عليه السلام: إن عصى فهو فاسد.

وأما الإيرواني^(١)، فأفاد بأن المعصية في الموردين أعم، وتخصيصها بالمعنى الوضعي بلا مخصص، فكان مقتضى مفهوم التعليل هو العصيان لله وضعاً وتكليفاً، فالتكاح فاسد.

وبعد، فإذا ألغى خصوصية المورد، كانت الرواية دليلاً على الفساد في مطلق المعاملات.

تحقيق الأستاذ

فقال شيخنا دام بقاءه: إنه بعد هذا النص بلا فصل جاء النص التالي:

«عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل تزوج عبده بغير إذنه فدخل بها ثم اطلع على ذلك مولاه. قال: ذلك لمولاه إن شاء فزق بينهما وإن شاء أجاز نكاحهما، فإن فزق بينهما فللمرأة ما أصدقها إلا أن يكون اعتدى فأصدقها صداقاً كثيراً، وإن أجاز نكاحه فهما على نكاحهما الأول، فقلت لأبي جعفر عليه السلام: فإن أصل النكاح كان عاصياً. فقال أبو جعفر عليه السلام: إنما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاصٍ لله، إنما عصى سيده ولم يعص الله، إن ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّة وأشباهه»^(٢).

قال الأستاذ:

«موسى بن بكر» ثقة عندنا، لاعتماد جعفر بن سماعة على روايته في طلاق الخلع وفتواه على طبقها. وموسى ممن شهد صفوان بأن كتابه معتمد عند

(١) نهاية النهاية ١/ ٢٥٣-٢٥٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢١/ ١١٥، الباب ٢٤، باب أن العبد إذا تزوج بغير إذن، الرقم: ٢.

أصحابنا، وهو أيضاً من رجال ابن أبي عمير.
وتلخص: إن الحق مع صاحب (الكفاية) ومن تبعه.
هذا تمام الكلام في مباحث النواهي. ويقع البحث في المفاهيم.

المقصد الثالث

المفاهيم

مقدمات:

الاولى (في تعريف المفهوم)

إن المفاهيم مداليل الجمل التركيبية، والبحث هو في أصل ثبوت وعدم ثبوته لافي حجيته وعدم حجيته، فهو في الواقع بحث عن أنه هل للجملة الشرطية -مثلاً- مدلول التزامي أو لا؟ فإن كان فلا كلام في حجيته، فيكون البحث ناظراً إلى صغرى أصالة الظهور لاكبرى الظواهر، فهو نظير البحث عن ظهور صيغة الأمر -مثلاً- في الوجوب وعدم ظهوره فيه. وعلى هذا، يكون البحث عن المفاهيم بحثاً عن الأدلة لاالأصول، ومن الأدلة اللفظية لاالعقلية.

ثم إنهم قد عرّفوا «المفهوم» بتعاريف وأشكلوا عليها طرداً وعكساً، واعتذر صاحب (الكفاية) -كما هو دأبه في نظائره- بأنها تعاريف لفظية وليست حقيقية، فلاوجه للإشكال والقبل والقال...

وكان التعريف المشهور بين القدماء: أن المفهوم ما دلّ عليه اللفظ لافي محلّ النطق، في مقابل المنطوق وهو: ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق... ويفيد هذا التعريف أنّ المفهوم -كالمنطوق- من المداليل اللفظية. ثم فسروا ذلك بقولهم: إن الحكم في طرف المفهوم لغير المذكور، وفي طرف المنطوق المذكور... لكنّ ظاهر تعريف القدماء كونه أعم من مفهوم اللفظ الإفرادي والمفاهيم

التركيبية، وقد ذكرنا أنّ المفهوم مدلول الجملة التركيبية فقط.

فظهر أن تعريف القدماء يشتمل على نقاط قوة وضعف.

وجاء صاحب (الكفاية) بتعريف مع النظر إلى التعريف المذكور، فقال ما ملخصه:

إن المفهوم عبارة عن الحكم الإنشائي أو الإخباري المستتبع لخصوصية هي مدلول جملة، أعم من أن يكون المفهوم موافقاً لمدلولها أو مخالفاً، فمثال الحكم الإنشائي قولك: إن جاءك زيد فأكرمه، والإخباري: إن جئتني أكرمك. ومثال مفهوم الموافقة قول الله عز وجل ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَبِي﴾^(١) والمخالفة مثل: إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه.

(قال): فالمفهوم عبارة عن الحكم غير المذكور لا الحكم لغير المذكور.

ثم ترك رحمه الله ما لا فائدة له من البحوث في هذا المقام.

ولنوضح كلامه بشيء من التفصيل:

لا يخفى أنّ الملازمة ثبوتاً بين شيئين تدور مدار الوجود والعدم، فقد تكون

وقد لا تكون، إلا أنها في مقام الإثبات تنقسم إلى أقسام.

فمنها: ما لا يكفي تصوّر الشئيين والنسبة الموجودة بينهما لإثبات

الملازمة، كما يقع كثيراً في المناقشات العلمية بين العلماء، إذ يطرحون كلاماً

ويقولون إن لازم هذا الكلام كذا، فهذا يفيد وجود تلك الملازمة في الواقع غير

أنها خافية في مقام الإثبات، غفل عنها صاحب الكلام والتفت إليها المستشكل ...

وهذه الملازمة تسمى اصطلاحاً باللزوم غير البين.

ومنها: ما ليس بهذا الحدّ من الخفاء، إلا أنه يُحتاج إلى تصوّر الموضوع

(١) سورة الإسراء: الآية ٢٣.

والمحمول والنسبة، فإذا تمَّ تصوّر هذه الامور ثبتت الملازمة، وتسمى باللزوم البيّن بالمعنى الأعم.

ومنها: ما يكون فيه نفس تصوّر الملزوم كافياً لإدراك الملازمة، وهذا هو اللزوم بالمعنى الأخص.

مثال الأول هو: إن من يقول بالملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن الضدّ، يحتاج إلى الاستعانة بمقدّمة خارجية لإثباتها، لكونها غير بيّنة بالمعنى الأعم ولا الأخص... وجميع المباحث الاستلزامية الاصولية كلّها من هذا القبيل، كالملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذبيها وهكذا.

ومثال القسم الثاني هو: استنباط أقلّ الحمل وهو ستة أشهر من الأيتين: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾^(١) و﴿وَحَسَنَةٌ وَفَصَالَةٌ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾^(٢)، فمن من تصوّرهما وتصور النسبة بينهما ينتج ذلك بلا حاجة إلى دليل خارجي.

ومثال القسم الثالث: تصوّر الشمس، فإنه يستلزم تصوّر اللّازم وهو وجود النهار.

فأفاد قوله رحمه الله: المفهوم عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري يستتبع... عدم دخول القسم الثالث في البحث، لأن بحثنا في مفاهيم الجمل، وهو ما أشار إليه بكلمة «حكم» وليس في المفاهيم الأفراديّة...

والحاصل إنه نبّه على إشكالين في تعريف القدماء: أحدهما: شموله للمفاهيم الأفرادية، والآخر قولهم: إن المفهوم حكم لغير المذكور، فهذا غير

(١) سورة البقرة: الآية ٢٣٣.

(٢) سورة الأحقاف: الآية ١٥.

صحيح بل الصحيح إنه حكم غير مذكور.

فهذا ما اقتضى ذكره، ولانتعّرض لكلمات المحققين، ومن شاء الاطلاع عليها فليراجع.

الثانية (هل تدخل دلالة الإيماء والإشارة... في البحث؟)

إنه قد ظهر ممّا تقدّم أنّ المفهوم مدلول للفظ لكنّ بالدلالة الالتزامية باللّزوم

البين بالمعنى الأخص، فما هو حكم دلالة التنبيه والإشارة والاقتضاء؟

وبيان ذلك هو: إن المدلول تارة مقصود للمتكلّم واخرى غير مقصود، والأوّل تارة: يكون الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية متوقفاً عليه - أي على المدلول - واخرى: هو غير متوقّف عليه. فإن لم يكن المدلول مقصوداً للمتكلّم سميت الدلالة بـ «دلالة الإشارة» ومن ذلك: دلالة الآيتين على أقلّ الحمل على ما تقدّم، وهذه الدلالة موجودة وإن لم تكن مقصودة.

وإن كان مقصوداً، فقد يكون صدق الكلام موقوفاً عليه عقلاً، كما في دلالة حديث الرفع، حيث توقّف صدقه على أن يكون المرفوع هو «المؤاخذه». وقد يكون صحته عقلاً موقوفاً عليه كما في ﴿وَسْتَلِ الْقَرْيَةَ﴾^(١) فلولا تقدير كلمة «الأهل» لم يصح الكلام عقلاً، وقد يكون صحته شرعاً موقوفاً عليه كما في قولك: أعتق عبدك عني، فإن صحته تتوقف على أن يملكك العبد ثم يعتقه وكالة عنك، إذ لا عتق شرعاً إلا في ملك. وتسمى هذه الأقسام الثلاثة بـ «دلالة الاقتضاء».

وإن كان مقصوداً ولكن لا دلالة للصحة أو الصدق عليه أصلاً، فهي «دلالة الإيماء والتنبيه» كما في الحديث: أنه قال رجل لرسول الله: «هلكت وأهلك يا

رسول الله « فقال: «كَمْ»^(١). فإن كلامه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَدُلُّ عَلَى مَعْنَاهُ الْمَقْصُودِ مِنْهُ لِاقْتِرَانِهِ بِكَلَامِ الرَّجُلِ.

فوقع الكلام بين العلماء في أن هذه الأقسام من الدلالات اللفظية داخلية في المنطوق أو المفهوم أو خارجه من كليهما، فعن الميرزا القمي وجماعة أنها داخلية في الدلالة المنطوقية غير الصريحة، وقال المتأخرون: بل هي من الدلالات السياقية، لا منطوقية ولا مفهومية فهي ليست لفظية....

وقد وافق الأستاذ المتأخرين، لأن هذه الدلالات ليست من المفهوم، لعدم كون اللزوم بيناً بالمعنى الأخص، وليست في محلّ النطق حتى تكون منطوقية، على أنها تتوقف في بعضها على مقدّمة خارجية كما في مثال العتق، إذ لا بدّ من تصحيحه على ما تقدم، صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية.

وأضاف في الدورة اللاحقة: بأنّ بعض الأقسام منها غير محتاج إلى مقدّمة خارجية حتى يكون من اللزوم غير البيّن، بل هو من اللزوم البين بالمعنى الأعم، كما في قضية الأيتين ودلالتهما على أقلّ الحمل، وكما في الأمر بالكفارة في الحديث المذكور. وبعضها محتاج كما في مثال العتق، فهو من اللزوم غير البيّن. فما في كلام السيد الخوئي^(٢) من أن كلّها من اللزوم غير البيّن مخدوش.

الثالثة (هل المسألة اصولية ؟)

وهل البحث عن المفاهيم من المسائل الاصولية أو لا ؟ وعلى الأول، فهل هو مسألة لفظية أو عقلية ؟

لقد تقدّم أن البحث في المفاهيم إنّما هو عن أصل ثبوتها وليس عن

(١) وسائل الشيعة ٤٦/١٠، الباب ٨ من أبواب ما يمكس عنه الصائم، الرقم: ٥.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ٤/١٩٥-١٩٦.

حجيتها. وبعبارة اخرى: إنه بحثٌ عن صغرى حجية الظواهر، فإن كانت المسألة الاصولية ما تقع نتیجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي وإن احتاج لذلك إلى ضمّ مقدمة - كما هو المختار - فالمسألة اصولية، وأما على القول بأنها ما يقع كذلك بلا ضمّ مقدمة، أشكل دخول البحث في المسائل الاصولية... ولذا اضطر بعض الأكابر^(١) لأن يقول: إن البحث الصغرى، إن كان من صغريات كبرى ثابتة لا بحث فيها، فالمسألة اصولية كما في البحث عن صغرى حجية الظهور، فهو بحث اصولي لعدم الاختلاف في كبرى حجية الظواهر، وما نحن فيه من هذا القبيل.

وأشكل الأستاذ: بأن حجية الظواهر أيضاً بحاجة إلى إثبات، إذ ليست كحجية القطع في الثبوت... ولذا يستدل لحجية الظواهر بالسيره العقلانية، لكنّ تماميتها يتوقف على عدم الردع من الشارع.

وعلى الجملة، فالحق عندنا كونها مسألة اصولية....

وهي - وإن كان فيها جهة عقلية - مسألة لفظية، لكون المفهوم مدلولاً للجملة بالدلالة الالتزامية كما تقدّم.

مفهوم الشرط

إن منطوق الجملة الشرطية يفيد ثبوت شيء عند ثبوت شيء آخر، فيبحث عن أنه هل لها -علاوة على ذلك- دلالة على انتفاء الشيء عند انتفاء ذلك الشيء الآخر أو لا؟

إن قولك: «إن جاءك زيد فأكرمه» ظاهر في ثبوت الإكرام عند ثبوت المجيء، فهل يفيد عدم الإكرام عند عدم المجيء كذلك؟ إن كان يفيد هذا المعنى أيضاً فهو ينفي الإكرام عند عدم المجيء مطلقاً، أي: سواء أحسن إليك أو لا؟ سواء فعل كذا أو لا؟ سواء كان كذا أو لا؟، فإن وجوب إكرامه ينتفي على كل تقدير، ولذا لو قلت بعد ذلك مثلاً: «إن أحسن إليك فأكرمه»، وقع التعارض بين هذا المنطوق وإطلاق ذلك المفهوم، فإن كان بينهما عموم وخصوص مطلق، قيّد الإطلاق، وإن كان من وجه، رجع إلى مقتضى القاعدة في صورة وحدة الجزاء مع تعدّد الشرط، فيجمع بينهما بالحمل على «أو» أو «الواو» على ما سيأتي بالتفصيل.

فظهر أن للقول بوجود المفهوم للجملة الشرطية آثاراً فقهية واصولية.

ثم إن لـ«الشرط» إطلاقات مختلفة، فهو في اللغة عبارة عن الربط بين الشئين، وهذا المعنى موجود في جميع موارد استعمال «الشرط». وفي المعقول عبارة عن مكملية فاعلية الفاعل أو قابلية القابل، وفي الفقه ينطبق على ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود، كما في قولهم: الوضوء شرط للصلاة.

وفي الاصول -وفي الفقه أيضاً- هو الالتزام في ضمن الالتزام، أعم من أن يكون الالتزام بنحو الفعل أو بنحو النتيجة، وهل يصدق «الشرط» على الالتزامات الابتدائية؟ فيه خلاف، قال به جماعة واستدلوا بالحديث: «المؤمنون عند شروطهم»^(١).

والشرط في بحث مفهوم الشرط عبارة عن «ما علق عليه شيء آخر» كذا قيل، لكن فيه: أن أخذ عنوان «التعليق» قبل إثبات دلالة الشرط عليه، غير صحيح... فالأصح أن يقال: ما يقع في القضية مقدماً ويتلوه التالي.
شروط ثبوت مفهوم الشرط:

هذا، ويعتبر في ثبوت مفهوم الشرط ثلاثة أمور، فلا يثبت إن فقد واحد منها:

الأول: أن تكون القضية ظاهرة في ترتب ما بعد «الغاء» على ما قبلها بنحو التعليق، لأن تكون مقارنة اتفاقية مثل: جاء زيد فجاء عمرو.

الثانية: أن يكون الترتب لزومياً، ولولا الملازمة بين الشرط والجزاء فلا مفهوم، كما لو ترتب مجيء زيد على مجيء عمرو في الزمان.

الثالثة: أن يكون المقدم علّة منحصرة للتالي، وإلا فلا انتفاء عند الانتفاء.

بيان الشرط الأول (الترتب بين المقدم والتالي)

فإن النسبة اللزومية بين الشرط والجزاء هي بنحو الترتب، بمعنى أن المقدم هو العلّة للتالي، ولو كان المقدم هو المعلول والتالي هو العلّة، لم يستلزم الإنتفاء عند الإنتفاء.

وقد استدلّ لذلك بوجهين:

(١) وسائل الشيعة ٢١/٢٧٦، الباب ٢٠ من أبواب المهور، رقم: ٤.

أحدهما: إن الجملة الشرطية دالة على الترتب والمعلولية بالوضع .
وفيه: إنه لا دليل على هذه الدعوى، إذ لا شيء من علائم الحقيقة في هذا
المقام، بل إن صحّة الحمل في مثل: إذا كان النهار موجوداً فالشمس طالعة، تشهد
بعدم وضع الجملة الشرطية للترتب.

الوجه الثاني: ما أفاده الميرزا^(١) وحاصله: إن مقتضى التناظر بين مقامي
الثبوت والإثبات هو الترتب بين التالي والمقدّم، إذ لا ريب في تقدم العلة على
المعلول في مقام الثبوت، ومقتضى الأصل الأولي أن يكون كلام المتكلم غير
الغافل ملقياً ما هو المتحقق خارجاً إلى ذهن السامع، بأن يكون كلامه مطابقاً للنظم
الواقعي، وكونه على خلافه بخلاف الأصل.

وعلى الجملة، فإنّ تقديم المتكلم المجيء على الإكرام في مقام الإثبات
يكشف عن تقدّمه عليه في مقام الثبوت، وهذا هو الترتب والدلالة عليه في
الجملة الشرطية.

وبهذا التقريب يقوى هذا الاستدلال ويظهر النظر فيما قيل^(٢) من: أنه
يتوقف على أن يكون المتكلم في مقام بيان عليّة المجيء للإكرام، ولا يكون في
مقام مجرد الإخبار عن وجوب الإكرام في فرض مجيء زيد، أو مجرد إنشاء هذا
المعنى.

وجه النظر: إن إلقاء الكلام من المتكلم الملتفت بهذا الشكل الخاص
يكشف عن إرادته إفادة الترتب، وألا لجاء بالكلام على وضع آخر. وتوضيحه:
إنه لا ريب في إفادة الجملة الشرطية للترتب، وإنما الكلام في إنه مختص بالترتب

(١) أجود التقريرات ٢/٢٤٩.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ٤/٢٠٢-٢٠٣.

في الواقع أو أنه أعم من الواقع والاعتبار؟ وبعبارة أخرى: إن الكلام في سعة الترتب وضيقة، يقول المحقق الإصفهاني: إن الشرطية تفيد الترتب، أما أن يكون في الخارج كذلك فلا، بل يمكن أن يكون في اعتبار العقل، بأن يعتبر الشيء مقدماً والآخر متأخراً، كما في: إن كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق، فهو ترتب عقلي وإن لم يكن له واقعية في الخارج.

فإن تم كفاية مطلق الترتب بطل كلام الميرزا.

لكن إن كان مراد الميرزا: إن الأصل في القضايا الملقاة هو إفادة الواقعيات لا صرف الاعتبارات العقلية التي لا واقعية لها، فالمتكلم الحكيم يريد إحضار الواقع إلى ذهن السامع بكلامه الذي يلقيه، فلما كان مترتباً دُلَّ على كون الواقع مترتباً كذلك.

فإيراد بعض أعلام تلامذته غير وارد عليه.

بيان الشرط الثاني (الملازمة بين المقدم والتالي)

إنه يعتبر في ثبوت المفهوم للجملة أن تكون النسبة لزومية لأن تكون هناك مقارنة صرفة عقلاً أو خارجاً. وهو واضح لا يحتاج إلى بيان عند المحققين كالخراساني والميرزا وأتباعهما، لدلالة الجملة الشرطية على ذلك بالوضع، ويشهد به التبادر والإنساق في مثل: إن جاءك زيد فأكرمه. ومع التنزل عن الظهور الوضعي فالظهور العرفي ثابت.

رأي المحقق الإصفهاني

وخالف المحقق الإصفهاني^(١) ونفى وجود الدلالة في القضية الشرطية على النسبة اللزومية، لما تقرّر في المنطق من انقسامها إلى اللزومية والاتفاقية، فهي قد

تخلو عن اللزوم والارتباط كما في مثل: إن كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق، وصدق الشرط على مثله حقيقي لا مجازي، والشاهد على كونه حقيقةً صحيحة التقسيم المذكور عند المناطق، فإن صحة التقسيم أمانة الحقيقة كما في (كتاب الطهارة) من الفقه إذ قالوا بعدم انقسام الماء إلى المطلق والمضاف، والآ لكان المضاف مصداقاً حقيقياً للماء.

هذا، وقد برهن المحقق الإصفهاني اعتراضه على القوم: بأن الدلالة على «الشرط» لا تكون بلا دال، أما المركب فليس إلا وضع المفردات، وأما المفردات فلا يدل شيء منها على اللزوم، وتبقى «أداة الشرط» و«الغاء». أما الأول فليس مدلوله إلا كون مدخوله مفروضاً مقدراً الوجود، فمفاد «إن» الشرطية فرض الوجود له «مجنّى زيد». وأما «الغاء» فلا تدل إلا على الترتيب والترتب، لكن كون ذلك بنحو اللزوم أو الاتفاق؟ فلا دلالة لها. ويشهد بذلك وجودها في القضايا الاتفاقية كذلك.

فإذا لم تكن المفردات دالة على اللزوم، والمركب ليس إلا المفردات، فمن أين الدلالة؟

نقد الأستاذ

وقد انتقد الشيخ الأستاذ هذا الكلام بوجوه:

الأول: إنه قد صرح بدلالة حرف الشرط على التعليق وأن الغاء تفيد الترتب بين الشرط والجزاء، ومن الواضح أن «الترتب» هو كون الشيء بعد الشيء و«التعلق» هو الإرتباط بين الشيئين... والجماعة لا يقصدون إلا هذا.

والثاني: صحيح أن المناطق يتقسمون الشرطية إلى اللزومية والاتفاقية ويمثلون للقسم الثاني بمثل: إن كان الإنسان ناطقاً كان الحمار ناهقاً، ولكن هل

هذا التقسيم حقيقي أو مجازي؟

والثالث: إن قولنا: «أكرم» مطلق منجز، فإذا دخلت عليه أداة الشرط أصبح معلقاً وكان وجوب الإكرام منوطاً بالمجيء، وهذه الإناطة والتعليق هي مفهوم أداة الشرط، لا مجرد الفرض والتقدير كما هو ظاهر كلام هذا المحقق.

والرابع: إن الفاء تدل على الترتيب، لكن دلالة الجملة الشرطية على التعلق والإناطة موجودة حتى مع عدم الفاء؛ فالذي يفيد الترتيب وقوع الجزاء عقب الشرط سواء وجدت الفاء أو لا.

وتلخص:

إن الدال على اللزوم هو أداة الشرط.

بيان الشرط الثالث (كون الترتيب بنحو العلية المنحصرة)

وذلك إنه بعد ثبوت إفادة الجملة للزوم وللترتيب، يشترط أن تكون العلية منحصرةً وآلاً فلا مفهوم للجملة.

وقد استدلل للعلية المنحصرة بوجود خمسة:

١- الوضع

دعوى دلالة الجملة الشرطية على انحصار العلية بالوضع.

وفيها: إنها دعوى بلا دليل، بل الدليل على العكس، فإنه في موارد تعدد الشرط ووحدة الجزاء تستعمل القضية الشرطية بلائية عناية، فلو كانت موضوعاً للعلية المنحصرة لكان استعمالاً مجازياً.

٢- الإطلاق

طريق الكفاية

وقد بينه بوجوده: أحدها من باب الإنصراف والباقي يبني على مقدمات

الحكمة.

(الإطلاق الأول) هو: الإطلاق الإنصرافي، ووجه الإنصراف هو: إن لفظ الشرط دالٌّ على العلية، والعلّة تنقسم إلى الكاملة والأكمل، فإن كانت منحصرة كانت الأكمل، واللفظ ينصرف إلى الفرد الأكمل.

(وفيه) بطلان الصغرى والكبرى. أما الكبرى، فإن اللفظ الموضوع للمعنى التشكيكي موضوع لنفس الحقيقة للفرد الأكمل منها أو غيره، وإلا لزم أن يكون إطلاق «العالم» على غير «الأعلم» مجازاً، وهذا باطل. وأما الصغرى، فلأنه ليس بين العلة المنحصرة وغير المنحصرة اختلاف في المرتبة، إذ العلية حيثية وجودها في كليهما على حدٍّ سواء.

(الإطلاق الثاني) ما ذكره بعنوان «إن قلت»، ومحصّله: التمسك لإثبات انحصار العلة بالإطلاق كما يتمسك به لإثبات الوجوب في النفسية في مقابل الغيرية ونحو ذلك. فأجاب: بالفرق بين المقامين، لأن معنى الوجوب النفسي هو الوجوب على كلِّ تقدير، في قبال الغيري الذي هو الوجوب على بعض التقادير، فكان مقتضى الإطلاق عند التردّد هو النفسية، بخلاف ما نحن فيه، فإنه مع التردّد بين الانحصار وعدمه لإطلاق يقتضي الانحصارية.

توضيح الاستدلال:

إنه تارة: تكون الحصتان للطبيعة الواحدة وجوديتين، كالرقبة التي منها الكافرة ومنها المؤمنة، وأخرى: تكون احدهما وجودية والأخرى عدمية. والوجوب من القسم الثاني، فإن الوجوب النفسي مقيد بقيد عدمي وهو كونه «للاغير» والغيري مقيد بقيد وجودي وهو كونه «للغير».

والانحصار وعدمه حصتان للعلّة، وهما مثل النفسي والغيري بالنسبة إلى الوجوب، فالمنحصرة يعني التي لا معها شيء في المؤثرية وغير المنحصرة هي

التي معها شيء، فكما يتمسك بالإطلاق لإثبات النفسية، كذلك يتمسك به لإثبات الإنحصار... لأن الجهة الوجودية هي المحتاجة إلى بيان زائد، وأما الجهة العدمية فهي مقتضى أصالة الإطلاق، فلا تحتاج العلية غير المنحصرة إلى بيان وأما المنحصرة فتحتاج، وإذا لا بيان، فالأصل يفيد الانحصار كما في الوجوب النفسي.

أجيب بوجهين:

أحدهما:

إنه لا موضوع في المقام لجريان مقدمات الحكمة لإفادة الإطلاق، لأنها إنما تجري حيث يمكن الإطلاق والتقييد، والمقصود هنا هو إجراء المقدمات في أداة الشرط حتى يتم الإطلاق، لكن معنى أداة الشرط معنى حرفي، والمعنى الحرفي غير قابل للإطلاق والتقييد. أما أولاً: فلأنه يعتبر فيما يراد إجراء الإطلاق فيه أن لا يكون جزئياً، لأن الجزئي غير قابل للتقييد فهو غير قابل للإطلاق، والمعنى الحرفي جزئي. وأما ثانياً: فلأنه يعتبر فيما يراد إجراء الإطلاق فيه أن يكون مما يلحظ بالاستقلال حتى يصلح للتوسعة والتضييق، كما في «الرقبة» فتلحظ بشرط ولا بشرط، والمعنى الحرفي لا يلحظ بالنظر الاستقلالي وإنما دائماً ما به ينظر. وتلخص: أن لا موضوع للإطلاق والتقييد هنا حتى يتمسك بمقدمات الحكمة لإثبات الإطلاق.

(وفيه):

هذا هو الجواب الأول، لكن يرد عليه النقص: بأنه إذا كان المعنى الحرفي غير قابل للتقييد فهو غير قابل للإطلاق، فإن مداليل الهيئات أيضاً -كهيئة إفعال الدالة على الوجوب- معانٍ حرفية، فكيف تمسككم بالإطلاق لإثبات كون الوجوب نفسياً؟ وكيف تمسككم بإطلاق هيئة إفعال للدلالة على الوجوب

لا الندب بناءً على وضعها للجامع؟ وكيف تمسكتم بالإطلاق لدلالة الهيئة على الوجوب التعييني عند دوران الأمر بينه وبين التخييري، والعيني عند دوران الأمر بينه وبين الكفائي؟

والجواب الحلّي هو: أمّا على مسلك التحقيق، فالمعنى الحرفي قابلٌ للإطلاق والتقييد، وأمّا على مسلك صاحب (الكفاية) من عدم جريانها فيه والآنقلب إلى المعنى الاسمي، فإنه إنما لا يجريان فيه بالذات، لكنّ المعنى الحرفي من شؤون المعنى الاسمي، فهو في وجوده تابع له، فإذا جرى الإطلاق والتقييد في الاسم جرياً في الحرف التابع له.

الجواب الثاني

بطلان القياس وهو الصحيح، لأنّ الوجوب النفسي والغيري سنخان من الوجوب في عالم الثبوت، فأحدهما مطلق والآخر مشروط، ولكلّ منهما أثره الخاصّ به، والوجوب قدر مشترك بينهما، وإذا كانا حصّتين من طبيعة الوجوب فمقتضى القاعدة احتياج كلّ منهما إلى البيان في مقام الإثبات لكونهما وجوديين، إلا أن يكون في أحدهما خصوصيّة لا يحتاج بسببها إلى البيان.

وأما إذا كانت إحدى الحصّتين وجوديّة والآخرى عدميّة، فإنّ العدمي، لا يحتاج إلى البيان بخلاف الوجودي، وهذا مورد التمسك بالإطلاق.

وعلى الجملة، فإنّ المقيس عليه حصّتان من الوجوب ولهما أثرهما.

لكنّ الأمر في المقيس ليس كذلك، إذ الانحصار وعدمه في العليّة ليس سنخين من العليّة، لأنّ معناها تأثير شيء في شيء، ومن الواضح عدم الفرق في التأثير بين العلة المنحصرة وغير المنحصرة، بخلاف انقسامها إلى التامة والناقصة، فهناك فرق في التأثير كما لا يخفى... فظهر أن قياس ما نحن فيه على الوجوب

وانقسامه إلى النفسي والغيري مع الفارق.

والحاصل: إن الكلام في إطلاق الشرطية، وليس لها حصتان حتى يحمل الكلام على صورة الانحصار مع عدم البيان. وهذا التحقيق من المحقق الإصفهاني.

(الإطلاق الثالث) وهو عبارة عن إطلاق الشرط. ولا يخفى الفرق بينه وبين ما تقدم، فقد تمسك هناك بإطلاق العلة، ببيان أن اللفظ الدال على العلية واللزوم كاف لإفادة الإنحصار، لكون العلة المنحصرة هي الفرد الأكمل. والمقصود هنا هو إطلاق مجيء زيد، أي إطلاق الشرط النحوي، فهل يقتضي هذا الإطلاق انحصارها؟

تقريبه: إن المتكلم لما جاء بالشرط وهو المجيء بعد الأداة، أمكنه تقييده بقيد لاحق أو سابق أو مقارن، لكنه جاء به مطلقاً عن هذه الانقسامات، فدل على ترتب الجزاء وهو الإكرام على الشرط بلا تقييد بشيء، فكان المجيء بوحده هو الدخيل في الجزاء ولا علة له سواه.

(وفيه):

وقد أشكل على هذا الاستدلال بوجوه:

أحدها: إنه يبتني على أن تكون للقضية الشرطية -علاوة على اللزوم- دلالة على ترتب الجزاء على الشرط وكونه علة له، وعند ذلك يبحث عن كونه علة له مطلقاً أو على بعض التقادير، لكن أصل العلية محل بحث وكلام، وقد تقدم صحة أن يقال: إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة... فأصل الدلالة على العلية غير ثابت، فلا تصل النوبة إلى البحث عن الانحصار.

وفيه: إنه إشكالٌ مبنائي، إذ المفروض هو المفروغية عن ذلك البحث.

الثاني: إن القضية الشرطية في مقام بيان أصل تأثير الشرط في الجزاء لا بيان فعليته ووجود الجزاء بالفعل عند وجود الشرط حتى يقال: لَمَّا وجد الشرط يوجد الجزاء، سواء وجد شيء آخر أو لم يوجد. قاله المحققان الإصفهاني والميرزا. وفيه: إنه بعد الفراغ عن المقدمتين، وهما: دلالة القضية الشرطية على الزموم، ودالتها على العلية، تكون الدلالة على فعلية وجود الجزاء عند وجود الشرط ضروريةً، والحمل على الشأنية هو المحتاج إلى القرينة، وكذلك كل كلام ظاهر في معناه، فإن المراد منه هو الفعلية، للتبادر، وحمله على الشأنية خلاف الظاهر المتبادر منه. نعم، يتم الإشكال هنا لو نوقش في المقدمتين.

والثالث: إن مفاد القضية الشرطية هو استناد المعلول إلى العلة والشرط، وأما دلالتها على كون هذا الشرط كل العلة فمن أين؟

وبعبارة أخرى: إن كان المتكلم في مقام بيان تمام ما هو المؤثر في المعلول فهو، وإلا فإن القضية الشرطية لا تفيد أكثر من أن المجيء مؤثر فعلاً في وجوب الإكرام... ولا تنفي مؤثرية غيره فيه.

تقريب الإطلاق ببيان الميرزا

وبما أن المحقق النائيني^(١) قد ذكر هذا الإطلاق للشرط ببيان آخر، فبإنا نطرحه ثم نوضح إشكال (الكفاية) لنرى هل يرد عليه أو لا.

يقول الميرزا ما معناه: إن القضية الشرطية ظاهرة في التقييد بلاكلام، فإن وجوب الإكرام مقيد ومشروط بالمجيء وليس بمطلق بالنسبة إليه، لكن التقييد تارة: تكويني كما في: إن رزقت ولداً فاختنه، حيث أن الختان مقيد بوجود الولد تكوينياً، واخرى: مولوي كما في تقييد الصلاة بدخول الوقت مثلاً، حيث يكون

باعتبار المولى ... إذن، في القضية الشرطية مثل: إن جاءك زيد فأكرمه، تقيد اعتباري من المولى، لكنّ تقيد الجزاء بالشرط قد يكون بالخصوصية المعتبرة في الشرط، فتكون العلة منحصرة بالمجبي، وقد يكون بالجامع الانتزاعي وهو عنوان أحدهما المتزعم منه العطف به أو « كأن يقول: إن جاءك زيد أو أكرم عمراً وجب عليك إكرامه، فتكون العلة غير منحصرة بالمجبي ».

هذا كله ثبوتاً.

إلا أنّ المتكلم في مقام الإثبات قد قيد اعتباره المولوي بخصوصية المجبي، ولم يقل المجبي أو إكرام عمرو مثلاً، ومقتضى ذلك مع كونه في مقام بيان تمام مراده، انحصار العلة لوجوب الإكرام بالمجبي، وإلزام الاختلاف بين مقامي الثبوت والإثبات، وهو خلاف الأصل.

هل يرد إشكال الكفاية على هذا البيان ؟

لكنّ المهمّ في المقام هو لحاظ مسلك صاحب (الكفاية) في الواجب التخيري، فإنه يذهب إلى أنه يختلف عن التعيني سنخاً، وبرهانه على ذلك بإيجاز هو: إن الأحكام تابعة للأغراض، ففي موارد التخير العقلي تتحقّق التبعية بجعل الحكم على الجامع بين الأفراد، أمّا في موارد التخير الشرعي فلا يوجد الجامع، وحينئذٍ يكون كلّ منها بخصوصه محصلاً للغرض، نعم، لو ترك المجموع استحق العقاب، وبهذا يظهر أن حقيقة الوجوب التخيري هو الوجوب المشوب بجواز الترك إلى بدل، بخلاف التعيني فإنه لا يجوز تركه لا مطلقاً ولا إلى بدل، فكان الغرض من الوجوب التعيني مختلفاً عن التخيري، والحكم بتبع الغرض - يختلف فيهما.

لكنّ العلية هي مؤثريّة الشيء في الشيء الآخر، وهذا المعنى موجود في

العلّة المنحصرة وغير المنحصرة على السواء، فهي سنخ واحد في كلا الموردين .
ونتيجة ذلك: إنه في مورد الواجب التخيري لا بدّ من البيان الزائد بكلمة
«أو» في مقام الإثبات، وآلا يلزم الإغراء بالجهل، وأمّا في مورد العلل غير
المنحصرة لا يحصل الإغراء بالجهل مع عدم البيان، لكون الغرض واحداً غير
متعدّد.

فالإطلاق بالتقريب المذكور، لا يتمّ على مسلك المحقق الخراساني ... لكنّه
إشكال مبنائي .

الإشكال الوارد على الميرزا

ثمّ إن الأستاذ بعد أن دفع الإشكالات أفاد:

إن هذا الإطلاق متحقّق في كلّ قيد لأيّ موضوع إلا في اللقب، فإذا، يكون
جارياً في الوصف مثل: أكرم العالم العادل، فإنه مطلق حيث إنه لم يقل: أكرم
العالم العادل أو الهاشمي، والحال أنكم لا تقولون بذلك في الوصف. ولا يخفى
أنّه إشكال نقضي فحسب.

طريق المحقق العراقي

وسلك المحقق العراقي مسلماً آخر لإثبات المفهوم فقال ما ملخصه^(١):

إن في القضية الحملية مثل أكرم زيداً، لا يكون الكلام دالاً على أزيد من
ترتّب الحكم بنحو القضية المهملة، وآلا لجاء المتكلم بقريضة على ذلك، ولذا
لا تكون لهذه القضية دلالة على انتفاء سنخ الحكم عن غير زيد، فلا يعارضها
إيجاب إكرام عمرو مثلاً... لكنّ هذا الحكم المهمل مترتب على زيد المطلق، لأنه
لما قال أكرم زيداً لم يقيد الموضوع بقيد، فكان يجب إكرامه قاعداً أو قائماً أو

(١) نهاية الأفكار (١-٢) ٤٧٩-٤٨٠.

جائياً، وعلى هذا، يكون الحكم - وهو وجوب الإكرام - مطلقاً من جهة حالات الموضوع، لأن ذلك مقتضى إطلاق الموضوع، ويشهد بالإطلاق في طرف الموضوع أنه لو قال بعد ذلك أكرم زيداً قائماً، لزم اجتماع المثليين، فكان الحكم مهملًا من جهة كون القضية حمليةً، ومطلقاً من جهة الإطلاق في الموضوع كما ذكر.

إلا أنه لما وردت أداة الشرط على الجملة فقيلاً: إن جاءك زيد فأكرمه، يرتفع الإطلاق في الموضوع الشامل لجميع حالاته، ويناط ذلك المحمول المهمل في القضية الحملية مثل زيد يجب إكرامه أو الإنشائية مثل أكرم زيداً - وهو وجوب شخص الإكرام - بحالة واحدة من حالاته وهو خصوص المجيء، فلا جرم بعد ظهور الشرط في دخل الخصوصية يلزمه قهراً انتفاء وجوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجيء.

(قال): ولا يخفى عليك أنه على هذا البيان، لا يحتاج إلى إثبات المفهوم في القضايا الشرطية إلى إعتاب النفس لإثبات العلية المنحصرة كي يقع البحث عن ذلك ويناقش فيه.

الإشكال عليه

ويتوقف الإشكال في هذا المسلك على ذكر مقدمات:

الاولى: إنه كما أن الإهمال في طرف موضوع القضية محال من المتكلم الملتفت، كذلك في طرف الحكم، إلا أن تقوم القرينة عليه، كأن يكون في مقام التشريع مثلاً، والآ فالأصل عدم الإهمال.

والمقدمة الثانية: إن المحمول في القضية الإنشائية تارة: يكون من قبيل المعنى الحرفي مثل: أكرم زيداً، وأخرى: يكون من قبيل المعنى الاسمي مثل زيد

يجب إكرامه. وقد ذهب هذا المحقق إلى أنه إن كان مدلولاً حرفياً كان الإطلاق والتقييد فيه تابعاً للإطلاق والتقييد في الموضوع، لعدم صلاحية المعنى الحرفي لهما، بخلاف المثال الآخر، فإن المدلول فيه معنى اسمي وهو قابل لهما. والمقدمة الثالثة: إن مذهب العراقي هو أن الشخص يحصل من الإنشاء، والآ فإن المنشأ بنفسه لا شخصية له... وما ذكره هو الصحيح، والإشكال عليه غفلة عن مقصوده.

وبعد هذه المقدمات: إن المتكلم إذا كان في مقام البيان والإهمال خلاف الأصل كما تقدم، فقال: «زيد يجب إكرامه» فقد رتب الحكم - وهو الوجوب الذي هو معنى سنخي وتشخصه بالإنشاء - على الموضوع وأفاد الإنحصار... فلم يكن الإنتفاء عند الإنتفاء مختصاً بالقضية الشرطية، بل هو حاصل في كل قضية حملية كذلك، وهذا باطل بالاتفاق.

وهذا هو الإشكال نقضاً.

وأما حلاً: أما بالنسبة إلى الكبرى، فإن نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول، وعليه، فإن الحكم المترتب على الموضوع لخصوصية فيه، يفيد انحصار المحمول الخاص لذلك الموضوع المعين، ولا يفيد الانحصار بالنسبة إلى سنخ المحمول، فقوله بكفاية ظهور خصوصية عنوان الموضوع لنفي الغير وأنه لسنا بحاجة إلى الإطلاق، غير صحيح، لأن الخصوصية وإن كانت ظاهرة في الانحصار، لكنها تحصر العنوان الخاص في هذا المحمول الخاص، وانتفاء هكذا محمول بانتفاء موضوعه عقلي، بل المقصود هو إثبات الإنحصار بالنسبة إلى سنخ المحمول، وهذا ما لا يمكن استفادته من الظهور الخاص للموضوع.

وأما بالنسبة إلى الصغرى، فقد أفاد أن الحكم يكون مهملًا بالنسبة إلى

موضوعه في القضايا الحملية، لكنه بالنسبة إلى حالات الموضوع مطلق، وبالنظر إلى هذا الإطلاق يكون الحكم سنخياً، ثم إذا جاء الشرط بتقييد السنخ وحصل الانحصار... وفيه:

أولاً: إن هذا البيان إن تم في قضية خارجية مثل إن جاءك زيد فأكرمه، فإنه لا يتم في القضايا الشرعية، لأنها قضايا حقيقية ظاهرة في الإطلاق من جهة الأفراد ومن جهة أحوال الأفراد، فيكون الحمل فيها لسنخ الحكم لاشخصه.

وثانياً: إن الإطلاق الأحوالي للموضوع تعلقي وليس بتنجيزي، ولو كان تنجيزياً لوقع التناقض بين ما لو قال: إن جاءك زيد فأكرمه فقال بعد ذلك: وإن فعل كذا فأكرمه، مع أنه لا تناقض، فيظهر أنه تعلقي، وإذا كان كذلك، فإن كل معلق عليه فهو مقدم على المعلق، فكان الإطلاق الأحوالي للموضوع موقفاً على عدم شرط آخر، فيلزم إقامة البرهان على عدم الشرط الأخر كي يتم الحصر، وهذا هو السر في إتعاب الميرزا وغيره نفسه لإثبات الإطلاق في مقابل «أو» وفي مقابل الشرط المتقدم أو المتأخر....

طريق المحقق الإصفهاني ونقده

وأفاد المحقق الإصفهاني: أن ترتب أي حكم على أي عنوان بخصوصيته، يكشف عن دخلها في الحكم، والآلم يكن وجه لأخذها ولزم لغوية جعلها شرطاً يترتب عليها الجزاء... فيكون نفس ترتب الجزاء على هذا الشرط - بنحو ترتب المعلول على العلة - كاشفاً عن الإنحصار.

ويظهر الإشكال فيه مما تقدم، فإنه منقوض بالأوصاف والألقاب، ولازمه القول بنبوت مفهوم الوصف في مثل: أكرم زيدا العالم. ونحوه.

طريق المحاضرات ونقده

وذهب السيد الخوئي في (المحاضرات)^(١) إلى عدم إمكان إثبات المفهوم للقضية الشرطية إلا على مسلكه في بابي الإخبار والإنشاء، (قال): لقد ذكرنا في بحث الإنشاء والإخبار أن الجملة الخبرية موضوعة للدلالة على قصد المتكلم الحكاية والإخبار عن ثبوت النسبة في الواقع أو نفيها عنه، وأن الجملة الإنشائية موضوعة للدلالة على إبراز الأمر الإعتباري النفساني في الخارج.

وعلى هذا، فإن الجملة الشرطية إذا كانت إخبارية فهي دالة على قصد المتكلم الحكاية والإخبار عن ثبوت شيء في الواقع على تقدير ثبوت شيء آخر لا على نحو الإطلاق والإرسال بل على تقدير خاص، فالنهار موجود على تقدير طلوع الشمس لا مطلقاً، ولازم هذه النكته هو الانتفاء عند انتفاء التقدير الخاص، وهذا هو الدلالة على المفهوم.

وأما إذا كانت الجملة الشرطية إنشائية فهي على نوعين:

الأول: ما يتوقف الجزاء على الشرط تكويناً مثل: إن رزقت ولداً فاختنه.

والثاني: ما يتوقف عليه الجزاء اعتباراً.

أما الأول، فخارج عن محل الكلام.

وأما الثاني، مثل: إن جاءك زيد فأكرمه، فالدلالة على المفهوم فيه تامة على

ما تقدم، وحاصله: إن الجملة تفيده وجود اعتبار وجوب الإكرام في خصوص

حال مجيء زيد وعلى هذا التقدير فقط، فإنه قد اعتبر المولى ذلك وأبرزه بهذا

اللفظ، فإذا انتفى المجيء انتفى وجوب الإكرام بالدلالة الالتزامية كما تقدم سابقاً.

وأشكل عليه الأستاذ بالنقض في الأوصاف، فإنه على مسلكه من الإعتبار

والإبراز يكون الحكم معلقاً على الصفة كما ذكر تماماً في الشرط.

طريق الشيخ الأستاذ

وشيخنا الأستاذ - وإن قَرَّب في الدورة السابقة الإطلاق في مقابل «أو» - ذكر طريقاً آخر في الدورة للأحقة، وحاصله - بعد اليأس عن اللُغة - هو الرجوع إلى الإرتكاز العقلاني، فإن أهل العرف يفرّقون بين الوصف والشرط، وأن الشرط يفيد الانحصار إلا مع قيام القرينة على العدم. والشاهد على ذلك: أنه في حال تعدّد الشرط ووحدة الجزء يرى العرف التنافي والتعارض ويحتاج العلماء إلى بيان الجمع - كما سيأتي -، أمّا مع تعدّد الوصف فلا يرى أحدّ التعارض أصلاً... فهذا يفيد أن في أداة الشرط خصوصية - وإن لم نتوصّل إليها - تفترق بها عن الوصف... وهذا المقدار من الافتراق والتفاوت كاف لإثبات المفهوم للقضية الشرطية.

ويؤكّد ذلك ما جاء بتفسير قوله تعالى حكاية لقول إبراهيم ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾^(١)، فقد ذكر المفسرون ثمانية وجوه منها أن كلمة ﴿فَسْتَلَوْهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْظِقُونَ﴾ جملة معترضة، فيكون معنى الآية تعليق إبراهيم عليه السلام فعل كبيرهم على نطقهم، فتخرج الآية عن الظهور الأولي في الكذب بدلالة ﴿إِنْ كَانُوا يَنْظِقُونَ﴾ على المفهوم، ولو لم يكن للجملة مفهوم لبقِيَ شبهة الكذب.

هذا، وفي معاني الأخبار^(٢) رواية عن الإمام عليه السلام فيها بيان معنى الآية على الوجه المذكور، ممّا يدل على تمسّكه بمفهوم الشرط، لكن سندها غير تام.

(١) سورة الأنبياء: الآية ٦٣.

(٢) معاني الأخبار: ٢١٠.

لكن في رواية معتبرة عن أبي بصير -يعني المرادي- قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الشاة تذبح فلا تتحرك، ويهراق منها دم كثير عبيط، فقال: لا تأكل، إن عليك أن يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل»^(١).
فهذه الرواية دلّت على أن الإمام عليه السلام استفاد المفهوم من كلام جدّه أمير المؤمنين ... والألفاظ المستعملة في كلمات الأئمة بلاعناية ظاهرة في معانيها - فكانت حجة لإثبات مفهوم الشرط.

وأيضاً: الرواية عن أبي أيوب واستدلال الإمام عليه السلام بالآية ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾^{(٢)(٣)} تفيد ثبوت المفهوم، إذ لو لم تكن جملة ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ﴾ دالة على المفهوم -أي الإثم على من تعجل- لما كان حاجة إلى الجملة الثانية ﴿وَمَنْ تَأَخَّرَ...﴾.

وكذلك الاستدلال بالروايات الاخرى، مثل «إذا كان الماء قدر كز لم ينجسه شيء»^(٤) و«إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل...»^(٥).

فالحق: ثبوت المفهوم ... ويقع الكلام في:

أدلة المنكرين

وعن جماعة من الاصوليين القول بعدم المفهوم للجملة الشرطية، أي إنه لا دلالة لها على الإنتفاء عند الانتفاء وإنما تدل على مجرد الإناطة، وقد استدلوا بوجوه:

(١) وسائل الشيعة ٢٤ / ٢٤، كتاب الصيد والذباحة، الباب ١٢، الرقم: ١.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٠٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٤ / ٢٧٥، كتاب الحج، أبواب العود إلى منى، الباب ٩، الرقم: ٤.

(٤) وسائل الشيعة ١ / ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الرقم: ١ و ٢.

(٥) وسائل الشيعة ٢ / ١٨٤، الباب ٦ من أبواب الجنابة، الرقم: ٥.

الوجه الأول ولعلها عمدتها، ما عن السيد المرتضى قدس سره^(١)، وحاصله: أنا نرى قيام شرط آخر مقام الشرط المذكور في الكلام وترتب الجزاء عليه بدلاً عنه في الأدلة الشرعية وكلام أهل العرف، فيتعدّد المعلق عليه ولا ينحصر في واحد، مثلاً في باب الشهادات، تدلّ الآية المباركة ﴿وَاشْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾^(٢) على توقف ترتب الحكم في الواقعة على شهادة شهيدين من الرجال، لكنّ ينوب عن هذا الشرط الرجل والامرأتان، ويترتب الحكم... إذن، لا تدلّ الجملة الشرطية إلا على مطلق الإناطة، لأنه في كلّ مورد يحتمل قيام الشيء الآخر في الشرطية مقام الشرط المذكور في القضية.

والجواب عنه، يتلخّص في: إنه لا كلام ثبوتاً في نيابة شرط عن آخر في الشرطية للجزاء، وتعدّد الشرط في الشريعة كثير، وكذلك في الامور الخارجية، كقيام الشمس - مثلاً - مقام النار في الحرارة... إنما الكلام في مقام الإثبات، فإنه لما قال: «إن جاءك زيد فأكرمه» كان هذا الكلام ظاهراً في تعليق وجوب الإكرام على المجيء، وبه يندفع الاحتمال المذكور، لأنه ظاهر في الإطلاق بالنسبة إلى غير هذا الشرط، أي: يجب إكراهه إن جاء، سواء تكلم مثلاً أو لا، سواء أحسن إليك أو لا... وهكذا، فللكلام في مقام الإثبات إطلاق يدفع كلّ احتمال، فلو قام الدليل على شرطية شيء غير المجيء أيضاً، تقيد الإطلاق وأصبح التكلم - مثلاً - شرطاً للإكرام إلى جنب المجيء....

فما جاء في كلام السيد رحمه الله خلط بين مقامي الثبوت والإثبات.
وعن صاحب (القوانين)^(٣) الجواب باندفاع احتمال النيابة بالأصل.

(١) الذريعة إلى اصول الشريعة ٤٠٦/١.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

(٣) قوانين الاصول ١٧٧/١.

وفيه: إن المحقق القمي من القائلين بالدلالة الوضعيّة، وهذا المبني غير صحيح. هذا أولاً. وثانياً: إن التمسك بالأصل لدفع الاحتمال غير صحيح كذلك، لأن الظهور الوضعي كاف لدفعه لكونه حجة، وقد تقرر حجّية مثبتات الظهورات الوضعيّة. وثالثاً: لقد ظهر أن أصالة الإطلاق تدفع الإحتمال ولا تصل النوبة إلى الأصل... فجواب الميرزا غير مفيد على كلا المسلكين.

الوجه الثاني: إن المفهوم المدعى للجُمّة الشرطيّة مدلولٌ للكلام، وكلّ مدلولٍ فلا بدّ له من دالٍّ يدلّ عليه، ولا يوجد في البين شيء من الدلالات الثلاث. والجواب: إنه قد تقرر أن المدلول من قبيل الدلالة الالتزاميّة بالمعنى الأخصّ.

الوجه الثالث: قوله تعالى ﴿وَلَا تُكْرِهُوا قَسِيَاتِكُمْ عَلَى السِّبْغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَخَفُضًا﴾^(١) فالآية المباركة جملة شرطية، ولا مفهوم لها قطعاً، وإلا دلت على جواز الإكراه على الزنا... قاله السيّد رحمه الله.

والجواب:

قال في (الكفاية)^(٢): بأنه متى قامت القرينة في موردٍ على عدم المفهوم رفعنا اليد، والآية من هذا القبيل.

وهذا الجواب قد ذكره الأستاذ في الدّورة السابقة وسكت عليه. أمّا في الدّورة اللاحقة فقال ما ملخصه: إنه غير مناسب لشأنه، لأن الاستناد إلى وجود المانع يكون من الناحية الصّناعية- في فرض تماميّة المقتضي، وحيث لا مقتضي ثبوتاً لا يصح التمسك بوجود المانع أو عدم الشرط. والآية من قبيل عدم المقتضي

(١) سورة النور: الآية ٣٣.

(٢) كفاية الاصول: ١٩٨.

للمفهوم، لأنها مسوقة لبيان الموضوع، والكلام المسوق لذلك لا مفهوم له ثبوتاً أصلاً.

وهذه هي أدلة المنكرين لمفهوم الشرط.

تكميل

بقيت امور لا بد من التعرّض لها.

الأمر الأول (في أنّ المعلق سنخ الحكم)

لما كان المفهوم هو انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط، فلا بدّ وأن يكون المعلق على الشرط سنخ الحكم، لأنّ شخصه ينتفي بانتفاء الشرط يقيناً، فلامعنى للبحث والخلاف في بقائه، والقابل للبقاء بعد زوال الشرط هو سنخ الحكم، وحينئذ، يبحث عن إمكان بقائه رغم انتفاء الشرط وعدم بقائه....

لكنّ المشكلة هي كيفية تصوير أنّ المعلق هو سنخ الحكم، وذلك إنما يتمّ فيما لو كان جزاء الشرط جملة اسمية كقوله: إن جاءك زيد فالإكرام واجب، لأنّ «واجب» ظاهر في أنّ المراد سنخ الوجوب، وليس الأمر كذلك في الجملة الإنشائية، لأنّ ظاهر قوله: إن جاءك زيد فأكرمه، هو تعليق الشخص لا السنخ، لأنّ مدلول «فأكرمه» حرفي ووضعه عام والموضوع له خاص وكذا المستعمل فيه، فيكون المعلق على مجيء زيد شخص الإكرام، وانتفاء هذا الشخص بانتفاء المجيء عقلي، فلامفهوم.

وأيضاً: هناك مشكلة اخرى وهي: إن المعاني الحرفية لاتقبل اللّحاظ الإستقلالي، فلا يجري فيها الإطلاق والتقييد، والحال أنّه في القضايا الشرطية يكون الجزاء مقيداً بالشرط.

إذن، لا بدّ من تصوير كون المعلق هو سنخ الحكم لاشخصه حتى يتمّ المفهوم للقضية الشرطية... وقد ذكرت لذلك طرق:

الطريق الأول

ما ذهب إليه السيد الخوئي من مبنى الإعتبار والإبراز في الخطابات، فإنه بناءً عليه يعتبر المولى وجوب إكرام زيد على تقدير مجيئه ويبرز هذا الاعتبار بقوله: إن جاءك زيد فأكرمه... ومن المعلوم أن المعتبر دائماً هو سنخ الكلام لاشخصه.

وهذا الطريق يحلّ المشكلة في المقام. إلا أن الكلام في أصل المبنى.

الطريق الثاني

ما ذهب إليه المحقق الخراساني، من أن المعنى الحرفي والاسمي واحد والاختلاف في مقام الاستعمال، وكذلك الأحكام في الجملة الاسمية والخبرية، وإذا كان المعنى واحداً. فالمعلق هو السنخ.

وهذا الطريق أيضاً يحلّ المشكلة. إلا أن الكلام في أصل المبنى.

الطريق الثالث

ما ذهب إليه شيخنا دام ظلّه في مسألة المعنى الحرفي من وجود السنخية بين المعاني الحرفية، وأن هناك جامعاً بين معنى «من» في «سرت من البصرة إلى الكوفة» ومعناه في «سرت من المدرسة إلى المسجد» فالموضوع له عام... خلافاً للمشهور.

وهذا الطريق أيضاً يحلّ المشكلة. إلا أنه طريق مبنائي.

الطريق الرابع

ما ذهب إليه الميرزا من إرجاع الشرط إلى نتيجة الجملة لا إلى مفاد الهيئة

أي: إن الشرط وهو المجيء يرجع إلى وجوب الإكرام الذي هو نتيجة «أكرمه» لأنه هو المشروط في الحقيقة. فعاد المعنى الحرفي إلى الاسمي، فكان الحكم سنخياً ولا مشكلة.

وهذا الطريق - كما هو ظاهر - خلاف ظاهر القضية الشرطية.

الطريق الخامس

ما ذهب إليه المحقق الإصفهاني، من أن المعلق ليس شخص وجوب الإكرام بما هو ملزوم باللوازم الخاصة، بل هو الوجوب بقطع النظر عنها، فهو «الوجوب» بقطع النظر عن المكان المعين والحال الخاصة، وهذا هو المراد من السنخ، ولما كان المفروض انحصار وجوب الإكرام بالمجيء فقط وأنه العلة المنحصرة، فإنه يتفي بانتفاء المجيء.

وهذا الطريق يخالف مبنى هذا المحقق في حقيقة معنى الهيئة، فإنه يرى أن معنى هيئة إفعال هو البعث النسبي، فللأوامر والخصوصيات دخلٌ يستلزم التشخص... وإذا كانت النسبة معنى الهيئة، فإن وجودها متقوم بوجود الطرفين، ومع عدم لحاظهما لا يبقى شيء.

الطريق السادس

ما ذهب إليه الشيخ الأعظم، وله ثلاث مقدمات:
الاولى: إنه لا بد في جميع الظهورات من ملاحظة المناسبة بين الحكم والموضوع، فقد تكون معتمّة.

والثانية: إن العلة في القضية الشرطية منحصرة.

والثالثة: إن نسبة الشرط إلى الجزاء نسبة المقتضي إلى المقتضى.

وعلى أساس هذه المقدمات تنحل المشكلة، لأنه إذا قال: إن جاءك زيد

فأكرمه، كان نسبة المجيء إلى الإكرام نسبة المقتضي، لكن المفروض كون المجيء علّة منحصرة للإكرام، ومع لحاظ مناسبة الحكم والموضوع لا يكون الحكم فرداً من الوجوب بل كلّ الوجوب يثبت للإكرام ويكون المعلق هو سنخ الحكم، وقد علم بذلك بمعونة الامور الثلاثة، وإلا فإن القضية بوحدها لا دلالة فيها على المعنى المذكور.

هذا بغض النظر عن مسلك الشيخ في القضايا الشرطية، حيث اختار رجوع الشرط إلى المادة دون الهيئة.

وأما بالنظر إلى مسلكه فالمشكلة منحلّة كذلك، لأنّه لا يكون مفاد «فأكرمه» أي الهيئة - هو المشروط بل المشروط والمقيّد هو «الإكرام»، فكان للمجيء دخل في الإكرام، لكن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي عدم الاختصاص بفرد من الإكرام، بل كلّ الإكرام منوط بالمجيء، وهذا هو السنخ. فالطريق الصّحيح هو مختار شيخنا دام بقاءه، ومع التنزّل ما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه.

الأمر الثاني (إذا تعدّد الشرط واتحد الجزء)

كما في: إذا خفي الجدران وخفي الأذان فقصر.

أما على القول بعدم المفهوم فلا كلام، بل هما حكمان لموضوعين.

وأما على القول بالمفهوم -إمّا بالوضع اللغوي وإمّا بالإطلاق المنصرف إلى

الفرد الأكمل وهو العلّة المنحصرة، وإمّا بالظهور العرفي وإمّا بالإطلاق المقامي -

فيقع الإشكال، لأنّ مفهوم «إذا خفي الجدران» مطلق، أي سواء خفي الأذان أو لا،

وكذا مفهوم «إذا خفي الأذان» أي: سواء خفيت الجدران أو لا، فما هو الرفع لهذا

التمانع بين منطوق أحدهما مع مفهوم الآخر؟

المستفاد من كلام (الكفاية)^(١) أربعة وجوه لرفع الإشكال، ومن كلام الميرزا^(٢) خمسة، لكنه أرجعها إلى وجهين، والوجوه هي:

- ١- إنكار المفهوم في حال تعدد الشرط.
- ٢- إن الشرط هو الجامع الانتزاعي وهو عنوان «أحدهما» أو «أحدها».
- ٣- تقييد كل من القضيتين والجمع بينهما بـ«الواو»، فيكون الشرط للجزء كلا الأمرين.

- ٤- التقييد بـ«أو» بأن يكون الشرط للقصر خفاء الأذان أو خفاء الجدران.
- ٥- تقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، بأن يبقى الإطلاق في المنطوقين على حاله وترفع اليد عنه في المفهومين.

أما أن يقال بتقييد مفهوم كل من القضيتين بمنطوق الآخر من دون تصرف في المنطوق، بأن يكون كل من خفاء الجدران وخفاء الأذان موضوعاً مستقلاً للقصر.

ففيه: إنه سواء قلنا بتبعيّة الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقيّة أو لم نقل، فلأمناس هنا من القول بسقوط الدلالة الالتزامية بتبع المطابقيّة، لأن المنطوق يدل بالمطابقة على ثبوت الحكم وانحصاره، لكونه جملةً شرطية، والمفهوم هو لازم هذا المنطوق، فإن بقي على إطلاقه فالمفهوم باق، وإن سقط الإطلاق فيه سقط المفهوم لامحالة، فالقول بتقييد المفهوم مع بقاء المنطوق على حاله لا معنى له. وأما أن يقال بعدم المفهوم في مثل هذه القضايا، فلا تنافي بين الدليلين. وفيه: إنه إن كان الدليل الآخر متصلاً بالأول فلا مفهوم، لأن الآخر يصلح

(١) كفاية الاصول: ٢٠١.

(٢) أجود التقريرات ٢/ ٢٥٩.

للقربنية حيثئذٍ، ولكنهما منفصلان والمفروض كون المتكلم في مقام البيان، وأن العلية وانحصارها تام، فالقول بعدم المفهوم يستلزم التفكيك بين المعلول والعلّة. هذا، وقد أرجع الميرزا هذا الوجه إلى الوجه القائل بالثقييد به أو « وأن الشرط أحد الأمرين، لأنه بثقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، بأن يكون مفهوم «إذا خفي الأذان فقصر»: إذا لم يخف الأذان فلا تقصر - مقيّداً به إذا خفي الجدران» وبالعكس - يسقط كلا المفهومين كذلك، فلا فرق بين أن يقال بإنكار المفهوم أصلاً أو يقال بالثقييد به أو .

وأورد عليه الأستاذ - في كلتا الدورتين - بالفرق بين الوجهين، لأن سقوط الإطلاق بالثقييد به أو « عبارة عن التصرف في المنطوق في مقام الحجية، بخلاف سقوط المفهومين فإنه تصرف في مرحلة الظهور، ووجه الفرق هو أن القائل بعدم المفهوم عند تعدّد الشرط ووحدة الجزاء، ينكر أصل ظهور الجملة الشرطية في الإنتفاء عند الانتفاء، لكنّ ثقييد المفهوم بمنطوق الآخر فرع تمامية الظهور، وهذا فرق علمي. وأما عملاً، فإنه حيث يقيد الإطلاق ترفع اليد عنه بقدر الثقييد ويبقى الباقي على حجّيته، وأما بناءً على إنكار المفهوم من أصله، فلا إطلاق حتى يكون حجةً في غير مورد الثقييد. فظهر الفرق بينهما علماً وعملاً.

وأما أن يقال: بأن الشرط هو الجامع الانتزاعي وهو عنوان أحدهما، فإن هذا يرجع بالنتيجة - كما قال الميرزا - إلى الثقييد به أو «، إذ لا فرق في النتيجة بين يجب عليك أحد الأمرين من العتق وإطعام ستين مسكيناً، وأطعم ستين مسكيناً أو أعتق رقبةً

فيبقى وجهان ... الثقييد به الواو « والثقييد به أو ».

رأي الكفاية

قال في (الكفاية): لعلّ العرف يساعد على الوجه الثاني، كما أن العقل ربّما يعيّن هذا الوجه، بملاحظة أن الامور المتعددة بما هي مختلفة لا يمكن أن يكون كلّ منها مؤثراً في واحد، فإنه لا بدّ من الربط الخاصّ بين العلة والمعلول، ولا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطاً بالاثنين بما هما اثنان، ولذلك أيضاً لا يصدر من الواحد إلا الواحد، فلا بدّ من المصير إلى أن الشرط في الحقيقة واحد وهو المشترك بين الشرطين بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم وبقاء الشرط في كلي منهما على حاله، وإن كان بناء العرف والأذهان العامية على تعدد الشرط وتأثير كلّ شرط بعنوانه الخاص. فافهم.

وحاصل كلامه قدس سرّه هو: إنه من الناحية العرفية لا بدّ من رفع اليد عن المفهوم في القضيتين. وأما من الناحية العقلية، فلا بدّ من جعل الشرط هو القدر المشترك بينهما، أي الجامع بين الخصوصيتين، بمقتضى قاعدة أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد.

الإشكال عليه

فأشكل عليه الأستاذ بمنع إنكار العرف المفهوم في هذه الموارد، بل إنهم يفرّقون بين صورتَي اتصال الكلام وانفصاله، فإن كانت الجملتان متصلتين فالمفهوم ساقط، لكنّ البحث في صورة الانفصال، والقول بإنكارهم في هذه الصّورة ممنوع، بل الظهور العرفي لكلّ منهما منعقد، فلا بدّ من علاج.

وأما الوجه العقلي ففيه: إن القاعدة المذكورة موردها هو البسيط من جميع الجهات والحديثات، الذي وحدته وحدة حقيقة ولا تعدّد فيه مطلقاً، وجزاء الشرط في مورد الكلام وإن كان له وحدة سنخية إلا أنها وحدته ليست وحدة حقيقة

حقيقيّة، والواحد السنخي يمكن صدوره من المتعدّد. هذا أولاً: وثانياً: إن مورد البحث هو الأحكام الشرعية، ومنشأ الصدور فيها هو الاعتبار الشرعي، ومن الواضح أن نسبة الموضوعات والشروط إلى الأحكام ليست نسبة العلة إلى المعلول.

رأي الميرزا

وتلخّص البحث في أنه لا بدّ من علاج للتنافي، إن لم نقل بالتساقط والرجوع إلى دليل آخر أو أصل عملي ... والعلاج هو الجمع بـ «الواو» أو بـ «أو»، وقد اختار الميرزا الطريق الأول، وحاصل كلامه:

إن كلّ قضية شرطية فلها إطلاقان، أحدهما هو الإطلاق بالنسبة إلى أيّ ضميميّة، فلما قال: إن خفي الأذان فقصر، كان ظاهراً في استقلال خفاء الأذان في الشرطيّة للقصر، وأنه ليس لهذا الشرط جزء، بل هو تمام الشرط. والثاني هو الإطلاق بالنسبة إلى أي شيء يكون شرطاً غير هذا المشروط، فلما قال: إن خفي الأذان فقصر، كان ظاهراً في انحصار العليّة للقصر في خفاء الأذان.

أمّا الإطلاق الأول، فيعبّر عنه بالإطلاق في قبال «الواو».

وأمّا الثاني، فيعبّر عنه بالإطلاق في قبال «أو».

هذا كلّّه في حال وحدة الشرط والجزاء.

فإن تعدّد الشرط واتّحد الجزاء، وقع التنافي بين الجملتين، كما هو واضح، فلا بدّ من طريقيّ للعلاج، وهو أن يقال بأن الإطلاق الثاني في طول الأول، وأنّ الأول مقدّم رتبةً على الثاني، لأنه ما لم يتمّ الأوّل فيعيّن به شخص الشرط وحدّه، لا تصل النوبة إلى البحث عن انحصار العليّة وعدم انحصارها فيه، فلو تعدّد الشرط فإنّه بمجرد انعقاد الإطلاق الأول يمتنع انعقاد الثاني، لأن انعقاده موقوف

على تمامية المقتضي وعدم المانع، ومن الواضح مانعية الإطلاق الأول بالنسبة إليه.

قال الميرزا: لكنّ تقدّم أحد الإطلاقين على الآخر في الرتبة لا يوجب صرف التقييد إلى المتأخر، لأن الموجب لرفع اليد عن الإطلاقين إنما هو وجود العلم الإجمالي بعدم إرادة أحدهما، ومن الواضح أن نسبة العلم الإجمالي إلى كليهما على حدّ سواء، فلاموجب لرفع اليد عن أحدهما بخصوصه دون الآخر، فيسقط كلاهما عن الحجية، لكنّ ثبوت الجزاء -كوجوب القصر في المثال- يعلم بتحقيقه عند تحقق مجموع الشرطين على كلّ تقدير، وأمّا في فرض انفراد كلّ من الشرطين بالوجود، فثبوت الجزاء فيه يكون مشكوكاً فيه، ولا أصل لفظي في المقام على الفرض -لسقوط الإطلاقين بالتعارض- فتصل النسبة إلى الأصل العملي، فتكون النتيجة موافقةً لتقييد الإطلاق المقابل بالعطف بالواو.

رأي السيد الخوئي

وذهب السيد الخوئي إلى الجمع بـ«أو»، فقال^(١) بعد ذكر مختار الميرزا ما

ملخصه:

ولناخذ بالمناقشة على ما أفاده صغراً وكبّراً.

أما بحسب الصغرى، فلأنّ مورد الكلام ليس من صغريات ما أفاده من كبرى الرجوع إلى الأصل العملي، بل هو من صغريات الرجوع إلى الأصل اللفظي، وتوضيح ذلك:

إن وجوب القصر على المسافر ثابت بالإطلاقات الواردة بالكتاب والسنة، والمقصود هو السفر العرفي، وهو يصدق عند العرف على من خرج من بلده

(١) محاضرات في اصول الفقه ٤/٢٤٦.

بقصد السفر، غير أن الشارع قيد ذلك بالوصول إلى حدّ الترخّص بالأدلة، فما لم يصل المكلف إلى الحدّ المذكور فلا تقصير، فلو خفيت إحدى الأمارتين - من الأذان والجدران - وشكّ في وجوب القصر عليه، كان المرجع للإطلاقات - لا الأصل العملي من البراءة عن القصر أو استصحاب بقاء التمام - ومقتضى الإطلاق وجوب القصر... لأنّ القدر الثابت من تقييدها هو ما إذا لم يخف الأذان والجدران، أما مع خفاء أحدهما فلانعلم بتقييدها، ومعه لامناص من الرجوع إليها لإثبات وجوب القصر، لفرض عدم الدليل على التقييد بعد سقوط كلا الإطلاقين بالمعارضة، فتكون النتيجة هي نتيجة العطف بـ«أو»... فالكبرى التي ذكرها الميرزا غير منطبقة على المقام.

(قال): وأما بحسب الكبرى، فالصحيح أن القاعدة تقتضي تقييد الإطلاق المقابل للعطف بـ«أو» دون «الواو» كما اختاره شيخنا الأستاذ، والسبب في ذلك هو: إنه لا منافاة بين منطوقتي القضيتين الشرطيتين المتقدّمتين، ضرورة أن وجوب القصر عند خفاء الأذان لا ينافي وجوبه عند خفاء الجدران أيضاً، لفرض أن ثبوت حكمٍ لشيء لا يبدل على نفيه عن غيره، وكذا لا منافاة بين مفهوميهما، لوضوح أن عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الأذان لا ينافي عدم وجوبه عند عدم خفاء الجدران، إذ عدم ثبوت حكم عند عدم شيء لا يقتضي ثبوته عند عدم شيء آخر، ليكون بينهما تنافي.

بل المنافسة إنما هي بين إطلاق مفهوم أحدهما ومنطوق الأخرى، مع قطع النظر عن دلالتها على المفهوم. وما تقدّم من شيخنا الأستاذ - وهو رفع اليد عن كلا الإطلاقين معاً والرجوع إلى الأصل العملي - وإنّ أمكن رفع المعارضة به، إلا أن الأخذ به بلا موجب بعد إمكان الجمع العرفي بين الدليلين....

(قال) ما حاصله: إنه يمكن الجمع بين الدليلين على أنحاء، كأن يحمل أحدهما على الاستحباب أو على التقية أو ما شاكل ذلك، لكن المطلوب ليس هو الجمع كيفما اتفق بل الذي يساعد عليه العرف... والجمع العرفي في محل الكلام ممكن - فلما وجب للرجوع إلى الأصل العملي - وهو تخصيص مفهوم كل من القضيتين بمنطوق الاخرى، ونتيجة ذلك هو التقييد والجمع به أو»، فإنه الجمع الدلالي المطابق للإرتكاز العرفي في المقام وأمثاله.

رأي الأستاذ

وقد أفاد الشيخ الأستاذ دام ظلّه: بأن ما أورد على الميرزا في كيفية الجمع هو الحق، وعليه أكثر المتقدمين خلافاً لأكثر المتأخرين، فإنه مقتضى الصناعة العلمية والذوق العرفي والإرتكاز العقلاني... وعلى الجملة، فإن منشأ التنافي هو الدلالة في كل منهما على الانحصار وهو يرتفع بتقييد الإطلاق في مقابل «أو». وأما الإشكال عليه: بأن المورد ليس من موارد الرجوع إلى الأصل العملي بل هو من موارد التمسك بالدليل اللفظي وهو عموم: المسافر يقصر، لأنه بمجرد خروجه من البلد يصدق عليه عنوان المسافر. فقد يمكن دفعه بالتأمل في صدق العنوان المذكور على من خرج إلى أطراف البلد، ومع الشك، فالشبهة مفهومية والمرجع فيها هو الأصل لا العام.

نعم، يقوى الإشكال عليه بالنظر إلى كلامه في كتاب الصلاة^(١)، حيث تمسك هناك عند الشك بعموم «المسافر يقصر»، فليس المورد من الشبهة المفهومية، وعليه، فلماذا لم يرجع هنا إلى العام؟

(١) كتاب الصلاة - بتقرير الشيخ الأملي - ج ٣ ص ٣٦٩.

النظر في كلام السيد البروجردي

ويبقى النظر في كلام السيد البروجردي^(١)، فقد أشكل بأن المفهوم أمرٌ تبعي للمنطوق، فلا يعقل انعقاد الإطلاق في المفهوم حتى يقيد بمنطوق الدليل الآخر.

فأورد عليه الأستاذ - في الدورتين - بأنه خلط بين التبعية في الوجود والتبعية في اللحاظ، فإن التبعية في الوجود تجتمع مع الاستقلال في اللحاظ، وحال المفهوم بالنسبة إلى المنطوق من هذا القبيل، بخلاف مثل المعنى الحرفي بالنسبة إلى الاسمي، فإنه تابع له في اللحاظ، وعلى هذا، فإن المفهوم قضية كالمنطوق، لها موضوع ومحمول، والموضوع لا يكون مهملاً بالنسبة إلى محموله، فهو إما مطلق وإما مقيد.

الأمر الثالث (في تداخل الأسباب والمسببات)

إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء وعلمنا بدليل خارجي أو من نفس ظهور القضيتين، أن كل واحد من الشروط مستقل في ترتب الجزاء عليه، فهل مقتضى القاعدة تداخل الشرطين أو الشروط في تأثير أثر واحد أو لا؟

مثلاً: إذا اجتمع سببان أو أكثر للغسل كمس الميِّت والحيض والجنابة، فهل تقتضي كلها غسلًا واحداً أو أن كلاً منها يقتضي غسلًا فيتعهد؟ وعلى تقدير الاقتضاء للتعهد، فهل مقتضى القاعدة هو التداخل بأن يكفي الغسل الواحد أو لا؟ هذا، ولا يخفى أن هذا البحث يطرح، سواء على القول بالتضاد بين الأحكام بأنفسها فلا يجتمع الحكمان في مورد، أو القول بأنها اعتبارات ولا مانع من اجتماع الاعتبارين في مورد. أما على الأول فواضح، فإنه يلزم اجتماع المثليين

في المثال وهو محال، وأما على الثاني، فإنه لا ريب في أن الحكم الوجوبي بالغسل إنما هو بداعي تحريك المكلف نحو الفعل، لكن المادة الواحدة -وهي الغسل- لا تقبل الانبعاثين في مقام الامثال... فيعود الإشكال.

وقد ذكروا قبل الورود في البحث اموراً:

الأول: إن مورد هذا البحث حيث لا دليل من الخارج على التداخل أو عدمه، وإلا فالمتبع هو الدليل، كما هو الحال في بابي الوضوء والغسل، فالنصوص أفادت هناك أجزاء الوضوء أو الغسل الواحد مع تعدد الأسباب.

الثاني: إن محل الكلام هو الشرط القابل للتعدد والتكرار كالوضوء والغسل، أما ما لا يقبله فهو خارج، كما لو ورد دليل في أن من أفطر في شهر رمضان فعليه كذا، فإن الإفطار -وهو نقض الصوم- يتحقق بالفعل الموجب له، فإذا انتقض لا ينتقض ثانياً.

الثالث: إن محل الكلام ما إذا كان الجزء قابلاً للتعدد، لا مثل القتل، فلو ارتكب اموراً يستحق القتل على كل واحد منها، فإنه لا يقبل التعدد والتكرار، وإن كان هناك أحكام مترتبة... وكذلك في المعاملات، فقد يتحقق للخيار في معاملة واحدة أسباب عديدة من الغبن والحيوان والعيب، لكن الفسخ شيء واحد، وإن كان هناك أحكام أخرى مترتبة.

الرابع: في مقتضى الأصل... وأنه إذا تعددت الأسباب هل ترجع إلى سبب واحد وتتداخل أو لا؟ وإذا تعددت المسببات، هل ترجع إلى واحد وتتداخل أو لا؟

أما المسببات، فمقتضى القاعدة الاشتغال وعدم التداخل، وذلك (أولاً) مقتضى إطلاق الدليل، فإن إطلاق أي شرط وجزء يقتضي الامثال سواء امتثل

بفردٍ آخر أو لا؟ فلو قال الدليل: إن فعلت كذا فكُفِّرَ بكذا، وجبت عليه الكفارة سواء أعطاها بسببٍ آخر أو لا. (وثانياً) هو مقتضى الاستصحاب، فإنه لو كُفِّرَ لسببٍ وشك في كفايتها عن الكفارة لسببٍ آخر، يستصحب وجوبها عليه بذلك السبب. (وثالثاً): إنه مقتضى قاعدة: الإشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية.

وأما الأسباب، فمقتضى الأصل هو التداخل وعدم التعدد، فإذا تعدد السبب وشك في إيجابها للأثار المتعددة، كما في الوضوء مثلاً، فإن الشك يرجع إلى دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لكن هذا العلم الإجمالي ينحل من جهة كون الأقل متيقناً، أما الزائد فمشكوك فيه، فيستصحب عدم تعلق الجعل الشرعي به، وهذا هو الأصل الأول الحاكم في المقام.

ثم تصل النوبة إلى الأصل المحكوم وهو البراءة الشرعية، ثم تجري البراءة العقلية.

فمقتضى الأصل في طرف الأسباب هو التداخل، وفي طرف المسببات هو عدم التداخل.

الخامس: في ما نسب إلى فخر المحققين من أن القول بالتداخل وعدمه يبتنيان على كون العلل الشرعية أسباباً أو معرفات. فعلى الأول لا تتداخل وعلى الثاني فلا مانع من التداخل لجواز اجتماع أكثر من معرفٍ على الشيء الواحد.

وقد أورد عليه في (الكفاية)^(١) وغيرها بما حاصله: إن الأحكام الشرعية معتبرات، وهي في الأصل وفي الخصوصيات من الإلزام والترخيص وغير ذلك تابعة لإرادة الشارع، وهي السبب لها، فالقول بأن الأحكام الشرعية أسبابٌ والبحث عن كونها مؤثرة أو لا، غير صحيح، بل إن كل ما عبّر عنه بالسبب الشرعي

فإنه موضوع وليس بمؤثر ولا معرّف، فالزوال مثلاً له الموضوعية الشرعية لوجوب صلاة الظهر لأنه مؤثر... كما أن الحكم بوجوب صلاة الظهر يدور مدار الزوال لأنه معرّف للحكم... وعلى ما ذكر، فإن مقتضى القاعدة هو عدم التداخل. وبعد الفراغ من الامور فاعلم: أن في المسألة ثلاثة أقوال:

الأول: التداخل. والثاني: عدم التداخل. والثالث: التفصيل بين ما إذا اختلف السبب ذاتاً كمسّ الميتة والجنابة فلا تداخل، وما إذا اتحد السبب كتكرّر الجنابة مثلاً، فالتداخل وهو مختار ابن إدريس.

رأي صاحب الكفاية

واختار المحقق الخراساني القول بعدم التداخل، ومحصل كلامه هو: إن القضية الشرطية ظاهرة في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط وترتبه عليه، فهي تقتضي الارتباط بين الشرط والجزاء، لأنها تفيد فقط ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط... وعلى هذا، فإن تكرر الشرط ظاهر في تكرر الجزاء، فيحدث وجوبان للوضوء عند حدوث النوم والبول، لكن اجتماع المثليين محال -أما على مسلكه، فاجتماع نفس الحكمين محال. وأما على مسلك المحقق الإصفهاني فإنه ينتهي إلى المحال -وإذا لزم المحال، فلا بد من القول بالتداخل، وهو يتوقف على ارتكاب أحد امور ثلاثة.

إما رفع اليد عن ظهور كل قضية شرطية في الحدوث عند الحدوث، بأن يقال بأن الأولى كذلك، أما الثانية فهي تدلّ على الثبوت عند الثبوت.

وأما التصرف في المتعلق، بأن يقال إنه وإن كان ظاهر: «إن بليت فتوضاً» و«إن نمت فتوضاً» هو ورود الوجوبين على الوضوء، لكنهما واردان على أمرين منطبقين على الوضوء، كانطبق عنوان العالم والهاشمي على زيد الواجب إكرامه

في «أكرم الهاشمي» و«أكرم العالم».

لا يقال: في هذه الحالة يلزم اجتماع المثليين كذلك، لأن المفروض هو الإبقاء على ظهور القضية في الحدوث عند الحدوث، فيحصل الوجوبان للوضوء.

لأننا نقول: إنطباق العنوان على الوضوء يوجب اتصافه بالوجوب لكونه منطبقاً للعنوانين، لأنه يحدث له وجوبان، كما هو الحال في زيد الذي انطبق عليه العنوانان، فإنه يجب إكرامه، ولا يجتمع فيه وجوبان.

وأما حمل الدليل الثاني على التأكيد، فلا يفيد حكماً آخر وإنما يفيد التأكيد على الحكم في الدليل الأول.

لكن ارتكاب شيء من هذه الأمور ممنوع، لكونها خلاف الظاهر.

على أن الذهاب إلى الوجهين الثاني والثالث لا دليل عليه، فما الميثب لأن الوضوء منطبق لعنوانين، وأنه ليس نفسه المتعلق للحكم في القضيتين؟ وما الدليل على أن الخطاب الثاني جاء للتأكيد على مدلول الخطاب الأول؟ فإن قيل: لزوم المحال - وهو اجتماع المثليين - برهان على ضرورة رفع اليد عن الظهور.

قلنا: هذا لو لم يكن طريق آخر، وهو القول بإفادة كل شرط فرداً من الوجوب للوضوء غير الفرد الآخر.

فإن قيل: الإحتفاظ بالظهورات والقول بحدوث الفرد الآخر يستلزم المخالفة لظهور آخر، وهو أن كل قضية شرطية فلها ظهور إطلاقي في صرف الوجود، فحمل الشرط الثاني على الفرد غير الأول مخالف لإطلاق «توضاً»... وصرف الوجود هو ناقض العدم الكلي في اصطلاح المشهور، وينطبق على أول

وجود، فكان هو المتعلق، وأول وجود لا تعدد فيه .

فالجواب: إن ظهور إطلاق متعلق الوجود في صرف الوجود يقتضي وحدة وجود الموضوع، إلا أنه ظهور إطلاقي، هو موقوف على عدم القرينة وما يصلح للقرينية، وحينئذ، فإن ظهور كل قضية شرطية في الحدوث عند الحدوث والظهور في التأسيس دون التأكيد قرينة على سقوط الإطلاق وحمل الأمر بالموضوع على وجود آخر منه ... فيسقط الإطلاق المقامي، ويتم القول بعدم التداخل.

رأي الميرزا

وقال الميرزا: إنه إن كان الشرطان مختلفين كما في مثال البول والنوم للموضوع، فإن كلاً من القضيتين مطلق، أي سواء نمت أو لا. وسواء بُلّت أو لا، وكذلك إن لم يكونا مختلفين كما لو تكرر البول أو النوم، لأن كل واحد من ذلك موضوع مستقل ويقتضي حكماً، فظهر أنه مع تعدد الشرط يتعدّد الجزاء مطلقاً، لأن كل شرط فهو موضوع وكل موضوع يقتضي حكماً. فهذا مطلب.

والمطلب الآخر هو: إن ما اشتهر من أن المتعلق للأمر هو صرف الوجود لأساس له، لأن الأمر مثل «توضأ» مركّب من المادّة والهيئة، ولا شيء منهما بدالاً على صرف الوجود، فلا أساس للإشكال بأن صرف الوجود لا يتحمّل الوجودين. وبناءً على المطلبين، يتم القول بعدم التداخل، لأن الحدوث عند الحدوث يقتضي التعدّد، ولا محذور من قبل المتعلق، لما تقدّم من أنه لأساس للقول بأن المتعلق للأمر هو صرف وجود الطبيعة ... فيبقى ظهور القضية الشرطية على حاله، ويتمّ عدم التداخل.

الكلام حوله

وهذا البيان قد استجوده تلميذه في (المحاضرات)^(١)، وللنظر في المطلب

الثاني مجال.

لقد ذكر أن المتعلق هو طبيعة الموضوع، لأن مفاد الهيئة طلب الإيجاد والمادة

هو الطبيعة، فلا دال على صرف الوجود، فنقول:

أولاً: لقد نقل عنه تلميذه المحقق أن المتعلق هو إيجاد الطبيعة بمعنى

نقض العدم المطلق، وعليه، فإن العدم المطلق يستحيل نقضه مرتين بل يحصل

بأول وجود، وهو لا يقبل التعدد.

وثانياً: إن الطلب المتعلق بوجود الطبيعة يستحيل أن يكون مهماً، وعليه

فلا بد من أن تكون الطبيعة لا بشرط بالنسبة إلى الوحدة والتعدد، لأنها بشرط

الوحدة صرف الوجود، وكونها بشرط التعدد باطل إذ لا يقال بتعدد الموضوع. وإذا

كان لا بشرط بالنسبة إليها، فالمكلف إن أتى بوضوء واحد لعدة أسباب فقد أتى

بمصادق الواجب، وإن أتى بوضوءات متعددة بعدد الأسباب، كان كل منها واجباً،

وهذا خلاف الضرورة الفقهيّة.

رأي العراقي

وذهب المحقق العراقي إلى وجوه آخر للقول بعدم التداخل^(٢)، وحاصله: إن

كل قضية من القضيتين ظاهرة في الاستقلال، فهنا ظهوران متمانعان. ولكن في

طرف الجزاء ظهور واحد في صرف الوجود وهو معارض لظهور الشرطين، فإن

رفعنا اليد عن ظهور الشرطين في الاستقلال وقلنا بوجود الموضوع مرة، لزم رفع

(١) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٢٦٣.

(٢) نهاية الأفكار (١-٢) ٤٨٦.

اليد عن ظهورين، وإن رفعنا اليد عن ظهور الجزاء سقط ظهور واحد... ولا ريب في أولوية رفع اليد عن ظهور الجزاء، إذ الضرورات تتقدّر بقدرها.
وذكر رحمه الله وجهاً آخر وحاصله:

إن نسبة الجزاء إلى الشرط نسبة المعلول إلى العلة، فهو تابع له ثبوتاً وإثباتاً، فالذي يلحظ أولاً هو الشرط، وعندما يلحظ كلٌّ من الشرطين، ينعقد الظهور لكلٍ منهما بالاستقلال، وذلك يحول دون أن ينعقد ظهور الجزاء في صرف الوجود.

النظر في هذا الرأي

وقد تنظر الأستاذ في كلا الوجهين. أمّا في الأوّل: فمن جهة عدم البرهان على الأخذ بالأكثر عند دوران الأمر بين رفع اليد عن الظهور الأقل والأكثر... لأنّ الملاك هو التعارض بين الحجج، وليس التعدّد في طرفٍ بمرجح له على الطرف الآخر.

وأما في الثاني، فمن جهة أن التفرّع الذي ذكره موجود في عالم الثبوت. وأمّا في عالم الإثبات، فإنّ الملاك للتقدّم هو القوّة في الظهور، فإنّ كان ظهور الشرط أقوى تقدّم على ظهور الجزاء وإلا فلا.

رأي المحقق الإصفهاني

وذكر المحقق الإصفهاني رحمه الله: أن الإرتكاز العرفي في أمثال المقام قائم على عدم دلالة الجزاء على الوحدة، فإنّ العرف لما يرى الشرط متعدّداً لا يرفع اليد عن تعدّده بسبب وحدة الجزاء في القضيتين.

وثبوت هذا الإرتكاز بحيث لا يتردّد أهل العرف في الامتثال ويأخذون بالتعدّد أول الكلام، خاصّةً في الخطابات الشرعية التي هي بمثابة الخطاب الواحد.

ثم ذكر تحت عنوان «والتحقيق»^(١) وجهاً عقلياً، وملخص كلامه هو:
 إن لكل من القضيتين بعثاً نحو الجزاء وليس لها أي اقتضاء بالنسبة إلى
 القضية الأخرى لانفياً ولا إثباتاً، فهي لها اقتضاؤها في نفسها، وأما بالنسبة إلى
 غيرها فهي بلا اقتضاء... وأي تنافٍ بين الاقتضاء واللاقتضاء؟ وحيثُذ، يبطل
 صرف الوجود في طرف الجزاء....

فقال الأستاذ: إن الكلام في وقوع البعث بعد البعث، فإن الأول يقتضي
 انبعثاً وإيجاداً للجزاء فكذلك الثاني، وعلى هذا، كيف يكون البعث متعدداً
 والمنبعث إليه واحداً؟ فهل يبقى على ظاهره في التأسيس أو يحتمل على التأكيد؟
 رأي الشيخ الأستاذ

وقال الشيخ الأستاذ لحل المشكلة: بأنه متى كان الظهوران تنجيزيين
 فالتعارض واقع بلا كلام، وأما في حال كون أحدهما تعليقياً فالتعارض
 ولا مشكلة.

أما الكبرى فواضحة، وأمثلتها كثيرة. مثلاً قاعدة قبح العقاب بلا بيان معلقة
 على عدم البيان، بخلاف حديث الرفع فإنه منجز، لذا يكون دليل الإحتياط مقدماً
 على القاعدة لكونه بياناً، أما حديث الرفع فلا يتقدم عليه دليل الإحتياط.

وما نحن فيه من صغريات الكبرى، فإن الشرطين ظاهران في الحدوث
 عند الحدوث، لكن الجزاء ظاهر في وحدة المتعلق وصرف الوجود... فيقع
 التنافي بين الشرط والجزاء، لأن الشرطين يستدعيان الانبعاثين، والجزاء
 لا يستدعي الأكثر من الواحد... إلا أن ظهورهما وضعي وظهور الجزاء إطلاقي،
 وبناءً على تقدم الوضعي على الإطلاقي - لكون عدم البيان من مقدمات الإطلاق،

والوضعي بيان- فالتعارض مرتفع.

هذا، بناءً على أن لا يكون ظهور الشرط وضعياً، أو على القول بعدم تقدم الظهور الوضعي على الظهور الإطلاقي لدى التعارض، خاصة عند الانفصال كما هو المختار، فالمشكلة باقية.

أما على مسلكتنا من التعارض بين الظهور الإطلاقي والوضعي، فبقاء المشكلة واضح. وأما أن الظهور هنا وضعي أو إطلاقي؟ فالحق أنه إطلاقي وليس بوضعي، لأن ظهور كل من الشرطين في الحدوث عند الحدوث يتوقف على أن يكون هو تمام الشرط لترتب الجزاء وأنه مستقل ولا دخل لشيء آخر معه، وهذا الظهور الاستقلالي إنما يحصل نتيجة عدم وجود «الواو» كما تقدم... فكان منشأ هذا الظهور هو الإطلاق، كما أن ظهور الجزاء في صرف الوجود إطلاقي. فالمشكلة باقية.

وطريقة الحل- والحال هذه- أن يقال: بأن ظهور الجزاء في صرف الوجود معلق على عدم استقلال كل من الشرطين، لأنه مع استقلال كل منهما في التأثير في الجزاء، يستحيل انعقاد الإطلاق في الجزاء في صرف الوجود، إذ لا يعقل تحقق الانبعاثين نحو الوجود الواحد... فكان إطلاق الجزاء موقوفاً على عدم تعدد البعث.

ومن جهة الشرط، نرى أن الظهور الإطلاقي لكل منهما متوقف على عدم وجود (الواو) كما هو المفروض، فكان الإطلاق في طرف الشرط منعقداً، وكل منهما ظاهر في الاستقلال، ولا قرينة لرفع اليد عن هذا الظهور، ولازم ذلك أن لا يكون الجزاء بنحو صرف الوجود، فلا ينعقد في طرف الجزاء أصلاً. وهذا هو طريق حل المشكلة وبه يثبت عدم التداخل.

وبما ذكر الأستاذ يظهر النظر في كلام المحقق الخراساني، حيث جعل -في «إن قلت» الثانية والثالثة- ظهور الشرط في الحدوث عند الحدوث بياناً فيتقدم، لكون انعقاد الإطلاق في المتعلق موقوفاً على عدم البيان، فهو يتقدم من باب الظهور على مبنى الشيخ ومن باب الحجية على مبنى المحقق المذكور.

وجه النظر: توقف بيانيته على أن يكون ظهوره وضعياً، أما إن كان إطلاقاً فيقع التعارض بين الإطلاقين ولا تقدم بل يتساقتان... وهو لم يدع كون الظهور وضعياً بل أنكره.

وقد أورد المحقق الإيرواني عليه هذا الإشكال، لكنه لم يدفعه بما ذكر الأستاذ من كون أحد الإطلاقين تعليقياً والآخر تنجيزي، فلا تعارض حتى بساء على كون الظهور إطلاقياً.

وتلخص: أن المشكلة ترتفع بأن الإطلاق في طرف الشرط منعقد منجزاً، لكنه في طرف الجزاء معلق على عدم تعدد البعث، والمفروض تعدده، فيثبت عدم التداخل في الأسباب.

الكلام في تداخل المسببات

وكذلك الحال في المسببات، لأن المفروض تعدد التكليف، وإجزاء الامتثال لواحد عن امتثال غيره موقوف على الدليل.

وأيضاً، فمقتضى دليل كل تكليف من التكليف وجوب الإتيان بالمتعلق مطلقاً، أي سواء أتى بمتعلق التكليف الآخر أو لا. وهذا الإطلاق موجود في أدلة الأحكام.

وأيضاً، الإستصحاب، فإنه إذا ثبت التكليف بالشرط الأول يقيناً، ثم شك في سقوطه بالإتيان به بالشرط الثاني، استصحب بقاء التكليف.

وأيضاً، فإنه مقتضى قاعدة الاشتغال.

استثناء مجمع الحكمين

ثم إنه قد استثنى من هذه القاعدة ما إذا كانت النسبة العموم من وجه، كما لو قال: أكرم عالماً. وقال: أكرم هاشمياً، حيث الحكم هو وجوب الإكرام والموضوع في الدليلين بنحو الإطلاق البدلي، ففي هذا المورد قالوا بالتداخل أي بكفاية إكرام المجمع وهو العالم الهاشمي. واختلفوا في وجه الاستثناء:

فمنهم: من استدلّ له بحكم العقل بالإجزاء، فيكون من مصاديق قولهم: الإنطباق قهري والإجزاء عقلي... فهما حكمان لكنهما انطباقاً على موردٍ انطباقاً قهرياً، وفي مثله يحكم العقل بالأجزاء... قال به الميرزا^(١).

ومنهم: من يقول بأن الحكم في مثل هذا المورد واحد لأكثر، غير أن الخطاب الثاني موكد للأول. قال به صاحب (الكفاية)^(٢).

واستدلّ للأول بوجهين:

الأول: إن الإطلاق على قسمين، فتارة: هو شمولي مثل أكرم العالم، أكرم الهاشمي، ففي مثله يحمل على التأكيد، لئلا يلزم اجتماع المثليين، وكذا في العام مثل: أكرم كل عالم وأكرم كل هاشمي.

واخرى: هو بدلي، فإن كان كذلك، تعدّد الموضوع ويتبعه يتعدّد الحكم، ومع التعدّد لا معنى للحمل على التأكيد، لكنّ العقل لما رأى انطباق كلا الحكمين على المورد الواحد وأنه مصداق لكلا الموضوعين، حكم بكفاية الإكرام مرةً، لحصول الامتثال لكلا الحكمين به.

وهذا الوجه لأجود التقريرات، قال مشيراً إلى نظر الكفاية ما نصّه: لا معنى لتأكد الطلب في مورد الاجتماع أصلاً، لأن متعلّق الطلب في العموم البدلي إنما

(١) أجود التقريرات ٢ / ٢٧٣.

(٢) كفاية الاصول: ٢٠٣.

هي نفس الطبيعة الملقاة عنها الخصوصيات، فالفرد المأتي به ليس بخصوصه متعلقاً للأمر ليتأكد طلبه عند تعلق الأمرين به، وإنما يجوز الإتيان في مقام امتثال الأمر بالطبيعة، لأنه مقتضى الترخيص في التطبيق المستفاد من الإطلاق.

والوجه الثاني هو للمحقق الخوئي، فقد قال في الهامش: هذا، مضافاً إلى أن الالتزام بتأكد الحكم في مورد الاجتماع يستلزم الالتزام بكون الحكم المجعول في مورد العامين من وجه ثلاثة أحكام، يكون واحد منها متأكداً والاثنتان منها غير متأكدين، مع أنه واضح البطلان.

وتوضيحه: إنه لما كانت النسبة العموم من وجه، فلامحالة يكون الحكم في كل من موردَي الافتراق غير الحكم في الآخر، فهنا حكمان. فإن قلنا بالحكم الواحد المؤكد في مورد الاجتماع لزم الالتزام بحكم ثالث... لكنه واضح البطلان. إذن، لا يوجد حكم واحد مؤكد، بل هما حكمان، لكن العقل يرى حصول الامتثال بالمجمع بين العنوانين.

رأي الأستاذ

وقد وافق الشيخ الأستاذ في الدوريتين صاحب (الكفاية) فيما ذهب إليه من تأكيد الحكم، فالاستاذ وإن عبّر عن دليل الميرزا بأنه في كمال المتانة، لكنه قال بأنه خلط بين الكشف اللمّي العقلي والكشف اللفظي.

أما السيد الخوئي، فإنه - وإن ذكر ما تقدّم في هامش الأجود - لم يتعرض له في (المحاضرات) ^(١)، واكتفى بكلام الميرزا.

وقد أيد الأستاذ نظراً (الكفاية) بما حاصله: إن الأحكام العقلية على ثلاثة أقسام:

(١) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٢٦٩.

(١) الأحكام العقلية العملية المترتبة على الأحكام الشرعية، كحكم العقل بلزوم إطاعة المولى وحرمة المعصية. وهذا القسم لا يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي.

(٢) الأحكام العقلية النظرية، كحكم العقل باستحالة اجتماع الضدين. وهذا القسم يقع -بضميمة حكم شرعي إليه- في طريق الاستنباط كما في باب الترتب، حيث يوجد الحكم الشرعي ويدرك العقل بأن الأمر بالشيء يلزم النهي عن ضده. لكن هذا القسم ليس مورد الملازمة بين العقل والشرع.

(٣) الأحكام العقلية التي هي مورد قاعدة الملازمة. فإن العقل يدرك الملاك وعدم المانع من تأثيره، ففي مثله تجري القاعدة ويستنبط الحكم الشرعي، لأن الأحكام الشرعية تابعة للملاكات، فإذا احرز الملاك عقلاً ترتب الحكم الشرعي ترتب المعلول على علته.

وفيما نحن فيه:

إن كان النظر إلى الدليل اللفظي الكاشف عن الحكم الشرعي، فالحق مع الميرزا ومن تبعه، لأن الإطلاق -كما ذكر- بدلي، ولا معنى للحكم الثالث في البين، لكن هنا طريق عقلي، فإنه من الأمر بإكرام العالم على البدل، نستكشف وجود الملاك القابل للإنطباق على أي فرد من العالم، فقد احرز الملاك في إكرام العالم، وكذلك الحال في طرف الهاشمي، إذ يحرز الملاك لإكرامه عن طريق الأمر اللفظي، فيكون العالم الهاشمي مجمعا للملاكين.

فإنما يؤثران معاً وإنما لا يؤثران أصلاً، وإنما يؤثر أحدهما المعين دون الآخر، وإنما يؤثر أحدهما المردد.

أما المردد، فلا واقع له.

وأما المعين، فترجيح بلا مرجح.

وأما أن لا يؤثر، فباطل.

ويبقى أن يؤثر كلاهما، وتأثير كليهما على المورد الواحد ليس إلا بنحو

الواحد المؤكّد.

هذا تمام الكلام في مفهوم الشرط.

مفهوم الوصف

هل للوصف مفهوم، بمعنى أن يدلّ الكلام على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف أو لا؟
فيه ثلاثة أقوال، وقبل ورود في الأقوال والأدلة، نذكر مقدّمتين لتحرير موضوع البحث.

المقدمة الأولى

إن الحكم تارة يترتب على الوصف فقط كأن يقال: المستطيع يحجّ، فهذا خارج عن البحث، بل يعتبر أن يكون الوصف معتمداً على الموصوف كأن يقال: المكلف المستطيع يحجّ.

والوجه في اعتبار ذلك هو: إنه لو كان للوصف غير المعتمد مفهوم لزم أن يكون اللقب كذلك، لكنّ اللقب لا مفهوم له بالاتفاق، والوصف غير المعتمد لا فرق بينه وبين اللقب، فمجرد انتفاء العالم يكفي لانتفاء وجوب إكرامه، لحكم العقل بانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، بخلاف ما إذا قلنا: زيد العالم يجب إكرامه، فإنه مع انتفاء العلم يكون زيد باقياً وللبحث عن ثبوت المفهوم وعدمه مجال.

المقدمة الثانية

إن الوصف تارة: يساوي الموصوف مثل الضحك بالإضافة إلى الإنسان، واخرى: هو أعم منه، كالإحساس بالإضافة إليه، وثالثة: أنخص منه مثل العادل بالإضافة إلى العالم، ورابعة: يكون أعمّ منه من وجهٍ مثل السوم بالإضافة إلى الغنم.

أما الأول، فخارج عن البحث، لعدم بقاء الموضوع إذا انتفى الوصف.
وكذلك الثاني، لأنه مع انتفاء الإحساس لا يبقى الإنسان.
فالقسمان الثالث والرابع مورد البحث في المقام.

دليل القول بثبوت المفهوم

الأقوال في المسألة ثلاثة، فالمشهور عدم المفهوم، وقيل بثبوتها، وقيل بالتفصيل بين ما إذا كان الوصف علّةً فالمفهوم، وما إذا لم يكن فلا.
واستدلّ للقول بثبوت المفهوم بوجوه ستة:

الوجه الأول:

إنه إن لم يكن للوصف دلالة على المفهوم كان أخذه في الكلام من الحكيم لغواً، ولالغوية في كلامه. وبهذا استدلّ بعضهم كالبروجدي في مفهوم الشرط.
وفيه: انه موقوف على عدم الفائدة في أخذ الوصف في الكلام، والحال أنه قد يؤخذ للدلالة على مقاصد أخرى كما في قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ﴾^(١) ففي أخذه - خشية إملاق - حكمة دفع توهم جواز قتل الأولاد في هذه الحالة.

الوجه الثاني

أصالة الإحترازية في القيود، فإن مقتضى الأصل في القيود الزائدة على الموضوع المذكورة في الكلام، هو الإحتراز عن فاقد القيد، والأصل أصيلاً ما لم تقم قرينة على الخلاف.

وقد أجاب السيد الخوئي^(٢): بأنها قاعدة جارية في موارد التعريفات وفي

(١) سورة الإسراء: الآية ٣١.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٢٧٥.

الحدود والتعزيرات، أمّا في غيرها فلا.

وفيه: إنه أصل عقلائي ولا يختص بموردٍ دون آخر.

والصحيح أن يقال في الجواب: إن الأصل في القيود هو الإحترازية بمعنى أنها ليست توضيحية، ولكن هل الإحتراز لنفي الحكم عن الفاعل أو لفائدة أخرى؟ إنه لا مثبت لهذه الجهة، ولا بد لإفادتها من دليل آخر غير أخذ القيد.

الوجه الثالث

إن تقييد الموضوع بقيد زائد مشعر بالعلية، وحيثئذ، يلزم الإنتفاء عند الإنتفاء.

أشكل عليه الميرزا^(١) وتبعه السيد الخوني:

أولاً: هذه العلية بحاجة إلى قرينة في مقام الإثبات.

وثانياً: سلمنا، لكن المفهوم يتوقف على كونها عليّة منحصرة، ولا دليل عليه.

لكن المحقق الإصفهاني^(٢) ذكر لأصل الإشعار بالعلية: إن كل شرط أو قيد، فهو إما متمم لفاعلية الفاعل وإما متمم لقابلية القابل، أمّا في المقام فهو من قبيل الثاني، فإن وجود القيد أو الشرط يفيد ذلك ولا يحتاج إلى قرينة زائدة، لأن الشرط ليس إلا العلة، إذ العلية المقصودة هنا أعم من المقتضي.

وذكر للدلالة على الانحصار: إن مجرد أخذ خصوصية العنوان بعنوانه يدل عليه، فإذا قال: جثني بماءٍ باردٍ، كان لفظ «البارد» مقيداً لقابلية الأمر للبعث، فكانت الدلالة على الانحصار، وبه يثبت المفهوم.

(١) أجود التقريرات ٢/٢٧٨.

(٢) نهاية الدراية ٢/٤٣٦.

قال الأستاذ

وما ذكره تام وبه يندفع الإشكال. لكنّ من الواضح أن أخذ القيد الزائد يخرج الموضوع عن الإطلاق، والمشكلة هي أن تحديد الموضوع كما يكون للعلية فيفيد الانتفاء عند الانتفاء، يكون للاهتمام بالقيد كما في ﴿خَافِظُوا عَلَيَّ الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾^(١) وأن يكون لدفع التوهم كما تقدم في ﴿لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾^(٢). إذن، يمكن أن يكون أخذ القيد أو الشرط لحكمة أخرى.

الوجه الرابع

إنه إن لم يكن للوصف دلالة على المفهوم، فما هو الملاك لحمل المطلق على المقيد؟

وهذا الوجه للمحقق البهائي. وتقريبه: إنه إذا كان المطلق والمقيد مثبتين، فلماحالة يحمل المطلق على المقيد، لكنّ الحمل هذا فرع على التنافي، ولولا الدلالة على المفهوم لما تحقق التنافي حتى يكون الحمل والجمع العرفي. والجواب: إن الملاك للحمل ليس الجهة النفيية بل هو الجهة الإيجابية، لأنّ المطلوب بالخطاب الأول هو صرف الوجود، والمطلوب بالخطاب الثاني هو الوجود المقيد، والمفروض وحدة التكليف في المطلق والمقيد، فيقع بلحاظها التنافي بينهما، وتصل النوبة إلى الجمع.

الوجه الخامس

ما جاء في كلام المحقق الإصفهاني الذي أوردناه جواباً على إشكال الميرزا

(١) سورة البقرة: الآية ٢٣٨.

(٢) سورة الإسراء: الآية ٣١.

والسيد الخوئي.

وقد تقدّم إشكال الأستاذ على ذلك.

دليل عدم المفهوم

إنه وإن كفى عدم الدليل للعدم، لكنهم مع ذلك يذكرون له وجهاً نقضياً وآخر حلياً.

أما نقضاً، فإن القول بالمفهوم هنا يستلزم القول بشبوته في اللقب، ولم يقل به أحد. وبيان الملازمة هو: أنه لافرق بين الوصف واللقب إلا بالإجمال والتفصيل، لأن معنى قولك: الفقير يجب إكرامه هو: الإنسان الفقير يجب إكرامه، نعم، فرق بين العنوان الوصفي حيث يقع التفكيك بين الوصف والذات والعنوان الذاتي، لكنّ هذا الفرق لا أثر له في المقام.

وأما حلاً، فقد ذكر الميرزما ما حاصله: إن المفهوم يتقوم بأمرين أحدهما: أن يكون الحكم سنخاً لا شخصاً. والآخر: أن يكون التقييد مولوياً حتى يكون الإنتفاء عند الإنتفاء مستنداً إليه وتكون العلة منحصرة، فلو كان الإنتفاء عقلياً خرج عن البحث، كما لو كان الحكم المنتفي شخصياً.

وهذا الأمران موجودان في الشرط كما تقدّم. أما في الوصف فلا، لأنّ القيد قيدٌ للموضوع لا للحكم، وتقييد الموضوع متقدم رتبةً على الحكم والنسبة، فإذا انتفى القيد ينتفي الحكم عقلاً، لأن انتفاء كل حكم بانتفاء موضوعه عقلياً ولا ربط له بالمولى....

لكنّ لقائل أن يقول: إن كل ما اقتضى دلالة الجملة الشرطية على المفهوم فهو موجود في الوصف كذلك، إذ التقييد في كليهما مولوي، غير أن القيد جاء في الشرط على الحكم أولاً وبالذات، أما في الوصف فثانياً وبالعرض، وهذا المقدار

من الفرق لا يكون فارقاً، لأن التقييد يرجع إلى المدلول وليس عقلياً، كما أن الإحصارية أيضاً موجودة في الوصف - من جهة ظهور أخذه دون غيره في الانحصار - كما أنها موجودة في الشرط، فلماذا يقال هناك بالمفهوم ولا يقال هنا؟ لقد ذكر المحقق العراقي فارقاً آخر وأفاد ما حاصله^(١): إن الحكم المعلق على الوصف، يأتي بنحو الطبيعة المهملة ويستحيل الإطلاق فيه، وما يكون كذلك فلامفهوم له. بخلاف الشرط، فإنه قابل للإطلاق فتجري فيه ثبوتاً أصالة الإطلاق ويخرج الحكم بذلك عن الإهمال، وإذا كان مطلقاً وعلق على الشرط فلامحالة ينتفي بانتفاء الشرط، وهذا هو المفهوم.

مثلاً: إذا قال: أكرم زيدا العالم، لا يكون للإكرام إطلاق بالنسبة إلى عمرو وبكر وخالد وغيرهم من الأفراد، كما لا دلالة له على الإطلاق بالنسبة إلى أحوال زيد من القيام والقعود وغيرها. أمّا في إذا جاءك زيد فأكرمه، فإن الحكم بوجوب الإكرام كان مطلقاً لا مهماً لولم يقيّد بالمجيء، فلما قيد ثبت له المفهوم.

والحاصل: إن الحكم في الشروط هو المطلق والسنخ، وفي الوصف مهمل جزئي، فلذا دل في الشرط على المفهوم ولم يدل عليه في الوصف.

يبقى أنه ربما يكون في بعض الروايات دلالة على ثبوت المفهوم للوصف، من جهة استدلال الإمام عليه السلام به على الحكم، كما في الخبر عن موسى بن بكر عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وما خلا الكلب مما تصيد القيود والصقور وأشباه ذلك، فلا تأكل من صيده إلا ما أدركت ذكاته، لأن الله عز وجل يقول: ﴿مُكَلِّبِينَ﴾^(٢)، فما كان خلاف الكلب فليس صيده بالذي يؤكل إلا إن

(١) نهاية الأفكار (١-٢) ٤٩٩.

(٢) سورة المائدة: الآية ٤.

تدرك ذكاته»^(١).

وسند الخبر عندنا معتبر لوثاقه موسى بن بكر. وأما دلالة فإن الإمام عليه السلام تمسك للحكم بكلمة «مُكَلِّبِينَ» في الآية، فدلّت على أن غير الكلب لا يؤكل صيده.

وقد جاء الخبر في تفسير العياشي مرسلًا.

لا يقال: لعل هذا التعليل من الإمام عليه السلام تعبدّي.

لأنه يقال: التعبدّ خلاف الأصل، بل الظاهر أن للوصف دخلاً في المعنى.

لكنّ التحقيق ما تقدم في أثناء البحث، من أنّ تقييد الموضوع بقيد قد يكون لدفع التوهم، نظير الآية «لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ»^(٢) ونظير قوله عليه السلام «إِيَّاكَ وظلم من لا يجد ناصرًا عليك إلا الله»^(٣)... فليس للوصف مفهوم، وإنما يقيد الكلام به لغرض آخر غير المفهوم، وفي رواية زرارة كذلك.

وهذا تمام الكلام في مفهوم الوصف.

(١) وسائل الشيعة ٢٣ / ٣٣٩، الباب ٣ من أبواب الصيد، رقم: ٣.

(٢) سورة الإسراء: الآية ٣١.

(٣) وسائل الشيعة ١٦ / ٤٨، الباب ٧٧ من أبواب جهاد النفس، رقم: ٦.

مفهوم الغاية

الاستدلال لثبوت المفهوم

ذكروا لإثبات المفهوم وجوهاً:

الأول: ما ذكره المحقق الخراساني^(١) وحاصله:

إن الغاية إن كانت قيداً للحكم كما في «كُلُّ شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام»^(٢) فمقتضى القاعدة ثبوت المفهوم، وإن كانت قيداً للموضوع مثل «أَتَيْتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»^(٣) فلا.

والدليل على ثبوته هناك، هو التبادر وحكم العقل بانتفاء الحكم، وإلا فلو كان ثابتاً بعد الغاية لزم لغوية التقييد بها.

وأما اعتبار أن يكون الحكم المعنى سنخياً لاشخصياً، فذلك يتم على مبنى صاحب (الكفاية)، من جهة أن الحكم المعنى إن كان اسمياً كما في الخبر المذكور فلا إشكال، لأن مدلول «حلال» هو طبيعة الحلية فليس شخصياً. وإن كان حرفياً، فإن المعاني الحرفية عنده عامة وليست بجزئية، وإنما تتحقق الجزئية لها بالاستعمال... فالسنخية على كل تقدير حاصله للحكم والإشكال مندفع.

هذا، ولا يخفى أن التمثيل بالحديث المزبور مبني على ما ذكره في مبحث الاستصحاب من أن «الحلية» فيه حكم واقعي و«حتى تعرف» غاية تدل على

(١) كفاية الاصول: ٢٠٨.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥ / ١١٩، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، رقم ٧ مع اختلاف في اللفظ.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٨٧.

الاستصحاب، وحاصل الحديث: إنَّ الحليَّة -التي هي حكم واقعي لظاهري، ومجموع على الأشياء الخارجيّة- مستمرة ثابتة حتى تعلم أنَّ الشيء حرام ... خلافاً لمن يرى أنَّ مدلول الحديث حكم ظاهري مثل «كُل شيء لك طاهر»^(١).
وأيضاً: لا يخفى أنَّ تمثيله به لإفادة التحديد للحكم، ولا نظر له إلى أن كون هذا التحديد مولوياً أو عقلياً، وإن كان هو عقلياً.

هذا توضيح كلامه في الدلالة على المفهوم إن كان القيد قيماً للحكم.
وأما إن كان قيماً للموضوع، فلا دلالة عليه، بل هو ملحق بالوصف، لأنه مع الإبتغاء ينتفي الموضوع، فتكون القضية سالبة بانتفاء الموضوع.
نعم، تفيد الغاية فائدة الوصف من الأهمية أو دفع التوهم أو غير ذلك، مما ذكر هناك.

والثاني: ما ذكره الميرزا رحمه الله: من أنه كلما جاءت الغاية قيماً لمعنى أفرادها فلا يتحقق لها المفهوم، ومتى ما كانت قيماً لمفاد جملة مركبة فالمفهوم ثابت.

هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما الإثبات، فهو يرى أن الغاية إنما يؤتى بها في الكلام قيماً لمدلول الجملة وبعد المادّة المنتسبة -حسب اصطلاحه-، فلما يقال مثلاً: سر من البصرة إلى الكوفة، تجعل (إلى) قيماً ل(سر) وهو جملة وليس بمفهوم إفرادي، ويعبارته الاصطلاحية: هو مادّة وقعت تحت النسبة وورد عليها الحكم الوجوبي، فيكون القيد راجعاً إلى الحكم دون الموضوع ويتحقق له المفهوم.

والثالث: ما ذكره المحقق العراقي: من أنَّ الغاية إن كانت قيماً للحكم،

(١) وسائل الشيعة ٣/٤٧٦، الباب ٢٥، الرقم: ٤. بلفظ «نظيف».

فلا دلالة لها على المفهوم، وكذا إن كانت قيداً للموضوع، بل إنها تدلّ على المفهوم إن كانت قيداً للنسبة الحكمية، فإنها حينئذٍ تصبح كالشرط، بيان: أن مقتضى الإطلاق الذي ذكر في مبحث الشرط هو انحصار سنخ الحكم بشخص الحكم المنشأ، ثم حدّدت النسبة الحكمية بحدّ، وهذا هو الدلالة على المفهوم. فلو قال: أكرم زيداً إلى الليل، كان ظاهراً في الانحصار بشخص هذا الحكم، ولما قيّدت هذه النسبة الحكمية «إلى الليل» دلّ الكلام على انتفاء وجوب الإكرام بانتفاء النهار ودخول الليل. فكلام المحقق العراقي ناظر إلى مقام الإثبات.

والرابع: ما ذكره المحقق الخوئي في (المحاضرات)^(١) من أن الغاية إن كانت قيداً للموضوع رجع دلالتها على المفهوم إلى دلالة الوصف عليه، لأن المراد من الوصف هو الأعم من الوصف الإصطلاحي والحال والتمييز وما شاكل ذلك، فيكون التقييد بالغاية من صغريات التقييد بالوصف.

وإن كانت قيداً للحكم، فالكلام تارة: في مقام الثبوت، واخرى: في مقام الإثبات.

أما في المقام الأول: فلا شبهة في الدلالة على الإنتفاء عند تحقق الغاية، بل لا يبعد أن يقال بأن دلالتها على المفهوم أقوى من الشرط، ضرورة أنه لولا دلالاته على ذلك يلزم أن لا يكون ما فرض غايةً غايةً. وهذا خلف.

وأما في المقام الثاني: فالظاهر أنّ الغاية قيد للفعل وهو المستلّق دون الموضوع كسائر القيود. وأما رجوعه إلى الموضوع، فيحتاج إلى قرينة كما في الآية ﴿فَاعْبَسُوا...﴾، إذ أنّ ﴿إِنِّي الْمُرَافِقُ﴾ قيد للموضوع وهو اليد لا للمستلّق وهو الغسل، وكذا الأمر في ﴿إِنِّي الْكَافِرِينَ﴾^(٢) فإنه غاية لتحديد الممسوح. هذا كلّهُ

(١) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٢٨٢ - ٢٨٣.

(٢) سورة المائدة: الآية ٦.

فيما إذا كان الحكم في القضية مستفاداً من الهيئة. وأما إذا كان مستفاداً من مادة الكلام، فإن لم يكن المتعلق مذكوراً فيه كقولنا: يحرم الخمر إلا أن يضطرّ المكلف إليه، فلا شبهة في ظهور الكلام في رجوع القيد إلى الحكم. وأما إن كان مذكوراً فيه كما في قولنا: يجب الصيام إلى الليل، فلا يكون للقضية ظهور في رجوع الغاية إلى الحكم أو إلى المتعلق، فلا تكون لها دلالة على المفهوم ما لم تقم قرينة من الداخل أو الخارج عليها.

والحاصل: إن الحكم في القضية إن كان مستفاداً من الهيئة، فالظاهر من الغاية كونها قيداً للمتعلق لا للموضوع، والوجه فيه ليس ما ذكره جماعة منهم شيخنا الأستاذ من أن مفاد الهيئة معنى حرفي، وهو غير قابل للتقييد، وذلك لما حَقَّقناه في بحث الواجب المشروط من أنه لا مانع من رجوع القيد إلى مفاد الهيئة، بل الوجه فيه هو أن القضية في أمثال الموارد في نفسها ظاهرة في رجوع القيد إلى المتعلق والمعنى الاسمي دون الحكم ومفاد الهيئة.

وإن كان الحكم مستفاداً من مادة الكلام، فقد عرفت ظهور القيد في رجوعه إلى الحكم إن لم يكن مذكوراً، وإلا فلا ظهور له في شيء منهما فلا دلالة، إلا بمعونة القرينة.

رأي الأستاذ:

وقد وافق الأستاذ - في كلتا الدورتين - الميرزا النائيني، فذكر ما حاصله: إن مقتضى القاعدة أن تكون الغاية قيداً للمعنى الحدسي، وإن خالفه في قوله بـرجوع القيد إلى المادة - في مبحث الواجب المشروط - لأن معنى الهيئة حرفي، وقال هناك بـقابلية الهيئة للشرط. وحاصل كلامه هنا: إن الحق مع الميرزا في رجوع القيد إلى المادة المنتسبة، لأن ذلك هو الموافق لاستظهار الإمام عليه السلام، فقد

روى الكليني في الصحيح عن سماعة قال: «سألته عن رجلين قاما فنظرا إلى الفجر، فقال أحدهما: هو ذا، وقال الآخر: ما أرى شيئاً. قال عليه السلام: فليأكل الذي لم يستين له الفجر، وقد حرم على الذي زعم أنه رأى الفجر. إن الله عز وجل يقول: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾^(١)»^(٢).

فقد استدلل الإمام عليه السلام بالآية واستظهر منها المفهوم، والحكم فيها ليس بمدلول اسمي، إذ ليس في الآية كلمة «يجب» أو «يحرم» ونحوهما، بل الحكم مدلول للهيئة وهو ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾. فالقول بأن الغاية إن كانت قيماً للمتلّق فلا مفهوم - كما ذهب إليه في (الكفاية) - ينافي النص، والقول بعدم المفهوم إن كان الحكم مفاد الهيئة ساقط.

فتلخص: إن الحق مع الميرزا في ما ادّعاه وإن لم يتم دليله.

إذن، للغاية مفهومٌ سواء كانت غايةً للحكم أو للمادة التي وقع عليها الحكم، وسواء كان الحكم مدلولاً للهيئة أو مستفاداً من المادة التي هي مدلول اسمي كالوجوب والحرمة.

وهذا مقتضى القاعدة والإرتكاز العرف أيضاً.

(١) سورة البقرة: الآية ١٧٨.

(٢) وسائل الشريعة ١٠/١١٩، الباب ٤٨. رقم: ١.

مفهوم الحصر

وللحصر أدوات. منها كلمة (إلا)، وهي تدلّ عليه إذا كانت بمعنى الإستثناء، أما عندما تكون بمعنى الصّفة فلا، لما تقدّم من أن لا مفهوم للوصف. وأما دلالتها على الحصر في صورة كونها بمعنى الإستثناء، فلأن الإستثناء هو نفي الحكم الثابت في المستثنى منه أو إثبات الحكم المنفي، فلما يقول: «أكرم العلماء إلا الفساق» يخرج الفساق ويعزلهم عن العلماء في الحكم الثابت لهم وهو الإكرام، فينحصر الحكم بالعدول منهم... وهذا هو المرتكز عند العرف، ولذا يرون التناقض فيما لو قال ذلك ثم أمر بإكرام الفساق كذلك.

ولم يخالف في هذا إلا أبو حنيفة مستدلاً بـ«لا صلاة إلا بطهور»^(١). وقد أوجب بوجوه، أمتها ما في حاشية (الكفاية)^(٢): من أن مثل هذا الكلام ظاهر عرفاً في الاشتراط، أي إن الصّلاة مشروطة بالطهارة. والحاصل أن لا شبهة في دلالة الاستثناء على الإنحصار.

إنما الكلام في أنها دلالة منطوقية أو مفهومية؟ اختار الأستاذ وغيره الأول تبعاً للميرزا، ثم قال: بأن البحث عن ذلك قليل الجدوى، بعد ثبوت أصل المطلب.

ومن أدوات الاستثناء المفيدة للحصر كلمة «إنما»، وقد نصّ علماء^(٣) اللّغة

(١) وسائل الشيعة ٣١٥/١.

(٢) كفاية الاصول: ٢٠٩-٢١٠.

(٣) قال الفيومي: «قيل: تقتضي الحصر»، قال الجوهري: «إذا زدت (ما) على (إن) صارت

والنحو على دلالتها على ذلك، وهو المتبادر منها... وقد كابر الفخر الرازي^(١) مدعياً النقص بقوله تعالى ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ﴾^(٢) و﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ...﴾^(٣).

وقد أُجيب عن ذلك بالتفصيل في (المحاضرات)^(٤).

ثم إن صاحب (الكفاية) تعرض لكلمة التوحيد وأنه هل الخبر هو «ممكن» أو «موجود». فإن كان الأول، أفاد إمكان الذات وليس هو المقصود. وإن كان الثاني، أفاد الوجود ولا ينفى الإمكان عن غير الباري.

فذكر إمكان جعل «الممكن» هو الخبر، ولا يقع أي إشكال، لأن هذا الإمكان هو الإمكان العام، وهو في الواجب مساوق لضرورة الوجود، لا الإمكان الخاص، لأنه يقابل وجوب الوجود، إذ هو سلب الضرورة عن الوجود والعدم. وأما ما في تقرير بحث السيد البروجردي رحمه الله من أن هذه الكلمة تنفي العبادة عن غير الله ولا تنفي الألوهية عن الغير، فلا ربط لها بالتوحيد^(٥)، مستدلاً بأن المشركين في ذلك الوقت كانوا مشركين في العبادة لأنهم كانوا يقولون ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾^(٦) ولم ينكروا صفات الله كخالقته والرازقية.

فغفلة عن الآيات، فإنهم كانوا ينكرون الألوهية لله كما في قوله تعالى

للتعيين... المصباح المنير: ٢٦.

(١) التفسير الكبير ١٢ / ٣٠.

(٢) سورة يونس: الآية ٢٤.

(٣) سورة محمد: الآية ٣٦.

(٤) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٢٨٨.

(٥) نهاية الاصول: ٢٨٣.

(٦) سورة الزمر: الآية ٣.

﴿ وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... ﴾^(١) وفي قوله تعالى ﴿ لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾^(٢) ونحو ذلك.
فالكلمة مرتبطة بالتوحيد.

مفهوم العدد

لابحث فيه إلا كلمة واحدة هي: إن كان العدد في مقام التحديد، دل على المفهوم وألا فلا.
وهذا تمام الكلام في المفاهيم. والحمد لله.

(١) سورة الأنعام: الآية ٧٥.

(٢) سورة المؤمنون: الآية ٩١.

المقصد الرابع

العام والخاص

تعريف العام

قد عرّف العام بتعاريف، كقول بعضهم - كما في (الفصول)^(١) - : « هو اللفظ المستغرق لما يصلح له » وكقول (الفصول)^(٢) : « ما استغرق جميع جزئيات مفهومه لفظاً ». وكقول الشيخ البهائي - كما في القوانين^(٣) - : « هو اللفظ الموضوع للدلالة محل استغراق أجزائه أو جزئياته » و(الكفاية)^(٤) : « شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه ».

قال الأستاذ - في الدورة السابقة - إن أحسن التعاريف هو: كون اللفظ بحيث يشمل مفهومه لجميع ما يصلح أن ينطبق مفهوم الواحد. لكن يرد عليه: عدم شموله للعام البدلي، لأنه عبارة عن الواحد على البدل، والحال أنه ليس له « واحد » منطبق عليه.

قال في (الكفاية)، إنها تعاريف لفظية، والمعنى المركوز من العام في الأذهان أوضح مما عرف به مفهوماً ومصداقاً... وهذا هو الصحيح.

(١) (٢ و١) الفصول الغروية: ١٥٧.

(٣) قوانين الاصول: ١٩٢.

(٤) كفاية الاصول: ٢١٧.

وهنا مطالب:

الأول (في الفرق بين العام والمطلق).

إن العام والمطلق كليهما يفيدان شمولية المفهوم، إلا أن الأول يفيد ذلك بحسب وضع الأداة، والمطلق يفيد بركة مقدمات الحكمة. هكذا قالوا. والتحقيق هو: إن الحكم في المطلق يتوجه إلى الطبيعة بما هي، وأما الخصوصيات، فقد وقع الخلاف بينهم في أنها تُلحظ وترفض أو لا تُلحظ أصلاً، وقد اختار الأستاذ -في الدورة السابقة- الأول من القولين. هذا بحسب مقام الثبوت.

أما في مقام البيان، فالموجود في هذا المقام هو البيان بالنسبة إلى الطبيعة وعدمه بالنسبة إلى الخصوصيات، فهو يلحظ الرقبة ويلحظ خصوصياتها بنحو الإجمال ويرفضها، ولذا كان الإطلاق في مقام الإثبات عدمياً، فالمتكلم مع كونه في مقام البيان لم يبين دخل الخصوصية في حكمه، فكان عدم البيان دليلاً على عدم الدخل.

وأما في العام، فإن الخصوصيات تلحظ وتتخذ، فإذا قال: أكرم كل عالم، دلّ بكلمة «كل» على أخذه جميع الخصوصيات ونزول الحكم عليها، ولذا قال المشهور بعدم الحاجة فيه إلى مقدمات الحكمة خلافاً للميرزا كما سيأتي. وبما ذكرنا يظهر: إن الشمول في طرف الإطلاق لازم له وليس الإطلاق، بخلاف العام فإن اللفظ يدلّ عليه بالمطابقة.

هذا، ولا يخفى الأثر على هذا الفارق الجوهرى بين المطلق والعام، كقولهم بعدم وقوع التعارض بينهما، لكون العام حاكماً أو وارداً على المطلق لأنه بيان والمطلق عدم البيان... وإنْ خالفناهم في هذا المبنى، كما سيأتي في محله.

الثاني (هل يحتاج إفادة العموم إلى مقدمات الحكمة؟)

قال الميرزا: نعم، لأن الدلالة على العموم بأداته وإن كانت وضعيّة إلا أنها لا تفيد إلا الاستيعاب بالنسبة إلى الأفراد، فلما يقال: «أكرم كلّ عالم» شمل جميع أفراد العالم، ولكن هل المراد خصوص العدول منهم أو الأعم؟ فلا دلالة لها عليه، فنحتاج إلى مقدمات الحكمة لإفادة عدم تقيّد المتعلّق بالعدالة وغيرها من العناوين. وعلى الجملة: فإن «كلّ» تفيد الشمول والإستيعاب في الخصوصيّات المفردة، وأمّا الخصوصيّات الصنفيّة والنوعيّة، فلا دلالة إلا بمقدمات الحكمة.

وقد أشكل عليه: بأن لازم هذا الكلام أن لا يكون عندنا لفظ صريح في العموم، ولكنّ التالي باطل، للفرق الواضح بين العام والمطلق، فالمقدّم مثله. فأجاب عنه الأستاذ - في الدوريتين - بإمكان أن يفرّق بين الخصوصيّات الصنفيّة والنوعيّة وبين الأفراد، فيقال بعدم كفاية الأداة في الدلالة على العموم في تلك الخصوصيّات وأنه لا صراحة لها فيها إلا أن يقال: أكرم كلّ عالم من كلّ صنف، فحينئذ يكون الكلام صريحاً... إذن، يمكن اجتماع الصراحة مع مقدمات الحكمة، ولا تنافي بينهما.

(قال) فالحق في الإشكال أن يقال: بأنّ إجراء المقدمات من أجل الدلالة العقليّة مع وجود الأداة الدالّة على العموم لغو، لأنّ إجرائها إنما يكون حيث لا دلالة لفظيّة، والمفروض أنّ كلمة «كل» لها الظهور التام والدلالة الواضحة على إرادة جميع الأفراد بأصنافها وأنواعها، فلا حاجة إلى المقدمات، وإجراؤها لغو.

الثالث (في انقسام العام إلى الاستغراقي والمجموعي والبدلي)

فالاستغراقي، عبارة عن لحاظ كلّ فردٍ فردٍ موضوعاً مستقلاً للحكم، بحيث لو جاء الحكم لانشحل على عدد الأفراد، وكان هناك إطاعات ومعاصير بعددها.

والمجموعي، عبارة عن الاستيعاب لجميع الأفراد مع لحاظ الجميع موضوعاً واحداً، بحيث لو جاء الحكم فالامتثال أو المعصية واحد. والبدلي، عبارة عن الإتيان بالحكم على الفرد بنحو صرف الوجود، ويكون الطاعة أو المعصية واحداً لأكثر... لكن السعة هي في مقام تطبيق الموضوع على الفرد.

هذا، وقد استظهر من كلام صاحب (الكفاية) أن هذا الانقسام إنما هو بلحاظ تعلق الحكم، فأشكل عليه^(١) بعدم توقفه على ذلك، لأن المولى عندما يجعل الشيء موضوعاً لحكمه، لا بد أن يلحظه في مرتبة الموضوع لاستحالة الإهمال، فهو يلحظه إما بنحو الاستفراق أو الاجتماع أو البدلية، هذا في مقام اللحاظ. وفي مقام البيان: لما يقول أكرم كل عالم أو: كل عالم يجب إكرامه، فلا توقف لدلالة الكلام على الشمول للموضوع على وجود الحكم وهو وجوب الإكرام....

والظاهر ورود هذا الإشكال.

إلا أن الأستاذ - في الدورة اللاحقة - أفاد بأنه وإن كان قوله بأن اختلاف أنحاء العموم باختلاف الأحكام ظاهراً فيما نسب إليه، إلا أنه لا بد من الدقة في سائر كلماته هنا وفي الفصل اللاحق ليُتضح مراده تماماً، وذلك لأنه في الفصل اللاحق يصرح بوجود اللفظ الموضوع للعموم مثل «كل». فمن يقول بوضع هذه الكلمة للدلالة على العموم الاستغراقي، كيف يعقل أن يقول بأن الدلالة عليه ناشئة من الحكم؟ هذا أولاً.

وثانياً: إنه في نفس هذا الفصل يقول - بعد ذكر اختلاف أنحاء العموم

(١) محاضرات في أصول الفقه ٤/ ٣٠٠-٣٠١.

باختلاف الأحكام- « غاية الأمر أن تعلق الحكم به تارةً بنحو يكون كل فرد موضوعاً على حدة للحكم، واخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً... » فإن هذا الكلام ظاهر في أن الاختلاف هو بسبب اختلاف الموضوعات. فمع لحاظ كلماته الاخرى يندفع الإشكال.

الرابع (في مقتضى الأصل)

لو شك في عام أنه استغراقي أو مجموعي أو بدلي، حمل على الاستغرافية، شموله للأفراد محرراً ويشك في أنها لحظت بنحو يكون بعضها منضمّاً إلى البعض الآخر وهو العام المجموعي أولاً وهو العام الاستغراقي؟ لأن مقتضى أصالة الإطلاق في مثل أكرم كل عالم هو الثاني، ضرورة أن لحاظ الانضمام أمر زائد ثبوتاً وإثباتاً. وأما إن قلنا بأن العام الاستغراقي متقوم بلحاظ الأفراد على نحو الاستقلال، والمجموعي متقوم بلحاظها على نحو الانضمام، والبدلي متقوم بلحاظها على البدل، فلا أصل معين لأحد الأقسام، لأنها حيثئذ متباينات، والأصل إنما يرجع إليه عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

أما لو دار الأمر بين أن يكون العام مجموعياً أو بدلياً، فعدم وجود الأصل المعين أوضح، لتباين لحاظ الأفراد فيهما... ولا بد للمتكلم من البيان الزائد، بأن يقول إذا إراد الأول: أكرم العلماء مجموعاً، وإذا أراد الثاني يقول: أكرم أي عالم شئت... والآبقي العلم الإجمالي على حاله.

الخاص (في الفرق بين العام ولفظ العشرة وأمثاله)

لا يخفى أن العام هو ما يكون مفهومه صالحاً للانطباق على جميع الأفراد التي يصدق عليها المفهوم مثل «العالم»، فإذا جاءت كلمة «كل» وقال: «أكرم كل عالم» كان مفيداً لذلك في مقام الإثبات. أما لفظ «العشرة» ونحوه، فليس صدقه

على الواحد والإثنين كذلك، بل هو من قبيل شمول الكل لأجزائه، وهذا هو الفرق.

وهذا أوان الشروع في بحوث العام والخاص.

هل للعموم لفظ بالوضع؟

فيه قولان ...

فقد نسب إلى الأكثر أن هناك ألفاظاً موضوعة للدلالة على العموم، وعن جماعة إنكار ذلك لوجهين:

الأول: لأن الخصوص هو القدر المتيقن من المراد، فإذا كان هو المقطوع به وكان العموم مشكوك الإرادة، كان الخصوص أولى بأن يكون الموضوع له، فلا وضع للعموم بل هو للخصوص مثل كلمة «الخاص» وكلمة «فقط».

وفيه: كون الخاص هو القدر المتيقن في مقام الإرادة الجدبة لا يقتضي أولويته بالوضع، لأن غاية ذلك أن يكون اللفظ مثل «خصوص» صريحاً في الدلالة على معناه، لكن الصراحة غير الوضع، فقد يكون اللفظ موضوعاً لمعنى لكنه غير صريح بل هو ظاهر فيه. هذا أولاً. وثانياً: هذه الأولوية ليست عقلية ولا عرفية، بل هي استحسانية خطابية.

والثاني: ما اشتهر من أنه ما من عام إلا وقد خصص، فلو كان هناك لفظ موضوع للعموم، لزم أن تكون المجازات أكثر من الحقائق.

وفيه: أنه سيأتي أن معنى ورود التخصيص على العام عدم تعلق الإرادة الجدبة به، أما كونه مراداً في مرحلة الاستعمال فلاريب فيه؛ فلا يلزم المجاز أصلاً. هذا أولاً. وثانياً: إنه لو تنزلنا عن ذلك، وسلمنا لزوم المجاز، فإن كون المجاز بالقرينة أكثر من الحقيقة لاضير فيه.

فالحق هو القول الأول وفاقاً للأكثر.

وهذا هو البحث الكبروي.

اللفظ الموضوع للعموم

إنه لاشبهة في دلالة مثل «كل» على العموم، لأنه المتبادر منه، وكذا كلمة

«تمام» و«جميع».

وقد وقع الكلام بينهم في الفاظٍ أخرى مثل «من»، كما لو قال: أكرم من في

الدار، و«ما» كما لو قال: إحمل ما في الدار... فإن مثل هذه الجمل تفيد الشمول،

ولكن ويحتمل أن يكون بالوضع، بل قيل بذلك للتبادر وجواز الاستثناء، يحتمل

أن يكون بمقدمات الحكمة، فدعوى التبادر مخدوشة، والاستثناء يمكن من

المطلق كما يمكن من العام.

النكرة في سياق النفي

ووقع الكلام بينهم كذلك في النكرة في سياق النفي والنهي.

فمن الميرزا القمي وغيره دعوى عدم الخلاف في دلالتها على ذلك

بالوضع، وقال المتأخرون بالدلالة عقلاً، وقيل: بل الدلالة هي بمقدمات الحكمة.

قال الأستاذ: لا ريب في الدلالة على العموم، لكن كونها من حاقّ اللفظ غير

واضح، فدعوى التبادر من القائلين بالقول الأول غير مسلم بها.

واستدلّ القائلون بالدلالة العقلية: بأن «لا» موضوعة للنفي، و«رجل»

موضوعة للطبيعة، فإذا قال «لا رجل في الدار» لم يدل على العموم من ناحية

الكلمتين، وليس للتركيب بينهما وضع على حدة، فلا تكون الدلالة وضعية...

فهذه مقدمة. ومقدمة أخرى هي: المنفي إذا اضيف إلى الطبيعة كان انتفاؤها بانتفاء

جميع أفرادها، كما أن اثباتها يكون بثبوت فردٍ منها.

فإذا ضمنا المقدمتين ببعضهما أنتج أن الدلالة على العموم عقلية بمقدمات الحكمة.

كلام الإيرواني

فأورد المحقق الإيرواني^(١) على (الكفاية): بأن دلالة النكرة في سياق النفي على العموم، موقوفة على لحاظ الطبيعة بنحو السريان إلى الأفراد، لكونه ذاتي الطبيعة، ولا حاجة إلى لحاظها مطلقة ليثبت السريان حتى يشكل بعدم المثبت للحاظ كذلك.

إشكال الأستاذ

لكن الأستاذ أشكل عليه: بأن الطبيعة والماهية ليست إلا هي، وأما سريانها إلى أفرادها فشيء زائد عليها إذن، يتوقف على اللحاظ وليست الطبيعة في حد ذاتها سارية.

لكن التحقيق هو أن الإطلاق غير متقوم بلحاظ الطبيعة سارية إلى الأفراد، بل هو لحاظ القيود ورفضها، فيكون السريان لازماً للإطلاق لأنه نفسه كما قال الإيرواني، فكان كلامه مخدوشاً بوجهين.

كلام الإصفهاني

وقال المحقق الإصفهاني^(٢) مستشكلاً على قول (الكفاية): «لضرورة أنه لا يكاد يكون طبيعة معدومة إلا إذا لم يكن فرد منها بوجوده وإلا كانت موجودة»، بتوضيح منا: بأن النفي يضاف إلى الطبيعة كالإثبات، فيقال: عدم الإنسان كما يقال: وجود الإنسان، فلا فرق بين الوجود المضاف إليها والعدم، بل المهم هو لحاظ

(١) نهاية النهاية: ٢٧٦.

(٢) نهاية الدراية ٤٤٨/٢.

المضاف إليه، فإن كانت الطبيعة مهملة، كان الوجود المضاف إليها قضية مهمة، وهي في قوة الجزئية، والعدم المضاف إليها قضية سالبة وهي في قوة الجزئية، فإن كان المضاف إليه مهملاً كانت القضية مهمة، موجبة أو سالبة. وأما إن كانت الطبيعة المضاف إليها مفيدة، كانت الموجبة جزئية وكذا السالبة، فإن كانت الطبيعة مطلقة فهي موجبة كلية أو سالبة كلية.

وعلى هذا، فلا يصح القول: بأن وجود الطبيعة بوجود فرد ما وعدمها يكون بعدم جميع الأفراد، لأن المقابل لوجود الفرد ما هو عدم الفرد ما، ولجميع الأفراد هو عدم جميعها.

وعليه، فدلالة النكرة في سياق النفي أو النهي على العموم ليست عقلية خلافاً لصاحب (الكفاية) إذ قال بأن دلالتها عليه عقلاً لا ينبغي أنه تنكر.

أقول:

وهذا الكلام وإن كان متيناً من الناحية العقلية، إلا أن الملاك في أمثال المقام هو الإرتكاز العرفي لا الدقة العقلية، ونحن لو راجعنا العرف لرأيناهم يفهمون العموم من قولنا: لارجل في الدار، ويرون اللفظ دالاً عليه من غير دخل لمقدمات الحكمة أصلاً، ولذا لو قلنا بعد هذا الكلام: زيد في الدار، لاحتجوا علينا بالمنافضة، من جهة إفادة النفي السابق للعموم - لا من جهة عدم تقييد الإطلاق في «رجل» - فإثبات وجود زيد وهو من أفراد العام يناقض النفي، لأن معنى: لارجل في الدار هو كل أفراد الرجل ليس في الدار.....

وقد تعرض الأستاذ لكلام المحقق الإصفهاني هذا في مباحث النواهي أيضاً.

الجمع المحلّي بأل

ووقع الكلام بينهم أيضاً في الجمع المحلّي بأل، فعن المحقق القمي^(١) دعوى عدم الخلاف في الدلالة على العموم وضعاً، للتبادر وجواز الاستثناء، وأن اللام للإستفراق - إن لم يكن عهد - فيدلّ على العموم.

ولكنّ شيئاً من هذه الوجوه لا يقتضي ظهور هذا اللفظ في العموم، بحيث لو استعمل «العلماء» مثلاً في غير العموم - كأن يستعمل للعهد الذهني أو الذكري - يكون مجازاً.

واستدلّ أيضاً: بأن «أل» إن لم تكن عهدية فهي معرفة لمدخولها، والتعريف يساوق التعيين، وعلى هذا تتم الدلالة على العموم، لأنّ الجمع مثل العلماء معيّن من طرف الأقل لأن أقلّه الثلاثة، ومن طرف الأكثر لأنه كلّ الأفراد، لكنّ الدلالة على أقصى المراتب وهو «كلّ الأفراد» أوضح وأتمّ، إذ قد يقال بعدم التعيّن في الثلاثة الذي هو طرف الأقل ... فتتمّت الدلالة على العموم بهذا الوجه^(٢). وقد ناقشه الأستاذ: بأن هذا المقدار من البيان لا يكفي لإثبات الدلالة اللفظية، فالحاجة إلى مقدمات الحكمة موجودة لا محالة.

(١) قوانين الاصول: ٢١٦.

(٢) أجود التقريرات ٢/ ٢٩٧ الهامش.

هل تخصيص العام يوجب التجوز فيه؟

قال في (الكفاية):

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 إذا كان منفصلاً، كما هو المشهور بين الأصحاب، بل لا ينسب الخلاف إلا إلى بعض أهل الخلاف.

وربما فصل بين المخصص المتصل فقليل بحجته فيه وبين المنفصل فقليل بعدم حجته. واحتج النافي بالإجمال، لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصيات، وتعيين الباقي من بينها بلامعين ترجيح بلامرجح. والتحقيق في الجواب أن يقال...^(١).

أقول: هل العام المخصص مجاز أو لا؟ وعلى الأول، فهل يسقط عن الحجية؟ فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول

إنه لا يخفى أن المخصص على قسمين، متصل ومنفصل، لأن المتكلم تارة يقول: أكرم العلماء العدول. واخرى يقول: أكرم العلماء، ثم في مجلس آخر يقول: لا تكرم الفساق من العلماء... وقد يكون المخصص المتصل قرينةً حاليةً أو عقليةً أو غير ذلك مما ليس بلفظ.

ثم إنَّ المخصَّص، قد يكون مبيِّناً كما ذكر، وقد يكون مجملاً مفهوماً أو مردداً بين الأقل والأكثر.

ابتناء البحث على وجه دلالة العام على العموم

وقد وقع الكلام بين الأعلام في أنَّ العام يحتاج في دلالاته على العموم إلى مقدّمات الحكمة أو لا؟ ذهب الميرزا إلى الأول، وعليه يقع البحث في أن الإطلاق -أي: مفاد اللابشرط القسيمي- هل هو مدلول المقدمات واللَّفظة غير موضوع إلا للطبيعة، وعليه سلطان العلماء وأتباعه، أو أنه داخل في حريم المعنى الموضوع له وعليه المشهور؟ فعلى القول الثاني: لا ريب في المجازية، لأن العموم محتاج إلى الإطلاق، وهو داخل في مفهوم اللفظ، فإذا جاء المخصَّص -سواء كان متصلاً أو منفصلاً- رفع الإطلاق، فكان لفظ العام مستعملاً في جزء المعنى الموضوع له وهذا هو المجاز. أمّا على القول الأول، فلا يلزم التجوز، لأن المفروض خروج الإطلاق عمّا وضع له لفظ العام، فلم يستعمل في غير ما وضع له.

بيان القول بدلالاته بمقدّمات الحكمة

وقد أوضح الميرزا -قوله باحتياج العام إلى المقدمات، وأن الإطلاق خارج عن حريم المعنى: قوله:

أما إذا كان المخصَّص متصلاً، فإنَّ كلَّ لفظٍ قد استعمل في معناه الموضوع له، فإذا قال: أكرم كلَّ عالم عادل، فإنَّ «كلَّ» يدلُّ على العموم و«عالم» مستعمل في معناه وهو الطبيعي، و«عادل» كذلك وهو الطبيعي، وحيثية التقييد مستعملة في معناها... فلما وجب للتجوز.

أما إذا كان منفصلاً، فالتمييز بالمنفصل تقييد، لأنَّ المفروض أنَّ دلالة العام على السعة والشمول هي بمقدّمات الحكمة، فإذا ورد المخصَّص المنفصل

تقيّد الإطلاق، وتقيده لا يستلزم المجازية، لكونه خارجاً عن مدلول اللفظ - كما هو المفروض -، فلم يستعمل اللفظ في جزء المعنى الموضوع له حتى يلزم المجاز.

فهذا دليل القول باحتياج العام إلى المقدمات في دلالاته على العموم.

بيان القول بدلالاته بالوضع

خلافاً للمشهور القائلين بأن أداة العموم موضوعة لإسراء الموضوع وانطباقه على جميع الأفراد والأقسام بلا حاجة إلى المقدمات، وعليه، فقد قال صاحب (الكفاية): «أما في المتصل، فإن أداة العموم مثل «كُلُّ» موضوعة لاستيعاب جميع الأفراد والأقسام من المدخول، فهي مستعملة في معناها ولا مجازية. وكذلك «العالم» و«العادل» كما في المثال المتقدم.

وأما في المنفصل، فأداة العموم وإن استعملت لجميع الأقسام والأفراد، لكن التخصيص يكشف عن عدم إرادة ذلك المدلول، فتقع شبهة استعمال اللفظ وإرادة المعنى غير الموضوع له، فأجاب عن ذلك بالتفكيك بين الإرادتين الاستعمالية والجديّة والتصرف في الظهور والحجّية، قال:

وبالجملّة، 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 واحدٍ منهما أصلاً، وإنما اللازم الالتزام بحجّية الظهور في الخصوص في الأول وعدم حجّية ظهوره في خصوص ما كان الخاص حجّة فيه في الثاني. وبيان المطلب هو: إن الدلالة إما تصوّرية -وبتعبير (الكفاية): أنسية- أو تصديقية استعمالية، أو تصديقية جديّة. والمراد من الأولى هو مجيء المعنى من اللفظ إلى الذهن على أثر الأثر الموجود بين اللفظ والمعنى، وهذه الدلالة غير

تابعة للإرادة ولللفظ وللإستعمال، ولاهي تقع موضوعاً لحكم من الأحكام.

والثانية: هي أنه لما يريد التكلم أن يفهم السامع معنى، فإنه يستعمل اللفظ في ذلك المعنى، أي يستخدمه من أجل إفهام معناه الموضوع له، فيصدق بكونه مريداً لإفهامه وإحضاره إلى ذهن السامع باللفظ، فهي دلالة تصديقية استعمالية، وفيها يقع البحث عن كونها تابعة للإرادة أو غير تابعة، وفي هذا المقام نتعقد الظهورات ويكون اللفظ قالباً لإفهام المعنى... إلا إذا كان اللفظ المستعمل مجملاً، فلا اقتضاء له لأن يكون قالباً للمعنى، أو احتمال وجود قرينة مانعة من دلالة اللفظ على المعنى، أو يوجد ما يحتمل أن يكون قرينة مانعة... فلو وجد واحد من هذه الأسباب لم ينعقد الظهور للفظ.

والثالثة: هي أنه بعد تمامية ظهور اللفظ في المعنى، يتحقق الموضوع لأصالة المطابقة بين اللفظ المستعمل أي الكلام- والإرادة، وهذا أصل عقلائي، والمفروض كون التكلم منهم فلا يتجاوزه، وحاصله: أن الكلام متى كان ظاهراً في معنى، فإن ذلك المعنى هو المراد الجدّي للمتكلم، ويعبر عن ذلك بالحجية... لكن هذه الدلالة أيضاً لا تتم لو احتمال أن الإرادة الجدّية غير مطابقة لظهور اللفظ، لكن المتكلم غفل عن إقامة القرينة، أو احتمال وجود مانع- من تقيّة أو غيرها- عن إقامة القرينة على أن المراد غير ما يكون اللفظ ظاهراً فيه، أو احتمال ذكره للقرينة منفصلة عن الكلام... فإن كلّ واحد من هذه الإحتمالات يكفي لسقوط الدلالة الجدّية، فهي متوقفة على إندفاعها.

فقال المشهور- ومنهم صاحب (الكفاية)- بأنّ المخصّص المنفصل إنما يوجد الخلل في الدلالة التصديقية الجدّية دون التصديقية الاستعمالية، إذ

لا موجب للخلل فيها هنا، فلاوجه للزوم المجاز.

وعلى الجملة، فإن ظهور «كُلِّ عالم» في العموم منعقد، غير أن المخصص المنفصل يوجب أن يكون حجية ظهوره في خصوص غير الفساق، وأن الخصوص هو المراد الجدِّي.

فإن قلت: إذا لم تكن الإرادة الجدِّية على وفق الاستعمالية، لكون الكلام ظاهراً في العموم الشامل للفساق أيضاً، فلماذا جاء باللفظ الظاهر فيه؟
أجاب في (الكفاية): بأن مرجع هذا الإشكال إلى لزوم اللغوية، ولكن يكفي لاندفاعه مجرد احتمال وجود الحكمة من ذلك الإستعمال، وهي القصد إلى وضع قاعدة مفادها مانعية المخصص المنفصل عن حجية ظهور العام، لكونه نصاً أو أظهر منه فيتقدّم عليه، وتكون هذه القاعدة هي المرجع كلما شك في دخول الشيء تحت العام. فكان الداعي للإتيان باللفظ الظاهر في العموم هو ضرب هذه القاعدة لا البعث نحو إكرام كل العلماء حتى الفساق منهم.

إشكال السيد البروجردي

فقال السيد البروجردي: يمكن أن يورد عليه أيضاً: بأن الإرادة الاستعمالية على ما ذكرت إرادة تصوّرية - أعني بها إرادة إفناء اللفظ في المعنى المخصوص وجعله قابلاً له موجباً لتصوّره عند تصوّره - وتمسك العقلاء بالعام عند الشك ليس أثراً لصرف هذه الإرادة وإن انكشف عدم مطابقتها للإرادة الجدِّية، بل يكون أثراً لها بما هي كاشفة عن الإرادة الجدِّية التصديقية.

(قال) وبالجملة: التمسك بالعام عند الشك إنما هو من جهة استقرار بناء العقلاء على حمل كلام الغير - بما هو فعل اختياري صدر عنه - على كونه صادراً عنه لغايته الطبيعية العادية، وحيث أن الغاية الطبيعية للتلفظ بالكلام إرادة إفهام ما

هو ظاهر فيه، فلأجل ذلك يحكمون في العام -مثلاً- بأن المراد الجدّي فيه هو العموم. وعلى هذا، فيورود التخصيص على العام يستكشف عدم كون ظاهر اللفظ مراداً جدياً، وينهدم أساس أصالة التطابق بين الارادتين، فلامجال حينئذٍ لأن يتمسك بالعام بالنسبة إلى الأفراد المشكوك فيها، وإن ثبت كون العموم مراداً بحسب الاستعمال.

(قال): هذا، مضافاً إلى أن ما ذكره في المتصل في الاستثناء، فهو بحكم المنفصل كما لا يخفى، وحيث لم يكن فيما ذكره غنى، وجب علينا صرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق في المسألة، مع الإشارة إلى إمكان أن يرجع كلام الشيخ وصاحب (الكفاية) أيضاً إلى ما نحققه. وتوضيح المطلب يتوقف على.... وعلى الجملة، فإن الطريق الذي سلكه صاحب (الكفاية) وغيره غير مجدٍ لحل الإشكالات، وقولهم بعدم لزوم المجاز غير تام.

طريق السيد البروجردى

فسلك السيد البروجردى طريقاً آخر واختار أن مثل هذا الإستعمال لاهو حقيقة ولا هو مجاز، وهذا قسم ثالث من الاستعمالات، وحاصل كلامه: تطبيق مذهب السكاكي -في خصوص الإستعارة- في جميع الاستعمالات المجازية، بدعوى أن اللفظ مستعمل دائماً في معناه الموضوع له، فإن كان الموضوع له هو الموضوع للحكم سمي الاستعمال حقيقياً أي ثابتاً على معناه، من حَقِّ بمعنى الثبوت، وإن تجاوز المعنى الموضوع له إلى معنى آخر سمي مجازاً، أي قد عبّر المعنى إلى معنى آخر، لكن بعناية ادعاء الاتحاد بين المعنيين، فلفظ الأسد مستعمل في «الحيوان المفترس» -وهو الموضوع له- غير أن هذا المعنى معبر إلى «الرجل الشجاع» بملك الاتحاد الادعائي بينهما.

وأما في العام المنخص، حيث يستعمل اللفظ في الكل الموضوع له ويراد الجزء، فليس الاستعمال حقيقياً ولا مجازياً، لأننا قد استعملنا اللفظ في معناه الموضوع له، لكن لم نقصده فلم يثبت عليه ولم نقصد به العبور إلى معنى آخر ليكون مجازاً... اللهم إلا أن ندعي في الفرد الواحد من العلماء أنه كل العلماء، فنقول: جاءني كل العلماء والمقصود هو وحده، فيكون مجازاً، لكن العمومات المنحصّة لا يوجد فيها مثل هذا القصد.

فهذا طريق هذا المحقق بعد الإشكال المذكور على صاحب (الكفاية)، وهو موجود في حاشية الإيرواني أيضاً.

الإشكال عليه

لكن يرد عليه: أن الاستعمال الذي ليس بحقيقة ولا مجاز غير معقول، لأعلى مسلك المشهور ولأعلى مسلكه من أن المجاز عبور اللفظ عن المعنى الحقيقي وجعل المعنى الآخر من معناه أيضاً ادعاء... فإن الإستعمال - على كل تقدير - إما حقيقة وإما مجاز ولا ثالث.

وأما الإشكال المشترك على (الكفاية) من أنه في كل مورد لا يوجد فيه التطابق بين الإرادتين فليس بمورد لبناء العقلاء في استكشاف المراد من اللفظ المستعمل، ففيه:

إنه يمكن قلب الإشكال بأن يقال: إنه لما يخصص العام بالمنخص المنفصل، لا يكون تطابق بين الإرادتين والآلم يكن التخصيص، فإذاً، يكون بين الإرادتين مخالفة، ومع المخالفة بينهما فلا بناء للعقلاء من أجل استكشاف المراد، لأن هذا البناء - كما قال - إنما هو في المورد الذي يستعمل فيه اللفظ للغاية الطبيعية، ومع عدم التطابق كيف يحصل الكشف عن الحجية والمراد الجدّي للمتكلّم؟

طريق المحقق الإصفهاني

وسلك المحقق الإصفهاني^(١) طريقاً آخر لحلّ المشكل، لأن الإنشاء لا يمكن أن يكون بداعيين، بل كلّ إنشاء بداعٍ من الدواعي فهو مصداق لذلك الداعي، وفيما نحن فيه، عندما يراد التمسك بالعام لإثبات البعث الجدّي وترتيب الحكم، يأتي الإشكال بأنّ هذا البعث إن كان جدّياً فلا يجتمع مع التخصيص، وإن لم يكن فلا يصلح للتمسك به للكشف عن الفرد المشكوك فيه. فقال المحقق الإصفهاني: إن كان المخصّص قبل العمل بالعام، فالموضوع للحكم غير محدّد ولا مانع من التمسك به، ومن كان بناؤه على بيان مراداته بالمخصّصات المنفصلة، فالمطابقة بين إرادته الاستعمالية والجدية حاصلة.

وأما إن جاء المخصّص بعد حضور وقت العمل بالعام، فالبعث الجدّي هو المدلول له ولا ينافيه التخصيص، لأن البعث الجدّي نحوه واحد، غير أنه بالنسبة إلى الأفراد المخصّصة ناشئ من المصالح الظاهرية من تقيّة ونحوها، وبالنسبة إلى الأفراد غير المخصّصة ناشئ من المصالح الواقعية، فكان شمول كلّ العلماء للفتاق لمصلحة ظاهرية، والبعث الشامل لهم وللعُدول جدّي، فالتطابق بين الإرادتين موجود.

الإشكال عليه

وقد تعرّض شيخنا لهذا الطريق في الدورة السابقة، فأورد عليه بعد غض النظر عمّا فيه: بأنّ كشف الخاص عن انتهاء أمد البعث إلى بعض الأفراد وأن البعث إليها كان ناشئاً من المصلحة الثانوية، إنّما يتم في الخاص المتأخّر، أمّا المتقدّم فكيف يكون كاشفاً بل هو أقوى في المخصّصية من المتأخّر؟ هذا أولاً. وثانياً: إذا

(١) نهاية الدراية ٢ / ٤٥١.

كان البعث واحداً ومتوجهاً إلى الفساق وغيرهم على حدّ سواء، فكيف ينشأ من داعيين؟ بل إنه لما تعدّد المبعوث إليه فلا بدّ وأن يكون متعدداً، وإذا تعدّد أمكن أن يكون الإنبعاث إلى بعض الأفراد ناشئاً من الإرادة الجدّية وإلى البعض الآخر ناشئاً من الإرادة الاستعماليّة، وهذا ما ذكره صاحب (الكفاية) ... فلا حاجة إلى طريق الإصفيهاني، وإشكال البروجردى على (الكفاية) مندفع، فالحق مع صاحب (الكفاية) تبعاً للشيخ قدس سرهما.

وحاصل الكلام: إنه إن كان الكلام مبيّناً لإجمال فيه، فإن الظهور ينعقد للعام في العموم ولا يتوقّف العقلاء في دلالته على المراد، فإنهم يفهمون ماذا قال، ثمّ مع مجيء المخصّص المنفصل يفهمون - بعد الجمع بينه وبين العام - أنه ماذا أراد.

وعلى الجملة، فإن المخصّص يكون محدداً للمراد لاميّناً لما دلّ عليه لفظ العام، وأما ما زاد عمّا جاء به المخصّص فباق على حجّيته، لوجود المقتضي وهو دلالة اللفظ على العموم، وعدم المانع، لأنه إنما قام بمقدار ما دلّ عليه المخصّص ... فلامجاز حتى يحتمل إجمال العام في غير مورد التخصيص.

المقام الثاني

وعلى فرض تسليم مجازية الباقي، فما هو الجواب؟

جواب الميرزا القمي وإشكال الكفاية

أجاب الميرزا القمي: بأن الباقي أقرب المجازات.

توضيحه: إنّه بناءً على المجازية وكشف المخصّص المنفصل عن أنّ المراد الاستعمالي ليس هو الشمول لجميع الأفراد، لا يلزم الإجمال، لأنّ سبب الإجمال هو كون المجازات على قدم المساواة، وتعيّن بعضها دون بعض ترجيح

بلامرجح، لكنّ الحال ليس كذلك، بل المراد منها هو أقربها إلى المعنى الحقيقي، فالواجب إكرام من عدا الفساق من العلماء.

فأجاب في (الكفاية)^(١): بما توضيحه: إن المدار في الخروج عن الإجمال هو ظهور اللفظ وقابليته للمعنى، وذلك يتحقّق بأقربيّة المعنى المجازي إلى الحقيقي بحسب زيادة أنس المعنى باللفظ، كما في قضية استعمال الأسد في الرجل الشجاع، لا بحسب المقدار. وعلى هذا، فإنّ الإجمال فيما نحن فيه باقٍ، فما ذكره الميرزا القمي غير مجدٍ.

جواب الشيخ

وذكر الشيخ قدس سرّه وجهاً آخر^(٢)، وأوضحه الميرزا النائيني^(٣) فقال: بأنّ تحقق المجازيّة للكلام يكون تارةً: بإدخال معنى تحت اللفظ، وأخرى: بإخراج بعض المعنى من تحته. والفرق هو أنّه في الصورة الأولى: يكون للفظ معنى آخر غير المعنى الأوّل. فهما معنيان متباينان، أمّا في الثانية: فالمعنى محفوظ غير أنه قد أخرج منه بعضه، فكانت النسبة نسبة الأقل والأكثر.

وما نحن فيه من قبيل الثاني، فإذا قال أكرم كلّ عالم، دلّ بالمطابقة على وجوب إكرام الكلّ، وكان المدلول وجوب إكرام كلّ واحدٍ واحدٍ من العلماء، وإكرام كلّ واحدٍ حكم مستقل عن غيره. فلما جاء: لا تكرم الفساق منهم، وأخرج هذه الحصّة من العلماء من تحت العام، سقطت دلالته عليها، لكن دلالته على غيرها من الحصص فباقية، وقد تقدّم أن كلّ دلالة فهي مستقلّة عن غيرها، وسقوط بعضها لا يؤثر شيئاً على البعض الآخر... فكان دلالته على الباقي على

(١) كفاية الاصول: ٢١٩.

(٢) مطارح الأنظار: ١٩٢.

(٣) أجود التقريرات ٣٠٣/٢.

حالتها، لوجود المقتضي وعدم المانع.

وقد ذكر صاحب (الكفاية)^(١) هذا الوجه عن الشيخ وأورد عليه بما

حاصله:

إنه بعد أن كان اللفظ مستعملاً في الخصوص مجازاً، وكان إرادة كل واحد من مراتب الخصوصات ممكنة، كان تعين بعضها بلامعين ترجيحاً بلا مرجح، ولا مقتضي لظهور لفظ العام في ذلك البعض، وقد تقدم أن المدار في الخروج عن الإجمال على تحقق الظهور للفظ، وهو إما بالوضع أو بالقرينة، والمفروض أنه ليس بموضوع له ولا يوجد قرينة، فللمقتضي لظهوره وقالبيته في العلماء غير الفساق، لأن دلالة أكرم كل عالم على العلماء غير الفساق تضمنية، لكونها في ضمن دلالة اللفظ على العموم والشمول بالمطابقة، فلما سقطت الدلالة المطابقة بمجيء المخصص سقطت التضمنية بتبعها.

دفاع المحقق الإصفهاني عن الشيخ

ودافع المحقق الإصفهاني^(٢) عن كلام الشيخ، فأجاب عن الإشكال: بأن

تبعية الدلالة التضمنية للمطابقة إنما هي في مقام الثبوت، لوضوح أنه لولا أكرم كل عالم فلا دلالة على وجوب إكرام الفساق، أما في مقام السقوط فبالعكس، لأن قوله لا تكرم الفساق من العلماء، رفع دلالة العام على الفساق فقط، ولا يزاحم سائر دلالاته التضمنية، فكان مجيء هذا المخصص موجباً لسقوط العام عن الدلالة بالنسبة إلى الفساق.

فإن قلت: إنه بعد سقوط الدلالة المطابقة كما ذكرت، فلا يبقى دلالة

مطابقة أصلاً.

(١) كفاية الاصول: ٢١٩.

(٢) نهاية الدراية ٢/٤٥٢.

أجاب: هناك عدّة دلالات مطابقيّة في عرض واحد، مثل أكرم كلّ عالم، أكرم كلّ عالم فقيه، أكرم كلّ عالم عادل... وهكذا... ولكلّ منها دلالات تضمنيّة، وهي في الطول، فإذا ورد المخصّص المنفصل على العام، كشفنا عن الدلالة المطابقيّة في غير الأفراد الخارجة بالمخصّص، لأنّ اللفظ الدالّ على العموم مستعمل قطعاً، فإذا جمعنا الكلام الظاهر في العموم مع المخصّص وكان المتكلّم بهما واحداً - أو بحكم الواحد كما في الأئمة عليهم السلام - انكشف لنا أن الخارج من تحت العام ليس إلا بقدر المخصّص، وظهر لنا أنّ المراد الإستعمالي هو جميع المراتب المدلول عليها بالعام عدا المرتبة المخصّصة، وكانت النتيجة عدم لزوم الإجمال حتى على القول بالمجاز.

هذا ما ذكره المحقق الإصفهاني في هذا المقام.

الإشكال عليه

أجاب شيخنا: بأنه لا ريب أنّ لكلّ دليل حدّاً من الدلالة ويستحيل دلالاته على الأكثر من ذلك، وهنا: قد استعمل العام في العموم ثم جاء المخصّص يزاخمه في دلالاته المطابقيّة، ويدلّ على أن المراد الاستعمالي من «كلّ عالم» ليس بحيث يشمل الفساق أيضاً بل هم خارجون. وهذا حدّ دلالة الدليلين. وأمّا الدلالة على أن المراد الإستعمالي هو سائر المراتب - بعد خروج مرتبة الفساق - فتحتاج إلى دليل آخر، والدلالة على ذلك إمّا بمقدّمة هي: عدم القرينة على خروج مرتبة اخرى، أو أصالة عدم المخصّص الآخر. لكنّ هذا الأصل، إن كان عملياً فهو مثبت، فإن ثبت قيام السيرة العقلانيّة على إجراء مثل هذا الأصل أو نفي احتمال أي قرينة أخرى تمّ ما ذكره، وإلا فلا، فنقول:

إنّ السيرة العقلانيّة قائمة على عدم المانع متى شكّ فيه مع وجود

المقتضي، أما وجود المقتضي فلا أصل عندهم له، لأنهم إنما يتمسكون بأصالة عدم القرينة في موردين، أحدهما: أن يكون اللفظ ذا معنى حقيقي معين ثم يشك في إرادة المتكلم له، فبأصالة عدم القرينة يحملون اللفظ على معناه الحقيقي الوضعي. والآخر: ما لو استعمل اللفظ في غير معناه الموضوع له مع قرينة صارفة عنه ومعينة للمراد كما في رأيت أسداً يرمي، ثم احتمل وجود قرينة على عدم قرينية تلك القرينة الصارفة، فإنه يدفع هذا الإحتمال بالأصل، ويتم المقتضي للدلالة على المراد الاستعمالي.

إن التمسك بالأصل العقلاني المذكور إنما يكون في أحد الموردين المزبورين، وما نحن فيه ليس منهما، لأن المفروض كون الاستعمال هنا مجازياً لاحقياً، ولأن: لا تكرم الفساق من العلماء، ليس مثل «يرمي» في الصارفة وتعيين المعنى المراد... ولو شك في وجود السيرة في مثل المقام، فإن القدر المتيقن منها قيامها في المعنى الحقيقي....

فالحق لزوم الإجمال على القول بالمجاز وفاقاً للكفاية.

التمسك بالعام في الشبهات المفهومية والمصادقية

والكلام الآن فيما لو كان المخصص مجملاً، فهل إجماله يوجب الإجمال في العام؟

إن إجمال الخاص تارةً: يكون من حيث الصدق، وتسمى الشبهة مفهومية أو صدقية. واخرى: يكون من حيث المصدق، وتسمى بالشبهة المصادقية، فيقع الكلام في جهتين.

الجهة الأولى (في الشبهة المفهومية)

إن المخصص تارةً متصل واخرى منفصل.

وعلى التقديرين، فقد يؤثر إجمال المخصص في العام بحيث لا يمكن التمسك به أصلاً، كما لو قال: أكرم العلماء إلا بعضهم، وقد لا يكون كذلك بل يبقى مقدار من موارد العام على الحجية مثل: أكرم العلماء إلا الفساق، فمع تردد الفسق بين الكبيرة والصغيرة يبحث عن بقاء مرتكب الصغيرة تحته أو خروجه كمرتكب الكبيرة؟ ثم القسم الأخير يكون تارةً: مردداً بين الأقل والأكثر كمثال الفسق، واخرى: يكون مردداً بين المتباينين، كما لو قال: أكرم العلماء إلا زيدا، وتردد زيد بين ابن عمرو وابن بكر.

ثم الإجمال منه حقيقي ومنه حكمي، لأن المخصص إن أثر في الإرادة الاستعمالية سقط اللفظ عن الظهور فكان الإجمال حقيقةً، وإن أثر في الإرادة الجدلية سقط الكلام عن الحجية فكان مجملاً من حيث الحكم والأثر مع بقاء

الظهور على حاله ... وهذا المطلوب متفرع على ما تقدم من أن التخصيص بالمنفصل يوجب المجازة للعام أو لا، فعلى الأول فالإجمال حقيقي، وعلى الثاني حكمي؛ أما على مسلك الشيخ - من عدم سقوط العام عن الحجية حتى بناء على المجازة - فلا إجمال أصلاً.

ويبقى بيان اصطلاح لهم في خصوص المخصص المتصل وهو قولهم، إنه يعطي عنواناً للعام، فإن مرادهم من ذلك: إن المخصص المتصل يؤثر في انعقاد ظهور العام في غير ما دل عليه المخصص، فلما يقول: أكرم كل عالم عادل، ينعقد له ظهور في كل عالم غير فاسق، أما إذا كان المخصص منفصلاً، فإن لا تكرم الفساق من العلماء يؤثر في أكرم كل عالم من حيث الحجية، ويستعنون المراد الجدّي بغير الخاص.

وعلى ما تقدم نقول:

إن كان المخصص متصلاً مردداً بين المتباينين، كما لو قال: أكرم العلماء إلا زيدا، وتردد بين ابن عمرو وابن بكر، فإن العام يصير مجملاً وتسقط الإرادة الاستعمالية، لأن المخصص المتصل يمنع من انعقاد الظهور في العام، كما تقدم، إذ الظهور يأتي بالتدرج بحسب الدلالة التصورية، أما بحسب الدلالة التصديقية فلا ينعقد إلا بعد تمام الكلام، فكانت الإرادة الاستعمالية معلقة على عدم القرينة المتصلة، فإذا كانت مجملاً فلا ينعقد الظهور أصلاً ... وهذا الإجمال حقيقي، إذ لاندري ماذا قال.

وإن كان المخصص متصلاً مردداً بين الأقل والأكثر، كمثال الفسق المزبور سابقاً فكذلك

وتلخص: إن المخصص المتصل المجمل مطلقاً يوجب الإجمال الحقيقي

في العام.

وإن كان المخصص المجمل منفصلاً مردداً بين المتباينين، فإن الخاص يؤثر في الدلالة التصديقية الجدوية للعام، وهي مرتبة حجية الكلام، فتسقط الحجية بالنسبة إلى مورد التردد، ويُعنون العام بغير الخاص من حيث الحجية، ويصبح العام مجملاً إجمالاً حكماً... وبيان ذلك:

إن كل كلام يصدر من المتكلم، فإنه ما دام متكلماً فله أن يلحق بكلامه ما شاء، فإذا فرغ منه انعقد الظهور وكان حجةً يؤاخذ به، وحينئذٍ لا يرفع اليد عن هذا الظهور ولا يسقط الكلام عن الحجية إلاً بدليل، وقد تقرّر عندهم رفع اليد عن العام بالخاص، فيكون مسقطاً للعام عن الحجية وإن كان أي الخاص - مردداً... إلا أنهم قد اختلفوا في وجه ذلك على قولين: فمنهم من قال: بأن الوجه هو أقوائية الخاص في الحجية من العام، فيقدم الأقوى. ومنهم من قال: بأن حجية العام في العموم كانت معلقةً على عدم قيام قرينةٍ معينةٍ للمراد الجدوي منه، فحجية أصالة العموم بالنسبة إلى الإرادة الجدوية معلقةً على عدم المخصص، والقرينة المعلق عليها مقدمة دائماً على المعلق.

نعم، هنا بحث آخر، وهو أنه لما كان الخاص مردداً بين المتباينين، فإن العام يسقط عن الحجية بالنسبة إلى طرفي الاستعمال، فلا يمكن التمسك به للزيد بن عمرو وللزيد بن بكر، للعلم الإجمالي بسقوطه بالنسبة إلى أحدهما، ومقتضاه خروج كليهما من تحته حكماً، ولكن هل خروجهما عنه بسبب قصور أصالة العموم لهما اقتضاءً، أو أن العام يشملهما لكن العلم الإجمالي يوجب سقوط الاصول العملية بالنسبة إليهما على أثر المعارضة؟

وعلى كل حال، فإنه مع وجود العلم الإجمالي يسقط العام عن الحجية، ولا يمكن التمسك بالإستصحاب لإبقاء وجوب إكرام هذا أو ذاك... للزوم

المخالفة العملية للدليل المخصص الناهي بالفرض عن إكرام زيد، فلا بد - في فرض تردده بين اثنين - من ترك إكرامهما معاً... وهذا ما عليه المشهور وإن مال المحقق اليزدي^(١) إلى جواز التمسك بالإستصحاب في أحد الطرفين وعدم سقوط. أصالة العموم عن الحجية إلا بقدر الضرورة، ولزوم المخالفة الاحتمالية غير مضر، فيكون الواجب إكرام أحد الزيدين والمكلف مختير في إكرام أيهما شاء....

ولعل السر فيما ذهب إليه المشهور هو: إن الحجية في المقام عبارة عن أصالة العموم، ومن الواضح أن الحجية هي الكاشفية عن المراد الجدّي نوعاً عند العقلاء، ولذا كان مبنى الحجية والكاشفية عن الإرادة الجدّية بناء العقلاء - بخلاف الإرادة الإستعمالية، فإن الكاشفية فيها عن طريق الوضع - والأصل في هذا البناء هو التطابق بين الإرادتين، لكن هذه الكاشفية في العام مادامية، وبمجرد وصول المخصص المنفصل المرّد بين المتباينين تسقط الكاشفية بالنسبة إلى كلا الزيدين معاً - وإن كان أحدهما باقياً تحت العام واقعاً - لكونها معلقة من أول الأمر على عدم مجيء ما يزاحمها، فإذا جاء المخصص سقط الكشف والحجة عن الإرادة الجدّية وأصبح الكلام مجملاً، فلا يجوز التمسك بالعام، وإذا سقط عن الحجية جاء دور جريان الأصل العملي، وقد تقرّر سقوط الاصول العمليّة في أطراف العلم الإجمالي، إمّا لعدم مقتضى وإمّا للتعارض.

وتبقى شبهة السيّد البروجردي^(٢) من أن العام بالنسبة إلى الأحد المرّد حجة.

(١) درر الفوائد (١-٢) ٢١٦-٢١٧.

(٢) نهاية الاصول: ٢٩٢.

لكن يدفعها: أن الأحد المرذد لاما هيّة له ولا وجود، فيستحيل أن يكون موضوعاً للحجّية... وكأنه قد أخذ ذلك من صاحب (الكفاية) في حجّية أدلّة اعتبار خبير الثقة بالنسبة إلى أحد الخبرين المتعارضين... لكن صاحب (الكفاية) أيضاً يقول في المقام بإجمال العام.

وإن كان المخصّص المجمل المنفصل مرذداً بين الأقل والأكثر كما في مثال أكرم كلّ عالم ثم قوله: لا تكرم الفساق من العلماء، وتردّد الفسق، فقد ذكروا أنه لا يسري الإجمال من المخصّص إلى العام، فلا يكون مجملاً لاحقيّةً ولا حكماً، بل القدر المتيقن - وهو مرتكب الكبيرة - يخرج ويبقى الزائد عنه وهو مرتكب الصغيرة تحت العام. وتوضيح المقام هو أنه:

تارة: نقول بأنّ شمول العام للانقسامات يتمّ بالوضع لا بمقدّمات الحكمة، واخرى: نقول باحتياجه إلى إجراء المقدّمات في مدخول «كل». وعلى الثاني - فإنه لما كان عدم القرينة من المقدّمات - فهل يلزم عدم مجيء القرينة إلى الأبد أو يكفي عدمها في مجلس التخاطب؟ قولان.

فإن قلنا: بأنّ الشمول يحتاج إلى المقدّمات وأنّ انعقاد الإطلاق موقوف على عدم القرينة إلى الأبد، ففي المسألة إشكال، لأنّ الخاصّ المجمل قرينة، وانعقاد الإطلاق يتوقف على عدمها إلى الأبد كما هو الفرض، فمقتضى القاعدة إجمال العام.

وإن قلنا - كما هو الصحيح - بأنه يتوقف على عدمها في مجلس التخاطب، فإنه إذا فقد تمّ الظهور الإطلاقي، ويكون المخصّص مزاحماً لحجّية المطلق لا ظهوره، فلو تردّد بين الأقل والأكثر - كما هو الفرض - زاحمه في القدر المتيقن، وأما الزائد عنه، فشموله له مشكوك فيه - ولا يقاس بصورة المتباينين، لوجود

العلم الإجمالي هناك - وهو شك بدوي، أما العام فشامل له ظهوراً وحجيةً، فكان الواجب إكرام مرتكب الصغيرة تمسكاً بالعام.

وإن قلنا: إن شمول العام بالوضع، فالمخصص المجمل المراد بين الأقل والأكثر غير مزاحم لظهور دلالة الوضعية... كما هو واضح.

وهذا هو الوجه الأول للتمسك بالعام في هذه الصورة.

الوجه الثاني: لا ريب أن الأصل اللفظي أقوى من الأصل العملي - لأن اللفظ يكشف عن المراد الجدّي وهو حجة على الواقع، وليس للأصل العملي جهة الكشف بل هو معذّر ومنجز فحسب، وأيضاً، فإن الأصل العملي قد أخذ في موضوعه الشك، بخلاف الأصل اللفظي فإنه يرفض الشك ويرفعه - ولا ريب أيضاً في جريان الأصل العملي وهو الاستصحاب في مرتكب الصغيرة عند تردّد المخصص بين الأقل والأكثر، فيكون الأصل اللفظي جارياً فيه بالأولوية لما تقدم.

الكلام حول الوجه الأول

هذا، وقد أورد على الوجه الأول: قولكم: المخصص مجمل لا يقبل المزاحمة مع العام. نقول: المزاحمة حاصلة، لأن الخاص وإن لم يزاحم العام في الدلالة الاستعمالية إلا أنه يقيّد المراد الجدّي منه، لأنه ليس بمهملي ولا مطلق، وإذا تقيّد العام بغير الفاسق - بأي معنى كان الفاسق - أحتتمل أن يكون مرتكب الصغيرة أيضاً فاسقاً، فكان انطباق الخاص والعام كليهما عليه على حدّ سواء، وهذا هو الإجمال.

وأتقن ما أجيب به عنه هو ما ذكره الميرزا من: أن العام قد تقيّد وتعنون بغير الفاسق، فإن كان المراد تقيّده بمفهوم «غير الفاسق» بما هو مفهوم فالإشكال وارد، لكون مفهوم الفاسق مجملاً، لكنّ العام تقيّد بمفهوم غير الفاسق بما هو فإن

في المعنون وحالٍ عن المصداق، ولَمَّا كان المفروض هو الشك في مصداقية مرتكب الصغيرة لعنوان غير الفاسق، فالخاص غير منطبق عليه، فيكون تقيّد العام مشكوكاً فيه، فهو باق بالنسبة إليه على حجّيته.

وقد أورد الأستاذ - في الدوريتين - على الميرزا بالنقض بما ذهب إليه فقهاً واصولاً من ترتيب الأثر على العنوان، كما في مسألة الفحص عن المخصّص، فلو علم إجمالاً بورود المخصّصات على العام، فعثر على تسعة منها، قال بانحلال العلم وإن احتمل وجود العاشر، لكنّه لا يقول بهذا في الأخبار المخرجة في الكتب الأربعة، إذا كان موضوع العلم الإجمالي متعنواناً بعنوان «ما في الكتب الأربعة» بل عليه الفحص... وكما في مسألة ما لو كان مديناً لزيد وشك في أنه تسعة دنائير أو عشرة، فلا يجب عليه العشرة إلا إذا كان الموضوع «ما هو مكتوب في الدفتر»، فإنّه لو تردّد بين الأقل والأكثر وجب أن يدفع الأكثر المسجّل في الدفتر.

وعلى الجملة، فإنه قد ربّب الأثر على العنوان، مع كونه فانياً في المعنون حاكياً عن المصداق، فلم يأخذ في تلك الموارد بالقدر المتيقن بل تعامل معها معاملة المتباينين... ومن الواضح منافاة ذلك لما ذهب إليه في بحثنا في مفهوم الفسق....

وتلخّص: إنه بناءً على ما ذهب إليه الميرزا في الموارد الاخرى، يكون المجمل مؤثراً في العام، فهذا النقض وارد عليه.

لكنّ التحقيق في الحلّ هو ما تقدّم: من أن العناوين المأخوذة في الأدلّة تنظر بما هي فانية في الخارج لا بما هي مفاهيم ذهنية، فصحيح أن الخارج لا يرى إلا بالصورة الذهنية وأنّه ظرف سقوط الحكم لاثبوتّه، وهاتان النكتتان توجبان توجّه الحكم إلى العنوان، لكنّ قوله: «لا تكرم الفساق من العلماء» ناظرٌ إلى

الوجود الخارجي، وليس هنا إلا القسمان، فأما مرتكب الكبيرة فخارج من تحت العام يقيناً، لكن مرآتية عنوان «الفاسق» لمرتكب الصغيرة مشكوك فيها، فكان العام بالنظر إلى الواقع الخارجي مقيداً بغير مرتكب الكبيرة فقط وباقياً على حجتيه بالنسبة إلى مرتكب الصغيرة.

وبعبارة أخرى: إن المخصص إنما يمانع العام في الحجية فيما إذا كان في نفسه حجةً، وإلا فلا اقتضاء فيه، فكيف يكون في مرحلة المانعية عن انعقاد ظهور العام في الحجية؟

إن المفروض هو الشك في حجية المخصص بالنسبة إلى مرتكب الصغيرة، فكيف يكون مسقطاً للعام في دلالة على وجوب إكراهه بالعموم؟ فالإشكال في الوجه الأول مندفع.

لكن تبقى شبهة - طرحها الأستاذ في الدوريتين - وحاصلها: إن الكاشف عن الإرادة الجدوية هي السيرة العقلانية، وكأنّ العقلاء في مثل المقام يتوقفون نظير ما لو قال: اشتري قطعة من السجاد، ثم قال: لا تشتري السجاد من صنائع كرمان، فشك في أنه يمنع من خصوص السجاد المصنوع في داخل البلد أو الأعم منه ومن المصنوع في حوالبه من القرى والأرياف؟ فالظاهر: أنه يتوقف عن الشراء مطلقاً حتى يستوضحه عن المراد؟

إذن، فإن مقتضى القاعدة هو الإحتياط والتوقف، لا الأخذ بالعام في الزائد على القدر المتيقن... خلافاً للمشهور.

الجهة الثانية (في الشبهة المصدقية)

إذا ورد عام مثل أكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق من العلماء، ووقع الشك في كون زيد العالم عادلاً أو لا، فهل يجوز التمسك بالعام للقول بوجوب

إكرام زيد؟ قولان، وهناك قول بالتفصيل بين الدليل اللفظي واللبّي.

أما إذا كان المخصّص متصلاً، فلاخلاف بينهم في عدم جواز التمسك، فالخلاف في خصوص المنفصل.

فإن كان المخصّص لفظياً والقضية حقيقية، فالحق عدم جواز التمسك

وذلك:

دليل عدم الجواز

لأن القضايا مطلقاً -سواء كانت خارجية أو حقيقية- متكفلة لثبوت المحمول للموضوع لأكثر، لأن مرتبة المحمول متأخرة عن مرتبة الموضوع، وما يتكفل المتأخر لا يتكفل المتقدم في الرتبة، فقوله: الخمر حرام متكفل لحرمة الخمر فقط، وكذا: الصلاة واجبة، والبيع حلال وهكذا. فهذه مقدمة.

ومقدمة اخرى: إن شأن المخصّص إخراج العام عن العموم، فإذا جاء لا يبقى العام على عمومه، وإن وقع الخلاف بينهم في تعنون العام بتقيض الخاص وعدمه -كما تقدّم- إذ يكون العام على القول الأول محدوداً بمن ليس بفاسق، وعلى القول الثاني بالأفراد التي هي ضد الخاص.

وبعد المقدمتين، فإنه مع مجيء الخاص، يكون الموضوع للعام هو العالم غير الفاسق أو العالم الذي هو ضد الفاسق، فإذا تحدّد الموضوع وأصبح عنوان الخاص جزءاً عقلياً لموضوع العام، بمقتضى المقدمة الثانية، فإن هذه القضية وهي أكرم العالم غير الفاسق لا يمكن أن تثبت الموضوع وتحزره، كما تقدم في المقدمة الأولى؛ فلو أردنا التمسك بالعام لرفع الشك في حال زيد العالم ووجوب إكرامه، كان من التمسك بالدليل في موضوع نفس الدليل بحسب حجّيته، وقد عرفت أنه محال.

دليل الجواز

وقد أقيمت وجوه لجواز التمسك:

الوجه الأول: قاعدة المقتضي والمانع، والأصل فيها هو المحقق الشيخ هادي الطهراني وملخص ذلك: إنه كلما علم بالمقتضي وشك في المانع فالأصل عدمه، والعالم وزانه وزان المقتضي ووزان الخاص وزان المانع، فمن علم بكونه من العلماء وشك في عدالته وفسقه فهو من أفراد العام وحكمه وجوب الإكرام، ولا يصلح المخصص للمانع للشك في كونه فاسقاً.

وفيه:

أما من الناحية الكبرى، فسيأتي البحث عن هذه القاعدة في مباحث الاستصحاب، وملخص المقال هو: إن المفروض وجود احتمال الفسق والعصيان أي المانع عن المقتضي، فإن كان الراجع له هو الأصل وليس إلا استصحاب العدم فهو أصل مثبت، نظير ما إذا صب الماء على اليد وشك في وجود الحائل المانع، فإن أصل عدم الحائل بالنسبة إلى تحقق الغسل أصل مثبت. وإن كان الراجع له هو الدليل، فلا دليل لاشرعي ولا عقلي، وإن كان الراجع هو السيرة العقلانية، فلا ريب في أنه ليس من سيرتهم البناء على عدم المانع مع العلم بثبوت المقتضي وشموله للمورد. وتلخص: عدم تمامية القاعدة المزبورة.

وأما من الناحية الصغرى، فقد أشكل الميرزا^(١) بأن عنوان المخصص لا ينحصر في كونه من قبيل المانع، بل ربما يكون من قبيل الشرط أو الجزء كما في قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور»^(٢) أو «بفاتحة الكتاب»^(٣). فلا تكون

(١) أجود التقريرات ٢/٣٢٢.

(٢) وسائل الشيعة ١/٣١٥، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، رقم: ١.

(٣) مستدرک الوسائل ٤/١٥٨، الباب ١ وجوب قراءة الفاتحة، رقم: ٥.

القاعدة دليلاً على جواز التمسك في جميع الموارد، فالدليل أخص من المدعى. وأجيب في التعليقة: بأن مثل هذا التركيب خارج عما نحن فيه، لأن محلّ الكلام إنما هو ما إذا ورد حكم تكليفي أو وضعي على عام قد خرج عنه بعض مصاديقه، ومن الواضح أنه ليس الأمر في التراكيب المزبورة كذلك، لأن ظاهر «لا صلاة إلا بطهور» عرفاً هو عدم تحقق الصلاة شرعاً أو عقلاً إلا عند اقترانها بالطهارة... فالنقض به غير وارد.

وفيه: إنه ليس محلّ الكلام خصوص ما ذكره، بل يمكن أن يكون المخصّص عنواناً وجودياً وليس من قبيل «لا صلاة إلا بطهور»، كما لو قال: أكرم كلّ عالم ثم قال: يجب إكرام العلماء العدول... فما ذكره الميرزا من أخصيّة الدليل من المدعى تام.

وتلخص: سقوط الدليل من حيث الكبرى والصغرى.

الوجه الثاني: إن تماميّة الحجّة من قبل المولى موقوفة على إحراز الكبرى والصغرى معاً، فما لم يحرز لم تتم، وفي المقام وإن كانت الحجية تامة من ناحية العام من حيث الكبرى والصغرى، إلا أنها غير تامة من ناحية الخاص من حيث الصغرى، ولذا يكون العام حجّة بالنسبة إلى الصغرى المرذدة ولا يزاحمه الخاص فيها... ففي المثال المعروف نرى انطباق «أكرم كلّ عالم» على زيد العالم المشكوك في عدالته، لأن المفروض إحراز العالميّة فيه، فالعام بعمومه شامل له، فالحجّة على وجوب إكراهه تامة، لكن انطباق الخاص: «لا تكرم العالم الفاسق» عليه غير تام لعدم إحراز كونه فاسقاً، فلا حجية له بالنسبة إليه، وما ليس بحجّة لا يزاحم الحجّة وهو العام المفروض شموله له.

أجاب في (الكفاية): بأنّه في غاية الفساد. (قال): فإنّ الخاص وإن لم يكن دليلاً في الفرد المشتبه فعلاً، إلا أنه يوجب اختصاص حجية العام في غير

عنوانه من الأفراد، فيكون أكرم العلماء دليلاً وحجةً في العالم غير الفاسق، فالمصدق المشتبه وإن كان مصداقاً للعام بلا كلام، إلا أنه لم يعلم أنه من مصاديقه بما هو حجة، لاختصاص حجته بغير الفاسق^(١).

وتوضيح ذلك هو: أن للعام ظهوراً وحجةً - أي كاشفةً عن المراد الجدّي - فالفرد المشتبه وإن أحرز كونه عاماً وأن العام يشمل بظهوره، لكن إحرار حجته بالنسبة إلى هذا الفرد أول الكلام، ومن الواضح ترتب الأثر على الحجية لا الظهور. فما أحرز ليس بموضوع للأثر، وما هو موضوع الأثر فلم يحرز، فكيف يتمسك بالعام؟

وأما الخاص، فإنه لا يمكنه تعيين الفرد، لما تقدم من أن الدليل لا يتكفل الموضوع.

ثم إنه قد يقوى الاستدلال بما ذكره الشيخ رحمه الله من إجراء البراءة في الشبهات الموضوعية حيث قال: إن قوله «لا تشرب الخمر» لا يكون حجةً إلا على من ثبت عنده الكبرى والصغرى معاً وضمّ إحداهما إلى الأخرى، ومع الشك في أن هذا المانع خمرٌ أو لا؟ فالصغرى غير محرزة، فهي مجرى البراءة دون قاعدة الإشتغال.

فقال السيد البروجردي: بأن الكبرى حجةً بنفسها في مقام تشخيص الحكم الشرعي الكلي، ولا نحتاج في ذلك إلى وجود الموضوع خارجاً. نعم، حجيتها بالنسبة إلى الخارجيات لا تتصور إلا بعد تشخيص الصغرى، فهنا مقامان: مقام حجية العام بنفسه ومقام حجيته بالنسبة إلى الخارجيات، والمحتاج إلى الصغرى هو الثاني دون الأول، فقول المولى أكرم العلماء - مثلاً - حجةً على

العبد ويجب عليه الفحص عن الموضوع أو عن حاله (قال) ولذلك بعينه نستشكل على ما ذكره الشيخ لإجراء البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية، فإن الظاهر عدم جريانها فيها، نعم، يجري فيها البراءة الشرعية^(١).

فأورد عليه الشيخ الأستاذ: بأنه إذا كانت العقلية غير جارية، فكذلك الشرعية، لأن موضوعها الحكم الذي لا يعلم، إذ القابل للوضع والرفع إنما هو الحكم، فإذا لم يعلم به، فكيف يصح القول بتمامية البيان بالنسبة إليه؟ فالتفكيك بين البراءة العقلية والشرعية غير صحيح.

لكن مراد الشيخ قدس سره هو: إن الأحكام جميعاً بنحو القضايا الحقيقية، فهي تنحلُّ إلى أحكامٍ بعدد الموضوعات، وتتعدّد الإطاعات والمعاصي، فالحكم في كلِّ شبهةٍ موضوعية مجهول، ولا يدلُّ عليه الحكم الكلّي، ومع الجهل به تجري البراءة العقلية والشرعية كلاهما.

الوجه الثالث: إن العام ظاهرٌ في الشمول بالنسبة إلى أفرادهِ، وله ظهورٌ إطلاقي بالنسبة أحوال تلك الأفراد، فلما قال «أكرم كلَّ عالمٍ» أفاد وجوب إكرام جميع مصاديق العالم، وعلى جميع أحوالهم من الفسق والعدالة وغيرهما... فإذا جاء: «لا تكرم الفساق من العلماء» كان دليلاً على خروج من علم بفسقه، فيكون من شك في ذلك منهم باقياً تحت العام.

وقد أُجيب عن ذلك: بأنَّ الحكم في المطلق يختلف عنه في العام، ففي العام يجيء الحكم على كلِّ أفرادهِ، أمّا في المطلق فإنه يجيء على الطبيعة ولا نظر له إلى أفرادها، فلو شك في انطباق الحكم المطلق على فردٍ لم يجز التمسك فيه بالإطلاق.

فقال الأستاذ: هذا صحيح، لأن حقيقة الإطلاق رفض القيود لاجتماعها، لكن الفرق المذكور لا أثر له في النتيجة، فلا فرق - في الدلالة على خروج الحصة - بين المخصص والمقيّد، فكما يخرج المخصص الفساق كذلك يخرج المقيّد الرقة الكافرة... فلو شك في التقيّد الزائد كان كالشك في التخصيص الزائد، وكما يتمسك بالعام في الفرد المشكوك في خروجه، يتمسك بالمطلق في الحال المشكوك في خروجه.

بل الحق في الجواب أن يقال: إن الإطلاق الأحوالي فرعٌ للعموم الأفرادي، فما لم يحرز فردية الفرد للعام لم تصل النوبة إلى الأخذ بإطلاقه الأحوالي، وإذا سقط العموم الأفرادي بالنسبة إلى الفرد المشكوك في فرديته، فلا يعقل بقاء الإطلاق الأحوالي فيه، لعدم الموضوع.

وهذا تمام الكلام في التمسك بالعام في الشبهة المصدقية إن كان المخصص لفظياً.

التمسك بالعام في الشبهة المصدقية إذا كان المخصص لبيئاً تفصيل الشيخ والكفاية

وذهب الشيخ - وتبعه صاحب (الكفاية) ^(١) - إلى جواز التمسك به إن كان المخصص لبيئاً، مثلاً: إذا قال المولى «أكرم جيراني» وقام الإجماع أو حكم العقل مثلاً على عدم جواز إكرام عدوه، ثم شك في كون زيد عدوّاً له فلا يجوز إكرامه أو لا فيجب، ففي هذه الحالة لا بدّ من إكرامه. ويتلخّص كلامه قدس سره واستدلّاله في نقاط:

(١) إن المفروض قيام الحجّة من قبل المولى على وجوب إكرام جيرانه

على وجه العموم، وهذه الحجة واحدة ولم يصدر عنه أيّ كلامٍ آخر، ولا يجوز رفع اليد عن الحجة إلا بالمقدار المقطوع بخروجه، وأمّا في المشكوك فيه فهو باق على حجّيته....

(٢) جواز مؤاخذته على ترك إكرام من شك في عداوته من الجيران.

(٣) قيام السيرة العقلانية في أمثال المقام على التمسك بالعام.

ثم أضاف رحمه الله: أن من الممكن أن يقال: بأنّ التمسك بالعام مع المخصّص اللبّي يوجب ارتفاع الشك عن الفرد المشكوك فيه للخاص، ولذا جاز لعن بني امية قاطبةً - مع احتمال أن يكون فيهم مؤمن، والمؤمن لا يجوز لعنه - لأنّ هذا العام الوارد يدفع احتمال وجود المؤمن فيهم، فلو اشتبه حال واحد منهم من حيث الإيمان وعدمه حكم بعدم إيمانه بمقتضى العام.

النظر في كلام الكفاية

وقد نوّقت النقاط المذكورة. أمّا الأولى: فبأنّه صحيح أنّ لم يرد خطاب آخر من المولى، لكنّ المهم هو قيام الحجّة، فكما أنّ الصّادر منه حجّة كذلك الإجماع حجّة - كما هو المفروض - وحكم العقل حجّة، والسيرة العقلانيّة الممضاة حجّة. فما ذكره من أن العام حجّة واحدة ولم يصدر من المولى شيء آخر، غير صحيح.

وأما الثانية: فدعوى صحة المؤاخذة أوّل الكلام، بل بالعكس، لأنّه قد انكشف بحكم العقل أو الإجماع كون العام مقيداً بغير العدو، فلم تقم الحجّة على الفرد المرّد حتى يصحّ المؤاخذة على الترك، لأنّ صحّة المؤاخذة فرع قيام الحجّة، كما هو واضح.

وأما الثالثة فكذلك... بل الصحيح أنّ السيرة العقلانيّة قائمة على التوقّف في

مثل المقام.

تفصيل الميرزا

وقال الميرزا رحمه الله^(١): بأن الدليل اللبّي المنخص للعام تارة: يفيد ثبوت قيد للموضوع. واخرى: يفيد الملاك في العام. وثالثة: يشك في أن المستكشف بالمنخص اللبّي هو قيد الموضوع في العام أو الملاك للحكم فيه. فإن كان من قبيل الأول، كما لو قام الإجماع على تقيد «الرجل» وهو الموضوع في «انظروا إلى رجل منكم قد روى حديثنا ونظر في حللنا وحرماننا»^(٢) وعرف أحكامنا بالعدالة، ففي الفرد المرّد منه يسقط العام عن الحجية، لأن حجّيته موقوفة على إحراز الكبرى والصغرى معاً، والمفروض عدم إحراز الصغرى في المثال.

وإن كان من قبيل الثاني، كما في «اللهم العن بني امية قاطبة»، فإنه قد علم بالأدلة أن الملاك لهذا اللعن هو بغضهم للنبي وآله، لأن هذه الصفة قيد للموضوع، لأنه وإن كان الحكم يدور مدار الملاك، إلا أنه لا يقيد الحكم في مقام التشريع، فالصلاة واجبة - لا يقيد الناهية عن الفحشاء والمنكر، وإن كانت هذه الحية ملاكاً لها وهي تدور مدارها قبل صدور الحكم - ففي الفرد المرّد في هذه الصورة يتمسك بالعام، لما تقدّم من أن تلك الصفة ليست قيداً للموضوع حتى تكون شبهةً مصداقيةً أو مفهوميةً، وليس من وظيفة المكلف الفحص عن وجود الملاك وعدم وجوده، بل عليه الرجوع إلى الحكم الصادر من المولى، والمفروض شموله للفرد المرّد بعمومه.

وإن كان من قبيل الثالث، أي: وقع الشك في أن المستكشف بالمنخص اللبّي قيد للموضوع حتى لا يتمسك بالعام، أو أنه ملاك لجعل الحكم فيتمسك به،

(١) أجود التقريرات ٢/٣٤٣.

(٢) غوالي اللتالي ٣/١٩٢، باب الجهاد.

ففيه تفصيل... لأن ذلك المخصص اللَّبِّي قد يكون كالمخصص اللَّفْظِي المتصل، كما لو كان حكماً عقلياً ضرورياً، وحينئذ يكون العام بالنسبة إلى الفرد المرذد مجملاً، إذ يحتمل فيه الوجهان، لاحتمافه بما يحتمل القرينية. وقد يكون كالمخصص اللَّفْظِي المنفصل، كما لو كان حكماً عقلياً نظرياً، فالظهور للعام منعقد ويصحُّ التمسك به، ووجه انعقاد الظهور هو الشك في تقيده -على أثر الشك في أن الخصوصية المستكشفة قيد أو ملاك- وكلما شك في تقيده العام فالأصل هو العدم، فالظهور منعقد ويجوز التمسك به.

إشكال الأستاذ

قال الأستاذ: بأنَّ البيان المذكور لتفصيل الميرزا سالم من أيِّ إشكال، والكبرى التي ذكرها في التفصيل بين ما إذا كانت الخصوصية قيداً للموضوع أو ملاكاً للحكم في غاية المتانة....

لكنَّ الإشكال في التطبيق في الصورة الثانية، لأنه قد ذكر أن بغض النبي وآله هو الملاك للعن بني امية قاطبة، والحال أن بغض هذا من انقسامات الموضوع، فكما أن الإيمان والكفر من انقسامات الرقة، كذلك بغض وعدمه من انقسامات بني امية، فيكون من قبيل قيد الموضوع لا من قبيل الملاك للحكم، وكذلك الحال في «العداوة» المخصصة بالدليل اللَّبِّي من «أكرم كلَّ جيرانني»، فإنَّ الجيران ينقسم إلى العدو وغير العدو.

وأيضاً: يرد على الميرزا وقوع الخلط في كلامه بين العلة في مقام الثبوت وفي مقام الإثبات. لأنَّ بغض أصبح هو العلة للعن، فهو الموضوع، ويكون بنوامية أحد المصاديق... كما في لا تشرب الخمر لأنه مسكر، حيث الحكم مجعولاً للمسكر وهو الموضوع، وقد ذكر الخمر بياناً للصغرى... وهذا مقتضى مقام الإثبات. أمّا في مقام الثبوت، فالحكم المذكور تابع للمصالح والمفاسد كما

هو واضح ... وبهذا البيان يظهر أن البغض في المثال قيد للموضوع وليس بملاك ... والمعنى: اللهم العن بني امية قاطبة لأنهم مبغضون للنبي وآله عليهم الصلاة والسلام، فكان ذلك هو الموضوع للحكم، لأن كل علة فهي موضوع أو جزء للموضوع.

وعلى الجملة، فالإشكال على الميرزا صغروي فقط.

تفصيل المحاضرات

وهو التفصيل بين القضية الحقيقية والخارجية.

وبيان ذلك هو: إن الميرزا رحمه الله قال بعدم جواز التمسك بالعام عند الشك من جهة الشبهة الخارجية، سواء في ذلك القضية الحقيقية والخارجية، فقال: أمّا الحقيقية، فلما عرفت من أن شأن أداة العموم فيها إنما هو تسرية الحكم إلى كل قسم من الأقسام التي يمكن انقسام مدخول الأداة بالإضافة إليها ... وأمّا القضية الخارجية، فلأن غاية ما يمكن أن يتمسك به لجواز التمسك بالعموم في الشبهة المصدقية فيها، هو أن المتكلم في موارد القضايا الخارجية هو الذي تكفل بإحراز انطباق عنوان العام على المصاديق الخارجية، فيكون ظهور كلامه متبعاً في غير ما علم خروجه من حكم العام بالعلم بدخوله في عنوان الخاص. لكنه يندفع: بأننا لانشك في أن نحو استعمال العام في القضايا الخارجية لا يبين نحوه في القضايا الحقيقية في أن عنوان العام إنما يؤخذ في موضوع الحكم في مقام الإثبات مرآة إلى أفراده الخارجية أو المقدرة...^(١)

لكن السيد الخوئي في (المحاضرات)^(٢) ذهب إلى التفصيل فقال: إذا

(١) أجود التقريرات ٢/ ٣١٩-٣٢١.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ٤/ ٣٥٨.

كانت القضايا من قبيل القضايا الخارجية، فإن كان المخصّص لفظياً، لم يجز التمسك بالعام في موارد الشبهات المصدّاقية، حيث أن المخصّص اللفظي يكون قرينةً على أن المولى أوكل إحراز موضوع حكمه في الخارج إلى نفس المكلف، وبما أن موضوعه صار مقيداً بقيد بمقتضى التخصيص، فبطبيعة الحال إذا شك في تحقّق قيده في الخارج لم يمكن التمسك بالعموم، لفرض عدم كونه ناظراً إلى وجوده أو عدم وجوده. وأمّا إذا كان المخصّص لبيئاً:

فإن علم من الخارج أن المولى أوكل إحراز موضوع العام إلى نفس المكلف، فحاله حال المخصّص اللفظي، كما إذا ورد في دليل «أعط لكل طالب علم في النجف الأشرف كذا وكذا ديناراً» وعلم من الخارج أن مراده هو المعيل دون المجرد، ولازم ذلك بطبيعة الحال هو العلم بتقيّد موضوع العام بعدم كونه مجرداً، فإذا شك في طالب علم أنه معيل أو مجرد لم يتمسك بالعام.

وإن لم يعلم من الخارج ذلك، صحّ التمسك بالعموم في موارد الشبهة المصدّاقية، لأن ظهور كلام المولى في العموم كاشف عن أنه بنفسه أحرز انطباق موضوع حكمه على جميع أفرادهم ولم يكل ذلك إلى المكلف، وهذا الظهور حجة على المكلف في موارد الشك... ومن هذا القبيل «لعن الله بني امية قاطبة». فإن هذه القضية بما أنها قضية خارجية صادرة من الإمام من دون قرينة على إيكال إحراز الموضوع فيها في الخارج إلى نظر المكلف، فبطبيعة الحال تدلّ على أن المتكلم لاحظ الموضوع بتمام أفرادهم وأحرز أنه لا مؤمن بينهم، وعليه، فإن علمنا من الخارج أن فيهم مؤمناً فهو خارج عن عمومه، ومع الشك فلا مانع من التمسك بعمومه لإثبات جواز لعنه، ويستكشف منه بدليل الإلّ أن ليس بمؤمن.

موافقة الأستاذ مع تكميل له

وأفاد الأستاذ دام بقاء: أن مجرد الفرق بين القضيتين - بأنه في الحقيقة جعل إحراز الموضوع إلى نظر المكلف، بخلاف الخارجية حيث أن المولى قد أحرز وجوده - غير كاف، بل الظاهر ضرورة وجود قرينة حالية أو مقالية - علاوة على كون القضية خارجية - للدلالة على عدم إيكال إحراز الموضوع إلى نظر المكلف، مثلاً: إذا قال المولى: «أكرم من في المدرسة» كان الموضوع هو «من في المدرسة» لكنه لا يتكفل وجود زيد فيها، بل الفحص عن هذا بعهدة المكلف... فإذا علمنا بدليل لبي عدم إكرام من كان عدواً له، تقيّد الموضوع بعدمها، ولكن إحراز هذا الموضوع يرجع إلى المكلف، لأن غاية ما يقال هو: إن المفروض كون القضية خارجية، فلا بد وأن المولى قد أحرز أن ليس بين في المدرسة عدو له، فلذا أمر بإكرام من فيها... لكن المشكلة هي أن العداوة من انقسامات هذا الموضوع بالضرورة، وأنه قد تقيّد لامحالة بالدليل اللبي، ومع الشك فالقيّد غير محرز، فالتمسك بالعام حينئذٍ مشكل.

إذن، لا بد من قيام قرينة على إحراز المولى الموضوع وتطبيقه بكل قيوده، ولا يكفي مجرد كون القضية خارجية وعدم قيام القرينة على إيكال الإحراز إلى نظر المكلف.

ولأقل من الشك في قيام السيرة العقلانية بالتمسك بالعام في مثل المورد الذي ذكره المفصل... إذن، لا بد من الأخذ بالقدر المتيقن وهو ما ذكرناه.

الكلام في مقتضى الأصل العملي

ويعد سقوط العام عن الحجية فيما شك كونه من مصاديق الخاص، تصل التوبة إلى الأصل العملي، وقد ذهب أكثر المحققين إلى أن المرجع هو الأصل

الموضوعي، بأن يجري استصحاب عدم الفسق في الفرد المرذد فيندرج في العام ويجب إكرامه. وخالف المحقق العراقي وذهب إلى جريان الأصل الحكمي، بأن يستصحب حكمه السابق من وجوب الإكرام أو عدم وجوبه.

رأي المحقق العراقي

وملخص كلامه كما في (تقرير بحثه)^(١) هو: إنه لو كان هناك أصل حكمي من استصحاب وجوب أو حرمة ونحوه فلا إشكال. وأما الأصل الموضوعي فيبيني جريانه على ما تقدم من المسلكين في التخصيصات، من أن قضية التخصيص هل هي كالتقييد في اقتضائه لإحداث عنوان إيجابي أو سلبي في الأفراد الباقية بعد التخصيص الموجب لتقييد موضوع الحكم في نحو قوله: أكرم كل عالم، بالعالم العادل أو العالم غير الفاسق أم لا، بل إن قضيته مجرد إخراج بعض الأفراد من تحت حكم العام الموجب لقصر الحكم ببقية الأفراد. فعلى المسلك الأول: لا بأس بجريان الأصل الموضوعي، فيحكم عليه بحكمه بعد إحراز العالمية بالوجدان، ويكون الموضوع هو العالم العادل أو العالم الذي لم يكن فاسقاً.

وأما على المسلك الثاني - وهو المختار عنده - فلا مجال لجريان الأصل الموضوعي المزبور، من جهة عدم ترتب أثر شرعي عليه حينئذٍ، لأنه لا يكون لمثل هذه العناوين دخل في موضوع الحكم والأثر ولو على نحو القيدية - حتى يجري فيها استصحابها إلا على القول بالأصل المثبت، لأن الأثر إنما هو للأفراد الباقية تحت العام، نعم هم يلزمون عدم الفسق، لكن استصحاب عدم الفسق لأثره لإثبات الملازم.

(١) نهاية الأفكار (١-٢) ٥٢٧.

فهذا كلامه، ولذا ينقل عنه أن التخصيص كالموت، فكما لا يتلَوّن العام بلونِ بموت عدّة من العلماء، كذلك لو خصص... ومن هنا نراه يتمسك بالإطلاق في الشبهة الموضوعية للمقيّد له، كما لو قال أعتق رقبةً ثم أخرج الكافرة بدليل منفصل وشك في فردٍ منها، فإنه يقول بالأصل الموضوعي من جهة أنّ التقييد يعطي لونا للمطلق، لأنه يقيدّه، بخلاف التخصيص فليس إلا إخراجاً لبعض الأفراد.

(ثم قال): نعم لو كان مفاد الدليل الخاص نقيضاً لحكم العام، كما لو كان مفاد العام وجوب إكرام العلماء، وكان مفاد الخاص عدم وجوب إكرام الفساق منهم، ففي مثله أمكن إثبات وجوب الإكرام -الذي هو حكم العام- بمقتضى استصحاب عدم الفسق، من جهة أنه باستصحابه يترتب عليه نقيض اللاوجوب الذي هو عبارة عن وجوب الإكرام، وهذا بخلاف ما لو كان مفاد الخاص عبارة عن حرمة الإكرام التي هي ضدّ لحكم العام، حيث أنه لا يمكن إثبات وجوب الإكرام باستصحاب العدالة أو عدم الفسق إلا على نحو الأصل المثبت.

ويتلخص كلامه في نقاط:

١ - الفرق بين التخصيص والتقييد، وأنّ الثاني يعطي لونا وعنواناً، دون الأول فإنه يفيد الإخراج فقط.

٢ - التفصيل بين ما إذا كان التنافي بين موضوعي المخصّص والعام على نحو التناقض أو التضاد، ففي الأول يتمسك بالعام في الفرد المردد، دون الثاني.

٣ - كلّما كان بيانه وظيفه المولى ففي مورد الشك يتمسك بالعام، وما كان الوصول إليه من وظيفة المكلف فلا... ففي مثل: «المؤمنون عند شروطهم»^(١)

الذي خصص بالشرط المخالف للكتاب والسنة، لو شك في شرط أنه مخالف أو لا، فوظيفة بيان ذلك على المولى، ومع الشك يتمسك بالعام... وكذا الجلد المشكوك في تذكّيته يصلّى فيه أولاً، فإنه لو كان منشأ الشك هو قابلية هذا الحيوان للتذكّية وعدم قابليّته له، فإنه يتمسك بالعام، لكون بيان القابلية وعدمها من وظيفة الشارع، بخلاف ما لو كان منشأ الشك هو الشك في كون الذابح مسلماً أو الذبح على القبلة، فلا وظيفة للمولى بل على المكلف، فلا يجوز التمسك بالعام حينئذ.

الإشكال عليه

وأورد عليه الأستاذ - في الدورتين - بوجوه:

الأول: قد ذكر أن التخصيص مفاده قصر الحكم، وأنه إذا قال لا تكرم الفساق من العلماء، أفاد عدم شمول ملاك الإكرام للفساق. فنقول: لما كان أكرم كل عالم، يفيد وجود المقتضي لإكرام عموم العلماء، فلا بد وأن يكون المخصص الموجب لقصر الحكم دالاً على شرط للمقتضي وهو العدالة أو على وجود مانع عن تأثيره وهو الفسق، فيكون قصر الحكم راجعاً إلى فقد الشرط أو وجود المانع، وحينئذ، يستحيل عدم تعنون العام بعنوان الخاص. فالجمع بين القول بقصر الحكم والقول بعدم التعنون تهافت. أمّا في الموت فالافتضاء منتفٍ فالقياس مع الفارق.

والثاني: إنه على جميع المسالك، يكون الخاص مؤثراً في الإرادة الجدّية للعام، فإنه بعد ورود المخصص المنفصل لا يعقل كون الإرادة الجدّية فيه مطلقة بالنسبة إلى الخاص، كما لا يعقل الإهمال فيها، فهي مقيدة لامحالة، وخاصة على مسلكه من أن الحكم هو الإرادة المبرزة، فإن الإهمال في الإرادة المبرزة غير معقول، فيكون الحكم في العام مقيداً.

والثالث: قوله بجريان الأصل الحكمي، يرد عليه: إنه إن كان المراد هو الاستصحاب، فإجراؤه مع الشك في الموضوع تمسك بدليله في الشبهة الموضوعية له، لأنَّ المعتمد في الاستصحاب إحراز أن رفع اليد عن اليقين السابق نقض، لكنَّ إحراز النقض موقوفٌ على وحدة الموضوع في القضيتين، ومع ترده لاحقاً، فلا إحراز لوحده فالاستصحاب ممنوع.

والرابع: إنه يرد على تفصيله بين التناقض والتضاد: إن رفع عدم الوجوب ليس هو عين الوجوب حتى يثبت حكم العام ويترتب على الفرد المردد، لأنَّ مفهوم نفي النفي ليس هو الإثبات بل الإثبات مصداقه... فلو أُريد من استصحاب عدم الفسق إثبات العدالة فهو أصل مثبت. أللهم إلا أن يقال بالجريان مع خفاء الوسطة كما عليه الشيخ، لكنَّ التحقيق خلافه.

والخامس: إنه يرد على قوله بالتمسك بالعام في الشبهات المصادقية حيث يكون البيان من وظيفة الشارع، بأنَّ المفروض إسقاط الشارع ظهور «المؤمنون عند شروطهم» وهي قضية حقيقية بحسب المراد الجددي، بقوله: «كُلَّ شرط خالف الله فهو رد»^(١)، فكان ذلك العام مقيداً، والمفروض عدم البيان، فكيف يتمسك به في الفرد المردد من الشرط؟

(١) وسائل الشيعة ١٨ / ٢٦٧، الباب ١٥ من أبواب بيع الحيوان، رقم: ١.

إستصحابُ العدمِ الأزلي

تمهيدٌ

المختصّ المنفصل تارةً: يكون مجملاً مفهوماً كما لو قال أكرم العلماء، ثم قام الدليل على حرمة إكرام الفسّاق منهم، وشكّ في حكم فردٍ من العلماء مرتكب للمعصية الصّغيرة، من جهة تردّد مفهوم الفسق بين ارتكاب خصوص الكبيرة والأعمّ منها والصّغيرة، وتسمى بالشبهة المفهومية. واخرى: يكون مبيّناً من حيث المفهوم، فيقع الشكّ في حكم الفرد من جهة امور خارجيّة، كما لو جهلنا كونه مرتكباً للفسق حتّى يندرج تحت المختصّ أو غير مرتكب له فيشملة العام، وتسمّى بالشبهة المصدّاقية.

أمّا في الاولى، فالمشهور هو التمسك بالعام.

وأما في الثانية، فقد ذهب السيد صاحب (العروة) إلى التمسك بالعام، خلافاً للمشهور القائلين بالرجوع إلى الأصل، فإن كانت الحالة السابقة للفرد هو الفسق أو عدمه، جرى الأصل وخرج عن الشبهة، أمّا لو جهلنا حاله السابقة أو كان مورداً لتوارد حالتي الفسق والعدالة وجهل المتقدّم والمتأخّر منهما، فلا أصل ينقح حاله، ويسقط التمسك بالعام وبالدليل المختصّ أيضاً، فإن قلنا بجريان الإستصحاب الحكمي حينئذٍ فهو، وإلا وصلت التوبة إلى البراءة أو الإشتغال.

وهذا كلّه قد تقدّم، وحاصله تنقيح حال الموضوع باستصحاب عدم الفسق

ويعبّر عن ذلك باستصحاب العدم النعتي.

ويقابله استصحاب عدم الأزلي بأن نقول: هذا الفرد من العلماء لم يكن في الوجود، فهل بعدما وُجد وُجد فيه الفسق أو لا؟ فهل يمكن الخروج عن هذا الشك باستصحاب عدم الفسق أزلاً أو لا؟
وهذا في الأوصاف العارضة.

ومن الأوصاف ما هو ذاتي لا يزايل الموصوف منذ وجوده، كقرشيّة المرأة، وهو المثال المعروف في المسألة، فإن المرأة تحيض إلى الخمسين إلا القرشية فإنها ترى الحيض إلى الستين، فلو شككنا في امرأة هل هي قرشيّة فدمها بعد الخمسين حيض أو غير قرشيّة فاستحاضة؟ فهل يمكن التمسك بالأصل الموضوعي بنحو عدم الأزلي أو لا؟
والبحث في هذه المسألة في مقامين:

المقام الأول (في الإقتضاء)

وللبحث فيه جهتان: جهة الثبوت وأنه هل - من الجهة العقلية أو العرفية - لهذا الأصل اقتضاء؟ وجهة الإثبات وأنه بناء على تمامية المقتضي عقلاً وعرفاً، هل للأدلة اقتضاء في مقام الإثبات أو لا؟
الميرزا، منكر للإقتضاء العقلي.

وجماعة، ينكرون الإقتضاء العرفي.

والبروجردي، لا يمنع من الإقتضاء الثبوتي بل يرى الأدلة قاصرة إثباتاً.

الأقوال في المسألة

وقد اختلفت أنظار الأعلام في جريان استصحاب عدم الأزلي، بين قائل به مطلقاً، وقائل بعدمه مطلقاً، ومفصل بين عوارض الوجود فالجريان وعوارض الماهية فالعدم.

كلام الكفاية في تقريب الجريان

قال صاحب (الكفاية): لا يخفى أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالإستثناء من المتصل، لما كان غير معنونٍ بعنوان خاص بل بكلّ عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص، كان إحراز المشبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد -إلا ما شذّ- ممكناً، فبذلك يحكم عليه بحكم العام وإن لم يجز التمسك به بلاكلام. ضرورة أنه قلّمَا لم يوجد عنوان يجري فيه أصل يتنحّ به أنه ممّا بقي تحته. مثلاً: إذا شك في امرأة...^(١).

فالمحقق الخراساني من القائلين بجريان استصحاب العدم الأزلي وتوضيح كلامه هو:

إنّ العام إذا أصبح موضوعاً للحكم، فهو موضوع له بجميع العناوين والانقسامات، فإذا قال: أكرم العلماء، شمل «العالم» الفاسق والعاقل وغير الفاسق وغير العادل... وكلّ واحد من هذه العناوين موضوع للحكم بوجوب الإكرام، لأنّ «العالم» يشملها كلّها وهي مندرجة تحته، ثمّ لما جاء المخصّص، فإنّ كان منفصلاً أو كان متصلاً لكنه من قبيل الاستثناء بـ«الأ» وشبهه، لم يؤثر إلا الإخراج فقط، أمّا إن كان متصلاً ولم يكن من قبيل «إلا وشبهه» كما لو قال: أكرم العلماء العدول، فإنّه يفيد الإخراج من تحت العام وتعنون العام وتقيده بغير الفساق. قال: إلا ما شذّ.

يعني: مورد توارد الحالتين من الفسق والعدالة. إذن، فهو يرى جريان استصحاب العدم الأزلي إلا في مورد توارد الحالتين. ثمّ طبّق هذه الكبرى على المرأة القرشيّة، لأنّ الدليل أفاد أنّ المرأة ترى

الحمرة إلى خمسين سنة... و«المرأة» موضوعٌ يندرج تحته جميع أصناف المرأة وانقساماتها، ومنها المرأة التي ليس بينها وبين قريش انتسابٌ. لكن قد ورد في خصوص القرشية أنها ترى الحمرة إلى الستين، فأخرج هذا القسم من تحت الدليل السابق من غير أن يتقيد الموضوع بأي المرأة - بقرينة، لكون هذا المخصص من قبيل الإستثناء، فإذا شك في امرأة معينة بنحو الشبهة المصدقية: هل لَمَّا وجدت وجد معها الانتساب إلى قريش أو لا؟ جرى استصحاب العدم وحكم بعدم وجود تلك النسبة، فيكون الدم الذي تراه بعد الخمسين محكوماً بالإستحاضة لا الحيض....

فظهر أن استصحاب العدم الأزلي جارٍ بناءً على الخصوصيات المذكورة، سواء في الأوصاف الذاتية كالقرشية والمرضية كالفسق، إلا في مورد توارد الحالتين من الفسق والعدالة حيث تنتقض الحالة السابقة فلا يجري الإستصحاب. هذا بيان مطلب (الكفاية).

الإشكالات

لكن هنا إشكالات:

الأول: إنه لا مقتضي لجريان هذا الأصل، لما تقرّر من أن مجراه الحكم الشرعي أو الموضوع له، وعليه، فإن الموضوع في لسان الدليل هو «العالم» وهو الذي جاء به الحكم بوجوب الإكرام عليه، وأما أقسامه وأوصافه الطارئة عليه، فلم يؤخذ منها شيء في لسان الدليل موضوعاً للحكم، فليس «العالم الذي لم يتصف بالفسق» هو الموضوع، أو «المرأة التي لا تنتسب إلى قريش»، بل الموضوع «المرأة»، وهو محرز بالوجدان ولا شك فيه ليجري فيه الإستصحاب.

الثاني: إنه إذا ورد المخصص، أثر في الظهور والدلالة الإستعمالية، ويكون

الموضوع في الدليل مقيداً بالمتخصص، وأثر أيضاً بحسب الحجية في الإرادة الجديدة - إن كان منفصلاً - كما هو واضح... وعليه، فإن الظهور ينتقل ويكون الموضوع مقيداً ومعنوناً بالخاص، فيتركب الموضوع أو يتقيد - على الخلاف، كما سيأتي - ولا يبقى مجرداً عن القيد، بل يكون «العالم غير التصف بالفسق» و«المرأة غير المتسبة إلى قريش» هو الموضوع. ولأصل ينقح حاله.

وعلى الجملة، فإن بيان (الكفاية) إنما يتم بناءً على عدم تلون العام بعنوان الخاص بعد التخصص، وهو خلاف التحقيق.

وقال الإيرواني معلقاً على قول (الكفاية): «لما كان غير معنون بعنوان خاص»:

يعني: العنوان الخاص الوجودي المقابل لعنوان المتخصص. وأما العنوان العدمي - وهو عدم عنوان المتخصص - فالباقي تحت العام معنون به ألبتة، وقد صرح به المصنف بقوله: بل بكلّ عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص، «فإن قوله لم يكن ذلك بعنوان الخاص هو بعينه عنوان للعام، لكن تعبيره بقوله: «بل بكلّ عنوان» مسامحة، لأنه يوهم دخل تمام العناوين الوجودية التي ليست بعنوان الخاص لكن على سبيل البدل، وهو باطل قطعاً وخلاف المقصود جزماً... فما فرّعه المصنف على ما أصله من جريان الأصل الموضوعي... ليس على ما ينبغي، فإن مجرد عدم تحقق الانتساب الذي هو السلب الناقص لأثر له بعد أن صار عنوان العام بعد خروج الخاص المرأة التي ليست امرأة من قريش، إذ ليست لهذا السلب الناقص في المرأة المشكوكة قرشيتها حالة سابقة متيقنة...^(١).

وحاصل كلامه: إن مراد (الكفاية) تعنون العام وتقيدته بالعدم بعد إخراج

العنوان الوجودي، فالمرأة متصفة بعدم القرشية بنحو ليس الناقصة، وهذه لاحالة سابقة لها حتى تستصحب، بل الموجود في الأزل هو المرأة غير المتسببة إلى قریش بنحو ليس التامة، واستصحاب عدمها بنحو ليس التامة لإثبات عدمها بنحو ليس الناقصة لا يتم إلا على الأصل المثبت.

لكن الأستاذ استظهر من كلام (الكفاية) غير هذا، لأنه نفى تعنون العام بعد التخصيص، بل جعل المخصص مخرجاً فقط، ثم أكد ذلك بقوله: بل بكل عنوان... فأفاد أن الموضوع هو «المرأة» فقط... فقول الإيرواني بأن العنوان العدمي مفاد ليس الناقصة والأصل مثبت، إنما يتم لو كان صاحب (الكفاية) يرى اتصاف العام - بعد تخصيصه بعنوان وجودي - بعنوانٍ عدمي، وهذا ما ينفيه كلامه.

الثالث: إنه لو سلم جريان أصل العدم الأزلي والقول بعدم الاتصاف في الزمان اللاحق، فإنه لا يرفع حكم الخاص عن الفرد، لأننا إذا استصحبنا عدم فسقه أولاً اندرج تحت العام، ولكن ما المخرج له من تحت الخاص مع احتمال كونه فاسقاً وقد قال: لا تكرم الفساق؟ ونفي حكم الخاص عنه بالأصل لا يتم إلا بالأصل المثبت كما لا يخفى.

وقد أجاب المحقق الإصفهاني^(١) بما حاصله: لقد دلّ العام على وجوب إكرام العالم، وهو يدلّ بالالتزام على أن شيئاً من العناوين لا ينافي «عنوان» العالم المجعول موضوعاً لوجوب الإكرام، فهو واجب الإكرام سواء كان عدلاً أو لا، غير متصف بالسفاهة أو لا... وهكذا... وإذا كان لا ينافي وجوب الإكرام فهو منافٍ لحرمة، فكان الفرد خارجاً من تحت الخاص بالدلالة الإلتزامية لدليل العام، الدالّ

بالمطابقة على وجوب إكرام ما أخذ فيه موضوعاً وهو العالم.

قال الأستاذ:

وهذا جواب دقيق عن الشبهة بل هو خير جواب عنها. إلا أنه إنما يتم بناءً على مختاره من عدم تلون العام على أثر التخصيص، وأما بناءً على ما هو مقتضى البرهان من تقيّد الموضوع أو تركّبه بعد التخصيص فلا يتم، لكون الجزء مشكوكاً فيه، فالإشكال باق.

الرابع: إشكال المعارضة، ذكره المحقق المشكيني^(١)، لأن دليل الخاص قد دلّ بالمطابقة على حرمة إكرام الفاسق، وبالالتزام على حرمة إكرام غير المتّصف بالعدالة، وبذلك يخرج من لم يتّصف بالعدالة من تحت العام، فلو استصحبنا عدم اتصافه بالفسق أولاً حتى يندرج تحته، عارضه استصحاب عدم اتصافه بالعدالة المقتضي لخروجه عنه، وتساقطا.

أجاب الأستاذ:

إن الأصل في الإشكال هو استلزام الفسق لعدم الإنصاف بالعدالة، وأن من ليس متّصفاً بها يحرم إكرامه، فإن قلنا ببقاء المدلول الإلزامي بعد سقوط المطابقي، كان الإشكال وارداً، وأما على القول بتبعيته له في الثبوت والسقوط، فإن عدم الإنصاف بالعدل الذي يلازم الفسق مخرج من تحت العام، ومفروض الكلام أن جريان الأصل يفيد عدم العدالة، أما بالنسبة إلى الفسق فلا أصل ولا وجدان، فأين المعارضة؟

لكن لا يخفى أنّ الجواب مبني على الجواب عن الإشكال السابق.

(١) كفاية الاصول بحاشية المشكيني ٣٤٧/١.

تقرير استصحاب العدم الأزلي ببيان آخر

إذن، لا بدّ من سلوك طريقٍ آخر لتقرير استصحاب العدم الأزلي وهو يتمُّ

بذكر أمور:

الأمر الأول

من الواضح أنّ كلّ حادث - سواء كان حكماً أو موضوعاً لحكم - مسبق بالعدم، غير أنّ للحكم عديمين، عدم قبل الشرع وعدم بعده، فحرمة شرب الخمر حكم مجعول من قبل الشارع وله وجودان أحدهما قبل وجود الخمر، والآخر بعد وجوده، وكلاهما مسبق بالعدم، ومن هنا يمكن للخروج عن عهدة التكليف التمسك بالبراءة والتمسك باستصحاب عدم الحكم أيضاً. أمّا الموضوع فليس له إلا عدم واحد.

ولا كلام في جريان استصحاب العدم الأزلي في الحكم.

ومورد البحث في جريانه في الموضوع.

والموضوع:

تارة: هو عنوان ذاتي، وهو عبارة عن العنوان المنتزع من الصورة الجوهرية، كعنوان الكلية المنتزع من نوع الكلب، وكعنوان الزيدية المنتزع من الشخص.

وتارة: هو عنوان مفارق غير ذاتي. وهذا على قسمين:

(الأول) العنوان المفارق للذات الملازم لها، مثل قرشية المرأة، فإنها عنوان

غير منتزع من ذات المرأة، بل ينتزع من الخارج إلا أنه ملازم للذات ولا ينفك عنها.

(والثاني) العنوان المفارق للذات غير الملازم لها، وهو العنوان العرضي

كالفسق مثلاً، فقد تكون الحالة السابقة معلومة من حيث الفسق والعدالة واخرى مجهولة.

ثم إن العنوان المفارق الملازم للذات، تارةً: يكون من لوازم وجودها، واخرى: من لوازم الماهية. وهذا مورد تفصيل المحقق العراقي والحكيم تبعاً له في المستمسك، كما سيأتي.

هذا، وللبحث عن جريان استصحاب العدم الأزلي في العناوين الذاتية موارد وله آثار مهمة....

والمقصود من هذه المقدمة، جريان البحث في جميع الأقسام المذكورة للموضوع، وإنما يخرج من البحث صورة توارد الحالتين لانقطاع الحالة السابقة.

الأمر الثاني

إن لأهل الفن، كالشيخ والميرزا والإصفهاني وغيرهم، مصطلحات لها دخل في البحث في المقام، فيلزم فهمها فنقول:

لقد قَسَمُوا الوجود إلى قسمين هما: الوجود في نفسه، والمراد منه الوجود المضاف إلى ماهية، سواء كانت جوهرية أو عرضاً، كوجود الإنسان، والعلم. والوجود لافي نفسه، والمراد منه الوجود غير المضاف إلى ماهية بل يوجد في وجود آخر، لابعنى كونه من شئونه وأوصافه بل إنه مضمحل فيه، كقولنا بوجود الربط بين الموضوع والمحمول، فلما نقول: زيد قائم، فإن هناك وجوداً يكون رابطاً بين زيد وقائم وهو وجود غير وجودهما، يدل على وجوده الارتباط الموجود بينهما، وهو غير الارتباط الموجود في عمرو قائم وزيد جالس، ولذا نقول بأن المعنى الحرفي جزئي حقيقي.

فالوجود الرابط وجود لافي نفسه بل بين الموضوع والمحمول، بخلاف

ببياض الجدار، فإنه وجود في نفسه غير أنه قائم بالجدار.

فظهر: إن الوجود الرابط يكون بين الوصف والموصوف فقط، وهذا مفاد كان الناقصة، أي مفاد ثبوت الأوصاف والأعراض للموضوعات، كقولنا: كان زيد قائماً، في مقابل مفاد كان التامة، أي ثبوت الوجود للماهية مثل: كان زيد.

ثم إن الهلية البسيطة مثل: هل زيد موجود؟ مفاد كان التامة، وفي مقابلها الهلية المركبة مثل: هل زيد عالم؟ مفاد كان الناقصة.

ومن هنا علم: أن الوجود الرابط لا يكون في مفاد كان التامة والهلالية البسيطة، فلا يقال: زيد هست است، بل يقال: هست. لأنه يستحيل الربط بين الشيء ونفسه... هذا أولاً. وثانياً: تارة نقول: ثبوت البياض. واخرى نقول: ثبوت البياض للجدار. وإذا كان الوجود عين الثبوت فلامعنى لأن يثبت لشيء.

وأما في مثل: ليس زيد، وزيد معدوم وأمثالهما، فلا وجود رابط، لأنه - كما تقدم - ربط بين شيئين، والعدم ليس شيئاً حيث يربط بشيء. هذا أولاً. وثانياً: الوجود الرابط ثبوت شيء لشيء، والعدم لا ثبوت له.

وأيضاً: ليس الوجود الرابط في مفاد ليس الناقصة مثل: ليس زيد بعالم، لأنه سلب الشيء عن الشيء، فلا يكون في القضايا السالبة ربط السلب ولا ربط هو سلب، بل مفادها سلب الربط، فلامعنى لمجيء الوجود الرابط. وأما في مثل: ليس زيد بموجود، فإن المسلوب هو الوحدة بين الموضوع والمحمول لا الربط، لما تقدم من عدم الربط بين الشيء ونفسه.

وتلخص: إن الوجود الرابط يكون في مفاد كان الناقصة فقط، وهذا الوجود عين الربط، وهو متقوم بوجود الطرفين، وهو غير موجود في مفاد كان التامة. وفي ليس التامة ليس إلا النفي للربط.

الأمر الثالث

الوجود الذي في نفسه ويمكن حمله على ماهيته، ينقسم إلى قسمين:
الأول: وجود في نفسه ولنفسه، وهو وجود الجوهر، وللماهية التي يحمل
عليها وجود كذلك.

والثاني: وجود في نفسه ولغيره، وهو وجود العرض، كوجود العلم لزيد
ووجود البياض للجدار.

ثم إن وجود الجوهر كزيد رافع لعدمه، أما وجود العلم له، فإنه رافع لعدم
العلم. وأيضاً هو شأن من شئون زيد وطور من أطواره وكمال له... فكان لوجود
الجوهر حيثية واحدة، ولوجود العرض حيثيتان... فهو وجود للغير فيكون وجوداً
نعتياً وتعلقياً، ولذا قالوا بتعريفه: إنه ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت في
موضوع، في مقابل الجوهر إذ قالوا: يوجد لافي موضوع.

ومحل الحاجة من هذا البيان هو: إن رفع العرض يكون تارة بسلب الوجود
عنه بالنحو المحمولي، واخرى بسلبه بنحو الوجود النعتي. وبعبارة اخرى: إنه
يمكن رفع العرض بسلب الحيث التعلقي والإضافي، ويمكن رفعه بسلب الحيث
المحمولي بأن يقال: العلم ليس، وهذا معنى قولهم: وجود العرض ووضعه يكون
بالوجود النعتي وكونه لموضوع كوجود العلم لزيد، ورفع يكون برفع الوجود
النعتي كسلب العلم عن زيد، أو المحمولي كسلب العلم ونفيه، وهذا مذهب
القائلين باستصحاب العدم الأزلي. والمنكرون يقولون: رفعه ليس إلا برفع
الوجود النعتي، مثلاً:

القرشية وصف موجود للمرأة، وهو متأخر في الوجود عن وجودها، لأنه
وصف لها وطور من أطوارها، لكن عدم القرشية ليس كذلك، بل قد يكون معها

وقد لا يكون، فإذا أريد رفع القرشية أمكن بأن نقول: المرأة غير القرشية، فكان عدم القرشية وصفاً وطوراً لها. والمنكر للإستصحاب يقول: بأن الرفع لا يكون إلا هكذا، وإن عدم القرشية متأخر عن المرأة لكونه وصفاً لها. لكنّ المثبت للإستصحاب يقول: بإمكان الرفع أيضاً بأن نقول: المرأة غير المتصفة بالقرشية. فهناك مرآة وعدم الاتصاف، فيرفع الاتصاف والاتساق إلى قریش كرفع الوجود المتحقّق لماهية العلم وهو الحيثية الاولى للعرض كما تقدّم.

الأمر الرابع

إن القضية إتما موجبة معدولة المحمول كالمرأة غير القرشية، وإتما موجبة سالبة المحمول كالمرأة التي ليست بقرشية، وإتما سالبة محصلة مثل: لم تكن المرأة بقرشيتية. وعليه، فإنّ الحيث العدمي تارة يكون وصفاً للموضوع وأخرى لا يكون كذلك.

وبعبارة أخرى: تارة: يربط السلب إلى الموضوع، وأخرى: يسلب الربط عنه، فإن كان من قبيل الأوّل فالقضية موجبة، تقول: المرأة غير القرشية، وإن كان من قبيل الثاني فلاسلب مرتبط بالموضوع بل ربطاً يسلب، فالقضية سالبة محصلة، إن لم تكن المرأة قرشيتية....

وإذا كان عدم القرشية وصفاً للموضوع كما في الأول، لم يستصحب هذا العدم قبل وجود الموضوع، لفرض كونه متأخراً عنه تأخر الصفة عن الموضوع، إلا على القول بالأصل المثبت، لأن عدم الوصف قبل الموضوع يغيّر عدمه بعده. أمّا في الثاني، حيث تسلب القرشية عن الموضوع ولا يكون عدمها وصفاً له بل هو مسلوب عنها، فالاستصحاب جارٍ، لأنّ المرأة لم تكن قرشيتيةً أزلاً وهي الآن كذلك، كما لو شكّ في شرطه أنه مخالف للكتاب والسنة أو لا؟ وقد تقدّم أنه

تارة: نسلب النسبة كما في زيد ليس بقائم، واخرى: نفي الربط كما في: زيد ليس في الدار، وفي كليهما الرفع، لكن في الأول رفع للنسبة وفي الثاني رفع للربط، وقد عرفت أن النسبة عبارة عن الاتحاد بين الموضوع والمحمول وهي موجودة في جميع القضايا، بخلاف الربط فليس في جميعها وهو مفاد حرف الجر. وأما في مفاد كان التامة مثل زيد موجود، فقد قالوا بوجود النسبة في عالم التحليل العقلي، إذ لانسبة بين الشيء ونفسه كما تقدم.

فالقضايا التي هي مفاد كان الناقصة يوجد فيها الربط، فزيد عالم معناه: زيد له العلم، وأما السلب، فليس إلا العدم، وهو لاحق له، فلما نقول: زيد ليس بموجود، نرفع الاتحاد بين زيد والوجود، لكن في زيد ليس عالماً، نرفع الارتباط بينهما، ورفع الوصف عن الموضوع لا يفيد وضع وصف آخر فيه، فرفع القرشية عن المرأة لا يفيد أنصافها بعدم القرشية بل هو رفع للقرشية عنها.

ففي «المرأة ترى الحمرة إلى خمسين إلا القرشية» عام وخاص، فإن كان الخاص - وهو «إلا القرشية» - يفيض وصفاً عديمياً على موضوع العام أي المرأة، فيكون المعنى: «المرأة الموصوفة بعدم القرشية ترى الحمرة إلى خمسين» فلا يجري الاستصحاب، لكون الوصف متأخراً عن الموضوع، إلا على القول بالأصل المثبت. وإن كان الخاص رافعاً للقرشية وسالها لها عن المرأة، فذلك يكون على نحوين: أحدهما: المرأة غير القرشية، والآخر: مورد عدم وجود المرأة من الأصل... وعلى كلا النحوين ترتفع القرشية، وهذا معنى قولهم: السالبة المحصلة ذات فردين: السالبة بانتفاء المحمول والسالبة بانتفاء الموضوع... وعلى كلا الحالين، لا مانع من الاستصحاب، إذ المرأة لم تكن ولم تكن معها القرشية، فهل وجدت القرشية بوجودها أو لا؟ الأصل هو العدم.

الأمر الخامس

إن تخصيص العام بعنوان وجودي وإخراجه من تحته؛ يسقطه عن السعة والشمول كما هو واضح، ولكن تارةً يُوجب صيرورة العام مركباً وأخرى مقيداً موصوفاً، ونتيجة ذلك، أنه إن كان من قبيل الثاني لم يجر الاستصحاب إلا على الأصل المثبت، لكون الوصف متأخراً عن الموضوع. أمّا على الأول فيجري، إذ يحرز أحد الجزئين بالأصل مع كون الآخر محرزاً بالوجدان.

فظهر أن استصحاب عدم القرشية يجري على تقدير القيدية ولا يجري على تقدير الوصفية.

إذا عرفت المقدمات

يتبين تمامية الاستصحاب:

فبمقتضى المقدّمة الثانية -وهي أن الوجود الرابط ثبوت شيء لشيء وهو فرع وجود الشيء من قبل، وفي رفع الثبوت لا حاجة إلى وجود الشيء- يمكن استصحاب عدم قرشية المرأة بنحو عدم الوجود الرابط. فالمرأة القرشية لها ارتباط بقريش، ونحن نرفع هذا الارتباط والانتساب بقولنا: لم يكن قبل وجود المرأة قرشية، والآن وبعد وجودها نستصحب ذلك لعدم بنحو سلب الربط، وليس رفع الوجود الرابط في رتبة متأخرة عن الشيء كما لا يخفى.

وبمقتضى الثالثة: إن قرشية المرأة في مرتبة متأخرة عن المرأة، لكن عدم قرشيتها ليس كذلك، لأن عدم العرض ليس عدماً لغيره. وعليه: فإن القرشية بحاجة إلى وجود المرأة، أمّا عدمها فلا. والمفروض أن عدم القرشية ليس وصفاً للمرأة.

وبمقتضى الرابعة: فإنه بعد التخصيص، سواء كان الموضوع من السالبة

المحصلة بانتفاء المحمول، أو كان بنحو المقسم الجامع بين القسمين، الموضوع قابلٌ للجعل الوجودي.

وبمقتضى الخامسة: إن أثر الإخراج والتخصيص هو التركيب والتقييد، وليس التوصيف، وإذا كان كذلك جرى الإستصحاب لإحراز الجزء الثاني العدمي وهو عدم القرشية، بعد إحراز الوجودي بالوجدان وهو المرأة.

المقام الثاني (في المانع)

وقد استدل المانعون بوجوه لا بدّ من إيرادها والنظر فيها:

الوجه الأول:

صحيحٌ أنّ عدم العرض ليس وصفاً للموضوع، لأنّ وجوده يحتاج إلى الموضوع، وأمّا عدمه فغير محتاج إليه، ولكنّ هناك خصوصية تقتضي أنّ يكون وصفاً، وتوضيح ذلك:

إنّ للشيء انقساماً بالنظر إلى أحواله وأوصافه، وانقساماً آخر بالنظر إلى مقارناته، فنسبة الجدار إلى البياض من قبيل الأول، ونسبته إلى وجود زيد وعدم وجوده من قبيل الثاني... والنسبة بين الشيء ومقارناته في رتبة متأخرة عنها بينه وأوصافه، لأن الوصف من شئون الشيء فهو يلحظ معه، كالحاظ العلم مع لحاظ زيد، وأمّا مقارنات الشيء فليست من شئونه كما لا يخفى.

وعليه، فإنّ القرشية لما كانت من أوصاف المرأة، فإن انقسامها إلى وجود القرشيّة وعدم وجودها فيها بنحو الوصفيّة مقدّم رتبةً على إنقسامها إليهما بنحو المقارنة، فالمرأة بالنسبة إلى غير القرشية بنحو التوصيف متقدّم رتبةً على المرأة بالنسبة إليها بنحو المقارنة... فإذا أخرج المولى القرشيّة من تحت عموم المرأة لم تبق المرأة مهملة بالنسبة إلى عدم القرشية ولاهي مطلقة، أمّا عدم الإطلاق

فواضح. وأما عدم الإهمال، فلأن الحكيم الملتفت إلى انقسامات موضوع حكمه ليس بمهملي لها، فيكون «المرأة» وهي موضوع الحكم في العام مقيدة بعدم القرشية، وقد تقدّم أن هذا التقيّد بنحو الوصف مقدّم على عدمها بنحو المقارنة. وإذا كانت المرأة مقيدة بعدم القرشية بنحو الوصف، فلافائدة لاستصحاب عدم الأزلي في عدم القرشية بنحو المقارنة. هذا ثبوتاً. وأما إثباتاً، فإن أخذ الأحوال بنحو المقارنات يحتاج إلى مؤنة زائدة، ومقتضى التطابق بين مقامي الثبوت والإثبات هو أخذها بنحو الأوصاف.

وهذا ما أفاده الميرزا رحمه الله^(١).

وما أفاده المحقق الإصفهاني في الجواب - من قبول تقدّم الانقسام بنحو الأوصاف على الانقسام بنحو المقارنات، لكنّ المتبع هو الدليل وكيفية الأخذ في لسانه - غير رافع للشبهة بعد تقريبنا لها بما عرفت، من أنه لا مناص من أخذ الدليل للخصوصية بنحو الوصف، لأنّ تقسيم المرأة بنحو الوصف مقدّم كما اعترف، فإذا لحظ المرأة وهو ليس بمهملي ولا مطلق بل مقيد، فلامحالة يكون قد أخذ عدم القرشية معها بنحو القيد، ولا يبقى مجال لأنّ يأخذه بنحو المقارن في المرتبة المتأخرة مرة أخرى.

فالحق أنّ الشبهة من حيث الكبرى تامة واردة.

لكنّ الجواب هو من حيث الصغرى، لأنّنا قد ذكرنا أنه وإن كانت القرشية وصفاً كما هو واضح، لكنّ عدم القرشية ليس وصفاً بل هو مقارن. فالشبهة مندفة من هذه الجهة.

الوجه الثاني:

إن كل وصف متأخر وجوداً عن الموصوف، لكون الموصوف في مرتبة العلة للوصف والوصف قائم به قيام العرض بالمعروض. هذا من جهة. ومن جهة أخرى: فإن عدم الوصف ووجوده في مرتبة واحدة لأنهما متناقضان، وكل متناقضين ففي مرتبة واحدة.

والنتيجة: إن استصحاب عدم العرض والوصف قبل وجود الموضوع لما بعده أصل مثبت.

والجواب

أما المقدمة الأولى، فلا كلام فيها، كما هو واضح.

إنما الكلام في المقدمة الثانية:

أما من حيث المبنى، فبإنكار لزوم كون التقيضين في مرتبة واحدة، لأن نقيض الشيء في كل وعاء رفعه في ذلك الوعاء، وهذه حقيقة التناقض، وليس هو عدم الشيء في المرتبة، إذ لا ضرورة لأن يكون الرفع في المرتبة بل المرتبة قيد المرفوع والمعدوم، فهو ما يكون في المرتبة لا الرفع، وعليه، فإن نقيض القرشية في المرتبة بعد وجود المرأة هو رفع القرشية، وليس هذا الرفع في المرتبة المتأخرة عن وجودها.

هذا هو الجواب الأول، لكنّه مبني، وتفصيل ذلك في بحث الترتب.

وأما من حيث البناء بعد تسليم ضرورة وحدة الرتبة بين التقيضين، فيجاء عمّا ذكر: بأن الاختلاف في المرتبة يجتمع مع التقدّم في الزمان، وذلك لأنه - قبل أن توجد العلة في الزمان - كان الزمان ظرفاً لعدم العلة والمعلول معاً، مع أن عدم المعلول متأخر رتبة عن وجود العلة، فلا تلازم بين الاختلاف الرتبي والزمني، بل المتأخر رتبة قد يتقدّم زماناً.

وعلى الجملة: فإن أساس مبنى تأخر عدم العرض رتبةً عن وجود المعروض هو: إن وجود العرض وعدمه في مرتبةٍ واحدة، ووجود المعروض كالعلة بالنسبة إلى وجود العرض لتخلل الفاء بينهما، فيلزم أن يكون وجود العرض وعدمه متأخراً عن وجود المعروض، ولكن هذا كله لا يمنع من التقدّم زماناً، فإن ظرف عدم النار هو نفس ظرف عدم الحرارة أيضاً، مع أن بين النار والحرارة اختلافاً في المرتبة، للعلية والمعلوية كما هو واضح.

وعليه، فإن عدم القرشية متقدّم زماناً على المرأة والقرشية - وإن كانت القرشية وعدمها في رتبة متأخرة عن المرأة - فيستصحب ذلك العدم المتقدّم زماناً إلى الزمان المتأخر عن وجودها، وليس بالأصل المثبت.

وهذا هو التحقيق في الجواب على فرض تسليم المبنى.

الوجه الثالث:

إن استصحاب العدم الأزلي لاعرفية له، وأدلة الاستصحاب منصرفه عنه، لأن المفروض تردّد المرأة الموجودة بين القرشية وعدمها، فيستصحب حالتها السابقة لإفادة عدم القرشية. لكنّ هذه المرأة لا «هدية» لها قبل وجودها، فكيف يجري في حالها استصحاب العدم؟ قاله جماعة منهم السيد البروجردي^(١).

تحقيق المطلب:

إنّ الإنصراف لا بدّ له من منشأ، والمنشأ إما ندرة وجود بعض حصص الماهية، كأنّ يقال بانصراف جنني بماءٍ عن ماء زمزم في مدينة قم، وإما كثرة استعمال اللفظ في إحدى الحصص دون الأخرى، وإما التشكيك في صدق المفهوم عرفاً، كإنصراف الحيوان عن الإنسان، فإن صدقه عليه خفي، وكإنصراف

(١) نهاية الاصول: ٣٠٢.

ما لا يؤكل لحمه عن الإنسان.

والمرأة إن لم يكن لها قبل الوجود «هاذية» فليس هناك قضية متيقنة بل هي مشكوكة من أول الأمر، وعليه، فلأموضوع عقلاً للإستصحاب، لأن أدلة الإستصحاب كصحيحة زرارة^(١) منصرفة، إذ الإنصراف إنما يكون حيث يوجد الموضوع والصدق العرفي.

وعليه، فإن الإستدلال على بطلان الإستصحاب في هذا الوجه مختلف، فتارة الدليل على المنع هو الحكم العقلي من جهة عدم الموضوع. واخرى هو الإنصراف من جهة عدم شمول أدلة الإستصحاب لمثل المرأة هذه.

ولذا نقول: إنه إن كان وجه المنع هو: عدم الموضوع وانتفاء القضية المتيقنة من جهة أنه لا ماهية للمرأة قبل وجودها، لكون الماهية منتزعة من الوجود، فلا هذية للمرأة المعينة قبل وجودها، فكيف يجري الاستصحاب؟

فالجواب: إننا نريد بعد وجود المرأة إثبات المرأة بلا قرشية، فنقول: هذه المرأة المعينة مسبوقه بالعدم ذاتاً وصفةً، وقد انتقض ذلك العدم بالنسبة إلى نفس المرأة إذ وجدت، فهل عدم قرشيتها قد انتقض إلى القرشية أو لا؟ هذا مشكوك فيه، ويستصحب اليقين السابق.

وإن كان وجه المنع هو: عدم العرفية لهذا الاستصحاب فتكون أدلته منصرفة عنه.

فنقول: لا وجه لهذا الإنصراف، لأن المرجع في تطبيق مفاهيم الألفاظ هو حكم العقل، وأما العرف فنرجع إليه في أصل المفهوم، فلما قال الشارع: لا تنقض اليقين بالشك، احتجنا إلى قضية متيقنة سابقة وقضية مشكوكة لاحقة، مع اتحاد

(١) وسائل الشريعة ١/٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، رقم: ١.

الموضوع في القضيتين، والفقير يطبق النص على مورده حسب الأدلة العقلية، وهو لا يتوقف في التمسك بهذا النص في مورد العدم الأزلي، فليس المرجع فيه هو العرف حتى يقال بعدم عرْفية هذا الاستصحاب.

على أنه قد تقرّر في محلّه: أن المنشأ للإنصراف هو التشكيك في الصدق، وهذا الملاك بالنسبة إلى العدم الأزلي غير موجود، فلو كان تشكيك في الصدق لزم عدم القول بالاستصحاب في الأحكام الشرعية، والحال أن المشهور يتمسكون عند الشك في الحكم باستصحاب عدم الجعل كما يتمسكون بالبراءة... وعلى أساس استصحاب العدم الأزلي ذهب بعضهم - كالسيد الخوئي - إلى عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية الإلهية إذ قال بأن عدم الجعل معارض باستصحاب بقاء المجمعول....

وتلخص اندفاع هذا الوجه حلاً ونقضاً.

الوجه الرابع:

إن العدم في الأزل غير العدم بعد الوجود... ومن أجل هذه المغايرة يكون استصحاب العدم الأزلي من الأصل المثبت... مثلاً: عدم البياض على الجدار الذي كان قبل وجود الجدار يغير عدمه بعد وجود الجدار... لأن العدم الأول كان مستنداً إلى عدم الموضوع، وإذ لا موضوع فلا عرض، بخلاف العدم الثاني، فإن الموضوع - وهو الجدار - موجود وليس بأبيض.

وبعبارة أخرى: لا يعقل بقاء المعلول مع تغيير العلة، فإن علة العدم قبل وجود الموضوع شيء، وعلته بعد وجود الموضوع شيء آخر، وإذا تعددت العلة وتغيرت، فالمعلول كذلك، فكان المتيقن السابق غير المشكوك فيه لاحقاً... فلا يجري الاستصحاب، وهذا التقريب أقوى من تقريب المثبتين.

والجواب:

هو: أنه لا معنى لأن يكون عدم العلة علة لعدم المعلول، فلو قيل هكذا فهو مسامحة في التعبير، بل الحقيقة: أن منشأ عدم المعلول هو عدم العلة لوجوده، فالشيء لا يوجد لعدم الموجد له لا لأن لعدمه علة، فإسناد العلية إلى عدم مسامحة.

هذا حلّ المطلوب وبه يندفع الإشكال.

ولو تنزلنا وسلّمنا التغيرات بين العدمين - السابق والألاحق لوجود الموضوع - فإن هذه المغايرة العقلية لا تضرّ بالتمسك بأدلة الإستصحاب، لأن المرجع في وحدة الموضوع في القضيتين في باب الإستصحاب هو نظر العرف لا الدقة العقلية، والعرف لا يرى التغيرات بين عدم البياض قبل وجود الجدار وبعد وجوده. وعلى الجملة، فقد علم مما تقدّم: أن إستصحاب العدم الأزلي أساسه هو التركيب في الموضوع، فهو - بعد التخصيص - المرأة بانضمام عدم القرشية، والشرط بانضمام عدم المخالفة للكتاب والسنة، والعالم بانضمام عدم الفسق... وهكذا... وفي الزمان الألاحق، لما يشك في الموضوع بقاء، يكون أحد الجزئين ثابتاً بالوجدان وهو وجود المرأة، أما الآخر فمشكوك في بقاءه، فيجري الإستصحاب فيه... وسيأتي بقية الكلام في تطبيق البحث على مسألة الكرّ.

الوجه الخامس:

إن إستصحاب العدم الأزلي في بعض الحالات مثبت كما تقدّم. وهو في بعض الحالات محال وإن لم يكن بأصل مثبت... أما كونه أصلاً مثبتاً، فحيث يؤخذ عدم القرشية في طرف الموضوع بنحو العدول في المحمول، بأن يكون الموضوع «المرأة غير القرشية»، أو بنحو السالبة بانتفاء المحمول بأن يكون

« المرأة التي ليس بقرشية ». ففي هاتين الحالتين يكون الاستصحاب أصلاً مثبتاً... كما تقدّم.

لكنّ هناك حالة ثالثة وهي: أن تكون القضية بعد إخراج القرشية بالتخصيص بنحو السالبة المحصلة بأن يقال: « المرأة إذا لم تكن بقرشية », فإنّ هذا الفرض محال، لأنّ السالبة المحصلة وإن كانت صادقة حتى مع عدم الموضوع فلا يكون أصلاً مثبتاً، لكنّ لازم صدقها كذلك هو كون المعدوم محكوماً بحكم وجودي، وهذا محال....

والحاصل: إنّ للقائلين بجريان استصحاب العدم الأزلي أن يأخذوا القضية بنحو السالبة المحصلة، فراراً من الوقوع في الأصل المثبت، لكنّهم يقعون في إشكالٍ آخر، وهو لزوم الحكم على المعدوم بحكم وجودي وهو محال، لأنّ « المرأة إذا لم تكن بقرشية » يجتمع مع وجود المرأة وعدم وجودها - فليس الأصل مثبتاً - لكنّ حمل « ترى الدم » على هذه المرأة، معناه جواز حمل الحكم الوجودي على المرأة المعدومة وهذا محال.

والجواب

وقد أجاب الأستاذ عن هذا الإشكال المتعلّق بعلم المعقول بالنقض والحلّ.

أمّا نقضاً، فقد ذكر وجود قضايا شرعية وعقلية بنحو السلب المحصل والمحمول أمر وجودي، ففي القرآن الكريم في حكم من لم يجد الهدى: ﴿ قَمَرٌ لَمْ يَجِدْ قَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ﴾^(١) حيث أن الموضوع عدم وجدان الهدى بنحو السلب المحصل والحكم ﴿ قَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ﴾ أمر وجودي. وفي القضايا العقلية تقول:

(١) سورة البقرة: الآية ١٩٦.

إذا لم تكن الشمس طالعةً تكون تحت الأفق، فهذا سلب محصل - مثل إذا لم تكن المرأة قرشية - وقد حمل عليه حكم وجودي وهو «تكون تحت الأفق».

وأما حلاً، فقد قَسَمُوا القضية إلى المعدولة والمحصلة، والمحصلة تأتي موجبةً وسالبةً، وإنما سُميت محصلةً لأن الموضوع والمحمول فيها فعليان محصّلان، إلا أنه قد ورد السلب في القضية على الربط^(١). فإن كان العدم جزءاً للموضوع كقولهم «اللامتناهي معقول» أو للمحمول مثل «الحوادث غير متناهية» أو لكليهما مثل «غير المتناهي غير موهوم» سُميت القضية معدولة، فتارة معدولة الموضوع كالأول، واخرى معدولة المحمول كالثاني، وثالثة معدولة الطرفين كالثالث، وهي قضايا موجبة قد حمل فيها شيء على شيء، ولذا يعتبر فيها الثبوت إما ذهنياً وإما خارجاً.

أما في السالبة، فليس المعْتَبَر هو السلب عن الموضوع الموجود أو المعدوم، بل هو قابلية صدق القضية في مورد وجود الموضوع ومورد عدم وجوده، فلذا قالوا بصدق القضية السالبة المحصلة مع وجوده ومع عدمه، لأنه يعتبر في صدقها وجوده أو عدمه.

وعلى الجملة، فإن تقيّد موضوع القضية المشتملة على حكم وجودي بعدم الوصف بنحو السالبة المحصلة، لا ينافي وجود الموضوع، ولا يلزم ثبوت ذلك الحكم في حال عدم الموضوع حتى يشكل بلزوم حمل الوجودي على العدمي، لأنه لا ملزم به، بل ما قام عليه البرهان هو عدم اشتراط وجود الموضوع في السالبة المحصلة، أما أن يكون لعدم الموضوع موضوعية في وجود الحكم،

(١) قال الأستاذ: هذا رأي الحواجة وغيره، وعندنا أن السلب يرد على المحمول ولازم ذلك سلب الربط لأنه يرد على الربط.

فلا برهان عليه. فالإشكال مندفع.

والى هنا انتهى الكلام على أدلة استصحاب العدم الأزلي، وظهر أن القول بجريانه هو الحق.

تطبيق البحث على مسألة الشك في كرية الماء

وإن من جملة المسائل المتفرعة على بحث استصحاب العدم الأزلي مسألة ما لو شك في كرية ماءٍ من جهة الشك في صدق عنوان الكَرِّ عليه، بعد تحديد الكَرِّ بكذا عددٍ من الأشبار، فهل هذا الماء كَرٌّ أو لا؟ فلو لاقى نجساً ينفعل أو لا؟ قولان.

ذهب الشيخ إلى الإنفعال^(١)، وصاحب (الجواهر) إلى عدم الإنفعال^(٢) وتبعه صاحب (العروة)^(٣)، بخلاف مسألة ما لو شك في أن لهذا الماء مادةً أو لا؟ فقال هناك بالانفعال... ومن المحشين - كالسيد الشاهرودي - من قال بالطهارة في كليهما، ومنهم: قال بالنجاسة في كليهما وهو المختار عند الأستاذ. وقد استدل لهذا القول بوجوه:

الأول: قاعدة المقتضي والمانع. فالماء المشكوك الكرية بنحو الشبهة المصدقية مع عدم العلم بالحالة السابقة نجس، من حيث أن الملاقاة مع النجس تقتضي النجاسة وأما المانع وهو الكرية فمشكوك فيها... فالماء محكوم بالنجاسة. وهذا مبنى الشيخ هادي الطهراني وتلامذته.

إلا أن الإشكال في تمامية أصل القاعدة المذكورة كما ذكر الشيخ وغيره.

الثاني: التمسك بعموم العام في الشبهة المصدقية، لأن مقتضى العمومات

(١) كتاب الطهارة ١/ ١٥٩.

(٢) جواهر الكلام ١/ ١٧١.

(٣) العروة الوثقى، أحكام المياه، فصل: التأكيد بلامادة، المسألة ٧.

تنجس الماء بالملاقاة، والقدر الخارج هو الكرّ، فمتى شكّ في كربة الماء تمسك بعموم العام وحكم بنجاسة الماء بالملاقاة.

وهذا الوجه يبتني على جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقة.

الثالث: الأخذ بقاعدة أسستها الميرزا هي: كلما ثبت حكم إلزامي لموضوع

ثمّ ورد عليه المخصّص، فلا بدّ من العمل بالحكم الإلزامي حتى يحرز المخصّص. مثلاً: يحرم التصرف في مال الغير، وهذا حكم إلزامي، إلا أنه خصّص بمورد رضا المالك، لكن لا يجوز التصرف إلا بعد إحراز الرضا. وكذلك ما نحن فيه، فإنه يجب الإجتنب إلزاماً عن الماء إذا لاقى النجس إلا إذا كان كراً، فإن الحكم بوجود الإجتنب محكم إلا إذا أحرز كربة الماء.

قال الأستاذ: وقد بحث في محلّه عن هذه القاعدة وظهر عدم تماميتها.

الرابع: استصحاب عدم وجود الكرّ في هذا الحوض مثلاً، تعرّض له

الشيخ في (كتاب الطهارة) ولا يأخذ به، لكونه أصلاً مثبتاً، لأنّ لازم عدم وجود الكرّ في هذا الحوض عقلاً عدم كربة هذا الماء.

الخامس: استصحاب العدم الأزلي لكربة هذا الماء، فإنه لمّا لم يكن لم

يكن كراً، وبعد الوجود نشكّ في كرفته، فنستصحب عدمها.

وهذا هو الوجه العمدة في الفتوى بنجاسة الماء المشكوك الكربة.

الإشكال عليه

وقد أشكل عليه أولاً بعدم الفرق بين هذا الوجه والوجه السابق، فكما كان

ذاك أصلاً مثبتاً كذلك هذا الوجه، لأنّ استصحاب العدم المحمول للكربة بالنسبة إلى وصف الكربة أصل مثبت.

أجاب الأستاذ:

بأن الوجه الرابع متقوم بالشك في وجود الموضوع، وهذا الخامس أساسه الشك في وصف الموجود، فهناك كان الشك في وجود الكرّ، فكان استصحاب عدم وجوده بالنسبة إلى عدم وصف الكرّة أصلاً مثبتاً. أما هنا، فإنّ المستصحب عدم كرّة الماء الموجود في الحوض، فليس بأصل مثبت. نعم، ذهب السيّد الحكيم إلى أنه ليس من استصحاب العدم الأزلي لعدم جريانه في عوارض الماهية، وهو الإشكال الثاني على هذا الوجه.

التفصيل في المسألة

فقد فصل السيد الحكيم^(١) في بين عوارض الوجود فقال بجريان استصحاب العدم الأزلي فيها، وعوارض الماهية فقال بعدم الجريان. ومورد الشك في كرّة الماء من قبيل الثاني، وعليه بنى في (المستمسك)^(٢)، لأنّ الكرّة هي السّعة في طبيعة الماء وذاته... ولذا يفرّق بين كرّة الماء ولون الماء، فاللون من عوارض وجود الماء، أمّا الكرّة فمن عوارض ذاته سواء كان موجوداً أو لا. وعلى الجملة، فإنه إن كان المراد استصحاب عارض الماهية، فإنّ لحاظ الذات والماهية في مرتبة الذات يكفي لانتزاع العارض منها، كما ينتزع الإمكان من ملاحظة حدّ ذات الإنسان، فيقال بقباليّة هذه الذات للوجود وللعدم، فإنّ هذا المعنى لا يتفكّ عن الذات وليس له حالة سابقة حتى تستصحب، فلا وجه للتفصيل المذكور. وإن كان المراد عوارض الوجود الذهني والخارجي كليهما كالزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة، أو الذهني فقط كالنوعيّة للإنسان، أو الخارجي فقط كالبياض بالنسبة للجدار... فإن الاستصحاب في عوارض الوجود جارٍ بلا إشكال.

(١) حقائق الاصول ٥٠٦/١.

(٢) المستمسك في شرح العروة الوثقى ١٥٣/١.

وعلى الجملة، فقد دفع الأستاذ ما أورد عليه في (التنقيح)^(١) وأفاد بأن الإشكال الوارد على السيد الحكيم هو الإشكال الصفروي وذلك:

لأنّ الشك في كرتة هذا الماء الموجود ليس من قبيل عوارض الماهية، بل إن الكرتية من مقولة الكم، فهي من عوارض الوجود، والاستصحاب جارٍ بلا كلام. هذا، والظاهر أنّ السيد الحكيم قد تأثر بنظر استاذه المحقق العراقي في المقام، فإنّ له تفصيلاً يتوقف فهم كلامه فيه على ذكر مقدمات:

١- إن مجرى الاستصحاب هو الحكم الشرعي أو موضوعه أو نقيض الحكم الشرعي.

٢- إن نقيض كلّ شيء في مرتبة الشيء، فلو لم يكونا في مرتبة واحدة فلا تناقض.

٣- إن استصحاب العدم الأزلي يكون دائماً في مورد السالبة بانتفاء الموضوع، مثلاً: إنا نريد أن نجزّ بالإستصحاب عدم قرشية المرأة الثابت قبل وجودها حتى بعد وجودها، فهذا الإستصحاب يجري، لأنه من السالبة بانتفاء الموضوع، فلو لم يكن من هذا القبيل لما جرى. وبعد المقدمات:

إن التقييد عملية ذهنية، فالشيء يكون منفصلاً عن الشيء، إلا أنه يحصل بينهما الارتباط في عالم الذهن كالارتباط بين زيد والعلم، ثم يقال: زيد عالم، لكنّ هذا التقييد: تارة: يكون في حدّ الذات قبل الوجود مثل زيد العالم والمرأة القرشية والماء الكر، فإنها تقييدات في صقع الذات، ولذا صحّ حمل الوجود والعدم كأن يقال: زيد العالم موجود، وزيد العالم معدوم. واخرى: يكون بعد

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ١٧٧/٢.

الوجود كأن نقول: إن وجد زيد وكان عالماً، إن وجدت المرأة وكانت قرشيةً.
فإن كان التقييد من قبيل الأول، فهو غير دائر مدار وجود الموضوع، بل التقييد موجود مع عدم الموضوع، كما أن الملازمة بين الفساد وتعدّد الآلهة موجودة وهي غير دائرة مدار وجود الآلهة، وإن كان من قبيل الثاني، فيدور مدار الموضوع، فلا تقييد للمرأة بالقرشية قبل وجودها....
وعلى هذا، فإن الإستصحاب إنما يجري في الأول دون الثاني، لكونه بعد الوجود، وإذا كان بعده فنقيضه أيضاً بعده -بحكم المقدمة الثانية- وقد عرفت في المقدمة الثالثة أن المستصحب إما حكم الموضوع وإما نقيضه، ولا وجود لأحدهما بعد الوجود^(١).

أجاب الأستاذ

بأن في كلامه مواقع للنظر. منها:

إن المقصود هو إجراء استصحاب العدم الأزلي في الزمان لافي المرتبة، لأن الأحكام الشرعية تدور مدار الزمان، والتقييد بين المرأة والقرشية هو في ظرف وجود المرأة والآفليس في عالم العدم شيء، فلامعنى لقوله بالتقييد قبل الوجود. هذا أولاً.

وثانياً: قد تقدم أن لا يبرهان على كون النقيضين في مرتبة واحدة.

فظهر: إن التقييد في قضية: إذا وجدت المرأة وكانت قرشية، هو بعد وجود المرأة، لكنّ عدم التقييد وعدم القرشية ليس بعد وجودها، فكما يجري الاستصحاب في الصورة الأولى، كذلك هو جارٍ في الثانية أيضاً. فلا وجه للتفصيل المذكور.

وهل يجري استصحاب العدم الأزلي في الذاتيات كالكلية للشيء المطروح على الأرض الآن كما يجري في الأوصاف والأعراض كالقرشية للمرأة الموجودة؟

قال الأستاذ في الدورة السابقة: بأن جريانه في الذاتيات مشكل. أما في الدورة اللاحقة فقد أرجأ البحث إلى الإستصحاب.

وانتهى البحث عن استصحاب العدم الأزلي والحمد لله أولاً وآخراً.

دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص

لو جهلنا بفردية الفرد للعام مع العلم بحكم الفرد، فهل يمكن إحراز عدم الفردية بالتمسك بالعام؟ ويعبر عن ذلك بدوران الأمر بين التخصيص والتخصّص.

ويقع البحث عن ذلك تارة: فيما لو كان حكم الفرد على خلاف حكم العام، واخرى: فيما لو كان العنوان الخارج من تحت العام مردداً بين فردين. فالبحث في مقامين:

المقام الأول (لو كان حكم الفرد على خلاف حكم العام)

لو ورد « يجب إكرام العلماء » ثم قال: « يحرم إكرام زيد » فشك في أن حرمة إكرام زيد هي بسبب كونه جاهلاً فهو خارج تخصّصاً، أو بسبب آخر مع كونه من العلماء فيكون خروجه تخصّصاً... فقيل: بجريان أصالة العموم وعدم التخصيص، فيكون العام باقياً على عمومه، ولازم جريان هذا الأصل خروج زيد تخصّصاً وأنه ليس بعالم، وقد تقرّر حجّية مثبتات الاصول اللفظية.

وذهب صاحب (الكفاية) وجماعة إلى عدم جواز التمسك بالعام، لأن لفظ « العلماء » في الدليل مستعمل في مدلوله وهو العموم، والمتكلم مريد لهذا الاستعمال فالإرادة الاستعمالية ثابتة، وهذه هي الدلالة التصديقية الاولى... ثم إن للمتكلم إرادة جديدة على طبق تلك الإرادة الاستعمالية، فظهور كلامه في وجوب إكرام جميع العلماء مراد له جداً، وهذه هي الدلالة التصديقية الثانية، إلا أنه لا وجه

للتمسك بالعام لإدخال «زيد» تحته، لامن حيث الإرادة الاستعمالية، لأن مقتضى أصالة العموم في يجب إكرام العلماء هو وجوب إكرام كل من كان متصفاً بالعلم، لكن العام لا يتكفل ببيان حال موضوعه ولا يعين من هو العالم. ولا من حيث الإرادة الجدئية، لأن مقتضى هذا الأصل أن من كان عالماً فهو المراد الجددي في وجوب إكرامه، ولا يعين الفرد....

فظهر أن لا طريق من ناحية العام لبيان حال الفرد المشكوك فيه... وحينئذٍ، لا موضوع للأزم العقلي، لأن لوازم الاصول اللفظية حجة مادام يكون هناك ملزوم، وإذ لا جريان لأصالة العموم فلا لازم. وبتقريب آخر:

إن أساس الاصول اللفظية - كأصالة العموم - هي السيرة العقلانية، ومركزها ما إذا كان المراد مشكوكاً فيه، فإنه مع هذا الشك يتمسك بالأصل، وأما حيث يكون المراد معلوماً فلا، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأن المفروض عدم الشك في مراد المولى، فإنه قد حرّم إكرام زيد، بل المشكوك فيه كون زيد من قبل داخلاً تحت العام ثم أخرج، أو أنه لم يكن داخلاً، وهذا أمر آخر، وليس يجري الأصل اللفظي فيه.

وبتقريب ثالث:

إن مجرى أصالة العموم هو الشك، في أصل التخصيص أو في التخصيص الزائد، ومورد البحث ليس منهما.

المقام الثاني (لو تردّد بين فردين)

لو قال: «يجب إكرام العلماء» ثم قال: «يحرم إكرام زيد» ثم تردّد المراد بين زيد العالم وزيد الجاهل، إن أراد الأول فهو تخصيص، وإن أراد الثاني فهو

تخصّص، فهل يمكن تعيين (زيد) بالتمسك بالعام؟ وهل عن طريق العام ينحل العلم الإجمالي؟

قال الميرزا^(١) - وتبعه في (المحاضرات)^(٢) - بجواز التمسك بالعام وحصول الانحلال: بأن أصالة العموم في دليل العام حجة في مورد الشك في التخصيص، ومعنى الحجية هو وضوح جهة الحكم، وأن كل عالم فهو واجب الإكرام، وحيث أن زيدا عالم، فيشمله العموم ويجب إكرامه لكون خروجه تخصيصاً مشكوك فيه، ويدل ذلك بالالتزام على عدم حرمة إكرامه، للتضاد بين الوجوب والحرمة... وبذلك ينطبق النهي عن الإكرام على زيد الجاهل، فانحل العلم الإجمالي... فلم يؤثر إجمال الخاص على العام بل بالعكس فقد رفعت أصالة العموم الإجمال عن الخاص. وبهذا التقريب يندفع اشكال السيد البروجردي.

قال الأستاذ:

قد تقدّم أن مبنى أصالة العموم هي السيرة العقلانية، ولا ريب في قيام السيرة على الأخذ بالعام في مورد الشك البدوي، وكذا مورد العلم الإجمالي المرّد بين الأقل والأكثر في الشبهة المفهومية، كتردد الفسق بين مرتكب الكبيرة أو الأعم، لرجوع الأمر إلى الشبهة البدوية في طرف الأكثر، وأما لو كان بين طرفي التردد التباين - كما نحن فيه - حيث أن الشك في التخصيص مقرون بالعلم الإجمالي المنجز في حدّ نفسه - بقطع النظر عن العام - ولا ينتهي الأمر إلى الشبهة البدوية، فإن قيام السيرة العقلانية على الأخذ بعموم العام غير واضح. مثلاً: لو أن

(١) أجود التقريرات ٢ / ٣١٨.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٣٩١.

رجلاً له تجاراتٌ متعدّدة، مسنها تجارةً في الكتب وتجارةً في الذهب والمجوهرات، فكتب إلى أحد وكلائه في البلاد بشراء كلِّ كتابٍ، ثم أرسل إليه رسالةً في أن لا يشتري «الجواهر» فشكَّ الوكيل في أن مراده كتاب «جواهر الكلام» أو «المجوهرات»، فهل يتوقف حتى يستوضح المراد من المخصّص أو يتمسك بالعام؟ الظاهر هو الأوّل، وقيام السيرة على التمسك بالعام في مثله غير ثابت، ومع الشك في ثبوتها، فالقدر المتيقن هو مورد الشبهة البدوية والأقل والأكثر الذي يؤول إليها.

بقي النظر في رأي السيد البروجردي على ضوء المقدمات التالية:

١- إن العلم الإجمالي متقوم دائماً بقضية منفصلة مانعة الخلو، ففيما نحن فيه: يحرم الإكرام إمّا إكرام زيد العالم وإمّا إكرام زيد الجاهل، فلا بدّ من احتمال حرمة إكرام العالم أيضاً وإلا لم يتحقق العلم الإجمالي.

٢- إن احتمال اجتماع الضدّين محال كاجتماعهما واقعاً.

٣- إن الأحكام الخمسة متضادة، وإن وقع البحث في أنه تضادٌ فلسفي أو

اصولي.

فقوله رحمه الله: بأن دليل العام حجةٌ بالنسبة إلى زيد العالم، لكنّ العلم الإجمالي باقٍ على حاله، لأننا نحتمل حرمة إكرامه أيضاً^(١) فيه: إن حجية العام في الوجوب توجب انحلال العلم، وإلا يلزم احتمال اجتماع الضدّين وهو محال كما تقدّم.

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص؟

وهذا البحث أحد المطالب المهمة في فصل العام والخاص وثمرته العملية في سائر الأبواب واضحة .

وقد وقع الاتفاق على أن ليس للفقهاء أن يفتي ما لم يفحص ... كما أن على المقلد أن يفحص عن فتوى المجتهد في الشبهات الحكمية ، والمجتهد مكلف بالفحص في الروايات ، فلا يفتي على طبق رواية إلا بعد الفحص عن المعارض لها ، وكذا في الاصول العملية ، فلا يجري الأصل إلا بعد الفحص عن الدليل ، وكذا في بابي الإطلاق والتقييد والعموم والخصوص

والكلام في هذا المقام في ثلاثة جهات:

الجهة الأولى (في دليل عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص)

فالمشهور بل كاد يكون متفقاً عليه ذلك ، إلا أن الإختلاف في كيفية إقامة الدليل .

فقد ذهب جماعة إلى أنه لما كان مناط الأخذ بالاصول اللفظية هو الظن الشخصي بالمراد ، فإنه ما لم يفحص عن المخصّص أو المقيد أو القرينة ، لا يحصل الظن الشخصي حتى يأخذ بأصالة العموم أو الإطلاق أو الحقيقة .

وهذا الوجه يبتني - كما عرفت - على القول بدوران حجية الاصول مدار الظن الشخصي ، لكن التحقيق دورانه مدار الظن النوعي .

وزهب الميرزا القمي^(١) إلى وجه آخر وهو: إنه لما كانت الخطابات الشرعية مختصةً بالمشافهين، وسائر الناس مكلفون بها من باب الظن المطلق، فالقدر المتيقن من دليل اعتبار الظن المطلق هو حالة بعد الفحص عن المخصّص. وهذا الوجه - كما ترى - مبني على اختصاص الخطابات الشرعية بالمشافهين وقانون الإنسداد، ومع القول بعدم انسداد باب العلمي، وأيضاً عدم اختصاص الخطابات ... يسقط.

فالعمدة هو الأدلة المقامة من الشيخ وصاحب (الكفاية) والميرزا، وهي ثلاثة.

الدليل العقلي

قال الشيخ ما حاصله: إنا نعلم إجمالاً بورود المخصّصات على عمومات الكتاب والسنة وأن بعضها مخصّص يقيناً، وهذا العلم يقتضي الفحص عن الأحكام الإلزامية الموجودة في المخصّصات، وهو منجز من جهة احتمال العقاب على العمل بالعمومات قبل المخصّص عن المخصّصات لها ما لم ينحل العلم. وقد أشكل على هذا الاستدلال، بكونه أخص من المدعى، فإنه يجري في موارد الأقل والأكثر، والمدعى أعم من ذلك على أن العلم في مورد الأقل والأكثر منحل بعد الفحص بالمقدار المتيقن. فالبيان المذكور مخدوش.

وقد قرّبه الميرزا ببيان آخر^(٢) وحاصله: أن العلم الإجمالي يكون في ثلاث

موارد:

(١) قوانين الاصول ١/ ٢٣٣.

(٢) أجود التقريرات ٢/ ٣٥٥.

١ - العلم الإجمالي المرّد بين المتباينين، وهي القضية المنفصلة المانعة للخلو، فإما هذا الإناء نجس وإما ذلك، وهنا لا ريب في تنجيز العلم الإجمالي ما لم ينحل.

٢ - العلم الإجمالي المرّد بين الأقل والأكثر، كأن يشكّ المدين بين الألف والألفين. لكنّ هذا العلم منحلّ بل في الحقيقة لا علم إجمالي، بل هي قضية متيقّنة واخرى مشكوكة، كما هو الحال في التعارض بين الخبرين بدوياً.

٣ - العلم الإجمالي المرّد بين الأقل والأكثر من جهة وبين المتباينين من جهة اخرى، كما لو علمنا بوجوب الإجتناّب إماماً عن هذا الإناء وإماماً عن إثنين، وقال المولى - في نفس الوقت - بوجوب الإجتناّب عن إمامٍ زيد، ففي هذه الصورة لا بدّ من تعيّن إمام زيد عن طريق من الطرق لوجوب الاجتنب عنه منجزاً بعنوان إمام زيد، ولا يكفي الإجتناّب عنه من جهة كونه طرفاً للعلم الإجمالي المرّد بين الأقل والأكثر، لأنّ هذا العلم ينحلّ بالإجتناّب عن الأقل، وأمّا إمام زيد فالتكليف به منجز، ولا بدّ من العثور عليه حتى يجتنب عنه.

وتطبيق هذا على ما نحن فيه هو: إنا نعلم إجمالاً بوجود المخصّصات في الكتب، فهي معنونة بعنوان الكون في الكتب، ونعلم - من جهة اخرى - بوجود مخصّصات مرددة بين الأقل والأكثر لو عثر على المقدار الأقل منها انحلّ العلم... إلّا أنّ العثور على الأقل لا يوجب انحلال العلم الإجمالي بوجود المخصّصات بعنوان ما في الكتب.

الإشكال عليه

ويرد عليه أولاً: عدم انطباق ما ذكره على ما نحن فيه، لأن عنوان «ما في الكتب» أيضاً مرّد بين الأقل والأكثر، ومع العثور على الأقل تجري البراءة عن الأكثر والإنحلال حاصل.

وثانياً: إن ما ذكره لا يتم على مسلكه - تبعاً للشيخ - في أساس تنجيز العلم الإجمالي، وهو المختار عندنا أيضاً، وهو القول بالاقضاء - في مقابل مسلك المحقق العراقي، وهو القول بالعلية - وحاصله: رجوع التنجيز إلى تعارض الاصول في الأطراف وتساقطها، ف فيما نحن فيه، لما عثرنا على الإبناء النجس - وإن لم يكن بعنوان إناء زيد - وجب الإجتنا ب عنه، وكان الأصل - الطهارة مثلاً - جارياً في الطرف بلا معارض، فلا يبقى تنجيز....

وعلى الجملة، فإن مقتضى القول بالاقضاء مع عدم جريان الأصل في طرفي للعلم بنجاسته مثلاً هو جريانه في غيره، سواء كان ذوالعنوان مردداً بين الأقل والأكثر مثل عنوان ما في الكتب أو لم يكن مردداً بينهما مثل عنوان إناء زيد، وبذلك ينحل العلم الإجمالي. نعم، إنما يتم ما ذكره على مسلك العلية.

وثالثاً: إن مانعية العلم الإجمالي فرع لتمامية المقتضي للتمسك بأصالة العموم، لكن الحق - تبعاً للمحقق الخراساني - أن عمومات الكتاب والسنة في معرض التخصيص، فليست بمجرى لأصالة العموم.

ورابعاً: إن البحث في حكم التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص جارٍ سواء كان حكم الخاص إلزامياً أو ترخيصياً، فالبحث أعم من مورد العلم الإجمالي وتنجزه لوجوب الإحتياط.

الدليل العقلائي

قال في (الكفاية)^(١) ما حاصله: إن أصالة العموم أصل عقلائي، وملاكه هو أصالة التطابق بين الإرادة الاستعمالية والجدية، ولكن العقلاء إنما يتمسكون بهذا الأصل حيث لا يكون العام في معرض التخصيص، لكن عمومات الكتاب والسنة

في معرض التخصيص، فلا تطابق عند العقلاء بين الإرادتين فيها.
وعلى هذا، فلما مقتضى لأصالة العموم ولا موضوع لدليل الحجية، بل لا بد
من الفحص عن المخصص حتى يتحقق موضوع أصالة التطابق.
وقد وافقه المحقق العراقي^(١)... وقال شيخنا بتمامية هذا الوجه صدرأ
وذيلأ.

(ثم قال): ولو شك في تمسك العقلاء بمثل هذه العمومات التي هي في
معرض التخصيص، كفى الشك في عدم الجواز.
ثم ذكر الإجماع على عدم جواز التمسك بالعام من باب التأييد، من جهة أنه
يوجب الشك في قيام السيرة العقلانية على الأخذ به قبل الفحص، لأن الفقهاء
والاصوليين هم القدر المتيقن من العقلاء، فسواء كان مستند الإجماع هو العلم
الإجمالي كما تقدم في الوجه السابق أو كون العمومات في معرض التخصيص
كما في هذا الوجه، فإنه يُوجد الشك في السيرة، وهو كاف لعدم جواز التمسك
في هذه الحالة.

وبما ذكرنا يظهر: ما في إيراد السيد الحكيم من دعوى قيام السيرة مع الظن
بالتخصيص على الأخذ بالعام... وكأن منشأ السهو في كلامه هو الخلط بين المقام
ومسألة حجية الظواهر، حيث يبحث هناك عن حجية الظواهر مع الظن بالخلاف،
وأنه هل الظن بالخلاف مانع عن الظهور وحجيته أو لا؟ وقد تقرر هناك أن حجية
الظاهر غير مشروطة، لا يكون الظن موافقاً ولا بعدم كونه مخالفاً، لأن بناء العقلاء
في مقام العبودية والمولوية هو التنجيز والتعدير، فيأخذون بالظاهر لكونه حجة
ويؤاخذون به حتى مع الظن بالخلاف... بخلاف مسألتنا هذه، فإن العام الذي هو

(١) نهاية الأفكار (١-٢) ٥٢٩.

في معرض التخصيص لا يجوز الإحتجاج به عقلاء، وهذا مقصود المحقق الخراساني، فلا يرد عليه الإشكال.

وبما ذكرنا يظهر أيضاً: ما في كلامه من أن عمل العقلاء مبني على أساس العلم الإجمالي وهو ملاك وجوب الفحص ... لأن ذلك يرجع إلى مرحلة المانع، وكلام (الكفاية) في أصل المقتضي.

كما لا يرد عليه أن الإجماع المذكور يحتمل استناده إلى العلم الإجمالي. ففيه: ما أشرنا إليه من أن صاحب (الكفاية) يقصد بيان كيفية وقوع الشك في السيرة.

الوجه النقلي

قال المحقق العراقي^(١) وتبعه السيد الخوئي^(٢) بكفاية إطلاق أخبار وجوب التعلّم، وأنه يقال للمكلّف يوم القيامة «أفلا تعلّمت»^(٣) لعدم جواز التمسك بالعام وجوب الفحص عن المخصص، فإن إطلاقها يعمّ المورد.

أشكل الأستاذ

بأن تلك الأخبار إنما يتمسك بها في الشبهات الحكمية قبل الفحص، لالعدم حجّية العام قبل الفحص، والاستدلال بها لما نحن فيه مستلزم للدور. لأن الخطاب المذكور إنما يتوجّه إلى من لا حجّة لديه، فموضوعه عدم الحجّة، فكيف يكون حجّة على وجوب الفحص عن المخصص وعدم حجّية العام قبله؟ هذا تمام الكلام في الجهة الأولى.

(١) نهاية الأفكار (٢-١) ٥٣٠.

(٢) أجود التقريرات ٢ / ٣٦٠، محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٤٢٧.

(٣) بحار الأنوار ١ / ١٧٨.

الثانية (في أثر الفحص في الموارد المختلفة والفرق بينها)

تارة: الموضوع غير مشكوك فيه، وإنما الفحص يكون عمّا ينافي المحمول له، كأن يكون خبر الثقة حجة، ثم يفحص عمّا إذا كان له معارض، فهذا فحص في موارد التعارض. وأخرى: لا يتحقق الموضوع إلا بعد الفحص، وهذا في الأصول العقلية، كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، إذ الموضوع فيها - وهو عدم البيان - لا يتحقق إلا بالفحص.

وقد وقع الكلام بينهم في أثر الفحص في موارد العام والخاص والمطلق والمقيد، والفرق بينهما وبين موارد الأصول العملية الشرعية. فقد قال في (الكفاية): بأن الفحص عن المخصص - مثلاً - فحص عن مزاحم الحجّة وهو العام، أمّا في الأصول الشرعية، فهو فحص عن أصل الحجّة، لأنّ دليل الاستصحاب مثل «لا تنقض اليقين بالشك»^(١) ودليل البراءة مثل «رفع ما لا يعلمون»^(٢) مطلق، يعمّ حالي قبل الفحص وبعده؛ لكنّ الإطلاق فيهما مقيد بالإجماع بما بعد الفحص، فكان الموضوع غير محقّق قبله، فيكون الفحص عن أصل الحجّة. ثم أمر بالفهم.

ولعلّه إشارة إلى أنّ الإجماع المذكور مدركي، والمدرك إمّا العلم الإجمالي الذي ذكره الشيخ أو الروايات مثل «هلا تعلّمت».

تحقيق الأستاذ

إنّ حجّة كلّ خبر - كما هو معلوم - متوقفة على تمامية ثلاث جهات هي جهة السند والدلالة والصدور. ولا بدّ للتمامية من الفحص والآ فلا حجّة ...

(١) وسائل الشيعة ٢٤٥/١، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، رقم: ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣٦٩/١٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، رقم: ١.

والفحص فيها راجع إلى أصل الإقتضاء للحجّية، وبعد الفراغ عن ذلك تصل النوبة إلى البحث عن المزاحم.

وأما في الاصول العملية الشرعية، فإن مبنى ما ذكره صاحب (الكفاية) هو إطلاق دليل الأصل الذي قال بتقيده بالإجماع، إلا أنه قد تقدّم أنّ المستند لحجّية العام هو بناء العقلاء، وبتأوهم على حجّيته محدوداً - من أول الأمر - بما بعد الفحص عن المخصّص، فيرجع الأمر إلى أصل الحجّية، ولا يبقى فرق بين مورد العمومات والاصول.

نعم، لو كان المستند لحجّية العام هو العلم الإجمالي، فالحجّية تامة والعلم الإجمالي مزاحم لها، إلا أنه ذهب إلى ما ذكرناه من أن المستند هو بناء العقلاء....
والحاصل: عدم تمامية تفرقه بين العمومات والاصول.

(قال): والتحقيق هو منع الإطلاق في أدلة الاصول الشرعية، من جهة مسلك الشارع بالنظر إلى الآيات مثل ﴿ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَخْلُقُونَ وَالَّذِينَ لَا يَخْلُقُونَ ﴾^(١) والأحاديث مثل «طلب العلم فريضة»^(٢) فمسلكه طلب العلم والخروج عن الجهل، فلو كان دليل الأصل - مثل «رفع ما لا يعلمون» - مطلقاً، لزم أن يكون الشارع مشجعاً على الجهل. فهذه القرينة نرفع اليد عن الإطلاق في أدلة الاصول الشرعية.

أما في العمومات، فإن الأصل الأولي هو التطابق بين مقامي الشبوت والإثبات وكون الإرادة الجدّية على طبق الإرادة الاستعمالية، ومقتضى ذلك هو اقتضاء الحجّية في العمومات، لكنّ هذا الاقتضاء ليس على إطلاقه، بل السيرة

(١) سورة الزمر: الآية ٩.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٥، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، رقم: ١٥.

العقلانية في حجبة العام قائمة على تامة العموم بعد الفحص، فلذا يكون الفحص فحصاً عن المزاحم.

وعلى الجملة، فإنه بعد تامة جهات الحجبة في العام صدوراً ودلالة وجهة، يكون المخصص المنفصل مزاحماً للحجبة، والفحص عنه فحص عن المزاحم، لأن السيرة العقلية التي تستند إليها حجبة العام إنما هي بعد الفحص عن المخصص....

فالأستاذ موافق للكفاية في المدعى وما ذكرناه هو الوجه الصحيح عنده للفرق بين العمومات - والإطلاقات - وبين الاصول العملية الشرعية.

الثالثة (في مقدار الفحص)

وهنا وجوه: لزوم الفحص حتى العلم بعدم المخصص. أو لزوم الفحص حتى الاطمينان بعدمه. أو كفاية حصول الظن بعدمه.

أما الأول، فغير ممكن، لبقاء الاحتمال العقلي حتى بعد الفحص التام.

وأما الثالث، فمردود بعمومات النهي عن اتباع الظن.

فيتعين الثاني، بدليل السيرة العقلية...

وهذا هو الصحيح كبروياً.

إنما الكلام في الصغرى، فإن الإطمينان بعدم المخصص مع ضياع كثير من

الكتب والروايات كيف يحصل؟

هل تعمُّ الخطابات غير المشافهين؟

كلام الكفاية

ذكر المحقق الخراساني أنه تارةً: يبحث عن أصل تكليف الغائب والمعدوم، واخرى: عن المخاطبة معهما، وثالثة: عن عموم أداة الخطاب لهما. والبحث من الجهتين الاولى والثانية عقلي، ومن الجهة الثالثة لغوي.

أما في الجهة الاولى

فإن كان التكليف مقيداً بالوجود، فهذا خارج عن البحث، لأن توجيه التكليف إلى الموجودين - سواء كان بعثاً أو زجراً - لا مانع عنه ولا إشكال فيه، وإنما الكلام في التكليف المطلق.

وفي التكليف المطلق تارةً: يكون الطلب إنشائياً، وهذا أيضاً لا مانع عنه، إذ لا إشكال في صحة تكليف المعدوم بالطلب الإنشائي، لكون الإنشاء خفيف المؤنة وليس مقيداً بالوجود، وفائدة مثل هذا الطلب هو فعليته في ظرفه، فلا يكون محتاجاً حينذاك إلى إنشاء جديد، كإنشاء الوقف بالنسبة إلى البطون الآتية، لأنه يعتبر الملكية للبطون، والملكية الاعتبارية تشمل المعدوم كشمولها للموجود، فالبطن الآحق - المعدوم فعلاً - يتلقى الملك من الموجود قبله ولا إشكال فيه. فظهر إمكان مثل هذا الطلب وأن له فائدة الإستغناء عن الإنشاء عند وجود المعدوم. واخرى: هو البعث والزجر، والمعدوم غير قابل للإنزجار والإنبعاث.

وأما في الجهة الثانية

فإن الخطاب على قسمين، فإن كان حقيقياً، فإن خطاب المعدوم على نحو الحقيقة غير معقول، إذ يحتاج إلى المخاطب الحاضر الملتفت. وإن كان خطاباً إيقاعياً فهذا ممكن بالنسبة إلى المعدوم، لأنه مجرد الإنشاء وليس شيء آخر وراءه، ولذا قد يخاطب الجمادات بشيء كما لا يخفى.

وأما في الجهة الثالثة

فالمهم هو التحقيق عن وضع أدوة الخطاب، لأنها إن كانت موضوعاً للخطاب الحقيقي، كانت الخطابات الشرعية مختصةً بالحاضرين، فلا تشمل الغائبين فضلاً عن المعدومين، وإن كانت موضوعاً للخطاب الإنشائي شملت المعدومين والغائبين كالحاضرين المشافهين.

وقد ذهب صاحب (الكفاية)^(١) في هذه الجهة إلى أن الموضوع له الأدوة هو الخطاب الإنشائي، فتعمّ الغائب والمعدوم، بدليل استعمالها في خطاب المعدوم بل غير العاقل بلائمة عناية، (قال): ولا يتوهم وجود العناية، لأنه لو كان هناك علاقة وعناية لعلم بها المتكلم، لأن الخطاب فعلٌ من أفعاله ولا يعقل عدم التفاته إلى العناية، فهو يخاطب الدار والجدار والكواكب والأشجار مثلاً بنفس كلمة «يا» التي يستعملها مع ذوي العقول... فهذا برهان على عموم الوضع... نعم، المنصرف إليه هذه الأدوة مع عدم القرينة هو الخطاب الحقيقي... وعلى الجملة، فإن جميع الخطابات الموجودة في الكتاب والسنة محمولة على الخطاب الإيقاعي الإنشائي، لوجود القرائن، فهي عامّة للحاضرين والغائبين والمعدومين.

إشكال العراقي وجوابه

وبما ذكرنا ظهر الجواب عمّا أشكل به المحقق العراقي^(١) من أنّ الإنصراف الذي ذكره صاحب (الكفاية) في الجهة الثالثة يزاحم ظهور الأدوة في الخطاب الإنشائي، فلا تحصل النتيجة المقصودة من البحث وهو عموم خطاب الكتاب والسنة.

وذلك لأن صاحب (الكفاية) أفاد بوجود قرائن مع خطابات الكتاب والسنة توجب اليقين بعدم اختصاصها بالحاضرين، فلما زاحم للظهور، وإنما يكون الإنصراف إلى الخطاب الحقيقي حيث لا قرينة قطعية.

إشكال البروجردي وجوابه

وأشكل السيد البروجردي^(٢) على الجهة الثانية بعدم إمكان توجيه الطلب إلى المعدوم، لأنه في ظرف العدم «لا شيء» وتعلّق الطلب به «لا شيء» غير معقول... ففي ظرف خطاب «يا أيها الناس» لا يوجد «ناس» حتى يعمّمهم. فالصحيح هو أنّ متعلّق الطلب دائماً يكون مفروض الوجود، وأنّ الخطابات الشرعية كلّها بنحو القضية الحقيقية.

وقد أجاب شيخنا عن الإشكال بالنقض بمثل الإجارة، حيث أنّ المنفعة في حين الإجارة معدومة، فلا يملكها المستأجر، وفي ظرف وجودها تكون متصرّمة الوجود، فلا تصلح للإجارة، فلا بدّ من القول ببطلان كتاب الإجارة.

فإن قيل: الإجارة تسليط المستأجر على العين لاستيفاء المنافع، فلا نقض. قلنا: فما تقولون في تملك الانتفاع في كتاب العارية؟ على أنّه في الإجارة

(١) نهاية الأفكار (١-٢) ٥٣٣.

(٢) نهاية الاصول: ٣١٥.

تدخل المنافع تحت الملك، ويشهد بذلك قاعدة الضمان، إذ اليد على العين يدّ على منافعها، وأنتم تقولون بأن المنافع المعدومة لا تقبل الملكية.

وأما حلاً، فصحيح أن المعدوم في حال العدم «لا شيء» إلا أن «لا شيء» يقبل الاعتبار إذا كان له مصحح يخرج عن اللغوية، ولا يلزم وجود العنوان في القضايا الاعتبارية، ويشهد بذلك تعلق الاعتبار حتى بالمحالات، كاعتبار الجمع بين التقيضين، وهذا مراد صاحب (الكفاية) من قوله: إن الاعتبار خفيف المؤنة....

وفيما نحن فيه: المصحح للاعتبار هو القابلية للوجود، ليكون مصداقاً لعنوان «الناس» أو «المؤمنون» ونحو ذلك، وفائدة ذلك عدم الحاجة إلى الإنشاء الجديد لما يوجد فيما بعد، كما ذكرنا سابقاً.

إشكال الإصفهاني وجوابه

وأشكل المحقق الإصفهاني^(١) على ما ذكره صاحب (الكفاية) في الجهة الأولى - من استحالة التكليف بمعنى البعث الفعلي بالنسبة إلى المعدوم، وأما الطلب الإنشائي منه فمعمول - بأنه يناقض ما ذهب إليه من إمكان الواجب المعلق، حيث أن الإرادة والطلب والبعث فعلي، والمراد والمطلوب المبعوث إليه استقبالي ومعدوم، فإذا كان تكليف المعدوم والمراد منه العمل - محالاً، فكذلك يكون البعث نحو العمل المعدوم محالاً ولا يعقل الواجب المعلق، وإن جاز تعلق البعث بالفعل المراد المعدوم فعلاً، فليجز تعلقه بالمكلف المعدوم فعلاً كذلك، لعدم الفرق....

والجواب

فأجاب الأستاذ: بأن مقتضى الدقة في كلام (الكفاية) في بحث الواجب المعلق هو ورود الإشكال عليه بالنظر إلى احدي بياناته فقط، وذلك أنه قد قرّب قوله بإمكان الواجب المعلق تارة: بأن الإرادة محققة الآن والمراد معدوم، وأثر هذه الإرادة هو الإنبعاث نحو مقدّمات المراد. فعلى هذا البيان لا يرد الإشكال، لخروج هذه الإرادة عن اللغوية بتأثيرها بالنسبة إلى مقدّمات متعلّق الإرادة. واخرى: إن البعث دائماً مقدّم على الإنبعاث، فلولا وجود البعث حتى يتصوره المكلف ويصدق به، لا يتحقق الإنبعاث منه، وإذا ثبت هذا التقدّم، فإنه لا يفرق في القضية العقلية بين قصر الزمان وطوله للبعث والإنبعاث، وهذا المعنى إنما يصدق في المراد المعدوم كالحج، دون المراد منه المعدوم وهو المكلف. فظهر الفرق بين ما نحن فيه ومسألة الواجب المعلق.

فعلى هذين البيانيين لا مجال للإشكال المزبور.

نعم، يرد بالنظر إلى ظاهر بيان ثالث له وهو: إن المراد من الإرادة هو الشوق البالغ حدّ النصاب وإن لم تكن هناك محرّكة للعبد، فلا تكون المحرّكة الفعلية معتبرة. فيرد عليه النقض من الإصفيهاني: بأن هذه المرتبة من الشوق كما يمكن تعلّقها بالموجود الاستقبالي في الواجب المعلق، كذلك يمكن تعلّقها بالمكلف الذي يوجد في المستقبل. فكما يتعلّق بالمراد المعدوم كذلك يتعلّق بالمراد منه المعدوم.

ومع ذلك يمكن دفع الإشكال: بأن البعث عند صاحب (الكفاية) إنما هو لإحداث الداعي للامتنال، وإحداث الداعي بالنسبة إلى فعل معدوم فعلاً معقول، بخلاف إحداثه في نفس الشخص المعدوم فعلاً.

وتلخّص: تاميّة الوجه المذكور في (الكفاية) لشمول الخطابات لغير المشافهين.

وجوه اخرى

وقد تذكر للتعميم وجوه اخرى:

منها: التمسك بقاعدة الإشتراك، فإنه حتّى لو كانت أدواة الخطاب موضوعة للخطاب الحقيقي، فإن مقتضى هذه القاعدة هو اشتراك المعدومين مع المشافهين في الخطابات.

لكن فيه: إن هذه القاعدة إنما تفيد لإلغاء الخصوصيات الذاتية، كاحتمال دخل خصوصية زيد أو عمرو في الحكم، أما احتمال دخل خصوصية كون المكلف حاضراً فلا يندفع بها.

اللهم إلا أن يتمسك بالقرائن الموجودة في نفس الخطابات، ففي الكتاب المجيد قد توجه الخطاب إلى «الناس» وهو في مقام التشريع والتقنين، ففي مثل ذلك يتلقى المستمع الخطاب من باب كونه بعض المصاديق لهذا العنوان، فهو بمقتضى ارتكازه يلغي خصوصية الحضور، وفي مثل ذلك - حيث يُقدم العقلاء على إلغاء الخصوصية - لو كان للحضور دخل لكان على المولى البيان الزائد، والآ يلزم نقض الغرض.

وأما النقض بصلاة العيدين والجمعة ونحو ذلك، ففيه: أن هناك قرائن وجهات زائدة توجب احتمال مدخلية الحضور، ففي الجمعة - مثلاً - نصوص تدلّ على أنها لا تنعقد إلا بالإمام فاشتترط حضوره... وهكذا في صلاة العيد وإجراء الحدّ... فلا يرد النقض.

ومنها: ما ذكره المحقق العراقي^(١) من التمسك بعموم العنوان مثل «المؤمن» في ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾^(٢) وبذلك يثبت إطلاق الحكم.

تفصيل الميرزا

وفصل الميرزا بين القضية الخارجية والحقيقية^(٣). أمّا في الاولى فقال: بأن مقتضى ظهور الخطاب هو التخصيص بالمشافهين، لأن الموضوع فيها محقق الوجود في أحد الأزمنة الثلاثة، وهذا قوام القضية الخارجية -لافرض كونه موجوداً- فيكون الخطاب ظاهراً في الحقيقة ويحتاج إلى المخاطب الحاضر الموجود. وأمّا الثانية: فإنها متقومة بفرض وجود الموضوع، وعليه، فإن ملاك الخطاب الإنشائي -وهو كون المخاطب مفروض الوجود- موجود في هذا القسم من القضايا ويعم الحاضرين والغائبين والمعدومين.

إشكال المحقق الإصفهاني وجوابه

وأشكل عليه المحقق الإصفهاني^(٤) -وتبعه السيد الخوئي- بأن ما هو المقوم للقضية الحقيقية هو فرض الوجود لافرض الحضور، والمقوم للخطاب فرض الوجود والحضور كليهما، فلو فقد أحدهما لم يصح الخطاب، فإن كان موجوداً وحاضراً فالخطاب حقيقي، وإن كان مفروض الوجود والحضور، فالخطاب إنشائي.

قال الأستاذ

يمكن تقريب كلام الميرزا بحيث يندفع الإشكال بأن يقال: إن محل النزاع

(١) نهاية الأفكار (١-٢) ٥٣٥.

(٢) سورة المائدة: الآية ٦.

(٣) أجود التقريرات ٣٦٧/٢.

(٤) نهاية الدراية ٤٧٢/٤.

عبارة عن أن الخطابات الشرعية تخصُّ المشافهين أو تعمُّهم والمعدومين، فإن كانت القضية خارجية، فإنَّ المقتضي للاختصاص بالمشافهين موجود ولا مانع عنه، لأنَّ ظهور الخطاب هو للمخاطب الموجود الحاضر، وبهذا للحاظ يكون الخطاب حقيقياً، إذ لا فرض وجود في القضية الخارجية حتى يزاحم اقتضاء الخطاب....

أما إن كانت القضية حقيقياً، فالأمر بالعكس، بمعنى أن المقتضي للتعميم موجود ولا مانع، لأنَّ أداة الخطاب ترد في هذه القضية بلا عناية، وبذلك يتمُّ المقتضي للمعوم، وهو كون المخاطب مفروض الوجود، وهذا قوام القضية الحقيقية، ثمَّ إنه لا يوجد مانع عن هذا المقتضي، لأنَّه لو كانت الأداة مخرجةً للموضوع عن فرض الوجود إلى الوجود الحقيقي، لانقلبت القضية الحقيقية خارجيةً وهو خلف، فكان فرض الوجود للموضوع - وهو المقوم للقضية - كافياً للتعميم.

وبعبارة أخرى: إنَّ فرض الوجود مستلزمٌ لكون الموضوع أعمَّ من المعدوم، لأنَّ فرض الوجود في الموجود لغو، وإذا كان أعمَّ، زال اقتضاء الأداة للخطاب الحقيقي لابتلائه بمانعٍ هو ذاتيُّ للقضية الحقيقية، ومع انعدام اقتضاء الخطاب كذلك، يكون المستعمل فيه الأداة غير الخطاب الحقيقي، وهو الخطاب الإنشائي الذي يشمل بذاته المعدوم كشموله للموجود، من غير حاجة لتنزيل المعدوم بمنزلة الموجود.

فالحق: ما ذهب إليه صاحب (الكفاية) بضميمة بيان الميرزا بالتقريب الذي ذكرناه.

ثمرة البحث

قالوا: وتظهر ثمرة هذا البحث في حجية الخطاب، وفي انعقاد الإطلاق، فتعرضوا لثمريتين:

الثمرة الاولى

إنه بناءً على عموم الخطابات للمشافهين والغائبين والمعدومين، فلا ريب في حجيتها للجميع، حتى لو احتملنا وجود قرينة على الخلاف دفعناه بالظهور أو الأصل، لكون الخطاب عاماً، والمفروض كون المقصود بالتفهم أعم. وأما بناءً على كونها مختصةً بالمشافهين، فكيف تكون حجةً بالنسبة إلى غيرهم؟ وهذه هي الثمرة.

لكن القول باختصاص الخطابات بالمشافهين موقوف على أمرين: أحدهما: أن تكون حجية الكلام مختصةً بهم، والآخر: أن يكونوا هم المقصودين بالتفهم دون غيرهم، فإن ثبت هذان الأمران ترتبت الثمرة على البحث، لكن ثبوتهما أول الكلام.

أما بالنسبة إلى الأمر الأول، فلقد تقدم أن أساس حجية الظهورات هو السيرة العقلية، ولا شك في أنها قائمة على عدم اختصاص الحجية بالحاضرين، ولذا يأخذون بالأقارير والوصايا حتى لو مرّت عليها السنون الطوال.

وأما بالنسبة إلى الأمر الثاني، فعلى فرض تمامية الأمر الأول، فإنه لا كلام في أن خطابات الكتاب والسنة عامة للمشافهين وغيرهم، وأن الكل مقصودون بالتفهم....

وتلخص: إن هذه الثمرة منتفية، فسواء قلنا باختصاص الخطابات أو عمومها، فإن خطابات الكتاب والسنة تعم المشافهين والغائبين والمعدومين، وحجيتها بالنسبة إلى الجميع على السواء.

الثمرة الثانية

إنه بناءً على عموم الخطابات، يسقط احتمال دخل خصوصية الحضور، لأن المفروض كون الخطاب عامًا، وأنه لا يوجد في الكلام قيد دال على اعتبار الحضور، فيؤخذ بإطلاق الخطاب. وأما بناءً على القول بالاختصاص بالمشافهين، فإن دفع الاحتمال المذكور يحتاج إلى دليل، ففي وجوب صلاة الجمعة بقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تُوذِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾^(١) على غير الحاضرين، لا بد من التمسك بمثل قاعدة الاشتراك ليعم الخطاب غير المشافهين، لكن القاعدة هنا غير جارية، لأنه دليلها هو الإجماع، وهو دليل لبي والقدر المتيقن منه الحجة وهو الخصوصيات الصنفية، فالصلاة الرباعية مشتركة لكن في صنف الحاضرين، والثانية مشتركة لكن للمسافرين لا الأعم منهم والحاضرين، فلو أريد تعميم الخطاب بقاعدة الإشتراك اعتبر إحرار الأتحد في الصنف مع الحاضرين، وهذا أول الكلام... وعليه، فإن المرجع في شمول الأحكام لغير المشافهين بناءً على القول بالاختصاص، بعد عدم تمامية قاعدة الإشتراك، هو الأصل. وهذه هي الثمرة.

وقد وافق الأستاذ السيد الخوني في ثبوت هذه الثمرة، خلافًا لصاحب (الكفاية) وذلك: لأن الخصوصية المحتمل دخلها في الحكم تارة ذاتية وأخرى عرضية، فلو كان المشافهون للخطاب متصفين بالعدالة ونحوها من الصفات العرضية المفارقة، أمكن التمسك بإطلاق الخطاب لإلغاء الخصوصية فيعم غيرهم، لأن العدالة من الأوصاف القابلة للزوال، فلو توجه الخطاب للمشافهين وهم عدول ولم يقيد بالعدالة أمكن التمسك بإطلاقه، لأن المفروض إطلاقه وعدم

تقيده بالعدالة، وأن العدالة من الأوصاف المفارقة، فلو أراد المتكلم الملتفت هذه الخصوصية لقيّد خطابه بها وإلا لزم نقض الغرض، وحينئذٍ تتحكم قاعدة الاشتراك. وأما إن كانت الخصوصية الموجودة في المشافهين ذاتية ككونهم هاشميين، فخاطبهم المولى بخطابٍ ونحن نحتمل دخل هذه الخصوصية في غرضه، فإنه وإن لم يقيّد الخطاب لكن لا يمكن التمسك بإطلاقه، لكون الخصوصية غير مفارقة، وعدم تقيده الخطاب بها لا يستلزم نقض الغرض.

ومن الواضح أنّ خصوصية «الحضور» من قبيل الخصوصيات المفارقة والقابلة للزوال، فلو أراد المولى هذه الخصوصية كان عليه تقييد خطابه بها، وإذ لم يقيّد أمكن التمسك بإطلاقه، وإلا لزم نقض الغرض.

فالثمرّة مترتبة. لأنه بناءً على القول بالعموم جاز التمسك بالإطلاق، أما بناءً على القول بالاختصاص بالمشافهين، توقّف العموم لغيرهم على تمامية قاعدة الإشتراك، وهي إنما تتم في الأوصاف المفارقة، أما في الأوصاف اللازمة فلا، وهذه هي مورد ظهور ثمرّة البحث.

أقول

ولا يخفى أنّ تمامية الإطلاق موقوفة على عدم لزوم نقض الغرض، بأن يكون ذلك من مقدمات الحكمة، وهذا ما يلزم إثباته في محله.

تعقّب العام بضمير

لو تعقّب العام ضمير يرجع إلى بعض أفرادها، فهل يبقى العام على عمومه ويتصرف في الضمير ويلتزم فيه بالإستخدام، أو يتصرف في العام ويلتزم بتخصيصه، أو يقال ببقاء العام على عمومه تحفظاً على أصالة العموم، وأن الأصل في الضمير عدم الإستخدام، ويتعارض الأصلان ويتساقتان ويرجع إلى الأصل العملي؟ وجوه أو أقوال.

المستفاد من كلام (الكفاية) في أول البحث هو القول الأول، لكن في (المحاضرات) نسبة القول الثالث إلى صاحب (الكفاية).

والمختار عند الميرزا هو القول الأول.

واختار السيد الخوئي - في هامش الأجود و(المحاضرات) - الثاني.

والثالث هو المختار عند الأستاذ.

وقد مثلوا للبحث قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَعْلَمْنَ أَنَّ أَحَقُّ بِرُؤُسِهِنَّ﴾ (١) حيث أن «المطلقات» أعم من الرجعية والبائنة، وظاهر الآية عموم الحكم بالتربص للقسمين، والضمير في «بعولتهن» يعود بحسب أصالة عدم الإستخدام إلى «المطلقات»، فيكون المراد منه نفس المراد من مرجعه وهو العموم، لكن الدليل الخارجي قائم على أن ليس للزوج حق الرجوع إلا في

(١) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

المطلقة الرجعية، فيدور الأمر في الآية بين أن نرفع اليد عن أصالة العموم ويكون المراد من «المطلقات» خصوص «الرجعيات»، أو عن أصالة عدم الإستخدام، فيكون الضمير راجعاً إلى بعض المطلقات وهي الرجعيات خاصة. أو لا هذا ولاذاك، بل يبقى الأعلان على حالهما فيتعارضان ويتساقتان والمرجع هو الأصل العملي؟

دليل القول الأول

هو أنه لا مقتضى للتعارض في المقام بين أصالة العموم وأصالة عدم الإستخدام، لتامة أركان أصالة العموم، فالمقتضى لجريان هذا الأصل موجود، إذ اللفظ ظاهر في العموم بلا كلام، غير أن المشكوك فيه هو أن هذا الظهور الإستعمالي هو المراد الجدّي أو لا؟ ومقتضى القاعدة هو التطابق بين الإرادتين... إنمّا الكلام في وجود المانع عن هذا الإقتضاء، ومع العلم بأن حق الرجوع إنما هو في الرجعية دون البائن، يسقط أصالة عدم الإستخدام ويتعيّن إرجاع الضمير إلى بعض «المطلقات».

وعلى الجملة، فإنّ موضوع أصالة العموم تام في المقام، أمّا أصالة عدم الإستخدام فلا موضوع لها.

لا يقال^(١): إن أصل عدم الإستخدام يجري بلحاظ آخر، أعني لحاظ اللّازم، وهو أن ثبت به عدم وقوع التخصيص في العام، فيجري الأعلان كلاهما، كما لو خرج الثوب مثلاً عن طرف الإبتلاء، فإن أصالة الطهارة غير جارية فيه، لكن تجري فيه بلحاظ الملاقي له الذي هو مورد للإبتلاء حتى يترتب الأثر في الملاقي.

(١) هذا الإشكال طرحه الميرزا وأجاب عنه.

لأننا نقول: هذا صحيح في الاصول الشرعية، فنجاسة الملاقي من آثار الثوب شرعاً وإن خرج عن محل الابتلاء، لكن لما كان مثبتات الاصول اللفظية حجة، فلا حاجة إلى ترتيب الأثر من ناحية الشارع، لأنه بمنزلة جريان الأصل اللفظي - لوجود المقتضي لجريانه - يترتب الأثر.

وأشكل السيد البروجردي^(١): بأنه لا يوجد هنا احتمال التعارض بين الأصلين، لأن المشكوك فيه هو كيفية استعمال الضمير، وهو مسبب عن الشك في أصالة العموم، فإذا جرى في طرف المسبب، لم يبق موضوع للأصل السببي، فلامجال لتوهم التعارض.

أجاب الأستاذ: بأن المورد ليس من قبيل الشك السببي والمسببي، فإن أحد الشكّين هو في كيفية استعمال الضمير والآخر في ناحية العام، والمنشأ لكليهما هو العلم بإرادة خصوص الرجعيّات من «المطلقات»، فليس الشك في الضمير مسبباً عن الشك في العام حتى تجري قاعدة الشك السببي والمسببي.

هذا، وقد قرّب السيد القول الأول ببيان آخر^(٢) هو: إن العام قد استعمل في العموم وأصالة العموم فيه محكمة، وكذا الضمير، فإنه يرجع إلى العام بلا كلام، إلا أن المشكلة في المراد الجدّي وتطابقه مع الإستعمالي، أمّا في الضمير، فلا ريب في عدم التطابق، لعلمنا بعدم إرادة جميع المطلقات، بخلاف العام فإنه لا وجه للشك في التطابق فيه، فتجري أصالة العموم فيه، ولا تجري أصالة عدم الإستخدام في الضمير، ولا تعارض.

وفيه: إن أساس هذا التقريب هو دعوى تمامية المقتضي لأصالة العموم،

(١) نهاية الاصول: ٣٢٣.

(٢) نهاية الاصول: ٣٢٣.

وهي أول الكلام، لوجود الضمير المقطوع بالمراد منه، فإنه بظهوره السياقي يحتمل المنعية عن انعقاد الظهور للعام في العموم، فتقوى المعارضة بين الأصلين.

دليل القول الثاني

وذهب السيد الخوئي^(١) إلى جريان أصالة عدم الإستخدام ورفع اليد عن أصالة العموم، وملخص كلامه هو: أنا لانجري أصالة عدم الإستخدام من جهة الشك في المراد من الضمير، حتى يقال بأنه لاشك في المراد منه فلاموضوع للأصل، بل نجره من حيث أن للكلام ظهورين لا يمكن التحفظ على كليهما ولا بد من رفع اليد عن أحدهما، وذلك لأن «المطلقات» ظاهر في العموم، وأن الظاهر هو الاتحاد بين الضمير في «بعولتهن» ومرجعه وهو «المطلقات»، لكن أصالة عدم الاستخدام محفوفة بقرينة تقتضي تقدمها على أصالة العموم، وتلك القرينة هي الارتكاز العرفي في أمثال المقام، فإنهم يقدمون أصالة عدم الاستخدام ويرفعون اليد عن أصالة العموم، بل الأمر كذلك بنظرهم حتى فيما إذا دار الأمر بين رفع اليد عن أصالة عدم الاستخدام ورفعها عن ظهور اللفظ في كون المراد منه هو المعنى الحقيقي، فيرفع اليد عن المعنى الحقيقي ويحمل اللفظ على معناه المجازي كما في مثل: رأيت أسداً وضربته، فإنه يتعين حمله على إرادة المعنى المجازي وهو الرجل الشجاع إذا علم أنه المراد بالضمير الراجع إليه.

إشكال الأستاذ

فقال الأستاذ: صحيح أن الموضوع لكل من أصالة العموم وأصالة عدم الإستخدام متحقق يقتضي جريانه في المقام، إلا أن كلاً من الأصلين المذكورين

(١) محاضرات في اصول الفقه ٤/٤٤٦.

تعليقي وليس بتنجيزي، لأن أصالة العموم معلقة ذاتاً على عدم القرينة، وأصالة عدم الاستخدام - وهو الظهور السياقي للكلام - معلقة على عدم القرينة، فكما يمكن أن يكون الظهور السياقي قرينة على سقوط أصالة العموم، كذلك يمكن أن تكون أصالة العموم قرينة على سقوط الظهور السياقي.

وأما دعوى قيام القرينة من جهة المركز العرفي لتقدم أصالة عدم الاستخدام، فمهدتها على مدّعيتها، بل إن طبع المطلب كون الظهور السياقي أضعف من الظهور اللفظي الوضعي، نعم، قد يتقدّم الظهور السياقي كما في مثاله المذكور، لكن ليس الأمر كذلك في جميع الموارد، بل المقدم هو ما ذكرناه، وفرق بين الآية والمثال، إذ لو جعل المراد فيه الحيوان المفترس لزم أجنبية الضمير، بخلاف الآية، فإنّ الضمير راجع إلى حصّة من العام... فالأصلان في الآية متعارضان.

والحق سقوط كليهما والرجوع إلى الأصل العملي.

ثم إنّه قد ذكروا أنّ الآية المباركة ليست بمثالٍ للمسألة، لأننا نعلم بدليل من الخارج أنّ المراد من المطلقات حصّة منهنّ، فأصالة التطابق بين الإرادتين في الضمير ساقطة، بخلاف العام «المطلقات» فهي فيه تامة.

قال الأستاذ

إن صاحب (الكفاية) قد استدرك في آخر كلامه ما لو صدق احتفاف الكلام بالقرينة، ففي هذه الصورة قال بسقوط الأصليين. وهذا بالتالي تفصيل منه في المسألة، ففي الآية تتقدّم أصالة العموم من حيث أنّ الجملة المشتملة على الضمير لا تصلح للقرينية، لوجود جملةٍ بينهما في الآية المباركة.

تعارض المفهوم مع العموم

لو ورد عامٌ مثل أكرم العلماء، ثم وردت جملةٌ شرطية يعارض مفهومها ذلك العام، كما لو قال: أكرم العلماء إن كانوا عدولاً، ففيه وجوه:

تقديم العام على المفهوم.

وتقديم المفهوم على العام.

والتعارض والتساقط والرجوع إلى الاصول العمليّة.

والتفصيل.

وقيل الورود في الأدلة نتعرض لكلام الميرزا ودفع ما أورد عليه.

فقد ذكروا أن المفهوم إما مخالّف للمنطوق بالسلب والإيجاب كما في الخبر: «إذا كان الماء قدر كُرِّ لم ينجسه شيء»^(١). وإما موافق، وهو ما لم يكن بينهما تخالف كذلك مثل ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ﴾^(٢). والموافق ينقسم إلى: الموافقة بالأولية والموافقة بالمساواة، والأولى تارةً عرفية واخرى عقلية، والثانية، تارةً تكون المساواة عن طريق تحصيل المناط القطعي للحكم، واخرى: تكون لاعن الطريق المذكور مثل لا تشرب الخمر لإسكاره.

فقال الميرزا^(٣): إن كان المفهوم موافقاً، فتارةً يقال: لا تشرب الخمر لأنه مسكر، واخرى يقال: لا تشرب الخمر لإسكاره... وبين التعبيرين فرق، ففي

(١) وسائل الشيعة ١/ ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، رقم: ١.

(٢) سورة الإسراء: الآية ٢٣.

(٣) أجود التقريرات ٢/ ٣٧٩-٣٨٠.

الأول، يكون مقتضى القاعدة تعميم الحكم - وهو الحرمة - لكل مسكر، لأن الموضوع في الكلام عبارة عن «المسكر»، وفي الثاني: مقتضى القاعدة تخصيص الحكم بالخمير، لاحتمال وجود الخصوصية في إسكار الخمر دون غيره من المسكرات، لأن موضوع الحكم هو خصوص الخمر.

وقد أشكل المحقق الإصفهاني^(١) على هذا التفريق بما ملخصه: إنه إذا قال: لا تشرب الخمر إذا أسكر، كان الإسكار شرطاً، وليس لهذا الشرط أثر إلاّ تميم قابلية الخمر لترتب الحكم، ومع الشك في تحقق القابلية لذلك لغير الخمر، فمقتضى القاعدة تخصيص الحكم به دون غيره. وأما إذا قال: لا تشرب الخمر لإسكاره، فظاهر الكلام كون الإسكار علّة غائية، ومن المعلوم استحالة تخلف المعلول عن العلّة، فيكون الحرمة معلولة للإسكار ويدور الحكم مداره أينما وجد، فلا يختص الحرمة حينئذٍ بالخمير. وكذلك لو قال: لا تشرب الخمر لأنه مسكر... ولو كانت الإضافة توجب الخصوصية - فيما لو قال: لإسكاره - فهي موجبة لها لو قال: لأنه مسكر، لكون المسكر والإسكار كليهما مضافين إلى الخمر.

هذا، وقد تبعه السيد الخوئي^(٢) وأضاف: بأن عدم الفرق بين «لأنه مسكر» و«لإسكاره» في أن تمام الموضوع للحكم هو الإسكار ولا موضوعية للخمير، هو المتفاهم عند أهل العرف، فمقتضى القاعدة هو التعميم في كلا الموردين.

دفاع الأستاذ عن الميرزا

وأجاب الأستاذ عن إشكال المحقق الإصفهاني: بوجود الفرق بين «لإسكاره» و«لأنه مسكر»، إذ الإضافة موجودة في كليهما، لكنّها في الثاني

(١) نهاية الدراية ٢/ ٤٧٨ - ٤٧٩. الهامش.

(٢) أجود التقريرات ٢/ ٣٨٠. الهامش.

تطبيقية حيث يُطبق فيه العنوان الكلّي على الفرد، فكان الموضوع للحكم هو عنوان «المسكر» ولا مقيد له، وحينئذٍ يعم الحكم غير الخمر أيضاً. أمّا في الأول، فالموضوع هو الخمر وكون «الإسكار» علّةً غائية والتخلّف محال، لا ينافي موضوعية الخمر، لأن الغاية عبارة عن «إسكاره» لا «الإسكار»، فكانت الإضافة مقيدة، ومقتضى أصالة التطابق بين الثبوت والإثبات أن يكون لإسكار الخمر خصوصية، أللهم إلا إذا قامت القرينة على إلغائها، والمفروض انتفاؤها هنا، ومن الواضح أنّ هذه الخصوصية توجد الضيق في ناحية العلّة وتحذد المضاف بالمضاف إليه، بخلاف قوله: «لأنه مسكر» فإنه تطبيق لا تحديد.

وبما ذكرناه يظهر ما في الاستدلال في هامش الأجود برواية: «إن الله لم يحزّم الخمر لاسمها»^(١)... فإنّ ظاهرها بل صريحها هو الدلالة على التعميم، وكلامنا هو فيما لا توجد قرينة على التخصيص أو التعميم.

بل إنّ المتعارف عند العرف هو ما ذكرناه، فلو قيل: لا تجالس زيدا جاهل لسوء خلقه، فإنّ هذا الكلام لا يدلّ على المنع عندهم من مجالسة عمرو العالم السيء الخلق، لوجود احتمال أن سوء خلقه هو من جهة الجهل، فلا يسري الحكم إلى كلّ من ساء خلقه.

فظهر أن الحق مع الميرزا في هذه المقدمة، فلندخل في صلب البحث:

دليل القول بتقدّم العام ونقده

وقد استدللّ لتقدّم العام على المفهوم: بأنّ دلالة العام ذاتية لكونها مطابقة، ودلالة المفهوم هي بالعرض لكونها بالإلتزام، والدلالة الإلتزامية أضعف ولا تقبل المعارضة مع المدلول المطابقي.

(١) وسائل الشيعة ٢٥/٣٤٢-٣٤٣، الباب ١٩ من أبواب الأشربة المحزّمة، الرقم: ٢.

وفيه:

إنه لا تفاوت بين الدالتين في مقام الدلالة والموضوعية، وكلاهما في مرتبة واحدة في الكشف عن المراد الجذبي والمراد الاستعمالي.

وبعبارة أخرى: إن دلالة الكلام على المفهوم مستندة إماً إلى الوضع وإماً إلى مقدمات الحكمة، وكذلك دلالة العام على العموم، فهي إماً من جهة اللفظ وإماً من جهة مقدمات الحكمة، فكلاهما في مرتبة واحدة، فالتقديم بما ذكر بلاوجه.

دليل القول بتقدم المفهوم ونقده

واستدل للقول بتقدم المفهوم: بأن التعارض الموجود هو بين العموم والمفهوم، وهنا مورد إعمال قواعد التعارض. هذا من جهة. ومن جهة أخرى: فإن المنطوق والمفهوم متلازمان بالتلازم العقلي أو العرفي، وهما في هذه الملازمة متساويان، ومع التلازم بينهما لا يعقل انفكاك أحدهما عن الآخر، بل سقوط أحدهما يوجب سقوط الآخر.

وبعد ذلك: فإنه مع تقدم العموم وسقوط المفهوم، هل يبقى المنطوق على حاله أو يسقط؟ أما بقاؤه بعد سقوط المفهوم، فيستلزم الانفكاك، وأما سقوطه أيضاً فيستلزم إجراء أحكام التعارض في غير مورد التعارض، لأن المنطوق لم يكن طرفاً للمعارضة، بل طرفها هو المفهوم، فهذا المحذور يوجب تقديمه على العموم^(١).

التحقيق

هو إن القول بأن عدم تقدم المفهوم يستلزم إجراء قواعد التعارض فيما ليس طرفاً للمعارضة غير تام، لاستحالة وقوع المفهوم طرفاً لها وعدم وقوع

(١) أجدد التقريرات ٢/ ٣٨٣.

المنطوق، بل المنطوق يكون كذلك وتجري قواعد التعارض. فلو قال: أكرم خدام العلماء، دلّ بالأولوية على إكرام العلماء، فإن قال: أكرم فساق خدام العلماء، دلّ بالأولوية على وجوب إكرام العلماء الفساق. لكنّ العام يقول: لا تكرم الفساق، وله دالتان أحدهما هو النهي عن إكرام العالم الفاسق، والآخر النهي عن إكرام الخادم الفاسق الجاهل، فإنّه المدلول له بالأولوية. فكما كان للمفهوم حكمان إثباتي وبالأولوية، كذلك للعام، وعليه، ففي جميع الموارد يوجد التعارض بين العام من جهة المفهوم والمنطوق من جهة أخرى، ويكون المرجع قواعد التعارض.

فإن كان المنطوق أخص، جرت قواعد العام والخاص، وإن كان أعمّ جرت قواعد العام من وجه.

وهنا، النسبة بين المنطوق والعموم عموم وخصوص من وجه، ومقتضى القاعدة تقدّم الخاص، لكونه أظهر من العام أو قرينة للعام، وإذا تقدّم المنطوق تقدّم المفهوم لكونه اللازم المساوي له، وإلّا لزم التفكيك المحال كما تقدّم. فالمفهوم مقدّم على العموم بهذا البرهان لا بما ذكر فإنه غير صحيح. وبعبارة أخرى: إن تقدّم المنطوق على العموم تنجيزي، وأمّا معارضة العموم للمفهوم، فهي معلقة على عدم قرينة المنطوق للعموم أو عدم أظهرته منه، ومن المعلوم أنّ لاتعارض بين التنجيزي والتعليقي.

هذا، ولو فرض عدم القرينة أو الأظهرية واستقر التعارض -والمفروض كون النسبة هي العموم والخصوص من وجه- فقولان: أحدهما: الرجوع إلى المرجحات كما في المتباينين فإن فقدت فالتساقط أو التخيير، والآخر: التساقط أو التخيير، لكون الرجوع إليها خاصّ بالمتباينين. وهذا كلّ في المفهوم الموافق.

وأما المخالف، كقوله: «خلق الله الماء طهوراً»^(١) وقوله: «إذا كان الماء قدر كُر لم ينجسه شيء»^(٢) فوقع التعارض بين العام وبين المفهوم - والمفروض أن لاحكومة للمفهوم على العموم وإلا لتقدّم عليه، لكنّ مورد الحكومة خارج عن البحث - فههنا صورّ ذكرها المحقق العراقي^(٣):

تارة: العموم والمفهوم في كلام واحد، واخرى: يكونان في كلامين، وعلى كلّ تقدير: تارة تكون الدلالة في كليهما بالوضع، واخرى: بالإطلاق، وثالثة: في أحدهما بالوضع وفي الآخر بالإطلاق.

قال: إن كانا في كلام واحد، فإن كانت الدلالة بالوضع، لم ينعقد ظهور أصلاً، إذ لا موضوع لأصالة الظهور بل الكلام مجمل. وإن كانت بالإطلاق، لم تتحقّق مقدّمات الحكمة فيهما، لأن منها عدم البيان، وكلّ واحد منهما يصلح لرفع الموضوع في الآخر، فلا موضوع لأصالة الإطلاق.

وإن كانا في كلامين، فإن كانت الدلالة بالوضع لم يتم محمول أصالة الظهور وإن تمّ الموضوع، لأنه وإن تمّ لهما الظهور الوضعي، إلا أنه يسقط على أثر المعارضة ويكونان مجملين حكماً، وإن كانت بالإطلاق، فإنه وإن تحقّق موضوع أصالة الإطلاق لكنّ محمولها وهو الحجية غير متحقّق.

وإن كانت الدلالة في أحدهما بالوضع وفي الآخر بالإطلاق، فإن كانا في كلام واحد، تقدّم ما كان بالوضع، لأنّ الظهور الوضعي يمنع من انعقاد الإطلاق في الطرف المقابل، لعدم كونه متوقفاً على شيء، بخلاف الإطلاق فمن مقدّماته عدم البيان، والظهور الوضعي بيان في الكلام المتصل. وإن كانا في كلامين، بني

(١) وسائل الشيعة ١/١٣٥، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، رقم: ٩.

(٢) وسائل الشيعة ١/١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، رقم: ١.

(٣) نهاية الأفكار (١-٢) ٥٤٦.

على المختار في باب الإطلاق وأن تماميته موقوفة على عدم البيان إلى الأبد أو في مجلس الخطاب، فعلى الأول: لا يبقى ما كان بالوضع مجالاً لانعقاد الإطلاق في الطرف الآخر، وعلى الثاني - والمفروض هو الانفصال بين الكلامين - تتم مقدمات الإطلاق ويقع التعارض بين أصالة الظهور وأصالة الإطلاق والمرجع قواعد باب التعارض.

أورد عليه الأستاذ

أولاً: إن الخاص - سواء كان ظهوره وضعياً أو إطلاقياً - مقدم على العام وإن وقع الكلام في وجه تقدمه أنه من باب الأظهرية أو القرينية - فإن كانا في كلام واحد سقط ظهور العام وإن كانا في كلامين سقط حجية العام... وهذا مما لاخلاف فيه. وعليه، فمفهوم «إذا بلغ...» مقدم على «خلق الله الماء طهوراً» والظهور في كليهما إطلاقي، لكن المفهوم خاص، فهو مقدم لكونه قرينة. وإن كان ظهوره وضعياً فتقدمه يكون بالأولية، فلماذا جعل الخبرين مثلاً لهذا البحث؟

وثانياً: إن ما ذكره من عدم استقرار الظهور فيما لو كانت الدلالة فيهما معاً بالوضع أو بالإطلاق أو كانا متصلين، غير صحيح، لأنه في حال كون ظهورهما وضعياً، فإن الثاني يمنع من انعقاد الظهور في الأول، لكن الثاني لا ينعقد له ظهور أصلاً، لكونه مسبقاً بالأول، فالقول بعدم استقرار الظهور إنما يتم في حال كونهما بالوضع وفي الثاني منهما خاصةً. أما إذا كان ظهورهما بالإطلاق فلا ينعقد في أحدهما أصلاً ولا يصح التعبير بعدم الاستقرار، لوضوح صلاحية كل منهما لأن يكون بياناً للآخر، فلاتم مقدمات الحكمة في شيء منهما.

وثالثاً: إن الكلام في أصل كون الظهور الوضعي بياناً، فيمتنع انعقاد

الإطلاق في الطرف الآخر، وهذا ما ذكره المحقق العراقي هنا، والمحقق الخراساني في بحث التعارض من (الكفاية)^(١) فيما لو وقع العام والمطلق في كلام واحد... والأصل فيه هو الشيخ الأعظم قدس سره، من جهة أن الظهور الوضعي تنجيزي والإطلاقي تعليلي ولا يكون بينهما التمانع بل الأول يتقدم. وبعبارة أخرى: الظهور الوضعي ذواقضاء بخلاف الإطلاقي، وما لا اقتضاء له يستحيل أن يعارض الاقتضاء.

(قال) ولنا في ذلك نظر نقضاً وحلاً.

أما نقضاً، فقد ذكروا أن العام لو حَفَّ بمجملٍ سرى الإجمال إليه وسقط عن الظهور، كما لو قال: أكرم العلماء إلا الفساق منهم، وتردد الفسق بين الكبيرة والصغيرة... فكيف أثر ما لا اقتضاء له فيما له الاقتضاء؟

وأما حلاً، فإن كلَّ ظهورٍ وضعيٍّ فهو معلقٌ على أن لا يكون محفوظاً بقرينةٍ أو بما يصلح للقرينية أو بمجملٍ، وهذا هو السرُّ في سراية الإجمال في المثال المتقدم، لأنَّ المجمل - وإن كان لا اقتضاء - يصلح لإسقاط الظهور الوضعي، ولذا لو احتفَّ العام بمطلقٍ لا ينعقد للكلام ظهور، والدليل على ما ذكرناه هو السيرة العقلانية، لأنَّ حجية هذه الظهورات مستندة إليها، وفي موارد الاحتفاف كما ذكرنا لا تنعقد على الظهور بل هم يتوقفون في مثل ما لو قال المولى: أكرم كلَّ عالمٍ ولا تكرم الفساق، حيث النسبة العموم من وجه، فهم في العالم الفاسق - المجمع بين العام الوضعي والإطلاقي - يتوقفون ويعاملون الكلام معاملة المجمل.

فالتحقيق أنه في مورد احتفاف العموم بالمطلق، لا بد من القول بالإجمال، خلافاً للشيخ وصاحب (الكفاية) والعراقي وغيرهم.

وعلى ما ذكر، فالتحقيق هو إعمال قواعد التعارض في جميع موارد التعارض بين العموم والمفهوم، إلا إذا كان للمفهوم حكومة على العموم كما في مفهوم آية النبأ^(١)، فإنه ليس العمل بخير العادل من السفاهة والجهالة، فخبره خارج عن الحكم بالتيبين تخصصاً، ولذا نصّ صاحب (الكفاية) في بحث التعارض^(٢) على أن لا تعارض بين الحاكم والمحكوم... وإلا إذا لزم لغوية العام لو تقدّم المفهوم عليه، كما لو قدم مفهوم «إذا بلغ الماء...» على عموم «الماء الجاري لا يفعل بالملاقاة» فإنه يلزم لغوية أخذ «الجاري» في العموم... ولذا يتقدّم العموم على المفهوم في مثله....

وأما مقتضى القاعدة بصورة عامّة، فهو القول بالإجمال في المتصلين وإعمال قواعد التعارض في المنفصلين، فبناءً على القول بالترجيح - لا التخيير - فالمرجحات والآلالتساقط والأصل العملي.

(١) سورة الحجرات: الآية ٦.

(٢) كفاية الاصول: ٤٣٧.

تعقب الإستثناء للجمل

لو ورد مثلاً: أكرم العلماء وتواضع للسادة وأطعم الفقراء إلا الفساق منهم، فهل يرجع الإستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة فقط، أو إلى جميع الجمل المذكورة؟

تحرير محلّ البحث:

إن أداة الإستثناء تارة اسمٌ واخرى حرف، فإن كانت اسماً، فلا إشكال في إمكان رجوع الأستثناء إلى الكلّ، لكون الموضوع له الاسم عامّاً، كما يجوز أن يكون المراد طبيعة الإخراج. وإن كان حرفاً من حروف الإستثناء، بني البحث على المختار في الموضوع له الحرف، لأنه بناءً على كون الموضوع له عامّاً يجوز رجوعه إلى الكلّ كما لو كان اسماً، أمّا بناءً على كونه خاصّاً أو أن المستعمل فيه خاص، فيقع الإشكال في جواز رجوع الإستثناء إلى الكلّ، لأن الإخراجات المتعدّدة من الجمل المتعدّدة نسب متعدّدة، والحال أن مدلول الحرف هو الجزئي الحقيقي من الإخراج، فلا يمكن رجوعه إلى كلّ الجمل.

وبعد ظهور محلّ الكلام، فلا بدّ من البحث أولاً في جهة الثبوت، فلولا تمامية الإمكان لم تصل النوبة إلى جهة الإثبات... فنقول:

الكلام في جهة الثبوت

قد يستظهر من بعض العامة صحّة رجوع الإستثناء إلى الكلّ. وقال صاحب (الكفاية) ما حاصله: أنّ الاستثناء مفهوم واحد يتحقّق في

مورد الإخراج من المتعدّد والإخراج من الواحد، فالإخراج به «إلاً» سواء كان من الأخيرة أو من الكلّ على وزانٍ واحد^(١).

وأوضح المحقق الإيرواني في (التعليقة)^(٢): بأن إخراج «الفساق» من الجملة الأخيرة أو من الجمل كلّها، مصداقٌ لمفهوم الإخراج، ومع المصادقية في كلا الموردین بلا فرق، لا يفرّق بين وحدة المستثنى منه وتعدّده.

لكنّ الأستاذ تنظّر في هذا الكلام: بأنّه مع وحدة المصداق كيف يعقل وحدة الخروج وتعدّد الخارج والمخرج منه؟ إنّه بعد إخراج الفساق، فإنّ فساق العلماء غير فساق السادة وفساق الفقهاء، كما أنّ العلماء غير السادة والفقهاء، فالإخراج والخروج - وإن كانا واحداً، لأنّ المصدر واسم المصدر واحدٌ حقيقةً - ولكن الخارج في المثال متعدّد وكذا المخرج منه، فالخروج أيضاً متعدّد لا محالة. وما ذكره المحقق العراقي^(٣): من أنّ هذا الإشكال إنما يتوجّه إذا كان المخرج - في مورد الاستثناء من الجمل - بنحو العام الاستغراقي مع تعدّد الإخراج، وأما إذا لوحظ بنحو العام المجموعي، كان المخرج منه واحداً والإخراج واحد، فالإشكال مندفع.

لا يجدي، لأنّه لا وجود خارجاً للمجموع، بل الموجود هو الأفراد وتعدّدها ذاتي، نعم، هو من اختراعات الذهن، لكنّ الإستثناء يكون من الوجود الخارجي لا الاعتباري الذهني.

وكذا ما ذكره السيد الحكيم^(٤) من تجويز قيام النسبة الشخصية بالمتعدّد،

(١) كفاية الاصول: ٢٣٤.

(٢) نهاية النهاية ١/٣٠١.

(٣) نهاية الأفكار (١-٢) ٥٤١.

(٤) حقائق الاصول ١/٥٣٢.

بأن تكون النسبة الشخصية منحلّة ضمناً إلى نسبٍ متعددة، كتعلّق الوجوب بالصلاة المركّبة من أجزاء، فإنه ينحلّ إلى وجوبات بعدد الأجزاء.

فإنه لا يمكن المساعدة عليه، لأن الذات التي هي عين التشخيص والجزئية كيف تكون متعدّدة، والتعدّد يقابل التشخيص، فكيف يجتمعان؟ وقياس ما نحن فيه بتعلّق الوجوب بالمتعدّد مع الفارق.

لكنّ الحلّ هو بالقول بعموم الموضوع له الحرف، كما تقدّم في محلّه.

الكلام في جهة الإثبات

وقد اختلفت كلماتهم في هذه الجهة:

تفصيل المحقق الخراساني

فقال صاحب (الكفاية)^(١) ما ملخصه: إن القدر المتيقن من المراد هو الاستثناء من الجملة الأخيرة، أمّا أن يكون الكلام ظاهراً في الاستثناء من الكلّ فلا، بل هو مجمل، ولابدّ من الرجوع إلى مقتضى الأصل العملي في غير الجملة الأخيرة. إلّا أن يقال بحجّية أصالة العموم تعبداً، وعليه، فإنّ كان عموم المستثنى منه بالوضع فهو على قوته، وإن كان بالإطلاق لمقدّمات الحكمة فالأصل يسقط، لأنّ كلّ واحدة من الجمل محفوف بما يحتمل القرينية وهو المستثنى.

ثم أمر بالتأمل.

وقد ذكر وجهه في الحاشية: بأنّ المناط صلاحية أداة الاستثناء للقرينية، ومع إجمال الكلام لا تسقط أصالة الإطلاق بالنسبة إلى غير الجملة الأخيرة.

ثم قال في الحاشية: فافهم.

وكأنه يريد الإشارة إلى عدم انعقاد الإطلاق في هذه الحالة من جهة أخرى،

وهي وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، فإن مبناه في الإطلاق مانعية ذلك عن انعقاده.

وعلى الجملة، فإن صاحب (الكفاية) يفصل في المتن، بين ما إذا كانت أصالة الحقيقة من باب الظهور أو من باب التعبد، فعلى الأول، يكون الكلام مجملاً والمرجع هو الاصول العملية. أما على الثاني، فالتفصيل بين ما إذا كان عموم المستثنى منه وضعياً أو إطلاقياً، وقد عرفت كلامه في الحاشية.

وقد أورد عليه الأستاذ بما يرجع إلى الإشكال المبناي، فإن عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب ليس من مقدمات الحكمة، وأن كل ما يصلح للبيان عرقاً يمنع من انعقاد الإطلاق حتى الكلام المجمل، فيكون الحاصل -بناءً على حجية أصالة الإطلاق من باب التعبد- أن عموم المستثنى منه إن كان وضعياً فهو على قوته، وإن كان إطلاقياً فإن احتفاف الكلام بالمجمل يمنع من انعقاد الإطلاق، والمرجع هو الاصول العملية في هذه الصورة في غير الجملة الأخيرة.

تفصيل المحقق العراقي

وللمحقق العراقي^(١) تفصيلاً على أساس مختاره في مسألة تعارض العموم والمفهوم، فهو -وإن وافق صاحب (الكفاية) في ابتناء البحث على كون حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد أو الظهور- ذكر أنه تارة: تكون الدلالة على العموم وعلى الاستثناء وضعياً، وأخرى: هي في كليهما إطلاقية، وثالثة: هي على العموم بالوضع وعلى الاستثناء بالإطلاق، ورابعة: بالعكس.

فإن كانت الدلالة في كليهما بالوضع أو بالإطلاق أصبح الكلام مجملاً، لأن الظهورات تتصادم وتسقط، والمرجع الاصول العملية في غير الجملة الأخيرة

(١) نهاية الأفكار (١-٢) ٥٤٣.

فإنّها القدر المتيقّن .

وإنّ كانت الدلالة على العموم بالوضع وعلى الاستثناء بالإطلاق، كانت أصالة العموم بياناً بالنسبة إلى الاستثناء، ويسقط الإطلاق في الاستثناء وتحكم أصالة العموم في كلّ الجمل عدا الأخيرة .

وإنّ كانت بالعكس، فإنّ الجهة الوضعية في الاستثناء لا تبقى مجالاً لانعقاد الشمولي الإطلاقي في الجمل، فتسقط أصالة الإطلاق في الكلّ .

وقد أورد عليه الأستاذ بما يرجع إلى الإشكال المبناي كذلك، وحاصله: أنه كما أنّ العموم الوضعي يصلح لأنّ يكون بياناً فيمنع من انعقاد الإطلاق في الطرف المقابل، كذلك الإطلاق إذا حفّ بالعموم الوضعي، فإنه يمنع من انعقاد الظهور فيه .

ثم أضاف: بأنّ كلام المحقق العراقي هنا ينافي ما ذهب إليه في مبحث تعارض العموم والمفهوم على أساس قاعدة أنّ التعليقي لا يعارض التنجيزي، والظهور الوضعي تنجيزي والإطلاقي تعليقي، فسواء كان الوضعي هو المستثنى منه أو المستثنى، فإنّه مقدّم على الإطلاقي، والقول بأنّ المستثنى الوضعي لا يكون بياناً للمستثنى منه الإطلاقي، تخصيص للقاعدة العقلية المذكورة . فالقول بتصادم الظهورات فيما لو كان كلاهما إطلاقياً باطل، لأنه لا مقتضى للظهور في هذه الصورة حتى يقع التصادم .

تفصيل الميرزا

وفصل الميرزا الثاني^(١) بما حاصله، إنّ الجملة تتعدّد بتعدّد النسبة، وهي تتعدّد بتعدّد الموضوع أو المحمول أو كليهما . وكذلك الحال في الجمل المتعقّبة

بالاستثناء، فقد يقال: أكرم العلماء واحترمهم وأحسن إليهم إلا الفساق، فالموضوع واحد والمحمول متعدّد، وقد يقال: أكرم العلماء والشيوخ والسادات إلا الفساق منهم، فالموضوع متعدّد، وقد يقال: أكرم العلماء وأحسن إلى السادات وأطعم الفقراء إلا الفساق منهم، فكلاهما متعدّد.

ثم إن التعدّد بتعدّد الموضوع على نحوين، فقد يذكر الموضوع في صدر الكلام ويكون التعدّد بالضمير العائد إليه، كأن يقال: أكرم العلماء وأصفهم واحترمهم إلا الفساق منهم، وقد يتكرر الموضوع نفسه مثل: أكرم العلماء وأصف العلماء واحترم العلماء إلا الفساق منهم. فإن كان من قبيل الأول، فالاستثناء يتعلّق بالكلّ، لأنّ الموضوع هو المستثنى منه، وقد جاء الاستثناء ليخصّصه والضمير ليس له مرجع سواه، فينعتقد ظهور الكلام في الكلّ. وإن كان من قبيل الثاني، فإن الاستثناء من الجملة الأخيرة فقط.

أما إن كان الموضوع واحداً والحكم متعدّد، فالإستثناء يرجع إلى الكلّ كالصورة الاولى من الصورتين المذكورتين.

وأما إن تعدّد الموضوع والمحمول كلاهما، فالإستثناء يرجع إلى الجملة الأخيرة فقط، لأنه مقتضى تعدّدهما.

نظر الأستاذ

قال الأستاذ: لاشك أن الملاك في ظهور الكلام هو قالبته العرفية للمعنى، بأن يكون عندما يلقي إلى العرف كاشفاً عن معناه عندهم بلا تردّد لديهم، وعليه، فهل يكون تكرّر الموضوع موجباً للظهور عندهم؟ هذا أول الكلام، وعلى مدّعي انعقاد الظهور إقامة البرهان.

نعم، الجملة الأخيرة هي القدر المتيقن في جميع الموارد، وهذا لا كلام

نعم في صورة تعدّد هما يستقر الظهور العرفي في الرجوع إلى الجملة الأخيرة فقط كما ذكر. وأمّا في الصورة السابقة فمقتضى القاعدة هو الرجوع إلى الاصول العملية لتردّد أهل العرف وتحيرهم.

تخصيص الكتاب بخبر الواحد

لاخلاف بين الأصحاب في تخصيص خبر الواحد لعموم الكتاب، وقد نقل الخلاف عن بعض العامة^(١)، فأقيم الدليل على الجواز في كتب الخاصة.

كلام الكفاية

فقد ذكر المحقق الخراساني^(٢): بأن الحق هو الجواز، ثم استدل بسيرة الأصحاب إلى زمن الأئمة الأطياب عليهم السلام، وأبطل احتمال كون كل تلك الأخبار محفوظة بالقرينة. ثم ذكر أنه لولاه لزم إلغاء خبر الواحد بالمرّة أو ما بحكمه، ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب لو سلم وجود ما لم يكن كذلك.

نقد ما استدل به للعدم

ثم تعرّض لما استدل به للقول بعدم الجواز، وهي وجوه أربعة:
الأول: إنه إذا جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، جاز نسخه به كذلك. والتالي باطل بالإجماع فالمقدّم مثله. ووجه الملازمة: هو أن النسخ أيضاً تخصيصٌ لكنّه يرجع إلى الأزمان والتخصيص يرجع إلى الأفراد.
والجواب: بالفرق من جهة الإجماع، فإنّه قائم في النسخ على العدم، أمّا في التخصيص فهو قائم على الجواز بين القائلين بحجية خبر الواحد.

(١) انظر: المستصفى في علم الاصول للفرزالي ١١٤/٢.

(٢) كفاية الاصول: ٢٣٥.

الثاني: إن الدليل على حجية خبر الواحد هو الإجماع، وهو دليل لبي يؤخذ بالقدر المتيقن منه، وهو غير المخالف لعموم الكتابي، ولو بالعموم والخصوص المطلق.

والجواب: لإجماع على حجية خبر الواحد.

وعلى فرضه، فالدليل على حجيته غير منحصر به.

وإن الأخذ بالقدر المتيقن، إنما يكون من الإجماع التعبدية، والإجماع على حجية خبر الواحد إن كان، فهو مستند إلى الأخبار والسيرة.

ثم إن الإجماع قائم على تخصيص الكتاب بخبر الواحد، فأين القدر المتيقن من الإجماع على حجية خبر الواحد؟

الثالث: الأخبار الكثيرة الأمرة بطرح كل خبر خالف الكتاب^(١)، أو أنه زخرف^(٢)، أو أنه مما لم يقل به الأئمة عليهم السلام^(٣).

والجواب: إن المخالفة بالعموم والخصوص المطلق ليست مخالفة عرفاً، بل الخاص عند أهل العرف قرينة على العام، وليس بين القرينة وذيها مخالفة، فالأخبار المذكورة مختصة بالمخالفة على وجه التباين. قاله صاحب (الكفاية) وغيره^(٤).

إلا أن الأستاذ تنظر في هذا الجواب - في الدورة اللاحقة - بما حاصله: أن المخالفة بالعموم والخصوص المطلق هو بالسلب والإيجاب، فإما يكون الكتاب دالاً على العموم موجبة كلية فيأتي الخبر على خلافه بصورة السالبة الجزئية، وإما

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١١٠، الباب ٩ من كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، رقم ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١١١، الباب ٩ من كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، رقم ١٤.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ / ١١١، الباب ٩ أبواب صفات القاضي، رقم ١٥.

(٤) كفاية الاصول: ٢٣٧.

يكون بالعكس، ومن الواضح أن السلب والإيجاب متناقضان بحكم العقل والمتناقضان لا يجتمعان، فكيف يكون الجمع بين العام والخاص عرفياً؟ وكيف يدعى عدم المخالفة عرفاً بين العام والخاص المطلق؟ هذا أولاً.

وثانياً: إنه قد أطلق عنوان المخالفة على موارد العموم والخصوص المطلق في أخبار باب التعارض، كصحيفة القطب الراوندي «ما وافق الكتاب فخذوه وما خالف فدعوه»^(١) وكمقبولة عمر بن حنظلة^(٢)، إذ ليس المراد من المخالفة هذه التباين، والألم تصل النوبة إلى التعارض والترجيح... وحمل هذا الإستعمال على المجاز غير صحيح لعدم العناية.

فالأولى: أن يقال بشمول «المخالف» للخاص المطلق بالنسبة إلى العام الكتابي، لكن علمنا بصدور الأخبار المخالفة بالعموم والخصوص المطلق عنهم عليهم السلام يوجب حمل كلمة المخالف في مثل «ما خالف كتاب الله فهو زخرف» على المخالفة بالتباين. وأيضاً، فإن الأخبار الواردة في باب التعادل والتراجيح دليل على أن المخالف للكتاب حجة، غير أن الموافق له لدى التعارض بينهما هو المقدم، فالمخالفة هذه بالعموم والخصوص المطلق لا التباين، لأن المباين ليس بحجة مطلقاً.

الرابع: إن العام الكتابي قطعي الصدور وخبر الواحد ظني، وتخصيص الكتاب به رفع اليد عن العلم بالظن وهو غير جائز. والجواب: إنه من حيث السند، لا كلام في قطعية الكتاب وظنية خبر

(١) وسائل الشيعة ٢٠/ ٤٦٤، الباب ٢٠ من أبواب يحرم بالمصاهرة ونحوها، رقم ٣ و ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧/ ١٣٦، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم ١.

الواحد، لكنَّ الكلام ليس في جهة السند، بل في الدلالة، وليست دلالة الآية العامة في معناها بقطعية، فإن أصالة الظهور في العام ظنيّة كما هي في طرف الخبر، فلا يقع التعارض بين القطعي والظني... وحينئذ نقول: بأنَّ انعقاد الظهور في طرف العام الكتابي معلق على عدم وجود القرينة على الخلاف، وقد تقدّم أن الخبر قرينة، فلا ينعقد الظهور في العام بل يتقدّم الخبر عليه.

وعلى الجملة، فإنه لا تنافي بين المدلولين، ودليل حجّية الخبر يتقدّم بالحكومة على أصالة العموم في طرف الكتاب، لكونه أصلاً معلقاً على عدم وجوب الخاصّ وجداناً أو تعبداً، ولو قيل بالتعارض بين عموم الكتاب وما ورد في الكتب المعتمدة من المخصّصات، لزم سقوط عمدة الأخبار كما قال الميرزا^(١).

وأما ما أفاده تلميذه المحقق في الهامش من أن العمومات الكتابية في مقام التشريع لا البيان، فلا يقع التعارض بينها وبين الأخبار.

ففيه: إن عدّة منها في مقام البيان يقيناً، ويشهد بذلك استدلال الأئمة عليهم السّلام بظواهرها في كثير من الموارد، كاستدلاله عليه السلام بظاهر قوله تعالى ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^(٢) كما في معتبرة عبيد بن زرارة^(٣).

وأيضاً، فلولا كون ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٤) في مقام البيان، لكان البحث عن تخصيصه بمثل «نهى النبي عن بيع الغرر»^(٥) لغواً، وكذلك يلزم لغوّة البحث عن

(١) أجود التقريرات ٢ / ٣٩٠ - ٣٩١.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ / ١٧٦، الباب ١ من أبواب وجوب الإفطار في السفر في شهر رمضان، رقم: ٨.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٥) وسائل الشيعة ١٧ / ٤٤٨، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجارة، رقم ٣.

تخصيص ﴿حَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١) بما ورد في الأخبار من^(٢) حليته، وكذا الكلام في ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٣) و﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾^(٤) ونحو ذلك.

على أن المحقق المذكور، قد تمسك في غير موضع من بحوثه الفقهية بظواهر تلك العمومات والإطلاقات، كما في مسائل الحج والجهاد والخمس وغيرها.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٨ / ١٣٥، الباب ٧ من أبواب الربا، رقم ١ و ٢.

(٣) سورة المائدة: الآية ١.

(٤) سورة النساء: الآية ٢٩.

دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

لو ورد دليل عام، ثم جاء دليل آخر، ووقع الشك والتردد في أنه مخصص للعام أو ناسخ لحكمه، فما هو مقتضى القاعدة؟ وما هو مقتضى الأصل العملي؟
مورد البحث المخصص المنفصل
وفائدة هذا البحث وأثره العملي معلوم، لوضوح الفرق بين النسخ والتخصيص.

ثم إن من الأخبار عن الصادق عليه السلام - مثلاً - ما هو عام ونجد فيها عن الإمام من بعده نصاً في نفس الموضوع يخالفه في الحكم، فإن كان مخصصاً له لزم القول بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، وإن جعلناه ناسخاً، لزم القول بجواز النسخ بعد النبي صلى الله عليه وآله.

وبما ذكرنا ظهر: أن مورد البحث هو ما إذا كان الدليل الثاني منفصلاً، لأنه إن كان متصلاً بالعام منع من انعقاد الظهور إلا في المتأخر فهو مخصص له، ولا حكم آخر حتى يكون ناسخاً له.

ويقع البحث في مقامين:

المقام الأول (في مقتضى الأدلة)

وللمنفصل صور:

الصورة الأولى ما إذا كان العام سابقاً، وقد جاء الدليل الآخر قبل وقت

العمل بالعام، فهنا قولان:

أحدهما: بطلان النسخ، لأنَّ النسخ قبل حضور وقت العمل بالعام وفعليّة الحكم، يستلزم لغويّة جعل الحكم المنسوخ، فالنسخ قبل حضور وقت العمل باطل.

والثاني: الجواز، وبه قال المحققان النائيبي والعراقي.

أمّا الميرزا^(١)، ففصل بين القضية الحقيقية والخارجية، فأجازه في الحقيقية ببيان أن قوام الحكم فيها هو بفرض وجود الموضوع والشرط لابخارجيته، والفرض كاف لتحقق الحكم، فهو موجود ويقبل النسخ.

وأما العراقي، فأفاد بأنّه إن كان حقيقة الحكم في القضايا الشرعية، هو الملازمة بين الموضوع والحكم - كما عليه المشهور - فالمجموع في ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٢) هو الملازمة بين الحج والإستطاعة - فإنّ رفع الملازمة قبل تحقّق ما يتوقّف عليه الحكم جائز، بناءً على رجوع الواجب المشروط إلى الواجب المعلق، بأن يكون الوجوب فعلياً وظرف الإمتثال بعد، فيجوز النسخ لارتفاع الحكم بعد وجوده.

وإنّ كان حقيقة الحكم، هو الإرادة المبرزة - كما هو المختار عند المحقق العراقي - وأنّ الإرادة عندما تبرّز يتنزّع منها الحكم أي الوجوب - كما أنّ الكراهة المبرزة يتنزّع منها الحرمة - فالمفروض وجودها حتى مع عدم وجود الشرط لها المنوطة به.

فسواء قلنا بمسلك المشهور في حقيقة الحكم أو بمسلك المحقق العراقي،

(١) أجدد التقريرات ٢ / ٣٩٤ - ٣٩٥.

(٢) سورة آل عمران: الآية ٩٧.

فإنه من الجائز رفع حكم العام قبل وقت العمل به... فالنسخ جائز، لأنه بناءً على مسلك المشهور الملازمة موجودة وإن لم يتحقق طرفاها كما في ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١)، وبناءً على مسلكه، فالإرادة أو الكراهة موجودة كما هو الفرض.

فتلخص: جواز النسخ عند الميرزا والعراقي في الصورة المذكورة. وعلى هذا، فلا يرد الإشكال^(٢) بلزوم اللغو في جعل العام، لأن الحكم إن كان الإرادة، فإنها قبل وجود الموضوع وشرطه موجودة قهراً، فلا يتوجه الإشكال بأن رفع الحكم لغو، نعم، يمكن الإشكال في كون حقيقة الحكم هو الإرادة، لكنه مبنائي.

لكن التحقيق هو عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل، سواء في القضية الحقيقية أو الخارجية، لأن الإنشاء فعل اختياري للمولى، هو لا يكون بلا داعي، فإن أنشأ الحكم بداعي البعث، فإن إنشائه في ظرف عدم إمكان الإنبعاث من الباعث الملتفت محال عقلاً، والمفروض هنا كذلك، لفرض عدم تحقق الموضوع والشرط له... فما ذكره المحققان مردود بهذا الوجه لا بإشكال لزوم اللغو... فالنسخ باطل ويتعين التخصيص.

الصورة الثانية ما إذا كان العام سابقاً ثم جاء الدليل الآخر بعد حضور وقت العمل.

وقد فصل المحقق الخراساني - تبعاً للشيخ - بين ما كان صادراً لبيان الحكم الواقعي، فالمتأخر ناسخ لامختص، لأنه يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

(١) سورة الأنبياء: الآية ٢٢.

(٢) أجود التقريرات ٣٩٥/٢. الهامش.

وما كان صادراً لا من أجل بيان ذلك بل هو حكم ظاهري يكون مرجعاً عند الشك،
فالتأخر مخصص له، لعدم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

فهذا تفصيل الشيخ و(الكفاية)، وعليه العراقي والحائري والبروجردي.
إلا أن الكلام في قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، وأنه بنحو الإقتضاء أو
العلة التامة... والظاهر أنه بنحو الإقتضاء، فقد يتأخر البيان عن وقت الحاجة
لمصلحة فيستفي القبح حينئذ... كما هو الحال في الكذب، فإن قبحه إقتضائي
وليس علة تامة له، بل قد يكون حسناً.

وإذا كان قبح التأخير اقتضائياً ارتفع المانع عن أن يكون الدليل المتأخر
مخصصاً للعام فيما إذا كان لبيان الحكم الواقعي... في كل موردٍ احتمال كون التأخر
لمصلحة... لكن هذا بوحده لا يكفي لتعيين التخصيص.

ولذا قالوا بتعيين التخصيص من جهة أن نسبة الخاص إلى العام نسبة القرينة
إلى ذبيها، فالمتقضي لأن يكون الدليل الآتي بعد العام مخصصاً له موجود، وقد
عرفت انتفاء المانع - وهو لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة - باحتمال وجود
مصلحة للتأخير من تقيّة ونحوها....

إلا أن الأستاذ تنظر - في الدورة اللاحقة - في قرينية الخاص للعام إن لم يكن
متصلاً، لأن العرف لا يرى المنفصل قرينة، بل يجعله ناسخاً، ولأقل من التوقف،
فهذا الوجه لا يجدي لتعيين التخصيص.

وكذا ما ذهب إليه الميرزا من أن أصالة العموم في العام لا تتم إلا بتوفر
مقدمات الحكمة في المتعلق، ووجود الدليل بعده مانع من تماميتها لاحتمال
القرينية، فالنسخ متوقف على تمامية أصالة العموم في العام، وهذا أول الكلام،
فيتعين التخصيص.

لأنَّ توقُّف أصالة العموم - كأصالة الإطلاق - على مقدّمات الحكمة، غير تام، بل إن ألفاظ العموم بذاتها تدلّ على الشمول والاستيعاب.

فالوجه الصحيح لتعيّن التخصيص هو ما ذهب إليه المحقق الإصفهاني من أن كلام الأئمة عليهم السلام واحد، فكأن ما صدر من الإمام الباقر وما صدر من الإمام الرضا - عليهما السلام - صادران في مجلس واحد... فإذا كان الأئمة بحكم الواحد وكلامهم بحكم الكلام الواحد، جرى في كلماتهم حكم المخصّص المتصل... ويشهد بذلك ما ورد عنهم من جواز نسبة ما سمع من أحدهم إلى غيره^(١).

الصورة الثالثة أن يرد الدليل الخاص ثم يرد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص. وفي هذه الصورة قالوا بتعيّن تخصيص الخاص للعام بلا إشكال، إمّا للزوم اللغوية وإمّا لاستحالة البعث مع عدم إمكان الإنبعث.

الصورة الرابعة أن يرد الخاص ثم العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، فهل يتخصّص العام بالدليل المتقدم عليه أو يكون ناسخاً لذلك الدليل؟ والشمرة واضحة، لأنه بناءً على الأول لابدّ من العمل على طبق الخاص، وبناءً على الثاني يكون العمل على طبقه ثم على العام من حين وروده.

ذهب في (الكفاية) إلى تقدّم التخصيص لكثرتة في الشريعة حتى اشتهر أنه ما من عامٍ إلا وقد خصص، ولندرة النسخ قبل انقطاع الوحي وأما بعده فلانسخ. وأما ما ورد في الصحيح من أن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن، ولذا يؤخذ بالخبر الوارد عن الإمام المتأخر، وعليه مشى مثل الشيخ الصدوق في الخبرين المتنافيين، مرجحاً المتأخر على المتقدم زماناً، فقد أوضح الأستاذ: بأن

معنى «النسخ» فيه يختلف عن النسخ الإصطلاحي، ولذا لم يجعل التأخر من المرجحات في باب التعادل والتراجيح. والتفصيل موكول إلى هناك.

وعلى كل حال، فإن دعوى (الكفاية) مستندة إلى ندرة النسخ في زمان الوحي وأنه بعد انقطاعه لانسوخ.

وقد أورد عليه الميرزا بوجهين^(١):

الأول: إنه لما وقع الشك في أن حرمة إكرام الفاسق باقية إلى زمان ما بعد العام المتأخر عنه، أو أن الحكم المذكور ينقطع بمجيء العام، فإن مقتضى الإستصحاب بقاء حكم الخاص، وإنما يحتاج إلى التمسك بالإستصحاب لإبقائه، لأن استمرار الحكم في الزمان وإن كان من الأمور المتفرعة على الحكم، ولكن ذلك موقوف على وجوده، والمفروض دوران الأمر بين وجوده مخصصاً للعام أو زواله بنسخ العام له، فكان الموجب للبقاء هو الأصل العملي، أي الإستصحاب. لكن هذا الإستصحاب محكوم بالدليل وهو أصالة العموم؛ فما ذهب إليه صاحب (الكفاية) من التخصيص مردود.

إشكال الأستاذ

وقد أشكل عليه الأستاذ بوجهين: الأول: إن بقاء واستمرار الحكم ليس من متفرعات الحكم بل من خصوصيات وجوده، فالحكم إما موجوداً وإما زائل، لأنه موجود فهو مستمرّ وبقا. والثاني: إنه لو لم يكن دليل الحكم متكفلاً للبقاء والاستمرار له للزم الإهمال المحال... لأن الحاكم عندما يجعل الحكم، فإما يجعله على وجه البقاء والاستمرار وإما يجعله لا على هذا الوجه، وأما أن لا يدري أن حكمه على أي وجه فهذا محال... هذا، ومقتضى الإطلاق في الجعل أن يكون

(١) أجود التقريرات ٢/ ٣٩٩.

على وجه الإستمرار والبقاء إلى أن يقوم الدليل على الإنتفاء والزوال ... وإذا كان كذلك، فالإطلاق هو المقضي للبقاء، وهو أصل لفظي -ولاتصل النوبة إلى التمسك بالإستصحاب- لكن الأصل اللفظي في البقاء مقدّم على أصالة العموم، لندرة النسخ وشيوع التخصيص، فيتقدم الأصل اللفظي الإطلاقي على الأصل اللفظي الوضعي. وهذا ما أشار إليه المحقق الخراساني في كلامه.

الثاني: إن الشك في بقاء حكم الخاص المتقدّم، مسبب عن الشك في عموم العام المتأخّر، ويجريان أصالة العموم في العام يرتفع الشك في بقاء حكم الخاص ولا يحكم باستمراره، بل هو منقطع بالعام.

إشكال الأستاذ

إنه كما يكون ملاك السببية والمسببية في الامور التكوينية هو العلية والمعلولية، فإنه في الامور التشريعية هو الموضوعية والحكمية، بأن يكون الأصل في الموضوع سببياً وفي الحكم مسببياً، وليس بين العام والخاص هذه النسبة، بل هما دليان مستقلان، يقول أحدهما بوجوب إكرام كل عالم، والآخر يقول بحرمة إكرام الفساق من العلماء، فذاك عام وهذا مطلق مقيد بزمانٍ من الأزمنة، ولا بد من رفع اليد عن أحدهما لعدم إمكان الجمع بينهما... فلا سببية ومسببية أصلاً... بل مقتضى القاعدة -كما في (الكفاية)- تقديم دليل الخاص، والنتيجة هي التخصيص لما ذكره.

ألهم إلا أن يشكل عليه: بأن ندرة النسخ غير كافية للترجيح، لأن غاية الأمر -بناءً على أن الشيء يلحق بالأعم الأغلب- هو الظن بتعين التخصيص، ولا دليل على اعتبار هذا الظن.

كما أن جعل ندرة النسخ وشيوع التخصيص قرينةً عرفيةً لتقدم التخصيص

- كما أفاد في (الكفاية) - غير تام، لعدم عرفية هذه القرينية.

ويبقى الوجه الذي اعتمده المحقق الإصفهاني لتقديم الخاص، وقد أوردناه سابقاً، وأما النسخ فلا يثبت إلا بالخبر المتواتر، وكلامنا في خبر الواحد، فيتعين التخصيص.

بل بناءً على عدم ثبوت النسخ بخبر الواحد، ينتهي موضوع البحث رأساً، لأنه حينئذٍ لا يقع الدوران بين النسخ والتخصيص حتى نبحت عن وجه التقديم. وفي (المحاضرات)^(١): التفريق بين نظر العرف ونظر الشرع، بأن أهل العرف يرون العام المتأخر ناسخاً، أما في الشرع، فإن الخاص يتقدم ويكون بياناً للحكم من الأول.

وأورد عليه الأستاذ: بأن كون العام ناسخاً يتوقف على عدم القرينية العرفية للخاص بالنسبة إلى العام، والسيد الخوئي من القائلين بالقرينية كما في كتاب (المحاضرات) نفسه.

وهذا تمام الكلام في المقام الأول.

المقام الثاني (في مقتضى الأصل العملي)

فلو وصل الأمر إلى الأصل العملي فما هو مقتضاه؟

أما إذا كان الخاص مقدماً ووصل الحال إلى الشك لعدم المرجح، فالأصل هو الإستصحاب، لأننا مع مجيء العام نشك في بقاء حكم الخاص، فنستصحب بقاءه ويتقدم على العام، والنتيجة التخصيص... ولا يخفى أنه مبني على جريان الإستصحاب في الأحكام الكلية الالهية كما هو المختار.

وأما إذا تقدم العام، فتارة: يكون حكم الخاص مناقضاً لحكم العام، كما لو

قال يجب إكرام كل عالم، ثم قال: لا يجب إكرام العالم الفاسق. وأخرى: يكون ضدّاً له، كأن يقول: يجب إكرام كل عالم، ثم يقول: يحرم إكرام العالم الفاسق.

فإن كان نقيضاً له، حكم بالتخصيص بمقتضى استصحاب عدم وجوب إكرام العلماء الفساق أولاً، لعدم وجوب إكرامهم قبل ورود العام، فلمّا ورد وجب إكرامهم إلى حين ورود الخاص، فإذا ورد الخاص بعده ودار الأمر بين النسخ والتخصيص، وشككنا في تبدّل حكم إكرام العلماء الفساق من عدم الوجوب إلى الوجوب، نستصحب عدم الوجوب الثابت أولاً، وتكون النتيجة التخصيص.

وإن كان ضدّاً له، فإن كان التضادّ بالوجوب والحرمة، بأن يفيد العام وجوب إكرام العلماء، والخاص حرمة إكرام الفساق منهم، فلا مجرى لاستصحاب إكرام الفساق، لعدم الشك في عدم جواز إكرامهم، سواء كان الخاص المتأخّر ناسخاً أو مخصّصاً، كما لا يخفى. نعم، إن كان مخصّصاً فالحرمة من أوّل الأمر وإن كان ناسخاً فمن حين وروده.

وإن كان التضادّ لبالوجوب والحرمة، كأن يفيد العام الوجوب أو الحرمة، ويفيد الخاص الكراهة أو الإستحباب، فذهب المحقق العراقي إلى إمكان جريان الإستصحاب (قال): لو كان مفاد العام هو وجوب الإكرام أو حرمة، وكان مفاد الخاص المتأخّر استحباب الإكرام أو كراهته، أمكن دعوى جريان حكم التخصيص بمقتضى استصحاب عدم المنع السابق، حيث أنه بالأصل المزبور مع ضميمة رجحانه الفعلي أو المرجوحية الفعلية، أمكن إثبات الكراهة أو الإستحباب. فتأمل^(١).

وعلى الجملة، فإن العام إن كان ظاهراً في الوجوب، فبعد ورود الخاص

بعده، نشك في بقاء الوجوب - لأن الخاص إن كان ناسخاً فالعام دال على الوجوب وإن كان مخصصاً فلا، بل الاستحباب - فيمكن استصحاب عدم الوجوب. وكذا الكلام فيما لو كان العام ظاهراً في الحرمة وكان مفاد الخاص هو الكراهة.

وفيه:

لكن الإشكال هو: إنه بعد ورود الخاص لاشك في الإستحباب، سواء كان ناسخاً أو كان مخصصاً، نعم، إن كان ناسخاً فمن الآن وإن كان مخصصاً فمن الأول، ومع عدم الشك كيف يستصحب عدم الوجوب؟ ولعل هذا وجه الأمر بالتأمل.

وقد يقصد هذا المحقق بيان الحكم في الزمان الفاصل بين العام والدليل المتأخر، بأنه إن كان مخصصاً كان إكرام الفاسق من العلماء في الزمان الفاصل مستحباً، وإن كان ناسخاً لحكم العام، دل العام على وجوب الإكرام في الزمان المزبور، فالرجحان على كل حال ثابت.

بقي الكلام فيما لو جهل التاريخ

وإنما نحتاج إلى معرفة تاريخ ورود العام والخاص، وأنه قبل حضور وقت العمل أو بعده، من جهة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، وأما بناءً على عدم قبحه إن كان لمصلحة، فلاحاجة. كما تقدم.

قال في الكفاية: وأما لو جهل وتردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره، فالوجه هو الرجوع إلى الاصول العملية^(١).

وقد أشكل عليه^(١): بأن في فرض ورود الخاص متأخراً، لا يبقى شك -سواء كان ناسخاً أو مخصصاً- حتى يرجع إلى الأصل العملي، وأما في الفاصل الزمني -إن كان للأصل أثر- فالمرجع هو أصالة العموم، للشك في التخصيص. فآين مورد الأصل العملي؟
وأجاب الأستاذ:

بأن مجرى الأصل هو الفاصل بين العام والدليل المتأخر، لكن ليس المرجع هو العام، لأن أصالة العموم في الحقيقة هي أصالة عدم التخصيص، فالمرجع هو الأصل العملي....

وقياسه ما نحن فيه على مورد المجمع المررد بين الأقل والأكثر مفهوماً، وأنه يؤخذ بالقدر المتيقن من الخاص ويتمسك بعموم العام في الزائد عليه. في غير محله، لدوران الأمر هناك بين الأقل والأكثر، أما هنا فالأمر دائر بين المتباينين، لأننا نعلم إجمالاً بأحد الأمرين إما النسخ وإما التخصيص، فلو اريد التمسك بأصالة العموم لحل العلم الإجمالي هذا، كان معناه انحلال العلم الإجمالي بأصالة عدم التخصيص، لكن أصالة عدم النسخ تعارض أصالة عدم التخصيص.

وهذا تمام الكلام في الخاص والعام.

المقصد الخامس

المطلق والمقيد

تعريف المطلق

قال في (الكفاية)^(١):

عرّف المطلق بأنه ما دلّ على شائع في جنسه .

وقد أشكل عليه بعض الأعلام بعدم الإطراد أو الإنعكاس، وأطال في النقض والإبرام .

وقد تبّنها في غير مقام على أنّ مثله شرح الاسم

أقول :

إن ما ذكره رحمه الله هو الصحيح، فالأولى الإعراض عن التعاريف المذكورة للإطلاق والتقييد، لكنّ المهمّ الذي لم يتبّه عليه صاحب (الكفاية) هو: إنّ هذا البحث بحثٌ معنويّ وليس بلفظي، لأنّ موضوع البحث في باب الإطلاق والتقييد هو شموليّة مفهوم المطلق وأنه هل هو بالوضع أو بمقدّمات الحكمة؟ هذا هو الموضوع، فلا علاقة له بمفهوم لفظ «المطلق» ولفظ «المقيّد» .

هذا، وعمدة ما يقع موضوعاً لبحث المطلق والمقيّد هو «اسم الجنس»، فالبحث يدور عن أنّ اسم الجنس لما يقع موضوعاً لحكم من الأحكام الشرعية هل يقصد منه الإرسال والشمول والسريان أو لا؟ وإذا كان كذلك، فهل هو

بالوضع أو بمقدمات الحكمة؟

ومن ذلك يظهر أن المراد من لفظي الإطلاق والتقييد - في البحث - هو المعنى اللغوي فيهما.

مقدمات

ولابد من بيان أمورٍ قبل الورود في البحث:

الأمر الأول: إن المعنى المبحوث عنه في الباب له أقسام، فهو إما حرفي

وإما اسمي.

أما المعنى الحرفي، فإنه إنما يدخل في البحث، بناءً على كون الوضع فيه عاماً والموضوع له عام، وأما بناءً على كون الموضوع له خاصاً وأنه جزئي حقيقي، فإن الجزء الحقيقي لا يقبل التوسعة والتضييق، نعم، هو قابل لبحث الإطلاق والتقييد بمعنى آخر مطروح في بحث الواجب المشروط.

وأما المعنى الاسمي، فهو تركيبى وأفرادي.

أما التركيبى، كما في الجمل، حيث يبحث عن أن إطلاق صيغة الأمر هل يقتضي العينية والنفسية والتعيينية أو لا؟ والجمله الشرطية هل يقتضي إطلاقها الإنتفاء عند الإنتفاء أو لا؟

وهذا القسم خارج عن البحث، لأن الدلالة على الإطلاق والتقييد فيه إنما يكون على أثر الخصوصيات المأخوذة في الكلام، كما يقال: الإطلاق في مقابل «أو» والإطلاق في مقابل «الوا».

وأما الأفرادي، فهو إما علم للشخص وإما علم للجنس.

لكن الإطلاق والتقييد في علم الشخص أحوالي، فإن له زيد» مثلاً أحوالاً كثيرة، من القيام والعمود والصحة والمرض والغنى والفقر... لكن الخلاف

المشهور في حقيقة الإطلاق بين سلطان العلماء^(١) وغيره - كما سيأتي - غير آتٍ في الإطلاق الأحوالي، نعم، يكون هو المرجع في المسائل الفقهية، وهذا أمر آخر. فتبين: أن موضوع البحث ومورد النقض والإبرام هو علم الجنس كالإنسان ونحوه.

فالحاصل: إن موضوع البحث هو المعنى الاسمي الأفرادي لا الأحوالي. الأمر الثاني: إنه لما كان دخول اللابشرية وعدمه في حيز المعنى مورد البحث بين الأعلام كما سيأتي، فلا بد من فهم معنى البشرط واللابشرط في موارد استعمال هذين الإصطلاحين وغيرهما في كلماتهم، فنقول: لقد استعمل هذه الاصطلاحات في ثلاثة موارد الأول: الوجود

فقد قسموا الوجود إلى: «بشرط لا» و«لابشرط» و«بشرط». فقالوا: بأن الأول هو وجود الباري عز وجل، فهو وجود بشرط لا عن جميع الحدود، لأنه وجود مجرد عنها، لأن الحدود تنشأ من الماهية ولا ماهية هناك. والثاني هو: الوجود المنبسط والإضافة الإشراقية والرحمة الواسعة الحسينية وكن البسيطة، وهذا الوجود فعل الباري، ويعبر عنه في العرفان بالاسم الأعظم.

والثالث: هو الوجود المضاف إلى الماهيات، كوجود الإنسان.

الثاني: الجنس والفصل.

أي: اللابشرط والبشرط لا في باب الحمل، وذلك أن الموجودات الخارجيّة

(١) هو: السيد الأجل الحسين بن رفيع الدين محمد الحسيني الأملي الإصبهاني المتوفى سنة ١٠٦٤.

ذات الأثار، كالإنسان والبقر وغيرهما، لها جهة اشتراك تصدق على أنواع مختلفة وجهة اختصاص كالحيوانية والناطقة. فالحيوان -مثلاً- إن لوحظ لا بشرط عن قابلية الحمل كان «جنساً» وقابلاً للحمل فتقول: الإنسان حيوان، والبقر حيوان وهكذا. وكذلك الجهة الاختصاصية، فإنها إذا لوحظت لا بشرط عن قابلية الحمل والاتحاد مع الجنس كانت «فصلاً».

ولو لوحظ الجنس والفصل بلحاظ البشروط لا عن الحمل، لم يقبل الفصل لأن يحمل على الجنس، وفي هذه الحالة يعبرون عن الجنس بالمادة وعن الفصل بالصورة.

الثالث: الأوصاف والضمائم الخارجة عن الذات.

أي: إن الماهية قد تلحظ بالنسبة إلى الوصف الخارج عن الذات لا بشرط، وقد تلحظ بشرط لا، وقد تلحظ بشرط.

فالرقبة عندما تلحظ بالقياس إلى الإيمان، فتارة تلحظ بشرطه فتكون مقيدة به، وقد تلحظ بشرط لا عنه فتكون مقيدة بعدمه، وقد تلحظ لا بشرط، فهي ماهية غير مقيدة لا بهذا ولا ذاك. وكذلك الإنسان بالنسبة إلى العلم.

فهذه ثلاثة اعتبارات بالنسبة إلى ما هو خارج عن الذات.

إذا عرفت ذلك، فاعلم بأن:

مدار البحث في علم الاصول -في باب المطلق والمقيد- هو هذا المورد الثالث، وهو اللابشرطية في الماهيات... فوق الكلام بينهم في أن هذه اللابشرطية داخلية في حريم المعنى الموضوع له لفظ «الرقبة» مثلاً، وأن معناه هو الذات اللابشرطية عن وجود الإيمان وعدمه، أو أن هذا اللفظ موضوع للذات، وحيثية اللابشرطية المذكورة خارجة عن المعنى الموضوع له، ومستفادة من القرينة

المعبر عنها به مقدمات الحكمة».

قال المشهور بالأول، وقال سلطان العلماء بالثاني وتبعه من تأخر عنه.

كلام الكفاية

ذكر في (الكفاية) ما حاصله^(١): إن اسم الجنس - سواء كان جوهرًا أو عرضاً أو عرضياً - موضوع للماهية المهمة.

وبيان ذلك: إن اللفظ الموضوع للماهية - سواء كانت جوهرًا من الجواهر كالإنسان، أو عرضاً من الأعراض كالبياض، أو عرضياً - كالفوقية والتحتية ونحوهما من المعاني الانتزاعية القائمة بمنشأ انتزاعها، وكالمعاني الاعتبارية كالزوجية والملكية ونحوهما - لا يفيد سوى المعنى الموضوع له، فالموضوع له اسم الجنس في الموارد المذكورة هو نفس المفهوم من اللفظ ولا شيء آخر معه، وهذا هو المقصود بالماهية المهمة.

قال: فهذه الماهية، قد تلحظ بشرط، كأن تلحظ بشرط وجود شيء كالإرسال مثلاً، أو بشرط عدم شيء، وقد تلحظ لا بشرط من وجود شيء أو عدمه... وكل ذلك خارج عن ذات الماهية الموضوع لها اللفظ، لأنه لو كان موضوعاً للماهية بشرط، لزم أن يكون إطلاق اللفظ عليه مجردة من الشرط إطلاقاً مجازياً. هذا أولاً. وثانياً: فإن اللفظ لو كان موضوعاً للماهية بشرط الإرسال - مثلاً - لم ينطبق على الفرد، نعم، يشمل الفرد لكن الشمول له غير الإطلاق عليه، لأن قولنا: «أكرم كل عالم» يشمل «زيداً» لكن معنى «كل عالم» ليس «زيداً»، فيلزم أن يكون مثل هذا الإطلاق مجازياً.

وكذا الكلام فيما لو كان اللفظ موضوعاً للماهية اللابشرط، أي الماهية التي

لم يلحظ معها أي شيء آخر، فإنها ليست المفهوم الموضوع له اللفظ، لأن مثل هذه الماهية كلياً عقلياً، والكلي العقلي موطنه الذهن، ولا يقبل الإنطباق على الخارج، فلو أريد استعماله في الخارج لزم المجاز كذلك.

هذا خلاصة كلامه قدس سره. ولا يخفى أن إطلاق «العرضي» في كلامه على ما ذكر خلاف الاصطلاح المعروف، وهو المتصف بالعرض، كالأبيض المتفق بالبياض. كما أن إطلاق «الكلي العقلي» على الوجود الذهني اصطلاح خاص (بالكفاية)، لأن المصطلح المعروف فيه هو الماهية للكلي كالإنسان مثلاً. لكن المهم في كلامه ما ذهب إليه من أن الموضوع له اسم الجنس إنما هو عبارة عن الماهية المهملة، في مقابل الماهية بشرط -ولو كان الشرط هو العموم والإرسال- والماهية لا بشرط، أي التي لم يلحظها معها أي شيء آخر، وقد جعل هذه الماهية الألبشرط القسمي.

كلام الميرزا

وقال الميرزا في اعتبارات الماهية ما ملخصه^(١): إن الماهية:

قد تلحظ بشرط لاعن جميع الأوصاف والأعراض، مجردة عن كليها، فتكون كلياً عقلياً لا يقبل الانطباق على الخارج، لأن كل ما في الخارج فهو مقترن بشيء من الأعراض والأوصاف.

وقد تلحظ مقترنة بشيء من الأعراض والأوصاف الموجودة في الخارج، سواء كان الوصف وجودياً أو عديمياً، فتكون ماهية بشرط شيء.

وقد تلحظ لا بشرط عن البشرط والبشرط شيء، أي عن التجرد عن الأوصاف والاتصاف بوصف وجودي أو عديمي، وهذا هو الألبشرط القسمي

(١) أجود التفريعات ٢/ ٤٢١.

وهذا هو المراد من (المطلق) في بحث الإطلاق والتقييد في علم الأصول... وهو الكلي الطبيعي، لأن الكلي الطبيعي ما يصح صدقه على ما في الخارج، وإمكان الصدق عليه إنما يكون ما لم تلحظ الماهية مجردة عن الخصوصيات، وما لم تلحظ مقترنة بشيء منها.

فحاصل كلام الميرزا:

أولاً: إن «المطلق» عبارة عن «اللابشرط القسمي» وهو المقابل للماهية بشرط لا وبشرط شيء، فهو قسيمٌ لهما.

وثانياً: إن هذه الماهية يمكن أن تصدق على ما في الخارج، فهي «الكلي الطبيعي».

وبذلك ظهر أن القول بأن الكلي الطبيعي لا بشرط مقسمي، باطل، لأن اللابشرط المقسمي ما يكون مقسماً بين الماهية بشرط لا -أي الكلي العقلي- والبشرط شيء، واللابشرط القسمي -أي الكلي الطبيعي- ومعنى كونه مقسماً أن يصح اتحاده مع كل قسم من أقسامه، وكيف يتحد ما يقبل الصدق على ما في الخارج وهو الكلي الطبيعي مع ما لا يقبل الصدق عليه وهو الكلي العقلي؟

كلام الإصفهاني

وقال المحقق الإصفهاني ما حاصله^(١): إن الماهية المهملة هي الماهية التي تلحظ بذاتها وذاتياتها، ولا يتجاوز اللحاظ عن ذلك إلى شيء آخر حتى عدم لحاظ الشيء الآخر، بأن يلحظ في ماهية الإنسان «الحيوان الناطق» دون غيره، بحيث أن «دون غيره» أيضاً غير داخل في الذات الملحوظة، فهذه هي «الماهية المهملة» وهي التي «ليست إلا هي من حيث هي».

(١) نهاية الدراية ٢/ ٤٩٠.

وإذا لوحظت الماهية بهذا اللحاظ، كانت مجردة من الوجود الذهني والخارجي - ومن العدم، إذ ليس مورد اللحاظ إلا الذات، ولا مانع من ارتفاع التقيضين في مرتبة الذات... فالإنسان في مرتبة الذات لا موجود ولا معدوم.

فإن لوحظت ماهية الإنسان - مثلاً - بالقياس إلى خارج الذات، انقسمت إلى الاعتبار الثلاثة، وهي البشرط واللابشرط والبشرط لا، لأن تلك الخصوصية التي لوحظت الماهية بالإضافة إليها، قد تقتزن بالماهية فيكون بشرط شيء، وقد يعتبر عدم اقترانها بها فيكون بشرط لا، وثالثة لا يعتبر الاقتران ولا عدم الاقتران فيكون لا بشرط. وهذه الماهية الملحظة بالقياس إلى خارج ذاتها والمنقسمة إلى الأقسام الثلاثة، هي الماهية اللابشرط المقسمي.

فماهية الإنسانية إن لوحظت في حد ذاتها وذاتياتها مجردة عن أي شيء آخر، سميت بالماهية المهملة، وإن لوحظت بالقياس إلى خارج الذات وانقسمت إلى الإعتبارات الثلاثة، سميت باللابشرط المقسمي....

فظهر افتراق «الماهية المهملة» عن «اللابشرط المقسمي».

واللابشرط المقسمي له ثلاثة أقسام كما ذكر، لأن الماهية إن لوحظت مشروطةً بالتجرد عن أي خصوصية، فهي «بشرط لا»، وإن لوحظت مع شرط - وإن كان الشرط هو الإرسال - فهي «بشرط شيء» وإن لوحظت لا بشرط عن وجود وعدم شيء من الخصوصيات فهي «لا بشرط القسمي».

ثم إن الموضوع له لفظ «الإنسان» هو «الماهية المهملة»، لكن موضوع البحث في باب المطلق والمقيّد هو «اللابشرط المقسمي» حيث يلحظ ماهية «الإنسان» لا بشرط عن شيء حتى من نفس اللابشرطية.

فظهر افتراق الموضوع له اللفظ عن موضوع البحث.

هذا، وسيأتي بيان افتراق «اللابشرط القسمي» عن «الكلي الطبيعي». .
تحقيق الأستاذ

وذلك يتضح ضمن بيان أمور:

الأمر الأول

إن الاعتبارات الثلاثة التي ذكرها كلها وجودات ذهنية للماهية؛ ولذا عندما نريد أن نحكم على الموضوع بحكم خارجي، نجعل الصورة الذهنية مرآة للخارج، وآلاً، فإن الوجود الذهني قسيم للوجود الخارجي، وعليه، فإذا أردنا حمل «جنس» على «الإنسان» وقلنا: «الإنسان جنس»، فلا بد من لحاظ «الحيوان» لابشرط عن خصوصية البقرية والغنمية وغيرهما من الخصوصيات، حتى يكون اعتبار الماهية لابشرط طريقاً إلى الموضوع في تلك القضية، وكذا إذا لوحظت الماهية مع خصوصية، كالحاظ «الإنسان» مع خصوصية «الزنجية» مثلاً، فإن هذا اللحاظ «البشرط شيء» طريق لرؤية الموضوع خارجاً.

فلا اعتبارات الثلاثة وجودات ذهنية وتصورات للماهية في الذهن، هي طريق لتشخص الموضوع وتعيينه في القضايا الخارجية.

الأمر الثاني

إنه قد ظهر مما تقدم: امتياز «اللابشرط المقسمي» عن «اللابشرط القسمي»، فكلاهما (لابشرط) لكن الافتراق في المتعلق، إذ هو في (الأول) الاعتبارات الثلاثة. فهو لابشرط عن تلك الاعتبارات واللحاظات، أما في (الثاني) فهو ما وراء الذات، بأن لا يلحظ مع الذات شيء، لا الوجود ولا العدم، في مقابل (البشرط شيء) و(البشرط لا).

إنما الكلام في:

الأمر الثالث

هل (الماهية المهملة) نفس (اللابشرط المقسمي) أو غيره ؟
 قد تقدم أن المحقق الإصفهاني يرى أن « الماهية المهملة » غير « اللابشرط المقسمي » خلافاً للمشهور، وخلاصة دليhle هو: أن الماهية عندما تلحظ بذاتها مجردة عن أي شيء آخر - حتى عن عدم لحاظ أي شيء آخر معها - فهي التي ليست هي إلا هي، ولا تصلح لأن تكون مقسماً، لأن المقسمية عنوان إضافي يتحقق بلحاظ ما وراء الذات.

وقد تبعه على ذلك السيد الخوئي^(١).

وأما دليل القول المشهور فمملخصه هو: إن حقيقة التقسيم تخصص الذات بخصوصيتين متباينتين أو أكثر، حيث الخصوصية متباينة والذات هي الجهة المشتركة بين الجميع... ولحاظ ماهية الإنسان - مثلاً - وانقسامها بالاعتبارات الثلاثة من هذا القبيل، فتكون ماهية الإنسان مقسماً لها، حيث يكون الإنسان (بشرط لا) ماهية مجردة، و(بشرط شيء) ماهية مخلوطة، و(لابشرط) ماهية مطلقة... فالإنسان الذي لحظ بنحو اللابشرط هو الإنسان المجرد من كل شيء، فهو الماهية المهملة، وهو اللابشرط المقسمي، فالذي يطء عليه التقسيم ويكون مقسماً هو الماهية من حيث هي.

وقد أوضح الأستاذ رأي المشهور: بأن القسم والمقسم والتقسيم، كلها أمور تتعلق بالماهية - وأما الوجود فهو عين التشخص، ولا يقبل الأتصاف بالقسمية أو المقسمية، ولحاظ الماهية هو وجودها بالوجود الذهني، وهو أيضاً غير قابل للأتصاف بذلك، لكونه جزئياً - لكن الماهية المجردة من جميع الخصوصيات

(١) أجدود التقريرات ٢/٤٢٢. الهامش.

حتى من اللحاظ... فهي القابلة للاتصاف والانقسام، لأن حقيقة التقسيم عبارة عن ضم ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك، فما به الاشتراك هو الماهية المجردة، وما به الامتياز هو الاعتبارات الثلاثة، فكان (المقسم) هو (الماهية المجردة المهملة)، وهي المركب لهذه الخصوصيات، ولذا نقول: الماهية بشرط شيء، والماهية بشرط لا، والماهية لا بشرط... فكانت الحثيات واردة على الذات، وبورود كل واحدة يحصل للذات قسم، ومتى ما جردناها من الأوصاف كانت لا بشرط... فالذي يصير لا بشرط عن العلم والجهل و... هو (الإنسان) وعن الإيمان والكفر... هو (الرقبة) وهكذا....

فهذا هو البرهان لقول المشهور، وعليه الوجدان، فإن البشرط هو الرقبة المؤمنة، والبشرط لا هو الرقبة وعدم الإيمان، واللابشرط هو الرقبة المجردة عن الإيمان وعدم الإيمان....

فحاصل كلام المشهور هو: إن الماهية بنفسها هي التي تتصف بالاعتبارات الثلاثة، لأن اللابشرط المقسمي الذي تلحظ فيه الماهية مضافة إلى الخارج هو المعروف للحثيات... فظهر عدم الخلاف بين المشهور والمحقق الإصفهاني، وأن كلام الجميع يرجع إلى شيء واحد هو: أن المقسم عبارة عن الذات غير الملحوظ معها شيء آخر، وأنها عندما تلحظ مضافة إلى شيء آخر تكون قسماً. وعلى الجملة، فإن اللابشرط المقسمي هو الماهية المقسم بين الاعتبارات الثلاثة، واللابشرط القسمي فهو اللابشرطية بالنسبة إلى الخارج عن الذات، فالإنسان الملحوظ بالنسبة إلى الخارج عن الذات كالعلم مثلاً، عندما يؤخذ مجرداً عن العلم والجهل، يكون الماهية اللابشرط القسمي، وإن لحظ لا بشرط عن كل الاعتبارات الثلاثة، فهو اللابشرط المقسمي... فكان اللابشرط القسمي من أقسام اللابشرط المقسمي.

الأمر الرابع

هل (الكَلْبِي الطبيعي) هو (اللابشرط القسَمِي) أو (اللابشرط المقسَمِي)؟ قال جماعة من الفلاسفة - وتبعهم الميرزا - بالأول. وقال آخرون ومنهم الحاجي السبزواري بالثاني. ومن العلماء من قال: بأنَّ الكَلْبِي الطبيعي هو الماهية المهملة - لا اللابشرط القسَمِي ولا اللابشرط المقسَمِي - وهذا مختار شيخنا الأستاذ.

خلاصة ما تقدّم

أن الموضوع له الطبيعة - وهو اسم الجنس الذي جعل موضوعاً للحكم في مثل أعتق رقبةً - هو الطبيعة والماهية فقط بنحو اللابشرط القسَمِي بالنسبة إلى الخصوصيات من الإيمان والكفر وغيرهما، وأن الموضوع له اللفظ هو نفس الذات، واللابشرطية خارجة عن حدِّ مفهوم اللفظ، فالحق مع سلطان المحققين ومن تبعه، خلافاً للمشهور.

ولا يخفى أنَّ المراد من اسم الجنس في هذا البحث هو الأعمّ من اسم الجنس الفلسفي، فيعمّ النوع والصنف أيضاً، فالمراد هو الاسم للطبيعة سواء كانت جنساً أو نوعاً أو صنفاً.

الأدلة اللفظية على مذهب السلطان

وقد استدلّ له - بالإضافة إلى البحث العقلي المتقدم - بوجوه لفظية:
الأول: التبادر. فإنَّ المتبادر من لفظ الرقبة مثلاً والمنسب إلى الذهن منه ليس إلا ذات الماهية، كما أنَّ المنسب من لفظ الإنسان هو الحيوان الناطق فقط، وأما الخصوصيات فلا تأتي إلى الذهن عند إطلاق اللفظ.
الثاني: صحّة التقسيم. فإنَّ لفظ الرقبة يصحُّ تقسيمه بماله من المعنى إلى

الذات المجردة من أي خصوصية، وإلى الذات المنضم إليها الخصوصية من الإيمان أو الكفر. وكذلك لفظ الإنسان وغيره.

الثالث: حكمة الوضع. فإن حكمة الوضع في الألفاظ إحضار معانيها إلى الذهن، وأما المعنى المنضم إليه شيء من الخصوصيات فليس الموضوع له اللفظ، وليس المقصود من وضع اللفظ له، وإلا لكانت الذات المجردة عن الخصوصية بلا دال.

الرابع: إنه لو كانت الالابشرطية داخلية في المعنى الموضوع له اللفظ، لكان اللازم تجريد اللفظ عن معناه الموضوع له متى أريد إطلاقه على المعنى الخارجي، لأن الالابشرطية أمر ذهني لا خارجية له، والمفروض دخولها في المعنى الموضوع له اللفظ، وحينئذ يبطل الوضع.

توضيحه: إن وجوب العتق حكم تعلق بالرقبة بقول المولى أعتق رقبة، لكنه يترتب على الرقبة الخارجية، ولا بد من إيجاد العتق في الخارج حتى يتحقق الامتثال كما هو واضح، والمفروض كون الرقبة مطلقاً من حيث الإيمان والكفر، لكن الإطلاق أي الالابشرطية عنهما - أمر ذهني، فيكون موطن الرقبة الالابشرطية هو الذهن فقط... وحينئذ، يلزم تجريد معنى «الرقبة» من خصوصية الالابشرطية حتى يصح إطلاق هذه اللفظة على الوجود الخارجي ويترتب العتق... وهذا يبطل وضع اللفظة للماهية الالابشرطية.

إذن، ليس اللفظ موضوعاً للمعنى متحياً بحيثية الالابشرطية، وليست داخلية في الموضوع له لفظ الرقبة والإنسان والبقر وغيرها من أسماء الأجناس.

فتلخص: إن الإطلاق خارج عن المعنى الموضوع له اسم الجنس، فيحتاج للدلالة عليه إلى قرينة، وهو ما يعبر عنه بمقدمات الحكمة.

إشكال ودفع

إلا أنه قد وقع الكلام بينهم في أن الإطلاق واللابشريطية والسريان، بعد أن كان خارجاً عن المعنى الموضوع له اللفظ، هل هو ذاتي للمعنى، بأن يكون لماهية الرقبة -مثلاً- سريان ذاتي في أفرادها، كالتعجب بالنسبة إلى الإنسان، فإن لفظ الإنسان موضوع للحيوان الناطق، وليس التعجب داخلياً في المعنى، إلا أنه لازم ذاتي له، أو أن ذلك محتاج إلى اللحاظ، بأن تلاحظ ماهية الرقبة بنحو اللابشريط؟

قال جماعةً بالأول، وقد أقام الإيرواني^(١) البرهان عليه بما حاصله: أن وضع اللفظ للمعنى حكماً من قبل الواضع، ومن الواضح أن الحاكم لا يحكم بثبوت المحمول لموضوع مهمل، لأن كل قضية مهمله فهي في قوة الجزئية، فلا يكون اللفظ موضوعاً للماهية المجردة ذاتها عن الإطلاق، وإلا لزم في كل مورد يستعمل فيه اللفظ أن يكون الاستعمال بلاوضع، وهذا باطل... فالوضع للماهية المهمله غير ممكن.

(قال): وهذا أشد ما يرد على القائلين بخروج الإطلاق عن حريم المعنى.

وقد أجاب الأستاذ عن هذا البرهان:

بأن ذاتية الإطلاق بالنسبة إلى الماهية لا تخلو، إما أن تكون من ذاتي باب

الكليات الخمس، أو من ذاتي باب البرهان، ولا ثالث.

أما كونه من الأول فباطل، لأن ذاتي باب الكليات الخمس هو الجنس

والفصل والنوع، والإطلاق للماهية التي هي موضوع للقضية ليس الجهة الجنسية

للماهية ولا الفصلية لها، كما لا يعقل كونه مركباً من جهتي الجنس والفصل.

فلا بدّ من أن يكون ذاتي باب البرهان، كالإمكان في الممكنات، فإنه ينتزع من ذات الماهية الممكنة استواء الوجود والعدم فيقال: هذا ممكنٌ، في قبالة الماهية الآبية عن الوجود أي الممتنع الذاتي، والآبية عن العدم أي الواجب بالذات.

فنقول: إن كان الإطلاق ذاتياً من باب البرهان، بأن يكون الإطلاق منتزعاً من حاق ذات الماهية بلاحيثية، فإن دلالة الرقبة على الإطلاق من هذا الباب باطل بالضرورة.

فظهر أنّ الإطلاق ليس ذاتي الماهية مطلقاً.
هذا أولاً.

وثانياً: إنه لا كلام في التقابل بين الإطلاق والتقييد وعدم إمكان اجتماعهما، فلو كان الإطلاق ذاتي الماهية كان التقييد محالاً وآلا يلزم اجتماع المتقابلين، بأن تكون الرقبة مع كونها لا بشرط عن الإيمان والكفر مقيدةً بالإيمان، وهذا غير معقول.

فإن قيل:

المراد من ذاتية الإطلاق هو: إن الماهية بحسب ذاتها -أي لو خُلّيت وطبعها- تقتضي الإطلاق، والتقييد بمثابة المانع، فكلما لم يوجد المقيد كانت الماهية مطلقة، فهي مطلقة لولا التقييد.

قلنا:

لا خلاف في التقابل بين الإطلاق والتقييد، فقيل: إنه من قبيل العدم والملكة، وقيل: من قبيل التضاد، وقيل: من قبيل التناقض، وما ذكر مردود على جميع التقادير، لأن عدم كل مانع شرط لوجود الممنوع، فلو كان التقييد مانعاً عن

مقتضى ذات الماهية - وهو الإطلاق كما ذكر - لزم أن يكون عدم أحد الضدين مقدمة لوجود الضد الآخر، وهو باطل. هذا بناءً على كون التقابل من قبيل التضاد أو التناقض. وعلى القول بأنه من قبيل العدم والملكة، يلزم مقدمة الشيء لنفسه، لأن المفروض كون التقييد ملكة والإطلاق عدما، فلو كان التقييد مانعاً عن الإطلاق كان عدمه مقدمة للإطلاق، لكن الإطلاق هو عدم التقييد.

فظهر أن الحق هو القول الثاني، وهو كون الإطلاق لحاظياً، بمعنى أن الحاكم لما لحظ ماهية الرقة وخصوصية الإيمان، فإن أخذ الخصوصية فيها كان التقييد وإن لم يأخذها كان الإطلاق، فالإطلاق عدم أخذ الخصوصية، والتقييد هو أخذها، فكان الإطلاق والتقييد أمران زائدان على الماهية عارضان عليها، غير أنه في مقام الإثبات يتم التقييد ببيان القيد والإطلاق بعدم بيانه....

وأما ما ذكره الإيرواني من لزوم الإهمال. ففيه: إن المحال هو أن يضع الواضع ويكون المعنى الموضوع له مهملاً، وأما قبل الوضع فهو مطلق، لكن كون هذا الإطلاق ذاتياً للماهية - لا باللحاظ - فأول الكلام.

وهذا تمام الكلام في (اسم الجنس) الذي هو الموضوع غالباً في باب الإطلاق والتقييد.

الكلام في علم الجنس

وقد تعرض الأكابر للموضوع له علم الجنس، فالمشهور أنه موضوع للماهية المعيّنة، بأن يكون التعيين داخلياً في المفهوم، لأن العلم من المعارف والمعرفة لا تكون بلا تعيين. ثم إن هذا التعيين ليس بخارجي فهو ذهني، فظهر بذلك الفرق بين اسم الجنس مثل (الأسد) فإنه نكرة، وعلم الجنس مثل (أسامة) فإنه معرفة.

رأي صاحب الكفاية في قبال المشهور

وخالف صاحب (الكفاية)، فذهب إلى عدم الفرق بين أسماء الأجناس وأعلام الأجناس، فكلاهما موضوع للطبيعة بلا لحاظ شيء من خصوصية الذهنية والخارجية. وأورد على المشهور: بأن علم الجنس لو كان موضوعاً للماهية المتعينة في الذهن، لزم تجريدها من هذه الخصوصية كلما أريد حملها على الخارج، لعدم انطباق ما في الذهن على ما في الخارج، لكنّ الإنطباق حاصل بلا تجريد. وهذا يكشف عن عدم أخذ خصوصية الذهنية في علم الجنس. على أن لزوم التجريد يستلزم اللغوية في أخذ الخصوصية.

(قال): وأما المعاملة مع علم الجنس معاملة المعرفة بخلاف اسم الجنس، فالظاهر أن التعريف هذا لفظي كالتأنيث اللفظي للفظ اليد والرجل والعين وما شابهها، لعدم الفرق بين (أسامة) و(أسد) إلا أن (لام التعريف) تدخل على الثاني دون الأول... وهذا ليس بفارق حقيقي^(١).

مناقشة المحاضرات

ووافق السيد الخوئي في (المحاضرات) إلا أنه قال^(٢): يمكن المناقشة في البرهان الذي ذكره على عدم أخذ التعيين الذهني في المعنى الموضوع له علم الجنس، لأن أخذه فيه تارة يكون على نحو الجزئية وأخرى على نحو الشرطية وثالثة على نحو المرآتية والمعرفية فحسب من دون دخله في المعنى الموضوع له لابنحو الجزئية ولا بنحو الشرطية. وما أفاده إنما يتم لو أخذ على النحوين الأولين، وأما إذا كان أخذه على النحو الثالث، فهو غير مانع عن انطباقه على الخارجيات، ولا يلزم التجريد واللغوية الوضع.

(١) كفاية الاصول: ٢٤٤.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٥٢١.

إشكال الأستاذ

وقد أورد عليه الأستاذ أولاً: بأن «الأخذ» و«المرآتية» متمانعان، لأنه إن كان مأخوذاً فهو دخيل في المعنى، فلا يكون مجرد المرآتية والمعرفية. وثانياً: إن المرآتية أي: رؤية المعنى في الذهن لا بشرط من الخصوصيات، موجودة في اسم الجنس أيضاً، فيلزم أن يكون معرفةً مثل علم الجنس.

فالحق مع صاحب (الكفاية). والمعرفية في علم الجنس نظير التأنيث اللفظي للألفاظ المذكورة ونحوها.

المفرد المعرف باللام

قال المشهور: بأن المفرد المعرف باللام مثل «الرجل» له تعين، لكون اللام للتعريف، ولا يكون التعريف بلا تعين.

قالوا: واللام على أقسام، كالجنس والإستغراق والعهد - الحضور والذهني والذكري.

رأي صاحب الكفاية

وأنكر صاحب (الكفاية)^(١) التعين الذهني للمفرد المعرف باللام وكون اللام للتعريف، لما ذكره في علم الجنس من امتناع حمل الوجود الذهني على الخارج إلا بالتجريد، وأنه يلزم حينئذ لغوية الوضع....

ومن هنا قال بأن اللام هذه للتزيين كما في الحسن والحسين... ولا توجد لام التعريف، ولام الاستغراق والعهد... بل كل ذلك يفهم من القرائن الخارجية.

المناقشة مع الكفاية

وقد أورد عليه في (المحاضرات) ^(١) بما ملخصه: إن اللام تدلُّ على التعريف والتعيين، بلا استلزام لكون التعيين جزء معني مدخولها أو قيده، فهي تدلُّ على معنى وليست للترزين فقط، لكنَّ المعنى ليس جزءاً لمدخولها حتى يلزم التجريد واللغوثة... أللهم إلا في العهد الذهني، إذ الظاهر أن وجود اللام وعدمها على السواء بل هي فيه للترزين.

وقد وافقه الأستاذ.

الجمع المحلّي باللام

وقد وقع الخلاف بينهم في دلالة على العموم، فمنهم من أنكر ذلك وقال بأنها مستفادة من القرينة الخارجية كمقدمات الحكمة، ومنهم من قال بدلالته على العموم وأنه لا حاجة إلى القرينة، فقال بعضهم: بأن الدلالة من اللام، وقال آخرون: بأنها من مجموع اللام ومدخولها. وهذا مختار المحقق القمي (والكفاية). وقيل بأنَّ اللام تدل على التعيين في الخارج، وذلك لا يكون إلا بالدلالة على العموم.

وعلى الجملة، فقد وقع الخلاف بينهم في دلالة الجمع المحلّي باللام على العموم أنه بالإطلاق أو بالوضع.

وقد اختار الأستاذ القول الأول، فهي متوقفة على تمامية مقدمات الحكمة.

وقد ناقش أدلة القائلين بالقول الثاني، فقال ما حاصله:

إنَّ اللام غير موضوعة للعموم والاستفراق، ولذا ترد على غير الجمع كما ترد عليه، ولذا أيضاً قسّمت إلى الجنس والإستفراق والعهد... ودعوى أن خصوص الداخلة على الجمع دالة على العموم، فباطلة، إذ ليس لهذه اللام وضع

على حدة. وكذلك القول بدلالة المركب منها ومن مدخولها على العموم - كما عن الميرزا القمي^(١) - لعدم وجود وضع للمركبات غير وضع المفردات ... على أنه لو كان كذلك لزم أن يكون استعمال الجمع المحلى باللام في غير العموم - كالمعهد مثلاً - مجازاً، والحال أنه لا توجد آية عناية في هكذا استعمال.

وأما القول بدلالة اللام على العموم - من جهة كونها موضوعاً للتعريف والإشارة، فلما دخلت على الجمع ولا تعين لمرتبة من مراتبه، فلا بد وأن يكون المراد هو المرتبة الأخيرة وهو جميع أفراد المدخول - فقد نقض عليه في (الكفاية) بأنه كما لتلك المرتبة تعين في الواقع، كذلك للمرتبة الأولى وهي أقل مراتب الجمع أي الثلاثة.

واختار بعض الأصحاب - وتبعه في (المحاضرات)^(٢) - الدلالة على المرتبة الأخيرة: بأن تعين المرتبة الأولى - وهي أقل الجمع - إنما هو في مقام الإرادة، فإننا لما نقول: أكرم العلماء، فالثلاثة مرادة قطعاً، وإن لم يكن لها تعين في الخارج وأنه هل المراد هذه الثلاثة أو تلك؟ بخلاف المجموع، فإنه لا يعقل أن يكون بلا تعين في الخارج، إذ العلماء كلهم متعينون في الخارج، فيكون هو المدلول للجمع المحلى باللام.

فأشكلك الأستاذ: بأن العمدية في هذا الاستدلال كون اللام دالة على التعريف والتعيين، واليه أشار في (المحاضرات) بقوله في آخر كلامه: فإذا يتعين إرادة هذه المرتبة من الجمع، يعني المرتبة الأخيرة دون غيرها، بمقتضى دلالة كلمة اللام على التعريف والتعيين، لكن القدر المتيقن من مقتضى دلالتها هو إفادة التعريف

(١) قوانين الاصول: ٢١٦.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ٤/ ٥٢٦.

والتعيين للمدخل، أما كون التعيين لمجموع الأفراد أي المرتبة الأخيرة، فلا برهان عليه.

النكرة

قال في الكفاية:

ومنها: النكرة مثل رجل في ﴿ وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ ﴾^(١) أو في جثني برجل. ولا إشكال في أن المفهوم منها في الأول ولو بنحو تعدد الدال والمدلول، هو الفرد المعين 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 كلياً ينطبق على كثيرين لافرداً مردداً بين الأفراد. وبالجملة: النكرة أي ما بالحمل الشائع يكون نكرة عندهم، إما هو فرد معين في الواقع غير معين للمخاطب أو حصّة كلية، لا الفرد المردد بين الأفراد... فلا بد أن تكون النكرة الواقعة في متعلق الأمر هو الطبيعي المقيد بمثل مفهوم الوحدة، فيكون كلياً قابلاً للانطباق.

أقول:

إن لفظ «المرّد» و«المبهم» موضوع في لغة العرب وليس بمهملي، فله معناه ومفهومه، غير أنه مفهوم لامصداق له في الخارج، لأن الخارج ظرف التشخيص والتعيين، وأما معناه الموضوع له فليس بنكرة، إذ لا يعقل التردّد في ذات المفهوم. فما في كلام بعض الاصوليين من أن مدلول النكرة هو الفرد المرّد، غير صحيح، لأنه إن كان فرداً فلا يعقل أن يكون مردداً أيضاً، بل التردّد في الوجود هو المحال.

(١) سورة القصص: الآية ٢٠.

وأما ما ذكره في (الكفاية): من أنه الفرد المعين في الواقع المجهول عند المخاطب، ففيه: إنَّ المعنى المستعمل فيه كلمة «الرجل» هو الجنس، وقيد الوحدة فيه أتى من ناحية التنوين، فكان فرقاً بين «النكرة» و«اسم الجنس»، لأنَّ الجنس لا تقيد فيه بالوحدة ولذا يصدق على القليل والكثير، بخلاف النكرة، فمدلولها الجنس بقيد الوحدة، وعليه، فلا فرق في كلمة «رجل» بين الآية والمثال، إذ المعنى في كليهما هو الطبيعة المقيّدة بقيد الوحدة، غير أنَّ الأول معيّن خارجاً، وكونه مجهولاً عند المخاطب قد استفيد من قرينة خارجية. فليس معنى الكلمة والمستعمل فيه في الآية هو المعين في الخارج المجهول عند المخاطب.

والحاصل: إنَّ المستعمل فيه الكلمة في كلا المثالين هو نفس الطبيعة والجنس، غير أن قيد الوحدة استفيد من التنوين، وأما كونه في الأول معيّن خارجاً ومجهولاً عند المخاطب فتدلُّ عليه القرينة الخارجية... وإذا كان الموضوع له والمستعمل فيه هو الطبيعة المقيّدة بالوحدة فهو في حد ذاته قابل للانطباق على أي فرد.

الكلام في مقدمات الحكمة

وبعد الفراغ عن بيان مداليل الألفاظ الواقعة في الأدلة، يقع البحث عن مقدمات الحكمة، بناءً على ما تقرّر من خروج الإطلاق عن مفاهيم تلك الألفاظ. قالوا: والمقدمات ثلاثة:

المقدمة الاولى

كون المتكلم في مقام البيان، بأن لا يكون في مقام الإهمال والإجمال. ولا يخفى أن كونه في مقام البيان له صور، فتارةً: هو في مقام بيان تمام المراد، واخرى: في مقام بيان أصل المراد، والأول: تارةً في مقام بيان تمام المراد من جميع الجهات، واخرى في مقام بيانه من بعض الجهات. ثم إنه قد يُعلم من حال المتكلم في أنه في مقام البيان أولاً، وقد يشك. فما هو مقتضى القاعدة عند الشك؟

قالوا: إن لم تكن هناك قرينة خاصة أو عامّة، فالأصل كونه في مقام البيان... لكن لا بد من إثبات هذا الأصل بذكر المستند له، وهل هذا الأصل - أي أصالة البيان - مختص بباب الإطلاق أو جارٍ في غيره أيضاً؟ ظاهر المحقق الإصفهاني هو الأول، لكن التحقيق عند الأستاذ جريانه في العمومات أيضاً، من أجل إثبات ظهور العام في العموم متى ما شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده الواقعي إذا قال: أكرم كل عالم، فإنه مع عدم القرينة يتمسك به ويحكم بالعموم.

مستند أصالة البيان

وأما المستند للأصل المذكور، فقد ذكر له وجوه:

الأول: إنه مقتضى الطبع. لأن مقتضى الحال وطبع الطلب أن يكون المتكلم في مقام بيان مقصده باللفظ، نظير قول الفقهاء: بأن الأصل في المبيع هو السلامة من العيب، لكونه مقتضى الطبع الأولي.

وفيه: إن هذا الوجه لا يكفي لأن يؤخذ بإطلاق الكلام، لأن المفروض أن المتكلم قد استعمل اللفظ باسم الجنس مثلاً. في معناه الموضوع له، وأن الإطلاق غير داخل فيه، فمع الشك في كونه في مقام بيان تمام مراده أي معنى لمقتضى الطبع الأولي ليحمل الكلام على الإطلاق؟

الثاني: أصالة التطابق بين مقام الثبوت ومقام الإثبات. فالإطلاق في مقام الثبوت أن يكون فرد المتكلم هو الطبيعة. ولما لم يأت في مقام الإثبات بقيد وكان الكلام ظاهراً في الإطلاق حصل التطابق، ولو كان مهملاً في مقام الثبوت لما حصل.

وفيه: إنه مع احتمال كون المتكلم مهملاً في مقام الإثبات، لا يحصل الكشف عن مقام الثبوت والتطابق بين المقامين، والمفروض هو الشك في مقام الإثبات.

الثالث: السيرة العقلية. فقد جرت سيرة أهل المحاورات على التمسك بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف الكلام إلى جهة خاصة. هكذا استدل في (الكفاية)^(١)، بل في (المحاضرات)^(٢) نسبه إلى

(١) كفاية الاصول: ٢٤٨.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٥٣٥.

المشهور المعروف بين الأصحاب.

وقد أشكل عليه في (المحاضرات) بما حاصله: بأنه ينفع في ما لو شك في أصل كون المتكلم في مقام البيان أو الإهمال. أما لو شك في حدّ المراد كما هو الحال في مثل قوله تعالى ﴿ فَكُلُّوا مِمَّا أَفْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ﴾^(١) في أنه يريد الحلية أو هي والطهارة معاً، فلا سيرة من العقلاء على جعل الكلام في مقام البيان من جهة الطهارة أيضاً.

وأشكل الأستاذ من ناحية أخرى، فاعترف بتامة السيرة إلا أنها إنما تجري في كلام من دأبه بيان الخصوصيات في مجلس واحد، وليس دأب الشارع هكذا، فإن الخصوصيات الدخيلة في الأحكام الشرعية قد ذكرت على لسان أحد الأئمة بعد أن جاءت المطلقات في القرآن أو في كلام النبي ... والحاصل: إن العقلاء إذا عملوا بأن دأب المتكلم هكذا، لا يتمسكون بإطلاق كلامه، بل سيرتهم في كلامه قائمة على التوقف.

فالتحقيق هو التفصيل بين كلام غير الشارع ممن دأبه إعطاء الخصوصيات في المجلس الواحد، فالسيرة العقلانية جارية على الأخذ بإطلاق كلامه، وبين كلام الشارع، ففي كلامه يكون المستند للإطلاق هو سيرة المشرعة، فإن أصحاب الأئمة عليهم السلام وغيرهم لما كانوا يرجعون إليهم ويأخذون بالحكم الشرعي منهم، ما كانوا ينتظرون شيئاً، بل كانوا يذهبون ويعملون بما أخذوه، بل كان بعضهم ربما لا يرى الإمام بعد تلك الجلسة ... فهذه السيرة غير المردوعة من الأئمة هي المستند لأصالة البيان والأخذ بإطلاق الكلام بلا توقف.

وهذا تمام الكلام في المقدمة الأولى.

المقدمة الثانية

كون المتكلم متمكناً من البيان، فإن لم يكن أو شك في تمكنه، لم يمكن القول بإطلاق كلامه.

وقد جعل الميرزا -وتبعه في (المحاضرات)- هذه المقدمة هي الاولى، وأفاد أن بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، فإنما يمكن التمسك بالإطلاق حيث يمكن فيه التقييد، واستحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق.

ولا يخفى ما لهذا المبنى من الأثر، وذلك، لأن لموضوع الحكم وكذا للمتعلق انقسامات هي متأخرة عن الحكم، ولا يمكن تقييد الموضوع أو المتعلق بشيء منها، إذن، لا يمكن حمل الكلام على الإطلاق بالنسبة إليها.

مثلاً: وجوب قصد القرية في الصلاة مثلاً متأخر عن الحكم بوجوبها، وهو متأخر عنها. فكان قصد القرية في الصلاة متأخراً عنها بمرتبتين، وحينئذ، يستحيل تقيدها بقصد القرية، فيستحيل الإطلاق في الصلاة من جهة اعتبار قصد القرية. هذا في المتعلق.

وكذلك في الموضوع، لأنه متقدم رتبةً على الحكم، والمكلف ينقسم إلى العالم بالحكم والجاهل به، لكن هذا الانقسام متأخر عن الحكم المتأخر عن الموضوع، فيستحيل تقييد الموضوع بالعالم بالحكم، وإذا استحال التقييد استحال الإطلاق، وحينئذ، لا يمكن التمسك بإطلاق أدلة التكاليف لإثبات الإشتراك في التكليف بين العالمين والجاهلين به.

وقد خالف الميرزا مسلك الشيخ، لأن الشيخ يذهب إلى أنه إذا استحال التقييد وجب الإطلاق، ومن هنا يتمسك بإطلاقات أدلة التكاليف لإثبات الإشتراك، وبإطلاق دليل وجوب المتعلق على عدم وجوب قصد القرية... فالشيخ

قائل بأن التقابل من قبيل التضاد.

وتوضيح المطلب هو: إن التقابل بين الإطلاق والتقييد في مقام الإثبات يختلف عنه في مقام الثبوت. أما في مقام الإثبات، فإنه تارة يقول: أعتق رقبته، واخرى يقول: أعتق رقبته مؤمنة، فهنا يكون التقابل من قبيل العدم والملكية، لأن التقييد أمر وجودي والإطلاق عدم هذا التقييد، وحيث أن موضوع الإطلاق والتقييد في هذا المقام هو ما يكون المتكلم فيه متمكناً من التقييد، فتارة يأخذ القيد فيه واخرى لا يأخذه، فهو وجود وعدم في موضوع خاص، فيكون من قبيل العدم والملكية، وله شق ثالث وهو حيث لا يكون المتكلم متمكناً من التقييد، فليس هناك إطلاق ولا تقييد.

وأما في مقام الثبوت فهناك مراحل، تبدأ من الغرض ثم الإرادة ثم الحكم... وهو فعل اختياري ناشئ من تصوّر الموضوع ولحاضه، فتارة يلحظه مع الخصوصية الدخيلة في الغرض فيكون مقيداً، واخرى يرى أن لا يدخل لوجود الخصوصية وعدمها في الغرض، فلا يأخذها في الموضوع، فيكون بشرط تارة واخرى لا بشرط، وكلاهما أمر وجودي، فالحق مع الشيخ.

فالنسبة بين الإطلاق والتقييد في مقام الثبوت نسبة التضاد، وفي مقام الإثبات نسبة العدم والملكية.

المقدمة الثالثة

وقد أتضح مما تقدّم: أن المقدمة الثالثة هي أن لا يأتي المتكلم في مقام الإثبات ومرحلة إبراز الحكم بقيد، بل يعتبر في الإطلاق أن لا يكون الكلام محفوراً بقرينة حالية أو مقامية....

الدليل على انعقاد الإطلاق مع المقدمات

وبعد الفراغ من المقدمات، فما الدليل على انعقاد الإطلاق للكلام مع حصول المقدمات؟
هنا وجوه:

الأول: إن المفروض كون المتكلم عاقلاً حكيماً ذا إرادة جدية بالنسبة إلى متعلق حكمه الذي أصدره، وفي هذه الحالة، لو كان غرضه متعلقاً بالموضوع المقيد بال قيد لقيده به، ولألزم الإغراء بالجهل، وهو مناف للحكمة.

الثاني: إنه مع فرض ما تقدم، وأن غرضه متقوم بالرقبة المؤمنة مثلاً، فإنه لو أطلق الكلام عن هذا القيد، لزم نقض الغرض وهو إما محال أو قبيح من الحكيم.

الثالث: إن الأصل هو التطابق بين مقامي الثبوت والإثبات، ومقتضى المقدمات المذكورة هو التطابق والآلانهدم هذا الأصل وبقي بلاموضوع. وتلخص: أنه مع المقدمات المذكورة يتم ظهور الكلام في الإطلاق، وتتم الحجية العقلية له لما تقدم من الوجوه.

تنبيهات

الأول

هل يعتبر عدم وجود القدر المتيقن؟

قال في الكفاية في مقدمات الإطلاق:

نالتها: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب، ولو كان المتيقن بملاحظة

الخارج عن ذلك المقام في البين، فإنه غير مؤثر في رفع الإخلال بالغرض لو كان بصدد البيان كما هو الغرض...^(١).

وتوضيحه: إن القدر المتيقن من الطبيعي الذي يرد عليه الحكم، تارةً خارجي، كالفقيه الذي يفرض كونه القدر المتيقن خارجاً من قوله: «أكرم العالم» كما أن القدر المتيقن من الفقيه هو الجامع للشرائط... وهذا القسم من القدر المتيقن موجود سواء كان هناك أمرٌ أو تخاطب أو لم يكن... ووجوده غير مانع من انعقاد الإطلاق للكلام، وآلاً لما تحقق إطلاقاً للكلام.

وأخرى: يكون القدر المتيقن في مقام التخاطب، بأن يكون هناك مكاملة ومحاورة فيسأل عن شيء ويعطي الجواب عنه، فيكون مورد السؤال والجواب هو القدر المتيقن من الكلام المطلق. وقد مثل له في (المحاضرات)^(٢) بموثقة ابن بكير: سأل زرارَةَ أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفتنك والسنجاب وغيره من الوبير، فأخرج كتاباً زعم أنه إمام رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسدة، لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله^(٣) فالقدر المتيقن بحسب التخاطب هو مورد السؤال، ضرورة أن إرادة الإمام عليه السلام غيره غير محتمل جزماً، وأما العكس بأن لا يريد غيره، فهو محتمل... فوجود هذا المتيقن يمنع من انعقاد الإطلاق للكلام.

وقد أورد الأستاذ على هذا المثال: بأنه ليس من صغريات القدر المتيقن في مقام التخاطب على مبنى السيد الخوئي، لأنه يذهب إلى أنه لا حاجة إلى مقدمات

(١) كفاية الاصول: ٢٤٧.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٥٣٨.

(٣) وسائل الشيعة ٤ / ٣٤٥، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، رقم ١.

الحكمة في موارد العموم الوضعي، بل اللفظ بنفسه دال على العموم وضعاً، وجواب الإمام في الموثقة عام وليس بمطلق، والمحقق الخراساني لا يرى مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب عن انعقاد العموم.

لكن الصحيح هو التمثيل بصحيحة زرارة الواردة في قاعدة التجاوز، إذ سأل الإمام عن الشك في الأذان وقد دخل في الإقامة، فأجاب بعدم الاعتناء بالشك. ثم سأل عن الشك فيهما وقد كبر، فأجاب بعدم الاعتناء به، وهكذا جعل يسأل عن الشك في أجزاء الصلاة بعد تجاوزها، فقال الإمام عليه السلام: «يا زرارة، إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشي»^(١). فالموارد التي سأل عنها زرارة هي القدر المتيقن من هذا المطلب الكلّي الذي ذكره الإمام عليه السلام، وبناءً على مسلك (الكفاية) لا يمكن التمسك بإطلاق الكلام المذكور مع وجود القدر المتيقن، بل يجب الاعتناء بالشك فيما عداه، أما إذا لم يتم مسلكه، فإن إطلاق الكلام يشمل الحج وغيره من الواجبات ذوات الأجزاء أيضاً، ولا يعتنى بالشك في الجزء السابق بعد الدخول في اللاحق.

الإشكال على الكفاية

وقد أشكل على (الكفاية) نقضاً وحلاً.

أما نقضاً، فقد تمسك المحقق الخراساني -خلافاً للشيخ- بإطلاق نصوص الإستصحاب، كقوله عليه السلام «إن الشك لا ينتقض اليقين»^(٢) لحجية الإستصحاب في موارد الشك في المقتضي، مع وجود القدر المتيقن لهذا الكلام، وهو مسألة الوضوء وبقاء الطهارة مع الخففة والخفقتين في السؤال والجواب بين الإمام وزرارة.

(١) وسائل الشيعة ٢٣٧/٨، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، رقم ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢٤٧/١، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، رقم ٦.

ولا يخفى الأثر الفقهي الكبير المترتب على هذه المسألة. فلو وقع عقد وتردد بين كونه منقطعاً ومدته سنة أو دائماً لا يرتفع إلا بالطلاق، فإن الشيخ لا يرى جريان استصحاب بقاء الزوجية بعد السنة - لأن الشك حينئذ في اقتضاء الزوجية للبقاء - أما صاحب (الكفاية) فيرى جريانه، أخذاً بإطلاق أدلة الاستصحاب، مع وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب.

على أنه لا يشترط في القدر المتيقن في مقام التخاطب أن يكون هناك سؤال وجواب، بل مجرد ورود الدليل في موردٍ خاص يكفي لأن يكون ذلك المورد هو القدر المتيقن من المراد، فلا يجوز التعدي عنه إلى غيره أخذاً بإطلاق الكلام على مبني (الكفاية)، والحال أنه يأخذ بذلك كما هو واضح. وهذا نقض آخر.

هذا، وأما نقض الميرزا: بأنه لو كان القدر المتيقن في مقام التخاطب مانعاً عن انعقاد الإطلاق، فالقدر المتيقن الخارجي كذلك. فواضح الاندفاع.
وأما حلاً:

فإن المفروض كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده، ومقتضى ذلك أن يكون الإثبات موافقاً للثبوت، فلو كان المراد الواقعي على حد القدر المتيقن كما كان الذي قاله مطابقاً لمراده الذي كان بصدد بيانه، فلو سئل: هل يجب إكرام زيد العالم، فأجاب بوجوب إكرام العالم، وكان مراده وجوب إكرام زيد، لزم أن لا يكون كلامه موافقاً لما هو في مقام بيانه، لأنه قد جاء بالحكم على طبيعي العالم، الشامل لزيد العالم وغيره من العلماء، ولكن الأصل العقلاني - وهو التطابق بين الثبوت والإثبات - يقتضي عدم انحصار الإكرام بزيد.

والحاصل: إن ما ذهب إليه صاحب (الكفاية) يناهض أصالة التطابق.

الثاني

توقف الإطلاق على عدم الانصراف

قال في الكفاية:

ثم إنه قد انقح بما عرفت... أنه لإطلاق له فيما كان له الإنصراف إلى خصوص بعض الأفراد أو الأصناف، لظهوره فيه أو كونه متيقناً منه...^(١).

ولا يخفى أن مرادهم عدم انعقاد الإطلاق، لأن الإنصراف أو وجود القدر المتيقن - على القول به - مانع عنه، لوضوح أن مرتبة المانع متأخرة عن المقتضي... بل مرادهم عدم تحقق الإطلاق، فلا يشكل عليهم من هذه الجهة، لمعلومية مرادهم من عباراتهم، وإن كان ظاهر كلام الأستاذ الإيراد عليهم بذلك.

وأما الإنصراف - وهو عبارة عن رجوع اللفظ من الدلالة على معنى إلى الدلالة على معنى آخر - فلا يكون بلا منشا، وقد وقع الكلام بينهم فيه.

لقد قال المتقدمون بالإنصراف على أثر ندرة الوجود لخصّة من حصص الطبيعة، وأن الظهور ينعقد في الخصّة الغالبة... إلا أن المتأخرين يقولون بأن ندرة الوجود لا تكون منشأ لانصراف اللفظ عن النادر، ولا غلبة الوجود تكون منشأ لانصرافه نحو الغالب... لأن اللفظ صادق على النادر حقيقة كصدقه على الغالب في الوجود، ويحصرون الإنصراف بصورة التشكيك في الصدق، بأن يكون صدق اللفظ على خصّة جلياً وعلى الأخرى خفياً، فيقولون بانصرافه إلى ما هو فيه جلياً، ويمثلون لذلك بعنوان «ما لا يؤكل لحمه» حيث أن الإنسان من مصاديقه حقيقة، لكن صدقه عليه خفي وعلى غيره مما لا يؤكل لحمه من الحيوانات جلياً،

(١) كفاية الأصول: ٢٤٩.

ولذا، فإنَّ الدليل الدالَّ على عدم جواز الصَّلَاة فيما لا يؤكّل لحمه منصرف عن الإنسان إلى غيره، فتجوز الصَّلَاة في شعر الإنسان ولا تجوز في شعر الهرة مثلاً. والحاصل: إنهم يقولون بأنَّ التشكيك في الصّدق هو المنشأ الوحيد المقبول لقالبيّة اللفظ في المنصرف إليه من المصاديق، وأمّا مع التواطئ في الصّدق، كلفظ الرقبة الصادق على المؤمنة والكافرة على حدّ سواء، فلا ينافي الإطلاق، بل حتى لو كان الصّدق في حصّة أظهر منه في حصّة أخرى لم يناف الإطلاق... فالملاك هو التشكيك إلى حدّ الجلاء والخفاء.

ثم إنَّ الإنصراف تارةً يكون مطلقاً وأخرى يكون في حالٍ دون حالٍ، فمثلاً لفظ «الكف» في: «إمسح بكفك قدميك» له ظاهر وباطنٌ، واللفظ وإن كان ظاهراً في الإطلاق، بأنَّ يمسح بالظاهر أو بالباطن، لكن بعض الفقهاء كالهمداني^(١) رحمه الله يرى بأن مثل هذا الدليل ناظر إلى أحوال المكلفين، أي إنه ينصرف إلى المسح بباطن الكف للمكفّف المختار، وإلى المسح بظاهره للمكفّف المضطر. هذا، واللفظ تارةً منصرفٌ كما في انصراف «ما لا يؤكّل لحمه» عن الإنسان. وأخرى له صارفٌ، كما لو كان محفوظاً بقرينة أو مقالية، وقد يقع الشك في وجود الصارف وعدم وجوده. مثلاً يقول الإمام عليه السلام «كلّ ما مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو»^(٢) وهذه قاعدة الفراغ... فظاهر الرواية هو عدم الإعتناء بالشك بعد الفراغ من العمل، سواء كان حين العمل ملتفتاً أو غافلاً، فهذا هو الظاهر ولا قيد في الرواية، وقد أخذ بعض الفقهاء بهذا الإطلاق، لكنّ هنا قرينةٌ خارجيّة لها دخلٌ في المطلب، وهي السيرة العقلانيّة

(١) مصباح الفقيه ١/ ١٥٠.

(٢) وسائل الشيعة ١/ ٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، رقم ٦.

القائمة على إناطة عدم الاعتناء بالشك بأصلين هما: أصالة عدم تعمد المكلف للإخلال بالعمل، وأصالة عدم غفلة المكلف عن العمل حين الإتيان به ... فيكون عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ منوطاً بالأصلين، والرواية ملقاة إلى العرف ومنزلة على ما في السيرة العقلانية، وعليه، يثبت احتفاف الرواية بهذه السيرة الصالحة لأن تكون قرينة صارفة لإطلاقها، ونتيجة ذلك: أنه لو شك في جريان أحد الأصلين في مورد انتفت السيرة، فلا يؤخذ بإطلاق الرواية ... وهذا معنى قولهم: إنه يعتبر في الإطلاق عدم وجود ما يحتمل الصارفة.

الثالث

لو كان بين الجهة المراد بيانها وجهة أخرى ملازمة

قد تقدم أنه يعتبر في انعقاد الإطلاق كون المتكلم في مقام بيان المراد، وأنه إذا كان للموضوع أو المتعلق جهات، فإن الإطلاق لا ينعقد إلا في الجهة التي سبق الكلام لبيانها ... ومثلنا لذلك بقوله تعالى ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْتُمْ﴾^(١).

لكن عن الشيخ قدس سره وتبعه في (الكفاية)^(٢) أنه يستثنى من ذلك ما لو كان بين الجهة التي يراد بيانها وغيرها ملازمة شرعية أو عقلية أو عادية، فالإطلاق يعم تلك الجهة أيضاً، ففي الآية مثلاً لو كان بين حلية الأكل والطهارة ملازمة، فإن الإطلاق ينعقد في طرف الطهارة أيضاً وإن لم تكن الآية في مقام بيان الحكم إلا من جهة حلية الأكل ... وقد مثل للمطلب بالملازمة العقلية بين صحة الصلاة نسياناً في مطلق أجزاء ما لا يؤكل لحمه. وما دل على صحتها كذلك في عذرة ما لا يؤكل لحمه مع كون العذرة جزء له.

(١) سورة المائدة: الآية ٤.

(٢) كفاية الاصول: ٢٤٩ تنبيه.

الرابع

لو ظفر بمقيّد الكلام فيما بعد

قد عرفت أنه لا بد من إحراز كون المتكلم في مقام البيان.

فوقع الكلام فيما لو ظفر بالقيّد فيما بعد، فهل يكشف ذلك عن عدم كونه في مقام بيان تمام المراد ويسقط الإطلاق فلو عثرنا على المقيّد للرقبة بالإيمان، فهل يبقى لقوله: أعتق رقبةً إطلاقاً بالنسبة إلى العلم والجهل مثلاً؟

قال في الكفاية:

ثم لا يخفى عليك أن المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده: مجرد بيان ذلك وإظهاره وإفهامه، ولو لم يكن عن جد بل قاعدةً وقانوناً، لتكون حجةً فيما لم تكن حجة أقوى على خلافه، لا البيان في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا يكون الظفر بالمقيّد - ولو كان مخالفاً - كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، ولذا لا ينثلم به إطلاقه وصحة التمسك به أصلاً. فتأمل جيداً^(١).

وحاصل كلامه: أن «البيان» الذي يعتبر في مقدمات الإطلاق يختلف عن «البيان» الذي في قاعدة «تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح» أي عن وقت حاجة المخاطب، لأنه مناف للحكمة، وإلا فإنه عن وقت حاجة المتكلم محالاً، لأنه نقض للغرض - وذلك، لأن المفروض كون التكلم في مقام بيان وإظهار مراده للمخاطب وإفهامه إيّاه، وإن لم يكن ذلك مراده الجدّي الواقعي، فلو ظفر فيما بعد على مقيّد لم يضر بإطلاق كلامه، نعم، لو كان في مقام بيان الحكم الواقعي، ثم ظهر المقيّد لكلامه، لوقع التنافي، لأنه لم يبيّن المراد الواقعي مع كونه في مقام

بيانه كما هو الفرض .

وعلى الجملة، فإنه إن كان في مقام بيان الوظيفة العملية في ظرف الشك حتى لا يبقى متحيزاً، ففي هذه الحالة يتعقد الإطلاق ولا يضّر مجيء المقيد لاحقاً إذا أحرز كونه في هذا المقام، وأما إن كان في مقام بيان المراد الجدّي والحكم الواقعي، فالمقيد اللاحق يضّر... والمقصود في مقدمات الإطلاق هو الأول، لأن الفرض تأسيس أصالة الإطلاق ليكون مرجعاً لدى الشك في مراد التكلم من كلامه .

وتلخص عدم إضرار المقيد الذي ظفر به فيما بعد .

وللشيخ قدس سره هنا بيان آخر وهو: إنه لما كان المتكلم في مقام بيان مراده الجدّي الواقعي، وكان لموضوع الحكم أو متعلقه جهات عديدة كما في الرقبة مثلاً، والمفروض إحراز تلك الجهات بالوجدان أو بأصالة البيان، فلو وصل فيما بعد قيد يضّر بجهة منها، فإن الإطلاق من تلك الجهة يزول، ولا يضّر زواله به من الجهات الأخرى، فلو عثر على دليل يعتبر الإيمان، فإنه تخرج الرقبة عن الإطلاق من تلك الجهة لحصول المزاحم لانعقاده، وتبقى عليه من جهة العلم والجهل والذكورة والانوثة إلى غير ذلك، لعدم تحقق المزاحم له من جهتها .

الخامس

هل تقييد الإطلاق يستلزم المجازية ؟

قد تقدّم الخلاف بين المشهور والسلطان والمتأخرين . فعلى هذا المبني حيث أن الإطلاق والتقييد خارجان عن المعنى الموضوع له اللفظ، فإن كلاً منهما مستفاد من القرينة، أما الإطلاق فقرينته مقدمات الحكمة، وأما التقييد فالقرينة

الخاصة القائمة عليه من قولٍ أو حالٍ... لوضوح أن اللَّفْظ -على هذا المسلك- موضوعٌ للماهية من حيث هي أو للطبيعة المهمة... والمجاز استعمال اللَّفْظ في غير ما وضع له.

فلامجازية على مسلك المتأخرين.

أما على مسلك الجمهور من دخول الإطلاق في المعنى، أما في المقيد المتصل فالمجازية حاصلة، لأن اللَّفْظ قد استعمل في غير الموضوع له وهو المطلق. وأما في المنفصل: فالميرزا على المجازية كذلك، وخالفه تلميذه في (المحاضرات)، وتبعه الأستاذ: بأنَّ المنفصل إنما يصادم الحجية دون الظهور، لوجود المقتضي له وعدم المانع، فلا بدّ -على مسلكهم- من التفصيل بين المتصل والمنفصل.

وهذا تمام الكلام في التنبهات.

الكلام في حمل المطلق على المقيد

إذا ورد مطلق ومقيد، فهل يحمل المطلق على المقيد؟

إن الإطلاق تارة بدلي وأخرى شمولي، فالكلام في مقامين.

المقام الأول (في الإطلاق البدلي)

وهو ما يتحقق فيه الامتثال بالإتيان بصرف الوجود من المأمور به، كما لو

قال: أعتق رقبةً. فتارة يكون المطلق والمقيد متوافقين في الحكم، بأن يكون

كلاهما إيجابيين أو يكونا سلبيين، وأخرى: يكونان متخالفين، كأن يقول: أعتق

رقبة ولا تعتق رقبةً كافرة.

أما إذا كانا متخالفين، فلاخلاف في حمل المطلق على المقيد، كما في

المثال.

وأما إذا كانا متوافقين مع العلم بوحدة الحكم - كما لو قال: أعتق رقبةً،

وأعتق رقبةً مؤمنة، ففي حمل المطلق على المقيد قولان، فالمشهور على الأول.

وقيل لا، بل يحمل القيد على أفضل الأفراد. وتفصيل الكلام هو:

إن الحمل فرع لوجود التنافي في المدلول بين الكلامين، ولما كان

المفروض وحدة الحكم، أي لا يجب إلا عتق واحد، فهل المعتق مشروط

بالإيمان أو أنه غير مشروط، ولا يخفى التنافي بين الاشتراط وعدم الاشتراط؟

فقال المشهور برفع التنافي بحمل المطلق على المقيد، فيكون الإيمان شرطاً

وقيداً في العتق، وقال الآخرون بالحمل على أفضل الأفراد وبه يرتفع التنافي.

دليل القول بالحمل في المقيد المتصل

وقد استدلل للمشهور بوجوه:

الأول: أنا إذا حملنا المطلق على المقيد فقد عملنا بكلا الدليلين، وهو

واجب كما لا يخفى لأن كلاً منهما دليل.

وفيه: إن كان المراد من العمل بالدليلين هو الامتثال لهما، بمعنى أن بالإتيان

بالرقبة المؤمنة جمع في الامتثال، فهذا غير الجمع بين الدليلين الراجع للتعارض

بينهما لا بالتبرع بل بشاهد. وإن كان المراد أن الإتيان بالرقبة المؤمنة هو مقتضى

الجمع الدلالي بين الدليلين، فهو أول الكلام، لأن القائلين بالقول الثاني يقولون

بالجمع الدلالي بينهما بالحمل على أفضلية عتق المؤمنة من غير المؤمنة مع

سقوط التكليف بكل منهما.

والثاني: ما ذكره صاحب (الكفاية)^(١)، من أن المفروض كون الإطلاق

بدلياً، ومعنى ذلك لا بشرطية الرقبة بالنسبة إلى الإيمان والكفر، فيكون المكلف

في مقام الامتثال مخيراً عقلاً بين أن يأتي بالمؤمننة أو الكافرة، ولكنه قال بعد ذلك:

أعتق رقبة مؤمنة، وهذا أمر ظاهر في الوجوب التعيني، وبما أنه أقوى من ظهور

المطلق في الإطلاق، فإنه يتقدم ويحمل عليه المطلق لا محالة.

الإشكال على الكفاية

وقد أشكل عليه الإيرواني^(٢):

بأن من مقدمات الإطلاق إحراز كون المتكلم في مقام البيان، فإن أحرز

ذلك في أحدهما بالوجدان وفي الآخر بالأصل، فلا ريب في عدم التعارض بل

(١) كفاية الأصول: ٢٥٠.

(٢) نهاية النهاية: ٣١٦.

يتقدّم ما كان بالوجدان على ما كان بالأصل، لأنه مع الوجدان لا مجال للأصل. وإن كان المستند في كلا الكلامين هو الأصل، فلا تقدّم لأحدهما على الآخر. وما نحن فيه من هذا القبيل، لأن الظهور في الدليلين على حدّ سواء، لأن دلالة الدليل المقيّد على وجوب عتق المؤمنة بالخصوص هي من جهة الظهور الإطلاقي في الوجوب التعيني، ودلالة المطلق على كفاية صرف وجود عتق الرقبة هي من جهة الظهور الإطلاقي كذلك، فكلاهما ظهور إطلاقي، ولا وجه لتقدّم أحدهما على الآخر.

وفي (المحاضرات) ^(١) الإشكال على (الكفاية): بأنه لا يتم على مسلك صاحب (الكفاية)، حيث أنه قد صرّح في بحث الأوامر بأن صيغة الأمر لم توضع للدلالة على الوجوب التعيني، بل هو مستفاد من الإطلاق ومقدمات الحكمة. وعليه، فلا فرق بين الظهورين، وليس ظهور الأمر في الوجوب التعيني بأقوى من ظهور المطلق في الإطلاق.

دفاع الأستاذ

وقد ذكر الأستاذ: أن وجه الأظهرية قد خفي على هذين المحققين فأشكلا بما ذكر، وذلك أن صاحب (الكفاية) قد صرّح في المبحث الثاني ^(٢) من مباحث صيغة الأمر بأنها تدلّ على الوجوب، والدليل هو التبادر عند استعمالها بلا قرينة (قال): ويؤيده عدم صحّة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب.

ثم ذكر في المبحث السادس ^(٣): «قضية إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً، لكون كلّ واحدٍ مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب وتضييق دائرته، فإذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينته عليه، فالحكمة تقتضي كونه مطلقاً،

(١) محاضرات في أصول الفقه ٥٤٤ / ١.

(٢) كفاية الأصول: ٧٠.

(٣) كفاية الأصول: ٧٦.

وجب هناك شيء آخر أو لا، أتى بشيء آخر أو لا، أتى به آخر أو لا».

وبالدقة في كلامه في المبحثين يظهر وجه الأظهرية، لأن «أعتق رقبة» مطلق وليس معه شيء آخر، وإطلاقه بدلي، لكن «أعتق رقبة مؤمنة» مشتمل -بالإضافة إلى الدلالة الإطلاقة من جهة الوجوب التعييني - على دلالة وضعية من جهة الدلالة على وجوب خصوص المؤمنة، فكان المقيد أظهر دلالةً، وتقديم المطلق عليه يستلزم سقوط الإطلاق والوضع معاً.

فظهر اندفاع الإشكال عن كلامه في المقام، وإن كان لنا فيه نظر من ناحية أخرى، كما سيأتي.

ويمكن دفع الإشكال بعبارة أخرى، بأن يقال: إن ظاهر «أعتق رقبة» ينفي دخل الإيمان عن طريق عدم التقييد واللابشرطية، أما في «أعتق رقبة مؤمنة» فإنه وإن كان الإطلاق يقتضي الوجوب التعييني، لكن اعتبار خصوصية «الإيمان» قد أوجد التضييق في دائرة الموضوع، وهذه الدلالة على التضييق وضعية لإطلاقة. والحاصل: إنه في «أعتق رقبة» توجد التوسعة بالنسبة إلى الإيمان عن طريق الإطلاق -أي بمقدمات الحكمة- لا بالدلالة اللفظية، أما في «أعتق رقبة مؤمنة» تضييق بالنسبة إلى الإيمان بالدلالة اللفظية الوضعية، فكان الإطلاق فيه مقترناً بدلالة وضعية، فيكون ظهوره أقوى من ظهور «أعتق رقبة» ويتقدم عليه بملاك الأظهرية.

والثالث: ما ذكره الشيخ وحاصله: أن الأمر يدور بين الجمع بين المطلق والمقيد بالتخيير، أو حمل المقيد على الأفضلية والاستحباب، أو حمل المطلق على المقيد.

أما الجمع بالتخيير، فغير معقول، لأن النسبة بين «الرقبة» و«الرقبة المؤمنة»

نسبة الكلّي إلى الفرد، والتخيير بين الكلّي والفرد محال، لوضوح أنّه يكون بـ«أو» وهي تقتضي المباينة بين الفردين، ولا مباينة بين الكلّي والفرد. وأما حمل المقيد على الأفضليّة، فمردود بأنّه خلاف الظاهر، لأن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب، وحملها على الاستحباب رفع لليد عن مقتضى الظاهر بلاموجب.

وأما حمل المطلق على المقيد، فلا يستلزم تصرفاً في المعنى ولا تجوّزاً في اللفظ، لأنّه قد استعمل في الماهيّة، ثم لما جاء المقيد علمنا أنّه لم يكن في مقام بيان مراده الجدّي، فنحمل كلامه المطلق على هذا المقيد، ولا يستلزم أيّ محذور فيتعيّن هذا الإحتمال.

إشكال الكفاية

وقد أشكل عليه المحقق الخراساني^(١) أولاً: بأن مقتضى استعمال اللفظ في الطبيعة، مع كون المتكلم في مقام البيان وعدم التقييد، هو ظهور الكلام في الإطلاق، فإذا جاء المقيد له سقط الظهور، وهذا تصرف في اللفظ، فقول الشيخ أنّه لا يستلزم تصرفاً غير تام.

وثانياً: إن استلزام حمل المقيد على الأفضليّة للمجاز أول الكلام، بل إنّه مع الحمل علوها واجدٌ لملاك الوجوب والأمر مستعمل فيه.

كلام الأستاذ

فأورد الأستاذ على الإشكال الثاني: بأن ملاك الوجوب يكون دائماً في الطبيعة وتحققه في الفرد محال، فإذا كان عتق الرقبة المؤمنة مستحباً كان ملاك الوجوب قائماً بالرقبة، وليس في المؤمنة إلّا ملاك الاستحباب، ومن هذا الباب

(١) كفاية الاصول: ٢٥٠.

نقول باستحالة الإتيان بفردٍ من الصلاة بقصد الوجوب، لأن الأمر بها متعلق بالطبيعة، والفرد المأتي به محقق للامثال ومسقط للأمر.

وأما الإشكال الأول فمبنائي، إذ الشيخ لا يرى أن التقيد تصرف في المعنى وصاحب (الكفاية) يراه تصرفاً، والتحقيق أن يقال:

إنه يدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور الأمر بالمقيد في الوجوب وحمله على الأفضلية أو رفع اليد عن الإطلاق، لأنه لا يمكن الجمع بينهما مع وحدة التكليف، وفي هذه الحالة ما المانع من رفع اليد عن أصالة الحقيقة وارتكاب المجاز حتى يتعين التقيد؟

وبعبارة أخرى: ما الدليل على ترجيح ما لا يستلزم المجاز على ما يستلزمه عند دوران الأمر؟

على أن استلزام الحمل على الأفضلية للمجاز، يبتني على ظهور صيغة الأمر في الوجوب ظهوراً وضعياً، ولا يتم على مبني من يقول بأن الدلالة على الوجوب هي مقتضى الإطلاق.

طريق الميرزا

وذهب الميرزا إلى فإن الملاك الصحيح لحمل المطلق على المقيد هو القرينية، لأن غاية ما ذكر في الدفاع عن وجه (الكفاية) هو وجود الدلالة الوضعية إلى جنب الدلالة الإطلاعية - في المقيد، لكن هذا القدر لا يكفي لأن يتقدم على المطلق، إلا أن يكون بياناً له، وحينئذ يتفي الإطلاق في طرف أعتق رقبة، وهذا خلاف الفرض.

كما أن وجه الشيخ يتوقف على أن يكون المقيد بياناً، فيقع الإشكال المذكور، وأما لو لم يكن بياناً لم يكن صالحاً للتقدم.

أما مبنى الميرزا فمفاده: أن المقيّد قرينةً بالنسبة إلى المطلق، ومعها تسقط أصالة البيان في ناحيته، وملخص الاستدلال هو:

إن مقتضى القاعدة تقدّم الأصل في السبب على الأصل في المسبب، وهذا التقدّم من باب الحكومة، وقد قرّرت هذه القاعدة في تسيهات الاستصحاب، ومثالها المعروف هو غسل الثوب النجس بالماء المشكوك الطهارة... غير أن الأصل في الماء والثوب هو الإستصحاب وهو أصل عملي، والأصل فيما نحن فيه لفظي، ولا فرق في القاعدة من هذه الجهة.

إن كل دليل حاكم نسبته إلى الدليل المحكوم نسبة السبب إلى المسبب، فأصالة الظهور في طرف المطلق وكذا في طرف المقيّد تامّة، لكنّ المقيّد قرينةً والمطلق ذو القرينة، وفي ذات القرينة حيثية البيانية كما أن في ذات ذي القرينة حيثية المبيّنة، فتكون أصالة الظهور في ذي القرينة مسببةً لأصالة الظهور في القرينة. وإن شئت فقل: إن أصالة الظهور في طرف ذي القرينة معلقة، لكنها في طرف القرينة غير معلقة، فلامحالة يتقدّم القرينة على ذبيها، بمقتضى القاعدة المذكورة.

ومن هذا الباب تقدّم ظهور «يرمي» على ظهور «الأسد» ورفع اليد عن مقتضى أصالة الحقيقة فيه، وحمله على المعنى المجازي وهو «الرجل الشجاع»، لأنّ حمل لفظ الأسد على معناه الحقيقي «الحيوان المفترس» موقوفٌ على جريان أصالة الحقيقة فيه، وجريانها معلقٌ على عدم وجود القرينة المانعة، إذ الإهمال في الواقعات محال، وجريانها حتى مع وجود القرينة غير صحيح، وآلا يلزم أن لا يكون عندنا استعمال مجازي أصلاً، والمفروض وجود «يرمي» الظاهر في رمي النبل، والذي ظهوره فيه غير معلقٌ على شيء، فكانت أصالة الحقيقة في «الأسد» معلقةً على عدم وجود القرينة المانعة، و«يرمي» تمنع عن انعقادها،

ولكونها بياناً وقربةً تتقدم.

وتلخص: أنه مع وجود أصالة الظهور في القرينة، لا يبقى موضوع لأصالة الظهور في ذي القرينة.

ثم إن الملاك للقرينة هو الظهور العرفي، فإن نسبة القرينة موجودة بكل وضوح بين الصفة والموصوف، والحال وذو الحال، وكل تابع ومتبوع، ومتى ما وقع الشك عند العرف العام في القرينة يكون الكلام مجملاً.

وبعد تمامية القرينة من الناحية الصفروية، فقد تكون القرينة متصلة وقد تكون منفصلة.

فإن كانت متصلة، فهي قرينة على المراد في مرحلة الدلالة التصديقية، وهي المرحلة التي يستعمل فيها اللفظ في معناه الموضوع له وينعقد للكلام الظهور وينسب إليه المدلول، كما لو قال: أعتق رقبة مؤمنة، وذلك يتحقق بفراغه من الكلام بقيوده.

وهذه هي الدلالة التصديقية الأولى.

والدلالة التصديقية الثانية هي مرحلة الإرادة الجدوية، فإنه بعد انعقاد الظهور لا بد من ثبوت أن هذا الظاهر هو المراد للمتكلم وأنه لم يقصد المزاح أو الإمتحان مثلاً، وذلك يتم في حال عدم إتيان المتكلم بالقرينة المنفصلة الصارفة للفظ عن المعنى الظاهر فيه، فإن جاء القيد المنفصل فهو، وإلا فالأصل في الكلام عقلاً هو الجد لا الهزل والإمتحان وما شابه.

وبعبارة أخرى، فإنه بمجرد انقطاع الكلام يستقر له الظهور في معناه، فإن أقام قرينة منفصلة على خلاف الظاهر، فإنها لا تضرّ بالظهور وإنما تحول دون حجته.

وهذا تمام التوضيح لكلام الميرزا في المقام.

الإشكال عليه

هذا، وقد أفاد الأستاذ أنه لا يمكن المساعدة على ما ذكره الميرزا، لوجوه:
 الأول: إن ما ذكره قدس سرّه إنما يتم في القرينة المتصلة - ولا يرد عليه أي
 إشكال - لأن كلمة «مؤمنة» صالحة لتقييد مفاد «أعتق رقبة» ليخرج عن الإطلاق،
 لكونها بياناً وقرينة، ولكنه لو جاء بقيد الإيمان في كلام آخر، فإن قرينة المنفصل
 ليس لها وجه عقلي أو عقلائي، لأن العقلاء يرون كلامين منفصل أحدهما عن
 الآخر، ويقولون: قد تكلم بكلامين، ولكل كلام حكمه، ولا يتعدى حكم أحدهما
 إلى الآخر، ولا يجعلونه قرينة له.

الثاني: إن مقتضى القاعدة بناءً على تقديم المقيّد على المطلق من باب
 القرينة، هو أن لا يكون فرق عند العرف بين تقدّم القرينة على ذبيها أو تأخرها
 عنه، ولكن الأمر ليس كذلك، فلو قال: أعتق رقبة مؤمنة، ثم قال: أعتق رقبة،
 يحتمل العرف أن كلامه الثاني جاء توسعةً على المكلف، ولا يبادرون بالجمع بين
 الكلامين، ولأقل من التوقف والاستفسار من المولى.

الثالث: قد ذكر الميرزا أن التنافي بين «أعتق رقبة» و«أعتق رقبة مؤمنة» قد
 حصل من جهة «المؤمنة»، فهذا القيد إن فرض متصلاً كان قرينةً على المراد
 الاستعمالي، فلما جاء منفصلاً فهو قرينة على المراد الجدّي، فهو على التقديرين
 قرينة.

لكن الإشكال ليس من جهة «المؤمنة» مع قطع النظر عن كونها قيداً، بل هو
 من جهة قيديّة هذه الكلمة، وقيديتها بدون إضافتها إلى الرقبة غير معقول، فهي
 موجودة في أعتق رقبة مؤمنة، أي في صورة الإتصال، وأما في صورة الانفصال،
 بأن تستفاد القيديّة من الجملة المذكورة ثم تحكّم على «أعتق رقبة» فمحال، لأن

القيدية نسبةً، وكلّ نسبة فهي قائمة بين متسبين.

الرابع: إنّه لا دليل من العرف وغيره على أنّ كلّ ما يكون قرينة في حال الإتصال فهو قرينة كذلك في حال الإنفصال، بل الأمر بالعكس، فإنّ أهل العرف يرون الكلام الثاني ناسخاً وعدولاً عن الكلام الأول... وعلى الجملة، فإنّ المرجع في القرينية والبيانية هو العرف والسيرة العقلانية، وهي في صورة الإنفصال مفقودة إن لم يكن العكس كما ذكرنا.

وهذا تمام الكلام على طريق القرينية.

طريق الحائري

وذكر المحقق الحائري^(١) لحمل المطلق على المقيد وجهاً آخر ومحصل

كلامه هو:

إن الدليلين المثبتين تارة يحرز وحدة الحكم فيهما، واخرى لا يحرز وحدته، ولو احرز، فتارة يحرز وحدة السبب واخرى لا يحرز.

فإنّ لم يحرز وحدة الحكم فيهما، فهما خطابان مستقلان، ولا يحمل المطلق منهما على المقيد، بل يكون كلّ منهما ظاهراً في مدلوله، ولا ترفع اليد عن الظهور إلاّ بدليل.

وإنّ أحرز وحدة الحكم، لكن لم يحرز وحدة السبب، كما لو قال: أعتق رقبةً، ثم قال: أعتق رقبةً مؤمنة، والحكم واحد غير متعدّد، فوجوه: أحدها الحمل على المقيد، والآخر حمل الأمر في المقيد على الاستحباب، والثالث: التحفظ على ظهور الأمر في المقيد في الوجوب ورفع اليد عن ظهور قيد المؤمنة وحمله على الإستحباب. ولما كان كلّ من هذه الوجوه مستلزماً لرفع اليد عن الظهور

ولا مرجح، فالكلام مجمل.

وإن أحرز وحدة الحكم ووحدة السبب أيضاً، كما إذا قال: إن ظهرت فأعتق رقبة، ثم قال: إن ظهرت فأعتق رقبة مؤمنة، فلامناص في هذه الصورة من حمل المطلق على المقيّد، لأن السبب - وهو الظاهر - واحد، والحكم وهو وجوب العتق واحد، فإذا كان السبب لعتق مطلق الرقبة، فلا يكون سبباً لعتق رقبة مؤمنة، ولا يمكن أن يكون سبباً لاستحباب عتق المؤمنة مع كونه السبب في وجوب عتق مطلق الرقبة، وإلا يلزم أن يكون الشيء الواحد سبباً لمتباينين.

إشكال الأستاذ

وقد أشكل الأستاذ على ما ذكره في الصورة الأولى من إبقاء كل من الكلامين على ظهوره في التكليف المستقل، فيلزم امتثال كل منهما على حده بأن: مقتضى الإطلاق في طرف والخصوصية في الطرف الآخر كفاية الامتثال الواحد، لأن المطلق منطبق على الخصوصية بالدلالة المطابقة، والدلالة الإلزامية لذلك هي كفاية الامتثال وحصوله بعتق الرقبة المؤمنة.

وأورد على كلامه في الصورة الثانية بأن: الإجمال ملاكته تكافؤ الاحتمالات، وذلك يتوقف على بطلان المسلكين المتقدمين في حمل المطلق على المقيّد والجواب عما استدلّ به لكل منهما^(١)... لكن الحائري لم يرد على شيء مما استدلّ به لهما.

وأما كلامه في الصورة الثالثة ففيه:

إن نسبة الظاهر إلى العتق نسبة الموضوع إلى الحكم، ولذا تقرر أن كل شرط

(١) يعني: مسلك صاحب (الكفاية) وهو التقدّم من باب الأظهرية، ومسلك المبرزا وهو التقدّم من باب القرينية.

موضوع وكلّ موضوع شرط، وحينئذٍ، لابدّ من إقامة البرهان على استحالة أن يكون للظهار حكمان، وهذا أول الكلام، إذ لا مانع من أن يقال: إذا زالت الشمس وجبت صلاة الظهر. وإذا زالت الشمس استحَبَّ الصَّلَاةُ الفَلاتِيَّةُ... وهنا لا مانع من أن يكون الظهار سبباً لوجوب العتق المطلق، وسبباً لاستحباب عتق خصوص المؤمنة... هذا بالنسبة إلى الحكم. وأما بالنسبة إلى الملاك، فصحيح أن الأسباب والشرائط لا تدخل لها في الملاكات، وأن البرهان على أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، أي الواحد البسيط من جميع الجهات، لا يكون مصدراً لصدور الأمرين المختلفين، لكن المشكلة هي أن لا طريق لاستكشاف كون السبب الشرعي كالظهار مثلاً هو بالنسبة إلى الملاك واحدٌ شخصي، بل المحرز خلاف ذلك، لقيام الحجة الشرعية على تعدّد الأثر، فتكون كاشفةً إنّما عن أن السبب ليس له وحدة شخصية بسيطة، فالظهار سببٌ لوجوب العتق في حال إمكانه، وإلا فهو سببٌ لصيام ستين يوماً، وعند تعذّره بإطعام ستين مسكيناً، وكلّ واحدٍ من هذه الآثار والأحكام مبين لغيره.

طريق الأستاذ

والأستاذ بعد أن ذكر طرق الأكابر لحمل المطلق على المقيد، أفاد في

الدورتين ما حاصله:

إنّه إذا كان الحكم واحداً كما في: إن ظاهرت فأعتق رقبةً، وإن ظاهرت فأعتق رقبةً مؤمنة، فإنّ منشأ الإشكال هو وجود التنافي بين الخطابين، من حيث أن الثاني يقتضي تعيين المؤمنة فلا تجزي الكافرة بخلاف الأول، فهل يوجد التمانع بين إطلاق المتعلّق في الثاني وظهور صيغة الأمر في وجوب الحصّة المؤمنة أو لا؟

إن التنافي بين كل دليلين يتوقف على وجود المقتضي لهما على نحو التنجز وفي عرض واحد، حتى يقع التمانع بينهما في المبدء أو المستهى أو المدلول لهما. أما لو كان أحدهما معلّقاً غير منجز والآخر تامّ الإقتضاء، فلاتمانع بل يتقدّم ما هو تامّ الإقتضاء... وفيما نحن فيه: ظهور صيغة الأمر في الوجوب - من باب الدلالة الوضعية كما عليه صاحب (الكفاية)، أو بحكم العقل كما عليه الميرزا- تامّ، فيصلح لأن يكون مانعاً عن انعقاد الظهور في طرف المطلق، لكنّ المبنى المحقّق - تبعاً لسلطان المحققين - خروج الإطلاق عن المعنى الموضوع له لفظ الرّبة، فلادلالة له عليه إلا بمقدّمات الحكمة، وقد كان منها عدم التقييد، فكان ظهور «الرّبة» في الإطلاق معلّقاً على عدم المانع، فلاتمانع بينه وبين الدليل المقيّد... بل يتقدّم لتنجز ظهوره وتمايمته.

وعلى الجملة، فإنّ المقام من صغريات دوران الأمر بين ما له الإقتضاء وما لاقتضاء له، ومن الواضح تقدّم الأول وتعيّنه.

ولا يخفى أنّ هذا الطريق يختلف عن طريق (الكفاية) من تقدّم إطلاق الوجوب التعييني، لأنّ أصالة الإطلاق بالنسبة إلى الوجوب التعييني إنّما تجري فيما لو احتمل التخيير الشرعي، فيتمسك بها لدفع هذا الاحتمال، وليس ما نحن فيه من هذا القبيل، للقطع بعدم احتمال التخيير الشرعي بين وجوب الطبيعة المطلقة ووجوب حصّة خاصّة منها.

وتلخص: إنّ الوجه في تقدّم المقيّد على المطلق ليس الأظهرية ولا القرينية ولا غيرهما، بل هو التنجيزية في طرف المقيّد، أي ظهور صيغة الأمر في الوجوب بلا تعليق على شيء، وقد ذكرنا أنّ ذلك ثابت إمّا بالوضع من جهة التبادر على رأي وإمّا بحكم العقل على الرأي الآخر. بل إنّه مستفاد من ظواهر

النصوص أيضاً، كما في المعتبرة: «العمرة واجبة كالحج لأن الله تعالى يقول ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾^(١)»^(٢) حيث احتج الامام عليه السلام بظهور صيغة «افعل». وكذلك ما ورد في الاستدلال بقوله تعالى ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾^(٣) على وجوب صلاة الطواف خلف المقام^(٤). وما ورد من تمسكهم بظاهر الأمر في ﴿فَأَنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾^(٥) على أن إذن المولى شرط في نكاح الأمة^(٦).

وهذا تمام الكلام في الدليل المقيد المتصل.

دليل القول بالحمل في المقيد المنفصل

وأما في المقيد المنفصل، فعلى القول بتوقف الإطلاق على عدم البيان إلى الأبد، لا ينعقد لقوله: «أعتق رقبة» إطلاقاً، وحيثيذ يؤخذ بقوله: «أعتق رقبة مؤمنة» لتعامية ظهوره بلا مانع. وكذا الكلام في خطابات من علم من سيرته وديدنه الاعتماد على القرائن المنفصلة، كما في خطابات الشارع المقدس. وأما على القول بتعامية الإطلاق وانعقاد الظهور للكلام بفراغ المتكلم منه في مجلس التخاطب، فإن التمانع يتحقق بين هذا الظهور وظاهر قوله: «أعتق رقبة مؤمنة» في المجلس الآخر، فما هو الوجه لحمل المطلق على المقيد؟

(١) سورة البقرة: الآية ١٩٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٤ / ٢٩٥، الباب ١ من أبواب العمرة، رقم: ٢.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٢٥.

(٤) وسائل الشيعة ١٣ / ٤٢٥، الباب ٧٢ من أبواب الطواف، رقم: ١ و ٢.

(٥) سورة النساء: الآية ٢٥.

(٦) وسائل الشيعة ٢١ / ١١٩، الباب ٢٩ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الرقم: ١.

طريق الشيخ والكلام حوله

أما طريق الشيخ رحمه الله حيث قَدَمَ المقيّد على المطلق، أما على قول المشهور، فإن رفع اليد عن الإطلاق ارتكاب للمجاز كما هو الحال في رفع اليد عن دلالة المقيّد، إلا أن المجاز في طرف المطلق مقدّم، ومع التنزل وفرض التساوي، تصل النوبة إلى التعارض بين الظهورين، ويكون المرجع هو البراءة أو الاشتغال على النزاع المعروف في الأجزاء التحليلية، لأنّ التقيّد بالإيمان جزء تحليلي عقلي.

وأما على قول السلطان، وأنّ الدلالة على الإطلاق ليست وضعية بل بمقدّمات الحكمة، فرفع اليد عنه متعيّن، لأنه تصرف في وجه المعنى، بخلاف ظهور المقيّد فرفع اليد عنه تصرف في المعنى، ولا ريب في تقدّم الأول عند دوران الأمر، بل إنّ تمامية المقدّمات كانت ببركة الأصل، أي أصالة كون المتكلم في مقام البيان، لكنّ هذا الأصل يسقط بمجرد العثور على المقيّد، ويسقطه يسقط الإطلاق، فلما عارض للظهور في المقيّد. وهذا معنى قولهم أنّ التعارض بين المطلق والمقيّد غير مستقر.

نظر الأستاذ

وقد تنظر الأستاذ فيه: أما من جهة مسلك المشهور، فإنّ الشيخ قد استند في رفع اليد عن ظهور الإطلاق وحمله على المجاز إلى غلبة هذا المجاز على أقرانه، لكنّ الغلبة ليست منشأً للتقديم على التحقيق، نعم، لو كان قد ادّعى أنّ رفع اليد عن دلالة الكلام على الإطلاق من المجاز المشهور الموجب لحصول القالبية العرفية، لكان له وجه، أما الغلبة، فمستندها إلحاق الشيء بالأعمّ الأغلب، وهذا لا يوجب القالبية. نعم، القالبية في العام والخاص موجودة، ولذا قالوا: ما من عام إلا وقد خص.

وأما من جهة مسلك السلطان، فما ذكره أول الكلام، لأن كون المقيد المنفصل بياناً عرفاً للمطلق مصادرة، بل العرف إن لم يحمل الكلام الثاني على النسخ يتوقف ولا يحمل المطلق على المقيد.

طريق الميرزا

وأما طريق الميرزا، فقد تقدم أنه لا يحل المشكلة في القرينة المنفصلة، لاسيما في خطابات من علم بأنه يعطي أحكامه بالتدرج كالشارع المقدس.

طريق السيد الخوئي

وأما طريق السيد الخوئي^(١) وحاصله: أنه في مثل كلام الشارع يدور الأمر بين النسخ والتقييد، لكن احتمال النسخ يسقط من جهة أن هذه الكثرة من الروايات لو حملت على النسخ لزم تبدل المذهب، بل موارد النسخ محدودة جداً، فيتعين الحمل على التخصيص والتقييد.

ففيه: إنه ليس الأمر دائراً بين الأمرين، بل هناك احتمال ثالث هو حمل المقيد على الأفضلية والإستحباب.

طريق الأستاذ

قال الأستاذ: والذي ينبغي أن يقال وإن كان خلاف المشهور هو:

إن الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام على ثلاثة أقسام:

الأول: ما ورد عنهم عليهم السلام في مقام تعليم الأحكام لأصحابهم، خاصة الذين أرجعوا الناس إليهم منهم كمحمد بن مسلم ووزارة وأبي بصير...

وفي هذا القسم، نقول بحمل المطلق على المقيد، فإن المطالب تلقى على التلامذة بالتدرج، فيذكر الحكم بإطلاقه في مجلس، ثم يبين في المجالس اللاحقة بمقيداته، وهكذا جرت العادة في مجالس الدروس.

والثاني: ما ورد عنهم في مقام الإفتاء، حيث يدخل الرجل على الإمام عليه السلام فيسأله عن الحكم الشرعي في قضية ثم يخرج ويتوجه إلى أهله وبلده ولا يرجع إلى الإمام إلا في قضية أخرى، فهو يستفتي من أجل العمل، أو يكون قد أرسلوه إلى الإمام حتى يأتيهم بالجواب منه، فيعملوا على طبق ما أجاب.

وفي هذا القسم من الروايات، لا نقول بحمل المطلق على المقيّد، بل لو قال بعد ذلك كلاماً على خلافه لكان ناسخاً له، لأن من كان في مقام الإفتاء يبيّن الحكم بكامله ولا مصلحة لتأخير البيان... فكونه عليه السلام في مقام الإفتاء وبيان الحكم للمسألة المبتلى بها والمسئول عنها من أجل العمل، قرينة تجعل المطلق نصّاً أو تعطيه الأظهرية من المقيّد، فلا يتقدّم المقيّد على المطلق.

وهذا الذي ذكرناه في القسم الثاني من الروايات وإن كان على خلاف المشهور، لكن غير واحد من الأكابر مشوا عليه، فلاحظ كتاب الصلاة للشيخ الحائري في صلاة العاري وأنه هل يصلي قائماً أو قاعداً أو عليه القيام مع الأمن من الناظر والعود مع عدم الأمن...^(١).

وكذا في مكان المصلي في مسألة محاذاة المرأة للرجل^(٢).

وكذا في مسألة التخيير في الأماكن الأربعة^(٣).

وقال المحقق العراقي في (شرح التبصرة) في صلاة الآيات في مسألة القنوت فيها هل هو واجب أو مستحب بحمل المقيّد على الاستحباب.

وكذا في بحث التشهد، حيث أخذ بالمطلقات لقوتها وحمل الزائد على الاستحباب.

(١) كتاب الصلاة: ٦٨.

(٢) المصدر: ٨٥.

(٣) المصدر: ٦٥٠.

وكذا في (كتاب الطهارة)، في أنه يجب الوضوء بعد الغسل أو لا؟ وفي التيمّم بمطلق وجه الأرض أو خصوص التراب؟ فإنه أخذ بالمطلقات وحمل ما دلّ على خصوص التراب على الاستحباب، وفي الوضوء في كيفية مسح الرأس، في أنه يكفي مقدّم الرأس أو يشترط الناصية؟

والحاصل: إن الشيخ الحائري والشيخ العراقي في هذه الموارد وغيرها يصرحان بكون المطلقات في مقام بيان الوظيفة الفعلية، فلا يجوز رفع اليد عن ظهورها، ولذا يحملان ما ينافيها على الإستحباب.

وعلى الجملة، فكُلّ مطلق من هذا القبيل يؤخذ به، إلا إذا علم بوجود خصوصية دعت الإمام إلى تأخير بيان المقيّد... والآ فمقتضى المقام أن يعطي كل ما يحتاج إليه المكلف ممّا له دخل في الحكم، كحال الطبيب في مقام علاج المريض الذي راجعه ويطلب منه الدواء لمرضه.

الثالث: ما ورد عنهم ولم يحرز كونه في مقام التعليم أو في مقام الإفتاء للعمل.

وقد يقال هنا: بأنّ التقييد تكليف زائد فهو مجرى البراءة، إذ يؤخذ بالمطلق.

لكنّ الصحيح - عند الأستاذ - هو الحمل، لأنّ أركان الحجية في المقيّد تامّة ولا مرخص من قبل المولى، فالعقل حاكم بلزوم الامتثال، وبه ترفع اليد عن الإطلاق.

وهذا تمام الكلام في صورة وحدة الحكم ووحدة السبب.

في وحدة الحكم واختلاف السبب

أمّا لو اتحد الحكم واختلف السبب، كما لو قال «إن ظاهرت فأعتق رقبة»

و«إن أفطرت فأعتق رقبة مؤمنة». فالظاهر عدم الخلاف في عدم الحمل، لأنه قد اختلف السبب والشرط، ومعلوم أن كل شرط موضوع، وإذا اختلف الموضوع اختلف الحكم، فكان كل منهما خطاباً مستقلاً عن الآخر، ولاتنافي بينهما حتى يحتاج إلى الجمع.

لو كان المطلق بلا سبب والمقيّد مسبب

أما لو جاء الدليل المطلق بلا شرط وسبب، والمقيّد مشروطاً، كما لو قال: أعتق رقبة. ثم قال: إن ظاهرت أعتق رقبة مؤمنة. فهل يحمل المطلق على المقيّد؟ قولان:

القول الأول

ذهب الميرزا النائيني وغيره إلى استحالة الحمل، لاستلزامه الدور، وبيان ذلك هو: إن الحمل فرع وجود المنافاة، وهي متوقفة على وحدة الحكم، ومعلوم أن وحدة الحكم متوقفة على وحدة الموضوع والمتعلق، لكن وحدة المتعلق موقوفة على التنافي.

والحاصل: إن وحدة المتعلق متوقفة على التنافي، وهو متوقف على وحدة الحكم، ووحدة الحكم متوقفة على وحدة المتعلق. وهذا دور.

القول الثاني

وذهب آخرون إلى وجوب التقييد، لأن إطلاق الحكم في أحد الدليلين وإن كان كاشفاً عن عدم اشتراط الحكم المجعول من المولى بما هو شرط للحكم في الدليل الآخر، إلا أن تقييده به في ذلك الدليل كاشف عن اشتراطه به، وبما أن دليل التقييد أظهر من دليل الإطلاق، فإنه يتقدّم عليه، وترفع اليد عنه، والنتيجة أن يكون الحكم المجعول مشروطاً بالشرط المزبور، وبما أن متعلق ذلك الحكم

مطلق في أحد الدليلين ومقيد في الآخر، فلا بد من حمل المطلق على المقيد.

ذكره الميرزا نفسه بعنوان «إن قيل». ثم أجاب بما حاصله:

إنه لما كان الحكم من الامور ذات التعلق - لأنه إما بعث وإما زجر - فوجوده متقوم بالموضوع والمتعلق، وإذا تعدد الموضوع والمتعلق تعدد الحكم، وعلى هذا، فلما كان الحكم في أحد الدليلين مشروطاً بشرط، فإن الشرط يوجب تقيد الحكم المشروط به، ولا يتعدى عنه إلى الحكم الموجود في الدليل الآخر، وحينئذ، لا يحتمل المطلق على المقيد، نعم لو أحرز من الخارج وحدة المتعلقين، لزم حمل المطلق من الحكمين على مقيدهما، كما إنه إذا ثبتت وحدة الحكمين لزم حمل المطلق من المتعلقين على المقيد منهما. وأما مع عدم إحراز ذلك، فلا موجب لحمل المطلق على المقيد في شيء منهما.

لو كان الحكمان مطلقين ونسبة الإطلاق والتقييد بين المتعلقين

وهذه هي الصورة الأخيرة، فلو قال: أعتق رقبة ثم قال: أعتق رقبة مؤمنة، حيث أن الحكمين في الدليلين مرسلان، لكن المتعلق للحكم في الدليل الأول مطلق، وفي الدليل الثاني مقيد، مع عدم إحراز وحدة الحكم، أما مع إحرازها فقد تقدم.

ذهب الميرزا^(١) - وتبعه في (المحاضرات) - إلى حمل المطلق على المقيد، لأن المفروض عدم تقيد الحكمين في الدليلين، وهما إلزاميان، وبالنظر إلى هاتين الجهتين ثبتت وحدة الحكمين، ولا حاجة إلى قرينة خارجية من حالٍ أو مقالٍ كما ذكر صاحب (الكفاية).

وعلى الجملة، فإن مقتضى «أعتق رقبة» حصول الامتنال بأحد مصاديق

(١) أجود التقريرات ٤٤٧/٢.

الطبيعة، لكن مقتضى «أعتق رقة مؤمنة» هو عدم حصوله كذلك، وإذا وجد هذا التنافي، كان مقتضى القاعدة هو الحمل.

إشكال الأستاذ

لكن الأستاذ - وإن وافق الميرزا في الصورة المتقدمة - خالفه في هذه الصورة، وأفاد ما حاصله: إن الحمل موقوف على وجود التنافي بين الدليلين كما تقدم، والتنافي إما في مرحلة الجعل وإما في مرحلة الامتثال. أما في مرحلة الجعل، فهو إما يكون أحد الحكمين وجوبياً والآخر تحريمياً، أو يكون أحدهما إلزامياً والآخر ترخيصياً، أو يكونان من سنخ واحد والمتعلق واحد. وفي مورد البحث لا يوجد التنافي أصلاً، لكونهما مثبتين، وقد تعلق الحكم في كل منهما بشيء، والحكم لا يتجاوز عن متعلقه إلى غيره... إذن، لا تنافي في مرحلة الجعل. أما مرحلة الإمتثال، فالحاكم فيها هو العقل، وإنما يرى العقل التنافي بين الدليلين - حتى يتم حمل المطلق على المقيد - فيما لو أحرز وحدة الحكم.

بيان المحاضرات

وفي (المحاضرات) بيان لحمل المطلق على المقيد في هذه الصورة قال^(١):

إن الاحتمالات في مقام الثبوت أربع:

الأول: أن يحمل المطلق على المقيد. والثاني: أن يحمل المطلق على أفضل الأفراد. والثالث: لا هذا وذاك، فيبنى على تعدد التكليف لكن من قبيل واجب في واجب آخر، نظير ما لو نذر المكلف الإتيان بالصلاة الفريضة في المسجد. والرابع: أن يكون كل من المطلق والمقيد واجباً مستقلاً، نظير ما إذا أمر

بالماء على نحو الإطلاق، والغرض غسل الثوب، ثم أمر بالماء البارد لأجل الشرب.

(قال): وأما في مقام الإثبات:

فالإحتمال الثاني خلاف الظاهر جداً، لأن حمل الأمر الظاهر في الوجوب على الندب يحتاج إلى دليل، وإذ لا يوجد دليل يفيد الترخيص، فلا بد من الأخذ بظاهره وهو الوجوب.

والإحتمال الثالث كذلك، لعدم كون المقام من هذا القبيل، والوجه في ذلك هو: إن الأوامر المتعلقة بالقيود والخصوصات في باب العبادات والمعاملات ظاهرة في الإرشاد إلى الجزئية أو الشرطية، وليست ظاهرة في المولية، كما أن النواهي المتعلقة بها ظاهرة في الإرشاد إلى المانعية من جهة تلك الخصوصية كما في: «لا تصل فيما لا يؤكل لحمه»، و«نهى النبي عن بيع الغرر». هذا، مضافاً إلى أن الأمر في أمثال هذه الموارد قد تعلق بالتقييد لا بالقيد، فصرف الأمر عنه إليه خلاف الظاهر جداً.

والإحتمال الرابع، يتصور على نحوين: أحدهما: أن يسقط كلا التكليفين معاً بالإتيان بالمقيد. وثانيهما: عدم سقوط التكليف بالمطلق بالإتيان بالمقيد، بل لابد من الإتيان به أيضاً.

أما الأول: فإنه - وإن كان ممكناً ثبوتاً - لا يمكن القول به إثباتاً، للزوم لغوية الدليل المطلق، لأن الإتيان بالمقيد إذا كان موجباً لسقوط الأمر بالمطلق أيضاً، فلا محالة يكون الأمر بالمطلق لغواً وعبثاً.

وأما الثاني ففيه: إنه لابد حينئذ من تقييد الأمر بالمطلق بحصة غير الحصة المأخوذة في المقيد، وإلا فلا موجب لعدم سقوط الأمر بالمطلق بالإتيان بالمقيد

مع كونه حصّةً من المطلق، والتقييد خلاف الظاهر، ولا بدّ له من دليل، والمفروض عدمه.

فالإحتمال الرابع أيضاً ساقط.

وإذا سقطت الإحتمالات الثاني والثالث والرابع، تعيّن الأول وهو حمل

المطلق على المقيد.

نظر الأستاذ

وقد تنظر الأستاذ في الإشكالات على الإحتمالات في مقام الإثبات.

أما ما ذكر في الإحتمال الثاني، ففيه: إنه أخصّص من المدعى، لأنه إنّما يتمُّ

لولم يكن صدور الخطاب المطلق في مقام بيان الوظيفة الفعلية، والأوجب الأخذ بالمطلق ولا يتقدّم عليه المقيد الظاهر في الوجوب.

وأما ما ذكر في الإحتمال الثالث، ففيه: إن قاعدة الحمل على الإرشادية غير

جارية في المقيد، إذ ليس «أعتق رقبة مؤمنة» مسبوقاً بأمر متوجّه إلى مركب حتى

يكون الأمر بالمقيد إرشاداً إلى شرطية الإيمان أو جزئيته في المركب، ففرق بين

قوله: ﴿أقيموا الصلاة﴾ ثم قوله ﴿اركعوا﴾ و﴿اسجدوا﴾ حيث أنّ الأمر بالصلاة

أمر بمركب، والأمر بالركوع والسجود ونحوها يحتمل على الجزئية للصلاة

المأمور بها من قبل، لعلنا بأن الصلاة فعل مركب من أجزاء مترابطة، وباب

الإطلاق والتقييد، فليس الأمر فيه كذلك، بل الأصل الأولي هو الحمل على

المولوية والمطلوبية النفسية - محكم فيه.

فما ذكر في (المحاضرات) غير دافع للإحتمال الثالث.

نعم، يندفع بما ذكره الميرزا من الفرق بين ما نحن فيه ومسألة الواجب في

الواجب - كأن يندرج واجباً من الواجبات - لأن متعلّق الأمر في أعتق رقبة مؤمنة، هو

تقيّد الرقبة بالإيمان، أمّا في مثل نذر الصلّاة وغيرها من الواجب في الواجب، فإنّ متعلّق الأمر هو القيد، أي خصوصيّة الإتيان بالصلّاة في أول الوقت مثلاً. وقد ذكر هذا الجواب في (المحاضرات) في آخر كلامه قائلاً: «هذا مضافاً...» وهذا هو الجواب الصحيح.

وأما الإحتمال الرابع، فإنّ الميرزا قال: إنّ استقلال كلّ من الدليلين عن الآخر ينافي كون المتعلّق فيهما صرف الوجود وكون الأمر بالمقيد إلزامياً، فالتنافي بين الدليلين مستقرّ، وهذا باطل. وإذا سقط هذا الإحتمال تعيّن الأول وهو حمل المطلق على المقيد.

وفيه: إنه إذا كان الدليلان مستقلّين وكلّ منهما حكم إلزامي، مفاد المطلق أجزاء عتق الكافرة، ومفاد المقيد تعيّن المؤمنة، فهما متنافيان ولا طريق للجمع بينهما، فلماذا يحمل أحدهما على الآخر؟ ولماذا يتعيّن حمل المطلق على المقيد؟ إنه لا بدّ لتقديم أحد المتنافيين على الآخر من ملاك، وإلا فهو خلاف الظاهر جدّاً، والميرزا لم يذكر الملاك.

وأما ما جاء في (المحاضرات) من لزوم تقييد المطلق بحصّة غير الحصّة المأخوذة في المقيد، وهو خلاف الظاهر لعدم الدليل عليه، فهو إرجاع للدليلين إلى التخيير بين الأقل والأكثر، لكنّه يحتاج إلى دليل زائد وهو مفقود كما ذكر. لكنّ يرد عليه - مضافاً إلى ما تقدّم من عدم الدليل حينئذٍ على ترجيح المقيد على المطلق - أنّ هنا احتمالاً آخر وهو: أنّ يكون الخطابان على نحو تعدّد المطلوب، بأن يكون هناك غرض مترتب على الطبيعة اللا بشرط، وغرض آخر مترتب على الطبيعة البشرط، كما ذكر هو في مثال الماء، ومثاله في الشريعة ترتب الغرض على الصلّاة وترتب غرض آخر على وقوعها في الوقت، فلو فات الوقت

وجب الإتيان بها قضاءً، تحصيلاً للغرض المترتب على الطبيعة. فليكن الحال في المقام من هذا القبيل. وهذا الإحتمال الثبوتي قد قام عليه الدليل في مقام الإثبات، لأن المفروض وجود الدليل على الغرضين، إلا أن كلاً منهما مزاحمٌ للآخر، وهذا هو الإشكال، لأن رفع اليد عن المطلق دون المقيّد يحتاج إلى دليل.

وتلخص: إنه لا دليل على حمل المطلق على المقيّد في الصورة الرابعة، على ما ذكر الميرزا وتلميذه المحقق.

وذكر المحقق العراقي طريقاً لحلّ المشكل، وهو أنه لما كان المتعلّق في كلّ من الدليلين صرف الوجود، وهو لا يقبل التعدّد بأن يؤتى بصرف وجود كلّ من المتعلّقين، لاستلزامه اجتماع المثليين وهو محال كاجتماع الضدّين، إذا لا مناص من الالتزام بأحد التصرفات:

إما رفع اليد عن ظهور المطلق وحمله على المقيّد، حتّى يتحد المراد والحكم.

وأما رفع اليد عن صرف الوجود، بأن يحمل المتعلّق في كلّ منهما على وجود مستقل عن الآخر، فهناك إرادتان وحكمان مستقلّان.

وأما رفع اليد عن الظهور في الاستقلال والتأسيس، وحمل المقيّد على التأكيد.

(قال) وأردت التصرفات هو الثاني، أي حمل المتعلّق على الوجودين.

ولعل وجه الأردنية إنطباق «الرقبة» على الرقبة المؤمنة، لأن كلّ لا بشرط يجتمع مع بشرط، فإبقاء كلّ منهما على ظاهره أردأ الوجوه، وعند دوران الأمر بين الوجهين الآخرين يتعيّن الحمل على تأكّد الطلب في خصوص المؤمنة التي هي متعلّق الأمر بالمقيّد.

وقد أورد عليه الأستاذ:

أولاً: لا ريب في استحالة اجتماع الحكمين على المتعلق الواحد - وإن اختلفوا فقيل بالاستحالة الذاتية كما عليه صاحب (الكفاية) وهو ظاهر المحقق العراقي، وقيل هي عرضية كما عليه المحقق الإصفهاني - لأنهما إما ضدان وإما مثلان، فاجتماعهما محال، لكن الحكمين في محل الكلام غير واردين في مرحلة الجعل على المتعلق الواحد، لأن صرف الوجود في «أعتق رقبة» غير صرف الوجود في «أعتق رقبة مؤمنة». نعم، في مرحلة الامتثال ينطبق الخطابان على الرقبة المؤمنة، وإذا تعدد المتعلق، فلا حاجة إلى تصرف أصلاً. وعليه فأصل الطريق غير صحيح.

وثانياً: إنه على فرض دوران الأمرين التصرفين الأول والثالث، قال بتعين الحمل على تأكد الطلب في المجمع أي الرقبة المؤمنة، لكنه لم يذكر لهذا الحمل دليلاً، وإنما ادعى أولويته من الحمل الآخر، ومن المعلوم أن الأولوية لا تفيد ظهوراً للكلام، بل المرجع في رفع التنافي بين الكلامين هو العرف، وهو إنما يكون على أساس استقرار الظهور في طرف فيرفعون اليد عن الطرف الآخر، وأما أن يكون الحمل على أساس الأولوية وأنه أخف مؤنة، فهذا ليس بحمل عرفي.

(قال) فالصحيح أن يقال: إنه إن أحرز كون الحكم المطلق صادراً في بيان الوظيفة العملية، أي من قبيل الفتوى، فإن ظهوره في الإطلاق منعقد ولا بد من رفع اليد عن ظهور المقيد في الوجوب. أما إن لم يحرز ذلك، فإن ظهور المقيد في الوجوب تام بحكم العقل ما لم يأت المرخص، ولا وجه عند العقل لرفع اليد عن هذا الظهور.

هذا كله فيما لو كان الحكمان مثبتين.

لو كان المتعلّق صرف الوجود والحكمان غير مثبتين

أما لو كان المتعلّق في الخطابين صرف الوجود، غير أن الحكم في المقيّد مخالف، كما لو قال: أعتق رقبة. ثم قال: لاتعتق رقبة كافرة، فالخلاف المذكور - من حمل المطلق على المقيّد كما عليه المشهور، أو حمل المقيّد على المرجوحية كما هو القول الآخر - يأتي هنا... وقد قال الميرزا بالحمل هنا أيضاً على أساس القرينية، لكنّها غير ثابتة خاصّةً في المنفصلين كما تقدّم بالتفصيل. فالتحقيق أن يقال:

إن النهي عن عتق الكافرة يدلّ على المبغوضية، فعلى القول بظهوره في الحرمة ظهوراً وضعياً، فالأمر واضح، وأما على القول بعدمه، فلاريب في حكم العقل بالإنزجار عن عتق الكافرة ما لم يرد ترخيص من قبل المولى، وحينئذٍ، فإن أحرز كون المطلق في مقام بيان الوظيفة الفعلية، تقدّم ظهوره وكان قرينةً على الترخيص، ويحمل النهي على المرجوحية، وألا فمقتضى القاعدة الأخذ بظهور النهي وعدم كفاية عتق الكافرة.

وهذا تمام الكلام في الإطلاق البدلي.

المقام الثاني (في الإطلاق الشمولي)

إن كان الإطلاق شمولياً كما لو قال: أكرم العالم ولا تكرم العالم الفاسق، وفي الشريعة ﴿أَحَلَّ اللَّهُ التَّيْبِعَ﴾^(١) ونهى النبي عن بيع الغرر، فلاخلاف في حمل المطلق على المقيّد.

أما لو كان مثبتين كما لو قال: أكرم العالم وأكرم العالم العادل، فقولان:

الأول: عدم الحمل. وهو المشهور.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

والثاني: الحمل. ذهب إليه في (المحاضرات) وادّعى الضرورة عليه.

دليل القول الأول

هو أن المفروض تعلّق الحكم بالوجودات المتعدّدة لا صرف الوجود، وقد تقدّم أنّ مناط الحمل هو التنافي، ولا تنافي بين أكرم العالم وأكرم العالم العادل، بل المطلق قد تعلّق بمطلق العالم، والمقيد قد تعلّق بحصّة لخصوصية فيها.

دليل القول الثاني

وفي (المحاضرات) ما حاصله: إن الأصل في القيود هو الإحترازية، فالتقييد بـ«العادل» احتراز عن غيره، والوصف وإن لم يكن له مفهوم كالشرط، إلّا أنه يُوجد التقييد في أصل الطبيعة وإلّا لزم لغوية القيد، فلا بدّ من حمل المطلق عليه.

توضيحه: لقد ذهب السيد الخوئي في الوصف إلى أنّه لا مفهوم له، فلو قال أكرم العالم العادل، لم يكن نافياً لوجوب إكرام الهاشمي، ولا تقع بينه وبين: «أكرم العالم الهاشمي» منافاة، لكن أثر التقييد بالعادل هو نفي وجوب الإكرام عن طبيعي العالم، لئلا يلزم لغوية التقييد به. وعلى هذا، فإن وجود هذا القيد يمنع من تعلّق وجوب الإكرام بطبيعي العالم بل لا بدّ من حمله عليه.

إشكال الأستاذ

وأورد عليه الأستاذ: بأن الأمر في الإطلاق البدلي كذلك، فلماذا قال هناك بتقدّم المقيد على المطلق من باب القرينية - تبعاً لاستاذه - وهنا يقول بالتقدّم من باب المفهوم فراراً من لزوم اللغوية؟

(قال) لكنّ الإشكال العمدة هو النقص بمسألة تبعية الأداء للقضاء وعدمها، وذلك: إن القائلين بعدم التبعية لما استدّلوا بأن الصلّة كانت مقيدة

بالوقت، فلما انتضى انتفى وجوب الصلاة بانتفاء القيد، فيحتاج وجوبها في خارج الوقت إلى دليل جديد.

فأشكل السيد الخوئي رحمه الله عليهم: بأنكم تقولون بجريان الإستصحاب في الشبهات الحكمية، والمسألة من صغرياتها، لأنه لما خرج الوقت يقع الشك في أنه كان دخيلاً في وجوب الصلاة بنحو وحدة المطلوب أو تعدده، وحيث أن الوجوب قد تعلق بالصلاة الجامع بين المطلق والمقيّد، ومتعلق الشك بعد الوقت هو وجوب الصلاة، فإنه يستصحب الوجوب، ولا حاجة إلى أمر جديد.

فيرد على السيد الخوئي: إنكم تقولون بمفهوم الوصف - على الحد المذكور - والمفهوم من الأدلة اللفظية، فلما قيد وجوب الصلاة بالوقت كان مفهوم ذلك انتفاء الوجوب عن طبيعي الصلاة بخروج الوقت، ومع وجود هذا الدليل اللفظي على انتفاء وجوب الصلاة واحتياج القضاء إلى أمر جديد، لاتصل النوبة إلى التمسك بالأصل العملي.

أقول:

السيد الخوئي يقول بمفهوم الوصف كما تقدم، والمشهور لا يقولون به. والمشهور يقولون بجريان الإستصحاب في الشبهات الحكمية، والسيد الخوئي لا يقول به.

فإشكاله على المشهور - في مسألة تبعية القضاء للأداء - ردّ عليهم بناءً على ما ذهبوا إليه، فما ذكره شيخنا غير وارد عليه.

(قال) وأما حلّ المطلب، فإنّ المهمّ فيه فهم أنّ المقيّد إذا قيد الطبيعة فهل يقيدّها بجميع مراتبها أو على حدّ القيد؟

لا ريب أن كل ظاهر حجة، وأنه لا بد من التحفظ على الظهور بقدر الإمكان، فلما قال أكرم العالم، فإنه ظاهر في وجوب إكرام مطلق العالم، والحكم انحلالي يجري على كل أفراد العالم وينحل ويتحقق هناك إطلاعات ومعاصي على عدد العالم، ثم لما قال: أكرم العالم العادل، فقد ورد عنه حكم وله ظهوره ويجب التحفظ عليه كذلك، ولما لم يكن الحكم متحداً - بخلاف صورة صرف الوجود - والأصل في القيود هو الإحترازية، يحتمل أن يكون قيد العدالة نافياً للحكم من أصله، فلا وجوب للإكرام بالنسبة إلى طبيعة العالم، ويحتمل أن يكون للإكرام طبيعي العالم مصلحة لكن في إكرام العادل مصلحة أخرى، ومع وجود الإحتمال الثاني لا وجه لانتفاء الإكرام من أصله، بل العقل حاكم ببقاء الحكم بالنسبة إلى الطبيعة، وبذلك حصل التحفظ على الظهور في الدليلين، والتحفظ على أصالة الإحترازية في القيود، ولم تلزم اللغوية في أخذ القيد، لأنه قد أثر في مرتبة الطلب... فكان قول المشهور هو مقتضى القاعدة، وأن الصحيح حمل المقيد مع الإطلاق الشمولي على المرتبة الأكيدة من الطلب، لاحتلال المطلق على المقيد، كما كان وجوب قضاء الصلاة كاشفاً عن كون القيد - وهو الوقت - دخيلاً في مرتبة الطلب لا في أصله، سواء قلنا بأن القضاء بأمر جديد أو هو بالأمر الأول.

الكلام في المستحبات

وهل يطرح بحث حمل المطلق على المقيّد في المستحبات كذلك؟
مقتضى القاعدة هو الحمل إن كان المطلق بنحو صرف الوجود، بمناط
القربنيّة وغيره من المباني المذكورة.

لكنّ الفقهاء يحملون الأدلّة المقيّدة في المستحبات على الأفضلية. وقد
ذكروا في توجيه ذلك وجوهاً:

الأول: إن الغالب في المستحبات هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب
المحبويّة. قاله في (الكفاية) ثم أمر بالتأمل^(١).
ووجهه واضح، لأنّ غاية ما تفيده الغلبة هو الظن، لكنّ رفع اليد عن الظهور
بمثل هذا الظن مشكل....

الثاني: إنه مقتضى قاعدة التسامح في أدلّة السنن في أدلّة المستحبات،
فلاترفع اليد عن دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيّد، بل يحمل على
تأكيد استحبابه. قاله في (الكفاية).

إلا أنه أشكل عليه في (التعليقة) بقوله: لا يخفى أنه لو كان حمل المطلق
على المقيّد جمعاً عرفياً، كان قضيته عدم الاستحباب إلا للمقيّد، وحينئذ إن كان
بلوغ الثواب صادقاً على المطلق، كان استحبابه تسامحياً وإلا فلا استحباب له
أصلاً. كما لا وجه -بناءً على هذا الحمل وبلوغ الثواب- يؤكد الاستحباب في
المقيّد.

(١) كفاية الاصول: ٢٥١.

وقد اختار الأستاذ هذا الجواب. مضافاً إلى أن المستفاد من أخبار (من بلغ) ^(١) هو الإرشاد إلى حكم العقل بأن الإتيان بالعمل بقصد الرجاء محقق لموضوع الانقياد، وكل من يكون متقاداً فهو مستحق للثواب عقلاً.

وأما جواب (المحاضرات)، من أنه بناءً على تمامية قاعدة التسامح وفرض صدق البلوغ، فقد تعلق الأمر بالمطلق وبالمقيّد، وكل منهما مستحب، ولا وجه للحمل على الأفضلية.

فيه: إن المفروض كون المطلق بنحو صرف الوجود، فهو منطبق على المقيّد، وحينئذٍ يحصل الاندكاك وهو المرتبة الأكيدة من الطلب.

الثالث: إن الدليل الدالّ على التقيّد يتصوّر على أربعة وجوه:

(الأول) أن يكون ذا مفهوم، بمعنى أن يكون لسانه لسان القضية الشرطية، كما لو قال: صلاة الليل مستحبة وهي إحدى عشرة ركعة، ثم قال: إن استحبابها في الإتيان بها بعد نصف الليل. ففي مثل ذلك، لامناص من الحمل، نظراً إلى أن المقيّد ينفي الاستحباب في غير الوقت من جهة دلالة على المفهوم.

(الثاني) أن يكون المقيّد مخالفاً للمطلق في الحكم، كما لو قال: الإقامة للصلاة مستحبة، ثم نهى عن الإقامة في حال الجلوس. ففي مثل ذلك، لامناص من الحمل كذلك، لكون النهي المذكور إرشاداً إلى المانع.

(الثالث) أن يكون الأمر في المقيّد متعلقاً بالتقيّد لا القيد، كما لو دلّ الدليل على استحباب الإقامة للصلاة، ثم ورد دليل آخر يأمر أن يكون الإقامة في حال القيام. وفي مثله لا بدّ من الحمل أيضاً، لأن هذا الأمر إرشاد إلى شرطية القيام في الإقامة.

فظهر: وجوب الحمل في هذه الصور، وأن القول بعدم الحمل في المستحبات لأصل له.

(الرابع) أن يكون الأمر في المقيّد متعلّقاً بالقيّد بما هو، وهو الغالب في المستحبات، كما إذا قال: زر الحسين عليه السلام. وقال: زر الحسين عليه السلام في كلّ ليلة جمعة.

والظاهر أنه لا يحتمل المطلق على المقيّد في هذا القسم، لأن ملاك الحمل - كما تقدم - هو التنافي بين الدليلين، وإنما يقع بينهما إن كانا إلزاميين ... بل يحتمل المقيّد على تأكّد الاستحباب والأفضلية.

ذكره في (المحاضرات)، قال: وهو الجواب الصحيح^(١).

إشكال الأستاذ

قال الأستاذ: وفيه وجوه من النظر:

أما أولاً: فإنّ تعلّق الأمر بالقيّد بما هو، غير معقول، بل التقيّد داخل تحت الطلب كما في المثال الذي ذكره، حيث أن المستحب زيارته عليه السلام مطلقاً ثم جاء الأمر بالحصّة، كالمطلق والمقيّد الواجبين، مثل أعتق رقبةً وأعتق رقبةً مؤمنة. وأما ثانياً: لقد نصّ على أنّ الأوامر والنواهي في المركّبات - سواء في العبادات أو المعاملات - إرشادية، وفي هذا القسم كذلك، فلماذا لم يقل بالحمل؟ وأما ثالثاً: إن الأساس في تقدّم المقيّد - عنده - هو القرينية من جهة حكومة القرينة على ذيها، وهذا الملاك موجودٌ في المستحبات كذلك، لأن المطلق لا بشرط عن الخصوصيات، وفي المقيّد أخذت الخصوصية، فوقع البحث في المستحبات عن الحمل وعدمه كما وقع في الواجبات.

(١) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٥٥٢.

وبعبارة اخرى: إن مدار البحث هو القرينية، وأن الأصل في القيود الإحترازية من غير فرق بين الوجوب والإستحباب، وقد ذكرت في الواجبات لزوم الحمل حفظاً لما ذكر وفراراً عن لزوم اللغوثة في أخذ القيد، فلماذا لا تقولون بذلك في المستحبات مع جريان كل ذلك فيها؟

رأي الأستاذ

والصحيح عند الأستاذ - في كلتا الدورتين - هو النظر في الدليل، فإنه إذا كان المتعلق مطلق الوجود لا صرف الوجود، وفي المقيّد هو الحصّة، فالحكم متعدّد، ومقتضى القاعدة عدم الحمل. وإن كان المطلق بنحو صرف الوجود، فإن ثبت بدليل أو قرينة من الخارج تعدّد المطلوب، كمثال زيارة الحسين عليه السلام، فلا حمل بل يحمل على الأفضل، وإن أحرز وحدة المطلوب أو لم تقم قرينة على تعدّده، فالمرجع هو الأصل العملي على ما سيأتي في مباحث دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

تفنييه

إن جميع البحوث المذكورة في (باب العام والخاص) من جواز تخصيص العام بخير الواحد وعدمه، ومسائل إجمال المخصص مفهوماً أو مصداقاً، وأنه هل يجوز التمسك بالعام مع إجمال المخصص أو لا، وكل ما تقدم في تردد المخصص بين الأقل والأكثر وبين المتباينين، وأنه هل يجوز تخصيص العام بالمفهوم موافقاً أو مخالفاً... كل ذلك جارٍ في (باب المطلق والمقيّد) فيقال: هل يجوز تقييد المطلق الكتابي بخير الواحد المقيّد؟ وهكذا...

وكل ما اخترناه هناك فهو المختار هنا... لوحدة المناط... وحتى بحث استصحاب العدم الأزلي، فإنه غير مختص بباب (العموم والخصوص).

ألهم إلا مسألة واحدة، قال الشيخ فيها بالفرق بين البابين، فذكر أن التخصيص محدودٌ بحدّ عدم لزوم تخصيص الأكثر أو عدم التساوي بين الباقي تحت العام والخارج بالتخصيص عنه... أما تقييد المطلق فغير محدود أصلاً.

وأشكل عليه الأستاذ: بأن المطلقات -سواء كانت في مقام التعليم أو الإفتاء- قوانين، وتقيدها بغير حدٍّ يخرجها عن القانونية، وهذا تهافت.

وهذا تمام الكلام في المطلق والمقيّد.

المقصد السادس

المجمل والمبيّن

تعريف المبيّن والمجمل

قال في الكفاية:

الظاهر أن المراد من المبيّن في موارد إطلاقه: الكلام الذي له ظاهر، ويكون بحسب متفاهم العرف قالباً لمعنى مخصوص، والمجمل بخلافه.

يعني: ليس للمجمل والمبيّن اصطلاح خاص، بل المراد هو المعنى اللغوي، والملاك هو الظهور وعدمه.

ووافق المحقق العراقي. وذكر تعريفاً آخر هو: إن المجمل عبارة عما لا يكون بحجة ولا يستطرق به إلى الواقع، فيقابلة المبيّن وهو الذي يستطرق به إلى الواقع.

يعني: أن كلّ لفظ له حكاية عن المراد الجدّي فهو مبيّن، وكلّ ما ليس كذلك فهو مجمل. وعليه: فلو ورد على العام مخصّص مردّد بين المتباينين كان مجملاً، لعدم وضوح المراد الجدّي.

وقد ذكر في (نهاية الأفكار) الفرق بين التعريفين، ثم قال: لكنّ الذي يسهّل الخطب عدم ترتّب ثمرة مهمّة على النزاع.

وذكر الأستاذ: إن التعريف الأول للمجمل ناظر إلى الإجمال الحكمي والثاني ناظر إلى الإجمال الحقيقي... لأنّ اللفظ تارة: يكون فاقداً للظهور

والكاشفية عن المعنى، كاللفظ المشترك مثل «القرء» وهذا هو الإجمال الحقيقي. وأخرى: يكون ظاهراً في معناه الموضوع له، إلا أن المراد الجدي منه غير معلوم، كما لو ورد المخصص المرّد بين المتباينين على العام، فلا يعلم المراد الجدي منه مع وضوح المعنى الموضوع له. وهذا هو الإجمال الحكمي.

قال في الكفاية:

ولكلّ منهما في الآيات والروايات وإن كان أفراد كثيرة لا تكاد تخفى، إلا أن لهما أفراداً مشتبهة وقعت محلّ البحث والكلام للأعلام في أنها من أفراد أيها؟ كآية السرقة^(١)، ومثل ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْثَانِكُمْ﴾^(٢) و﴿أَجَلْتُ لَكُمْ بَيْعَةَ الْأَنْغَامِ﴾^(٣) ممّا أضيف التحليل إلى الأعيان، ومثل: «لا صلاة إلا بطهور».

قال الأستاذ: لعلّ أول اصولي بحث عن ذلك هو السيّد في الذريعة ثم الشيخ في العدة ثم المحقق في المعارج، حتى وصل إلى الشيخ الأنصاري... فبحثوا عن لفظ «اليد» في آية السرقة، ولفظ «القطع» فيها، وكذا فيما اضيف إلى الأعيان مثل الآيتين المذكورتين، إذ لا بدّ من التقدير، فما هو المقدر؟ وفي مثل «لا صلاة إلا بطهور» «لا» نافية للصحة أو الكمال أو الحقيقة؟

ثمّ قال: الحق عندنا أن لإجمال في هذه الموارد، فإنّ «اليد» ظاهرة في معناها بحسب متفاهم العرف، إلا أن القرينة الخارجية قامت على أنّ القطع من الأصابع، وكذا الآيات، فإن الظهور العرفي في آية الامتهات هو تحريم الوطي ولا إطلاق فيها ليشمل النظر، وفي آية الميتة هو حرمة الأكل، وفي الحديث نفي الحقيقة إلا إذا قامت قرينة.

(١) سورة المائدة: الآية ٣٨.

(٢) سورة النساء: الآية ٢٣.

(٣) سورة المائدة: الآية ١.

أقول:

ذكر في (الكفاية): إن ما ليس له ظهور مجمل وإن علم بقرينة خارجية ما أريد منه، كما أن ما له الظهور مبين وإن علم بالقرينة الخارجية أنه ما أريد ظهوره وأنه مؤول.

وعلى الجملة، فإن هذه الموارد الجزئية وإن خرجت عن الإجمال للظهور العرفي فيها، لكن البحث كبروي، وقد ذكرت هذه الموارد من باب المثال.

قال في الكفاية

ثم لا يخفى أنهما وصفان إضافيان، ربما يكون مجملاً عند واحد، لعدم معرفته بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حُفَّ به لديه، ومبيناً لدى الآخر، لمعرفة عدم التصادم بنظره، فلا يهتمنا التعرض لموارد الخلاف والكلام والنقض والإبرام^(١).

ووافقه المحقق العراقي^(٢).

وقيل: بل هما أمران واقعيان، فالعبرة بنظر أهل العرف، فكُلَّ لفظ كان ظاهراً في معناه وكاشفاً عنه عندهم فهو مبين، وكُلَّ لفظ لا يكون كذلك - سواء بالذات أو بالعرض - فهو مجمل، فلا واسطة بينهما. قاله في (المحاضرات)^(٣).

(قال): فما أفاده صاحب (الكفاية) خاطئ جداً، لأنَّ الجهل بالوضع والعلم به لا يوجبان الاختلاف في معنى الإجمال والبيان، ولا يوجب الجهل بالمعنى كون اللفظ من المجمل، وإلا يلزم أن تكون اللغات العربية مجملاً عند الفرس وبالعكس، مع أن الأمر ليس كذلك. نعم، قد يقع الاختلاف في لفظ بين

(١) كفاية الاصول: ٢٥٣.

(٢) نهاية الأفكار (١-٢) ٥٨٤.

(٣) محاضرات في اصول الفقه ١/٥٥٦.

أهل اللسان، فيقول أحدهم هذا مجمل ويقول الآخر بكونه مبيئاً، لكنّه اختلاف في مقام الإثبات، وهو مما يشهد بكون الإجمال والبيان من الامور الواقعية، والآ فلا معنى لوقوع النزاع في لفظ لو كانا من الامور الإضافية التي تختلف باختلاف أنظار الأشخاص.

رأي الأستاذ

وفصل الأستاذ في هذه الجهة، فقال: بأن من الألفاظ ما هو مبيئ، فهو ظاهر أو نص في معناه، ومنها ما هو مجمل بأصل الوضع كالألفاظ المشتركة، وقد يكون لفظ مبيئاً بالإضافة إلى شخص ومجماً بالإضافة إلى غيره، كلفظ «الكر» حيث أنه ليس بمجمل عند ابن أبي عمير الذي سأل الإمام عنه وأجاب بأنه ألف ومأتان رطل، لكنه بالنسبة إلينا مجمل.

ثم إن الإجمال - كما تقدم - إما حقيقي وإما حكمي، فإن كان حقيقياً فلاكاشفية له عن المراد الاستعمالي، ولا حجية له بالنسبة إلى المراد الجدّي، وإن كان حكماً، سقطت كاشفيته عن المراد الجدّي وإن كان ظاهراً في المراد الإستعمالي.

وقد يكون لفظ مجماً من جهة مبيئاً من جهة اخرى، فكلمة كان مبيئاً فإنه يؤخذ به، وكلمة كان مجماً فلاكاشفية له عن المعنى. ومثال ذلك هو: إنه قد سأل ابن أبي عمير عن الكرّ فأجاب الامام بأنه ألف ومأتان رطل^(١).

ومرسلات ابن أبي عمير معتبرة.

وسأل محمد بن مسلم - في خبر صحيح - فأجاب الإمام عليه السلام بأنه ستمائة رطل^(٢).

(١) وسائل الشيعة ١/ ١٦٧، الباب ١١ من أبواب الماء المطلق، رقم: ١.

(٢) وسائل الشيعة ١/ ١٦٨، الباب ١١ من أبواب الماء المطلق، رقم ٣.

فوقع التعارض بين الخبرين .

لكنَّ « الرطل » مجمل ، فمنه العراقي ومنه المدني والمكي ، والأكثر وزناً هو المكي والأقل هو العراقي ، لكنَّ المرسله تنفي أن يكون الكثر أقل من الألف والمائتين رطلاً عراقياً ، فهي نصُّ في ذلك ، والصحيحة تفيد أنه ليس بأكثر من الستمائة رطلاً مكياً ، فارتفع بنصوبيَّة كلِّ منهما الإجمال الموجود في الآخر ، وبذلك ارتفع التعارض بين الخبرين ، وكانت النتيجة في حدِّ الكثر أنه الألف والمائتين رطل عراقي .

وتلك قاعدة جارية في الفقه في نظائر هذا المورد .

وهذا آخر الكلام في المجمل والمبين .

وتمَّ الجزء الرابع وبه ينتهي البحث عن مباحث الألفاظ ويليه الجزء الخامس وأوله : المقصد السابع في الققطع .

والحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين .



المحتويات

الفواهي

- ٧.....الجهة الاولى (في معنى مادة النهي وصيغته)
- ٧.....كلام الكفاية
- ٨.....ما يرد على مختار الكفاية
- ٩.....الأقوال الأخرى
- ١٠.....الرأي المختار
- ١٣.....الجهة الثاني (في الفرق بين الأمر والنهي من جهة الإقتضاء)
- ١٤.....رأي المحقق الخراساني
- ١٤.....بيان السيد الحكيم
- ١٥.....إشكال الأستاذ
- ١٥.....رأي المحقق الإصفهاني
- ١٦.....إشكال المحاضرات
- ١٦.....نظر الأستاذ في الرأي والإشكال عليه
- ١٧.....رأي المحاضرات
- ١٧.....الإشكال عليه

- ١٨..... منشأ الفرق هو الارتكاز العرفي
- ١٩..... الجهة الثالثة (هل يسقط النهي بالمعصية؟)
- ١٩..... قال في الكفاية.....
- ٢٠..... تقريب الميرزا.....
- ٢١..... بيان المحاضرات ومناقشته.....
- ٢٢..... رأي الأستاذ.....
- ٢٦..... إجتماع الأمر والنهي.....
- ٢٦..... تحرير محلّ البحث.....
- ٢٩..... مقدمات البحث.....
- ٢٩..... المقدمة الأولى (في المراد بالواحد).....
- ٣٠..... التعريض بصاحب الفصول.....
- ٣١..... إشكال السيد البروجردي.....
- ٣١..... موافقة الإيرواني مع الفصول.....
- ٣٢..... جواب الأستاذ.....
- ٣٢..... الأمر الثاني (في الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة).....
- ٣٤..... الأمر الثالث (هذا البحث من مسائل أي علم من العلوم؟)
- ٣٦..... الأمر الرابع (هل هذه المسألة عقلية؟)
- ٣٧..... الأمر الخامس (في سعة دائر البحث).....
- ٣٨..... تحقيق الأستاذ.....
- ٣٩..... الأمر السادس (في اعتبار المندوحة وعدم اعتبارها).....

٤٦١	المحتويات
٤٠	الأمر السابع (بين هذه المسألة ومسألة تعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد).
٤١	الأمر الثامن (هل المسألة من باب التعارض بناءً على الامتناع؟).
٤٢	الإشكال على الكفاية.
٤٣	النظر في الإشكالات
٤٥	الأمر التاسع (في الكاشف عن الملاك)
٤٧	الإشكال على المحقق الخراساني
٤٨	الأمر العاشر (في ثمره البحث)
٥١	إشكال السيد صاحب العروة على القائلين بالجواز
٥٢	جواب الأستاذ
٥٣	إشكال المحاضرات على الكفاية
٥٤	جواب الأستاذ
٥٥	وجه الفتوى بصحة الصلاة مع القول بالامتناع
٥٦	إشكال السيد البروجردي على الكفاية
٥٦	مناقشة الأستاذ
٥٨	إشكال السيد الخوئي على الكفاية
٥٨	جواب الأستاذ
٥٩	إشكال آخر
٥٩	والجواب
٥٩	إشكال الأستاذ على الكفاية

٦١	أدلة القول بالامتناع
٦١	مقدمات صاحب الكفاية
٦١	المقدمة الاولى (التضاد بين الأحكام)
٦٢	إشكال المحقق الإصفهاني على المقدمة الاولى
٦٤	رأي السيد الخوئي
٦٥	نظر الشيخ الأستاذ
٦٨	إشكال السيد البروجردي على المقدمة الاولى
٦٩	نظر الشيخ الأستاذ
٧٠	المقدمة الثانية (في تعيين متعلق الحكم)
٧١	إشكال المحقق الإصفهاني
٧٢	إشكال السيد الحكيم
٧٢	دفاع الأستاذ عن الكفاية
٧٣	المقدمة الثالثة (تعذر العنوان لا يوجب تعدد المعنوي)
٧٤	المقدمة الرابعة (لكلّ موجود بوجود واحد ماهية واحدة)
٧٥	نتيجة المقدمات
٧٥	نظر الأستاذ
٧٦	أدلة القول بالجواز
٧٦	الوجه الأول
٧٧	الوجه الثاني
٨١	الوجه الثالث

٨٤	موافقة الأستاذ في الكبرى
٨٤	اشكال السيد الخوئي
٨٥	نظر الأستاذ
٨٥	الكلام في الصغرى
٨٨	تنبيه (في حقيقة الغصب)
٩٠	الوجه الرابع
٩١	الجواب الإجمالي
٩٢	الكلام في العبادات المكروهة
٩٢	القسم الأول: كصوم عاشوراء
٩٢	رأي صاحب الكفاية
٩٣	إشكال الميرزا
٩٤	دفاع السيد الخوئي
٩٥	جواب الأستاذ عن هذا الدفاع
٩٥	رأي الميرزا
٩٧	الإشكال على الميرزا
٩٩	رأي المحقق العراقي
١٠٠	رأي السيد الفشاركي كما في الدرر
١٠٠	إشكال الشيخ اليزدي
١٠٠	نظر الأستاذ
١٠١	الجواب الثاني في الدرر

- ١٠٢ رأي الشيخ الأستاذ.
- ١٠٤ القسم الثاني: كالصلاة في الحمام
- ١٠٤ رأي صاحب الكفاية
- ١٠٥ القسم الثالث: كالصلاة في موضع التهمة
- ١٠٥ رأي صاحب الكفاية
- ١٠٦ رأي الميرزا.
- ١٠٦ إشكال الأستاذ.
- ١٠٧ وخلاصة البحث
- ١٠٧ الدليل الآخر للقول بالجواز
- ١٠٨ الإضطرار إلى الحرام
- ١٠٨ حكم الاضطرار لا بسوء الاختيار ولا يمكنه الخروج
- ١٠٨ دليل المشهور
- ١٠٩ دليل الميرزا
- ١١٠ الإشكال على الميرزا.
- ١١١ نظر الأستاذ
- ١١٢ حكم صلاة المضطر لا بسوء الاختيار
- ١١٣ حكمه مع التمكن من الخروج
- ١١٥ حكم الاضطرار بسوء الاختيار
- ١١٥ الأقوال في هذه الصورة
- ١١٧ رد الميرزا على الكفاية

- ١١٩ إشكال الأستاذ.
- ١٢١ نظرية للسيد البروجردي تبعاً لصاحب الجواهر
- ١٢١ قال الأستاذ
- ١٢١ حكم صلاة المضطر بسوء الاختيار
- ١٢٤ هل النهي عن الشيء يقتضي فساده؟
- ١٢٤ مقدمات
- ١٢٤ الاولى: (في الفرق بين هذه المسألة وسابقتها)
- ١٢٥ الثانية: (هل يعتبر وجود مقتضى الصحة؟)
- ١٢٦ الثالثة: (هل هذه المسألة عقلية أو لفظية؟)
- ١٢٦ الرابعة: (في المراد من النهي؟)
- ١٢٨ الخامسة: (في المراد من «العبادة» و«المعاملة» في عنوان البحث)
- ١٣٠ السادسة: (في المراد من الصحة والفساد)
- ١٣٢ إشكال الأستاذ
- ١٣٣ السابعة: (في الأصل في المسألة لو شك في دلالة النهي على الفساد)
- ١٣٦ إشكال الأستاذ
- ١٣٨ رأي الأستاذ في هذه المقدمة
- ١٣٨ الثامنة: (في أقسام متعلّق النهي)
- ١٣٩ الإشكالات على الكفاية
- ١٤٠ دفاع الأستاذ عن الكفاية
- ١٤٢ الإشكال الوارد على الكفاية

- ١٤٣ المقام الأول: في النهي عن العبادة.....
- ١٤٣ قول المحقق العراقي بعدم الفساد.....
- ١٤٦ قول المحقق الحائري بعدم الفساد.....
- ١٤٨ لو تعلّق النهي بجزء العبادة.....
- ١٤٩ دليل الميرزا على فساد العبادة.....
- ١٥٠ نقد السيد الخوئي وموافقة الأستاذ.....
- ١٥١ لو تعلّق النهي بشرط العبادة.....
- ١٥٢ لو تعلّق النهي بالوصف.....
- ١٥٣ المقام الثاني: في النهي عن المعاملة.....
- ١٥٣ الجهة الاولى: في مقتضى القاعدة.....
- ١٥٥ القول بالدلالة على الفساد.....
- ١٥٥ ١- رأي المحقق النائيني.....
- ١٥٦ نقد رأي الميرزا.....
- ١٥٧ ٢- رأي السيد البروجردي.....
- ١٥٧ نقد هذا الرأي.....
- ١٥٨ ٣- رأي المحقق الايرواني.....
- ١٥٩ نقد هذا الرأي.....
- ١٦٠ القول بالصحة.....
- ١٦٠ إيراد ودفع.....
- ١٦١ تحقيق الأستاذ.....

المحتويات	٤٦٧
الجهة الثانية: في مقتضى النص	١٦٢
تحقيق الأستاذ	١٦٣

المفاهيم

مقدمات	١٦٧
الاولى (في تعريف المفهوم)	١٦٧
الثانية (هل تدخل دلالة الإيماء والإشارة... في البحث؟)	١٧٠
الثالثة (هل المسألة اصولية؟)	١٧١
مفهوم الشرط	١٧٣
شروط ثبوت مفهوم الشرط	١٧٤
بيان الشرط الأول (الترتب بين المقدم والتالي)	١٧٤
بيان الشرط الثاني (الملازمة بين المقدم والتالي)	١٧٦
رأي المحقق الإصفهاني	١٧٦
نقد الأستاذ	١٧٧
بيان الشرط الثالث (كون الترتب بنحو العلية المنحصرة)	١٧٨
١- الوضع	١٧٨
٢- الإطلاق	١٧٨
تقريب الإطلاق ببيان الميرزا	١٨٣
هل يرد إشكال الكفاية على هذا البيان؟	١٨٤
الإشكال الوارد على الميرزا	١٨٥

- ١٨٥ طريق المحقق العراقي
- ١٨٦ الإشكال عليه
- ١٨٨ طريق المحقق الإصفهاني وتقده
- ١٨٩ طريق المحاضرات وتقده
- ١٩٠ طريق الشيخ الأستاذ
- ١٩١ أدلة المنكرين
- ١٩٤ تكميل في التنبية على أمور
- ١٩٤ الأمر الأول (في أن المعلق سنخ الحكم)
- ١٩٥ الطريق الأول
- ١٩٥ الطريق الثاني
- ١٩٥ الطريق الثالث
- ١٩٥ الطريق الرابع
- ١٩٦ الطريق الخامس
- ١٩٦ الطريق السادس
- ١٩٧ الأمر الثاني (إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء)
- ٢٠٠ رأي الكفاية
- ٢٠٠ الإشكال عليه
- ٢٠١ رأي الميرزا
- ٢٠٢ رأي السيد الخوئي
- ٢٠٤ رأي الأستاذ

النظر في كلام السيد البروجردي.....	٢٠٥
الأمر الثالث (في تداخل الأسباب والمسببات).....	٢٠٥
رأي صاحب الكفاية	٢٠٨
رأي الميرزا.....	٢١٠
الكلام حوله.....	٢١١
رأي العراقي.....	٢١١
النظر في هذا الرأي.....	٢١٢
رأي المحقق الإصفهاني.....	٢١٢
رأي الشيخ الأستاذ.....	٢١٣
الكلام في تداخل المسببات.....	٢١٥
استثناء مجمع الحكمين.....	٢١٦
رأي الأستاذ.....	٢١٧
مفهوم الوصف	٢٢٠
المقدمة الاولى.....	٢٢٠
المقدمة الثانية	٢٢٠
دليل القول بثبوت المفهوم.....	٢٢١
قال الأستاذ.....	٢٢٣
دليل عدم المفهوم.....	٢٢٤
مفهوم الغاية.....	٢٢٧
الاستدلال لثبوت المفهوم.....	٢٢٧

٢٣٠ رأي الأستاذ
٢٣٢ مفهوم الحصر
٢٣٤ مفهوم العدد

العام والخاص

٢٣٧ تعريف العام
٢٣٨ الأول (في الفرق بين العام والمطلق)
٢٣٩ الثاني (هل يحتاج إفادة العموم إلى مقدمات الحكمة؟)
٢٣٩ الثالث (في انقسام العام إلى الاستفراقي والمجموعي والبدلي)
٢٤١ الرابع (في مقتضى الأصل)
٢٤١ الخامس (في الفرق بين العام ولفظ العشرة وأمثاله)
٢٤٢ هل للعموم لفظ بالوضع؟
٢٤٣ اللفظ الموضوع للعموم
٢٤٣ النكرة في سياق النفي
٢٤٤ كلام الإيرواني
٢٤٤ إشكال الأستاذ
٢٤٤ كلام الإصفهاني
٢٤٦ الجمع المحلى بأل
٢٤٧ هل تخصيص العام يوجب التجوز فيه؟
٢٤٧ رأي صاحب الكفاية

٤٧١	المحتويات
٢٤٧	المقام الأول
٢٤٨	ابتداء البحث على وجه دلالة العام على العموم
٢٤٨	بيان القول بدلالته بمقدمات الحكمة
٢٤٩	بيان القول بدلالته بالوضع
٢٥١	إشكال السيد البروجردي
٢٥٢	طريق السيد البروجردي
٢٥٣	الإشكال عليه
٢٥٤	طريق المحقق الإصفهاني
٢٥٤	الإشكال عليه
٢٥٥	المقام الثاني
٢٥٥	جواب الميرزا القمي وإشكال الكفاية
٢٥٦	جواب الشيخ
٢٥٧	دفاع المحقق الإصفهاني عن الشيخ
٢٥٨	الإشكال عليه
٢٦٠	التمسك بالعام في الشبهات المفهومية والمصادقية
٢٦٠	الجهة الأولى (في الشبهة المفهومية)
٢٦٥	الكلام حول الوجه الأول
٢٦٧	الجهة الثانية (في الشبهة المصادقية)
٢٦٨	دليل عدم الجواز
٢٦٩	دليل الجواز

- ٢٧٣ التمسك بالعام في الشبهة المصدقية إذا كان المخصص لبيئاً
- ٢٧٣ تفصيل الشيخ والكفاية
- ٢٧٤ النظر في كلام الكفاية
- ٢٧٥ تفصيل الميرزا
- ٢٧٦ إشكال الأستاذ
- ٢٧٧ تفصيل المحاضرات
- ٢٧٩ موافقة الأستاذ مع تكميل له
- ٢٧٩ الكلام في مقتضى الأصل العملي
- ٢٨٠ رأي المحقق العراقي
- ٢٨٢ الإشكال عليه
- ٢٨٤ استصحابُ العدم الأزلي
- ٢٨٤ تمهيداً
- ٢٨٥ المقام الأول (في الإقتضاء)
- ٢٨٥ الأقوال في المسألة
- ٢٨٦ كلام الكفاية في تقريب الجريان
- ٢٨٧ الإشكالات
- ٢٩٠ قال الأستاذ
- ٢٩٠ أجاب الأستاذ
- ٢٩١ تقرير استصحاب العدم الأزلي ببيان آخر
- ٢٩١ الأمر الأول

٤٧٣	المحتويات
٢٩٢	الأمر الثاني
٢٩٤	الأمر الثالث
٢٩٥	الأمر الرابع
٢٩٧	الأمر الخامس
٢٩٧	إذا عرفت المقدمات
٢٩٨	المقام الثاني (في المانع)
٣٠٧	تطبيق البحث على مسألة الشك في كربة الماء
٣٠٨	الإشكال عليه
٣٠٩	جواب الأستاذ
٣٠٩	التفصيل في المسألة
٣١١	جواب الأستاذ
٣١٣	دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص
٣١٣	المقام الأول (لو كان حكم الفرد على خلاف حكم العام)
٣١٤	المقام الثاني (لو تردّد بين فردين)
٣١٧	هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص ؟
٣١٧	الجهة الأولى (في دليل عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص)
٣١٨	الدليل العقلي
٣١٩	الإشكال عليه
٣٢٠	الدليل العقلائي
٣٢٢	الوجه النقلّي

- أشكال الأستاذ ٣٢٢
- الثانية (في أثر الفحص في الموارد المختلفة والفرق بينها) ٣٢٣
- تحقيق الأستاذ ٣٢٣
- الثالثة (في مقدار الفحص) ٣٢٥
- هل تعم الخطابات غير المشافهين؟ ٣٢٦
- كلام الكفاية ٣٢٦
- أما في الجهة الاولى ٣٢٦
- وأما في الجهة الثانية ٣٢٧
- وأما في الجهة الثالثة ٣٢٧
- إشكال العراقي وجوابه ٣٢٨
- إشكال البروجردي وجوابه ٣٢٨
- إشكال الإصفهاني وجوابه ٣٢٩
- وجوه اخرى ٣٣١
- تفصيل الميرزا ٣٣٢
- إشكال المحقق الإصفهاني وجوابه ٣٣٢
- كلام الأستاذ ٣٣٢
- ثمرة البحث ٣٣٤
- الثمرة الاولى ٣٣٤
- الثمرة الثانية ٣٣٥

٤٧٥	المحتويات
٣٣٧	تعقّب العام بضمير
٣٣٨	دليل القول الأول
٣٤٠	دليل القول الثاني
٣٤٠	إشكال الأستاذ
٣٤١	رأي الأستاذ
٣٤٢	تعارض المفهوم مع العموم
٣٤٣	دفاع الأستاذ عن الميرزا
٣٤٤	دليل القول بتقدّم العام ونقده
٣٤٥	دليل القول بتقدّم المفهوم ونقده
٣٤٥	التحقيق
٣٤٨	إشكال الأستاذ
٣٥١	تعقّب الإستثناء للجمل
٣٥١	تحرير محلّ البحث
٣٥١	الكلام في جهة الثبوت
٣٥٣	الكلام في جهة الإثبات
٣٥٣	تفصيل المحقق الخراساني
٣٥٤	تفصيل المحقق العراقي
٣٥٥	تفصيل الميرزا
٣٥٦	نظر الأستاذ

٣٥٨ تخصيص الكتاب بخبر الواحد
٣٥٨ كلام الكفاية
٣٥٨ نقد ما استدل به للمعدم
٣٦٣ دوران الأمر بين التخصيص والنسخ
٣٦٣ مورد البحث المخصص المنفصل
٣٦٣ المقام الأول (في مقتضى الأدلة)
٣٦٨ إشكال الأستاذ
٣٧٠ المقام الثاني (في مقتضى الأصل العملي)
٣٧٢ بقي الكلام فيما لو جهل التاريخ

المطلق والمقيد

٣٧٧ تعريف المطلق
٣٧٨ مقدمات
٣٨١ كلام الكفاية
٣٨٢ كلام الميرزا
٣٨٣ كلام الإصفهاني
٣٨٥ تحقيق الأستاذ
٣٨٨ خلاصة ما تقدم
٣٨٨ الأدلة اللفظية على مذهب السلطان
٣٩٠ إشكال ودفع

٤٧٧	المحتويات
٣٩٢	الكلام في علم الجنس
٣٩٣	رأي صاحب الكفاية في قبال المشهور
٣٩٣	مناقشة المحاضرات
٣٩٤	إشكال الأستاذ
٣٩٤	المفرد المعرّف باللام
٣٩٤	رأي صاحب الكفاية
٣٩٥	المناقشة مع الكفاية
٣٩٥	الجمع المحلّن باللام
٣٩٧	النكرة
٣٩٧	كلام الكفاية
٣٩٩	الكلام في مقدّمات الحكمة
٣٩٩	المقدمة الاولى
٤٠٠	مستند أصالة البيان
٤٠٢	المقدمة الثانية
٤٠٣	المقدمة الثالثة
٤٠٤	الدليل على انعقاد الإطلاق مع المقدّمات
٤٠٤	تنبيهات
٤٠٤	الأوّل: هل يعتبر عدم وجود القدر المتيقّن؟
٤٠٤	قال في الكفاية في مقدّمات الإطلاق
٤٠٦	الإشكال على الكفاية

- الثاني: توقف الإطلاق على عدم الانصراف ٤٠٨
- الثالث: لو كان بين الجهة المراد بيانها وجهة أخرى ملازمة ٤١٠
- الرابع: لو ظفر بمقيد الكلام فيما بعد ٤١١
- الخامس: هل تقييد الإطلاق يستلزم المجازية؟ ٤١٢
- الكلام في حمل المطلق على المقيد ٤١٤
- المقام الأول (في الإطلاق البدلي) ٤١٤
- دليل القول بالحمل في المقيد المتصل ٤١٥
- الإشكال على الكفاية ٤١٥
- دفاع الأستاذ ٤١٦
- إشكال الكفاية ٤١٨
- كلام الأستاذ ٤١٨
- طريق الميرزا ٤١٩
- الإشكال عليه ٤٢٢
- طريق الحائري ٤٢٣
- إشكال الأستاذ ٤٢٤
- طريق الأستاذ ٤٢٥
- دليل القول بالحمل في المقيد المنفصل ٤٢٧
- طريق الشيخ والكلام حوله ٤٢٨
- نظر الأستاذ ٤٢٨
- طريق الميرزا ٤٢٩

٤٧٩	المحتويات
٤٢٩	طريق السيد الخوئي
٤٢٩	طريق الأستاذ
٤٣١	في وحدة الحكم واختلاف السبب
٤٣٢	لو كان المطلق بلا سبب والمقيد مسبب
٤٣٣	لو كان الحكمان مطلقين ونسبة الإطلاق والتقييد بين المتعلقين
٤٣٤	إشكال الأستاذ
٤٣٤	بيان المحاضرات
٤٣٦	نظر الأستاذ
٤٤٠	لو كان المتعلق صرف الوجود والحكمان غير مثبتين
٤٤٠	المقام الثاني (في الإطلاق الشمولي)
٤٤١	إشكال الأستاذ
٤٤٤	الكلام في المستحبات
٤٤٦	إشكال الأستاذ
٤٤٧	رأي الأستاذ
٤٤٨	تتبيه

المجمل والمبين

٤٥١	تعريف المبين والمجمل
٤٥١	كلام الكفاية
٤٥٤	رأي الأستاذ
٤٥٧	المحتويات

تحفة الأصيل

على ضوء الخزانة

شيخنا القوي المحقق والأجود المبرور
آية الله العظمى الوحياني الجليلي

الجزء الخامس

الطبعة

البيروت المطبعة الميمنية

تَحْفِيظُ الْأَصُولِ

عَلَى ضَرْعِ الْبَحَاثِ

شَيْخِنَا الْفَقِيهَ الْمُحَقِّقَ وَالْأَصُولِيَّ الْمَدَقِّقَ
آيَةَ اللَّهِ الْعُظْمَى الْوَحِيدَ الْخُرَيْسَانِيَّ مَهْدِيَّ

تَأَلَّفَ

السَّيِّدَ عَلِيَّ الْحُسَيْنِيَّ الْمَلِيَّانِيَّ

الجزء الخامس

حسيني ميلاني، علي، ١٣٢٧ -

تحقيق الاصول: على ضوء ابحاث شيخنا الفقيه... الوحيد الخراساني مد ظله / تأليف السيد علي الحسيني الميلاني -
قم: مركز الحقائق الاسلاميه، ١٤٣١ ق. = ١٣٨٩

ج
(دوره)
ISBN 978-964-2501-52-6

ISBN 978-964-2501-55-7 (ج ٥) ٧٠٠٠٠ ريال

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فيبا.
کتابنامه.

١. اصول فقه شيعه - قرن ١٤. الف. وحيد خراساني، حسين، ١٣٩٩ - ب. عنوان.

٢٩٧/٣١٢

٣٥٣ ح ١٥٩/٨١ BP



اسم الكتاب: تحقيق الأصول، ج ٥

المؤلف: السيد علي الحسيني الميلاني

نشر: الحقائق

الطبعة: الأولى، ١٤٣١

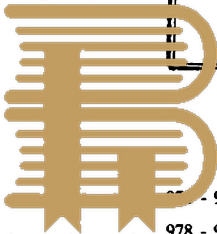
المطبعة: وفا - قم

الكمية: ١٠٠٠

السعر: ٧٠٠٠٠ ريال



بکته کتب الشيعه



978 - 964 - 2501 - 52 - 6

ردمک للدوره: ٩٧٨-٩٦٤-٢٥٠١-٥٢-٦

978 - 964 - 2501 - 55 - 7

ردمک: ٩٧٨-٩٦٤-٢٥٠١-٥٥-٧

shiaibooks.net

رابطه پدیل < mktba.net

حقوق الطبع محفوظه للمركز

□ عنوان المركز: قم، شارع صفائيه، زقاق «بيگدلي»، فرع «شيرين»، الفرع الأول، رقم الدار ٧٥، هاتف: ٠٢٥١-٧٧٤٣٨٨٢

□ عنوان مركز النشر: قم، شارع صفائيه، مقابل «صندوق فرض الحسنه دفتر تبليغات»، هاتف: ٠٢٥١-٧٨٣٧٣٢٠

□ عنوان مركز التوزيع في مشهد: شارع الشهداء، خلف حديقه نادري «باغ نادري»، زقاق الشهيد خوراكيان، مجمع «گنجينه كتاب» التجاري، دار نشر نور الكتاب، هاتف: ٠٥١١-٢٢٤٢٢٢٢ - ٠٩١٥١١٩٩٤٨٦

□ عنوان مركز التوزيع في اصفهان: شارع «جهارباغ پائين»، مقابل ملعب «تختي» الرياضي، مركز الحوزه العلميه التخصصي في اصفهان، هاتف: ٠٣١١-٢٢٢٣٤٢٣

الموقع: www.al-haqaeq.org - البريد الإلكتروني: Info@al-haqaeq.org - الرسائل النصية: ٩٨١٠٠٠١٤١٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلمة المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين من الأولين والآخرين.
وبعد:

فهذا هو الجزء الخامس من كتابنا (تحقيق الاصول) الذي دَوَّنت فيه ما ألقيته على ثلثة من الفضلاء في الحوزة العلمية (على ضوء أبحاث شيخنا الاستاذ دام ظلّه)، وهو الجزء الأول من أبحاثنا في الاصول العملية.

واني لأشكر الله كثيراً على وقوع الأجزاء السابقة من هذا الكتاب، لدى أهل الفضل الكرام، موقع القبول والاستفادة والإعجاب، وأنهم ما زالوا يطالبون بنشر بقية أجزائه، وذلك من فضل الله وكرمه وهو وليّ الإنعام.

ثم إن جماعة منهم قد اقترحوا عليّ الأمور التالية:

التفصيل الأكثر وتبسيط المطالب بقدر الإمكان.

وإيراد بعض نصوص عبارات الأعلام في المسائل المهمة بحسب الحاجة،

وعدم الاكتفاء بذكر مجمل آرائهم.

والتعرض لآراء سيدنا الاستاذ الروحاني أكثر من ذي قبل، ولآراء السيد
الشهيد الصدر.

فنزلت عند رغبتهم في هذا الجزء والأجزاء اللاحقة، وأسأل الله التوفيق
للإتمام بمحمد وآله عليهم الصلاة والسلام.

علي الحسيني الميلاني

١٤٣٠

الأصول العملية

تہید

تقسّم المسائل الاصوليّة إلى قسمين:

مباحث الاصول اللفظية، وقد تقدّم الكلام عليها بالتفصيل:

مباحث الاصول العمليّة.

والمحور في كلا القسمين هو «الأصل».

لكنّ موضوع الأصل في القسم الأول هو «الظهور» وفي الثاني هو «الشك»،

والمراد منه الأعم من الظن والشك المتساوي الطرفين.

إلّا أن في كلّ من القسمين مباحث استطراديّة.

والبحث الاستطرادي العمدة في القسم الثاني هو «القطع» كما سيظهر.

حالات المكلف

قال الشيخ الأعظم:

إعلم أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي، فإمّا أن يحصل له الشك فيه أو

القطع أو الظن^(١).

ومن هنا، فقد وضع كتابه (فرائد الاصول) بثلاثة رسائل، لكلّ حالة رسالة،

ولذا عرف كتابه بـ (الرسائل) أيضاً.

فالشيخ قسّم حالات المكلف إلى ثلاثة أقسام.

لكن صاحب الكفاية غير التعبير عن الموضوع وقسّمه بنحو آخر فقال:

فاعلم: أن البالغ الذي وضع عليه القلم، إذا التفت إلى حكم فعلي، واقعي أو ظاهري، متعلق به أو بمقلّديه، فإمّا أن يحصل له القطع به أولاً، وعلى الثاني، لا بدّ من انتهائه إلى ما استقلّ به العقل، من أتباع الظن لو حصل له وقد تمّت مقدمات الإنسداد -على تقدير الحكومة-، وإلا فالرجوع إلى الاصول العقلية من البراءة والاشتغال والتخير، على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى^(١).

فهو قسّم حال المكلف إلى قسمين: أن يحصل له القطع وأن لا يحصل.

المراد من المكلف في التقسيم

وقد وقع الإشكال في المراد من «المكلف» المجعول مقسماً في هذا المقام، لأن الالتفات معتبر في التكليف، فلا وجه لأن يشترط، فقال المحقق الخراساني في الحاشية: مراده بالمكلف من وضع عليه القلم من البالغ العاقل، لا خصوص من تنجز عليه التكليف، وإلا لما صحّ جعله مقسماً^(٢).

ولذا غيره في الكفاية إلى «البالغ الذي وضع عليه القلم».

وعلى الجملة، فهو يرى أن الشاك في الحكم ليس بمكلف فعلي لكنه بالغ

وضع عليه القلم، فيدخل في المقسم.

(١) كفاية الاصول: ٢٥٧.

(٢) درر الفوائد في حاشية الفراند: ٢١.

أقول:

الظاهر أن منشأ الإشكال هو البناء على شرطية «إذا» كما هو ظاهر شيخنا أيضاً، وأما بناءً على كونها ظرفيةً، فلا يلزم، فالمكلف حين يلحظ الحكم، فإما يكون قاطعاً أو ظاناً به أو شاكاً فيه، كما قال الشيخ قدس سره، ويكون قاطعاً أو غير قاطع، كما قال صاحب الكفاية قدس سره، كما سيأتي.

هل المراد خصوص المجتهد؟

ووقع الاختلاف في المراد من «المكلف» من جهة أنه خصوص المجتهد أو مطلق المكلف؟ فظاهر الشيخ هو الثاني، وهو ما نص عليه تلميذه في شرحه إذ قال: المراد من المكلف أعم من المجتهد والعامي، كما هو قضية ظاهر اللفظ^(١). وصريح الكفاية هو الأول.

لكن الميرزا يرى أن مراد الشيخ خصوص المجتهد^(٢) ثم اختار ذلك وأفاده لدى التقسيم، إذ قال: أعلم أن البالغ الذي وضع عليه قلم التكليف إذا التفت في مقام الاستنباط إلى حكم شرعي...^(٣).

أقول:

إنه لا ريب في أن الموضوعات المأخوذة في المسائل هي للأعم من المجتهد والمقلد، ففي مسألة حجية خبر الثقة، لما استدل بالكتاب والسنة وغيرهما، لا يفرق بين المجتهد وغيره، وهو مقتضى عموم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا

(١) بحر الفوائد ١/٧-٨.

(٢) فوائد الاصول ٣/٣.

(٣) أجود التقريرات ٣/٩.

الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَأَسِقُوا يَتَبَيَّأُ^(١)، وأدلة الإستصحاب -مثلاً- ظاهرة في العموم كقوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك»^(٢) وكذا أدلة البراءة مثل «الناس في سعة ما لم يعلموا»^(٣).

أدلة القول بالاختصاص

ولكنَّ المهمُّ هو المقصود من قولهم «إذا التفت»، فإنه إن كان المراد هو الالتفات التفصيلي إلى خصوصيات الأمارات ومجاري الاصول، فلا شك في عدم تحقُّقه من العامي.

كلام المحقق النائيني

ولذا قال الميرزا:

والمراد من المكلف هو خصوص المجتهد، إذ المراد من الالتفات هو الالتفات التفصيلي الحاصل للمجتهد بحسب اطلاعه على مدارك الأحكام، ولا عبرة بظنِّ المقلِّد وشكِّه. وكون بعض مباحث القطع تعمُّ المقلِّد لا يوجب أن يكون المراد من المكلف الأعم من المقلِّد والمجتهد، إذ البحث عن تلك المباحث وقع استطراداً وليست من مسائل علم الاصول، ومسائله تختص بالمجتهد ولا حظَّ للمقلِّد فيها. ولا سبيل إلى دعوى شمول أدلة اعتبار الطرق والاصول للمقلِّد، غاية أن المقلِّد عاجز عن تشخيص مواردها ومجاريها، ويكون المجتهد نائباً عنه في ذلك، فإنه كيف يمكن القول بشمول خطابٍ مثل:

(١) سورة الحجرات: ٦.

(٢) وسائل الشيعة ٢١٦/٨، الباب ١٠ من أبواب الخلط الواقع في الصلاة، رقم: ٣.

(٣) عوالي اللآلي ١/ ٤٢٤.

«لا تنقض اليقين بالشك» في الشبهات الحكمية للمقلد، مع أنه لا يكاد يحصل له الشك واليقين، بل لو فرض حصول الشك واليقين له، فلا عبرة بهما ما لم يكن مجتهداً في مسألة حجّة الإستصحاب^(١).

وقد تعرّض الميرزا في هذا الكلام لما ذكرناه من عموم الموضوع في الأدلة، وأشكل على ذلك بما حاصله عدم شمول الأدلة لغير المجتهد، ثم ذكر أنه لو فرض حصول الشك واليقين له فلا عبرة بهما.

والحاصل إنه يذهب إلى قصور الأدلة عن الشمول لغير المجتهد.

كلام المحقق العراقي

ويضاف إلى ذلك وجه آخر ذكره المحقق العراقي وهو:

إنه على فرض الشمول والعموم، فإن شرط الحجّة غير حاصلٍ لغير المجتهد، لأن شرط الأخذ بأيّ حجّة من الحجج أو أصلٍ من الاصول، هو الفحص عن المعارض للخبر مثلاً أو الدليل المانع من التمسك بالأصل، والفحص عن ذلك عمل المجتهد لا غيره^(٢).

المناقشة فيها

وقد نوقش في الوجوه المذكورة.

أما أنّ المقصود هو الالتفات التفصيلي وهو يحصل للمجتهد.

ففيه: إن هذا قد يحصل لأهل العلم والفضلاء غير البالغين مرتبة الاجتهاد،

ويتمّ المطلب لغير أهل العلم بعدم القول بالفصل. قاله المحقق العراقي^(٣).

(١) فوائد الاصول ٣/٣-٤.

(٢-٣) نهاية الأفكار، ق ١ ج ٣ ص ٢.

وأشكل عليه شيخنا: بأن لا فائدة في عدم القول بالفصل، بل المفيد هو القول بعدم الفصل وهو غير موجود، على أنه لو كان فهو إجماع مدركي. مضافاً إلى أن المسألة من المستحدثات في القرون الأخيرة، ولا حجية للإجماع المدعى فيها.

بل الحق في الجواب على كلام الميرزا: حصول الالتفات التفصيلي لغير المجتهد من المكلفين موجبة جزئية، كما تقدم.

وأما ما ذكره من عدم شمول دليل الإستصحاب في الشبهات الحكمية لغير المجتهد، فقد أجاب شيخنا:

أولاً: أنه ينتقض بإجراء المقلد للإستصحاب في الشبهات الموضوعية، الجائز له ذلك بالاتفاق، فكما يحصل له اليقين والشك، فيها كذلك يحصلان له في الشبهات الحكمية.

وكذا أجاب السيد الصدر إذ قال: إن غير البالغ أيضاً ربما تحصل له شبهة حكمية، ولا يد له عقلاً من تحصيل مؤمن تجاهها^(١).

وثانياً: إن القول بعدم العبرة باليقين والشك ما لم يكن مجتهداً في مسألة حجية الإستصحاب، يستلزم المحال، لأن اليقين والشك بالحكم موضوع للحجية، والعلم بالحجية متأخر عنها رتبةً، كما أن الحجية متأخرة رتبةً عن اليقين والشك، فكان العلم بحجية الإستصحاب متأخراً عنها بمرتبتين، فلو كانت موضوعيتهما للحجية متوقفة على العلم بالحجية لزم الدور.

وأما ما ذكره من اختصاص موضوعات أدلة الطرق والاصول بالمجتهد، فالموضوع في آية النبأ هو المجتهد، وهو الموضوع في مثل: «من جاءه الخبران المختلفان» وفي أدلة الإستصحاب، وهكذا.

ففيه: إن الأمر ليس كذلك، لأن الخطاب في الآية لعموم المسلمين، وهل كان كلهم في صدر الإسلام من أهل النظر والاجتهاد؟ هذا أولاً.
وثانياً: إن أدلة حجية خبر الثقة إمضاء للسيرة العقلانية، وهي قائمة على العموم والشمول للمقلد.

وأما الإشكال باشتراط الأخذ بالدليل أو الرجوع إلى الأصل بعدم المعارض والدليل، فقد أجاب عنه المحقق الخوئي^(١) -وتبعه سيدنا الاستاذ^(٢) وشيخنا وغيرهما^(٣) - بما حاصله: أن عجز المقلد عن الفحص لا يخرج عنه كونه مخاطباً بالأدلة، بل إنه يرجع إلى المجتهد في الفحص واليأس عن المعارض والدليل من باب الرجوع إلى أهل الخبرة، فإذا أخبره باليأس عن العثور، أخذ المقلد بالخبر أو بالأصل وعمل بمقتضاه.

وبعبارة أخرى: إن الفحص إنما يلزم لإحراز عدم المانع من الأخذ بالدليل أو الأصل، وهذا الإحراز كما يمكن أن يكون بالوجدان، كذلك يمكن حصوله بالتعبّد، كإخبار أهل الخبرة أو قيام البيّنة.

فظهر: أن لا وجه لتخصيص المكلف في موضوع التقسيم بالمجتهد، بل

(١) مصباح الاصول ٩/٢.

(٢) متقى الاصول ١٦/٤.

(٣) كالسيد الصدر، بحوث في علم الاصول ١٥/٤.

هو أعمّ منه ومن غيره....

بل ذكر سيدنا الاستاذ رحمه الله أنه لا ظهور لقول صاحب الكفاية «متعلق به أو بمقلّديه» في أخذه خصوص المجتهد في موضوع التقسيم، بل يمكن أن يكون نظره إلى تعميم الآثار في حالات المجتهد، بالنسبة إلى نفسه وإلى مقلّديه، لا أن الموضوع هو خصوص المجتهد. إذ قد يشكل في ثبوت الآثار لقطع المجتهد من جهتين:

إحداهما: إن بعض الأحكام التي يلتفت إليها المجتهد، موضوعها غير المجتهد، فلا علم له بالحكم الفعلي بالنسبة إليه، كأحكام الحيض بالنسبة إلى المجتهد الرجل.

وثانيتها: إن بعض الأحكام وإن كانت شاملة للمجتهد بحسب موضوعها، لكن ليست محلّ ابتلائه فعلاً، فلا يتصور في حقّه العمل كي يصحّ التعبد في حقّه، إذ التعبد بلحاظ الجري العملي.

ويجمع هاتين الجهتين عدم كون الحكم الملتفت إليه فعلياً بالنسبة إليه. فنظر صاحب الكفاية إلى أن الحكم الذي يلتفت إليه المجتهد لا يلزم أن يكون متعلقاً به، بل أعم مما يكون متعلقاً به أو بمقلّديه، فهو ناظر إلى تعميم الأثر في حالة المجتهد، ولا دليل على كون نظره إلى تخصيص الموضوع بالمجتهد^(١).

توجّه الإشكال على كلا القولين

أقول:

وسواء تمّ رفع اليد عن ظاهر كلام الكفاية في الاختصاص أولاً، فإنّ الإشكال المذكور متوجّه على القول بتخصيص الموضوع وبالتعميم معاً، وإن كان قد يتوهم وروده على القول الأول خاصةً - لأن من الأحكام ما لا علاقة له بالمجتهد الرجل، كمسائل الحيض، ومنها ما هو مشترك بين عامة المكلفين كمسائل الخمس والزكاة والحج، ولكن قد لا يتحقّق لها الفعلية بالنسبة إلى المجتهد، فمن قامت عنده الأمانة على الحكم فيها وهو المجتهد قد لا يرتبط به الحكم، ومن يرتبط به الحكم لم تقم عنده الأمانة. وكذا الحال في الأصل، فمن تحقّق عنده موضوع الإستصحاب وهو اليقين والشك، قد لا تكون له علاقة بالحكم، ومن له العلاقة به لم يتحقّق عنده الموضوع، فكيف يجري المجتهد الإستصحاب في حقّ غيره؟

وجوه الجواب عنه

وقد أجيب عن هذا الإشكال^(١):

بأنّ مقتضى أدلّة الإفتاء والاستفتاء هو تنزيل المجتهد منزلة المقلّد، فإذا قامت الأمانة عنده تحقّق القيام لها عند المقلّد، وكذلك الحال في الشك واليقين، فيقن المجتهد وشكّه بمنزلة يقين المقلّد وشكّه، وإلا لكان الحكم بجواز الإفتاء والاستفتاء لغواً.

(١) نهاية الأفكار ج ١ ص ٣٣٣. نهاية الأصول ١٤/٣.

وقرّبه السيّد الصدر بقوله:

أي: تنزيل حال المجتهد منزلة حال العامي، ففحصه بمنزلة فحص العامي، وكذلك يقينه بالحالة السابقة أو بالمعلوم الإجمالي ينزل منزلة يقين العامي، فتشمله حينئذٍ الوظائف المقررة التي انتهى إليها المجتهد لا محالة. نعم، بالنسبة إلى الوظائف العقلية كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، أو منجزية العلم الإجمالي، لا بد وأن يفترض جعل حكم مماثل لحكم العقل، بحيث ينتج البراءة والإحتياط الشرعيين في حق العامي، لأن التنزيل بلحاظ الحكم العقلي غير معقول كما هو واضح.

وأما كيفية استفادة ذلك إثباتاً، فبيان: أن المركز في أذهان المشرعة والمتفاهم من أدلة التقليد رجوع العامي إلى المجتهد، ليطبّق على نفسه نفس ما يطبّقه المجتهد على نفسه، بحيث يثبت في حقه نفس ما يثبت في حق المجتهد من درجات إثبات الواقع أو التنجيز والتعذير عنه لا أكثر، وهذا لا يكون إلا مع فرض التنزيل المذكور، فيستكشف من دليل التقليد - لا محالة - ثبوت هذا التنزيل والتوسعة في موضوع من تلك الوظائف الظاهرية بالدلالة الالتزامية^(١).

أقول:

إلا أن هذا الجواب غير تام، لعدم الدليل على التنزيل المذكور في اليقين والشك، واللغوية غير لازمة، لأن المجتهد قد يكون غنياً فيتوجه عليه الحكم بالخمس، ويكون مستطيعاً فيجب عليه الحج، فما ذكر من أن لدليل التنزيل دلالة

(١) بحوث في علم الاصول ١٣/٤ - ١٤.

اقتضائية كما في قوله عز وجل ﴿وَسَنَلِ الْقَرْيَةَ﴾^(١) حيث يلزم تقدير كلمة «الأهل» حتى لا تلزم اللغوية في الآية، غير جارٍ فيما نحن فيه، لأن اللغوية في الآية لازمة لولا التقدير المذكور، بخلاف أدلة الإفتاء والاستفتاء، فإنه لا تلزم اللغوية لها بنفي التنزيل، لما ذكرنا من أن المجتهد قد يكون غنياً ومستطيعاً.

وأما دعوى قيام السيرة العقلانية على ذلك، فعهدتها على مدعيها، ولا أقل من الشك، والقدر المتيقن من التنزيل غير ما نحن فيه.

وأجيب عنه أيضاً:^(٢)

بأنه إن كان المقلد ملتفتاً إلى الحكم فهو ذو يقين وشك به، كان المجتهد بالخيار في إجراء الاستصحاب، فله أن يجريه بلحاظ يقين وشك مقلده أو يقين وشك نفسه، فإذا علم بالحكم أفتى به ورجع إليه المقلد فيه، إذ لا ينحصر رجوع الجاهل إلى العالم بحال كونه عالماً به عن قطع أو أمانة.

وإن كان المقلد غير ملتفت إلى الحكم، أجرى المجتهد الاستصحاب بلحاظ يقينه وشكّه بحال المرأة الحائض مثلاً، إذ لا مانع من حصول اليقين لشخصٍ بحكم شخصٍ آخر، وهو يتابعه من باب رجوع الجاهل إلى العالم. وقد أشكل عليه شيخنا دام بقاءه:

بأنه يعتبر في جريان الأصل وجود الموضوع - أي اليقين والشك - وفعليّة الحكم بالنسبة إليه، والمفروض هنا عدم ابتلاء المجتهد بالحكم أو عدم فعليّته

(١) سورة يوسف: ١٢.

(٢) مصباح الاصول ٨/٢.

بالنسبة إليه، فلا يصحُّ له إجراء الاستصحاب وإن توفّر الموضوع لديه ... وبعبارة أخرى: فإنّ هذا الجواب مشتملٌ على المصادرة، لأنّ الإشكال كان من ناحية عدم فعليّة التكليف للمجتهد أو عدم ابتلائه به. وأجيب عنه أيضاً^(١):

قد يقرب تخريج عمليّة الإفتاء في موارد الوظائف الظاهريّة على القاعدة حتى على فرض اختصاصها بالمجتهد، بأنّ الحكم الظاهري وإن كان مختصاً بالمجتهد لتحقق موضوعه فيه دون المقلّد، ولكنه بذلك يصبح عالماً بالحكم الواقعي المشترك بين المجتهد والمقلّد تبعداً، فيكون حاكماً على دليل الإفتاء بالعلم والخبرة بمقتضى دليل التعبدية فيفتي المجتهد مقلّديه بالحكم الواقعي المعلوم لديه بهذا العلم، وهذا أمر على القاعدة لا يحتاج فيه إلى عناية زائدة بعد فرض دلالة دليل الحجية والعلمية التعبدية.

أقول:

لكنّ هذا الجواب أيضاً لا يحلّ المشكلة في الاستصحاب - كما مثلنا - لو كان مجدياً في غيره.

التحقيق في الجواب

وقد رأى شيخنا - وكذا السيّد الاستاذ^(٢) - أنّ التحقيق في الكلام على هذا الإشكال هو أنه:

إن قلنا: بأنّ المراد من اليقين والشك في أدلّة الاستصحاب هو المتيقن

(١) بحوث في علم الاصول ٤ / ١١.

(٢) منتقى الاصول ٤ / ١٨ - ١٩.

والمشكوك، ومفادها هو اعتبار بقاء الحادث أي: اعتبار الملازمة بين الحدوث والبقاء، كما هو مختار صاحب الكفاية، فلا موضوعية لصفة اليقين والشك، فالإشكال مندفع، لأن المفروض إفادة الأدلة للملازمة، فإذا ثبت الحدوث لدى المجتهد ثبت البقاء لديه، فيحصل له اليقين بحكم المقلد الظاهري.

وإن قلنا: بأن لليقين والشك موضوعيةً ولهما دخالة في ثبوت الحكم الإستصحابي، كما هو الحق، خلافاً لصاحب الكفاية، فالإشكال باقٍ، لأن المفروض تقوّم الحكم الاستصحابي باليقين، وهو حاصل للمجتهد إذا كان على يقين بأن حكم المقلد كان كذا، وهو الآن يشك في بقاء حكمه - وغير حاصل للمقلد، فمن يرتبط بالحكم به لا يقين عنده، ومن لا يرتبط به الحكم فهو ذو يقين، فأَيُّ أثرٍ لهذا الإستصحاب؟

ويمكن الجواب بتصور ترتب الأثر العملي على هذا الإستصحاب، وهو جواز الإفتاء للمجتهد، فيستصحب المجتهد حكم المقلد الذي كان على يقين منه، ليرتّب عليه جواز الإفتاء به، وإذا أفتى به جاز لمقلده الأخذ به. فتدبر.

حالات المكلف بين الرسائل والكفاية

قد عرفت موارد الفرق بين كلامي الشيخ والكفاية، ويبقى أن الشيخ قائل بالثلاث، وقد أورد عليه بوجوه:

عمدتها ما أشار إليه صاحب الكفاية من لزوم تداخل الأقسام، فقد يكون المكلف شاكاً في الحكم إلا أن عنده دليلاً معتبراً عليه، فمقتضى القاعدة الأخذ بالدليل وعدم جريان الأصل في حقه، وقد يكون ظاناً به بظن غير معتبر، فهو حينئذٍ للأصل العملي. فيلزم أن يكون المكلف في بعض موارد الظن محكوماً

بحكم الشك، وفي بعض موارد الشك محكوماً بحكم الظن. وهذا هو التداخل .
وأيضاً، فإن مقتضى تقسيم الشيخ أن تكون أحكام القطع مرتبةً على القطع
الواقعي، والحال أنها غير مختصة به بل تعم الظاهري أيضاً، فتدخل فيه مباحث
الأمارات، فخبير الثقة -مثلاً- يُفيد الظن بالحكم الواقعي والقطع بالحكم الظاهري،
كالإستصحاب وغيره من الاصول الشرعية.

فظهر: أن المكلف إما قاطع بالحكم، أعم من الواقعي والظاهري، وإما هو
غير قاطع به، فإن كان انسدادياً -كالميرزا القمي- فالمبنى حكومة العقل بحجية
الظن، وإلا فالمرجع هو الأصل.

وهذا مراد المحقق الخراساني ووجه عدوله إلى التقسيم الثنائي .
وقد أورد على هذا التقسيم^(١) بأنه ليس تقسيماً للمباحث الاصولية الواردة
في الكتاب، بل هو تقسيمٌ بلحاظ ما يترتب عليها أحياناً -كما لو ترتب اليقين على
البحث عن حجية الخبر أو ثبوت الاستصحاب- والمفروض كون النظر في
التقسيم إلى أن يكون إجمالاً لأبحاث الكتاب.

ثم قال في الكفاية:

وإن أبيت إلا عن ذلك، فالأولى أن يقال: إن المكلف إما أن يحصل له القطع
أولاً، وعلى الثاني: إما أن يقوم عنده طريق معتبر أولاً...^(٢).

أي: وإن أبيت عن التثليث، فالأولى أن يقال فراراً من لزوم التداخل....

(١) نهاية الدراية ١٧/٣، نهاية الأفكار ١ ج ٣ ص ٥.

(٢) كفاية الاصول: ٢٥٧.

أقول:

وهذا التقسيم أيضاً مخدوش فيه، فإنه يرد عليه الإشكال - كما جاء في حاشية المحقق الإصفهاني أيضاً - بما حاصله:

إن هذا التقسيم يتناسب مع فهرست الكتاب الذي يذكر في آخره للإطلاع على مطالبه، ولا يتناسب مع بحوثه، لأن المبحوث عنه في الكتاب هو حجّة الإمامة، وأنه هل هي حجّة أولاً، لا الأمانة المعتبرة، فقله: «إما أن يقوم عنده طريق معتبر أولاً» أخذ للحكم في الموضوع، وهذا غير صحيح^(١).

ويرد عليه أيضاً: إن الغرض من هذا التقسيم درج مباحث الحجج في القطع بالحكم الظاهري، ولكن هذا ينافي ما ذهب إليه من أن المجموع في مواردنا هو المنجزية والمعدرية وليس الحكم الظاهري.

وأما الإيراد: بأن الحكم الظاهري مورده عدم العلم بالحكم الواقعي، فهو بطبعه في طول الحكم الواقعي، فلو جعل التقسيم ثنائياً لجمع بين العلم بالحكم الواقعي وعدم العلم به في مقام التقسيم، ويصير ما في طول الحكم طبعاً في عرضه وضعاً.

فيمكن دفعه: بأن قولنا: خبر الثقة حجة، يعمّ الخبر بلا واسطة والخبر مع الواسطة، مع أن الثاني في طول الأول، ولا يصدق عليه العنوان إلا بعد صدقه عليه.

(١) نهاية الدراية ١٦/٣.

تقسيم المحقق الإصفهاني

وقسم المحقق الإصفهاني حالات المكلف تقسيماً ثلاثياً - وهو في الحقيقة

رباعي - قال: فحقّ التقسيم أن يقال:

إن الملتفت إلى حكمه الشرعي، إمّا له طريق تام إليه أولاً. وعلى الثاني: إمّا

أن يكون له طريق ناقص لوحظ لا بشرط - أي عن الاعتبار وعدمه - أولاً، وعلى

الثاني: إمّا أن لا يكون له طريق أصلاً، أو يكون له طريق بشرط عدم الاعتبار.

فالأوّل هو القطع وهو موضوع التنجز. والثاني هو الطريق المبحوث عن اعتباره

وعدمه، والثالث موضوع الاصول^(١).

فالطريق التام موضوع للحجية عقلاً، والطريق اللابشرط موضوع للاعتبار

وعدمه، لأنّه في مباحث الظن إنما يبحث عن اعتبار الطريق وعدمه، فالاعتبار

وعدم الاعتبار يردان على الطريق اللابشرط بالنسبة إلى كلّ منهما، كالوجود حيث

يعرض على الماهية اللابشرط بالنسبة إلى الوجود والعدم، فالذي يطرء عليه

الوجود هو الماهية اللابشرط عنهما، وهكذا حال كلّ محمول بالنسبة إلى

موضوعه، فالحجّية لا تحمل على الطريق بشرط الاعتبار أو بشرط عدم الاعتبار،

بل اللابشرط. وكذا الاعتبار، فإنه يحمل على الموضوع اللابشرط بالنسبة إلى

الاعتبار وعدمه. وموضوع المقصد هو ما إذا عدم الطريق اللابشرط، وهذا العدم

يكون تارة: مع وجود الطريق غير المعبر كالمقياس، واخرى: يكون حيث لا طريق

أصلاً.

فموضوع الاصول العملية عدم الطريق اللابشرط.

الكلام حوله

إن هذا التقسيم - وإن سلم عمّا ورد على تقسيم الكفاية من الإشكال بأخذ الحكم في الموضوع - قد أخذ فيه الحكم في الموضوع في طرف القطع، إذ وصفه بالطريق التام، والحال أنه سيبحث عن كيفية طريقة القطع وأنها ذاتية أولاً.

قال الاستاذ في الدورة اللاحقة:

والظاهر عدم تماميته، لأنّ البحث عن كيفية الطريقة لا ينافي تمامية الطريق، فإن القطع على أي حال موضوع التنجز.

والذي يرد عليه:

أولاً: إن التقسيم هو فهرست موضوعات المسائل المبحوث عنها، ولا بدّ من لحاظ موضوع البحث في كلّ مسألة عند التقسيم، فإن كان الموضوع عقلياً، لزم تعيينه عن طريق العقل، وإن كان شرعياً فمن طريق الشرع. وفي الاستصحاب الموضوع هو الشك الملحوظ معه الحالة السابقة، بخلاف البراءة فهو الشك مع عدم لحاظها، فالموضوع في المسألتين شرعي وهو الشك، وهو مأخوذ في الأولى من أدلة الاستصحاب وفي الثانية من «رفع ما لا يعلمون». فظهر: أنه ليس عدم الطريق اللأبشرط موضوع الاستصحاب والبراءة الشرعية، بل هو الشك، وأمّا في العقلية، فالموضوع لحكم العقل عدم البيان.

وثانياً: إن جعل الموضوع عدم الطريق اللأبشرط، مخدوش من جهة اخرى، وذلك: لأنه يلزم أن يكون وجود الطريق اللأبشرط رافعاً لموضوع الاصول العملية، لأنه نقيض عدم الطريق اللأبشرط، لأن نقيض كلّ شيء رفعه، والحال أن رافع موضوعها هو الطريق المعتبر، أي الطريق بشرط الاعتبار.

وعلى الجملة، فإن هذا التقسيم أيضاً مخدوش كغيره من التقسيمات، لكنّه عند سيدنا الاستاذ أخفها مخدوراً^(١).

أما شيخنا، فقد استوجه من بينها في الدورتين تقسيم الشيخ ودافع عنه، وإن خدش فيه من حيث أن الشيخ جعل موضوع الاعتبار في المقصد الثاني هو الظن، والحال أن موضوع الاعتبار ليس الظن، بل هو خبر الثقة والشهرة ونحوهما، سواء حصل الظن أولاً، فلم يكن تقسيمه فهرساً للموضوعات في المقاصد.

ثم قال دام بقاءه - في الدورة السابقة - إن الأحسن تغيير كلمة الظن في التقسيم إلى: ما يمكن أن يكون معتبراً، وهو ما قاله الشيخ في أول بحث البراءة.
أقول:

وتلخص: أن تقسيم الشيخ أحسن التقاسيم، والمراد من المكلف هو الأعم من المجتهد والمقلد، والمراد من الالتفات هو الأعم من التفصيلي والإجمالي، فإنّ الإجمالي حاصل لغير المجتهد بل التفصيلي قد يحصل له. هذا إذا كان المقصود هو الالتفات إلى مجاري الاصول، وأما إن كان المراد بيان أحوال المكلف تجاه الأحكام الشرعية من دون النظر في مجاري الاصول، فحالاته ثلاثة كما هو واضح.

مباحث القطع

هل القطع من المسائل الاصولية؟

قال في الكفاية:

المقصد السادس. في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً. 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 مناسبه للمقام^(١). ففي هذا الكلام تصريح بأن أحكام القطع ليست من مسائل الاصول، وأن البحث عنها أشبه بمسائل علم الكلام، لكننا نبحت عنها في هذا العلم، لشدة مناسبة القطع للمقام.

وذلك، لأن الظنّ والشك من حالات المكلف، وقد قرّر الشارع المقدّس الأحكام المتعلقة بهذين الحالين، إلا أن للمكلف حالاً آخر وهو القطع، فما هي أحكام القطع بالحكم؟

لكنّه لم يجعل البحث عن القطع من المسائل الكلامية، وإنما قال: «أشبهه» بمسائل الكلام، وذلك، لأنه العلم الذي يبحث فيه عن المبدأ والمعاد بالأدلة العقلية والنقلية، ولما كان المعبر فيه هو الدليل القطعي فقط ولا يكفي الظنّ فضلاً

عن الشك، احتيج إلى البحث عن حجية القطع، فكان علم الكلام أولى بأن تطرح فيه هذه المسألة من علم الاصول، وإن كان لطحها فيه وجه من جهة اخرى، كما أشرنا، وسيأتي التفصيل.

وأيضاً: فإنه يبحث في علم الكلام عما يجوز ولا يجوز على الله، فيكون من صغرياته البحث عن جواز عقاب المخالف للقطع وعدم جوازه.

وجه خروج القطع

وأما الوجه في أنه خارج عن المسائل الاصولية، فهو عدم انطباق تعريف^(١) علم الاصول عليه، فإنه

إن كان «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية أو ما ينتهي إليه المجتهد بعد الفحص واليأس عن الدليل»، كما عرّف صاحب الكفاية^(٢)، فليس شيء من مسائل القطع واسطة في استخراج حكم شرعي، ولا هو المرجع بعد الفحص واليأس عن الدليل، بخلاف مثل مسألة حجية خبر الواحد، فإنه بعد تطبيق هذه الكبرى على خبر زرارة والقول بحجّيته، يستنبط من خبره حكم من الأحكام الشرعية.

وإن كان «العلم بالقواعد التي إذا انضمت إليها صغرياتنا انتجت نتيجةً فقهية» كما قال الميرزا^(٣) والسيد الخوئي^(٤)، فالقطع بالحكم لا يقع في طريق

(١) لا يخفى أننا قد أشبعنا الكلام في تعريف علم الاصول في أول الجزء الأول من كتابنا، ولذا نكتفي هنا بالإشارة إلى الاقوال وأثر كل منها في محلّ الكلام.

(٢) كفاية الاصول: ٩.

(٣) أجود التقريرات ٥/١.

(٤) محاضرات في علم الاصول ٨/١.

استنباط الحكم الشرعي، بل هو بنفسه نتيجة.

وإن كان «العلم بالقواعد التي تقع في طريق تعيين الوظيفة العملية» كما قال المحقق العراقي^(١)، فكذلك، لأن الوظيفة العملية تارة: هي الحكم الواقعي كأن نقول: هذا ما قام عليه خبر الثقة، وكلما قام عليه خبر الثقة فهو واجب واقعاً، فهذا واجب واقعاً. واخرى: هي الحكم الظاهري، كأن نقول: هذا متيقن الوجوب سابقاً ومشكوك البقاء لاحقاً، وكلما كان كذلك فهو واجب ظاهراً. وثالثة: هي الحكم العقلي، كأن نقول: هذا مما لم يقم عليه بيان من المولى، وكلما كان كذلك فهو مرخص فيه منه عقلاً، فهذا مرخص فيه عقلاً.

والبحث عن حجية القطع ومنجزته للواقع لا ينتج شيئاً من ذلك.

وهذا كله في القطع الطريقي واضح.

وأما القطع الموضوعي فلا يفيد إلا ترتب الحكم على موضوعه، كما هو الحال في سائر الموضوعات بالنسبة إلى أحكامها، كأن يجعل القطع بمجيء المسافر موضوعاً لوجوب التصدق على المسكين، فوجوب التصدق ليس مستفاداً من القطع، بل هو حكم مستفاد من أدلته.

ومن هنا، فقد ذكر الشيخ^(٢) وصاحب الكفاية^(٣) وتبعهما غيرهما^(٤) أن

القطع ليس بمسألة أصولية، وأن البحث عنه في علم الاصول استطرادي، لعدم

(١) نهاية الأفكار ١/ ١٨.

(٢) فراند الاصول ١/ ٢٩.

(٣) كفاية الاصول: ٢٥٧.

(٤) مصباح الاصول ٥/ ٢، متقى الاصول ٤/ ٣٢.

انطباق ضابط المسألة الاصولية عليه... ولعلّه المشهور، لضرورة الوسطية في الإثبات عندهم كما عرفت من تعاريفهم، والقطع لا يقع كذلك.

ويبقى تعريف المحقق الإصفهاني، فإنه قال: «ما يبحث فيه عن القواعد الممهدة لتحصيل الحجّة على الحكم الشرعي»^(١).

في المراد من «الحجّة»

وللحجّة مصطلحات ثلاثة:

الأول: المصطلح الاصولي، وهو ما يقع في كبرى قياس الاستنباط.

الثاني: المصطلح المنطقي، وهو ما يقع وسطاً في القياس.

والثالث: المفهوم اللغوي، وهو مطلق ما يحتجّ به المولى على العبد أو يعتذر به العبد أمام المولى.

فإن كان المراد من «الحجّة» في التعريف هو الاصطلاح الاصولي، فإن القطع حجّة وليس بمقيم الحجّة، لأن القطع عين الانكشاف للحكم وليس طريقاً لاستنباطه.

وإن كان المراد هو الاصطلاح المنطقي، فكذلك، لأن الوسط في القياس المنطقي ما هو العلة أو المعلول للأكبر، أو هما معلولان لعلّة ثالثة، والحال أن القطع ليس بعلّة للحكم ولا هو معلول له ولا هما معلولان لعلّة ثالثة.

وإن كان المراد هو المعنى اللغوي، فإن القطع حجّة بلا كلام.

والى ما ذكرنا أشار سيّدنا الاستاذ^(١) وشيخنا في الدورة اللاحقة.

لكنّ كون مراد المحقق الإصفهاني من «الحجّة» في تعريف مسائل علم الاصول هو المعنى اللّغوي، أوّل الكلام، وممّا يؤيّد النّظر إشكال الاستاذ على التعريف المذكور باستلزامه خروج كثير من المسائل عن الاصول بوجه ودخول علم الرّجال في الاصول بوجه آخر^(٢). فلو كان المقصود من الحجّة هو المعنى اللّغوي لما ورد عليه الإشكال أصلاً، بل المحقق الإصفهاني نفسه غير موافق على ذلك. قال:

نعم، إذا كان البحث في التجري بحثاً عن تعنون الفعل المتجرى به بعنوان قبيح ملازم، بقاعدة الملازمة للحرمة شرعاً، دخل في مسائل الفن. لكنّه لم يحزّر بهذا العنوان في الكتاب وغيره^(٣).

أقول:

ولعلّ الوجه في عدم تحرير التجري بهذا العنوان في الكتب الاصوليّة، ليكون من المسائل الاصوليّة هو: أنّ البحث عن قبح الشيء عقلاً بحث عن صغرى قاعدة الملازمة، فهو نظير البحث عن صغرى أدلة حجّية خبر الثقة، وهو وثاقة زيد مثلاً، فإنّ موضعه علم الرجال، فإذا تمّت وثاقته هناك وانضمّ ذلك إلى ما دلّ على حجّية خبر الثقة، كانت المسألة اصوليّة.

وبعبارة اخرى: إن المسألة الاصوليّة عبارة عن المسألة المستنبط منها

(١) منتقى الاصول ٤ / ٣١.

(٢) تحقيق الاصول ١ / ٤٤.

(٣) نهاية الدراية ٣ / ١٢.

الحكم الشرعي من غير حاجةٍ إلى ضمّ ضميمة، ولذا قال الميرزا بكونها كبرى القياس، بل يعتبر على تعريف المحقق الإصفهاني أيضاً إفادتها الحجّة على حكم العمل بنفسها لا مع غيرها، وقد عرفت أنّ التجري لا يستنبط منه الحكم إلا بضمّ قاعدة الملازمة إليه.

مباحث القطع

ومباحث القطع كثيرة، لأنه إذا التفت إلى الحكم الشرعي وحصل له القطع به، فهل هو حجة أولاً؟ وما المراد من الحجية، هل هي الحجية العقلية أو الشرعية؟ وهل هي قابلة للجعل أولاً؟ ثم إن القطع تارة: يكون موافقاً للواقع، واخرى: مخالفاً له، فيطرح بحث التجزي.

وأيضاً: تارة: يحصل القطع من السبب المتعارف، واخرى: من غير المتعارف، فيطرح بحث قطع القطع، فهل هو حجة على أي حال؟ والقطع تارة: إجمالي، واخرى: تفصيلي، فيبحث حيثنذ في مسألة العلم الإجمالي وأحكامه، والإجمال تارة: في مرحلة ثبوت التكليف، واخرى: في مرحلة سقوطه.

والقطع الحاصل يكون تارة: كاشفاً فقط عن الحكم، واخرى: يكون موضوعاً له، فيطرح بحث القطع الطريقي والموضوعي. ثم إنه هل يلزم الالتزام القلبي على طبق القطع علاوة على الالتزام العملي،

أولا يلزم؟ فيطرح بحث الموافقة العملية والموافقة الالتزامية للقطع.
وهذا أوان الشروع في مباحث القطع وأحكامه على طبق المنهج المرسوم
في (رسائل الشيخ) و(كفاية الاصول) وبالله التوفيق:

أحكام القطع

قال الشيخ الأعظم قدس سره:

لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه مادام موجوداً، لأنه بنفسه طريق إلى الواقع، وليست طريقته قابلة لجعل الشارع إثباتاً أو نفياً^(١).

فهو يرى وجوب متابعة القطع والعمل على طبقه، ويعمل ذلك بكونه طريقاً إلى الواقع، فوجوب العمل به ناشئ من طريقته الذاتية. لكنه لم يوضح أن الطريقة له عين ذاته أو من لوازمها؟

وقال صاحب الكفاية:

لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً ولزوم الحركة على طبقه جزماً، وكونه موجباً لتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب باستحقاق الدم 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، لعدم جعل تأليفي حقيقة بين الشيء ولوازمه بل عرضاً بتبع جعله بسيطاً^(٢).

(١) فرائد الاصول ١ / ٢٩.

(٢) كفاية الاصول: ٢٥٨.

فأفاد رحمه الله وجوب العمل على طبق القطع، وأنه منجز ومعذر، وجعل الدليل على ذلك الوجدان، فكأنه يبين قول الشيخ «بأنه طريق بنفسه» - بأن ذلك وجداني ولا يحتاج إلى إقامة برهان.

فكلاهما يقولان بوجوب متابعة القطع، لكن المحقق الخراساني أضاف المنجزية والمعدرية أيضاً....

فظهر مورد الاشتراك بين الكلامين ومورد الامتياز.

فقال المحقق الاصفهاني بشرح الكفاية:

المراد بوجوب العمل عقلاً ليس إلا إذعان العقل باستحقاق العقاب على مخالفة ما تعلق به القطع، لا أن هناك بعثاً وتحريكاً من العقل أو العقلاء نحو ما تعلق به، ضرورة أنه لا بعث من القوة العاقلة، شأنها إدراك الأشياء، كما أنه لا بعث ولا تحريك اعتباري من العقلاء^(١).

أما المحقق العراقي فقال:

لا شبهة في وجوب متابعة القطع عقلاً، والوجه فيه ظاهر، فإن القطع من جهة كونه بذاته وحقيقته عين انكشاف الواقع بالكشف التام والوصول إليه، بحيث يرى القاطع نفسه واصلاً إلى الواقع، إذا فرض تعلقه بحكم من الأحكام يكون له السببية التامة لحكم العقل تنجيهاً بوجوب المتابعة، على معنى حكمه بلزوم صرف الغرض والإرادة نحو أمثال أمر المولى الراجع إليه أيضاً حكمه بحسن الإطاعة وقبح المخالفة....^(٢)

(١) نهاية الدراية ١٧/٣-١٨.

(٢) نهاية الأفكار ج ٣ ص ٣.

فأرجع الأمر إلى قضية حكم العقل بحسن الإطاعة وقبح المخالفة.
ووافق الميرزا الشيخ رحمه الله، إلا أنه في الدورة الأولى جعل الطريقة من
لوازم القطع،^(١) وفي الثانية^(٢) جعلها عين القطع.

تفصيل الكلام في المقام

وتفصيل الكلام هو:

إن في القطع جهات عديدة:

إحداها: كاشفة القطع عن الواقع وطريقته إليه، وأن وزانه وزان النور في
الإراءة والمظهرية.

والثانية: حجية القطع، فإنها غير الطريقة، إذ قد يحصل القطع بشيء
ولاحجية هناك، كالقطع بوجود مكة مثلاً، أما الحجية، فهي المنجزية من قبل
المولى والمعدنية من قبل العبد.

والثالثة: وجوب العمل والحركة على طبق القطع.

والرابعة: إن طريقة القطع قابلة للجعل أولاً؟

وهنا نحتاج إلى فهم حقيقة الجعل، وتوضيحه هو:

مقدمة في أقسام الجعل وأنحائه

إن الجعل على قسمين، بسيط ومركب. فالأول: هو الإيجاد بمعنى كان
التامة، والثاني: هو الإيجاد بمعنى كان الناقصة، أي الجعل بين الشيء وما هو
خارج عن ذاته.

(١) فوائد الأصول ٦/٣.

(٢) أجود التقريرات ١٢/٣.

والجعل المتملّق بالذات أو الوجود -على اختلاف المبني في أصالة الوجود أو الماهية- بسيطاً، والمتملّق بالخارج عن ذات الشيء أو الوجود مركب، وقد يسمّى بالجعل التأليفي أيضاً.

ثم إنّ الجعل تارة: جعل بالذات، واخرى: جعل بالعرض، والمجمول إمّا بالذات وإمّا بالعرض، والمجمول بالعرض خارج عن الذات -أعم من الوجود- وهو تارة: متأصل في الخارج، واخرى: غير متأصل بل هو اعتبار من العقل، والمتأصل تارة: موجود بالغير، مثل الكمية للشيء، واخرى: موجود بوجود المنشأ لانتزاعه، مثل الفوقية للسقف. وأمّا ما لا أصالة له في الخارج أصلاً، فهو كالماهية بالنسبة إلى الوجود -بناءً على القول بأصالة الوجود- فهي أمر يتزعه العقل وليس له مطابق خارجاً.

فظهر أن المجمول بالعرض ثلاثة أقسام: جعل الكمية للشيء والزوجية للأربعة، وجعل الفوقية للسقف، وجعل الماهية. وإسناد الجعل إلى الماهية مجاز لكنه في الأول والثاني حقيقة.

إذا عرفت هذا، فإنّ الطريقيّة قابلة للجعل بالجعل البسيط كما هو واضح، إمّا وجودها بناءً على أصالة الوجود، وإمّا ماهيتها بناءً على أصالة الماهية، إنما الكلام في جعل الطريقيّة للقطع أي الجعل التأليفي، وهنا يأتي البحث:

في كفيّة الطريقيّة المجمولة للقطع

هل الطريقيّة خارجة عن ذات القطع أو داخله؟ وعلى الثاني: هي جزء الذات أو كلّها، وعلى الأول، هي مفارقة أو لازمة؟

فعلى القول بالخروج وأنها لازمة للقطع، فالجعل التأليفي غير ممكن، لأنّ

لوازم الذات مجعولة بجعلها بالجعل بالعرض، فهل هي خارجة عن الذات؟ إنه لا يعقل أن تكون النسبة بين الطريقيّة والقطع نسبة الزوجيّة للأربعة، خلافاً لما جاء في كلام الميرزا، لأنّ كلّ خارج عن الذات - وإن كان لازماً لها - فهو في مرتبة الذات فاقد للذات، فالأربعة في مرتبة ذاتها فاقدة للزوجيّة، إذ اللّازم لا يكون في مرتبة الملزوم، فإذا كانت الطريقيّة ليست في مرتبة ذات القطع، فذات القطع في مرتبة ذاتها لا طريق ولا كشف، وهذا محال وخلف للفرض. إذن، ليست الطريقيّة خارجة ومن لوازم القطع، بل هي نفس ذات القطع، والجعل التآلفي بين الشيء ونفسه غير معقول كما ذكر صاحب الكفاية.

وعلى الجملة، فإن الكاشفيّة إن كانت من لوازم القطع، فالجعل التآلفي بين الشيء ولوازمه غير معقول، وإن كانت عين ذات القطع، فجعل الذات للذات غير معقول، فهي - على كلّ تقدير - غير قابلة للجعل، فما في كلام بعض المحققين من أنه جعل الذاتي للذات غير صحيح.

والمختار - كما تقدّم - أن الكشف عين ذات القطع، لما تقدّم من أن اللّازم غير الملزوم، مع عدم الانفكاك بينهما، والعلم نفس حضور المعلوم لدى النفس ولولم يكن عين الكشف لزم الغياب وهو محال. ولأن العلم من الامور الوجدانية، ولا يعقل خفاء الأمر الوجداني على الواجد له، ولا يعقل أن يكون الكشف من اللّوازم وتكون الملازمة خافية، والحال أنا لا نجد شيئاً آخر وراء الكشف والحضور يكون لازماً للكشف....

فحقيقة العلم عين الكشف، وجعل الكاشفيّة له جعل الذات للذات، وهو

تنبيهان

وهنا يلزم التنبيه على أمرين:

أحدهما: قد يرد الإشكال على القول بالطريقة الذاتية للقطع - سواء القول بأنها عين الذات أو ملازمة لها - بأنه يستلزم إصابة الواقع دائماً ولا يكون هناك تخلف عن الواقع، والحال أنه ليس كذلك، بل القطع يحصل للجاهل بالجهل المركب.

والجواب:

إن المراد من كون القطع عين الكشف عن الواقع هو انكشاف المعلوم بالذات، لا انكشاف المعلوم بالعرض الذي يقبل التخلف عن الواقع ولا يعقل أن يكون عين الذات. فالكشف في قولهم: الكشف عين ذات القطع، هو حضور المعلوم بالذات المشترك بين علم المصيب والمخطئ، والموجود في الجهل المركب أيضاً.

وبعبارة أخرى: إن الطريقة شيء والإصابة شيء آخر، ولا ينبغي الخلط بينهما، ومرادهم من الكاشفة هي الإرائة، وإرائة الواقع موجودة في الظن أيضاً، إلا أنها إرائة ناقصة بمعنى وجود احتمال الخلاف، بخلاف القطع حيث لا وجود لاحتمال الخلاف معه، فالذي يراه القاطع هو رؤية عقلية للواقع كما يرى البصير الواقع بالرؤية الحسية، فهي إرائة ورؤية، أما المطابقة للواقع فهي أمر آخر خارج عن ذات الرؤية وحقيقتها.

الأمر الثاني: لا يخفى أن مورد البحث هو الطريقة والكاشفة التكوينية للقطع، لا الكشف الجعلي الاعتباري، فالطريقة قد تكون اعتبارية كما في خبر الثقة حيث يُجعل له الطريقة والكاشفة عن الواقع، وقد تكون ذاتية تكوينية، وهي التي في القطع، وجعل الطريقة للقطع ممكن إلا أنه لغو، لكونه كاشفاً وطريقاً إلى الواقع تكويناً.

هذا بالنسبة إلى الطريقة والكاشفة.

حجية القطع ولزوم الحركة على طبقه

وأما حجية القطع ولزوم الحركة على طبقه، فيجوز للمولى أن يحتج على العبد بالقطع الحاصل له، وللعبد أن يحتج أمام المولى بذلك، ويعبر عن ذلك بالمنجزية والمعدرية، فظهر أن الحجية ولزوم الحركة إنما يطرحان في مورد القطع بأحكام المولى، بخلاف طريقة القطع، فلا اختصاص لها بالأحكام. فهل يرى العقل الحجية للقطع ولزوم الحركة على طبقه إذا تعلق بأحكام المولى الحقيقي؟

وإنما قیدنا بالمولى الحقيقي، لعدم دخالة العقل في الأمور العرفية الجعلية. وهل يرجع ذلك إلى استحقاق العقاب على المخالفة؟

وهل هذا الحكم العقلي تنجززي أو تعليقي، بأن يصح نفيه في بعض الموارد أو الأحوال؟

لقد تقدّم أن الطريقة والكاشفة عين القطع، أما الحجية، فهي خارجة عن ذاته وحقيقته، لكنه يستلزم الحجية، فإذا انكشف الواقع استلزم استحقاق العقاب على المخالفة عند العقل.

قالوا: بأنّ العقل يحكم بالحجّية والمنجزية، بأن يحكم بأنّ القطع يصحّ العقوبة على مخالفته.

وخالف المحقق الإصفهاني، وأنكر أن يكون العقل حاكماً، لأن الحكم من شئون المولى، قال: بل العقل مدرك فقط. ووافق المتأخرون عنه، ولو قيل بأنّ العقل يدرك الحكم، لم يصح كذلك، لأنه لغو، إذ العقل يرى أنّ القطع منشأ لاستحقاق العقاب، فجعل الحكم من قبل الشارع بلزوم الحركة على وفق القطع لغو، ولزوم الحركة ليس إلا الحجّية.

هل حجّية القطع من الأحكام العقلية أو المجمعولات العقلانية؟

وقد وقع البحث في أنّ حجّية القطع من المجمعولات العقلانية، أي من أحكام العقل العملي، أو من الأحكام العقلية النظرية غير القابلة للسلب عن القطع؟

ذهب المحقق الإصفهاني -تبعاً للفلاسفة- إلى أنّ قضية الحسن والقبح من القضايا المشهورة، أي القضايا التي لا يقام البرهان عليها، فهي اعتبارات عقلانية من أجل حفظ النظام، وحجّية القطع من هذا القبيل، فقد تطابقت عليها آراء العقلاء.

لكنّ المشكلة هي: أنّ حجّية القطع -أي صحّة العقاب على مخالفة المولى الحقيقي- موجودة، سواء كانت المخالفة مستلزماً لاختلال النظام أو لا، بل حتى لو لم يكن نظام في العالم، لا يجوز مخالفة أحكام المولى الحقيقي، وهي موجبة لاستحقاق العقاب.

وإذا لم يكن في حجّية القطع ملاك القضايا المشهورة، فهل هي حكم عقلي

أو أنها من لوازمه العقلية؟ الصحيح هو الثاني، لما تقدم من أن العقل مدرك وليس بحاكم.

وعلى الجملة، فإن الحجية هي المنجزية، ووجوب الحركة على طبق القطع واستحقاق العقاب على المخالفة، من لوازم القطع بحكم المولى الحقيقي، وهذا اللزوم عقلي لا اعتباري، وعليه، فجعل الحجية للقطع جعلاً للوازم الشيء للشيء، وهو غير معقول، نعم، تجعل اللوازم بجعل الشيء بالجعل البسيط، فكما لا يمكن أن يجعل الجسم متشكلاً أو متحيزاً، لا يمكن أن يجعل القطع حجّة، بل متى تحقق القطع كان لازمه الحجية.

الردع عن اتباع القطع يستلزم التناقض

وهل يمكن الردع عن القطع؟

إنه لما يقطع بحكم شرعي كوجوب الصلاة، فقد تعلق القطع بوجوبها وحكم العقل بحجية القطع ولزوم الحركة على طبقه، فكان الحكم الشرعي متقدماً في الرتبة على القطع، والحكم العقلي متأخراً عن الحكم الشرعي المتعلق به القطع، فتقدم الحكم الشرعي على الحكم العقلي بمرتين.

فقال الشيخ:

فإذا قطع بكون مائع بولاً من أي سبب كان، فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه، لأن المفروض أنه بمجرد القطع يحصل له صغرى وكبرى، أعني قوله: هذا بول، وكل بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه، فحكم الشارع بأنه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له^(١).

وفي الكفاية:

وبذلك انقذ امتناع المنع عن تأثيره أيضاً، مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً وحقيقةً في صورة الإصابة^(١).

وتوضيح ذلك: إنه عندما قطع بحرمة الخمر، فقد يكون القطع موافقاً للواقع، وقد يكون مخالفاً له، فإن قال الشارع لا يجب الاجتناب عنه، وكان القطع موافقاً للواقع، لزم اجتماع الضدين في الواقع وفي اعتقاد القاطع، وإن كان مخالفاً للواقع، لزم اجتماعهما في اعتقاد القاطع، دون الواقع لفرض عدم الحرمة. والمراد من التضاد هنا هو المعنى الاصولي لا الفلسفي، أي ما ينافي الشيء، الأعم من التضاد والتناقض.

نظريّة المحقق العراقي

وللمحقق العراقي هنا كلام تتعرض له بتوضيح منّا وله مقدّمتان:

الاولى: إن الأحكام العقلية المرتبطة بالأعمال على قسمين:

الحكم العقلي التنجيزي، كحكمه بقبح معصية المولى، والمقصود من تنجيزيته عدم قبوله لأيّ تصرف من الشارع.

والحكم العقلي التعليقي، وهذا ما يقبل التصرف منه، كما في صورة انسداد باب العلم، حيث أن لنا علماً إجمالياً بأحكام المولى لكنّ باب العلم بها منسُدٌ علينا، فالعقل يحكم بمتابعة الظنّ من باب ترجيح الراجح على المرجوح وهو الوهم، فهو يحكم في هذا الظرف بالامتثال الظنيّ إلا أن حكمه بذلك معلق على

(١) كفاية الاصول: ٢٥٨.

عدم الردع من الشارع، فيجب علينا أتباعه كما في ردعه عن الظن القياسي وإن قلنا بالحكومة.

وفي العلم الإجمالي مسلكان:

ف قيل: بأنه موضوع لحكم العقل بالتنجيز واستحقاق العقاب فلا يقبل التصرف من الشارع.

وقيل: بأن الحكم العقلي في مورد العلم الإجمالي معلق على عدم التصرف من الشارع بالترخيص في الارتكاب بجعل الأصل في أطراف الشبهة.

الثانية: إن أساس امتناع اجتماع الضدين في الأحكام وعدم إمكان جعل الحكمين المتضادين، هو امتناع اجتماع النقيضين، لأن كلاً من الضدين ملازم لعدم الضد الآخر، فلو اجتمع الضدان حصل اجتماع الضد مع عدمه، فكان أساس الاستحالة هو التناقض.

هذا، ويعتبر في التناقض وحدة المرتبة والآ فلا استحالة للاجتماع. مثلاً: العلم بالشيء متأخر عن الشيء، وكذا الظن، ومنشأ هذا التأخر هو تفرع الكاشف على المنكشف، فذات الكشف متعلقة بالمنكشف ولا عكس، فكان العلم بالشيء متأخراً عن الشيء برهاناً.

وإذا عرفت ذلك نقول: إنه بعد ثبوت الكاشفية والطريقة الذاتية للقطع وسببته لحكم العقل التنجيزي بلزوم المتابعة وحسن الطاعة ولتحقق الحركة نحو المقصود في ظرف تعلق الغرض الفعلي بتحصيله، يكون من المستحيل قابلية مثله لتعلق الردع به، لأن الردع عنه إما أن يرجع إلى سلب طريقته تكويناً، وإما أن يرجع إلى المنع عن متابعته والعمل على وفقه تشرعاً.

والأول واضح الإستحالة، لبداهة امتناع سلب ما هو ذاتي الشيء عن الشيء أو إثباته له، بل ولا يظن توهمه من أحد.

وأما الثاني، فعدم إمكانه أيضاً بالمرحلة الأخيرة واضح، لما عرفت من أن في ظرف انكشاف الواقع وتعلق الغرض الفعلي بتحصيل المقصود، تكون الحركة على وفق المقصود قهرية، بحيث لا يمكن الردع عنها إلا بسلب جهة كشفه. وأما بالنسبة إلى المرحلة الأولى - أعني حكم العقل بحسن صرف الإرادة بنحو الطاعة - فعدم إمكانه إنما هو من جهة منافاته لحكم العقل التنجيزي بوجوب المتابعة وحسن الطاعة، لأن مرجع رده حينئذٍ إلى ترخيصه في معصيته وهو - كما ترى - مما يأبى عنه الوجدان ولا يكاد يصدقه بعد تصديقه بالخلاف، لكونه من التناقض في نظر القاطع وإن لم يكن كذلك بحسب الواقع.

وعليه، فلا مجال للمنع عن صحة الردع بما أفيد من برهان المناقضة، لأن المقصود من برهان المناقضة:

إن كان مناقضة ترخيصه مع الحكم الشرعي المحفوظ في الرتبة السابقة على القطع.

ففيه: إنه لا مناقضة ولا تضادّ بينهما، بعد كون مرجع رده إلى الترخيص في الرتبة اللاحقة عن القطع، كيف؟ وإنه بذلك تختلف الرتبة بين الحكمين، فترتفع المناقضة والتضادّ من البين.

وإن كان المقصود مناقضته مع الحكم العقلي في الرتبة المتأخرة عن القطع. ففيه: إنه مبني على ثبوت تنجيزية حكم العقل بوجوب المتابعة، لأنه من مبادي المناقضة المزبورة، وإلا فعلى فرض تعليقته لا يكاد يبقى مع الردع عنه

حكم للعقل بوجوب المتابعة، كي ينتهي الأمر بينهما إلى مقام المضادة والمناقضة.

فالعمدة في المنع عن إمكان مجيء الردع هو: إثبات تنجيزية حكم العقل، ويكفي في إثباته ما ذكرناه من الوجدان وإبائه بحسب الإرتكاز عن إمكان مجيء ردع عن العمل بقطعه، لكونه ترخيصاً من الشارع في المعصية وترك الطاعة.^(١)

نقد تلك النظرية

وقد أورد عليه الاستاذ في الدورتين بلزوم التناقض على مسلك المحقق العراقي أيضاً.

وتوضيح ذلك هو: إنه رحمه الله يرى أن حقيقة الحكم عبارة عن الإرادة أو الكراهة المبرزة، فالإرادة الشديدة المبرزة منشأ لانتزاع الوجوب، والكراهة الشديدة المبرزة منشأ لانتزاع الحرمة، أما الإرادة أو الكراهة الضعيفة، فممنشأ للاستحباب والكراهة الشرعية. هذا أولاً.

وثانياً: إنه يرى أن متعلق الإرادة - وكذا الكراهة - هي الصورة المرئية خارجاً، لا الوجود الخارجي، لأن الإرادة أمر نفسي، وتعلقه بالخارج غير ممكن - وقد برهن المحقق الإصفهاني على ذلك بأنه يستلزم إما خارجية الذهن أو ذهنية الخارج، وكلاهما محال - فالمتعلق هو الخارج، لعدم تعلق الشوق وعدمه بالوجود الذهني، لكن لا الوجود الخارجي بل الصورة المرئية خارجاً.

وبناءً على ما ذهب إليه في حقيقة الحكم ومتعلقه: يرد عليه لزوم اجتماع

(١) نهاية الأفكار ج ١ ص ٣٧-٨.

التقيضين فيما ذكره في المقام، لأنّ تعلق الوجوب بالصورة المرئية خارجاً لدى القاطع، هو إرادة وجوده، فإذا تعلق بها الترخيص كان غير مراد، وكون الشيء مراداً وغير مراد اجتماعاً للتقيضين.

هذا، ولا يتوهم اختلاف المرتبة حتى يندفع الإشكال.

لأنّ متعلق الإرادة أو الكراهة هو الوجود لا المرتبة، فصحيح أن الإرادة والمراد مختلفان في المرتبة، لتقدم المراد على الإرادة طبعاً، لكنهما موجودان بوجود واحد، كما هو الحال بين الواحد والاثنين، إذ الاثنان متأخر رتبة عن الواحد طبعاً، لكنهما موجودان بوجود واحد.

وهذا هو الإشكال على المحقق العراقي هنا بناءً على مسلكه.

وأما على مسلك القائلين باعتبارية الحكم -على اختلاف فيما بينهم في حقيقته- إذ قال بعضهم بأنه الطلب الإنشائي، وبعضهم بأنه عبارة عن البعث أو الزجر الاعتباري، وبعضهم أنه الثبوت على الذمة اعتباراً واعتبار الحرمان... فالتناقض لازم بلا إشكال، وذلك: لأن كلّ حكم يصدر من الحاكم فهو فعل اختياري له، ولا يعقل أن يكون مهماً، لأن المفروض أنه -لكونه حكيماً- يلحظ موضوع الحكم وانقساماته، فإن كان غرضه متعلقاً بالمقسم خرج الحكم مطلقاً، وإن كان متعلقاً بالمقسم خرج مقيداً، ولا يعقل أن يكون الغرض مهماً، والحكم معلول للغرض، فلا إهمال فيه كذلك.

وعلى هذا، فإذا حكم الشارع بوجوب الصلاة، فتارة: يتعلق القطع بالوجوب، واخرى: لا، فإن كان الغرض قائماً بالمقسم أطلق الوجوب وإلا قيده بوجود القطع أو عدمه، لكنّ التقييد هناك محال، إذ لا يعقل تقييد وجوبها بعدم

القطع به، لأن الغرض من الصلاة - وهو النهي عن الفحشاء والمنكر مثلاً - أعمّ. هذا أولاً.

وثانياً: فإن التقييد بعدم القطع بالوجوب لغو لعدم الأثر....

فظهر أن التقييد محالّ كما أن الإهمال محال، فالإطلاق واجب... أي: الصلاة واجبة سواء قطع بوجوبها أولاً، فلو اعتبر عدم وجوبها في مرتبة القطع بوجوبها، لزم اجتماع النقيضين - أي الوجوب وعدمه - في المتعلّق الواحد. فالحق، لزوم التناقض على جميع المسالك.

هذا، ولا يخفى أن هذا التناقض يلزم في الحكم الشرعي - كما تقدّم - وفي الحكم العقلي أيضاً، لأن كلّ حكم شرعي فهو بمجرد وصوله موضوع لحكم العقل بلزوم الطاعة والامتثال.

نظريّة المحقّق الإصفهاني

وقال المحقّق الإصفهاني رحمه الله:

بل التحقيق أن حديث التضادّ والتماثل أجنبي عمّا نحن فيه، لما فصلناه في مسألة اجتماع الأمر والنهي: أن الحكم - سواء كان بمعنى الإرادة والكرهية أو البعث والزجر الاعتباريين - ليس فيه تضادّ وتماثل، فإنهما من صفات الأحوال الخارجية للموجودات الخارجية. فراجع.

بل المانع من اجتماع البعثين، إمّا صدور الكثير عن الواحد لو انبعث البعثان المستقلّان عن داع واحد، أو صدور الواحد عن الكثير لو انبعثا عن داعيين، فإن الفعل الواحد عند انقياد المكلف لمولاه لو صدر عن بعثين مستقلّين، لزم صدور الواحد عن الكثير، كما أن صدور مقتضى البعث والزجر لازمه اجتماع

المتناقضين، فيلغو البعث بداعي إيجاد الفعل والزجر بداعي تركه^(١).

وقد اشتمل كلامه على نفي وإثبات.

أما ما أفاده في جهة النفي، فتوضيحه هو: إن المثليين عبارة عن الوجوديين من الماهية الواحدة، والضدان عبارة عن الأمرين الوجوديين المتعاقبين على الموضوع الواحد، الداخليين تحت جنس قريب وبينهما نهاية الخلاف. وعلى هذا، فالتمائل والمثلية وكذا التضاد والصدية من أحوال الموجودات الخارجية، والحكم إما هو الإرادة أو الكراهة التشريعية، أو البعث والزجر الاعتباريان - على الخلاف - من الاعتباريات، وأحكام الموجودات الخارجية لا تجري في الأمور الاعتبارية، فلا معنى لأن يقال: حكمان متمثلان أو متضادان، ولا يلزم اجتماع المثليين أو الصديين.

وأما ما أفاده في جهة الإثبات، فتوضيحه: إن المانع من تصرف الشارع هو صدور الكثير من الواحد وبالعكس، أو لزوم اجتماع المتناقضين في مقام الامتثال، فالقطع بوجوب شيء بعث، فإذا جاء ببعث آخر نحوه، كان البعثان حاصلين من داعٍ واحد لكون المصلحة واحدة، وصدور الكثير من الواحد محال. أما في مقام امتثال التكليف، فالحاصل انبعاث واحد عن البعثين، وصدور الواحد من الكثير محال كذلك. وإن كان الحكم غير مماثل، يلزم اجتماع المتناقضين في مقام الامتثال.

إذن، لا يمكن التصرف لا بالمماثل ولا بالمخالف، للزوم ما ذكر من

(١) نهاية الدراية ٣ / ٢٠.

المحذور، وهذا هو المانع لا ما ذكره الشيخ وصاحب الكفاية والعراقي رحمهم الله.

أقول:

إنّ ما ذكره في جهة النفي مبنيّ على الإصطلاح الفلسفي في التضادّ والتماثل، لكنّ التضادّ عند الاصوليين عبارة عن عدم اجتماع الأمرين، سواء اطلق عليه التضادّ فلسفياً أو لا، ثم إنّ الاعتبار في مورد القطع ناشئ عن المصالح والمفاسد، وهو أيضاً منشأ للانبعاث والإنزجار، وهكذا اعتبار يجري فيه برهان التضاد والتماثل، فليس المحذور لزوم صدور الكثير من الواحد، بل هو استحالة اجتماع الوجوبين مثلاً والوجوب والحرمة، في متعلّق واحد، لكونهما ناشئين من الملاك وهما منشأ للانبعاث كما تقدم. نعم، هذه الاستحالة هي بالعرض.

وجوب الحركة عملاً طبق القطع

بعد أن ثبت كاشفية القطع، وحجّيته، ولا بدّيّة العمل على طبقه عقلاً، يجب الحركة عملاً على طبقه، فإذا قطع بوجوب الصلّاة - مثلاً - حكم العقل باستحقاق العقاب على المعصية والمخالفة بتركها، فحينئذ، يحكم بلزوم الحركة عملاً على طبق القطع بالإتيان بالصلّاة.

لكنّ المقطوع به إذا كان من الأمور النفسانيّة الملائمة للغرائز، يكون العمل به غريزياً طبيعياً، كما في الحيوانات، أمّا إذا كان من الامور العقلانيّة، فالعمل به من الأحكام العقلية، وهذا هو الفرق بين الإنسان والحيوان.

وقد ذهب السيد الحكيم في مباحث الاجتهاد والتقليد^(١) إلى أنّ وجوب

(١) مستمسك العروة الوثقى ٦/١.

العمل بالتكاليف الشرعية حكم عقلي من باب وجوب شكر النعم، ثم أضاف: بل فطري، من جهة أنه إذا أدرك النعمة، وأنها من منعم، وأنه يجب شكر النعم، يتحرك نحو الطاعة بفطرته.

وقد نوقش في هذا الاستدلال في ذلك الموضوع^(١).

تنبيهان

بقي التنبيه على أمرين:

الأول:

قد أنكر المحقق الإيرواني أن يكون وجوب العمل على طبق القطع بالحكم الشرعي من المدركات العقلية، وإنما يدرك العقل حسن الطاعة وقبح المعصية، فإذا أدرك ذلك تحرك عملاً على الطاعة واستخدم قواه في سبيل تحققها، فالحركة الخارجية أثر لدركه حسن الطاعة وقبح المعصية، ولو قلنا بأن له دركاً آخر - علاوة على درك حسن الطاعة - هو عبارة عن وجوب العمل خارجاً على طبق القطع، لزم التسلسل، لأن وجوب العمل على طبق القطع حكم، فيقال: هل هو حكم مشكوك فيه أو مظنون أو مقطوع به؟ المفروض كونه مقطوعاً به، فيتولد حكم عقلي بوجوب العمل على طبق هذا الحكم المقطوع به، وهل هذا الوجوب مشكوك فيه أو مظنون أو مقطوع به؟ وهكذا.

والحاصل: إنه ليس إلا أدرك العقل حسن الطاعة وقبح المعصية، أمّا وجوب

(١) وتعرضنا لذلك في الجزء الأول من كتابنا (إرشاد الطالبين إلى منهاج الصالحين) المائل للطبع إن شاء الله.

العمل على طبق المقطوع به فلا^(١).

ولهذا الرأي أثر في المباحث، فقد تقرّر -مثلاً- أنّ الأمر بالطاعة في قوله تعالى ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٢) وأمثاله إرشاد إلى حكم العقل بوجوب إطاعة المولى، فالعلماء يقولون بوجود الحكم العقلي بوجوب الطاعة، أمّا بناءً على نظرية هذا المحقق، فلا حكم للعقل إلاّ بحسن الطاعة، فتكون الآية إرشاداً إلى هذا المعنى فقط، فلا تدلّ هيئة إفعال على الأمر.

فنقول:

قد ذكر جماعة من الأعلام أن لا مدرك من العقل إلاّ حسن الطاعة وقبح المعصية، ومجرّد ذلك لا يكفي لحمل الإنسان على الحركة خارجاً، لأنّ العمل الحسن في العالم كثير، ومجرّد درك حسن العمل لا يكفي للحكم بوجوبه على طبق المدرك، إلاّ إذا وصل إلى حدّ المنجزية -أي استحقاق العقاب على المخالفة- ففي هذه الحالة يوجد الحكم العقلي بلزوم الحركة، فتلخّص: أن الصحيح تفرّع الحركة الخارجية على احتمال استحقاق العقاب والمؤاخذه على المخالفة، ومن هنا جاء الحكم العقلي الإرتكازي بوجوب دفع الضرر المحتمل.

وأما ما ذكره من استلزام القول بوجود الحكم العقلي بوجوب الطاعة

للتسلسل، ففيه:

إنه إن كان موضوع استحقاق العقاب مطلق الحكم -أي سواء كان الحكم العقلي أو الشرعي بعد قيام القطع- تمّ كلامه، لأنّ وجوب العمل بالقطع حكم

(١) حاشية الكفاية ٢ / ٤١٠.

(٢) سورة النساء: ٥٩.

عقلي تعلق به القطع، فهو موضوع للزوم الحركة قطعاً بحكم العقل، فيلزم التسلسل، لكن الصحيح أن الموضوع له هو حكم المولى الحقيقي، والعقل يدرك استحقاق العقاب على مخالفته ولا حكم للعقل بذلك، فلا يلزم التسلسل، لأن موضوع وجوب العمل هو حكم المولى وكل حكم من بعده بذلك فهو من العقل، والمفروض أنه ليس بحكم بل هو درك بلزوم استحقاق العقاب على مخالفة حكم المولى المقطوع به.

الأمر الثاني:

قد عرفت أن «الحجة» في اصطلاح الاصولي يختلف عنه في الاصطلاح المنطقي، وقد أفاد الشيخ رحمه الله أنه لا يطلق «الحجة» على «القطع» بالاصطلاح المنطقي، لعدم وقوعه بهذا المعنى وسطاً في القياس، فليس لمن قطع بوجوب الصلاة إلا أن يقول: الصلاة واجبة، وأما أن يقول: الصلاة مقطوع بوجوبها، وكل ما قطع بوجوبه فهو واجب، فالصلاة واجبة، فلا، بخلاف باب الأمارات، فإن «الحجة» بالاصطلاح المنطقي يقع وسطاً فيها، فيقال مثلاً: هذا ما قام خبير الثقة على وجوبه، وكل ما قامت الحجة على وجوبه فهو واجب، فهذا واجب.

التجري

ويقع البحث في:
موضوع التجري
وأحكام التجري

التجزي موضوعاً

إن القطع تارة: طريقي، واخرى: موضوعي، وهو إما جزء الموضوع وإما تمام الموضوع.

أما القطع الطريقي، فالبحث جارٍ فيه بلا كلام. وأما إن كان جزء الموضوع فكذلك، لأنه لما كان جزءً والجزء الآخر هو الواقع، فقد يصادف الواقع وقد يتخلف عنه، ومورد التخلف هو موضوع التجزي.

وأما القطع الموضوعي، إذا كان تمام الموضوع للحكم، فليس بموردٍ لمبحث التجزي -وكذا الظن المأخوذ موضوعاً تاماً للحكم- لعدم التخلف عن الواقع، فإذا تحقق القطع لدى المكلف وخالفه فقد عصي، ولذا يفتى في السفر المظنون فيه الخطر بكونه سفر معصية ويجب فيه التمام، ولا موضوع هناك للتجزي، لفرض كون هذا الظن تمام الموضوع لوجوب إتمام الصلاة، فمع وجود الظن بالضرر أو الخطر يكون السفر معصيةً، ولا تجزي أصلاً.

وعليه، فمتى كان القطع أو الظن أو الاحتمال تمام الموضوع للحكم، فإن المخالفة هناك معصية، ولا مجال لبحت التجزي فيه.

فموضوع مبحث التجري هو كون القطع أو الظن طريقاً إلى الواقع أو جزءاً للموضوع.

وبما ذكرنا يظهر عدم اختصاص البحث بالقطع، وأنه جارٍ في مطلق الحجبة القائمة على الواقع، سواء كانت حجة ذاتية كالقطع أو جعلية كالأمارات، فلو قام خبر الثقة على حكم وخالفه المكلف ثم ظهر عدم مطابقة الخبر للواقع، فقد تجزأ على المولى.

توهم ودفع

وذكر الميرزا أنه قد توهم بعضهم أن النزاع في المقام إنما يجري في خصوص مخالفة القطع بالواقع المفروض عدم إصابته، وأما مخالفة الطرق الشرعية، فلا يجري فيها النزاع؛ لعدم الإشكال والريب في استحقاق العقاب على مخالفتها، وإن كانت غير مصيبة للواقع.

ومشؤ هذا التوهم هو تخيل أن مخالفة الطرق الشرعية إنما هي مخالفة الأحكام الظاهرية المجمولة من قبل المولى، فلا محالة يترتب عليها استحقاق العقاب وإن لم يكن هناك أحكام واقعية في مواردنا، وهذا بخلاف القطع؛ فإن مخالفته في صورة عدم المصادفة لا يكون مخالفةً لحكم واقعي ولا ظاهري، فيقع النزاع في أن المخالفة الاعتقادية التخيلية هل يترتب عليها ما يترتب على المخالفة الواقعية أم لا؟

وأنت بعدما عرفت أن المجموع في موارد الطرق الشرعية ليس هي الأحكام البعثية أو الزجرية، وإنما هو نفس صفة الطريقيّة والكاشفية من دون استبعادها لحكم شرعي، تعرف أن حال مخالفة الطريق الوجداني حال الطريق

الجعلية بعينها، من دون فرقٍ بينهما أصلاً، وعليه، يكون محلّ النزاع في المقام أعمّ من مخالفة القطع الوجداني والأمارات أو الأصول، حتى أصالة الإحتياط في موارد العلم الإجمالي أو غيرها.

وبالجملة، مخالفة مطلق المنجز للحكم -على تقدير انكشاف عدم ثبوته في الواقع- يكون محلّ الكلام في المقام^(١).

وقال السيّد الخوئي:

إن بحث التجري لا يختصّ بالقطع، بل يعمُّ جميع الأمارات المعتبرة والاصول العمليّة، بل يعمُّ كلّ منجز للتكليف ولو كان مجرد احتمال، كما في موارد العلم الإجمالي بالتكليف....

فإن الإقتحام في بعض الأطراف داخل في التجزي، وإن لم يكن فيه إلا احتمال المخالفة للتكليف، وكذا الحال في الشبهات البدوية قبل الفحص.

والجامع بين الجميع هو مخالفة الحجة، أي ما يحتج به المولى على العبد، فلو ثبت كون مائع خمرأً بالبينه أو الاستصحاب، وشربه، ولم يكن في الواقع خمرأً، كان متجزيأً. ولو احتمل كون شيء حراماً وارتكبه قبل الفحص، وانكشف عدم كونه حراماً، كان متجزيأً، وهكذا. فذكر القطع ليس لاختصاص التجري به، بل إنما هو لكونه أظهر الحجج وأوضح المنجزات.

وربما يتوهم عدم جريان التجزي في موارد الأمارات والاصول العمليّة الشرعية، والجامع هو الحكم الظاهري، بدعوى أن الأحكام الظاهرية مجعولة في

ظرف الجهل بالواقع، فبكشف الخلاف ينتهي أمدها وتنتفي بانتفاء موضوعها، لأنه يستكشف به عدم ثبوت الحكم من الأول، فيكون بمنزلة انقلاب الخمر خلاً، فكما أنه إذا انقلبت الخمر خلاً تنتفي الحرمة من حين الانقلاب بانتفاء موضوعها، لا أنه بعد الانقلاب يستكشف أنه لم يكن حراماً من الأول، كذلك الحال في الأحكام الظاهرية، حيث أن موضوعها الجهل بالواقع، فبكشف الواقع تنتفي بانتفاء موضوعها، فلا يتصور كشف الخلاف في نفس الحكم الظاهري، فتكون مخالفته العصيان دائماً لا التجزي.

وهذا التوهم فاسد من أساسه، إذ هو مبني على القول بالسببية، وأن المجمعول في مورد الطرق والأمارات هي الأحكام، وهو فاسد، لاستلزامه التصويب الباطل. والصحيح أن المجمعول في باب الطرق والأمارات هو الحجية والطريقة فقط، على ما سيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى^(١).

وكذا جاء في كلام السيد الصدر، قال:

موضوع هذا البحث أن أي تكليف ينتج على المكلف، سواء كان بمنجز عقلي كما في موارد القطع والاحتمال المنجز، أو شرعي، كما في الأمارات والاصول المنجزة... وقد يتوهم عدم شمول هذا البحث موارد الحكم الظاهري... ولكن هذا التوهم باطل...^(٢).

نظر الشيخ الاستاذ

وبالجملة، فهم يتعرّضون للتوهم المذكور ويردّون عليه، لكنهم يصرّحون

(١) مصباح الاصول: ١٨ - ١٩.

(٢) بحوث في علم الاصول ٣٥ / ٤.

بشمول البحث للاصول العملية أيضاً، وقد تنظر في ذلك شيخنا دام بقاءه في الدورة اللاحقة، فقال ما حاصله:

إن الأصل منه عقلي، كالاحتياط والبراءة العقلية، ومنه شرعي، كالطهارة الظاهرية المجمعولة في الشبهات الحكمية والموضوعية، والحلية المجمعولة بـ«كل شيء لك حلال»، وكذا في موارد الاحتياط الشرعي، بناءً على دلالة نصوص الاحتياط على الحكم المولوي الشرعي، فمقتضى القاعدة في مثل هذه الموارد، بناءً على أن المجمعول فيها هو الحكم الشرعي - وإن كان ظاهرياً - المولوي المستتبع لاستحقاق العقاب، هو عدم جريان بحث التجزي.

وملخص الكلام: أنه في كل مورد لا يوجد جعل شرعي، بل المجمعول هو الطريقة أو المنجزية والمعدرية، فالبحث جارٍ فيه، وكل مورد فيه مجمعول شرعي - ولو ظاهري - فالمخالفة معصية، ولا مجال لبحث التجزي فيه.

أحكام التجزي

قال في الكفاية:

قد عرفت أنه لا شبهة في أن القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة
والمتوبة على الموافقة في صورة الإصابة، فهل يوجب استحقاقها في صورة عدم
الإصابة على التجزي بمخالفته، واستحقاق المتوبة على الانقياد بموافقته، أو
لا يوجب شيئاً؟

الحق: أنه يوجهه، لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته وذمه على تجزيه...^(١).
أقول:

هل الحكم المترتب على التجزي هو القبح العقلي، فيستحقُّ الذم واللوم
فقط، أو استحقاق العقاب عقلاً أيضاً، أو الحرمة الشرعية بالإضافة إليهما؟
التجزي قبيح عقلاً

أما القبح العقلي، واستحقاق الذم واللوم، فلا ينبغي الرّيب في ثبوته، فقد
ذكرنا في مباحث المعرفة الدينية وبيان مقامات أئمة الهدى عليهم السلام،
بالاستفادة مما ورد عنهم بعد الكتاب المجيد: أن المدار في القرب والبعد من الله
عزوجل هو الانقياد والطاعة والتمرد والمعصية له، فقد ورد عنهم عليهم السلام
أنه إنما بلغ أمير المؤمنين عليه السلام المقام الذي لا يتقدم عليه فيه أحد من

(١) كفاية الاصول: ٢٥٩.

الأوليين والآخرين -سوى رسول الله- إلا بطاعته لله ورسوله، فهذا ما دلّت عليه الأدلة النقلية^(١).

ولا شك أن العقل يدرك حسن الانقياد للمولى الحقيقي وقبح المخالفة لأوامره ونواهيه، لكونها خروجاً عن رسم العبودية وهتكاً لحرمة، ومن هنا يحكم بقبح الفعل المتجرئ به وأن فاعله يستحقّ الذمّ واللوم.

وليس لأحد أن يقيس التجري على المولى الحقيقي بالتجري على أحد من الناس، بأن يجعل تعدي حدوده على حدّ التصرف في مالٍ بتخيّل أنه لزيد ثم تبين كونه مالاً لنفسه، فكما لا يكون في هذه الصورة ظالماً لزيد، كذلك لا يكون هاتكاً للمولى إذا شرب المانع بقصد كونه خمراً وتبين كونه ماءً، فإنّ هذا قياس مع الفارق، كما لا يخفى على أهل المعرفة.

وعلى الجملة، فإنه لا ينبغي الريب في ترتب الذمّ واللوم، وإنما الكلام في ترتب الأزيد من ذلك.

هذا، وقد نسب إلى الشيخ انحصار التجري بهذه المرحلة فقط، لكن الاستاذ -في الدورة اللاحقة- تنظر في هذه النسبة، وأفاد بأن الشيخ غير جازم بعدم ترتب غير اللوم والذم.

هل يستحقّ العقاب؟

وأما استحقاق العقاب -بالإضافة إلى اللوم-

فقيل: بأنّ التجري يوجب قبح الفعل من حيث الصدور، واستحقاق العقاب يكون فيما لو كان الفعل قبيحاً من حيث الذات.

وقيل: باستحقاق العقاب من حيث الصدور أيضاً، فقال صاحب الكفاية باستحقاقه على نفس العزم على الفعل، وقال جماعة -منهم المحقق العراقي- بأن الفعل الخارجي مورد القبح واستحقاق العقاب.

هل هو حرام شرعاً؟

وفي ترتب الحرمة الشرعية أيضاً خلاف.

فقيل: بعدمها بل الحكم بالاستحقاق عقلي.

وقيل: بوجودها، فقيل: بأنه حكم شرعي لا يقبل التخلف والتغير

بالعناوين، وقيل: يتغير بها، وهو رأي صاحب الفصول.

أما الميرزا، فقد ذكر^(١) أن المسألة ربما تحرّر فقهية، واخرى اصولية، وثالثة

كلامية.

أما تحريرها فرعية، فباعتبار أن يقع الكلام في اتّصاف المخالفة القطعية

-ولو كان القطع غير مصادف للواقع- بالحرمة وعدمه.

وأما تحريرها اصولية، فمن جهة دعوى شمول الأدلة الأولية بإطلاقها

لصورة التجزي، ووقوع النتيجة في طريق استنباط الحكم الشرعي، أو من جهة

قانون الملازمة بعد ثبوت الحكم العقلي بالقبح.

وأما تحريرها كلامية، فمن حيث استحقاق العقاب على المخالفة والثواب

على الانقياد.

وتبعه سيدنا الاستاذ قدس سرّه وتكلّم على ذلك بالتفصيل^(٢).

(١) أجود التقريرات ٤٢/٣.

(٢) منتقى الاصول ٣٦/٤.

رأي الشيخ في استحقاق العقاب

ذكر الشيخ: أن القاطع لا يحتاج في العمل بقطعه إلى أزيد من الأدلة المثبتة لأحكام مقطوعه، فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها، فيقطع بالنتيجة... لكنّ الكلام في أن قطعه هذا هل حجة عليه... فيعاقب على مخالفته...؟

الإشكال عليه

وقد وقع الإشكال في موردين من هذا الكلام:

أحدهما في قوله: فيقطع بالنتيجة.

من جهة أنّ هذا الحكم المقطوع به، هل هو حكم واقعي أو ظاهري؟ فإن أريد الواقعي، فيستحيل القطع به إلا إذا كان الدليل المثبت له قطعياً، ومن المعلوم أن أكثر الأدلة المثبتة للأحكام ظنية لا قطعية، وإن أريد الظاهري، فإنه لا قطع بالحكم الظاهري في غير موارد الأصول الشرعية.

والثاني في قوله: فيعاقب على مخالفته.

من جهة أنّ موضوع البحث هو أن المخالفة مستتبعة لاستحقاق العقاب أولاً، وظاهر عبارته العقاب لا استحقاق العقاب.

ثم إنه يرد عليه: وقوع الخلط في كلامه بين الحكم العقلي والحكم الشرعي، لأنّ مناط البحث في استحقاق العقاب وعدمه هو حكم العقل، لكنّه في مقام الاستدلال ينقل الاتفاق من الفقهاء على الأول، وهو الاستحقاق.

كلام الشهيد الأول

هذا، والأصل في كلام الشيخ هو ما ذكره الشهيد رحمه الله في قواعده

حيث قال ما نصّه:

لا تؤثر نيّة المعصية عقاباً ولا ذمّاً ما لم يتلبس بها، وهو ما ثبت في الأخبار العفو عنه، ولو نوى المعصية وتلبس بما يراه معصية فظهر بخلافها، ففي تأثير هذه النيّة نظر:

من أنها لما لم تصادف المعصيّ فيه، صارت كنيّة مجرّدة، وهو غير مؤاخذ بها.

ومن دلالتها على انتهاك الحرمة وجرأته على المعاصي.

وقد ذكر بعض الأصحاب: إنه لو شرب المباح متشبهاً بشارب المسكر، فعل حراماً.

ولعله ليس بمجرّد النيّة بل بانضمام فعل الجوارح إليها.

ويتصوّر محلّ النظر في صور:

منها: لو وجد امرأة في منزل غيره فظنّها أجنبيّة فأصابها، فظهرت أنها زوجته أو أمته.

ومنها: لو وطئ زوجته لظنّها حائضاً، فبانت طاهراً.

ومنها: لو هجم على طعام بيد غيره وأكل منه، فتبيّن أنه ملك الآكل.

منها: لو ذبح شاة يظنّها للغير بقصد العدوان، فظهرت ملكه.

ومنها: ما إذا قتل نفساً بظنّها معصومة، فبانت مهدره.

وقد قال بعض العامة: يحكم بفسق متعاطي ذلك، لدلالته على عدم

المبالاة بالمعاصي، ويعاقب في الآخرة - ما لم يتب - عقاباً متوسطاً بين عقاب الكبيرة والصغيرة.

وكلاهما تحكّم وتخرّص على الغيب^(١).

وحاصل كلامه عدم ترتّب الفسق وعدم استحقاق العقاب.

بقية كلام الشيخ والنظر فيه

ثم إن الشيخ أورد أدلّة القول بالاستحقاق.

فذكر الإجماع، ثم قال: ويؤيده بناء العقلاء وحكم العقل بقبح التجري.

قال: وقد يقرّر دلالة العقل على ذلك: بأننا إذا فرضنا شخصين قاطعين، بأن

قطع أحدهما بكون مائع معين خمراً، وقطع الآخر بكون مائع آخر خمراً،

فشرباها، فاتفق مصادفة أحدهما للواقع ومخالفة الآخر، فإمّا أن يستحقّ العقاب أو

لا يستحقّه أحدهما أو يستحقّه من صادف قطعه الواقع دون الآخر أو العكس....

ثم قال: ويمكن الخدشة في الكلّ.

أما الإجماع، فالمحصّل منه غير حاصل، والمسألة عقلية، خصوصاً مع

مخالفة غير واحد كما عرفت من النهاية، وستعرف من قواعد الشهيد، والمنقول

منه ليس بحجّة في المقام.

أقول:

الإشكال على الإجماع المدعى من جهة الكبرى أو الصغرى، له مجال،

لكن قوله «المسألة عقلية» غير تام، لأنّ معقد الإجماع هو «المعصية»، فقد تقدّم

قوله: «كما يظهر من دعوى جماعة الإجماع على أنّ ظانّ ضيق الوقت إذا آخر

الصلاة عصي وإنّ انكشف بقاء الوقت...» والمعصية وعدمها حكم شرعي

لاعقلي....

(١) القواعد والفوائد: ٤٤-٤٥. الفائدة ٢٠.

قال:

وأما بناء العقلاء، فلو سلم، فإنما هو على مذمة الشخص من حيث أن هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه، لا على نفس فعله، كمن انكشف لهم من حاله أنه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله، فإن المذمة على المنكشف لا الكاشف.

قال: ومن هنا يظهر الجواب عن قبح التجري....

أقول:

لقد نزل الشيخ حكم العقل وبناء العقلاء على اللوم والمذمة، لخبث الباطن والسريرة، إلا أنه لا شك عقلاً وعقلاءً في صدق عنوان «التهتك» على هذا الفعل، وهتك المولى قبيح بلا ريب، لأنه ظلم كما لا يخفى.

وهذا محصل الكلام على مسلك الشيخ الأعظم في مسألة استحقاق المتجري للعقاب، وقد ظهر أنه لا يمكن المساعدة عليه.

رأي السيد الاستاذ تبعاً للشيخ

وقد تبع سيدنا الاستاذ قدس سره الشيخ الأعظم، فقال ما نصه:

الذي يذهب إليه الشيخ هو أنه ليس في مورد التجري سوى سوء السريرة، وهو غير ملازم للعقاب، لأن العقاب يترتب على القبح الفعلي لا الفاعلي، وفي قبالة ذهب صاحب الكفاية إلى ثبوت العقاب....

والذي نراه أن الحق مع الشيخ، وأن القبح الفاعلي الموجود في صورة التجري لا يلازم العقاب، وإنما الذي يلازمه هو القبح الفعلي، فلا وجه لما ذكره صاحب الكفاية من ثبوت العقاب على فعل النفس، وبدل على ما ندعيه وجهان:

الأول: إنه لا إشكال في ثبوت العقاب على المعصية الحقيقية بحكم العقل، فلو كان القصد إلى المعصية مستلزماً للعقاب، للزم أن يحكم العقل في مورد المعصية الحقيقية باستحقاق عقابين لحصول سببين له وهما القصد إلى المعصية ونفس المعصية. وهذا مما لا يقول به أحد.

الثاني: ما ورد في الآيات والروايات من إثبات العقاب على المعصية الحقيقية ومخالفة المولى، فيلزم ثبوت عقابين في موردها، بناءً على أن التجزي موضوع العقاب، لتعدد سببه.

وبالجملة: ما ذهب إليه صاحب الكفاية مستلزم لدعوى تعدد العقاب في مورد المعصية الحقيقية، وهو مما لا يلتزم به هو ولا غيره... فالحق مع الشيخ^(١).
أقول:

ستعرض فيما بعد إلى ما قد يورد به على مذهب صاحب الكفاية في المقام بعد توضيحه، ومن ذلك الإشكال بلزوم تعدد العقاب والتمسك بالنصوص، فانتظر.

رأي صاحب الكفاية في قبال الشيخ

وذهب صاحب الكفاية إلى استحقاق العقاب -مضافاً إلى المذمة- لكنه إنما يستحقه لفعل قلبي وهو «العزم»، لا للصفة النفسانية وهي خبث السريرة كما قال الشيخ، ولا من أجل وقوع الفعل خارجاً، كما عليه المحقق الإصفهاني وغيره.... فيظهر أن لكلامه جهة إثبات وجهة نفي.

أما في جهة الإثبات، فاستدل بالوجدان قائلاً:

لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته وذمه على تجرّيه 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 إطاعته، وإن قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذة أو مثوبة ما لم يعزم على المخالفة أو الموافقة، بمجرد سوء سريرته أو حسنهما، وإن كان مستحقاً للوم أو المدح بما يستبعانه....

ثم قال: ولا يخفى أن في الآيات والروايات شهادة على صحة ما حكم به الوجدان الحاكم على الإطلاق في باب الاستحقاق للعقوبة والمثوبة. (١)
أقول:

فهو يرى أن للعقل هنا حكيمين.

أحدهما: استحقاق الذم والمدح على خبث السريرة وطهارتها، فإنه يمدح صاحب السريرة الصافية على هذه الصفة كما يمدح اللؤلؤ على صفائه، ويذم صاحب السريرة الخبيثة.

والحكم الثاني: هو استحقاق المؤاخذة والعقاب من المولى على العزم على المعصية، وكونه في مقام صدور الفعل المستلزم لهتك المولى، والعزم فعل قلبي اختياري يستحق عليه العقاب والثواب.

فهذا ما يشهد به الوجدان، والنصوص الشرعية شاهدة بذلك، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (٢) وقوله عليه السلام «نية

(١) كفاية الاصول: ٢٥٩.

(٢) سورة الإسراء: ٣٦.

الكافر شرّاً من عمله»^(١).

وأما في جهة النفي، فذكر أربعة وجوه، وملخص كلامه فيها:

١ - كون الشيء مقطوع الخمرية - مثلاً - لا يوجب تعنونه بعنوان من العناوين المقبّحة كالظلم.

٢ - كونه قابلاً للتعنون بالقبح - مثلاً - موقوف على الإلتفات إلى العنوان، والحال أن كون الشيء مقطوع الخمرية غير ملتفت إليه عند الإرتكاب، والحكم العقلي متوقف على صدق هذا العنوان.

٣ - إن موضوعات الأحكام العقلية يجب تعلق القصد بها بالإضافة إلى الإلتفات، وليس هذا المانع قد قصد شربه بعنوان كونه مقطوع الخمرية.

٤ - إنه يعتبر اختيارية الفعل، وفي موارد القطع بالموضوع المخالف للواقع لا تحقق للفعل الاختياري، فلا موضوع لحكم العقل بالقبح. أي: إنه لما قطع بأن هذا خمر - وكان ماءً في الواقع - أقدم على شربه بعنوان الخمرية، إلا أن شرب الخمر لم يصدر منه اختياراً، لعدم كونه خمرأ، ولم يشرب الماء عن اختيار، لأنه لم يكن من قصده، فهو لم يحصل منه عمل اختياري مقصود.

إشكالات المحقق الإصفهاني

وقد ناقش المحقق الإصفهاني في ما ذكره في الجهة الأولى^(٢):

أولاً: بأن العزم لا يمكن أن يتعنون بعنوان القبح، لأن القبح في نظر العقل هو الظلم، والعزم على الظلم ليس بظلم، فلا يعقل أن يكون موضوع حكم العقل

(١) وسائل الشريعة ١ / ٥٠، الباب ٦ من أبواب مقدمات العبادات، رقم: ٣.

(٢) نهاية الدراية ٣ / ٢٩.

بالقيح. وبعبارة اخرى: الظلم يصدر عن عزم وإرادة للظلم، فالعزم ليس بظلم. وأذ لا قيح فلا استحقاق للعقاب، لأن العقل يحكم بالاستحقاق إن كان ظلماً، وهنا عزم على الظلم وهو ليس بظلم، لأن ملاك قيح الظلم هو لزوم المفسدة النوعية واختلال النظام العام، وهو منتف عن مجرد العزم.

وثانياً: إنه لا شبهة في أن الهتك أمر اختياري، ولولا القصد لم يتحقق الهتك، وعليه، فلا يمكن أن يكون مجرد القصد هتكاً، وإلا لزم التسلسل، لأن كونه هتكاً متقوم بالقصد. إلا أن يقال بأن قصدية القصد يتحقق بنفس القصد، لكن هذا يستلزم انحصار الاستحقاق بمورد الالتفات إلى قصد الهتك بالقصد، فمن شرب المائع بعنوان أنه خمر لا يقصد بشره هتك حرمة المولى، وإنما يتحقق الهتك إن قصد الهتك، وبذلك يكون متجرباً. والحال أن صاحب الكفاية يرى أن مجرد القصد والعزم هو الموضوع في جميع الموارد.

مناقشة الاستاذ

وأجاب الاستاذ:

أما عن الأول، فبأنه إشكال مبنائي، لأن المحقق الخراساني يذهب إلى ذاتية قيح الظلم لا عقلانيته، والمحقق الإصفهاني يرى أن قيح الظلم من القضايا المشهورة، لأجل حفظ النظام. هذا أولاً.

وثانياً: لو سلمنا أن ملاك قيح الظلم هو المفسدة النوعية واختلال النظام كما ذكره، فلا بد أن يكون المراد هو المفسدة الشأنيّة لا الفعلية، وإلا لزم القول بعدم قيح المعصية غير الموجبة لاختلال النظام، ولا يلتزم بذلك أحد، ومع الالتزام بالشأنيّة، فلا ريب في وجودها في العزم.

وأما عن الثاني، فبأنه يبتني على القول بتقوم الهتك والتعظيم -مطلقاً-
بالقصد، وليس الأمر كذلك، فمن الهتك -وكذا التعظيم- ما يتقوم بالقصد، ومنه ما
لا يتقوم به. وتوضيح ذلك:

إن الهتك والتعظيم من القضايا العقلائية، وكل قضية عقلائية فلا بد من
الفحص عنها في الوجدان العقلائي، فنقول: إذا كان العمل يحتمل الوجهين،
فلا يتعنون بأحدهما إلا بالقصد، كالقيام مثلاً، أما ما كان ذا عنوان واحد -كالسجود
مثلاً، إذ لا يكون إلا للتعظيم- فلا يتقوم بالقصد، بل يعتبر في دلالته عدم قصد
المنافي، وهل الخروج على المولى وهتكه من قبيل الأول أو الثاني؟

الظاهر أنه من قبيل الثاني لا الأول، وهو يتحقق بفعل القلب كما يتحقق
بفعل الجوارح، فقصد الخروج عن رسم العبودية هتك، ولا يتوقف تحققه على
قصد آخر، وإنما يتوقف على عدم قصد المنافي كما ذكرنا في السجود.
فما ذهب إليه صاحب الكفاية في كمال المتانة.

إشكال آخر

وقد يورد عليه أيضاً: بأن العزم على الظلم من مقدمات الظلم، والمقدمة
خارجة عن ذي المقدمة دائماً، فلا ينطبق عليه عنوان الظلم، فلا قبح له ولا
استحقاق للعقاب عليه.

الجواب عنه

ويمكن الجواب عنه:

أما نقضاً، فبحرمة الإعانة أو التعاون -على القولين- على الإثم، كحرمة
الإثم، مع خروج الإعانة أو التعاون عنه، فكما يقال هناك بالحرمة يقال هنا،

والجواب الجواب.

وأما حلاً، فإنَّ القصد يضاف تارةً: إلى العنوان وهو الظلم، فيكون خارجاً عنه قطعاً، واخرى: يضاف إلى معنون الظلم - وهو المعصية - فيكون القصد من مصاديق الظلم. والأمر في التجري من القسم الثاني، إذ العزم على الظلم مصادق لمعنون الظلم وهو المعصية، فهو ظلم وقع مقدّمة لظلم آخر.

إشكال المحقق الحائري والجواب عنه

وأورد المحقق الحائري على كلام صاحب الكفاية من أن الفعل المتجرى به لا يكون اختيارياً أصلاً حتى بملاحظة العام الشامل للفرد المقصود وغيره، بأنه لعله من سهو القلم، فقال ما حاصله: (١)

إنه لما تجرأ - فشرّب المائع بقصد الخمرية فظهر كونه ماءً - تحققت عدّة عناوين، منها: أن الواقع هو شرب الماء، ومنها: أن المائع مقطوع الخمرية، ومنها أنه مقطوع الحرمة، ومنها: انه قد شرب المائع - وهو عنوان جامع بين الخمر والماء - ومنها أنه قد تجرأ على مولاه. فهذه كلّها عناوين متزعة من فعله. أمّا عنوان شرب الماء فهو غير اختياري كما هو واضح، وكذا عنوان التجري، لأنه لو التفت إليه لما قصد ارتكاب الحرام والمفروض أنه قصده. والباقي من العناوين كلّها اختياري، فقد قصد شرب المائع المقطوع الخمرية والحرمة. فقول صاحب الكفاية بعدم تحقق الفعل الاختياري في الشبهات المصادقية للتجري، لأن ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد، غير صحيح.

أقول:

وقد تعرّض المحقق الخراساني لهذا الإشكال وأجاب عنه في حاشية الرسائل^(١)، وأجاب عنه المحقق الإصفهاني^(٢) أيضاً، وملخص الجواب هو: أن المفروض قصده شرب الخمر بخصوصية الخمرية، ومع ذلك كيف يمكن تعلّق القصد بالحصة المتحقّقة ضمن الماء من المانع؟ فهو من أوّل الأمر قاصد للحصة الخمرية من الطبيعة، فلا يمكن تعلّق القصد بالطبيعة الجامعة بين الخمر والماء وهو المانع.

وأضاف شيخنا -بعد أن ذكره- وجهاً آخر وهو: إنه بعد العلم بامتناع الإهمال في متعلّق القصد والإرادة، وأنه لا بدّ من تعيّن المقصود والمراد، فإنّه لا يخلو المتعلّق من إحدى حالتين، إمّا يكون قد تناول المانع لا بشرط عن الخمرية، فهذا خلاف الفرض، وإمّا يكون قد تناوله بشرط الخمرية، فلم تتعلّق الإرادة بالجامع.

إشكال المحقق الإيرواني ونقده

وذكر المحقق الإيرواني ما حاصله^(٣) الفرق بين دواعي الإرادة وقيود المراد، فخصوصية الخمرية، إن كانت قيداً للمراد تمّ ما ذكره صاحب الكفاية، إذ لا واقعية للخمرية والمائية غير ملتفت إليها أصلاً، أما إن كانت الداعي للإرادة، فالفعل صادر عن اختيار.

(١) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٣٧.

(٢) نهاية الدراية ٣ / ٣٤.

(٣) حاشية الكفاية ٢ / ٤١٧.

ويظهر الجواب عنه مما تقدّم، لأن خصوصيّة الخمريّة إن لم تكن قيداً للمراد، فالمراد إمّا مهمل وإمّا مطلق، أمّا الإهمال فغير معقول، وأمّا الإطلاق فالمفروض عدمه، فالتقييد ضروري لا محالة.

إشكال الميرزا

وأشكل الميرزا^(١) على قول الكفاية - بأنّ القطع بالخمريّة غير ملتفت إليه، فهو غير اختياري - بالنقض عليه، بأخذ القطع في موضوع الحكم، فكيف يؤخذ في الموضوع لو لم يكن مورداً للالتفات؟

وأما حلّاً، فإنه لا ريب في كون المقطوع به ملتفتاً إليه لكنّ بالعرض لا بالذات - لأنّ متعلّق الالتفات ليس الخارج بل الصّورة - لكنّ كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات، فالقطع بالشيء مورد للالتفات، وإذا كان القطع ملتفتاً إليه ارتكازاً، فالقول بأنه غير ملتفت إليه باطل.

الجواب عنه

وقد أجب عنه: بأنّ عبارة الكفاية هي عدم الالتفات غالباً.

لكنّ هذا لا يكفي جواباً عن النقض بالقطع الموضوعي، ضرورة وجود الالتفات هناك، فلو كان الالتفات نادراً يلزم تقييد الحكم بالفرد النادر، وهذا لغو - كما لو لم يكن مورداً للالتفات أصلاً - ويستلزم القول باختصاص جواز الشهادة - مثلاً - بموارد نادرة فقط، ولا يلتزم بهذا أحد.

بل التحقيق في الجواب أن يقال: بأنّ الالتفات الإرتكازي يجتمع مع الغفلة والغافل غير مؤاخذ، فلا استحقاق للعقاب مع الغفلة. وتوضيح ذلك:

إن استحقاق العقاب وعدمه يدوران مدار الالتفات وعدمه، والقطع بالخمرية وإن كان مورداً للالتفات ارتكازاً، إلا أنه قد يغفل عنه فعلاً، ومع الغفلة فهو معذور، بمعنى أنه لا يستحق العقاب، غير أن الفرق بين مورد الالتفات الارتكازي وغيره هو ارتفاع الغفلة فيه بأدنى مناسبة، بخلاف غيره، فحال القطع حال النور، فكما أنا نرى الأشياء بواسطة النور ومع ذلك نغفل عنه لاستغراقنا في الأشياء المستتيرة، غير أننا نلتفت إليه بمجرد التنبيه إليه، كذلك القطع، فإننا نغفل عنه لاستغراقنا في الأشياء المقطوع بها مع كونه في ارتكازنا، وترتفع الغفلة بأدنى التفات.

فما ذكره الميرزا من الإرتكازية صحيح، إلا أنه لا ينافي الغفلة - وإن كانت ترتفع بأدنى التفات - وقد تقدّم أن استحقاق العقاب يدور مدار الالتفات، ومع الغفلة فلا استحقاق.

وهذا معنى قول صاحب الكفاية «بل لا يكون غالباً بهذا العنوان مما يلتفت إليه».

المختار في المسألة

والمختار - تبعاً للاستاد دام بقاءه - هو القول باستحقاق العقاب على العزم، وفاقاً لصاحب الكفاية، والاستحقاق على الفعل، خلافاً له. فهنا دعويان، الأولى:

الاستحقاق على العزم

ويستدل له بالعقل والنقل:

أما عقلاً، فلما تقدّم من أن العزم على المعصية أمر اختياري، للمكلف القدرة على إيجاده وإعدامه، وكلّ عمل اختياري يُستحق العقاب أو الثواب عليه...

ومن الواضح أن العزم على المعصية طغيان على المولى وهتك له، فالعقل حاكم باستحقاق العقاب عليه، والعقلاء يرون ذلك بلا كلام، وإن لم يقع الفعل على ما عزم عليه.

وأما نقلاً، فالأخبار الواردة في الموضوع كثيرة، وبعضها معتبر سنداً:

كالخبر عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل، عن ابن بكير، عن أحدهما عليهما السلام قال:

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ لِأَدَمَ: يَا أَدَمُ جَعَلْتُ لَكَ أَنْ مِنْ هَمٍّ مِنْ ذُرِّيَّتِكَ بِسَيِّئَةٍ لَمْ تَكْتُبْ عَلَيْهِ، فَإِنْ عَمَلَهَا كَتَبْتُ عَلَيْهِ سَيِّئَةً. وَمِنْ هَمٍّ مِنْهُمْ بِحَسَنَةٍ، فَإِنْ لَمْ يَعْمَلَهَا كَتَبْتُ لَهُ حَسَنَةً، وَإِنْ هُوَ عَمَلَهَا كَتَبْتُ لَهُ عَشْرًا»^(١).

وفي روايةٍ أخرى:

«إِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ النَّارِ فِي النَّارِ، لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ خُلِدُوا فِيهَا أَنْ يَعْصُوا اللَّهَ أَبَدًا.

وَأِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ، لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ بَقُوا فِيهَا أَنْ يَطِيعُوا اللَّهَ أَبَدًا.

فَبِالنِّيَّاتِ خُلِدَ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ...»^(٢).

هذا كله في المقتضي لاستحقاق العقاب، وهل من مانع؟

أما عقلاً، فسيأتي.

وأما نقلاً، فما في النصوص، مما يدل على عدم الاستحقاق، ففي الخبر

(١) وسائل الشيعة ١ / ٥١، الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات، رقم: ٨.

(٢) وسائل الشيعة ١ / ٥٠، الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات، رقم: ٤.

عن الإمام أبي عبد الله عليه السلام قال:

«لو كانت النيات من أهل الفسق يؤخذ بها أهلها، إذًا، لأخذ كل من نوى الزنا بالزنا، وكل من نوى السرقة بالسرقة، وكل من نوى القتل بالقتل، ولكن الله عدلٌ كريم ليس الجور من شأنه، ولكنه يثيب على نيات الخير أهلها واضمارهم عليها، ولا يؤاخذ أهل الفسق حتى يفعلوا»^(١).

يفيد هذا الخبر أنّ المؤاخظة على النيات ينافي العدل، إذن، ليس هناك استحقاق حتى يكون العفو....

لكن قوله عليه السلام: «لكنه يثيب...» وإن دل على التفضل -إذ لا حق لأحد على الله- فيه دلالة على أن للنية أثراً. وكذلك الحال في طرف نية أهل الفسق، فله أثر وهو استحقاق العقاب، إلا أنهم لا يؤاخذون حتى يفعلوا.... فكان أثر نية الخير استحقاق التفضل بالثواب من الله، وأثر نية أهل الفسق هو المؤاخظة، لكنهم يعفون حتى يفعلوا.

فتقع المعارضة في الرواية صدرًا وذيلاً، فهي حينئذٍ مجملة لا تصلح لمعارضة الأخبار السابقة.

على أن سنده لا يخلو عن كلام، فهو في قرب الإسناد عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة... وفي مسعدة كلام للعلامة في الخلاصة، إذ أورده في القسم الثاني، وهم من لا يعتمد عليهم، قال: قال الشيخ رحمه الله: إنه عامي. وقال الكشي: إنه بتري^(٢).

(١) وسائل الشيعة ١ / ٥٥، الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، رقم: ٢١.

(٢) رجال العلامة الحلي: ٢٦٠.

إلا أنه قد تقرّر في محلّه أنّ العمدة هي وثيقة الرّاي وإن كان على مذهب باطل.

وذهب الوحيد البهبهاني^(١) إلى الأخذ برواياته، لكونها موافقةً لروايات الثقات.

وهذا غاية ما يفيدُه هو الظن بالوثيقة، وهو لا يغني من الحق شيئاً. وذهب السيد الخوئي^(٢) إلى وثاقته، لكونه من رجال تفسير علي بن إبراهيم وكتاب كامل الزيارات.

على أنّ هذا الخبر شاذ بالنسبة إلى الأخبار المتقدّمة، وقد قال عليه السّلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر»^(٣)، فمقتضى القاعدة هو الأخذ بتلك الأخبار وترك هذا الخبر....

وهذا تمام الكلام في الدعوى الاولى.

الدعوى الثانية:

الاستحقاق على الفعل

فنقول:

إنه وإن لم يترتب المفسدة على الفعل خارجاً فلم يكن لما قصده واقعية، والذي وقع لم يكن مقصوداً له، إلا أنه يتعنون بعنوان التمرد والخروج على المولى والإهانة له، فيتّم المقتضى لاستحقاق العقاب، ويقع الكلام في المانع عنه.

(١) انظر: تنقيح المقال في علم الرجال ٣ / ٢١٢.

(٢) معجم رجال الحديث ١٩ / ١٥١.

(٣) مستدرک الوسائل ١٧ / ٣٠٣.

الإشكال بعدم اختيارية الفعل

وأما المانع، فوجوه:

الأول: إن هذا الفعل لم يصدر عن اختيار، وكل فعل غير اختياري فليس

بموضوع لاستحقاق العقاب. قاله صاحب الكفاية^(١).

والجواب:

أما نقضاً، فقد التزم هو استحقاق العقاب على العزم، وفي العزم على

المعصية تجريباً، قد وقع ما لم يقصد وما قصد لم يقع، فما هو جوابه في مرحلة

العزم يكون جوابنا في مرحلة الفعل.

وأما حلاً، فقد ذكر هو رحمه الله لاختيارية العزم أنه مسبق بالتصور

والتصديق، وكل فعل كان كذلك فهو اختياري، ولا فرق فيه بين العزم والفعل

الخارجي. فالإشكال مندفع.

الإشكال بعدم كونه ملتفتاً إليه

الثاني: إن عنوان «مقطوع الخمرية» و«مقطوع الحرمة» غير ملتفت إليه،

وكل ما يكون غير ملتفت إليه فهو غير اختياري، وكل فعل غير اختياري

فلا يستحق عليه العقاب.

والجواب:

ليس العنوان المستحق عليه العقاب هو المقطوع الخمرية أو الحرمة، بل

هو «الهنك»، وفي التجري هذا العنوان متحقق وملتفت إليه لدى ارتكاب الفعل

وإن لم يكن خمراً.

(١) كفاية الاصول: ٢٦٠.

وقال السيد الصدر:

الالتفات المرآتي الألي إلى القطع كاف في الاختيار، لأن المقصود من الالتفات ما يقابل الغفلة المطلقة التي لا تنافي السلطنة والاختيار، لا خصوص الالتفات التفصيلي^(١).

الإشكال بلزوم تعدد العقاب

الثالث: استلزام القول باستحقاق العقاب على الفعل لتعدد العقاب، لأن المفروض استحقاقه على العزم أيضاً، وتعدد العقاب باطل. أجيب عنه بوجوه:

جواب المحقق العراقي

فقال المحقق العراقي^(٢):

إن العمل الخارجي استمرار لنفس ذاك الطغيان، فلا تعدد لموجب العقاب حتى يتعدّد. وأيضاً:

فإن ملاك استحقاق الثواب والعقاب أمر، وملاك وحدة العقوبة وتعددها أمر آخر، بجعل مناط أصل الاستحقاق عنوان التسليم والطغيان على المولى المتحقق ولو بالإقدام على المقدمة، لا نفس العصيان وتفويت الغرض الأصلي، ومناط وحدة العقوبة وتعددها وحدة الغرض الفاتت وتعدده، ولازم ذلك عدم استحقاقه بتفويت غرض أصلي واحد، إلا عقوبة واحدة ولو مع مخالفته لواجبات

(١) بحوث في علم الاصول ٤ / ٥١.

(٢) نهاية الأفكار ج ٣ ص ٣٦.

غيرية متعددة. فتدبر.

ففي كلامه جوابان عن الإشكال.

لكن يرد على الأول: إن هنا وجودين من مقولتين، كل واحد منهما من صقع وعالم مستقل عن الآخر، ويستحيل استمرار الوجود في نشأتين، لأن العزم من الكيفيات النفسانية، والعمل الخارجي كيف خارجي محسوس أو مقولة أخرى، واتحادهما محال، فلا استمرار، وأما أن ينطبق على كليهما عنوان «الطغيان» انتزاعاً منهما، فذاك أمر آخر، لأن الملاك في التعدد هو المعنون.

ومما ذكرنا يظهر الإشكال في الجواب الثاني، لأن موضوع حكم العقل بالاستحقاق هو الطغيان، فإذا تعدد تعدد الحكم، وقد عرفت أن العزم مصداق للطغيان والفعل مصداق آخر. وبالجمله، فإن موضوع حكم العقل بالاستحقاق هو الطغيان لا الغرض، وإذا تعدد الموضوع تعدد الحكم كما هو واضح.

جواب صاحب الكفاية

وقال في الكفاية:

لا يذهب عليك إنه ليس في المعصية الحقيقية إلا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة وهو هتك واحد، فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم، مع ضرورة أن المعصية الواحدة لا توجب إلا عقوبة واحدة. كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما كما لا يخفى، ولا منشأ لتوهمه إلا بدهاه أنه ليس في معصية واحدة إلا عقوبة واحدة، مع الغفلة عن أن وحدة المسبب تكشف بنحو الإن عن وحدة السبب^(١).

(١) كفاية الأصول: ٢٦٢ - ٢٦٣.

وقال في تعليقة الفرائد:

إنما يكون تعدد العقوبة أو المثوبة استحقاقاً بتعدد إظهار الطغيان والكفران، أو الموافقة والطاعة، ووحدتها بوحدته، وليس في كل واحد من المعصية والتجزي بمجرد القصد أو مع العمل أو الإطاعة والانقياد كذلك، إلا إظهار واحد، فالإنسان من أول ما صار بصدد طاعة أو معصية، إلى أن فرغ منها أو يرجع بفسخ عزمه مطلقاً، فلم يظهر الانقياد له تعالى أو التجزي عليه تعالى، إلا إظهاراً واحداً وإن اختلف ما به الإظهار فيهما طولاً وقصراً، كما هو الشأن أيضاً في أفراد ما أمر به أو نهى عنه إذا اختلفت كذلك، فلا يكون الطول فيهما بموجب لتعدد الطويل منها ولو كان بمقدار أفراد كثيرة قصيرة، فلا يكون شرب القدح من الخمر إذا كان في مجلس واحد بحيث يعدّ شرباً واحداً إلا كشراب جرعة منها.

وبالجملة، ملاك العقوبة والمثوبة عن استحقاق هو: إظهار المخالفة والشقاق وإظهار الإنقياد له والوفاق، وهو في كل واحد من المعصية والإطاعة والتجزي والإنقياد بأحدهما واحد. ولا ينافي ذلك تفاوت مقدار المثوبة والعقوبة في المعاصي والطاعات، وكذا في أنحاء التجزي والانقياد، فإنه بحسب تفاوت ما قصده في الصغر والعظم^(١).

أقول:

لا يخفى أن هذا البحث عقلي، وأنه عن استحقاق العقاب على الفعل المتجزي به وعدم استحقاقه عقلاً، أما نفس العقاب فهو واحد بالضرورة.... وما ذكره المحقق الخراساني ففيه نظر، لأن ما نحن فيه يفترق عما ذكره من

(١) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٣٩ - ٤٠.

الطول والقصر، وهو كلام صحيح، ففي مثل الخط الواحد، لا يضرّ بوحدته طوله وقصره، لكن فيما نحن فيه عزمٌ على المعصية ثمّ فعلٌ خارجي، فهو وإن كان صادراً عن العزم إلا أنه غير العزم، فإنه مقدّمة والفعل ذو المقدّمة. وبعبارة أخرى: ليس الفعل الخارجي استمراراً للعزم، بخلاف الخطّ الطويل فإنه استمرار للقصر، فالقياس مع الفارق. هذا أولاً.

وثانياً: إنّ العزم من الامور النفسانية، ولا يعقل الاتّحاد بين النفسانيّات والخارجيّات.

فإن قلت: المناط هو الوحدة العرفيّة.

قلنا: لا اتّحاد عند العرف بين المقدّمة وذوي المقدّمة. هذا أولاً.

وثانياً: إنّ الرجوع إلى الفهم العرفي في أمثال المقام لا وجه له، إذ البحث - كما ذكرنا - عقلي، وموضوع حكم العقل بالقيح واستحقاق العقاب هو الطغيان على المولى، فإذا تعدّد تعدّد حكمه، ولا دخل للعرف في ذلك. هذا كلّه عقلاً.

وأما شرعاً، فظاهر النصوص - كصحيحة جميل المتقدّمة - هو استحقاق العذاب المتعدّد، وإلا لما كان للامتنان بالعفو معنى.

وتلخص:

إن الحق استحقاق العقاب على العزم والفعل معاً، والعقل لا يرى مانعاً عن ذلك.

نعم، لا تعدّد في السيرة العقلانيّة، لكنّ السرّ في عدم التعدّد هنا شيء آخر، وهو: إن المناط في استحقاق العقاب في بناء العقلاء هو تفويت غرض المولى،

فإذا كان الغرض المترتب على المقدّمة وذيها واحداً استحق العقاب الواحد، وإن كانت المقدمة وذيها من مقولتين. فتدبر.

مشكلة اجتماع العصيان والانقياد

بقي الكلام في مشكلة اجتماع الحسن والقبح، والحبّ والبغض، والإطاعة والعصيان، في بعض موارد التجري، فلو ارتكب عملاً بعنوان التجري وانكشف كونه محبوباً عند المولى، فإنه من حيث التجري قبيح ومبغوض، ومن حيث الواقع حسن ومحبوب، فكيف الحلّ؟

وهذا من وجوه الإشكال على القول باستحقاق العقاب على الفعل المتجري به.

أما بناءً على القول بعدم قبح الفعل المتجري به، فلا إشكال.

والإشكال في المقام من جهتين:

إحدهما: اجتماع الحسن والقبح في الشيء الواحد.

والآخر: اجتماع المحبوبة والمبغوضة بالنسبة إلى الشيء الواحد.

ولكنه يرتفع من الجهة الأولى، بأن الحكم العقلي بالحسن والقبح منوط بالإلتفات إلى الموضوع، وحيث أن المتجري بالمعصية قاصدٌ للإتيان بالعمل المبغوض، فهو في تلك الحالة غير ملتفت إلى محبوبة العمل، فلا حسن لعمله المأتي به أصلاً، حتى يلزم الاجتماع.

وهذا الجواب من الشيخ، ذكره في ذيل كلام الفصول^(١).

إنما الإشكال في اجتماع الحبّ والبغض، المحبوبة والمبغوضة، كأن

يُقدم على قتل شخص على أنه صديق المولى فينكشف كونه عدوًّا له.

بيان المحقق العراقي

وقد أتعب المحقق العراقي نفسه في حل الإشكال، ومحصل كلامه^(١) هو: إنَّ ما يتعلّق به الصفات النفسانية هو الصّور الذهنيّة وليس الخارج. فهذه هي المقدّمة الاولى.

والمقدّمة الثانية: إن الصّور متباينة، ولا يعقل الاتحاد في الصور الذهنية. والمقدّمة الثالثة: هي التضادّ بين الحبّ والبغض، ومن المعلوم أنه يعتبر في اجتماع الضدين وحدة الموضوع، ووحدة المرتبة بين الضدين، فمع تعدّد الموضوع أو اختلاف المرتبة لا يلزم الاجتماع.

والمقدّمة الرابعة: إن متعلّق الحكم هو الصّورة قبل الإرادة والمعصية، فمرتبة الصّلاة - وهي متعلّق الوجوب - متقدّمة على مرتبة إرادة المكلف لها... ويشهد بذلك تخلّل الغاء، فنقول: كانت الصّلاة واجبةً عليّ فأردت الإطاعة.

وبعد، فإنّ التجزي والانقياد عنوانان منتزعان من إرادة المكلف للعمل بعنوان المبعوضيّة أو المحبوبيّة للمولى، فالتجزي متأخّر عن مبعوضيّة قتل الصديق وعن محبوبيّة قتل العدو، لكنّ متعلّق الحبّ هو الصّورة، كما أن متعلّق البغض هو الصّورة، والصور متباينة لا يعقل الاتحاد فيها، فلا يلزم اجتماع المحبوبيّة والمبعوضيّة، ولا الحبّ والبغض.

الإشكال عليه

وأورد عليه الاستاذ بعد التسليم بأنّ المتعلّق هو الصّورة، وأنّ الصّور

(١) نهاية الأفكار ج ١ ص ٣٥.

متباينة، لكن الصورة فانية في الخارج -حسب تعبير القوم- أو مرتبة خارجاً -حسب تعبيره هو- فكان متعلق الحب والبغض ما يراه الإنسان موجوداً في الخارج وإن لم يكن موجوداً فيه حقيقةً، وحينئذ يعود الإشكال، لأن هذا الفعل الواحد المرئي خارجاً، قد أصبح مجمعاً للعنوانين، لكونه مصداقاً لقتل الصديق ولقتل العدو، فاجتمعت المحبوبة والمبغوضة فيه، كما اجتمع الحب والبغض في نفس المولى لهذا الفعل... فيلزم اجتماع الضدين.

بل يلزم اجتماع النقيضين، لأن قتل العدو ذو مصلحة ملزمة، فهو واجب، والمولى يريد تحققه، لكن العمل الصادر من المكلف مصداق لهتك المولى، وهو يريد عدمه، فاجتمع إرادة الوجود وعدم في الشيء الواحد.

لا يقال: يرتفع الإشكال بتعدد الحيثية، كما في باب اجتماع الأمر والنهي بناءً على الجواز.

للفرق بين المسألتين، لأن تعدد الحيثية هناك أفاد تعدد الوجود، فكان وجود الصلاة غير وجود الغضب مثلاً، أما هنا، فإن القتل الواحد اجتمع فيه العنوانان، فهو مبغوض ومحبوب، وهو بنفسه مجمع المحبوبة والمبغوضة.

حل الإشكال

لكن الإشكال ينحل من جهة الفرق بين المولى العرفي والمولى الحقيقي، وتوضيح ذلك هو:

إن الحب والبغض لدى المولى العرفي ينشآن من الدواعي النفسانية، فلذا يلزم اجتماعهما لما رأى أن المقتول هو عدوه، إذ يسره ما وقع وإن كان العبد متجرباً عليه، وليس الأمر كذلك في المولى الحقيقي، فإن الحب والبغض تابعان للحسن والقبح الواقعيين، فإن كان الفعل حسناً واقعاً استتبع الحب، وإن كان

مبغوضاً استتبع البغض، بناءً على أن الحسن والقبح أمران ذاتيان، وليساً من القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: فإنَّ القضايا العقلية إنَّ كانت نظرية، فكلُّها ترجع إلى استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وكلُّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات، وإن كانت عمليةً، فكلُّها ترجع إلى حسن العدل وقبح الظلم.

ومن جهةٍ ثالثة: إن تأثير المصلحة للحسن والمفسدة للقبح، إنَّما هو على وجه الاقتضاء لا العلية التامة، فلا يقدِّم أحدهما على الآخر لدى التزاحم، نظير باب الصدق والكذب، فإنَّ الصدق حسن لوجود المصلحة فيه، ولكنَّ يتقدِّم عليه الكذب إن كانت مصلحته أهم أو ترتبت المفسدة على الصدق.

وإذا تبينَ هذه الامور، فكلُّ حسن أو قبيح ينشأ من المصلحة أو المفسدة، فيكون محبوباً عند المولى الحقيقي أو مبغوضاً، لا بدَّ وأنَّ ينتهي إلى ما بالذات وهو العدل والظلم، وما لم ينقلب عنوان العدل إلى الظلم أو بالعكس، لا ينقلب عن كونه محبوباً أو مبغوضاً.

والتجزي إنَّ خرج عن كونه ظلماً فهو، وإلاَّ فإنه لا يترتب عليه مصلحةٌ توجب له المحبوبة أصلاً، لأنَّ دخل الظلم في قبح الفعل والعدل في حسنه، ليس بنحو الاقتضاء بل هو العلية التامة.

فظهر أن مادام التجزي ظلماً على المولى يستحيل انثصافه بالمحبيبة وإن اشتمل على مصلحة، إذ المصلحة تلك يستحيل أن تقلب العمل وتخرجه عن المبغوضية... وكذا الحال فيما لو كان الفعل انقياداً للمولى، فإنه في الحقيقة عدلٌ، وكلِّما يكون عدلاً يستحيل أن ينقلب عمّا هو عليه فيكون ظلماً.

وتلخّص: عدم لزوم اجتماع الضدين أصلاً.

حكم التجزي شرعاً

وبعد الفراغ عن البحث عن حكم العقل، تصل النوبة إلى حكم الشرع، فهل هناك من دليل على حرمة الفعل المتجزي به فيستحق مرتكبه العقاب شرعاً، أو لا دليل على ذلك؟

قد نسب إلى المشهور القول بالحرمة، واستدل لذلك بوجهين:

الاستدلال بالإطلاقات على الحرمة

الوجه الأول: إطلاقات أدلة الحرمة، فدليل حرمة شرب الخمر مثلاً يعم بإطلاقه صورة التجزي.

ويتوقف تمامية هذا الوجه على بيان أمور:

الأول: إن الأوامر والنواهي المولوية إنما هي بداعي جعل الداعي والتأثير في إرادة العبد نحو الانبعاث أو الإنزجار.

الثاني: إن الواقع بما هو واقع لا يقبل الانبعاث إليه والإنزجار عنه إلا بوجوده الإدراكي، والإنسان إنما يتحرك بدافع الصورة النفسية للشيء لا وجوده الواقعي، ولولم تتحقق تلك الصورة فلا تحرك ولا انزجار من الإنسان. ولا يخفى عدم انحصار ذلك بالعلم، بل اللازم وجود الصورة سواء كانت علمية أو ظنية أو احتمالية، لأن المحرك أو الزاجر هو درك الواقع أعم من أن يكون علمياً أو ظنياً أو احتمالياً....

الثالث: إن مطابقة هذه الصورة ومخالفتها للواقع خارجة عن اختيار الإنسان، فقد تكون مطابقة وقد لا تكون، ولا اختيار للإنسان في ذلك. وبالنظر إلى هذه الامور....

فإن متعلّق التكليف القابل للانبعاث والإنزجار هو ما أحرز أنه خمر، لما تقدّم من أن المؤثر في الإرادة هو الإحراز، فكان متعلّق التكليف هو ما أحرز، وهو مطابق للواقع تارة واخرى غير مطابق له، وقد تقدّم أن المطابقة والمخالفة ليسا باختياريين للمكلف، فكان موضوع الحرمة: ما أحرز أنه شرب للخمر، فهذا هو الموضوع، ولا دخل فيه للواقع ولا المطابقة للواقع، بل هو الموضوع للحكم بالحرمة سواء طابقه أو خالفه.

فالعمل الصادر من المكلف حرام وإن لم يكن شرب الخمر في الواقع.

الجواب عن الاستدلال المذكور

وقد أورد المحققون على هذا الاستدلال وجوهاً من الإشكال:

أولاً: إن إحراز الواقع وتحقق الصورة الإدراكية منه في الذهن، إنما يؤثر في مرحلة فاعلية الحكم ومحركيته للمكلف، لا في مرحلة فعلية الحكم ووجوده حتى يكون أعم من المطابق والمخالف، وقد وقع الخلط في الاستدلال بين شرط وجود المقتضي وشرط تأثيره في الإرادة، والإحراز شرط تأثيره لا وجوده.

وثانياً: إن الأحكام الشرعية معلولة للمصالح والمفاسد، فلو جعل الإحراز موضوعاً للحكم الشرعي لزم انتفاء الحكم حيث لا إحراز، فيلزم تخلفه عن المصلحة والمفسدة. وكذا لو كان إحراز بلا واقع، كما لو أحرزت الخمرية ولا خمر واقعاً، فإنه يلزم تحقق الحكم بالحرمة بلا مفسدة... والحال أن الأحكام

تابعة للمصالح والمفاسد مطلقاً.

وثالثاً: لو سلمنا أن للإحراز دخلاً في الحكم، فإن متعلق الحكم هو الواقع المحرز لا إحراز الواقع وإن لم يكن الواقع، والحال أنه في مورد التجزي لا يوجد الواقع، لأن المرتكب هو الماء وليس خمرأ، وإطلاق أدلة حرمة شرب الخمر يقتضي ترتب الحكم حيث يكون المرتكب خمرأ.

ورابعاً: إن هذا الدليل منتقض بالواجبات، فلو أحرز وجوب شيء وأتى به بقصد الوجوب هل يكون واجباً؟ وهل يكون الإتيان به مجزياً وإن انكشف الخلاف؟ هذا لا يقول به أحد... فظهر أن موضوع الأدلة الشرعية ليس إحراز الواقع.

وخامساً: لو كان الموضوع هو الإحراز، لزم أن يكون المتجزي عاصياً، لأنه قد ارتكب الحرام وهو ما أحرز كونه خمرأ، والحال أن التجزي غير العصيان.

الاستدلال للحرمة بقاعدة الملازمة

الوجه الثاني: قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

أما حكم العقل بقبح التجري بأن يكون مستتباً لاستحقاق العقاب، فقد

قال الشيخ^(١):

إنه قد يقَرَّر دلالة العقل على ذلك، بأننا إذا فرضنا شخصين قاطعين، بأن قطع أحدهما يكون مائع معين خمرأ، وقطع الآخر يكون مائع آخر خمرأ، فشرابهما، فاتفق مصادفة أحدهما للواقع ومخالفة الآخر، فإما أن يستحقاً

العقاب، أو لا يستحقه أحدهما، أو يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الآخر، أو بالعكس.

لا سبيل إلى الثاني والرابع، والثالث مستلزم لإنابة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار، وهو مناف لما يقتضيه العدل. فتعين الأول.
وأما حكم الشرع، فبقاعدة: كل ما حكم به العقل حكم به الشرع.
فإذا ثبت قبح التجري - قبحاً مستتباً لاستحقاق العقاب - كان ملازماً للحرمة و يترتب العقاب.

لكن لا يخفى أن العقاب إنما يترتب على «هتك المولى»، هذا العنوان الجامع بين التجري والعصيان، لا على العصيان، لأننا لو قلنا بحرمة المعصية حرمة شرعية، لزم التسلسل، لأن المعصية محرمة، وارتكاب الحرام معصية أخرى وهكذا.

وأيضاً: فإن المعصية عبارة عن مخالفة الحكم الواقعي، وهي خارجة عن الاختيار، وما كان كذلك فلا يكون موضوعاً للقبح واستحقاق العقاب....
فالموضوع هو الهتك والخروج عن زئ العبودية، وهو عنوان جامع بين المعصية والتجزي.

هذا محصل ما قيل في وجه الاستدلال.

لكن يرد على ما ذكر قبل الإشكال في الاستدلال بقاعدة الملازمة:
أنه لا ريب في أن متعلق الحرمة هو مطلق الوجود، فإذا قال: يحرم الخمر، توجهت الحرمة إلى جميع أفراد الخمر وانحلت الحرمة بعددها، بخلاف الوجود، فإن متعلقه صرف الوجود، ويحصل الامتثال بتحقيق فرداً من أفراد

الواجب- فلو كان متعلق القبح والحرمة هو العنوان الجامع بين التجري والمعصية، كانت المعصية -لا محالة- مصداقاً للجامع كالتجري، وتوجهت الحرمة إليها، لأن الحرمة تسري من الجامع إلى الحصّة كما لا يخفى، وآلا لزم عدم انحلال الحرمة، وحينئذٍ، يأتي إشكال التسلسل.

وأما الكلام في أصل الاستدلال، فقد عرفت أنه يتكون من مقدمتين:
احدهما: قبح التجري.

والاخرى: انطباق قاعدة الملازمة.

الإشكال على المقدمة الاولى

أما المقدمة الاولى، فقد يقال^(١) بأنّ التجري إنما يكون قبيحاً لو صدر عن استخفاف بالمولى وأحكامه، أما المخالفة للأحكام بالدواعي النفسانية -كما هو حال كثير من الفساق- فلا يصدق عليها عنوان التجري.
وفيه:

أولاً: إنّ الالتزام بعدم قبح ما صدر عن الدواعي النفسانية لا بقصد هتك المولى والاستخفاف به، غير ممكن.

وثانياً: إنه مخالف لظواهر الأدلّة وما ورد في الأدعية.

وثالثاً: إنه ينافي ظاهر قوله تعالى ﴿وَذَا التُّونِ إِذْ ذَهَبَ...﴾^(٢) فإنه دالٌّ على

أن كلّ مخالفة ظلم، سواء كانت بقصد إهانة المولى أولاً.

وأما المقدمة الثانية، فقد أشكل عليها بوجوه:

(١) درر الاصول (١-٢) ٣٣٧.

(٢) سورة الأنبياء: ٨٧.

الاشكال الأول على المقدمة الثانية

إن الغرض من جعل الحكم التحريمي الشرعي هو ارتداع العبد، ولما كان هذا الغرض حاصلًا بحكم العقل باستحقاق العقاب على التجري، كان جعل الحكم الشرعي في مورده لغوًا. قاله المحقق العراقي^(١).

الجواب عنه بوجوه

لكنّ هذا الاشكال إنما يتمّ على القول بأنّ العقاب يترتب على مخالفة الحكم العقلي. وأما على القول بأن العقاب يدور مدار الحكم الشرعي ولا أثر لحكم العقل باستحقاق العقاب في المقام بل لا بدّ من الحكم الشرعي، فلا يتم الاشكال. هذا أولًا.

وثانيًا: إن ما ذكر إنما يتم لو كان جعل الحكم الشرعي لبيان استحقاق العقاب على المخالفة، بل إنّ من الناس من لا ينبعث إلا ببعث المولى ولا ينزجر إلا بزجره، وجعل الحرمة لمثل هؤلاء مفيدٌ، وبذلك يخرج الجعل عن اللغوية. وثالثًا: إنه يكفي للخروج عن اللغوية استناد ترك التجزي إلى نهي المولى.

الإشكال الثاني

إن القاعدة إنما تجري في الأحكام الإلزامية، لأنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، ومن كلّ حكمٍ الزامي نستكشف المصلحة أو المفسدة اللزوميّة. وفي موارد التجزي لا تقع مفسدة ولم يتبدّل حكم من الأحكام الشرعيّة، فلا تجري القاعدة فيها.^(٢)

(١) نهاية الأفكار ج ٣ ص ٣٧.

(٢) نهاية الأفكار ج ٣ ص ٣٧.

الجواب عنه:

إن الأحكام الشرعية أطاف في الواجبات العقلية، فجعلها في موارد الأحكام العقلية لطف من الله سبحانه، فهو يجعل الحكم الشرعي حتى يتقرب العبد إليه وينقاد، وإن لم يكن للحكم ملاك.

الإشكال الثالث

إنه يستحيل أن يكون هذا القبح في المقام مستتباً للحكم الشرعي، وذلك لأن القبح الذي يتوهم استتباعه للحكم الشرعي: لو كان خصوص القبح الثابت لعنوان التجري، أي مخالفة القطع المخالف للواقع بهذا العنوان. ففيه:

أولاً: إنه لا وجه لهذا الاختصاص، لما عرفت من أن حكم العقل بالقبح بالقياس إلى صورة مصادفة القطع للواقع ومخالفته يكون على حد سواء، وملاكه -وهو الهتك والجرأة على المولى- يكون موجوداً في كلتا صورتين.

وثانياً: لازم هذا أن يكون المحرم مخالفة القطع بعنوان كونه مخالفاً للواقع، وهذا الحكم غير قابل للمحركية أصلاً، لأن من مبادئ قدرة المكلف على الامتثال المعتبرة عندهم في صحة التكليف، هو الالتفات إلى الموضوع، والالتفات إلى هذا العنوان يكون مساوفاً لزواله، نظير الالتفات إلى النسيان، فكما لا يمكن تكليف الناسي بهذا العنوان، كذلك لا يمكن تكليف القاطع بعنوان مخالفة قطعه للواقع، فعلى مسلك المشهور لا يصح هذا التكليف.

وأما لو كان القبح المستتب للحكم المولوي الشرعي القبح الجامع الثابت في التجري والمعصية الواقعية، فلازمه التسلسل وأن يكون هناك أحكام غير

متناهية وعصيانات غير متناهية وعقوبات غير متناهية، وذلك.

لأن العصيان لو كان حراماً شرعاً فحرمته أيضاً حكم شرعي فعصيانها أيضاً قبيح، فلا بد وأن يكون حراماً، وهكذا إلى ما لا نهاية له، والتجري قبيح فلا بد وأن يكون حراماً، فعصيانه أيضاً كذلك وهكذا إلى أن يتسلسل، ومن البديهي أنا إذا راجعنا وجداننا لا نرى في أنفسنا إرادات أو كراهات عديدة في البعث نحو شيء واحد أو الزجر عنه.

هذا مضافاً إلى أنه لا يبعد أن يكون ذلك مستلزماً لعدم الفرق بين المعاصي

من حيث العقوبة، فإنها في جميعها غير متناهية على الفرض.^(١)

الجواب

وهذا الإشكال إنما يتم في صورة القطع، كما لو قطع بأن المانع خمر، وأن الشارع قد حرّم الخمر، وفي صورة قيام الحجة، كما لو قامت البيّنة على أنه خمرٌ ومع ذلك أقدم على الشرب، ففي هاتين الصورتين قد قام الطريق عنده على الحرمة الشرعية، ويكون جعل الحرمة له مع ذلك لغواً، لعدم تأثيره في نفس المكلف مع وجود قيام الدليل عنده.

أما حيث لا قطع ولا حجة شرعية، وإنما كان يحتمل كون المانع خمرًا فيحتمل الحرمة، فإن جعل الحرمة له حينئذٍ يكون مؤثراً بلا ريب ولا تلزم اللغو.

لا يقال: إن الاحتمال الموجود عنده منجز، فيستحق العقاب.

(١) دراسات في علم الاصول ٣/ ٣٣.

لأن استحقاقه العقاب حينئذٍ حكم عقلي، والكلام في ثبوت الحكم الشرعي .

وعلى الجملة، فإنَّ هذا الإشكال أخصَّ من المدعى .
وأما الإشكال بلزوم التسلسل، والذي جاء في التقرير الآخر أيضاً حيث قال :

وإن كان القبح للأعم من التجري والمعصية، أي عنوان الهتك الجامع بينهما . ففيه : إن جعل الحكم الشرعي مستلزم للتسلسل، لأن التجري أو العصيان قبيح عقلاً على الفرض، والقبح يستتبع الحرمة الشرعية، وعصيان هذه الحرمة أو التجري فيها قبيح عقلاً أيضاً، والقبح العقلي مستلزم للحرمة الشرعية كذلك، وهكذا إلى ما لا نهاية له^(١).

فقد أجاب شيخنا عنه - في الدورتين - بأنَّ الأساس في بطلان التسلسل وجود المعاليل بلا انتهاء إلى علةٍ موجبة، وأما مع وجود العلة، فلامحذور في تعاقب المعاليل . وفيما نحن فيه : العلة للحكم هو اعتبار الشارع، ومعه فلا محذور في المعاليل . هذا أولاً .

وثانياً : إنَّ مورد الكلام هو الحكم الشرعي، والحكم أمر اعتباري، والتسلسل في الاعتباريات يتقطع بانقطاع الاعتبار .

وقال السيد الصدر : استحالة التسلسل إنما هو في الوجودات الخارجية لا الاعتبارية، فلتكن هناك مجعولات عديدة متسلسلة بعدد الالتفات إلى العناوين

(١) مصباح الاصول : ٢٦ / ٢٧ .

الثانوية المترتبة والتي يعتبرها العقل قبيحة كلما توجه والتفت إليها^(١).

إلا أن التسلسل فيما نحن فيه محال من جهة أخرى وهي: إن جعل الحكم إنما يكون بداعي جعل الداعي للإنبعاث أو الإنزجار، ولكن الإنبعاث أو الإنزجار اللامتناهي محال، فجعل الأحكام غير المتناهية محال.

الإشكال الرابع

إن جعل الحرمة الشرعية هنا يستلزم اجتماع المثليين في نظر القاطع، فإنه لما قطع بكون المانع خمرًا، ثبتت له حرمة وإن لم يكن في الواقع خمرًا، فإذا جرت قاعدة الملازمة وجاءت بحرمة شرعية، اجتمع الحكمان، واجتماع المثليين قطعاً أو احتمالاً محال.

لا يقال: يجمع بين الحكمين من باب التأكد، كما في أكرم العالم وأكرم الهاشمي، فاجتمع الحكمان في العالم الهاشمي وتأكد الوجوب. لأن هذا إنما يصح فيما يقبل التأكد مثل الإكرام، ولا يتم في مثل البعث وطلب الترك الاعتباريين^(٢).

والحق ورود هذا الإشكال، بناءً على أن حقيقة الحكم عبارة عن طلب الفعل أو الترك إنشاءً.

جواب السيد الخوئي

وأما ما أفاده تلميذه المحقق جواباً عن محذور لزوم اجتماع المثليين من الوجهين، إذ قال:

(١) بحوث في علم الأصول ٦١ / ٤.

(٢) فوائد الأصول ٤٥ / ٣.

أما أولاً: فلأن في القطع بالموضوع يمكن تصوير مورد الافتراق من الطرفين. مثلاً: لو قال المولى: لا تشرب الخمر وقال أيضاً: «لا تشرب معلوم الخمرية» وفرضنا أن المكلف قطع بخمرية شيء وهو غير عالم بحرمة الخمر الواقعي، ولم يصل إليه دليله، وإنما علم حكم مقطوع الخمرية فقط، يكون حينئذ حكم مقطوع الخمرية فعلياً عليه من غير أن يستلزم اجتماع المثلين حتى في نظره، وهكذا عكسه، نعم، في مورد العلم بالحكمين معاً يلزم ذلك، فلا بد من الالتزام هناك بالتأكيد، كما في جميع موارد اجتماع العامين من وجه، فما أفاده مختص بالقطع بالحكم.

وثانياً: لا ملزم لأن يكون بين موضوعي الحكمين المتماثلين عموماً من وجه، بل يمكن أن يكون بينهما عموم مطلق، نظير ما إذا تعلق النذر أو الشرط في ضمن العقد اللازم بالواجبات، كالصلاة المفروضة، فإنها حينئذ تكون واجبة من جهتين، من جهة الأمر الصلّاتي ومن جهة الأمر النذري، ويكون فيها ملاكهما، غاية الأمر نلتزم فيها بالتأكد في مقام الفعلية، وأما في مرحلة الإنشاء والملاك فالتعدد ثابت، والمقام من هذا القبيل، فإن القطع بالحكم وإن كان في نظر القاطع لا ينفك عن ثبوته واقعاً، ولا يمكننا تصوير مورد الافتراق من ناحية القطع، بأن يكون هناك قطع بالحكم ولم يكن حكم حتى في نظر القاطع، وإنما الافتراق يكون من طرف الحكم فقط فيما إذا ثبت بغير القطع من الطرق والأمارات، ولكن قد عرفت أنه لا يعتبر أن يكون بين الموضوعين عموم من وجه، وبالالتزام بالتأكد في أمثال المقام يندفع إشكال اجتماع المثلين^(١).

(١) دراسات في علم الاصول ٣/٣٦.

إشكال السيد الصدر

فقد أورد عليه تلميذه المحقق السيد الصدر بقوله:

وكلا هذين الجوابين غريب في بابهما.

أما الأول، فلأنه لا يرفع مشكلة لزوم اجتماع المثليين بحسب نظر القاطع المحال، إلا أن يدعى اختصاص حرمة شرب مقطوع الخمرية بمن لا يعلم بحرمة شرب الخمر، وهذا غير محتمل وخروج عن محل الكلام.

هذا مضافاً: إلى أن هذا الجواب خلاف مبنى الإشكال، إذ المفروض أن حرمة معلوم الخمرية ناشئة من القبح الناشيء من التجزي الذي لا يكون إلا بفرض وصول الحرمة الواقعية، فمع عدم وصولها لا قبح ولا تجزي، فلا موضوع للحرمة بالعنوان الثانوي.

وأما الثاني، فلأن مورد النقص تكون النسبة فيه بين الحكمين العموم من وجه لا المطلق، فإن وجوب الصلاة مع وجوب الوفاء بالندرج من الواضح أن النسبة بينهما عموم من وجه. اللهم إلا أن يكون المقصود إنكار أصل استحالة اجتماع حكمين مثليين في مورد واحد بعنوانين إذا كان أحدهما أعم من الآخر، إلا أن ما ذكر ليس مصداقاً له، وإنما الصحيح التمثيل بموارد الأمر بالجامع والأمر بالفرد والحصة فإنه لا محذور فيه.

هذا مضافاً: إلى أن النسبة بين الخمر الواقعي ومعلوم الخمرية في المقام أيضاً العموم من وجه بحسب نظر القاطع، لأنه يعلم أنه ربما يكون شيء معلوم الخمرية ولو عند غيره أو في مرة أخرى مع عدم كونه في الواقع خمرأ، فيكون جعل حكمين معقولاً من زاوية نظره أيضاً^(١).

(١) بحوث في علم الاصول ٤ / ٦٠ - ٦١.

تنبيهات التجزي

الأول: في القول بأن الحسن والقيح من القضايا المشهورة

قد عرفت أن المحقق الإصفهاني قد خالف صاحب الكفاية في قوله باستحقاق العقوبة على العزم على المعصية، وأشكل على ذلك بما تقدم نقله مع الجواب عنه.

وقد كان مما ذكره هناك: أن حكم العقل باستحقاق العقاب - من جهة كونه هتكاً لحرمة المولى وجرأة عليه - هو من الأحكام العقلية الداخلة في القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء، لعموم مصالحها وحفظ النظام وبقاء النوع بها، ثم قال:

وأما عدم كون قضية حسن العدل وقيح الظلم - بمعنى كونه يستحق عليه المدح أو الذم - من القضايا البرهانية، فالوجه فيه:
إن مواد البرهانيات منحصرة في الضروريات الست. فإنها:
إما أوليات: ككون الكل أعظم من الجزء.

أو حسيات، سواء كانت بالحواس الظاهرة المسماة بالمشاهدات، ككون هذا الجسم أبيض، أو هذا الشيء حلواً، أو بالحواس الباطنة المسماة بالوجدانيات، وهي الامور الحاضرة بنفسها للنفس، كحكمتنا بأن لنا علماً وشوقاً وشجاعة.

أو فطريات، وهي القضايا التي قياساتها معها، ككون الأربعة زوجاً، لأنها منقسمة بالمتساويين، وكل منقسم بالمتساويين زوج.

أو تجريبات، وهي الحاصلة بتكرر المشاهدة، كحكمنا بأن سقمونيا مسهل.

أو متواترات، كحكمنا بوجود مكة.

أو حدسيات موجبة لليقين، كحكمنا بأن نور القمر مستفاد من الشمس.

قال:

ومن الواضح أن استحقاق المدح والذم بالإضافة إلى العدل والظلم، ليس من الأوليات، بحيث يكفي تصوّر الطرفين في الحكم بثبوت النسبة، كيف، وقد وقع النزاع فيه من العقلاء. وكذا ليس من الحسيات بمعنيها، وليس من الفطريات، إذ ليس لآزمها قياس يدل على ثبوت النسبة.

قال: وأما عدم كونه من التجريبات والمتواترات والحدسيات، ففي غاية

الوضوح.

فثبت أن أمثال هذه القضايا غير داخلية في القضايا البرهانية، بل من القضايا

المشهورة.

وأما حديث كون حسن العدل وقيح الظلم ذاتياً، فليس المراد من الذاتي ما

هو المصطلح عليه في كتاب الكلّيات، لوضوح أن استحقاق المدح والذم ليس

جنساً ولا فصلاً للعدل والظلم، وليس المراد منه ما هو المصطلح عليه في كتاب

البرهان، لأن الذاتي هناك ما يكفي وضع نفس الشيء في صحة انتزاعه منه،

كالإمكان بالإضافة إلى الإنسان مثلاً، والاستحقاق المزبور ليس كذلك، لأن سلب

مال الغير -مثلاً- مقولة خاصة بحسب أنحاء التصرف، وبالإضافة إلى كراهة المالك الخارجة عن ذات التصرف ينتزع منه أنه غضب، وبالإضافة إلى ترتب اختلال النظام عليه بنوعه -وهو أيضاً خارج عن مقام ذاته- ينتزع منه أنه مخل بالنظام وذو مفسدة عامة، فكيف ينتزع الاستحقاق -المتفرع على كونه غضباً وكونه مخللاً بالنظام- عن مقام ذات التصرف في مال الغير؟

بل المراد بذاتية الحسن والقبح: كون الحكيم عرضاً ذاتياً، بمعنى أن العدل بعنوانه والظلم بعنوانه يحكم عليهما باستحقاق المدح والذم من دون لحاظ اندراجه تحت عنوان آخر، بخلاف سائر العناوين، فإنها ربما تكون مع حفظها معروضاً لغير ما يترتب عليه لو خَلِي ونفسه، كالصدق والكذب، فإنهما مع حفظ عنوانهما في الصدق المهلك للمؤمن تحت الظلم والكذب المنجي للمؤمن يترتب استحقاق الذم على الأول بلحاظ اندراجه تحت الظلم على المؤمن، ويطرب استحقاق المدح على الثاني لاندراجه تحت عنوان الإحسان إلى المؤمن، وإن كان لو خَلِي الصدق والكذب ونفسهما، يندرج الأول تحت عنوان العدل في القول، والثاني تحت عنوان الجور^(١).

مناقشة القول المذكور

وأورد عليه شيخنا بوجه:

الأول: إن كان حسن العدل وقبح الظلم من القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء، فإن هذا التطابق لا يكون بلا ملاك، والملاك هو المنشأ للحسن

والقبح، وقد ذكر أنّ الملاك هو المصلحة المترتبة على العدل والمفسدة المترتبة على الظلم، إلا أنه يأتي السؤال مرةً أخرى عن تلك المصالح والمفاسد، فيجاء بحفظ النظام واختلاله، فكان موضوع الحسن هو حفظ النظام وموضوع القبح هو اختلاله، وهذا خلف ما فرض من أن الموضوع في القضيتين هو العدل والظلم.

الثاني: إن القول بكون الحسن والقبح من القضايا الجعلية العقلانية، يستتبع أمراً فاسداً مهماً لا نظراً أن يلتزم به هذا المحقق ولا غيره، وذلك: لأنّ البحث عن المبدأ والمعاد والنبوة وغير ذلك من اصول الدين ينتهي إلى الحسن العقلي، كما أن تركه ينتهي إلى القبح العقلي، فلو كان الحسن والقبح من القضايا العقلانية، لم يبق ملزماً للفحص والبحث في اصول الدين.

الثالث: إن القول المذكور يستلزم أمراً فاسداً آخر، وهو انتفاء القبح عن الظلم حيث لا تترتب المفسدة النوعية عليه، وكذا الحسن عن العدل حيث لا تترتب عليه المصلحة النوعية... والحال أن كثيراً من الأحكام الشرعية لا يترتب عليها المفسدة أو المصلحة النوعية، فلو أنّ شخصاً ترك صلاة الصبح ولم يطلع على ذلك أحد، فأَي مفسدة نوعية تترتب؟ وهل يمكن القول بعدم استحقاق العقاب حينئذٍ؟

إن مخالفة أي حكم من الأحكام الشرعية الإلزامية -سواء النظامية منها وغير النظامية- يوجب استحقاق العقاب بلا إشكال.

الرابع: إن الامور الاعتبارية تدور مدار الاعتبار ووجود المعبر، فلو فقد المعبر أو وجد من دون أن يعتبر، لانتفى الأمر الاعتباري، هذا من جهة. ومن جهة أخرى: إن للعقل القدرة على تصوّر جميع الفروض.

وعلى ما ذكر، فلو فرض انتفاء النظام والمصالح والمفاسد النوعية بعدم وجود العاقل والعقلاء في العالم، فإنَّ العقل في ذلك الفرض يدرك حسن العدل وقبح الظلم كما يدرك أن الكلَّ أعظم من الجزء، وبذلك ينكشف أن هاتين القضيتين -أي حسن العدل وقبح الظلم- ليستا من الامور الاعتبارية العقلانية.

فتلخص: إن الحقَّ ما عليه المشهور من الفقهاء والاصوليين، من أن حسن العدل وقبح الظلم من ذاتيات العدل والظلم، وليس معلولين للمصالح والمفاسد النوعية.

الثاني: في الاستدلال بالأخبار لاستحقاق العقاب على القصد

ذكر في دراسات في علم الاصول، أنه ربما يستدلَّ لحرمة التجري بالروايات الواردة في ترتب العقاب على قصد السوء وأنه يحاسب عليه، وهناك روايات أخر دالة على عدم ترتب العقاب على القصد وأنَّ نية السوء لا تكتب، فتقع المعارضة بين الطائفتين.

والشيخ قدس سره جمع بينهما بحمل الطائفة الاولى على القصد المستتبع للاشتغال ببعض المقدمات والثانية على القصد المجرد عن ذلك، ولكنه لا شاهد عليه، فيكون جمعاً تبرعياً.

والصحيح أن يجمع بينهما بحمل الطائفة الثانية على القصد الذي ارتدع الإنسان بنفسه عنه، والاولى على ما إذا لم يرتدع حتى إذا شغله شاغل خارجي.

والشاهد على هذا الجمع هو: النبوي المشهور من أنه «إذا التقى المسلمان بسيفهما، فالقاتل والمقتول في النار، قيل: يا رسول الله هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال صلى الله عليه وآله: لأنه أراد قتل صاحبه»^(١).

(١) وسائل الشيعة ١٥ / ١٤٨، الباب ٦٧ من أبواب جهاد العدو، رقم: ١. وفيه اختلاف في اللفظ.

فإن ظاهر التعليل هو إرادة القتل مع عدم حصول الرادع له عن نفسه، وأن عدم تحقق القتل منه كان لعدم تمكنه على ذلك.

وبعبارة أخرى: حيث إن كل رواية تكون نصاً في موردها، ومورد النبوي إنما هو قصد القتل مع عدم إنقذاح رادع له عن نفسه فيكون نسبه مع الطائفة الثانية من الروايات نسبة الخاص إلى العام فيه تخصص تلك الأخبار، وتختص بصورة تحقق الرادع له عن نفسه، فتقلب النسبة بينها وبين الطائفة الأولى من الروايات من العموم من وجه إلى العموم المطلق، فتخصص الطائفة الأولى بالطائفة الثانية فيخرج صورة وجود الرادع عن قصد السوء عن الروايات الدالة على المؤاخذة على القصد وتبقى الصورة الأخرى تحتها، فالمقام من صغريات مبحث انقلاب النسبة، وتعرض له في محلّه.

وكيف كان، فهذه الرواية تكون شاهدة للجمع الذي ذكرناه.

وأما الجمع الذي ذكره الشيخ رحمه الله فلا شاهد عليه.

ولا يخفى أنه لا يحتمل في النبوي أن يكون لإرادة القتل خصوصية في الحرمة للقطع بعدم الفرق بين القتل وغيره من المعاصي من هذه الجهة، فتأمل. وعلى أي تقدير، الاستدلال بما يدل على المؤاخذة على قصد المعصية ولو بعد الاشتغال بمقدماتها على حرمة التجري، غير صحيح.

أما أولاً: فلاذن مورد النبوي المتقدم الذي جعلناه شاهداً للجمع وخصصنا به ما دلّ على ثبوت المحاسبة والمؤاخذة على نية السوء من جهة كونه نصاً في مورد، إنما هو إرادة القتل الواقعي والاشتغال بمقدماته وعدم ارتداعه عنه بنفسه، ولا ربط له بالحرام الخيالي أي ما يعتقده حراماً.

وثانياً: لو سلمنا أن مورده أعم من ذلك ومن قصد الإتيان بما قطع بحرمته، فليس في الروايات ما يدل على حرمة ذلك القصد، بل غاية ما فيها إنه يحاسب عليه أو يعاقب، وهذا التعبير لا يدل على أزيد مما كان العقل مستقلاً به من استحقاق المتجري للعقاب، ولا يستفاد منها الحرمة المولوية^(١).

أقول

أولاً: لقد اعتمد على النبوي، وجعله شاهداً للجمع بين الأخبار. وثانياً: إنه لم يناقش في الأخبار الدالة على الاستحقاق سنداً، ولذا سلم بالتعارض وجمع بين الطرفين بشهادة النبوي.

ولكن في مصباح الاصول، بعد الإشارة إلى اختلاف الأخبار وذكر النبوي: لكن التحقيق عدم صحة الاستدلال بالروايات الدالة على ترتب العقاب على قصد المعصية لحرمة التجري، مع قطع النظر عن ابتلائها بالمعارض، لوجوه:

الأول: إنها قاصرة من حيث السند، فإننا راجعناها بتمامها، ورأينا أن ما يدل على المقصود ضعيف السند كالنبوي المذكور، وما هو تام سنداً قاصر من حيث الدلالة، راجع الوسائل: أبواب مقدمة العبادات...^(٢).

فبين التقريرين بؤ بعيد!! وما جاء في الدراسات هو المتقن كما سيظهر.

وثالثاً: ما ذكره من وجه الجمع، يرد عليه:

١- إن مسألة انقلاب النسبة محل بحث بين الأعلام.

(١) دراسات في علم الاصول ٣/ ٣٧-٣٩.

(٢) مصباح الاصول ٢/ ٢٩.

٢- إن دعوى اختصاص النبوي بما إذا لم يرتدع عن قصد القتل، ليكون شاهداً للجمع، دعوى بلا دليل، نعم، هو القدر المتيقن، لكن الأخذ به مقام الجمع أول الكلام.

ورابعاً: إن في الروايات ما هو معتبر سنداً، فقد روى الشيخ الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل، عن أحدهما عليهما السلام قال:

«إن الله تعالى قال لأدم: يا آدم، جعلت لك أول من هم من ذريتك بسينة لم تكتب عليه...»^(١).

فإن لسانه لسان الامتنان، ولولا وجود المقتضى للعقوبة لما كان للامتنان وجه.

فالتحقيق: صحة الاستدلال بالأخبار، لكن مقتضى الجمع هو عدم فعلية العقاب منة منه الله الجواد الكريم.

الثالث: في كلام صاحب الفصول

إن لصاحب الفصول^(٢) نظرية في باب التجزي تعرض لها الشيخ وغيره، وتتلخص في نقطتين:

الأولى: إن قبح التجزي ليس ذاتياً بل يختلف بالوجوه والاعتبار، فمن اشتبه عليه مؤمن وورع عالم بكافر واجب القتل، فحسب أنه ذلك الكافر وتجرى بترك قتله، فإنه لا يستحق الدم على هذا الفعل عقلاً عند من انكشف له الواقع وإن

(١) وسائل الشيعة ١/ ٥٢، الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، رقم: ٨.

(٢) الفصول الغروية، مبحث الاجتهاد والتقليد: ٤٣١.

كان معذوراً لو فعل . وأظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبي أو وصي، فتجرى ولم يقتله .

قال:

ألا ترى أن المولى الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدو له، فصادف العبد ابنه وزعمه ذلك العدو، فتجرى ولم يقتله، أن المولى إذا اطلع على حاله لا يذمه على هذا التجري، بل يرضى به وإن كان معذوراً لو فعل .

قال:

ومن هنا يظهر أن التجري على الحرام في المكروهات الواقعية أشد منه في مباحاتها، وهو فيها أشد منه في مندوباتها، ويختلف باختلافها ضعفاً وشدة كالمكروهات

إشكال الشيخ على النقطة الاولى

وقد أورد عليه الشيخ^(١):

أولاً: بمنع ما ذكره من عدم كون قبح التجري ذاتياً، لأن التجري على المولى قبيح ذاتاً، سواء كان لنفس الفعل أو لكشفه عن كونه جريماً كالظلم بل هو قسم من الظلم . فيمتنع عروض الصفة المحسنة له . وفي مقابله الانقياد لله سبحانه، فإنه يمتنع أن يعرض له جهة مقبحة .

وحاصله: إن التجري علة تامّة للقبح كالظلم، وكيف يمكن أن يكون كالظلم أو ظلماً حقيقةً ولا يكون قبيحاً، ولا يستحق عليه العقاب؟

أقول:

ولا يرد عليه ما ذكره المحقق العراقي^(١) من أنه يمكن أن يجاب عنه بإمكان أهمية مصلحة الواقع بالنسبة إلى مفسدة التجري في نظر المولى، بنحو يمنع عن تأثير التجري في المبعوضيّة الفعلية.

وجه عدم الورود: إن الكلام في الحسن والقبح لا في المصالح والمفاسد، ففي باب الحسن والقبح تارة: يكون الموضوع اقتضائياً كالصدق والكذب، واخرى: يكون علّة تامّة كالعدل والظلم، فلو كان العنوان قبيحاً بالذات فلا يزول قبحه بترتب مصلحة عليه، إلا إذا ارتفع الموضوع وتغير، فإذا كان التجري قبيحاً ذاتاً فمع حفظ قبحه لا يكون طاعةً للمولى ولا يتّصف بالحسن.

هذا مراد الشيخ وهو متين.

نعم، قد يقع التزاحم في المصالح والمفاسد، ويكون أحد الطرفين أهم من الآخر فيتقدّم ويكون هو المؤثر كما ذكر المحقق العراقي، لكنه بحث آخر لا ربط له بما نحن فيه.

هذا في الجواب الأول.

وأجاب الشيخ عن كلام الفصول ثانياً فقال:

لو سلّمنا عدم كونه علّة تامّة للقبح كالظلم، فلا شك في كونه مقتضياً له كالصدق والكذب، وليس من قبيل الأفعال التي لا يدرك العقل بملاحظتها في أنفسها حسننها ولا قبحها. وحينئذٍ فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام جهة يتدارك بها

(١) نهاية الأفكار ج ١ ص ٣٩.

قبحه، كالكذب المتضمن لإنجاء نبي.

ومن المعلوم أن ترك قتل المؤمن بوصف أن مؤمن في المثال الذي ذكره -كفعله- ليس من الامور التي يتَّصف بحسن أو قبح، للجهل بكونه قتل مؤمن، ولذا اعترف في كلامه بأنه لو قتله كان معذوراً، فإذا لم يكن هذا الفعل الذي تحقق التجزي في ضمنه مما يتَّصف بحسن أو قبح، لم يؤثر في اقتضاء ما يقتضي القبح، كما لا يؤثر في اقتضاء ما يقتضي الحسن لو فرض أمره بقتل كافر فقتل مؤمناً معتقداً كفره، فإنه لا إشكال في مدحه من حيث الانقياد وعدم مزاحمة حسنه بكونه في الواقع قتل مؤمن^(١).

وحاصل الكلام:

إن الأحكام العقلية تفارق الأحكام الشرعية، من حيث أن الأحكام الشرعية تابعة للملاكات، فالواجب واجب سواء احرز أولاً، وكذا الحرام، بخلاف الأحكام العقلية، فإن الإحراز دخيل فيها، فلولا الاحراز والالتفات لم يتحقق موضوع الحكم العقلي، فلا بد من الالتفات والقصد حتى يتحقق، وعليه، فإن المحبوبة الواقعية للفعل إما تقع مورداً للالتفات وإما لا تقع، فعلى الأول يرتفع القبح الاقتضائي للتجزي، وأما على الثاني فلا، بل الفعل باقٍ على قبحه ولا ينعقد حسناً، لما تقدّم من اعتبار الالتفات في حكم العقل بالحسن والقبح، وإذا لم يتَّصف الفعل بالحسن لم يصلح للمانعية عن اقتضاء التجزي للقبح.

وهذا مراد الشيخ قدس سره وهو متين كذلك....

وعلى هذا، فإن إشكال المحقق العراقي: بأن غفلة المكلف عن مصلحة الواقع إنما تمنع عن تأثيرها في المصلحة بحسب نظره الذي به قوام حكم عقله بالقبح، وإلا فبالنسبة إلى نظر المولى العالم بالواقع والملتفت إلى الجهتين، فلا تمنع غفلة المكلف عن تأثير المصلحة التي هي أهم في نظره في المحبوبة الفعلية المانعة عن تأثير التجري في المبغوضية الفعلية والحرمة...^(١).

غير وارد على الشيخ، لأن كلام الشيخ غير ناظر إلى المصالح والمفاسد، بل كلامه هو أن القبح المضاف إلى التجري بنحو الاقتضاء -على فرض التنزل- إنما يرتفع بالحسن، وهو إنما يتحقق في صورة الالتفات والقصد من الفاعل، والمفروض انتفاؤهما، فلا حسن حتى يزاحم القبح....
هذا كلام الشيخ، ولا يرد عليه ما ذكره العراقي.

إشكال المحقق العراقي

ثم إن المحقق العراقي -بعد أن أشكل على الشيخ بما عرفت- قال في الإشكال على الفصول:

فالأولى هو الإشكال عليه بما ذكرنا من منع المزاحمة بين تلك الجهات بعد تعدد الموضوع لها وطوليته^(٢).

وحاصل كلامه:

إن التزامه إنما يكون في حال اجتماع الملاكين، أي ملاك الحسن وملاك القبح في الشيء الواحد، لكن الاجتماع هنا محال، لأن موضوع المحبوبة وما

(١) نهاية الأفكار ج ٣ ص ٣٩.

(٢) المصدر نفسه.

تقوم به المصلحة هو الفعل في مرتبة قبل الإرادة، وموضوع المفسدة هو الفعل في مرتبة الإرادة، وإذا كانا في مرتبتين لم تتحقق المبعوضة والمحبوية في الشيء الواحد.

إلا أن التحقيق هو أن الحب والبغض لا يقومان بالصور النفسية بما هي موجودات ذهنية، بل هما قائمان بالصور المرئية في الخارج، لأن المصالح والمفاسد التي هي مناشئ الحب والبغض قائمة بالموجودات الخارجية، فكان الأمر دائراً مدار وحدة الوجود وتعدده خارجاً، لا وحدة المرتبة وتعددها.

النقطة الثانية في كلام الفصول:

إن التجري إذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابها.

إشكال الشيخ على النقطة الثانية

قال الشيخ:

ولم يعلم معنى محصل لهذا الكلام، إذ مع كون التجري عنواناً مستقلاً في استحقاق العقاب، لا وجه للتداخل إن أريد به وحدة العقاب، فإنه ترجيح بلا مرجح، وسيجئ في الرواية: «إن على الراضي إثماً وعلى الداخل إثمين». وإن أريد به عقاب زائد على عقاب محض التجري، فهذا ليس تداخلاً، لأن كل فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح، يزيد عقابه على ما كان فيه أحدهما^(١).

وحاصل ذلك: الإشكال عليه عقلاً ونقلاً.

أما عقلاً، فلأنه ترجيح بلا مرجح.

وأما نقلاً فللخبير: «الراضي بفعل قوم كالدخل فيه معهم، وعلى كل داخل في باطل اثمان: إثم العمل به وإثم الرضا به»^(١).

وإن أريد به عقاب زائد على عقاب التجزي كان من قبيل اجتماع عنوان الهاشمي والعالم في الشخص الواحد المأمور بإكرامه، فإنه إكرام واحد موكد. وتلخص:

أن الشيخ يرى اجتماع التجري والمعصية، وينكر تداخل العقابين.

إشكال صاحب الكفاية

ويرى صاحب الكفاية: إن مقتضى القاعدة هو النظر في تعدد ملاك استحقاق العقاب في مورد التجزي ووحدته، وقد تقدم أن الملاك هو هتك المولى. فإن كان في صورة مصادفة الواقع هتكان، وقع البحث في تداخل العقوبتين وعدمه، أما إذا كان هتك واحد فلا موضوع للبحث... لكن وحدة العقاب تكشف عن وحدة ملاك الاستحقاق^(٢).

إشكال الميرزا

لكن الميرزا^(٣) يرى أن البحث عن تداخل العقابين وتعددهما فرع للبحث عن إمكان الاتحاد بين التجري والمعصية، لكن التجري نقيض المعصية، فوقعه في موردها غير ممكن ولا يجتمعان، فلا تصل النوبة إلى البحث عن تداخل العقابين وعدمه.

(١) وسائل الشيعة ١٦ / ١٤١، الباب ٥ من أبواب الأمر والنهي، رقم: ١٢.

(٢) كفاية الاصول: ٢٦٢.

(٣) أجود التقريرات ٣ / ٦٥.

كلام المحقق العراقي

إلا أن المحقق العراقي^(١) اعترض على الميرزا بإمكان الاجتماع في بعض الموارد، كما لو ترك مقدّمة الواجب من باب التجري وأدى ذلك إلى ترك الواجب، فقد استحق العقاب على ترك المقدّمة وعلى المعصية بترك الواجب، فاجتمع العقابان....

وكذا في مقدّمة الحرام، فلو ارتكب المقدّمة من باب التجري وفعل ذا المقدمة الحرام، فقد استحق العقابين.

وأما المورد الذي ذكره الميرزا للاجتماع، وهو ما إذا تيقّن بخمريّة المانع وشربه وظهر أنه ماء مغصوب، حيث أنه مع يقينه بالخمريّة يحصل له اليقين بالحرمة، فإذا خالف فقد ارتكب الحرام من جهة التجري ومن جهة الغصب، لأنه قد تصرف في مال الغير إذ شرب الماء، فاجتمع التجري والمعصية.

فقد أشكل عليه العراقي بما حاصله: إن العلم بجنس الإلزام منجز لنوع الإلزام، لكن لا علم بالجنس في المثال، بل هو علم بنوع الإلزام - وهو العلم بالحرمة الخمرية - وهو لا ينجز الحرمة من جهة الغصبية، لأن العلم بنوع لا ينجز العلم بنوع آخر.

رأي السيد الاستاذ

وذهب السيد الاستاذ قدس سرّه إلى القول بالتداخل في سبب العقاب، وقد ذكر لذلك ثلاثة مقدمات:

(١) فرائد الاصول ٣ / ٥٥ - ٥٦. الهامش.

الاولى: إنه لا إشكال في كون التجزي من أوصاف وعناوين التصدي والعزم.

والثانية: إنه لا إشكال في كون العقاب والثواب في مورد المعصية والطاعة على نفس ما به المخالفة وما به الموافقة، فيعاقبه ويؤنّبه على عدم سفره لو أمره بالسفر ولم يسافر، كما يشكره على سفره لو سافر.

والثالثة: إنه لا إشكال في عدم تعدّد العقاب والثواب في مورد المعصية والإطاعة، إذ المرجع هو الارتكاز العقلاني في هذا الباب، وهو قاض بما ذكرناه، إذ لا نرى أنّ السيد يعاقب العبد عقابين إذا خالف أمره أو نهيه ويثيبه ثوابين إذا وافق أحدهما، ثواب على قصد الطاعة وثواب على نفس الطاعة.

قال: فنستكشف من مجموع ذلك أنّ التجزي إنما يكون سبباً وموضوعاً للعقاب على تقدير عدم المصادفة، وإلا فهو يندك في المعصية الحقيقية ويكون التأثير لها لا له.

قال: ولعلّ هذا مراد الفصول^(١).

أقول:

وما أفاده رحمه الله غير واضح.

فإن المفروض أنّ للقصد أثراً، وليس تمام الأثر للفعل كما أفاد في المقدمة الثانية، وحينئذٍ، يقع البحث في التداخل وعدمه، وموضوع البحث عن ذلك هو صورة المصادفة للواقع، فلا يقاس ما ذكره في المقدمة الثالثة.

بل إن كلامه لا يخلو من تهافت، لأنه إن لم يكن للتجري أثر أصلاً، فما معنى الاندكاك في المعصية الحقيقية وأنه يكون التأثير لها لا له؟
ولعل السهو من المقرّر، والله العالم.

الرأي المختار

وقد وافق الشيخ الاستاذ على ما ذكره المحقق العراقي في الرد على الميرزا، واختار نظر صاحب الكفاية في البحث، وأنّ العرف يرى وحدة الهتك في موارد الاجتماع المذكورة، فهم لا يرون التعدّد بين المقدّمة وذو المقدّمة.
إلا أن يقال بأنّ البحث عقلي ولا مجال فيه لمراجعة أهل العرف، ووجود المقدّمة غير وجود ذي المقدّمة عقلاً، والعقل هو المرجع لمعرفة الوحدة والتعدّد... فاستحقاق العقابين على القاعدة، إلا أنّ الضرورة قائمة على عدم التعدّد. فتدبّر.

الرابع: في ما أفاده السيد المجدّد الشيرازي

قد استدلّ السيّد المجدّد الشيرازي قدّس سرّه لاستحقاق المتجرّي العقاب، بنفس ملاك استحقاق العاصي للعقاب، بوجه يتركّب من امور أربعة، وهذا ملخّص ما حكى^(١) عنه:

الأمر الأوّل

إنّ وظيفة المولى هو جعل الحكم وإيصاله إلى المكلف بالطرق المتعارفة كإرسال الرسل، فهو يرسل الرسول ويأمره بأن يبلغ الحكم إلى وصيّته وهو يبلغه

(١) انظر: أجود التقريرات ٣/ ٥١ - ٥٤.

إلى أصحابه وتلامذته، وهكذا حتى يصل إلى عموم المكلفين، فإذا وصل إليهم تحقق البعث. وحينئذٍ، يحكم العقل بوجوب الانبعاث والامثال.

والحكم العقلي بوجوب امثال الحكم الشرعي والانبعاث عنه، حكم استقلالي يستحيل وجود حكم شرعي وبعث مولوي في مورده، لأن مرتبة البعث مقدّمة على مرتبة الانبعاث تقدّم العلة على المعلول، فلو وجد بعث في مرتبته انقلب المعلول علةً وهو خلف، فالحاكم بوجوب الإطاعة للمولى وحرمة المعصية له هو العقل لا المولى، وهو وجوب ذاتي ينتهي إليه وجوب كلّ واجب، كما أنّ طريقيّة القطع كانت ذاتية وإليها تنتهي طريقيّة كلّ طريق.

هذا، ولو كان وجوب الطاعة وحرمة المعصية حكماً مجعولاً من المولى، لا ذاتياً من العقل، لما وجب امثال حكم من الأحكام الإلهية، ضرورة أن وجوب الانبعاث عنها لو كان مجعولاً غير ذاتي، كان وجوب الانبعاث عن هذا الوجوب محتاجاً إلى جعل آخر، وهكذا. فيدور أو يتسلسل. وهذا بخلاف ما إذا كان غير مجعول وكان ذاتياً، فيكون وجوب كلّ واجب شرعي بعد وصوله إلى المكلف داخلاً في هذه الكبرى العقلية وتجب إطاعته بحكم العقل.

الأمر الثاني

إنّ الأحكام العقلية على قسمين، فالحكم العقلي بحسن الطاعة وقبح المعصية في مرتبة المعلول للحكم الشرعي، لأنه حكمٌ بالانبعاث عن الحكم الشرعي المتقدّم عليه، كما تقدّم. فهذا قسم.

والقسم الآخر من الأحكام العقلية: ما هو في مرتبة العلة - وهو بقية الأحكام العقلية عدا الحكم بحسن الطاعة وقبح المعصية - كحكمه بقبح التشريع وقبح

التصرف في مال الغير ونحوهما، فإن حكم العقل بقبح التشريع وقبح التصرف في مال الغير، يكون -بضميمة قاعدة الملازمة- مثبتاً للحكم الشرعي، فيكون في مرتبة العلة للحكم الشرعي بحرمة التشريع وبحرمة التصرف في مال الغير.

وبين القسمين فرق من جهة اخرى أيضاً هي: أن الحكم العقلي بوجوب الطاعة والانبعاث يدور مدار وصول الحكم الشرعي كما تقدم، بخلاف الأحكام العقلية الاخرى كحرمة التشريع، فالتشريع حرامٌ ولو ظناً أو مع الشك، فإن قبح التشريع إنما هو لكونه تصرفاً في سلطان المولى بغير إذنه، وهو مشترك بين موارد العلم والظن والشك... فالحرمة ثابتة، أما في باب الإطاعة والمعصية، فإنه مع الشك لا حرمة، بل المرجع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الأمر الثالث

إن العلم المعتبر في حكم العقل بوجوب الانبعاث، أي وجوب الطاعة وحرمة المعصية، لا بد وأن يكون تمام الموضوع، صادف الواقع أو لا، ضرورة أنه لو كان موضوعه خصوص العلم المصادف للواقع، لكان إحراز المصادفة التي هي الجزء الآخر للموضوع لازماً في حكمه بوجوب الانبعاث، وعليه، فلا يجب امتثال التكليف الواصل من قبل المولى أصلاً، لأن كل تكليفٍ واصل فيحتمل كونه مخالفاً للواقع، وهذا يستلزم أن لا يحكم العقل بالانبعاث أصلاً... فالموضوع للحكم العقلي ليس إلا العلم والإحراز.

الأمر الرابع

إن الملاك لاستحقاق العقاب على المعصية، إما هو القبح الفعلي وإما هو القبح الفاعلي. فإن كان الملاك هو الأول، لزم ثبوت الاستحقاق في موارد الحرمة

الواقعية مع عدم العلم والإحراز. فالملاك هو الثاني، أي القبح الفاعلي، وإذا كان الملاك للاستحقاق في المعصية هو القبح الفاعلي، فإن هذا الملاك موجود في موارد التجزي كذلك.

فثبت استحقاق العقاب في مورد التجزي بنفس ملاك استحقاقه في مورد المعصية.

إشكال الميرزا النائيني

قال الميرزا:

ولا يخفى عليك أن لازم هذه المقدمات وإن كان هو استحقاق المتجزي للعقاب بملاك استحقاق العاصي له، إلا أن المقدمة الثالثة والرابعة منها محل نظر بل منع.

قال:

أما المقدمة الثالثة، فلأن العلم وانكشاف الواقع وإن كان هو الموضوع في هذا الحكم العقلي - كما عرفت في المقدمة الثانية - إلا أنه غير متحقق في باب التجزي، والمتحقق في موردّه هو الجهل المركب، وأتى لهم بإثبات سراية أحكام العلم للجهل.

وبالجملة، إن ما يقتضيه وظيفة العبودية هو لزوم انبعاث العبد عن البعث الواصل إليه، وأما لزوم انبعاثه عن البعث التخيلي، فلا يحكم به العقل أصلاً، لعدم كون ترك هذا الانبعاث ظلماً للمولى. والحاصل: إن حكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية، إنما هو بملاك العبودية والمولوية، وهذا الملاك غير متحقق في موارد التجزي قطعاً.

قال:

وأما المقدمّة الرابعة، فلأن ملاك استحقاق العقاب وإن لم يكن هو القبح الفعلي كما أفاده، إلا أن ذلك لا يستلزم كون القبح الفاعلي الموجود في صورة التجري ملاكاً له أيضاً.

بيان ذلك: إن القبح الفاعلي المتحقق في فرض العصيان ليس أمراً مغايراً للقبح الفعلي الواصل إلى المكلف، بل نفس القبح الفعلي -بعد فرض علم المكلف به- يوجب اتّصاف الفعل بالقبح الفعلي، وهذا هو الملاك في استحقاق العقاب. وأما القبح الفاعلي الموجود في التجري فهو مغاير لهذا المعنى من القبح الفاعلي، وإنما هو مجرد كشف الفعل عن سوء السريرة وشقاء الفاعل، وأين ذلك من القبح الفاعلي الموجود في فرض العصيان؟^(١)

جواب الاستاذ عن الإشكال

وقد أجاب الاستاذ عن كلا الإشكاليين:

أما ما ذكره في المقدمّة الثالثة.

ففيه: إن محصل كلام الميرزا الكبير هو أنه إن لم يكن العلم تمام الموضوع لاستحقاق العقاب، فإنه لا محالة يكون جزء الموضوع له، ويكون الجزء الآخر هو المصادفة للواقع، لكنّ المصادفة له لا تحصل دائماً، ولازم ذلك أن لا يحكم العقل بالإنبعاث أصلاً، وهذا خلف، فالعلم تمام الموضوع للاستحقاق. وكان المحقق النائيني قد غفل عن هذه النقطة.

(١) أجود التقريرات ٣/ ٥٤-٥٥.

وأما ما ذكره في المقدمة الرابعة .

ففيه: لقد ذكر الميرزا الكبير مستشكلاً قول الشيخ الأعظم: «وأما بناء العقلاء، فلو سلم... كمن انكشف لهم من حاله أنه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله...» أنا سلمنا ذمهم للعبد في المقيس عليه أيضاً، ولأنه لأجل انكشاف سوء سريرته، لكن اختصاص الذم في المقيس بتلك الجهة ممنوع، بل المتجزي مذموم من تلك الجهة ومن جهة كون فعله هتكاً لحرمة السيد أيضاً، فهو مذموم على سوء سريرته وعلى هتكه المتحد مع الفعل المتجزي به، فالمذمة على الفعل والفاعل كليهما^(١).

وحاصل كلامه: إن القبح الموجود في التجزي هو من جهتين.

إحداهما: القبح الفاعلي الناشئ من خبث الباطن وسوء السريرة.

والاخرى: القبح الفاعلي الناشئ من قبح الفعل الصادر المنطبق عليه عنوان

الهتك للمولى وإن لم يكن معصية له.

فظهر: عدم تمامية إشكال الميرزا النائيني، وأن الحق استحقاق العقاب كما

تقدم سابقاً، خلافاً للشيخ والميرزا النائيني.

ثمرة البحث

بقي الكلام في ثمرة البحث، وهي تظهر في الفتوى، فإنه بناءً على حرمة التجزي قصداً أو قصداً وفعلاً، يفتى بالحرمة، وبناءً على عدمها لا يفتى.

وذكر المحقق العراقي أنه تظهر الثمرة فيما لو قامت الأمانة على حرمة عملٍ ولكننا نحتمل مطلوبيته عند المولى -لوضوح عدم المنافاة بين وجود هذا الاحتمال الوجداني وقيام الأمانة على الحرمة- فعلى القول بقبح الفعل المتجزي به واستحقاق العقاب عليه لم يكن الإتيان بالعمل برجاء المطلوبية، لأن القبيح غير صالح للمقرية، أما على القول بعدم القبح -كما عليه الشيخ وصاحب الكفاية- فيجوز، فلو انكشف الخلاف وظهر عدم اعتبار الإمارة، وقع العمل صحيحاً ومسقطاً للأمر.

وفيه: إنه يعتبر في عبادية العمل قابليته لأن يصدر مقرّباً، وتمشي قصد القرية به ولو رجاء... ومع وجود الأمانة المعتبرة على الحرمة، لا يكون العمل صالحاً للمقرية إلى المولى، لأنها تفيد المبعوضة عنده، والمبعوض كيف يكون مقرّباً؟

هذا تمام الكلام في التجزي، والحمد لله.

أقسام القطع

وأحكامها

القطع - كما عبّر صاحب الكفاية: يكشف عن متعلّقه تمام الإنكشاف^(١) - فهو كالنور، وهو أقوى الحجج على الأحكام الشرعيّة، وقد تقدم الكلام على حجّيته، ثم ذكرنا أنه تارة يكون مطابقاً للواقع واخرى مخالفاً له، فتعرضنا لمسألة التجري بهذه المناسبة.

القطع الطريقي والموضوعي

وينقسم القطع إلى الموضوعي والطريقي، ويترتب على ذلك البحث عن قيام الطرق والأمارات والاصول مقام القطع وعدم قيامها، وفي صورة القيام، فأيّ قسم؟

القطع الطريقي، هو القطع الذي ليس له إلا جهة الطريقيّة إلى الواقع وحيثيّة إرائة الواقع، من دون دخل له في أمر واقعي أو اعتباري، فإذا قطع بالخمير، لا يكون لقطعه أثر لا في خميرية الخمر ولا في حرمة.

والقطع الموضوعي، هو القطع الذي يكون -بالإضافة إلى ما ذكر- مورد أخذ الشارع في حكمه أو موضوع حكمه، كأن يجعل القطع باجتهاد زيد موضوعاً لجواز تقليده، وبعده موضوعاً لجواز الصلّة خلفه... وهكذا.

(١) درر الفوائد في حاشية الفرائد: ٥.

الفرق بين القسمين

وأفاد الشيخ^(١) وجود ثلاثة فروق بين القسمين:

الأول: إن القطع الموضوعي يقع وسطاً في الثبوت، والطريقي لا يكون كذلك. أي: لولا القطع بعدالة زيد مثلاً لم يترتب جواز الصلاة خلفه، أما الطريقي، فلا يقع واسطةً في ثبوت الخمر ولا حرمة، كما تقدم.

والثاني: إنه لا يفرق بين أسباب حصول القطع الطريقي وخصوصياته ومتعلقاته، أما الموضوعي فيتبع نظر المولى وكيفية أخذه القطع موضوعاً لحكمه. فتارة: يرتب الحكم على الموضوع على نحو الإطلاق فيكون كالطريقي، مثل موضوعية القطع لوجوب الإطاعة واستحقاق المؤاخذة على المخالفة في نظر العقل، فهو قطع موضوعي عند العقل، ولا دخل لخصوصية من الخصوصيات في كونه موضوعاً لهذا الحكم العقلي.

وأخرى: يكون للخصوصية دخل، كأن يقول: إن كان الحكم الذي قطع به المجتهد مستنبطاً من الكتاب والسنة، فتقليده فيه جائز، فقد أخذت خصوصية «من الكتاب والسنة» في القطع الموضوعي.

والثالث: إن القطع الطريقي تقوم جميع الأمارات -بأدلة اعتبارها- مقامه، وأما الموضوعي، ففيه تفصيل، فهي تقوم مقامه إن كان بنحو الكاشفية، أما إن كان بنحو الصفية فلا.

ومن هنا ظهر انقسام الموضوعي إلى قسمين، وسيأتي توضيحه.

وهذا ملخص كلام الشيخ قدس سره.

أنحاء دخل القطع الموضوعي في الحكم

ثم إن القطع الذي أخذ في الموضوع، يقبل أنواعاً من الأخذ والمدخلة في الحكم، فتارة: يكون كل الدخيل للقطع ولا أثر للواقع أصلاً، واخرى: يكون للواقع دخل أيضاً، والقطع إما جزء أو قيد. مثال الأول: أن يكون الحكم مترتباً على محرز الخمرية، فالإحراز هو الموضوع فقط. ومثال الثاني: أن يكون الحكم مترتباً على الخمر المحرز، فلإحراز جزء من الدخيل، ومثال الثالث: أن يكون الحكم مترتباً على الخمر المقيد بالإحراز.

وإذا كان للقطع تمام الموضوعية والدخيل، فإن الحكم يترتب وإن كان جهلاً مركباً، وإلا كان للمطابق الخارجي مدخلة، جزءاً أو قيداً كما في المثالين. وإذا تعلق القطع بالموضوع، أمكن أخذه في موضوع حكم آخر، كأن يقول: إذا قطعت بالخمرية وجب عليك التصديق بكذا.

وأما إذا تعلق بحكم، فهل يمكن أخذه موضوعاً لحكم آخر؟ فيه تفصيل: إن كان الحكم الآخر مماثلاً لهذا الحكم - كأن يكون القطع بحرمة الخمر مأخوذاً في موضوع حكم آخر مثله - أو يكون القطع بوجوب الصلاة موضوعاً لوجوبها بوجوب آخر، فلا يمكن، للزوم اجتماع المثليين.

وإن كان ضدّاً، فكذلك، كأن يقول: إذا قطعت بوجوب الصلاة حرمت عليك الصلاة. للزوم اجتماع الضدين.

وإن كان مخالفاً له، فلا مانع، كأن يقول: إذا قطعت بوجوب الصلاة وجب عليك التصديق بكذا. فإنه لا مماثلة ولا تضاد بين وجوب التصديق ووجوب الصلاة، بل هما متغايران.

أقسام القطع الموضوعي في الكفاية

وقد جعل صاحب الكفاية^(١) القطع الموضوعي على أربعة أقسام، فذكر

أنه:

تارة: يكون تمام الموضوع. وأخرى: بنحو يكون جزءه أو قيده. وفي كل منهما يؤخذ طوراً: بما هو كاشف وحاك عن متعلقه، وآخر: بما هو صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به.

ثم شرع في بيان انقسام القطع الموضوعي إلى الكشفي والوصفي، فقال: وذلك، لأن القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الإضافة - ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره - صح أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة، بإلغاء جهة كشفه أو اعتبار خصوصية أخرى فيه معها، كما صح أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحاك عنه. فيكون أقسامه أربعة.

فكانت الأقسام عنده أربعة، لأنه جعل حالة كونه (جزءه أو قيده) واحداً.

أقسام القطع الموضوعي في الدرر

وقال المحقق الحائري:

إعلم أن القطع المأخوذ في الموضوع يتصور على أقسام:

أحدها: أن يكون تمام الموضوع للحكم.

والثاني: أن يكون جزءاً للموضوع، بمعنى أن الموضوع المتعلق للحكم هو

الشيء مع كونه مقطوعاً به.

وعلى أي حال.

(١) كفاية الاصول: ٢٦٣.

إمّا أن يكون القطع المأخوذ في الموضوع ملحوظاً على أنه صفة خاصّة.
وإمّا أن يكون ملحوظاً على أنه طريق إلى متعلّقه.

والمراد من كونه ملحوظاً على أنه صفة خاصّة، ملاحظته من حيث أنه كشف تام، ومن كونه ملحوظاً على أنه طريق ملاحظته من حيث أنه أحد مصاديق الطريق المعّبر، وبعبارة أخرى: ملاحظة الجامع بين القطع وسائر الطرق المعّبرة. فعلى هذا، يصح أن يقال في الثمرة بينهما:

إنه على الأوّل لا تقوم سائر الأمارات والاصول مقامه بواسطة الأدلّة العامة لحجّيتها، أمّا غير الاستصحاب من الاصول، فواضح، وأمّا الاستصحاب وسائر الأمارات المعّبرة، فلأنّها بواسطة أدلّة اعتبارها توجب إثبات الواقع تبعداً، ولا يكفي مجرد الواقع فيما نحن فيه، لأن للقطع بمعنى الكشف التام دخلاً في الحكم، إمّا لكونه تمام الملاك، وإمّا لكونه ممّا يتم به الموضوع.

وعلى الثاني، فقيام الأمارات المعّبرة وكذا مثل الاستصحاب لكونه ناظراً إلى الواقع في الجملة مقامه، ممّا لا مانع منه...^(١).
وما ذكره يختلف عمّا تقدّم اختلافاً بسيطاً.

وعلى الجملة، فقد أوضح صاحب الكفاية معنى القطع الموضوعي الكشفي والقطع الموضوعي الصفّي أي الوصفي، لأن القطع من الصفات القائمة بالنفس كسائر الصفات من الشجاعة والجدود وغيرهما، لكنه صفة ذات تعلق وإضافة، والصفات ذات التعلق منها ما فيه جهة الكشف أيضاً كالقطع، ومنها ما ليس فيه جهة الكشف كالشوق مثلاً... فالقطع صفة ذات تعلق ولها جهة

الكاشفيّة، وهذه الكاشفية ذاتية -بخلاف كاشفية الظنّ فإنها ليست بالذات- وكاشفيّة تامّة في أعلى المراتب بحيث لا يحتمل الخلاف في القطع، خلافاً لصاحب الدرر، إذ تصوّر القطع بلا كاشفيّة تامّة.

وهذا القطع قد لا يؤخذ في لسان الخطاب أصلاً، فهو القطع الطريقي، وقد يؤخذ، فهو القطع الموضوعي، وقد تقدّم ذكر أقسامه....

فكان مجموع أقسام القطع -بناءً على جعل الموضوعي المأخوذ جزءاً أو قيداً قسماً واحداً- خمسة أقسام.

رأي الميرزا والكلام حوله

ولكن الميرزا قدس سرّه أنكر القطع المأخوذ تمام الموضوع على نحو الطريقيّة، فالأقسام عنده ثلاثة، فقد جاء في تقرير بحثه:

نعم، في إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقيّة إشكال، بل الظاهر أنه لا يمكن، من جهة أنّ أخذه تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع وذي الصورة بوجه من الوجوه، وأخذه على وجه الطريقيّة يستدعي لحاظ ذي الطريق وذي الصورة... ولحاظ العلم كذلك ينافي أخذه تمام الموضوع. فالإنصاف أن أخذه تمام الموضوع لا يمكن إلاّ بأخذه على وجه الصفتيّة^(١).

وقد استفيد من هذا الكلام أن المحذور في نظره اجتماع اللّحاظين الاستقلالي والآلي في الشيء الواحد، وهو محال. فأجاب عنه المحقق العراقي^(٢) بما حاصله:

(١) فوائد الاصول ١١/٣

(٢) نهاية الأفكار ج ٣ ص ١٥.

النقض بما إذا أخذ القطع بعدالة زيد موضوعاً لجواز الاقتداء به، وباجتهاده موضوعاً لجواز تقليده كما تقدم، فإن هذا الأخذ إنما هو على نحو الكاشفية لا الصفية.

وأما حلاً، فإن الشيء الواحد الذي لا يجتمع فيه اللحاظان هو المصداق الخارجي، وأما مفهوم القطع، فلا مانع من أخذه موضوعاً لحكم مع كاشفيته عن الواقع.

أقول:

وهذا الجواب صحيح إن كان مراد الميرزا ما ذكر، لكن الظاهر من كلامه أن المحذور ليس اجتماع اللحاظين، وإنما هو أن أخذ القطع بنحو الكاشفية يستلزم ثبوت الواقع، وأخذه موضوعاً على نحو تمام الموضوع يستلزم سقوطه، فاجتماع الثبوت والسقوط بالنسبة إلى الواقع، وهذا هو الذي فهمه سيدنا الاستاذ قدس سره إذ قال:

أنكر المحقق الثاني أخذ القطع تمام الموضوع بنحو الطريقية، فذهب إلى أنه لا بد أن يكون مأخوذاً جزء الموضوع، فالأقسام لديه ثلاثة، وعمل ذلك بأن النظر الاستقلالي في القطع الطريقي يتعلق بمتعلقه وبالواقع المنكشف به وبذي الطريق، أما القطع فهو مفعول عنه وملحوظ مرآة للغير شأن كل كاشف وطريق، وأخذه في تمام الموضوع يلازم غض النظر عن الواقع وملاحظته القطع مستقلاً وهذا خلف.

ثم أجاب عن ذلك بقوله:

ولكن هذا التعليل عليل، وهو ناش من الخلط بين مقام الجعل ومقام تعلق

القطع بشيء، بيان ذلك: إن من ينظر إلى الكتاب بواسطة نظارته يغفل عن نظارته وإنما نظره المستقل متعلق بالكتاب الذي جعل النظارة طريقاً إليه، ولكن الشخص الذي ينظر إلى هذا الناظر ويرى كاشفية وآلية النظارة، يستطيع أن يتعلق نظره مستقلاً ورضه بالنظارة ذاتها من دون أن يكون للكتاب أي دخل فيه.

وفي ما نحن فيه من هذا القبيل، فإن من يتعلق نظره الاستقلالي بالمقطوع ويغفل عن القطع هو القاطع نفسه، إذ كون القطع طريقاً لديه يلزم لحاظه آلة وبنحو المرآية، أما الجاعل الذي يريد أن يجعل حكماً على هذا القطع له أن يقصره نظره على القطع، بمعنى أنه يرتب الحكم على القطع بلحاظ كشفه لكن من دون أن يكون لوجود المتعلق في الخارج أي أثر، لتمكنه من لحاظ القطع بنحو الاستقلال لا الآلية والمرآية، نظير من ينظر إلى المرأة لا ليرى صورته بها، بل ليرى جودتها وجنسها. فظهر لك الخلط بين المقامين^(١).

أقول:

والإنصاف أن ما ذكره خلاف الظاهر جداً.

إلا أن يقال في مقام الدفاع عن صاحب الكفاية: إن نظره إلى أن المقصود من القطع المجمعول موضوعاً للأحكام كالحجّة الذاتية والطريقة، هو الأعم من العلم أي الصورة الذهنية المطابقة للواقع ومن الجهل المركب، وهذا القطع الأعم، له حيثتان، هما الصفة القائمة بالنفس وحيثية عدم احتمال الخلاف، وهناك حيثية ثالثة هي الطريقة والكاشفية. فالقطع كرؤية الإنسان للشيء، حيث أن الرؤية صفة قائمة بالزائني، تريه الشيء ولا يحتمل الإنسان الخلاف فيها، لكن قد تتخلف

(١) متقى الاصول ٤ / ٦٩ - ٧٠.

الرؤية عن الواقع.

وعليه، ففي الجهل المركب أيضاً إرانة وطريقة وكشف، لكن عن الواقع الخيالي لا الحقيقي، فإذا كان هذا مراد المحقق الخراساني، فالإشكال يندفع. هكذا أفاد شيخنا دام بقاءه.

لكن السيد الخوئي قد أورد الإشكال على الكفاية بنفس التقريب الذي ذكره الاستاذ، وهذا نص عبارته:

وأما القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقة فلا يمكن أخذه تمام الموضوع، إذ معنى كونه تمام الموضوع أنه لا دخل للواقع في الحكم أصلاً، بل الحكم مترتب على نفس القطع ولو كان مخالفاً للواقع، ومعنى كونه مأخوذاً بنحو الطريقة أن للواقع دخلاً في الحكم وأخذ القطع طريقاً إليه، فيكون الجمع بين أخذه في الموضوع بنحو الطريقة وكونه تمام الموضوع من قبيل الجمع بين المتنافيين. فالصحيح هو تثليث الأقسام...^(١).

فقد أورد الإشكال بلحاظ الواقع ثبوتاً وسقوطاً، وأشار بكلمة «ولو كان مخالفاً للواقع» إلى صورة الجهل المركب الذي ذكره الاستاذ. فالذي نراه ورود إشكال الميرزا ومن تبعه، وأن دفاع المحقق العراقي وسيدنا الاستاذ وشيخنا دام بقاءه عن الكفاية لا يجدي.

مبحث قيام الأمارات والأصول مقام القطع

إن أدلة اعتبار الأمانة - كخبر الواحد والبيّنة ونحوهما - تفيد حجيتها وتقتضي كشفها عن الواقع، فهل تدلّ على قيامها مقام القطع في الحجية والكشف؟

وأيضاً، فإن عندنا أصولاً هي وظائف عملية في ظرف الشك، ومنها ما يكون لسان دليله تنزيل مؤداه منزلة الواقع أو الاحتمال منزلة اليقين، وهو المسمى بالأصل المحرز كالاستصحاب، ويقابله غير المحرز كالبراءة، فهل يدلّ دليله على قيامه مقام القطع أو لا؟ وإن قلنا بالقيام في الأمارات والأصول، فهي تقوم مقام أيّ قسم من أقسام القطع؟ وقد عرفنا أن المراد من القيام مقامه هو ترتيب أثر القطع عليه.

الكلام في الأمارات

أمّا الأمارات، ففيها ثلاثة أقوال:

- ١ - قيامها مقام القطع مطلقاً.
- ٢ - قيامها مقام القطع الطريقي دون المأخوذ في الموضوع مطلقاً. وهو مسلك صاحب الكفاية.
- ٣ - قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الكشف فقط. وعليه

الشيخ والميرزا وجماعة.

وضوح قيامها مقام القطع الطريقي المحض

والمهم هو النظر في الخلاف بين الشيخ وصاحب الكفاية وأتباعهما، لوضوح قيام الأمانة مقام القطع الطريقي المحض، لأن أدلة الأمانة مفادها لا يخلو عن أحد أمور:

إما تنزيل مؤدى الأمانة بمنزلة الواقع:

وإما هو جعل الطريقيّة والكاشفية له عن الواقع تعبدًا.

وإما هو جعل المنجزية والمعدرية لها.

فسواء قلنا بهذا أو ذاك أو الثالث، فإن الأمانة تقوم مقام القطع الطريقي، لأن المطلوب فيه هو العثور على الواقع، وقد جعل الشارع الأمانة بمنزلة الواقع بناءً على الأول، أو جعلها طريقاً إليه بناءً على الثاني، أو جعلها منجزة ومعدرة بالنسبة إليه بناءً على الثالث. ولذا قال السيد الخوئي: لا كلام في أن الطرق والأمارات والاصول المحرزة تقوم مقام القطع الطريقي المحض، بنفس أدلة حجيتها، ويترتب عليها جميع الآثار المترتبة عليه من تنجيز الواقع به إذا أصاب، وكونه عذراً إذا أخطأ، وكون مخالفته تجريباً، وموجباً لاستحقاق العقاب، إلى غير ذلك من الآثار المترتبة على القطع الطريقي.^(١)

وقال السيد الاستاذ:

لا إشكال بين الأعلام في قيام الأمانة بدليل اعتبارها مقام القطع الطريقي،

(١) دراسات في علم الاصول ٣/ ٥٢.

بمعنى أن نفس ما يترتب على القطع من المنجزية والمعدرية يترتب على الأمانة^(١).

وضوح عدم قيامها مقام الطريقي الوصفي

وأما قيامها مقام القطع الوصفي، فعدم إمكانه واضح، لأن معنى أخذ القطع في الموضوع بما هو صفة هو اعتبار دخل الصفة الخاصة في الحكم، ولكن الأمانة لا تصير بأدلتها صفة خاصة، فلا تقوم مقام القطع بهذا المعنى.

الاختلاف بين الشيخ وصاحب الكفاية

فكان المهم هو النظر في الاختلاف بين الشيخ القائل بقيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الكشفي وصاحب الكفاية المنكر لقيامها مقام القطع الموضوعي مطلقاً.

رأي الشيخ

وقد تبع الميرزا الشيخ وقرب ما ذهب إليه قائلاً:

أما على المختار من أن المجموع في باب الطرق والأمارات هو نفس الكاشفية والمحززية والوسطية في الإثبات، فيكون الواقع لدى من قامت عنده الطرق محرزاً كما كان في صورة العلم، والمفروض أن الأمر مترتب على الواقع المحرز، فإن ذلك هو لازم أخذ العلم من حيث الكاشفية موضوعاً، وبنفس دليل حجية الأمارات والاصول يكون الواقع محرزاً، فتقوم مقامه بلا التماس دليل آخر^(٢).

(١) متقى الاصول ٤ / ٧٠.

(٢) فوائد الاصول ٣ / ٢١.

رأي صاحب الكفاية

قال في الكفاية:

لا ريب في قيام الطرق والأمارات المعتبرة بدليل حجيتها واعتبارها مقام هذا القسم.

يعني: القطع الطريقي المحض الذي تقدّم بيان وضوح قيامها مقامه، ولذا قال: «لا ريب...».

قال:

كما لا ريب في عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الصفية من تلك الأقسام، بل لابدّ من دليل آخر على التنزيل، فإنّ قضية الحجية والإعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجة من الآثار لا ماله بما هو صفة وموضوع، ضرورة أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات. وهذا بيان ما ذكرناه بالنسبة إلى القطع الوصفي.

قال:

ومنه قد انقدح عدم قيامها بذلك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الكشف، فإن القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعاً كسائر ما له دخل في الموضوعات أيضاً، فلا يقوم مقامه شيء بمجرد حجيتها أو قيام دليل اعتباره، ما لم يتم دليل على تنزيهه ودخله في الموضوع كدخله^(١).

أقول:

وهذا المقطع الأخير هو مورد النظر، فإنّه يرى أنّ لا فرق بين القطع

الموضوعي الوصفي والقطع الموضوعي الكشفي في عدم قيام الأمانة مقامه، لعدم وجود الفرق في وجه عدم القيام.

ثم تعرّض رحمه الله لكلام الشيخ قدّس سرّه فقال:

وتوهّم كفاية دليل الاعتبار الدالّ على إلغاء احتمال خلافه وجعله بمنزلة القطع من جهة كونه موضوعاً ومن جهة كونه طريقاً، فيقوم مقامه، طريقاً كان أو موضوعاً.

فاسد جداً.

فإنّ الدليل الدالّ على إلغاء الاحتمال لا يكاد يكفي إلّا بأحد التنزيّلين، حيث لا بدّ في كلّ تنزيل منهما من لحاظ المنزل والمنزل عليه، ولحاظهما في أحدهما آلي وفي الآخر استقلالي، بداهة أن النظر في حجّيته وتنزله منزلة القطع في طريقته في الحقيقة إلى الواقع ومؤدّى الطريق، وفي كونه بمنزلة في دخله في الموضوع إلى أنفسهما، ولا يكاد يمكن الجمع بينهما....

ثم تعرّض في الأخير لكلامه في حاشية الرسائل فقال: بأنّه لا يخلو من تكلف بل تعسف.

وسياتي الكلام على ذلك إن شاء الله.

أقول:

ومحصّل ما ذهب إليه هو: أن الاستفادة من أدلّة اعتبار الأمانة هو تنزيلها بمنزلة الواقع، لكن القاعدة العامة في تنزيل شيء بمنزلة شيء هي لحاظ الشيء المنزل والشيء المنزل عليه وجهة التنزيل، كما في تنزيل الطواف بمنزلة الصلاة، فإنهما يلحظان ويلحظ الأثر والحكم الثابت للصلاة المراد إثباته للطواف، فلا بدّ

من لحاظ كل ذلك باللحاظ الموضوعي حتى يتم التنزيل.

وعليه، فلو وقع القطع بشيء موضوعاً لحكم يكون لا محالة ملحوظاً باللحاظ الاستقلالي وينعزل عن الطريقيّة تماماً، كما في: إذا قطعت بوجوب الصلاة وجب عليك التصدق بكذا، فإنّ وجوب التصدق يترتب على القطع ويكون هو موضوع الأثر، فلو أريد تنزيل الأمانة بدليل اعتبارها - بمنزلة الواقع لم يمكن إلاّ بلحاظهما على نحو الطريقيّة، مثلاً: إذا قامت البيّنة على خمريّة المانع، دلّ دليل حجّيتها على وجوب الاجتناب عنه وتنزله بمنزلة الخمر الواقعي في ذلك، ولولا لحاظ المؤدّي - وهو الخمريّة - ولحاظ الواقع الذي تحقق القطع به، لما أمكن التنزيل، ومن الواضح أن هذين اللَّحَاطَيْنِ آليّان... فكان الملحوظ استقلاليّاً وآليّاً معاً، والاستقلاليّة والآليّة لا يجتمعان.

إشكال المحقق الإصفهاني

قال في التعليق على قول الكفاية: ولحاطهما في أحدهما آليّ وفي الآخر استقلالي:

لا يذهب عليك أن القطع والظن حين تعلّقهما بشيء طريق صرف، وليس الملحوظ في تلك الحال على وجه الأصالة والإستقلال إلاّ ذلك الشيء، والقطع مثلاً نحو حضور المعنى عند النفس، وهو معنى لحاظه. وليس للقطع لحاظ لا آليّاً ولا استقلاليّاً، بل هو عين لحاظ الغير، فليس كالمرآة حتى يعقل أنّ ينظر فيها إلى شيء فتكون منظورةً بالتبع، بل القطع عين لحاظ الذهن ونظره إلى المعلوم. بل القطع كما لا يكون ملحوظاً آليّاً، كذلك ليس آله، لعدم تعقل كون لحاظ الشيء آله للحاظه، كما لا يعقل أنّ يكون آله لذات الشيء أو لوجوده الخارجي.

قال:

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن القطع إنما يتَّصف بالطريقة والمرآتية عند تعلُّقه حقيقةً بالشيء، وفي غير تلك الحال لا يعقل أن يلاحظ إلاً استقلالاً. وليس القطع بما هو من وجوه متعلِّقه وعناوينه حتى يعقل لحاظه تارةً بنحو الفناء في المعنون وذو الوجه، واخرى بنفسه، بمعنى أن يكون تارةً ما به ينظر واخرى ما فيه ينظر، وكيف يعقل لحاظ صفة القطع على الوجه الذي هو عليه حال تعلُّقه بشيء حقيقةً في مقام تنزيل شيء منزله، إذ الآلة لا يعقل أن تكون طرفاً؟^(١)

أقول:

ويتلخَّص هذا الكلام في نقاط:

- ١- إن القطع حضور المعنى عند النفس، وهذا معنى لحاظه.
- ٢- ليس نسبة القطع إلى متعلِّقه نسبة المرأة إلى المرثي، فإن المرأة قد تُلحظ باللحاظ الاستقلالي ويقطع النظر عن المرثي، فتكون ما فيه ينظر، وقد تُلحظ باللحاظ الآلي طريفاً إلى المرثي، فتكون ما به ينظر، فليس للقطع لحاظ لا آلياً ولا استقلالياً.

٣- لا يكون القطع آلة، لعدم تعقل كون لحاظ الشيء آلةً للحاظه.

- ٤- ليس نسبة القطع إلى المتعلِّق نسبة الوجه إلى ذي الوجه والعنوان إلى المعنون، فليس مثل عنوان الفقيه مثلاً حيث يمكن النظر إليه بعنوانه فيكون اللحاظ استقلالياً، ويمكن النظر إليه فانياً في مصاديقه فيكون اللحاظ آلياً.

(١) نهاية الدراية ٣ / ٥١.

والحاصل: عدم تعقل اللّحاظين في القطع، حتى يلزم محذور الاجتماع.

قال:

نعم، يمكن تقريب الإشكال بوجهٍ آخر وهو:

إن القطع والظن حيث أنهما متقومان بذات المقطوع والمظنون، فثبوت أحدهما يستلزم ثبوت الآخر، فالأمر بترتيب الأثر على الظن يمكن أن يكون على وجه الكناية أمراً بترتيب الأثر على لازمه وهو ذات المظنون، كما يمكن أن يكون على وجه الأصالة والحقيقة أمراً بترتيب الأثر على نفسه، ولا يعقل ملاحظة الظن قنطرةً للانتقال إلى لازمه وهو ذات المظنون، وملاحظته لا على هذا الوجه بل على وجه الحقيقة والأصالة، فلا يعقل أن يكون القضية الواحدة كنائية وحقيقيةّة، فيكون نظير الجمع بين اللّحاظ الآلي واللّحاظ الاستقلالي في الاستحالة^(١).

أقول:

توضيحه:

إن القطع من الامور ذات التعلّق، فهو متقوّم بذات المقطوع، فإذا قطعت بعدالة زيد، كان قوام مفهوم القطع عدالته، وكذلك الظن، فإذا قامت البيّنة على عدالة زيد، حصل لك الظنُّ بعدالته، وهي قوام الظن، فلا تحقّق للقطع والظن بدون المتعلّق، فهناك تلازم بين القطع ومتعلّقه والظن ومتعلّقه، فإذا أمر الحاكم بترتيب الأثر على الظنّ وتنزيله بمنزلة الواقع، أمكن أن يكون -على وجه الكناية- أمراً بترتيب الأثر على لازمه وهو ذات المظنون، أي عدالة زيد، بتنزيلها منزلة

(١) نهاية الدراية ٥٢/٣.

الواقع، وأمكن أن يكون -على وجه الحقيقة- أمراً بترتيب الأثر على نفس الظن، فيجتمع في الخطاب الواحد أن تكون القضية كنائية وحقيقية، فيكون نظير الجمع بين اللحاظ الألي واللحاظ الاستقلالي في الاستحالة. ومثاله: قولهم: زيد كثير الرماد، فإن هذا الكلام عندهم كناية عن جود زيد، فلو أريد مع ذلك المعنى الحقيقي منه، اجتمع الكنائية والحقيقة، وهو منحل.

لأن الكناية هي عدم لحاظ الحقيقة، والحقيقة هي عدم لحاظ المعنى المجازي، فلا يجتمعان....

وبعبارة أخرى: إن لوحظ المعنى الحقيقي لم يكن القطع أو الظن قنطرة للإنتقال إلى اللازم، وإن لم يلحظ كان قنطرة، والجمع بين كونه قنطرة وعدم كونه قنطرة جمع بين التقيضين وهو محال.

مناقشة هذا الإشكال

وقد ناقش الاستاذ هذا الكلام في جميع جهاته:

أما قوله: القطع ليس كالمرآة حتى يعقل أن يلحظ باللحاطين.

فهو أول الكلام، فقد ذكر هذا المحقق -في حقيقة القطع- أن حقيقته هي النورية، فهي عين القطع لا من لوازمه، والنور -كما هو معروف- ظاهر بذاته ومظهرٌ لغيره، فيمكن لحاظه ولحاظ الغير به، كذلك القطع. فما ذكره هنا ينافي كلامه هناك.

هذا نقضاً.

وأما حلاً، فإن القطع لحاظ، ولكل لحاظ ملحوظ، كالرؤية حيث لها مرني، فكما تلحظ الرؤية بنفسها وتلحظ فانية في المرني، كذلك القطع يلحظ بنفسه

ويلحظ فانياً في المتعلق المقطوع به، غير أن اللحاظ رؤية نفسانية، والرؤية رؤية جسمانية.

وأما قوله: ليس القطع بما هو من وجوه متعلّقه وعناوينه.

فهذا صحيح، ولكنّ اللحاظ الآلي والاستقلالي غير منحصرين بالعناوين والوجوه، فإنّ الرؤية ليست عنواناً للمرئي ووجهاً له، والنور ليس وجهاً وعنواناً للمستنير، إلا أنه يلحظ بنفسه ويلحظ فانياً في المستنير.

وأما تقريبه الإشكال بما ذكره، ففيه:

أولاً: إن مورد الكناية هو ما إذا كان أمران بينهما ملازمة، فينتقل من أحدهما إلى الآخر، كما في مثل زيد كثير الرماد، فإنّ ذلك من لوازم الجود، فإذا قيل كذلك، انتقل الذهن إلى جود زيد، لوجود الملازمة بين الأمرين، ولكن التحقيق عدم وجود الملازمة بين القطع أو الظنّ ومتعلّقه، لأنّ المتعلّق هو المقطوع بالذات وموطنهما الذهن، والمنطبّق عليه المتعلّق خارجاً هو المقطوع بالعرض، أما المقطوع بالذات، فإنّه قوام مفهوم القطع، والقطع محتاج إليه في أصل وجوده، لكنهما موجودان بوجود واحد وليسا متلازمين. وأما المقطوع بالعرض، فوجوده غير وجود القطع كما هو واضح، لكن لا تلازم بينهما قطعاً كذلك، وإلا يلزم أن لا يتحقق الجهل المركب أصلاً، لاستحالة التفكيك بين المتلازمين.

فما ذكره من كون حال القطع ومتعلّقه - وكذا الظن - من قبيل الكناية، غير صحيح، إذ لا يوجد التلازم بين القطع ومتعلّقه - وكذلك الظن - كما يوجد في باب الكناية، بل الأثر يترتب على الوجود الخارجي للمقطوع كالخمر مثلاً وحكمه الحرمة.

وثانياً: إنه لا يلزم -فيما نحن فيه- محذور الاجتماع بين الحقيقة والكناية. وذلك: لأن المتلازمين على نحوين، فقد لا يكون بينهما نسبة الحكاية والدلالة، كما في الجود وكثرة الرماد، حيث أنهما متلازمان لكن لا توجد بينهما نسبة الحكاية والدلالة والكشف، ولذا يكون أثر كل منهما مختصاً به ولا يترتب على الآخر، فلو أريد ترتيبه احتيج إلى جعل أحدهما كنايةً عن الآخر، كما في المثال، حيث تجعل كثرة الرماد كناية عن الجود.

وقد يكون بين المتلازمين نسبة الحكاية والكشف والدلالة، وفي هذه الحالة يرتب عرفاً أثر أحدهما على الآخر بلا حاجة إلى الكناية، كما هو الحال بين اليقين والمتيقن، فإن كل يقين يستلزم المتيقن، فإذا قال: إذا تيقنت بعدالة زيد فصل خلفه، كانت الصلاة خلفه أثراً لليقين بحسب ظاهر العبارة، لكن العرف يرتبون هذا الأثر على المتيقن، هو العدالة، لأن اليقين كاشف عن المتيقن ودال عليه، فقول المولى: رتب الأثر على يقينك، معناه: رتب الأثر على المتيقن.

فما ذكره المحقق الاصفهاني من الكنائية، إنما يكون حيث لا كاشفية لأحد المتلازمين عن الآخر، وإلا فإن أهل العرف يرتبون الأثر ولا يلزم استحالة الجمع. وتلخص: اندفاع الاشكال على الكفاية، وعدم تمامية التقريب المذكور كذلك.

والتحقيق

والتحقيق هو: إنه إن كان مدلول أدلة اعتبار الأمارات هو تنزيل مؤدأها بمنزلة الواقع، بأن يكون المقصود أن ما أخبر به زرارة من وجوب صلاة الجمعة -مثلاً- هو الواقع، فالحق مع صاحب الكفاية، لما ذكره رحمه الله

لكن الكلام في أصل المبنى، ولا بد من النظر في دليل القول بذلك.
لقد استدلّ للقول المذكور.

أما ثبوتاً، فلأن مقصود المولى حفظ الواقع، ولأجل ذلك جعل الأمارات والطرق، حتى يحصل التحفظ على الأغراض والأحكام الواقعية في ظرف الجهل بها، فيعتبر خبر زرارة بمنزلة الواقع حتى يُعمل به فيحفظ الواقع.

وأما إثباتاً، فقد استدلّ ببعض الروايات، كقوله عليه السلام: «العمري وابنه ثقتان، فما أديا فعني يؤديان، وما قالاك فعني يقولان»^(١) لظهوره في تنزيل المؤدى بمنزلة الواقع.

وفيه نظر.

أما ثبوتاً، فلأن حفظ الواقع غير متوقف على تنزيل مؤدى الأمانة بمنزلة الواقع، بل مقتضى الحكمة أن يجعل في ظرف الشك فيه طريقاً موصلاً إليه، كما هو الحال في الأغراض والمقاصد التكوينية، فإنه يجعل فيها الطريق الموصل إليها، وهذا هو طبع المطلب، فإنه يقتضي جعل الطريق الموصل إليه، لا جعل غير الواقع بمنزلة الواقع.

وأما إثباتاً، فإن الأدلة على اعتبار الطرق والأمارات على قسمين:

فمنها: الدليل اللبّي، وهو عبارة عن السيرة العقلانية، فهل السيرة القائمة على العمل بخبر الثقة هي باعتبار كونه هو الواقع التعبدي، أو أنه طريق إلى الواقع؟ الحق هو الثاني.

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٣٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم: ٤.

ومنها: الدليل اللفظي، وهو دليل إمضاء السيرة العقلانية المذكورة.
على أن لسانها لسان جعل الطريق الكاشف عن الواقع، فمفهوم قوله تعالى
﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...﴾^(١) عدم وجوب التبين إن كان المخبر غير فاسق،
أي: إن كان المخبر غير فاسق فخبره بياناً، أما إن كان فاسقاً فيجب تحصيل البيان.
وفي قوله عليه السلام: «العمري وابنه ثقتان...» نجد الغاء للتفريع، فإنه قد
وثقهما ثم فرّع على ذلك ترتيب الأثر على قولهما، أي: إنهما ثقتان عندي فما قالاه
فهو طريق إلى قولي، وهذا معنى الرواية لا ما ذكر من أنه تنزيل المؤدّي بمنزلة
الواقع.

وبالجملة، فإن لسان الأدلة اللفظية ومفادها: جعل الطرق إلى الواقع، وهو
المراد من قول العلماء بتتميم الكشف وإسقاط احتمال الخلاف.
فظهر: أن كل أمانة عمل بها العقلاء وأسقطوا معها احتمال الخلاف، فهي
تقوم مقام القطع، كخبير الثقة، لا ما كان منها مورداً للعمل وترتيب الأثر. مع عدم
إلغاء احتمال الخلاف. كما في اليد، فإنها أمانة على الملكية عند العقلاء، لكن
أمانتها ليست بإسقاط احتمال الخلاف، بل هو يحتملون في موردها عدم
الملكية، لكنهم يرتبون أثر الملكية عليها من جهة أنه «لو لم يجز هذا لم يستقم
للمسلمين سوق» كما في الرواية^(٢).

(١) سورة الحجرات: ٦.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٩٢، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم، رقم: ٢.

القول المختار في الأمارات

فالحق هو التفصيل في الأمارات....

فمن الأمارات ما يلغى معه احتمال الخلاف ويرتب عليه أثر الواقع عقلاءً. ومنها: ما يرتب عليه أثر الواقع لجهة من الجهات مع وجود احتمال الخلاف.

أما القسم الأول، فيقوم مقام القطع الموضوعي الكشفي. وأما القسم الثاني، فلا يقوم مقامه.

ومما يؤكد التفصيل المذكور بالنظر إلى السيرة العقلانية التي هي العمدة في الدلالة على حجية الأمارات: التأمل في بعض روايات المقام، مثلاً: قول الراوي: «أفيونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟»^(١) ظاهر في المفروغية عن ترتيب الأثر على قول الثقة، فيسأل عن وثاقة يونس. بخلاف رواية حفص مثلاً - فإنه يقول: «أشهد أنه له؟» فيجيب الإمام عليه السلام: إشهد أنه له»^(٢) فإنه ظاهر في أن المرتكز عند العقلاء عدم كفاية كون الشيء في اليد للدلالة على الملكية، فلذا يسأل عن هذه الجهة... بخلاف الرواية السابقة، فإنها ظاهرة في كفاية الوثاقة عندهم للأخذ بقوله، ولذا لا يسأل هناك عن جواز الأخذ بقول يونس، وإنما يسأل عن وثاقته عند الإمام.

وتلخص: أن مثل البيئنة وخبر الثقة يكشف عن الواقع فيقوم مقام القطع، وأما مثل اليد، فلا كاشفية له فلا يقوم مقامه، وإنما جاز ترتيب الأثر عليها بدليل

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم: ٣٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٩٢، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم، رقم: ٢.

خاص لجهة معينة.

فالحق هو التفصيل.

ثم إنه يرد على صاحب الكفاية القائل بتنزيل المؤدى بمنزلة الواقع، التهافت بين كلامه هنا وما ذهب إليه في مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي من أن المجمعول في باب الأمارات هو المنجزية والمعدرية... ولا يخفى عدم قيامها مقام القطع الموضوعي الكشفي على هذا المبنى، لأن المنجزية لا تفيد الكاشفية، إلا إذا أخذ القطع في الموضوع بما هو منجز.

وهذا تمام الكلام على قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الكشفي.

الكلام في الاصول

وأما الأصول وهي على قسمين.

الأصول المحرزة، وهي المجمعولة وظيفته عملية في ظرف الشك بلسان إحراز الواقع، كقاعدة الفراغ، بناءً على كونها من الاصول المحرزة، فإنها تجري لدى الشك في عدد الركعات، حيث يقول عليه السلام: «بلى قد ركعت»^(١) أي: إن الواقع ثابت. وفي الاستصحاب -على القول بكونه من الاصول- يقول عليه السلام: «لأنك كنت على يقين...»^(٢) فيفيد إحراز اليقين وبقائه إلى الزمان اللاحق.

وتقابلها الاصول غير المحرزة، كالبراءة مثلاً، حيث أن قوله عليه السلام:

(١) وسائل الشيعة ٦ / ٣١٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، رقم: ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٣ / ٤٦٦، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، رقم: ١.

«رفع ما لا يعلمون»^(١) ليس له نظر إلى الواقع ولا يحزره أصلاً.

وتلخص: أن الاصول العمليّة على قسمين، وقد ظهر الفرق بينهما إجمالاً.

وعليه، فإنّ موضوع البحث عن قيام الأصل مقام القطع، هو الأصل المحرز

لواقع، كما هو واضح.

إلا أن الكلام في مفاد أدلّة اعتبار الأصل المحرز، فإنّه على القول بإفادتها

تنزيل المؤدّي بمنزلة الواقع، يتوجّه إشكال الكفاية كما تقدّم.

قيامه مقام القطع الطريقي دون الموضوعي الصفتي

لكن التحقيق هو الطريقيّة - كما في الأمارات - فالأصل المحرز يقوم - بدليل

اعتباره - مقام القطع الطريقي، كما لو قام الاستصحاب على خمريّة المانع، فإنّه

يقوم مقام القطع الطريقي في الأثر وهو المنجزية، إذ الخمر المستصحب الخمريّة

كالخمر المعلوم خمريته بالعلم الطريقي، فكما يكون العلم حجةً على الاجتناب

كذلك الاستصحاب، وهكذا لو قام الاستصحاب على حرمة الخمر، بلا فرق.

فالأصل المحرز يقوم مقام القطع الطريقي موضوعاً وحكماً، فلولم يكن

حجةً على الواقع كان جعله لغواً.

وأما القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الصفتية، فلا يقوم الأصل

المحرز مقامه، لأن مفاد دليل الاستصحاب - مثلاً - هو جعله وتشريعه في ظرف

الشك، لا حصول صفة القطع، فإنّه لا يفيد ذلك لا وجداناً ولا تعبداً، فعدم قيامه

مقام القطع الوصفي واضح بلا كلام.

(١) وسائل الشيعة ١٥ / ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، رقم: ١.

الخلاف في قيامه مقام الموضوعي الكشفي

إنما الكلام في قيامه مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الكاشفية: فالشيخ والميرزا وجماعة يقولون بالقيام، والمحقق الخراساني يقول بالعدم، وللعراقي في المقام تفصيل، وسيأتي الكلام عليه.

دليل القول بالقيام

وقد استدل^(١) للقول بقيام الاصول المحرزة مقام القطع الموضوعي الكشفي، كلاستصحاب قاعدة الفراغ والتجاوز -بناءً على عدم كونها من الأمارات- وقاعدة عدم اعتبار الشك من الإمام والمأموم مع حفظ الآخر، وقاعدة عدم اعتبار الشك ممن كثر شكّه وخرج عن التعارف....

بأن الشارع قد اعتبر موارد جريان هذه القواعد علماً، فترتب عليها آثار العلم عقليّةً وشرعيّةً، ومن ذلك هو الحكم المأخوذ في موضوعه القطع.

فإن قيل: كيف تعتبر علماً وقد أخذ الشك في موضوع الاصول، فإن اعتبارها علماً -مع التحفظ على الشك المأخوذ في موضوعها- اعتباراً للجمع بين النقيضين؟

قلنا:

أما نقضاً، فإن الأمارات أيضاً مأخوذ في موضوعها الشك، وقد تقرّر قيامها مقام القطع، غاية الأمر أن الاصول قد أخذ الشك في موضوعها في لسان الدليل اللفظي، وفي الأمارات قد ثبت ذلك بالدليل اللبّي، بل لقد أخذ الشك في موضوع

بعض الأمارات في لسان الدليل اللفظي أيضاً، كقوله تعالى ﴿ فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾^(١).

وأما حلاً: فإنَّ الشك المأخوذ في موضوع الاصول هو الشك الوجداني، والعلم تعبد من الشارع، ولا تنافي بين الشك الوجداني والعلم التعبدية، ولو كان منافاة لما صحَّ التنزيل في مثل «الطواف بالبيت صلاة»^(٢) و«الفقاع خمر استصغره الناس»^(٣) ونحوهما، لكنَّ التنزيل صحيح، لأنه تعبد من الشارع مع كون الفقاع غير الخمر وجداناً، والطواف غير الصلاة.

الإشكال عليه

ويردّه: أن قيام الأصل مقام القطع الكشفي يحتاج إلى ثبوت الطريقيّة والكاشفيّة للأصل، إما بالسيرة العقلانية الممضاة من الشارع، أو من ظاهر الأدلّة المعتمدة له، فإذا حصل ذلك ترتب على الأصل جميع آثار القطع، كما كان الحال في الأمارات، حيث أن الإرتكاز العقلاني قائم على كون خبر الثقة طريفاً، ولذا يرتبون عليه جميع آثار العلم، وقد ذكرنا أن ذلك مقتضى دليل اعتبار خبر الثقة أيضاً.

وعلى الجملة، فلو تمَّ ذلك بالسيرة أو بالدليل اللفظي للاستصحاب -مثلاً- كان مقتضى القاعدة ترتب آثار العلم واليقين عليه، كجواز الشهادة بالاستناد إليه، وإذا لم يكن أحد الأمرين، كان مقتضى القاعدة العدم، وعلى هذا نقول:

(١) سورة الأنبياء: ٧.

(٢) أرسله العلامة في التذكرة ٨ / ٨٥، وهو عائي كما في الهامش عن عدّة من مصادرهم.

(٣) وسائل الشيعة ٢٥ / ٣٦٥، الباب ٢٨ من أبواب الأشربة المحرّمة.

إنَّ السيرة العقلانية قائمة على الأخذ بالاستصحاب، لكن لا من جهة إلقاء الشك بقاءً، كما كان في الأمانة، بل إنهم يأخذون بالحالة السابقة ويقونها من باب الاطمينان ببقائها أو برجائها أو من باب الاحتياط، فليس عملهم على طبق الحالة السابقة استصحاباً لليقين السابق، فأخذهم بمقتضى الإستصحاب يختلف عن أخذهم بمفاد خبر الثقة.

وأما الأدلة اللفظية في الإستصحاب التي هي أدلة اعتباره، فلا دلالة لها على إلغاء الشك أصلاً، فهي لا تدلُّ إلا على وجوب العمل بالحالة السابقة، ففي الصحيحة الاولى لزرارة -وهي أظهر الأدلة-: «فإنه على يقين من وضوئه»^(١) وهو غير ظاهر في كونه على يقين فعلاً، بل الظاهر منه كونه على يقين من وضوئه، ويشهد بذلك قوله بعده: «فليس ينبغي أن ينقض اليقين بالشك». فيكون المعنى: لا تنقض اليقين السابق بالشك اللاحق في العمل، فلا دلالة للرواية على: إنك الآن على يقين... ولا أقل من الشك، فتكون مجملّة.

وفي الصحيحة الثانية: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي...»^(٢)، فإن ظاهرها: أن اليقين الحاصل بشيء حدثاً لا ينقض فيما بعد عملاً، وليس المراد منها: أنت الآن على يقين تعبدًا.

وكذا قوله عليه السلام: «من كان على يقين فشك، فليمض على يقينه» أي: عملاً.

فظهر: أنه لا دليل -لا من السيرة ولا من الأدلة اللفظية- على إلغاء الشك في

(١) وسائل الشيعة ١/ ١٧٤، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، رقم: ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣/ ٤٦٦، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، رقم: ١.

الاستصحاب، فلا يمكن المساعدة مع الاستدلال المذكور، وستأتي بقية الكلام في النظر في استدلال المحقق النائيني.

هذا بالنسبة إلى الإستصحاب.

وأما قاعدة الفراغ، فظواهر أدلتها كذلك، فظاهر قوله عليه السلام: «كَلَمًا شَكَّكَتَ فِيهِ مِمَّا قَدْ مَضَى فَمَضَى كَمَا هُوَ»^(١) «بلى قد ركعت»^(٢) هو المضي عملاً على اليقين السابق، ولا تدل القاعدة على جعل اليقين الآن، قال عليه السلام في حديث: «لأنه حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»^(٣) أي: فيجب العمل على ما كان متيقناً به متذكراً له، لا أنه متذكر الآن.

وعلى فرض التنزل عما ذكرنا، فهي ظاهرة في جعل المؤدّي.

وأما النصوص في كثير الشك مثل «لا شك لكثير الشك»^(٤)، فللقول بظهورها في إلغاء احتمال الخلاف ونفي الشك وجه، إلا أن الكلام في أنه إلغاء له من جميع الجهات - كأن يجوز له الإخبار عن عدم الشك مثلاً - أو من جهة العمل فقط؟

لقد ذكر الميرزا وجود جهات عديدة في القطع، منها جهة العمل، وذكر أن الاصول المحرزة تنزل بمنزلة القطع في جهة العمل، وسيأتي نقل كلامه بالتفصيل.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٧، الباب ٢٣، من أبواب الخلل، رقم: ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٦ / ٣١٧، الباب ١٣، من أبواب الركوع، رقم: ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١ / ٤٧١، الباب ٤٢، من أبواب الوضوء، رقم: ٧.

(٤) في منية الطالب ٣ / ٣٨٦: كقوله صلى الله عليه وآله: «لا شك لكثير الشك ولا شك في النافلة».

وانظر الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

وعليه، فلا ينزل بمنزلته في جهة الكشف والطريقة، فلا يقوم مقام القطع الموضوعي الكشفي، فظهر ما في الاستدلال المتقدم على القيام.
 هذا كله بالنظر إلى الدليل اللفظي.
 وأما بالنظر إلى السيرة العقلانية، فالظاهر قيامها على الطريقة.
 فالحق هو قيام قاعدة الفراغ والتجاوز، وقاعدة لا شك لكثير الشك، وقاعدة حفظ الإمام أو المأموم، مقام القطع الموضوعي الكشفي.
 وأما ما تقدم - عن مصباح الاصول - في قوله تعالى ﴿فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾^(١)، فغريب من مثله، لما تقرّر في مباحث الإجتهد والتقليد من أن الآية إرشاد إلى حسن السؤال بقصد التعلّم، فهي في مقام الحثّ على الرجوع إلى أهل العلم والأخذ منهم، ولا دلالة لها على حجّية الفتوى، ويشهد بذلك استدلال الإمام بها في إمامتهم عليهم السلام^(٢).

(١) سورة الأنبياء: ٧.

(٢) انظر: البرهان في تفسير القرآن ٤٢٣/٣.

تنبيهات

الأول: في ما ذكره المحقق الخراساني في حاشية الرسائل

قد ذكر المحقق الخراساني في حاشية الرسائل وجهاً لقيام الأمارات والاستصحاب مقام القطع الموضوعي الكشفي، بناءً على تنزيل المؤدّي بمنزلة الواقع.

وخلاصة ما ذكره هو:

إنّ دليل الأمانة والاستصحاب وإنّ تكفلاً جعل المؤدّي والمستصحب وتنزيلهما منزلة الواقع، لكنّ مقتضى الملازمة كون القطع بهما - بلحاظ أنهما منزلان منزلة الواقع - بمنزلة القطع بالواقع، فثبت أحد جزئي الموضوع بنفس دليل الاعتبار والآخر بالملازمة وتمّ المدعى^(١).

وقد وقع الكلام بين الأعلام في مراده من هذا الوجه والملازمة المذكورة

فيه:

ف قيل: المقصود هو الملازمة العقلية وبنحو دلالة الاقتضاء، إذ التعبد بأحد الجزئين لا يصح من دون التعبد بالجزء الآخر، لأنّ الدليل الدالّ على التعبد بأحدهما يدلّ بدلالة الاقتضاء وصوناً لكلام الحكيم عن اللغوّة، على التعبد

(١) درر الفوائد في حاشية الفرائد: ٧.

بالجزء الآخر^(١).

وقيل: المقصود هو الملازمة العرفية، لأن الدليل الدال على التعبد بالواقع وتنزيل المؤدى منزلته، يدلّ عرفاً بالالتزام على تنزيل القطع بالواقع الجعلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي^(٢).

وقيل: المقصود هو الملازمة العرفية والعقلية معاً، توضيحه:

إن وفاء خطاب واحد وإنشاء واحد بتنزيلين وإن كان مستحيلاً، إلا أن تنزيلين بإنشائين في عرض واحد يدلّ دليل الاعتبار على أحدهما بالمطابقة وعلى الآخر بالالتزام، ليس محالاً. وهنا كذلك، لدلالة دليل الأمانة مثلاً على ترتيب آثار الواقع مطلقاً ومنها الأثر المترتب على الواقع عند تعلق القطع به حتى في صورة كون القطع تمام الموضوع، إذ لمتعلقه دخل شرعا ض ولو بسنحو العنوانية في جميع المراتب.

وهذا التنزيل وإن كان يقتضي عقلاً تنزيلاً آخر، حيث أن الواقع لم يكن له في المقام أثر بنفسه حتى يعقل التعبد به هنا وتنزيل المؤدى منزلة الواقع بلحاظه، لكنه لا يقتضي عقلاً أن يكون المنزل منزلة الجزء الآخر هو القطع بالواقع الجعلي، لإمكان جعل شيء آخر مكانه، إلا أنه لا يبعد عرفاً أن يكون هو القطع بالواقع الجعلي.

فصون الكلام عن اللغوية بضمّ الملازمة العرفية يدلّ على تنزيل آخر في عرض هذا التنزيل للجزء الآخر^(٣).

(١) حاشية الشيخ عبدالحسين الرّشني على الكفاية ٢٠ / ٢.

(٢) مصباح الاصول: ٤١.

(٣) نهاية الدراية ٦٤ / ٣.

أما شيخنا الاستاذ دام بقاءه، فقرب الوجه بقوله:

إنَّ الدليل القائم على اعتبار الأمانة والاستصحاب له دالتان.

إحدهما: الدلالة المطابقة، حيث أنه يدل بالمطابقة على تنزيل مؤدَى الأمانة والمستصحب منزلة الواقع، لأن أثر القطع هو الكشف عن الواقع والطريقة إليه، فإذا نُزِلَ المؤدَى بمنزلة الواقع، كان التنزيل بحسب الكاشفة والطريقة فيكون المنزل عليه هو الواقع والمنزل هو المؤدَى والمستصحب.

والثانية هي: الدلالة الإلتزامية، بأن يكون دليل الاعتبار دالاً على التنزيل بمنزلة القطع الذي له دخل في موضوع الحكم، من جهة الملازمة العرفية بين تنزيل المؤدَى والمستصحب منزلة الواقع وبين تنزيل الأمانة والشك منزلة الواقع، لأن المفروض كون التنزيل من أجل الأثر الشرعي، فلا بد من الإلتزام بدلالة دليل تنزيل المؤدَى والمستصحب منزلة الواقع على تنزيل الأمانة والشك في البقاء منزلة القطع بالواقعي الحقيقي، دلالة إلتزامية من باب دلالة الاقتضاء، إذ لولا هذه الدلالة يلزم لغوية دليل التنزيل.

ومثاله - كما تقدّم سابقاً - ما لو ورد في الخطاب: إذا علمت بوجوب الصلاة وجب عليك التصدق بدينار، فالموضوع لوجوب التصدق مركب من جزئين هما العلم ووجوب الصلاة، فإذا أخبر العادل بوجوب الصلاة نُزِلَ ما أخبر به منزلة الوجوب الواقعي ويكون هذا التنزيل مستلزماً لتنزيل خبر العادل به بمنزلة القطع بالوجوب الواقعي، فتحقق تنزيلان أحدهما في ناحية وجوب الصلاة والآخر في ناحية العلم، وذاك تنزيل مطابقي وهذا التزمي، ولولم يتم التنزيل الثاني لزم لغوية التنزيل الأول، لأن المفروض تركب الموضوع من العلم ووجوب الصلاة،

ولا يترتب الأثر الشرعي إلا بتمامية التنزيلين .

وإذا تعددت الدلالة -على ما ذكر- لم يلزم اجتماع اللحاظين ، لوضوح أن لزوم ذلك مبني على وحدة الدلالة .

عدوله عنه في الكفاية

قال في الكفاية:

وما ذكرنا في الحاشية... لا يخلو من تكلف بل تعسف^(١).

أقول:

أما التكلف ، فلأن دعوى الملازمة بين تنزيل المؤدى بمنزلة الواقع وتنزيل اليقين التعبدي بمنزلة اليقين الواقعي ، تحتاج إلى دليل في مقام الإثبات ، ولا يوجد عليها دليل ، إذ الملازمة التكوينية منتفية ، وكذا الشرعية ، وتبقى العرفية ، والمرجع فيها أهل العرف ، وليس عند العرف هكذا تلازم .

وأما التعسف ، فإشارة إلى مقام الثبوت ، ففي المثال المذكور ، لما كان موضوع وجوب التصدق مركباً من «القطع» و«وجوب صلاة الجمعة» ، فجاء الخبر بوجوب صلاة الجمعة ونزلنا المؤدى بمنزلة الواقع بدليل اعتبار خبير الثقة ، فهل يتمكن دليل الاعتبار من إحراز القطع أيضاً؟ إنه لا يمكن ، للزوم الدور ، من جهة أن تنزيل الأمانة بمنزلة القطع -بالغاء احتمال الخلاف- يتوقف على ترتب الأثر الشرعي -وهو وجوب التصدق عليه ، وإلا يكون التنزيل لغواً ، لكن ترتب هذا الأثر عليه يتوقف على إحراز الموضوع -أي موضوع وجوب التصدق- والمفروض تركبه من جزئين أحدهما هو القطع ، وإحراز القطع وتحققه يتوقف

(١) كفاية الاصول: ٢٦٦ .

على تنزيل الأمانة بمنزلة القطع بإلغاء احتمال الخلاف، فكان تنزيل الأمانة بمنزلة القطع موقوفاً على نفسه.

فالقول بأن دليل الاعتبار يفيد كلا التنزيلين بدلتين - أحدهما مطابقة والآخرى التزامية - باطل، بل يحتاج لتامة التنزيل الثاني - وهو تنزيل الأمانة بمنزلة القطع، وإلغاء احتمال الخلاف - إلى دليلٍ آخر، أما بنفس دليل الاعتبار فيستلزم الدور.

هذا بيان ما ذكره الأعلام^(١).

وحاصله: أن «التكلف» ناظر إلى مقام الإثبات، و«التعسف» ناظر إلى مقام الثبوت.

لكن السيد الأستاذ قدس سره بعد أن نقل عن الأعلام الوجه المذكور قال: ولكن لا صراحة بل لا ظهور في كلام صاحب الكفاية فيما حمل عليه، نعم في تعبيره بالتوقف مجرد إشعار، ولكنه كما يمكن أن يريد به ذلك، يمكن أن يريد به التوقف بمعنى التلازم، كما يقال: أحد الضدين يتوقف على عدم الآخر، مع أنه لا عليّة ولا معلوليّة بينهما.

ثم ذكر أنه يمكن أن يكون مراد صاحب الكفاية محذور آخر غير الدور، - وهو ما أفاده شيخنا أيضاً في الدورة اللاحقة - وهو:

إن التعبد بأحد الجزئين فيما نحن فيه لما كان في طول الآخر، كان التعبد بالآخر في ظرفه ممتنعاً، لعدم ترتب الأثر عليه وحده، والفرض أن الجزء الآخر لا يتحقق إلا بعد التعبد به، فملخص الإشكال: إن التعبد بالمؤدى لا أثر له شرعاً

(١) نهاية الأفكار ج ١ ص ٢٦، فوائد الاصول ٢٨/٣.

وهو يمنع من صحّة التعبد، إذ التعبد بالموضوع لا معنى له إلا التعبد بالحكم. فمرجع كلام الكفاية إلى أنه لا بد أن يكون التعبد بأحد الجزئين في حين التعبد بالجزء الآخر، لأنّ التعبد بأحدهما يتوقف على التعبد بالآخر وإلا لزم الدور حتى في مورد التعبد بالجزئين في عرض واحد كما لا يخفى^(١).

الثاني: في تفصيل المحقق العراقي

قد فصل المحقق العراقي قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي الكشفي، بين ما لو أخذ القطع في لسان الدليل على وجه الكاشفية، فيقوم الاستصحاب بأدلته مقام القطع، وما لو كان المأخوذ نفي الشك، فلا تفيد أدلة الاستصحاب قيامه مقامه، قال:

وأما الاصول المحرزة كالاستصحاب، فقيامه مقام القطع الموضوعي، مبني على أن التنزيل في «لا تنقض» ناظر إلى «المتيقن» أو إلى «اليقين». فعلى الأول، لا يقوم مقام القطع الموضوعي، لعين ما ذكرناه في الأمارات. وعلى الثاني، يقوم مقام القطع الموضوعي تماماً أو جزءاً، نظر إلى اقتضائه بتلك العناية لإثبات العلم بالواقع، ومرجعه -على ما عرفت- إلى إيجاب ترتيب آثار العلم بالواقع في ظرف الشك به.

نعم، حيث إنه لوحظ في موضوعه الجهل بالواقع والشك فيه، يحتاج في قيام مثله مقام القطع الموضوعي إلى استظهار كون موضوع الأثر في الدليل هو صرف انكشاف الواقع محضاً بلا نظر إلى نفي الشك فيه، وإلا فلا مجال لقيام الاستصحاب مقامه، نظراً إلى ما عرفت من انحفاظ الشك بالواقع في

موضوعه...^(١).

وحاصله: الفرق بين دليل الاستصحاب ودليل عدم اعتبار الشك من كثير الشك، وعدم اعتبار السهو من المأموم مع حفظ الامام، ونحوهما، فتلك الأدلة تقوم مقام القطع، لأنه ينفي الشك، بخلاف دليل الاستصحاب، لكونه يأتي باليقين في ظرف الشك مع حفظ الشك لا نفيه.

أقول:

والظاهر عدم تمامية هذا التفصيل، لأن دليل الاستصحاب وإن أفاد حفظ الشك، لكنه الشك الوجداني، وقد احتفظ عليه في الآن اللاحق ليكون مع اليقين السابق موضوعاً لحرمة النقض عملاً، وقد تقرّر أن لا تنافي بين اليقين التعبدي والشك الوجداني. وأما الشك الاعتباري، فينفيه إثبات اليقين، لوجود الملازمة العرفية بين «أنت متيقن» و«إنك لست بشاك» نعم، نفي الشك لا يستلزم اليقين. ولكن، إذا كان كذلك، فلماذا لا يقال بحجية الأصل المثبت؟ فتدبر.

الثالث: في ما ذكره المحقق النائيني

اختار الميرزا^(٢) قيام الأمارات والاصول المحرزة مقام القطع الموضوعي

الكشفي، وملخص كلامه هو:

إن في العلم أربع جهات:

الاولى: قبول النفس للصورة العلمية. وهي مرتبة الانفعال.

والثانية: حصول الصورة العلمية فيها. وهي مرتبة الفعل.

(١) نهاية الأفكار ج ١ ص ٢٦ - ٢٧.

(٢) أجود التقريرات ٢٠ / ٣.

والثالثة: الصّورة العلميّة كيفة قائمة بالنفس، وهي مرتبة الكيف.

والرابعة: النسبة بين الصّورة والمعلوم بالعرض، وهي مرتبة الإضافة.

وفي المرتبة الرابعة جهتان، جهة العقد القلبي، حيث الإنسان عالم وقاطع

ومتيقن، وجهة الكشف عن المعلوم بالعرض.

قال:

إن الإمارة تفيد جهة الكشف بأدلة اعتبارها، وأما الأصول المحرزة، فأدلة

اعتبارها تفيد عقد القلب، أي البناء العملي.

فكانت الأمانة والأصول قائمة مقام القطع الموضوعي الكشفي، غير أن

المجعول في الأمارات هو الكاشفيّة والطريقة، والمجعول في الأصول هو البناء

العملي.

ثم إنه ذهب إلى أن هذا القيام هو من باب حكومة أدلة اعتبار الأمانة والأصل

على الأدلة الواقعية حكومة ظاهرية، لأن الحكومة على قسمين، واقعية، كحكومة

«الطواف بالبيت صلاة» على الأدلة الواقعية للصلاة، وكحكومة «لاربايين الوالد

والولد» على الأدلة الواقعية للربا، حيث أن الحاكم والمحكوم في عرض واحد

ويتصرف الحاكم في المحكوم توسعه كما في المثال الأول، أو تضيقاً كما في

الثاني، ولا احتمال للخلاف.

أما في باب الأمارات والأصول بالنسبة إلى الأدلة الواقعية، فالطرفان في

الطول وليسا في العرض، فإذا قامت البيّنة على خمرة مائع، دلّت على التوسعة

في دائرة الخمر، وأنه أعم من الخمر الواقعي والخمر الذي قامت عليه

البيّنة، وهي حكومة ظاهرية، بحيث أن الأثر يترتب ما لم ينكشف الخلاف، فإذا

انكشف سقط.

وتظهر النتيجة في مسألة الأجزاء، ففي الحكومة الواقعية حيث لا يتحقق الخلاف يثبت الأجزاء، وفي الظاهرية يكون الحكم عدم الأجزاء بمجرد انكشاف الخلاف.

الإشكال عليه

وقد أورد عليه الاستاذ بوجه:

الأول: قد وقع الخلط في كلامه بين انفعال النفس ومقولة الإنفعال التي هي من الأعراض التسعة، ففي مورد حصول العلم تكون النفس مستعدة لقبول المعلوم بالذات، وهي الصورة، وتنفعل بحصولها فيها، وأهل الفن يعبرون عن هذا الإمكان الاستعدادي بالعقل الهولائي، وهذا غير مقولة الإنفعال، فإنها عبارة عن التأثير التدريجي مثل تسخين الماء بالحرارة، كما أن تأثير النهار تدريجاً في سخونة الماء من مقولة الفعل....

الثاني: ما ذكره في المرتبة الرابعة من أنها مرتبة الإضافة.

فيه: أن قوام مقولة الإضافة كون المتضائفين متكافئين قوةً وفعلاً، وفي العلم قد لا يكون للمعلوم بالعرض واقعية أصلاً كما في الجهل المركب، فيلزم وجود أحد المتضائفين دون الآخر. فإذاً، ليس العلم من مقولة الإضافة.

الثالث: ما ذكره من وجود الجهتين في المرتبة الرابعة.

فيه: إن البناء القلبي من أفعال القلب، ولذا يتعلّق به التكليف من الوجوب والحرمة، كما هو الحال في المسائل الاعتقادية، وأمّا العلم، فلا يتوجّه إليه التكليف من الوجوب والحرمة، نعم، يتّصف طلب العلم بهما، فيقال: طلب العلم

الحق واجب وطلب العلم الباطل حرام.

الرابع: إنه بناءً على ما ذكره من وجود جهة الكشف، فإنَّ المجمعول في باب الأصل المحرز هو جهة البناء القلبي لا جهة الكشف والطريقة، وهذا هو الفارق بينه وبين الأمانة -على مسلك الميرزا- وعليه، فكيف يقوم الأصل المحرز مقام القطع المأخوذ موضوعاً على نحو الطريقة؟

الخامس: إن ما ذكره في الحكومة الظاهرية صحيح، فمع قيام الأمانة أو الأصل المحرز لا تتحقق التوسعة حقيقة في الموضوع بل الحكومة الظاهرية، لكون الأمانة أو الأصل في طول الموضوع لا في عرضه... لكنَّ الأمر بالنسبة إلى القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقة ليس كذلك، بل هما في العرض، فالدليل القائم على أنه إذا قطعت فاشهد، قد أخذ فيه القطع موضوعاً لجواز الشهادة، ثم أفاد دليل اعتبار خبر الثقة كاشفة الخبر وطريقته إلى الواقع، والنسبة بين الدليلين هي العرضية لا الطولية، بل هما مثل: الخمر حرام، والفقاع خمر، وحينئذٍ تكون الحكومة واقعية.

فالتحقيق: إن الحكومة الظاهرية تكون بين القطع الطريقي والأمانة والأصل لكونهما في الطول، أما القطع المأخوذ في الموضوع كلاً أو جزءاً، فالحكومة بينه وبين الأصل والأمانة واقعية، لكونهما في عرض واحد.

السادس: إن الشك المأخوذ في الأمانة والأصل المحرز موضوع عندنا ثبوتاً في الإمارات وإثباتاً في الاصول، أما عند الميرزا، فهو في الإمارات ظرف، وعلى كلِّ حالٍ، فإنَّ الدليل في كلِّ من الأصل والأمانة قد اعتبر فيه الشك في الواقع، وعليه، فإنَّ دليل الأصل أو الأمانة يكون في عرض دليل الواقع، فلا

يتحقّق مناط الحكومة الظاهرية وهو الطولية.

وبعد

فالتحقيق هو قيام الأمانة والأصل المحرز مقام القطع الموضوعي الكشفي،
بناءً على أنّ المجعول في باب الأمارات هو الطريقية والكاشفية كما هو التحقيق.
وهذا تمام الكلام في هذا المبحث.

أحكام القطع بلحاظ المتعلق

قال في الكفاية

لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم، للزوم الدور، ولا مثله، للزوم اجتماع المثليين، ولا ضده، للزوم اجتماع الضدين^(١).

هل يمكن أخذ القطع بالحكم في موضوع الحكم؟

أما أخذ القطع بالحكم موضوعاً للحكم نفسه، كأن يقول: إذا قطعت بوجوب الصلاة فالصلاة واجبة عليك، فيستلزم الدور كما ذكر، لأن القطع بالحكم متوقف على الحكم، توقف المتعلق على المتعلق به، لكن الحكم متوقف على القطع توقف الحكم على موضوعه، فيلزم توقف الحكم على نفسه. هذا أحد تقرّبات الدور في المقام.

وقد أورد عليه المحقق الإصفهاني^(٢) بما حاصله: إن الموقوف على القطع غير ما يتوقف عليه القطع، لأن ما يتوقف عليه القطع هو الصورة الذهنية للقطع، ضرورة أن القطع لا يتعلّق بالموجودات الخارجية وآل يلزم انقلاب الذهن خارجاً أو الخارج ذهنياً، وعليه، فالقطع عارض على الوجود الذهني للحكم، وما يتوقف عليه القطع هو الوجود الخارجي للحكم، فحصل التغاير، فلا دور.

(١) كفاية الاصول: ٢٦٦.

(٢) نهاية الدراية ٦٨/٣.

قال سيدنا الاستاذ: وبنظير هذا البيان يندفع محذور الدور الذي ذكره في الكفاية^(١) في أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر، وقد ذكره صاحب الكفاية هناك وقزره ولم يدفعه، ولأجل ذلك، لا يمكننا إسناد هذا البيان للدور إلى صاحب الكفاية^(٢).

ثم أورد رحمه الله^(٣) تربيين آخرين ولم يدفعهما:

أحدهما: ما ذكره المحقق الإصفهاني، و ملخصه: إن الحكم معلقاً على القطع تارة يكون بنحو القضية الخارجية واخرى بنحو القضية الحقيقية، فعلى الأول: بأن يحكم المولى على من حصل لديه العلم بالحكم، ولكن لازمه اللغوية، لأن الحكم إنما هو لجعل الداعي، ومع علم المكلف بالحكم لا يكون جعل الحكم في حقه ذا أثر من هذه الجهة. وعلى الثاني: يلزم الخلف، إذ مع جعل المولى هذه القضية، أعني ثبوت الحكم عند تحقق العلم به ووصوله إلى المكلف، يستحيل أن يتحقق العلم بالحكم. وما يتبني على أمر محال محال.

والثاني: إن تعليق الحكم في الذهن على العلم به، يستلزم عدم محركيته وداعويته، وذلك، لأن المكلف إذا فرض أنه جزم بثبوت الحكم خارجاً واعتقد بتحقيقه، فهو يرى أن الحكم موجود في الخارج، والموجود لا يقبل الوجود والتحقق ثانياً. وعليه، فهو يرى أن ثبوت الحكم عند علمه به محال، ومعه لا يكون الحكم محركاً وداعياً، إذ الداعوية تتقوم بالوصول، والمفروض أن

(١) كفاية الاصول: ٧٣.

(٢) متقى الاصول ٤ / ٨٧.

(٣) متقى الاصول ٤ / ٨٨.

المكلف يرى محالية ثبوته، فيستحيل جعله حينئذٍ. ونتيجة ذلك: إن تعليق الحكم على العلم به أمر ممتنع عقلاً ولا يمكن الالتزام به.

قال: وهذا وجه بسيط لا التواء فيه.

وأيضاً، يستلزم اجتماع المتقابلين، لأن الحكم متقدّم طبعاً على القطع المتعلق به، لكنه متأخر عنه لأن المفروض كونه أي القطع -موضوعاً له، فيلزم اجتماع التقدّم والتأخر في الحكم، واجتماعهما في الشيء الواحد محال.

ثم إن القطع في المثال تارةً مطابق للواقع واخرى مخالّف، فإن كان مطابقاً، لزم المحذوران في الواقع وفي ذهن القاطع، وإن كان مخالفاً لزم المحذوران في ذهن القاطع الذي هو جاهل بالجهل المركب.

هل يمكن أخذ القطع بالحكم في موضوع مثله؟

وأما أخذ القطع بالحكم في موضوع مثل هذا الحكم، كأن يقول: إذا قطعت بوجوب الصّلاة فالصلاة واجبة عليك بمثل ذلك الوجوب. فيستلزم اجتماع المثليين. فإن كان القطع مطابقاً للواقع، فالمحذور لازم واقعاً وفي ذهن القاطع، وإن كان مخالفاً له، ففي ذهنه فقط.

هذا ما ذهب إليه صاحب الكفاية.

القول بالجواز

وقال الميرزا: ربما يقال فيه بالجواز، نظراً إلى عدم ترتّب محذور على ذلك إلا ما يتوهم من استلزامه لاجتماع المثليين، وهو لا يكون بمحذور في أمثال المقام أصلاً، فإن اجتماع عنوانين في شيء واحد يوجب تأكّد الطلب، وأين ذلك من اجتماع الحكمين المتماثلين؟ وقد وقع نظير ذلك في جملة من الموارد، كما في

موارد النذر على الواجب وأمثاله^(١).

والى الجواز ذهب السيد الخوئي، إذ قال:

وأما أخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر مثله، كما إذا قال المولى إذا قطعت بوجوب الصلاة تجب عليك الصلاة بوجوب آخر، فالصحيح إمكانه، ويرجع إلى التأكد، وذلك:

لأن الحكمين إذا كان بين موضوعيهما عموم من وجه، كان ملاك الحكم في مورد الاجتماع أقوى منه في مورد الافتراق، ويوجب التأكد، ولا يلزم اجتماع المثليين أصلاً، كما إذا قال المولى: أكرم كل عالم، ثم قال: أكرم كل عادل، فلا محالة يكون وجوب الإكرام في عالم عادل أكد منه في عالم غير عادل أو عادل غير عالم، وليس هناك اجتماع المثليين، لتعدد موضوع الحكمين في مقام الجعل.

وكذا الحال لو كانت النسبة بين الموضوعين هي العموم المطلق، فيكون الحكم في مورد الاجتماع أكد منه في مورد الافتراق، كما إذا تعلق النذر بواجب مثلاً، فإنه موجب للتأكد لا إجماع المثليين، والمقام من هذا القبيل بلحاظ الموضوعين، فإن النسبة بين الصلاة بما هي، والصلاة بما هي مقطوعة الوجوب هي العموم المطلق، فيكون الحكم في مورد الاجتماع أكد منه في مورد الافتراق، ومن قبيل العموم من وجه بلحاظ الوجوب والقطع به، إذ قد لا يتعلق القطع بوجوب الصلاة مع كونها واجبة في الواقع، والقطع المتعلق بوجوبها قد يكون مخالفاً للواقع، وقد يجتمع وجوب الصلاة واقعاً مع تعلق القطع به، ويكون الملاك فيه أقوى فيكون الوجوب بنحو أكد^(٢).

(١) أجود التقريرات ٣ / ٣٤.

(٢) مصباح الاصول ٢ / ٤٥-٤٦.

وتبعه سيّدنا الاستاذ حيث قال:

يمكن اجتماع حكمين بنحو التأكيد بمعنى بمعنى أن يكون هناك حكم واحد مؤكد، لإمكان اجتماع مصلحتين توجبان تأكيد الإرادة وهي توجب تأكيد البعث، بمعنى أنها توجب إنشاء البعث المؤكد، فإن الحكم هو التسبب للبعث الاعتباري العقلاني، وبما أن البعث يتصف خارجاً بالشدة والضعف أمكن اعتبار البعث الأكيد، كما أمكن اعتبار البعث الضعيف.

ومما يشهد لصحة ما ذكرناه صحة تعلق النذر بواجب وانعقاده، ولازمه تأكيد الحكم، ولم يتوهم أحد أن وجوب الوفاء بالنذر في المقام يستلزم اجتماع المثليين المحال، كما يشهد له شمول الحكمين الاستغراقيين لما ينطبق عليه موضوعاهما، نظير العالم الهاشمي الذي ينطبق عليه: «أكرم العالم» و«أكرم الهاشمي»، ولم يتوهم خروج المورد عن كلا الحكمين لاستلزامه اجتماع المثليين.

ومما يقرب ما نقوله أيضاً في اجتماع المثليين، أنه لم يرد في العبارات بيان امتناع وجوب الإطاعة شرعاً من باب أنه يستلزم اجتماع المثليين، مع أن البعض يرى أن الإطاعة عبارة عن نفس العمل، أو أنها وإن كانت من العناوين الانتزاعية، لكن الأمر بالأمر الانتزاعي يرجع إلى الأمر بمنشأ انتزاعه - كما عليه المحقق الثاني -، بل ادعى كون محذوره التسلسل ونحوه مما يظهر منه أن اجتماع المثليين بالنحو الذي ذكرناه أمر صحيح ارتكازاً.

وبالجملة: التماثل بمعنى التأكيد ووجود واقع الحكمين لا مانع منه. وأما اجتماع حكمين مستقلين متماثلين، فلا نقول به لامتناعه مبدأً ومنتهى.

وعليه، فلا مانع من تعليق حكم مماثل على القطع بالحكم إذا كان بنحو التأكد^(١).

القول بعدم الجواز

لكن قال الميرزا:

ولكن التحقيق هو استحالة ذلك أيضاً؛ فإن القاطع بالخمريّة - مثلاً - إنما يرى الخمر الواقعي، ولا يرى الزجر عمّا قطع بـخمريّته إلا زجراً عن الواقع، فليس عنوان مقطوع الخمريّة عنده عنواناً آخر منفكاً عن الخمر الواقعي ومجتمعاً معه أحياناً حتى يمكن تعلق حكم آخر عليه في قبال الواقع، كما في موارد اجتماع وجوب الشيء في حدّ نفسه مع وجوب الوفاء بالنذر وأمثاله، ومع عدم قابليّة هذا العنوان لعروض حكم عليه في نظر القاطع لا يمكن جفله له حتى يلتزم بالتأكد في موارد الاجتماع^(٢).

واختار شيخنا عدم الجواز وذكر في بيان ذلك بالنظر إلى كلام السيد الخوئي:

ما ذكره يتم في موارد نسبة العموم من وجه مثل: أكرم العالم وأكرم الهاشمي، فيتأكد الحكم في المجمع، ونسبة العموم والخصوص المطلق، كما إذا نذر صلاة واجبة، ولا يتم فيما نحن فيه، والسّر في ذلك أن الحكمين في تلك الموارد عرضيّان، وليس معنى التأكد حدوث الحكمين ثم اندكاهما في الآخر، لأن اجتماع المثليين حدوثاً غير معقول كذلك، بل المراد أنه مع ثبوت

(١) متقى الاصول ٩٢ / ٤.

(٢) أجدود التقريرات ٣٥ / ٣.

الدليلين وكون كل واحد منهما ذا اقتضاء تام، يكشف عن جعل الحكم الواحد في المجمع من أول الأمر. أما فيما نحن فيه فالحكمان طوليان، فلا بد من الحكم المجمع حتى يتحقق القطع به ليكون موضوعاً للحكم الثاني، وبمجرد تحقق الحكم الأول، يمتنع تحقق الحكم الثاني للزوم اجتماع المثليين آنأماً، ومع الطولية لا معنى للتأكد.

هل يمكن أخذ القطع بالحكم في موضوع ضده؟

وأما أخذ القطع بالحكم في موضوع ضد هذا الحكم، كأن يقول: إذا قطعت بوجوب الصلاة فالصلاة محرمة عليك، فيستلزم اجتماع الضدين، والكلام كالقوله في سابقه.

رأي المحقق العراقي

هذا، وذهب المحقق العراقي^(١) إلى أنه لا يلزم اجتماع الضدين، لأن الوجوب قد تعلق بالصلاة بما هي، والحرمة قد تعلقت بالصلاة بما هي مقطوعة الوجوب، فتعدّد موضوع الحكمين بحسب الجعل.

إشكال المحقق الخوئي

أجاب عنه السيد الخوئي قائلاً:

لكن التحقيق لزوم اجتماع الضدين، إذ الحرمة وإن تعلقت بالصلاة بما هي مقطوعة الوجوب في مفروض المثال، إلا أن الوجوب قد تعلق بها بما هي، وإطلاقه يشمل ما لو تعلق القطع بوجوبها، فلزم اجتماع المثليين، فإن مقتضى إطلاق الوجوب كون الصلاة واجبة ولو حين تعلق القطع بوجوبها، والقطع طريق

(١) نهاية الأفكار ج ١ ق ٣ ص ٢٨.

محض، ومقتضى كون القطع بالوجوب مأخوذاً في موضوع الحرمة كون الصلاة حراماً في هذا الحين، وهذا هو اجتماع الضدين^(١).

النظر فيه

لكن هذا الجواب لا يدفع الإشكال المبني على اختلاف المرتبة، لأن الحكم الذي موضوع القطع متأخر عن القطع، أما الحكم الذي تعلق به القطع فمقدم عليه، ويستحيل أن يكون في مرتبة القطع فضلاً عن التأخر عنه، فكل منها في مرتبة، ومع اختلاف المرتبة لا اجتماع للضدين.

إذن، ينحصر الجواب بلزوم اجتماع الضدين في ذهن القاطع ولحاظه، لأن من قطع بالوجوب يرى عدم الحرمة، لكن المفروض كونه قاطعاً بالحرمة هو يراها، فيلزم اجتماع الحرمة وعدم الحرمة في أفق ذهنه، فالمحذور لازم بحسب مقام الفعلية وإن لم يلزم بحسب مقام الجعل لتعدّر المرتبة على المبني.

هل يمكن أخذ القطع بمرتبة من الحكم

ثم قال صاحب الكفاية:

نعم، يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو مثله أو

ضده^(٢).

أقول:

ومثال ذلك:

إذا علمت بوجوب الصلاة إنشاءً، وجبت عليك فعلاً بنفس ذاك الوجوب

(١) مصباح الاصول ٤٥ / ٢.

(٢) كفاية الاصول: ٢٦٧.

أو مثله أو حرمت عليك فعلاً.

أقول:

وهذا مبنيٌّ على ما ذهب إليه، من أن للحكم أربع مراتب:

مرتبة الاقتضاء، وهي مرتبة الملاكات.

ثم مرتبة إنشاء الحكم.

ثم مرتبة الفعلية، وهي مرتبة تحقق القيود والشرايط.

ثم مرتبة التنجز والوصول وترتب الأثر من الثواب والعقاب.

وفي المقابل هو القول بأن للحكم مرتبتين فقط هما: مرتبة الإنشاء ومرتبة

الفعلية، وقد استفاد هذا الرأي من كلمات الشيخ.

وهذا القول هو الصحيح.

فإن الخطابات الشرعية كلها بنحو القضايا الحقيقية، فمعنى قوله تعالى

﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١) هو: كلما تحقق المكلف

واتصف بالاستطاعة فعليه الحج، فهذا إنشاءٌ للحكم، سواء كان في العالم شخص

أولاً. فإن تحقق وجوده خارجاً واتصف بالاستطاعة، حصلت الفعلية للحكم.

أما مرحلة الملاكات، فلا علاقة لها بالحكم، بل لولا الملاك من المصلحة

والمفسدة لما تحققت الحاكمية والحكم من الحاكم، فإنه لما يلحظ الملاك يجعل

الحكم وينشؤه.

وكذلك مرحلة التنجز، فإنها لا علاقة لها بالحكم، لأن الحكم إذا تحقق

(١) سورة آل عمران: ٩٧.

يأتي البحث عن أثره، إذ المكلف إن كان مطيعاً للحكم استحق الثواب، وإن كان عاصياً له استحق العقاب.

ومن هنا قال المحقق الإصفهاني: بأن الإنشاء بداعي جعل الداعي مصداق حقيقي للحكم، لأن الإنشاء قد يكون بداعي الامتحان - مثلاً - فهذا ليس بحكم، أما الحكم ما كان بداعي جعل الداعي في نفس المكلف إلى الإمتثال.

في المسألة قولان

وبعد، فهل يجوز أخذ القطع بمرتبة من الحكم موضوعاً لمرتبة أخرى؟ قولان.

ذهب المحقق الخراساني وتبعه المحقق الإيرواني إلى الجواز، وخالفه المحقق الإصفهاني وتبعه السيد الخوئي.

دفاع السيد الخوئي عن رأي الإصفهاني

ووجه القول الثاني ما ذكره السيد الخوئي، إذ قال:

أما على المبني المختار من أنه ليس للحكم إلا مرتبتان، الأولى: مرتبة الفعل... والثانية مرتبة الفعلية... فلا يمكن أخذ القطع بمرتبة الجعل من حكم في مرتبة الفعلية منه، إذ ليس المراد من القطع المأخوذ في مرتبة الفعلية من الحكم هو القطع بالحكم الثابت لغير القاطع، وإلا فإمكانه بمكان من الوضوح بلا حاجة إلى فرض تعدد المرتبة، لصحة ذلك ولو مع وحدة المرتبة، كما لو فرض أن القطع بوجود الحجج على زيد قد أخذ في موضوع وجوبه على عمرو، بل المراد هو القطع بالحكم الثابت لنفس القاطع، وحينئذٍ، لا يمكن أخذ القطع بمرتبة الجعل من حكم في موضوع مرتبة الفعلية منه، إذ ثبوت الحكم لشخص القاطع جعلاً

ملازم لفعليّة، فلا محالة يتعلّق القطع بالحكم الفعلي، وحيث أن المفروض دخل القطع في فعلية الحكم، لزم الدور^(١).

توضيحه على المثال المذكور وهو الحج:

إن شمول خطاب وجوب الحج - المنشأ بالآية المباركة ومعناه: كل من وجد واتّصف بالاستطاعة فالحج واجب عليه - لهذا المكلف، موقوف على حصول الاستطاعة له خارجاً، وإلا فليس حكماً مجعولاً له، وإذا تحققت الاستطاعة، فالحكم في حقه فعلي، فلو أنّ القطع بالحكم المجعول قد أخذ في مرتبة الفعلية، فلا ثبوت للحكم وجعله بالنسبة إليه إلا بعد القطع، لكن حصول القطع موقوف على ثبوته له جعلاً، لأنّ القطع طريق إلى الحكم، فلا بدّ في تعلّقه به من تحقق الحكم وثبوته في المرتبة السابقة. وهذا هو الدور.

دفاع الإيرواني عن رأي الكفاية

ولكنّ المحقق الإيرواني قرّب كلام الكفاية بقوله:

المختار صحّة أخذ القطع بمرتبة من الحكم في موضوع مرتبة اخرى منه، فيؤثر القطع المتعلّق بالمصلحة في بلوغها إلى درجة التأثير في الفعلية، وذلك لأن مرتبة الفعلية إنما تقوم بما قامت به مرتبة الإنشاء إذا كانت مرتبة الإنشاء علّة تامّة لفعليته، أما إذا كانت من مجرد الاقتضاء فلا محيص من دخل عدم المانع في الفعلية مع عدم دخله في الاقتضاء، وليكون المقام من ذلك، فيكون القطع مزيلاً للمانع المتمم لفعلية التأثير^(٢).

(١) مصباح الاصول ٢/ ٤٦ - ٤٧.

(٢) حاشية الكفاية ٢/ ٤٤٧.

توضيحه: إن مرتبة الإنشاء هي مرتبة الإقتضاء، وحينئذٍ، يكون من المعقول حصول ما يمنع الحكم من الوصول إلى الفعلية، لكن القطع رافع للمانع، فيجوز أخذه موضوعاً للفعلية ولا دور. نعم، لو كانت الفعلية قائمة بالإنشاء لم يعقل أخذ القطع بالإنشاء موضوعاً للفعلية، لكن مرتبة الإنشاء مرتبة الإقتضاء، وهي متقدمة على مرتبة الفعلية، والقطع بها يوجب فعلية الحكم، فلا مانع من أخذ القطع بمرتبة موضوعاً لمرتبة اخرى.

الإشكال عليه

وفيه: ما هو المانع عن فعلية الحكم المرفوع بالقطع؟ إنه لا يخلو من أن يكون الجهل بالحكم أو مانع آخر غير الجهل به، فإن كان غير الجهل فهو لا يرتفع بالقطع بالإنشاء، مثلاً: الحج واجب على المكلف المستطيع، والمانع عن فعلية هذا الوجوب هو الحرج، فهل يرتفع الحرج بالقطع بإنشاء وجوب الحج؟ كلا، لا يرتفع، وكذا كل ما فرض مانعاً غير الجهل بالحكم. وإن كان الجهل به، فإن ارتفاع هذا المانع بالقطع يستلزم التصويب، إذ سيكون الحكم مقيداً بالعلم، وتقيدته بالعلم واختصاصه بالعالمين باطل.

فسقط دفاع المحقق الإيرواني وبقي الإشكال على حاله.

هل تجب الموافقة الالتزامية؟

قد تقدّم أن الإنسان لا يخلو من احدى حالات، هي العلم والظن والشك، وحصول العلم له في كل موردٍ توفرت فيه شروط العلم ومقدماته من الضروريات، لكن حصوله له لا يلازم تصديقه به وانقياده له وترتيبه الأثر عليه، فكم من موردٍ يتحقّق فيه العلم للإنسان ولا يرتّب الأثر على علمه لسببٍ من الأسباب.

ولما تقرّر كون القطع منجزاً للتكليف، وأن على المكلف أن يتحرّك نحو الامتثال وتحقيق المأمور به خارجاً وحصول الموافقة العمليّة، وقع البحث بينهم في وجوب الموافقة الالتزامية أيضاً وعدم وجوبها.

وبعبارة اخرى: هل هناك تكليف جوانجي بالإضافة إلى التكليف

الجوارحي أؤلا؟

تحرير محلّ البحث

إنه ليس المراد من وجوب الموافقة الالتزامية هو العلم بالتكليف، ولا الرضا بجعله، ولا العزم على العمل والامتثال، ولا قصد القرية، مع كونه مختصاً بالعبادات والبحث أعم منها ومن التوصلات.

بل المراد من الموافقة الالتزامية للتكليف الشرعي: أن يعقد القلب عليه

وينقاد بالنسبة إليه، كما هو الحال في الامور الاعتقادية.

إنه لا ريب في أن الالتزام القلبي -بالإضافة إلى العمل- يوجب القرب من المولى وارتقاء درجة العبد عنده، لكنّ الكلام في استحقاق العقاب على عدم الالتزام، فهل يجب الالتزام القلبي؟ وهل يحرم تركه؟

هل يوجد فرق بين وجوب الموافقة وحرمة المخالفة؟

قد نسب إلى المحقق المشكيني^(١) القول بالتفصيل، فقال بعدم وجوب الموافقة الالتزامية، لكن المخالفة محرمة.

الأدلة في المسألة

قال المحقق النائيني:

ربما يقال بتأثير العلم الإجمالي في دوران الأمرين المحذورين من جهة الالتزام، حيث أن في الأخذ بالفعل أو الترك من دون الالتزام بالوجوب أو الحرمة، مخالفة للتكليف المعلوم إجمالاً التزاماً.

وأنت خبير بفساد هذا القول، فإن المراد من الموافقة الالتزامية....

إن كان هو التصديق والتدين بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله من الأحكام الفرعية، فمرجع ذلك إلى تصديق نبوته وأن ما جاء به فهو من عند الله، وهو لا يستلزم الالتزام بكل واحدٍ واحدٍ من الأحكام تفصيلاً.

وإن كان المراد منها هو الالتزام بكل واحدٍ واحدٍ من الأحكام على التفصيل. فإن أراد القائل بلزومه حرمة التشريع والالتزام بخلاف الحكم الواقعي مسنداً له إلى الشارع، فهو حق، لكنه أجنبي عن لزوم الالتزام بكل حكم على التفصيل.

(١) حاشية الكفاية ٢/٢٧.

وإن أراد لزومه بنفسه، بحيث يكون لكل واجب مثلاً إطاعتان ومعصيتان، إحداهما: من حيث العمل، والاخرى: من حيث الالتزام، فلا دليل عليه لا عقلاً ولا نقلاً.

وإن كان المراد من لزومها، هو وجوب الإتيان بالعبادات بقصد التبعّد والامتنال، بأن يؤتى بها بداعي الأمر مثلاً، فهو وإن كان حقاً، إلا أنه أجنبي عن محلّ الكلام أيضاً.

وبالجملة، لا دليل على لزوم الموافقة الالتزامية، بالمعنى الذي يكون مربوطاً بالمقام...^(١).

وجاء في الكفاية:

هل تنجز التكليف بالقطع - كما يقتضي موافقته عملاً - يقتضي موافقته التزاماً والتسليم له اعتقاداً وانقياداً، كما هو اللازم في الاصول الدينية والامور الاعتقادية، بحيث كان له امتثالان وطاعتان، احدهما: بحسب القلب والجنان، والاخرى: 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 ولولم يكن متسلاً وملتزمًا به ومعتقداً ومنقاداً له، وإن كان ذلك يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيده، لعدم اتصافه بما يليق أن يتّصف العبد به من الاعتقاد

(١) أبعاد التقريرات ٩٥/٣.

بأحكام مولاه والانقياد لها، وهذا غير استحقاق العقوبة على مخالفته لأمره أو نهيهِ التزاماً مع موافقته عملاً^(١).

وقال السيد الخوئي:

التحقيق: عدم وجوب الموافقة الالتزامية، إذ لم يدل عليه دليل من الشرع ولا من العقل. أما الأدلة الشرعية، فظاهرها البعث نحو العمل والإتيان به خارجاً، لا الالتزام به قلباً. وأما العقل، فلا يدل على أزيد من وجوب امتثال أمر المولى، فليس هناك ما يدل على لزوم الالتزام قلباً^(٢).

أقول:

وعلى الجملة، فإنه إذا قام الدليل على التكليف وثبت، فإن العقل حاكم بلزوم إطاعة المولى بامتنال التكليف الوجوبي أو التحريمي، أما أن يأمر بالالتزام القلبي أيضاً، فلا دليل عليه.

وبعبارة أخرى: إن العقل يحرك العبد المكلف نحو امتثال متعلق التكليف، ولا يتجاوز بعثه وتحريكه دائرة المتعلق، بأن يبعث إلى شيء زائد عنه، بل إنه يريد من المكلف الإتيان بالمتعلق فحسب.

هذا بالنسبة إلى الحكم العقلي.

وأما الحكم الشرعي، فإنه لما جاء الخطاب بالصلاة مثلاً وأمر بها المولى، فإن «صل» يشتمل على مادة وهيئة، أما المادة، فهي الصلاة، وأما الهيئة، فمدلولها البعث والطلب أو اعتبار اللابدية، فلا دليل من الخطاب الشرعي بالصلاة - لا مادة

(١) كفاية الاصول: ٣٦٨.

(٢) مصباح الاصول ٥٢ / ٢.

ولا هيئة - على وجوب الموافقة.

وأما أن يكون هناك دليل من خارج الخطاب الشرعي بوجوب الصلاة، يدل على وجوب الموافقة الإلزامية مضافاً إلى الصلاة، فلا يوجد هكذا دليل. نعم، توجد روايات كثيرة في وجوب التصديق والإقرار بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله، كقوله عليه السلام - في جواب السؤال عما بنيت عليه دعائم الإسلام: «... والإقرار بما جاء به من عند الله...»^(١).

ولكن في دلالتها على المدعى بحث، كما لا يخفى.

وقد يقال: بأن هذه النصوص ناظرة إلى أصول الدين أو منصرفه إليها.

ولكن هذا غير واضح، والعهد في إثباته على مدعيه، لأن النصوص مطلقة وعبارتها «الإقرار بما جاء به» النبي، سواء في الأصول أو الفروع، وما هو منشأ الإنصاف؟

وقد يقال^(٢): بدلاتها على وجوب الموافقة الإلزامية، لكن يكفي الموافقة إجمالاً.

وفيه: إن كانت دالة على الوجوب، فمقتضى القاعدة انحلالها على كل واحدٍ واحدٍ مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله، فهو إطلاق شمولي، فالقول بالالتزام الإجمالي في غير محلّه.

فإن قلت: القول بوجوب الموافقة الإلزامية مخالف للمشهور.

قلنا: هذا المشهور ليس مشهور القدماء بل المتأخرين، ومخالفتهم لا تضرّ،

(١) الكافي ١٩/٢ و ٢١-٢٢ و ٣٨.

(٢) نهاية الأفكار ج ٣ ص ٥٤.

هذا أولاً.

وثانياً: إعراض المشهور وإن كان موهنأ عندنا، لكن عن السند لا الدلالة، وما نحن فيه من قبيل الثاني لا الأول.

هذا كله، اللهم إلا أن يقال بأن «الإقرار» أمر و«الالتزام» أمر آخر. فتدبر.

ثمرة البحث ووجه الحاجة إليه

نحتاج إلى هذا البحث من جهتين:

جهة فقهية، وهي وجوب وعدم وجوب الموافقة الإلزامية، وحرمة وعدم حرمة المخالفة الإلزامية.

وجهة اصولية، وهي: أنه على القول بوجوبها، لا مجال لإجراء الاصول العملية. مثلاً: لو دار الأمر بين المحذورين، فهل تجري الاصول العملية؟ فيه خمسة أقوال، أحدها: جريان أصالة البراءة عن الوجوب والحرمة معاً، فبناءً على وجوب الموافقة الإلزامية، لا يمكن جريان الأصل في الطرفين، ويسقط هذا القول في تلك المسألة.

وقال المحقق الإصفهاني^(١): إنه بناءً على وجوب الموافقة الإلزامية، لا بد من القول بها في التعدييات والتوصليات معاً، ولكن بالنظر إلى المانع عن جريان الاصول، فلا مورد للبحث في التعدييات، إذ مع عدم الموافقة الإلزامية يزول قصد القرية، لأن قصد القرية غير الموافقة الإلزامية كما تقدم، لكنهما في التعدييات متلازمان.

والحاصل: أنه بين التعدييات والتوصليات من جهة المانع عن جريان

الاصول فرق، فإذا دار الأمر بين المحذورين في الواقعة الواحدة وكانا توصليين، حصلت المخالفة الإلزامية، وأما العملية فلا، لأنه إما فاعل وإما تارك. أما في التعدييات، فتحصل المخالفة العملية أيضاً، فإنه يمكن الإتيان بالعمل بدون قصد القربة، فإن كان واجباً لم يمثل وإن كان حراماً فقد خولف بالإتيان... فهذا الفرق بين القسمين -التوصليات والتعدييات- موجود بلا إشكال.

جريان الاصول العملية وعدم جريانها

وهذا تفصيل الكلام في ذلك، على القول بوجود الموافقة الإلزامية، وأنه يمنع من جريان الاصول العملية أو لا يمنع؟

أما إذا لزم من جريانها المخالفة العملية، فلا إشكال في عدم جريانها.

فنقول:

الشبهة تارة: حكمية كلية، كصلاة الجمعة، إذا دار حكمها بين الوجوب والحرمة.

واخرى: موضوعية، وهي:

تارة: في العمل الواحد، كالمرأة المحلوف على وطئها أو ترك وطئها.

واخرى: في موضوعين، كما لو أريد إجراء قاعدة الفراغ في الصلاة واستصحاب بقاء الحدث، فإنه إن كان محدثاً فالصلاة التي فرغ منها باطلة، وإن كان على طهارة فلا حدث بالنسبة إلى الصلاة المتأخرة.

تحرير محلّ الكلام

فهل يجري الأصل في هذه الموارد مع القول بوجود الموافقة الإلزامية؟

أما على القول بأن لا مقتضى لجريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي، كما

عليه الشيخ، فلا مجال لهذا البحث أصلاً، لأنه مع عدم المقتضي لا تصل النوبة إلى البحث عن المانع.

فالبحث عن مانعية وجوب الموافقة، مبني على القول بوجود المقتضي لجريان الأصل في أطراف الشبهة. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: إنه لا بدّ من أن يكون للأصل موضوع يقتضي جريانه وإلا فلا تصل النوبة إلى البحث عن مانعية وجوب الموافقة. مثلاً: إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة، فلا مقتضي لجريان أصالة الإباحة، لعدم الشك في عدمها، فلا موضوع لهذا الأصل حتى يقال: هل وجوب الالتزام يمنع عن جريان أصالة الإباحة في مورد دوران الأمر بين المحذورين أولاً؟

فتلخص: إن البحث يبني على القول بوجود المقتضي لجريان الأصل في أطراف الشبهة، وعلى أن يكون للأصل موضوع حتى يبحث عن جريانه وعدم جريانه في المورد.

وحينئذ نقول -مثلاً-: لو توضأ بماء مردد بين الطاهر والمنتجس، فهل يجري الأصل في الطرفين مع العلم الإجمالي بأحد الحكمين.

ولو صلى وفرغ ثم شك في طهارته جرى استصحاب الحدث وجرت قاعدة الفراغ مع العلم بمخالفة أحدهما للواقع؟

وجه عدم الجريان

يمكن تقريب مانعية الموافقة الالتزامية عن جريان الاصول في أطراف العلم بما حاصله: إنه إذا وجب الالتزام القلبي بالحكم الواقعي الموجود في البين لا يجتمع مع جريان الأصل الموجب للحكم المنافي له عملاً، وإلا يلزم الالتزام

بالمتنافيين .

وإن شئت فقل: إن بإجراء الأصل في جميع الأطراف يستفي موضوع وجوب الالتزام، مع كونه محققاً على وجه الإجمال، ويكون ترخيصاً في المخالفة، ولا فرق في تحقق المخالفة الممنوعة، بأن تكون مخالفةً لفعل خارجي أو أمرٍ قلبي باطني .

وجه الجريان

وقد ذكر لعدم مانعية وجوب الموافقة الالتزامية عن جريان الاصول وجوه:

الأول: ما جاء في الكفاية

منها: ما قاله صاحب الكفاية من: أن استقلال العقل بالمحذور فيه إنما يكون فيما إذا لم يكن هناك ترخيص في الإقدام والإقحام في الأطراف، ومعه لا محذور فيه بل ولا في الإلتزام بحكم آخر^(١).

وتوضيحه:

إن دليل وجوب الموافقة الالتزامية قاصر عن الشمول للمورد الذي وجد فيه أصل من ناحية الشارع على الخلاف، فإذا قادم الأصل من ناحيته مؤمناً للمكلف، فلا وجوب، لأن العقل لا يستقل بوجوبها في مورد لا يريد الشارع من المكلف، والأدلة النقلية التي استدلت بها للوجوب لا يعم إطلاقها مثل هذا المورد.

الإشكال عليه

(١) كفاية الاصول: ٢٦٩.

الإشكال عليه

إلا أنه يمكن الجواب، بأن الدليل القائم عقلاً ونقلاً على وجوب الموافقة الالتزامية قائم على الحكم الواقعي الإلهي، والأصل القائم في المورد حكم ظاهري، ولا منافاة بين الحكم الواقعي والظاهري.

الثاني: ما ذكره الشيخ

ومنها: إن وجوب الموافقة الالتزامية إنما هو في مورد الحكم، فلا بد من وجود الحكم حتى تجب الموافقة عليه التزاماً، والأصل العملي الجاري في المورد يرفع الحكم، فلا يبقى موضوع لوجوب الموافقة. وهذا ما يستفاد من كلام الشيخ^(١).

إشكال المحقق الخراساني

وقد أشكل عليه في الكفاية بأنه يستلزم الدور، لأن جريان الأصل موقوف على عدم المانع، وهو عبارة عن عدم وجوب الموافقة، لأن عدم المانع متقدّم رتبةً على الممنوع، لأنه من أجزاء العلة، وهي مقدّمة على المعلول أي الممنوع. لكن عدم المانع متوقف على جريان الأصل. وهذا دور^(٢).

دفاع المحقق الإصفهاني

وقد دافع المحقق الإصفهاني وأجاب عن إشكال الدور بقوله: ويندفع الدور: بأن مفاد الأصل بنفسه رفع الحكم من الوجوب أو الحرمة. لأنه يتوقف على رفعه.

(١) فرائد الأصول ١ / ٨٤.

(٢) كفاية الأصول: ٢٦٨.

وليس لازم رفع الحكم الإذن في المخالفة الإلزامية المحرمة فإنها لا تحرم، بل لا تتحقق إلا مع ثبوت الحكم ولا مانعية لحرمة المخالفة الإلزامية أو قبح الإذن فيها إلا على تقدير ثبوت موضوعها، وما لا مانعية له إلا على تقدير ثبوت موضوعه كيف يمنع عن رفع موضوعه؟

فإن قلت: هذا بالإضافة إلى الحكم الفعلي، فإنه مرفوع بالأصل، وأما الحكم الواقعي، فلو وجب الالتزام بالحكم الواقعي المعلوم بالإجمال مع ثبوته حتى مع جريان الأصل يلزم من جريانه الإذن في المخالفة الإلزامية.

قلت:

أولاً: لا نسلم حرمة المخالفة الإلزامية للواقعي المحكوم بعدمه تنزيلاً. ومفاد الأصل رفعه تنزيلاً، فلا يمنع إلا حرمة المخالفة الإلزامية لما له ثبوت ولم يكن منفيّاً ولو تنزيلاً.

وثانياً: حيث إن مفاد الأصل رفع الوجوب الفعلي أو الحرمة الفعلية، فلازمه عدم الالتزام بالوجوب الفعلي أو الحرمة الفعلية، لا عدم الالتزام بالوجوب الواقعي أو الحرمة الواقعية حتى يكون بلحاظ هذا اللازم قبيحاً.

لكنه يناسب ما سلكناه في عدم المانعية، لا ما سلكه «قدس سره» في عدمها بلحاظ عدم الموضوع لوجوب الموافقة الإلزامية.

وبناء على هذا الجواب، لا حاجة إلى قصر وجوب الموافقة الإلزامية على الحكم الفعلي الذي لم يرفع تنزيلاً، بل يجتمع مع وجوب الالتزام بكل ما ثبت من الشارع على حسب مرتبته من الثبوت، فتدبر^(١).

(١) نهاية الدراية ٣: ٨٣-٨٤.

وتوضيحه:

إن مانعية وجوب الالتزام القلبي أيضاً موقوف على تحقق موضوعه، والموضوع هو «الحكم» أي «الوجوب»، وإذا جرى الأصل انتفى الوجوب. وحيث لا موضوع، فلا يمكن للموافقة الإلتزامية المانعية عن جريان الأصل. وعلى الجملة، فإنه في مثل الوضوء بالماء المرّد بين الطهارة والنجاسة. بناءً على وجوب الموافقة الإلتزامية، يرتفع هذا الوجوب بقوله عليه وآله السلام: «رفع ما لا يعلمون»^(١)، فمع جريان البراءة لا يبقى وجوب، فلا موضوع للموافقة.

وهذا مقصود الشيخ، ولا يرد عليه الإشكال المزبور.

الردّ عليه

لكن يرد عليه - كما أشار إليه هو في طي كلامه -: إن الأصل الراجع للحكم أصل تنزيلي، أي هو حكم ظاهري، فهو يقول: إن هذا الأصل التنزيلي يرفع جميع آثار الحكم المرفوع ومنها وجوب الموافقة الإلتزامية، لكنّ المعلوم بالإجمال الموجود في البين في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي كما في المثال. وفي دوران الأمر في المرأة المحلوف على وطئها أو تركه، هو الملتزم به قلباً، ولا أصل يرفعه، ووجوده يمنع من جريان الأصل في الأطراف. وتلخص: عدم تمامية هذا الجواب.

(١) وسائل الشريعة ١٥ / ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، رقم: ١.

الجواب الصحيح

بل الجواب الصحيح ما ذكره الشيخ نفسه، وهو أنه لا تمنع بين الأصل وموضوع وجوب الموافقة القطعية، لأن الأصل إنما يجري في خصوص الوجوب وفي خصوص الحرمة، ولكن لا يجب الإلتزام بخصوصهما، بل الملتزم به هو الجامع بينهما الموجود في البين، وهذا لا يرتفع بالأصل، فالذي يرتفع بالأصل لا تجب الموافقة معه، والذي تجب الموافقة معه لا يرتفع بالأصل... وإذ لا تمنع بينهما. فلا دور.

قطع القطاع

بعد أن ثبت حجية القطع ولزوم ترتيب الأثر عليه عقلاً، فهل حكمه بذلك مطلق أو أنه مقيد بما إذا حصل القطع بنحو متعارف ومن سببٍ ينبغي حصوله منه، أو القطع الحاصل من السبب غير المتعارف حصوله منه، كما هو الحال في القطاع؟

قول كاشف الغطاء بعدم حجية قطع القطاع

قال الشيخ قدس سره:

قد اشتهر في السنة المعاصرين أن قطع القطاع لا اعتبار به، ولعل الأصل في ذلك ما صرح به كاشف الغطاء^(١) قدس سره بعد الحكم بأن كثير الشك لا اعتبار بشكّه، قال: وكذا من خرج عن العادة في قطعه أو ظنّه فيلغو اعتبارهما في حقّه.

قال الشيخ:

ثم إن بعض المعاصرين وجّه الحكم بعدم اعتبار قطع القطاع -بعد تقييده بما إذا علم القطاع أو احتمال أن يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطعاً - بأنه يشترط في حجية القطع عدم منع الشارع عنه، وإن كان العقل أيضاً قد يقطع بعدم المنع إلا أنه إذا احتمال المنع يحكم. بحجية القطع ظاهراً ما لم يثبت المنع.

(١) كشف الغطاء: ٦٤.

مناقشة الشيخ

وقد ناقش الشيخ القول المذكور بأنه:

إن أريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في مورد يكون القطع موضوعاً للحكم فلا بأس به، لانصراف القطع المأخوذ في الموضوع إلى الحاصل من الأسباب التي يتعارف حصول القطع منها، نظير انصراف الظن والشك في موارد أخذهما في الموضوع إلى المتعارف منهما.

وإن أريد نفي اعتباره في مقام يكون القطع طريقياً، فإن أريد نفي أجزاء ما قطع به عن الواقع لو انكشف الخلاف، فهو حق أيضاً، لكنه لا يختص بقطع القطع، بل يعم غيره، لعدم أجزاء الأمر التخيلي - كما حقق في مبحث الأجزاء - وإن أريد وجوب ردعه عن قطعه ورفع عنه وتنبهه على مرضه أو يقال له: إن الله لا يريد منك الواقع إذا كان غافلاً عن القطع بحيث تلبس عليه المغالطة، فهو حق أيضاً في موارد القطع بخلاف الواقع، مما يرتبط بالنفوس والأعراض والأموال التي تجب المحافظة عليها، لكنه لا يختص بقطع القطع بل يعم مطلق القطع المخالف للواقع ولو كان متعارفاً.

وإن أريد أنه حال العلم بحكم الشاك، فهو ممنوع، إذ القاطع بالحكم لا يمكن إرجاعه إلى أحكام الشك من الاصول العملية لعدم شمولها له، فنفي حجية قطعه يعني تركه متحيراً متخبطاً لا يعرف ما يقوم به^(١).

مناقشة المحقق الخراساني

وقال المحقق الخراساني:

لا تفاوت في نظر العقل أصلاً فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً، بين أن يكون حاصله بنحو متعارف ومن سببٍ ينبغي حصوله منه، أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه كما هو الحال غالباً في القطع... وبالجملة، القطع فيما كان موضوعاً عقلاً، لا يتفاوت من حيث القاطع ولا من حيث المورد ولا من حيث السبب. لا عقلاً - وهو واضح - ولا شرعاً، لما عرفت من أنه لا تناله يد الجعل نفيًا ولا إثباتاً...^(١).

مناقشة المحقق النائيني

وقال المحقق النائيني:

حكى عن الشيخ الكبير عدم اعتبار قطع القطع.

وهو بظاهره فاسد، فإنه إن أراد من قطع القطع الطريقي الذي لم يؤخذ في موضوع الدليل، فهو مما لا يفرق فيه بين القطع وغيره، لعدم اختلاف الأشخاص والأسباب والموارد في نظر العقل في طريقيّة القطع وكونه منجزاً للواقع عند المصادفة وعذراً عند المخالفة.

وإن أراد القطع الموضوعي، فهو وإن كان له وجه، لأن العناوين التي تؤخذ في ظاهر الدليل تنصرف إلى ما هو المتعارف، من غير فرق في ذلك بين الشك والظن والقطع، فالشك المأخوذ في باب الركعات ينصرف إلى ما هو المتعارف،

ولا عبرة بشك كثير الشك ولو فرض أنه لم يرد قوله عليه السلام «لا شك لكثير الشك»، غاية أنه لو لم يرد ذلك كان شك كثير الشك مبطلاً للصلاة ولو تعلق في الأخيرتين، لأنه لا يندرج في أدلة البناء على الأكثر، فلا يكون له طريق إلى إتمام الصلاة، فتبطل؛ ولكن بعد ورود قوله عليه السلام «لا شك لكثير الشك» يلزمه البناء على الأقل أو الأكثر، أي هو في الخيار بين ذلك.

وكذا الحال في الظن الذي أخذ موضوعاً في عدد الركعات، فإنه أيضاً ينصرف إلى المتعارف ولا يعم كثير الظن، فيكون حكم ظن كثير الظن حكم الشك.

وكذا الحال في القطع المأخوذ موضوعاً ينصرف إلى المتعارف ولا يعم قطع القطع، إلا أن الشأن في إمكان التفات القاطع حال قطعه إلى أنه قطاع، فإنه يمكن أن يقال بعدم التفاته إلى ذلك.

نعم: تظهر الثمرة بالنسبة إلى غير القاطع، كما لو فرض أن الحاكم علم أن الشاهد قطاع، فيمكن أن يقال بعدم قبول شهادته؛ ولكن المحكي عن «الشيخ الكبير» هو عدم اعتبار قطع القطع في القطع الطريقي المحض؛ وقد عرفت أن ذلك مما لا سبيل إليه.

قول المحقق العراقي بعدم الحجية في المعذورية

وذهب المحقق العراقي إلى أنه إذا كان كلام الشيخ الكبير ناظراً إلى جهة معذورية القطع، بأن العقل لا يعتبر قطع القطاع معذراً له، فالحق معه، ولا يندفع بما ذكره جواباً عنه^(١).

(١) فوائد الاصول ٣ / ٦٤، الهامش.

وجاء في تقرير بحثه ما نصّه بعد كلام له:

ولعلّه إلى ما ذكرنا نظر القائل بعدم اعتبار قطع القطّاع، فيراد من ذلك عدم اعتباره في مقام العذرية، ولو بملاحظة تقصيره في مقدّمات قطعه من الأوّل، الناشئ من جهة قلّة مبالاته وعدم تدبّره الموجب لخروجه بذلك عمّا عليه متعارف الناس من الاستقامة إلى الإعوجاج في السليقة، بنحو يحصل له القطع من كلّ شيء ممّا لا يكون مثله سبباً عادياً لحصول الظن بل الشكّ لمتعارف الناس، لاعدم اعتباره في مقام المنجزية ومرحلة إثبات التكليف والاشتغال به.

بل ويمكن أن يحمل عليه أيضاً مقالة الأخباريين...^(١).

موافقة السيد الاستاذ للمحقّق العراقي

ووافقه سيّدنا الاستاذ قدّس سرّه، إذ قال:

وأما مناقشة الشيخ، فيمكن أن يقال في دفعها:

أولاً: بالنقض بمورد الجاهل المركّب المقصر، فإنه في حال علمه لا يمكن ثبوت احكام الشك له، ولكنه لا يكون معذوراً في مخالفته للواقع مع أنه قاطع.

وثانياً: بأنه وإن سلّم أن القاطع في حال قطعه لا يمكن إرجاعه إلى أحكام غير القاطع بما هي أحكام لغير القاطع، لكننا يمكننا أن ندعي هذا القاطع لا يكون معذوراً لو خالف قطعه الواقع، وهذا هو المراد من نفي حجّية قطعه.

بيان ذلك: إن حجّية القطع ترجع إلى وجوب متابعتها ومنجزيتها للواقع لو صادفه، ومعذريته لو خالف قطعه الواقع.

فالذي ندعيه: إن العقل لا يحكم بمعذرية قطع القطّاع لو خالف الواقع.

وهذا لا محذور فيه أصلاً، ولا يتنافى مع لزوم متابعة القطع الحاصل بنظر القاطع. وعليه، فيكون الكلام في أن الحكم العقلي بمعدرية القطع وعدم استحقاق العقاب على مخالفة الواقع الذي تعلّق القطع بخلافه، هل هو ثابت لجميع أفراد القطع أم إنه ثابت لبعض الأفراد دون بعض؟

ولا يخفى أن التشكيك في ذلك يكفي في عدم ثبوت المعدرية ولا نحتاج إلى إثبات العدم، وإنما الذي يحتاج إلى الإثبات هو القول بالحجية.

ولكن الإنصاف عند ملاحظة حال العقلاء ومعاملاتهم فيما بينهم ومع عبيدهم - التي هي الطريق لتشخيص أصل حجية القطع في الجملة - هو عدم معدورية القاطع إذا كان قطعه من غير طريق متعارف، فمن أمر وكيله بشراء حاجة له بالقيمة السوقية، فاشتراها الوكيل بأزيد منها استناداً إلى قطعه بأن الثمن يساوي القيمة السوقية، لكنه ملتفت إلى أن قطعه غير ناش عن سبب متعارف، فللموكل أن لا يعذر وكيله ويعاتبه كما لا يخفى.

وليس هذا أمراً بعيداً بعد التزام الفقهاء بمعاقة الجاهل المركّب المقصر في اصوله وفروعه، وليس ذلك إلا لعدم كون قطعه معذراً، بعد تقصيره في المقدمات التي تسبب القطع.

وبعد التزام الشيخ بأن التقصير المسبب للنسيان يمكن أن يستلزم العقاب على المنسي لولا حديث الرفع الراجع إلى نفي وجوب التحفظ، مع أنه لا حكم للناسي في حال نسيانه، ولا يمكن مخاطبته بأحكام الملتفت.

وبالجملة: عدم إمكان إثبات حكم للقاطع ينافي ما قطع به في حال قطعه، لا يتنافى مع عدم حجية القطع، بمعنى عدم كونه معذوراً لو انكشف أن قطعه

مخالف للواقع، إذ عدم المعذورية إنما يحكم به بعد زوال القطع، فلا محذور فيه. ومن هنا يظهر: أنه يمكن تصحيح دعوى الأخباريين الراجعة إلى نفي حجية القطع - هذا مما احتمله الشيخ في مراد الأخباريين، فراجع صدر كلامه - بإرجاعها إلى نفي معذورية القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة، وهي دعوى لا بأس بها، إذ بعد ورود الروايات الكثيرة الدالة على أن الدين لا يصاب بالعقول، وكثرة وقوع الخطأ في الأحكام إذا كانت مدركة من طريق العقل، لا يحكم العقل والعقلاء بمعذورية القاطع من غير طريق الكتاب والسنة، بل يعدونه مقصراً في المقدمات فيصح عقابه. وإن لم يمكن نفي وجوب الإطاعة في حال قطعه. فالتفت وتدبر.

والى ما ذكرناه من نفي معذورية القطع أشار المحقق العراقي، كما في نهاية الأفكار، فلاحظ^(١).

أقول:

لا يخفى أن الكلام هنا في القاطع والسبب، دون المورد. وأيضاً، فالكلام في القطع الطريقي المحض، فلو كان القطع مأخوذاً في موضوع الحكم الشرعي، فلا ريب في جواز تقييده من قبل الحكم من الحيثيات الثلاثة، لأنه اعتبار من المولى، فله أن يجعل الموضوع مقيداً من حيث القاطع بأن لا يكون قطعاً، وله أن يجعله مطلقاً. ومن حيث السبب، له أن يقيد السبب بأن يكون القطع حاصلًا من الكتاب والسنة فقط مثلاً، وله أن لا يقيد، أو يقيد بأن

لا يكون السبب غير المقدمّة العقلية من الجفر والرّمّل، أو لا يكون من غير المستقلّات العقلية، وله أن يطلق.

والسبب في طرح هذا البحث - كما عرفت - هو إلحاق الشيخ جعفر كاشف الغطاء رحمه الله قطع القطّاع بشكّ كثير الشك في عدم الاعتبار.

لكنّ الفرق بين القطع والشك واضح، لأن حجّية القطع عقلية، إذ العقل يحكم بوجوب متابعة القطع ويراها منجزاً ومعدّراً، وأمّا كاشفية قطع القطّاع عن الواقع وإن لم تكن حاصلّة، إلاّ أنها موجودة عند القطّاع نفسه، فإنه عنده طريق إلى الواقع وكاشف عنه.

وعلى الجملة: إنّ هذه أحكام عقلية، يرتبها العقل على القطع، سواء كان القاطع قطعاً أوّلاً، ولولم يرتبها يلزم تخلف الحكم عن موضوعه، وهو محال.

حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية

تحرير محل النزاع

إنّ القطع من الحوادث، فله سبب، فهل يمكن تقييده بسببٍ خاصٍّ أولاً؟ السبب تارةً: هو المقدمات الشرعية، الكتاب والسنة. ولا كلام ولا خلاف في حجية القطع الحاصل منهما. واخرى: هو غير المقدمات الشرعية، وهي تارةً: غير عقلية أيضاً، كما لو حصل القطع بالحكم الشرعي من الرمل والجفر ونحوهما، واخرى: عقلية.

والمقدمات العقلية تارةً: مستقلة، كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، واخرى: غير مستقلة، وهو عبارة عن الحكم العقلي في المورد الشرعي، مثل حكم العقل بالملزمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها، فإنه حكم عقلي متفرّع على حكم شرعي.

فلو حصل القطع بالحكم الشرعي من المقدمات العقلية المستقلة، كحكمه بعدم اجتماع الأمر والنهي مثلاً أو غير المستقلة، كوجوب الإطاعة على المبني، فهل هذا القطع حجة، أو لا بدّ من تقييد القطع بالحاصل من غير هذه المقدمات؟

حول قول بعض الأخباريين بعدم الحجية

وكما ذهب الشيخ الكبير كاشف الغطاء إلى عدم اعتبار القطع الحاصل من الأسباب غير المتعارفة العقلية، وظهر عدم تمامية ما ذهب إليه، فقد نُسب إلى

بعض الأخباريين القول بعدم اعتبار القطع بالحكم الشرعي الحاصل من غير الأدلة السمعية، أي المقدمات العقلية.

قال الشيخ:

ينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية غير الضرورية، لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها، فلا يمكن الركون إلى شيء منها^(١).

وقال صاحب الكفاية:

نسب إلى بعض الأخباريين 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 بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه، كما ينادي به بأعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر في باب الملازمة، وإما في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية، لأنها لا تفيد إلا الظن، كما هو صريح الشيخ المحدث الأمين الاسترآبادي....

وكيف كان، فلزوم اتباع القطع مطلقاً وصحة المؤاخذه على مخالفته عند إصابته، وكذا ترتيب سائر آثاره عليه عقلاً، مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل...^(٢).

(١) فرائد الاصول ٥١ / ١.

(٢) كفاية الاصول: ٢٧٠.

كلام الأمين الاسترابادي

أقول:

والأولى نقل كلام المحدث الاسترابادي ليُتضح الحال، فإنه قال:
الدليل التاسع مبني على مقدّمة دقيقة شريفة تفتّنت لها بتوفيق الله تعالى،

وهي:

أن العلوم النظرية قسمان:

قسمٌ ينتهي إلى مادّة هي قريبة من الإحساس، ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق، وهذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء والخطأ في نتائج الأفكار؛ والسبب في ذلك أن الخطأ في الفكر، إمّا من جهة الصّورة أو من جهة المادّة، والخطأ من جهة الصّورة لا يقع من العلماء؛ لأن معرفة الصّورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة، والخطأ من جهة المادّة لا يتصوّر في هذه العلوم؛ لقرب الموادّ فيها إلى الإحساس.

وقسمٌ ينتهي إلى مادّة هي بعيدة عن الإحساس، ومن هذا القسم الحكمة الإلهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم أصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق؛ ومن ثمّ وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهية والطبيعية، وبين علماء الإسلام في أصول الفقه والمسائل الفقهية وعلم الكلام، وغير ذلك.

والسبب في ذلك: أن القواعد المنطقية إمّا هي عاصمة من الخطأ من جهة الصّورة لا من جهة المادّة، وليست في المنطق قاعدة بها يُعلم أن كل مادّة مخصوصة داخلّة في أيّ قسم من الأقسام، ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة

تكفل بذلك .

قال :

فإن قلت: لا فرق في ذلك بين العقليات والشرعيات؛ والشاهد على ذلك ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة بين أهل الشرع في أصول الدين وفي الفروع الفقهية .

قلت: إنما نشأ ذلك من ضمّ مقدّمة عقلية باطلة بالمقدّمة العقلية الظنيّة أو القطعيّة .

ومن الموضّحات لما ذكرناه - من أنه ليس في المنطق قانونٌ يعصم عن الخطأ في مادّة الفكر -: أن المشائين ادّعوا البداهة في أن تفريق ماء كوزٍ إلى كوزين إعدامٌ لشخصه وإحداثٌ لشخصين آخرين، وعلى هذه المقدّمة بنوا إثبات الهيولى، والإشراقين ادّعوا البداهة في أنه ليس إعداماً للشخص الأوّل وإنما انعدمت صفةً من صفاته، وهو الاتصال .

ثمّ قال :

إذا عرفت ما مهّدناه من الدقيقة الشريفة، فنقول:

إن تمسكنا بكلامهم عليهم السّلام فقد عُصِمنا من الخطأ، وإن تمسكنا بغيرهم لم نُعصم عنه،^(١) انتهى كلامه .

قال الشيخ :

والمستفاد من كلامه عدم حجّية إدراكات العقل، في غير المحسوسات وما يكون مباديه قريبةً من الإحساس، إذا لم تتوافق عليها العقول .

(١) الفوائد المدنيّة: ١٢٩ - ١٣١ .

قال:

وقد استحسن ما ذكره غير واحد ممن تأخر عنه:

منهم السيد المحدث الجزائري في أوائل شرح التهذيب على ما حكى

عنه....

وممن وافقهما على ذلك في الجملة: المحدث البحراني في مقدمات

الحدائق....

ومما يشير إلى ما ذكرنا من قبل هؤلاء ما ذكره السيد الصدر في شرح الوافية

في جملة كلام له...^(١).

تكذيب ما نسب إليهم

أقول:

ولكن المحقق الخراساني يرى أن النسبة كاذبة^(٢)، وأن الخلاف منهم ليس

في كبرى حجية الدليل العقلي وإنما في الصغرى.

وهذا ما نص عليه المحدث النوري أيضاً، فقد قال في جملة كلام له طويل:

إن ما نسب إلى أصحابنا الأخباريين من إنكارهم حجية القطع الحاصل من

العقل، خلاف ما يظهر من كلماتهم. وقد اشتهرت هذه النسبة في عصرنا بين

طبقات أهل العلم، والأصل في هذا الاشتهار كلام الشيخ الأعظم الأنصاري....

قال:

ولكنه معذور، لأنه لم يكن عنده كتاب الفوائد، وإنما نقله عن حاشية فخر

(١) فرائد الاصول ١ / ٥٤ - ٥٥.

(٢) كفاية الاصول: ٢٧٠.

المحققين محمد تقي الإصفهاني على المعالم، وكذا ما نقله عن السيد الجزائري كما لا يخفى على من راجعهما^(١).

أقول:

لكنّ عبارة الاسترابادي في بداية الفصل هي:

الفصل الثاني: في بيان انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين من المسائل الشرعية، أصلية كانت أو فرعية، في السماع عن الصادقين عليهم السلام^(٢).

وعبارة صاحب الحدائق هي:

لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهية، من عبادات وغيرها، ولا سبيل إليها إلا السماع عن المعصوم عليه السلام، لقصور العقل المذكور عن الاطلاع عليها^(٣).

فالظاهر أنّ الحق مع الشيخ.

الأحوال في المقام

وبالجملة، ففي المسألة قولان وتفصيلان:

القول الأول: ما ذهب إليه الاصوليون، من حجية القطع مطلقاً، وأنّ الأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص من ناحية الشارع.

القول الثاني: رأي الأخباريين، فإنه وإن كان السيد الصدر في مقام نفي

(١) مستدرك الوسائل ٩/ ٣٠٣-٣١٨.

(٢) الفوائد المدنية: ٢٥٤.

(٣) الحدائق الناضرة ١/ ١٣١.

قاعدة الملازمة كما ذكر صاحب الكفاية، لكنّ كلمات الأمين وصاحب الحدائق ظاهرة في عدم حجّية القطع بالحكم الشرعي من الدليل العقلي.

دليل الأخباريين

إنّ الصحيح - كما عليه الاصوليون - هو أن الحكم الشرعي يستنبط من المقدمات المستعملة في الاستلزمات العقلية مثل باب اجتماع الأمر والنهي، والمقدمة وذوي المقدمة، ومن قاعدة الملازمة....

وما يمكن أن يكون وجهاً للقول بعدم الجواز هو العقل والنقل.

الدليل الأول: العقل

إنّ كثرة وقوع الغلط والإشتباه في المقدمات العقلية أمرٌ لا ينكر، وقد ذكر الأمين الإسترابادي أنه لا يوجد عندنا ميزان لتشخيص موادّ القضايا، وعليه، فلا يمكن الاعتماد على تلك المقدمات في استنباط الأحكام الشرعية.

الجواب

وفيه:

أولاً: إن هذا الدليل مركّب من امور:

أحدها: كثرة الخطأ. وهذا أمر حسي، ولا كلام فيه.

والثاني: إنه لا ميزان للتشخيص بالنسبة إلى المواد. وهذا أيضاً أمر حسي أو قريب من الحس. ولا كلام فيه.

والثالث: إنه كلّ ما كثر فيه الخطأ سقط عن الدليّة. وهذه كبرى عقلية،

وهي من المسائل التي لا تقبل النيل، لكثرة الخطأ فيها، كما ذكر الأمين.

وبعبارة أخرى: كلّ ما يحتاج إلى الموادّ في مقام التحقّق الخارجي والتحقّق

الذهني، فهو خارج من مسائل الطبيعيات والرياضيات وداخل في الإلهيات، و«الدليلية» من هذا القبيل، وهي من موادّ القضايا، وقد ذكر الأمين أنه لا ميزان للتشخيص فيها.

وثانياً: إن السبب لكل خطأ يقع في الأدلة العقلية هو عدم درك الارتباط بين مقدمة الدليل ونتيجته، إذ ليس كل نتيجة تحصل من كل مقدمة، بل لابد من تشخيص الارتباط بينهما، فعدم التشخيص هو سبب الخطأ، وإذا حصل التشخيص زال.

وثالثاً: إنه لا ميزان لتشخيص المواد وتمييز اليقينيات عن الظننات إلا الوجدان، لأنّ اليقين والظن أمران وجدائيان، وعليه، فإنّ الخطأ يرتفع بالتضلع في الامور والتأمل فيها، وهذا ضروري في جميع العلوم التجريبية، فلولا التضلع في معرفة المواد والقدرة على التطبيق الصحيح، لما حصل التوصل إلى نتيجة في مسألة من المسائل، ولو تمّ كلام الأمين للزم انسداد باب جميع تلك العلوم. و**رابعاً:** إن كثرة الخطأ في المقدمات العقلية لو سلّم بها، ليست بأكثر منه في المقدمات الشرعية.

الدليل الثاني: النصوص

قال الشيخ:

فإن قلت: لعلّ نظر هؤلاء في ذلك إلى ما يستفاد من الأخبار -مثل قولهم عليهم السلام: «حرامّ عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعه منّا»، وقولهم عليهم السلام: «لو أنّ رجلاً قام ليله، وصام نهاره، وحجّ دهره، وتصدّق بجميع ماله، ولم يعرف ولاية وليّ الله؛ فيكون أعماله بدلالته فيواليه، ما كان له على الله

ثواب»، وقولهم عليهم السّلام: «من دان الله بغير سماعٍ من صادقٍ فهو كذا وكذا...»، إلى غير ذلك...: من أنّ الواجب علينا هو امتثال أحكام الله تعالى التي بلغها حججه عليهم السّلام، فكلّ حكمٍ لم يكن الحجّة واسطةً في تبليغه لم يجب امتثاله، بل يكون من قبيل: «استكثروا عمّا سكت الله عنه»؛ فإنّ معنى سكوته عنه عدم أمر أوليائه بتبليغه، وحينئذٍ، فالحكم المستكشف بغير واسطة الحجّة مُلغى في نظر الشارع وإن كان مطابقاً للواقع؛ كما يشهد به تصريح الإمام عليه السّلام بنفي الثواب على التصدّق بجميع المال، مع القطع بكونه محبوباً ومرضياً عند الله.

ووجه الاستشكال في تقديم النقل على العقلي الفطري السليم: ما ورد من النقل المتواتر على حجّية العقل، وأنّه حجّة باطنة، وأنّه ممّا يُعبد به الرحمن ويكتسب به الجنان، ونحوها ممّا يستفاد منه كون العقل السليم أيضاً حجّة من الحجج، فالحكم المستكشف به حكمٌ بلغه الرسول الباطني، الذي هو شرعٌ من داخل، كما أنّ الشرع عقلٌ من خارج.

وممّا يشير إلى ما ذكرنا من قبيل هؤلاء: ما ذكره السيّد الصدر رحمه الله في شرح الوافية - في جملة كلامٍ له في حكم ما يستقلّ به العقل - ما لفظه:

إنّ المعلوم هو أنّه يجب فعل شيءٍ أو تركه أو لا يجب إذا حصل الظنّ أو القطع بوجوده أو حرمة أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم عليه السّلام أو فعله أو تقريره، لأنّه يجب فعله أو تركه أو لا يجب، مع حصولهما من أيّ طريقٍ كان^(١)، انتهى موضع الحاجة.

والجواب

وقد أجيب عن هذا الاستدلال بوجوه:

الأول: إن هذه النصوص تنهى عن الركون إلى القطع الحاصل من تلك المقدمات، وهذا غير معقول.

وفيه: إن محل الكلام الآن هو جواز الركون إلى العقل لاستنباط الحكم الشرعي وعدم جوازه.

الثاني: إنها ناظرة إلى المنع عن العمل بالقياس والاستحسان ونحوهما مما يفيد الظن بالحكم الشرعي.

وفيه: إن هذا الجواب يتم بالنسبة إلى بعض النصوص، ولعل أظهرها في الدلالة على المنع من الأخذ بالمقدمات العقلية قبل حصول القطع والمقصود منها. هو النهي عن القياس ما:

عن أبي بصير، قال قلت: لأبي عبد الله عليه السلام: ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنته، فننظر فيها؟

«قال: لا، أما أنك إن أصبت لم تؤجر وإن أخطأت كذبت على الله»^(١).

وهذه الرواية لم يوردها الشيخ.

أما سنداً، فهي معتبرة.

وأما دلالة، فظاهر قوله عليه السلام: «لا» هو أنه إن كان الشيء في الكتاب والسنة رجع إليهما فيه، وأما ما لا يوجد فيهما فلا ينظر فيه. وقوله: «أما أنك...» ظاهر في إلغاء طريقة غير الكتاب والسنة، وإلا لم يعقل عدم الأجر عند الإصابة

(١) وسائل الشريعة ٢٧ / ٤٠، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، رقم: ٦.

والكذب على الله عند الخطأ.

لكن الاستدلال بها لما ذهب إليه الأخباريون يتوقف على ثبوت الإطلاق فيها، بأن يكون قوله: «فننظر فيها» أعم من النظر العقلي القطعي، فيكون قول الإمام: «لا» مطلقاً من باب ترك الاستفصال، ويتفرّع عليه قوله: «أما أنك...»، إلا أن ثبوته أول الكلام، لإمكان دعوى كون السؤال محفوفاً بما يصلح للصّارفة عن النظر العقلي القطعي، وهو شيوع النظر القياسي الظني في تلك الأزمنة، وحينئذٍ، لا ينعقد الإطلاق في السؤال حتى ينعقد في الجواب.

وهناك نص آخر ودلالته قويّة، وقد ذكره الشيخ، وهو ما:

عن زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام في خبر: «لو أنّ رجلاً قام ليله وصام نهاره وتصدّق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية وليّ الله فيواليه وتكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من أهل الايمان»^(١).

والسند معتبر كذلك.

ويمكن الجواب عنه: بأن ما ورد عنهم عليهم السّلام ممّا يدلّ على حجّية العقل، من دلالة وليّ الله كذلك.

هذا، وأمّا استطراق الرمل والجفر للوصول إلى الأحكام الشرعيّة، فممنوع، لأنه مخالف للسيرة الاستنكارية المستمرة القطعيّة.

(١) وسائل الشيعة ١ / ١١٩، الباب ٢٩ من أبواب مقدمة العبادات، رقم: ٢.

تفصيل المحقق النائيني

وفصل الميرزا بين التصرف في نفس القطع والتصرف في متعلقه، فمنع الأول وأجاز الثاني... فإنه ليس للشارع أن يقول: لا ترتب الأثر على قطعك، ولكن له أن يقول: إن أحكامي محدودة بما يستفاد من الكتاب والسنة، وأما ما يستدل به عليها من خارجهما فلا أثر له.

وبعبارة أخرى: للشارع أن يقيد المراد لا القطع بالمراد، فليس له أن يقول: لا ترتب الأثر على القطع بالحكم الحاصل من غير الكتاب والسنة، لأن حجية القطع ذاتية، ولكن يمكن أن يقول: كل حكم من أحكام الكتاب والسنة قطعت به، وجب عليك ترتيب الأثر على قطعك به.

وقد ذكر لتقريب مراده في المقام مقدمات ثلاث^(١).

المقدمة الاولى: إنه لا يمكن أخذ القطع بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم لاستلزامه الدور، لأن القطع طريق إلى متعلقه بالذات، فالقطع بحكم متوقف على تحقق الحكم توقف الانكشاف على المنكشف، فالحكم متقدم في الرتبة على القطع، فلو أخذ القطع في موضوع الحكم لزم تأخر الحكم عن القطع، وهذا هو الدور.

المقدمة الثانية: إنه قد تقرر في بحث التعبدية والتوصلي - أن استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق، لأن التقابل بينهما من قبيل العدم والملكية، فكل مورد لا يكون قابلاً للتقييد فهو غير قابل للإطلاق، فلا يكون هناك تقييد

(١) أنظر: مصباح الاصول: ٥٧.

ولا إطلاق.

ونتيجة المقدمتين: إن الأحكام الشرعية مهمة بالإضافة إلى علم المكلف وجهله، لأن تقيدها بالعلم بها غير ممكن بمقتضى المقدمة الأولى، وإطلاقها بالنسبة إلى العلم والجهل بها غير ممكن بمقتضى المقدمة الثانية. فتكون مهمة، لأن الملاك إما أن يكون في جعل الحكم لخصوص العالم به، فلا بد من تقيده به، وإما أن يكون في الأعم من العالم والجاهل، فلا بد من تعميمه، لكن تقدم في المقدمتين عدم إمكان التقييد والإطلاق، ولما كان الإهمال في مقام الثبوت غير معقول، فلا بد من علاج، وهو ما ذكره في:

المقدمة الثالثة: من أن للشارع في مثل هذه الموارد جعلاً ثانوياً يعبر عنه بمتعمم الجعل، فإما أن يقيّد به الحكم بالعلم، فيسمى بنتيجة التقييد، أو يعمّم به الحكم، فيسمى بنتيجة الإطلاق... وحينئذ، لا يلزم الدور، لأن متعلّق الجعل الأول هو الحكم على نحو الإهمال، ومتعلّق الثاني هو التقييد بالعالم أو الإطلاق، ومع تغيّر المتعلّقين لا يلزم الدور.

وقد وقع في الشريعة تخصيص الحكم وتقييده بالعلم في مورد الجهر والإخفات والقصر والاتمام، وملتزم فيهما بنتيجة التقييد - بمقتضى الأدلة الشرعية - أما في غيرهما فيؤخذ بنتيجة الإطلاق، بمقتضى العمومات الدالة على أن الأحكام الشرعية مشتركة بين العالم والجاهل.

فظهر: أن من الممكن تقييد الحكم بالقطع الحاصل من سبب خاص - كالكتاب والسنة - عن طريق متعمم الجعل، والمنع من العمل بالقطع بالحكم الحاصل من غير ذلك....

إلا أن الكلام في وقوع ذلك في الشريعة، فإن مورده قليل جداً، كالقطع الحاصل من القياس، على ما يظهر من رواية أبان.

إشكال السيد الخوئي

قال السيد الخوئي: أما ما ذكره من المقدمة الأولى فهو تام.

وأما ما ذكره في المقدمة الثانية من أن: استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق، فهو غير تام، لأن التقابل بينهما وإن كان من تقابل العدم والملكية، لأن الإطلاق عبارة عن عدم التقييد فيما كان قابلاً له، إلا أنه لا يعتبر في التقابل المذكور القابلية في كل مورد بشخصه، بل تكفي القابلية في الجملة. ألا ترى: أن الإنسان غير قابل للاتصاف بالقدرة على الطيران مثلاً، ومع ذلك يصح اتصافه بالعجز عنه فيقال: هو عاجز عن الطيران، وليس ذلك إلا لكفاية القابلية في الجملة، وأن الإنسان قابل للاتصاف بالقدرة في الجملة وبالنسبة إلى بعض الأشياء، وإن لم يكن قادراً على خصوص الطيران.

وفي المقام، حيث أن تقييد الحكم بالعلم به مستحيل، لما عرفت من استلزامه الدور، وتقييده بالجهل به أيضاً محال، لاستلزامه الدور كذلك، فيكون مطلقاً بالنسبة إلى العلم والجهل لا محالة في الجعل الأولي، بلا حاجة إلى متمم الجعل، وإذا كان كذلك وقطع به المكلف، يستحيل منعه عن العمل بقطعه، لاستلزامه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً، ومطلقاً في صورة الإصابة.

قال:

وقد ظهر بما ذكرناه فساد ما ذكره من صحة أخذ القطع بالحكم في موضوعه شرطاً أو مانعاً بتتميم الجعل، لأنه متوقف على كون الجعل الأولي بنحو

الإهمال. وقد عرفت كونه بنحو الإطلاق.

وأما ما ذكره من أن العلم مأخوذ في الحكم في موارد الجهر والإخفات والقصر والتمام.

ففيه: إن الأمر ليس كذلك، إذ غاية ما يستفاد من الأدلة هو إجزاء أحدهما عن الآخر، وإجزاء التمام عن القصر عند الجهل بالحكم، لا اختصاص الحكم بالعالم، فإن اجتزاء الشارع - في مقام الامتثال بالجهر في موضع الإخفات أو العكس - لا يدل على اختصاص الحكم بالعالم. ويدل عليه أن العنوان المذكور في الرواية هو الجهر فيما ينبغي فيه الإخفات أو الإخفات فيما ينبغي فيه الجهر. وهذا التعبير ظاهر في ثبوت الحكم الأولي للجاهل أيضاً. ويؤيده تسالم الفقهاء على أن الجاهل بالحكمين مستحق للعقاب عند المخالفة فيما إذا كان جهله عن تقصير، فإنه على تقدير اختصاص الحكم بالعالم، لا معنى لكون الجاهل مستحقاً للعقاب.

وأما ما ذكره من ثبوت المنع عن العمل بالقطع الحاصل من القياس برواية أبان، ففيه:

أولاً: إن رواية أبان ضعيفة السند، فلا يصح الاعتماد عليها.

وثانياً: إنه لا دلالة لها على كونه قاطعاً بالحكم. نعم يظهر منها كونه مطمئناً به، حيث قال: «كنا نسمع ذلك بالكوفة، ونقول إن الذي جاء به شيطان».

وثالثاً: إنه ليس فيها دلالة على المنع عن العمل بالقطع على تقدير حصوله لأبان، فإن الإمام عليه السلام قد أزال قطعه ببيان الواقع، وأن قطعه مخالف له، وذلك يتفق كثيراً في المحاورات العرفية أيضاً، فربما يحصل القطع بشيء لأحد،

ويرى صاحبه أن قطعه مخالف للواقع، فيبين له الواقع، ويذكر الدليل عليه، ليزول قطعه أي جهله المركب، لا للمنع عن العمل بالقطع على تقدير بقاءه^(١).

مناقشة الإشكال

وقد ذكرنا في مبحث التعبدية والتوصلي: أن الحق مع الميرزا في هذا المقام، وملخص الكلام هو: إن المقصود من الإطلاق هو الإطلاق الحجة الكاشف عن غرض المولى، ومثل هذا الإطلاق إنما يتحقق فيما إذا كان المولى متمكناً من التقييد، فلولم يكن متمكناً منه ثبوتاً كما في موردنا أو إثباتاً لخوف ونحوه، فلا يكون الإطلاق حجة.

وفيما نحن فيه: المفروض -بحكم المقدمة الاولى- عدم تمكن المولى من التقييد، للزوم الدور، والمفروض أن النسبة بينه وبين الإطلاق هو العدم والملكة، وحينئذٍ، فهو غير متمكن من الإطلاق، ومثله لا يكون حجة... وهذا هو مقصود الميرزا، فلا مجال للردّ عليه بكفاية القابلية في الجملة.

وإذا سقط الإطلاق، ولزم الإهمال -وهو محال- فلا مناص من متمم الجعل.

وهذا هو الجواب عن الإشكال على الميرزا ثبوتاً.

وأما الإشكال عليه إثباتاً -بالمناقشة في رواية أبان سنداً ودلالة. أما دلالة فلأن أبان قد حصل على الإطمينان من القياس، وبحثنا في القطع. وأما سنداً، فبضعف الرواية -فهو مردود.

أما دلالة، ففي الرواية قوله: «كنا نقول: الذي جاء به شيطان» وهذه الكلمة لا تقال إلا في مورد القطع بالبطلان.

وأما سنداً، فالمناقشة في سند الرواية سهوٌ من قلم المقرّر، إذ ليس في السند أحد يتأمل في وثاقته. فالكليني رواها عن علي بن إبراهيم، عن أبيه ومحمد بن إسماعيل، عن إبراهيم بن هاشم، عن ابن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن الحجّاج، عن أبان بن تغلب. والشّيخ رواها بإسناده عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن عبد الرحمن عن أبان.

و«محمد بن إسماعيل» مشترك بين ثلاثة أحدهم ضعيف، لكنّ هذا -بالقرينة- هو البندقي النيسابوري الراوي عن الفضل بن شاذان، وهو ثقة. ومع التّنزّل، فإنّ معه إبراهيم بن هاشم.

التحقيق في الجواب

والتحقيق أن يقال في الجواب عن هذا التفصيل بأنّ: الإنقسامات الثانويّة على قسمين: أحدهما: ما يمكن تقييده بالدليل الثاني، والآخر: ما لا يمكن تقييده أصلاً، وما نحن فيه من القسم الأوّل.

توضيحه: إنّ الانقسام الثانوي تارة: من قبيل قصد الأمر، إذ لا يمكن أخذه في المتعلّق بالدليل الأوّل، لأنه لا يمكن أن يقول -على المبني-: الصلّاة واجبة عليك بقصد هذا الأمر، فيحتاج إلى الأمر الثاني. لكنّ التقييد بالعلم والجهل ليس عدم إمكانه مختصاً بالدليل الأوّل، بل إنه ناشئ من تقدّم الموضوع على حكمه في أيّ مقام. بيانه:

إن الحكم دائماً متأخر عن موضوعه، فلو أراد أخذ العلم بالدليل الثاني في

الموضوع، أفاد أخذ العلم بنفس هذا الحكم في موضوعه، كأنه قال: هذا الحكم هو للعالم بحكمه في هذه الواقعة، وحينئذٍ، يلزم الاحتلال في قانون تأخر الحكم عن الموضوع، فالمحذور هو عدم قابلية تقييد الموضوع بالحكم، وهذا المحذور موجود دائماً، فلا يمكن التقييد لا بالدليل الأول ولا الثاني أبداً.

وبيان آخر: تقييد الحكم بالعلم يتوقف على العلم بالحكم، فيكون العلم متقدماً ومتأخراً معاً. وهو محال.

وأما دليل الإخفات، فيدل على الإجزاء في مقام الامتثال، ولا دلالة له على التقييد بالعلم، ولو فرض ظهوره في هذا التقييد، فلا بد من تأويله بمقتضى ما ذكر من البرهان القطعي، فلا ينتقض ما ذكرنا بمسألة الجهر والإخفات.

تفصيل المحقق العراقي

وفصل المحقق العراقي بين التنجيز والتعذير، بأن لا يكون القطع الحاصل من المقدمات العقلية معدراً، قال ما نصّه:

يمكن أن يفرّق بين القطع الناشئ عن تقصير المكلف في مقدمات حصول قطعه وبين غيره، في جهة معذريته عند مخالفة قطعه للواقع، بدعوى عدم معذورية من يقصر في مقدمات قطعه، خصوصاً إذا كان كذلك من جهة الخوض في المقدمات العقلية التي نهى عن الخوض فيها، ولكن مثل هذه الجهة غير مرتبطة بجهة منجزية وعلية لحكم العقل بوجوب الحركة على وفقه، إذ لا تلازم بين عدم معذورية قطعه ذلك عند تحققه عن الواقع وبين عدم منجزية في مقام إثبات الاشتغال بالتكليف وصحة الردع عن العمل على وفقه، ولا بأس أيضاً بالالتزام بهذا المقدار... ولعلّه إلى ما ذكرنا نظر القائل بعدم اعتبار قطع القطع... بل

ويمكن أن يحمل عليه أيضاً مقالة الأخباريين...^(١)

وحاصله:

إنه ليس للشارع التصرف في القطع من حيث المنجزية، أمّا من حيث
المعدريّة فيمكنه ذلك، بأن يمنع من استطراق شيء معين، كما نهى عن استطراق
القياس، وحينئذٍ، لا يكون القطع الحاصل عن طريقٍ قد نهى عن استطراقه عذراً.
وهذا التفصيل لا غبار عليه، وقد وافقه عليه سيّدنا الاستاذ قدّس سرّه^(٢)
وشيخنا دام بقاءه في الدّورة السّابقة.

(١) نهاية الأفكار ج ٣ ص ٤٤.

(٢) متقى الاصول ١١٩ / ٤.

العلم الإجمالي

إنه لما تفرّر حجّية القطع ولزوم ترتيب الآثار عليه عقلاً، فهل يفرّق بين

القطع التفصيلي والإجمالي؟

قال في الكفاية:

إنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علّة تامّة لتنجّزه،

لا تكاد تنال يد الجعل إثباتاً ونفيّاً، فهل القطع الإجمالي كذلك؟ فيه إشكال^(١).

حقيقة العلم الإجمالي

للعلم الإجمالي اصطلاحات:

منها: إنه يطلق في مقابل الكشف التفصيلي، كوجود المطالب العلميّة

المفضّلة في الملكة العلميّة للإنسان.

ومنها: إنه العلم بالشيء بوجهه العام، كالعلم بالنتيجة في ضمن العلم

بالكبرى.

ومنها: العلم بالشيء بوجهه الخاص، وهو علم به بوجهه، كالعلم

بالوجودات الخارجيّة.

ومنها: العلم الإجمالي الإرتكازي، في مقابل العلم الإرتكازي التفصيلي،

(١) كفاية الاصول: ٢٧٢.

كما في مسألة التبادر، حيث يعلم بمعنى اللفظ إجمالاً، وعن طريق التبادر يعلم به تفصيلاً.

ومنها: العلم المشوب بجهل ما.

وهذا الأخير هو المقصود هنا.

فمن صاحب الكفاية: إنه العلم بالمردّد.

وعن المحقق العراقي: إنه الصّورة الإجماليّة.

فإن كان مراده من الصّورة الإجماليّة: وجود الإجمال في متعلّق العلم، رجع

كلامه إلى نظر المحقق الخراساني، وإن كان مراده وجود الإجمال في العلم نفسه

- كما هو ظاهر كلامه - ففيه: إنه غير قابل للتعلّل، إذ كيف يكون العلم وهو مشوبّ

بالجهل؟

وأما ما ذهب إليه صاحب الكفاية، ففيه: إن تعلّق الأمر الاعتباري بالمردّد بل

بالمعدوم جائز، لكنّ بحثنا في العلم وهو من الأمور الحقيقيّة.

ولا يخفى أن الأمور الحقيقيّة منها ما هو متقوم في ذاته بالغير، ومنها ما ليس

كذلك، فمن الثاني: الشجاعة، ومن الأول: العلم، فإنه أمر حقيقي متقوم بالغير،

وإذا كان كذلك، كيف يكون ذلك الغير المتقوم به مردّداً، مع أن المراد لا حقيقة له

ولا وجود؟

وبما ذكرنا أشكل المحقق الإصفهاني على الرأيين المذكورين، وذهب إلى

أن العلم الإجمالي ليس إلا العلم التفصيلي المنضمّ إليه الجهل، فالفرق بينه وبين

التفصيلي هو في ناحية المتعلّق، حيث أنه في التفصيلي هو الخصوصيّة، وفي

الإجمالي هو الجامع الانتزاعي، وهو عنوان «أحدهما» المنطبق على هذا وذاك.

وقد اختار الاستاذ هذا الرأي .

فهذا مطلب .

مراتب الحكم

ومطلب آخر: ذهب المحقق الخراساني إلى أن للحكم أربع مراتب، مرتبة

الملاك، ومرتبة الإنشاء، ومرتبة الفعلية، ومرتبة التنجز.

وخالفه الآخرون وقالوا: ليس له إلا مرتبتان: الإنشاء والفعلية، لأنّ الملاك

علة للحكم، وعلة الشيء غير الشيء، والتنجز أثر الحكم، وأثر الحكم غير

الحكم.

وهذا هو الحق .

حقيقة الفعلية

إلا أنهم اختلفوا في حقيقة الفعلية .

فذهب الشيخ وصاحب الكفاية والميرزا إلى أن فعلية الحكم متقومة بفعلية

موضوعه، أي: تحقق الموضوع بقيوده وشرائطه وانتفاء موانعه .

وذهب المحقق الإصفهاني: إلى تقوّم الفعلية بالوصول، فهو يقول بوحدة

مرتبتي التنجز والفعلية، والوصول، إنا وجداني وإنا تعبدني، فما لم يصل الحكم

فلا وجود له، لأنّ الفعلية عين الوجود .

قال: إن حقيقة الحكم عبارة عن الإنشاء بداعي جعل الداعي للفعل أو

للزجر، وما لم يصل إلى المكلف، فلا داعوية له، فإمكان الداعوية متقوم

بالوصول، ولولاها فلا إمكان للداعوية، وما لم يكن كذلك فليس بحكم .

لكنّ الإشكال المتوجّه عليه هو: أنه يصحّ حقيقةً أن يقال: هذا الحكم

واصل وهذا الحكم غير واصل، فانقسام الحكم إلى الواصل وغير الواصل برهان على عدم تقوّم الحكم بالوصول.

فالحق ما ذهب إليه الجماعة، خلافاً له.

وصول الحكم عقلاً وعقلاء

لكنّهم متفقون على وصول الحكم إلى المكلف في مورد العلم الإجمالي - وإن اختلفوا في كَيْفِيَّة وصوله - وإذا وصل الحكم فالعقل حاكم بنتجّزه، لأنّ المعبر عنه وصول الحكم ولا ينظر إلى كَيْفِيَّة وصوله، فالعلم الإجمالي مؤثر وليس بحكم الجهل والشك، وموضوع حكمه باستحقاق العقاب هو مخالفة التكليف الواصل بنحو من الوصول، فتوهم أنّ العلم الذي جعل موضوعاً عند العقل في باب الإطاعة والمعصية يختصّ بالعلم التفصيلي، وأنّ العلم الإجمالي مساوق للجهل في عدم التأثير، باطل قطعاً.

هذا بالنسبة إلى حكم العقل.

وكذلك الحال في السيرة العقلانيّة، فإنه لا يعتبر في المؤاخذات بين الموالي والعبيد، أن يكون التكليف واصلًا إلى العبد بالوصول التفصيلي، بل يكفي العلم الإجمالي به، وإذا كان كذلك، ففي أحكام المولى الحقيقي بالألويّة، إذ «ما كان الله ليخاطب خلقه بما لا يعلمون» كما في الخبر^(١) وما كان للشارع بيان مغاير لما هو المرتكز عند العقلاء في كيفية المؤاخذة على مخالفة أحكامه.

(١) وسائل الشيعة ١٧ / ١٦٧، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتب به، رقم: ١٣.

الكلام في منجزية العلم الإجمالي

وبعد، فلما ظهر بطلان القول بعدم مؤثرية العلم الإجمالي، وأن القدر المتيقن وجود الاقتضاء له للتنجيز، فيقع البحث في أنه يقتضي تنجيز الحكم بوجوب موافقته قطعاً وحرمة مخالفته قطعاً، إلا أن يقوم مانع كما لو تمّ الإطلاق في أدلة الأصول لتشمل أطراف العلم الإجمالي، وحينئذ لا يتحقق التنجيز، أو أنه علة تامة له؟ وعلى الثاني قولان، أحدهما: أن العلم الإجمالي علة لتنجيز الحكم المعلوم بالإجمال مطلقاً، أي سواء في الموافقة القطعية والمخالفة القطعية، والآخر: إنه علة تامة في حرمة المخالفة القطعية، أما بالنسبة إلى الموافقة، فهو باقٍ على حدّ الاقتضاء.

فظهر موارد الاختلاف في المقام، فهناك قولٌ بعدم الاقتضاء أصلاً، وعلى الاقتضاء، فهل هو ذو اقتضاء أو علة تامة، وعلى العلية قولٌ بالعية المطلقة وقولٌ بالتفصيل.

الاقتضاء أو العلية التامة؟

ذهب الشيخ والميرزا^(١) وغيرهما إلى التفصيل، أي العلية التامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، والاقتضاء بالنسبة إلى الموافقة القطعية.

(١) فرائد الاصول ١/ ٩٣، أجود التقريرات ٣/ ٨٦.

وذهب المحققان الإصفهاني والعراقي^(١) إلى العلية التامة في الجهتين.
وكلمات صاحب الكفاية مختلفة، فهنا يقول بالأول، وفي مبحث الاشتغال
بالثاني، وكذلك في حاشيته على الكفاية في هذا المقام كما لا يخفى على من
راجعها.

لكن السيد الاستاذ قدس سره أصرَّ على عدم عدول المحقق الخراساني، إذ
قال رحمه الله في أوائل مباحث الاشتغال بعد بيان ما جاء في الكفاية هناك:
وقد أورد عليه: بأن ظاهره كون العلم الإجمالي علةً تامةً للتنجيز كالعلم
التفصيلي، وأن الفرق بينهما من ناحية المعلوم، وهذا يتنافى مع ما تقدّم منه في
مباحث القطع من كونه مقتضياً للتنجيز وتأثيره فيه بنحو الاقتضاء لا العلية التامة.
قال:

والتحقيق: إنه لا تنافي بين ما أفاده في المورد بل هما متفقان، بيان
ذلك...^(٢).

فراجعته وتدبر.

رأي الشيخ

لقد أفاد رحمه الله ما ملخصه: إذا تحقّق العلم بالتكليف إجمالاً، سواء في
الشبهة الموضوعية كتردد الخمر بين الإنايين، أو في الشبهة الحكمية كتردد
الوجوب بين الظهر والجمعة، فإن المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال
حرام بحكم العقل، لأنها معصية، والترخيص في المعصية محال.

(١) نهاية الدراية ٨٨/٣، نهاية الأفكار ١ ج ٣ ص ٤٦.

(٢) متقى الاصول ٤٧/٥.

فإن قلت: إن المعصية محرمة بحكم العقل، ولكن مقتضى الأصول ارتفاعها، وإذا انتفى موضوع حكم العقل انتفى الحكم بتبعه، فإذا جرت أصالة الإباحة في كل من الإنباء لم تبق الحرمة، فلا معصية، فلا حكم من العقل.

قلت: إن كان الأصل جارياً في كل من الطرفين، فإن الحكم المعلوم بالأجمال الموجود في البين موجود ولا رافع له. هذا أولاً.

وثانياً: إن جرى الأصل في الطرفين، أنتج رفع الحكم بوجوب الاجتناب، لكنه يناقض دليل وجوب الاجتناب عن النجس في البين.

ثم أمر الشيخ بالتأمل كما في نسخة، وبالفهم كما في نسخة.

وكانه - كما ذكر المحشون - للإشارة إلى عدم تمامية الوجه الثاني، وذلك للمنع من كون مرجع أصالة الطهارة إلى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقول الشارع: اجتنب عن النجس، من جهة كونها حاكمة على أدلة وجوب الاجتناب عن النجس^(١).

رأي صاحب الكفاية

وذهب المحقق الخراساني إلى أن العلم الإجمالي مؤثر، لكن بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى الموافقة والمخالفة كليهما - فهو موافق للشيخ في الموافقة ومخالف له في المخالفة - فهذا مدعاه، ومعنى ذلك أن للشارع الترخيص في جميع أطراف الشبهة، وتجاوز المخالفة العملية للتكليف المعلوم بالإجمال. فقال: ربما يقال: إن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف وكانت مرتبة

(١) قلاند الفرائد ١/ ٨٨، بحر الفوائد ١/ ٢٨٩.

الحكم الظاهري معه محفوظة، جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً بل قطعاً، وليس محذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً إلا محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة غير المحصورة بل الشبهة البدوية، ضرورة عدم تفاوت في المناقضة بين التكليف الواقعي والإذن بالإقتحام في مخالفته بين الشبهات أصلاً، فما به التفصي عن المحذور فيهما، كان به التفصي عنه في القطع به في الأطراف المحصورة أيضاً كما لا يخفى.

نعم، كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الإقتضاء لا في العلية التامة، فيوجب تنجز التكليف أيضاً لولم يمنع عنه مانع عقلاً، كما كان في أطراف كثيرة غير محصورة أو شرعاً كما في إذن الشارع في الاقتحام فيها، كما هو ظاهر «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه».

وبالجملة: قضية صحة المؤاخذة على مخالفته مع القطع به بين أطراف محصورة، وعدم صحتها مع عدم حصرها أو مع الإذن في الاقتحام، هو كون القطع الإجمالي مقتضياً للتنجز لا علة تامة.

ثم تعرض لرأي الشيخ وقال عنه بأنه ضعيف جداً^(١).

أقول:

أما دليله على جواز المخالفة، فتوضيحه: إن الحكم تارة: فعلي من جميع الجهات، أي: إن الشارع لا يرضى بمخالفته أصلاً، ومثل هذا الحكم لا يمكن الترخيص فيه، بل المجمعول هناك وجوب الاحتياط، فله علية تامة لحرمة المخالفة العملية.

واخرى: ليس فعلياً من جميع الجهات، وهناك يمكن الترخيص في المخالفة.

والحاصل: إنه في القسم الأول لا يمكن جريان الأصل في الأطراف، وفي الثاني يمكن، فالأمر يدور مدار غرض المولى من الحكم.

وبتقريب آخر: إن الأصل لا يجري في أطراف الشبهة إلا مع وجود المقتضي لجريانه وعدم المانع عنه، ولما كان موضوع الأصل -أي الشك- متحققاً في كل واحد من أطراف الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، كان المقتضي موجوداً. وأما المانع، فإما هو عقلي أو شرعي، أما المانع العقلي من اندراج أطراف الشبهة تحت إطلاقات أدلة الاصول فهو العلم، وتوضيح ذلك:

إن أدلة الاصول العملية على قسمين.

فمنها: ما هو غير معني بالعلم واليقين وهو منطوق بلا مفهوم، مثل قوله عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون»، فإنه يرفع الحكم المجهول، وهو بإطلاقه يشمل الشبهة البدوية والمقرونة بالعلم، ولا مفهوم له. فلا مانعية لهذا القسم.

ومنها: ما هو معني بالعلم مثل: «لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر»، و«كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام»... ومن المعلوم أنه إذا حصل العلم ارتفع الشك فلا موضوع لجريان الأصل، والآ لزم التناقض أو التضاد بين مفاد الأصل والحكم الواقعي.

يقول المحقق الخراساني: إن هذا القسم أيضاً يشمل موارد العلم الإجمالي، ولا محذور، لأن شرط التضاد أو التناقض أن يكون الحكم الظاهري المدلول عليه بالأصل في مرتبة واحدة مع الحكم الواقعي حتى يلزم اجتماع

الضدّين أو النقيضين، لأنّ الحكم الظاهري فعلي على جميع التقادير، والواقعي غير فعلي كذلك.

هذا حلّاً.

وأما نقضاً: فإنه لو كان العلم مانعاً، لزم منع الاحتمال الموجود في الشبهات البدويّة عن جريان الأصل، لأنّ احتمال اجتماع الضدّين أو النقيضين محال كالقطع بذلك، والحال أنّ الاصول تجري في موارد الشبهات البدويّة، فما به التفصّي عن المحذور هناك، كان به التفصّي عنه في القطع به في الأطراف المحصورة.

والحاصل: إن العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرّد الاقتضاء لا في العليّة التامة، فيوجب تنجّز التكليف لو لم يمنع عنه مانع عقلاً، كما حصل المانع العقلي عن الاقتضاء في الشبهة غير المحصورة، والمانع الشرعي فيما أذن الشارع في الاقتحام فيه كما هو ظاهر الخبر: «كلّ شيء لك حلال».

مناقشة المحقق الخراساني

ويرد الإشكال على المحقق الخراساني في حلّه ونقضه:

أما ما ذكره في مرحلة الحلّ، ويتلخّص في:

أنّ الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال غير واصل إلى مرحلة الفعلية بل باقٍ في مرحلة الإقتضاء، لكن الأصل العملي موضوعه هو الشكّ في الحكم الواقعي وهو في مرحلة الفعلية، فلا تضادّ ولا تناقض بينه وبين الحكم الواقعي.

فالجواب:

إنّ فعلية الحكم عند المحقّق الخراساني تدور مدار وجود الموضوع

وقيوده - لا بوصول الحكم إلى المكلف كما تقدم - وعليه، فعدم كون الحكم المعلوم بالإجمال فعلياً هو من أجل عدم العلم به بالتفصيل، فما لم يكن علم تفصيلي بالحكم فذاك الحكم غير فعلي، ومعنى هذا الكلام أن يكون للعلم التفصيلي بالحكم دخل في موضوع نفس الحكم، وهل يعقل أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم؟

قد تقدم استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم.

ولو قيل: بأن المقصود هو أن العلم التفصيلي بالحكم في مرتبة الإنشاء دخيل في الحكم في مرتبة الفعلية له. وهذا ممكن عند صاحب الكفاية وجماعة. قلنا: هذا في عالم الثبوت، وأين الدليل عليه في عالم الإثبات؟ إنه لا يوجد دليل على أخذ العلم التفصيلي بالحكم إنشاءً في موضوع نفس الحكم في مرحلة الفعلية.

هذا، على أن موضوع البحث - كما ذكر المحقق الإصفهاني - هو العلم الطريقي لا المأخوذ في الموضوع. هذا أولاً.

وثانياً: هل العلم الإجمالي بيانٌ للحكم أو لا؟ وعلى الأول، تارة يطابق الواقع واخرى يخالفه.

أما إن لم يكن للعلم الإجمالي بيانيةً أصلاً، فهذا خلاف الفرض، لأن المحقق الخراساني قد قرّر أن للعلم الإجمالي اقتضاءً - وليس كالثبوت والجهل - ولذا لا تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان في مورد العلم الإجمالي.

فالعلم الإجمالي بيانٌ على التكليف من قبل المولى، وإذا قام البيان على

التكليف، استحق العقاب على مخالفته إن كان البيان مطابقاً للواقع، لأن الارتكاب معصية، وإن كان مخالفاً للواقع، فالإرتكاب تجرّ من العبد، وقد قرّر هذا المحقق أن التجري هتك للمولى.

وعليه، فإنّ جريان الأصل في طرفي الشبهة المحصورة، يستلزم إمّا الإذن في المعصية، وإمّا الإذن في هتك المولى الحقيقي، وكلاهما باطل. وأمّا ما ذكره في مرحلة النقض، فالجواب:

أمّا عن الشبهة البدويّة، فإن صاحب الكفاية نفسه ذهب إلى البراءة في الشبهة البدويّة. وعلى الجملة: إنه لا بيان فيها، ومع عدم البيان فالعقاب قبيح. بخلاف مورد العلم الإجمالي، فإنه بيان، ومعه لا يجري الأصل. فبين المسألتين فرق واضح، فالنقض غير وارد.

نعم، تبقى مشكلة جريان البراءة الشرعيّة، إذ كيف يجمع بين الرفع والوجوب المحتمل أو الحرمة المحتملة، وقضيّة كفيّة الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي ممّا تعرّض له العلماء، ولكلّ منهم مسلك كما سيأتي. وأمّا عن الشبهة غير المحصورة، فكلامه صريح في أنه قياس مع الفارق، لأنّه قد صرّح هناك بأن بقاء التكليف في مورد الشبهة غير المحصورة، يستلزم العسر والحرج والضرر، وعمومات نفيها ترفعه... فمن يقول هذا هناك، كيف يعترض على الشيخ هنا؟

خلاصة البحث

إن العلم الإجمالي علّة تامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعيّة:
أولاً: لأن الترخيص في أطراف الشبهة المحصورة يستلزم التناقض في

حكم العقل .

وثانياً: إنه يستلزم التناقض في حكم الشرع أيضاً. ولا يرتفع ذلك باختلاف مرتبة الحكم الظاهري مع مرتبة الحكم الواقعي .

ووجه عدم الارتفاع هو: إن كلاً من الحكمين مجعول شرعي، والحكم هو الإنشاء بداعي جعل الداعي، وهل يعقل جعل الداعي إلى الفعل وعدم الترك، وجعل الداعي إلى الترك والترخيص؟ إنه لا يعقل جعل الداعي إلى المتناقضين أو المتضادين .

وبعبارة أخرى: إن الحكم الواقعي يتعلّق به الغرض، وجعل الترخيص في مورده نقض للغرض، وهو محال .

وتلخّص:

إن الحق مع الشيخ، وأن المخالفة القطعية للحكم المعلوم بالإجمال حرام . بقي شيء يتعلّق بكلام الشيخ، وذلك أنه قال: بوجود المقتضي لجريان الأصل في كلّ طرفٍ بخصوصه، إلا أنه لا أصل يرفع النجاسة أو الوجوب والحرمة المعلومه بالإجمال الموجودة في البين .

وهذا الكلام إنما يتمّ فيما إذا أجري الأصل بعنوان صلاة الظهر مثلاً بخصوصها أو الإبناء الكذائي بخصوصه... ولكن الأمر ليس كذلك، بل المقصود إجراؤه بعنوان الصلاة المحتمل وجوبها، والإبناء المحتمل نجاسته أو خمريته، فإذا جرى في كلّ طرفٍ انتفى الوجوب أو النجس الموجود في البين، ويلزم التناقض .

ولا بأس - بعد ذلك - بذكر استدلال بعض أتباع الشيخ في المقام:

كلام الميرزا

فمنهم: المحقق النائيني، فإنه قال:

جريان الاصول العمليّة في كلّ واحدٍ من الأطراف، يستلزم الجمع في الترخيص بين جميع الأطراف، والترخيص في الجميع يصادّ التكليف المعلوم بالإجمال، فلا يمكن أن تكون رتبة الحكم الظاهري محفوظة في جميع الأطراف، نعم، يمكن الترخيص في بعض الأطراف والاكتفاء عن الواقع بترك الآخر أو فعله. ودعوى الملازمة بين حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة، وأن العلم الاجمالي إما أن يكون علّة تامّة بالنسبة إلى كلا المرحلتين، وإما أن لا يكون، فهي ممّا لا شاهد عليها ولا سبيل إليها...^(١).

كلام العراقي

ومنهم: المحقق العراقي، إذ قال:

لا ينبغي الإشكال في أن العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي في كونه علّة تامّة لإثبات الإشتغال بالتكليف وتنجزه، على وجه يأبى العقل عن الترخيص على خلافه، ويشهد لذلك ارتكاز المناقضة هنا كما في العلم التفصيلي، فإنها من تبعات عليّة العلم الإجمالي وتنجزية حكم العقل بالاشتغال، ولولا عليّته لما تحققت المناقضة المزبورة.

وبذلك يتّضح فساد القول بالاقضاء، فضلاً عن القول بعدم الاقتضاء رأساً

وأنه كالثك البدوي.^(٢)

(١) فوائد الاصول ٣/ ٧٧.

(٢) نهاية الأفكار ج ١ ص ٤٦.

كلام السيد الخوئي

ومنهم: السيد الخوئي، قال:

قد منع الشيخ قدس سره عن ذلك، لكونه مستلزماً لوقوع المناقضة بين صدر الروايات وذيلها، وذلك لأن مقتضى إطلاق صدر الروايات كقوله عليه السلام في رواية مسعدة بن صدقة «كُل شيء هو لك حلال» وقوله عليه السلام في حديث عبدالله بن سنان «كُل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال» وأمثال ذلك ثبوت الحكم الظاهري في أطراف العلم الإجمالي، إذ كل واحد من الأطراف يشك في حليته، فيصدق عليه هذا العنوان، ومقتضى إطلاق ذيلها والغاية المذكورة فيها - أعني بها العلم بالحكم الواقعي أو معرفته الشامل للعلم الإجمالي - هو عدم ثبوت الحكم الظاهري في بعض الأطراف، وهذا معنى المناقضة بين الصدر والذيل، فإن نقيض الموجبة الكلية هي السالبة الجزئية، فلا بد من رفع اليد عن إطلاق صدر الروايات وتقييده بالشبهات البدوية، أو عن إطلاق ذيلها وتقييده بالعلم التفصيلي، ولا مرجح لأحدهما على الآخر، فلا محالة تكون الروايات من هذه الجهة مجملة، فلا بد من الرجوع في مورد العلم الإجمالي إلى حكم العقل، وقد عرفت أن العقل لا يفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي في المنجزية، بعدما لم يكن في موارد العلم ولو كان إجمالياً مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ثم إنه قدس سره ذكر شبهة لإثبات اختصاص الغاية بالعلم التفصيلي وحاصلها: أن كلمة «بعينه» المذكورة في ذيل بعض الأخبار الواردة في المقام، دالة على اعتبار العلم التفصيلي في حصول الغاية.

وأجاب عنها: بأنه لا يستفاد من هذه الكلمة إلا التأكيد، فإنه يصح عرفاً أن

يقال: أعرف نجاسة إناء زيد بعينه، فيما إذا علم بنجاسته وتردد بين إنائين ولم يكن إناء زيد متميزاً عن غيره.

أقول: يرد على ما أفاده.

أولاً: إن العلم أو ما هو بمعناه المأخوذ غاية في هذه الروايات ظاهر عرفاً في خصوص ما يكون منافياً للشك في كل من الأطراف، وبعبارة أخرى: ظاهر قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين أبداً بالشك وإنما تنقضه بيقين آخر» هو أن الغاية إنما هو اليقين المتعلق بعين ما تعلق به الشك بحيث يكون رافعاً له، لا مطلق اليقين ولو تعلق بغير ما كان الشك متعلقاً به، وهذا واضح جداً، وعليه، فالغاية لا تحصل بالعلم الإجمالي، ولا يشمله ذيل هذه الأخبار، فالإطلاق في صدرها بلا معارض.

وثانياً: إن الشيخ رحمه الله لا يلتزم بهذا، إذ لازمه عدم جريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي ولو لم يكن منجزاً بخروج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء أو بغير ذلك، فإذا علم المقلد إجمالاً بموت أحد شخصين مردد بين مقلّده وشخص آخر أجنبي عنه، فإن لازم ذلك أن لا يتمكن من إجراء الإستصحاب في حياة مقلّده.

وثالثاً: إن ما أفاده من أن كلمة «بعينه» لا تدلّ على اعتبار التمييز بل تكون للتأكيد، وإن كان متيناً في الجملة، ولكنه لا يتم في جميع الروايات الثلاثة التي ذكرت فيها هذه الكلمة، فإن في رواية عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»، ومن الواضح أن معرفة الحرام من الشيء بعينه فرع تمييزه عن غيره، وهكذا معرفة

النجس من الشيء، وهذا بخلاف معرفة أن الشيء نجس بعينه الذي مثل به الشيخ قدس سره، وكم فرق بين التعبيرين بحسب الظهور العرفي، فذيل هذه الرواية غير شامل لأطراف العلم الإجمالي، فلا مانع من التمسك باطلاق صدرها وإن قلنا بإجمال غيرها من الروايات، وسيأتي تفصيل الكلام إن شاء الله في خاتمة الإستصحاب.

فالصحيح: أن المانع عن إجراء الاصول في المقام ثبوتي لا إثباتي.^(١)

كلام للسيد البروجردى ومناقشته

وذكر السيد البروجردى^(٢): أن ما ذكر - من عدم إمكان جعل المرخص في الأطراف - تام في موارد قيام العلم الإجمالي كما تقدم، وأما إن كان القائم على الموضوع أو التكليف هو الحججة الشرعية غير العلم فلا. مثلاً: لو قامت البيّنة على نجاسة أحد الإناءين، فالشبهة موضوعية والحجة هي البيّنة، أو كانت الشبهة حكمية، كأن يقوم خبر الواحد على الوجوب المرّد بين الظهر والجمعة، فإنه يحتمل كذب البيّنة واشتباه المخبر، وحينئذٍ، يمكن جعل الأصل المرخص، لإمكان رجحان مصلحة الترخيص على مصلحة العمل بالحجة. فظهر الفرق بين العلم والحجّة.

وفيه:

إن جعل المرخص في الأطراف معلق - بحكم العقل - على أن لا يكون ترخيصاً في القبيح، ولزوم الترخيص في القبيح الممنوع عقلاً حاصل في موارد

(١) دراسات في علم الاصول ٣ / ٩٠ - ٩١.

(٢) حاشية الكفاية ٢ / ٣٩.

قيام الحجّة كموارد العلم الإجمالي بلا فرق.

لقد تقدّم أن العقل يحكم بحرمة المخالفة القطعية لتكليف المولى من باب أن مخالفته هتك له، وحكمه بحرمة هتكه تنجيزي يمنع من جعل الترخيص، وحكمه بذلك ليس من جهة قيام العلم بما هو علم، بل لأن العلم أحد مصاديق الحجّة، فالملاك عند العقل هو قيام البيان على التكليف الشرعي، فإذا قام بأيّ حجة من الحجج لم يجز الخلاف لأنه هتك له، فلا يجوز جعل المرخص.

وهذا تمام الكلام في مرحلة ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي وحرمة مخالفته.

الكلام في سقوط التكليف بامتناله إجمالاً

فهل يسقط التكليف بالعلم الاجمالي بالامتنال، وتحصل الإطاعة ويسقط

التكليف بذلك؟

هنا جهات من البحث:

الجهة الاولى: هل يكفي الامتنال العلمي الإجمالي مع التمكن من الامتنال

التفصيلي؟

الجهة الثانية: هل يكفي الامتنال الظني مع التمكن من الامتنال العلمي

الإجمالي؟

والجهة الثالثة: هل يمكن الاكتفاء بالامتنال الإجمالي مع التمكن من

الامتنال التفصيلي الظني بالظن المطلق بناءً على الإنسداد؟

وجوه الإشكال في كفاية الامتنال الإجمالي

وجه الإشكال في الاكتفاء في هذه الموارد أمور:

١ - اعتبار قصد الوجه في الواجبات، وقد ادّعى الإجماع على ذلك، كما

يظهر بالتتبع في كلمات المحقق في الشرائع والعلامة في التذكرة والمنتهى،

والشهيد الأول في الدروس والثاني في المسالك والمحقق الثاني وغيرهم^(١).

(١) انظر: مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ٦ / ٦٢٥.

كما أقيم الدليل أيضاً على اعتبار قصد الوجه والتمييز.

٢- أخبار وجوب التعلّم. فإن إطلاقها يشمل الأحكام الشرعية.

٣- لزوم التكرار في العبادة، وهو ينافي العباديّة، لاستلزامه العبث بأمر

المولى.

٤- ضرورة رعاية مراتب الامتثال، فمع التمكن من المرتبة السابقة لا تجزي

المرتبة اللاحقة.

الكلام على اعتبار قصد الوجه في العبادات

أما الإجماع على اعتبار قصد الوجه، فدعوى تحصيله مشكّل، وعلى

فرضه، فإنه غير كاشف عن رأي المعصوم أو الدليل المعبر، لكونه محتمل

الاستناد إلى بعض الوجوه العقلية، كقولهم: بأن الأحكام الشرعية أطناف في

الواجبات العقلية، فالموضوع للحكم هو الواجب العقلي، وحينئذٍ، يكون الحكم

بالحسن والقبح مترتباً على الموضوع، فإذا لم يقع العمل بعنوان الموضوع

ويقصده بالخصوص، لم يترتب عليه الأثر.

وهذا هو الوجه الأوّل في الاستدلال على اعتبار قصد الوجه في العبادات.

وهو باطل، لاستلزامه كون أوامر الشارع في العبادات إرشادية إلى الأحكام

العقلية، فيسقط الشارع عن المولوية، وقد تقرّر أن العقل لا مولوية له بل هو مدرّك

فقط... وسقوط أحكام الشارع عن المولوية باطل.

وحلّ المطلب هو: إن الأحكام الشرعية معلّلة بالأغراض المتعلقة

بالملاكات، فالأحكام تابعة للملاكات، هذا صحيح، ولكن لا دليل على أن يكون

الملاك هو الموضوع للحكم حتى يُقصد... فإن الشارع يقول ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾^(١)، ويقول ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(٢) فهل يقصد الناهي عن الفحشاء والمنكر لدى إقامة الصلاة؟ بأي دليل؟ إنه قال: الصلاة واجبة، ولم يقل: النهي عن الفحشاء واجب، فمقام الإثبات لا يساعد على ما ذكر.

الوجه الثاني: إنه مقتضى قاعدة الإشتغال، وذلك:

لأننا نحتمل مدخلية قصد الوجه في تحقق الإطاعة، وهذا الاحتمال كافٍ لوجوب الإتيان بالعمل بقصد الوجه وعدم كفاية الامتثال الإجمالي، لأن قصد الوجه فرع وجود الحكم، لأنه من شئون الحكم، ولا يمكن أخذ الفرع في الحكم، لما تقرّر -في بحث التعبدية والتوصلي- من عدم إمكان أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر، وعليه، فإن أمكن رفع هذا الوجوب بأصلٍ لفظي أو عملي فهو، وإلا وجب التحقيق عن الوجه اجتهاداً أو تقليداً والإتيان بالعمل بقصد... ولا أصل فيما نحن فيه، أما اللفظي، فلا يجري الإطلاق، لعدم إمكان التقييد، سواء قلنا بأن النسبة بينهما هو نسبة السلب والإيجاب أو العدم والملكية. وأما العملي، فليس إلا البراءة، لكن قصد الوجه لا يمكن رفع وجوبه بها، لأنه لا يمكن أخذه في متعلق التكليف كما تقدم، فما لا يمكن وضعه لا يمكن رفعه.

وإذا كنّا نحتمل دخل قصد الوجه ونشكّ في تحقق الامتثال بدونه، ولا أصل رافع للحكم، فلا يحصل الامتثال إلا بقصد الوجه. كما أن قاعدة الإشتغال بالغرض من التكليف أيضاً تقتضي وجوب تحصيل قصد الوجه.

(١) سورة الإسراء: ٧٨.

(٢) سورة العنكبوت: ٤٥.

والجواب:

إنّ هذا الوجه يبتني على مقدّمتين.

الأولى: احتمال دخل الوجه في الغرض وجداناً، وأنه لا يمكن أخذه في المتعلّق.

والثانية: إنّ كلّ ما يحتمل دخله في الغرض الذي لا يتمكّن المولى من البيان له يحكم العقل بلزوم الإتيان به. لكنّ الكلام في المقدّمة الثانية.

أمّا على القول بأنه: لا يمكن أخذ قصد الوجه لا بالأمر الأوّل ولا بالأمر الثاني - كما عليه المحقق الخراساني -، فإنه تجري قاعدة الاشتغال ولا مجال للبراءة، لأنّ الأمر يكشف إنّما عن الغرض فهو علة للأمر، وما لم يحصل الغرض لم يسقط الأمر، ومع الشك في تحصيل الغرض بلا قصدٍ للوجه، فالمحكّم قاعدة الاشتغال.

وما قيل - من جريان البراءة العقلية، لأنّ الغرض يمكن أن يكون قائماً في الواقع بالصلاة مع قصد الوجه، لكن المولى غير قادر على بيان ذلك، والأمر غير كاشف عن هذه الخصوصية، وأذ لا بيان عن الغرض، فهو مجرى قاعدة البراءة -، فيه: إن قاعدة قبح العقاب بلا بيان إنما تجري حيث يكون البيان مقدوراً، والمفروض أن المولى غير متمكّن من بيان دخل القصد في الغرض مع احتمال واقعاً، وعليه، فلا يجري البراءة بل الجاري أصالة الاحتياط، بمقتضى وظيفة العبودية. هذا أولاً.

وثانياً: إنه بمجرد عدم الجزم بحكم العقل بقبح العقاب، واحتمال

استحقاقه، يتمُّ الموضوع لقاعدة الإحتياط، لأن دخل القصد في الغرض الواجب تحصيله منجَز عقلاً كالقطع به، وقد ظهر أن لا دافع لهذا الاحتمال.

إلا أن الكلام في صغرى المقام، وهو عبارة عن عدم تمكّن المولى من بيان الغرض، أما على القول بإمكان قصد الوجه في المتعلّق - كما عليه المحقق العراقي - فواضح، لأن المولى بناءً عليه متمكّن من البيان ولم يبيّن، فيؤخذ بأصالة الإطلاق. وأما على القول بإمكان ذلك بالأمر الثاني - كما عليه الميرزا - فإنه يؤخذ بنتيجة الإطلاق.

وأما المحقق الخراساني - القائل بعدم الإمكان لا بالأمر الأول ولا بالأمر الثاني - فجوابه عن هذا الدليل هو: التمسك بالإطلاق المقامي، بأنه: لو كان قصد الوجه دخيلاً في الغرض، فلا يخلو إما أن دخله فيه ممّا لا يغفل عنه المكلفون عموماً، فلا يجب عليه البيان، وإما أنه ممّا يغفلون عنه وهو في مقام البيان، فالواجب عليه البيان لئلا يلزم الإغراء بالجهل، وإذ لم يأت البيان والتنبه على الغرض، فالإطلاق المقامي ثابت.

فظهر سقوط الاستدلال على جميع الأقوال.

وعليه، فلا مانع من الإمتثال الإجمالي من ناحية قصد الوجه.

تفصيل الميرزا

وذهب الميرزا إلى التفصيل بين موارد الإمتثال الإجمالي. وحاصل

كلامه^(١):

(١) أجود التقريرات ٣ / ٧٥.

أما في الشبهة الموضوعية، فلا كلام في كفاية الامتثال الإجمالي وجواز الإحتياط، ولا حاجة إلى الإتيان بالعمل عن اجتهاد أو تقليد.

وفي الشبهة الحكمية بعد الفحص أيضاً، لا ريب في حسن الإحتياط.

إنما الكلام في الشبهة الحكمية قبل الفحص، حيث أن التكليف منجز، فهل

يكفي الامتثال الإجمالي أولاً؟

وكذلك في مورد دوران الأمر بين المتباينين، حيث أن التكليف منجز

بالعلم الإجمالي، كدوران الأمر بين الظهر والجمعة، فهل يجب تحصيل العلم

التفصيلي أو يكفي الإمتثال الإجمالي؟

ولو دار الأمر بين الأقل والأكثر، كما في السورة في الصلاة هل هي واجبة أو

مستحبة، جاز الامتثال الإجمالي، ومثله الشك في وجوب جلسة الإستراحة وعدم

وجوبها.

وقد يدور الأمر بين الأقل والأكثر إلا أن مورد الشك مردد بين المتباينين،

كما لو شك في حكم القراءة في صلاة الجمعة أنها عن جهر أو إخفات، فبين

الجهر والإخفات تباين ... وقد ذهب فيه إلى إمكان الامتثال الإجمالي.

ولما ذهب إليه الميرزا من التفصيل مقدمات:

الاولى: إن الحاكم في باب الإطاعة والعصيان هو العقل، والأوامر الشرعية

في هذا الباب كلها إرشاد إلى حكم العقل، وإن كان للشارع أن يعتبر خصوصية أو

يشترط شرطاً مثلاً في حال قدرته على ذلك ... وإذا كان الحاكم هو العقل، فمن

أمكنه الإطاعة عن اجتهاد أو تقليد، فلا يكفي الإحتياط ... إلا إذا أذن المولى بذلك،

وإلا فمقتضى قاعدة الاشتغال عدم براءة الذمة.

الثانية: إن العقل يرى للامثال مراتب.

فالاولى: الامثال التفصيلي، وهو الامثال عن حجة، سواء كان هو العلم أو الظن خاص أو الظن المطلق عند تمامية مقدمات الإسداد.

والثانية: الإطاعة الإجمالية، فإنها مقدّمة على الظنية، لأنه بعد الفراغ يعلم بحصول الامثال للأمر وإن جاهلاً بالخصوصية، كما لو صَلَّى الظهر والجمعة كليهما.

والثالثة: الإمثال الظني.

والرابعة: الإمثال الاحتمالي.

الثالثة: إنه لا ريب في تقدّم الظني على الاحتمالي. قال: والامثال التفصيلي مقدّم على الإجمالي، لأنه يكون منبعثاً عن أمر المولى وبعثه، والعقل حاكم بضرورة تحرك العبد بأمر مولاه، مع التمكن من ذلك، فإن الإطاعة الإجمالية ليست إطاعةً لأمر المولى، ولو شك في كفاية الإمثال الإجمالي عن التفصيلي، فإن مقتضى الأصل هو التعيين.

المناقشة مع الميرزا

أولاً: إن الإنبعاث في جميع الموارد من البعث، والداعي للإطاعة فيها هو أمر المولى، نعم، للعلم والإحتمال دخل في الداعوية، لكنّ الداعي والمحرك هو الأمر، فإذا أتى بالعمل بداعي الأمر فقد امتثل، ولا فرق بين الموارد.

وفيه: إن الأمر - وكذا النهي - له وجود قائم بنفس الأمر والناهي، فتارة: يتحقّق له صورة ذهنية، واخرى: لا، وإذا تحققت فتارة: لا يحتمل معها الخلاف واخرى: يحتمل، وعلى الأول، فتارة: تكون الصورة مطابقةً للواقع، واخرى:

مخالفة له.

وعلى كل حال، فإن التحرك يكون دائماً من الصورة الخارجيّة.

إن حكم الأمر والنهي حكم سائر الأشياء، فإن الذي يحرك العطشان، ليس

الوجود الخارجي للماء، بل الصورة الذهنيّة له.

والحاصل: إنه ليس الداعي هو الأمر بنفسه، بل الداعي هو الصورة

النفسيّة، والأ يلزم خارجيّة النفساني أو نفسانيّة الخارج، وكلاهما غير معقول.

فما أفاده صاحب المستمسك^(١) مردود.

ثانياً: إن الإنقياد للمولى حسن، إلا إذا طرأ عليه عنوان آخر، فهو كالصدق

فإنه حسن عقلاً إلا إذا استلزم هلاك المؤمن مثلاً، فإنه مع طرؤ هذا العنوان بصير

قبيحاً.

وعليه، فإن العمل الإحتياطي لما كان انقياداً للمولى فهو حسن، فإن كان

التمكن من الإطاعة التفصيليّة موجباً لقبح الإطاعة الإجماليّة، تم الاستدلال

المذكور، لكن ذلك باطل قطعاً، فإن التمكن من الامتثال التفصيلي ليس مثل لزوم

هلاك المؤمن ليكون الامتثال الإجمالي قبيحاً... كما أن حسن الإحتياط ليس

متقوماً بعدم التمكن من الإمتثال التفصيلي... وحيثنذ، يكون حسنه والإنقياد به بلا

مزاحم، فيتحقق به الإمتثال، سواء أمكن الإمتثال التفصيلي أولاً. قاله المحقق

الإصفهاني^(٢).

وفيه: إن هذا سهو من قلمه، لأن الانقياد يقابله التجري، وقد ذكر سابقاً أن

(١) حقائق الاصول ٥٧/٢.

(٢) نهاية الدراية ١١٤/٣.

قبح التجري هو من باب لزوم هتك المولى، والهتك ظلم، فيكون الانقياد له حسناً وهو عدل، وحسن العدل ذاتي له وقبح الظلم ذاتي له كذلك. فقياس الانقياد على الصدق غير صحيح، وقد قرّر هو رحمه الله أن حسن الصدق اقتضائي وقبح الكذب اقتضائي، بخلاف العدل والظلم، فإن الحسن والقبح ذاتيان. هذا بالنسبة إلى القياس المذكور في كلامه.

وأما أصل المطلب، فإن الانقياد -مثل الإطاعة- موضوع لحكم العقل بالحسن وهو حسن ذاتي، لأن الانقياد عدل في العبودية، كما أن التجري ظلم في العبودية. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: فإن العمل تارة: توصلي، وأخرى: تعبدية. أما التوصلية فخارج عن البحث، وأما التعبدية، فإن العقل -الحاكم في الباب- يحكم بلزوم الإتيان بالعمل مضافاً إلى المولى، وإذا كان العقل يكتفي في تحقق العبادية بإضافة العمل إلى المولى، فلا فرق بين الإضافة التفصيلية والإجمالية، إن لم يكن الإتيان بالعمل بداعي احتمال أمر المولى أقوى في المقربة. وهذا هو الجواب الصحيح عن كلام الميرزا.

ثالثاً: إنه إن احتمل دخول الإمتثال التفصيلي في حصول الغرض، فإن هذا الاحتمال يرتفع بحديث الرفع، توضيحه:

إن المولى إذا كان غير متمكّن من البيان بالأمر الأول، لكون الإمتثال التفصيلي متأخراً في الرتبة عن مرتبة تعلق الأمر، فقد كان بإمكانه بيان ذلك بالأمر الثانوي، فيكون مجرى حديث الرفع، لأن ذلك كان ممّا يمكن وضعه، فهل هو موضوع أولاً؟ رفع ما لا يعلمون.

وهذا الإشكال من المحقق الإصفهاني أيضاً^(١).

وفيه: هذا الإشكال نشأ من عدم التدبر في كلام الميرزا. لقد قاس الإصفهاني اعتبار الإمتثال التفصيلي على اعتبار قصد الوجه، وأنّ البراءة تجري هنا كما جرت هناك. وذهب الإصفهاني إلى إمكان اعتبار الإمتثال التفصيلي بالأمر الثاني.

لكن الميرزا قال في الدورة الأولى: بأنه لا يقاس الإمتثال التفصيلي بمسألة اعتبار قصد الوجه، للفرق بينهما، لأنّ قصد الوجه يمكن أخذه في المتعلق بالأمر الثاني، أي بنتيجة التقييد يمكن تقييد العمل بقصد الوجه، وإن كان قصد الوجه متأخراً رتبةً، ومع الشك تجري البراءة، لدوران الأمر بين الأقل والأكثر، لكنّ هذا لا يجري في اعتبار الإمتثال التفصيلي، لأنّ الأمر فيه دائر بين التعيين والتخير، ومقتضى القاعدة الأول.

هذا كلامه في الدورة الأولى^(٢).

أما في الثانية^(٣)، فقد طرح هذه المسألة، وذهب إلى عدم جواز البراءة من جهة أنها إنما تجري فيما يكون وضعه بيد الشارع، وقضية الإمتثال التفصيلي ترجع إلى كيفية الطاعة والحاكم فيها هو العقل، فلا وضع فيها للشارع، لا تأسياً ولا إمضاءً، وما كان كذلك فلا يرفع.

فالإشكال على الميرزا مندفع بما ذكره في الدورتين.

(١) نهاية الدراية ٣ / ١١٤.

(٢) فوائد الأصول ٣ / ٦٧.

(٣) أجود التقريرات ٣ / ٨٠ - ٨١.

ورابعاً: أشكل المحقق العراقي^(١): بأن قول الميرزا إن تقييد المتعلق بمرتبة الإمتثال عقلي، غير صحيح، بل هو شرعي، لأنَّ غرض المولى إن كان قائماً في الواقع بكيفية معينة من العمل، فإنَّ كون غرضه بالنسبة إلى الإمتثال التفصيلي مهماً محال، فإنَّ كان للإمتثال التفصيلي دخل في الغرض فهو مقيد وإلا فمطلق. والحاصل رجوع الأمر إلى مرحلة الاشتغال، لأنه يتعلَّق بكيفية اشتغال الذمة بالتكليف، خلافاً للميرزا، إذ أرجعه إلى مرحلة الإطاعة والإمتثال، حيث الحاكم هو العقل ... وإذا كان راجعاً إلى مرحلة الاشتغال، فإنه من الممكن أن يبيِّن الشارع أنه يريد العمل عن اجتهادٍ أو تقليد، وإذ لم يبيِّن، فقاعدة قبح العقاب بلا بيان جارية.

وهذا الإشكال قوي.

خامساً: وأشكل الاستاذ دام بقاءه على الميرزا: بأنه إذا كان الحاكم في مرحلة الامتثال والفراغ هو العقل، إلا أن للشارع التصرف في حكم العقل، بأنَّ تجعل البدل وينزل الفرد المشكوك الصحة بمنزلة الصحيح، أو العمل المشكوك المقربية والمحقق للإمتثال حقيقةً ... فإننا نقول: أمَّا الواجب التوصلِي إنما يتحقَّق الإمتثال فيه بالإتيان بما تعلَّق به الطلب بلا شيء زائد عليه فهو خارج عن البحث، وأمَّا الواجب التعبدي، فيعتبر فيه أن يكون الإتيان به على وجهٍ قريب، لكنَّ العقل يكتفي في المقربية إلى المولى بمجرد كون العمل مضافاً إليه، وأنه تحقَّق الطاعة بالإتيان بالعمل بداعي الغرض، أو بداعي الأمر، أو بداعي احتمال الغرض أو

(١) فوائد الاصول ٦٨/٣ - ٦٩. الهامش.

الأمر... لأنه تتحقّق الإضافة إلى بأيّ داعٍ من هذه الدواعي، ومجرّد الإضافة كافٍ في تحقّق الفراغ والامتنال.

وحينئذٍ، فلا يبقى ريب في كفاية الامتنال الإجمالي حتى مع التمكن من الامتنال التفصيلي.

الاحتياط عبث ولعب بأمر المولى؟

ومن الإشكالات على الامتنال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي هو: إنه لعبٌ بأمر المولى وعبثٌ، والفعل العبث لا يحقّق الامتنال والطاعة بل بينهما تضادٌّ. وقد تعرّض الشيخ لهذا المطلب هنا^(١) -وفي شرائط جريان الأصول- وملخص كلامه في المقام هو: إن العقل يدعو إلى الطاعة، ولا يفرّق بين الطاعة التفصيليّة والإجماليّة، فالمهم أن يرى المكلف نفسه بعد العمل مطيعاً للمولى، وإن استلزم تكرار العمل، فإن المهم إحراز الطاعة والإمتثال للتكليف. وهذا الكلام متين.

لكنّ الشيخ قد طرح إشكالات:

أولها: قد يقال: بأنّ تحقّق الطاعة بالإمتثال التفصيلي قطعي، وأمّا تحقّقها بالإمتثال الإجمالي بتكرار العمل، فمشكوك فيه.

والثاني: إن تكرار العمل خلاف سيرة المتشرعة.

والثالث: إنّه يعتبر الآتي بالعمل على وجه التكرار لاعباً بأمر المولى.

والرابع: الاتفاق على بطلان هكذا عمل. إذعاه صاحب الحدائق.

والخامس: السيرة العقلانيّة.

النظر في الاشكالات المطروحة في كلام الشيخ

أما السيرة العقلانية، فهي بناءً على تماميتها هنا دليل لبي، والقدر المتيقن منها أن يكثر التكرار بحيث يخرج العمل عن العقلانية... فليس مطلق التكرار على خلاف سيرة العقلاء.

وأما سيرة المتشريعة، فكذلك، لأنهم يستنكرون التكرار الكثير، أما استنكارهم مطلق التكرار فأول الكلام. هذا أولاً. وثانياً: إن سيرة المتشريعة هي الإجماع العملي من أهل الشرع، ومتى احتمل استناد إجماعهم إلى دليل - كالاتفاق الذي ادعاه صاحب الحدائق أو الشك في تحقق الطاعة - سقط عن الاعتبار.

وأما الاتفاق - والظاهر من كلماته المختلفة اهتمامه به - ففيه: إن المسألة غير مطروحة في كلمات قدماء الأصحاب. وعلى فرض تحققه، فإنه إجماع منقول وهو ليس بحجة عند الشيخ وغيره... على أنه محتمل الاستناد.

وأما الشك في تحقق الطاعة بالتكرار مع التمكن من الإمتثال التفصيلي. فالجواب عنه: إن حقيقة الطاعة هي الإتيان بما تعلق به التكليف، والمفروض تحققها بعد العمل يقيناً، وقد تقدم أن لا يدخل للخصوصية في تحققها.

وأما أن التكرار لعب، فقد أجاب صاحب الكفاية^(١): بأنه لا لعب مع الغرض العقلاني.

لكن فيه: إن المطلوب مقربة العمل إلى المولى، وليس الغرض العقلاني

مما يتحقق به القرب.

والصحيح في الجواب: إن اللّعب إنّما يصدق مع كثرة التكرار. هذا أولاً.
وثانياً: اللّعب إنّ كان، فهو في كيفية الطّاعة لا في نفسها.

منافاة الإحتياط مع روايات التعلّم

والإشكال الأخير على القول بكفاية الامتثال الإجمالي عن التفصيلي هو:
منافاته مع الروايات الكثيرة الأمرة بالتعلّم، فإنّها تقتضي وجوب الإتيان
بالعمل عن الإجتهد أو التقليد، لأنه يكون عن علم، فالقول بكفاية الإمتثال
الإجمالي طرح لجميع هذه الروايات.

والجواب:

إن الوجوب في الشريعة على أقسام:

أحدها: الوجوب النفسي فإن كانت الروايات دالةً على وجوب التعلّم
وجوباً نفسياً، بأن يكون الغرض من جعل التكليف قائماً بنفس العمل، فالإشكال
وارد.

والثاني: الوجوب الإرشادي، بأن يكون ارشاداً إلى حكم العقل.

والثالث: الوجوب الغيري، بأن تكون المصلحة غير قائمة بالعمل بل بما
يراد الوصول إليه بالعمل.

والرابع: الوجوب الطريقي، بأن يكون الداعي إلى الجعل هو التحقّظ على
الواقع كما في موارد جعل الاحتياط، وقد يجعل الإحتياط بملاك أنه يقوي العزم
على الإطاعة وحصول الملكة، فيكون وجوبه نفسياً.

أما حمل روايات التعلّم على الإرشاد، فغير صحيح، لإمكان حملها على

المولوية ثبوتاً، والأصل في الخطابات الشرعية هو المولوية.

وأما حملها على الوجوب الغيري، بأن يكون التعلّم واجباً شرعاً من باب المقدّمة، فهذا أوّل الكلام، للاختلاف في وجوب مقدّمة الواجب بالوجوب الشرعي. هذا أولاً. وثانياً: إن مورد الوجوب الغيري المقدمي هو ما يكون ذو المقدّمة موقوفاً على المقدمة في الوجود، وليس التعلّم ما يتوقف وجود ذي المقدّمة عليه، بل التعلّم مقدّمة علمية لذي المقدّمة، والفرق بين المقدّمة الوجودية والمقدّمة العلمية واضح.

فيدور أمر وجوب التعلّم بين أن يكون نفسياً أو طريقيّاً، لكنّه ليس وجوباً نفسياً، لوجهين:

أحدهما: ما اشتملت تلك الروايات عليه من القرينة على عدم النفسية، مثل الخبر: «إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة:

عبدي، أكنت عالماً؟

فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت؟

وإن قال: كنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلّمت حتى تعمل؟ فيخصمه.

فتلك الحجّة البالغة»^(١).

فيظهر أن التعلّم ليس مطلوباً بنفسه.

والثاني: إنه يستلزم تعدّد العقاب إذا ترك العمل، وهذا خلاف الإجماع بالضرورة.

فتعيّن أن يكون الوجوب في هذه الروايات طريقيّاً، والوجوب الطريقي

(١) تفسير كنز الدقائق ٣/ ٤٧٩.

يجتمع مع الاحتياط ولا يمنع عنه، لأنَّ الوجوب الطريقي إنما هو لحفظ الواقع، ووجوب التعلُّم لحفظ الواقع كذلك.

تنبيهات

بعد الفراغ عن كفاية الإمتثال الإجمالي عن التفصيلي، تبقى أمور:

حكم الاحتياط في العقود

الأول: هل يمكن الإحتياط في العقود والإيقاعات، أو يعتبر الجزم في

النِّية؟

العقد أو الإيقاع إنشاء، وفي حقيقة الإنشاء أقوال:

أحدها: إنه إيجاد للمنشأ في عالم الاعتبار، وهذا هو المعروف.

والثاني: إنه اعتبار وإبراز. وعليه المحققان العراقي والخوئي.

والثالث: إنه إيجاد اعتباري، وهو للمحقق الإصفهاني.

وعلى كلِّ الأقوال: يعتبر أن لا يكون المنشئ متردداً أو شاكاً في مقام

الإنشاء، والإحتياط ينافي الجزم.

فهذا وجه الإشكال.

والجواب: إنه لدى الاحتياط لا ترديد للمنشئ في النِّية، بل هو جازم بوقوع

الزوجة أو البيونة، نعم، التردد موجود في ما به تعلق الإمضاء ممن يعتبر إمضاؤه

فيه، فلذا يكرّر، ويجمع بين «أنكحت» و«زوّجت» وهذا أمر آخر.

حكم الإحتياط بناءً على الإنسداد

الثاني: إنه إذا كفى الامتثال العملي الإجمالي عن الامتثال العلمي التفصيلي

مع التمكن منه، فهو يكفي عن الامتثال الظني التفصيلي بالأولوية -القطعية-، فلو قام خبر الواحد على شيء، فلا مانع من الاحتياط في مورده.

إنما الكلام في الظن المطلق بناءً على الإنسداد، ويختلف الأمر على الخلاف في نتيجة المقدمات من حيث الكشف والحكومة.

إن مقدمات الانسداد هي: أنا نعلم بأن في الشريعة أحكاماً مطلوبةً منا لسنا مهملين تجاهها. لكنّ طريق العلم بها وكذا طريق العلمي -أي الظن الخاص- منسندٌ، والرجوع إلى الأصل النافي للحكم باطلٌ، وكذا الرجوع إلى الفقيه القائل بالانفتاح، وكذا الرجوع إلى القرعة للكشف عن الأحكام الشرعية، لأنها إنما تجري في الشبهات الموضوعية، فلا يبقى طريق إلا «الإحتياط». فقول: بعدم جواز العمل بالاحتياط، وتكون النتيجة «الكشف». وقيل: بعدم وجوب الإحتياط وتكون النتيجة «الحكومة».

توضيحه: إنه على القول باعتبار قصد الوجه في العبادات، فإن الاحتياط غير جائز، وحينئذٍ، يكشف عن حكم الشارع بحجية الظن المطلق، وإلا يلزم العمل بالاحتمال والوهم، وهو مرجوح بالنسبة إلى الظن، وترجيح المرجوح قبيح.

إذن، يُعمل بالظن المطلق، والاحتياط باطل.

وأما على القول بعدم اعتبار قصد الوجه، فالاحتياط جائز لكنّ غير واجب، نعم، إن استلزم اختلال النظم أو العسر والحرج، فغير جائز، لكنّ عدم الجواز -هذا- حكم عرضي ثانوي... فهنا يقول العقل بالاحتياط من باب أن الضرورات تتقدّر بقدرها، ومقتضى ذلك هو الأخذ بالمظنونات وترك الموهومات.

حكم الإحتياط مع وجود الظن الخاص

الثالث: هل هناك مع وجود الظن الخاص تخييراً للمكلف في مقام العمل، بأن يعمل أولاً بمقتضى الظن ثم يأتي بالاحتياط، أو بالعكس، أو عليه أولاً الإطاعة الظنية ثم له أن يأتي بالإطاعة الإحتتمالية؟

قال الشيخ والميرزا الشيرازي بعدم التخيير وتعيّن تقديم الإطاعة الظنية. وخالف الاستاذ، لأنه مع قيام خير الثقة - مثلاً - يلغى احتمال الخلاف تبعاً. أما وجداناً فلا، ومع وجود احتمال الخلاف بالوجدان، فالاحتياط حسن، ولكن لا دليل على تقديم العمل بمقتضى الظن الخاص، والمحققان المذكوران لم يذكرنا دليلاً.

هذا تمام الكلام في مباحث القطع.

مباحث الظن

مقدمات

بعد الفراغ من مباحث القطع....
تصل النوبة إلى مباحث الظن، وعمدتها (الأمارات).
وقد ذكروا قبل الورود في تلك المباحث أموراً:

الأمر الأول

إنّ الأمانة لا تقتضي الحجية ذاتاً

إنّ الأمانة على قسمين، منها: علمية، ومنها: غير علمية.
والقسم الثاني ليس بحجة ذاتاً، لكنّ يمكن ثبوت الحجية لها....
كلام المحقق الخراساني
قال في الكفاية:

إنه لا ريب في أنّ الامارة غير العلمية ليس كالقطع في كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلية بل مطلقاً، وأن ثبوتها لها محتاج إلى جعل أو ثبوت

مقدمات وطروء حالات موجبة لاقتضاءها الحجية عقلاً، بناءً على تقرير مقدمات الإسناد بنحو الحكومة. وذلك: لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية بدون ذلك ثبوتاً بلا خلاف، ولا سقوطاً، وإن كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ، ولعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل. فتأمل^(١).

توضيحه:

لقد كان القطع علةً تامةً للحجية، فكانت الحجية من لوازم القطع، وليس الظن كذلك، بل لا اقتضاء له بالنسبة إليها... وإنما يكون الظن حجةً إما بجعل من الشارع، وذلك كما في الظنون الخاصة، أو بناءً على الكشف في قانون الإسناد، وإما بحكم من العقل، ويقانون الإسناد بناءً على الحكومة.

وقد جعل هذا المطلب مما لا ريب فيه لوضوحه.

ثم أشار في آخر كلامه إلى أن حجية الظن في مقام ثبوت الحكم الشرعي محتاج إلى جعل من الشارع أو حكم من العقل كما تقدم.

قال: وهذا لا خلاف فيه.

إشكال السيد الخوئي على الكفاية

ولا يخفى أن المراد من حكم العقل هو إدراكه، لكن السيد الخوئي أشكل على ظاهر عبارة الكفاية: «إن ثبوتها لها محتاج إلى جعل أو ثبوت مقدمات وطروء حالات موجبة لاقتضاءها الحجية عقلاً».

بأن حكم العقل عبارة عن إدراكه وليس له حكم سوى الإدراك، لعدم كونه مشرعاً ليحكم بشيء، إذ على تقدير الكشف كان العقل كاشفاً عن حجتيه الشرعية لا حاكماً. بحجتيه، وأما على تقدير الحكومة، فلا يحكم العقل بحجتيه الظن أصلاً، وإنما يحكم بتضييق دائرة الاحتياط في مقام الامتثال في المظنونات ورفع اليد عنه في المشكوكات والموهومات^(١).

وقد يشهد بما ذكرنا أن الجملة في بعض نسخ الكفاية: «لاقتضائها الحجية بنحو الحكومة، وذلك لوضوح...».

وأما في مقام سقوط التكليف، فكذلك، إلا ما يظهر من المحقق الخونساري في مباحث الاستصحاب حيث ذكر: أنه لو جاء أمر أو نهي معلق على غاية ثم شك في تحقق الغاية، وجب الإتيان بالمأمور به وترك المنهي عنه، للظن بالضرر، فيلزم تحصيل المظنة بعدمه^(٢).

فاستظهر صاحب الكفاية من كلام هذا المحقق القول بأن للظن في مقام سقوط التكليف اقتضاء للحجية، وإلا لقال بوجوب امتثال الأمر أو النهي حتى يحصل القطع بسقوط التكليف.

قال: ولعلّه لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل. فتأمل.

أقول:

ولعل الأمر بالتأمل، للإشارة إلى بطلان المبنى، فإن دفع الضرر المحتمل

لازم.

(١) مصباح الاصول ٢ / ٨٨.

(٢) مشارق الشموس في شرح الدروس: ١٤٧.

وحاصل الكلام: إنَّ الظنَّ له كاشفيّة ناقصة عن الواقع، وليس كالشك حيث لا كاشفيّة له أصلاً وله قابليّة لأنَّ تجعل له الكاشفيّة التامة بإلغاء احتمال الخلاف تعبداً... وعليه، فإنَّ الظنَّ لا اقتضاء له للحجّة ذاتاً، ولكنَّ فيه اقتضاء جعل الحجّة له.

أمّا جعلها فقد ذكرناه.

وأما عدم الإقتضاء الذاتي فيه لها، فلأنَّ الحجّة إن كانت بمعنى الطريقيّة، فإنَّ الظنَّ ملازم لاحتمال الخلاف، فلا يصلح للطريقيّة. وإنَّ كانت بمعنى المنجزيّة والمعدريّة، فإنَّ التنجيز والإعذار من الأحكام العقليّة، ومع عدم كاشفيّة الظن عن الواقع كيف يتمّ به ذلك؟

إشكال الإيرواني في قابليّة الظنّ للحجّة الشرعيّة

وللمحقق الإيرواني شبهة في أصل قابليّة الظنّ للحجّة الشرعيّة، قال:

لا تثبت الحجّة بالجعل كي يكون غير الحجّة حجّة بإنشاء حجّيته، بل ما هو حجّة حجّة بحكم العقل؛ إمّا مطلقاً أو في حال الانسداد، وما ليس بحجّة لا يكون حجّة أبداً، لا لأنَّ الحجّة غير قابلة للجعل، وإن كان الأمر كذلك، بل لأنَّ الحجّة إن كانت بالجعل لزم التسلسل إلى حجّة أخرى مثبتة للحجّة الأولى، وهي إن كانت عقليّة كانت الحجّة في الحقيقة هي تلك الحجّة العقليّة لا هذه الشرعيّة، وإن كانت حجّة جعليّة شرعيّة عادة ذكرناه أولاً، وهكذا.

وبالجملة: لا بدّ أن تكون الحجّة صادرة من باب العقل، ولا محيص عن أن يكون مناخ رجال التكليف ببابه، فصحّ أن يقال: ليست الحجّة إلا القطع، أو الظنّ

على الحكومة.^(١)

أقول:

حاصله: إنه إن أنشأ الشارع الحجية للظن وقع السؤال عن الملاك لها، فلو استدلّ عليها بالجعل، سئل عن الملاك لذلك الجعل، وهكذا يتسلسل.

وإذا تمت هذه الشبهة، كانت الحجية منحصرةً بالقطع وبالظن الإنسدادي بناءً على الحكومة، ولا تبقى حجية شرعيةً للأمارات.

لكنّ الشبهة تندفع:

أما نقضاً، فبأنّ الحجية مجعولة من قبل الشارع في موارد، كما في الروايات والأدعية والزيارات، يقول صاحب الزمان عليه السلام في التوقيع المروي عنه: «وأما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»^(٢) إذ مدلول الرواية جعل الحجية، كما أنه في المقبولة، إذ قال عليه السلام: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً»^(٣) قد جعل الحكومة.

وأما حلاً، فقد تقرّر أن كلّ ما بالعرض لا بدّ وأنّ ينتهي إلى ما بالذات، وهذا القانون ملاكه بطلان التسلسل، فلولا انتهاء ما بالعرض إلى ما بالذات للزم التسلسل... وعليه، فالحجية العرضية لا بدّ وأنّ تنتهي إلى الحجّة بالذات، ومنه يظهر أنّه الحجّة على قسمين، ذاتية وعرضية، والعرضية هي الجعلية. فالانحصار الذي ادّعاه المحقق المذكور باطل، وأن الظن يصلح لتعلّق الحجية به.

(١) حاشية الكفاية ٢ / ٤٧٨.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم: ٩.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٣٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم: ١.

وحينئذٍ، لا فرق بين ثبوت التكليف وسقوطه بالظن، والترجيح بلا مرجح باطل، وما احتمله صاحب الكفاية في كلام الخونساري لا يناسب شأنه، لأن الضرر المحتمل الذي لا يلزم دفعه - على القول به - غير الضرر الاخروي. ولذا جاء في مصباح الاصول أن ما ذكره في الكفاية أجنبي عن المقام، إذ الخلاف في لزوم دفع الضرر المحتمل وعدمه إنما هو في الضرر الدنيوي لا في الضرر الاخروي، فإنه لم يخالف أحد في لزوم دفع الضرر المحتمل الاخروي مع تنجز التكليف...^(١).

وعلى الجملة: إنه مع تنجز التكليف يكون قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل محكماً، والآجرت قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لتقدمها على تلك القاعدة.

أما بناءً على القول بحكم العقل بحق الطاعة للمولى في موارد الشك في ثبوت التكليف، وتقدم ذلك على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنه يحكم به في موارد الشك في السقوط مع العلم بأصل الثبوت....

لكن قاعدة قبح العقاب بلا بيان متقدمة على قانون حق الطاعة وقانون لزوم دفع الضرر المحتمل، كما سيأتي بالتفصيل في محله إن شاء الله، فلا مجال لما ذكره السيد الصدر^(٢) في هذا المقام.

(١) مصباح الاصول ٢ / ٨٩.

(٢) بحوث في علم الاصول ٤ / ١٨٧ - ١٨٨.

الأمر الثاني في إمكان التعبد بالظن

ذهب المشهور إلى إمكان التعبد بالظن، وخالف ابن قبة لشبهة له، سيأتي الكلام عليها.

دليل المشهور كما ذكر الشيخ

وذكر الشيخ قدس سره دليل المشهور: بأننا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال.

قال:

وفي هذا التقرير نظر، إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع، موقوف على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وعلمه بانتفائها، وهو غير حاصل فيما نحن فيه.

ثم قال:

فالأولى: أن يقرّر هكذا، إننا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الإستحالة، وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان^(١).

وقال المحقق الخراساني:

في بيان إمكان التعبد بالأمانة غير العلمية شرعاً وعدم لزوم محال منه عقلاً،

(١) فرائد الاصول ١/١٠٦.

في قبال دعوى استحالته للزومه^(١).

ثم تعرّض لمعنى الإمكان، وأشكل على كلام الشيخ، وقال بأن الدليل على إمكان التعبد بالظن هو وقوعه. وسيأتي توضيح ما ذهب إليه في المقام.

المراد من الإمكان

وقبل ورود في المطلب نقول:

قد وقع الكلام بين الأعلام في المراد من الإمكان في هذا المقام، لأن الإمكان تارة: هو الاحتمال، وهذا مراد الشيخ الرئيس من كلمته المشهورة. واخرى: هو الإمكان الذاتي، بأن تلحظ الماهية إلى الوجود والعدم، فلا تكون آيةً عنهما، وثالثة: هو الإمكان الوقوعي، أي: عدم ترتب المحال من وقوع الشيء. ورابعة: هو الإمكان الاستعدادي، وهو يكون في المواد. وخامسة: هو الإمكان بالقياس.

الأكثر على أنه الإمكان الوقوعي

والإمكان فيما نحن فيه، إما الذاتي وإما الوقوعي.

فقال الأكثر: أن مورد البحث هو الإمكان الوقوعي، إذ لا شك في عدم إباء التعبد بالظن من الوجود والعدم، فالمبحوث عنه هو الإمكان الوقوعي، فيبحث عن أنه يستلزم التعبد بذلك محالاً من المحالات كتفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة أو اجتماع الضدين أو النقيضين... أولاً.

وذكر السيد الاستاذ رحمه الله ما نصّه:

ويقصد من الإمكان المبحوث عنه هو الإمكان الوقوعي الذي يرجع إلى

نفي استلزام التعبد بالظن المحال، في قبال دعوى الإمتناع الرّاجعة إلى دعوى استلزامه المحال كما ستعرف.

لا الإمكان الذاتي، وهو كون الشيء بحسب ذاته ممكن الوقوع، في قبال الامتناع الذاتي، وهو كون الشيء بحسب ذاته ممتنع الوقوع كاجتماع النقيضين، إذ لا إشكال في عدم كون التعبد بالظن ممتنع التحقق ذاتاً وبالنظر إلى نفسه بلا لحاظ مستلزماته^(١).

رأي المحقق الإصفهاني

ولكنّ المحقق الإصفهاني قال:

إعلم أنّ المعروف أن الإمكان المتنازع فيه هنا هو الإمكان الوقوعي، نظراً إلى أنه لا يتوهم أحد من العقلاء أن التعبد بالظن بذاته يأبى عن الوجود كاجتماع النقيضين.

إلا أنه ليس بذلك الوضوح، فإنّ التعبد بالظن إذا كان معناه جعل الحكم المماثل، فجعل المثل في مورد وجود المثل أو الضدّ واقعا في عين الجمع بين المثليين أو الضدّين في موضوع واحد، لأنه يلزم من إيجاد المثل في مورد الابتلاء بالمثل جمع بين المثليين غير إيجاد المثل في موضوع مبتلى بمثله.

نعم، إن كان التعبد بالظن معنىً لازمه جعل حكم مماثل لا عينه، فحينئذٍ لازمه الجمع بين المثليين، كما سيجئ في تحقيق حقيقة دليل التعبد^(٢).

وحاصله:

(١) متقى الاصول ٤ / ١٤٠.

(٢) نهاية الدراية ٣ / ١١٩ - ١٢٠.

إن القول بأن المراد هو الإمكان الوقوعي، إنما يتم بناءً على أن حقيقة التبعّد بالأمانة هو جعل الطريقة لها، وكذا على القول بأنها جعل الحجية لها. أمّا على القول بأن حقيقة التبعّد بالأمانة هي: جعل الحكم المماثل، فإنه يستلزم المحال الذاتي، لأن جعل الحكم المماثل اجتماع المثليين، واجتماع المثليين ليس من المحالات الوقوعية بل هو من المحالات الذاتية، ولو جعل الحكم المضاد لزم اجتماع الضدين، وهو من المحالات الذاتية.

فعلى هذا المبني في حقيقة التبعّد بالأمانة، يكون موضوع البحث هو الإمكان الذاتي.

مناقشة المحقق العراقي

فأشكل المحقق العراقي^(١):

بأن لازم جعل الحكم المماثل أو المضاد اجتماع المثليين أو الضدين، فالمحذور لازم الجعل وليس هو الجعل، وإذا كان لازماً له، كان البحث عن الإمكان الوقوعي لا الذاتي.

أقول:

ولكن الحق مع الإصفهاني، لأن عنوان اجتماع المثليين أو الضدين، من العناوين الانتزاعية، والعنوان الانتزاعي قائم بمنشأ انتزاعه، ونفس وجود المثل مع حفظ وجود مماثله اجتماع للمثليين، كما أن نفس وجود الشيء مع حفظ وجود ضده اجتماع للضدين، وكلّ منهما مستحيل ذاتاً.

(١) نهاية الأفكار، ق ١ ج ٣ ص ٥٦.

رأي المحقق النائيني

وذهب المحقق النائيني^(١): إلى أن الإمكان المبحوث عنه هنا هو الإمكان التشريعي وأن البحث هو: هل يلزم من التعبد بالظن محذور في عالم التشريع أولاً؟

مناقشة السيد الأستاذ

وقد اعترضه السيد الأستاذ بقوله: وأما ما ذكره المحقق النائيني... فهو مما لا نكاد نفهمه بأكثر من صورته اللفظية، وذلك، فإن التشريع وجعل الحكم فعل تكويني للمولى كسائر الأفعال التكوينية له وإن اختصّ باسم التشريع، فيقع البحث في أنه يستلزم المحال أو لا، ومع الشك، ما هو الأصل والقاعدة؟ وبالجملة، التعبير بالإمكان التشريعي والتكويني لا يرجع إلى اختلاف واقع الإمكان، بل هو تقسيم بلحاظ متعلّقه^(٢).

وأقول:

بعبارة أخرى: إن المفاهيم على ثلاثة أقسام، فمنها: ما هو واقعي، ومنها: ما هو اعتباري، ومنها: ما ينقسم إلى الإعتباري والواقعي، كالولاية، والملكية، والدلالة....

ولكن «الإمكان» ليس من المفاهيم القابلة للانقسام إلى التكويني الواقعي والتشريعي الاعتباري، فاجعل في قولنا: هل جعل الظن حجةً أولاً؟ أمر تكويني، يدور أمره بين الوجود والعدم، نعم المجهول قد يكون تشريعياً وهو الحجية. فما ذكره هذا المحقق لا يمكن المساعدة عليه.

(١) أجود التقريرات ٣ / ١٠٩.

(٢) منتقى الاصول ٤ / ١٤٢.

قول المحقق الإصفهاني بعدم الحاجة إلى هذا البحث

ثم إن المحقق الإصفهاني ذكر^(١) أن لا حاجة إلى البحث عن الإمكان أصلاً، لأن المطالب على قسمين، منها: ما يعتبر فيه الجزم واليقين، كمسائل اصول الدين، ومنها: ما لا يعتبر فيه ذلك، وهي الأحكام الشرعية العملية، بل يعتبر فيها الحجّة، والحجة تجتمع مع احتمال الاستحالة، وبها يسقط الاحتمال، فلا حاجة إلى تأسيس أصالة الإمكان كما ذكر الشيخ.

أقول:

وفيه: إنّ تمامية الحجّة موقوفة على تمامية المقتضي وعدم المانع، فإن اندفع احتمال الاستحالة تمّ المقتضي، وإلا فلا تعقل تماميته ولا تتم الحجّة، والدافع للاحتمال، إمّا عقلي وإمّا شرعي، والمفروض انتفاؤهما، فينحصر بالعقلاني وهو أصالة الإمكان.

الإشكالات على الشيخ

قد تقدّم كلام الشيخ رحمه الله، وحاصله هو القول بأصالة الإمكان إعتماً على بناء العقلاء.

وقد اورد عليه بوجوه من الإشكال:

الأول: منع كون سيرة العقلاء على ترتيب آثار الإمكان عند الشكّ فيه.

والثاني: منع حجّية هذه السيرة لو سلّم ثبوتها، لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها، والظن بها لو كان حاصلًا غير مفيد، لأنّ الكلام الآن في إمكان التعبد بالظن، فكيف يمكن إثباته بالظن؟

(١) نهاية الدراية ٣ / ١٢٠.

والثالث: إنه على تقدير التسليم بالسيرة وحجيتها، لا فائدة في هذا البحث أصلاً، لأنه مع قيام الدليل على وقوع التعبد لا معنى للبحث عن إمكانه، لوضوح أنّ الوقوع أخصّ من الإمكان، فثبوته كافٍ لثبوته.

وهذه الإشكالات من المحقق الخراساني^(١).

والرابع - وهو من المحقق الثاني^(٢) - إنه لو سلم بالسيرة العقلانية المذكورة

فهي في الإمكان التكويني دون الإمكان التشريعي، ومحلّ الكلام هو الثاني.

أقول:

أما الإشكال الأخير، فقد تقدّم منّا ما فيه، في المراد من الإمكان.

وأما الإشكالات المتقدمة فنقول:

إن كان المراد أنه إذا قام دليل تامّ سنداً ودلالةً على الحكم الشرعي، فإن

السيرة العقلانية قائمة على عدم الاعتناء باحتمال الاستحالة، وهذا ما احتمله

السيد الاستاذ^(٣) والسيد الصدر^(٤) - في غاية المتانة ولا يرد عليه الإشكال، لأنّ هذه

السيرة ثابتة، وهي جارية من العقلاء في مطلق الاحتجاجات، فإذا وصلهم الدليل

على حكم من المولى يحتجّون به ولا يجعلون احتمال الاستحالة عذراً لتترك

العمل.

وإن كان المراد قيام السيرة العملية منهم في موارد الشك في الإمكان الذاتي

أو الوقوعي على الإمكان، فهذا غير تامّ والإشكال وارد، ولعلّ هذا هو ظاهر عبارة

(١) كفاية الاصول: ٢٧٦.

(٢) أجود التقريرات ١٠٩ / ٣.

(٣) متقى الاصول ١٤١ / ٤.

(٤) بحوث في علم الاصول ١٩٣ / ٤.

الشيخ بأنه عند عدم وجدان موجب الاستحالة، فإنَّ السيرة قائمة على الإمكان، إذ أن هذا الإطلاق بظاهره غير صحيح، ولذا نقول بأنَّ مراد الشيخ هو صورة كون الدليل تاماً في باب الحجج والأدلة على المقاصد والمرادات، وعليه، فلا يرد الإشكال.

وعلى الجملة، فإنَّ إطلاق كلامه غير صحيح، ولا بدّ من الحمل على ما ذكرناه.

على أنه يرد عليه: أن عدم وجدان الموجب للاستحالة لا يكون منشأً للحكم حتى في الأحكام العقلانية، لأن الحكم عبارة عن الإذعان والتصديق بوجود الرابط بين المحمول والموضوع، وهذا أمر وجودي نفساني، وليس عدم الوجدان بدليل على وجود الرابط، والحكم بالإمكان عبارة عن قضية ثلاثية في الماهيات والاعتباريات، فقولنا: التعبد بالظن ممكن، هو مثل قولنا: زيد قائم، فيحتاج وجود الرابط إلى إقامة الدليل عليه ولا يكفي للدلالة عدم الوجدان، والقول بأن عدم الوجدان دليل العدم، باطل شرعاً وعقلاً وعقلاءً.

هذا بالنسبة إلى ما ذكره الشيخ.

ولكنَّ التحقيق أن يقال: إن العقلاء إذا لم يجدوا موجب الاستحالة، يعملون بالدليل الحجة الواصل ولا يرتّبون أثر الامتناع، وهذا ما قامت عليه السيرة، وهو غير الحكم بالإمكان.

وعلى الجملة، فإنَّ السيرة العقلانية قائمة على أصالة الإمكان، لكن بالمعنى الذي ذكرناه.

وجوه استحالة التعبد

وتصل النوبة حينئذٍ إلى ما قيل في وجه استحالة التعبد بالظن، وقبل ورود
في ذلك نقول:

إنَّ عمدة ما يتوقف عليه الاستنباط وتحصيل الحكم الشرعي به هو الأدلة
الظنية، وعمدتها هو خبر الثقة، فلا بدَّ من إقامة الدليل القطعي على الحجية، ولا
تمَّ إلا باندفاع جميع ما يحتمل مانعيته عنها، وإلا احتجنا إلى قانون الإنسداد،
وعليه، فلا يكفي مجرد أصالة الإمكان. نعم، نحتاج إليها في بعض الموارد،
فمثلاً: قيل: إن التعبد بالخبر يستلزم تحليل الحرام وتحريم الحلال، فأجيب:
بإمكان وجود مصلحة في التعبد به كمصلحة التسهيل. لكنَّ هذا الجواب لا يكفي
لأنَّ يحصل القطع بوجود المصلحة الراجعة، بل يفيد الاحتمال فقط، فنحتاج إلى
أصالة الإمكان لدفع احتمال وجود شيء من المحذورات.

ومن هنا يظهر: إنَّ من الأجوبة على الإشكال ما يفيد القطع بعدم المانع عن
التعبد فلا حاجة إلى الأصل، وقد نحتاج إلى الأصل حيث لا يفيد الجواب القطع
ويبقى الاحتمال الوجداني، كالجواب عن شبهة ابن قبة كما سيأتي، فإنه محتاج
إلى أصالة الإمكان.

وتلخص: ضرورة البحث عن أصالة الإمكان، إمَّا عن طريق الشيخ أو
صاحب الكفاية وهو الاستعانة بوقوع التعبد، أو ما ذكره المحقق الإصفهاني من أنَّ
اللاحة لا يصلح لمعارضة الحجة.

هذا، وقد ذكر لاستحالة التعبد بالظن وجوه:

الوجه الأوّل: لزوم جواز التعبد بالخبر عن الله

ذكر الشيخ عن ابن قبة^(١) قوله:

بأنه إذا جاز التعبد بخبر الواحد عند المعصوم جاز التعبد به عن الله، ولكنّ

التالي باطل بالإجماع، فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة: إنّ الخبر في كلا الموردين واحد، وحكم الأمثال في ما

يجوز وما لا يجوز واحد.

جواب الشيخ

أجاب الشيخ:

أولاً: لقد قام الإجماع على عدم وقوع التعبد بالخبر عن الله، ولم يقدّم على

امتناع التعبد، فاللزام غير ممتنع، فالملزوم كذلك.

وثانياً: إن محلّ الكلام يفترق عن الخبر عن الله، أمّا أن التعبد بالخبر عن الله

غير جائز، فلاّنه يستلزم ابتناء اصول الدين وفروعه على الدليل غير القطعي، وأمّا

الخبر عن المعصوم، فهو في ظرف تمامية الاصول والفروع وابتنائها على الأدلّة

القطعية، لكن قد خفيت الحقائق الدينية عن الناس بفعل الظالمين^(٢).

أشكل عليه المحقق الخراساني بما محصّله:

إنّ الاصول والأحكام لم تكن كلّها ثابتة في زمن الأئمة حتى يكون خبر

الواحد بعد تماميتها، فما ذكره الشيخ دعوى جزافية^(٣).

(١) هو: الشيخ أبو جعفر محمّد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي، فقيه، متكلم، من عيون الأصحاب،

له كتاب الإنصاف في الإمامة.

(٢) فرائد الاصول ١/ ١٠٦-١٠٧.

(٣) درر الفوائد في حاشية الفرائد: ٣٣.

الدفاع عن الجواب وذكر وجوه اخرى

أقول:

إن كان مراد الشيخ أن ابتناء الدين في اصوله وفروعه على خبر الواحد باطل، بل إن هذا الدين قائم بالنبي والإمام، فهو بوجوده تام اصولاً وفروعاً قبل خبر الواحد، فلا غبار عليه.

ويشهد بما ذكرنا قول الشيخ: «لكنْ عرض اختفاؤها من جهة العوارض وإخفاء الظالمين للحق»، فيكون كلامه نظير قول المحقق الطوسي: «...وعدمه منّا»^(١).

والحاصل: إن الدين تام بنصب النبي والإمام، ثم وقع التعبد بالخبر عن النبي والإمام، وهذا التعبد بعد فتح الباب من الله وإن حاول الظالمون سدّ هذا الباب أو الحيلولة دون دخول الناس منه أو الوصول إليه.

وعلى الجملة، فإن جواب الشيخ تام ولا إشكال فيه.

ويضاف إلى جوابيه:

الجواب الثالث وهو الإشكال في المماثلة بين الخبر عند الله وعن المعصوم. فإن الخبر عن الله يكون بالوحي، وليس الخبر عن المعصوم كذلك. والجواب الرابع: إن دعوى الإجماع في مثل هذه المسألة غير مسموعة، لأنها مسألة عقلية.

والخامس: إن المسألة غير معنونة في كتب قدماء الأصحاب.

هذا بالنسبة إلى الوجه الأول. ولا يخفى اختصاصه بالخبر.

(١) شرح التجريد: ٤٩٠ - ٤٩١.

وأما غيره من الوجوه، فهو متوجه إلى الخبر وغير الخبر من الأمارات والحجج والاصول والقواعد، فلا يخفى حينئذٍ أهمية هذا البحث وضرورة الجواب عن الإشكالات، فالبحث يعم كل ما لم يكن علمياً مما تعبد به الشارع المقدس، ولذا نرى عنوان البحث في الكفاية أعم منه في الرسائل. فالشيخ قال: في إمكان التعبد بالظن، والمحقق الخراساني قال: في إمكان التعبد بالأمارات غير العلمية شرعاً.

الوجه الثاني: لزوم المحذور من ناحية الملاك

ففي مرحلة الملاك يلزم محذور مهم جداً، وقد اختلفت كلمات الأعلام في تقريب هذا المحذور، نتعرض لجملة منها وننظر فيها:

تقريب الشيخ

وقد قرّبه الشيخ بقوله:

إن العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال، إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليته حراماً وبالعكس^(١).

وتوضيحه:

إن الأحكام الشرعية -بناءً على الحق- تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية، فنسبتها إلى الملاكات نسبة المعاليل إلى العلل، فبناءً على التعبد بالظن، يلزم تحليل الحرام وتحريم الحلال، وخروج الأحكام عن التبعية للملاكات، ويلزم تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة، وكل ذلك ممتنع على المولى الحكيم.

(١) فرائد الاصول ١/ ١٠٥-١٠٦.

تقريب الميرزا النائيني

وقال الميرزا في تقريبه ما نصّه:

وأما توهم المحذور من ناحية الملاك، فغاية ما يمكن أن يقال في تقريبه هو: أن الأحكام الشرعية لا محالة تكون تابعة لملاكاتهما، نظير تبعيّة المعاليل لعللها على ما أوضحنا الحال في ذلك سابقاً، وحيث إنّ الأمانة غير العلميّة ربما تكون مصيبةً وأخرى منخطةً، فإذا قامت على حكم غير إلزامي وفرضنا كون الحكم الواقعي إلزامياً وجوبياً كان أو تحريمياً، فيلزم من التبعّد بها وجعلها حجةً تفويته الملاك الواقعي الملزم؛ إذ لو لم يكن ملزماً لما أمكن استتباعه لحكم إلزامي، كما هو واضح، ومع فرض كونه ملزماً، كيف يمكن للشارع تفويته بجعل أمانة على خلافه؟!

وبالجملة، فرض جعل الأمانة حجةً مع فرض كون الحكم الواقعي إلزامياً ناشئاً عن ملاك ملزم، نقض للغرض، وهو قبيح بالضرورة، وإلى هذا يشير ما نقل عن الخصم من أن التبعّد بالأمانة غير العلميّة مستلزم لتحليل الحرام وهو قبيح، كما أن الأمانة إذا قامت على حكم إلزامي وجوبي أو تحريمي وفرضنا الحكم الواقعي غير إلزامي، يلزم من التبعّد بها وإيجاب العمل على طبقها، كون الحكم الإلزامي من دون ملاك يقتضيه؛ إذ المفروض أن الفعل الذي أدت الأمانة إلى وجوبه أو تحريمه عارٍ عن الملاك الملزم، فجعل الحكم الإلزامي له بجعل الأمانة حجةً، يستلزم عدم تبعيّة الأحكام للمصالح أو المفاسد، وهذا غير معقول، كما عرفت، وإلى هذا يشير ما نقل عنه من أن التبعّد بالأمانة غير العلميّة مستلزم لتحريم الحلال وهو قبيح.

والحاصل: أنّ الأمانة إذا كانت مخالفةً للحكم الواقعي، يلزم من جعلها حجةً يجب العمل على طبقها، إمّا كونُ الحكم الإلزامي مجعولاً من دون ملاك، وإمّا تفويت الملاك الملزم، وكلاهما قبيح^(١).

النظر في التقريب المذكور

وفي هذا التقريب نظر، ففي تحريم الحلال بالأمانة ليس المحذور هو الإلقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة، بل هو جعل الحكم بلا ملاك، أمّا في تحليل الحرام بها، فهو الإلقاء في المفسدة من حيث الواقع، والحكم بلا ملاك من حيث الحليّة. وأمّا محذور نقض الغرض، فإن قوام الغرضيّة هو الإرادة القطعيّة ولا بديّة الوجود، فإذا تعلقت هذه الإرادة بالشيء استحال نقضها.

ولا يخفى الفرق بين محذور نقض الغرض ومحذور الإلقاء في المفسدة، فإنّ الأول لا يكون من أيّ أحدٍ حتى لو لم يكن حكيماً، والثاني إنما لا يصدر من الحكيم.

وعليه، فإنّ القبيح هو تحليل الحرام وتحريم الحلال، ولكنّ نقض الغرض محال، وبعبارة أخرى: المحذور على تقدير هو لزوم الامتناع على الحكيم، ولزوم الامتناع بقولٍ مطلقٍ على تقدير آخر. وقد وقع الخلط بينهما في كلام الميرزا كما لا يخفى.

تقريب الميرزا الشيرازي

وجاء في تقرير بحث السيّد الميرزا الشيرازي الكبير رحمه الله ما نصّه:
أقول قبل الخوض في المقام: ينبغي تمهيد مقال، فاعلم:

(١) أجود التقريرات ٣/ ١١٠ - ١١١.

إن المراد بالإمكان المتنازع فيه إنما هو الإمكان العام وهو المقابل للامتناع، إذ النزاع إنما هو مع من يدعي الامتناع، فالغرض إنما هو مجرد نفي الامتناع الأعم من وجوب التعبد بالظن في بعض الموارد، ومرجع القولين إلى دعوى حسن التعبد به وقبحه، لا إلى قدرة الشارع على التعبد به وعدمها، فيرجع النزاع إلى أنه هل يحسن من الشارع التعبد به أو يقبح، كما يظهر من دليل مدعي الامتناع؟ والظاهر أنه إنما يدعي الامتناع العرضي لا الذاتي، كما يظهر من احتجاجه عليه بلزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال، فإنه ظاهر - بل صريح - في أن القبح التعبد بالظن إنما هو من جهة استلزامه لذلك المحذور، لا مطلقاً، فعلى هذا لا ينفع مدعي إمكانه إثباته بالنظر إلى ذاته، بل عليه إما دفع ذلك الاستلزام، أو منع قبح اللازم.

ثم المراد بالتعبد بالظن هنا، ليس اعتباره والحكم بالأخذ به من باب الموضوعية؛ لأنه بهذا المعنى لا يرتاب أحد في إمكانه، فإنه - حينئذ - كسائر الأوصاف المأخوذة كذلك، وهو لا يقصر عن الشك من هذه الجهة، بل إنما هو اعتباره على وجه الطريقة لمتعلقه؛ بمعنى جعله حجة في مؤداه كالعلم وتنزله منزلته، بإلغاء احتمال خلافه في جميع الآثار العقلية للعلم من حيث الطريقة.

وبعبارة أخرى جعله طريقاً إلى متعلقه كالعلم الذي هو طريق عقلي إلى متعلقه، والمعاملة معه معاملة العلم الطريقي وترتيب آثار طريقتيه عليه، من معذورية المكلف معه في مخالفة التكليف الواقعي على تقدير اتفاقها بسبب العمل به، كما إذا كان مؤداه نفي التكليف مع ثبوته في مورده واقعاً، فلم يأت المكلف بذلك المحتمل التكليف استناداً إليه، ومن المعلوم معذورته وصحة

مؤاخذته وعقابه عليها إذا كان مؤداه ثبوت التكليف، وكان الواقع ثبوته -أيضاً- ولم يأت المكلف بذلك الذي قام هو على التكليف به .

فيكون هو على تقدير اعتباره حجة قاطعة للعذر فيها بين الشارع والعباد على الوجه المذكور كالعلم، ويكون الفرق بينهما مجرد كون حجبة العلم بهذا المعنى بحكم العقل، وكون حجيته بحكم الشارع وجعله، فيكون كالعلم قاطعاً لقاعدتي الاشتغال والبراءة العقليتين إذا قام على خلافهما، فإن العقل إنما يحكم في الأولى بلزوم الاحتياط تحصيلاً للأمن من عقاب مخالفة الواقع بعد ثبوت التكليف به، وفي الثانية بجواز تركه؛ نظراً إلى قبح العقاب بلا بيان الذي هو الواقع لاحتمال العقاب، وكل واحد من حكميه ذنبك تعلقي بالنسبة إلى جعل الشارع للظن المسبب المشكوك في الموردین طريقتاً وحجة في إثباته، إذ معه يرتفع موضوعا القاعدتين؛ لأنه بعد اعتباره يكون حجة في إثبات التكليف بمحتمله في الثانية، وبياناً له فلا يعذر (معه) المكلف في مخالفته على تقديرها وفي كون الواقع هو خصوص مؤداه في الأولى، فيعذر المكلف في مخالفته على تقدير كونه مع إثباته بمؤداه، فمع إثباته بمؤداه -حينئذ- لا يحتمل العقاب على مخالفة الواقع؛ حتى يحكم العقل بلزوم تحصيل الأمن منه .

وبالجملة: النزاع في المقام إنما هو في إمكان التعبد بالظن على (وجه)

الطريقة بالمعنى الذي عرفت .

ويظهر ذلك -أيضاً- من احتجاج منكره باستلزامه لتحليل الحرام وتحريم

الحلال؛ لأنه -على تقدير اعتباره من باب الموضوعية- لا حرمة واقعاً فيما إذا كان

مؤداه هو الإباحة، ولا إباحة فيه إذا كان مؤداه هو الحرمة، وإنما يبقى الواقع على

حاله التي كان عليها بدونه على تقدير اعتباره من باب الطريقة المحضة .
ومن هنا ظهر: أنه لا مجال لرد المنكر بإمكان التعبد بالظن على وجه التصويب، لأنه معنى اعتباره من باب الموضوعية، ولا كلام فيه .
إذا عرفت ذلك فاعلم: أن المعروف هو الإمكان، وهو الحق الذي ينبغي المصير إليه .

لنا: عدم القبح في التعبد بالظن على الوجه المذكور، حتى مع تمكن المكلف من تحصيل نفس الواقع على ما هو عليه؛ لأن غاية ما يتصور منشأ للقبح أحد أمور على سبيل منع الخلو، والذي يقتضيه النظر عدم صلاحية شيء منها لذلك .

توضيح توهم قبح التعبد به: أنه لا ريب في أن الظن ليس مصادفاً للواقع دائماً، وإلا لم يكن ظناً، فحينئذ إذا تعبدنا الشارع به والسلوك على طبقه على الإطلاق - كما هو المفروض - يلزم فيه فيما إذا خالف الواقع، أحد أمور ثلاثة - لا محالة - إن لم يلزم كلها:

أحدها: نقض غرضه من التكليف الواقعي الموجود في محله الذي أدى هو إلى نفيه وتفويت العمل على طبقه، فإن الغرض منه: إما إيجاد خصوص الفعل، فالمفروض تفويته بترخيصه العمل بما أدى إلى عدمه، وإما وصول مصلحة إلى المكلف، فالمفروض - أيضاً - تفويتها عليه .

وثانيها: تفويت مصلحة الواقع على المكلف، كما إذا كان الفعل في الواقع واجباً أو مندوباً، وأدى الظن إلى إباحته أو كراهته أو حرمة أو إيقاعه في مفسدة الواقع، كما إذا كان الفعل واقعاً حراماً، وأدى الطريق إلى إباحته أو وجوبه أو

استحبابه، وكلاهما خلاف اللطف، فيكونان قبيحين، والنسبة بينهما وبين الأمر الأول هو العموم من وجه، إذ قد (لا) يكون الغرض خصوص إيجاد الفعل، بل يكون الغرض إيصال المكلف إلى مصلحته أو صونه عن مفسدته.

وثالثها: التناقض، فإنه إذا كان الظن مخالفاً للواقع، فيجتمع في مورده حكمان متناقضان، أحدهما: مؤدى الظن، والآخر: مؤدى الخطاب الواقعي، من غير فرق في ذلك بين أن يكون مؤدى الظن هو الوجوب، مع كون الحكم الواقعي هو الحرمة، أو العكس، وبين أن يكون مؤداه الإباحة أو الاستحباب، مع كون الحكم الواقعي هو الحرمة، أو العكس؛ لأن الأحكام الخمسة بأسرها متناقضة، يتمتع إجتماع اثنين منها في مورد واحد ولو مع تعدد الجهة، كما هو الحال في المقام؛ نظراً إلى أن الحكم الظاهري في محلّ الفرض إنما جاء من جهة قيام الظن فيه عليه...^(١).

النظر في التقريب المذكور

وفي هذا التقريب نظر كذلك، مع غضّ النظر عما فيه من بعض التعبيرات، كقوله بالتناقض في الأحكام الخمسة، إذ الأحكام ليست متناقضة بل هي متضادة، ولعلّه - إن كان الكلام منه لا من المقرر - يريد أن كل تناقض فإنه يؤول إلى التضاد. ووجه النظر هو: أنه أرجع البحث - بين المثبت لإمكان التعبد بالأمانة غير العلميّة والمنكر له - إلى الحسن والقبح، فالمدعي للإمكان يدعي الحسن والمنكر يدعي القبح فيه.

فيرد عليه: إن اجتماع النقيضين والضدين والمثلين لا ربط له بحكم العقل

(١) تقريرات بحث الميرزا الشيرازي ٣ / ٣٥١ - ٣٥٤.

العملي، بل هو من أحكام العقل النظري، وليست مما تتعلق به القدرة، فكيف يُجعل وجه الإنكار أحد الوجوه الثلاثة على نحو منع الخلو، ومع ذلك يدعى أن البحث بين الطرفين يدور مدار الحسن والقبح؟

هذا، مضافاً إلى تعرّضه لنقض الغرض، فيرد عليه ما ورد على الميرزا

النائيني.

فظهر:

إنّ المحذور، أمّا بالنسبة إلى الإلقاء في المفسدة وتفويت المصلحة من الحكيم، فهو من أحكام العقل العملي، وأمّا بالنسبة إلى اجتماع الضدين أو النقيضين أو المثليين أو نقض الغرض، فمن أحكام العقل النظري.

وهذا هو الصحيح في تقريب الإشكال.

وبعد، فقد أجب عن الوجه الثاني بوجوه:

جواب المحقق الفشاركي عن الوجه الثاني

فالأول، ما أفاده السيد المحقق الفشاركي وتبعه الشيخ الحائري، وهو:

إنّ الأوامر الظاهرية ليست بأوامر حقيقية، بل هي إرشاد إلى ما هو أقرب إلى الواقعيات، وتوضيح ذلك - على نحو يصح في صورة انفتاح باب العلم ولا يستلزم تفويت الواقع من دون جهة - أن نقول: إن إنسداد باب العلم كما أنه قد يكون عقلياً، كذلك قد يكون شرعياً، بمعنى أنه وإن أمكن للمكلف تحصيل الواقعيات على وجه التفصيل، لكن يرى الشارع العالم بالواقعيات أن في التزامه بتحصيل اليقين مفسدة، فيجب بمقتضى الحكمة دفع هذا الالتزام عنه، ثم بعد دفعه عنه لو أحاله إلى نفسه يعمل بكلّ ظن فعليّ 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، فلا محذور في إرشاده إليه، فحينئذٍ نقول: أما اجتماع الضدين، فغير لازم، لأنه مبني على كون الأوامر الطريقيّة حكماً مولويّاً، وأما الإلقاء في المفسدة وتقويت المصلحة، فليس بمحذور بعدما دار أمر المكلف بينه وبين الوقوع في مفسدة أعظم^(١).

أقول:

وحاصله: إنه قد يلزم من الإلزام باليقين مفسدة أعظم من التعبد بالظن، فيتعبد الشارع بالظن حتى لا تقوت مصلحة الظنّ، كما لو يلزم من الإلزام بالعلم واليقين بالأخذ من الإمام، مفسدة إراقة الدماء من ناحية أمراء الجور مثلاً، فحينئذٍ: لا مناص من التعبد بالظن والأخذ بمفاده دفعاً لتلك المفسدة التي هي أعظم. لكن يرد عليه:

إنه أخص من المدعى، كأن يفرض البحث في زمن النبي صلى الله عليه وآله حيث لا مفسدة للإلزام بالعلم واليقين. هذا أولاً.

وثانياً: إن هذا خلاف الضرورة، إذ لا ريب في أنه لا يوجد في الشريعة مورد يكون تحصيل اليقين والعمل به محرماً بأصل التشريع وبالعنوان الأولي. وثالثاً: لو فرض وجود المفسدة الأهم في الإلزام باليقين في مورد، فإنه يكون من صغريات التزاحم في مرحلة الملاكات، وحينئذٍ، ترفع اليد عن الحكم المترتب عليه المفسدة العظيمة، وإن كان الملاكان متساويين، فالحكم هو التخيير.

(١) درر الفوائد (١-٢) ٣٥٤-٣٥٥.

جواب المحقق النائيني

والثاني: ما ذكره الميرزا^(١) من أنه لا مفسدة في التعبد بالظن، ولا يلزم تحليل الحرام وتحريم الحلال.
فالصغرى غير تامة.

جواب المحقق الخراساني

والثالث: إنه على فرض لزوم ذلك، فإن مقتضى تقديم مصلحة التسهيل على المكلفين هو عدم الإلزام باليقين، وجعل الطرق والأمارات، وحيثنذ، لا قبح للإلقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة.
والى هذا يرجع كلام صاحب الكفاية^(٢).

تفصيل الكلام في الجواب عن الوجه الثاني

أقول:

حاصل الجوابين: إنكار الصغرى أو إنكار الكبرى بعد التسليم بالصغرى، وتحقيق المرام في المقام يكون بالبحث تفصيلاً في الجهتين، فنقول:

الجهة الأولى: في الصغرى

وهي: هل يلزم من التعبد بالظن تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة
أولاً؟

وهل يلزم ذلك بناءً على جعل السببية للأمارات، أو على جعل الطريقة؟
وبناءً على القول الثاني، يطرح البحث تارة: في صورة انفتاح باب العلم،

(١) فوائد الاصول ٣ / ١٩٠.

(٢) كفاية الاصول: ٢٧٧.

واخرى: في صورة الانسداد.

ولا يخفى الفرق بين المحاذير، لأنّ تحريم الحلال إشكاله هو عدم التبعيّة للملاك، إذ ليس فيه إلقاء في المفسدة ولا تفويت للمصلحة. أمّا تحليل الحرام، فالإشكال فيه هو الإلقاء في المفسدة وهو من المولى قبيح.

أما بناءً على السببية

فعلى قول الأشاعرة من أنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للأمارات، وأنّ قيام الأمانة هو تمام الموضوع للملاك، فلا يوجد في الواقع ملاك، فلا يلزم أيّ محذور أصلاً، لعدم لزوم مفسدة من التعبد بالظن.

لكن هذا القول باطل، كما ثبت في محله.

وعلى قول المعتزلة، من أن قيام الأمانة عنوان ثانوي يوجب انقلاب المصلحة أو المفسدة في العنوان الأوّلي، فالمحذور غير لازم كذلك.

لكنه قول باطل، لأن قيام الأمانة ليس من العناوين الثانوية الموجبة لتغير الحكم كالخرج والاضطرار، كما بيّن في محله.

إنما الإشكال في ما ذهب إليه الشيخ، وهو: الالتزام بوجود المصلحة في السلوك على طبق الأمانة، فبمقدار الوقوع في خلاف الواقع من الالتزام بمقتضى الطريق وتفويت المصلحة من ذلك، يكون التدارك من الشارع بجعل المصلحة في نفس سلوك الطريق، ولا يبقى محذور.

هكذا قالوا.

ولكنّ التحقيق ورود المحذور على هذا المبنى، لأنّ التدارك لا يرفع القبح، ولذا لو أتلف الإنسان مالاً لغيره، ثم أدّى مثله أو قيمته وحصل التدارك للمال

المتلف، كان قبح التصرف في مال الغير باقياً على حاله حتى لو لم يقوت بذلك غرضاً من أغراضه .

وعلى الجملة، فإنّ التدارك مثبت ومحقق لموضوع القبح وليس رافعاً له عند العقل، إلا أن يقال بأنّ موضوع الحكم بالقبح هو المصلحة غير المتداركة، فيرتفع الإشكال في ناحية المصلحة ولكنه يبقى في ناحية المفسدة .
ولكنّ المبنى من أصله باطل، كما تقرّر في محلّه .

هذا كله بناءً على السببية .

وأما بناءً على الطريقيّة

بمعنى أن الشارع يجعل الطريق، فإنّ أدّى إلى الواقع فهو، وإلا فالمكلف معذور من قبله .

فيقع البحث بين الأعظم قدس الله أسرارهم تارة: في ظرف الإنسداد، واخرى: في ظرف الانفتاح .

أما في ظرف الإنسداد

بأن يجعل الشارع طريقاً يلزم منه الإلقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة أو تفويت مصلحة الترخيص في المباح، فنقول:

إنّ لزم تفويت مصلحة الترخيص، فالمفروض عدم لزوم الاحتياط، لاستلزامه اختلال النظام، ويكون المرجع حينئذٍ قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولا يلزم تفويت المصلحة .

وأما تفويت مصلحة الواجب والإلقاء في المفسدة، فكذلك، لأن الشارع لمّا لم يجعل الاحتياط، فالمرجع هو القاعدة المذكورة .

فلا محذور في ظرف الانسداد.

وتفصيل ذلك:

أما في تحريم الحلال عند الانسداد، فإن منشأ الحلية تارة: هو اللاقتضاء، وتحريم هكذا حلال لا إشكال فيه، لا بالنسبة إلى المتعلق ولا بالنسبة إلى الحكم، فإنه لا مانع من أن يمنع عن جائز، من أجل التحفظ على الواقع. وأخرى: هو الإقتضاء، أي المصلحة في الترخيص، فهنا أيضاً لا يلزم الإشكال من جهة الإلقاء في المفسدة بالنسبة إلى المتعلق أو تفويت مصلحته.

ويبقى فقط الإشكال بلزوم تفويت المصلحة الخاصة القائمة في الترخيص على أثر جعل الأمانة. وسيأتي حل هذا الإشكال.

وأما في تحليل الحرام، بأن يلزم من جعل الأمانة الإلقاء في المفسدة وفوت المصلحة الملزمة، فللإشكال جهتان:

الاولى: من جهة نفس المتعلق، فإنه في ظرف الإنسداد إن جعل الشارع الطريقة لخبر الثقة مثلاً وقام على إباحة حرام، يلزم الإلقاء في مفسدة الحرام من ناحية هذا الجعل، وإن قام على إباحة واجب، لزم تفويت مصلحة الواقع.

والثانية: من جهة أن إيجاب الواجب وتحريم الحرام الواقعي، لا يكون بلاغرض، وهذا الغرض ينتقض على أثر جعل الإمارة.

والجواب عن الإشكال في الجهة الاولى -وكذا الإشكال الباقي في تحريم

الحلال- هو:

أن المرجع في مفروض الكلام ليس إلا البراءة العقلية، فلولم يجعل الشارع الحجية للطرق، كانت البراءة هي السبب لوقوع المكلف في المفسدة أو تفويت

المصلحة، والقبیح بحكم العقل هو إيقاع الشارع المكلف في المفسدة، أما المكلف فهو واقع فيها على كل حال، والإلقاء غير منتسب إلى الشارع، ويكفي لرجحان جعل الأمانة أن يكون الوقوع في المفسدة أو تفويت المصلحة أقل، فلم يتحقق من الشارع قبیح، بل الصادر منه ليس إلا الخير.

نعم، لو كانت الوظيفة في ظرف الإنسداد هو الإحتياط عقلاً، كان جعل الأمانة من الشارع قبیحاً.

وأما في ظرف الانفتاح

وهو العمدة، فلحلّ المشكل طريقان:

أحدهما: إنه لا إلقاء في المفسدة. قاله الميرزا.

والثاني: إن الإلقاء في المفسدة ليس قبیحاً ذاتاً. قاله صاحب الكفاية.

أما أنه ليس في المورد إلقاء في المفسدة، وهو إنكار الصغرى، كما ذكرنا

من قبل فتوضيحه:

إن في جعل الطرق والأمارات مصلحة نوعية، هي مصلحة التسهيل، وهذه المصلحة قد تتقدم في نظر الشارع على الملاكات الواقعية، ولا يرى العقل في ذلك قبحاً، ومن ذلك: حكم الشارع بطهارة الحديد تسهياً على العباد لا بتلائمهم غالباً باستعماله في شئونهم المختلفة، والآل والنصوص المعتبرة دالة على نجاسته، فكما لا يكون الحكم بالطهارة هناك إلقاء في المفسدة أو تفويتاً لمصلحة حتى يحكم العقل بالقبیح، كذلك الحال في التعبد بالأمارات بناءً على الطريقتية، ومن هذا الباب: إرجاع الأئمة عليهم السلام في زمن حضورهم إلى بعض الأصحاب، كإرجاع الإمام الرضا عليه السلام عبدالعزيز بن المهدي إلى يونس بن

عبدالرحمن، مع كون باب العلم - وخاصةً الواقعي - بالرجوع إلى الإمام ممكناً، لكنّه أرجعه إلى يونس تسهيلاً له، لأنّه قال: «إنّ شقّتي بعيدة فلست أصل إليك في كلّ وقت»^(١).

وأما أنّ الإلقاء في المفسدة ليس من القبيح الذاتي، وهذه هي:

الجهة الثانية: في الكبرى

فتقريب ذلك هو:

إنه ليس للشارع في موارد الأمارات والطرق جعلٌ تأسيسي، بل إنه إمضاء للسيرة العقلانية، لأنّ العقلاء يرون الطريقيّة للأمارات إلى الواقع ويرتّبون الأثر عليها، ولم يرد من الشارع ردعٌ عن هذه السيرة، فلو كان لا يرضى بترتيب الأثر عليها لردع عنها الردع القويّ كما فعل بالنسبة إلى القياس، إذ ورد عنه في النهي عن القياس مئاة الأخبار بالألسنة المختلفة، لوجود المفسدة العظيمة في الأخذ به في الدين، وحيث أنه لا مفسدة في العمل طبق الأمارات، ولو كانت فهي مندكةٌ في مصلحة التسهيل، مضافاً إلى كونها في الأغلب مطابقةً للواقع وتخلفها عنه قليل جداً، فإنه لا محالة يكون الردع عن ترتيب الأثر عليها بلا ملاح، كما لا يمكن الردع في صورة عدم إمكان الوصول إلى الواقع، لأنه ينافي مصلحة التسهيل.

مناقشة ما ذكر في الجهتين

ولكنّ في ما ذكر في كلتا الجهتين نظر.

أما ما ذكر في جهة الصغرى، فإنّ الملاك لنجاسة الحديد قد اندك في مصلحة التسهيل على أثر المزاحمة معها، فكان الحكم الفعلي للحديد هو

(١) وسائل الشريعة ٢٧ / ١٤٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم: ٣٥.

الطهارة، لكنّ غلبة المصلحة المذكورة في موارد مخالفة الطّرق للواقع على ملاكات الأحكام الواقعيّة، تستلزم تقييد إطلاق أدلّة تلك الأحكام، وذلك يستلزم التصويب، فما ذكره الأعلام في دفع شبهة ابن قبة يوقعهم في إشكالٍ أقوى وأكد. وأما ما ذكر في جهة الكبرى، فإنه وإن كان تاماً من النّاحية الكبرى، لكنّ هذا التقريب يتوقف على كفاية عدم الردع للإمضاء الكاشف عن الرضا، وهو أوّل الكلام.

ثم إنّ موضوع الاعتبار هو الطريق العقلاني مع عدم الردع الكاشف عن الرضا والإمضاء، وامضاء الطريق العقلاني يكون بالاعتبار المماثل من الشارع، بأن يجعل الشارع الطريقيّة للطريق كما هو عند العقلاء، وإذا تمّ هذا الإمضاء والجعل، لزم وقوع التزاحم بين مصلحة هذا الإمضاء ومصلحة الواقع الملزم للأحكام الشرعية، ويعود الإشكال.

مضافاً إلى أنّ الالتزام بعدم القبح في تفويت مصلحة الواقع والإلقاء في المفسدة - لعدم التمكن من التحفّظ على الأغراض والملاكات في متعلّقات الأحكام - ينتهي إلى نحوٍ من التصويب.

حلّ المشكلة

لكنّ المشكلة تنحلّ بنفي لزوم التزاحم من أصله، بأن نقول:

إن تحقق التزاحم بين الملاكات والأغراض، فرع كونها في العّرض، لأن التزاحم هو التمانع - فإبّان كان بين الملاكات اصطلاح عليه بالتزاحم، وإن كان بين الحجج والأدلة اصطلاح عليه بالتعارض - والتمانع إنما هو إذا كان الطرفان في مرتبة واحدة، ومصلحة التسهيل ليست مع مصلحة الواقع في مرتبة واحدة، لأنّ الطريق

دائماً متقوم بذِي الطريق - وليس ذو الطريق متقوماً بالطريق - ولذا ورد الإشكال على الأشاعرة باستلزام ما ذهبوا إليه للدور، لأن الأمانة فرع لذي الأمانة، فإن كان ذو الأمانة فرعاً لها لزم الدور.

وعليه، فإن مصلحة التسهيل قائمة بالطريق، والطريق قائم بذِي الطريق وهو الواقع، فكانت مصلحة التسهيل في طول الواقع لا في عرضه، فلا تمناع، فلا يلزم الإلقاء في المفسدة ولا يلزم التصويب.

نعم، يتحقق التمانع فيما إذا كان غرضية الغرض يستدعي جعل الاحتياط بالإضافة إلى الحكم المجعول، فيكون مصلحة جعل الاحتياط في مرتبة مصلحة التسهيل ويقع التزاحم، لكن هذا أمر آخر. فشيبة ابن قبة مندفة والحمد لله.

الوجه الثالث: لزوم المحذور من ناحية الخطاب

وقد جمعوا تحت هذا العنوان لزوم المحذور في ثلاثة مراحل:

١ - مرحلة الإرادة والكراهة، كما لو كان الحاكم مريداً للفعل، فكان الحكم الواقعي هو الوجوب، فهل يجوز التعبد بالأمانة القائمة على الحرمة؟ ألا يلزم اجتماع الإرادة والكراهة في نفس الحاكم؟

٢ - مرحلة الحكم، كما لو كان الحكم الواقعي هو الوجوب، فقامت الأمانة على الترخيص فيه، فكيف يجتمع الترخيص وعدم الترخيص في الشيء؟

٣ - مرحلة الامتثال، فلو كان الحكم الواقعي هو الوجوب، فيقتضي الإتيان بالعمل، ثم قامت الأمانة الدالة على الحرمة، وتقتضي الترك، فكيف يجتمع الفعل والترك؟ وهذه مشكلة:

الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري

وتقريرها بإيجاز هو: إن الأحكام الخمسة متضادة، فإذا كان الحكم الواقعي هو الوجوب وقامت الأمانة على طبقه، لزم اجتماع المثليين، أو على نفي الوجوب، لزم اجتماع النقيضين، أو على الحرمة، لزم اجتماع الضدين، وهذا هو المحذور الخطابي.

وقد حاول المحققون الأعلام حل هذه المشكلة ورفع المحذور بجميع جهاته، بالجمع بين الحكمين، وذكروا لذلك عدة طرق:

طريق الشيخ

قد ذكر الشيخ رحمه الله الإشكال بقوله:

إذا فرضنا الشيء في الواقع واجباً وقامت أمانة على تحريمه، فإن لم يحرم ذلك الفعل، لم يجب العمل بالأمانة، وإن حرم، فإن بقي الوجوب لزم اجتماع الحكمين المتضادين، وإن انتفى ثبت انتفاء الحكم الواقعي.
ثم أجاب عن ذلك قائلاً:

أن المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاؤه، هو الحكم المتعين المتعلق بالعباد الذي يحكي عنه الأمانة ويتعلق به العلم أو الظن وأمر السفراء بتبليغه، وإن لم يلزم امتثاله فعلاً في حق من قامت عنده أمانة على خلافه، إلا أنه يكفي في كونه حكمه الواقعي: أنه لا يعذر فيه إذا كان عالماً به أو جاهلاً مقصراً، والرخصة

في تركه عقلاً كما في الجاهل القاصر، أو شرعاً كمن قامت عنده أمانة معتبرة على خلافه.

ومما ذكرنا يظهر حال الأمانة على الموضوعات الخارجية: فإنها من هذا القسم الثالث.

والحاصل: أن المراد بالحكم الواقعي، هي: مدلولات الخطابات الواقعية الغير المقيدة بعلم المكلفين ولا بعدم قيام الأمانة على خلافها، ولها آثار عقلية وشرعية تترتب عليها عند العلم بها أو قيام أمانة حكم الشارع بوجود البناء على كون مؤداها هو الواقع، نعم هذه ليست أحكاماً فعلية بمجرد وجودها الواقعي. وتلخص من جميع ما ذكرنا: أن ما ذكره ابن قبة - من استحالة التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الأمانة الغير العلمية - ممنوع على إطلاقه، وإنما يقبح إذا ورد التعبد على بعض الوجوه، كما تقدم تفصيل ذلك^(١).

مناقشة هذا الطريق

وقد وقع النظر في كلامه قدس سره من جهات:

أما قوله: إن المراد بالحكم الواقعي

فهو حق، لكنه خارج عن محل البحث.

وأما قوله: والرخصة في تركه عقلاً كما في الجاهل القاصر أو شرعاً كمن قامت عنده أمانة معتبرة على خلافه.

ففيه: إن الرخصة الشرعية حكم من الأحكام الخمسة التكميلية، فهي بحاجة إلى جعل، وأين الدليل على جعل الرخصة مع وجود الأمانة

(١) فرائد الاصول ١ / ١٢٢ - ١٢٣.

على الخلاف؟

وأيضاً: إنه إذا قامت الأمانة على الرخصة مع كون الحكم الواقعي هو الوجوب، فمع القول بالتضاد بين الأحكام أنفسها، يعود الإشكال، وأما على القول بعدمها فيها، يقع التضاد في مرحلة الإرادة.

وأما قوله: والحاصل....

ففيه: إن الحكم إنما هو الاعتبار الشرعي، غير أن المعتبر من الشارع إن كان من حيث الاقتضاء والترخيص، فهو حكم تكليفي، وإلا فوضعي، والحكم التكليفي تارة: تكليفي من الأول، وأخرى: هو حكم تكليفي يستتبعه الحكم الوضعي، كما في باب الضمان. وأيضاً: فإن الحكم الشرعي قد يترتب عليه أثر شرعي وقد لا يترتب، مثلاً: إن اعتبار النجاسة أثره شرعاً نجاسة الملاقي له، واعتبار صحة البيع يترتب عليه شرعاً وجوب تسليم العوضين.

وأما الأثر العقلي المترتب على الحكم الشرعي، فهو وجوب الإطاعة وحرمة المعصية.

لكن الآثار العقلية تدور مدار العلم والأمانة، أما الآثار الشرعية فهي تابعة للواقع، سواء كان هناك علم أو أمانة أو لم يكن.

وأما قوله: حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤداها هو الواقع.

ففيه: إن أدلة اعتبار الأمانات غير العلمية - وعمدتها هو خبر الثقة في الأحكام، والبيّنة في الموضوعات الخارجية وكذا خبر الثقة بناءً على حجّيته فيها - إنما هي إمضاء للسيرة العقلانية فيها، وأين «وجوب البناء على كون مؤداها هو

الواقع» في السيرة العقلانية؟

ولو كان نظر الشيخ في هذا الكلام إلى قوله عليه السّلام: «فما أذيا عني فعني يؤذيان»^(١)، فإن هذه الرواية بعد تسليم دلالتها على حجّية خبر الثقة، ظاهرة في جعل المؤدّي لا وجوب البناء على كون مؤدّاها هو الواقع.

وأما قوله: نعم، هذه ليست أحكاماً فعليةً بمجرد وجودها الواقعي.

ففيه: أنّ الظاهر أن مراده من الفعلية - كما ذكر عند بيان السببية على مسلك المعتزلة - هو ما يقابل الشائبة، فيريد أنّ الأحكام الواقعية تصير فعلية بقيام الأمانة عليها، لكنّ هذا هو تصويب المعتزلي الذي ثبت بطلانه بالضرورة.

وإن أراد من «الفعلية» معنى آخر غير ما ذكر، كأن يكون المراد منها «وجوب الامتثال»: أي إن الأحكام الواقعية ما لم تقم عليها الأمانة لا يجب فيها الإمتثال، وقع الإشكال في مرحلة الإرادة.

فظهر: أن طريق الشيخ قدس سرّه لا يحلّ المشكلة.

طريق آخر للشيخ ذكره الميرزا

قال: وهو منقول عن جماعة أخرى أيضاً، وهو:

اختلاف موضوعي الحكم الظاهري والواقعي؛ فإنّ موضوع الأوّل منهما هو الشيء بعنوان كونه مشكوكاً، وهذا بخلاف موضوع الحكم الواقعي؛ فإنّ موضوعه نفس الفعل وذاته، واشتراط وحدة الموضوع في التضادّ - كما في التناقض - ربما يكون من الواضحات^(٢).

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٣٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم: ٤.

(٢) أبعاد التقريرات ٣ / ١٢٤.

الإشكال عليه

ثم أشكل عليه بقوله: وفيه:

أولاً: أن هذا الجواب على تقدير تماميته إنما يختص بخصوص موارد الأصول من جهة أخذ الشك في موضوعها، وأمّا الأمارات فموضوعها نفس الفعل من غير تقييد بالجهل بالحكم الواقعي، وكونها حجةً حال الجهل غير أخذ الجهل في موضوعها، وإلا لما بقي فرق بين الأمانة والأصل، ولا يكون لها حكومة عليه، كما هو ظاهر.

وثانياً: أن الأحكام الواقعية وإن كانت ثابتةً لنفس الأفعال من دون تقييدها بحال الجهل، إلا أنها لا تخلو في نفس الأمر من اختصاصها بخصوص العالمين من باب نتيجة التقييد أو ثبوتها للجاهلين أيضاً بنتيجة الإطلاق، وحيث أن الأول منهما مستلزم للتصويب المجمع على بطلانه، فلا محالة يتعين الثاني، ويلزم منه كون الجاهل محكوماً بحكمين متضادين^(١).

النظر فيه

أقول:

إن الذي أفاده الشيخ في باب التعادل والتراجع هو أنه: لا تعارض بين الأصول والأمارات، لأن موضوع الأصل عبارة عن الشك في الواقع، فالدليل الإجتهادي وهو الأمانة لا يعارضه الأصل، فالشك غير مأخوذ في موضوع الأمانة. فما نسبه إليه الميرزا غير واضح.

نعم، المستفاد من كلام الشيخ عدم حصول الإشكال من جعل الأصل في

(١) أجود التقريرات ٣ / ١٢٤.

قبال الحكم الواقعي، لأن الموضوع هناك نفس الواقع لا الشك، وموضوع الأصل عبارة عن الشك، فلا يلزم الاجتماع أصلاً. أما في الأمانة، فلا يوجد في كلام الشيخ ما يفيد أخذ الشك في موضوعها، حتى يكون الجمع بين الحكمين بتعدد الموضوع.

فما أورده عليه الميرزا من أن الجهل مأخوذ في موضوع الأصل دون الأمانة، في غير محلّه.

نعم، ما أشكل به عليه ثانياً -بناءً على صحّة ما نسبته إليه- صحيح، وهو أن اختلاف الموضوع لا يحلّ المشكل، لأنه إن قلنا بإطلاق الأحكام بالإضافة إلى العلم والجهل، فالأدلة موجودة في ظرف الجهل والاشكال لازم، وإن قلنا بالعدم، فالإهمال الثبوتي محال، فإما التقييد بنتيجة التقييد بصورة عدم الجهل، وهذا يستلزم التصويب، فبقي الإطلاق بنتيجة الإطلاق فيعمّ صورة الجهل ويلزم الإشكال كذلك.

طريق المحقق الخراساني

وأجاب المحقق الخراساني عن الإشكال في كتاب الكفاية وفي حاشيته على الرسائل، وقد اشترك الجوابان في بعض الجهات واقتربا في البعض الآخر، ونحن نذكر كلا الجوابين:

في حاشية الرسائل

أما في حاشية الرسائل فقال:

التحقيق في الجواب أن يقال: إنها بين ما لا يلزم وما ليس بمحال، ولنمهد

لذلك مقدمة:

فاعلم أن الحكم بعد ما لم يكن شيئاً مذكوراً، يكون له مراتب من الوجود: أولها: أن يكون له شأنه من دون أن يكون بالفعل بوجود أصلاً.

ثانيها: أن يكون له وجود إنشاء من دون أن يكون له بعثاً وزجراً وترخيصاً فعلاً.

ثالثها: أن كون له ذلك مع كونه كان فعلاً من دون أن يكون منجزاً بحيث يعاقب عليه.

رابعها: أن يكون له ذلك كالسابقة مع تنجزه فعلاً، وذلك لوضوح إمكان اجتماع المقتضي لإنشائه وجعله مع وجود مانع أو فقد شرط، كما لا يبعد أن يكون كذلك قبل بعثته واجتماع العلة التامة له، مع وجود المانع من أن يتقدم في نفسه البعث أو الزجر، لعدم استعداد الأنام لذلك، كما في صدر الإسلام بالنسبة إلى غالب الأحكام.

ولا يخفى أن التضاد بين الأحكام إنما هو في ما إذا صارت فعلية ووصلت إلى المرتبة الثالثة، ولا تضاد بينها في المرتبة الأولى والثانية، بمعنى أنه لا يباحم إنشاء الإيجاب لاحقاً بإنشاء التحريم سابقاً أو في زمان واحد بسببين، كالكتابة واللفظ أو الإشارة.

ومن هنا ظهر أن اجتماع إنشاء الإيجاب أو التحريم مرتين بلفظين متلاحقين أو غيرهما، ليس من اجتماع المثليين، وإنما يكون منه إذا اجتمع فردان من المرتبة الثالثة وما بعدها، كما لا يخفى.

إذا عرفت ما مهدنا فنقول:

أما الإشكال بلزوم اجتماع المثليين فيما إذا أصابت الأمارة، فإن أريد منه

اجتماع الإنشائين للإيجاب أو التحريم، فهو ليس بمحال، وإن أريد اجتماع البعثين، فهو غير لازم، بل يوجب إصابتها أن يصير إنشاء الإيجاب أو التحريم واقعاً بعثاً وزجراً فعليين.

ومنه يظهر حال الإشكال بلزوم اجتماع الضدين فيما إذا أخطأت، حيث أن الاجتماع المحال غير لازم، واللازم ليس بمحال، إذ البعث أو الزجر الفعلي ليس إلا بما أدت إليه لا بما أخطأت عنه من الحكم الواقعي، ولا تضاداً إلا بين البعث والزجر الفعليين.

فإن قلت: لا محيص إتما من لزوم الاجتماع المحال أو لزوم التصويب الباطل بالإجماع، إذ لا يرتفع غائلة الاجتماع إلا إذا لم يكن في الواقع بعث وزجر، ومعه لا حقيقة ولا واقعية للحكم.

قلت: التصويب الذي قام على بطلانه الإجماع بل تواترت على خلافه الروايات، إنما هو بمعنى أن لا يكون له تعالى في الوقائع حكم مجعول أصلاً يتبع عنه ويشترك فيه العالم والجاهل ومن قامت الأمانة عنده على وفاقه وعلى خلافه، بل حكمه تعالى يتبع الآراء أو كان متعدداً حسبما يعلم تبارك وتعالى من عدد الآراء، وكما يكون بالإجماع بل الضرورة من المذهب في كل واقعة حكم يشترك فيه الأمة لا يختلف باختلاف الآراء، كذلك يمكن دعوى الإجماع بل الضرورة على عدم كونه فعلياً بالنسبة إلى كل من يشترك فيه، بمعنى أن يكون بالفعل بعثاً أو زجراً وترخيصاً، بل يختلف بحسب الأزمان والأحوال، فربما بصير كذلك في حق واحد في زمان أو حال دون آخر، كما أنه بالبداهة كذلك في المرتبة الرابعة.

وبالجملة، المسلّم أنه بحسب المرتبتين الأوليين لا يختلف حسب اختلاف الآراء والأزمان وغيرهما، دون المرتبتين الأخيرتين، فيختلف حسب اختلاف الآراء وغيرها.

إن قلت: إذا كان الحكم الواقعي الذي يقول به أهل الصواب بهذا المعنى، فإذا علم به بحكم العقل من باب الملازمة بين الحكم الشرعي وحكمه بحسن شيء أو قبحه لا يجب اتباعه، ضرورة عدم لزوم اتباع الخطاب بتحريم أو إيجاب ما لم يصل إلى حدّ الزجر والبعث الفعليتين، بل وكذا الحال في العلم به من غير هذا الباب.

قلت: مضافاً إلى أنّ العلم به مطلقاً لو خلّي ونفسه يوجب بلوغه إلى حدّ الفعلية، إنه إنما يكون ذلك لو كان طرف الملازمة المدعاة بين الحكمين هو الحكم الشرعي بهذا المعنى، فلا ضير في القول بعدم لزوم الاتباع، وذلك كما لو منع مانع من اتباع العلم الناشئ من العقل، كما يظهر ممّا نقله قدس سرّه من السيد الصدر في تنبيهات القطع، ولا ينافي ذلك ما أوضحنا برهانه وشيدنا بنيانه من لزوم اتباع القطع بالحكم الشرعي على نحو الفعلية التامة، فإنه في القطع بالحكم الفعلي كما أشرنا إليه في توجيه كلام الأخباريين، لا ما لو كان الطرف هو الحكم الفعلي الشرعي، بأن يدعى أنّ استقلال العقل بحسن شيء أو قبحه فعلاً، يستلزم الحكم الشرعي به كذلك. نعم، لو لم يستقل إلا على جهة حسن أو قبح لا حسنه أو قبحه مطلقاً، لم يستكشف به إلا حكماً ذاتياً اقتضائياً يمكن أن يكون حكمه الفعلي على خلافه، لمزاحمة تلك الجهة بما هو أقوى منها. فتفطن.

وأما حديث لزوم اتصاف الفعل بالمحبوبية والمبغوضية، وكونه ذا مصلحة

ومفسدة - من دون وقوع الكسر والانكسار بينهما، فيما إذا أدت الأمانة إلى حرمة واجب أو وجوب حرام - فلا أصل له أصلاً، وإنما يلزم لو كانت الأحكام مطلقاً ولو كانت ظاهريّة، تابعة للمصالح والمفاسد في الأمور بها والمنهي عنها، وأما إذا لم يكن كذلك، بل كانت تابعة للمصالح في أنفسها والحكم في تشريعها، سواء كانت كلّها كذلك أو خصوص الأحكام الظاهريّة منها، فلا، كما لا يخفى، وليست قضية قواعد العدلية، إلا أنّ تشريع الأحكام إنما هو لأجل الحكم والمصالح التي قضت بتشريعها، بخلاف ما عليه الأشاعرة.

مع أنه لو كانت الأحكام مطلقاً تابعة للمصالح والمفاسد في الأمور بها والمنهي عنها، فذلك غير لازم أيضاً، فإن الكسر والانكسار إنما يكون لا بد منه بين الجهات مطلقاً في مقام تأثيرها الأحكام الفعلية لا في مجرد الإنشاء، وقد عرفت أن الحكم الواقعي فيما أخطأت الأمانة ليس يتحقق إلا بالوجوب الإنشائي، فيكون الجهة الواقعية التي يكون في الواقعة مقتضية لإنشاء حكم لها من إيجاب أو تحريم أو غيرهما، فينشئ على وفقها من دون أن يصير فعلياً إلا بامور، منها: عدم قيام أمانة معتبرة على خلافه المحدث فيها جهة اخرى غالبية على تلك الجهة، يكون موجبة لحكم آخر فيها بالفعل، فالكسر والانكسار إنما يقع بين الجهات فيما أدت إليه الأمانة من الحكم في صورة الخطاء، لكونه حكماً فعلياً، لا في الحكم الواقعي الذي أخطأت عنه الأمانة، بل إنما هو إنشاء بمجرد ما في الواقعة بما هي من الجهة الواقعية، كما هو الحال في جميع الأحكام الذاتية الاقتضائية المجعولة للأشياء بما هي عليها من العناوين الأولى، وإن كانت أحكامها الفعلية بسبب ما طرأت عليها من العناوين الثانوية على خلافها.

ومن هنا ظهر أنّ المحبوبيّة أو المبعوضيّة تابعة لغالب الجهات كالحكم الفعلي، فلا يلزم أن يكون الفعل الواحد محبوباً ومبعوضاً بالفعل.

وقد ظهر ممّا ذكرنا ههنا ما به يذبّ عن إشكال التّفويت والإلقاء، لأنّهما لا يلزمان من إباحة الواجب أو الحرام، لإمكان أن يكون الإيجاب أو التّحريم واقعاً عن الحكم في التّشريع، لا عن مصلحة في الواجب أو عن المفسدة في الحرام، مع إمكان منع أن يكون تلك الجهة الموجبة لتّشريع الوجوب أو التّحريم لازم الاستيفاء أو لازم التّحرّز كي يلزم ذلك.

هذا، مع أنّه لو سلّم كونها لازم الاستيفاء، لا يكون تّشريع التّرخيص والإباحة ظاهراً للمفوت له قبيحاً مطلقاً، بل إذا لم يكن عن مصلحة وحكمة كائنة فيه وراجحة على ما فيه من جهة القبح، ومن المعلوم أنّ الفعل لا يكون قبيحاً أو حسناً فعلاً بمجرد أن يكون فيه جهة قبح أو حسن، بل إذا لم يكن مزاحمة بما يساويها أو أقوى كما لا يخفى.

هذا كلّه إذا كانت الأحكام الظّاهريّة لمصالح في تّشريعها لا لمصالح في سلوكها. وأمّا بناء على ذلك، فالمصلحة المفوتة عليه أو المفسدة الملقى فيها، متداركة بمصلحة سلوك الأمانة، ومعه لا قبح في التّفويت والإلقاء كما لا يخفى، حيث أنّهما كلا تفويت ولا إلقاء.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا، أنه لا يلزم التّصويب من الالتزام بجعل الأحكام وإنشائها للأفعال بما هي عليها من العناوين، وقد جعل عليها أمارات تخطئ عنها تارة وتصيب أخرى، ولا اجتماع المثليين في صورة الإصابة، لعدم لزوم البعثين أو الزّجرين، بل يصير الحكم الواقعي فعلياً بسبب إصابتها، ولا

اجتماع الضدين في صورة الخطاء، لعدم اجتماع البعث والزجر الفعليين، بل ليس البعث أو الزجر الفعلي إلا في مؤدى الأمانة، ولا التفويت والإلقاء القبيحين، إنا لأجل التدارك بمصلحة السلوك، وإنا لعدم كون المصلحة أم المفسدة الواقعية لازم الاستيفاء والتحرز، أو لأجل كون الفعل الموجب لهما مشتقاً على ما هو أقوى وأرجح من جهات الحُسن من هذه الجهة المقبحة لو سلم.

ثم لا يخفى إنه قد ظهر من مطاوي ما ذكر أن التضاد والتماثل المانعين عن اجتماع الحكمين، إنما هو في المرتبتين الأخيرتين مطلقاً، سواء كانا واقعيتين أو ظاهريتين أو مختلفين، فلو بلغ حكم إليهما واقعاً في موضوع، لم يمكن أن يحكم عليه فعلاً ولو ظاهراً بحكم آخر مطلقاً ولو كان مثله، هذا إن لم يعلم به أصلاً فضلاً عما إذا علم به تفصيلاً أو إجمالاً.

فما ذكرناه سابقاً من التفاوت بين العلمين، وأن مرتبة الحكم الظاهري محفوظة مع الإجمالي دون التفصيلي، إنما هو في المعلوم في غير هاتين المرتبتين، حيث أنه لا يكون مع التفصيلي مرتبة غير مرتبة الحكم الواقعي، فلامعنى لجعل حكم آخر إلا بعد نسخه ورفع اليد عنه بالمرّة، إذ لا يمكن أن يكون في فعل واحد من شخص واحد علتان لإنشاء حكمين في عرض واحد في زمان واحد كما لا يخفى، بخلاف الإجمالي، حيث يعقل فيه مع بقائه على حاله وعدم رفع اليد عنه، أن يجعل في هذه المرتبة ومع الجهل به تفصيلاً حكم فعلي يعمل على وفقه على خلافه.

فظهر أن مع الفعلي من الواقعي لا مجال للظاهري أصلاً ولو مع الجهل به رأساً، غاية الأمر كون المكلف معذوراً معه لو كان من قصور عقلاً، ومع الشأني

منه المتحقق بمجرد الوجود الإنشائي يكون له المجال مطلقاً، ولو كان معلوماً بالإجمال، ويدرَّب عليه آثاره إذا انكشف الحال^(١).

خلاصته

ويتلخَّص ما أفاده في أنه لا يتحقق التضادُّ بين الحكمين الإنشائيين، ولا بين حكمين أحدهما فعلي والآخر إنشائي، وإنما يتحقق بين الفعلين، والحكم الواقعي في مرتبة الإنشاء، ومورد الأمانة في مرتبة الفعلية، فبينهما اختلافٌ في المرتبة، ومعه لا يتحقق التضادُّ.

وأما عدم لزوم التصويب، فلأنَّ الدليل على بطلان التصويب هو الإجماع، وهو دليلٌ لبيّ يؤخذ منه بالمتيقن، وهو هنا وجود الأحكام في مرتبة الإنشاء لعامة المكلفين، لا وجود الأحكام الفعلية.

مناقشته

لكن يرد عليه:

أولاً: إن مقتضى ما ذكره من «أن الحكم الواقعي فيما أخطأت الأمانة ليس بمتحققٍ إلا بالوجود الإنشائي... كما هو الحال في جميع الأحكام الذاتية الإقتضائية المجعولة للأشياء بما هي عليها من العناوين الأولية، وإن كانت أحكامها الفعلية بسبب ما طرأت عليها من العناوين الثانوية على خلافها...» هو أن يكون الحكم الواقعي في المرتبة الأولى من مراتب الحكم وهو مرتبة الشائبة والاقتضاء، وأن يكون باقياً في هذه المرتبة، لوجود المانع عن الملاك، كما هو الحال في مثل الوضوء الضروري، حيث أن مقتضى الدليل الأولي جعل الوضوء

(١) درر الفوائد في حاشية الفرائد: ٣٦-٣٩.

لكل المكلفين، لكنه عند طرؤ الضرر على أحدهم يتبدل الحكم إلى التيمم، ويتقدم دليل نفي الضرر على الدليل الأولي بالحكومة، ومقتضاها تخصيص الدليل الأولي، لكونها حكومة واقعية.

لكن الالتزام بكون الحكم الواقعي في مرتبة الشأنية، هو القول بالتصويب المعتزلي، وهو باطل.

وثانياً: إن مقتضى ما ذكره من أن فعلية الحكم الإنشائي تكون بتحقق البعث إليه أو الزجر عنه، لكن هذه الفعلية تختلف عن الفعلية بالوصول، لكون الوصول شرطاً للتجزؤ لا الفعلية، فما لم يصل الحكم الذي قامت عليه الأمانة لا وجداناً ولا تعبداً فهو باقٍ في مرتبة الإنشاء، وحينئذٍ يرد عليه:

إن كون الحكم في مرتبة الإنشاء -وهي المرتبة الثانية- لا معنى له إلا عدم تمامية الموضوع بجميع خصوصياته، كما يكون قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ...﴾^(١) إنشاءً ولا مستطيع، ولا موجب لعدم تمامية الموضوع هنا إلا الجهل، فيلزم أن يكون العلم جزءً لموضوع الحكم، فيختص الحكم بالعالمين، وهو باطل.

في الكفاية

وأما في الكفاية، فقد قال:

إن ما ادعى لزومه إما غير لازم أو غير باطل...^(٢).

وتوضيحه: أن المجمعول في باب الأمارات لا يخلو عن وجوه:

(١) سورة آل عمران: ٩٧.

(٢) كفاية الاصول: ٢٧٧.

١- أن يكون المجعول نفس «الحجبة».

٢- أن يكون المجعول هو الحكم النفسي.

٣- أن يكون المجعول هو الحكم الطريقي.

٤- أن يكون المجعول هو الحجبة المستتعبة للحكم الطريقي.

أما أن الشارع قد جعل في مورد الأمانة حكماً نفسياً ذا مصلحة، كما هو الحال في الأحكام الشرعية، فإن الإشكال بلزوم اجتماع المثليين أو الضدين لازم. لكن المبنى باطل، لأن المجعول في مورد الأمانة ليس هو الحكم التكليفي، بل هو حكم وضعي، ولو كان تكليفاً فهو طريقي لا نفسي.

وأما أن يكون المجعول هو الحجبة المستتعبة للحكم التكليفي، مثل الملكية المستتعبة لجواز التصرف، فلا يلزم المحذور، لأن الحكم طريقي، وهو لا يصاد ولا يماثل الحكم الواقعي النفسي.

والمراد من الحكم الطريقي هو الحكم الذي يجعله المولى بلحاظ الواقعية من أجل المحافظة عليها، وهكذا حكم لا سنخية له مع الحكم الواقعي حتى يماثله أو يصاده.

ولو قيل: يجعل الحكم التكليفي ثم يتزعم منه الحكم الوضعي، كأن يقول: إعمل بقول زارة، فإنه يتزعم منه حجبة قوله، كما هو مسلك الشيخ في الأحكام الوضعية.

فعلى هذا المبنى أيضاً لا يلزم المحذور أصلاً، لكون مثل هذا الحكم طريقياً كذلك، لعدم كونه ناشئاً من المصلحة أو المفسدة في المتعلق.

هذا، والمختار عنده أن المجعول في باب الأمانة هو «الحجبة».

أي: كما أنّ القطع كاشف حقيقي عن الواقع، وهو حجّة للعبد على المولى، وعذر له إذا حصلت المخالفة، وهو حجة عند العقلاء جميعاً، وهذا المعنى من لوازم القطع ذاتاً، كذلك الأمانة، فإن لها جميع هذه الآثار والأحكام، غير أنّ هذا يجعل من المولى، فالأمانة كالقطع مع فرقٍ واحدٍ هو أنّ الحجية هناك ذاتيةً وهنا اعتبارية.

وعليه، فإن متعلّق الأمانة بنفس هذا الأمر الوضعي، أعني الحجية، والمصلحة قائمة بها، وحينئذٍ، يتضح عدم لزوم محذور اجتماع المثليين أو الضدين، لأن المصلحة قائمة في الأمانة بنفس هذا الأمر الوضعي، أمّا في الحكم الواقعي، فهي قائمة بالمتعلّق.

فلا محذور في مرحلة الملاك.

وكذا في مرحلة الإرادة والكرهه.

وأما في مرحلة الحكم - وهو يرى التضادّ في الأحكام - فالمفروض أنّ الحكم الواقعي تكليفي مثل وجوب صلاة الجمعة، والحكم الظاهري القائم عليها الأمانة وضعي وهو الحجية، أي: حجية خبر الثقة على الواقع، فهما ليسا من سنخٍ واحد حتى يلزم التضاد أو الممانلة.

وأما في مرحلة الامتثال، فإنّ تعلق العلم بالحكم الواقعي، أو كانت الأمانة مطابقة له، فالواجب امتثال الحكم الواقعي، وأما في صورة المخالفة، فالأمانة عذر للعبد أمام المولى، ولا يقتضي الحكم الواقعي الامتثال.

وهكذا ينحلّ المشكل على جميع المباني.

إلا أن المحقق الخراساني يرى بقاء المشكلة في «أصالة الإباحة»^(١)، لأن المجعول في موردها بنظره هو الإذن والترخيص، فكان الشارع قد جعل الإباحة مع وجود الحكم الواقعي، فتارةً تضادُّ الإباحة الحكم الواقعي، وأخرى تماثله. وهذا الإشكال يلزم بناءً على جعل الحكم الظاهري في مورد الاستصحاب.

وقد حلَّ المشكل في أصالة الأباحة، بأنَّ الحكم الواقعي في مورد أصالة الإباحة غير فعلي.

والظاهر أنَّ مراده من عدم الفعلية هنا هو: أن الحكم الواقعي مجعول، بحيث لو علم به لتنجز، فلا باعثة وزاجرية له في ظرف الجهل به، وحينئذٍ، لا يلزم المحذور، لأنَّ المكلف في هذه الحالة ينبعث أو ينزجر من الإباحة الظاهرية المجعولة فعليته لا من الحكم الواقعي.

موارد الفرق بين الحاشية والكفاية

وعلى الجملة، فقد ظهر الفرق بين كلامي المحقق الخراساني في كتابه.... لأنه جعل الحكم الواقعي في الحاشية في المرتبة الثانية من مراتب الحكم التي ذهب إليها، والحكم الظاهري في المرتبة الثالثة والرابعة، وفي الكفاية، جعله في المرتبة الثالثة، وجعل الظاهري في الرابعة.

وأيضاً، كلامه في الحاشية ناظر إلى الحكم بصورة عامة، أمّا في الكفاية، فقد استثنى أصالة الأباحة.

ثم إنه في الحاشية لا يرى الحكم الواقعي فعلياً، وفي الكفاية يراه فعلياً،

فيقع في الإشكال ويحاول رفعه بقوله: «بمعنى كونه على صفةٍ ونحوٍ لو علم به المكلف لتنجز عليه...».

هذا، وقد عرفت أنه لا يمكن المساعدة على ما ذكره في حاشية الرسائل.

وأما ما ذهب إليه في كفاية الاصول، فقد تكلم عليه جماعة، كما نرى:

الكلام على الكفاية

وهو يقع في جهتين:

الأولى: فيما ذكره في حلّ المشكل.

فإنه يرد عليه: أنه إذا كان الحكم الواقعي بحيث لو علم به لتنجز -أي: ليس

فيه جهة نقص إلا عدم العلم الوجداني به - فلازمه أن تعود جميع المحاذير بمجرد

تحقق العلم به.

والثانية: في أصل مبناه، من أن مدلول الأدلة في الأمارات أن المجمعول في

موردها هو «الحجبة»، فقد أورد عليه بوجوه:

الأول:

ما ذكره المحقق الإصفهاني^(١) من أن ظاهر عبارة الكفاية أن المجمعول هو

الحجبة بمعنى التنجز، فأشكل على ظاهر العبارة - وإن احتمل فيما بعد أن يكون

مراده منها حيثية أخرى يترتب عليها التنجز - بأن التنجز عبارة عن حسن العقاب

عند الموافقة، والتعذير عند المخالفة، وهذا المعنى متوقف على الحجبة وبدونها

يستحيل ذلك، وحينئذ لو كانت الحجبة بجعل حسن العقاب يلزم الدور.

وقد تبعه المحقق الخوئي فقال بعد الإشكال على المحقق النائيني:

(١) نهاية الدراية ٣/ ١٢٤.

وبما ذكرنا ظهر ما في كلام صاحب الكفاية من أن المجعول في باب الأمارات هي الحجية، بمعنى التنجيز عند المصادفة والتعذير عند المخالفة، إذ التنجيز والتعذير بمعنى حسن العقاب على مخالفة التكليف مع قيام الحجّة عليه وعدمه مع عدمه، من الأحكام العقلية غير القابلة للتخصيص، فالتصرف من الشارع لا بد وأن يكون في الموضوع، بأن يجعل شيئاً طريقاً ويعتبره علماً تعبداً، وبعد قيام ما اعتبره الشارع علماً على التكليف، يترتب عليه التنجيز والتعذير عقلاً لا محالة، وكذا الحال في الاصول المحرزة الناظرة إلى الواقع بإلغاء جهة الشك...^(١).

الجواب

ويجاب عن هذا الإشكال بأنه مع التأمل في عبارة الكفاية مندفع، فإنه إنما يرد إن كان يقول بجعل حسن العقاب والمنجزية، لكنه يقول بأن المجعول أمر اعتباري يوجب التنجز.

وتوضيحه: إن «الحجية» هي كون الشيء بحيث يصح أن يحتج به، وهذا غير حسن العقاب كما لا يخفى. يقول رحمه الله: كون الشيء بحيث يصح أن يحتج به تارة ذاتي للشيء كما في القطع، فإن الحجية ذاتي له، واخرى: ليس كذلك كما في الأمارات والطرق، فإن ذلك مجعول لما ثبت حجيته منها، وهو سواء في القطع أو خبر الثقة ونحوه يوجب حسن العقاب عند المخالفة. فهذا هو مراده، وهو ظاهر كلامه إذ قال: وذلك لأن التعبد بطريق غير علمي إنما هو بجعل حجيته، والحجية المجعولة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى

(١) مصباح الاصول ٢ / ١٠٤ - ١٠٥.

إليه الطريق، بل إنما تكون موجبةً لتنجّز التكليف به.

الثاني:

إن الحجية عند المحقق الخراساني هي المنجزية، والمنجزية هي السببية لاستحقاق العقاب، لكن السببية غير قابلة للجعل لكونها من الامور التكوينية، كما ذكر هو في الاستصحاب.

والجواب:

إن السببية عنده ممّا لا يقبل الجعل، والحجية ممّا يقبل الجعل، فهي غير السببية.

الثالث:

إنه يرد على كلامه بناءً على أن الحجية قابلة للجعل: إن المفروض ثبوت أحكام القطع كلّها للأمارات، إلا أنها ثابتة للقطع بالذات وللأمارات بالجعل، والحال أن الشيء الثابت للقطع هو الكاشفية عن الواقع، ومن هنا يؤخذ العقلاء على أساس القطع، وليس في ارتكازهم بين «الكاشفية» و«صحّة المواخذة» واسطة اسمها «الحجّية». وإذ ليس للقطع ذلك فليس في الطرق.

والجواب

إن هذا خلاف الإرتكاز العقلاني، فإنهم يرون للقطع الحجية والكاشفية، وقد عرفت أن المقصود من الحجية كونه بحيث يصحّ أن يحتجّ به، ويشهد بذلك ما يستفاد من الروايات - كما قال الوحيد البهبهاني - من أن «العقل حجة»^(١).

(١) الفوائد الحائرية: ٩٦.

مناقشته

وبعد أن ظهر عدم تمامية شيء مما أورد به عليه، خاصة الإشكال الأول وما اشتهر عن المحقق الخراساني من أنه قائل بمجموعية استحقاق العقاب والتعذير، فإن التأمل في كلماته في الموارد المختلفة يفيد عدم صحة هذه النسبة، بل إنه يرى أن التنجيز والتعذير من مقتضيات الحجية لا نفس الحجية المجعولة، وأن المستفاد من أدلة الحجية والاعتبار في باب الأمارات إلغاء احتمال الخلاف وجعل الطريقة.

إلا أنه يرد الإشكال على كلامه في الكفاية بالنسبة إلى الاصول المرخصة كقاعدة الحل، من الجمع بين الحكمين بأن الحكم الواقعي غير فعلي والحكم الظاهري فعلي، إذ فيه:

إنه لا ريب في فعلية الحكم الواقعي مع العلم بالخلاف، فلو علم بحلية شيء هو حرام في الواقع، فإن هذا العلم غير مؤثر في فعلية الحكم الواقعي، لكون الموضوع محققاً بجميع قيوده وليس للعلم دخل في ذلك، وحكم الأمانة القائمة على الخلاف حكم العلم بالخلاف، وعليه، فلا بد إما من تقييد الحكم بعدم قيام الأمانة على خلافه، وهذا هو التصويب، وإما من الالتزام بعدم الفعلية له مع تمامية موضوعه من جميع الجهات، وهو محال، للزوم تخلف الحكم عن موضوعه، ومع عدم التقييد أو الالتزام المذكورين، فالإشكال ثابت، لأنه يلزم اجتماع المثليين في صورة الموافقة واجتماع الضدين في صورة المخالفة.

وأيضاً، فإن كلامه في هذا المقام يشتمل على التهافت، لأنه قال بأن الحكم الواقعي هو بحيث لو علم به لتنجز، ومعنى هذا الكلام كونه في المرتبة الثالثة من

مراتب الحكم، لكنّ المفروض كون الحكم الظاهري أيضاً في هذه المرتبة بضميمة وصوله، فإذن، قد اجتمع الحكمان في هذه المرتبة، إلا أن هذا الكلام ينافي قوله بأنّ الحكم الواقعي هو بحيث لو أذن بالمخالفة له فلا فعلية له، لأن معنى ذلك كونه في مرتبة الإنشاء وعدم وصوله إلى مرحلة أنه لو علم به لتتجزأ فتدبر.

طريق المحقق الفشاركي واليزدي

وسلك المحقق السيد الفشاركي طريقاً آخر، وتبعه تلميذه المحقق

الحائري اليزدي، وقَرره في الدرر حيث قال:

إنه لا إشكال في أن الأحكام لا تتعلق ابتداء 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 بالمحبوبية 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 الرقبة مطلوباً على سبيل الإطلاق، وقد يكون الغرض في عتق الرقبة المؤمنة خاصة، وقد يكون في المطلق، إلا أن عتق الرقبة الكافرة مناف لغرضه الآخر، ولكونه منافياً لذلك الغرض لا بد أن يقيد العتق المطلوب بما إذا تحقق في الرقبة المؤمنة، فتقييد المطلوب في القسم الأخير إنما هو من جهة الكسر والانكسار، لا لتضييق دائرة المقتضي، وذلك موقوف على تصور العنوان المطلوب أولاً مع العنوان الآخر المتحد معه في الوجود المنخرج له

عن المطلوبة الفعلية، فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين في الذهن، بحيث يكون المتعلق أحدهما لا مع الآخر، فلا يعقل تحقق الكسر والانكسار بين جهتيهما، فاللزام من ذلك أنه متى تصور العنوان الذي فيه جهة المطلوبة يكون مطلوباً صرفاً من دون تقييد، لعدم تعقل منافيه، ومتى تصور العنوان الذي فيه جهة المبغوضية 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 تصور الأمر صلاة الجمعة، فلا يمكن أن يتصور معها إلا الحالات 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، فلو فرضنا أن صلاة الجمعة في كل حال أو وصف يتصور معها في هذه الرتبة مطلوبة بلا مناف ومزاحم، بإرادة المرید تتعلّق 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 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 اللّحاظ، فلا يعقل المبعوضيّة في الرتبة الثانية مع محبوبة الذات.

قلت: تصوّر ما يكون موضوعاً للحكم الواقعي الأوّلي مبني على قطع النظر عن الحكم، لأن المفروض كون الموضوع موضوعاً للحكم، فتصوّره يلزم أن يكون مجرداً عن الحكم، وتصوره بعنوان كونه مشكوك الحكم لا بدّ وأن يكون بلحاظ الحكم.

ولا يمكن الجمع بين لحاظ التجرّد عن الحكم ولحاظ ثبوته، وبعبارة اخرى: 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 على تصور العنوان على نحو لا ينقسم إلى قسمين، وعلى نحو ينقسم إليهما، وهذا مستحيل في لحاظ واحد. فحينئذٍ نقول: متى تصوّر الأمر صلاة الجمعة بملاحظة ذاتها، تكون مطلوبة، ومتى تصوّرهما بملاحظة كونها مشكوك الحكم، تكون متعلقة لحكم آخر. فافهم وتدبّر فإنه لا يخلو من دقة^(١).

خلاصة هذا الطريق

ويتلخّص هذا الطريق في المقدمتين والنتيجة:

المقدمة الاولى: إنّ متعلّق الحكم هو الصّورة الذهنيّة لا الخارج، غير أنها

تارة: تلحظ ذهنيّة، واخرى: بما هي حاكية عن الخارج.

والمقدمة الثانية: إن الصورة قد تجتمع مع انقساماتها، وقد لا تجتمع، فالرقبة مثلاً تقبل الاجتماع مع الإيمان ومع الكفر، فقد لا يكون للكافرة مقتض، وقد يكون الكفر مانعاً، لكنّ الإنقسامات الطارئة على الحكم لا تقبل الاجتماع معه، فلا يمكن أن يلحظ ما يطرأ على الموضوع في مرتبة لحاظه، لأن قوام لحاظ الموضوع بعدم لحاظ الحكم.

ويستتج من ذلك: إن موضوع الحكم الواقعي لا يجتمع مع مشكوك الحكم ولا يتحد معه. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: مركب الحكم هو الصورة الملحوظة خارجية.

فموضوع الحكم الواقعي هو الموضوع الذي لا يقبل الأتحاد مع مشكوك الحكم، وموضوع الحكم الظاهري هو الحصة المشكوك فيها. وإذا تعدد الموضوع، فلا يعقل الأتحاد بينهما أصلاً. فلا يلزم أي محذور من جعل الحكمين.

والحاصل: إن قوام لحاظ الموضوع للحكم الواقعي أن يرى مجرداً عن الحكم وانقساماته وأما موضوع الحكم الظاهري فهو الحصة المشكوك فيها من الموضوع، ومن الواضح أن الشك لا يتعدى إلى مرتبة موضوع الحكم الواقعي، وموضوع الحكم الواقعي لا يأتي إلى مرتبة الحكم الظاهري.

مناقشته

أما في المقدمة الأولى، فصحيح ما ذكره في الحبّ والبغض، فإنّ المحبوب هو الصورة الملحوظة خارجية، إذ ليس الخارج هو المتعلق للحكم، حتى ولو قلنا بتعلق الحكم بنفس الخارج كما عليه شيخ الإشراق، لأنّ الخارج

ظرف سقوط الحكم لا ثبوته، لكنّ المهمّ هو الفرق بين «العلم» و«الحب». فالمعلوم بالذات هو الصّورة والمعلوم بالعرض هو الخارج، على عكس الحبّ، حيث أنّ المحبوب بالذات هو الخارج، وبالعرض هو الصّورة، فالمصدر للحبّ هو الخارج، أمّا العلم فهو عبارة عن الكشف، والصّورة هي الكشف لمن حصل له العلم، ويشهد بما ذكرنا صحّة قولك: أحبّ الحسين الخارجي وأكره يزيد الخارجي، ولا يصح أن تقول: بما أن الشيء الفلاني في الخارج فأنا عالم به. وإذ ظهر الفرق بين العلم والحبّ، فإن من يلحظ المقسم باللّحاظ الثانوي في الانقسامات اللاحقة للحكم من حيث غرضه، يكون حبه تابعاً للغرض لكونه معلولاً له، وحيثئذٍ يجتمع الحكمان ويعود المحذور.

فإنّ قلت: لا يتبعه.

قلنا: فإذن، يوجد الغرض. وهذا هو التصويب.

والحاصل: عدم تماميّة المقدّمة الاولى، للزوم الاجتماع في مشكوك الحكم، في مرحلة الإرادة والكرهية، ومن المعلوم أن الوجوب والحرمة ظلّان للإرادة والكرهية فيلزم الاجتماع بين الحكّمين.

هذا في المقدّمة الاولى.

وأما المقدّمة الثانية، وملخص ما ذكر هو: أنّ مركب الحكم في الواقع مجرد عن العلم والشكّ، وأما في الظاهر فمخلوط من العلم والشكّ، فلا يلزم الاجتماع بينهما لكونهما متباينين.

وفيه: إنّ هذا التباين صحيح في اللّحاظ، أمّا في الملحوظ فلا.

وتوضيحه: إنّ اللّحاظات متباينة بالضرورة، فالمولى يلحظ الخمر ويرتب

الحكم الواقعي وهو الحرمة عليه، لكنّه لما يأتي بحكم الإباحة، فإنه يراه مشكوك الخمرية، فاللحاظ مختلف والحكم كذلك، وإذا يوجد التباين فلا يلزم الاجتماع أصلاً.

لكنّ الأمر بالنسبة إلى الملحوظين ليس كذلك، فإنّ موضوع الحكم الواقعي إذا كان مجرداً عن العلم والشك، فهو لا بشرط، أي لا بشرط حتى بالنسبة إلى التجرد، فيكون من اللابشرط المقسمي، ومن المعلوم أن اللابشرط المقسمي يجتمع مع القسم بحكم البرهان.

مثلاً: عندما يرى الخمر ويعلم أن في الخمر مفسدة، فهل يرى المفسدة في حال كون المانع مشكوك الخمرية؟ يقول: نعم. إذن يوجد الغرض في مشكوك الخمر، وعليه، فالحكم بالحرمة موجود في الواقع بالنسبة إلى الخمر المجرد عن كلّ قيد حتى التجرد، والخمر المجرد عن القيد والتجرد يجتمع مع القيد، فيلزم الاجتماع، لأنّ اللابشرط القسيمي أو المقسمي يجتمع مع القسم.

هذا، ومع وجود الغرض الواقعي في المشكوك، يترتب الحكم لكونه معلولاً للغرض، ولكنّ هذا الحكم لا يأتي بالدليل الأولي، فلا بدّ من الدليل الثانوي، لأنّ الإهمال محال، والتقييد بحال العلم غير صحيح لاشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين - فالحكم موجود في حال الشك، غير أن مصلحة التسهيل تراحم جعل الحرمة في حال الشك على مبنى المحقق الفشاركي - فيجعل الحكم الظاهري.

وبعبارة أخرى: فإنّ العلم والإرادة والحبّ والبغض والوجوب والحرمة... كلّ هذه مفاهيم ذات تعلق، وكلّ مفهوم كذلك - سواء كان حقيقياً أو اعتبارياً - لا

يتحقّق إلا بمتعلّقه، إلا أنّ بين «العلم» و«الحبّ» فرقاً في كَيْفِيَةِ التعلّق كما عرفت. هذا من جهة.

ومن جهةٍ، فإنّ الموضوع عندما يلحظ باللحاظ الأوّلي، فلا بدّ أن يكون مجرداً عن الحكم، إذ الحاكم يلحظ صلاة الجمعة مثلاً مجردةً من كلّ شيء، ثمّ يحكم بوجوبها، فالصلاة والوجوب مثلاً ليسا في مرتبة واحدة وإن كانا معاً زماناً، أمّا باللحاظ الثانوي، فيراها منقسمةً مثلاً إلى صلاة الجمعة الواجبة والمشكوكة.

إلا أنّ لحاظ الصلاة مجردة عن الحكم في اللحاظ الأوّل، لا يعني عدم لحاظ الغرض من الحكم، لأن الحكم فعل اختياري يدور مدار التصوّر والتصديق بفائدته، وذلك يكون في المرتبة السابقة على الحكم، فالغرض ملحوظ في تلك المرتبة، ولما كان من الامور التكوينية فلا يعقل كونه مهملاً، وإما هو قائم بصلاة الجمعة حتى مع الشك في وجوبها، فالحكم يكون مطلقاً، وإما هو قائم بالصلاة حتى مع الشك في وجوبها، فالحكم يكون مطلقاً، وإما هو قائم بالصلاة غير المشكوك في وجوبها، فالإطلاق محال، غير أنّ إفادة الإطلاق والتقييد هنا يكون بنتيجة الإطلاق ونتيجة التقييد.

وإذا ثبت وجوب صلاة الجمعة، ولكنّ الغرض يستحيل أن يكون مهملاً، وهو قائم بطبيعة صلاة الجمعة، فلا محالة يلزم اجتماع الضدين في الصلاة المشكوك في وجوبها، فإما يتقيّد الغرض، وهذا تصويب، وإما لا يتقيّد فيلزم الاجتماع.

فالحاصل: إنه لو قيل بعدم الإطلاق في الغرض، فالحكم كذلك غير مطلق، فهو مقيّد بغير مشكوك الحكم، وهذا تصويب، وإن قيل بإطلاق الغرض ولا

إطلاق للحكم، لزم تخلف المعلول عن العلة وهو محال، فيبقى الشق الثالث: وهو تبعية الحكم للغرض، فمع تبعيته له وإطلاقه يلزم اجتماع الحرمة الواقعية مع الحلية الظاهرية، وهذا اجتماع للضدين.

هذا كله أولاً.

وثانياً: التباين بين لحاظ صلاة الجمعة المعلومة الوجوب ولحاظ صلاة الجمعة المشكوك وجوبها متحقق، فيجتمع الحكمان، ولكن النسبة بين الملحوظين هي العموم المطلق، فيلزم اجتماع الإرادة والكرهية بحسب الملحوظ في الشيء الواحد، فيعود الإشكال.

طريق المحقق العراقي

وقد أجاب المحقق العراقي عن الإشكال بعد تمهيد مقدمات أربع نلخصها

فيما يلي:

فالمقدمة الأولى هي: إن الأحكام الشرعية لا تكون قائمة إلا بنفس العناوين المنتزعة عن الجهة التي قامت بها المصلحة الخارجية بما أنها ملحوظة خارجية....

والمقدمة الثانية هي: إنه كما ينتزع من وجود واحد عنونان عرضيان، كذلك يمكن أن ينتزع منه عنوان طوليان، على وجه يكون انتزاع أحد العناوين في طول الحكم المتعلق بالعنوان الآخر. وفي هذا القسم، تارة: تكون طولية العناوين من جهة طولية الوصف المأخوذ في أحد العناوين، بلا طولية في طرف الذات المعروضة للوصف، كما في الخمر والخمر المشكوك حكمها. وأخرى: تكون طولية العناوين حتى من جهة الذات المحفوظة فيهما المستلزمة لاعتبار

الذات في رتبتين، تارة: في الرتبة السابقة على الوصف التي رتبة معروضيتها له. واخرى: في الرتبة اللاحقة عن الوصف، نظير الذات المعروضة للأمر والذات المعلومة لدعوته المنتزع عنها عنوان الإطاعة.

والمقدمة الثالثة هي: إن لوجود المراد وتحققه في الخارج مقدمات اختيارية من قبل المأمور، نظير الستر والظهور وغيرهما بالنسبة إلى الصلاة، ومقدمات اختيارية من قبل الأمر، كخطابة الموجب لعلم المأمور بإرادته الباعث على إيجاده وخطابه الآخر في طول ذلك عند جهل المأمور بالخطاب الأول، وهكذا، ولا شبهة في أن الإرادة التشريعية التي يتضمّنهما الخطاب المتعلق بعنوان الذات، إنما يقتضي حفظ وجود المتعلق من قبل خصوص المقدمات المحفوظة في الرتبة السابقة على تلك الإرادة، وهي المقدمات الاختيارية المتمشية من قبل المأمور....

والمقدمة الرابعة هي: إنه لا شبهة في اختلاف مراتب الاهتمام بحفظ المرام بالنسبة إلى المقدمات المتأخرة المتمشية من قبل الأمر حسب اختلاف المصالح الواقعية في الأهمية....

قال:

بعد أن عرفت ما مهّدناه من المقدمات، يظهر لك اندفاع الشبهة المذكورة في إمكان جعل الطريق على خلاف الواقع بتقاربهما، حتى على الموضوعية فضلاً عن الطريقيّة في حال الانفتاح والإنسداد...^(١).

(١) نهاية الأفكار ج ٣ ص ٦٠-٦٩.

أقول:

إنَّ المهمَّ من المقدمات هو المقدمتان الأولى والثانية.

أما الأولى، فقد تقدّمت في طريق السيّد الفشاركي، فلا نعيد الكلام حولها.

وأما الثانية، فهي لبيان الطوليّة بين موضوعي الحكمين، وتوضيحها هو:

إنه قد ينتزع من الوجود الواحد عنوانان أو أكثر، ولكن قد تكون العناوين

المنتزعة في عرض واحد، كما ينتزع «العالم» و«العادل» من الوجود الواحد وهما

في عرض واحد، وقد تكون في الطول، والطولية تارة تكون في الوصف، واخرى

في الذات.

مثال الطولية في الوصف: الخمر، والخمر المشكوك الحرمة، فإنهما

عنوانان منتزعان من الوجود الخارجي للخمر وهما متّحدان في الذات ولكنهما

في الوصف طوليان، لأن «مشكوك الحرمة» في طول «الحرمة» لكون الحرمة

متفرعة على الخمرية ومتأخرة عنها تأخر الحكم عن الموضوع، والشك في

الشيء متأخر طبعاً عن الشيء.

ومثال الطولية في الذات هو: معروض الحكم ومعلول الأمر، فإنهما

عنوانان طوليان بينهما اختلاف في الرتبة، فالصلاة إذا تعلّق بها الوجوب، كانت

مقدّمة في الرتبة على الوجوب، وهو الحكم، وهي إذا أتى بها بداعي الوجوب

أصبحت معلولة لهذا الوجوب، فكانت الصلاة بكونها معروضة للوجوب مقدّمة

رتبةً عند كونها معلولة للوجوب.

وهذه هي المقدّمة الثانية.

وما نحن فيه من قبيل المثال الثاني، أي توجد الطولية بين الخمر والخمر

المشكوك الحرمة، وذلك:

تارة: يلحظ الشك بنحو الحيثية التقييدية لموضوع الحكم.

واخرى: بنحو الحيثية التعليلية.

فإن كان الأول، فلا يلزم اختلاف الرتبة في الذات، لأنه وصف.

أما على الثاني، فإنه يكون الشك علةً، وهو ظاهر الأدلة في موارد الأحكام

الظاهرة.

وحينئذٍ، فإن «الخمير» موضوع للحرمة الواقعية، و«الخمير المشكوك

الحرمة» حلال، فصار الشك علةً للحكم.

وعليه: فإن الخمير الذي هو موضوع الخمير الواقعي متقدم رتبةً على

الحرمة، وهو الحكم العارض عليه، ولكن الخمير الذي هو موضوع الحكم

الظاهري متأخر رتبةً عن الشك في الحرمة، فتأخر موضوع الحكم الظاهري عن

موضوع الحكم الواقعي.

ومع التأخر الرتبي لا يلزم أي اجتماع.

مناقشته

ويمكن المناقشة في هذا الكلام إثباتاً وثبوتاً:

أما إثباتاً، فقد ذكر: أن الشك قد يكون قيداً، وقد يكون علةً، وقد جعله هنا

علةً.

وفيه: إن كونه علةً يحتاج إلى كاشف ككونه قيداً، ولم يؤخذ في لسان الأدلة

الشرعية للأحكام الظاهرية علةً، لا في حديث الرفع^(١)، ولا في: «كل شيء

(١) وسائل الشيعة ١٥ / ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، رقم: ١.

مطلق»^(١) «الناس في سعة ما لم يعلموا»^(٢) و«ما حجب الله علمه على العباد،...»^(٣) إذ أن اللسان في جميع هذه الأدلة لسان القيد لا العلة. هذا في الاصول العملية.

وأما في الطرق، فإن الشك مورد لها، وفي جملة من أدلتها لم يؤخذ الشك أصلاً. نعم، قد ورد في الأدلة: «إذا شككت فابن على اليقين»^(٤)، وقد وقع الكلام في المراد من ذلك، هل هو الاحتياط أو الاستصحاب.

وأما في أدلة الاستصحاب، فلم يؤخذ الشك في رواية تامة سنداً. وعلى الجملة، فلا ظهور لشيء من الأدلة في عليّة الشك، لأنه لو كان مأخوذاً في دليل فهو مجمل.

وأما ثبوتاً: فإن النسبة بين كلّ عنوانين لا تخلو عن احدى النسب الأربع، وليس بين موضوعي الحكمين نسبة التساوي، فهي إما العموم من وجه أو المطلق أو التباين.

فإن كانت النسبة هي التباين، ولا مجمع بينهما كما هو ظاهر كلام المحقق العراقي، فهذا يستلزم التصويب، أي: عدم وجود الحكم الواقعي في مورد الحكم الظاهري.

فحلّ المشكل في عالم الثبوت، يتوقف على التباين، وهو يستلزم التصويب.

(١) وسائل الشيعة ٦ / ٢٨٩، الباب ١٩ من أبواب القنوت، رقم: ٣.

(٢) مستدرک الوسائل ١٨ / ٢٠.

(٣) جامع الأحاديث ١ / ٣٢٧.

(٤) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٢، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

أما مع كون النسبة هي العموم من وجه أو المطلق، فلا يلزم التصويب، لكن المشكلة لا تنحل.
هذا أولاً.

وثانياً: إنه على فرض تمامية ما ذكره من تعدد الموضوعين من جهة اختلاف المرتبة، فإن الغرض المترتب على الموضوع الحامل له لا تعدد فيه، ومع حفظ الموضوع في مورد الحكم الظاهري، يتحقق الإرادة والكرهية، فيجتمعان على أثر اجتماع الموضوعين الحاملين للغرض، فيعود الإشكال.

طريق المحقق النائيني

وجعل الميرزا الموارد التي توهم وقوع التضاد بين الحكمين فيها على ثلاثة أنحاء:

موارد الطرق.

موارد الاصول المحرزة.

موارد الاصول غير المحرزة.

فالكلام في مقامات:

المقام الأول (في الطرق والأمارات)

قال ما ملخصه بلفظه:

أما في باب الطرق والأمارات، فليس المجمعول فيها حكماً تكليفاً حتى يتوهم التضاد بينه وبين الحكم الواقعي، بناءً على ما هو الحق عندنا من أن الحجية والطريقة من الأحكام الوضعية المتأصلة بالجعل ومما تنالها يد الوضع والرفع ابتداءً، - ما عدا الجزئية والشرطية والمانعية والسببية - لما تقدمت الإشارة إليه من

أنه ليس فيما بأيدينا من الطرق والأمارات ما لا يعتمد عليه العقلاء في محاوراتهم وإثبات مقاصدهم، لمكان أن الطرق عندهم من حيث الإتيان والاستحكام كالأسباب المفيدة للعلم، وإذا قد عرفت حقيقة المجعول في باب الطرق والأمارات، وأن المجعول فيها نفس الوسطية في الإثبات، ظهر لك أنه ليس في باب الطرق والأمارات حكم حتى ينافي الواقعي ليقع في إشكال التضاد أو التصويب، فلا يكون في البين إلا الحكم الواقعي فقط مطلقاً، أصاب الطريق الواقع أو أخطأ.

هذا بناءً على ما هو المختار من تأصل الحجية والطريقة في الجعل^(١).

أقول:

وتوضيحه ملخصاً:

أن المحذور إنما يلزم في حال وجود التماثل أو التضاد أو التناقض جوهرًا وأثرًا، وإلا فلا يلزم، لكن المجعول الشرعي في الطرق والأمارات يختلف في جوهره وحقيقته مع المجعول الشرعي في الحكم الواقعي، لأن المجعول فيه هو الوجوب والحرمة، أما في الطرق والأمارات فالمجعول الطريقة والكاشفية، إذن، لا نسخية حتى يلزم اجتماع المثليين، ولا يلزم اجتماع الضدين، لجواز الاجتماع بين الكاشفية والوجوب أو الحرمة وإن اختلفا في جوهرهما. وأما من حيث الأمر، فلا تضاد ولا تباين بينهما.

ثم إن المجعول في باب الطرق والأمارات ليس تأسيسياً، بل هو إمضاء لما عليه العقلاء، وعملهم بخبر الواحد مثلاً لا يخلو أن يكون من باب الرجاء، أو

(١) فوائد الأصول ٣/ ١٠٥ - ١١٠.

إفادة الخبر للعلم، أو لوجود حكم عندهم يكون منشأ لانتزاع الطريقيّة للخبر، أو لأنّ الخبر طريق إلى الواقع وكاشف عنه.

إنّ الثلاثة الاولى متتبية يقيناً، والرابع وهو الطريقيّة والكاشفيّة، هو المتعين. فإنهم يرتبون الأثر على الخبر ويلغون احتمال مخالفته للواقع، وهذا المعنى هو الذي أمضاه الشارع وجعل للخبر الكاشفيّة كذلك، والكاشفيّة من الامور الوضعيّة القابلة للجعل والاعتبار كما لا يخفى.

الكلام على الإشكالات في هذا المقام

وأورد عليه بوجوه:

الأول:

إنّ الطريقيّة غير قابلة للجعل، لأنّ الأمانة إنّ كانت طريقاً فجعل الطريقيّة لها تحصيل للمحاصل، وإنّ لم تكن، فلا يمكن أن يصير ما ليس بطريق طريقاً. كما أن الطريقيّة ليست من الامور الاعتباريّة، فلا تقبل الجعل والاعتبار.

بل إنه من العمل على طبق الأمانة ينتزع لها الطريقيّة. كما أنّ الحجية كذلك، فهي غير قابلة للجعل، بل بعد العمل وترتيب الأثر ينتزع الحجية للخبر مثلاً.

والجواب

أما أن «ما ليس بطريق لا يمكن جعله طريقاً» فدعوى بلا دليل. هذا أولاً. وثانياً: لا يقول الميرزا بجعل الطريقيّة، بل يقول: إن طريقيّة الخبر - مثلاً - وكاشفيته ناقصة، لاحتمال الخلاف، لكنّ العقلاء يلغون الاحتمال، وتتم كاشفيته، لأنّ الخبر عندهم كاشف غالباً عن الواقع وموصل إليه، وهذا هو الأساس عندهم

لقاعدة: الشيء يُلحق بالأعم الأغلب.

وأما أن الطريقة ليست من الامور الاعتبارية.

ففيه: هناك امور اعتبارية بالذات، وامور حقيقية لا اعتبارية فيها، وامور لها الوجود الاعتباري والوجود التكويني، والطريقة من القسم الثالث، فالقطع طريق حقيقة، وخبر الثقة طريق اعتباراً، ومثلها: الملكية، فملكية الباري وأوليائه حقيقية وملكية سائر الناس اعتبارية.

وأما قول بعضهم: بأن الحجية أيضاً غير قابلة للجعل، بل إذا جعل التكليف فإنه يتزع منه الحجية، فهي أمر انتزاعي، ومثلها الطريقة.

ففيه: إنه إن لم تكن الطريقة قابلة للجعل والاعتبار، فلا معنى لانتزاعها من جعل التكليف، لكونها إما من الانتزاعات التكوينية أو الاعتبارية، لكنها ليست من التكوينات من قبيل الفوقية للفوق، فهي من الانتزاعات الاعتبارية من قبيل الملكية المنتزعة من «من حاز ملك» حيث تكون الحيابة سبباً للملكية، والشرطية للوضوء المنتزعة من «لا صلاة إلا بظهور»^(١).

والحاصل: إنه إن لم تكن الطريقة من الاعتبارات، فلا يعقل كونها من الانتزاعات الاعتبارية.

والقول: بأن الحجية منتزعة من وجوب العمل.

فمردود: بالدليل في مقام الإثبات، حيث فرع وجوب العمل على الحجية، ولم تفرع الحجية على وجوب العمل، فلاحظ ما روي عن الإمام عليه السلام: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها... فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله»^(٢).

(١) وسائل الشيعة ١ / ٣١٥، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٣٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم: ١.

والثاني:

إن ظاهر الأدلة في باب الطرق والأمارات هو عدم الردع عن بناء العقلاء، وعدم الردع شيء، وجعل الطريقة شيء آخر.

والجواب

صحيح أن لا تأسيس للشارع هنا، ولكن دعوى أنه مجرد عدم الردع، غير مسموعة، بل الواقع هو الإمضاء وهو أمر وجودي يكشف عنه عدم الردع، ومعنى الإمضاء جعل المماثل لاعتبار العقلاء، فللشارع جعل... وهذا ظاهر الأدلة في مقام الإثبات مثل قوله تعالى ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) وقوله عليه السلام: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا»^(٢).

والثالث:

لزوم نقض الغرض، لأن للشارع غرضاً من الحكم الواقعي، فإذا جعل الطريقة للطريق والأمانة انتقض غرضه، وقد أوردتم على الشيخ هذا الإشكال - لزوم نقض الغرض - فهو يتوجه على القول بأن المجموع هو الطريقة أيضاً.

والجواب

إنه غفلة عن كلام الميرزا، فإنه يرى أن الغرض تارة: يتعلّق بما لا يمكن رفع اليد عنه لأهميته كالدّماء، فهنا يجعل الاحتياط للتحفظ عليه، وأخرى: ليس كذلك، بل الغرض يحصل بالجعل والاعتبار، فإن وصل بطريق متعارف فهو وآلاً فلا يقتضي لزوم التحفظ عليه - حتى في ظرف الشك - بجعل الاحتياط. والطرق

(١) سورة البقرة: ٢٧٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم: ٤٠.

من هذا القبيل، ومن هذا القبيل أيضاً: الأصول غير المحرزة، فإن الغرض المترتب على الواقع ليس بحيث يريده الشارع حتى في ظرف الشك.

والرابع:

لزوم تفويت مصلحة الواقع.

والجواب

إن هذا أيضاً ناشئ من عدم التأمل، لأن الميرزا يرى تقدّم مصلحة التسهيل من جعل الطرق على الأغراض، وقد حلّ العراقي نفسه المشكل بهذا المسلك. هذا أولاً.

وثانياً: إن الميرزا قد وافق الشيخ على القول بالمصلحة السلوكية، فلا يلزم تفويت المصلحة.

لقد ظهر عدم ورود شيء من الإشكالات، وأن الذي عليه بناء العقلاء في الطرق هو عملهم بها من جهة كونها طريقاً وكاشفاً، والأصل في ذلك هو غلبة إصابة الطرق للواقع وحصول الظن القويّ به بواسطتها، بحيث أنهم يلغون احتمال الخلاف، فإذا قام خبر الثقة -مثلاً- رأوا الواقع والحقيقة... والشارع قد أمضى هذا البناء العملي من العقلاء.

أقول:

لكنّ المهمّ هو مساعدة مقام الإثبات، فليس في الأدلة ما يفيد بصراحة أن الشارع جعل الطريقة في مورد الطرق والأمارات، بل الذي جاء في النصوص وجوب «الأخذ» بخبر الثقة، وهو غير جعل الطريقة، كما في الأخبار الواردة في: «عمن أخذ معالم ديني»^(١). وفيها جعل «المؤدّي» كقوله عليه السلام: «العمرى

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم: ٣٤.

وابنه ثقتان فما أديا إليك فعني يؤديان»^(١) لكن جعل المؤدى غير جعل الطريقة بالأبدالية الالتزامية، أي: بما أنه طريق كاشف عن الواقع يؤديان عن الإمام، فلولا الطريقة لم يكن قولهما مؤدياً عن قول الإمام، بل إن هذه الرواية واردة في مورد السيرة العقلية القائمة على كاشفية قول الثقة عن الواقع.

نعم، الخبر الظاهر في الطريقة هو قوله: «لا عذر لأحد...»^(٢). لكن في السند «إبراهيم المراغي» وهو غير موثق.

وقد يمكن استفادة الطريقة من مفهوم آية النبأ بعد تسليم الدلالة على تأمل فيه.

وعلى الجملة، فما ذهب إليه الميرزا في الطرق والأمارات من أن المجعول فيها هو الطريقة، تام ثبوتاً وإثباتاً.

المقام الثاني (في الاصول المحرزة)

وهي المعبر عنها بعرض الاصول وفرش الأمارات، ولذا تكون محكومة بالأمارات وحاكمة على الاصول، وقد قال الميرزا فيها ما ملخصه بلفظه:

وأما الأصول المحرزة، فالأمر فيها أشكل، وأشكل منها الاصول غير المحرزة كأصالة الحل والبراءة، فإن الاصول بأسرها فاقدة للطريقة، لأخذ الشك في موضوعها، والشك ليس فيه جهة إرائة وكشف عن الواقع حتى يقال: إن المجعول فيها تتميم الكشف، فلا بد وأن يكون في مورد حكم مجعول شرعي، ويلزمه التضاد بينه وبين الحكم الواقعي عند مخالفة الأصل له.

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٣٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم: ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم: ٤٠.

ولكن الخطاب في الاصول التنزيلية هين، لأن المجمعول فيها هو البناء العملي على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر وجعله كالعدم، ولأجل ذلك قامت مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيّة، لكونها متكفّلة للجهة الثالثة التي يكون القطع واحداً لها، وهو الجري على وفق القطع، فالمجمعول في الاصول التنزيلية ليس أمراً مغايراً للواقع، بل الجعل الشرعي إنما تعلق بالجري العملي على المؤدى على أنه هو الواقع. وبالجملة، ليس في الاصول التنزيلية حكم مخالف لحكم الواقع، بل إذا كان المجمعول فيها هو البناء العملي على أن المؤدى هو الواقع، فلا يكون ما وراء الواقع حكم آخر حتى يناقضه ويضاده^(١).

خلاصة الكلام في المقام

إنه قد أخذ الشارع الشك في موضوع الاصول المحرزة، غير أنه ألغاه بوجه من الوجوه، كقوله: «لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين «آخر» و«من كان على يقين فشك فليمض على يقينه» و«بلى قد ركعت»، بخلاف الاصول غير المحرزة حيث الشك فيها محفوظ.

يقول الميرزا: إن المجمعول في الاصول المحرزة هو عبارة عن الجهة الثالثة من جهات القطع^(٢)، فإنه لا بد من العمل على طبق الأصل المحرز والبناء العملي

(١) فوائد الاصول ٣ / ١١٠ - ١١٢.

(٢) جهات القطع (١) إنه صفة نفسانية خاصة (٢) إنه كاشف عن الواقع (٣) إنه يلزم العمل على طبقه بحساب الواقع. قال بعض تلامذته بوجود جهة رابعة هي نفس العمل، وهي موجودة في الاصول غير المحرزة أيضاً. لكن الكاظمي لم يذكر هذه الجهة عن الميرزا.

على أنه هو الواقع.

وإذا كان كذلك، فلا يلزم المحذور، لأنّ الواقع على حاله، وليس في مورد الأصل المحرز حكم مجعول، ليكون مماثلاً للواقع أو مضاداً أو مناقضاً.

إشكال المحقق العراقي

فأشكل المحقق العراقي: بأنّ البناء العملي تكويني غير قابل للجعل التشريعي^(١).

قال الاستاذ:

هذا الإشكال وارد. فلا بدّ من بيان آخر، فقال:

إنّ الأصل المحرز عبارة عن الاستصحاب وقاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز - بناءً على التعدّد - وقاعدة اليد - بناءً على عدم كونها من الأمارات، كما أن في القاعدتين أيضاً قولاً بذلك - وقاعدة أصالة الصحة.

أمّا الإستصحاب، فدليله: «لا تنقض...» ظاهر في أن المجعول في مورده عبارة عن النهي عن النقص، فالشارع اعتبر بقاء الحالة السابقة عملاً.

ولا تنافي بين هذا الاعتبار، والحكم الواقعي، فلا محذور، في مورد الاستصحاب.

وأما قاعدتا الفراغ والتجاوز، فلسان الدليل اعتبار وجود الشك، فأنت عند الشك في الركوع بعد الفراغ أو التجاوز قد ركعت...^(٢).
ولا محذور في هذا الجعل بالنسبة إلى الواقع.

(١) فوائد الاصول ٣ / ١١٠. الهامش.

(٢) انظر: وسائل الشيعة ١ / ٤٧١، ٦ / ٣١٧، ٨ / ٢٣٧.

وأما قاعدة إليه، فالمعتبر وجود المشكوك، فمع الشك في أن هذا الشيء ملك لزيد أو لا، جعلت الملكية له لكونه في بيده، قال عليه السلام «ولو لم يجز هذا لم يستقم للمسلمين سوق»^(١) فلا يُعتنى بالشك ويلغى. ولذا فالأقوى كون هذه القاعدة أمانة، كما أن الاستصحاب في الشبهات الحكمية من المسائل الاصولية، وفي الموضوعية من المسائل الفقهية.

وأما أصالة الصحة، فكذلك.

المقام الثالث (في الاصول غير المحرزة)

قال ما ملخصه بلفظه:

وأما الاصول غير المحرزة كأصالة الاحتياط والحل والبراءة، فقد عرفت أن الأمر فيها أشكل، فإن المجمعول فيها ليس الهووية والجري العملي، بل مع حفظ الشك يحكم على أحد طرفيه بالوضع أو الرفع، فالحرمة المجمعولة في أصالة الاحتياط والحلية المجمعولة في أصالة الحل، تناقض الحلية والحرمة الواقعية على تقدير تخلف الأصل عن الواقع.

وقد تصدى بعض الأعلام لرفع غائلة التضاد بين الحكمين باختلاف الرتبة، وأنت خبير بفساد هذا التوهم، فإن الحكم الظاهري وإن لم يكن في رتبة الحكم الواقعي، إلا أن الحكم الواقعي يكون في رتبة الحكم الظاهري، لانحفاظ الحكم الواقعي في مرتبة الشك فيه ولو بنتيجة الإطلاق فيجتمع الحكمان في رتبة الشك، فتأخر رتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي لا يرفع غائلة التضاد

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٩٢، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم، رقم: ٢.

بينهما إلا بضمّ مقدّمة اخرى إلى ذلك، وهي:

إن الأحكام الواقعيّة بوجوداتها النفس الأمرية لا تصلح للدّاعويّة، وقاصرة عن أن تكون محرّكة لإرادة العبد نحو امتثالها في صورة الشك في وجودها، فإنّ الحكم لا يمكن أن يتكفّل لأزمته وجوده التي زمان الشك فيه، ويتعرّض لوجود نفسه في حال الشك وإن كان محفوظاً في ذلك الحال على تقدير وجوده الواقعي، إلا أنّ انحفاظه في ذلك الحال غير كونه بنفسه مبيّناً لوجوده فيه، بل لا بدّ في ذلك من مبيّن آخر وجعل ثانوي يتكفّل لبيان وجود الحكم في أزمته وجوده، ومنها زمان الشك فيه - ويكون هذا الجعل الثانوي من متممات الجعل الأوّلي ويتحدّ الجعلان في صورة وجود الحكم الواقعي في زمان الشك.

ولا يخفى: أن متمم الجعل على أقسام: فإنّ ما دلّ على وجوب قصد التّعبد في العبادات يكون من متممات الجعل، وما دلّ على وجوب السير للحج قبل الموسم يكون من متممات الجعل، وما دلّ على وجوب الغسل على المستحاضة قبل الفجر في اليوم الذي يجب صومه من متممات الجعل، وغير ذلك من الموارد التي لا بدّ فيها من متمم الجعل، وهي كثيرة في أبواب متفرقة وليست بملاك واحد، بل لكلّ ملاك يخصّه، وإن كان يجمعها قصور الجعل الأوّلي عن أن يستوفي جميع ما يعتبر استيفائه في عالم التشريع؛ ولاستقصاء الكلام في ذلك محلّ آخر. والغرض في المقام: بيان أنّ من أحد أقسام متمم الجعل هو الذي يتكفّل لبيان وجود الحكم في زمان الشك فيه إذا كان الحكم الواقعي على وجه يقتضي المتمم، وإلا فقد يكون الحكم لا يقتضي جعل المتمم في زمان الشك.

وتوضيح ذلك: هو أنّ للشك في الحكم الواقعي اعتبارين:

أحدهما: كونه من الحالات والطوارئ اللاحقة للحكم الواقعي أو موضوعه - كحالة العلم والظن - وهو بهذا الاعتبار لا يمكن أخذه موضوعاً لحكم يصاد الحكم الواقعي، لانحفاظ الحكم الواقعي عنده.

ثانيهما: اعتبار كونه موجباً للحيرة في الواقع وعدم كونه موصلاً إليه ومنجزاً له، وهو بهذا الاعتبار يمكن أخذه موضوعاً لما يكون متمماً للجعل ومنجزاً للواقع وموصلاً إليه؛ كما أنه يمكن أخذه موضوعاً لما يكون مؤمناً عن الواقع - حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الأمرية ومناطات الأحكام الشرعية - فلو كانت مصلحة الواقع مهمة في نظر الشارع، كان عليه جعل المتمم - كمصلحة احترام المؤمن وحفظ نفسه - فإنه لما كان حفظ نفس المؤمن أولى بالرعاية وأهم في نظر الشارع من مفسدة حفظ دم الكافر، اقتضى ذلك تشريع حكم ظاهري طريقي بوجود الإحتياط في موارد الشك حفظاً للحمي وتحرزاً عن الوقوع في مفسدة قتل المؤمن؛ وهذا الحكم الطريقي إنما يكون في طول الحكم للواقع، نشأ عن أهمية المصلحة الواقعية، ولذا كان الخطاب بالإحتياط خطاباً نفسياً وإن كان المقصود منه عدم الوقوع في مخالفة الواقع، إلا أن هذا لا يقتضي أن يكون خطابه مقدّمياً، لأن الخطاب المقدمي هو ما لا مصلحة فيه أصلاً، والإحتياط ليس كذلك، لأن أهمية مصلحة الواقع دعت إلى وجوبه؛ فالإحتياط إنما يكون واجباً نفسياً للغير لا واجباً بالغير، ولذا كان العقاب على مخالفة التكليف بالإحتياط عند تركه وإذاته إلى مخالفة الحكم الواقعي؛ لا على مخالفة الواقع، لقبح العقاب عليه مع عدم العلم به، كما أوضحناه بما لا مزيد عليه في خاتمة الإشتغال.

ومن ذلك يظهر: أنه لا مضادة بين إيجاب الإحتياط وبين الحكم الواقعي،

فإنَّ المشتبه إن كان ممَّا يجب حفظ نفسه واقعاً فوجوب الإحتياط يتحد مع الوجوب الواقعي ويكون هو هو؛ وإن لم يكن المشتبه ممَّا يجب حفظ نفسه فلا يجب الإحتياط، لانتفاء علته؛ وإنما المكلف يتخيل وجوبه لعدم علمه بحال المشتبه؛ فوجوب الإحتياط من هذه الجهة يشبه الوجوب المقدمي، وإن كان من جهة اخرى يغيره.

والحاصل: أنه لَمَّا كان إيجاب الإحتياط متمماً للجعل الأولى من وجوب حفظ نفس المؤمن، فوجوبه يدور مدار الوجوب الواقعي، ولا يعقل بقاء المتمم (بالكسر) مع عدم وجود المتمم (بالفتح)، فإذا كان وجوب الإحتياط يدور مدار الوجوب الواقعي، فلا يعقل أن يقع بينهما التضاد، لاتحادهما في مورد المصادفة وعدم وجوب الإحتياط في مورد المخالفة، فأين التضاد؟

هذا كله إذا كانت مصلحة الواقع تقتضي جعل المتمم، من إيجاب الإحتياط.

وإن لم تكن المصلحة الواقعية تقتضي ذلك، ولم تكن بتلك المثابة من الأهمية بحيث يلزم للشارع رعايتها كيفما اتفق، فللشارع جعل المؤمن، كان بلسان الرفع، كقوله -صلى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون»، أو بلسان الوضع كقوله -صلى الله عليه وآله- «كل شيء لك حلال» فإن المراد من الرفع في قوله -صلى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» ليس رفع التكليف عن موطنه حتى يلزم التناقض، بل رفع التكليف عما يستتبعه من التبعات وإيجاب الإحتياط؛ فالرخصة المستفادة من قوله -صلى الله عليه وآله-: «رفع ما لا يعلمون» نظير الرخصة المستفادة من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان؛ فكما أن الرخصة التي

تستفاد من حكم العقل بفتح العقاب بلا بيان، لا تنافي الحكم الواقعي ولا تضاده، كذلك الرخصة التي تستفاد من قوله -عليه السلام- «رفع ما لا يعلمون». والسر في ذلك: هو أن هذه الرخصة تكون في طول الحكم الواقعي ومتأخر رتبته عنه، لأن الموضوع فيها هو الشك في الحكم من حيث كونه موجباً للحيرة في الواقع وغير موصل إليه ولا منجز له؛ فقد لوحظ في الرخصة وجود الحكم الواقعي، ومعه كيف يعقل أن تضاد الحكم الواقعي؟

وبالجملة: الرخصة والحلية المستفادة من «حديث الرفع» و«أصالة الحل» تكون في عرض المنع والحرمة المستفادة من إيجاب الإحتياط؛ وقد عرفت: أن إيجاب الإحتياط يكون في طول الواقع ومتفرعاً عليه؛ فما يكون في عرضه يكون في طول الواقع أيضاً، وإلا يلزم أن يكون ما في طول الشيء في عرضه، فتأمل^(١).

أقول:

وملخص كلامه في هذا المقام:

أنه لا يلزم محذور بجعل الاصول غير المعرزة، لأن بين الحكم الواقعي والظاهري في موردها اختلافاً في المرتبة، لأن موضوع هذه الاصول هو الشك في الحكم الواقعي.

لكن اختلاف المرتبة غير كاف لحل المشكل، لوجود الحكم الواقعي في مرتبة الحكم الظاهري، فيلزم المحذور، ولذا قال:

إن الشك المأخوذ في موضوع هذه الاصول يتعلّق بالواقع، فمعنى الخبر

«رفع ما لا يعلمون». أي: رفع ما يوجب الحيرة في الواقع. فهذا هو المراد من الشك. هذا من جهة.

ومن جهة اخرى: إن دليل الحكم الواقعي لا يتكفل وجود الحكم الواقعي في ظرف الشك فيه، فتقع الحاجة إلى متمم الجعل، فهو الدليل على وجود الحكم في ظرف الشك فيه.

ومن جهة ثالثة: إن مصلحة الحكم الواقعي تارة: توجب أن يجعل متمم الجعل في ظرف الشك، فيجب امتثال الحكم الواقعي مع الشك فيه، واخرى: توجب جعله بحيث ينتج عدم الحكم، والأول هو الاحتياط، والثاني هو البراءة. قال: أما جعل الإحتياط فلا يستتبع محذوراً، لأن الإحتياط الواجب معلول للحكم الواقعي ومجعول من أجل المحافظة عليه، فليس الإحتياط شيئاً غير الحكم الواقعي.

وأما البراءة، فكما أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان تدل على الترخيص العقلي وهو لا ينافي الحكم الواقعي، كذلك البراءة الشرعية، لأن الترخيص مستقوم بالحكم الواقعي لأن موضوعه الشك في الحكم المذكور، والمستقوم بالحكم الواقعي لا يعقل أن يكون منافياً له.

إشكال السيد الخوئي

وقد أشكل عليه تلميذه المحقق بقوله:

وأما ما ذكره في الاصول غير المحرزة، فغير مفيد في دفع الإشكال، لأن اختلاف المرتبة لا يرفع التضاد بين الحكمين، ولذا يستحيل أن يحكم المولى بوجود شيء، ثم يرخص في تركه إذا علم بوجوده، مع أن الترخيص متأخر عن

الوجوب بمرتبتين. والسرّ فيه أن المضادّة إنما هي في فعليّة حكمين في زمان واحد، سواء كانا من حيث الجعل في مرتبة واحدة أو في مرتبتين.

وأما ما ذكره في الاحتياط من أن وجوبه طريقي، وإنما هو للحفاظ على الملاك الواقعي، فهو وإن كان صحيحاً، إلا أن تخصيصه وجوب الإحتياط بصورة مصادفة الواقع غير تام، لأن وجوب الإحتياط ليس تابعاً للملاك الشخصي، كي يكون مختصاً بصورة مصادفة الواقع، بل تابع للملاك النوعي، بمعنى أنه حيث لا يتميّز في الشبهات مورد وجود الملاك الواقعي عن مورد عدم وجوده، فأوجب الشارع الإحتياط كليّة تحفظاً على الملاك في مورد وجوده، إذ مع ترك الإحتياط قد يفوت الملاك، ولذا كان لسان أدلة الإحتياط مطلقاً غير مقيد بموافقة الواقع، كقوله عليه السلام: «... فإذا... إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»^(١).

هذا، مضافاً إلى أن تقييد الإحتياط بصورة مصادفة الواقع غير معقول، لعدم قابليته للوصول إلى المكلف، لعدم إحرازه الواقع على الفرض، وإلا كان الإحتياط منتفياً بانتفاء موضوعه، وهو عدم وصول الواقع إلى المكلف، فيكون إيجاب الإحتياط لغواً محضاً لا يترتب عليه أثر، إذ مع عدم إحراز مصادفته للواقع لا يحرز وجوب الإحتياط، لاحتمال كونه غير مطابق للواقع، فتجري البراءة عنه، ومع إحراز الواقع ينتفي الإحتياط بانتفاء موضوعه، وهو عدم إحراز الواقع^(٢).

(١) وسائل الشريعة ٢٧ / ٢٠٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، رقم: ١.

(٢) مصباح الاصول ٢ / ١٠٧.

أقول:

والظاهر ورود الإشكال في الاحتياط.

وأما في البراءة، فما ذكره مخدوش، لأن الميرزا قد ذكر تقوّم الحكم الظاهري بالحكم الواقعي، فلا يلزم المحذور. نعم، المشكلة موجودة بنتيجة الإطلاق.

لكن الإشكال العمدة في البراءة هو في قوله:

بأن وزان البراءة الشرعية وزان العقلية، لأنه لا حكم في البراءة العقلية، إذ العقل ليس حاكماً، لكن في البراءة الشرعية حكم وهو الترخيص، فيقع المحذور. ولو سلم كلامه في أن البراءة ترفع الإحتياط، فإن المشكل يبقى في: «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه»، فهو يجعل الحلّية من طرف، ومن طرف آخر يجعل الحرمة، فكيف الجمع؟

فظهر أن طريق الميرزا لا يحل المشكلة في الاصول غير المحرزة.

طريق المحقق الإصفهاني

وذهب المحقق الإصفهاني، أما في الطرق والإمارات، فإلى أن المجعول فيها هو «الحجّية»، ولما كانت الحجّية المجعولة بالاعتبار أمراً وضعياً، فليس بينها وبين الحكم الواقعي تماثل ولا تضاداً. وقد قال بتوضيح مختاره هذا:

إن الحجّية مفهوماً ليست إلا كون الشيء بحيث يصح الاحتجاج به.

وهذه الحيثية: تارة تكون ذاتية غير جعلية كما في القطع، فإنه في نفسه

بحيث يصح به الاحتجاج للمولى على عبده.

وأخرى: تكون جعلية إما انتزاعية كحجّية الظاهر عند العرف وحجّية خبر

الثقة عند العقلاء، فإنه بملاحظة بنائهم العملي على اتباع الظاهر وخبر الثقة والاحتجاج بهما يصح انتزاع هذه الحيثية من الظاهر والخبر.

وأما اعتبارية، كقوله عليه السلام: «فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجة الله»^(١) فإنه جعل الحجية بالاعتبار.

والوجه في تقديم هذا الوجه على سائر الوجوه -مع موافقته لمفهوم الحجية، فلا داعي إلى اعتبار أمر آخر غير هذا المفهوم- هو أن المولى إذا كانت له أغراض واقعية وعلى طبقها أحكام مولوية، وكان إيكال الأمر إلى علوم العبيد موجبا لفوات أغراضه الواقعية، إما لقلّة علومهم، أو لكثرة خطئهم، وكان إيجاب الإحتياط تصعيبا للأمر منافيا للحكمة، وكان خبر الثقة غالب المطابقة، فلا محالة يعتبر الخبر بحيث يصح الاحتجاج به.

وكلّ تكليف قام عليه ما يصح الاحتجاج به اعتباراً من المولى، كان مخالفته خروجاً عن زِي الرقية ورسم العبودية، وهو ظلم على المولى، والظلم مما يذمّ عليه فاعله.

ولا حاجة بعد تلك المقدمات إلى اعتبار الخبر وصولاً وإحرازاً: إذ لو لم تكن تلك المقدمات لم يجد اعتبار الوصول، إذ كل اعتبار لا بد من أن ينتهي إلى حقيقة تقتضي ذلك الاعتبار.

وإذا كانت هذه المقدمات، كفى اعتبار الخبر بحيث يحتج به من دون لزوم توسط اعتبار آخر.

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٣٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم: ١.

وكفى بهذا شاهداً ملاحظة حجية الظاهر وخبر الثقة عند العرف والعقلاء، فإن تلك المقدمات تبعثهم على العمل بالظاهر والخبر، لا أنها تقتضي اعتبار الوصول والإحراز منهم جزافاً للعمل بالظاهر والخبر. هذا كله في الحجية المجعولة بالاستقلال.

وأما المجعولة بالتبع، فتارة: يراد بها الوساطة في إثبات الواقع عنواناً، وأخرى: الوساطة في إثبات الواقع بعنوان آخر، وثالثة: الوساطة في تنجز الواقع: فنقول: أما الوساطة في إثبات الواقع عنواناً، فهي بجعل الحكم على طبق المؤدى بعنوان أنه الواقع كما هو مقتضى ظاهر التصديق وأنه الواقع، فهو حكم مماثل للواقع الذي قام عليه الخبر، لكنه لا بما هو بل بما هو الواقع، فوصوله بالذات وصول الواقع عنواناً وعرضاً.

وأما الوساطة في إثبات الواقع بعنوان آخر، فهي بجعل الحكم المماثل بداعي إيصال الواقع بعنوان آخر، بمعنى أن وجوب صلاة الجمعة وإن لم يصل بعنوانه، لكنه وصل بعنوان كونه مما قام عليه الخبر، نظير ما إذا قيل: أكرم زيداً وحيث لم يعرفه يقال له أيضاً بداعي جعل الداعي: أكرم جارك، فالغرض من جعل الداعي إيصال الجعل الأول بعنوان آخر.

وأما الوساطة في تنجز الواقع، فهي كما إذا قال صدق العادل، بداعي تنجز الواقع بالخبر.

فالأولان إنشاء بداعي جعل الداعي، والثالث إنشاء بداعي تنجز الواقع، وسيأتي إن شاء الله تعالى الإشكال في الثالث.

وأما الأولان، فربما يشكل بأن الحجية إذا كانت منتزعة من جعل الحكم

التكليفي نظير الجزئية والشرطية المنتزعة من تعلق الحكم بالمركب والمقيد، لزم دوران الحجية مدار بقاء الحكم التكليفي كما هو شأن الأمر الانتزاعي ومنشأ انتزاعه، مع أن الحكم التكليفي يسقط بالعصيان والخبر لا يسقط عن الحجية، كما أن الجزئية بمعنى كون الشيء بعض المطلوب يدور مدار بقاء المطلوبية، فإذا سقط الطلب ليس ذات الجزء موصوفاً بالجزئية للمطلوب فعلاً. ويندفع بأنه:

إن لوحظ الدليل المتكفل للحكم الكلي المرتب على الموضوع الكلي فهو باق ما لم ينسخ، كما هو شأن القضايا الحقيقية، فالحجية المنتزعة من هذا الجعل الكلي الذي لا يزول بالعصيان كذلك.

وإن لوحظ الحكم الفعلي بفعلية موضوعه، فهو وإن كان يسقط بالعصيان، إلا أن الإشكال لا يختص بالحجية المنتزعة من الحكم التكليفي، بل الحجية الفعلية بمعنى الوصول الاعتباري كذلك، إذ مع سقوط الحكم على أي حال، لا معنى لفعلية اعتبار وصول الواقع، كما لا معنى لاعتبار منجزية الخبر فعلاً.

نعم، ما لا يسقط أصلاً، سواء لوحظ الحكم الكلي أو الفعلي هي الحجية بمعنى كونه مما يحتج به المولى، فإن مورد الاحتجاج فعلاً هو في وعاه العصيان، فالخبر، من أول قيامه على الحكم مما يصح الاحتجاج به عند المخالفة ولا يسقط عن هذا الشأن، وهذا من الشواهد على أن الحجية بهذا المعنى الصالح للبقاء، فتدبر جيداً.

إذا عرفت ما ذكرناه في معنى الحجية الاعتبارية والانتزاعية، فاعلم:

أن الحجية المجعولة بالاعتبار حيث إنها أمر وضعي، ليس بينه وبين الحكم

الواقعي تماثل ولا تضاد.

وأما الحجية المجعولة بجعل الإنشاء الطلبي، فالإنشاء بداعي تنجيز الواقع على فرض معقوليته أيضاً، ليس مماثلاً ولا مضاداً للحكم الحقيقي، أي البعث والزجر بالحمل الشائع وإن اشتركا في مفهوم البعث النسبي الإنشائي، إلا أن أحدهما بعث بالحمل الشائع والآخر تنجيز بالحمل الشائع.

وأما الإنشاء بداعي جعل الداعي، سواء كان على طبق المؤدى بعنوان أنه الواقع أو على طبق المؤدى بداعي إيصال الواقع بعنوان آخر، فنفي المماثلة والمضادة مبني على ما قدمناه في الحاشية المتقدمة، من عدم اتصاف الحكم الواقعي بكونه بعثاً وزجراً بالحمل الشائع إلا بعد وصوله، ولا تماثل ولا تضاد إلا بين البعثين بالحمل الشائع أو بين بعث وزجر بالحمل الشائع، لا بينهما بالوجود الإنشائي، وسيأتي إن شاء الله تعالى بقية الكلام^(١).

وأما في الاصول غير المحرزة، فقد ذكر ما نصّه:

الإباحة إنما تنافي الإرادة والكرهية النفسائيتين بالعرض لا بالذات، إذ لا مقابلة بينهما، بل الإرادة حيث إنها ملزومة للبعث، وهو مناف بالذات للترخيص فينافي ملزومه بالعرض.

وكذا تنافيا من حيث المبدأ، فإن الإرادة منبعثة عن كمال الملائمة للطبع، والكرهية عن كمال المنافرة للطبع، والإباحة تنبعث غالباً عن عدم كون المباح ملائماً ومنافراً، وبين الملائمة وعدمها والمنافرة وعدمها منافاة بالذات، وبين لازمهما بالعرض.

(١) نهاية الدراية ٣/ ١٢٣ - ١٢٩.

نعم، حيث إن الإباحة هنا منبعثة عن مصلحة موجبة لها لا عن عدم المصلحة والمفسدة في الفعل، وإلا لم يعقل مزاحمة بين اللا اقتضاء والمقتضي، فلذا ينحصر وجه المنافاة في الجهة الأولى، فلو أمكن إنفكاك الإرادة عن البعث الفعلي لم يكن الإباحة هنا منافية للإرادة أو الكراهة الواقعية بوجه لا ذاتاً ولا عرضاً، بمعنى أنه لو لم يكن هناك تكليف فعلي من جميع الجهات والمفروض أنه المنافي للإباحة، فلا منافاة للإباحة مع الإرادة حتى لا تنفدح بسببها، فتدبر جيداً^(١).

مناقشته

ويرد الإشكال عليه فيما ذكره من كون حجية الظواهر وخبر الثقة متزعة من بناء العقلاء، وذلك:

أولاً: إنه يستحيل أن يكون نفس بناء العقلاء علةً لحجية الظاهر وخبر الثقة، بل إن العقلاء يستكشفون مراد المتكلم من ظاهر كلامه، ويرون ما أخبر به المخبر محققاً في الخارج فيعتمدون عليه ويرتبون الأثر، لا أن الحجية تنتزع من بنائهم العملي على اتباع الظاهر وخبر الثقة، إذ ليس في بناء العقلاء تعبد كما هو الحال بين الموالي والعبيد.

وثانياً: إن بناء العقلاء على العمل، إما هو الإسناد أو الإستناد، ولا يعقل فيه الإهمال، فإما هو بشرط لا عن الحجية أو لا بشرط بالنسبة إليها أو بشرطها، أما الإسناد والإستناد بشرط عدم الحجية، فباطل بالضرورة، وكذا اللابشرط، فلامحالة ينحصران بصورة الحجية، وعليه، فلا بد وأن تكون الحجية متقدمة على

(١) نهاية الدراية ٣ / ١٤٨.

العمل تقدّم الشرط على المشروط، فلو كانت الحجية متزعةً من بناء العقلاء لزم أن تكون متأخرةً عن العمل متأخر الأمر المتززع عن منشأ انتزاعه، فيلزم اجتماع التقدّم والتأخر في الشيء الواحد، وهو محال.

وأما ما ذكره في نفي الطريقيّة والوسطيّة في الإثبات واعتبار الوصول في

الأمارات، ففيه:

أولاً: إنا نختار الشقّ الثاني، وقد أشرنا إلى أنه ليس للشارع تأسيس في جعل الطريقيّة للظاهر والخبر، وإنما فعله الإمضاء لما هو عند العقلاء، فليس له أي اعتبار في ناحية الكبرى، ولذا يقع السؤال من الإمام عليه السلام عن الصغرى في: «أفيونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟»^(١) ونحو ذلك، والعقلاء إنما يرتّبون الأثر في حال وصول الواقع، سواء كان الوصول عقلياً أو عقلياً، وإذا كان الشارع ممضياً طريقة العقلاء، فإنّ من المعقول حينئذٍ جعل الطريقيّة.

وثانياً: إنه قال في الصفحة السابقة:

«ليس ترتّب الأثر على الوصول من باب ترتّب الحكم الكلّي على الموضوع الكلّي بنحو القضايا الحقيقيّة، حتى يكون القطع من أفرادها المحقّقة الوجود والظن مثلاً من أفرادها المقدّرة الوجود التي يحقّقها الشارع باعتباره وصولاً، بل هذا الأثر إنما استفيد من بناء العقلاء عملاً على المؤاخذه على التكليف الواصل قطعاً أو الواصل بخبر الثقة».

فمن هذا الكلام يظهر: أن ما ذكرنا من أنّ اعتبار خبر الثقة من المرتكزات

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم: ٣٣.

العقلانية موجود في ذهنه هو أيضاً، وحينئذ نقول: لا ريب أن الوصول بخير الثقة عقلائي وليس بعقلي، وذلك لا يكون إلا باعتبار العقلاء خبره وصولاً للواقع وكاشفاً عنه بالغائهم احتمال الخلاف فيه.

فما ذكره هنا منقوض بما ذكره من قبل.

والحق في الطرق والأمارات هو: مجعوليّة طريقيّتها من قبل الشارع، بمعنى إضائه للسيرة العقلانية فيها، والحجّية متفرّعة على الطريقيّة.

وأما ما ذهب إليه في الاصول غير المحرزة، فهو أمتن الوجوه المذكورة فيها، وتوضيحه بتقريب منّا هو:

إن الإباحة تارة: تنشأ من عدم الملازمة مع طبع المولى، واخرى: من مصلحة في نفسها، وكلاهما ممكن ثبوتاً وإثباتاً، والفرق أن الاولى تنشأ من أمر عديم، والثانية من أمر وجودي. فهذه مقدّمة.

والمقدّمة الثانية هي: إن الأحكام تلحظ في أنفسها ومبادئها ونتائجها، فهو ينشأ من الإرادة والكرهه ويترتب عليه الإطاعة والعصيان، وبعبارة اخرى: إن الحكم ينشأ من إرادة المولى وكرهية المولى، ثم له الفاعلية في إرادة العبد وكرهيته.

والحكم اعتبار، والاعتبار ليس بموضوع للتناقض والتماثل، ولذا يمكن البعث الإعتباري والزجر الاعتبّاري في الآن الواحد للشيء الواحد، وإنما المحذور يكون في المنشأ وفي النتيجة، أمّا في الأحكام أنفسها، فلا يوجد التضادّ أصلاً.

ثم إن الإرادة والكرهه أمران تكوينيان، والإباحة أمر اعتباري، والاعتباري

لا ينافي التكويني، وعليه، فإن المحذور ليس إلا في الأثر والنتيجة، لأن الإرادة لازمها البعث ولازم الكراهة هو الزجر، وهما لا يجتمعان مع الإباحة والترخيص؟ فالتنافي -إن كان- هو في مرحلة تأثير الإرادة والكراهة، لكن المفروض عدم وصول الزجر الواقعي إلى ظرف الشك، فلا مؤثرية له، ويبقى المؤثر هو الحكم الظاهري.

وعلى الجملة، فإن الإباحة في الحكم الظاهري ناشئة من المصلحة في نفس الإباحة والتنافي إنما يحصل لو كان للحكم الواقعي مؤثرية في مرحلة الشك، والمفروض عدمها، فتؤثر الإباحة والترخيص والبراءة.

لكن لا بد من التأمل فيما ذكر، لأن المصلحة التي نشأت منها الإباحة إما هي مصلحة التسهيل، وإما هي المصلحة في نفس الإباحة، بحيث يرخص العبد حتى في محتمل الوجوب والحرمة. وعلى كل حال، فإن العبد يرخص في الفعل الذي هو حرام في متن الواقع ويكون ارتكاب الخمر الواقعي -المشكوك الخمرية- محبوباً، وكيف يجتمع الحب والبغض في الشيء الواحد؟

إن هذا الطريق يحل المشكلة في الاصول غير المحرزة.

وتبقى مشكلة اجتماع الإرادة والكراهة، وقد قال في حلها:

تحقيق الجواب أن حقيقة الحكم خصوصاً في الأحكام الشرعية عبارة عن البعث والزجر أعني الانشاء بداعي جعل الداعي من دون لزوم إرادة أو كراهة بالنسبة إلى فعل المكلف في المبدأ الأعلى، ولا في سائر المبادي العالية، بل في مطلق من كان بعثه أو زجره لأجل صلاح الغير.

بداية أن الشوق النفساني لا يكون إلا لأجل فائدة عائدة إلى جوهر ذات

الفاعل أو إلى قوة من قواه، وإلا فحصول الشوق الأكيد بالإضافة إلى الفعل على حد المعلول بلا علة، وإنما يتصور الشوق الأكيد إلى فعل الغير إذا كان ذا فائدة عائدة إلى المرید إياه.

وحيث إن أفعال المكلفين لا يعود صلاحها وفسادها إلا إليهم، فلذا لا معنى لانقذاح الإرادة في النفس النبوية والولوية فضلاً عن المبدأ الأعلى.

مع اختصاصه تعالى بعدم الإرادة التشريعية من جهة أخرى تعرّضنا لها في مبحث الطلب والإرادة مستوفى، ولعلنا نشير إليها عما قريب إن شاء الله تعالى.

وأما الإرادة المتعلقة بنفس البعث والزجر، فهي إرادة تكوينية لتعلقها بفعل المرید لا بفعل المراد منه، ولا ترد على ما ورد عليه البعث، كما لا يخفى.

وعليه، فليس بالنسبة إلى فعل المكلف إرادة أصلاً فضلاً عن الإرادتين، بل لو فرضنا انبعاث الإرادة التشريعية عن فائدة عائدة إلى المراد منه، لم يلزم ثبوت إرادتين تشريعتين، لما مرّ مراراً من أن الشوق ما لم يصل إلى حدّ ينبعث عنه العضلات أو ينبعث منه البعث الحقيقي لا يكاد يكون مصداقاً للإرادة التكوينية أو التشريعية، وسيأتي إن شاء الله تعالى عدم مصداقية الإنشاء الواقعي للبعث الحقيقي، فكما لا بعث حقيقي واقعاً لا إرادة تشريعية واقعاً^(١).

لكن يرد عليه:

أولاً: إنه لا يوجد برهان على ضرورة وجود المنفعة والمضرة لشخص المرید والكاره في جميع موارد الإرادة والكرهية، بل ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٢).

(١) نهاية الدراية ٣/ ١٢١-١٢٢.

(٢) سورة آل عمران: ١٣٤.

﴿يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾^(١)، ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾^(٢) و﴿يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾^(٣) في حين يدلّ مثل قول أمير المؤمنين عليه السلام: «إن الله سبحانه وتعالى خلق الخلق حين تخلّفهم غنيّاً عن طاعتهم...»^(٤) على عدم عود نفع إليه أو دفع ضرر عنه. وثانياً: إنه وإن لم يعد نفع إلى النفس النبوية والولوية من طاعة العباد أو ضرراً من معصيتهم، إلا أنه لا ريب في ملائمة الطاعة ومنافرة المعصية لتلك النفوس المقدّسة الغانية في حبّ الله وطاعته، وعلى هذا، فلا ريب في انقذاح الحبّ والبغض والإرادة والكرهية فيها، فيعود الإشكال.

طريق السيّد الخوئي

وأما ما ذكره المحقق الخوئي - من الطريق المؤلّف من طريقي صاحب الكفاية والمحقق الإصفهاني كما قال السيّد الاستاذ^(٥) - فخلاصته: إن الأحكام الشرعية لا مضادة بينها في أنفسها، إذ الحكم ليس إلا الاعتبار، إنّما التنافي بينها في موردين: المبدأ والمنتهى، أي مرحلة الملاكات ومرحلة الإمتثال، وهو متنفّ في كلتا المرحلتين.

أما الأولى، فلأن المصلحة في الحكم الظاهري، إنما تكون في نفس جعل الحكم لا في متعلّقه كما في الحكم الواقعي، فلا يلزم من مخالفتها اجتماع المصلحة والمفسدة أو وجود المصلحة وعدمه أو وجود المفسدة وعدمه في

(١) سورة آل عمران: ٧٦.

(٢) سورة آل عمران: ١٤٠.

(٣) سورة آل عمران: ١٤٦.

(٤) نهج البلاغة ٢ / ١٦٠.

(٥) متقى الاصول ٤ / ١٥٩.

شيء واحد، إذ الأحكام الواقعية ناشئة من المصالح والمفاسد في متعلقاتها، والأحكام الظاهرية ليست تابعة لما في متعلقاتها من المصالح، بل تابعة للمصالح في أنفسها.

وأما في الثانية، فلأن الحكم الظاهري موضوعه الشك في الحكم الواقعي وعدم تنجزه لعدم وصوله إلى المكلف، فهو ثابت في حال الجهل بالحكم الواقعي، وليس لهذا الحكم داعوية في هذا الحال. وبعبارة أخرى: حكم العقل بلزوم الامتثال إنما هو بعد وصول الحكم إلى المكلف، والواصل في حال الجهل بالحكم الواقعي هو الحكم الظاهري، فيلزم امتثاله، ولو وصل الحكم الواقعي لزم امتثاله دون الحكم الظاهري لانتفاء موضوعه.

إشكال السيد الاستاذ

وقد أشكل عليه سيدنا الاستاذ قدس سره بأن الحكم التكليفي يتقوم بإمكان داعويته، ففي المورد الذي لا يمكن الإنبعاث يلغو حكم الحكم، فإذا قامت الأمانة على خلاف الواقع وكان مفادها حكماً إلزامياً، يمتنع بقاء الواقع، لعدم قابليته للدعوة^(١).

أقول:

إن ما أفاده للجمع بين الحكمين تام، والإشكال بلزوم لغوية الحكم الواقعي غير وارد، لوجود إمكان الداعوية له، فلو وصل لأثر أثره، لكنه لم يصل وقد وصل الحكم الظاهري فكان هو المؤثر، وهذا ما جاء التصريح به في عبارته المنقولة عنه

وفي تقريره الآخر كذلك^(١).

هذا، وفي كلام السيد الاستاذ - في الصفحة السابقة في الإشكال على المحقق الإصفهاني - ما يترأى منه المنافاة للإشكال على مصباح الاصول فتدبر.
إلا أن مشكلة اجتماع الإرادة والكرهه والحبّ والبغض موجودة.

طريق الشيخ الاستاذ

ثم إن الشيخ الاستاذ دام بقاءه بعد أن حلّ مشكلة الأمارات والطرق عن طريق «الطريقة» تبعاً للميرزا، ومشكلة الاصول غير المحرزة بطريق المحقق الإصفهاني، أفاد في حلّ مشكلة اجتماع الحبّ والبغض والإرادة والكرهه، أن متعلّق الكرهه مثلاً هو «شرب الخمر» ومتعلّق الإرادة هو «ما شك في خمريته» فالمتعلّق مختلف، ولا يلزم الاجتماع مع اختلاف المتعلّق.

ثم إنه أشار في الدورة اللاحقة بأن له طريقاً آخر لم يذكره توفيراً للوقت. وكأنه أراد ما أفاده في الدورة السابقة، من أن المشكلة في الاصول المحرزة وفي اجتماع الإرادة والكرهه، إنما تنشأ من الالتزام بأن للشارع في موارد الإباحة حكماً، فيقع الكلام في كيفية الجمع بينه وبين الحكم الواقعي، ولكن يمكن القول بعدم جعل الحكم في تلك الموارد، وتوضيحه:

إنه لا بدّ من الدقّة والتأمّل لمعرفة الفرق بين لسان قوله عليه السّلام: «كلّ شيء اضطرّ إليه ابن آدم أحلّه الله»^(٢) ولسان قوله عليه السّلام: «كلّ شيء هو لك

(١) دراسات في علم الاصول ٣ / ١٢١.

(٢) جامع أحاديث الشيعة ١٤ / ٥١٦.

حلال حتى تعلم أنه حرام...»^(١).

قالوا: الحلية في الأول واقعية، لأن الإضطرار أمر واقعي، وفي الثاني ظاهريّة، لأن الشك من العوارض النفسانية الطارئة.

فتقول: كما أنّ الإضطرار هناك يتقدّم على مصلحة الواقع من باب التسهيل، فكذلك في الثاني.

لكن فيه: أنه يستلزم التصويب.

والتحقيق أن يقال: بأنه ليس للشارع في مورد البراءة حكم أصلاً، بل المراد من دليلها عدم الحكم، فإذا كان: «كل شيء لك حلال...» ظاهراً في جعل الإباحة، فلا بدّ من رفع اليد عن هذا الظهور.

وذلك: لأنه إذا علمنا بالعرض الواقعي والمصلحة الواقعية فهو، وإن وقع الشك في ذلك، فتارة: تكون المصلحة بحيث يوجب المولى الاحتياط، كما في الدماء، وأخرى: لا، وفي هذه الحالة الأخيرة لا حكم بالإباحة من قبل الشارع. وهذا في عالم الثبوت ممكن وإن كان مخالفاً لظواهر الأدلة.

وفي عالم الإثبات، عندنا رواية تفيد أنّ الشارع قد جعل الجهل عذراً، فهي تصلح قرينة لرفع اليد عن ظواهر أدلة البراءة في ظرف الجهل والشك، وهي:

عن أبي علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار ومحمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي إبراهيم عليه السلام قال:

(١) وسائل الشيعة ١٧ / ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، رقم: ٤.

سألت عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة، أهي ممن لا تحل له
أبدأ؟

فقال: لا.

أما إذا كان بجهالةٍ فليتزوّجها بعد ما تنقضي عدتها، وقد يعذر الناس في
الجهالة بما هو أعظم من ذلك. فقلت: «...»^(١).

فمدلولها أنه جعل الجهل عذراً للمكلف، سواء في الشبهات الحكمية
والموضوعية.

فإن قلت: لعلها في جعل الجهل عذراً من حيث جواز أو عدم جواز النكاح
بعد انقضاء العدة، لا العذر من حيث العقاب، فلا ربط لها بباب البراءة.

قلت: هذا ظاهر الذيل، لكن الصدر مطلق: «قد يعذر في الجهالة بما هو
أعظم منه» فيعمّ العقاب.

فإن قلت: لا وجه للاستدلال بها في المقام، لأنه يتوقف على أن يندرج فيها
مورد من موارد البراءة، لأن هذا الرجل الجاهل إن كان شاكاً في أن على المرأة
المتوفى عنها زوجها أو المطلقة عدةً أولاً، فحكمه عدم نفوذ النكاح
للاستصحاب. فلا مورد للبراءة. وإن كان شاكاً في مقدار العدة، فيستصحب
بقائها. فلا مورد للبراءة. وإن كانت الشبهة موضوعية، فلا يدري هي عدة الطلاق
وقد انقضت أو عدة الوفاء ولم تقض؟ فيرجع الشك إلى خروجها عن العدة.
وعليه إجراء استصحاب العدة، وكذا يجري الاستصحاب لو علم بأنها عدة الوفاة
أو الطلاق وجهل بكونها في العدة أو خرجت منها.

فعلى كل تقدير، لا علاقة للرواية بباب البراءة حتى يستدل بها عليها.

قلت: هناك مورد، وهو توارد الحالتين على المرأة، بأن يقع عليها الطلاق لكنه طلاق غير المدخول بها، ثم يقع عليها طلاق آخر هو طلاق المدخول بها، فيقع الشك في التاريخ، وعليها العدة في طلاقٍ دون الآخر، فيتعارض الاستصحابان ويكون من موارد البراءة.

بل يكون من موارد البراءة بناءً على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، كما عليه التراقي والسيد الخوئي.

وعلى الجملة: فإننا ندعي أن الحلية المستفادة من حديث الرفع ونحوه هو: عدم إيجاب الشارع الإحتياط، لا الحلية التي هي أحد الأحكام الخمسة.

وعدم جعل الإحتياط لا ينافي وجود الحكم الواقعي.

وبعد، فإنه لا ريب في وجود احتمال عدم جعل الشارع حكماً بعنوان الترخيص والحل في مورد قاعدة الحل، وهذا الاحتمال يرفع المحذور، لعدم الضرر في احتمال التضاد.

الأمر الثالث

في مقتضى الأصل عند الشك في حجية الأمانة

لا يخفى أن من الأمارات ما قام الدليل على اعتباره كاليقينة، ومنها ما قام الدليل على عدم اعتباره كالقياس، ومنها ما اختلف في اعتباره كخبر الواحد الثقة. قالوا: ولا بد من تأسيس الأصل ليكون هو المرجع عند الشك في حجية شيء من الأمارات، ثم اختلفت كلماتهم في المراد من «الحجية» كما سيظهر.

كلام الشيخ

قال الشيخ رحمه الله:

التعبد بالظن الذي لم يدل على التعبد به دليل، محرم بالأدلة الأربعة: ويكفي من الكتاب: قوله تعالى ﴿قُلْ ءَ اللّٰهُ اٰذِنَ لَكُمْ اَمْ عَلَى اللّٰهِ تَفْتَرُوْنَ﴾^(١). دل على أن ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء. ومن السنة: قوله عليه السلام -في عداد القضاة من أهل النار-: «ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم»^(٢).

ومن الإجماع: ما ادّعاه الفريد البهبهاني في بعض رسائله، من كون عدم الجواز بديهياً عند العوام فضلاً عن العلماء^(٣).

(١) سورة يونس: ٥٩.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٢، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، رقم: ٦.

(٣) الرسائل الاصولية: ١٢.

ومن العقل: تقييح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى ولو كان جاهلاً مع التقصير.

قال: والحاصل: إن المحرّم هو العمل بغير العلم متعبداً به ومتديناً به^(١). فهو يرى عدم جواز ترتيب أثر الحجية مع الشك فيها، بالأدلة الأربعة، بمعنى عدم جواز إسناد مؤدى ما يشك في حجيته من الأمارات إلى الشارع، وعدم جواز الإستناد إليه في مقام العمل.

كلام صاحب الكفاية

وقال المحقق الخراساني رحمه الله:

إن الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ولا يحرز التعبّد به واقعاً عدم حجّيته جزماً، بمعنى: عدم ترتّب الآثار المرغوبة من الحجة عليه قطعاً. فإنها لا تكاد تترتب إلا على ما أتصف بالحجّية فعلاً، ولا يكاد يكون الاتصاف بها إلا إذا أحرز التعبّد به وجعله طريقاً متّبعاً، ضرورة أنه بدونها لا يصح 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 الواقع كذلك إذا وقعت برجاء إصابته، فمع الشك في التعبّد به يقطع بعدم حجّيته وعدم ترتّب شيء من الآثار عليه، للقطع بانتفاء الموضوع معه.

ولعمري، هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان.

ثم اعترض على قول الشيخ بأن الحجية هي جواز الإسناد والإستناد بقوله:
وأما صحة الالتزام بما أدى إليه من الأحكام وصحة نسبته إليه تعالى، فليسا
من آثارها.

ضرورة أن حجية الظن عقلاً على تقرير الحكومة في حال الإسناد
لا توجب صحتهما، فلو فرض صحتهما شرعاً مع الشك في التعبد به لما كان
يجدي في الحجية شيئاً ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها، ومعه لما كان يضر
عدم صحتهما أصلاً، كما أشرنا إليه آنفاً، فبيان عدم صحة الالتزام مع الشك في
التعبد، وعدم جواز إسناده إليه تعالى غير مرتبط بالمقام، فلا يكون الاستدلال
عليه بهم، كما أتعب به شيخنا العلامة نفسه الزكية...^(١).

ومحصل كلامه:

إن آثار الحجية هي المنجزية والمعدرة والتجزّي والانقياد، وهي آثار عقلية
تدور مدار وصول الحجّة وتحقق التعبد به، ومع الشك في التعبد بمؤدى الظن
يقال بعدم ترتب تلك الآثار، ولا حاجة إلى الاستدلال لعدم جواز التعبد بالأدلة
اللّفظية من الكتاب والسنة كما فعل الشيخ.

وأيضاً: ففي الاستدلال بذلك على عدم اعتبار الأمانة المشكوك في صحتها
بأن الالتزام بمثل تلك الأمانة وإسناد مؤداها إلى الله افتراء عليه، إشكال آخر، من
جهة أن عدم جواز الإسناد والإستناد لا يكشف دائماً عن عدم الحجية، لأن
الحجية في ظرف الإسناد ثابتة للظن عقلاً بناءً على الحكومة، والحال أنه

لا يجوز الإسناد.

فظهر أن صاحب الكفاية يخالف الشيخ في نقطتين:

الاولى: في آثار الحجية.

والثانية: في كيفية الاستدلال لأضالة عدم الحجية.

رأي السيد الخوئي

وقد تبع السيد الخوئي الشيخ قدس سرهما، قال:

إن الحجية لها أثران، صحة الإستناد إليها في مقام العمل وصحة إسناد

مؤداهما إلى الشارع.

ثم قال مستشكلاً على الكفاية:

وأما تنجيز الواقع فلا يتوقف على الحجية، لأنه ثابت بالعلم الإجمالي

الكبير، أي العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعية أو بالعلم الإجمالي الصغير، كما في

دوران الأمر بين وجوب الظهر والجمعة أو دوران الأمر بين وجوب القصر

والتمام، بلا فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والموضوعية، بل قد يكون

التنجيز ثابتاً بمجرد الاحتمال كما في الشبهات قبل الفحص. ففي جميع هذه

الموارد كان التنجيز ثابتاً قبل قيام الأمانة على التكليف، ومع قيامها عليه لا يجزئ

بتنجيز آخر.

قال: نعم، كان قيام الأمانة المعتبرة على أحد طرفي العلم الإجمالي مسقطاً

لوجوب الإحتياط وكان معذوراً على تقدير مخالفة الواقع، كما إذا دلت الأمانة على

وجوب صلاة الظهر وعمل بها المكلف وكان الواجب في الواقع هو صلاة

الجمعة، فكان المكلف حينئذٍ معذوراً غير مستحق للعقاب لا محالة.

ثم ذكر إشكال الكفاية على الشيخ وأجاب عنه فقال:
 ما ذكره صاحب الكفاية من أنه لا يمكن أن لا يكون الشيء حجةً وصحَّ
 إسناد مؤداه إلى الشارع، لا يتصوّر له وجه معقول إلا مع الالتزام بجواز التشريع.
 وكذا ما ذكره من أنه يمكن أن يكون الشيء حجةً ولا يصحَّ إسناد مؤداه إلى
 الشارع، فإنه أيضاً مجرد تخيّل لا يتعلّق له وجه صحيح.
 وأمّا ما ذكره من أن الظنّ على تقرير الحكومة حجة ولا يصحَّ إسناد المظنون
 إلى الشارع، ففيه: إنّ مقدّمات الإسناد على تقرير الحكومة، لا تنتج حجّة الظنّ،
 بل نتيجتها التبويض في الاحتياط، بالأخذ بالمظنونات دون المشكوكات
 والموهومات.

قال: فتحصل أن الصحيح ما ذكره الشيخ...^(١).

أقول:

ويمكن الجواب: بأنه إذا كان عندنا علم إجمالي بحرمة أحد الإناءين مثلاً،
 وأثر العلم استحقاق العقاب على ارتكابهما معاً، فإذا قام خبر الواحد على كون
 أحدهما المعين هو المحرّم، لا يكون أثره التنجّز مرّة ثانية، لأن المنجز لا يتنجّز
 ثانياً، لكنّ تصحّ مؤاخذه المكلف على مخالفته للخبر القائم والاعتذار، فالقول بأنّ
 المنجزية أثر العلم لا الحجية، لا يمكن المساعدة عليه، فكانت صحّة المؤاخذه
 مستندة إلى الحجّة وإنّ كانت هناك حجّة أخرى، ولا أقلّ من أن تكون الحجّة
 الثانية مؤكدة للأولى، فلم يكن جعلها في ظرف وجود الاولى بلا أثر، فبتمّ ما ذكره

(١) مصباح الاصول ٢ / ١١١ - ١١٣.

صاحب الكفاية.

ثم إن الحجية مباينة مفهوماً مع جواز الإسناد والإستناد، وأما من حيث المصداق، فكلّ مورد جاز فيه الإسناد والإستناد وجدت الحجية هناك ولا عكس. وعليه، فجواز الإسناد قبل الفحص إلى الشارع وإن كان الاحتمال حجة، والعلم الإجمالي بوجود الظاهر أو الجمعة حجة بالنسبة إلى كليهما، ولكن لا يجوز إسناد وجوبهما إلى الشارع، وكذا حجية الظن الإسنادي بناءً على الحكومة، فإنها موجودة ولكن لا يجوز إسناد المظنون إلى الشارع.

فظهر: أن الحجية أعم من جواز الإسناد والإستناد.

وتحصّل: أن الأثر ليس ما ذكره الشيخ فقط، بل هو المنجزية أيضاً، بمعنى المصححية لجواز الإستناد إليه في المؤاخذة، لا بمعنى استحقاق المؤاخذة. هذا، ولا يخفى أنه إن كانت الحجية بمعنى الطريقة، فهي غير منفكة عن جواز الإسناد، وأما إن كانت بمعنى يُحتجّ به بين المولى والعبد، وقع التفكيك بينهما وبين جواز الإستناد، وهذه نكتة مهمّة.

الأصل العقلي

وإذا كان الشارع قد جعل الطريقة لخبر الثقة مثلاً، فإنه ما لم يصل إلى المكلف لم يجز إسناد مؤداه إلى الشارع، فيكون جواز الإسناد من آثار الحجية -بمعنى الطريقة- لدى الوصول، وهذا معنى كلام الشيخ بأنه مع الشك في الحجية الأصل عدم الحجية بحكم العقل قطعاً. وأما بالنسبة إلى المعذرة والمنجزية، فإنه مع الشك في الحجية يقطع بعدمها، ضرورة أن الوصول لا بد منه.

وبما ذكرنا ظهر الأصل العقلي في المسألة، إذ لما كان كلّ من المنجزية

وجواز الإستناد والإسناد موقوفاً على الوصول، فما لم يتحقق الوصول تكون الحجية مشكوكاً فيها، ومع الشك في الحجية يقطع بعدمها.

الأصل اللفظي

وأسس الشيخ قدس سره الأصل اللفظي أيضاً، لأن مقتضى عمومات النهي عن العمل بالظن هو: عدم التعبد بكل ظن من الظنون إلا ما خرج بالدليل، فإذا شك في جواز التعبد بظن يكون مرجع الشك إلى التخصيص الزائد، وفي مثله يتمسك بعموم ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١) ونحوه. فالأصل فيما شك في حجتيه هو العدم.

وقد أورد عليه السيد الخوئي والميرزا النائيني، كل بوجه:

إشكال السيد الخوئي

أما السيد الخوئي فملخص كلامه:

إن الأخذ بأصالة العموم إنما يكون فيما إذا كان الحكم مولوياً، وأما إذا كان إرشادياً، فلا عموم حتى يتمسك بأصالة العموم في موارد الشك في التخصيص الزائد، وأدلة النهي عن الظن إرشاد إلى حكم العقل بعدم جواز المتابعة للظن^(٢).

مناقشته

وفيه: إن الأصل في الخطابات الشرعية هو المولوية، ولا يخرج عن هذا الأصل إلا بدليل، والحمل على الإرشادية إنما يكون حيث لا يصح عمل الخطاب على التبعة كما إذا كان الدليل الصادر وارداً مورد الإطاعة والمعصية كقوله تعالى:

(١) سورة الإسراء: ٣٦.

(٢) مصباح الاصول ١١٤/٢.

﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾^(١)، فإن هذه الآية في طول الأحكام الشرعية المتقدم عليها، ولا يمكن حملها على المولوية، للزوم التسلسل، فلا بد من حملها على الإرشادية. أما مع إمكان إبقائها على المولوية فلا تحمل على الإرشادية.

وما نحن فيه مما يمكن حمله على المولوية، فلا وجه لحمله على الإرشادية، ولذا لا يحمل ما ورد في النهي عن الظلم على الإرشادية مع أن العقل حاكم بذلك أيضاً، فكذلك نهيه عن اتباع الظن لا يكفي لحمل ما ورد في الشريعة في الباب على الإرشادية، لإمكان حمله على المولوية وجواز التعبد به.

وقوله رحمه الله: بأن قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾ أب عن التخصيص.

فيه: إن صرف عدم القابلية للتخصيص لا يوجب الحمل على الإرشادية، بدليل أن حرمة الظلم لا تقبل التخصيص، ومع ذلك لا تحمل الأدلة الناهية عنه على الإرشادية، وكذا الأدلة في حرمة الإعانة على الإثم على القول بذلك، وكذا قوله تعالى: ﴿ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ ﴾. فعدم القابلية للتخصيص لازم أعم.

فالتحقيق حمل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾ على المولوية - وإن كان لا يقبل التخصيص قطعاً - لأن دليل اعتبار الظن في مورد، يلغي احتمال الخلاف، وعليه السيرة العقلانية، فيكون حاكماً على الآية، والحكومة هي التخصيص لباً غير أنها إخراج بلسان نفي الموضوع، وفي التخصيص إخراج مع حفظه، ومتى شك في الإخراج الزائد - سواء بلسان الحكومة أو التخصيص - كان

عموم الآية هو المرجع .

إشكال الميرزا الثاني

وأما الميرزا، فملخص إشكاله هو:

إنَّ التمسك بالأدلة الناهية عن العمل بالظن لدى الشك في حجية ظنٍّ من الظنون، من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية له، ببيان: إنَّ الاستفادة من دليل الاعتبار للظنَّ هو التعبد به واعتباره علماً بإلغاء احتمال الخلاف، ومع اعتباره كذلك يكون دليلاً حاكماً على أدلة النهي عن اتباع الظنَّ، فإنَّ شك في اعتبار ظنٍ رجع الشك إلى جعل الشارع إياه علماً، فيكون الموضوع لأدلة النهي عن اتباع الظن مشكوكاً فيه، فلو أريد التمسك بها كان من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية^(١).

مناقشته

وقد أجاب عنه في مصباح الاصول: بأننا نسلّم بهذه الحكومة، لكنّها متوقّفة على الوصول، وما دام اعتبار الظنَّ غير واصل فلا حكومة، ويكون موضوع أدلة النهي - وهو عدم العلم لا باقياً، وعليه، ففي كلِّ ظنٍ شك في اعتباره، بمعنى عدم الوصول، يتمسك بالعام، لعدم الحكومة، ولا إشكال^(٢).

أقول:

وفيه تأمل، والوجه في ذلك: عدم مدخلية الوصول، لأنَّ الحكومة هي التصرف في موضوع الدليل، إمّا بالنفي وإمّا بالإثبات، فإنَّ كان الثاني أنتج التوسعة

(١) أجدود التقريرات ١٤٨/٣.

(٢) مصباح الاصول ١١٥/٢.

في الموضوع مثل: الطواف بالبيت صلاة، وإن كان الأول أنتج فيه التضييق وكان في قوة التخصيص مثل: لا ربا بين الوالد والولد... فالحكومة تصرف من الشارع في موضوع المحكوم، ولا يكون فعل الشارع متقوماً بالوصول إلى المكلف. وفيما نحن فيه: يعتبر المولى خبر الثقة علماً ليخرج من تحت الآية المباركة: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١)، فهي حكومة جاءت من جعل المولى واعتباره، ولا معنى لتقوم جعله بالوصول.

وبعارة اخرى: إن الوصول متقوم بالواصل، ولولا وجوده قبل الوصول لم يتحقق الوصول، وليس الواصل إلا اعتبار الشارع، فكان اعتبار الشارع - وهو تصرفه في الموضوع كما مر - متقدماً على الوصول، فيستحيل أن يكون دخيلاً في اعتبار الشارع.

فالإشكال على الميرزا مندفع.

لكن التحقيق: أن ما نحن فيه ليس من التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية، لأن الدليل هو قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ والحكومة مسلمة ولا تقوم لها بالوصول، غير أنه قد اعتبر في الدليل الوصول إلى المكلف قيداً لارتفاع الموضوع، لقوله تعالى ﴿لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾. فكانه يقول: لا يجوز العمل بغير العلم الواصل إليك، فلم يكن المعتبر هو العلم وحده، بل العلم الواصل، وحينئذٍ، لا يكون التمسك بالعام من التمسك به في الشبهة الموضوعية له، لأنه مع الشك لا يتحقق الموضوع المقيد.

فظهر أنه لا حاجة إلى التمثل والقول بتوقف الحكومة على الوصول، بل نقول بأن ما أخذ في موضوع الدليل هو بلسانٍ قاصرٍ في موارد الشك.

فثبت الأصل اللفظي.

الأصل العملي

قد تقدّم أن أثر الحجية هو المنجزية والمعدرية وجواز الإسناد والإستناد، مع دفع الإيراد بالعلم الإجمالي على كلام الكفاية، ولنا في دفع الإيراد المذكور بيانٌ آخر هو:

إنه مع وجود العلم الإجمالي يمكن جعل الحجية، بل هو واقع، لأن العلم الإجمالي بيانٌ للجامع، وما يكون بياناً للجامع يستحيل أن يكون بياناً للخصوصية، وإذا استحال ذلك، كان منجزية العلم للخصوصية من جهة احتمال انطباق الجامع على الخصوصية، فالمنجزية بالنسبة إلى الأطراف هو من جهة المقدمة لفراغ الذمة ومن باب أصالة الاحتياط، وعليه، فالشارع يجعل الخبر حجةً على الخصوصية كخصوص صلاة الجمعة، ويحصل المنجز لها خاصة، وعليه، فالإشكال بتحقق الحجية بالعلم الإجمالي مندفع.

وبعد هذه المقدمة:

قال الشيخ: لا يجري استصحاب عدم جعل الحجية، لعدم ترتب أثر على الوجود الواقعي للحجية.

قال: فإن حرمة العمل بالظن يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبد، من غير حاجة إلى إحراز عدم ورود التعبد به ليجتاز في ذلك إلى الأصل ثم إثبات الحرمة.

والحاصل: إن أصالة عدم الحادث إنما يحتاج إليها في الأحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث، وأما الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشك ولا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل...^(١).

أقول:

حاصل كلام الشيخ: إن الإستصحاب لا يبدّ وأن يكون ذا أثر، فإن كان مترتباً على العدم أو الوجود جرى الإستصحاب وأبقي الوجود أو العدم تعبداً، أما إذا كان مترتباً على عدم الإحراز فلا، لأنّ عدم الإحراز حاصل بالوجدان، وحينئذٍ، لا معنى للتعبد بعدم الإحراز. وقد استفاد الميرزا من هذا الكلام قاعدةً هي: أنه متى كان الموضوع حاصلًا بالوجدان فإحرازه بالتعبد تحصيل للحاصل.

وفي ما نحن فيه: الأثر هو للشك في الحجية، وهو أي الشك حاصل بالوجدان، فلا معنى للإستصحاب.

إشكال المحقق الخراساني على الشيخ

أشكل المحقق الخراساني بوجهين^(٢):

الوجه الأول

إنه قد وقع الخلط بين الإستصحاب في الموضوعات والإستصحاب في الاحكام، لأن الشيخ قال بأن لا أثر لاستصحاب عدم الحجية، بل الأثر لعدم إحراز الحجية، فالإشكال هو: إن الكلام عن الأثر إنما يكون في استصحاب الموضوع، وأما في الحكم فلا، إن الموضوع أمرٌ تكويني ولا يبدّ للحكم والتعبد فيه من أثر،

(١) فرائد الأصول ١ / ١٢٧ - ١٢٨.

(٢) درر الفوائد في حاشية الفرائد: ٤٣.

بخلاف الحكم فإنه مجعول شرعي، والذي نريد استصحابه هنا هو عدم الحجية، وهذا من الأحكام الشرعية لا الموضوعات، نعم، هو من الأحكام الشرعية الوضعية لا التكليفية.

الوجه الثاني

تارة: الأثر أثر الشيء في وجوده أو عدمه، وتارة: هو أثر الشك في وجود الشيء وعدمه، وثالثة: يكون الأثر أثراً للشيء وللشك فيه.

فإن كان من قبيل الأول، فالمرجع هو القاعدة العقلية ولا يجري الاستصحاب. وإن كان من قبيل الثاني، جرى الاستصحاب ولا مجال للقاعدة، وإن كان من قبيل الثالث، جرى الاستصحاب والقاعدة معاً.

وما نحن فيه من قبيل الثالث، لأن الشيء المشكوك في حجتيه، إن لم يكن حجة لم يجز الإسناد والإستناد على قول الشيخ ولم يتحقق الحجية.

وعلى الإجمال، إنه على فرض التسليم بالحاجة إلى الأثر، فإن الاستصحاب هنا ذا أثر، وهو الحكومة على حكم العقل بعدم الحجية الفعلية عند الشك في الحجية، ومع الشك فيها فلا منجزية ومعدنية، لكن الاستصحاب يرفع الشك في الحجية ويكون حاكماً على الحكم العقلي.

فالمقتضي لجريان الاستصحاب موجود والمانع مفقود.

تأييد الميرزا الشيخ (الوجه الأول)

وقال الميرزا^(١) مؤيداً الشيخ:

أولاً: إن الاستصحاب من الاصول العملية، ويشترط في جريانه أن يكون

للمتيقن السابق الذي يراد إبقاؤه أثر عملي فيتعبد ببقائه، فإن لم يكن للواقع أثر، بل لو كان الأثر مترتباً على الجهل به أو مشتركاً بين الواقع والجهل به، لم يجز الإستصحاب، لأنه بمجرد الشك في الواقع يترتب الأثر ويلغو الاستصحاب، لكونه تحصيلاً للحاصل، لأن المفروض ترتب الأثر على عدم الحجية وهو عدم صحة الإسناد والإستناد، بمجرد الشك في الحجية.

إشكال السيد الخوئي

أشكل عليه في مصباح الاصول:

بأن المقام ليس من قبيل تحصيل الحاصل، لأن ما يحكم به العقل بمجرد الشك في الحجية هو عدم الحجية الفعلية، وما هو مورد التعبد الاستصحابي هو عدم إنشاء الحجية وعدم جعلها من قبل الشارع، فما هو حاصل بالوجدان غير ما يحصل بالتعبد^(١).

مناقشته

وفيه:

أولاً: إن هذا مردود بما جاء في بحثه في مسألة جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، فقد اختار عدم جريانه فيها، وذكر في وجه ذلك: وقوع التعارض بين استصحاب المجهول مع استصحاب عدم الجعل، ونقل هناك رأي الميرزا من عدم جريان عدم الجعل حتى يقع التعارض، لعدم الأثر لإنشاء الشارع عدم الجعل، بل الأثر دائماً للمنشأ.

فإذا كان هذا رأي الميرزا، فالإشكال عليه هنا بما ذكره إشكالاً مبنائي.

وثانياً: إنه ليس الكلام في مغايرة موضوع الحكم العقلي مع موضوع التعبد الشرعي بالاستصحاب، بل إن الإشكال هو ضرورة الأثر العملي وإن كان المستصحب حكماً شرعياً، والأثر هنا ليس إلا المنجزية والمعدرية -على مبنى صاحب الكفاية- والاسناد والاستناد على مبنى الشيخ. وكل ذلك أثر إنشاء الحجية الواصلة إلى المكلف، ولولا الوصول فلا أثر من تلك الآثار. فما ذكره غير دافع الإشكال.

الحق في الإشكال

بل الحق في الإشكال على الميرزا:

أولاً: بالنقض بجريان الاستصحاب في الوجوب والحرمة، وهل للوجوب أو الحرمة في الواقع أثر عملي أو أن الأثر فرع الوصول؟ من الواضح أن أثر الوجوب هو الإنبعاث وأثر الحرمة هو الانزجار، وكلاهما متوقّف على الوصول. فما هو الجواب عن استصحاب الوجوب والحرمة هو الجواب عن استصحاب الحجية وعدمها.

وثانياً: بالحل، بأن يقال: إنه يعتبر في جميع الأحكام الشرعية أن يكون الوجود الواقعي ذا اقتضاءٍ للتأثير بشرط الوصول، فالمقتضي هو الإنشاء من الشارع، وشرط التأثير العملي هو الوصول إلى المكلف، كما ذكرنا في استصحاب الوجوب والحرمة، إذ مجرد الإنشاء ما لم يصل لا يؤثر في الإنبعاث والانزجار، ففعلية الأثر بالوصول. والحجية كذلك، فإن جعلها الشارع تحقق مقتضي للتنجيز والإعذار، فإذا وصل الجعل إلى المكلف حصلت الفعلية.

والحاصل: إن الحال في جميع الأحكام الشرعية هكذا، فالأثر الوجود

الواقعي في مرحلة الإقتضاء والفعلية للأثر تدور مدار وصولها، سواء كان الحكم تكليفيًا أو وضعيًا.

إن الشارع يجعل الحكومة للفقير فيقول: جعلته حاكمًا، لكن هذا يجعل ما لم يصل إليه وإلى المكلفين يكون بلا أثر، كذلك الحجية، فإن جعلها يفيد الإقتضاء للمنجزية والمعدرية والإسناد والاستناد، وفعلية هذا المقتضى يكون بالوصول.

إذًا، الأثر الإقتضائي حاصل لهذا الإستصحاب. فكلام الميرزا تبعاً للشيخ مردود.

تأييد الميرزا الشيخ (الوجه الثاني)

وقال الميرزا:

ثانياً: بأن التمسك بالاستصحاب المذكور لغو محض، لأن الأثر يترتب على نفس الشك في الحجية، فإحراز عدم الحجية بالتعبد الإستصحابي لا يترتب عليه فائدة، فيكون لغواً^(١).

توضيحه: إنه بمجرد الشك في الحجية يحكم العقل بعدم جواز الإسناد والإستناد، فكان الشك هو الموضوع وعدم جواز الإسناد والاستناد - وكذا عدم المنجزية والمعدرية - هو المحمول، فلا ريب في ترتب هذه الآثار بمجرد تحقق الموضوع. وأما الاستصحاب، فموضوعه هو الشك والمحمول عدم جواز النقص، وبعد ذلك يعتبر بقاء اليقين وعدمه، ثم يترتب عدم جواز الإسناد والإستناد، وبذلك يظهر أن الحكم العقلي بعدم جواز الاسناد والاستناد مترتب

على نفس الشك، فلو اريد تحصيل عدم جواز ذلك بالاستصحاب كان تحصيلاً للحاصل وجداناً بالتعبد، وهو لغو.

هذا، ولا يخفى أنّ تحصيل الحاصل وجداناً بالتعبد ليس له استحالة ذاتية، بل هو محالٌ لأنّ اللغو على الحكيم محال.

جواب المحقق العراقي

وقد أجاب المحقق العراقي بما حاصله^(١):

إنّ حكم العقل مع وجود الحكم الشرعي عن طريق الاستصحاب، سالبة بانتفاء الموضوع.

جواب المحقق الإصفهاني

وأجاب المحقق الإصفهاني بما حاصله^(٢):

إن رفع اليد عن حكم العقل هنا تخصّصي، ورفعها عنه حكم الشارع تخصيص بلا دليل، وإذا دار الأمر بين التخصّص والتخصيص تقدّم الأول. توضيح الأول: إنّ الأحكام العقلية على قسمين، قسم منها تنجزى وقسم تعليلي، فإن كان ما نحن فيه من قبيل الأول، تمّ ما ذكره، لكنه من قبيل الثاني، فإنّ موضوع حكم العقل عدم جواز إسناد «ما لا يعلم» - أي المشكوك فيه - إلى الشارع، وهذا هو الموضوع لحكمه، فإن ارتفع الشك وجداناً أو بالتعبد، انتفى الموضوع وكان الحكم منتفياً بانتفائه، وعلى الجملة، فإن حكم العقل متوقف على وجود الشك عقلاً وشرعاً، لكنّ دليل الاستصحاب رافع للشك.

(١) فوائد الاصول ٣ / ١٣١، الهامش.

(٢) نهاية الدراية ٣ / ١٦٣.

وتوضيح الثاني: إن سقوط دليل الاستصحاب هنا بحكم العقل ورفع اليد عن جريانه يستلزم التخصيص في أدلة الاستصحاب، لأن المفروض وجود موضوعه - وهو الشك - بالوجدان، واليقين السابق بعدم الحجية أيضاً موجود، فأركانه تامة، فإذا لم يجز يلزم التخصيص في أدلته من غير مخصص، لأن ما يحتمل أن يكون مخصصاً ليس إلا حكم العقل، لكن مخصصة حكم العقل موقوفة على وجود المقتضي لجريانه، ووجوده موقوف على عدم جريان عمومات الاستصحاب، لكن عدم جريانها موقوف على تخصيص حكم العقل، وهذا دور.

وهكذا يندفع إشكال الميرزا ويتم الأصل العملي الشرعي.

إلا أن يقال:

إن ما ذكر مبني على أن يكون الشك هو الموضوع لحكم العقل، فيتقدم عليه دليل الاستصحاب كما تقدم. أما إن كان الموضوع له هو عدم وصول الحجية، الملازم للشك، فإن عدم وصولها يساوي وصول عدمها، لكن نتيجة التعبد الشرعي بالاستصحاب إنه: واصل إليك عدم الحجية، وهذا غير رافع لـ «عدم وصول الحجية» فيكون موضوع حكم العقل باقياً والاستصحاب غير رافع له. فتأمل.

هذا تمام الكلام في مقتضى الأصل في حجية الظن، ومقتضى القاعدة أن يتمسك أولاً بالأصل اللفظي ثم على فرض التنزل بالأصل العملي، ثم بالأصل العقلي.

ويقع البحث في الأمارات بعون الله.

المحتويات

كلمة المؤلّف..... ٥

الأصول العملية

٩	تمهيد
١١	حالات المكلّف
١٢	المراد من المكلّف في التقسيم
١٣	هل المراد خصوص المجتهد؟
١٤	أدلة القول بالاختصاص
١٤	كلام المحقق النائيني
١٥	كلام المحقق العراقي
١٥	المنافسة فيها
١٩	توجّه الإشكال على كلا القولين
١٩	وجوه الجواب عنه
٢٢	التحقيق في الجواب
٢٣	حالات المكلّف بين الرسائل والكفاية
٢٦	تقسيم المحقّق الإصفهاني
٢٧	الكلام حوله

مباحث القطع

٣١	هل القطع من المسائل الاصولية؟
٣٢	وجه خروج القطع
٣٤	في المراد من «الحجّة»

٣٨١	المحتويات
٣٧	مباحث القطع
٣٩	أحكام القطع
٤١	تفصيل الكلام في المقام
٤١	مقدمة في أقسام الجمل وأنحائه
٤٢	في كيفية الطريقة المفعولة للقطع
٤٤	تنبيهان
٤٥	حجية القطع ولزوم الحركة على طبقه
٤٦	هل حجية القطع من الأحكام العقلية أو المجمولات العقلانية؟
٤٧	الردع عن اتباع القطع يستلزم التناقض
٤٨	نظرية المحقق العراقي
٥١	نقد تلك النظرية
٥٣	نظرية المحقق الإصفهاني
٥٥	وجوب الحركة عملاً طبق القطع
٥٦	تنبيهان

التجزي

٦١	التجزي موضوعاً
٦٢	توهم ودفع
٦٤	نظر الشيخ الاستاذ
٦٦	أحكام التجزي
٦٦	التجزي قبيح عقلاً
٦٧	هل يستحق العقاب؟
٦٨	هل هو حرام شرعاً؟
٦٩	رأي الشيخ في استحقاق العقاب

- الإشكال عليه..... ٦٩
- كلام الشهيد الأول..... ٦٩
- بقية كلام الشيخ والنظر فيه..... ٧١
- رأي السيد الاستاذ تبعاً للشيخ..... ٧٢
- رأي صاحب الكفاية في قبال الشيخ..... ٧٣
- إشكالات المحقق الإصفهاني..... ٧٥
- مناقشة الاستاذ..... ٧٦
- إشكال آخر..... ٧٧
- الجواب عنه..... ٧٧
- إشكال المحقق الحائري والجواب عنه..... ٧٨
- إشكال المحقق الإيرواني ونقده..... ٧٩
- إشكال الميرزا..... ٨٠
- الجواب عنه..... ٨٠
- المختار في المسألة..... ٨١
- الاستحقاق على العزم..... ٨١
- الاستحقاق على الفعل..... ٨٤
- الإشكال بعدم اختيارية الفعل..... ٨٥
- الإشكال بعدم كونه ملتفتاً إليه..... ٨٥
- الإشكال بلزوم تعدد المقاب..... ٨٦
- جواب المحقق العراقي..... ٨٦
- جواب صاحب الكفاية..... ٨٧
- مشكلة اجتماع العصيان والالتقياد..... ٩٠
- بيان المحقق العراقي..... ٩١
- الإشكال عليه..... ٩١

٩٢	حلّ الإشكال
٩٤	حكم التجريّ شرعاً
٩٤	الاستدلال بالإطلاقات على الحرمة
٩٥	الجواب عن الاستدلال المذكور
٩٦	الاستدلال للحرمة بقاعدة الملازمة
٩٨	الإشكال على المقدمة الاولى
٩٩	الإشكال الأول على المقدمة الثانية
٩٩	الجواب عنه بوجوده
٩٩	الإشكال الثاني
١٠٠	الجواب عنه
١٠٠	الإشكال الثالث
١٠١	الجواب
١٠٣	الإشكال الرابع
١٠٣	جواب السيد الخوئي
١٠٥	إشكال السيّد الصدر
١٠٦	تنبيهات التجريّ
١٠٦	الأول: في القول بأن الحسن والقبح من القضايا المشهورة
١٠٨	مناقشة القول المذكور
١١٠	الثاني: في الاستدلال بالأخبار لاستحقاق العقاب على القصد
١١٣	الثالث: في كلام صاحب الفصول
١١٤	إشكال الشيخ على النقطة الاولى
١١٧	إشكال المحقق العراقي
١١٨	النقطة الثانية في كلام الفصول:
١١٨	إشكال الشيخ على النقطة الثانية

- إشكال صاحب الكفاية ١١٩
- إشكال الميرزا ١١٩
- كلام المحقق العراقي ١٢٠
- رأي السيّد الاستاذ ١٢٠
- الرأي المختار ١٢٢
- الرابع: في ما أفاده السيد المجدّد الشيرازي ١٢٢
- الأمر الأوّل ١٢٢
- الأمر الثاني ١٢٣
- الأمر الثالث ١٢٤
- الأمر الرابع ١٢٤
- إشكال الميرزا النائيني ١٢٥
- جواب الاستاذ عن الإشكال ١٢٦
- ثمرة البحث ١٢٨

أقسام القطع وأحكامها

- القطع الطريقي والموضوعي ١٣١
- الفرق بين القسمين ١٣٢
- أنحاء دخل القطع الموضوعي في الحكم ١٣٣
- أقسام القطع الموضوعي في الكفاية ١٣٤
- أقسام القطع الموضوعي في الدرر ١٣٤
- رأي الميرزا والكلام حوله ١٣٦
- مبحث قيام الأمارات والأصول مقام القطع ١٤٠
- الكلام في الأمارات ١٤٠
- وضوح قيامها مقام القطع الطريقي المحض ١٤١

- ١٤٢ وضوح عدم قيامها مقام الطريقي الوصفي
- ١٤٢ الاختلاف بين الشيخ وصاحب الكفاية
- ١٤٢ رأي الشيخ
- ١٤٣ رأي صاحب الكفاية
- ١٤٥ إشكال المحقق الإصفهاني
- ١٤٨ مناقشة هذا الإشكال
- ١٥٠ والتحقيق
- ١٥٣ القول المختار في الأمارات
- ١٥٤ الكلام في الاصول
- ١٥٥ قيامه مقام القطع الطريقي دون الموضوعي الصفتي
- ١٥٦ الخلاف في قيامه مقام الموضوعي الكشفي
- ١٥٦ دليل القول بالقيام
- ١٥٧ الإشكال عليه
- ١٦١ تنبيهات
- ١٦١ الأول: في ما ذكره المحقق الخراساني في حاشية الرسائل
- ١٦٤ عدوله عنه في الكفاية
- ١٦٦ الثاني: في تفصيل المحقق العراقي
- ١٦٧ الثالث: في ما ذكره المحقق الثاني
- ١٦٩ الإشكال عليه
- ١٧٢ أحكام القطع بلحاظ المتعلق
- ١٧٢ هل يمكن أخذ القطع بالحكم في موضوع الحكم؟
- ١٧٤ هل يمكن أخذ القطع بالحكم في موضوع مثله؟
- ١٧٤ القول بالجواز
- ١٧٧ القول بعدم الجواز

- ١٧٨ هل يمكن أخذ القطع بالحكم في موضوع ضده؟
- ١٧٨ رأي المحقق العراقي
- ١٧٨ إشكال المحقق الخوئي
- ١٧٩ النظر فيه
- ١٧٩ هل يمكن أخذ القطع بمرتبة من الحكم
- ١٨١ في المسألة قولان
- ١٨١ دفاع السيد الخوئي عن رأي الإصفهاني
- ١٨٢ دفاع الإيرواني عن رأي الكفاية
- ١٨٣ الإشكال عليه
- ١٨٤ هل تجب الموافقة الالتزامية؟
- ١٨٤ تحرير محلّ البحث
- ١٨٥ هل يوجد فرق بين وجوب الموافقة وحرمة المخالفة؟
- ١٨٥ الأدلة في المسألة
- ١٨٩ ثمرة البحث ووجه الحاجة إليه
- ١٩٠ جريان الاصول العمليّة وعدم جريانها
- ١٩٠ تحرير محلّ الكلام
- ١٩١ وجه عدم الجريان
- ١٩٢ وجه الجريان
- ١٩٢ الأول: ما جاء في الكفاية
- ١٩٣ الإشكال عليه
- ١٩٣ الثاني: ما ذكره الشيخ
- ١٩٣ إشكال المحقق الخراساني
- ١٩٣ دفاع المحقق الإصفهاني
- ١٩٥ الردّ عليه

١٩٦	الجواب الصحيح
١٩٧	قطع القطّاع
١٩٧	قول كاشف الغطاء بعدم حجّية قطع القطّاع
١٩٨	مناقشة الشّيخ
١٩٩	مناقشة المحقق الخراساني
١٩٩	مناقشة المحقق النائيني
٢٠٠	قول المحقّق العراقي بعدم الحجّية في المعدوريّة
٢٠١	موافقة السيد الاستاذ للمحقّق العراقي
٢٠٥	حجّية القطع الحاصل من المقدمات العقلية
٢٠٥	تحرير محلّ النزاع
٢٠٥	حول قول بعض الأخباريين بعدم الحجّية
٢٠٧	كلام الأمين الاسترآبادي
٢٠٩	تكذيب ما نسب إليهم
٢١٠	الأقوال في المقام
٢١١	دليل الأخباريين
٢١١	الدليل الأوّل: العقل
٢١٢	الدليل الثاني: النصوص
٢١٦	تفصيل المحقق النائيني
٢١٨	إشكال السيد الخوئي
٢٢٠	مناقشة الإشكال
٢٢١	التحقيق في الجواب
٢٢٢	تفصيل المحقق العراقي
٢٢٤	العلم الإجمالي
٢٢٤	حقيقة العلم الإجمالي

- ٢٢٦ مراتب الحكم
- ٢٢٦ حقيقة الفعلية
- ٢٢٧ وصول الحكم عقلاً وعقلاء
- ٢٢٨ الكلام في منجزية العلم الإجمالي
- ٢٢٨ الاقتضاء أو العلية التامة؟
- ٢٢٩ رأي الشيخ
- ٢٣٠ رأي صاحب الكفاية
- ٢٣٣ مناقشة المحقق الخراساني
- ٢٣٥ خلاصة البحث
- ٢٣٧ كلام الميرزا
- ٢٣٧ كلام العراقي
- ٢٣٨ كلام السيد الخوئي
- ٢٤٠ كلام للسيد البروجردي ومناقشته
- ٢٤٢ الكلام في سقوط التكليف بامثاله إجمالاً
- ٢٤٢ وجوه الإشكال في كفاية الإمتثال الإجمالي
- ٢٤٣ الكلام على اعتبار قصد الوجه في العبادات
- ٢٤٦ تفصيل الميرزا
- ٢٤٨ المناقشة مع الميرزا
- ٢٥٣ الاحتياط عبث ولعب بأمر المولى؟
- ٢٥٤ النظر في الاشكالات المطروحة في كلام الشيخ
- ٢٥٥ منافية الإحتياط مع روايات التعلّم
- ٢٥٧ تنبيهات
- ٢٥٧ حكم الاحتياط في العقود
- ٢٥٧ حكم الإحتياط بناءً على الإسناد

مباحث الظن

- ٢٨١ تقريب الميرزا النائيني
- ٢٨٢ التَّنْظَرُ فِي التَّقْرِيبِ الْمَذْكُورِ
- ٢٨٢ تقريب الميرزا الشيرازي
- ٢٨٦ النظر في التقريب المذكور
- ٢٨٧ جواب المحقق الفشاركي عن الوجه الثاني
- ٢٨٩ جواب المحقق النائيني
- ٢٨٩ جواب المحقق الخراساني
- ٢٨٩ تفصيل الكلام في الجواب عن الوجه الثاني
- ٢٨٩ الجهة الأولى: في الصغرى
- ٢٩٤ الجهة الثانية: في الكبرى
- ٢٩٤ مناقشة ما ذكر في الجهتين
- ٢٩٥ حلّ المشكلة
- ٢٩٦ الوجه الثالث: لزوم المحذور من ناحية الخطاب
- ٢٩٧ الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري
- ٢٩٧ طريق الشيخ
- ٢٩٨ مناقشة هذا الطريق
- ٣٠٠ طريق آخر للشيخ ذكره الميرزا
- ٣٠١ الإشكال عليه
- ٣٠١ النظر فيه
- ٣٠٢ طريق المحقق الخراساني
- ٣٠٢ في حاشية الرسائل
- ٣٠٩ خلاصته
- ٣٠٩ مناقشته
- ٣١٠ في الكفاية

٣٩١	المحتويات
٣١٣	موارد الفرق بين الحاشية والكفاية
٣١٤	الكلام على الكفاية
٣١٧	مناقشته
٣١٨	طريق المحقق الفشاركي واليزدي
٣٢٠	خلاصة هذا الطريق
٣٢١	مناقشته
٣٢٥	طريق المحقق العراقي
٣٢٨	مناقشته
٣٣٠	طريق المحقق النائيني
٣٣٠	المقام الأول (في الطرق والأمارات)
٣٣٢	الكلام على الإشكالات في هذا المقام
٣٣٦	المقام الثاني (في الاصول المحرزة)
٣٣٧	خلاصة الكلام في المقام
٣٣٨	إشكال المحقق العراقي
٣٣٩	المقام الثالث (في الاصول غير المحرزة)
٣٤٤	إشكال السيد الخوئي
٣٤٦	طريق المحقق الإصفهاني
٣٥١	مناقشته
٣٥٦	طريق السيد الخوئي
٣٥٧	إشكال السيد الاستاذ
٣٥٨	طريق الشيخ الاستاذ
٣٦٢	الأمر الثالث: في مقتضى الأصل عند الشك في حجية الأمانة
٣٦٢	كلام الشيخ
٣٦٣	كلام صاحب الكفاية

٣٦٥	رأي السيد الخوئي
٣٦٧	الأصل العقلي
٣٦٨	الأصل اللفظي
٣٦٨	إشكال السيد الخوئي
٣٦٨	مناقشته
٣٧٠	إشكال الميرزا النائيني
٣٧٠	مناقشته
٣٧٢	الأصل العملي
٣٧٣	إشكال المحقق الخراساني على الشيخ
٣٧٣	الوجه الأول
٣٧٤	الوجه الثاني
٣٧٤	تأييد الميرزا الشيخ (الوجه الأول)
٣٧٥	إشكال السيد الخوئي
٣٧٥	مناقشته
٣٧٦	الحق في الإشكال
٣٧٧	تأييد الميرزا الشيخ (الوجه الثاني)
٣٧٨	جواب المحقق العراقي
٣٧٨	جواب المحقق الإصفهاني
٣٨١	المحتويات

تحفة الأصيل

على ضوء الحكمة

شيخنا الفقيه والعبقري والأصولي البارز
آية الله العظمى والرحيم الخليلي

الجزء الثالث

الكتاب

البيروت: دار الفكر للطباعة والنشر

تَحْفِيفُ الْأَصُولِ

عَلَى ضَرْعِ الْبَحَاثِ

شَيْخِنَا الْفَقِيهَ الْمُحَقِّقَ وَالْأَصُولِيَّ الْبَدِيقَ
رَبِّةَ اللَّهِ الْعُظْمَى الْوَحِيدَ الْجُرْسَانِيَّ مَهْدِيَّ

تَأَلَّفَ
السَّيِّدَ عَلِيَّ الْحُسَيْنِيَّ الْمَلِيَّانِيَّ

الْجُزْءُ السَّادِسُ

پادداشت: عربی.
 پادداشت: ج. ۲- ۴ (چاپ اول: ۱۴۳۲ ق. = ۱۳۹۰).
 پادداشت: ج. ۵ (چاپ اول: ۱۴۳۱ ق. = ۱۳۸۹).
 پادداشت: ج. ۶ (چاپ اول: ۱۴۳۵ ق. = ۱۳۹۲) (فیا).
 پادداشت: کتابخانه.

موضوع: اصول فقه شیعه
 شناسه افزودن: وحید خراسانی، حسین، ۱۲۹۹-
 رده بندی کنگره: ۳۱۳۹۰ ت ۵۶ ح ۱۵۹/۸ BP
 رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲
 شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۹۳۹۲۱

سرشناسه: حسینی میلانی، علی، ۱۳۲۶ -
 عنوان و نام پدیدآور: تحقیق الاصول علی ضوء اباحت
 شیخنا الفقیه المحقق والاصولی المدقق آية الله العظمی
 الوحید الخراسانی / تألیف علی حسینی میلانی.
 مشخصات نشر: قم: نشر الحفایان، ۱۳۳۲ ق. = ۱۳۹۰ -
 مشخصات ظاهری: ج ۴، ۴.

شابک: دوره: 6-52-2501-964-978
 ج. ۱: 978-964-2501-93-9
 ج. ۲: 978-964-2501-94-6
 ج. ۳: 978-964-2501-39-7
 ج. ۴: 978-600-2501-54-0
 ج. ۵: 978-964-2501-55-7
 ج. ۶: 978-600-5348-78-1



انتشارات الحقایق

اسم الكتاب: تحقیق الأصول، ج ۶
 المؤلف: السيد علي الحسيني الميلاني

نشر: الحقایق

الطبعة: الأولى، ۱۴۳۵

المطبعة: ستاره - قم

الكمية: ۱۰۰۰

للمسعر: ۱۳۰۰۰۰ ریال

ردمك الدورة: ۶-۵۲-۲۵۰۱-۹۶۴-۹۷۸

ردمك: ۱-۷۸-۵۳۴۸-۶۰۰-۹۷۸

978 964 - 2501 - 52 - 6

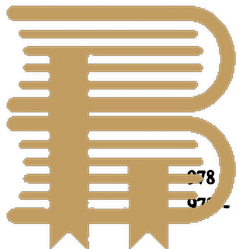
978 - 600 - 5348 - 78 - 1

حقوق الطبع محفوظة للمركز

- عنوان مرکز نشر: قم، شارع صالحه، مطاب و مستوفی مرض الحسنه دفتر تبلیغات، هاتف: ۰۲۵-۳۷۸۳۳۳۰
- عنوان مرکز توزیع: قم، طبران شارع سجاده بن، مطبع «آب سرد» ، بنایه لأطباق، مساحتان پرشکانه، تلف: ۹، مشورات مرکز تبلیغ: ۰۲۱-۳۳۳۳۳۳۳
- عنوان مرکز توزیع: قم، طبران شارع «پادشاه»، شارع «شهید گلشن»، زاویه شارع ناطق نوری، بنایه زمره مساحتان زمره، الطابق الثاني، رقم ۱۲، مشورات اناق، هاتف: ۰۲۱-۳۳۳۳۳۳۳
- عنوان مرکز توزیع: قم، مشهد شارع شهید، عطف حدیقه نامری باغ نامری، زانق الشهید خوراکیان، بنایه «گنجینه کتاب»، دار نشر نور کتاب، هاتف: ۰۲۱-۳۳۳۳۳۳۳
- عنوان مرکز توزیع: قم، اصفهان شارع «پهلوان باقر»، مطاب مطب الخمری، الریاضی، مرکز الحوزة العلمية التخصصی للحوزة العلمية في اصفهان، هاتف: ۰۲۱-۳۳۳۳۳۳۳
- عنوان مرکز توزیع: قم، تبریز، شارع الامام الحسيني، کرب مؤذن مساحتان، سوق «بزرگ تربت»، الطابق الأسفل، رقم ۱۶، مشورات عدای شمسه، هاتف: ۰۲۱-۵۵۵-۲۵۲
- عنوان مرکز توزیع: قم، زنجان مطبعه معتمد نیره، مطبعه الباصات، معرض کتاب و کستنان، هاتف: ۰۲۱-۳۳۳-۹۹۰
- عنوان مرکز توزیع: قم، کوهپایه، مطبعه مطاب «پهلوان باقر»، مطبعه مطاب «پهلوان باقر»، مطبعه مطاب «پهلوان باقر»، هاتف: ۰۲۱-۳۳۳-۹۹۰
- عنوان مرکز توزیع: قم، کاشان، مطبعه مطاب «پهلوان باقر»، مطبعه مطاب «پهلوان باقر»، مطبعه مطاب «پهلوان باقر»، هاتف: ۰۲۱-۳۳۳-۹۹۰

الموقع: www.al-haqeeq.org - البريد الإلكتروني: Info@al-haqeeq.org - الرسائل القصية: ۰۹۸۱۰۰۰۱۴۱۴

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net
 mktba.net

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه وأشرف بريته
محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين من الأولين والآخرين.
وبعد:

فهذا هو الجزء السادس من كتابنا (تحقيق الأصول) على نسق الأجزاء
السابقة، تقدّمه للأساتذة العظام والفضلاء الكرام في الحوزات العلميّة. راجياً منهم
الدعاء ومن الله القبول والثواب بمحمّد وآله الأطهار.

علي الحسيني الميلاني

١٤٣٤

الأمارات

- حجبة الظهورات
- حجبة قول اللغوي
- الإجماع
- الشهرة الفتوائية
- حجبة خبر الواحد

حجّية الظهورات

الظهور

الظهور هو قابلية اللفظ للمعنى.

فتارةً: يكون ظاهراً في المعنى عند الشخص، وأخرى: يكون ظاهراً فيه عند نوع الناس. ومحلّ الكلام هو الثاني، بأن يفهم عموم الناس المفهوم الموضوع له اللفظ بمجرد التلفظ به.

وأيضاً، فإنّ الظهور، تارةً: يكون في المدلول الأفرادي، وأخرى: في الجمل التركيبية.

وأيضاً: قد يكون الظهور من حاقّ اللفظ، وقد يكون بمعونة قرينة خارجية. ويقع البحث في ثلاثة مقامات.

المقام الأول في مطلق الظواهر

وفي هذا المقام ثلاثة جهات:

الجهة الأولى

هل الظاهر حجة أو لا؟

وهذا البحث كبروي كما لا يخفى، وأما الصغريات مثل: هل صيغة الأمر

ظاهرة في الوجوب أو لا؟ وأمثال ذلك، فقد تقدّم الكلام عليها في محالها...

فإذا تم حجية الظواهر، بعد تمامية البحث في الصغرى، وقع الأمر الظاهر

في الوجوب - مثلاً - في طريق استنباط الحكم الشرعي، وعليه، فالبحث عن

حجية الظواهر بحثٌ أصولي.

ولا كلام في أصل حجية الظواهر؛ للسيرة العقلانية القطعية القائمة على

ذلك، فإنهم يجعلون اللفظ الظاهر في معناه كاشفاً عن المراد، ويحتجون به

ويرتبون عليه الأثر، ويلغون احتمال الخلاف، وإلا لاختلت أحوالهم وأمورهم.

ثم إنَّ الشارع قد أمضى هذه السيرة بلاخلاف؛ إذ لم يصل إلينا الرّدع منه عنها بالخصوص، ولو كان لبان، وأما أن تكون الأدلة النّاهية عن اتّباع الظنّ رادعةً عن العمل بهذه السيرة، فسيأتي الكلام على ذلك فيما بعد.

ومن ذلك كلام الشارع.

قال الشيخ: ومن المعلوم بديهياً أنّ طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين، لم يكن طريقاً مخترعاً مغايراً لطريق محاورات أهل اللسان في تفهيم مقاصدهم.^(١)

وقال صاحب الكفاية: لاشبهة في لزوم اتّباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة؛ لاستقرار طريقة العقلاء على اتّباع الظهورات في تعيين المرادات، مع القطع بعدم الرّدع عنها؛ لوضوح عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الإفادة لمرامه من كلامه.^(٢)

وقوله: «في الجملة» إشارة إلى أنّ الكلام هنا في أصل المسألة، وإلا، فقد وقع الخلاف في مواضع:

أحدها: من المحقّق القمي، حيث أنكر الحجّية بالنسبة لمن لم يقصد إفهامه.

والثاني: من الأخباريين المنكرين لحجّية ظواهر الكتاب.

والثالث: من بعض معاصري الشيخ، حيث قال بعدم الدليل على حجّية

(١) فرائد الأصول: ٣٤.

(٢) كفاية الأصول: ٢٨١.

الظواهر إذا لم تغد الظنَّ أو إذا حصل الظنُّ غير المعتبر على خلافها.

قال الشيخ:

لكنَّ الإنصاف أنه مخالف لطريقة أرباب اللسان والعلماء في كلِّ زمان. (١)
 والرابع: من معاصرٍ آخر للشيخ، قال ما حاصله: إنَّ الكلام إن كان مقروناً
 بحالٍ أو مقال يصلح أن يكون صارفاً عن المعنى الحقيقي، فلا يتمسك فيه بأصالة
 الحقيقة، وإن كان الشكُّ في أصل وجود الصَّارف، أو كان هناك أمر منفصل يصلح
 لأنَّ يكون صارفاً، فيعمل على أصالة الحقيقة.

قال الشيخ:

وهذا تفصيل حسن متين، لكنه تفصيل في العمل بأصالة الحقيقة عند
 الشكِّ في الصَّارف لافي حجية الظهور اللفظي. (٢)

أقول:

وسترى تفصيل الكلام في كلِّ واحدٍ في التفصيلات المذكورة.

الجهة الثانية

هل يشترط حجية الظاهر بالظنِّ بالوفاق، بحيث لولاه فلا يكون حجة؟
 قد ذكرنا أن حجية الظواهر مستندة إلى السيرة العقلانية، وإذا ما رجعنا إليهم
 نجدهم يأخذون بالظاهر ويجعلونه حجةً على المراد، من غير توقُّفٍ على
 حصول الظنِّ به.

(١) فرائد الأصول: ٤٤.

(٢) فرائد الأصول: ٤٤.

مثلاً: إذا حكم العقلاء بوجود المعارضة بين كلامين، فإن من الواضح أن حكمهم بذلك هو من جهة ظهور اللفظ في معناه وحجتيته عندهم مطلقاً، وحينئذ يرون أن هذا الظاهر يمانع ذلك، فلولا وجود المقتضي لما وقع التمانع والتعارض بين الكلامين، ولا يتم المقتضي إلا بعدم اشتراط الظن بالوفاق؛ لأن حصول الظن المذكور بالنسبة إلى المتعارضين محال؛ لاستحالة الظن بالمتنافيين. ولو كان الظن بالوفاق شرطاً، لم يقع التعارض بين الكلامين حين لا يوجد الظن لا بالنسبة إلى هذا الكلام ولا بالنسبة إلى ذلك؛ لعدم وجود الموضوع للتعارض. وكذا لا يتحقق التعارض لو حصل الظن بالوفاق في أحدهما المعين دون الآخر. وأما الأحد المرّد فلا ماهية له ولا وجود.

ثبت بالبرهان - بالإضافة إلى السيرة - أن حجية الظواهر غير مشروطة بالظن بالوفاق.

الجهة الثالثة

وهل يشترط عدم وجود الظن بالخلاف؟

فيه بحث.

قال في الكفاية: والظاهر أن سيرتهم على أتباعها، من غير تقييد بإفادتها للظن فعلاً، ولا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعاً؛ ضرورة أنه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها، بعدم للظن إفادتها بالوفاق ولا بوجود الظن بالخلاف.^(١) وقد تبع في ذلك الشيخ - رحمه الله - إذ قال:

(١) كفاية الأصول: ٢٨١.

ثم إنك قد عرفت أن مناط الحجية والاعتبار في دلالة الألفاظ هو الظهور العرفي... فلا فرق بين إفادته الظن بالمراد وعدمها، ولا بين وجود الظن غير المعتبر على خلافه وعدمه...

نعم، ربما يجري على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين: عدم الدليل على حجية الظواهر إذا لم تفد الظن أو إذا حصل الظن المعتبر على خلافها. لكن الإنصاف أنه مخالف لطريقة أرباب اللسان والعلماء في كل زمان...^(١) أقول:

وقد تبعهما جماعة من المتأخرين عنهما، كالسيد الاستاذ^(٢) والسيد الخوني^(٣).

أما عدم اعتبار الظن بالوفاق، فالحق معهم فيه، كما عرفت.

وأما حجية الظواهر مع الظن بالخلاف، فقد استدلت لها بوجود ثلاثة:

الوجه الأول: السيرة العقلية

ولعل هذا أهم أدلتهم كما هو ظاهر العبارات المتقدمة، وحاصله: أن العقلاء

لا يعذرون العبد الذي لم يأخذ بظاهر كلام مولاه معتذراً بالظن بالخلاف، وأن

للمولى الإحتجاج عليه بأنه لم يأخذ بظاهر كلامي؟ بل يعتبر عند العقلاء عاصياً

يستحق العقاب.

(١) فراند الأصول: ٤٤.

(٢) منتقى الأصول ٢٠٧/٤.

(٣) مصباح الأصول ١١٨/٢.

وفيه تأمل؛ لأن المولى إذا أمر عبده بكلامٍ ظاهرٍ في المراد، فلم يطع الأمر معذراً بأنه قد ظنَّ معنىً آخر مخالفاً لما هو ظاهر فيه، فلا ريب أن هذا العذر لا يقبل منه، ولكن هل عدم قبول العذر هو من جهة حجية ظاهر الكلام عند العقلاء وإن ظنَّ بالخلاف، أو هو من جهة أنهم يرون ما يقوله العبدُ دعوى محتاجة إلى الإثبات؟

وتظهر الثمرة في ما إذا ثبت أن العبد كان ظاناً بالخلاف ولذا لم يطع الأمر، فهل يحكمون باستحقاقه العقاب أو يعذرونه؟ هل هناك سيرة عقلانية على مواخذه العبد في هذه الحالة؟ هذا أول الكلام...

بل إن السيرة العقلانية القائمة على حجية الظواهر أمر عملي، والعمل مجمل، ومتى شك أخذ بالقدر المتيقن منه.

فالإستدلال بالسيرة العقلانية للقول بعدم اشتراط عدم الظنَّ بالخلاف، لا يخلو من نظر.

الوجه الثاني: إن اشتراط عدم الظنَّ بالخلاف، لا يخلو من أن يكون دخيلاً في اقتضاء الظاهر للحجية، أو يكون مانعاً عن اقتضائه لها، وكلاهما غير معقول. فعدم الظنَّ بالخلاف ليس بشرط.

أما الأول، فلأنه لا يعقل أن يكون المقتضي متقوماً بالعدم.

وأما الثاني، فلأن المانع فرع لتسامية الحجية، والظنَّ بالخلاف ليس

بحجة^(١).

(١) أنظر: نهاية الدراية ٣/ ١٦٩.

وأجيب:

أما عن الشق الأول: فبأن دخل العدم في الإثبات لا يستلزم محالاً، فهو جزء للمقتضي في مقام الإثبات دون الثبوت. أي: إن المقتضي محدود بحصة خاصة في اعتبار العقلاء، وهي الحصة الملازمة لعدم الظن بالخلاف، فالظاهر الحجة محدود اعتباراً بما ذكر.

وأما عن الشق الثاني: فبأنه لا مانع ثبوتاً؛ لأن الظن بالخلاف مانع ثبوتاً عن كشف الظاهر كشفاً نوعياً عن المراد، فمادام لا يوجد الظن بالخلاف يكون داعياً للعقلاء إلى جعل الحجية.

الوجه الثالث: إن إطلاقات أدلة النهي عن اتباع الظن، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٢) شاملة للظن بالخلاف في مورد الظاهر، فهي تمنع من ترتيب الأثر عليه.

ولازم النهي عن ترتيب الأثر على الظن بالخلاف، هو عدم رفع اليد عن الظاهر ولزوم الأخذ به، فتم حجية الظاهر بتعبد شرعي هو لازم الأدلة الناهية عن ترتيب الأثر على الظن.

وأجاب المحقق الإصفهاني: بأن إطلاق الأدلة بالنسبة إلى هذا

الأثر مشكل.^(٣)

(١) سورة يونس: الآية ٣٦.

(٢) سورة الأسراء: الآية ٣٦.

(٣) نهاية الدراية ٣ / ١٧١.

وكأنه يريد انصرافها عن هذه الحصّة من الظنّ. وهذا هو الإشكال الأول على هذا الاستدلال، إنّ تمّ الإنصراف.

والإشكال الثاني هو: إنّ هذه الإطلاقات إرشاد إلى حكم العقل. ولكنّه أوّل الكلام.

والإشكال الثالث: إنّ على القول بكونها مولويةً، تكون دالّةً على أنّ الظنّ ليس طريقاً شرعياً بالنسبة إلى متعلّقه، فهي تنفي حجبة الظنّ، ولا دلالة لها على حجبة الظاهر الذي قام الظنّ على خلافه. فما ذكر من الملازمة الشرعية بين النهي عن اتباع الظنّ والأمر بالأخذ بالظاهر، ممنوع. كما أنّه لا ملازمة عقلاً بين الأمرين، لوجود الشق الثالث، وهو الرجوع إلى الأصول الشرعيّة أو العقليّة في مورد الظاهر. والحاصل: أنّ الإطلاقات المذكورة إن كانت إرشاديةً، فالاستدلال ساقط. وإنّ كانت مولوية، توقّف الاستدلال بها على الملازمة بين النهي عن العمل بالظنّ بالخلاف والعمل بالظاهر.

ثم إنّ الظنّ النوعي بالخلاف، يكون تارةً: من الظنون التي لا اعتبار لها عند العقلاء، كظنّ الوسواسي، فإنّه ملغى في السيرة العقلانيّة. وأخرى: هو من الظنون العقلانيّة، فإنّ مثله - وإنّ لم يكن نوعياً - موجب لسقوط الظاهر، والمرجع حينئذٍ هو الأصل العملي.

ومن موارد ذلك: ما لو ورد في الوصيّة لفظٌ حصل للوصيّ ظنّ على خلاف ما هو ظاهر فيه، فهل يلزم على الوصيّ إنفاذ تلك الوصيّة؟ الظاهر: لا؛ لأنّ أدلّة وجوب إنفاذ الوصيّة على الوصي ناظرة إلى الوصيّة التامّ ظهورها في

المعنى، وذلك موقوف على أن يكون الظاهر حجةً، ولا تتم حجتيه مع وجود الظنّ بالخلاف.

فالقول بحجّية الظاهر مع وجود الظنّ بالخلاف، مشكل.

أقول:

فظهر أنّ في هذه الجهة قولين، وأنّ العمدة هي السيرة العقلائيّة، وقد أنكر شيخنا - دام بقاءه - قيامها مع الظنّ بالخلاف مطلقاً.

وهنا قول ثالث، وهو التفصيل، ذهب إليه المحقّق الثاني، إذ قال:

ولكنّ الحقّ في المقام هو التفصيل: بين الظهورات الصّادرة عن الموالى إلى العبيد، كالأخبار الواردة عن المعصومين - سلام الله عليهم -، بحيث يكون المقام مقام الإحتجاج من المولى على العبد أو العكس فيلتزم فيها بعدم التقيّد، وبين الظهورات التي لا يكون لها ارتباط بمقام الإحتجاج، بل يكون الغرض فيها كشف المرادات الواقعيّة... فالأخذ بالظهور في غير مقام الإحتجاج مقيد بأعلى مراتب الظنّ وهي مرتبة الإطمينان، وبمجرّد احتمال إرادة خلاف الظاهر - احتمالاً عقلائيّاً - تسقط تلك الظهورات عن الكاشفيّة، فضلاً عن وجود الظنّ بالخلاف.^(١)

وحاصل الكلام هو: قيام السيرة العقلائيّة على حجّية الظهورات في خصوص الخطابات المولويّة، حيث يكون المقام مقام الإحتجاج، وعدم قيامها في باب الأغراض الشّخصيّة.

وقد وافقه السيّد الصدر ووجهه: بأنّ الفرق المذكور راجع إلى الفرق في نكتة الكاشفيّة والطريقيّة لا أصلها، فإنّ ملاك الكاشفيّة في مجال الأغراض الشخصيّة إنّما يكون هو الكشف الشخصي؛ لأنّ الغرض فيه شخصي، بخلاف باب الأغراض المولويّة؛ فإنّه لا يناسب أن تكون الكاشفيّة الشخصيّة عند العبد ميزاناً، بل الميزان الكاشفيّة النوعيّة.^(١)

أقول:

والظاهر أنّ هذا التفصيل - بالبيان المذكور - لا بأس به.

المقام الثاني

في تفصيل الميرزا القمي

قال المحقّق الميرزا القمي - رحمه الله - بعد كلام له:

ومن جميع ذلك ظهر: أنّ حجّية ظواهر القرآن على وجوه، فبالنسبة إلى بعض الأحوال معلوم الحجّية مثل حال المخاطبين بها، وبالنسبة إلى غير المشافهين مظنون الحجّية، وكونها مظنون الحجّية إمّا بظنّ آخر علم حجّيته بالخصوص، كأن نستنبط من دلالة الأخبار وجوب التمسك بها لكلّ من يفهم منها شيئاً، وإمّا بظنّ لم يعلم حجّيته بالخصوص، كأن نعتمد على مجرد الظنّ الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة أصالة عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك، فإنّ ذلك إنّما يثبت حجّيته وقت إنسداد باب العلم بالأحكام الشرعيّة

(١) بحوث في علم الأصول / ٤ / ٢٧٥.

وانحصار الأمر في الرجوع إلى الظن. ولما كان الأخبار أيضاً من باب الخطابات الشفاهية، فكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية إنما هو للمشافهين بتلك الأخبار، و طرؤ حكمها بالنسبة إلينا أيضاً لم يعلم دليل عليه بالخصوص.^(١) و قد فصل الشيخ الكلام في هذا المقام، قال:

الذي يظهر من صاحب القوانين الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام، فالظواهر حجة بالنسبة إليه من باب الظن الخاص - سواء كان مخاطباً كما في الخطابات الشفاهية أم لا، كما في الناظر في الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر إليها - وبين من لم يقصد إفهامه بالخطاب، كأمثالنا بالنسبة إلى أخبار الأئمة الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين، وبالنسبة إلى الكتاب العزيز، بناءً على عدم كون خطاباته موجهةً إلينا، وعدم كونه من باب التأليف للمصنفين. فالظهور اللفظي ليس بحجة لنا إلا من باب الظن المطلق الثابت حجتيه عند إنسداد باب العلم.^(٢)

توجيه الشيخ

ثم إن الشيخ ذكر في توجيه هذا التفصيل ما ملخصه:
إن الظهور اللفظي ليس حجة إلا من باب الظن النوعي، وهو كون اللفظ بنفسه - لو خلّي وطبعه - مفيداً للظن بالمراد، فإن كان مقصود المتكلم من الكلام إفهام من يقصد إفهامه، فيجب عليه إلقاء الكلام على وجه لا يقع المخاطب معه

(١) قوانين الأصول / ١ / ٤٠٣.
(٢) فرائد الأصول: ٤٠.

في خلاف المراد، ولو احتتمل عدم كونه في مقام الإفهام أو غفلته عن بيان القرائن المعيّنة لمراده، أو غفلة المخاطب، دفع احتمال ذلك كلّه بالأصل، مع انعقاد الإجماع من العقلاء والعلماء على عدم الإعتناء باحتمال الغفلة، في جميع امور العقلاء من أقوالهم وأفعالهم.^(١)

وعلى الجملة، فالأصول المذكورة جارية في المقصود إفهامه، والظهور منعقد.

وأما إذا لم يكن الشخص مقصوداً بالإفهام، فوقعه في خلاف المقصود لا ينحصر سببه فيما ذكر حتى يندفع بالأصل، ففي الآيات والروايات يحتمل وجود قرائن قد فهم المخاطبون بها المراد منها، وقد أخفيت علينا تلك القرائن لأسباب غير الغفلة، وهذا الإحتمال لا دافع له،

قال الشيخ: بل لا يبعد دعوى العلم بأن ما اختفى علينا من الأخبار والقرائن أكثر ممّا ظفرنا بها.

قال: - مع أنا لو سلّمنا حصول الظن بانتفاء القرائن المتصلة، لكنّ القرائن الحالية وما اعتمد عليه المتكلم من الامور العقلية أو النقلية الكلية أو الجزئية المعلومة عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام، ليست ممّا يحصل الظن بانتفائها بعد البحث والفحص.^(٢)

وبالجملة، فإن أصل عدم الغفلة غير جارٍ بالنسبة إلى غير المخاطب،

(١) فرائد الأصول: ٤٠-٤١.

(٢) فرائد الأصول: ٤١.

واحتمال الإعتماد على القرائن الحالية موجود، والروايات قد وقع فيها التقطيع، فيحتمل وجود القرينة على قطعة في قطعة أخرى منفصلة، كما أن لضياع كثير من الاصول دخلاً كبيراً في هذه الاحتمالات...

فالألفاظ ليست ظواهرها بحجة لغير المشافهين.

جواب الشيخ

قال الشيخ: لكن الإنصاف عدم الفرق في العمل بالظهور اللفظي وأصالة

عدم الصّارف من الظاهر، بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد. فذكر وجوهاً:

الأول: الأصل العقلاني، فإنه يدفع هذه الاحتمالات، والسيرة العقلانية

قائمة على عدم ترتيب الأثر عليها. ويشهد بذلك عدم رفعهم اليد عن ظاهر

المكتوب، بلا فرق بين المكتوب إليه المخاطب به، والشخص الآخر الذي وقع

المكتوب بيده غير المقصود به.

الثاني: إجماع العلماء، فإنه منعقد بالضرورة على العمل بهذه الروايات

الواصلة إلينا الحاملة للأحكام الشرعية الكلية والأخذ بظواهرها، بلا توقّف،

كما هو الحال في الأخذ بظواهر الألفاظ في الموارد الجزئية، كالأقارير والوصايا،

من دون فرق.

الثالث: سيرة أصحاب الأئمة - عليهم السلام -، فإنها قائمة على الأخذ بالروايات،

بلا اعتناء بتلك الاحتمالات. وقد كانت هذه السيرة بمرأى ومسمع من الأئمة.

الرابع: ما ورد من الأخبار في عرض الأخبار على الكتاب، فإنها تعمّ

المشافهين وغيرهم، وتدلّ على عدم اختصاص ظواهر الكتاب بالمشافهين.

النظر في ذلك

وأفاد الاستاد - دام بقاءه -:

إنه يمكن الخدشة في جميع ما ذكر:

أما الأخير، فأخص من المدعى.

وأما السيرة العملية العقلانية، فيعتبر ثبوتها واستمرارها إلى زمن المعصوم وإمضاؤه لها. أما أصل وجودها، فلا ريب فيه؛ إذ العقلاء لا يعبأون بالإحتمالات، ويشهد بذلك أخذهم بالأقارير والوصايا والأوقاف. إلا أن التأمل هو في كلام من كان ديدنه بيان مطالبه بالتدرج، مع العلم بضياح بعض خصوصيات كلماته وقرائنها، فهل من بناء العقلاء عدم الإعتناء بالإحتمالات والأخذ بظواهر تلك الكلمات؟ الظاهر: لا، ولا أقل من الشك.

وقياس ذلك بالوصايا والأقارير ونحو ذلك - مع الفارق؛ لعدم وقوع الضياح عليها والتقطيع فيها، ولو احتمل - فإنه مندفع بالأصل.

وأما الإجماع العملي من الفقهاء، فلا ريب فيه كذلك، ولكن يحتمل استنادهم إلى السيرة المذكورة التي عرفت الكلام فيها.

وأما سيرة أصحاب الأئمة - عليهم السلام - فإن كانت مستندة إلى السيرة العقلانية، فلا فائدة فيها، وإن كانت سيرة متشرعية، اعتبر بها. لكن من الممكن أن يكون عملهم بالأخبار من جهة حصول الإطمينان لهم، فما عملوا به قد اطمأنوا بإرادة ما هو ظاهر فيه، أو رجعوا إلى الأئمة - عليهم السلام - فيما أشكل عليهم، فحصل لهم الإطمينان، وحينئذ لآتم دعوى السيرة.

هذا تمام الكلام على ما أفاده الشيخ في المقام.

أجوبة المتأخرين عن التفصيل

ثم إن المتأخرين عن الشيخ - رحمه الله - أجابوا عن تفصيل الميرزا القمي بوجوه، ونحن ننقل نصوص عبارات بعضهم، ونلخصها ثم ننظر فيها:

كلام المحقق الخراساني

قال المحقق الخراساني:

الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه، ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنته ظاهر كلام المولى من تكليف يعمه أو يخصه، ويصح به الإحتجاج لدى المخاصمة واللجاج، كما تشهد به صحة الشهادة بالإقرار من كل من سمعه ولو قصد عدم إفهامه، فضلاً عما إذا لم يكن بصدد إفهامه.^(١)

وكذا قال في حاشية الرسائل وأضاف:

ولا يوجب احتمال أن يكون بين المتكلم والمقصود بالإفهام قرينة معهودة على إرادة خصوصه من ذلك العام تفاوتاً، وليس ذا إلاكسائر ما يوجب احتمالها مما تختلف فيه الأشخاص.

وبالجملة، اختصاص أحدٍ بسبب من أسباب الاحتمال، لا يوجب اختصاص حجية الظهور بغيره، فكما لا فرق عند العقلاء بينها

في اتباع أصالة عدم الغفلة عند احتمالها، كذلك لا فرق بينها
في أصالة عدم القرينة عند احتمالها. فلا وجه لتفصيل المحقق
القمي بينهما.^(١)

كلام المحقق الهمداني

وقال المحقق الهمداني - بعد توجيه التفصيل -:

ويضعفه ما نبّه عليه المصنّف - رحمه الله من مخالفته لسيرة العقلاء
والعلماء في فهم مداليل الألفاظ....^(٢)

كلام المحقق النائيني

وقال المحقق النائيني: ادعى المحقق القمي - رحمه الله - اختصاص حجّية
الظواهر بخصوص مَنْ قُصد إفهامه، وعليه بنى إنسداد باب العلم؛ نظراً إلى أن
الأخبار المروية عن الحجج - سلام الله عليهم - لم يقصد منها إلا إفهام خصوص
المشافهين دون غيرهم، فتختصّ حجّيتها بهم أيضاً.
وغاية ما يمكن أن يقال في تقريب ما أفاده العلامة الأنصاري.
وحاصله: أن حجّية الظواهر لا مدرك لها إلا أصالة عدم غفلة المتكلّم عن
بيان تمام مراده، وعدم غفلة السامع عن القرائن المذكورة في كلامه؛ لأنّ احتمال

(١) دررالفوائد: ٨٦

(٢) حاشية فرائد الأصول: ١٠٣.

إرادة خلاف الظاهر - مع كون المتكلم في مقام البيان - وخفائها على المخاطب، لا بد وأن يستند إلى إحدى الغفلتين المدفوعتين بالأصل، وهذا لا يجري إلا في خصوص المقصود بالإفادة، وأما بالنسبة إلى غيره فلا احتمال إرادة خلاف الظاهر وخفائها له باب واسع لا يمكن دفعه بالأصل؛ لجريان العادة على الإنكال على قرائن منفصلة أو حالية لا يلتفت إليها غير المقصود بالإفادة.

ثم على تقدير تسليم جريان أصالة عدم القرينة في حق غير المقصود بالإفهام - ولو كان احتمال إرادة خلاف الظاهر غير مستند إلى احتمال الغفلة - إنما يسلم جريانها، فيما لم يعلم من حال المتكلم أن ديدنه على الإنكال على قرائن منفصلة، وأما مع العلم بذلك، فلا يمكن الأخذ بظهور كلامه لغير المقصود بالإفهام، كما هو ظاهر. ومن الواضح أن الأئمة - صلوات الله عليهم - كثيراً ما كانوا يعتمدون على القرائن المنفصلة، بل ربما كانوا يؤخرون البيان عن وقت الخطاب بل الحاجة لمصلحة مقتضية لذلك.

وعلى تقدير التنزل عن ذلك أيضاً، فظواهر الأخبار إنما تكون حجة إذا كانت واصلةً إلينا بمثل ما وردت، وحيث إنها وصلت إلينا مقطعةً ونحتمل وجود قرينة في الكلام خفيت علينا بالتقطيع، فلا يبقى وثوق بإرادة هذه الظواهر منها، فتسقط عن مرتبة الحجية.

قال: ولكن لا يخفى أن جعل مدرك أصالة الظهور أصالة عدم الغفلة، فيه غفلة واضحة؛ فإن أصالة الظهور إنما هي حجة ببناء العقلاء - من جهة كون الألفاظ كواشف عن المرادات الواقعية - في قبال أصالة عدم الغفلة، وعرضها، ولا ربط لإحداهما بالأخرى فضلاً عن أن تكون مدركاً لها.

وأما ما ذكره - من جريان دَيْدَن الأئمة سلام الله عليهم، على الاتكال على القرائن المنفصلة، والعلم الإجمالي بوجود مخصّصات أو مقيدات كثيرة - فهو وإن كان صحيحاً، إلا أن مقتضاه وجوب الفحص عن المعارض، لا عدم حجّية الظهور بعده، كما هو واضح.

وأما ما أفاده - من استلزام التقطيع لعدم حجّية الظهور - فهو - على تقدير تسليمه - أخصّ من المدعى؛ لعدم وفائه بعدم حجّية الأخبار غير المقطّعة الموجودة في عصرنا، وقد نقل شيخنا الأستاذ - دام ظلّه - أنه كان عند المحدث الشهير الحاج ميرزا حسين النوري - قدّس الله نفسه الزكيّة - ما يقرب من خمسين أصلاً من الأصول. مع أن استلزام التقطيع للخلل في ظهورات الأخبار ممنوع جداً؛ فإنّ المقطّعين هم العلماء الأخيار الملتفتون إلى ذلك، ولا محالة يلاحظون في تقطيعاتهم عدم الإخلال بتلك الظواهر.

نعم، لو كان المقطّع عامياً أو من لا يوثق بدينه، لكان لاحتمال الخلل في تلك الظواهر مجال واسع، لكنّه لا مجال لهذا الاحتمال إذا كان التقطيع من مثل هؤلاء العلماء الذين حازوا من مراتب العلم والتقى ما هي غاية المنى.^(١)

كلام المحقق الإصفهاني

وقال المحقق الإصفهاني: يمكن تقريب الاختصاص: بأن المتكلم إذا اعتمد في إرادة خلاف الظاهر من كلامه على قرينة حالية بينه وبين المخاطب

(١) أجود التقريرات ٣/ ١٥٧-١٦٠.

الذي قصد إفهامه، لم يكن مخللاً بمرامه، بخلاف ما إذا لم يكن قرينة أصلاً، فإنه يكون ناقصاً لغرضه وهو إفهامه بكلامه.

وأما غير المخاطب الذي لم يقصد إفهامه، فإنه لم يلزم منه نقض للغرض إذا لم يكن بينه وبين من لم يقصد إفهامه قرينة معهودة؛ إذ المفروض أنه لم يتعلّق الغرض بإفهامه حتى يلزم نقض الغرض من عدم إيصال القرينة إليه.

والجواب يبتني على مقدّمة، هي: أنّ الإرادة استعمالية وتفهيمية وجدية، فمجرد إيجاد المعنى باللفظ بنحو الوجود العرضي متقوم بالإرادة الإستعمالية، سواء قصد بهذا الإيجاد إحضار المعنى في ذهن أحد أم لا، فإذا قصد بهذا المعنى كانت الإرادة تفهيمية.

وهذا المعنى الموجود المقصود به الإحضار ربّما يكون مراداً جدياً، وربّما يكون لانتقال المخاطب - مثلاً - إلى لازمه المراد جدّاً أو ملزومه كما في باب الكناية، والملاك في كلّ واحدة غير الملاك في الأخرى، والكاشف عن كلّ واحدة غير الكاشف عن الأخرى.

فالجري على قانون الوضع يقتضي إيجاد المعنى بلفظه، وهو وجه بناء العرف عملاً على حمل اللفظ على الإستعمال في معناه.

ولزوم نقض الغرض لو لم يكن الكلام الصادر وافياً بالمرام، يقتضي عدم قصد الإفهام، إلا بما يكون وافياً بالمرام.

وكون جدّ الشيء كأنه لا يزيد على نفس الشيء، يقتضي حمل كلية الأقوال والأفعال على الجدّ حتى يظهر خلافه.

وعليه نقول: بناء العقلاء عملاً على حمل الكلام على ما يوافق قانون الوضع بعد كشفه النوعي عن المعنى، هو معنى حجّية الظهور. وحكم العقل بقبح نقض الغرض الذي هو غير مربوط ببناء أهل المحاوره، هو الدليل على أن المعنى المختصّ باللفظ هو الذي قصد إفهامه. وبناء العقلاء العامّ لجميع الأقوال والأفعال، هو الدليل على حمل كَلْيَةِ الأفعال والأقوال على الجدّ.

فالفرق المعلوم بين الظاهر الملقى إلى من قصد إفهامه ومن لم يقصد إفهامه لوجه مخصوص، لا يقتضي الفرق في المقام الأوّل وحجّية الظاهر بحمله على مقتضاه من كشفه النوعي من معناه الوضعي، والخلط بين المقامين أوهم الفرق بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد إفهامه.

هذا كلّه، مع أنّ قصر الخطاب على شخص لا يقتضي قصد إفهامه، بل ربّما يقصد إفهام غيره، كما في «إياك أعني واسمعي يا جارة»، فضلاً عن اقتضاء قصر قصد الإفهام على المخاطب.

مضافاً إلى أنّ الكلام إذا كان متضمّناً لتكليف عمومي، فمقام عموم التكليف بهذا الكلام يقتضي وصول التكليف العمومي نفساً ومرتبطاً وموضوعاً بشخص هذا الكلام، فلا يمكن التعويل على ما يختصّ بالمخاطب من القرينة الحالّية. وعلى فرض كون المخاطب واسطة في التبليغ، فالأزم عليه في إيصال التكليف العمومي بحده، التنبيه على ما يقتضي توسعته وتضييقه، فعدم التنبيه منه دليل على عدمه. بل الكلام المقصور على المخاطب إذا كان متكفلاً لتكليف

خصوصي، وكان عمومه لغيره بقاعدة الإشتراك أيضاً كذلك، إذ الطريق إليه نقله رواية أو كتابة، ومقتضى عدم الخيانة في نقله بأحد الطريقين، هو التنبيه على القرينة الحالية الموسعة لدائرة التكليف والمضيقة لها، ومع عدم نصب الدال عليها يحكم بعدمها.^(١)

هذه عمدة كلمات المحققين المتأخرين في الجواب عن تفصيل الميرزا القمي رحمه الله.

النظر في أجوبة المتأخرين

وهذا تلخيص ما أجابوا به والنظر في ذلك:

١. إن احتمال وجود القرائن ساقط عند العقلاء.

وفيه: أنه قد ظهر تمامية سقوط الإحتمال في مثل الأقارير والوصايا ونحوها؛ لعدم وقوع الضياع، ولو احتمل اندفع بالأصل.

أما في الروايات عن الأئمة، فالضياع لبعضها والتقطيع قطعي، فكيف تدفع الإحتمالات؟ فلو دَوَّن كتاب في القانون وعلم بضياع أوراق منه، فهل من بناء العقلاء الإعتقاد على هذا الكتاب الناقص مع احتمالهم بكون عدّة من القرائن في تلك الأوراق الضائعة، أو أنهم يتوقّفون؟

٢. إن في كل كلام إرادات، فلو شك في الإرادة الإستعمالية، أي في إرادة المتكلم المعنى الموضوع له اللفظ، فإنه يحمل على معناه في تلك اللّغة، من جهة

أَنْ أَهْلَ اللِّسَانِ تَابِعُونَ لِقَانُونِ الْوَضْعِ، وَأَنْ الْمَتَكَلِّمَ يَنْظُرُ إِلَى اللَّفْظِ بِالنَّظَرِ الطَّرِيقِيِّ إِلَى الْمَعْنَى، فَالْغَلْطُ مِنَ الْمَتَكَلِّمِ أَوْ إِرَادَتِهِ الْمَعْنَى الْمَجَازِي، مُنْدَفِعَانِ بِالْأَصْلِ.

وهناك إرادة تفهيمية، بمعنى أَنْ مَقْتَضَى الْأَصْلِ أَنْ يَكُونَ الْمَتَكَلِّمُ الْمُسْتَعْمَلُ لِلْفَظِ فِي مَعْنَاهُ فِي مَقَامِ التَّفْهِيمِ لِتَمَامِ الْمَرَادِ، وَلَوْ لَمْ يَأْتِ بِمَا يَبَيِّنُ ذَلِكَ يَلْزَمُ نَقْضُ الْفَرْضِ.

فتصل النوبة إلى الإرادة الجديدة، فهل أَنْ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعُ لَهُ اللَّفْظُ وَالْمَرَادُ تَفْهِيمُهُ لِلْمَخَاطَبِ، هُوَ الْمَرَادُ الْجَدِيدُ لِلْمَتَكَلِّمِ أَوْ لَا؟ الْأَصْلُ تَعَلَّقَ الْإِرَادَةُ الْجَدِيدَةُ بِالْمَعْنَى الْمَوْضُوعُ لَهُ لَا غَيْرَهُ.

ثم إِنَّ هَذِهِ الْإِرَادَاتُ فِي الْكَلَامِ غَيْرُ مَخْتَصَّةٍ بِالْمَقْصُودِ بِالْإِفْهَامِ، بَلْ غَيْرُهُ أَيْضاً يَجْرِي تِلْكَ الْأَصُولُ فِي الْكَلَامِ الْوَاصِلِ إِلَيْهِ، وَيَتِمُّ لَهُ ظَاهِرُ الْكَلَامِ كَالْمَقْصُودِ بِالْإِفْهَامِ. نَعَمْ، قَدْ يَكُونُ الْكَلَامُ مَحْفُوفاً بِقَرِينَةٍ حَالِيَّةٍ يَعْتَمِدُ عَلَيْهَا الْمَقْصُودُ بِالْإِفْهَامِ، لَكِنَّ الْإِرَادَاتِ الْمَذْكُورَةَ لَا يَفْرَقُ فِيهَا بَيْنَ الْمَقْصُودِ بِهِ وَغَيْرِهِ.

وفيه: إِنَّهُ وَإِنْ تَمَّ فِي الْإِرَادَاتِ عَلَى مَا ذَكَرَ، لَكِنَّ مَحَلَّ الْبَحْثِ هُوَ الْكَلَامُ الْمَعْتَمَدُ فِيهِ عَلَى الْقَرَائِنِ الْمُنْفَصِلَةِ، مَعَ الْعِلْمِ بِضِيَاعِ قَسَمٍ مِنَ الْكَلَامِ يَحْتَمِلُ وَجُودَهَا فِيهِ، فَالْأَخْذُ بِالْإِرَادَاتِ فِي مِثْلِهِ أَوَّلُ الْكَلَامِ.

٣. إِنَّ الْخَطَابَاتِ الشَّرْعِيَّةَ كُلَّهَا مِنْ بَابِ «إِيَّاكَ أَعْنِي وَاسْمِعِي يَا جَارَةَ». فَلَيْسَ الْمَخَاطَبُ وَحْدَهُ الْمَقْصُودُ بِالْإِفْهَامِ، بَلْ وَغَيْرُهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

وفيه: صَحِيحٌ أَنَا أَيْضاً مَكْتَلِّفُونَ بِالْأَحْكَامِ الْمَشْتَمَلِ عَلَيْهَا الْخَطَابَاتِ، لَكِنَّ هَلْ يُمْكِنُ لَنَا الْأَخْذُ بِهَا مَعَ الْإِحْتِمَالَاتِ الْمَوْجُودَةِ؟

٤. إن الخطابات الشرعية كلها عمومية، والكَلْ مقصودون بالإفهام.

وفيه: إنه أول الدعوى.

٥. إن المخاطب هو المقصود بالإفهام، لكنه لما يروي الكلام ينقله مع

القرائن المؤثرة في فهم المراد، فيصير المنقول إليه مقصوداً بالإفهام

كالمخاطب بالكلام.

وتوضيح ذلك:

إن الراوي الأول للرواية - والمفروض وثاقته - لما نقلها إلى الراوي الثاني

ساکتاً عن ذكر القرينة، كان سكوته دليلاً على عدم وجودها، وأصبح الثاني

مقصوداً بالإفهام، وهكذا الحال في جميع الوسائط حتى ينتهي إلى مصنفه

الجوامع الحديثية، وبذلك يكون الناظر فيها مقصوداً بالإفهام.

وعلى الجملة، فإن الأخبار قد وصلت إلينا يداً بيد، وكل طبقة من الرواة لها

مقصودة بالإفهام.

وفيه: أن هذا الوجه إنما يفيد لإثبات اتصال الأسانيد وكوننا مقصودين

بالإفهام وأنها حجة بالنسبة إلينا كغيرنا من الرواة للأخبار في مختلف الطبقات،

فالإشكال مندفع من هذه الناحية، ولكن المفروض ضياع قسم من الأخبار وعدم

وصوله إلينا، مع احتمال وجود القرائن فيما ضاع... بل إن الشيخ - رحمه الله - قد

ذكر: أنه لا يبعد دعوى العلم بأن ما اختفى علينا من الأخبار والقرائن أكثر مما

ظفرنا بها،^(١) فكيف يدعى أنا كالمخاطبين في الإفهام؟

هذا، وقد ذكرنا قيام السيرة على الأخذ بالظواهر في كلام من ليس دأبه التدرج والإعتماد على القرائن المنفصلة، وأمّا من كان دأبه ذلك، فأين السيرة؟ والروايات من هذا القبيل، ولذا كيف يؤخذ بالعمومات والإطلاقات مع احتمال ضياع المخصّصات والمقيّدات لها في ضمن ما ضاع؟

٦. إنّ احتمال وجود القرائن في القسم الضائع، إنّما يضرّ بالوصول إلى المراد، أمّا بالإحتجاج بما صدر عنهم، فلا، لأنه بمجرد وصول الخطاب يجوز الإحتجاج به، كما هو الحال بين الموالي والعبيد.
وفيه:

أولاً: لا وجه لدعوى أنّ الأحكام الشرعية مجعولة لمجرد الإحتجاج والإعتذار، بل الغرض من التشريع هو الوصول إلى المصالح والإجتنب من المفاسد، وتحصيل أغراض المولى.

وثانياً: لو سلّمنا ذلك، فإنّه مع احتمال وجود المخصّص والمقيّد في القسم الضائع من الخطابات، كيف يتمّ الإحتجاج؟ بل المرجع حينئذٍ هو الإحتياط، لا الأخذ بظاهر العام المفيد للإباحة مثلاً.

فإن قيل: احتمال وجود المقيّد والمخصّص في الضائع ضعيف جداً.

قلنا: إن وصل الضعف إلى الإطمينان بالعدم فهو، والأبقي الإشكال.

فإن قيل: نأخذ بما بأيدينا من باب رفع العسر والحرّج.

قلنا: أدلّة رفع العسر والحرّج نافية للتكليف لامرّعة. على أنّ الكلام في

حجية العمومات والإطلاقات التي بأيدينا مع وجود الإحتمال المذكور، وأدلة رفع

العسر والحرَج لا ربط لها بحجّية العمومات والإطلاقات؛ لأن ذلك من أحكام الوضع وظواهر الألفاظ.

هذا تمام الكلام على ما أُجيب به عن تفصيل الميرزا القمي.

قال الاستاد:

والتحقيق أن يقال: إن العمدة في كلام الميرزا هو ضياع قسم من الأحكام واحتمال وجود القران المنفصلة فيها. وأما التقطيع، فالمفروض صدوره من أهل الفن في الفقه والحديث، وأنهم إنَّما فعلوا ذلك بحيث لا يضرّ بالظواهر. وأما القران العقلية، فاحتمال وجودها منفي بالأصل.

فالعمدة هو الضياع، لكنَّ القدر المتيقن من الضياع هو كتب ابن أبي عمير، وقول الشيخ: «لا يبعد أن يكون ما اختفى علينا أكثر»، غير مسموع أصلاً... نعم، الضائع كتب ابن أبي عمير، وهي ٩٤ كتاباً، ولو احتمل ضياع غيرها من الكتب فإنه يدفع بالأصل. لكنَّ المهم هو أنه - لما سجن ابن أبي عمير في عهد المأمون لإبانه عن قبول القضاء، وقد قيل إنه كان في السجن ١٧ سنة، وكانت الكتب عند أخته، فوقع عليها المطر أو ضاعت بسبب آخر، - كان من فضل الله سبحانه ولطفه أن لم تضع الروايات، فإنَّ للشيخ في الفهرست أربعة طرق، ينتهي بعضها إلى نوادر ابن أبي عمير، والبعض الآخر إلى كتبه. ويقول الشيخ في الفهرست: أخبرنا بجميع كتبه ورواياته فلان و فلان...^(١)

فجميع روايات ابن أبي عمير في كتبه وغير كتبه موجودة عند الشيخ،

يرويهما بطرقه المعتبرة. وواحد منها طريقه عن الصدوق عند والده ومحمد بن الحسن بن الوليد عن سعد والحميري عن إبراهيم بن هاشم عن ابن أبي عمير. وعلى الجملة، فإنه ليس المعلوم ضياعه إلا كتب ابن أبي عمير، وهي جميعاً موجودة في رواياتنا، والحمد لله.

وعلى ما ذكر، فإنه لا يصل الأمر إلى الإنسداد.

أقول:

ومما ذكرنا يظهر ما في كلام السيد الاستاذ - قدس سره - إذ قال:

كلام السيد الاستاذ

والحقّ هو أن التفصيل في حجّية الظواهر بين من قصد إفهامه وبين من لم يقصد، تفصيلٌ متينٌ لا بدّ من الإلتزام به. فإنّ الملاك الذي قرّنا به حجّية الظواهر يختصّ بمن قصد إفهامه، وذلك: أنّ المتكلّم إذا كان في مقام بيان مراده الواقعي، فإرادة خلاف ظاهر كلامه الذي يتعارف الحكاية به عن مدلوله من دون نصب قرينة معلومة للمخاطب، خلاف فرض كونه في مقام التفهيم.

وهذا المحذور إنّما يتأتّى بالنسبة إلى من قصد إفهامه، أمّا من لم يقصد إفهامه فلا يتأتّى المحذور بالنسبة إليه؛ إذ لا خلف في إرادة خلاف ظاهر كلامه مع نصب قرينة لم يعلمها من لم يقصد إفهامه وعلمها من قصد إفهامه. وعليه، فلا يمتنع أن ينصب المتكلّم قرينة لا يعرفها سوى من قصد إفهامه. كما لا يخفى. فلا يمكن لمن لم يقصد إفهامه أن يحتجّ بكلام المتكلّم على تعيين مراده؛ إذ لعلّه

نصب قرينة خفية عليه علمها المخاطب فقط. (١)

فإن محل النزاع هو الخطابات الصادرة من الموالي إلى العبيد، والأخبار الواردة عن النبي وآله المعصومين - عليهم السلام -، ونحو ذلك مما هو مورد الإبتلاء، لا في تعيين مراد المتكلم في كلامه. وبعبارة أخرى، فإن مورد التفصيل في كلامه - قدس سره - لو فرض وجوده أخص مما ذهب إليه المحقق القمي. وهذا تمام الكلام في المقام الثاني.

المقام الثالث

في تفصيل الأخباريين

ذكر الشيخ - رحمه الله -: أنه ذهب جماعة من الأخباريين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب، من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين، صلوات الله عليهم.
قال:

وأقوى ما يتمسك على ذلك وجهان، أحدهما: الأخبار المتواترة المدعى ظهورها في المنع عن ذلك. والثاني: إنا نعلم بطرو التقييد والتخصيص والتجوز في أكثر ظواهر الكتاب، وذلك مما يسقطها عن الظهور.
ثم أجاب عن الوجهين بالتفصيل، كما ستعلم. (٢)

(١) متقى الأصول ٤/٢١٥-٢١٦.

(٢) فرائد الأصول: ٣٨٣٤.

وأما المحقق الخراساني، فقد قال في الكفاية:

لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة... ولا فرق في ذلك بين الكتاب المبين وأحاديث سيد المرسلين والأئمة الطاهرين، وإن ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجية ظاهر الكتاب...^(١)

ثم ذكر ستة وجوه بعنوان «الدعوى» وأجاب عنها، وهي:

١. اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به.
٢. عدم وصول الأفكار إلى فهم الكلام الإلهي؛ لاحتوائه على مضامين شامخة.
٣. وجود المتشابه فيه.
٤. العلم الإجمالي بطرّو التخصيص والتقييد على ظواهره.
٥. شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي.
٦. وقوع التحريف في ألفاظه.

ما يستدلّ لهذا التفصيل

ونحن نذكر هذه الوجوه ونتكلم عليها:

الوجه الأول:

إنهم استدلّوا برواياتٍ ظاهرها اختصاص فهم القرآن بالنبي والمعصومين

من أهل بيته عليهم السلام،

* كقول الإمام أبي جعفر الباقر - عليه السلام - لقتادة لما دخل عليه:

(١) كفاية الأصول: ٢٨١.

أنت فقيه أهل البصرة؟

فقال: هكذا يزعمون.

فقال: بلغني أنك تفسر القرآن.

قال: نعم...

قال: يا قتادة، إن كنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسك، فقد هلكت

وأهلكت، وإن كنت قد فسرت من الرجال، فقد هلكت وأهلكت.

يا قتادة - ويحك - إنما يعرف القرآن من خوطب به.^(١)

* وعن أبي عبدالله - عليه السلام - أنه قال لأبي حنيفة:

أنت فقيه أهل العراق؟

قال: نعم.

قال: فبأي شيء تفتيهم؟

قال: بكتاب الله وسنة نبيه.

قال: يا أبا حنيفة، تعرف كتاب الله حق معرفته؛ وتعرف الناسخ من المنسوخ؟

قال: نعم.

قال: يا أبا حنيفة، قد ادّعت علماء - ويحك - ما جعل الله ذلك إلا عند أهل

الكتاب الذين أنزل عليهم. ويحك، ما هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا - صلى الله

عليه وآله - وما ورثك الله من كتابه حرفاً.^(٢)

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٨٥، كتاب القضاء الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، رقم: ٢٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ٤٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، رقم: ٢٧.

والروايات في الباب السادس من أبواب صفات القاضي، وقد ادعى صاحب وسائل الشيعة تواترها^(١).

ولا يخفى ظهور ما ذكرنا في الحصر والإختصاص، وأنه ليس غيرهم - عليهم السلام - بأهل لفهم دقائق القرآن وحقائقه وإشاراته ورموزه.

الجواب

وقد أجاب في الكفاية^(٢) عن هذا الوجه بما هو تلخيص لما ذكره الشيخ، من أن المراد بتلك الأخبار اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته بهم - عليهم السلام -؛ بداهة أن فيه ما لا يختص بهم كما لا يخفى. وردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به، إنما هو لأجل الإستقلال في الفتوى، لاعن الإستدلال بظاهره مطلقاً، ولو مع الرجوع إلى رواياتهم....

والحاصل: أن في القرآن الكريم جهة تختص بالنبي وآله المعصومين، فهم بتلك الجهة نفس القرآن، لا يفارقهم ولا يفارقونه، لكن القرآن جهة الرحمانية العامة، فكما أن فهم المتشابه يختص بالنبي وآله، ففي فهم المحكم يشاركونهم غيرهم من أهل اللسان. هذا أولاً.

وثانياً: روايات عرض الأخبار على القرآن.^(٣)

والأخبار الأمرة بأخذ ما وافق القرآن من المتعارضين.^(٤)

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١١ - ٢٠٩.

(٢) كفاية الأصول: ٢٨٣.

(٣-٤) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، رقم: ١٢، ١٥، ٢٩.

وما ورد في الشروط، من أن المؤمنين عند شروطهم إلا ما خالف كتاب الله.^(١)
 وثالثاً: الآيات الأمرة بالتدبر ونحوه في القرآن، وهي كثيرة.
 ورابعاً: روايات الإرجاع إلى الكتاب مثل حديث الثقلين.^(٢)
 كل ذلك وغيره دليل على حجبة ظواهر الكتاب.
 أقول:

هذا، ولا بأس بالإشارة إلى أقسام ألفاظ القرآن ومعانيها، فإنها على أربعة أقسام:
 أحدها: ما اختص الله تعالى بالعلم به، ومن ذلك قوله تعالى:
 ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي﴾.^(٣)

وثانيها: ما كان ظاهره مطابقاً لمعناه، فكل من عرف اللّغة عرف معناها، مثل
 قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^(٤) وقوله: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا
 الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ﴾^(٥) وغير ذلك.

وثالثها: ما هو مجمل لا يبين ظاهره عن المراد به مفصلاً، كقوله تعالى:
 ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٦) وقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ...﴾^(٧)

(١) وسائل الشيعة ١٨ / ١٦، الباب ٦ من أبواب الخيار، الرقم: ١.

(٢) هو من الأحاديث المتواترة بين الفريقين. انظر أسانيدنا من طرق العامة في: نفحات الأزهار،
 الأجزاء ١-٣.

(٣) سورة الأعراف: الآية ١٨٧.

(٤) سورة الأنعام: الآية ١٥١.

(٥) سورة يس: الآية ٢٠.

(٦) سورة البقرة: الآية ٤٣.

(٧) سورة آل عمران: الآية ٩٧.

ورابعها: ما كان اللَّفْظ مشتركاً بين معنيين فما زاد، ويمكن أن يكون كل واحد مراداً، فإنّه لا ينبغي أن يقدم أحد فيقول: إنّ مراد الله فيه بعض ما يحتمل، إلا بقول نبيّ أو إمام معصوم.^(١)

الوجه الثاني

إنّ القرآن مشتمل على المضامين الشامخة والمطالب الغامضة العالية التي لاتصل إليها أيدي أفكار أولي الأنظار غيرالراسخين العالمين بتأويله، مع اشتماله على علم ما كان وما يكون وحكم كل شيء، فالفاظ القرآن المحكمات بالنسبة إلينا بحكم المتشابهات؛ لعدم وجود السنخية بيننا وبينها. إنّه تعالى يقول في وصفه ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾.^(٢) والملوث بالأوساخ لا يتمكن من فهم الكلام المقدّس.

الجواب

وقد أجاب في الكفاية: بأنّ احتوائه على المضامين الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمّنة للأحكام وحجّيتها، كما هو محلّ الكلام.^(٣)

وعلى الجملة، فإنّ قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٤) ظاهر في معناه، وإن احتاج الصلّاة والزكّاة إلى التفسير والبيان في الكيفيّة والمقدار وغير ذلك من الخصوصيات. وكذلك ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ

(١) التبيان في تفسير القرآن ٥/١ - ٦، ملخصاً.

(٢) سورة الواقعة: الآية ٧٩.

(٣) كفاية الأصول: ٢٨٣.

(٤) سورة البقرة: الآية ٤٣.

مِنْ قَبْلِكُمْ»^(١) و ﴿وَرَفَعْنَا عَلَى النَّاسِ حِجَّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٢) ونحو ذلك.
ولو كانت هذه الآيات غير ظاهرة في معانيها لما أمرنا بعرض

الروايات عليها.

الوجه الثالث

إن في القرآن الآيات المتشابهات الممنوع عن اتباعها، وذلك يشمل
الظاهر، ولا أقل من احتمال شموله؛ لتشابه المتشابه واحتماله.

الجواب

وقد أجاب في الكفاية: بالمنع عن كون الظاهر من المتشابه، فإن الظاهر
كون المتشابه هو خصوص المجمل وليس بمتشابه ومجمل.

ونقل الشيخ في هذا الوجه عن السيد الصدر: أن المتشابه كما يكون في
أصل اللغة، كذلك يكون بحسب الإصطلاح، مثل أن يقول أحد: «أنا أستعمل
العمومات وكثيراً ما أريد الخصوص به من دون قرينة، وربما أخطب أحداً وأريد
غيره، ونحو ذلك»، فحينئذ لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به.
والقرآن من هذا القبيل؛ لأنه نزل على اصطلاح خاص، لا أقول على وضع جديد،
بل أعم من أن يكون ذلك أن يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب.

قال: ومقتضى ذلك: عدم العمل؛ لأن ما صار متشابهاً لا يحصل الظن

بالمراد منه...

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٣.

(٢) سورة آل عمران: الآية ٩٧.

وأجاب الشيخ بما حاصله: أن عمل أصحاب الأئمة - عليهم السلام - بظواهر الأخبار لم يكن لدليل خاص شرعي وصل إليهم من الأئمة، بل كان بمقتضى أصول جواز العمل بالظواهر، المركوز في أذهانهم بالنسبة إلى مطلق الكلام الصادر من المتكلم لأجل الإفادة والاستفادة، وهذا المعنى جارٍ في القرآن أيضاً.

قال: ثم إن ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات واحتمال كونها من المتشابهات، ممنوع: بأن المتشابه لا يصدق على الظواهر، لا لغة ولا عرفاً، بل يصح سلبه عنه.^(١)

الوجه الرابع

إنه لا شك في وجود العلم الإجمالي بطرء التخصص والتقييد والتجوز في غير واحد من ظواهر الكتاب، فيكون الأخذ بأي ظاهر منها موقوفاً على مجئ البيان من الأخبار عن الأئمة الأطهار.

الجواب

والجواب عنه واضح؛ لأن الإجمال إنما يحصل لو لم ينحل العلم بالظفر بالمنخصات والمقيدات في الروايات بمقدار المعلوم بالإجمال. قال في الكفاية: مع أن دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به، غير بعيدة.^(٢)

(١) فرائد الأصول: ٣٨.

(٢) كفاية الأصول: ٢٨٣.

الوجه الخامس

إن مقتضى الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي في كتب الفريقين هو عدم العمل بالظواهر؛ لأنَّ حمل الكلام الظاهر في معنى على أنَّ ذلك المعنى هو المراد، من التفسير بالرأي.

الجواب

أولاً: اللَّفْظ الظاهر هو الذي لا إبهام في دلالة على معناه ولا قناع له، والتفسير هو كشف القناع ورفع الغطاء، فكيف يكون الأخذ بالظاهر من التفسير؟ وثانياً: لو سلّم، فالمنهَى عنه ليس التفسير، بل التفسير بالرأي، أي الاعتبار الظنّي الذي لا اعتبار به.

وثالثاً: إنَّ هذه الأخبار لا يبعد أن تكون إشارة إلى أشخاص معيّنين وما كان يصدر منهم، أولئك الذين تصدّوا للتفسير وهم ليسوا بأهلٍ لذلك. والحاصل: أنَّ المقصود منها المنع من الرجوع إلى غير أهل البيت عليهم السلام.

ورابعاً: إنَّ أحاديث الثقلين والعرض على كتاب الله، وغير ذلك ممّا ورد في الإرجاع إلى ظواهر الكتاب، تدلُّ على أنَّ الأخذ بالظاهر ليس من التفسير فضلاً عن أن يكون تفسيراً بالرأي.

الوجه السادس:

دعوى العلم الإجمالي بوقوع التحريف في القرآن إمّا بإسقاط أو تصحيف، كما يشهد به بعض الأخبار ويساعده الاعتبار، فكلُّ آية يراد الأخذ بظواهرها يحتمل وقوع التحريف فيها، فتسقط الظواهر عن الحجية.

الجواب

وقد أجابوا عن هذه الدعوى:

قال الشيخ: إن وقوع التحريف في القرآن - على القول به - لا يمنع من التمسك بالظواهر؛ لعدم العلم الإجمالي باختلال الظواهر بذلك. مع أنه لو علم لكان من قبيل الشبهة غير المحصورة. مع أنه لو كان من قبيل الشبهة المحصورة أمكن القول بعدم قدحه؛ لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر غير المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية التي أمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب.^(١)

وفي الكفاية: هذه الدعوى غير بعيدة، إلا أنه لا يمنع عن حجيت ظواهره؛ لعدم العلم بوقوع الخلل فيها بذلك أصلاً.

ولو سلم، فلا علم بوقوعه في آيات الأحكام، والعلم بوقوعه فيها أو في غيرها من الآيات، غير ضائر بحجيت آياتها؛ لعدم حجيت ظاهر سائر الآيات. والعلم الإجمالي بوقوع الخلل في الظواهر إنما يمنع عن حجيتها إذا كانت كلها حجة، وإلا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك، كما لا يخفى.

نعم، لو كان الخلل المحتمل فيه أو في غيره بما اتصل به لأخل بحجيتة؛ لعدم انعقاد ظهور له حيثئذ وإن انعقد له الظهور لولا اتصاله.^(٢)

أقول

وملخص الكلام: أن التحريف - بمعنى النقصان - على القول به، لا يمنع من انعقاد الظهور للآيات؛ لما ذكروا من الوجوه، مضافاً إلى الروايات الأمرة بمرض

(١) فرائد الأصول: ٤٠.

(٢) كفاية الأصول: ٢٨٥.

الأخبار على القرآن وما دلّ على ردّ كلّ شرطٍ خالف الكتاب والسنة، فإنّ تلك الروايات قد صدرت عن الأئمة المتأخرين زماناً على التحريف المفروض، فلولا ظهور الآيات في معانيها لما تمّ عرض الأخبار عليها، فيعلم منها أنّ التحريف غير قادح في انعقاد الظهور.

لكنّ المهمّ هو البحث عن أصل قضية التحريف، وأنّ أوّل من قال به هم العامة، وكتبهم مشحونة بما هو ظاهر في نقصان القرآن عن غير واحدٍ من كبار الصحابة الذين يقتدون بهم. نعم، قال به نفر من الخاصة.^(١)

ثمّ إنّهُ قد ذكر صاحب الكفاية والمحقّق العراقي^(٢) بأنّ القول بنقصان القرآن لا يمنع من التمسك بآيات الأحكام؛ لعدم العلم بوقوع التحريف فيها، ومجرّد الإحتمال لا يؤثر. على أنّه لو فرض العلم الإجمالي بسقوط شيءٍ منها، فإنّه بخروج بعض الأطراف لا يكون منجزاً. وعلى هذا المبنى، قال المحقّق الخراساني في المعلوم بالإجمال الحكمي: بأنّ العثور على بعض المقيدّات والمخصّصات يوجب انحلال العلم فيما لو كان المقدار المعثور عليه مساوياً للمقدار المعلوم بالإجمال أو قريباً منه.^(٣)

أقول:

وتحقيق المطلب هو: إنّ العلم الإجمالي تارة: يكون مانعاً عن جريان

(١) راجع كتابنا: التحقيق في نفي التحريف عن القرآن الشريف.

(٢) كفاية الأصول: ٢٨٥، نهاية الأفكار ٣ / ٩١.

(٣) كفاية الأصول: ٣٤٦.

الأصل اللفظي، كالعلم الإجمالي بتخصيص أحد العامين، حيث لا تجري أصالة العموم بالنسبة إليهما. وأخرى: يكون مانعاً عن جريان الأصل العملي، كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين. فإن كان من قبيل الثاني، فلا يجري الأصل العملي للزوم المخالفة العملية والترخيص في المعصية، وإن كان من قبيل الأول، فلا يجري الأصل وإن لم تلزم المخالفة العملية.

لكن الخروج عن محلّ الإبتلاء إنما يؤثر في الحكم التكليفي؛ لأنه الذي يدور مدار كون المتعلّق مقدوراً للمكثّف ومورداً للإبتلاء له، بناءً على اشتراط كونه مورداً لذلك بالإضافة إلى كونه مقدوراً له. وأمّا في الأصل اللفظي، فإنّ السيرة قائمة على عدم جريان الأصل، لأنها كاشفة، ومع العلم الإجمالي بالخلاف - سواء كان أحد الأطراف خارجاً عن محلّ الإبتلاء أو لا - تسقط الكاشفة عن المراد.

فظهر الفرق بين مورد الأصل العملي والأصل اللفظي.

تكميل

قال في الكفاية:

ثم إنّ التحقيق أنّ الاختلاف في القراءة بما يوجب الإختلاف في الظهور مثل ﴿يَطْهَرُونَ﴾^(١) بالتشديد والتخفيف، يوجب الإخلال بجواز التمسك والاستدلال؛ لعدم إحراز ما هو القرآن الكريم، ولم يثبت تواتر القراءات ولا جواز الاستدلال بها، وإنّ نسب إلى المشهور تواترها لكنّه ممّا لا أصل له، وإنّما الثابت جواز القراءة بها، ولا ملازمة بينهما كما لا يخفى. ولو فرض جواز الاستدلال بها،

(١) سورة البقرة: الآية ٢٢٢.

فلا وجه لملاحظة الترجيح بينها، بعد كون الأصل في تعارض الأمارات هو سقوطها عن الحجية في خصوص المؤدى....^(١)

أقول:

أما بناءً على القول بتواتر القراءات السبع، فكلتا القراءتين قرآن، فيقع التعارض من حيث الدلالة، فإن أمكن الجمع الدلالي أخذ به، وما نحن فيه كذلك؛ لأن إحداهما نص في جواز الوطي بعد انقطاع الدم وقبل الغسل، والأخرى ظاهرة، فترفع اليد بنصوية قراءة التخفيف عن ظهور قراءة التشديد، ويكون الحكم هو الجواز على كراهية.

وأما بناءً على عدم تواترها، وأن الأدلة لا تفيد إلا جواز القراءة على طبقها، فإن قلنا: بأن جواز القراءة يستلزم جواز الاستدلال، بمعنى أن جوازها يكشف عن الطريقتية، فكذا ذلك؛ لأنهما حينئذ دليلان متعارضان. وإن قلنا: بعدم جواز الاستدلال، كان مقتضى القاعدة هو الإجمال من حيث الاستدلال، وإنما يجوز القراءة بكل منهما فقط.

ثم إنه لا يخفى أن الأصل في التعارض هو التساقط، خرج عنه الأخبار لوجود الدليل فيها على التخيير والترجيح، وعليه، فما هو المرجع بناءً على عدم التواتر أو في فرض عدم تمامية الجمع بحمل الظاهر على النص؟

إن المقام من صغريات كبرى العام الأزمانى الذي خرج من تحته فرد من أفرادها في برهنة من الزمان، فهل يستصحب حكم الزمان الخارج أو يتمسك بالعام؟

لقد خرج الحيض من تحت ﴿يَسَاؤُكُمْ حَزْتُ لَكُمْ فَأَتُوا حَزَنَكُمْ أَنِّي سِثْتُمْ﴾، ثم لما انقطع الدم ولما تغتسل المرأة، يتردد الأمر بين البقاء تحت العام واستصحاب حكم زمان الحيض.

ولا يخفى أن هذا البحث هو بقطع النظر عن النصوص الخاصة.

فقبل بالتمسك بالعام، إلا أنه مبني على عدم الفرق في التخصيص بين ما يكون من أول الأمر أو في الوسط. وأما على القول بأن الخارج عن العام لا يعود، فالمحكم هو الإستصحاب.

ولا يخفى أيضاً: أن هذا البحث مبني على أن يكون المراد من ﴿يَطْهُرْنَ﴾ بالتخفيف هو الطهارة من الدم، أما إذا كان المراد الطهارة من الحدث - أي الإغتسال - فلا فرق بين القراءتين في المدلول ولا بحث.

هذا، بالإضافة إلى أن في ذيل الآية قوله ﴿فَإِذَا تَطَّهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ...﴾ فإنه إذا كان المراد من ﴿يَطْهُرْنَ﴾ هو الطهر من الحيض لا من الحدث، لم يكن للآية مع ملاحظة الذيل معنى - إلا إذا حمل ﴿تَطَّهَّرْنَ﴾ على معنى غَسَلَ الموضع لا الإغتسال - وذلك لأنه يقتضي أن يكون انتهاء أمد الحرمة الطهارة من الحيض لا الإغتسال، ويكون جواز الوطي من حين الإغتسال إن كان المراد من ﴿تَطَّهَّرْنَ﴾ هو الإغتسال. وهذا غير معقول.

وعلى الجملة، فالجمع بين القراءتين بما ذكر غير تام، وتصل النوبة إلى التمسك بالعام أو الإستصحاب، فنقول:

لقد تقرّر في محلّه أنه مع إحراز انفصال المخصّص عن العام - وكذا المقيّد

عن المطلق - لا يسري الإجمال من المخصّص إلى العام ولا يضرّ بحجّيته؛ لأنه - مع الانفصال - تامّ الظهور، وحيث لا مزاحم له فهو تامّ الحجّية، وعليه، فلا مانع من التمسك بالعام.

إلا أن المقام ليس من هذا القبيل، لكون المخصّص المجمل متصلاً بالعام، قال تعالى ﴿وَيَسْتَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ... حَتَّى يَظْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ...﴾ * نَسَاؤُكُمْ حَزَنٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَزَنَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ فلا ينعقد الظهور لـ ﴿أَنَّى شِئْتُمْ﴾ في العموم، إلا أن يثبت نزول الآيتين منفصلتين.

ومع التنزّل، فهل يمكن إجراء إستصحاب المخصّص؟

إن التمسك بالإستصحاب منوطٌ بأن يكون الخارج بالتخصيص من الأحوال لا المقومات والقيود، وإلا فالموضوع متعدّد، بل لا يجري مع الشك أيضاً، لأنه يكون من التمسك بدليل الإستصحاب في الشبهة الموضوعية.

وعليه، فإن إستصحاب حرمة وطئ المرأة إلى زمان الإغتسال، يتوقف على أن يكون المتغيّر حالاً، وبمجرد احتمال كون «الحيض» مقوماً لموضوعية الموضوع لحرمة الوطئ، لا يجري الإستصحاب.

وبما ذكرنا يظهر أن الحق هو الرجوع إلى النصوص الواردة في جواز الوطئ بعد الإنقطاع وقبل الإغتسال.

حجیة قول اللّغوي

كلام المحقق الخراساني

قال في الكفاية: قد عرفت حجية 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 كما لا يخفى. فافهم.

وإن كان لاحتمال قرينة الموجود... الظاهر أن يعامل معه معاملة المجمال. وإن كان لأجل الشك فيما هو الموضوع له لغة أو المفهوم منه عرفاً، فالأصل يقتضي عدم حجية الظن فيه، فإنه ظن في أنه ظاهر ولادليل إلا على حجية الظواهر.

نعم، نسب إلى المشهور حجية قول اللغوي بالخصوص في تعيين الأوضاع.^(١)

ثم إنه استدل للقول بحجية قول اللغوي:

١. باتفاق العلماء.

٢. بل العقلاء....

٣. وعن بعض دعوى الإجماع على ذلك.

ثم أجاب عن هذه الوجوه....

ما يستدلّ به لحجّية قول اللغوي

أقول:

أمّا إجماع العلماء، فهو تارة: قوليّ، وأخرى: عمليّ.

فإنّ أريد الأوّل: ففيه: أنّ المنقول منه ليس بحجّة، على أنّه غير محقّق؛

لعدم تعرّض القدماء لهذا الأمر. والمحصّل منه غير حاصل، ومع التسليم يحتمل كونه مدركيّاً.

وإنّ أريد الثاني، ففيه: أنّ العمل مجمل، فلعلّ مراجعتهم للغة هو لتحصيل

الوثوق بأوضاع الألفاظ، وحينئذٍ يسقط الإستدلال. هذا أوّلاً.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ مراجعتهم لأهل اللّغة هو من جهة حجّية قول

اللّغوي، فإنّه يحتمل أن يكون مبنى عملهم أحد الوجوه الآتية، فلا يكون إجماعهم دليلاً مستقلاً.

وأما السيرة العقلانيّة. فتارة: يتفق العقلاء على العمل بقول اللّغوي من

جهة كونه كاشفاً عن المعنى الموضوع له اللفظ. وأخرى: من جهة كون اللّغوي من أهل الخبرة.

فإنّ أريد الأوّل، فإنّ الاتفاق من العقلاء على مراجعة أهل اللّغة موجود،

لكنها ليست من باب التعبد بقول اللغوي، بل إنها من أجل تحصيل الوثوق بالمعنى. ومع التنزل، فلا أقل من الإحتمال، وهو كاف لسقوط الإستدلال بالسيرة. هذا أولاً.

وثانياً: إن الإستدلال بهذه السيرة موقوف على الإمضاء، وهل كانت السيرة هذه موجودة في زمن المعصوم حتى تمضى؟ فيه تأمل.

وإن أريد الثاني - وهو رجوع العقلاء إلى أهل اللغة من باب الرجوع إلى أهل الخبرة - فلا يتم الإستدلال به، إلا إذا ثبت أخذ العقلاء بقول اللغوي مطلقاً، أي وإن لم يحصل الوثوق بالوضع من قوله، وهذا أول الكلام، فقد قيل: بأن رجوعهم إلى أهل اللغة هو من جهة كون قولهم طريقاً لتحصيل الوثوق، ولا تعبد في السيرة العقلانية كما هو معلوم، وحينئذ يسقط الإستدلال.

لكن قد ينقض ذلك بمسألة حجیة الخبر، ودليلها السيرة العقلانية كذلك، فإنهم يرتبون الأثر على خبر الثقة، سواء أفاد الوثوق أو لا؟ فما ذكره المحقق العراقي^(١) وغيره، مشكل.

توضيحه: أنه تارة: يحصل الوثوق بالخبر، فيرتب عليه الأثر من باب الوثوق والإطمینان الذي هو حجة عقلانية، وأخرى: يحصل الوثوق بالمخبر، فيتبع خبره. والمخبر عن حس يحصل الظن النوعي بخبره، فيعتبر وإن لم يحصل الوثوق الشخصي، وأهل الخبرة كذلك، فإن العقلاء يعتبرون قول من كان ثقةً وكان بصيراً في فنه، ويجعلونه طريقاً نوعياً إلى الواقع ويلغون احتمال الخلاف، كما في

خبر الثقة. فليس الرجوع إليهم من باب تحصيل المقدّمة الإطمينانية، وليس تعبدًا صرفًا، بل هو من جهة الملاك المذكور الموجود في خبر الثقة أيضًا.

وأشكل أيضًا: بأنّ السيرة العقلانيّة القائمة على الرجوع إلى أهل اللّغة من باب الرجوع إلى أهل الخبرة، لا يعتبر بها ما لم تمضّ من الشارع، لكنّ اتّصالها بزمنه غير معلوم.

وفيه: أنّه إنّ أريد إحراز الإتصال في كلّ موردٍ موردٍ، فالإشكال وارد، وأمّا إن كان الملاك عبارة عن الخبرة، وكون العمل على الرجوع إلى أهل الخبرة كليّةً، فالإشكال غير وارد. والظاهر هو الثاني، كما يؤخذ بخبر الثقة في جميع الموارد مع عدم وجود المعصوم في بعضها.

وتلخّص: أنّه إنّ كان الإستدلال بالسيرة العقلانيّة على الرجوع إلى اللّغوي من باب كونه من أهل الخبرة، كان للإستدلال وجه. إلا أن يقال: بأنّ اللّغوي ليس من أهل الخبرة بأوضاع الألفاظ، وسيأتي مزيد الكلام على ذلك. فتأمل.

هذا تمام الكلام على الوجوه الثلاثة.

وجوه أخرى للحجّية

الوجه الأوّل

إنّ إخبار اللّغوي عن معنى اللفظ إخبار عن الموضوع، فيكون صغرى لما يدلّ على اعتبار خبر الثقة مطلقاً. أي في الأحكام والموضوعات معاً.

الكلام عليه

وهذا الوجه يتوقف على تمامية امور:

الأول: جريان أدلة حجیة خبر الثقة في الإخبار عن الموضوعات.

وهذا هو المختار - كما سيأتي إن شاء الله - من جهة عدم الفرق في السيرة

بين الإخبار عن الحكم أو الموضوع.

الثاني: أن لا تكون السيرة المذكورة مردوعة.

وأما خبر مسعدة بن صدقة: «والأشياء كلها على هذا حتى تستبين أو تقوم به

البيّنة»^(١) فقد قيل: إن المراد من «البيّنة» هو المعنى اللغوي، أي ما بيّن الشيء، لا

المعنى الإصطلاحي وهو شهادة العدلين.^(٢) وعليه، فخير الثقة اللغوي أيضاً مبيّن،

فالسيرة غير مردوعة.

الثالث: أن يكون خبر اللغوي مندرجاً في أدلة حجیة خبر الثقة.

وذلك: لأن موضوع تلك الأدلة هو خبر الثقة الواحد عن حسّ، فإن كان خبر

اللغوي كذلك، شملته تلك الأدلة، وإن كان عن حدسٍ فلا. فإن كان مستند اللغوي

في إخباره عن مفهوم اللفظ هو تبادره منه عند أهل اللسان، فهو حسّي، وإن كان

عبارة عن إعمال قواعد تشخيص الحقيقة عن المجاز كصحة الحمل وعدم

صحته، فشمولها مشكل، للخلاف في كون صحة الحمل - مثلاً - علامة للحقيقة.

ولو شك في مستند إخباره أنه حدسيّ أو حسّي، فالأصل كونه حسياً.

(١) وسائل الشيعة ١٧ / ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، رقم ٤.

(٢) دراسات في علم الأصول ٣ / ٢٥٠.

والرابع: أن يكون حال اللغوي المخبر بيان أوضاع الألفاظ ومفاهيمها
لا بيان موارد الإستعمال.

وهذه المقدمة ضرورية، إلا على مبنى السيد المرتضى - رحمه الله - القائل
بأصالة الحقيقة في الإستعمالات.^(١)

وإنما يحتاج إلى هذه المقدمة من جهة أن من اللغويين من ينص على أنه
لا يذكر إلا المعنى الحقيقي، ومنهم من ينص على أن المعنى الأول من المعاني التي
يذكرها للفظ هو المعنى الحقيقي، وقد نسب هذا إلى صاحب القاموس، ومنهم من
لا يلتزم بذلك.

فإن كان المخبر من القسمين الأولين، أمكن الاستدلال بإخباره، أما الثالث
فلا، إذ لا علم لنا في هذه الحالة بالمعنى الحقيقي من بين المعاني التي يذكرها
للفظ. اللهم إلا أن يقال: بأن طبع الحال ومقتضى المقام أن يكون بصدد المعاني
الحقيقية للألفاظ، وهذا شأن اللغوي، فيكون المعنى المذكور أولاً هو المعنى
الحقيقي، ويكون ما عداه من المعاني مجازات ذكرها للإحتياط على اللغة. فإذا
كان هذا مقتضى حال اللغوي، فمن نص على أن دأبه ذلك، فقد نص على ما
يقتضيه الإطلاق، كالتنصيص على إرادة النقد الرائج في البلد في المعاملة مع
اقتضاء الإطلاق ذلك دون غيره.

وإذا تمت المقدمات هذه، أشكل القول بعدم حجية قول اللغوي.

إلّا أن يناقش في ظاهر الحال المذكور في المقدمة الرّابعة؛ لأنّ العقلاء لا يعتبرون بمثل هذا الظهور.

ولو وصلت النوبة إلى التوقف، لا يكون قوله حجّة؛ لعدم وجود الحجّة على كونه بصدد بيان المعنى الحقيقي؛ لأنّ ظاهر حاله ذكر موارد الإستعمال.

الوجه الثاني

قانون الإنسداد، فكما يقال بالنسبة إلى الأحكام الشرعيّة بأنّا: نعلم إجمالاً بوجود واجبات ومحرمات في الشريعة، وأنها غير مهملة، وإجراء البراءة يستلزم الإهمال وهو قطعي البطلان، والإحتياط موجب للعسر أو اختلال النظام، فتصل النوبة لامحالة إلى الإمتثال الظني؛ لأنّ الشكّ والوهم مرجوحان، فيكون مطلق الظنّ حجّة ويلزم الأخذ به، وهذا هو الإنسداد.

كذلك نقول هنا بأنّه: لا شبهة في ابتلائنا بمعانٍ وردت فيها أحكام شرعيّة، لكنّ المعاني غير واضحة، فإنّ أجرينا البراءة، فقد خالفنا العلم الإجمالي، وإنّ أردنا العمل بالإحتياط لزم العسر، والشكّ والوهم مرجوحان، فلا بدّ من الأخذ بقول اللّغوي المفيد للظن، فقوله حجّة.

الكلام عليه

قال في الكفاية:

وكون موارد الحاجة إلى قول اللّغوي أكثر من أن يحصى؛ لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً، بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه، وإنّ

كان المعنى معلوماً في الجملة. لا يوجب اعتبار قوله مادام انفتاح باب العلم بالأحكام، كما لا يخفى.

ومع الإسناد، كان قوله معتبراً، إذا أفاد الظن، من باب حجية مطلق الظن، وإن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد.

نعم، لو كان هناك دليل على اعتباره، لا يبعد أن يكون إسناد باب العلم بتفاصيل اللغات موجباً له على نحو الحكمة لا العلة.^(١)

أقول:

إن ما ذكره - رحمه الله - وإن كان وجهاً وجيهاً يصلح لأن يحل أصل المشكلة، ولكنه ليس جواباً عن الاستدلال.

وأجاب الشيخ - رحمه الله - بما حاصله: أن ابتلائنا في المفردات أقل قليل، مثل «الصعيد» ونحوه «كالغناء». وأما في الهيئات، فمفاد قسم منها واضح بالتبادر مع أصالة عدم القرينة، مثل ظهور هيئة «إفعل» في الوجوب مثلاً، ومفاد قسم منها له ظهور في معنى ثانوي، مثل ظهور الهيئة المذكورة في الإباحة بعد الحظر...^(٢) وعلى هذا، فالعلم الإجمالي منحل، وإجراء البراءة في مثل «الصعيد» بعد الأخذ بالقدر المتيقن منه، غير مضر.

وفيه:

أولاً: أن الموارد ليست بالقلة التي ذكرها. فالألفاظ غير الواضحة مفهوماً

(١) كفاية الأصول: ٢٨٧.

(٢) فرائد الأصول: ٤٦.

كثيرة جداً، منها «الوطن» و«الإقامة» و«الغروب» و«الإعانة على الإثم» و«اليد» و«الكره»، وإجراء البراءة في مثلها غير صحيح. نعم، ما يكون مجملاً مردداً بين المتباينين مثل «القرء» قليل، ولا مانع من إجراء البراءة.

وثانياً: إن ما أفاده هنا ينافي ما ذكره في كتاب الطهارة^(١) من أنه قل لفظ كان موضوعاً للحكم الشرعي وليس بمجمل. (قال) حتى لفظ «الماء» الذي هو من أوضح المفاهيم عند العرف.

وقد يقال: إن الأخذ بالقدر المتيقن وإجراء البراءة عن الأكثر في المفهوم المردد بين الأقل والأكثر، لا محذور فيه؛ لأنّ قسماً من المفاهيم يرتبط بالمستحبات، وقسم منها يستفاد مراد الشارع فيها من مناسبات الحكم والموضوع في لسان الدليل.

فإن قيل: صحيح أنه ليس في المستحب تنجيز عملي، لكن المشكلة من حيث الفتوى ونسبة الحكم إلى الشارع.

قلنا: لا نجري البراءة في المستحبات - إلا فيما له جهة الشرطية -؛ لأن مقتضى البراءة الشرعية رفع الكلفة، ولا كلفة في المستحبات، فنحصر البراءة بالواجبات والمحرمات والوضعيات من المستحبات كالذي له جهة شرطية، ومع خروج قسم من الأطراف بوضوح المراد منها بالقرائن، وأخذ القدر المتيقن وإجراء البراءة عن الزائد، ينحل العلم الإجمالي.

والحاصل: أن تمامية هذا الوجه يتوقف على لزوم المخالفة للعلم الإجمالي

من التمسك بالبراءة، وهو أول الكلام. كما أن دعوى العلم ببطلان جريانها عن الزائد في بعض الأطراف، أول الكلام.

تنبيه

الكلام المزبور ظاهر في أن المرجع في معاني الهيئات هو التبادر بضميمة عدم القرينة.

ولا يخفى أن في التبادر مسلكين، أحدهما: تبادر المعنى من حاقّ اللفظ، والآخر: تبادره مع الأصل المذكور. لكنّ علامة الحقيقة هي تبادره من حاقّ اللفظ. والقول بالتبادر مع الأصل: إن كان للسيرة العقلانية، من جهة أن الأصل عندهم عدم القرينة عند تردّد المعنى المتبادر بين كونه من حاقّ اللفظ أو لوجود القرينة. ففيه: أن أصالة عدم القرينة إنما تجري بالنسبة إلى أصل الإرادة لا كيفيتها. وإن كان لاستصحاب عدم القرينة. ففيه: إنه أصل مثبت.

وتلخص:

أن العمدة في الإستدلال لحجية قول اللغوي وجهان:

١. حجية خبر الثقة في الموضوعات، فتشمله أدلة حجية خبر الواحد الثقة.
 ٢. السيرة العقلانية على الرجوع إلى أهل الخبرة، واللغوي خبير في اللغة.
- أما الوجه الأول، فيتوقف على ثبوت وثاقة أئمة اللغة، ولاسبيل إلى إثبات ذلك على أن ابن دريد - الذي قيل في حقّه: إليه انتهى علم لغة العربية^(١) - قد

نص الأزهري اللغوي على عدم وثاقته، وقال: وجدته سكران^(٢)...

(١) قاله المسعودي في مروج الذهب ٤ / ٣٢٠.

(٢) معجم الأدباء ٦ / ٢٤٩٢، الرقم ١٠٢٩.

والكسائي قالوا: كان يشرب الشراب ويأتي الغلمان.^(١)

وهذا الإشكال يقوى بناءً على اعتبار قول اللغوي من باب الشهادة؛ إذ يعتبر

في الشاهد العدالة.

هذا بناءً على شمول أدلة حجیة خبر الثقة للإخبار عن الموضوعات إن كان إخباراً عن الحس أو شبهه. وأما لو تردّد الأمر بين كونه عن الحس أو الحدس، فإنّ ظهور حال المخبر يقتضي أن يكون عن حسّ لا عن حدس، ولكنّ إذا وجدناه يخبر عن حسّ أحياناً وعن حدسٍ أخرى، فالظهور يسقط... فلا بدّ من رعاية هذه الامور في قول اللغوي.

ثم إنّه لو شكّ في ما أخبر به اللغوي أنّه المعنى الحقيقي أو المجازي، فعن السيّد المرتضى القول بأنّ أصالة الإستعمال في الحقيقة هي المرجع، وبها يثبت المعنى الحقيقي لدى الشكّ،^(٢) بل ذكروا أنّ اللغويين أيضاً يعتمدون على هذا الأصل، ولذا يستشهدون بأشعار الجاهليين وكلمات العرب لتعيين المعنى الحقيقي.

ولمّا كان هذا الأصل من البطلان بمكان، فالإخبارات المستندة إليه كلّها ساقطة.

فظهر أنّه لو سلّم صغرى وثاقه أهل اللغة، فالكبرى غير صحيحة.

وأما الوجه الثاني، وهو الظاهر من كلمات المتأخرين، ففي كلام العلامة في

(١) معجم الأدباء ٤ / ١٧٤٧، الرقم ٧٥٣.

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة ١ / ١٣.

ذكر الخليل بن أحمد الفراهيدي: «قوله حجّة في الأدب»^(١) وهذا ظاهر في أنّه حجّة من باب كونه من أهل الخبرة، ولو كان من باب الوثاقة لقال «ثقة».

وفي الكفاية: أنّ وجه ذهاب الجَلّ لولا الكلّ هو اعتقاد أنّه ممّا اتفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبرة من كلّ صنعة فيما اختصّ بها.^(٢)

فهو لا يعتبر وجدان اللّغوي لشرائط الشهادة؛ لأنّ قوله معتبر من باب الخبريّة، وبه صرح في حاشية الرسائل^(٣).

لكنّ الشيخ يعتبر وجدان اللّغوي لشرائط الشهادة،^(٤) وتبعه في مصباح الاصول^(٥) وأضاف أنّه مع وجدانها يعتبر بالنسبة إلى المعنى المستعمل فيه.

وأما العراقي^(٦)، فيرى اعتبار قوله من باب الوثاقة لا الخبريّة، فأشكل: أولاً؛ بأنّ خبر الثقة في الموضوعات ليس بحجّة، للردّ عن السيرة فيها بخبر مسعدة بن صدقة.^(٧) وثانياً؛ بأنّ اللّغوي إنّما يبيّن المعنى المستعمل فيه.

والتحقيق:

إنّ موضوع الأثر هو كيفية الإستعمال لا المعنى المستعمل فيه؛ لأنّنا نريد

(١) خلاصة الأقوال: ١٤٠.

(٢) كفاية الأصول: ٢٨٧.

(٣) درر الفوائد في حاشية الفرائد: ٩٥.

(٤) فرائد الأصول: ٤٦.

(٥) مصباح الأصول ٣١ / ٢.

(٦) نهاية الأفكار ٩٥ / ٣.

(٧) تقدّم تخريجه.

العثور على المعاني الحقيقية حتى نحمل ألفاظ الكتاب والسنة عليها من باب أصالة الحقيقة، فإذا ثبت حجية قول اللغوي، فلا بد من ثبوته بالنسبة إلى ذلك، وعليه، فإذا كان شأن اللغوي بيان موارد الإستعمال، فلا أثر لجعل الإعتبار والحجية لقوله، سواء توفرت فيه شرائط الشهادة أولاً. فما ذكره كله مخدوش.

ويرد على مصباح الأصول خاصة: أنه يرى حجية قول الثقة في الموضوعات، وأنه من باب الحس لا الحدس، فلا حاجة إلى الشرائط من التعدد والعدالة.

تعارض قول اللغويين

وبناءً على حجية قول اللغوي، فلو تعارض قول لغويين في مفهوم لفظ: فإن كان دليل الحجية هو الإجماع العملي، فهو لا يتحقق في مورد التعارض.

وإن كان هو الظنّ الإنسدادى، فكذلك.

ويقع التعارض إن كان الدليل هو أدلة خبر الثقة أو قيام السيرة العقلانية على الرجوع إلى أهل الخبرة، بقطع النظر عن الإشكال في قيامها في مورد التعارض. قيل: يقدم قول المثبت على النافي؛ لأنّ المثبت يخبر عن العلم والنافي يخبر عن عدم العلم.^(١)

(١) نقله في مفاتيح الأصول: ٦٣ عن السيد بحر العلوم.

وفيه:

أن النافي أيضاً يخبر عن العلم.

فإن أمكن الجمع العرفي بين الخبرين أو الشهادتين فهو، وألا يتساقطان. إلا أن يقال: بالأخذ بقول الأخير منهما، فإنه أرجح، فلا تصل التوبة مع وجود المرجح إلى التساقت. والدليل على الأخذ بقوله هو السيرة العقلانية. نعم، يتساقطان بناءً على كون الحجية من باب خبر الثقة.

فائدة الرجوع إلى اللغة

وأما بناءً على عدم حجية قول اللغوي، فما الفائدة من الرجوع إليه؟ إنه لا ملازمة بين عدم الحجية وعدم الفائدة، كما لا يخفى، لأن في الرجوع إلى قوله يحصل الوثوق والإطمينان بالمعنى غالباً، فيلزم ذلك من باب المقدمة.

وقد ذكر لعدم الفائدة من الرجوع إليه: أنه لا يخلو من أن يذكر للفظ معنى واحداً أو معنيين مثلاً:

فإن ذكر للفظ معنيين، احتل الإشتراك، فنحتاج إلى القرينة، ومع عدم احتمالهما المعنى الحقيقي والآخر مجاز، فنحتاج إلى القرينة كذلك... فلا فائدة للرجوع إليه في صورة تعدد المعنى.

وإن ذكر معنى واحداً، واحتمل أن يكون للفظ معنى آخر قد استعمل فيه كذلك، لم يكن فائدة من الرجوع إليه مع الإحتمال المذكور.

ولكن قد يقال:

أما في صورة تعدد المعنى، فالفائدة هي العثور على المعنى الجامع بين المعنيين، وأما في صورة وحدة المعنى مع احتمال وجود مستعمل فيه غيره، فالإحتمال المذكور ساقط عقلاً، لأن المفروض اهتمام أهل اللغة بجمع المعاني المستعمل فيها ونقلها إلينا.

وتلخص: عدم الحجية، لكن في الرجوع إليه فائدة.

وهذا تمام الكلام في حجیة قول اللغوي.

الإجماع

ولا يخفى أن مسألة الإجماع من المباحث الاصولية المهمة، وهو أحد الأدلة الأربعة. ولما كان بحثنا في الظنون الخاصة، أي التي قام الدليل على اعتبارها بالخصوص، فإنه يقع الكلام هنا في دليل اعتباره....

قال الشيخ:

ومن جملة الظنون الخارجة عن الأصل: الإجماع المنقول بخبر الواحد، عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص، نظراً إلى أنه من أفرادها، فتشمله أدلته...^(١)

وقال صاحب الكفاية:

الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص، من جهة أنه من أفرادها من دون أن يكون عليه الدليل بالخصوص، فلا بد في اعتباره من شمول أدلة اعتباره له بعمومها أو إطلاقها.^(٢)

فهم يعترفون بعدم وجود الدليل على اعتبار الظنّ الحاصل من الإجماع

(١) فرائد الأصول: ٤٧.

(٢) كفاية الأصول: ٢٨٨.

المنقول، ويجعلون الدليل على اعتباره أدلة حجية خبر الواحد، بلحاظ كونه من أفراد خبر الواحد، فكان مقتضى القاعدة تأخير هذا المبحث عن مبحث حجية خبر الواحد الثقة.

ثم إنَّ درج الإجماع في بحث خبر الواحد يتوقف على شمول إطلاق دليل حجتيه للخبر الحدسي عن المعصوم، لأنَّ الخبر الواحد الذي قام الدليل على حجتيه، هو الخبر الحسي خاصة، فشمول الدليل للخبر عن حدس أول الكلام. هذا، والإجماع على قسمين: الإجماع المحصل والإجماع المنقول، فالذي يدعى شمول أدلة حجية الخبر له هو الإجماع المنقول، والذي يعدّ من الأدلة الأربعة التي ترجع إليها الأحكام الشرعية هو الإجماع المحصل، فلا بدّ أولاً من البحث عن هذا القسم.

الإجماع المحصل

قال الشيخ:

إنَّ الإجماع في مصطلح الخاصة، بل العامة الذين هم الأصل له وهو الأصل لهم، هو: إتفاق جميع العلماء في عصر، كما ينادي بذلك تعريفات كثير من الفريقين....^(١)

فالظاهر أن لا خلاف بين الخاصة والعامة في تعريفه، كما لا خلاف بين الفريقين في حجتيه.

(١) فرائد الأصول: ٤٨.

فأما أن العامة هم الأصل لهذا المصطلح، فهذا ثابت، وأما أنه الأصل لهم، فهذا على زعم بعضهم قيام الإجماع من الأصحاب على خلافة أبي بكر، وقد أوضحنا في بحوثنا الكلامية عدم تمامية هذه الدعوى، وأن حكومة أبي بكر كانت بالضرب والتهديد والغلبة.

وعلى الجملة، فإن عمدة الخلاف في الإجماع هو في وجه حجتيه وفي دليلها؛ لأن للإجماع عند العامة الموضوعية، وعند الخاصة الطريقية، كما سيتضح ذلك مما سنذكره.

دليل الحجية عند العامة

واستدل العامة لحجية الإجماع بوجهين:

أحدهما من الكتاب: وهو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^(١) بتقريب: أن المؤمنين إذا اتفقوا على شيء، فقد اتخذوه سبيلاً، فمن خالف فهو ضالٌّ ومصيره جهنم.

وفيه:

أن الموضوع في الآية: مشاققة الله ورسوله، فمن شاقق الله ورسوله فقد خالف سبيل المؤمنين؛ لأن سبيلهم هو الإيمان بالله ورسوله والإطاعة لهما، ومن

(١) سورة النساء: الآية ١١٥.

الواضح أن مشاققة الله ورسوله كفرٌ. فالآية ناظرة إلى أن سبيل المؤمنين الإطاعة لله ورسوله وعدم المشاققة لهما، وأن مصير من شاققهما هو النار، فلا إطلاق للآية ليشمل محلّ الكلام. ولو سلمنا، فالمراد عموم المؤمنين، وهذا لا ينفك عن دخول المعصوم كما سيأتي مثله في الحديث.

والثاني من السنة، وهو: ما يروونه عن النبي - صلى الله عليه وآله - من قوله:

«لا تجتمع - أو: لن تجتمع - أمتي على الخطأ - أو الضلالة»^(١).

وفيه:

أولاً: إنه حديث مرسل، أو ضعيف في جميع طرقه، كما نصّ على ذلك

غير واحد من علماء العامة^(٢).

وثانياً: إن الموضوع في هذا الحديث هو الأمة لا بعضها، فلو أن الأمة بجميع

أفرادها وفرقها اجتمعت على شيء، كان المعصوم داخلاً في المجمعين لا محالة،

ولا يكون هذا الاجتماع على الخطأ والضلالة قطعاً. أما إن لم يكن المعصوم

داخلاً، فإن الخطأ جائز على المجموع كما هو جائز على كل فرد، لأن اجتماع

الأفراد لا يوجب عصمتهم عن الخطأ.

لكن التحقيق أن هذا من موضوعات زمن معاوية، في الوقت الذي سمّوه

«عام الجماعة».

(١) المعجم الكبير ٤٤٧/١٢، الرقم ١٣٦٢٣ و ١٣٦٢٤، والمستدرک علی الصحیحین ١/ ٢٠٠ - ٢٠١.

(٢) أنظر: تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج ١/ ٥١ - ٥٦، الرقم ٥١.

دليل الحجية عند الإمامية: الكاشفة

وأما أصحابنا القائلون بعدم الموضوعية للإجماع، بل إنه طريق إلى معرفة رأي المعصوم عليه السلام أو إلى الدليل المعتبر، فإنه إن كشف عن رأي المعصوم صار دليلاً قطعياً، وإن كشف عن الدليل المعتبر صار دليلاً ظنياً، وإلا، فإن اتفاق العلماء بما هو لا اعتبار به، فلا بدّ وأن ينتهي إلى ما هو المعتبر وهو رأي المعصوم أو الدليل المعتبر.

وجوه كاشفة للإجماع عن رأي المعصوم

وقد ذكروا لكاشفة الإتفاق عن رأي المعصوم وجوهاً:

الوجه الأول

أن يكون الإمام عليه السلام داخلاً في المجمعين، ويعتبرون عنه بالإجماع الدخولي أو التضميني.

ولا ريب أن هكذا إجماع حجّة، ولكنّ الكلام في الصغرى.

الوجه الثاني

ما ذهب إليه شيخ الطائفة من الإجماع اللطفي، وحاصل كلامه: أنه إذا اجتمع العلماء على رأي، فإن كان مطابقاً للواقع، فهو، وإن كان مخالفاً، وجب على الإمام عليه السلام - بقاعدة اللطف - أن يلقي الحكم الحق، فيقع الخلاف بين العلماء ولا يجتمعوا على خلاف الواقع.^(١)

(١) العدة في أصول الفقه ٢ / ٦٢٨ و ما بعدها.

وقد وقع الكلام على هذا الوجه من جهة الكبرى، للكلام في قاعدة اللطف ووجوب شيء على الله تعالى، فإنه لا يسئل عمّا يفعل وهم يسألون، وإنه المولى الحقيقي الذي لا يصدر منه إلا الفضل والرحمة، ولا معنى لإيجاب شيء عليه. وكذلك الإمام عليه السلام.

وأما من جهة الصغرى، فإن إلقاء الخلاف بين العلماء ليس بلطف، بل اللطف هو الهداية إلى الحق.

الوجه الثالث

الملازمة العادية بين اتفاق العلماء ورأي المعصوم. وهذا ينتهي إلى الحدس برأيه، أما من جهة أنه كلما كثرت الآراء وتطابقت، ازداد احتمال الموافقة وضعف احتمال المخالفة، حتى يصل إلى القطع بالواقع وهو رأي المعصوم. وقد أشكل فيه في مصباح الاصول: بأن هذا إنما يتم في الإخبار عن الحسن، أما في الأمور الحدسية فلا، إذ كما يحتمل الخطأ في رأي الواحد يحتمل في رأي الكل^(١) وفيه تأمل، فإنه إذا كان يحتمل الخطأ في الكل، ففي الخبر الحسي كذلك. لكن التحقيق أن تطابق الآراء يوجب القطع لغير أهل الخبرة، كما لو اتفق الأطباء في موردٍ على تشخيص المرض والدواء المعالج له، فإن غير الطبيب يحصل له اليقين بذلك، أما بالنسبة إلى أهل الخبرة فلا. وفيما نحن فيه كذلك، فإن تطابق الآراء من الفقهاء لا يوجب اليقين بالواقع للفقهاء.

وقد يقال بالملازمة العادية من جهة اخرى وهي: إن العادة تحكم بأنه متى

(١) مصباح الأصول ٢ / ١٣٩.

اتفق المرؤوسون على رأي، فإن ذلك لا ينفك عن رأي الرئيس، فمن اتفاهم يستكشف رأي الرئيس.

وفيه: إن هذا إنما يتم في المرؤوسين الملازمين للرئيس، لا في فقهاء عصر الغيبة، حيث أنهم منقطعون عن الإمام عليه السلام.

الوجه الرابع

الإجماع التشرفي، بأن يسمع الأوحدي من الناس الحكم من الإمام - عليه السلام - مباشرة، فينقله إلى الغير بصورة الإجماع.

ويقع الكلام في هذا الوجه من جهة أصل إمكان رؤية الإمام - عليه السلام - في عصر الغيبة، وأن ذلك ينافي الحكمة من الغيبة أولاً؟ لا سيما بالنظر إلى ما ورد عنه من أن من ادعى الرؤية فكذبوه.

لكن الأعاظم - كالأخراساني والإصفهاني والنائيني^(١) - يجوزون حصول ذلك للأوحدي، ومنهم من يصرح بتحقق ذلك للسيد ابن طاووس،^(٢) كما ربما يستفاد من بعض كلمات السيد نفسه^(٣) أيضاً، بل إن دعوى العلم الإجمالي بوقوع ذلك خلال هذه القرون المتمادية بل التفصيلي بالنسبة إلى بعض الناس قريبة جداً. وحينئذٍ يجمع بين ذلك والخبر الوارد عنه - عليه السلام - الأمر بتكذيب من ادعاه، ببعض الوجوه المذكورة في ذيله.^(٤)

(١) كفاية الأصول: ٢٨٩، نهاية الدراية ٣ / ١٨٥، فرائد الأصول ١ / ٢٨٩.

(٢) أنظر: بحر الفوائد في شرح الفرائد ٥١ / ٢.

(٣) مهج الدعوات: ٢٨١ و ٣٥٣.

(٤) بحار الأنوار ٥٥ / ١٥١، الباب ٢٣ من ادعى الرؤية في الغيبة الكبرى....

كشف الاجماع عن الدليل المعتبر؟

وبعد سقوط الوجوه المذكورة لكاشفيّة الإجماع عن رأي المعصوم، تصل النوبة إلى كاشفيّته عن الدليل المعتبر على رأي المعصوم، فإنه إن تمّ هذا الوجه نتوصّل إلى رأي المعصوم لكنّ بواسطة الدليل الدالّ عليه، وبيان ذلك هو:

إن المفروض تحقق الإتفاق من الكلّ على رأي واحد، والمفروض أنهم فقهاء عدول لا يفتون بلا دليل، فلا بدّ وأنهم قد عثروا على دليل معتبر فاتفقوا على الفتوى على طبقه، فيكون إجماعهم كاشفاً عنه ويمكننا الاعتماد عليه. فنحن قد عملنا في الحقيقة - بواسطة الإجماع - بذلك الدليل المعتبر الذي عثروا عليه ولم نعثر عليه، فنكون قد عملنا برأي الإمام - عليه السلام - الدالّ عليه ذلك الدليل.

الكلام عليه

أشكل المحقّق الإصفهاني بما توضّحه: أنّ الدليل المعتبر المنكشف ليس الإجماع، لأنّ الإجماع لا يكشف عن الإجماع. وليس الكتاب، لأنّ آيات الأحكام معلومة لنا كما هي معلومة لهم. وليس العقل، لأنّ البراهين العقليّة محصورة ومعلومة لنا مثلهم. فليس إلاّ السنّة، ولكنّ: قد يكون الخبر معتبراً عندهم وليس بمعتبر عندنا، فهم قالوا باعتباره على مبانيهم ونحن مخالفون لهم في المبني. وقد يكون الخبر ظاهراً في مدلول عندهم هو غير ظاهر عندنا فيه بل ظاهر في خلافه،

كما حدث في أدلة نجاسة البئر بالملاقاة، إذ استظهر المتأخرون منها خلاف ما استظهر المتقدمون.^(١)

فتلخص عدم تمامية كشف الإجماع المحصل عن الدليل المعبر.
ويمكن الجواب:

أما من جهة السند، فبأن المتيقن من القدماء أنهم ما كانوا يأخذون إلا بخبر العدل أو الثقة، فقد كانت الوثاقة مطروحة حتى في زمن المعصوم، حيث كانوا يسألون عن وثاقة الأشخاص لكي يأخذوا منهم معالم الدين. فإذا اتفق القدماء على رأي، كشف اتفاقهم عن دليل معتبر - بالعدالة أو الوثاقة - هو المستند لتلك الفتوى المتفق عليها.

وأما من جهة الظهور، فالمفروض هو اتفاق الفقهاء على ظهور اللفظ في معنى، والمفروض كذلك كونهم من أهل اللسان أو من أهل الدقة والتدبر في فهم المعاني من الألفاظ وظهورها فيها، فمن البعيد جداً أن يتفقوا على دلالة لفظ على معنى بحيث لو وقفنا على ذلك لكان ظاهراً عندنا في معنى آخر.

وبما ذكرنا يظهر اندفاع النقض بقضية أخبار نرح البئر؛ إذ النجاسة لم تكن مجتمعة عليها بين قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم. نعم، كان المشهور بينهم ذلك، وكلامنا في الإجماع.
هذا أولاً.

وثانياً - وهو العمدة - أن القدماء أخذوا بروايات التزح وبظاهر الرواية:

«ما الذي يطهرها»^(١) وهي ظاهرة في النجاسة عند المتأخرين أيضاً، لكن المتقدمين قد غفلوا عن صحيحة ابن بزيع «ماء البثر واسع لا يطهره شيء إلا أن يتغير»^(٢) والمتأخرون رفعوا اليد بها عن ظهور تلك الروايات... فلم يكن الخلاف من جهة الظهور حتى يرد النقض.

وأشكل في مصباح الأصول: بأن إجماعهم يمكن أن يكون مستنداً إلى قاعدة أو أصل، ونحن لا نرى تمامية ذلك الأصل أو القاعدة، أو نرى عدم انطباقهما على الحكم المجمع عليه.^(٣)

لكنّ هذا خروج عن محلّ البحث، فإنّ مثل هذا الإجماع يكون مدركياً والإجماع المدركي لا قيمة له، بل الكلام في الإجماع المحصل الذي هو على خلاف القواعد والاصول ولا نعلم بمدركه، لكننا نعلم بأنهم - لورعهم ومقامهم العلمي - لا يجمعون على رأي بلا دليل، وهو إمّا رأي المعصوم أو الدليل المعتبر، والمفروض أنه ليس الكتاب والعقل والإجماع، فهو الرواية المعتبرة.

ويبقى الإشكال: بأنّه لو كان هكذا دليل معتبر لبان، ولكتب في المجاميع الحديثية التي هي لكبار المجمعين، فتأمل.

هذا تمام الكلام في الإجماع المحصل.

(١) وسائل الشيعة ١ / ١٧٤، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الرقم: ٢١.

(٢) وسائل الشيعة ١ / ١٤٠، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الرقم: ١٠.

(٣) مصباح الأصول ٢ / ١٤٠.

الإجماع المنقول

والإجماع المنقول هو الإجماع المحصل المنقول بخبر الواحد، فهل هو

حجة أو لا؟

إن كل خبر يكون عن أمر محسوس، فلا ريب في شمول أدلة حجية خبر الواحد له على المبني في ذلك؛ إذ اعتبر بعضهم العدالة في المخبر، والمعروف كفاية الوثاقة، فإذا شملته أدلة الحجية واندفع احتمال الخلاف بأصالة عدم الخطأ - وهو أصل عقلائي - تمت الحجية للخبر بلا كلام.

لكن الإخبار عن الإجماع إخبار عن أمر حدسي.

فإن أخبر عن الأمر المحسوس بالحدس، بأن أخبر - مثلاً - عن نزول المطر استناداً إلى قواعد علم الهيئة، لم يكن بحجة وإن كان المخبر ثقة، لعدم جريان أصالة عدم الخطأ في الحدسيات عقلاء.

وإن أخبر عن الأمر الحسي، وشككنا في أنه عن حس أو حدس، فما هو

مقتضى القاعدة؟

تارة: لا يكون المخبر من شأنه الإخبار عن الحدس، فالأصل في مثله الحمل على الحس. واخرى: يكون من شأنه ذلك، كالمنجم إذا أخبر عن زوال الشمس مثلاً، فهنا لا يرجع إلى الأصل العقلائي، لعدم قيام السيرة العقلانية على قبول مثل هذا الخبر.

وكذا لو شك في المخبر أن من شأنه الإخبار عن حس أو حدس.

هذا كله، فيما إذا أخبر عن أمر محسوس.

وأما إن كان المخبر به من الأمور الحدسية، فتارة: يكون من الحدسيات القريبة من الحس، وأخرى: لا.

فإن كان من القسم الأول، كما لو أخبر عن شجاعة زيد وجود عمرو ونحوهما من الأمور الحدسية القريبة من الحس؛ لإمكان التوصل إليها على أثر المعايشة أو القرائن والأحوال، فالحجية ثابتة، ومن هنا يرتب الأثر على الإخبار بالعدالة والإجتهد ونحوهما.

وإن كان من القسم الثاني، فتارة: ينقل الخبر إلى أهل الخبرة بذلك الموضوع، وأخرى: لا يكون المنقول إليه من أهل الخبرة به. فإن كان من قبيل الثاني، كما لو أخبر الطبيب عن حدسه بالمرض ولم يكن المخبر من الأطباء، فالخبر حجة لا من باب حجية خبر الثقة، بل من باب حجية خبر أهل الخبرة.

وإن كان من قبيل الأول، فهنا صور؛ لأنه تارة: يخبر عن السبب والمسبب معاً، وأخرى: عن المسبب فقط، وثالثة: عن السبب فقط. والإخبار عن السبب، تارة: يكون إخباراً عن تمام السبب، وأخرى: عن جزء السبب. وعلى جميع الصور: تارة: يكون المخبر موافقاً للمخبر في المسلك، وأخرى: لا يكون بينهما توافق في المسلك، كأن يرى الطبيب المخبر السببية للأمر الكذائي للمرض، لكن الطبيب المخبر لا يرى لذلك الأمر السببية لذلك المرض.

فإن أخبر عن السبب، كان حجة، لكونه إخباراً عن أمر محسوس، فتشمله أدلة حجية خبر الثقة أو العدل - على المختار هناك - سواء أحرز كونه مخبراً عن الحس أو شك في ذلك... وكون المسبب حدسياً لا يضر بذلك.

وإن أخبر عن المسبب - أي نفس المرض مثلاً - بإخباره عن ذلك إخباراً

عن السبب أيضاً بالدلالة الإلزامية، - فيكون الخبر عن المسبب خبراً عن أمرين، أحدهما: حدسي وهو المسبب، المدلول المطابقي. والآخر: حسي وهو السبب وهو المدلول بالملازمة - ففي مثل هذا المورد، يلحظ التوافق بين المخبر والمخبر في المسلك، فإن كانا متوافقين، كان الخبر حجةً من جهة الدلالة الإلزامية، وحيث أنه موافقٌ على الملازمة بين هذا السبب والمسبب - وهو المرض - فالمرض المسبب ثابت للمخبر بالوجدان العلمي.

وبعد الفراغ عن هذه المقدمة نقول:

قد تقدم أنه يعتبر في الإجماع الحجّة أن يتفق جميع فقهاء العصر على رأي، ولا يكون الرأي مستنداً إلى أصلٍ أو قاعدة، كما لو ادّعى الإجماع على بطلان الصلاة في المكان المغصوب؛ إذ يحتمل أن يكونوا مستندين في هذه الفتوى إلى التركيب الإتحادي بين الصلاة والغصب، وأن ما يكون منهياً عنه لا يمكن أن يكون مأموراً به، ومع هذا الإحتمال لا يكون هذا الإجماع حجةً...

فالشرط الأساسي المقرر الثابت في حجية الإجماع هو انتفاء استناده إلى شيء من الأصول والقواعد، كالإجماع على حجب ابن العم من الأبوين للعم من الأب، مع تقدمه رتبةً واستحقاقه للإرث بقوله تعالى ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾^(١)، فإن مثل هذا الإجماع غير المستند إلى أصل أو قاعدة، والمخالف للكتاب، لا بد وأن يكون كاشفاً عن رأي المعصوم أو الدليل المعتمد المخصص للآية المباركة، وإلا لم يكن من المعقول إجماع الفقهاء كافةً على تقدم

(١) سورة الانفال: الآية ٧٥.

ابن العمّ وحجبه للعمّ في الإرث. فمثل هذا الإجماع - وإن كان نادراً في الفقه - يكون حجةً بلا كلام.

فإن نقل هذا الإجماع بخبرٍ واحد، كان إجماع الفقهاء هو السبب، ورأي المعصوم أو الدليل المعتبر هو المسبب المنكشف، فتارةً: ينقل السبب والمسبب معاً، واخرى: ينقل السبب فقط، وثالثةً: ينقل المسبب وحده....

فإن كان نقله للإجماع بلفظ: «اتفق أهل الحق كلّهم على كذا»، فمثلته نقلٌ للسبب والمسبب، لكونه دالاً على دخول الإمام في المجمعين، فهو من الإجماع الدخولي المتضمّن لرأي المعصوم، لأن المفروض كون الناقل من الفقهاء، ويخبر بعبارة ظاهرة في دخول الإمام، وظاهرة كذلك في أن إخباره عن حسّ، فلا محالة تشمله أدلة حجية خبر الواحد، ويترتب الأثر عليه.

وقد يعبر بلفظ: «أجمع علماؤنا»، أو «اتفق الأصحاب»... ونحو ذلك، فمثل هذه التعابير ظاهرة في نقل السبب، ويكون فائدته أن لا يتجسّم المنقول إليه عناء الفحص عن الآراء وتحصيل الفتاوى، لكون المخبر ثقةً وهو يخبر عن تحقّق الإجماع على الفتوى الكذائية، فإن حصل له الكاشفية عن رأي المعصوم أو الدليل المعتبر، أفتى على طبق ما وقع عليه الإجماع، اللهم إلا على مبنى المحقق الإصفهاني القائل بأننا وإن كنّا نحتمل أن يكون كاشفاً عن الدليل، ولكنّ الدليل المعتبر عندهم قد لا يكون معتبراً عندنا، فكيف نفتي بما أفتوا به ويكون الإجماع حجةً؟

وقد يخبر الناقل عن بعض السبب فيقول: «مذهب أكثر علمائنا كذا»، ولما كان المخبر ثقةً وإخباره عن حسن، يكون معتبراً بقدره، وعلى المنقول إليه الفحص عن آراء بقية الفقهاء حتى يحصل له الإجماع، فإن كشف عن رأي المعصوم فهو، وإن كشف عن دليل معتبر فكذلك، إلا على إشكال المحقق الإصفهاني.

وقد ينقل الناقل المسبب، أي رأي المعصوم عليه السلام. وهذا لا يكون إلا في الإجماع التشرفي، والتشرف في زمن الغيبة لا يحصل، إلا للأوحد كما عبر الأكابر، لا سيما مع الخدشة فيما ورد من «أن من ادعى الرؤية قبل الصيحة فكذبوه»^(١) سنداً، مضافاً إلى أن ما ورد من هذا القبيل لا إطلاق له، بل المقصود هو الرؤية مع دعوى النيابة.

فالأوحد بتعبير الأكابر أو صاحب السر - بتعبير السيد بحر العلوم - يرى الإمام في زمن الغيبة، ونحن لا يمكننا تكذيب ما يرويه الثقات من القضايا الواقعة في هذه المدة الطويلة...

وعلى الجملة، فإن من يرى الإمام ويأخذ منه الحكم، لا يعرف نفسه بل يعتبر لدى النقل بالإجماع، فإذا تحققت الصغرى، ونقل الخبر وهو ثقة، فإنه يحصل الوثوق بعدم خطئه، وهو لا يحصل إلا بإجراء أصالة عدم الخطأ، وجريانها إنما يكون - في السيرة العقلانية - في القضايا المتعارفة، ولكن ملافاة الإمام في عصر الغيبة أمر غير متعارف، فجريان الأصل فيه مشكل ولا يثبت المسبب. اللهم إلا أن

(١) الإحتجاج ٤٧٨/٢، بحار الأنوار ١٥١/٥٥، الباب ٢٣ من ادعى الرؤية في الغيبة الكبرى...، الرقم ١.

يحصل العلم للمنقول إليه بعدم الخطأ وعدم كون القضية مكاشفةً، فله أن يفتي على طبق هذا الإجماع.

وأما إذا أخبر عن الإجماع مستنداً إلى الملازمة العقلية، وهو الإجماع اللطفي الذي اختاره شيخ الطائفة، فمن الواضح أنه خبر حدسي، لا تشمله أدلة حجية الخبر.

وكذا الإجماع بالملازمة العادية بين رأي الرئيس وآراء المرئوسين.

نعم، لو أخبر عن السبب، والمفروض كونه ثقةً وإخباره عن حس، ثم ثبتت الملازمة بين السبب والمسبب عند المنقول إليه، أو كانت حاصلةً للمخبر وكان المنقول إليه موافقاً له فيها، كان للمنقول إليه الفتوى على طبقها.

ولو أخبر عن المسبب وحده، فلا ريب في أن الإخبار عن المسبب يلازم الإخبار عن السبب، فالملازمة عند المخبر تامة، فإن كان المخبر المنقول إليه موافقاً في المسلك تمت عنده أيضاً....

ولو شك في أن الإخبار عن حس أو حدس، والمفروض أن المخبر فقيه، فهو ممن شأنه الإخبار عن الحدس والاجتهاد، فلا تشمله الأدلة.

تنبيهات

التنبيه الأول في ندرة الإجماع

قد تحصل ممّا ذكرنا ندرة الإجماع المعتبر في الفقه جدّاً، ولكنه - مع ذلك - قد يتفق أن نجد الأصحاب - على اختلاف مسالكهم في الأصول وفي كاشفية الإجماع - مجمعين على فتوى، مع عدم وجود نصّ معتبر في المسألة، وعدم احتمال استناد فتواهم إلى أصلٍ أو قاعدة، فمثل هذا الإجماع لا يمكن التجاوز عنه، كما ذكرنا في مسألة حجب ابن العمّ من الأبوين العمّ؛ إذ لا يوجد نصّ معتبر في هذه المسألة. وما أشار إليه الصدوق^(١) لم نعر عليه فيما بين أيدينا من الأخبار، كما أنّ رواية الحسن بن عمّار أو عمار،^(٢) غير معتبر. مع أنّ مقتضى الآية المباركة تقديم العمّ.

ومن الموارد: مسألة عدم جواز التعليق في العقود، فإنه لا نصّ فيها أصلاً،

(١) قال الصدوق في من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٩٢، ما هذا لفظه، «فإن ترك عمّاً لأب، وابن عمّاً لأب وأُمّ، فالمال لإبن العمّ للأب والأُمّ: لأنه قد جمع الكلالتين، كلالته الأب وكلالة الأُمّ، وهذا غير محمولٍ على أصلٍ بل مسلم، للخبر الصحيح الوارد عن الأئمة (عليهم السلام)».

(٢) وسائل الشيعة ٢٦: ١٩٢، باب ٥ من أبواب ميراث الأعمام والأخوال، الرقم ٤.

ولا دليل عليه إلا إجماع الكل، وهو غير محتمل استناده إلى أصل أو قاعدة. وما قد يذكر من القاعدة العقلية - وهي أن تعليق العقد يستلزم انفكاك المعلول عن العلة وهو محال - غير صحيح، لأن الإستحالة المذكورة إنما هي في القضايا التكوينية لا الإعتبارية. على أن الفقهاء يقولون بالواجب المشروط، مع أنه قد يستلزم ذلك الانفكاك بين العلة والمعلول.

ومن الموارد: محرمة أم الزوجة وإن علّت، مع أن ظاهر النص هو أم الزوجة بلا واسطة، لأنه المعنى الحقيقي، وإطلاقه على أم الأم وإن علّت مجاز... ولو شك، فالشبهة مفهومية، ولا يجوز التمسك بالدليل في الشبهات المفهومية. لكن إجماع الكل قائم على المحرمة. مع أنهم لا يقولون بمثله في الموارد الأخرى، كما لو أوصى بكذا لأم زوجته، وكذلك لو أوصى لأبيه، فإنه لا يعم أب الأب عندهم.

التنبيه الثاني في الكلام في إجماعات السيد والشيخ قدس سرهما.

إعلم أن من الفقهاء من يعتني بالإجماعات كثيراً، كصاحب الرياض والجواهر، ومن الفقهاء من لا يعبأ أصلاً كالمحقق الأردبيلي، ومن الفقهاء من يتوسط في ذلك كالشيخ الأنصاري. وقال المجلسي ما محصله: أن الإجماع إنما يعتبر لكاشفيته عن رأي المعصوم، هكذا قرّر الأصحاب في الأصول، لكنهم في الفقه ينسبون ما يؤسسون في الأصول؛ إذ لا صغرى للإجماع الكاشف إلا نادراً، بل الموارد التي يدعون فيها الإجماع ليس إلا الشهرة. نعم، الإجماعات تنتهي إلى الشيخ والسيد وهي أخبار مراسيل^(١).

(١) بحار الأنوار ٢٢٢ / ٨٩. كتاب الصلاة، أبواب فضل يوم الجمعة. الباب ١، وجوب صلاة الجمعة.

وهذا الكلام غريب جداً؛ إذ ليس الأمر كما ذكر، والفقهاء لا يخلطون بين الإجماع والشهرة، والإجماعات المحكية عن السيد والشيخ ليست مراسيل، بل كتبهم موجودة وللفقهاء طرق إلى تلك الكتب. ثم إن السيد المرتضى قد أكثر من دعوى الإجماع في كتابيه: الإنتصار والناصرات.

ومن موارد ذلك عند السيد: دعواه الإجماع على وجوب رفع اليدين في التكبيرات في الصلاة.^(١) ولا قائل به من الأصحاب غيره ظاهراً. ودعواه الإجماع على أن عدّة النساء ثمانية عشر يوماً.^(٢) ولا قائل به من الأصحاب غيره.

ودعواه الإجماع على ثبوت خيار الحيوان للمتبايعين كليهما إلى ثلاثة أيام،^(٣) والشهور بين الأصحاب هو ثبوته للمشتري خاصةً، اقتصاراً فيما خالف العمومات ومقتضى الأصل الدالة على لزوم المعاملة على المجمع عليه بين الأصحاب وهو في المشتري خاصةً كما حكاه جماعة.^(٤)

ودعواه الإجماع على تعيين المهر في مهر السنة، وأنه لا تجوز الزيادة عليها،^(٥) وهذا خلاف ظاهر الآية، والظاهر أن لا موافق له فيما ذهب إليه.

(١) الإنتصار: ١٤٧.

(٢) المصدر: ١٢٩.

(٣) المصدر: ٤٣٣.

(٤) رياض المسائل ٨ / ٢٩٤.

(٥) الانتصار: ٢٩٢.

أقول

إذا كان هذا حال إجماعات السيد، فهل يمكن الاعتماد عليها، بأن يفتى على طبقها، أو تجعل جابرةً لضعف سند بناءً على القول بذلك، أو ترتيب أي أثر آخر عليها، كأن تكون منشأً للتوقف أو الإحتياط؟

وأما الشيخ، فقد أكثر من دعوى الإجماع في كتاب الخلاف.

واختلفت تعبيراته، فتارة: يدعي إجماع المسلمين، واخرى: إجماع الفرقة، وثالثة: يضيف إلى إجماع الفرقة كلمة: لا يختلفون في ذلك، ورابعة: يضيف كلمة: وأخبارهم.

وقد وقع الكلام في إجماعاته، فقالوا: بأنه قد ادعى الإجماع في موارد كثيرة من كتاب الخلاف ثم خالفها هو في غيره، قال الشهيد الثاني: قد وقع ذلك في أربعين مورداً،^(١) لكنَّ بعض من تأخر أوصلها إلى المائة....

والمهم أنا نرى الشيخ يفتي في كتاب المبسوط وغيره وخاصةً في النهاية - وهو كتابه في الفتوى - على خلاف ما ادعى عليه الإجماع في كتاب الخلاف.

ف قيل: إنه يريد الشهرة. وقيل: إنها إجماعات جدلية في مقابل العامة. وقيل: إنها إجماعات مستندة إلى أصل أو قاعدة....

أقول

وعمدة ما في الباب هو الإشكال الذي طرحه الشهيد الثاني من أن الشيخ قد خالف بنفسه إجماعاته، وهذا مسقطٌ لاعتبارها.

(١) أنظر: رسائل الشهيد الثاني ٢/ ٨٤٥ - ٨٥٧، وأنظر: الحدائق الناضرة ٩/ ٣٨.

ولكن يمكن أن يقال: إن الشيخ لما أخبر عن الإجماع، فإن أدلة حجبة الخبر صادقة على إخباراته من جهة وأصالة عدم الخطأ والإشتباه جارية من جهة اخرى، فتكون إجماعاته معتبرة، والموارد التي خالف فيها قليلة، فلا تكون مضرّة بجميع إجماعاته. نعم، ترفع اليد عنها في تلك الموارد الخاصّة فقط. والسبب في عدم الإضرار بسائر الإجماعات هو جريان أصالة عدم الخطأ فيها كما ذكرنا. نعم، لو كانت المخالفات كثيرة بحيث يقع الشك في ضبطه في دعاويه الإجماع، ويوجب سقوط أصالة عدم الخطأ عقلاء، كان الحق مع الشهيد، لكن الأمر ليس كذلك.

وأما الجواب: بأنه يريد الشهرة من الإجماع.

فهذا خلاف الظاهر جداً، وظواهر الألفاظ حجة. على أن الشيخ قد يذكر المخالف من الأصحاب، كما في مسألة تطهير المتنجس بمطلق المانع^(١) وأما الجواب: بأن إجماعاته في الخلاف جدلية.

فهذا غير صحيح، لأن الإجماع إن كان، فهو، وإن لم يكن، فدعواه كذب، فكيف ينسب إلى الشيخ؟

وأما الجواب: بأن إجماعات الشيخ على وزان إجماعات السيد في كونها مستندة إلى أصل أو قاعدة، وحيث أن من الممكن وجود الخلاف بينه وبين من بلغه إجماعه في ذلك الأصل أو القاعدة، فإن إجماعاته لا تكون حجة، بل إنها إجماعات حدسية اجتهادية.

فالظاهر أنه نشأ من استدلاله بالقرعة في كتاب إحياء الموات وفي منجزات المريض، مدّعياً الإجماع على أن القرعة لكل أمرٍ مشكل، والمورد من صفريات الأمر المشكل. أمّا في إحياء الموات ففيما لو حاز اثنان في وقت واحد أرضاً.^(١) وأمّا في منجزات المريض ففيما لو أعتق سالماً وغانماً في حال المرض المشرف على الموت، ولا يفى ثلثه لعتق كلا العبدین.^(٢)

فهو في هذين الموردين، لما رأى قيام الإجماع على كبرى القرعة، ادّعاه فيهما تطبيقاً لها عليهما.

ولكنّ ما فعله في هذين الموردين لا يجوز لنا رفع اليد عن سائر إجماعاته في كتاب الخلاف، وهي أكثر من الألف!

وعلى الجملة، فإنّ الشيخ لما يدّعي الإجماع في تلك الموارد، فهو إنما يدّعيها على الحكم في نفس المسألة، وليس فيها أيّ استدلال حتى يقال بأنّ المدّعى عليه الإجماع هو الكبرى... بخلاف إجماعات السيّد في كتاب الإنتصار، فإنه قد ثبت بالتتبع أن إجماعاته إنما هي على الكبريات، فالفرق بينهما واضح جداً. وبناءً على ما ذكرنا، ففي أيّ موردٍ وجدنا الشيخ يستدلّ بالكبرى، نرفع اليد عن إجماعه هناك، وأمّا في غيره فإجماعه حجة.

وقد يشكل أيضاً: بأنّ إجماع الشيخ لا يخلو عن أن يكون إخباراً عن المسبّب وهو رأي الامام عليه السّلام، أو عن السّبب وهو إتفاق الأصحاب. فإنّ

(١) الخلاف ٣ / ٥٣٢.

(٢) الخلاف ٦ / ٢٩٠.

كان الأول، فهو من جهة قاعدة اللطف، وهي من الناحية الكبرى غير تامة. وإن كان الثاني، فهو يفيد إتفاق علماء عصره، وهذا لا ينافي أن لا يكون أهل العصر المتقدم أو العصور المتقدمة على تلك الفتوى. وحينئذٍ، لا سببية لاتفاق فقهاء عصره للوصول إلى رأي المعصوم.

والجواب هو: إن الشيخ عندما يقول «عليه إجماع الفرقة»، فالظاهر منه فقهاء كل العصور حتى زمن المعصوم. نعم، إذا قال «عليه الإجماع» كان للإشكال وجه.

ويبقى الإشكال: بأن الشيخ قد يدعي إجماع الفرقة بل الأمة، ثم يذكر الخلاف عن البعض ويعتذر بأنه منقرض... وهذا موجود في كتاب القضاء في مسألة عدالة القاضي،^(١) وفي مسألة الخطبة من كتاب النكاح،^(٢) فهذه الموارد تشهد بأن إجماعاته تتعلق بالعصر الواحد لا جميع العصور حتى زمن المعصوم، فيعود الإشكال السابق.

نعم، في كل موردٍ أضاف الفتوى إلى الفرقة وقال: «لا خلاف بينهم» أو «لا يختلفون» فمثلته حجة.

هذا، وذكر السيد البروجردي^(٣) أن إجماعات الشيخ كلها نقلت للرواية المعتمدة، أي أنه في كل موردٍ يدعي الإجماع فيه، ينقل الخبر المعتمد الوارد عن

(١) الخلاف / ٦ / ٢١٢.

(٢) الخلاف / ٤ / ٢٩٢.

(٣) نهاية الوصول: ٥٣٦.

الأئمة عن النبي صلى الله عليه وآله، بخلاف إجماعات مثل العلامة، فإنها نقل للسبب. واعترض على الشيخ الأنصاري قوله: بأن إجماعات الشيخ نقل للسبب والمسبب معاً، فقال: بأن الأمر ليس كذلك.

أقول

أما ما نسبته إلى الشيخ الأعظم قدس سره، فليس كذلك، بل الشيخ يقول أن كل إجماع أسند فيه الفتوى إلى الفرقة وأهل الحق، فهو نقل السبب والمسبب، وما لم يكن كذلك فهو نقل للسبب فقط.

وأما ما نسبته إلى شيخ الطائفة قدس سره، فهو يخالف صريح كلامه في مقدمة كتاب الخلاف،^(١) وأيضاً في موارد عديدة منه، حيث يدعي الإجماع ودلالة الأخبار معاً، فلو كان في إجماعاته ناقلاً للخبر، فأَي معنى لعطف الأخبار على الإجماع؟

التنبيه الثالث في الإجماع البسيط والمركب

قد يتفق العلماء على رأي، كطهارة شيء أو نجاسته أو وجوبه أو حرمة، فهذا الإجماع بسيط، أي: أنه يكشف عن مدلول واحد. وقد يتفق العلماء على رأي وهم مختلفون فيما بينهم، كما إذا اختلفوا في حكم سجدة العزيمة في أثناء الصلاة، فقال بعضهم بالوجوب، وبعض بالحرمة، فهم متفقون على عدم الكراهة أو الإستحباب، فمن قال بذلك خرق الإجماع المركب وأحدث القول الثالث. فوقع الكلام بينهم في جواز ذلك وعدم جوازه.

وقد يكون إحداث القول الثالث بنحو التفصيل في المسألة، كأن يقول البعض باقتضاء مطلق العيوب لفسخ النكاح، ويقول الآخرون بعدم اقتضاء شيء منها ذلك. فيحدث القول الثالث باقتضاء بعض العيوب دون بعض، وهذا ما يسمّى بالتفصيل في المسألة، فهو خرقٌ للإجماع المركّب بالقول بالفصل.

ثم إنَّ الكلام في حجية الإجماع المركّب هو الكلام بعينه في الإجماع البسيط، فقد ينقل بالإجماع المركّب مجرّد الإنفاق فقط، فهو نقل للسبب، وقد ينقل المسبّب أي رأي المعصوم، وقد ينقل كلاهما... على ما تقدّم بالتفصيل.

وأما حكم خرقه بإحداث القول الثالث، فإنه الحرمة، إن كان القولان نافيين لغيرهما، بمعنى أن يكشف الإجماع المركّب عن أن قول المعصوم غير خارج عن القولين، فالقول الثالث يكون مخالفاً لرأي المعصوم.

التنبيه الرابع في تعارض الإجماعين

إنه إن كان المنقول إجماع الفقهاء كلهم على حرمة شيء وإجماعهم على جوازه، فهنا تعارض بين السببين والمسببين.

وإن كان المنقول إتفاق بعضهم وحصول الكشف عن رأي المعصوم من ذلك، بناءً على مسلك الشيخ - مثلاً - أو على مسلك الحدس برأي المعصوم، ففي هذه الحالة يكون التعارض في المسبب، كأن يُنقل وجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة، وينقل كذلك حرمتها، لأن ذاك ينقل اتفاق علماء عصر الشيخ - مثلاً - وهذا ينقل اتفاق عصر المحقق الحلبي - مثلاً - فلا تعارض بين الإجماعين، لكن رأي المعصوم واحد لا اثنان.

وقد يتفق ذلك في العصر الواحد، كما نقل عن بعض الأعاظم أنه كان يرى اتفاق الشيخ الأنصاري والميرزا الشيرازي والميرزا محمدتقي الشيرازي - قدست أسرارهم - كاشفاً عن رأي المعصوم.

لكن يأتي هنا سؤال هو: أنه إذا كان في عصر كل من هؤلاء الثلاثة فقهاء كبار، واتفق إجماعهم على خلاف ما اتفق عليه الثلاثة، فهل في هذه الحالة أيضاً يرى القائل الكاشفية لرأي الثلاثة عن رأي المعصوم أو يتوقف؟

وبعد:

فإنه إذا نقل إجماعان متعارضان، وقد ذكرنا أن التعارض إنما هو في المسبب، إلا أن يدعى الإجماع من الفقهاء كلهم، فهو في السبب والمسبب معاً، فقد يكون أحد الإجماعين مجملاً في ناحية السبب والآخر مفصلاً، بأن يذكر أحدهما أسماء الفقهاء والآخر لا يذكرهم، أو يكون المجمعون في أحد النقلين من القدماء وفي الآخر هم المتأخرون، أو يكون المجمعون في أحد النقلين أعظم وأدق منهم في النقل الآخر، ففي هذه الحالات حيث ينقل الإجماع بالتفصيل، يتقدم أحدهما على الآخر، لأن الحدس برأي المعصوم من إجماع القدماء أقوى، وكذا من إجماع الذين هم أعظم وأدق نظراً.

وأما إن كان الإجماعان كلاهما مجملين، فالمستفاد من كلام صاحب الكفاية سقوطهما^(١) وقيل،^(٢) إنه في هذه الحالة يُنظر إلى الناقل، لوجود المناقشة

(١) كفاية الأصول: ٢٩١.

(٢) أنظر: فوائد الأصول ١٥٢/٣.

في إجماعات مثل السيد المرتضى والسيد ابن زهرة. أما مثل الشهيد، فلا مناقشة في دعواه. والمحقق الأردبيلي الذي يناقش في الإجماعات، إذا نقل الإجماع فإنه يعتمد عليه، ففي مثل هذه الحالة يقدم الإجماع على الطرف الآخر. وأما مع التساوي في السبب، فلا محالة يقع التعارض، ولا يمكن الأخذ بأحدهما دون الآخر.

التنبيه الخامس في نقل التواتر

قال في الكفاية:

إنه ينقدح مما ذكرنا في نقل الإجماع حال نقل التواتر، وأنه من حيث المسبب لا بد في اعتباره من كون الإخبار به إخباراً على الإجمال بمقدارٍ يوجب قطع المنقول إليه بما أخبر به لو علم به، ومن حيث السبب يثبت به كل مقدار كان إخباره بالتواتر دالاً عليه، كما إذا أخبر به على التفصيل، فربما لا يكون إلا دون حد التواتر، فلا بد في معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الأخبار يبلغ المجموع ذلك الحد. نعم، لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة - ولو عند المخبر - لوجب ترتيبه عليه، ولو لم يدل على ما بحد التواتر من المقدار.^(١)

أقول

التواتر هو تتابع الأخبار وتواليها، من مخبرين يمتنع عادةً تواطؤهم على الكذب، بحيث يحصل القطع بالمخبر به.

(١) كفاية الأصول: ٢٩١ - ٢٩٢.

وقد أنكر بعض العلماء حصول القطع من التواتر، لأن كلاً من الأخبار يجوز الصدق والكذب فيه، فإذا اجتمعت عدة لم يتغير الحال.

وقد أجيّب عن ذلك في محلّه.

والتواتر على أقسام: لفظي ومعنوي وإجمالي.

وحصول القطع للمنقول إليه يختلف باختلاف حاله.

والتواتر أيضاً تارة: محصل، واخرى: منقول.

فإذا نقل التواتر، فقد نقل المسبب، وقد يوصف الخبر بالتواتر، فإذا نقل

كان من نقل السبب.

فلو نقل قائلاً: أخبر مائة شخص بكذا، فهذا النقل معتبر، لأنه نقل عن حسن

والمفروض كون الناقل ثقة، فإن حصل للمنقول إليه الملازمة بين هذا الخبر والواقع، كان قاطعاً بالواقع، وإلا فالسبب ناقص حتى تأتي الأخبار الاخرى.

وأما إذا نقل التواتر - وهو المسبب - فهذا لا أثر له بالنسبة إلى المنقول إليه،

لأن المباني في التواتر مختلفة، وحصول العلم منه يختلف باختلاف حالات

الأشخاص. نعم، إذا كان الناقل والمنقول إليه متوافقين في المبنى، ترتب الأثر...

وهكذا يختلف الأمر بالنظر إلى دقة الناقل، فقد يكون في مرتبة من الوثاقة والدقة،

بحيث يحصل العلم من خبره وإن كان العدد قليلاً، فلا ينتظر وصول الخبر أو

تحصيله من غير هؤلاء الذين أخبر عن تواترهم.

هذا، وقال الشيخ قدس سره:

إن معنى قبول نقل التواتر - مثل الإخبار بتواتر موت زيد مثلاً - يتصور

على وجهين:

الأول: الحكم بثبوت الخبر المدعى تواتره - أعني موت زيد - نظير حجة الإجماع المنقول بالنسبة إلى المسألة المدعى عليها الإجماع. وهذا هو الذي ذكرنا من أن الشرط في قبول خبر الواحد هو كون ما أخبر به مستلزماً عادة لوقوع متعلقه.

الثاني: الحكم بثبوت تواتر الخبر المذكور ليرتب على ذلك آثار المتواتر وأحكامه الشرعية، كما إذا نذر أن يحفظ أو يكتب كل خبر متواتر. ثم إن أحكام التواتر منها: ما ثبت لما تواتر في الجملة، ولو عند غير هذا الشخص.

ومنها: ما ثبت لما تواتر بالنسبة إلى هذا الشخص.

ولا ينبغي الإشكال في أن مقتضى قبول نقل التواتر هو العمل به على الوجه الأول وأول وجهي الثاني، كما لا ينبغي الإشكال في عدم ترتب آثار تواتر المخبر به عند نفس هذا الشخص.

ومن هنا يعلم: إن الحكم بوجود القراءة في الصلاة، إن كان منوطاً بكون المقروء قرآناً واقعياً قرأه النبي صلى الله عليه وآله، فلا إشكال في جواز الاعتماد على إخبار الشهيد رحمه الله بتواتر القراءات الثلاث، أعني قراءة أبي جعفر وأخويه، لكن بالشرط المتقدم، وهو كون ما أخبر به الشهيد من التواتر ملزوماً عادةً لتحقيق القرآنية. وكذا لا إشكال في الاعتماد من دون الشرط إن كان الحكم منوطاً بالقرآن المتواتر في الجملة، فإنه قد ثبت تواتر تلك القراءة عند الشهيد بإخباره. وإن كان الحكم معلقاً على القرآن المتواتر عند القاري أو مجتهد، فلا

يجدي إخبار الشهيد بتواتر تلك القراءات....^(١)

ومحصّل كلامه: إنه إن أخبر عن إخبار العدد الكذائبي، فهذا إخبار عن السبب، وإن أخبر عن التواتر، فإن كان الأثر مترتباً على التواتر في الجملة، ترتّب، وإن كان مترتباً على التواتر عند المنقول إليه، فلا أثر له، ففرّع على ذلك مسألة تواتر القراءات بأنه: إن كان الأثر الشرعي مترتباً على القرآنية الواقعية، ترتّب بإخبار الشهيد. وإن كان للتواتر في الجملة، أي الأعم من الناقل والمنقول إليه، فكذا. أما إن كان للتواتر عند المنقول إليه خاصّةً أو مجتهداً، فلا.

وقد اعترضه المحقق الخراساني في الحاشية،^(٢) فإنه بعد أن بحث عن التواتر في التنبيه السابع من تنبيهات الإجماع قال:

فتلخّص أنه إذا نقل إليه ما يبلغ حدّ التواتر عنده، يجب ترتيب الأثر مطلقاً، كانت للواقع أو للتواتر مطلقاً، وأما إذا لم يبلغ حدّه لم يترتب منها إلا خصوص ما كان له في الجملة.

قال: ومنه ظهر حال ما ذكره قدّس سرّه من فرع جواز القراءة وأنه يجوز مطلقاً لو كان ما نقله الشهيد بالغاً ذلك الحدّ عنده، ولا يجوز إن لم يبلغه إلا إذا كانت من آثار ما تواتر قرآنيته في الجملة....

ومحصّل كلامه: عدم الفرق، وأنّ الأثر يترتب على إخبار الشهيد، سواء كان للواقع أو للمنقول إليه.

(١) فرائد الأصول: ٦٤.

(٢) درر الفوائد: ١٠١.

أقول:

لكن التحقيق هو: أنه إذا أُخبر عن التواتر، فتارةً: يتوافق المنقول إليه والناقل في المسلك فالأثر مترتب. وأخرى: هما مختلفان، فالأثر غير مترتب. وثالثة: يشك في توافقهما، والحق عدم الترتب كذلك.

وأما لو كان الأثر لا يترتب بالنسبة إلى المنقول إليه إلا إذا كان التواتر محققاً عنده، فإنّ بإخبار المخبر الواحد لا يتحقق ذلك فلا يترتب عليه الأثر، وهذا هو مقصود الشيخ والحق معه فيما قال.

هذا تمام الكلام في الإجماع.

الشهرة الفتوائية

إعلم أن الشهرة على أقسام:

١. الشهرة الروائية.

٢. الشهرة العملية.

٣. الشهرة الفتوائية.

والكلام هنا في القسم الأخير.

ما يستدلُّ به لحجبة الشهرة الفتوائية

وهذا مجموع الوجوه المطروحة لحجبة الشهرة الفتوائية والكلام حولها:

ذهب صاحب الكفاية^(١) إلى أنه لا دليل على اعتبار الشهرة في الفتوى

بالخصوص.

ثم ذكر ثلاثة وجوه بعنوان «التوهم» وأجاب عنها، وهي:

الأول

الأولوية القطعية من خبر الواحد، فتكون أدلة حجته دالة على حجة

الشهرة، لأن الظن الحاصل منها أقوى مما يفيد خبر الواحد.

(١) كفاية الأصول: ٢٩٢.

وفيه:

عدم دلالة أدلة حجية خبر الواحد على كون مناط اعتباره إفادته الظن،
وتنقيح ذلك بالظن لا يوجب إلا الظن بالأولوية.

والثاني

مرفوعة زارة، قال: قلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران والحديثان
المتعارضان، فبأيهما نعمل؟ قال عليه السلام: خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع
الشاذ النادر. قلت: يا سيدي، إنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم. قال: خذ بما يقوله
أعدلهما.^(١)

وجه الاستدلال: إن «ما» الموصولة أعم من الرواية والفتوى.

وفيه:

إن المراد من «ما» خصوص الرواية المشهورة. هذا بغض النظر عن
الإشكال في السند.

والثالث

مقبولة عمر بن حنظلة، بعد فرض السائل تساوي الراويين في العدالة قال:
يُنظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين
أصحابك فيؤخذ. ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك. فإن المجمع
عليه لا ريب فيه، وإنّما الامور ثلاثة....^(٢)

(١) عوالي اللئالي ٤ / ١٣٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، رقم ١.

بناءً على أن المراد بالمجمع عليه في الموضوعين هو المشهور، بقرينة إطلاق المشهور عليه في قوله: ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور، فيكون في التعليل بقوله: فإن المجمع عليه... دلالة على أن المشهور مطلقاً مما يجب العمل به، وإن كان مورد التعديل الشهرة في الرواية....

وفيه: إن المراد من «ما» الموصولة في هذا الخبر هو الرواية كذلك.

والرابع

ما ذكره في الكفاية بقوله: نعم، بناءً على حجية الخبر ببناء العقلاء، لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيتهم، بل على حجية كل أمانة مفيدة للظن أو الإطمينان.

ثم قال: لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد.^(١)

والخامس

ما ذكره في مصباح الاصول،^(٢) وهو التعليل الوارد في ذيل آية النبأ المباركة: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ والمراد من الجهالة السفاهة. بتقريب أنه: يجب التبيين في كل ما يكون العمل به سفاهة، وحيث أن العمل بالشهرة ليس بسفاهة فلا يجب التبيين.

وأجاب: بأن السفاهة في العمل بالشهرة موجودة، لأن العمل بما لا يؤمن معه الضرر سفاهة عقلاً، والشهرة كذلك. وإن كان المراد من الجهالة عدم العلم،

(١) كفاية الأصول: ٢٩٢.

(٢) مصباح الأصول ١٤٥/٢.

فالأمر أوضح، لأن الشهرة لا تفيد العلم. هذا في الصغرى. وأمّا الكبرى ففيها: إن الحكم بوجوب التبيّن في كلّ ما كان العمل به سفاهة - لعموم التعليل - لا يدلّ على عدم وجوب التبيّن في كلّ ما ليس العمل به سفاهة، ولذا فمثل: «لا تشرب الخمر لأنه مسكر» وإن كنّا نتعدّى إلى كلّ مسكر فيكون شربه حراماً، لكنّه لا يدلّ على عدم حرمة غير المسكر، فقد يكون حراماً لكونه نجساً مثلاً.

والسادس

ما ذهب إليه السيّد البروجردي رحمه الله، وحاصله: الاستدلال بالمقبولة، بناءً على أنّ المقصود من «المجمع عليه» هو الشهرة في الفتوى لا في الرواية، لأنّ الرواية قد تكون مشهورة ولكنها صادرة على وجه التقيّة فيكون فيها ريب، وأمّا الذي لا ريب فيه هو الحكم المشهور بين الأصحاب، ضرورة أنهم لا يعملون ولا يفتون إلا بما تلقّوه من الإمام من الحكم الواقعي، فالحكم المشهور بما أنه مشهور لا ريب فيه، فأصول المطالب و رؤوسها المشهورة بين الأصحاب حجة لكونها مشهورة بينهم.

هذا على ما نقل عنه في الحاشية على الكفاية.^(١)

وأما في تقرير بحثه،^(٢) فيتلخّص ما نسب إليه في: أنّ المتون الفتوائية للقدماء مثل المقنع والمقنعة والنهاية هي متون روائية في المسائل الأصولية، فإذا اشتهر حكم بينهم من الناحية الفتوائية كشف ذلك عن دليل معتبر، فتكون الشهرة الفتوائية حجة، لكاشفيتها عن رأي المعصوم أو الدليل المعتبر.

(١) الحاشية على كفاية الأصول ٩٣/٢.

(٢) نهاية الأصول: ٥٤١ - ٥٤٥.

وفيه:

إنه ليس المقنع والهداية وغيرهما بأهمّ من الكافي ومن لا يحضره الفقيه،
والحال أنا نناقش ما ذهب إليه الكليني والصّدوق في الكتابين، فقد يكون ما استند
إليه في الفتوى معتبراً عندهما وهو غير معتبرٍ عندنا، ولو فرض جابريّة عمل
القدماء لضعف السند، فإنّ بحثنا الآن في الشهرة الفتوائية لا الشهرة العمليّة، فلا
ينبغي الخلط.

على أنّا قد تتبّعنا كتاب النهاية للشيخ والمقنع للصّدوق، وكشفنا عن
المستند في فتاويهما، ووجدنا أنه غير معتبرٍ في كثير من الموارد.

خبر الواحد

تمهيدٌ

لا كلام في حجّية الخبر المتواتر المفيد للعلم، وإنما الكلام في خبر الواحد، لكونه مفيداً للظن، فهل هو حجّة من جهة قيام الدليل على حجّيته فيخرج عن أصالة عدم حجّية الظن، أو لا دليل على حجّيته بالخصوص، فينسُدُّ باب العلمي، وتكون النتيجة التمسك بمقدمات الإسناد؟

ومما ذكرنا يظهر أهميّة هذا البحث، ودخل هذه المسألة في الإستنباط، ولا حاجة للبحث عن كونها من المسائل الاصوليّة أو لا.

هذا، وليعلم أنه لا تتمُّ الحجّية للخبر ولا يمكن استنباط الحكم الشرعي منه، إلا إذا توفّرت فيه الامور التالية:

الأوّل: كونه صادراً عن المعصوم، وذلك يتوقف على سقوط احتمال الكذب في الراوي وسقوط احتمال الخطأ. أما الأوّل، فتتكلّفه أدلّة حجّية الخبر، وأما الثاني، فأصالة عدم الخطأ والاشتباه، وهو أصل عقلائي.

والثاني: كونه صادراً على وجه الجَدِّ، فلا يحتمل صدوره عن تقيّة. ويتكفّل ذلك الأصل العقلائي المعبر عنه بأصالة الجَدِّ.

والثالث: كونه ظاهراً في المعنى، فلو احتمل إرادة المعنى غير الحقيقي منه، انتفى بأصالة الحقيقة.

والرابع: أن يكون المعنى الظاهر هو المراد الجدّي للمتكلّم والمطابق للمقصود الواقعي من الكلام. ويتكفّل هذه الناحية في صورة الشك أصالة التطابق بين المراد الإستعمالي والمراد الجدّي، وهو المعبر عنه بأصالة الظهور.

إنه لا بدّ من إحراز هذه الأمور ولا يكفي الظن، لأنه لا يغني عن الحق شيئاً، فإذا احرزت في الخبر صلح لأنّ يستنبط منه الحكم الشرعي.

ومن هنا يظهر: أن الغرض من مبحث خبر الواحد هو دفع احتمال كذب الراوي، بإقامة الدليل على وثاقته.

ونحن نذكر أولاً أدلّة القائلين بعدم حجّية خبر الواحد، ونتكلّم عليها، ثم أدلّة القول بالحجّية:

أدلة المانعين

إن المحكي عن جماعة من الأساطين، كالسيد المرتضى، والقاضي ابن البراج، والسيد ابن زهرة، وأبي علي الطبرسي، وابن إدريس: القول بعدم حجية خبر الواحد، ولهم على ذلك وجوه من الأدلة، قبل الأصل العقلي المؤسس بعدم جواز اتباع الظن:

الكتاب

وقد استدل لهذا القول من الكتاب بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم: كقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(١) ووجه الاستدلال هو كونها ناهية عن اتباع الظن مع التعليل بأن الظن لا يغني من الحق شيئاً. ولا يخفى إطلاقها الشامل للاصول والفروع معاً. وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن، فلا يجوز ترتيب الأثر عليه.

(١) سورة النجم: الآية ٢٨.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾^(١) وهذه كسابقتها ظاهرة في المنع عن اتباع غير العلم، سواء في الاصول والفروع. واتباع خبر الواحد أتباع لما ليس بعلم، وإن السمع والبصر ممنوعان من اتباع الظن.

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾،^(٢) فإن التعليل المذكور ظاهر في المنع عن ترتيب الأثر على ما ليس بعلم.

الجواب:

وقد أجب عن الاستدلال بالآيات بوجوه يعود بعضها إلى مرحلة الإقتضاء والبعض الآخر إلى مرحلة المانع:

قال الشيخ: والجواب أما عن الآيات، فبأنها بعد تسليم دلالتها عمومات مخصصة بما سيجن من الأدلة.^(٣)

وفي هذا الكلام إشارة إلى المرحلتين، فقوله: «بعد تسليم دلالتها» إشارة إلى أن الآيات في مورد اصول الدين، فلا دلالة لها على المنع من العمل بخبر الواحد في الأحكام. وقوله: «عمومات مخصصة» صريح في أنه لو سلم وجود المقتضي

(١) سورة الإسراء: الآية ٣٦.

(٢) سورة الحجرات: الآية ٦.

(٣) فرائد الأصول: ٦٩.

للاستدلال وهو الظهور في العموم، فالمانع عن الأخذ به - وهو المخصّص - موجود.

وقد صرّح في الكفاية بالجواب المذكور في مرحلة المقتضي قائلاً:
والجواب، أمّا عن الآيات: فبأنّ الظاهر منها أو المتيقّن من إطلاقاتها هو
اتباع غير العلم في الاصول الاعتقاديّة لا ما يعمّ الفروع الشرعيّة.^(١)

في مرحلة الاقتضاء أقول

أمّا أن القدر المتيقّن منها هو المنع عن اتباع غير العلم في الاصول
الاعتقاديّة، فمبني على مسلكه في مقدّمات الحكمة. وأمّا كونها ظاهرة في ذلك،
فمن أجل السياق، وقد وافقه على هذا الميرزا والعراقي وغيرهما.
إلّا أنه قد تقدّم أن ظاهر التعليل بأن الظن لا يغني عن الحق شيئاً هو أنّ ذلك
مقتضى طبيعة الظن، لعدم الكاشفيّة له عن الواقع، لوجود احتمال الخلاف غير
الملغى شرعاً، فتجوز دعوى كون الآية في حدّ ذاتها نصّاً في العموم، ولا أقلّ من
ظهورها فيه، والسياق لا يوجب رفع اليد عن أصالة العموم والإطلاق، كما لا يخفى.
وأمّا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...﴾ فهو بنفسه يعمّ الفروع،
خصوصاً بلحاظ الذيل: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ...﴾.

وأجاب السيّد الخوئي كما في المصباح: بأنّ مفاد الآيات الشريفة إرشاد إلى

حكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالمؤمن من العقاب وعدم جواز الإكتفاء بالظنّ به، بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل إن كان أخروياً، فلا دلالة لها على عدم حجّية الخبر أصلاً.^(١)

أقول:

لكنّ رفع اليد عن أصالة المولوية في الخطابات الشرعية يحتاج إلى الدليل. ولعلّه لذا لم يذكر هذا الجواب في الدراسات.^(٢)

وأجاب السيّد الصّدّر عن الآية ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا...﴾ بأنّ النهي قد تعلّق فيها بالإقتفاء بغير العلم لا مجرد العمل على طبقه، والإقتفاء عبارة عن الاتباع... وهذا المطلوب صحيح في باب الظنّ وعقلاني أيضاً، ولكنّه لا ينافي حجّيته، فإنّ الإقتضاء حينئذٍ في مورد الظنّ يكون للعلم بالحجّية ووجوب متابعتها شرعاً لالنفس الظنّ، وإن كان العمل على طبق الظنّ. قال: وأمّا الآية الأخرى ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي...﴾ فقد تبين حالها ممّا قلناه في الأولى، فإنها واردة في سياق التنديد بالكفّار الذين يعولون على الظنون... وهذا السياق قرينة على أنّ المقصود هو الإشارة إلى سنخ قاعدة عقلية أو عقلانية...^(٣)

أقول:

أمّا الآية الثانية، فقد جعلها إرشادية. وأمّا الآية الأولى، فإنّ الاقتفاء هو الاتباع

(١) مصباح الأصول ١٥١ / ٢.

(٢) دراسات في علم الأصول ١٥٥ / ٣.

(٣) بحوث في علم الأصول ٣٣٩ / ٤.

كما ذكر، لكن الاتباع قد يكون في العقيدة، وقد يكون في القول، وقد يكون في العمل، فالعمل في مورده من مصاديق الاقتفاء. فتدبر.

وذكر شيخنا الاستاذ - في الدوريتين - وجهاً آخر للجواب عن الاستدلال بالآيات لعدم حجیة خبر الواحد، وهو: إن الاستدلال بها على عدم حجیة الخبر يتوقف على حجیة ظواهرها، لكن المفروض أنها ظنیة الدلالة - وإن كانت قطعیة الصدور - فيلزم من عمومها عدم حجیة الظن، وعدم حجیة ظواهرها، فالاستدلال بها لعدم حجیة خبر الواحد محال.

ثم نقل الجواب عن ذلك: بأن البرهان المشار إليه، وهو استحالة استلزام وجود الشيء لعدم نفسه موجباً للتخصيص عقلاً، أي خروج ظواهر هذه الآيات عن تحت الآيات الناهية عن العمل بغير العلم. وحينئذ، يتم الاستدلال بها.

ثم أشكل دام بقاءه على هذا الجواب: بأنه يبتني على مولوية هذه الآيات، بأن يكون الشارع قد نهى عن اتباع الظن نهياً مولوياً طريقتياً لحفظ الواقع، نظير الأوامر الاحتياطية الصادرة عنه من أجل التحفظ على الواقع، ونظير النهي عن القياس، فإنه نهى طريقي للتحفظ على الواقعيات، إذ السنة إذا قيست محق الدين.

لكن هذه الآيات إرشاد إلى حكم العقل، والعقل يحكم بأن الظن بما هو ظنٌ ليس بحجة، والأحكام العقلية لا تقبل التخصيص كما هو معلوم.

قال: بل التحقيق إن هذه الآيات - حتى لو كانت مولوية - غير قابلة للتخصيص، لكونها معللة بأن الظن لا يفني من الحق شيئاً، إذ لا يعقل أن يكون الظن الخبري مغنياً عن الحق. وبعبارة أخرى: فإن هذا التعليل معناه أن طبيعة الظن

هي عدم الإغناء عن الحق، فلا يعقل تخصيصها في مورد... وكذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ السُّنْعَ وَالْبُصَيْرَةَ...﴾ فلا يعقل أن تخصص الآية بعدم المسئولية في مورد من الظنون.

والحاصل: إن هذه الآيات، إما إرشاد إلى حكم العقل بعدم جواز اتباع غير العلم، فالظن وغيره المحتمل لمخالفة الواقع لا يجوز اتباعه، وهذا الحكم لا يقبل التخصيص. وإما هي خطابات مولوية طريقية، فلا تقبل التخصيص، لكونها معللة بما لا يقبله.

فظهر أن الآيات تقتضي - عقلاً - المنع عن اتباع الظن مطلقاً، فخير الواحد ليس بحجة.

وهذا عمدة الكلام في مرحلة الإقتضاء.

في مرحلة المنع

وأما في مرحلة المنع، فقد اختلفت أنظار القائلين بحجية خبر الواحد في وجه تقدم أدلتهم على الآيات المستدل بها على المنع، فهل هو التخصيص أو الورد أو الحكومة؟

فالشيخ على أن الآيات عمومات مخصصة...

وتبعه صاحب الكفاية إذ قال: ولو سلم عمومها لها فهي مخصصة بالأدلة الآتية على اعتبار الأخبار.

واختاره السيد الاستاذ رحمه الله، وأوضح ذلك: بأن النهي الوارد في الآيات

الكريمة نهي تشريعي يقصد به نفي الحجّية عن غير العلم، فما يثبت الحجّية يكون مصادماً لنفس الحكم مباشرة. وبعبارة أخرى: إنّ مفاد الآيات أن غير العلم ليس بحجّة، فما يتكفّل أن خبر الواحد حجة لا يكون حاكماً عليها بل يكون منحصّصاً كما لا يخفى^(١).

وقيل بالورود، لأنّ الموضوع في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ ليس هو «العلم» بل هو «الحجّة»، وذلك: لحكم العقل باتّباع الحجة ونهيه عن اتّباع ما ليس بحجّة، والشرع مؤيد لحكم العقل بذلك، وإذا قام الدليل على اعتبار الخبر كان الخبر حجّة، وحينئذٍ يتقدّم ما دلّ على حجّيته على الآيات المذكورة بالورود. وقد اختار السيّد الصّدر هذا الوجه، حيث نصّ على ذلك في آخر كلامه الذي نقلناه آنفاً حول الآيتين إذ قال: فيكون دليل الحجّية وارداً على الآيتين^(٢).

وأما التقدّم بالحكومة، فقد ذهب إليه الميرزا، قال: ولو فرضنا عمومها لمطلق الظنّ - ولو كان متعلّقاً بحكم فرعي - فالطرق التي جرى عليها بناء العقلاء خارجة عن موضوعها حقيقة، إذ الطريق الذي ثبت حجّيته ببناء العقلاء أو بدليل تعبدي - ولو في غير مورد بنائهم، وإن كان هذا فرضاً غير واقع - يكون خارجاً عن موضوعها بالحكومة، فإن الطريق إذا كان حجّة فلا محالة يكون محرّزاً للواقع وعلماً طريقيّاً، فكيف يمكن أن تعمّه الآيات الناهية عن العمل بالظنّ؟^(٣)

(١) متقى الأصول / ٤ / ٢٥٣.

(٢) بحوث في علم الأصول / ٤ / ٣٣٩.

(٣) أجدود التقريرات / ٣ / ١٧٨ - ١٧٩.

والعراقي، حيث قال: أمّا الآيات الناهية عن اتباع غير العلم، فلأنها إنما تدلّ على المنع عن العمل بخبر الواحد في فرض عدم تمامية الأدلة المثبتة للحجية، إذ في فرض تماميتها لا مجال للتمسك بتلك الآيات، لحكومة تلك الأدلة عليها حسب اقتضاها لتتيمم الكشف وإثبات العلم بالواقع، حيث أنها تقتضي كون العمل به عملاً بالعلم. وهذا ظاهر بعد معلومية وضوح عدم تكفل الآيات لإحراز موضوعها الذي هو عدم العلم، وتمحضها لإثبات حكم كلي لموضوع كلي... ومن هذا البيان ظهر الجواب عن الآيات الناهية عن العمل بالظنّ واتباعه...^(١)

وقد تبعهما السيّد الخوئي رحمه الله.^(٢)

أقول:

قد تلخّص ما تقدّم في المرحلة الاولى في تمامية العموم، فإن كانت الآيات إرشاداً إلى حكم العقل، فلا تخصيص في الخطابات الإرشادية، وإن كانت مولوية، فإنّ النهي عن اتباع الظن لا يقبل التخصيص لإبائه لسان ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي...﴾ عن ذلك.

ثم إنه هل المراد من «العلم» في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَفِّ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ هو «الحجة» أو «الإبـنـكشاف»؟

إن كان الأول، كانت أدلة حجّية خبر الواحد واردة على الآية، بناءً على جعل الحجّية.

(١) نهاية الأفكار ٣/ ١٠٢.

(٢) مصباح الأصول ٢/ ١٥٢.

وإن كان الثاني، وقلنا بأن مدلول الأدلة هو جعل الكاشفية، كانت حاكمةً على الآية، أي أنها تتصرّف في موضوع ﴿وَلَا تَقْفُ﴾ ويكون خبر الواحد علماً. وإن كان مدلول أدلة اعتبار خبر الواحد هو جعل الحكم المماثل، فقد يقال هنا بتقدّمها على الآية بالتخصيص، لكن الأظهر هو الحكومة كذلك، لأن مدلولها ليس جعل الحكم المماثل في مقابل الواقع، بل جعل الحكم المماثل بعنوان أنه الواقع، فيكون العلم بالواقع طريقيّاً، وأدلة اعتبار الخبر تفيد أن ما أخبر به زارة مثلاً هو الواقع.

واستدلّ الميرزا بالسيرة وأنها قائمة على تقدّم خبر الثقة على أدلة النهي عن اتباع الظن، تخصصاً أو وروداً أو حكومة. فقال بعد أن ذهب إلى الحكومة:

هذا في غير السيرة العقلانيّة القائمة على العمل بالخبر الموثوق به. وأمّا السيرة العقلانيّة، فيمكن بوجه أن تكون نسبتها إلى الآيات الناهية نسبة الورد بل التخصص.^(١)

فإن أراد تقدّمها بنفسها - كما هو ظاهر كلامه، ولأنه لو أراد السيرة الممضأة، فلا بدّ من إسقاط احتمال رادعية قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ﴾ قبل دعوى تقدّمها - فلا إشكال في أن خبر الواحد ليس بعلم وجداناً عند العقلاء، لأنهم يحتملون الخلاف معه، غير أنهم لا يعباون بالإحتمال في مقام العمل، وإذ ليس بعلم فلا تخصص. وإن أراد تقدّمها مع أمضاء الشارع:

(١) فوائد الأصول ٣ / ١٦١.

ففيه: أن إمضائه لا يجعل خبر الثقة علماً، على أنه يتوقف على إثبات عدم رادعية الآية.

هذا بالنسبة إلى التخصص.

وأما الورود، فيتوقف على التصرف في الموضوع بالوجدان ببركة التعبد، ولا ريب في عدم زوال موضوع ﴿وَلَا تَقْفُ﴾ وجداناً، في السيرة العقلانية. على أن السيرة بوحدها، أي بقطع النظر عن الإمضاء، ليست دليلاً تعبدياً، ومع النظر إليه، فلا معنى للورود، لأنه مع الإمضاء لا يرتفع الجهل ولا يزول عدم العلم وجداناً، ولكن الورود هو ارتفاع الموضوع بالوجدان.

وهذا بالنسبة إلى الورود.

بقي الحكومة، ولا إشكال في دعواها بالسيرة مع إمضاء الشارع، لأن نتيجة ذلك اعتبار الشارع خبر الثقة، كما عليه العقلاء، حيث أنه معتبر عندهم مع إلغاء احتمال الخلاف. وبعبارة أخرى: على نحو تميم الكشف كما هو مسلك الميرزا رحمه الله. فموضوع الآية المباركة وهو الجعل يرتفع بالتعبد، ولكن لا بد من إسقاط احتمال رادعية الآية، لأنه مع وجوده لا يتم الإمضاء. وأما مع قطع النظر عن الإمضاء فلا تعقل الحكومة، إذ لا أثر للسيرة مع عدم الإمضاء، ولا يحق للعقلاء التصرف في موضوع حكم الشارع.

وتلخص من جميع ما ذكرنا:

إن الآيات تنهى عن اتباع ما ليس بعلم وما لا ينتهي إلى العلم، لكن أدلة حجية خبر الواحد تنهي الخبر إلى العلم، فهي مقدمة على الآيات بالحكومة.

السنة

واستدلّ المانعون بروايات كثيرة مروية بالأسانيد عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام في كتب أصحابنا المعتمدة، وقد أورد الشيخ طرفاً منها، ولانرى حاجةً إلى ذكرها كلّها، وإنما نقول أنها بحسب المضامين على طوائف:

١. ما لم يعلم أنه من الأئمة عليهم السلام فليس بحجّة.

مثل الخبر عن محمد بن عيسى قال: أقراني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث وجوابه بخطه عليه السلام، فكتب: نسألك عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك - صلوات الله عليهم أجمعين - قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ فكتب بخطه: ما علمتم أنه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردّوه إلينا.^(١)

٢. ما ليس عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله فليس بحجّة، مثل الخبر عن ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن اختلاف الحديث، يرويه من أتق به ومن لا أتق به. قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله - صلى الله عليه وآله - فخذوا به، وإلا فالذي جاءكم به أولى به.^(٢)

٣. ما لا يوافق كتاب الله فليس بحجّة.

كقوله عليه السلام: كلّ شئ مردود إلى كتاب الله والسنة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف.^(٣)

(١) بصائر الدرجات: ٥٢٤ رقم ٢٦.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١١٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي رقم ١١.

(٣) المصدر، الرقم ١٤.

٤. ما خالف كتاب الله فليس بحجة.

كصحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام: لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق الكتاب والسنة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة. فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا.^(١)

أجوبة الأعلام

أجاب في الكفاية:

إن الإستدلال بها خالٍ عن السداد، فإنها أخبار آحاد.

لا يقال: إنها وإن لم تكن متواترة لفظاً ومعنى 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، والإلتزام به ليس بضائر بل لا محيص عنه في مقام المعارضة.^(٢)

توضيحه:

إنه لو كانت هذه الأخبار آحاداً كان الإستدلال بها خالياً عن السداد، إذ لا يمكن نفي حجية خبر الواحد بخبر الواحد، لكن الإستدلال ليس بكل طائفة

(١) بحار الأنوار / ٢ / ٢٥٠ رقم ٦٢.

(٢) كفاية الأصول: ٢٩٥.

بوحدها، بل مورد الإستدلال مجموع الطوائف، وهي - وإن لم تكن متواترة لفظاً - متواترة إجمالاً كما عليه المحقق الخراساني، أو معنى كما عليه الاستاذ دام بقاءه كما سيأتي، أو تحتل هذا وذاك كما هو ظاهر عبارة الميرزا رحمه الله.^(١)

وكيف كان، فلا يصحّ الجواب بأنها أخبار آحاد، ولذا عدل صاحب الكفاية عن الجواب بذلك. وإذا كانت متواترة إجمالاً، فلا بدّ من الأخذ بالأخصّ مضموناً منها، وهو ما يدلّ على عدم حجیة الخبر المخالف للكتاب والسنة - فإنه ممّا لم يقوله ولا شاهد عليه منهما - فيكون الجواب: إنّ هذه المخالفة لا تخلو إمّا هي بالمباينة أو بالعموم من وجه، لأنّ المخالف بالعموم والخصوص المطلق صادر منهم يقيناً. وعليه، فما خالف الكتاب بأحد النحويين يكون ساقطاً عن الاعتبار، وهذا ما لا خلاف فيه بين الأصحاب، لا مطلق خبر الواحد كما هو المدعى.

والحاصل:

التسليم بتواتر تلك الأخبار، والقول بأنه تواتر إجمالي فيؤخذ بالأخصّ مضموناً منها، وهو ما ورد عنهم مبيناً للكتاب والسنة وأنه لا ضمير في الإلتزام به، فالاستدلال بها لعدم حجیة خبر الواحد مردود.

هكذا تخلّص رحمه الله عن هذه المشكلة.

وقد أشكل سيدنا الاستاذ^(٢) رحمه الله على كلمته أخيراً «بل لا محيص عنه في مقام المعارضة» بأنّه: «أجبتني عمّا نحن فيه، لأنّ فرض التعارض يلازم فرض

(١) فوائد الأصول ٣ / ١٦٢.

(٢) متقى الأصول ٤ / ٢٥٤.

تمامية حجية كل من المتعارضين في نفسه، بحيث يجب العمل به لولا المعارضة. والبحث فيما نحن فيه عن أصل الحجية. فالإلتزام بعدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة في مقام التعارض لا يعني الإلتزام بعدم حجيته في نفسه ولا يقرب هذا المعنى.

أقول:

والإنصاف أن المسألة غير صافية من الإشكال، ولعلّه لذا أهمل البحث عن ذلك بعضهم، وأحاله غيره إلى موضع آخر، والإضطراب لائح من كلمات البعض الآخر، أنظر إلى كلام المحقق النائيني في الدورة الاولى، وهذا نصّه بطوله:

وأما السنة: فلأنّ الأخبار الدالة على طرح الخبر المخالف أو الذي لاشاهد عليه من الكتاب والعمل بالخبر الموافق والذي عليه شاهد من الكتاب وإن كانت متواترة معنى أو إجمالاً - للعلم بصدور بعضها عن المعصوم عليه السلام وهي آية عن التخصيص - كما لا يخفى على المتأمل فيها - إلّا أنّه يعلم أيضاً بصدور جملة من الأخبار المخالفة للكتاب ولو بالعموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد، ولا يسعنا طرح جميع ما بأيدينا من الأخبار المودعة في الكتب، لأنّه يلزم من الإقتصار على ما يستفاد من ظاهر الكتاب تعطيل كثير من الأحكام، خصوصاً في باب العبادات؛ بل معظم الأحكام إنّما يستفاد من الأخبار؛ ولو بنينا على الأخذ بظاهر هذه الأخبار الناهية عن العمل بما يخالف الكتاب أو الذي لا يوجد له شاهد منه والإقتصار في العمل بما يوافق ظاهر الكتاب، يلزم طرح جميع ما بأيدينا من الأخبار المخالفة لظاهر الكتاب بالعموم والخصوص والإطلاق والتقييد؛ وهذا ممّا

لا سبیل إلى الإلتزام به؛ فلا بدّ وأن يكون المراد من «المخالفة» غير المخالفة بالعموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد، من المخالفة بالتباين الكلّي أو بالعموم من وجه؛ بل المخالفة بالعموم والخصوص لا تعدّ من المخالفة، لما بينهما من الجمع العرفي، والتخالف بينهما إنّما يكون بدويّاً يزول بالتأمل في مدلولهما؛ فالأخبار الناهية عن العمل بالخبر المخالف للكتاب لا تعمّ المخالفة بالعموم والخصوص.

ولا يبعد أن يكون صدور هذه الأخبار في مقام الردّ على الملاحظة الذين كانوا يضعون الأخبار ويدسّونها في كتب الأصحاب هدماً للشريعة المطهرة، حتى نقل عن بعضهم أنّه قال - بعد ما استبصر ورجع إلى الحق - إني قد وضعت إني عشر ألف حديثاً. فأقرب المحامل لهذه الأخبار حملها على الخبر المخالف للكتاب بالتباين أو بالعموم من وجه؛ وإن كان يبعد حملها على المخالفة بالتباين، لأنّه ليس في الأخبار ما يخالف الكتاب بالتباين الكلّي، حتى أنّ من يريد الوضع والدسّ في الأخبار لا يضع ما يخالف الكتاب بالتباين الكلّي؛ لأنّه يعلم أنّه من الموضوع.

ولا يبعد أيضاً حمل الأخبار الناهية على الأخبار الواردة في باب الجبر والتفويض والقدر، ونحو ذلك.

ويمكن أيضاً حمل بعضها على صورة التعارض بين الروايات، فيؤخذ بالموافق للكتاب ويطرح المخالف له.

وكيف كان، لا بدّ من حمل هذه الأخبار على أحد هذه المحامل، لما عرفت

من أنه لو بنينا على شمولها للمخالفة بالعموم والخصوص، يلزم تعطيل كثير من الأحكام.

ومما ذكرنا يظهر ما في الاستدلال برواية داود بن فرقد، فإنه مضافاً إلى أنها من أخبار الأحاد ولا يصلح التمسك بها لما نحن فيه - لأنه يلزم من حجيتها عدم حجيتها - لا تشمل العمل بخبر الثقة، لأنه ليس من أفراد قوله عليه السلام: وما لم تعلموا فردّوه إلينا، بل أدلة حجيتها تقتضي أن يكون من أفراد قوله عليه السلام: ما علمتم أنه قولنا فالزموه، بالبيان المتقدم في الجواب عن الإستدلال بالآيات الناهية عن العمل بالظن.^(١)

أقول:

أما خبر داود بن فرقد، وخبر آخر معه في الطائفة الأولى، فهما من أخبار الأحاد، وواردان في مورد المعارضة بين الخبرين. وإنما الكلام في بقية الأخبار المعترف بتواترها.

وذهب الاستاذ في الدورة السابقة إلى أن هذه الأخبار متواترة معنى لا إجمالاً، لأن الدلالة الالتزامية من الدلالات اللفظية كما لا يخفى، ومن الدلالة الالتزامية هي الأولوية القطعية، وعليه، فما يدل على سقوط ما لا يوافق الكتاب، يكون دالاً بالأولوية القطعية على سقوط المخالف له، والمنع عن الأخذ بالمخالف له يدل بالأولوية القطعية على المنع من الأخذ بما ليس له شاهد أو شاهدان من

كتاب الله. فالأخبار متواترة معنى، وذلك، لأنها وإن اختلفت مضامينها متّحدة في المصداق، لأنّ ما يكون عليه شاهد أو شاهدان يكون موافقاً للكتاب، وما لا فهو مخالف له.

نعم، يمكن أن يكون الخبر غير موافق للكتاب وهو في نفس الوقت غير مخالف له، فتقع المفارقة المصداقيّة بين الطائفتين الثالثة والرابعة.

لكنّ الخبر عن أبي عبدالله عليه السلام أنه خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى فقال: أيها الناس، ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله^(١)، والخبر عن أبي عبد الله عليه السلام: قال قال رسول الله: إن على كلّ حق حقيقة وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه.^(٢) يدلّان على الوحدة المصداقيّة، لأنّ المخالف الذي يطرح هو المخالف بالمبانيّة، وكلّما لا يكون مخالفاً بالمبانيّة، فهو موافق يجب الأخذ به.

فظهر أن مدلول الجميع واحد، والمقصود بطلان ما خالف كتاب الله بالتباين. ويشهد بما ذكرنا حمل الفقهاء «ما لا يوافق» على «المخالف» في قولهم: «كلّ شرط لا يوافق كتاب الله فهو باطل».

أقول:

لكنّ حمل «المخالفة» على «المبانيّة» غير واضح، لِمَا أشار إليه الميرزا في

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي رقم: ١٥.

(٢) المصدر، رقم: ١٠.

كلامه، قال: لأنه ليس في الأخبار ما يخالف الكتاب بالتباين الكلّي، حتى أنّ من يريد الوضع والدس في الأخبار لا يضع ما يخالف الكتاب بالتباين الكلّي، لأنه يُعلم أنه من الموضوع.

وقد تبع في ذلك الشيخ رحمه الله إذ قال في تقريب استدلال المنكرين: والمراد من المخالفة للكتاب والسنة ليس هي المخالفة على وجه التباين الكلّي، إذ لا يصدر من الكذّابين عليهم ما يباين الكتاب والسنة كليّةً، إذ لا يصدّقهم أحدٌ في ذلك...^(١)

وما أفاده السيّد الخوئي في الجواب من: أنّ الواضعين كانوا يدسّون تلك المجموعات في كتب الثقات من أصحاب الأئمة ولم ينقلوها بأنفسهم لعدم القبول منهم.^(٢)

فإنما يفيد بنحو الموجبة الجزئيّة. كما في رواية لعن الإمام عليه السلام المغيرة بن سعيد، لأنه دس في كتب أصحاب أبيه،^(٣) وليس كلّما وضع عليهم عليهم السلام من هذا القبيل.

وعلى الجملة، فإنّ شمول تلك الأخبار للمخالفة بالعموم والخصوص باطلٌ بلا كلام، وحملها على صورة المخالفة بالتباين مشكل، فلا بدّ من حملها على بعض المحامل. فتدبّر.

(١) فراند الأصول: ٦٨.

(٢) مصباح الأصول ١٥٠ / ٢.

(٣) رجال الكشي: ٢٢٤.

تنبيهان

الأول

ذكر السيّد الخوئي: أن أخبار «ما ليس له شاهد أو شاهدان» مخصّصة بأدلة اعتبار خبر الثقة، والمخصّص لا يعقل أن يكون مانعاً عن المخصّص.^(١)
وفيه:

إن «ما ليس له شاهد أو شاهدان» تارة: خبر الثقة، واخرى: خبر غير الثقة. وخبر الثقة تارة: له شاهد، واخرى: لا. فالصحيح أن النسبة بين «ما ليس له شاهد» وبين «خبر الثقة» هي العموم من وجه، لا العموم والخصوص المطلق. فإنّ لزم في مورد الإجماع لغوية أحد الدليلين، فالقاعدة المقررة هي الأخذ بما تلزم لغويته. وفيما نحن فيه: لو أخذ بما عليه شاهد أو شاهدان، لزم لغوية عنوان خبر الثقة، بخلاف ما لو أخذ بدليل حجة خبر الثقة، فلا تلزم لغوية ما عليه شاهد أو شاهدان، لوجود المورد له.

الثاني

قد كان في الأخبار طائفة اخرى لم يذكرها الأصحاب، وهي: «ما سمعته منّي يشبه قول الناس ففيه التقيّة، وما سمعت منّي لا يشبه قول الناس فليس فيه تقيّة».^(٢)

(١) مصباح الأصول ٢ / ١٥١، دراسات في علم الأصول ٣ / ١٥٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢٢ / ٢٨٥، الباب ٣ من أبواب كتاب الخلع والعبارة.

والجواب:

إنها أخبار آحاد، ولو سلم، فإنما تصلح للمانعة لو كان النسبة بينها وبين أدلة حجية الخبر نسبة العموم والخصوص المطلق.

الإجماع

واستدل للقول بعدم حجية خبر الواحد بالإجماع. فقد ادّعى السيد المرتضى في موارد، ولذا نُسب القول بذلك إلى الطائفة في كتب الأصول للعامة. وقد أجابوا عنه: بأن المحصل منه غير حاصل، والمنقول ليس بحجة، وأنه معارض بمثله.

هذا، وللمحقق النائيني هنا مطلبٌ لا بأس بإيراده، قال رحمه الله:

والتحقيق في هذا المقام أن يقال: إن للخبر الواحد عندهم اصطلاحين:

أحدهما: الخبر غير القطعي وما لا يكون محفوظاً بالقرينة القطعية أو ما بحكمها، وهو الذي ذهب ابن إدريس إلى عدم حجّيته، وذهب جماعة من القدماء والمتأخرين إلى حجّيته، إذا كان الراوي له موثقاً به، بل ادّعى الشيخ قدس سرّه وجماعة أخرى الإجماع على حجّيته.

الثاني: الخبر الذي لا يكون معتمداً عليه، ويكون راويه غير ثقة، وكثير من القدماء كانوا يعبرون عن الخبر الضعيف بأنه خبر واحد، ولذا ترى أن الشيخ قدس سرّه بعدما يذكر الأخبار التي يفتي بها في كتاب التهذيب، يذكر الخبر المعارض له ثم يردّه بأن أول ما فيه أنه خبر واحد، مع أن الشيخ هو الذي ادّعى الإجماع على

حجّية الخبر الواحد. فالإختلاف بين الإصطلاحين هو الموجب لإسناد المنع إلى الشيخ أيضاً،

فظهر أنّ الخبر الواحد بالمعنى الأول - الذي هو محلّ الكلام - لا يحتمل فيه انعقاد الإجماع على عدم حجّيته، فضلاً عن الظنّ به، وما هو معقد الإجماع أجنبيّ عنه بالكلّية. (١)

وهذا تمام الكلام في أدلة المانعين عن حجّية خبر الواحد.

أدلة حجية خبر الواحد

واستدلّ القائلون بحجّية خبر الواحد بالكتاب والسنة وغيرهما.

أما من الكتاب، فقد استدّلوا بآيات، منها:

آية النبأ

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا

بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَيْهِ مَا فَعلْتُمْ نَادِمِينَ ﴿١﴾

ويقع الكلام في هذه الآية في مقامين:

١. مقام المقتضي

٢. مقام المانع

ولا يتم الاستدلال إلا بتمامية المقتضي وعدم المانع، كما هو واضح.

المقام الأول: في المقتضي

إنه يمكن الاستدلال بهذه الآية لحجّية خبر الواحد من وجوه، عمدتها:

الوجه الأول: مفهوم الوصف

(١) سورة الحجرات: الآية ٦.

حيث حكم فيها بالتبين من خبر الفاسق، فينتفي عند انتفاء الوصف، فالمرتّب على الوصف سنخ الحكم لا شخصه. وتوضيحه: إنّ الآية المباركة أناطت وجوب التبين بعنوان خبر الفاسق، فإذا انتفى الوصف انتفى الحكم، فلو وجب التبين عن خبر العادل كذلك لزم لغوية الإناطة المذكورة وهي مستحيلة. وعلى الجملة، فإنّ مجرد أخذ الوصف في الموضوع، يكون كاشفاً -لامحالة - عن دخل له في الحكم، ونتيجة ذلك، أنه إنّ كان المخبر عادلاً لم يجب التبين من خبره.

الكلام عليه

وقد وقع هذا الوجه موقع النقص والإبرام في كلمات الأعلام، فصاحب الكفاية -الذي لم يذكره فيها -أجاب عنه في تعليقه الرسائل: بأنه إنما يستفاد من التعليل ذلك لو كانت العلة راجعةً إلى عدم القبول، بخلاف ما إذا كانت راجعةً إلى اشتراط القبول بالتبين، كما هو ظاهر الآية... مع أنه لو سلّم رجوعها إلى عدم القبول، فإنما تفيد المطلوب لو أحرز انحصار المانع بما علّل به، ولا طريق إليه. وأصالة عدم مانع مثبتة أن ترتّب المقتضى على المقتضى إنما يكون من آثار عدم المانع عقلاً^(١).

وأجاب الميرزا: بأن القضية الوصفية ليست ذات مفهوم، ومجرد ذكر الوصف في القضية لا يقتضي انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الوصف، بل أقصاه أن يكون الحكم المذكور في القضية لا يشمل الموصوف الفاقد للوصف، يعني عدم

التعرض لحكمه، وهذا غير المفهوم، فمن الممكن أن لا يكون المتكلم بصدد بيان تمام أفراد الموضوع، واقتصر في البيان على بيان بعض الأفراد مع اشتراك الأفراد الاخر في الحكم، إلا أنه لمصلحة آخر بيانها. فلا دلالة لقوله: «أكرم عالماً» على كون المناط في وجوب الإكرام هو وصف العالمية لا وصف الإنسانية، لأنه من الممكن أن يكون مطلق الإنسان يجب إكرامه، ولكن لأهمية إكرام العالم اقتصر في الكلام على بيانه. فالآية الشريفة لا تدل على أن تمام المناط لوجوب التبيين هو كون المخبر فاسقاً حتى ينتفي الحكم عن خبر العادل.^(١)

أقول:

والإنصاف عدم إمكان المساعدة على ما ذكره أخيراً، لما ذكرنا من أن ظاهر الآية إناطة الحكم بوصف الفسق، فيدور وجوب التبيين مداره.

وما ذكره من المثال، فيه: أنه قياس مع الفارق، فإن «العالم» حصّة من «الإنسان»، فكأنه قال: أكرم الإنسان العالم، بخلاف ما نحن فيه، فإن الفسق والعدالة متقابلان، وقد أنيط الحكم في الآية بالفسق دون العدالة.

ولعل الميرزا لعدم قبوله بما ذكر لم يطرحه في الدورة اللاحقة من بحثه.^(٢)

وكيف كان، ففي عدم ثبوت مفهوم الوصف - كما تقرّر في محله - وعدم إحراز انحصار المانع بما علل، كفاية للجواب عن هذا الوجه.

الوجه الثاني: ما ذكره الشيخ.

(١) فوائد الأصول ١٦٧/٣.

(٢) أجود التقريرات ١٨١/٣.

وحاصله: إنَّ في خبر الفاسق حيثيتين، حيثية ذاتية، وهي كونه خبر واحد. وحيثية عرضية، وهي كونه خبر الفاسق، وقد جاء إناطة وجوب التبيين على الحيثية العرضية، ولو لم يكن هو العلة للحكم لكان العدول عن الحيثية الذاتية التي هي مؤثرة في المرتبة السابقة، إلى العرضية المتأخرة مرتبة، قبيحاً، بل هو خارج عن طريق المحاورة العرفية أيضاً، فإذا كان المؤثر في وجوب الإكرام هو الإنسانيّة قالوا: أكرم الإنسان، ولا يقولون: أكرم العالم.

وعلى هذا، فمع انتفاء العنوان المعلق عليه الحكم - وهو الفسق - ينتفي الحكم، وتكون الآية دالةً على ترتيب الأثر على خبر العادل بلا تبيين.

الكلام عليه

وظاهر جماعة كالهمداني والعراقي والميرزا وغيرهم: أنَّ هذا الذي أفاده الشيخ رحمه الله عبارة أخرى عن الوجه السابق، وهو الإستدلال بمفهوم الوصف، وتبعهم السيد الخوئي فقال: إنَّ هذا الوجه يرجع إلى الإستدلال بمفهوم الوصف، لا أنه وجه مستقل، وحينئذ، يرد عليه ما تقدّم في الوجه السابق من أنَّ التقييد بالوصف وإنَّ كان مشعراً بالعلية إلا أن ذلك لا يدلُّ على الإنتفاء عند الانتفاء، فإنه متفرّع على كون الوصف علةً منحصرة...^(١)

لكنَّ ظاهر المحقق الإصفهاني أنه وجه مستقل، فإنه قال - في التعليق على عبارة الكفاية: من وجوه أظهرها... :-

منها: ما حکاه المحقق الأنصاري^(١) قدس سره في رسائله، وهو تعليق الحكم على أمرٍ عرضي متأخر عن الذاتي. (قال):

وتوضيحه بحيث يكون دليلاً للمطلوب هو: إن العلة لوجوب التبيين، إما مجرد الخبرية أو هي مع الفسق بنحو الاشتراك، أو كل منهما مستقلاً، أو مجرد فسق المخبر. وبعد ظهور الآية في دخل الفسق في وجوب التبيين - كما هو مفروض الرسائل - ينتفي الإحتمال الأول، كما أن الثاني يثبت المطلوب، لانتفاء المعلول بانتفاء أحد جزئي العلة... والاحتمال الثالث مناف للظاهر... فلم يبق من المحتملات إلا عليّة الفسق اشتراكاً أو استقلالاً بنحو الإنحصار.

ثم أشكل على ذلك بقوله:

نعم، كل ذلك مبني على تسليم ظهور الآية - بمناسبة الحكم والموضوع - في عليّة الفسق للحكم، لا للتبني على فسق المخبر - وهو الوليد - في خصوص المورد.

وأما ما أفاده من أن التعليل بالذاتي أولى لحصوله قبل حصول العرضي، فإنما ينفي العليّة بالاستقلال للخبرية لا الاشتراك مع الفسق في التأثير. مضافاً إلى أن قبليّة الذاتي على العرضي قبليّة ذاتية طبعية لا قبليّة زمانية وجودية حتى لا تنتهي النبوة في التأثير إلى العرضي المتأخر.^(٢)

والى أن هذا الوجه مستقل عن الوجه السابق ذهب شيخنا الاستاذ دام بقاءه، من دون تعرض لإشكال المحقق المذكور عليه.

(١) والوجه للسيد عميد الدين الحلبي، كما في أوثق الوسائل: ١٤٠.

(٢) نهاية الدراية ٣/ ٢٠٢ - ٢٠٣.

إلا أنه تعرّض لما جاء في كلام الميرزا - وتبعه السيّد الخوئي والسيّد الاستاذ - من أن المتكلّم قد يعدل عن الحيثيّة الذاتيّة إلى العرضيّة لسبب من الأسباب كالأهميّة مثلاً، وعليه، فمن الممكن إرادة التبيّن من مطلق خبر الواحد، إلا أنه خصّ خبر الفاسق بذلك، لكون التنبية على الإجتناّب عن ترتيب الأثر عليه أهمّ من غيره فأورد عليه بأنه:

وإنّ جاز هذا من الناحية العرفيّة، فلا يجوز من الناحية العقليّة، لأنّ مجرّد احتمال الأهميّة لا يجوز رفع اليد عن أصالة التطابق بين مقامي الثبوت والإثبات. وعلى الجملة، فإنه ما دام الجامع موضوعاً للحكم، فلا تصل النوبة إلى الخصوصيّة والحصّة، وما دام الذاتي موضوعاً له، فلا تصل النوبة إلى العرضي.

فما ذكر غير تام من الناحية العقليّة.

هذا، ولكنّ الوجه المذكور يعود إلى

الوجه الثالث: مفهوم الشرط

وتقرّبه كما قال الشيخ: إنه سبحانه علّق وجوب التثبّت على مجئ الفاسق فينتفي عند انتفائه عملاً بمفهوم الشرط، وإذا لم يجب التثبّت عند مجئ غير الفاسق، فإمّا أن يجب القبول وهو المطلوب، أو الرّد وهو باطل لأنّه يقتضي كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق، وفساده بيّن.^(١)

وجعله صاحب الكفاية أظهر الوجوه...^(٢)

(١) فرائد الأصول: ٧١.

(٢) كفاية الأصول: ٢٩٦.

ما يعتبر في مفهوم الشرط

لكن يعتبر في تمامية مفهوم الشرط أمران:

أحدهما: أن يكون موضوع القضية ذا حالين وتقديرين، ويكون الحكم متعلقاً بأحدهما، كما في: إن جاءك زيد فأكرمه، حيث يكون لزيد حالان: المجيء وعدم المجيء، فيجب إكراهه على تقدير المجيء، فلو لم يكن الموضوع كذلك لم يتم مفهوم الشرط، أي لا يتحقق الإنتفاء عند الإنتفاء.

والثاني: أن يكون ترتب الحكم وتعليقه على الموضوع مولوياً، لا عقلياً أو عادياً، كما في: إن جاءك الأمير وكان راكباً فخذ بركابه، حيث أن تعليق الأخذ بالركاب على كونه راكباً عقلياً أو عادي وليس مولوياً.

فإن توفّر هذان الأمران في الآية، أمكن الاستدلال عن طريق مفهوم الشرط. ثم إنه إن كان وجوب التبيين - فيما نحن فيه - نفسياً لا شرطياً،^(١) احتاج الاستدلال إلى أمر آخر وهو: إنه إذا انتفى وجوب التبيين لكون المخبر عادلاً، فإما يردُّ الخبر، فيلزم أن يكون خبر العادل أسوء حالاً من خبر الفاسق، وإما أن يقبل الخبر فهو المطلوب.

وقد أشكل على هذا الأمر: بعدم دوران حال الخبر بين القبول والرد، بل يوجد شق ثالث وهو التوقف، ولا يلزم منه أن يكون خبر العادل أسوء حالاً من

(١) وما في كلام البعض من التعبير بالوجوب الغيري فسهو من القلم، لأن وجوب التبيين في الآية شرطي لا غيري، والوجوب الشرطي يتحقق وإن لم نقل بوجوب المقدمة، والوجوب الغيري دائماً قابل للبعث لكونه تحت اختيار المكلف، بخلاف الشرطي فهو قد لا يكون كذلك مثل كون نقيذ الصلاة بالوقت واجباً مع خروج الوقت عن أجزاء الصلاة وكونه خارجاً عن الاختيار.

خبر الفاسق، وإذا بطل هذا الأمر - الثالث - بطل المفهوم، بناءً على كون الوجوب نفسياً، وسقط الإستدلال بالأية من جهة مفهوم الشرط.

لكنَّ كون وجوب التبيّن نفسياً باطل من وجوه، منها: أنّ التبيّن له حيثيّة الطريقيّة، وما كان كذلك لا يكون نفسياً، ولذا ليس التبيّن عن خبر الفاسق من الواجبات النفسيّة بالضرورة الفقهيّة، فهو وجوب شرطي.
فالبحت حينئذٍ في الأمرين الأولين.

أما الأمر الثاني - وهو كون ترتّب الحكم في القضية مولويّاً - فلا إشكال فيه، من جهة أن الأصل في كلام الشارع هو المولويّة إلى أن يقوم الدليل على الإرشادية، أو يمنع من ذلك محذور عقلي. وعلى الجملة، فإنّ مجرد إمكان حمله على المولويّة كاف لحمله على ذلك.

الخلاف في ثبوت المفهوم بين الشيخ والكفاية

وأما الأمر الأول، ففيه بحث وخلاف:

فذهب الشيخ إلى أن المفهوم في الآية من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، لأنّ الشرط هو مجيء الفاسق بالنبأ، ومن الواضح أن انتفاء التبيّن عند عدم مجيئه من باب عدم ما يُتبيّن، إذ لا خبر حتى يتبين فيه، فالشرط ههنا من الشرط المسوق لبيان تحقق الموضوع. ولأنه ممّا يتقوم الموضوع به عقلاً، بحيث لا يتصور بقاء الموضوع بانتفائه، نظير قوله: «إن رزقت ولدأ فاختنه» و: «إن ركب الأمير فخذ بركابه»، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ

وَأَنْصِتُوا﴾.^(١) وغير ذلك من الأمثلة، وقد تقرر في محلّه أن مثل هذه الشروط لا يثبت لها مفهوم، إذ المفهوم عبارة عن انتفاء الحكم بانتفاء الشرط عن الموضوع الذي ثبت له الحكم عند وجود الشرط، ومن الواضح أن هذا يستدعي أن يكون الموضوع موجوداً عند انتفاء الشرط كما كان موجوداً في حال وجوده، فإذا فرض أن الشرط كان مقوماً للموضوع عقلاً، كان انتفاؤه ملازماً لانتفاء الموضوع، فلا مفهوم.^(٢)

وذهب صاحب الكفاية إلى ثبوت المفهوم للآية في حدّ نفسه، وذلك باعتبار أن موضوع الحكم هو النبأ، وفرض الشرط هو جهة إضافته للفاسق، ومن الواضح أن الشرط على هذا لا يكون مقوماً للموضوع، إذ النبأ كما يضاف إلى الفاسق يضاف إلى غيره.^(٣)

وعلى الجملة، فإن إن كان الموضوع في الآية هو «النبأ»، فلا إشكال في تمامية المفهوم، فهو الموضوع ومجى الفاسق به من أحواله، فيكون له تقديران. وإن كان الموضوع هو «الفاسق»، وكان مجى الفاسق بالنبأ من الأحوال، فلا مفهوم، لكون القضية حينئذٍ محققةً للموضوع.

فالإستدلال بالآية من جهة مفهوم الشرط مبني على الإحتمال الأول، وإثبات ظهور الآية فيه بحسب المتفاهم العرفي، وإن لم يكن فرق بين الإحتمالين في مقام الثبوت.

(١) سورة الأعراف: الآية ٢٠٤.

(٢) فرائد الأصول: ٧٢.

(٣) كفاية الأصول: ٢٩٦.

رأي المحقق الإصفهاني

لكنَّ المحقق الإصفهاني^(١) أفاد: بأنه لا يثبت المفهوم حتى على الإحتمال الأوّل، لأنّ تماميته إنما تكون فيما إذا كان الموضوع موجوداً بوجود مستقلّ عن الشرط وبدله، كوجود زيد الموجود مستقلاً عن المجيء وعدمه، وليس الحال في الآية كذلك، إذ بناءً على الإحتمال الأوّل - وهو كون الموضوع هو النبا - ليس للموضوع وجود إلا مع الشرط، وهو مجيء الفاسق به، أو مع بديله وهو مجيء العادل به، فلولا مجيء أحدهما بالنبأ لم يكن له وجود، وإذا لا وجود له بدونهما، فالقضية محققة للموضوع، فلا مفهوم لها.

الإشكال عليه

وفيه:

أمّا نقضاً، فباتفاق الكلّ على وجود المفهوم لقوله عليه السلام: «الماء إذا بلغ قدر كير لم ينجسه شيء»^(٢) مع أنه لا وجود للماء إلا مع القلّة أو الكثرة. وأمّا حلاً، فإنّه يعتبر في الموضوع أن يكون في مرحلة الذات منحاذاً عن الشرط وبديله، ولا يعتبر استقلاله عنهما في مرحلة الوجود، فالنبأ عنوان في مقابل مجيء الفاسق أو العادل، كما أن الماء عنوان في مقابل القلّة والكثرة، والحيوان عنوان في مقابل المأكول اللحم وغير المأكول اللحم. وهكذا....

(١) نهاية الدراية ٢٠٨/٣.

(٢) وسائل الشيعة ١/١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الرقم ٢.

فما ذهب إليه المحقق المذكور مردود نقضاً وحلاً.

لكنّ التحقيق أن الآية ظاهرة في الإحتمال الثاني، فهي مسوقة لبيان تحقق الموضوع، ولا أقل من احتمالها له فتكون مجملة، وبذلك يسقط الإستدلال.

كلام الكفاية وإيضاح الإصفهاني

لكنّ في الكفاية: (١) يمكن أن يقال: إن القضية ولو كانت مسوقة لذلك، إلا أنها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبيّن في النبأ الذي جاء به الفاسق، فيقتضي انتفاء وجوب التبيّن عند انتفائه ووجود موضوع آخر. فتدبر.

وقد أوضحه المحقق الإصفهاني: (٢) بأنّ أداة الشرط لها الظهور في الحصر، فمع ترتب سنخ الحكم على الشرط يكون موضوع سنخ الحكم منحصراً، ولا يبقى حكم في غير هذا الموضوع. (قال) إنّ أداة الشرط مفادها تعليق ما بعدها على ما قبلها، والقضية المحققة للموضوع تارة: لا بدل لها، وهذه على قسمين: فتارة: يكون للشرط عليّة بالنسبة إلى الجزاء، مثل «إنّ سألك فأعطه» وأخرى: لا يكون، مثل: «إنّ رزقت ولدأ فاختنه». وأخرى: لها بدل. إذن، يمكن للمتكلّم بيان القضية بصورة محققة الموضوع وبغيرها. وحيث جاء الكلام بالصورة الأولى مع تعليق سنخ الحكم على الموضوع، كان الحاصل منه الإنتفاء عند الإنتفاء بنحو أكد، لأنه قد أفاد أن تمام الموضوع عبارة عن ذلك.

(١) كفاية الأصول: ٢٩٦.

(٢) نهاية الدراية ٣/٢٠٦.

النظر فيه

أقول

أولاً: ما وجه الظهور في الإنحصار؟

وثانياً: لقد منع صاحب الكفاية نفسه ظهور الجملة الشرطية في الإنحصار

في مبحث مفهوم الشرط.

ثم إن الظهور إن كان من جهة أداة الشرط، لزم القول بالإنحصار في جميع

القضايا الشرطية، وهو لا يلتزم به. وإن كان من جهة القضية الشرطية، لزم القول

بمفهوم الشرط بحسب الوضع، والتزامه به بعيد. وإن كان من جهة خصوصية في

هذه القضية، فما هي تلك الخصوصية؟

وأما ما ذكره المحقق المذكور.

ففيه: إنه يتوقف على كون المعلق سنخ الحكم لا شخصه، على أن تغيير

البيان إلى صورة محقق الموضوع، إن لم يكن نافياً للمفهوم فلا يدل عليه.

ثم إن وجه توقف المفهوم على كون المعلق سنخ الحكم واضح، لأنه إذا

كان شخصه أمكن مع انتفائه تحقق شخص آخر من الحكم، فلا يتحقق الانتفاء

عند الانتفاء. لكن الكلام كله في إثبات أن المعلق هو سنخ الحكم، فإن قلنا - في

مبحث المعنى الحرفي - بأن وضعه عام والموضوع له عام والمستعمل فيه عام،

سهل تعليق سنخ الحكم وجنسه. وأما بناءً على كون الموضوع له أو المستعمل فيه

خاصاً، فكيف يكون المعلق السنخ؟ نعم، يرتفع هذا المشكل إن كان التعليق في

الكلام مدلولاً إسمياً مثل: إن جاءكم فاسق بنبأ فيجب التبين.

هذا، وفي سنخ الحكم يعتبر وجود القابلية لانعقاد الإطلاق. وتوضیح ذلك: إنا في «إن جاءك زيد فأكرمه» لا نرتب مدلول الهيئة بنحو الإهمال، بل المرتب إما شخص الإكرام وإما مطلق الإكرام - لأن الإطلاق رفض الخصوصيات - فيكون المعلق هو الإكرام بوجوده السعي، وهذا يتوقف على قابلية الإكرام لأن يعلق بوجوده السعي، بأن يكون قابلاً للإنقسام إلى أقسام بحسب اختلاف حالات الموضوع، وألا فلا معنى لإطلاق الحكم، وهذا الأمر بالنسبة إلى المثال المذكور متحقق، لأن الحكم بإكرام زيد يقبل الإطلاق من حيث المجيء وعدم المجيء، وكذا في الماء من حيث القلّة والكثرة. وهكذا.

إذن، يجوز تعليق سنخ الحكم في القضية المحققة للموضوع، ويراد ترتب سنخ الحكم وجنسه على الموضوع في جميع حالاته. ولكنّ تعليق سنخ الحكم فيها على الموضوع، وإرادة تعليقه عليه دون موضوع أو موضوعات أخرى. غير معقول. فلا معنى لإطلاق وجوب الإكرام المرتب على زيد بالنسبة إلى وجوب إكرام عمرو، لعدم معقولية الإنقسام إلى زيد وعمرو، حتى يقال بتحقق المفهوم للقضية المحققة للموضوع. وعلى هذا الأساس، لا يعقل أن يكون وجوب التبيين المرتب على مجيء الفاسق مثل عمرو بالنسبة إلى زيد في المثال المذكور.

فتلخص: أنه متى كانت القضية مسوقة لبيان الموضوع، يكون الحكم ذا إطلاق سنخي بقدر أحوال نفس ذلك الموضوع، فلا مفهوم للقضية المحققة للموضوع.

فما ذكرناه مخدوش.

وفذلكة الكلام في هذا المقام: إنه إن كان الموضوع «مجيئ الفاسق بالنبأ»، أو كان «الفاسق إن جاء بالنبأ»، فلا مفهوم للآية، وإن كان: «الجائي بالنبأ إن كان فاسقاً...» أو كان: «النبأ إن جاء به فاسق...» فلها مفهوم.

وعندنا: إن الآية ظاهرة في أن الموضوع: «الفاسق إن جاء...» ومع التنزل، تكون الآية ذات احتمالات، فلا ظهور لها في أحد الإحتمالين الثالث والرابع.

كلام الشيخ وجواب الإصفهاني

لكنَّ طريق الشَّيخ هو: إنه لو لم يكن لمجيئ الفاسق دخل، وكان الجامع بين مجيئ الفاسق ومجيئ العادل هو الموضوع، لكان أخذه قبيحاً.
وأجاب الإصفهاني: بأن العنوانين - أي: عنوان خبر الواحد، وعنوان خبر الفاسق - موجودان بوجود واحد، فلا اختلاف في المرتبة حتى يلزم القبح.
وفيه:

إن العلة والمعلول في مرتبة واحدة، فلو كانت العلة موضوعاً للحكم، لم يكن لجعل المعلول مدخلة فيه.

وما قيل: من أن ذكر الفاسق هو لإفادة أهمية الحكم بالنسبة إليه.

مردود: بأن المرتب هو الوجوب لا أهمية الوجوب.

وقيل: هو للتنبيه على فسق الوليد.

وفيه: إن هذا التنبيه خارج عن الموضوعية للحكم.

والحاصل:

إن دعوى اقتضاء الآية الدلالة على المفهوم ممنوعة، أللهم إلا أن يحصل الوثوق من مناسبات الحكم والموضوع بكون الفسق تمام المناط في وجوب التبيّن من دون احتمال دخل شيءٍ آخر، فإذا انتفى الفسق انتفى وجوب التبيّن.

المقام الثاني: في المانع

إنه بناءً على تمامية الإقتضاء في الآية، فهل من مانع؟

هناك مانعان:

المانع الأول

الأول: إن العلة في ذيل الآية المباركة تعمّم الحكم بالنسبة إلى خبر العادل، فإن قوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(١) يوجب التبيّن من خبر العادل أيضاً. ويكون حاصل معنى الآية: المنع من القيام بعمل على أثر النّبأ يوجب الندامة منه بسبب الوقوع في خلاف الواقع، سواء كان المخبر فاسقاً أو عادلاً.

فلو كان للآية مفهوم، يقع التعارض بينه وبين هذا العموم.

الجواب

وأجيب:^(٢) بأن الوقوع في خلاف الواقع بالعمل بخبر الفاسق، بلا عذر،

(١) سورة الحجرات: الآية ٦.

(٢) مصباح الأصول ٢ / ١٦٤.

بخلاف العمل بخبر العادل والوقوع في خلاف الواقع، فإنه مع العذر. والمراد من الندامة هو العمل بلا عذر، وإلا يلزم سدّ باب جميع الحجج من الظواهر وغيرها، لوجود احتمال الخلاف فيها.

على أنه إذا كان العمل طبق خبر الفاسق مطلقاً موجباً للندامة، فلماذا عمل الأصحاب بخبر الوليد؟ إلا أن يقال بأنهم كانوا جاهلين بنفسه.

المانع الثاني

الثاني: إن لفظ «الجهالة» يعمّ خبر العادل أيضاً.

الجواب:

وأجيب: ^(١) بأن المراد هو «السفاهة»، ولا سفاهة في العمل بخبر العادل بخلاف خبر الفاسق.

لا يقال: فلماذا عملوا بخبر الوليد؟

لأنه يقال: كانوا لا يعلمون بنفسه.

لكن الحق: أن «الجهالة» تقابل «العلم» لغةً وعرفاً. نعم، تطلق على السفاهة مجازاً، ولا وجه للحمل عليه هنا إلا أن يدعى شهرة هذا المجاز، فيكون مجملاً، وحيث أنه متصل بالكلام فإنه يسقط عن الظهور والمفهوم.

تقدّم المفهوم حكومةً عند الميرزا

وقد أجاب الميرزا^(١) عن المانع الأول، وذهب إلى تقدّم المفهوم على

العموم بوجوه:

أحدها: أظهرية المفهوم.

والثاني: لأن لسانه لا يقبل التخصيص، ومع التنزّل عن تقدّمه عليه، فلا أقل

من مانعيته من انعقاد الظهور للعموم، لأنه يصلح للقرينة.

والثالث: حكومة المفهوم على العموم، لأن عدم وجوب التبيّن من خبر

العادل - وهو المفهوم - يلازم جعل هذا النباً علماً، فلا يشمل التعليل لكونه في

مورد الجهالة، فيكون المفهوم حاكماً على التعليل.

إشكال العراقي عليه

فأشكل المحقق العراقي^(٢) عليه: بأن المقام ليس من صغريات الحكومة،

لأن مورد الحكومة أن يكون الدليل المحكوم ذا أثر، ويكون للدليل الحاكم نظر

إلى المحكوم إثباتاً للموضوع أو نفيّاً له بلحاظ تعميم الأثر أو تضييقه. وهذه

الضابطة غير منطبقة هنا، لأن عدم وجوب التبيّن يتم بنفس الدليل الحاكم وهو

المفهوم، فلا يبقى حكم ليكون هذا الدليل بلحاظه موسعاً لموضوعه.

(١) أجود التقريرات ٣ / ١٨٣ - ١٨٤.

(٢) نهاية الأفكار ٣ / ١١٤.

جواب السيد الخوئي

وأجيب^(١) بأن الحكومة على قسمين، أحدهما: ما ذكر. والثاني: أن يكون الأثر عقلياً، فيحقق الدليل الحاكم الموضوع لذلك الأثر. وما نحن فيه من هذا القبيل، لأن للعلم أثراً كما هو معلوم، سواء كان وجدانياً أو تعبدياً، فلما اعتبر الشارع الشيء علماً تحقق الموضوع لذلك الأثر. نظير قاعدة قبح العقاب بلا بيان، حيث أن للعقل حكماً على البيان وحكماً على اللابيان، وإذا اعتبر الشارع الأمانة صارت بياناً.

قال: والمقام من هذا القبيل، فإنه بعد ما استفدنا من المفهوم عدم وجوب التبيين عن خبر العادل، يستكشف منه أن خبر العادل قد اعتبر علماً، للملازمة بينهما، فيكون خبر العادل خارجاً عن عموم التعليل موضوعاً بالتعبد، وهو من الحكومة بهذا المعنى الثاني، لا بمعنى أن يكون خبر العادل قد اعتبر علماً بلحاظ أثره الشرعي، وهو عدم وجوب التبيين عنه، فإنه ليس من آثار العلم، بل لا معنى له، إذ العلم هو نفس التبيين، فلا يعقل أن يكون عدم وجوب التبيين من آثاره.

الإشكال عليه

وفيه:

أولاً: إن لسان الحكومة لسان التخصيص وتتم الحكومة بالملازمة، لأن اعتبار خبر العادل علماً هو مدلول التزمي للمفهوم - وهو عدم وجوب التبيين من

خبر العادل - فلا بدّ من تمامية المفهوم حتى تتم الدلالة الالتزامية المذكورة، لكنّ التعليل يمنع من تمامية المفهوم وانعقاده.

وثانياً: إن الحكومة متوقفة على أن يكون عدم وجوب التبيين ملازماً لاعتبار خبر العادل علماً، ولكنه لازم أعم من العلم الوجداني والتعبدي، ففي الشبهات الموضوعية قبل الفحص - مثلاً - لا ريب في عدم وجوب التبيين مع عدم اعتبار الشارع العلم هناك، وإذ لا ملازمة بين الأمرين كيف نستكشف من عدم وجوب التبيين اعتبار الشارع خبر العادل علماً؟ وأيضاً: ففي موارد الاصول المحرزة مثل الاستصحاب، يرتب الأثر مع عدم العلم، إلا على القول بأنها أمارات وأن الشارع اعتبرها علماً، وهو خلاف التحقيق.

إشكال آخر على الحكومة

هذا، وقد أشكل على الحكومة أيضاً:

بأنّ المفهوم ظلّ المنطوق ومدلولّ التزامي له، والمنطوق معلولّ للعلّة، فالعلّة في مرتبة متقدمة، وما هو متأخر بمرتبتين لا يكون حاكماً على المتقدم.

وجوه الجواب عنه

وقد أجيب عنه^(١) بوجوه:

(١) مصباح الأصول: ١٦٨.

الأول: إن تأخر المفهوم عن المنطوق إنما هو في مقام الكشف والدلالة، بمعنى إن دلالة القضية على المفهوم متأخرة رتبة عن دلالتها على المنطوق، وأما نفس المفهوم فليس متأخراً عن المنطوق.

وبعبارة أخرى: عدم وجوب التبين عن خبر العادل ليس متأخراً عن وجوب التبين عن خبر الفاسق:

وبعبارة ثالثة واضحة: حجية خبر العادل ليست متأخرة عن عدم حجية خبر الفاسق، بل المتأخر كشف القضية عن حجية خبر العادل عن كشفها عن عدم حجية خبر الفاسق، والحاكم على التعليل إنما هو نفس المفهوم لا كشفه، فما هو متأخر رتبة عن المنطوق ليس حاكماً على التعليل، وما هو حاكم عليه ليس متأخراً عن المنطوق.

النظر في الأول

وفيه: إن حجية خبر العادل وعدم حجية خبر الفاسق كليهما من الأحكام، سواء كان وجوب التبين نفسياً أو شرطياً أو إرشاداً إلى عدم الحجية، فيكون عدم وجوبه إرشاداً إلى الحجية. ومن الواضح أن سبب الحكم هو اللفظ ودلالته على المعنى، لأن الأحكام التكليفية والوضعية كلها إنشائيات وتُنشأ باللفظ والصيغة، وحيث أن حجية خبر العادل معلولة للدلالة المفهومية، وهي معلولة للدلالة المنطوقية، فإن اختلاف المرتبة متحقق، فلا حكومة.

هذا على مبنى المشهور من أن المنشآت مداليل للإنشاءات.

وأما بناءً على مبنى الإعتبار والإبراز، فإن الحكم لا يتحقّق بمجرد اعتباره، بل لابدّ من الإبراز حتى يتحقّق مصداق الحكم، والحكم أمر انتزاعي ينتزع من الإعتبار المبرز، وعليه، فالإبراز دخيل في تحقّق حقيقة الحكم، فالحكم متأخّر رتبةً عن الدلالة.

والثاني: إنه لو سلّم كون المفهوم بنفسه متأخراً عن المنطوق، كان ذلك مانعاً عن الحكومة بالمعنى الأول، وهي أن يكون الحاكم ناظراً إلى المحكوم وشارحاً له، باعتبار أن ما يكون متأخراً عن الشيء رتبة لا يعقل أن يكون شارحاً له. وأما الحكومة بالمعنى الثاني، وهي أن يكون مفاد الحاكم خارجاً موضوعاً عن مفاد المحكوم بالتعبّد، فلا مانع منها، إذ كون المفهوم متأخراً عن المنطوق رتبة لا يمنع من خروج المفهوم عن عموم التعليل موضوعاً بالتعبّد، كما هو واضح.

النظر في الثاني

وفيه:

إنه لا فرق بين النوعين، والتقدّم والتأخّر لازم في الثاني كالأول، لأن قولنا: زيد ليس بعالمٍ رافع لموضوع، أكرم العلماء، ولا إشكال في أنه لو لا أكرم العلماء لم يكن «زيد ليس بعالمٍ» معنى، فهو محتاج إليه دون العكس.

والثالث: إنه لو سلّم كون التأخّر الرتبي مانعاً عن الحكومة بكلا معنييه، فإنما هو فيما إذا كان التعليل مولوياً، بأن يكون المراد منه حرمة إصابة القوم بجهالة.

وأما إذا كان التعليل إرشاداً إلى ما يحكم به العقل من عدم جواز العمل بما لا يؤمن معه من العقاب المحتمل، فلا مانع من كون المفهوم حاكماً عليه. إذ بعد حجّية خبر العادل، كان العمل به مأموناً من العقاب، وكان خارجاً عن حكم العقل موضوعاً، وقد ذكرنا سابقاً إن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم - ومنها التعليل في آية النبا - إرشاد إلى حكم العقل.

النظر في الثالث

وفيه:

أولاً: لا نسلم كونه إرشادياً.

وثانياً: لو سلمنا نقول بوجود التقدّم والتأخر الرتبي، لوحدة الملاك بين المولوي والإرشادي، فيعود الإشكال. والفرق المذكور لا يكون فارقاً.

تقريب الحكومة ببيان آخر

هذا، ويمكن تقريب الحكومة ببيان آخر بأن يقال:

أولاً: إن عدم رافعية المتأخر رتبةً للمتقدّم بالحكومة إنما هو في الأمور الواقعية، وأما في القضايا الاعتبارية فلا مانع من ذلك، إذن، الإختلاف في المرتبة بين الحاكم والمحكوم غير مانع عن الحكومة في الإعتباريات، وما نحن فيه من هذا القبيل.

وثانياً: إنه إذا كان الشيء قرينةً لشيء، كان ذو القرينة معلقاً على القرينة ومنوطاً بها، وإن اختلفت المرتبة بينهما، فلا مانعية لاختلاف المرتبة عن تقدّم القرينة على

ذی القرینة، وهذه هي القاعدة العامة. وفيما نحن فيه: فإن مفهوم آية النبأ قرينة على العلة المذكورة في ذيلها، فأصالة العموم في التعليل معلقة على عدم القرينة وإن كان بينهما اختلاف في المرتبة، ومع وجود المفهوم وتقدمه على التعليل لا ينعقد للعلّة عموم، فتكون الآية بمفهومها دالة على حجیة خبر العادل.

الإشكال

وفيه:

إنّ الوجه في تقدّم المفهوم على التعليل العام هو جعل خبر العادل علماً، فإنه بذلك يرتفع موضوع التعليل - وهو الجهالة - تعبدًا، وهذا هو القسم الثاني من الحكومة. لكنّ جعل خبر العادل علماً يتوقف على أن يكون عدم وجوب التبيّن ملازمًا لكون ما لا يجب التبيّن عنه علماً، وهذه الملازمة أول الكلام، فقد تقدّم سابقاً أنّ هناك موارد لا يجب التبيّن فيها مع عدم اعتبار العلم فيها، كالشبهات الموضوعية وغيرها.

إشكال وجواب ذكرهما الشيخ

وقد أشكل الشيخ على الإستدلال بالآية بأنّ موردها هو إخبار الوليد بارتداد بني المصطلق، ولا ريب في عدم ثبوت ارتداد الشخص الواحد - فضلاً عن القوم - بإخبار العدل الواحد، فلو كان للآية الشريفة مفهوم - وهو ترتيب الأثر على خبر العادل الواحد - لزم خروج موردها وهو الإخبار عن الإرتداد، وخروج مورد الآية أمر مستهجن لا يلتزم به، فيدلّ ذلك على أنّ لا مفهوم للآية.

فأجاب قدس سره: بأن الموضوع في الآية لوجوب التبيين هو طبيعي خبر الفاسق، ويشمل الواحد والأكثر، فالمفهوم يكون طبيعي العادل، وهو وإن كان يشمل الواحد والأكثر إلا أنه يقيد بالمتعدد، فالمورد لم يخرج حتى يلزم الإستهجان وإنما قيد.

وهذا الجواب - وإن وافق عليه شيخنا الاستاذ في الدورة السابقة كغيره من الأكابر - محل نظر، كما أفاد في الدورة اللاحقة، لأن منطوق الآية ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ...﴾ فهو نكرة، فالمفهوم أيضاً يكون نكرة، أي: إن جاءكم عادل بنياً... فالموضوع له النكرة هو الطبيعي بقيد الوحدة، فيلزم إشكال خروج المورد. فتأمل. هذا تمام الكلام على الإستدلال بالآية من جهة مفهوم الشرط.

تكميل

وبقيت وجوه اخرى للإستدلال بآية النبأ على حجة خبر الواحد، نتعرض لها تكميلاً للبحث:

الإستدلال بدلالة الإيماء والاقتران

بتقريب: أنه قد اقترن بالحكم - وهو وجوب التبيين - وصف الفسق، وظاهره كونه علة له، ولولا ذلك لما اقترن به، وحينئذ يكون الحكم متفياً عند انتفاء الفسق. وقد نبه المحقق الخراساني إلى أن هذا الوجه غير الإستدلال بمفهوم الوصف، قال:

ولو قيل: بأنّ ملاك مفهوم الوصف هو إستفادة العليّة من التعليق عليه، فإنّ الإستفادة فيه إنما هو من مجرد التعليق لا بملاحظة خصوصيّة وصف، بخلاف هذا الوجه فإنه بملاحظتها كما لا يخفى، مع أنه ليس بالملاك عند القائلين بالمفهوم فيه.

ثمّ عرّض بكلام الشيخ قائلاً: فما يترأى من كلامه قدّس سرّه من جعله هذا تقريراً لمفهوم الوصف، كما ترى.^(١)

الإشكال عليه

وفيه - بعد التسليم بأنّ دلالة الإيماء من الدلالات - إنّ الإستدلال يتوقف على تماميّة الصغرى، وهي إحراز أنّ الغرض من الإتيان بوصف الفسق هو الإيماء إلى دخل هذا الوصف في الحكم بوجود التبيّن، وهذا أوّل الكلام، فلعلّه أريد من الإتيان به مجرد تفهيم فسق المخبر وهو الوليد، كما أفاد المحقق الخراساني.^(٢)

ويتوقف أيضاً على الإنحصار، فلولا دلالة الآية على أنّ العلة المنحصرة للتبيّن هي الفسق لم يتمّ المفهوم، ومن أين يثبت الإنحصار، حتى يتنفي وجوب التبيّن بانتفاء الفسق؟

(١) درر الفوائد في تعليقة الفرائد: ١٠٦.

(٢) المصدر: ١٠٧.

أقول:

لكن كونه لمجرد التنبيه على فسق الوليد بعيد. فتأمل.

الاستدلال بحكمة الردع

إنه قد أفادت الآية المباركة الردع عن ترتيب الأثر على خبر الفاسق، ولما كان المولى في مقام بيان التكليف، وقد ردع عن العمل بخبر الفاسق لكونه ليس بحجة، فلا بد وأن يبين ما هو الحجة حتى يرتب عليه الأثر، والآ يلزم النقص في البيان، وما هو الحجة خبر العادل.

الإشكال عليه

وفيه

من أين نثبت أن الله تعالى في هذه الآية في مقام بيان ما هو الحجة؟ إنه يريد الردع عن العمل بخبر الفاسق ويعلن عن عدم حجتيته، وهذا هو المقصد في هذه الآية، وأما غيره فيحتاج إلى دليل آخر.

وبعبارة أخرى: إن المولى لما كان في مقام البيان، فعليه أن يبين تمام المراد والآ يلزم النقص، وبيان تمام المراد غير بيان تمام ما هو في الواقع.

لقد بين الله تعالى مراده تماماً وهو الردع عن العمل بخبر الفاسق، أما أن الحجة في الواقع ما هو؟ فلم يكن من مراده في الآية، ولا أقل من الشك.

الإستدلال بوجه عقلي

إنه لا ريب في أن تحقق الشيء يكون عند وجود المقتضي والشرط وعدم المانع، فالإحتراق يتوقف على وجود النار وعدم الرطوبة وحصول الشرط وهو التماس بين النار والحطب مثلاً، فإنْ فقد النار، لم يتحقق الإحتراق، ولا يسند عدم الإحتراق إلى وجود الرطوبة، وكذا إذا وجدت النار وفقد التماس...

وهذه القاعدة العقلية تنطبق هنا، لأن ظاهر الآية أن المانع من ترتب الأثر على خبر الفاسق هو كون المخبر فاسقاً، فلو كان أصل الخبر لا يقتضي ترتيب الأثر لأسند عدم ترتيبه إلى عدم المقتضي لا إلى وجود المانع وهو الفسق.

فظهر أن للخبر اقتضاء ترتيب الأثر، غير أن فسق المخبر مانع، فإذا ارتفع المانع بأن كان المخبر غير فاسقٍ أثّر المقتضي أثره.

الإشكال عليه

ويرد عليه: إن ما ذكر صحيحٌ ولكن ترتيب الأثر على خبر العادل يحتاج إلى عدم المانع عن ترتيب الأثر وإلى وجود الشرط، والاستدلال المذكور لا يفي بوجود الشرط وعدم المانع، لاحتمال وجود مانعٍ آخر غير الفسق.

الاستدلال بمنطوق آية النبأ

ثم إن منطوق الآية هو: أنه إن جاء فاسق بنبأ يجب التبيين، والتبيين هو

تحصيل البيان، والبيان ليس خصوص العلم الوجداني بل أعم منه ومن الإطمينان والظن، فإن كان المخبر -إدلاً كان بياناً، لأنه إن كان المراد من البيان هو الظن، فخبر العادل يفيد الظن، وإن كان الإطمينان فكذلك. إذن، لا نحتاج إلى الإستدلال بالمفهوم.

إشكال المحقق الخراساني

أشكل عليه المحقق الخراساني بوجهين:^(١)

الأول: إن ظاهر التبيين - لغةً وعرفاً - خصوص العلم.

والثاني: إن وجود الجهالة في ذيل الآية دليل على أن المراد من التبيين هو العلم.

ثم أشكل:

لا يقال: هذا صحيح، لكن هناك قرينة ترفع اليد بها عن هذا الظهور، وهو أنه إن قلنا: بأن الملاك خصوص العلم، سقطت جميع الأمارات المفيدة للظن والأصول كلها عن الاعتبار، ولزم التخصيص المستهجن، فلا بد وأن يكون التبيين أعم.

فأجاب:

صحيح أنه يلزم التخصيص الأكثر المستهجن من أخذ التباين بمعنى العلم

وهو فاسد، لكن أخذہ بالمعنى الأعم له محذور أفسد، وهو لزوم خروج المورد، لأنه إخبار عن الإرتداد ولا يعتبر فيه إلا العلم، وإذا دار الأمر بين الفاسد والأفسد، التزمنا بالفاسد دفعاً للأفسد.

هذا تمام كلام المحقق الخراساني

الردّ عليه

ويردّ عليه بثلاثة وجوه:

الأول: إن «البيان» ليس العلم فقط، قال تعالى ﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾^(١) ومن المعلوم أن في القرآن آيات متشابهات، وفيه ظهورات وعمومات وإطلاقات تفيد الظن ولا تفيد العلم. هذا أولاً.

وثانياً: قد تقرّر أن الاصول العمليّة تتقدّم على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، مع أن أصالة البراءة لا تفيد العلم، فليس المراد من البيان هو العلم.

والثاني: إستشهاده بالجهالة في ذيل الآية، مردود بما جاء في الكفاية من أنها بمعنى السفاهة لا ما يقابل العلم.

والثالث: إنه كما يقبح إخراج المورد، كذلك يقبح تخصيص الأكثر.

فالحق: عدم تمامية الاستدلال، لكون الآية مجمّلة من هذه الناحية.

إشكالات على الإستدلال بآية النبأ ذكرها الشيخ وأجاب عنها

قال: وأما ما اورد على الآية ممّا هو قابل للذب، فكثير:

١. إشكال المعارضة

(منها): معارضة مفهوم الآية بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم، والنسبة عموم من وجه، فالمرجع إلى أصالة عدم الحجية. فأجاب بقوله: وفيه: إن المراد بالنبأ في المنطوق ما لا يعلم صدقه ولا كذبه، فالمفهوم أخصّ مطلقاً من تلك الآيات، فيتعيّن تخصيصها. أقول:

وعلى فرض التنزّل ووقوع المعارضة، فهل المرجع أصالة عدم الحجية؟ قال بعض المحشين على الرسائل: (١) لا، لأن الأصل المذكور أصله نفس تلك الآيات والأخبار الناهية عن العمل بالظنّ، فإذا سقط الطرفان بالمعارضة كان الأصل المرجع هو الجواز.

أقول:

الظاهر أنه إذا وصل الأمر إلى الأصل العملي، فالمرجع هو إستصحاب عدم الحجية.

(١) أوثق الوسائل: ١٤٩.

۲. الإشکال بلزوم حجیة خبر السید

(ومنها): إن مفهوم الآية لو دلّ على حجیة خبر العادل، لدلّ على حجیة الإجماع الذي أخبر به السيد المرتضى وأتباعه - قدس سرهم - من عدم حجیة خبر العادل، لأنهم عدول أخبروا بحکم الإمام بعدم حجیة الخبر. فأجاب بوجوه:

الأول: إن الآية غير شاملة للإجماع المنقول.

يريد رحمه الله: إن الآية دالة على حجیة الأخبار الحسیة، والإجماع المنقول خبر حدسي.

والثاني: إن إخبار هؤلاء معارض بإخبار الشيخ.

يريد رحمه الله: أن الخبرين متعارضان، فيندرجان تحت عمومات الخبرين المتعارضين، ومقتضى القاعدة هو الرجوع إلى المرجحات، فإن كانت الشهرة الفتوائية مرجحة، فلا ريب في أنها مطابقة لخبر الشيخ، والا فالمرجع هو الكتاب. وبناءً على تمامية دلالة آية النبأ و آية النفر وغيرهما من الآيات، يكون المرجح خبر الشيخ، وإلا، فالمرجع موافقة العامة، و هنا لا بد من مراجعة رأي العامة، فإن وافق أحد الخبرين رأيهم، كان المخالف هو المرجح، فإن لم يتم ذلك، استقرت المعارضة، وبناءً على التساقت يكون المرجع أصالة عدم حجیة خبر الواحد، كما تقدّم.

والثالث: إنه لا يمكن دخول هذا الخبر تحت الآية...

فذكر وجوهاً لهذه الإستحالة، و توضیح ذلك:

إنَّ الأخذ بخبر السيّد بعدم حجّية خبر الواحد محال بالذات، لأنّه من قبيل ما يلزم من وجوده عدمه، لأنَّ أدلّة حجّية خبر الواحد إذا شملت خبر السيّد بالإجماع على عدم حجّية خبر الواحد، سقط خبره عن الحجّية كسائر أخبار الأحاد، فيلزم من حجّيته عدم حجّيته، وهو محال، وبذلك ينكشف عدم شمول الأدلّة لهذا الخبر. هذا أولاً.

و ثانياً: إن شمول أدلّة حجّية خبر الواحد لخبر السيّد يستلزم تخصيص الأكثر، وهو محال من المتكلّم الحكيم، لأن معنى ذلك سقوط جميع الأخبار الأحاد إلا خبر السيّد.

و ثالثاً: إنه إذا كان مقصود الشارع من الأدلّة بيان حجّية الخبر، فإن شمولها لخبر السيّد يستلزم بيان الحجّية بعدم الحجّية. وهذا قبيح في الغاية و فضيح إلى النهاية.

طريق العراقي لدفع الإشكال

وذكر المحقق العراقي: ^(١) أن أدلّة حجّية الخبر لا تشمل خبر السيّد أصلاً،

لوجهين:

الوجه الأوّل: إنَّ الموضوع في أدلّة حجّية خبر الواحد هو الخبر المشكوك في مطابقته للواقع، إذ لا معنى لجعل الحجّية لخبر علم بمطابقته أو بعدم مطابقته له. وعليه، فلا بدّ من فرض الشك في الحجّية حتى تشمله أدلّة الحجّية، لكنّ الشك في الحجّية متأخر عن الحجّية، تأخر العارض عن المعروض، فيلزم تقدّم الحجّية

على شمول أدلة الحجیة بمرتبتين، والمفروض أن الحجیة مستفادة من الأدلة، فيلزم اجتماع التقدّم والتأخر في الحجیة، وهو محال. فشمول أدلة الحجیة لخبر السید بعدم الحجیة محال.

إشكال السید الخوئي

وقد أشكل عليه في مصباح الاصول^(١) بما حاصله:

إن العلم وكذا الجهل بالشيء متأخر عن الشيء رتبةً، لأننا كثيراً ما نشك في شيء ولا واقعية له أصلاً، وكذا يحصل لنا العلم بالشيء ولا واقعية له كما في الجهل المركب، فإذاً، لا يوجد اختلاف في المرتبة بين العلم والجهل بالشيء وبين نفس الشيء، لعدم توقف الشك على المشكوك فيه.

الجواب عنه

وهذا الإشكال غير وارد، لأن المحقق العراقي^(٢) يوافق على أنه لا اختلاف في المرتبة بحسب الواقع، لأن العلم قد يحصل ولا واقعية للمعلوم كما في الجهل المركب، لكنّه يذهب إلى وجود الاختلاف برتبتين بين الشك والمشكوك فيه - وكذا في العلم ومتعلقه - في عالم اللّحاظ، فالعلم متأخر عن المعلوم بالوجود العلمي واللّحاطي وكذا الشك.

(١) انظر: مصباح الأصول ٢ / ١٧٥ - ١٧٦.

(٢) انظر كتاب مقالات الأصول، المقالة رقم: ١٥.

الوجه الثاني: إن المقام من صغريات دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص، لأنه على تقدير شمول الأدلة لما سوى خبر السيد، يكون خبره خارجاً تخصّصاً، وإن كانت شاملةً له، يلزم القطع بعدم مطابقة غيره للواقع، فهي خارجة تخصّصاً، وإذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص تعيّن الثاني.

إشكال السيد الخوئي

وأشكل عليه بما ملخصه: (١) إن ما نحن فيه ليس من موارد دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص، لعدم التنافي بين خبر السيد وبقية الأخبار لا بالذات ولا بالعرض، بل المشكلة وقوع المعارضة في أدلة خبر الخبر في صورة شمولها لكلا الطرفين، وعلى هذا، فلا وجه لتعيّن التخصّص.

الجواب عنه

إن التنافي هنا أيضاً موجود، لأن الأخبار الواردة عن المعصومين حاملة للأحكام الشرعية ولا يرضى الشارع بإهمالها، فلا يجوز التمسك بالبراءة في موردها، كما لا يجوز أو لا يجب العمل بالاحتياط من أجل التحفظ عليها، فلا محالة يلزم جعل الحجية للخبر الواحده، لكن جعل الحجية للأخبار يتنافى مع جعل الحجية لخبر السيد المرتضى بالإجماع على عدم الحجية.

(ومنها): إن الآية لا تشمل الأخبار مع الواسطة، لانصراف النبأ إلى الخبر بلا واسطة، فلا يعم الروايات المأثورة عن الأئمة، لاشتمالها على وسائط. أجاب الشيخ بما حاصله: أن السند الواحد ينحلُّ إلى إخبارات عديدة، وكل واحد منها نبأ بلا واسطة.

وقد وقع الإشكال في هذا الجواب، من حيث أن مقتضى آية النفر والروايات مثل: «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عنائقتان»^(١) هو الأخذ من المعصوم، والروايات المروية مع الواسطة ليست بمصدقاتٍ للأدلة. لكنَّ التحقيق أن الأدلة غير منحصرة بما ذكر، فمثل قوله: «فما أديا فعني يؤديان»^(٢) ظاهر في المصدقية

على أن السيرة القطعية قائمة على الإعتماد على الإخبارات عن الأئمة بوسائط، وهذه السيرة متصلة و غير مردوعة يقيناً. مضافاً إلى أن مقتضى أدلة عرض الروايتين المتعارضتين على الكتاب والترجيح به، اعتبارهما، لأن التعارض فرع الحجية، و من المعلوم أن الأخبار المتعارضة منقولة عن المعصومين بوسائط. فالإشكال مندفع بوجوه.

ثم إن الشيخ بعد أن أجاب عن الإشكال قال:^(٣)

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم ٤٠.

(٢) الكافي ١ / ٣٣٠.

(٣) فرائد الأصول: ٧٥.

إشكال طرحة الشيخ

لكن قد يشكل الأمر: بأن ما يحكيه الشيخ عن المفيد صار خبراً للمفيد بحكم وجوب التصديق، فكيف يصير موضوعاً لوجوب التصديق الذي لم يثبت موضوع الخبر إلا به؟

وتوضيحه يتمّ ببيان أمرين:

الأول: إن كل حكمٍ سواء كان وضعياً أو تكليفياً فهو متأخر عن موضوعه، أما في مرحلة الإنشاء، فلأن القضايا الشرعية بنحو القضايا الحقيقية، ومن الواضح أن الموضوع في القضية الحقيقية مفروض الوجود فيؤتى بالمحمول عليه. وأما في مرحلة الفعلية، فلأن الحكم فيها في مرتبة المحمول، ولولا تحقق الموضوع خارجاً لم يتحقق الحمل. وهذا التقدّم والتأخر بين الموضوع والمحمول طبيعي، لوضوح أن وجود المحمول متوقف على وجود الموضوع، فهو لا يتحقق إلا أن يكون الموضوع متحققاً، لكن الموضوع يمكن تحقّقه ولا يكون هناك حكم.

والثاني: إنه يستحيل أن يكون المحمول متكلاً لموضوعه، لما تقدّم من أن الحكم فرعٌ للموضوع، ومن المحال أن يكون الفرع محققاً لما هو فرع له.

والكلام في انطباق هذه الكبرى على ما نحن فيه، وذلك: لأن القضية هي: الخبر حجة، فالموضوع هو «الخبر» وهو بالنسبة إلى الصدق والكذب على ثلاثة أقسام، أما إن كان معلوم الكذب، فهو ليس بحجة قطعاً، وأما إن كان معلوم الصدق، فهو حجة قطعاً، إلا أنه حجة بحكم العقل، وبحثنا في الحجية الشرعية، فتعين أن

يكون الموضوع هو الخبر المحتمل للصدق والكذب، فالخبر المحتمل للصدق والكذب حجّة.

لكنّ «الخبر» بالنسبة إلى «الحجّية» مهمّل، فلا هو مشروط ومقيّد بوجوده ولا بعدمه، ولا هو مطلق بالنسبة إلى وجوده وعدمه، لأنه إن كان بشرط وجوده لزم تحصيل الحاصل، وإن كان بشرط لا بأن يكون الخبر حجّة بشرط عدم الحجّية، لزم اجتماع التقيضين، وإن كان لا بشرط، جاز اتّحاده مع كلّ من القسمين، لأنّ كلّ مطلق يتّحد وجوداً مع المقيد.

وإذا تقرّر ما ذكر، فإنّ حجّية الخبر مع الوساطة تستلزم أن يكون الخبر محققاً لموضوعه، فلما يقول الشيخ: أخبرنا المفيد، ويقول المفيد أخبرنا الصفار ويقول الصفار سمعت العسكري عليه السلام، فإنّ الخبر الحاصل بالوجدان لنا هو خبر الشيخ، وأمّا خبر المفيد للشيخ فحاصل للشيخ بالوجدان لنا، فخبيرية خبر المفيد متوقّفة على حجّية خبر الشيخ، وهكذا بقيّة الإخبارات، فكان المحمول محققاً للموضوع وهو محال.

هذا هو الإشكال، وقد أجاب عنه الشيخ كما سيأتي، وأجاب عنه المحققون.

ويضاف إليه إشكال آخر^(١) هو: إنه يعتبر وجود الأثر في الخبر الذي تعبّد الشارع به قبل التعبّد، والآ تلزم اللغوية من التعبّد به، وهي محالّ على الحكيم. والأخبار الموجودة في الوسط في كلّ سلسلة لا أثر لها بالنسبة إلينا إلاّ الخبر الأول

(١) أنظر: درر الفوائد في التعليق على الفرائد: ١١٢.

عن الإمام عليه السلام وهو ما نقله زرارة مثلاً، وأما ما بعده من الأخبار، فلا يوجد الأثر قبل التعبد، لأنَّ خبر الصَّفَّار عن زرارة مثلاً ليس بحكم شرعي ولا بموضوع حكم شرعي، فلا مناص من الالتزام بأنَّ التعبد بتلك الأخبار هو بلحاظ الأثر المترتب على حجية الخبر، فيلزم أن يكون ما في المرتبة المتأخرة محققاً لما في المرتبة المتقدمة.

جواب الشيخ

وقد أجاب الشيخ عن الإشكال نقضاً وحلاً.

أما نقضاً فبوجهين:

أحدهما: نفوذ الإقرار بالإقرار بالإجماع. فكما أنَّ الإقرار الموجود بالوجدان المعتبر بعموم «إقرار العقلاء على أنفسهم جازية» ويترتب عليه الحكم تعبداً، كذلك ثبوت الإخبار بالواسطة بواسطة الخبر الحاصل بالوجدان.

والثاني: نفوذ الشهادة على الشهادة، فكما ثبتت تلك الشهادة بهذه الشهادة الحاصلة بالوجدان، كذلك ثبوت الأخبار.

وعلى الجملة، إن ورد الإشكال في الإخبار مع الواسطة، كان وارداً في مسألة الإقرار بالإقرار والشهادة على الشهادة كذلك. ولكن المقرّر في الفقه هو القبول فيهما، مع أنَّ الخبر محقق للموضوع في كلا الموردين.

وأما حلاً، فقد ذكر الشيخ رحمه الله أنَّ الممتنع هو توقّف فردية بعض أفراد العام على إثبات الحكم لبعضها الآخر - كما في قول القائل: كلَّ خبري صادق

مثلاً.. وأما توقّف العلم ببعض الأفراد وانكشاف فردیته على ثبوت الحكم لبعضها الآخر، كما فیما نحن فیهِ، فلا مانع فیهِ.

یعنی أنه قد وقع الخلط فی الإشکال بین مقامي الثبوت والإثبات، لأنّ خبر المفید أمر واقعی یدور أمره بین الوجود والعدم، سواء أخبر به الشیخ أو لا، فهو فی مقام الثبوت غیر متوقف على حجیة خبر الشیخ حتی یلزم الإشکال، وإنما یحتاج إلى خبر الشیخ فی مقام الإثبات، فلولا حجیة خبر الشیخ لم یصدّق خبر المفید و لم یترتب علیه الأثر، وهذا لا یلزم منه أيّ إستحالة، وإنما كان المحال تکفل المحمول لوجود الموضوع، و قد ظهر أنه لیس كذلك.

إشکال المحقق الخراسانی

وأشکل المحقق الخراسانی على ما أجاب به الشیخ، قال: ^(١) وأما أجاب به قدس سرّه بالنقض أولاً، وبالحلّ ثانياً، فلا وقع لواحدٍ منهما: أما الأول، فلأنّ جواز الإقرار بالإقرار بالإجماع لا إشکال فیهِ أصلاً، إنما هو فیما إذا لم یکن فی البین إلاّ دلیل واحد لفظی، كما لا یخفی. ولعلّه أشار إليه بأمره بالتأمل.

أي: إنّ الدلیل على جواز الإقرار بالإقرار هو الإجماع، وهو دلیل آخر غیر دلیل نفوذ الإقرار، وهذا خروج عن محلّ البحث، لأنّ البحث فیما إذا لم یکن فی البین إلاّ دلیل واحد لفظی، كقولنا: الخبر حجّة، كما تقدّم.

نظر شيخنا الاستاذ

وأجاب شيخنا دام بقاءه: بأن الدليل على جواز الإقرار بالإقرار ليس الإجماع، لأن هذه المسألة غير مطروحة في كلمات قدماء الأصحاب، بل طرحها العلامة في التحرير والقواعد والتذكرة والشهيد في الدروس، كما في مفتاح الكرامة،^(١) ولذا لم يستدل في هذه الكتب للجواز في المسألة بالإجماع، بل الدليل هو عموم قاعدة الإقرار، وهو دليل لفظي واحد. فنقض الشيخ تام، والتأمل تدقيقي، ومعقد الإجماع عموم دليل الإقرار.

وأما الثاني، فلوضوح توقف تحقق الخبر الجعلي على إثبات الحكم لبعض أفراد العام، بحيث لولاه لما تحقق خبر تعبداً، والخبر الحقيقي غير المتوقع تحققه عليه لا ينكشف به إلا تعبداً، وهو لا يكون إلا عبارة أخرى من نفس الخبر التعبدى، كما لا يخفى. ولعله لذلك ضرب عليه في بعض النسخ المصححة في زمانه.

وتوضيحه يتم ببيان امور:

الأول: هو الفرق بين: «كل خبري صادق» و «الخبر حجة»، لأن شمول الأول لنفسه يستلزم أن يكون المحمول واسطة في الثبوت، أما في شمول الثاني للأخبار مع الواسطة فالمحمول واسطة في الإثبات.

والثاني: إن الأحكام تترتب على موضوعاتها، سواء كان الموضوع وجدانياً أو تعبدياً، كجواز الإقتداء، فإنه حكم يترتب على العدالة الشابتة بالوجدان أو بالاستصحاب، بلافرق.

(١) مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ٢٢٢/٩.

والثالث: إنه إن كان الحكم الشرعي واسطةً في الإثبات، فإن وساطته كذلك إنما تكون بالنسبة إلى الموضوع الواقعي، أما بالنسبة إلى الموضوع التعبدي فهو واسطة في الثبوت.

وعلى ما ذكر، فإن حجّية خبر الشيخ لا تفيد الخبرية الوجدانية لخبر المفيد، لأن خبره أمر واقعي لا علاقة له بحجّية خبر الشيخ. هذا صحيح، لكن حجّية خبر الشيخ واسطة في إثبات خبر المفيد، وهذا الإثبات تعبدي - لا وجداني - وإذا كان تعبدياً يعود الإشكال، لأن خبرية خبر المفيد معلولٌ لحجّية خبر الشيخ، فكان خبر الشيخ واسطةً في الثبوت، لا واسطةً في الإثبات.

ومن هنا ذهب شيخنا دام بقاءه إلى ورود إشكال المحقق الخراساني على الجواب الحلّي.

وأما إشكال الأثر، فقد أجاب عنه الميرزا: ^(١) بأن الأثر الشرعي كما يترتب على الخبر الأخير، يترتب على غيره من الوسائط، غاية الأمر أن غير الخبر الأخير لا يكون تمام الموضوع للأثر الشرعي. وإذا كان كذلك، فكما أن الخبر الأخير الحاكي عن الحكم يكون مشمولاً لوجوب التصديق، كذلك غيره من الوسائط، فخبر الشيخ يكون مشمولاً له أيضاً.

وهذا هو الجواب الصحيح عند سيدنا الاستاذ. ^(٢)

(١) أجود التقريرات ٣ / ١٨٥.

(٢) متقى الأصول ٤ / ٢٧٧.

طريق صاحب الكفاية

ولورود الإشكال على الجواب الحلي، سلك المحقق المذكور طريقاً آخر للحل. وملخصه بتوضيح منّا: إنّ الإشكال إنما يرد لو كانت القضايا بنحو القضية الشخصية، أما إذا كانت بنحو القضية الطبيعية، فإن الموضوع والمحمول يتعدّان ولا يلزوم المحذور، والقضية فيما نحن فيه هي: الخبر حجة، والمراد طبيعي الخبر لا خصوص خبر الشيخ أو خبر المفيد للشيخ. والمحمول كذلك، فهو طبيعي الحجة، ومثل هذه القضية سائر القضايا في الشرع، كقولنا الخمر حرام، البيع جائز. ولا يقال: إن الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي، فلا تقع موضوعاً للأحكام، سواء في القضايا التكوينية أو الإعتبارية، بل الطبيعية إنما تكون موضوعاً للقضايا الذهنية، كما لو أريد بيان أحكام الماهية، فموضوعها الطبيعة من حيث هي. لأنه يقال: ليس المراد من الطبيعي هنا هو الطبيعي المعقولي، بل المراد هو الطبيعي الاصولي، أي الوجود السعي، فالمراد هو الخبر الملفى عنه خصوصية كونه خبر زيد أو عمرو أو الشيخ أو المفيد... وحينئذٍ لا يقع الإشكال بتوقف الموضوع على المحمول.

الإشكال عليه

ولكن يرد على هذا الطريق - الذي وافق عليه السيد الخوئي أيضاً^(١) - إنه وإن أخذت الطبيعة بشرط الوجود السعي، و يحصل بذلك التعدّد موضوعاً و

(١) مصباح الأصول ١٨١/٢.

حكماً، لكنّ الوجود إنما يضاف إلى الطبيعة بتبع إضافته إلى الفرد، لأن الطبيعي موجود بوجود أفراده، فإذا وجد زيد وجد الإنسان، فوجود الإنسان بوجود زيد لا بالعكس، لأن الشّيء ما لم يتشخص لم يوجد. وبالجملة، لا بدّ من إضافة الوجود إلى الفرد والشخص حتى يتحقّق الطبيعي، فيكون وجود طبيعي الموضوع بوجود فرده، ووجود طبيعي المحمول بوجود فرده، فهكذا الحال في: الخبر حجة، الخمر حرام، وأمثالهما. وإذا كان كذلك، عاد الإشكال، لاحتياج الطبيعي في الوجود إلى وجود الفرد.

طريق الميرزا والإصفهاني

وهو أنّ القضية «الخبر حجة» هي بنحو القضية الحقيقية، فهي - وإن كانت في مرحلة الإنشاء قضية واحدة - تنحلّ إلى قضايا ويتعدّد الموضوع والمحمول، فخبر الشيخ موضوع، و يترتب عليه المحمول وهو الحجية، ثم خبر المفيد موضوع و يترتب عليه الحجية كذلك، وهكذا... فليس شيء من الأحكام بمتكفّل لموضوعه، بل كلّما تحقّق شيء و اتّصف بكونه خبراً فهو حجة. وهذه عبارة أجود التقريرات:

إنّ وجوب التصديق لو كان حكماً شخصياً ثابتاً لكلّ واحد من الأخبار، لكان للتوهم المذكور مجال واسع، لكنّ الأمر ليس كذلك، بل هو من قبيل الأحكام الإنحلالية، وكلّ فرد من الخبر موضوع لحكم مغاير لحكم آخر يتوقف عليه، فوجوب التصديق الثابت لإخبار الشيخ ممّا يتوقف عليه خبر المفيد، لكنّ

خبر المفيد لا يكون موضوعاً لشخصي ذلك الوجوب بل لوجوب آخر ثابت له يتوقف عليه ثبوت خبر الصفار، وهكذا إلى أن ينتهي إلى الخبر الأخير الموضوع لوجوب التصديق المثبت لقول الإمام عليه السلام.^(١)
وقد تبعه السيّد الخوئي...^(٢)

والسيّد الاستاذ قدس سرّه، وجعله الجواب الواضح جداً، فقال كما في منتقى الأصول: وذلك لأنّ الحكم المجعول - وهو الحجية - وإن كان بإنشاء واحد، إلا أنه ينحلّ إلى أحكام متعدّدة بتعدّد الأخبار. وعليه، فما يترتب على خبر الصدوق غير ما يترتب على خبر الشيخ الحرّ، لأنه فرد من الحجية غير الفرد المترتب على الخبر الآخر، فلا يتحدّ الموضوع والحكم بل فرد من المنجزية - ينجز فرداً آخر منها، وفرد من الطريقتية يكون إلى فردٍ آخر منها. وهكذا. ودعوى الإنحلال بديهية لا تحتاج إلى بيان... وإذا كانت دعوى الإنحلال بهذا الوضوح واندفاع الإشكال بها كذلك، فإن تصديهم لدفعه بالوجوه المختلفة تطويل بلاطائل.^(٣)

الإشكال عليه

وقد أشكل عليه: بأن بين خبري الشيخ والمفيد - مثلاً - اختلافاً في المرتبة، وكيف تجعل الحجية لطولين بجعل واحد؟

(١) أجود التقريرات ١٨٧/٣.

(٢) مصباح الأصول ١٨٠/٢.

(٣) منتقى الأصول ٤/٢٧٢ - ٢٧٣.

و بعبارة اخرى: إنه لا يعقل وجود المختلفين رتبةً بوجودٍ واحدٍ، لأن هذا الإنشاء هو «الخبر حجة» إنشاءً واحد، فهو إيجاد واحد و وجوده واحد كذلك، لأن الإيجاد والوجود في الحقيقة واحد، ككَلِّ مصدر و اسم مصدرٍ آخر.

الجواب

وأجاب الإصفهاني بما ملخصه: (١)

المختلفان في المرتبة على قسمين، فقد يكونان مختلفين في الوجود كذلك، و قد يكون وجودهما واحداً بل البرهان قائم على اتحادهما في الوجود، مثلاً: الإرادة والمراد، الشوق والمشتاق إليه، مختلفان في المرتبة، إذ الإرادة متفوّمة بالمراد و لا يمكن وجودها بدون المراد بالذات - و لا يخفى أن المراد بالذات موطنه النفس، و أمّا الذي تعلّقت به الإرادة في الخارج فهو المراد بالعرض - والحاصل: إنهما مع الإختلاف الرتبي بينهما موجودان بوجودٍ واحدٍ. و فيما نحن فيه كذلك، فإن خبر الشيخ و خبر المفيد مختلفان رتبةً، لكن يمكن إيجادهما بإنشاءٍ واحد و يوجدان بوجودٍ واحد.

الإشكال عليه

و يرد عليه: أن هذا الذي ذكره - في الإرادة والشوق، و كذلك في الحبّ والبغض و سائر الصّفات النفسانيّة ذات التعلّق - حقٌّ، لكنّ تطبيقه على ما نحن فيه

غير تام، لأن النسبة بين خبري الشيخ والمفيد نسبة العلة والمعلول، إذ لولا خبر الشيخ لم يتحقق خبر المفيد، فهما مختلفان في الرتبة و بينهما نسبة العلية والمعلولية، وإيجاد المختلفين في المرتبة كذلك بوجود واحدٍ محال.

التحقيق

ولكنّ هذا الإشكال إنما يتوجّه على القول بأن حقيقة الإنشاء هو الإيجاد كما عليه القوم، وأما على مبنى المحقق العراقي من أنه الإعتبار والإبراز أو الإعتبار المبرز - والذي أخذه السيد الخوئي - فلا يرد، لأن اعتبار المختلفين رتبةً كذلك و إبرازه بمبرزٍ واحدٍ لا محذور فيه.

وهذا تمام الكلام على آية النبأ.

آية النفر

قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(١)

تقريب الإستدلال

وقد ذكر الشيخ قدس سره وغيره^(٢) في تقريب الإستدلال بهذه الآية لحجبة الأخبار الأحاد ما حاصله: إن الآية تدل على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين و إن لم يكن مفيداً للعلم. و توضيح ذلك:

١. إن المراد من «لينذروا» إنذار كل واحد من النافرين بعض القوم، و ليس إنذار مجموعهم لمجموع القوم حتى يقال بإفادة الإنذار حينئذ للعلم.

٢. إن «الحذر» بعد «الإنذار» واجب من وجهين:

أحدهما: إن لفظة «لعل» بعد انسلاخها عن معنى الترجي - لامتناعه في حق

(١) سورة التوبة: الآية ١٢٢.

(٢) فرائد الأصول: ٧٨، كفاية الأصول: ٢٩٨.

الباري سبحانه - ظاهرة في كون مدخولها محبوباً، وإذا تحقق حسن الحذر ثبت وجوبه، إمّا لما ذكره صاحب المعالم قدس سرّه^(١) من أنه لا معنى لندب الحذر، وإمّا لأن رجحان العمل بنخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالإجماع المركّب، لأن كلّ من أجازَه فقد أوجبه.

والثاني: إنّ ظاهر الآية وجوب الإنذار، لوقوعه غاية لـ «النفر» الواجب بمقتضى كلمة «لولا»، فإذا وجب الإنذار أفاد وجوب «الحذر» لوجهين: أحدهما: وقوعه غاية للواجب. والثاني: أنه إذا وجب الإنذار ثبت وجوب القبول، وإلغا الإنذار.

إشكالات الشيخ والكلام حولها

هذا، وقد اختلفت أنظار العلماء في الإستدلال بالآية، فالشيخ وصاحب الكفاية وتلميذه المحقّق العراقي والسيد الاستاذ والسيد الصدر على عدم جواز الإستدلال بها، والميرزا وتلميذه السيد الخوني على تماميته. قال الشيخ بعد تقريب الإستدلال: لكن الإنصاف عدم جواز الإستدلال بها لوجوه:

الأوّل:

إنه لا يستفاد من الكلام إلا مطلوبية الحذر عقيب الإنذار بما يتفقّهون في الجملة، لكن ليس فيها إطلاق وجوب الحذر، بل يمكن أن يتوقف وجوبه على

حصول العلم. فالمعنى: لعلّه يحصل لهم العلم فيحذروا... فليس في هذه الآية تخصيص للأدلة الناهية عن العمل بما لم يعلم، ولذا استشهد الإمام عليه السّلام^(١) بالآية على وجوب النفر في معرفة الإمام، مع أن الإمامة ممّا لا يثبت إلا بالعلم. و ملخصه هو: إن الاستدلال يتوقف على كون الآية في مقام بيان إطلاق وجوب الحذر، أي هو واجب سواء أفاد العلم أولاً، وهذا غير ثابت، بل هي في مقام بيان مطلوبيّة إنذار المنذرين بما تفقّهوا والحذر من القوم بما أنذروا، فلا تصلح الآية للتخصيص، ويشهد بذلك استدلال الإمام بها.

الجواب:

وأجاب السيّد الخوئي:^(٢)

أولاً: بأن الأصل في كلام المتكلّم أن يكون في مقام البيان، لاستقرار بناء العقلاء على ذلك ما لم تظهر قرينة على خلافه. وثانياً: إن ظاهر الآية كونها وارداً لبيان وظيفة جميع المسلمين المكلفين، وأنه يجب على طائفةٍ منهم التفقّه والإنذار، وعلى غيرهم الحذر والقبول، فكما أن إطلاقها يقتضي وجوب الإنذار، ولو مع عدم حصول العلم للمنذر بمطابقة كلام المنذر للواقع، كذلك يقتضي وجوب الحذر أيضاً في هذا الفرض. وثالثاً: تخصيص الآية بصورة العلم يوجب إلغاء عنوان الإنذار، إذ العمل

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي رقم ١٠.

(٢) مصباح الأصول ٢ / ١٨٤.

يكون حينئذٍ بالعلم و لا دخل للإنذار فيه، غاية كونه الإنذار مقدمةً تكوينيةً لحصول العلم، وهذا خلاف ظاهر الآية.

رابعاً: إنه على تقدير تسليم أن اعتبار العلم في وجوب الحذر يوجب التقييد لا إلغاء عنوان الإنذار، لا يمكن الإلتزام بالتقييد، فإنه تقييد بفرد نادر، وهو مستهجن.

أقول:

إنه يتلخّص إشكال الشيخ قدس سره في أن الآية ليست في مقام البيان من حيث الحذر، حتى يتمسك بالإطلاق فيقال بوجوبه، سواء أفاد العلم أولاً، فيشمل خبر الواحد، وإذا لم يتم الإطلاق لا تصلح الآية لتخصيص عمومات النهي عن اتباع غير العلم. ثم استشهد بتطبيق الإمام الآية على معرفة الإمام، لنفي الإطلاق. وأما أن الآية في مقام بيان وظيفة النافرين و المتخلفين معاً، بأن يكون وظيفة أولئك التفقه والإنذار، و وظيفة هؤلاء ترتيب الأثر على الإنذار وإن لم يفد العلم، فهذا أول الكلام، بل الآية في مقام بيان وظيفة المسلمين في أن ينقسموا إلى النافرين والباقيين في بلدانهم، وأنه لا يجب النفر على الجميع، أما أن يجب على المتخلفين ترتيب الأثر مطلقاً على إنذار المنذرين، فليست الآية في مقام بيانه. وعلى الجملة، فإن أجوبة الميرزا و تلميذه غير وافية بالجواب عن الإشكال.

نعم، لو كانت الآية في مقام البيان من جهة وجوب الحذر و ترتيب الأثر تبعداً، لقلنا بأنه في موارد اعتبار العلم - كمسألة معرفة الإمام مثلاً - ينتظر وصول

الخبر بحيث يحصل العلم، فلا ينافي استشهاد الإمام عليه السلام بالأية دلالتها على حجّية خبر الواحد.

إلّا أن هنا كلاماً من جهة أخرى، وهي ضرورة أن يكون الأمر بترتيب الأثر تعديداً، فلو كان إرشادياً سقط الإستدلال، فما الدليل لمنع احتمال الإرشادية؟ إن هذا الإحتمال موجود جداً، فيكون وزان الآية وزان قوله تعالى لموسى و هارون ﴿اذقبا إلى فيزعون إنه طغى﴾ * فقولاً له قولاً لبيّاً لعله يتذكّر أو يخشى﴾^(١) فتأمل.

الثاني:

إنّ التفقّه الواجب ليس إلّا معرفة الامور الواقعيّة من الدين، فالإنذار الواجب هو الإنذار بهذه الامور المتفقّه فيها، فالحذر فيها لا يجب إلّا عقيب الإنذار بها، فإذا لم يعرف المنذر - بالفتح - أنّ الإنذار هل وقع بالامور الدينيّة الواقعيّة أو بغيرها خطأ أو تعمّداً من المنذر - بالكسر - لم يجب الحذر. فانحصر وجوب الحذر فيما إذا علم المنذر صدق المنذر في إنذاره بالأحكام الواقعيّة، فهو نظير قول القائل: أخبر فلاناً بأوامري لعله يمتثلها.

فهذه الآية نظير الأمر بنقل الأخبار الواردة عن النبي الأكرم والأنمة صلى الله عليهم وسلّم، فإن المقصود من ذلك ليس إلّا العمل بالامور الواقعيّة التي يشتمل عليها أخبارهم عليهم السلام، لا وجوب تصديق الراوي فيما يحكي ولو لم يعلم

مطابقتها للواقع... و نظيره جميع ما ورد في بيان الحق للناس و وجوب تبليغه إليهم....

الجواب

وأجاب الميرزا:^(١) بأنه لما جعل الحجية لإنذار المنذر، فقد جعل الطريقة لقوله إلى الأحكام الواقعية. فالآية جعلت قوله طريقاً إلى الواقع وأفادت أن إنذاره إنذار بالأحكام الواقعية، فهي حاكمة على أدلة النهي عن اتباع غير العلم.

أقول:

والظاهر عدم تمامية هذا الجواب، لأن الشيخ يقول بدلالة الآية على تقيد الحذر بما إذا كان الإنذار بما تفقه، فالحذر مقيد، و مع احتمال خطأ المنذر أو كذبه فلا يجب. و لو أريد التمسك بالآية - مع الإحتمال المذكور - كان من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية.

و بالجملة، المراد هو الإنذار بالأحكام الواقعية، أي كل ما كان حكم الله، سواء كان حكماً ظاهرياً أو واقعياً، و مع احتمال أن لا يكون المنذر به حكماً واقعياً لم يجب الحذر.

و أجاب الخوئي:^(٢) بأن الإخبار بوجوب شيء أو بحرمة شيء لا ينفك عن الإنذار بما تفقه، إذ الإخبار بالوجوب إنذار بالعقاب على الترك بالدلالة الإلزامية، و كذا الإخبار بالحرمة، فإنه إنذار بالعقاب على الفعل. أما كون المخبر به مطابقاً

(١) أجود التقريرات ٣/ ١٩٥.

(٢) مصباح الأصول ٢/ ١٨٦.

للواقع أو لا، فهو خارج عن مدلول الخبر، لما ذكرناه في مقام الفرق بين الإخبار والإنشاء من أن مدلول الخبر هو الحكاية عن ثبوت الشيء أو نفيه.

وبالجملة: الإخبار عن الوجوب والحرمة إخبار بما تفقّه في الدين، وإن كان

المخبر به غير مطابق للواقع.

أقول:

وفيه ما عرفت، لأن الواجب هو الحذر فيما إذا كان الإنذار بما تفقّه

من الدين، فلا بدّ من إحراز كون الإنذار كذلك، و بمجرد احتمال العدم

لا يجب، والتمسك بالآية حينئذٍ تمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية، و هو

غير جائز.

الثالث:

لو سلّمنا دلالة الآية على وجوب الحذر مطلقاً عند إنذار المنذرين، و لو لم

يفد العلم، لكن لا يدلّ على وجوب العمل بالخبر من حيث إنه خبر، لأن الإنذار

هو الإبلاغ مع التخويف، فإنشاء التخويف مأخوذ فيه، والحذر هو التخويف

الحاصل عقيب هذا التخويف الداعي إلى العمل بمقتضاه فعلاً، و من المعلوم أن

التخويف لا يجب إلا على الوعّاظ في مقام الإيعاد على الأمور التي يعلم

المخاطبون بحكمها من الوجوب والحرمة... و على المجتهدين في مقام إرشاد

الجهال. و من الواضح أن تصديق الحاكي فيما يحكيه من لفظ الخبر الذي هو

محلّ الكلام، خارج عن الأمرين، فالآية غير شاملة لإخبار الراوي.

الجواب

وأجاب الميرزا - وتبعه تلميذه - بأن الإنذار إن أخذ بما ينصرف إليه إنصرفاً بدوياً - وهو الإنذار الابتدائي الإستقلالي - فتكون فتوى المجتهد وإرشاد المرشد كإخبار الراوي خارجةً عن مدلول الآية، وإن أخذ بما هو ظاهر فيه - ولو بمعونة تفرعه على التفقه - وهو الإنذار التبعية الضمني الحاصل ببيان الحكم الشرعي، فكما أن فتوى المجتهد تكون مشمولةً لها، كذلك إخبار الراوي، فالتفكيك بين الفتوى والزواية في مشمولية الآية غير معقول.^(١)

أقول:

وهذا الجواب تام.

رأي الكفاية

وقد وافق صاحب الكفاية الشيخ فيما ذهب إليه في الآية، غير أنه خالفه في معنى كلمة «لعل»، فلم يجعلها منسلخة عن معناها الحقيقي، وقال: بقاء الكلمة على معناها أخذاً بأصالة الحقيقة فذكر: إن كلمة لعل وإن كانت مستعملة على التحقيق في معناها 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.

ثم أشكل رحمه الله: 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، و لم يثبت هاهنا عدم الفصل، غايته عدم القول بالفصل.^(١)

النظر فيه

أقول:

يريد رحمه الله: إن الحذر حسن في جميع الشبهات حتى الشبهات البدوية مع عدم وجوبه يقيناً. فهذا إشكال على الإستدلال بالآية لحجّية الخبر، زائداً على ما أورده الشيخ.

ولكنّ الظاهر عدم تماميته، لأنّ عندنا بالنسبة إلى المصالح والمفاسد الواقعية براءة عقلية و شرعية، فقاعدة قبح العقاب بلا بيان ترفع الخوف، وكذا البراءة الشرعية، ومع وجود البراءة عقلاً و شرعاً لا يبقى خوف الوقوع في مفسدة ترك الواجب أو مفسدة الوقوع في الحرام، و قد عرفنا أن «الحذر» مفهوم متقوم بالخوف، إذن، لا حذر في الشبهات، فلا يرد الإشكال حتى يتمّ بعدم الفصل.

على أنّه يرد على قوله: «غايته عدم القول بالفصل»: إن الإجماع المركّب معناه كون الأمة على قولين ينفيان القول الثالث بالدلالة الإلزامية، والأمة في مسألة خبر الواحد على قولين: الحجّية و عدم الحجّية، وكلاهما ينفيان محبوبية ترتيب الأثر على خبر الواحد، فإنه إمّا واجب و إمّا غير واجب.

(١) كفاية الأصول: ٢٩٨ - ٢٩٩.

طريق الإصفهاني

وقد قرّب المحقق الإصفهاني^(١) دلالة الآية على حجّية خبر الواحد بالدقّة

في جهات:

الاولى: إن وجوب المقدّمة تابع لوجوب ذبيها في الإطلاق والتقييد، لكونها فرعاً لذيها والنسبة بينهما نسبة العلة والمعلول. ونسبة الإنذار إلى الحذر - وإن لم يكن من ذلك القبيل - إلا أنه لا ريب في تبعيّة الإنذار للحذر في الإطلاق والتقييد بلحاظ مقام الغرض، فالحذر قد تعلق به الغرض و كان هو الموجب لوجوب الإنذار، فلو كان الحذر محدوداً بحدّ لم يعقل أن لا يكون الإنذار محدوداً به و يكون مطلقاً.

الثانية: إن التفقّه في الآية المباركة أعم من الاصول والفروع.

الثالثة: إن الإنذار الواجب لا يعقل فيه الإهمال، فإمّا يتقيّد بما إذا أفاد العلم أو يكون مطلقاً، و إذ لا دليل على التقييد فهو مطلق.

الرابعة: إنه قد ترتب الحذر على الإنذار، فهو تمام الموضوع له، فلا دخل لحصول العلم و إلا لخرج الموضوع عن الموضوعيّة.

الخامسة: إنه لما كان الإنذار تمام الموضوع للحذر، فلا محالة يكون إنذار المنذر حجّة، سواء حصل العلم منه أولاً، لأنه لولا الحجّية كان العقاب بلا بيان، فلا معنى لوجوب الحذر لكنّ الحذر واجب، فالإنذار حجة سواء أفاد العلم أولاً.

هذا هو المستفاد من كلماته في عدّة صفحات.

والحاصل: لقد كان الإشكال في ثبوت الإطلاق لعدم كون الآية في مقام البيان، و قد ظهر تماميته في «الإنداز» و «الحذر» معاً، فلا الإنداز يحتمل تقيده بالعلم و لا الحذر... و قد دلت الآية على حجّية الخبر بما هو خبر. وليس يشترط في المخبر أن يكون فقيهاً حتى تختصّ الآية بفتوى المفتي، لأنّ التفقه في زمن الأئمة عليهم السّلام كان بمعنى تعلّم الأحكام و تفهّمها، بخلاف ما هو المتعارف من معنى الكلمة في زماننا.

الرابع:

و هو الإشكال الباقي بعد التقريبات المزبورة، وذلك أنّ الإمام عليه السّلام قد طبّق هذه الآية على ما يعتبر فيه العلم، و هو معرفة الإمام كما في الأخبار الكثيرة، منها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام و فيها: قلت: أفيّسع الناس إذا مات العالم أنّ لا يعرفوا الذي بعده؟ فقال: أمّا أهل هذه البلدة فلا، يعني أهل المدينة، و أمّا غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم، إنّ الله عزّوجلّ يقول: ﴿قُلْ لَا تَقْرَءُ...﴾ (١).

فإنّ ما ذكره المحقق الإصفهاني و غيره غير وافٍ بالجواب عنه.
فإنّ قلت: نستفيد من إطلاق الآية حجّية خبر الواحد، غير أنه تقيّد الآية في مورد معرفة الإمام بإفادة الخبر للعلم.
قلت: التمسك بإطلاق الكلام يختلف، فتارة: يكون الكلام مطلقاً و حجّيته

تامة، فيجوز التمسك بالإطلاق في كل حصة أو فرد شك في شموله له، وهذا على القاعدة. وأخرى: يكون إطلاق الكلام مقيداً بقيد، فهو مطلق لكن سقطت حججته، ففي هذه الحالة لا يتمسك بالإطلاق في مورد الشك، لأن المطلق بعد التقييد - وكذا العام بعد التخصيص - يسقط عن الدليّة. فلو تقيّد أكرم العلماء بالعدول، لم يصح التمسك بأكرم العلماء لوجوب إكرام العدول منهم، لأن معناه حينئذٍ وجوب إكرام العلماء وإن لم يكونوا عدولاً، لأن الإطلاق رفض القيد.

و في المقام: إن الآية إن كانت مطلقة، فكيف استدلّ بها الإمام عليه السلام لموردٍ يعتبر فيه العلم، وإن كانت مقيدة بإفادة العلم، فلا تصلح للإستدلال للأعم ممّا أفاد العلم وما لم يفده.

فالإستدلال بالآية ساقط لبقاء هذا الإشكال من الشيخ على حاله.

الإشكال على الشيخ

لكن يرد على الشيخ التهافت في كلماته، وذلك: أنه إذا كانت الآية مفيدة لاعتبار العلم - لأن الإمام عليه السلام طبقها على مسألة معرفة الإمام وهي من اصول الدين - فلماذا استدلّ بها في مسألة الاجتهاد والتقليد؟
لقد استدلّ الشيخ بالآية على وجوب التقليد، والتقليد - كما هو معلوم - هو الأخذ بقول الغير تعبداً، فهذا يناقض كلامه هنا. هذا أولاً.
وثانياً: إنه في رسالته في مسألة تقليد الميت،^(١) قال في ردّ المستدلّين بالآية

للجواز: بأن الآية غير واردة في مورد التفقه، بل إن موردها النفر إلى الجهاد.
 وهذا يناقض كلامه في المقام، إذ يقول بأنها دالة على التفقه في الدين.
 وقال أيضاً في رد الاستدلال: بأن التفقه في عصر نزول الآية بمعنى
 الحضور عند المعصوم والأخذ منه، ولذا استدلل الأعظم بالآية لحجیة خبر
 الواحد.

فكيف يقول هذا هناك، وفي المقام ينكر دلالة الآية على حجیة خبر
 الواحد. هذا كله نقضاً.

و أما حلاً، فإن مقتضى التحقيق هو النظر في الروايات المستدل فيها بالآية
 المباركة، فقد تبين مما ذكرناه من أول البحث إلى هنا أن تلك الأخبار هي سبب
 الإشكال العمدة في الاستدلال بها على حجیة خبر الواحد.

وقد وجدنا الشيخ في رسالة تقليد الميت^(١) - بعد أن استدلل بالآية على
 حجیة الخبر، و ذكر أن التفقه في عصر الأئمة كان يتحقق بتعلم الأحكام و أخذ
 الروايات - يستشهد بما رواه الشيخ الصدوق في عيون الأخبار من أمر الإمام عليه
 السلام بالنفر إلى الإمام لتعلم مسائل الحلال والحرام.^(٢)

فكما ورد الاستدلال بالآية لمعرفة الإمام في الروايات، كذلك ورد في تعلم
 الأحكام، فيكون «التفقه» مفهوماً عاماً يصدق على «معرفة الإمام» المعتبر فيه

(١) مطارح الأنظار: ٢٦١.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١١٩ / ٢، علل الشرائع ٢٧٣ / ١، وسائل الشيعة ١١ / ١٢، الباب ١

العلم، و على «أخذ الأحكام» الذي لا يعتبر فيه العلم، وكذلك يكون مفهوم «الإنذار»، فإنه التخويف، لكنّ المصداق يختلف، فما يعتبر فيه العلم يكون الإنذار حجةً إن أفاد العلم، و ما لا يعتبر فيه العلم فهو حجة. و بهذا يتم الاستدلال بالآية فيما يعتبر فيه العلم و فيما لا يعتبر أيضاً.

لا يقال: ^(١) إن وجوب العمل بما أنذروا شرعي في الأحكام وعقلي في اصول الدين، فكيف يجعل هذان الوجوبان بالآية المباركة بجعل واحد؟
 لأننا نقول: بأنّ الوجوب في كلا البابين شرعي، والحكم العقلي غيرالقابل للتعبّد الشرعي منحصر بباب الإطاعة والمعصية، ولذا نقول بشرعية ماورد في الكتاب والسنة في وجوب العدل وحرمة الظلم، ولا نحملها على الإرشاد إلى حكم العقل. وعلى الجملة، فإنه لا مانع من أن يكون الأمر بمعرفة الإمام - مثلاً - أمراً شرعياً مولوياً بعد وجود المقتضي من جهة أن كثيراً من الناس لا تدرك عقولهم وجوب معرفته، بل إن بعض الناس لا ينبعثون من الأحكام العقلية وإنما ينبعثون بأوامر المولى ونواهيه فقط.

لا يقال: إن الأحكام الشرعية منجزة، إما لكونها شبهات حكمية قبل الفحص، وإما للعلم الإجمالي، ولذا لا يجوز التمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان. وإذا كانت منجزة، فلا معنى لأنّ تفيد الآية وجوب الحذر بالنسبة إلى الأحكام، لأنّ المنجّز لا ينتجّر ثانية.

(١) كما في أوثق الوسائل: ١٥٧، ثم أمر بالتأمل.

لأننا نقول: بأنّ صحيحة يعقوب بن شعيب^(١) وغيرها صريحة بكون النافرين معذورين ماداموا في حال الفحص، والمتخلّفين معذورين كذلك مادام لم يصلهم الإنذار. فالاشكال المذكور اجتهاد في مقابل النص.

وحلّ المطلب هو: إنّ ظاهر الآية المباركة ترتّب الحذر على الإنذار، وتوهم عدم دخل الإنذار في الحذر باطل، وليس دخله بنحو جزء الموضوع ليكون الجزء الآخر هو العلم، لأن الآية ظاهرة في وجوب الحذر عند الإنذار سواء علموا أولاً. على أنّه لو كان للعلم دخلٌ لكان تمام الموضوع وسقط الإنذار عن الموضوعية، وهو باطل، فثبت أنّ الإنذار تمام الموضوع للحذر، وحينئذٍ يستحيل أن لا يكون حجّة.

وبهذا ظهر تمامية الاستدلال بأية النفر في أبواب اصول الدين، وفي باب الإجتهد والتقليد.

وأما في مطلق خبر الواحد الثقة، فدلالته على وجوب القبول تبعداً، محلّ تأمل، لمكان أخذ عنوان «التفقه»، وهو غير حاصل في مطلق الخبر الواحد، فيكون أخصّ من المدعى، فلا مناص من تنميط الاستدلال بعدم الفصل.

وأما ما أفاده المحقق الإصفهاني من أن «التفقه» كان في زمن الأئمة عليهم السلام بمعنى تعلّم الأحكام، بخلاف ما هو المتعارف من معنى الكلمة في زماننا». فلا يدفع الإشكال، لأن «الفقه» ليس في جميع الأزمنة إلا بمعنى واحد، غير أنّ التفقه في تلك الأزمنة كان سهلاً وهو في زماننا صعب، لطول المدّة ووجود

التعارضات في الأدلة، وغير ذلك من الأسباب.

هذا، وقد اختلف رأي شيخنا الاستاذ في جواز الاستدلال بالآية لحجية خبر

الواحد، فاختر في الدورة السابقة عدم، أما في اللاحقة فلم يجزم بذلك.

وقد كان تقريبنا للمطلب يقوي الإستدلال بها، فهي إن لم تكن أوضح دلالة

من آية النبأ - كما ادعى في مصباح الاصول - فليست ساقطة عن الاستدلال كما

ذهب الشيخ وأتباعه.

وهذا تمام الكلام في آية النفر.

آية الكتمان

قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾. (١)

والتقريب فيه نظير ما بيّناه في آية النفر، من أن حرمة الكتمان يستلزم وجوب القبول عند الإظهار.

كلام الشيخ:

قال: و يرد عليها ما ذكرنا من الإيرادين الأولين في آية النفر، من سكوتها و عدم التعرّض فيها لوجوب القبول و إنّ لم يحصل العلم عقيب الإظهار، أو اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الذي يحرم كتمانها و يجب إظهاره.

قال: و يشهد لما ذكرنا: أن مورد الآية كتمان اليهود لعلامات النبي صلى الله عليه وآله بعد ما بيّن الله لهم ذلك في التوراة، و معلوم أن آيات النبوة لا يكتفى فيها بالظن.

(١) سورة البقرة: الآية ١٥٩.

قال: نعم، لو وجب الإظهار على من لا يفيد قوله العلم غالباً، أمكن جعل ذلك دليلاً على أن المقصود العمل بقوله وإن لم يفد العلم، لثلاً يكون إلقاء هذا الكلام كاللغو.

ومن هنا يمكن الاستدلال بما تقدّم من آية تحريم كتمان ما في الأرحام على النساء^(١) على وجوب تصديقهنّ، وبآية وجوب إقامة الشهادة^(٢) على وجوب قبولها بعد الإقامة، مع إمكان كون وجوب الإظهار لأجل رجاء وضوح الحق من تعدّد المظهرين.^(٣)

رأي صاحب الكفاية

وقال في الكفاية ما حاصله: إنه إن كانت الملازمة العقلية بين حرمة الكتمان وجوب القبول تامةً - من جهة لزوم لغوية تحريم الكتمان إن لم يجب القبول - لم يكن مجال لإيراد الشيخ على الاستدلال من دعوى الإهمال أو استظهار الإختصاص بما إذا أفاد العلم. فإنها تنافيهما كما لا يخفى.

أي: إن الملازمة تنافي دعوى الإهمال أو استظهار الإختصاص. ثم أجاب عن الاستدلال: بمنع الملازمة، وقال: فإن اللغوية غير لازمة، لعدم

(١) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٨٣.

(٣) فرائد الأصول: ٨١

انحصار الفائدة بالقبول تعبدًا، وإمكان أن تكون حرمة الكتمان لأجل وضوح الحق بسبب كثرة من أفشاه و بيّنه، لئلا يكون للناس على الله حجّة، بل كان له عليهم الحجّة البالغة.^(١)

آراء المتأخرين

وقد قال الميرزا في هذه الآية وآية السؤال: بأن عدم دلالتها على حجّية خبر الواحد أوضح من أن يخفى^(٢)
وتبع الإصفهاني و العراقي^(٣) صاحب الكفاية.

وتبعهما في مصباح الاصول^(٤) و استفاد منهما في الجواب عن الاستدلال بالآية، فذكر ما حاصله: عدم الملازمة في المقام، فالآية معناها حرمة الكتمان على كل أحد، فيحتمل أن يكون الوجه فيها أن إخبار الجميع مما يوجب العلم، كما في الخبر المتواتر.

قال: و لا يقاس المقام بحرمة الكتمان على النساء، لأن طريق إحراز ما في الأرحام منحصر في إخبارهن، فالملازمة هناك موجودة و إلا تلزم اللغوّة، بخلاف المقام، حيث حرّم الكتمان على اليهود الذين أخفوا الأدلّة الظاهرة على نبوة نبينا

(١) كفاية الأصول: ٣٠٠.

(٢) أجود التقريرات ١٩٦/٣.

(٣) نهاية الدراية ٢٤٤/٣، نهاية الأفكار ١٣٠/٣.

(٤) مصباح الأصول ١٨٨/٢ - ١٨٩.

صلى الله عليه وآله لجميع الناس، كما في قوله تعالى: ﴿مِن بَغْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ﴾^(١).
 والحاصل: إنه لا ملازمة بين حرمة الكتمان و وجوب القبول هنا، كما لا
 إطلاق لحرمة الكتمان ليشمل ما لو علم المخبر بأن إخباره لا يفيد العلم للسامع، إذ
 في هذه الصورة تدل الآية على وجوب القبول وإلا تلزم اللغوية. ووجه عدم
 الإطلاق هو أن ظهور الحق لعامة الناس هو الحكمة لحرمة الكتمان، والحكمة
 الداعية إلى التكليف لا يلزم أن تكون سارية في جميع الموارد.
 قال: ويدل على ما ذكر: أن مورد الآية هو النبوة، وهي من اصول الدين،
 ولا يقبل فيها خبر الواحد.

الإشكالات الواردة على الاستدلال

ويتلخص الإشكال في الاستدلال بالآية في وجوه:

الأول: إنها واردة في ذم علماء أهل الكتاب، لكتمانهم ما نزل في التوراة
 والإنجيل في النبي الأكرم ورسالته، فالآية متعلقة بأصول الدين.
 لا يقال: فليكن الاستدلال بها كما استدلل بآية النفر، وقد تعلقت بحسب
 الأخبار بالإمامة وهي من اصول الدين.

لأننا نقول: فرق واضح بين الآيتين ومورديهما. فالإمامة يمكن أن تعرف بما
 قاله الرسول، لما تقدم من أن وجوب معرفتها شرعي، ولكن الرسالة والنبوة
 لا تعرف بكلام الرسول للزوم الدور، فوجوب معرفتها عقلي.

والثاني: إنها في مقام بيان حرمة الكتمان لا وجوب قبول ما أظهره، والفرق بينها وبين آية كتمان ما في الأرحام ممّا لا يخفى.

والثالث: إنه لا ملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب القبول تبعداً، إلا إذا لزم لغوية حرمة الكتمان، كما في آية كتمان ما في الأرحام، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فالملازمة ممنوعة، فالإستدلال ساقط.

والرابع: إنّ موضوع الآية هو ما أنزله الله من البيّنات والهدى، فإذا أخبر المخبر وعلم بأنّ المخبر به مما أنزله الله كذلك، وجب القبول، أمّا مع الشك، فلا يجوز التمسك للقبول بالآية، لأنه من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعيّة. وقد استظهر المحقق الإصفهاني من هذه الآية معنىً أجنبيّاً عن حجّة الخبر بالمرّة، فذهب إلى أنها ظاهرة في حرمة كتمان ما فيه مقتضى الظهور لو لا الستر، بقريته قوله ﴿تَعْدِ مَا بَيْنَهُمُ لِلنَّاسِ﴾. فلا نظر فيها إلى وجوب الإعلام، بل غاية ما تدلّ هو لزوم إظهار ما بينه الله، ولا تدلّ على لزوم إعلام ما هو مستور في نفسه لولا الإعلام.^(١)

قال سيدنا الاستاذ قدس سرّه بعد إيراده: وهذا الإستظهار لا بأس به قريب إلى الذهن والذوق.^(٢)

وعن السيّد الصّدق: إن كلمة «الكتاب» لعلّ المراد منه القرآن الكريم - لا التوراة والإنجيل - فيكون المقصود أنه بعد ما بيّننا في الكتاب الكريم أنّ النبي قد

(١) نهاية الدراية ٣ / ٢٤٤.

(٢) متقى الأصول ٤ / ٢٩٠.

توفرت بشائر نبوته في كتب العهدين، فمن ينكر أو يكتم علمه بذلك من أهل الديانتين عداوة لهذا الدين وتكذيباً للقرآن، فأولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون، وبذلك تكون الآية أجنبية عن مسألة حجية خبر الواحد.^(١)

فالآية المباركة إما أجنبية عن البحث، وإما لا تدل على المدعى بوجوه.

آية الذكر

قوله تعالى في سورة الأنبياء ﴿فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١).

وجه الإستدلال: إن وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب، والألغا وجوب السؤال. وإذا وجب القبول وجب قبول كل ما يصح أن يسأل عنه و يقع جواباً له، فلا خصوصية لمسبوقية بالسؤال.

إشكالات الشيخ

وأورد عليه الشيخ رحمه الله: بأن مقتضى سياق الآية - سواء التي في سورة الأنبياء أو التي في سورة النحل - هو إرادة علماء أهل الكتاب.

و أما مع قطع النظر عن السياق ففيه:

أولاً: إنه قد ورد في المستفيضة أن المراد هم الأئمة الأطهار عليهم السلام و

روايتان منها صحيحتان، و هما عن محمد بن مسلم، والوشاء.^(٢)

(١) سورة النحل: الآية ٤٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ٦٣ و ٦٠، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي، رقم ٣ و ٩.

وثانياً: إن الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبدًا، كما يقال في العرف: سأل إن كنت جاهلاً.

و يؤيد ذلك ورود الآية في اصول الدين التي لا يؤخذ فيها بالتعبد إجماعاً. وثالثاً: لو سلمنا، فإن المراد من أهل الذكر ليس مطلق من علم ولو بسماع رواية من الإمام....

الكلام حول الإشكالات

أما السياق، فإنه لا يصلح لأن يصرف اللفظ العام عن العموم، ولذا كان لفظ «الغنيمة» في آية الخمس^(١) ظاهراً في العموم، مع أن مقتضى السياق إرادة خصوص غنيمة دارالحرب. هذا أولاً.

وثانياً: إن السياق يسقط عن القرينية مع وجود الدليل على خلافه، وفيما نحن فيه رواية معتبرة عن محمد بن مسلم، رواها الشيخ الكليني - في باب أنهم أهل الذكر - قد ورد فيها النهي عن السؤال من أهل الكتاب، قال عليه السلام: إذن، يدعونكم إلى دينهم.^(٢)

وأما الإشكالات الثلاثة:

(١) سورة الأنفال: الآية ٤١.

(٢) الكافي ١ / ٢١١.

حول الاشكال الثالث

فقد أورد في الكفاية على الإشكال الثالث بقوله:

إن كثيراً من الرواة يصدق عليهم أنهم أهل الذكر والإطلاع على رأي المعصوم، كزرارة ومحمد بن مسلم، ويصدق على السؤال منهم أنه السؤال من أهل الذكر والعلم... وإذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى الآية، وجب قبول روايتهم ورواية غيرهم من العدول مطلقاً، لعدم الفصل جزماً في وجوب القبول بين المبتدئ والمسبق بالسؤال، ولا بين أضراب زرارة وغيرهم ممن يكون من أهل الذكر وإنما يروي ما سمعه أو رآه. فافهم.^(۱)

ويمكن الجواب: بأن موضوع وجوب القبول هو جواب أهل العلم لعلّة كونهم كذلك، وحينئذ، كيف يقال بعدم الفصل بين جوابهم وخبر من ليس منهم؟ وأجاب السيد الأستاذ بأن: ما ذكره صاحب الكفاية غير سديد، وذلك، لأن موضوع القبول ليس رواية العالم كي يقال بعدم الفصل بين روايته وغيره، بل عرفت أن موضوع القبول هو جواب أهل العلم، بملاحظة جهة علمهم ومعرفتهم، بحيث يكون لذلك دخل في القبول، ومعه لا قطع بعدم الفصل بينهم وبين ما لا يكون من أهل الذكر، لعدم ثبوت ملاك القبول في خبره.^(۲)

(۱) كفاية الأصول: ۳۰۰.

(۲) متقى الأصول ۴ / ۲۹۲.

حول الإشكال الأول

وأجيب عن الإشكال الأول: بأن الروايات هذه من باب ذكر المصداق الأتم،
وأهل الذكر عنوان عام.
أقول:

قد وقع الكلام بين الأعلام حول هذه الروايات من جهات:
الأولى: الكلام في أسانيدها:

قال الشيخ: ردّ بعض مشايخنا هذه الأخبار بضعف السند، بناءً على اشتراك
بعض الرواة في بعضها وضعف بعضها في الباقي.

قال: وفيه نظر، لأنّ روايتين منها صحيحتان وهما روايتا محمد بن مسلم
والوشاء فلاحظ ورواية أبي بكر الحضرمي حسنة أو موثقة. نعم، ثلاث روايات
آخر منها لا تخلو من ضعف ولا يقدم قطعاً.

والثانية: هل هي أحاد؟

قال الأشتياني: إنّ الإستشهاد بالأخبار المذكورة لإرادة خصوص الأئمة من
أهل الذكر مع عدم قطعية صدور الأخبار وإنّ بلغت حدّ الاستفاضة لا يجوز قطعاً
حسبما عرفت مراراً من أنّ الاستعانة في مسألة حجّية خبر الواحد منعاً وإثباتاً
غير جائز عقلاً^(١).

أقول:

إنّ هذه الأخبار موثوقٌ بصدورها، لاعتضادها بأدلةٍ من الكتاب والسنة كما

سيأتي، ولو لا ذلك لم يستدل بها الشيخ وصاحب الفصول وغيرهما.

الثالثة: هل تدلّ على الإنحصار أو هي بنحو المصداق؟

ظاهر الشيخ وبعض شراح كتابه وصاحب الفصول هو الأخذ بظواهر تلك الأخبار، خاصّةً وأنّ بعضها يفيد الحصر كما لا يخفى على من يراجعها، وكان شيخنا الاستاذ دام بقاءه يصرّ على ذلك في الدورة السّابقة.

وذهب آخرون: إلى أنّ تلك الأخبار غير دالّة على الحصر، وإنما المراد ذكر المصداق الأتم، وأهل الذكر في الآية عنوان عام، واختاره شيخنا في الدّورة اللاحقة.

وقال سيدنا الاستاذ: إنّ التفسير بمثل ذلك يرجع إلى بيان المصداق لا لبيان المعنى المراد على سبيل الحصر، ففي زمانهم عليهم السّلام يكونون هم مصداق الذكر الذي ينبغي السّؤال منهم، ومثل ذلك كثير في تفسير الآيات الوارد في النصوص.^(١)

وقال السيّد الصّدور: لاشك في أنهم هم أهل الذكر الحقيقيين، لأنهم ورثة كلّ الرّسالات والشرائع والكتب السّماوية وورثة آدم ونوح... إلّا أن هذا من التفسير بالباطن لا الظاهر، وإلّا، فلا معنى ولا مناسبة في إرجاع المشكّكين في نبوة محمد إلى الأئمة - عليهم الصّلاة والسّلام - لإثبات حقانيّة الرسول ودفع شبهة بشرّيته.^(٢)

(١) متقى الأصول ٤ / ٢٩٢.

(٢) بحوث في علم الأصول ٤ / ٣٨٤.

أقول:

والصحيح ما ذهب إليه الاستاذ في الدورة السابقة، تبعاً للشيخ وغيره،
ولتوضيح ذلك نذكر أموراً:

الأول: إن «الذكر» في الكتاب والسنة هو «القرآن» أو «النبي صلى الله عليه
 وآله» أو «مطلق ذكر الله». وأياً كان المراد في الآية الكريمة، فالأنمة الأطهار هم
 أهله على التحقيق لا غيرهم.

والثاني: إن الأنمة عليهم السلام عندهم جميع الكتب المنزلة من الله، وهم
 في نفس الوقت صادقون ومصدقون عند جميع أصناف الكفار.

والثالث: قد استشهد الله والرسول أمام الكفار بأmir المؤمنين عليه السلام
 على نبوة رسول الله صلى الله عليه وآله.

قال تعالى: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ
 وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾،^(١) فقد روى الفريقان أن المراد من «من عنده علم
 الكتاب» هو «أمير المؤمنين علي»،^(٢) فإن هذه الآية تدل:

أولاً: على قبول الكفار شهادة أمير المؤمنين،

وثانياً: على صحة إرجاع المشككين في نبوة محمد إلى الأنمة.

والرابع: فرق بين التفسير وبيان المراد من اللفظ، كما في تفسير «أهل الذكر»
 بـ«الأنمة»، وبين التفسير الباطن، كما في تفسير «أفدينا الصراط المستقيم»
 بـ«علي» عليه السلام. فلا ينبغي الخلط بين المقامين.

(١) سورة الزعد: الآية ٤٣.

(٢) أنظر: تفسير الثعلبي ٣٠٣/٥، تفسير القرطبي ٣٣٦/٩، شواهد التنزيل ١/١٠١.

وعلى الجملة، فإنَّ الحقَّ مع الشيخ وأتباعه في هذا الإشكال، لأنَّه إن كان المراد من «أهل الذكر» هم الأئمة عليهم السلام، فإنَّ إخبارهم يفيد العلم. فالآية أجنبية عن البحث.

حول الإشكال الثاني

وأجاب المحقق الإصفهاني عن الإشكال الثاني بما حاصله: ^(١) إنَّ متعلِّق العلم في الآية هو العلم بالجواب لا العلم بالواقع؛ فالإشكال مندفع. والإنصاف أن ما ذكر خلاف ظاهر الآية، وقد أوضح ذلك سيدنا الاستاذ رحمه الله: بأنَّ مرادنا بالعلم الذي يكون دخيلاً في وجوب القبول ليس النظر والرؤية والدقة، بل مطلق الرأي والاعتقاد، فقبول رأيه لو كان ناشئاً عن حسِّ ظاهر بلا أي مقدّمة حدسيّة لا يلزم قبول خبره بما هو خبر. وبعبارة اخرى: الآية الكريمة بمنزلة أن يقال: الفتوى حجّة، فهل يتصوّر دلالة هذا القول على حجیة الخبر، بملاحظة أن الفتوى تنشأ أحياناً عن غير نظرٍ وإعمال حدس ^(٢) هذا، وقد أضاف شيخنا في الردِّ على قول المحقق المذكور: الإستدلال بروايةٍ أخرجها الشيخ الكليني ^(٣) عن أبي عبدالله عليه السلام أنه عرض عليه بعض خطب أبيه عليه السلام...

(١) نهاية الدراية ۳/ ۲۴۶.

(٢) متقى الأصول ۴ / ۲۹۲.

(٣) الكافي ۱ / ۵۰.

آية الأذن

قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(١).

و تقريب الإستدلال: إن الله مدح رسوله بتصديقه للمؤمنين، فكان تصديقه لهم فعلاً حسناً، وإذا كان حسناً فهو واجب.

قال الشيخ^(٢): و يزيد في تقريب الإستدلال وضوحاً: ما رواه في فروع الكافي في الحسن بابن هاشم إنه كان لإسماعيل بن أبي عبدالله عليه السلام دنانير، و أراد رجل من قريش أن يخرج إلى اليمن، فقال له أبو عبدالله: يا بني، أما بلغك أنه يشرب الخمر؟ قال: سمعت الناس يقولون. فقال يا بني: إن الله عز وجل يقول ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾. يقول: يصدق الله و يصدق للمؤمنين. فإذا شهد عندك المسلمون فصدقهم.^(٣)

(١) سورة التوبة: الآية ٦١.

(٢) فرائد الأصول: ٨٣.

(٣) الكافي ٥ / ٢٩٩.

وإنما قال «يزيد في الإستدلال...» لأن الإمام عليه السلام قد طبّق الآية على إخبار المؤمنين بأن الرجل يشرب الخمر، فيفيد حجّية إخبارهم، وأنه كان على إسماعيل ترتيب الأثر عليه بعدم إعطاء ماله إليه. وكأنه عليه السلام يشير إلى أن شارب الخمر سفية والله تعالى يقول ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾^(١). فالخبر يزيد وضوحاً في دلالة الآية على حجّية خبر المؤمن، ولذا عمّد إلى توجيهه بعد الإيراد على الاستدلال.

هذا تقريب الإستدلال.

إشكال الشيخ

ثم إن الشيخ أورد على الإستدلال بإيرادين:

الأول: إن المراد من «الأذن» هو السّريع التصديق والإعتقاد بكلّ ما يسمع، لا من يعمل تعبدأ بما يسمع من دون حصول الإعتقاد بصدقه. فالله تعالى مدح نبيّه لحسن ظنّه بالمؤمنين و عدم اتّهامهم.

والثاني: إن المراد من التصديق في الآية ليس جعل المخبر به واقعاً و ترتيب جميع آثاره عليه، إذ لو كان المراد ذلك لم يكن أذن خبير لجميع الناس، إذ لو أخبره أحد بزنا أحد أو شربه أو قذفه أو ارتداده، فقتله النبي أو جلده، لم يكن في سماعه ذلك الخبر خبير للمخبر عنه، بل كان محض الشّر له، خصوصاً مع عدم صدور الفعل منه في الواقع.

(١) سورة النساء: الآية ٥.

بل المراد هو الحمل على الصحة فقط. وذلك قد يتحقق بمجرد حمل الفعل ذي الوجهين على الوجه الصحيح منهما، من دون ترتيب أي أثر، كما لو اغتاب المؤمن عندك أحداً من المؤمنین، فإنك تحمل اغتياؤه على الصحة، بأن يكون له مجوز للغبية، ولكن لا ترتب الأثر على قوله في المغتاب. وقد يتحقق بترتيب الأثر الخاص به، كما لو أجريت صيغة عقد البيع فشك في صحتها، فإنه يحمل على الصحة ويرتب النقل والانتقال عليه. وقد يتحقق بترتيب جميع آثار الواقع عليه عملاً، وهذا ما نسميه بالصحيح في إخبار الثقات.

ومراد الشيخ هنا هو القسم الأول، فلا يكذب المؤمن فيما قال، ولكن لا يرتب الأثر على قوله، وهو ما تقتضيه أدلة حمل فعل المسلم على الصحيح والأحسن،^(١) وهو ظاهر الأخبار الواردة في أن من حق المؤمن على المؤمن أن يصدقه ولا يتهمه، خصوصاً مثل قوله عليه السلام: يا أبا محمد، كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال قولاً وقال لم أقله، فصدقه وكذبهم.^(٢)

قال:

ويؤيد هذا المعنى ما عن تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام من أنه «يصدق المؤمنین، لأنه كان رؤوفاً رحيماً بالمؤمنین».^(٣)

(١) وسائل الشيعة ١٢ / ٣٠٢، الباب ١٦١ من أبواب أحكام العشرة.

(٢) وسائل الشيعة ١٢ / ٢٩٥، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، الرقم ٤.

(٣) تفسير العياشي ٢ / ٩٥.

فإن تعليل التصديق بالرافة والرحمة على كافة المؤمنين، ينافي إرادة قبول قول أحدهم على الآخر بحيث يترتب عليه آثاره وإن أنكر المخبر عنه... (١)

و يؤيده أيضاً: ما عن القمي في سبب نزول الآية: إنه نَمَ منافق على النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَأَخْبِرَهُ اللهُ ذَلِكَ، فَأَحْضَرَهُ النَّبِيَّ وَ سَأَلَهُ، فَحَلَفَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مِمَّا يَنْبَغُ عَلَيْهِ، فَاقْبَلْ مِنْهُ النَّبِيُّ، فَأَخَذَ هَذَا الرَّجُلَ بَعْدَ ذَلِكَ يَطْعَنُ عَلَى النَّبِيِّ وَيَقُولُ إِنَّهُ يَقْبَلُ كُلَّ مَا يَسْمَعُ... فَرَدَّهُ اللهُ بِقَوْلِهِ لِنَبِيِّهِ ﴿قُلْ أَدْنُ خَيْرٌ لَكُمْ﴾. (٢)

ومن المعلوم أن تصديقه للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصدق عليه مطلقاً. وهذا التفسير ضريح في أن المراد من المؤمنين المقرّون بالإيمان من غير اعتقاد، فيكون الإيمان لهم على حسب إيمانهم.

قال: و يشهد بتغاير معنى الإيمان في الموضوعين - مضافاً إلى تكرار لفظه - تعديته في الأول بالباء وفي الثاني باللام. ثم إنه قدس سرّه جعل يوجه الرواية في قضية إسماعيل...

رأي الكفاية

أجاب عن الإستدلال بما هو ملخص كلام الشيخ، فلا حاجة إلى ذكر نص

كلامه (٣) رحمهما الله.

(١) فرائد الأصول: ٨٣.

(٢) تفسير القمي ١ / ٣٠٠.

(٣) كفاية الأصول: ٣٠١.

نعم، قد لوح إلى أن المراد من التصديق ترتيب خصوص الأثر غير المضر بالمخبر.

وقال في حاشية الرسائل: الحمل على الأحسن لا يقتضي الحمل على الصدق، بل الصدق والكذب كلاهما له وجه حسن ووجه غير حسن، فالحمل على الأحسن هو الحمل على الجهة المباحة.^(١)

لكنّ ظاهر كلمات الشيخ هو الحمل على الصدق مع رعاية جانب الإحتياط بالنسبة إلى الواقع، فيرتب الأثر إلى حدّما، فهو تصديق ظاهري من باب الحمل على أحسن الوجوه كما تقدّم.

رأي العراقي

أجاب رحمه الله^(٢) بمنع كون المراد من التصديق في الآية هو التعبد بثبوت الخبر به و ترتيب الأثر عليه. وإنما هو بمعنى مجرد إظهار القبول وعدم المبادرة إلى تكذيب المخبر فيما يخبر به والإنكار عليه، كما يشهد له تكرار لفظ الإيمان و تعديته في الأوّل بالباء و في الثاني باللام.

قال: كما أن المراد بالأذن فيها أيضاً هو ما ذكرنا، لأنه هو الذي يكون خيراً لجميع الناس، دون المعنى الأوّل، لا أن المراد منه هو سريع الإعتقاد، كيف؟ وإن ذلك لا يناسب مقام النبوة فضلاً عن كونه كمالاً له و موجباً لممدح الله إياه.

(١) درر الفوائد: ١٢٠.

(٢) نهاية الأفكار ٣ / ١٣١ - ١٣٢.

فكانت الآية المباركة في مقام بيان آداب المعاشرة مع الناس، من إظهار القبول فيما يقولون و عدم المبادرة إلى تكذيبهم... كما قيل في سبب نزول الآية أنه نَمَ منافق... فإن من المعلوم بالضرورة أن تصديقه لذلك المنافق لم يكن إلا صورياً لا حقيقياً، و إلى ما ذكرنا يشير قوله عليه السلام: يا محمد كذب سمعك و بصرك...

و أما الرواية المتضمنة لقصة إسماعيل... فإنما هو لأجل عدم الأخذ بالاحتياط.

فالمحقق العراقي موافق للشيخ و صاحب الكفاية، إلا في معنى «الأذن».

رأي السيد الخوئي

وأما السيد الخوئي، فكذلك، إلا في ما ذكروا من مغايرة معنى «الإيمان» بالتعدية بالباء والألام، قال:

و فيه: إن الإيمان بمعنى التصديق القلبي، فإن كان متعلقاً بوجوب شيء تكون تعديته بالباء، كما في قوله تعالى ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ...﴾^(١)، وإن كان متعلقاً بقول شخص، كانت تعديته بالألام، كما في قوله: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾^(٢)، وحينئذ تكون التعدية بالألام بالإضافة إلى المؤمنين على إرادة تصديق قولهم. فلا شهادة للسياق على ما ذكر.^(٣)

(١) سورة البقرة: الآية ٢٨٥.

(٢) سورة يوسف: الآية ١٧.

(٣) مصباح الأصول ١٩١ / ٢.

أقول:

ويتلخص كلام الأعظم في أن التصديق للمؤمنين تصديقاً ظاهرياً، بخلاف الإيمان بالله فإنه واقعي، وذلك لتكرار «يؤمن» واختلاف حرف التعدية. هذا أولاً.

وثانياً: إن المراد بالمؤمنين هنا هم المنافقون، فإن النبي صلى الله عليه وآله كان يتظاهر معهم بتصديق قولهم وهو غير مصدق لهم واقعاً، معتمدين على ما في تفسير القمي. وبذلك قالوا بعدم صلاحية الآية للاستدلال.

رأي الاستاذ

قال شيخنا: وللنظر فيما ذكروا مجال.

أما الإختلاف في التصديق، فهو موجود على كل حال، لأن التصديق بالنسبة إلى الله عقلي، لعدم احتمال الخلاف، وبالنسبة إلى المؤمنين تعبدية تشريعية. وأما الإختلاف في حرف التعدية، ففيه: ورود الإيمان بمعنى التصديق الواقعي متعدياً باللام كما في «قَامَنَّ لَهُ لُوطٌ»^(۱). وأما أن المراد من «المؤمنين» هم «المنافقون»، لما في تفسير القمي رحمه الله، فإن كلام القمي هنا غير مسند إلى الإمام عليه السلام. هذا أولاً. وثانياً: إنه ينافي الكتاب، فإنه ينفي بكل صراحة كون المنافقين مؤمنين،

(۱) سورة العنكبوت: الآية ۲۶.

حيث يقول تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَاذُكُرِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾^(١) و يقول: ﴿وَاللَّهُ الْعَزِيزُ الرَّسُولُ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٢).

وثالثاً: لقد جاء في ذيل الآية المباركة ﴿وَرَحْمَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ﴾^(٣) ودلالته واضحة على ما ذكرنا.

ويؤيد ذلك: رواية العياشي التي أوردها الشيخ.

هذا، و يوضح أن المراد من ﴿يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ هو التصديق بمعنى ترتيب الأثر: قوله تعالى على لسان إخوة يوسف لما قالوا ليعقوب ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾^(٤) أي: لست بمصدق لنا ولا ترتب الأثر على قولنا ﴿أَكَلَهُ الذِّئْبُ﴾^(٥).

وكذا الخبر في قضية إسماعيل، فإنه ظاهر في التصديق بمعنى ترتيب الأثر.

وفي خبر حماد بن بشير: «أما علمت أنه يشرب الخمر؟ صدقهم، فإن الله

عز وجل يقول ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(٦).

ومن هنا، ذهب دام بقاء في الدورتين إلى أن للإستدلال بالآية لحجية خبر

الواحد وجهاً قوياً، خلافاً للأعلام. والله العالم.

(١) سورة البقرة: الآية ٨

(٢) سورة المنافقون: الآية ٧.

(٣) سورة التوبة: الآية ٦١.

(٤) سورة يوسف: الآية ١٧.

(٥) سورة يوسف: الآية ١٤.

(٦) سورة التوبة: الآية ٦١.

الاستدلال بالأخبار لحجية خبر الواحد

واستدلّ لحجية الخبر الواحد بالأخبار، ولا يخفى أنّ الاستدلال بها يتوقف على أن تكون مقطوعة الصدور لثلاً يكون دورياً.

وقد قيل: إنّ أوّل من تمسك بالأخبار لحجية الأخبار هو الفاضل التونسي رحمه الله، وكان المتقدّمين عليه كانوا غافلين أو كانوا يعلمون بعدم تواترها. ولعلّ الثاني هو الظاهر، وكأنّه لذا أهمل المحقق الإصفهاني هذا البحث.

وعلى الجملة، فلا كلام في وجود روايات يمكن الاستدلال بها لهذا المدعى، ولكنّ المهمّ إثبات تواترها، لثلاً يلزم توقف الشئ على نفسه، وقد جعلها الشيخ رحمه الله أربعة طوائف.

الطائفة الاولى

الأخبار العلاجية.

فقال ما ملخصه: إنّ هذه الأخبار تدلّ على كون حجية الأخبار في نفسها

مفروغة عنها عند الأئمة عليهم السلام و أصحابهم، غير أنهم كانوا يسألون عن الضابطة الشرعية فيما إذا وقع التعارض بين الخبرين، بأن كان أحدهما أمراً والآخر ناهياً.

و ذكر رحمه الله مقبولة عمر بن حنظلة فقال: بأنها وإن وردت في الحكم حيث أجاب الإمام: بأن الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث،^(١) إلا أن ملاحظة جميع الرواية تشهد بأن المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان.^(٢)

ثم ذكر مرفوعة زرارة،^(٣) و رواية ابن أبي الجهم^(٤) عن الرضا عليه السلام. و قال: رواية ابن المغيرة^(٥) تدل على اعتبار خبر كل ثقة.

إشكال ودفع

لكن وقع الإشكال من جهة أن الحجّتين المتعارضتين أعَمّ من أن يكونا مشكوكي الصدور أو مقطوعي الصدور.

فأجاب الميرزا: بأن الموضوع في الأخبار العلاجية هو الخبران المشكوك صدورهما، لعدم معقولية وقوع المعارضة بين الخبرين المقطوع بصدورهما.^(٦)

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٠٦ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، رقم ١.

(٢) فرائد الأصول: ٨٤

(٣) عوالي اللئالي ٤ / ١٣٣.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٢١ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، رقم ٤٠.

(٥) المصدر، رقم: ٤١.

(٦) أجود التقريرات ٣ / ١٩٨.

و في مصباح الاصول: من الواضح أنه ليس مورد الأخبار العلاجية الخبرين المقطوع بصدورهما، لأن المرجحات المذكورة فيها لا تناسب العلم بصدورهما، وأن الظاهر من مثل قوله: «يأتي عنكم خبران متعارضان» كون السؤال عن مشكوكي الصدور. مضافاً إلى أن وقوع التعارض بين مقطوعي الصدور، بعيد في نفسه.^(١)

لكن قد يقال: بمنع ظهور الزواية في الخبرين المشكوك صدورهما، والقول بعدم وقوع المعارضة بين المقطوعي الصدور - فضلاً عن الإستبعاد - ممنوع، لأنه إنما يمتنع فيما لو حصل القطع في كل من الخبرين من جميع الجهات، أعني السند والدلالة وجهة الصدور، فلو صدر أحدهما لبيان الحكم الواقعي والأخر تقيّةً، وقع التعارض، وإن كانا مقطوعي الصدور... فإذا أمكن وقوع التعارض بينهما، وجب الرجوع إلى المرجحات.

و أما أن المرجحات لا تناسب العلم بصدورهما، كموافقة الكتاب و مخالفته، إذ لا يعقل أن يكون مقطوع الصدور لكنه مخالف للكتاب.

فالجواب: إن المخالفة بالتباين مستحيلة، أما بالإطلاق والتقييد فلا، إذ يمكن صدور الخبر المقطوع الصدور المخالف لعموم الكتاب أو إطلاقه فيكون مخصّصاً أو مقيداً.

فلا ريب في عموم وإطلاق الأخبار العلاجية وعدم اختصاصها بمقطوعي الصدور، فالإستدلال بها لحجیة خبر الواحد المشكوك الصدور تام.

لكن يبقى الكلام في صدور الأخبار العلاجية، لثلاً يلزم الدور بالاستدلال بها. والظاهر: عدم تمامية الاستدلال بهذه الأخبار بوحدها، و دعوى القطع بصدورها - كما عن الميرزا رحمه الله^(١) - مردودة، لقلّة هذه الأخبار عدداً، مع أن بعضها مراسيل، فكيف يثبت التواتر؟

الطائفة الثانية

الأخبار الأمرة بالرجوع إلى أشخاص معينين في الرواية:

كقوله عليه السلام: إذا أردت الحديث فعليك بهذا الجالس.^(٢) مشيراً إلى زارة.

وقوله في رواية أخرى: وأما ما رواه زارة عن أبي، فلا يجوز رده.^(٣)
وقوله لابن أبي يعفور - بعد السؤال عمّن يرجع إليه إذا احتاج أو سئل عن مسألة - فما يمنعك عن الثقي - يعني: محمّد بن مسلم - فإنه سمع من أبي أحاديث وكان عنده وجيهاً.^(٤)

وقوله - في جواب السؤال: أفيونس بن عبدالرحمن ثقة نأخذ معالم ديننا عنه؟ - نعم.^(٥)

(١) أجود التقريرات ١٩٨/٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٤٣/ ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم ١٩.

(٣) المصدر، رقم: ١٧.

(٤) وسائل الشيعة ١٤٤/ ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم ٢٣.

(٥) المصدر، رقم ٣٣.

و قوله: «عليك بالأسدي»^(١) يعني أبابصير.

و قوله: عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا.^(٢)

قال الشيخ: فقد أرجع الأئمة عليهم السلام أحاد الرواة إلى أحاد أصحابهم

بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والرواية. بل يظهر من الخبر الوارد في

يونس: أن قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الراوي.

قال: و هذه الطائفة مشتركة مع الطائفة الاولى في الدلالة على اعتبار خبر

الثقة المأمون.

أقول:

ذكر الميرزا أن هذه الطائفة من الأخبار بوحدها متواترة بالتواتر المعنوي. و

سيأتي التفصيل.

الطائفة الثالثة

الأخبار الأمرة بالرجوع إلى الثقات والعلماء، على وجه يظهر منه عدم الفرق

بين فتواهم بالنسبة إلى المقلّدين و روايتهم بالنسبة إلى المجتهدين. مثل: «و أما

الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجّتي عليكم و أنا حجة

الله عليهم.^(٣)

(١) المصدر، رقم ١٥.

(٢) المصدر، رقم ٢٧.

(٣) كمال الدين: ٤٨٤.

ومثل: إذا نزلت بكم حادثة لاتجدون حكمها فيما روي عننا، فانظروا إلى ما روه عن علي^(١).

ومثل ما في الإحتجاج عن تفسير العسكري في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَخْلَمُونَ الْكِتَابَ﴾^(٢)...

و مثل: اعتمدا في دينكما على كل مسن في حبننا كثير القدم في امرنا.^(٣)
 و مثل: لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله و رسوله و خانوا أماناتهم...^(٤)
 و مثل: خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا.^(٥)
 و مثل: لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عننا فقاتنا...^(٦)

الطائفة الرابعة

الأخبار التي يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد، و إن كان في دلالة كل واحد على ذلك نظر. مثل: «من حفظ على أمتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة»^(٧) و أمثال هذا الحديث، مما ورد في رواية الحديث و

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ٩١، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، رقم ٤٧.

(٢) تفسير العسكري: ٢٩٩ - ٣٠١ والآية في سورة البقرة: آية ٧٨.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي رقم ٤٥.

(٤) المصدر، رقم: ٤٢.

(٥) كتاب الغيبة للشيخ: ٣٨٩.

(٦) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي رقم: ٤٠.

(٧) وسائل الشيعة ٢٧ / ٩٤، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي رقم ٥٨ ومابعده.

تعلّمه و تعليمه و نشره، و هي كثيرة جداً.

قال الشيخ: و ادعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة.^(١) إلا أن القدر المتيقّن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب، على وجه لا يعنني به العقلا و يقبّحون التوقف فيه لأجل ذلك الإحتمال، كما دلّ عليه ألفاظ «الثقة» و «المأمون» و «الصّادق» و غيرها الواردة في الأخبار المتقدّمة....
أقول:

هذه هي الأخبار كما صنّفها الشيخ و تبعه على ذلك غيره. و كما ذكرنا من قبل، فإنّ دلالة كثيرٍ منها واحداً واحداً تامّة، ولكنّ المهمّ تواترها، و قد وقع الكلام بين الأعلام في معنى التواتر و أقسامه، و في تواتر الأخبار المذكورة. فههنا مطالب:

المطلب الأول في معنى التواتر.

و قد اختلفت كلمات العلماء من الخاصّة و العامّة في تعريف التواتر، فمنهم من اعتبر فيه عدداً معيّناً، ثم اختلفوا في تعيين العدد، و منهم من لم يعتبر، بل قالوا: بأنّ المتواتر هو الخبر الذي رواه جماعة يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب و أفاد العلم. و هذا هو الصّحيح.

المطلب الثاني في أقسام التواتر، فقد قالوا إنه على ثلاثة أقسام:

١ - التواتر اللفظي، وهو قليل جداً، و قد مثلوا له بقوله صلى الله عليه وآله:

إنّما الأعمال بالنيات. و قوله: من كنت مولاه فهذا علي مولاه.

٢ - التواتر المعنوي، بأن يروي جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب حديثاً بألفاظ مختلفة تشترك في المعنى الواحد، كالأخبار الواردة في حروب أمير المؤمنين المشتركة في الدلالة على شجاعته.

٣ - التواتر الإجمالي، بأن نعلم إجمالاً بصدور بعض الأخبار الواردة عن جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب، كالأخبار عن القضايا الواقعة في البلد، فإن بعضها يقيني حتماً.

هذا، وقد أنكر الميرزا - في الدورة الثانية من بحثه - وجود التواتر الإجمالي فقال: بأن الأخبار إذا بلغت من الكثرة ما بلغت، فإن كان بينها جامع يكون الكل متفقاً على نقله، فهو راجع إلى التواتر المعنوي، وألا فلا وجه لحصول القطع بصدق واحد منها بعد جواز كذب كل واحدٍ منها في حدّ نفسه وعدم ارتباط بعضه ببعض.

قال: فالحق هو انحصار التواتر في القسمين الأولين لا غير^(١).

فأشكل في مصباح الاصول على استاذة بأن: احتمال الكذب في كل خبر بخصوصه غير قادح في التواتر الإجمالي، لأن احتمال الصدق والكذب في كل خبر بخصوصه لا ينافي العلم الإجمالي بصدور بعضها، وألا لكان مانعاً عن التواتر المعنوي واللفظي أيضاً، إذ كل خبر في نفسه محتمل للصدق والكذب (قال):

وبالجملة: التواتر الإجمالي مما لا مجال لإنكاره، فإن كثرة الأخبار المختلفة ربما تصل إلى حدّ يقطع بصدور بعضها وإن لم يتميز بعينه، والوجدان أقوى شاهد

وأوضح دلیل علیه، فإننا نعلم علماً وجدانياً بصدور جملة من الأخبار الموجودة في كتاب الوسائل ولا نحتمل كذب الجميع...^(۱)

والتحقیق عدم تمامية نقضه، وتمامية الإستدلال بالوجدان. فالحق وجود التواتر الإجمالي كبروياً، والعجب أنه لم ينبه على اختلاف رأي استاذنا لاهنا ولا في أجود التقارير، وستأتي عبارة الميرزا في الدورة الأولى.

المطلب الثالث: في التواتر فيما نحن فيه

قال المحقق الخراساني في الكفاية: إنها متواترة إجمالاً، ضرورة أنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السلام.^(۲)

وقال في حاشية الرسائل:

لا يقال: وجه الإستدلال بالأخبار مع عدم تواترها لفظاً ومعنى؛ لوضوح اختلافها بألفاظها ومضامينها وإن كان بينها قدر مشترك كما لا يخفى، ضرورة أن وجود القدر المشترك بينها لا يوجب تواتر الأخبار بالنسبة إليه ما لم يحرز أن المخبرين بصدور الإخبار عن معنى واحد، وإن اختلافهم إنما يكون في خصوصياته، كيف! والأخبار الكثيرة المتفرقة يكون بين مضامينها قدر مشترك لا محالة، ولا يفيد كثرتها القطع به أصلاً.

لأننا نقول: وجه الإستدلال إنما هو تواترها على نحو الإجمال، بمعنى أن كثرتها توجب القطع بصدور واحد منها، وهو كاف حجة على حجیة الخبر الواحد

(۱) مصباح الأصول ۲/ ۱۹۳.

(۲) كفاية الأصول: ۳۰۲.

في الجملة في قبال نفي حجّيته مطلقاً. وقضيّته الإقتصار على إعتبار خصوص ما دلّ على إعتباره من أنحاء خبر الواحد مثل خبر العدل أو مطلق الثقة أخصّ الطائفة التي علم بصدور واحد بينهما مضموناً. نعم، يمكن التعديّ عنه إلى غيره لو وجد مثل هذا الخبر ناهضاً على حجّية غير هذا النحو.

والإنصاف: حصول القطع بصدور واحد ممّا دلّ منها على حجّية خبر الثقة، ولا يخفى ظهور هذه الطائفة في أن إعتبار هذا الوصف في المخبر إنّما هو لأجل حصول الوثوق بالصدور، ففي الحقيقة تكون العبرة به لا بها، فلو حصل من غيرها يكون مثله في الإعتبار، ومن المعلوم عدم إنحصار أسباب الوثوق بالصدور بوثاقة الرّاي، بل هي تكون في الأخبار المدوّنة في الكتب المعتمدة سيّما الكتب الأربعة التي عليها المدار في الأعصار والأمصّار، وما يحذو حذوها في الإعتبار كثيرة جداً: منها: وجود الخبر في غير واحد من الأصول المعتمدة المتداولة في الأعصار السابقة.

ومنها: تكرّره ولو في أصل واحد بطرق مختلفة وأسانيد عديدة معتبرة.

ومنها: وجوده في أصل معروف الإنتساب إلى من أجمع على تصديقه، كزرارة ونظره، وعلى تصحيح ما يصحّ عنه كصفوان بن يحيى وأمثاله.

ومنها: كونه مأخوذاً من الكتب التي شاع بين السلف الوثوق بها والإعتماد عليها، ولو لم يكن مؤلفوها من الإمامية.

إلى غير ذلك مما لا يخلو عن أكثرها الكتب التي ألفت لتكون مرجعاً للأئمة

في الأحكام.

ويشهد على ذلك - أي على كون العبرة على الوثوق بالصدور مطلقاً -: أنه كان المتعارف بين القدماء على ما صرح به الشيخ بهاء الدين في «مشرق الشمس» إطلاق الصحيح على ما اعتضد بما يقتضي الإعتقاد عليه، أو إقترن بما يوجب الوثوق به والزكون إليه، ولم يكن تقسيم الحديث إلى الأقسام الأربعة المشهورة معروفاً بينهم وأنه كان من زمان العلامة رحمه الله^(١)

وقال المحقق العراقي:

لا يخفى أن التواتر المدعي في تلك الأخبار وإن لم يكن لفظياً إلا أنه يكون معنوياً، لوضوح كون الجميع بصدد بيان معنى واحد وهو حجّية قول الثقة ووجوب العمل على طبقه، بل وظاهر بعضها هو كون وجوب العمل بخبر الثقة أمراً مركزاً عندهم بحيث كان من المسلّمات عند أصحاب الأئمة عليهم السلام... وحينئذ فلا ينبغي الإرتياب في حجّية خبر الثقة ووجوب الأخذ به.^(٢)

وقال الميرزا في دورته الأولى:

ولا يتوهم أن هذه الأخبار من الأخبار الأحاد ولا يصح الإستدلال بها لمثل المسألة، فإنها لو لم تكن أغلب الطوائف متواترة معنى، فلا إشكال في أن مجموعها متواترة إجمالاً، للعلم بصدور بعضها عنهم صلوات الله عليهم أجمعين.^(٣)

(١) درر الفوائد: ١٢١ - ١٢٢.

(٢) نهاية الأفكار ٣ / ١٣٤.

(٣) فوائد الأصول ٣ / ١٩١.

وقال في الدورة الثانية:

يمكن أن يقال: إن خصوص الأخبار الدالة على جواز العمل بخبر الثقة متواتر، مضافاً إلى احتفاف بعضها بالقرينة القطعية من جهة اعتماد الأصحاب عليها، فيكون جواز العمل به مقطوعاً لا محالة.^(١)

أقول:

أما التواتر اللفظي، فلا ريب في انتفائه.

وأما التواتر المعنوي في خصوص الروايات الواردة في الرجوع إلى الأشخاص - كما ذكر الميرزا -، وهي الطائفة الثانية، فالظاهر عدم تمامية، لأنها على الأكثر عشر روايات، وهذا العدد لا يورث العلم.

يبقى الكلام في تواتر مجموع الطوائف معني أو إجمالاً، فأقول:

إنه قد اعتبر في التواتر الإستحالة العادية لتواطؤ المخبرين على الكذب عند الإنسان العادي، دون القطاع والوسواس، وقد اختلف العلماء في العدد المعتبر فيهم على أقوال، لكن المهم بلوغهم عدداً يستحيل معه عادةً تطاؤهم على الكذب، خلافاً لمن أنكر إفادة التواتر القطع مطلقاً - لأن المجموع ليس إلا الأفراد، وكل منهم يحتمل فيه الصدق والكذب، والإعتماد على حساب الإحتمالات وأنه كلما ازداد العدد قل احتمال الكذب، لا يُفيد للجواب، لأن غاية قلة احتمال الكذب تفيد الظن القوي بالصدق، والمدعى هو إفادة التواتر للقطع - وهذه الإستحالة دليلها الوجدان، ولا طريق لإقامة البرهان عليها.

هذا، ولا يخفى اعتبار العدد - على ما ذكر - في كل طبقة من طبقات سند الرواية.

هذه هي كبرى التواتر، سواء كان لفظياً أو معنوياً أو إجمالياً.

إنما الكلام في انطباق هذه الكبرى على ما نحن فيه، وذلك: لأن مجموع روايات الطوائف الأربع تبلغ المائتين رواية، وهذا العدد ضخّم، ولكن يعتبر في كل رواية منها تمامية السند والدلالة، ثم أن يكون العدد في كل طبقة مفيداً للعلم من جهة امتناع تواطؤ المخبرين على الكذب.

وقد رأينا بعد التحقيق في الأخبار: أن بعضها مرسل، وبعضها مرفوع، والمسند منها قد تكرر الراوي الواحد في عدّة منها، فمثلاً: في عدّة منها (أحمد بن محمد) وهو لا يخلو عن (ابن عيسى) و(ابن خالد).

فإذا عزل المرسل والمرفوع، وعزل المسند من قبيل ما ذكرنا، ينزل العدد من المائتين إلى الأقل من العشرين هذا.

مضافاً إلى وجود التعارض بين نفس الأخبار، فأخبار الطائفة الأولى متعارضة في نفسها، والأصل الأولي في الخبرين المتعارضين عندهم هو التساقط، وإنما نرفع اليد عن هذا الأصل بالمرجحات أو القول بالتخيير، لكن الترجيح بخبر الواحد مستلزم للدور.

ومضافاً إلى أن الوسطة بيننا وبين أصحاب الأئمة هم ثلاثة: الكليني والصدوق والشيخ، ونحن وإن حصل لنا القطع بما يخبر به الواحد من هؤلاء، لكن هذا القطع يأتي من جهة شأن كل واحد منهم، وكلامنا في التواتر.

وبما ذكرنا يظهر عدم تحقق التواتر.

ولكن الذي يهون الخطب هو أن المقصود من دعوى التواتر حصول العلم. ونحن عندنا علمٌ بصدور بعض أخبار الطوائف الأربع وإن لم يثبت التواتر. والحاصل: إن نتيجة التواتر - وهو العلم - حاصلٌ فيما نحن فيه.

المطلب الرابع إنه بناءً على قبول التواتر الإجمالي، كما عليه المحقق الخراساني والميرزا في الدورة السابقة. وغيرهما، فلا بد من الأخذ بالمضمون الأخص من بين الأخبار وجعله القدر المقطوع به، لأن ذلك مقتضى التواتر الإجمالي، وقد نص عليه المحقق الخراساني في حاشية الرسائل في كلامه المنقول عنه سابقاً، وكذلك السيد الخوئي حيث قال: ومقتضاه الإلتزام بحجية الأخص منها المشتمل على جميع الخصوصيات المذكورة في هذه الأخبار، فيحكم بحجية الخبر الواحد لجميع تلك الخصوصيات باعتباره القدر المتيقن من هذه الأخبار الدالة على الحجية...^(١)

وقد وقع البحث بينهم في تعيين القدر المتيقن، فذكر المحقق العراقي أنه الصحيح الأعلاني،^(٢) وذهب الميرزا إلى أن القدر المتيقن دلالتها على حجية الخبر الوثوق به صدوراً أو مضموناً.^(٣)

وهذا كلامه في الدورة السابقة، وأما في اللاحقة، فقد قال ما نصّه:

(١) مصباح الأصول ١٩٣/٢.

(٢) نهاية الأفكار ١٣٦/٣، تعليقة فوائد الأصول ١٨٩/٣.

(٣) فوائد الأصول ١٨٩/٣.

ولا يخفى أن أخص تلك الأخبار مضموناً هو الأخبار الدالة على جواز العمل بخبر الثقة، كما صرح بذلك في جملة من أخبار الطائفة الثانية وبعض الأخبار من الطائفة الثالثة، بل يمكن أن يقال: إن خصوص الأخبار الدالة على جواز العمل بخبر الثقة متواتر، مضافاً إلى احتفاف بعضها بالقرينة القطعية من جهة اعتماد الأصحاب عليها، فيكون جواز العمل به مقطوعاً لا محالة. بل قد عرفت أن تعليق وجوب التبيين على كون الجاني بالنبأ فاسقاً كما في آية النبأ، إنما هو من جهة عدم تحرز الفاسق عن الكذب، لما عرفت من اقتضاء مناسبة الحكم والموضوع ذلك. وعليه، فخير الثقة الذي يتحرز عن الكذب - وإن لم يكن إمامياً - هو القدر المتيقن من أدلة حجیة الخبر.

ثم إن هذه الأخبار وإن كان لا يستفاد منها حجیة الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة، كما كانت تستفاد من آية النبأ، إلا أن الخطب في ذلك هين، بعد عدم كون هذه الأخبار في مقام إثبات حكم ابتدائي تأسيسي، وإنما هي بصدد إمضاء ماجرت عليه السيرة العقلانية. ولا ريب أن سيرتهم قد جرت على العمل بالخبر الموثق الأعم من كون الخبر بنفسه أو كون راويه موثقاً به، وبذلك تثبت حجیة الخبر الصحيح القدماني مطلقاً. واحتمال حجیة خصوص الخبر الصحيح بين المتأخرين - كما عليه جماعة من المتأخرين - ضعيف لا يمكن القول به أصلاً.^(۱)

رد الاستاذ على الميرزا

وقد تناول شيخنا دام بقاء هذا الكلام بالنقد والرد، فقال بأنه يشتمل على خمس دعاوى كلّها مردودة.

أما دعوى أن أخص الأخبار مضموناً هو الأخبار الدالة على جواز العمل بخبر الثقة، فیدفعها: أن من بین أخبار الطائفة الثانية ما ورد في زكريا بن آدم من أنه «المأمون على الدين والدينا»، وهذا أخص من الثقة، لأن من يكون كذلك فهو فوق العدالة بمراتب، ولا يمكن رفع اليد عن هذه الخصوصية إلا بالإجماع على عدم دخلها، ولا يرفع إلا العدالة المطلقة، ويبقى اشتراط مطلق العدالة، كما دلّ عليها خبر الإحتجاج: أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه...

وأيضاً، فإن الأخبار التي أرجع فيها إلى أشخاص الأصحاب، لا يعلم أن وجه الإرجاع إليهم هو الوثاقة أو العدالة، فهي من هذا الحيث مجملة، فيؤخذ بالقدر المتيقن منها وهو العدالة.

وأما دعوى احتفاف بعضها بالقرينة القطعية من جهة اعتماد الأصحاب عليها فيكون جواز العمل به مقطوعاً لا محالة. فیدفعها: أنه إن أراد اعتماد كلّ الأصحاب، فهو متف يقيناً. وإن أراد اعتماد المشهور، فإن مباني الفقهاء في الاعتماد على الرواة وأخبارهم مختلفة، فمنهم من يعتمد على الخبر بمجرد تكرره في الاصول الأربعماتة، ومنهم من يعتمد على الخبر إذا اتفق المشايخ الثلاثة على روايته، ومنهم من يعتمد على الخبر إن كان الحكم موافقاً للقاعدة، وإذا كنا مخالفين مع الفقهاء في جميع هذه المباني كيف نتق بتلك الأخبار؟

وأما دعوى أن تعليق وجوب التبيين على كون الجاني بالنبا فاسقاً في آية

النبا إنّما هو من جهة عدم تحرز الفاسق عن الكذب... فيدفعها: أن تعليق وجوب التبيّن على مجيئ الفاسق بالنبا، يقتضي - سواء عن طريق مفهوم الوصف أو مفهوم الشرط - دخالة العدالة في حجّية الخبر، ورفع اليد عن هذا الظهور يحتاج إلى القرينة القويّة أو الحجّة على خلافه، ولذا تمسك الميرزا لرفع اليد عن اعتبار العدالة في المخبر إلى الوثاقة بقرينة مناسبة الحكم والموضوع.

ومن الواضح أنّ مناسبة الحكم والموضوع لا توجب إلغاء الخصوصية في كلّ مورد، فهي في مثل «اغسل ثوبك إذا لاقى الدم» توجب إلغاء خصوصية الثوب، أمّا فيما نحن فيه فلا، لأنّ ملكة العدالة أقوى من الوثاقة، فإن الثقة يحترز من الكذب، والعاقل يحترز منه ومن ساير المعاصي، وهذه الحالة يمكن أنّ تكون سبباً لدخالة العدالة في الراوي شرعاً من أجل التحفظ على الأحكام الإلهية، ومع هذا الإحتمال لا تصلح المناسبة لرفع اليد عن تلك الخصوصية إلا ظناً، وإن الظن لا يغني عن الحق شيئاً.

وأما دعوى أنّ هذه الأخبار لما كانت بصدد إمضاء ماجرت عليه السيرة العقلانية، وأنها قائمة - بلا ريب - على العمل بالخبر الموثق الأعم من كون الرواية بنفسها أو كون راويها موثقاً به، فهي تثبت حجّية الخبر الصحيح القدماني مطلقاً. فيدفعها: إنه إن كانت الأخبار إمضاء للسيرة، فإنّ الدليل حينئذ هو السيرة لا الأخبار، وكلامنا في دلالة الأخبار. ومع التنزل عن هذا الإشكال، فإنّ عمل المشهور بالخبر الضعيف لا يفيد الوثوق به بعد علمنا باختلاف مسالكهم كما أشرنا من قبل.

فظهر اندفاع ما ذكره الميرزا من جميع الوجوه.

التحقيق في المقام بالنظر إلى كلمات الأعلام

ثم إنه دام بقاءه تعرّض لما ذهب إليه المحقّق الخراساني وأتباعه من أنّ مقتضى القاعدة هو الأخذ بالأخصّ من الأخبار بناءً على تواترها إجمالاً.

أمّا من حيث الكبرى، فقد انتهى تحقيقه إلى عدم ثبوت التواتر، ثم ذكر أن عدم ثبوته لا يضرب بالاستدلال، لأن المهمّ حصول العلم بالصدور بالنسبة إلى بعض الأخبار، فلا يلزم الدور.

وأما من حيث الصغرى، فذكر عن العلماء اعتبار الصحيح الاعلاني، أي: اعتبار كون الراوي ثقةً عدلاً إمامياً، لكونه أخصّ الروايات، فأشكل عليهم بوجود الأخصّ منه، وهو كون الرواية بالإضافة إلى ذلك مجعماً عليها، للخبر عن الإمام الكاظم عليه السلام في جواب هارون لما سأله أن يلقي إليه كلاماً جامعاً في الدين، وهذا نصّ الخبر: قال عليه السلام: فقال - يعنى هارون - أحبّ أن تكتب لي كلاماً موجزاً له أصول وله فروع، ويكون ذلك ممّا علمته من أبي عبد الله - عليه السلام - ... فكتب: بسم الله الرحمن الرحيم، جميع أمور الدنيا والدين أمران: أمرٌ لا اختلاف فيه وهو اجتماع الأمة على الضرورة التي يضطرون إليها والأخبار المجمع عليها... وأمرٌ يحتمل الشكّ والإفكار...^(١)

وهذا الخبر وإن لم يكن معلوم الصدور، إلا أن المفروض ضرورة الأخذ بأخصّ ماجاء في الطوائف الأربع من الأخبار.

لكنّ المحقّق العراقي تنازل عن اعتبار العدالة فقال: ولكن مع ذلك أمكن أن

(١) مستدرک الوسائل ١٧ / ٢٩٣، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الرقم ٣١.

يقال في الإنتقال من العدالة إلى الوثاقة: ربما يستظهر أن المناط في الحجیة هو هذه الجهة، وإن كان الموثق عند الإمام عليه السّلام فوق العدالة، مؤيداً ذلك بالإرجاع إلى كتب بني فضال لمحض وثاقتهم، كما لا يخفى.^(١)

وفي مصباح الاصول بعد أن قرّر الصحيح الأعلائي: نعم، ذكر صاحب الكفاية رحمه الله أن المتيقّن من هذه الأخبار وإن كان هو خصوص الخبر الصحيح، إلا أنه في جملتها خبر صحيح يدلّ على حجیة الخبر الموثق، فتثبت به حجیة خبر الثقة وإن لم يكن عادلاً.

قال: وما ذكره متين، ولعلّ مراده من الخبر الصحيح الدال على حجیة خبر الثقة قوله عليه السّلام: «نعم» بعد ما قال السائل: أفيونس بن عبدالرحمن ثقة نأخذ معالم ديننا عنه؟^(٢) فإنّ ظاهره كون حجیة خبر الثقة مفروغاً عنها بين الإمام والسائل وأن السؤال ناظر إلى الصّغرى فقط^(٣)

وقد تعقّب الاستاذ دام بقاء هذه الكلام بالنظر في سند الزواية المذكورة ودلالاتها. أما سندها ففي رجال الكشي: عنه عن محمد بن نصير عن محمد بن عيسى عن عبدالعزيز ابن المشهدي والحسن بن علي بن يقطين جميعاً، عن أبي الحسن الرضا عليه السّلام.

فقد يقال: بأنّ هؤلاء كلّهم عدول، فالاستدلال بها لحجیة خبر الثقة غير تام،

(١) تعليقة فوائد الأصول ٣ / ١٨٩.

(٢) رجال الكشي: ٤٩٠، الرقم ٩٣٥.

(٣) مصباح الأصول ٢ / ١٩٤.

الراوي، لأن توثيق علماء الرجال للراوي تعديل له.

لكنه توهم، لأن الغرض من توثيق الراوي ليس إلا تصحيح روايته من جهة صدورها، ولا دلالة للتوثيق على احترازه من سائر المعاصي غير الكذب. على أن الشيخ والعلامة وغيرهما من القائلين بفسق العامة يوثقون بعض الرواة منهم كالسكوني وأضرابه، وهذا دليل على أن التوثيق ليس بشهادة بالعدالة.

وإذا لم يكن التوثيق دليلاً على العدالة، فإنه لم يرد في حق محمد بن نصير إلا قول الشيخ «ثقة كثير العلم مشهور به»،^(١) كما أن قول الفضل بن شاذان بحق عبدالعزيز بن المهدي: «وكان خيرَ قَمِيٍّ في مَنْ رأيتَه»^(٢) الذي يدل على مرتبة فوق العدالة، في سنده علي بن محمد بن قتيبة ولم يثبت وثاقته.

وعلى الجملة، فإن الاستدلال بهذه الرواية لحجية خبر مطلق الثقة تام. ولكن يرد عليه أنها مطلقة، وتقيدها الأخبار الواردة في النهي عن الأخذ من غير الشيعة، المعللة بأنهم خانوا الله ورسوله،^(٣) بناءً على الوثوق بصدورها لقوة مضامينها وغير ذلك. فتأمل.

وتقيدها أيضاً بالأخبار الواردة في الأخذ من كل مسن في حُبهم.^(٤) وما ورد في أنه «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عننا ثقاتنا»^(٥) الظاهر

(١) رجال الشيخ: ٤٤٠.

(٢) رجال الكشي: ٥٠٦، الرقم ٩٧٤.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٠، وقد تقدّم.

(٤) المصدر، رقم ٤٥، وقد تقدّم.

(٥) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٠، رقم ٤٠، وقد تقدّم.

في اشتراط الإمامية في الرواة.

لا يقال: إن الطرفين مثبتان ولا يجمع بين الخبرين المثبتين.

لأننا نقول: إن في المقام خصوصية تقتضي رفع اليد بالمقيد عن إطلاق خبر عبدالعزيز، وهي كون المقيد في مقام التحديد وبيان شرائط الاعتبار، والأصل في القيود هو الإحترازية.

ومن الأدلة على حجیة خبر الواحد من الأخبار: قوله عليه السلام: العمري ثقتي، وأضاف عليه السلام «فما أدى إليك فعني يؤدي، فاسمع له وأطع» هذا الخبر الذي تمسك به القائلون بنظرية جعل المؤدئ والقائلون بالطريقة معاً، وإن كان يدل على شأن كبير، لكن مورد الاستدلال هو التعليل إذ قال: «فإنه الثقة المأمون»^(۱) فإن عموم هذا التعليل يصلح للاستدلال على المدعى، ولا يضرب بذلك وجود الجملة السابقة في حق شخص العمري الدالة على ذلك الشأن الخاص عند الإمام عليه السلام. لكن يمنع الأخذ به وجود صفة «المأمون»، وحمل الكلمة على التأكيد خلاف الأصل.

وكذا في الخبر الآخر: «العمري وابنه ثقتان، فما أديا إليك فعني يؤديان وما قالا فعني يقولان، فاسمع لها وأطعهما»^(۲) فالموضوع وإن كان «الثقة» لكن الذيل يمنع من الأخذ بعمومه وإطلاقه.

وبعد، فإن خبر السؤال عن يونس بن عبدالرحمن كافٍ الاستدلال على

(۱) الكافي / ۱ / ۳۳۰.

(۲) المصدر نفسه.

حجّية خبر الثقة، لامن جهة مقتضى التواتر الإجمالي، بل من جهة الإطمينان العادي والعلم العرفي والوثوق العقلاني. أمّا من ناحية السند، فهو خبر معتبر، لأنّ محمد بن نصير ثقة بلا كلام، ومحمد بن عيسى، إنّ كان ابن سعد، فكذلك، وإنّ كان ابن عبيد اليقطيني، فقد وثقه النجاشي ووصفه بمقام جليل، وأمّا تضعيف الشيخ، فمستند إلى استثناء ابن الوليد من رجال نواذر الحكمة، ولكنّ الشيخ الصدوق قد أخرج عنه في الفقيه. نعم، يتوقف - تبعاً لشيخه ابن الوليد - فيما يرويه محمد بن عيسى عن يونس بن عبدالرحمن، وهذا الخبر ليس منها، وبذلك يسقط تضعيف الشيخ عن المعارضة لتوثيق النجاشي. وأمّا بقية رجال الخبر، فلا كلام لأحدٍ فيهم.

وتلخص: أن الحق حجّية خبر الثقة، لا لما ذكره الشيخ ولا لما ذكره الميرزا ولا لما ذكره صاحب الكفاية ومن تبعه، بل لما ذكرنا من الإطمينان العقلاني. وأمّا ما تقدّم من تقيّد رواية عبدالعزيز بما دلّ على اعتبار العدالة. فالجواب عنه: إن هذه الرواية آبية عن التقيّد، لأنّ السؤال في فرض عدم التمكن من الوصول إلى الإمام عليه السّلام، فلو كان يعتبر في اعتبار الخبر شئ زائداً على الوثاقة لبين، وآلا يلزم الإغراء بالجهل.

فإن قيل: القدر المتيقّن من الأخبار ما يروى عن الإمام بلا واسطة، فالأخبار المروية عن الأئمة مع الوسطة خارجة عن القدر المتيقّن.

أو قيل: إنّ الإخبار مع الوسطة إخبارٌ عن الإخبار، وهذا خبر عن الموضوع لا الحكم، فهو خارج عن البحث.

وهذا هو الإشكال العمدة في نظر سيّدنا الاستاذ رحمه الله، والذي ذهب

على أساسه إلى القول بعدم تمامية الاستدلال بالأخبار لحجّية خبر الواحد.^(١)

والجواب:

إن المشهور القائلين بعدم حجّية خبر الواحد في الموضوعات، استثنوا

الإخبار عن الإخبار، ورفعوا اليد عن إطلاق خبر مسعدة في هذا المورد، ومما

يشهد بذلك قبولهم الجرح والتعديل من الواحد في الكتب الرجالية، وعدم

اشتراطهم البينة. هذا أولاً.

وثانياً: قد جاء في الصحيح^(٢) السؤال من الإمام أنّ ابن مهزيار روى عن

الإمام الصادق خبرين مختلفين فبأيّهما نأخذ؟ ومن الواضح أنّ ابن مهزيار من

أصحاب الإمام العسكري عليه السلام، ولا يمكنه الرواية عن أبي عبدالله عليه

السلام، ومع ذلك عبّر عن خبره بالرواية.

هكذا أفاد شيخنا دام بقاءه.

وهذا تمام الكلام في الاستدلال بالسنة على حجّية خبر الواحد الثقة.

(١) متقى الأصول ٢٩٦/٤ - ٢٩٧.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٢٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الرقم: ٤٤.

الإستدلال بالإجماع لحجبة خبر الواحد

واستدلوا على حجة خبر الواحد بالإجماع، وتقريره من وجوه:

الإجماع المحصل

ذكر الشيخ^(١) أنه يمكن تحصيل الإجماع في المسألة.

قال: إن طريق تحصيله أحد وجهين على سبيل منع الخلوة:

أحدهما: تتبّع أقوال العلماء من زماننا إلى زمان الشيخين، فيحصل من ذلك

القطع بالاتفاق الكاشف عن رضا الامام بالحكم أو عن وجود نص معتبر في

المسألة.

ثم أجاب عن سؤال مقدّر حول مخالفة السيّد ومن تبعه (قال): لا يعتنى

بخلافهم، إمّا لكونهم معلومي النسب، كما ذكر الشيخ في العدة، وإمّا للإطلاع على

أن ذلك لشبهة حصلت لهم، كما ذكر العلامة، وإمّا لعدم اعتبار اتفاق الكلّ، كما

عليه المتأخرون.

الإجماع المنقول

والثاني: تتبّع الإجماعات المنقولة في ذلك. فأورد كلمات: الشيخ في العدة،
والعلامة، والسيد ابن طاووس، والمجلسي.

كلام الشيخ في العدة

فأورد أولاً كلام شيخ الطائفة في العدة، وهو كلام طويل جداً، ونحن نشير
إلى المواضع المهمة منه.
ذكر الشيخ في العدة:

ما اخترته من المذهب هو: إن الخبر الواحد، إن كان وارداً من طريق
أصحابنا القائلين بالإمامة، وكان ذلك مروياً عن النبي أو عن أحد الأئمة عليهم
الصلاة والسلام، وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديداً في نقله، ولم يكن
هناك قرينة تدلّ على صحة تضمّنه الخبر، جاز العمل به.

والذي يدلّ على ذلك إجماع الفرقة المحقّقة، فإني وجدتها مجمعة على
العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصنيفاتهم ودونوها في أصولهم، فلولا أن
العمل بهذه الأخبار جائز لما أجمعوا على ذلك، لأنّ إجماعهم فيه معصوم لا يجوز
عليه الغلط والسهو.

ثم ذكر أنّه لو كان العمل بخبر الواحد عند الطائفة محظوراً لعاملوا القائل
بحجّيته معاملة الأخذ بالقياس.^(١)

(١) العدة في الأصول ١/١٢٦-١٢٧.

أقول

حاصل كلام شيخ الطائفة في العدة إلى هنا هو:

إنه يرى حجیة خبر الواحد بشروط:

(١) أن يكون الراوي إمامياً (٢) سديداً (٣) ثقةً (٤) يروي الخبر عن

المعصوم (٥) ولا قرينة موجبة للعلم بمضمونه.

ثم يدعي إجماع الطائفة على ذلك.

ويدعي وجدانهم مجمعين على ذلك. فهو هنا يدعي (الوجدان) وهذا هو

الفرق الأساسي بين هذا الإجماع، ودعواه الإجماع في (كتاب الخلاف).

وهذا الإجماع حجّة، إذ فيه الإمام المعصوم من الخطأ والسّهو.

ثم يؤيد ذلك بالقياس إلى (القياس).

إشكال السيد الخوئي

وأشكل في مصباح الاصول على الشيخ بوجهين:

الأول: حجیة الإجماع المنقول عند القائل بها، إنما هي لكونه من أفراد

الخبر، فكيف يصح الإستدلال به على حجیة الخبر؟

والثاني: إنه لا ملازمة بين حجیة خبر الواحد وحجیة الإجماع المنقول، لأن

أدلة حجیة الخبر تختص بالخبر الحسّي، على ما تقدّم بيانه.^(١)

(١) مصباح الأصول ٢/١٩٥.

الجواب

أما عن الإشكال الأول، فإن الشيخ ذكر أن الخبر الناقل للإجماع محفوظ بالقرائن المفيدة للعلم، وحينئذ لا يكون دور.

وأما عن الإشكال الثاني، فيظهر مما تقدّم في مبحث الإجماع، من أنه تارة: يقوم الإجماع على السبب. واخرى: على المسبب. وما نحن فيه من قبيل الأول، فشيخ الطائفة يدعي إجماع العلماء في جميع الأزمنة على العمل بخبر الواحد، ومثل هذا الإجماع يكشف عن المسبب، وهو رأي المعصوم أو الدليل المعتمد.

دعوى صاحب المعالم

وإدعى صاحب المعالم عدم دلالة كلام شيخ الطائفة على حجّية الأخبار المجردة عن القرينة. قال: والإنصاف أنه لم يتضح من حال الشيخ وأمثاله مخالفتهم السيّد قدس سرّه، إذ كانت أخبار الأصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصوم عليه السّلام، واستفادة الأحكام منهم، وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما أشار إليه السيّد، ولم يعلم أنهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه.

قال: وتفطن المحقق من كلام الشيخ ما قلناه، حيث قال في المعارج^(١)...

وما فهمه من كلام الشيخ هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه، لئلا يفتقر العلامة إليه^(٢). وكذا قال الأمين الإسترابادي والسيّد صدرالدين، كما نقل عنهما الشيخ.

(١) معارج الأصول: ١٤٧.

(٢) معالم الدين: ١٩٨.

الجواب

وحاصل كلام صاحب المعالم ومن تبعه أن شيخ الطائفة لا يقول بحجیة الخبر الواحد المجرد عن القرينة، بل يقول رحمه الله بأن أخبارنا الأحاد كلها محفوظة بالقرائن، وهذا ما يقوله السيد رحمه الله، وبذلك يجمع بين إجماعيهما، فلا تعارض بينهما.

لكن الشيخ قدس سره تعجب من كلام هؤلاء، وذكر أن الظاهر بل المعلوم أن صاحب المعالم لم يكن عنده كتاب العدة، وأن ما ذكره في وجه الجمع بين الإجماعين - من تيسر القرائن وعدم اعتمادهم على الخبر المجرد - قد صرح الشيخ في عبارته ببداهة بطلانه.

رفع إشكال المعارضة بين إجماع الشيخ وإجماع السيد

وذلك، بعد أن تقرّر أن الإختلاف بينهما ليس لفظياً، وأنه لا يبعد وقوع مثل هذا التدافع مع كونهما معاصرين خبيرين بمذهب الأصحاب في العمل بخبر الواحد، فكم من مسألة فرعية وقع الإختلاف بينهما في دعوى الإجماع فيها، مع أن المسألة الفرعية أولى بعدم خفاء مذهب الأصحاب فيها عليهما. فلا بد من وجه للجمع، وإلا فلا تتم دعوى الشيخ، ولا يمكن الاستدلال بالإجماع على حجیة خبر الواحد، ولذا ذكروا وجوهاً للجمع، لكن الشيخ يقول:

ويمكن الجمع بينهما بوجه أحسن وهو: إن مراد السيد من العلم الذي ادّعاه في صدق الأخبار هو مجرد الإطمینان، فإن المحكي عنه في تعريف العلم أنه ما

اقتضى سكون النفس، وهو الذي ادعى بعض الأخباريين أن مرادنا بالعلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى، لا اليقين الذي لا يقبل الإحتمال رأساً. فمراد الشيخ من تجرّد هذه الأخبار عن القرائن، تجرّدها عن القرائن الأربع التي ذكرها أولاً، وهي: موافقة الكتاب أو السنّة أو الإجماع أو دليل العقل. ومراد السيّد من القرائن التي ادعى في عبارته احتفاف أكثر الأخبار بها هي الامور الموجبة للوثوق بالراوي أو بالرواية، بمعنى سكون النفس بهما وركونهما إليهما. وحينئذٍ، فيحمل إنكار الإماميّة للعمل بخبر الواحد على إنكارهم للعمل به تعبدًا أو لمجرّد حصول رجحان بصدقه على ما يقوله المخالفون.

والإنصاف أنه لم يتّضح من كلام الشيخ دعوى الإجماع على أزيد من الخبر الموجب لسكون النفس، ولو بمجرّد وثاقه الراوي وكونه سديداً في نقله لم يظن في روايته.

ولعلّ هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ والسيّد، خصوصاً مع ملاحظة تصريح السيّد في كلامه: بأن أكثر الأخبار متواترة أو محفوفة، وتصريح الشيخ في كلامه المتقدّم بإنكار ذلك.^(١)

أقول

إنه لا يخلو ما ذكره قدس سرّه من نظر وتأمل، فإننا إذا راجعنا كلمات السيّد رحمه الله في كتاب (الذريعة) ودقّقنا النظر فيها، وجدناها ظاهرة بل صريحة في خلاف ما نسبته الشيخ إليه:

قال: «إعلم أن العلم ما اقتضى سكون النفس. وهذه حالة معقولة يجدها الإنسان من نفسه عند المشاهدات، ويفرق فيها بين خبر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِأَنْ زِيداً فِي الدارِ وَخَيْرٌ غَيْرُهُ».^(۱)

ومراده: إن العلم يقتضي سكون النفس مع عدم احتمال الخلاف، أي: السكون اليقيني. ويشهد بذلك كلامه في الظنّ إذ يقول: «وَأَمَّا الظنّ، فهو يقوَى كون ما ظنّه على ما يتناوله الظنّ وإنْ جَوَزَ خلافه... وما يحصل عنده الظنّ يسمّى أمارة»^(۲) فإذا كان يجوز الخلاف في الظنّ، كان مراده من سكون النفس في العلم، هو اليقين الذي لا يجوز فيه الخلاف.

وعليه، فالجمع الذي اختاره الشيخ ساقط.

ثم إن ما ينفي عنه السيّد الحجیة شرعاً هو الخبر الواحد في مقابل الخبر المتواتر، كما لا يخفى على من يراجع الجزء الثاني من كتابه، لا الخبر الذي لا تسكن إليه النفس، بل إنه ينصّ على أنه ليس بحجة وإن كان المخبر عدلاً، فهو يقول: «إعلم أن من يذهب إلى العمل بخبر الواحد في الشريعة... يراعي في العمل بالخبر صفة المخبر في العدالة»^(۳) ثم يناقش ذلك القول ويقول بأنّ الخبر لا يكون حجة ما لم يفد العلم، وإن كان المخبر عدلاً أميناً، ويصرّح بسقوط جميع البحوث المبنية على القول بحجیة خبر الواحد عن الاعتبار في فصل عقده لذلك بعد الفراغ عن إثبات عدم الحجیة.^(۴)

(۱) الذريعة إلى أصول الشريعة ۲۰ / ۱.

(۲) الذريعة إلى اصول الشريعة

(۳) الذريعة إلى اصول الشريعة ۷۹ / ۲.

(۴) المصدر ۷۸ / ۲.

وبما ذكرنا يسقط أيضاً ما قيل في الجمع بين الإجماعين من أن السيد ينفي حجية الخبر الضعيف في مقابل الموثوق به، لا الواحد في مقابل المتواتر. وتلخص أن التعارض بين الإجماعين باق.

ما يشهد بصحة دعوى شيخ الطائفة

لكن الحق في دعوى الإجماع في المسألة مع الشيخ، لشهادة امور عديدة بذلك:

منها: كلام السيد ابن طاووس،^(١) حيث أنكر على السيد دعوى الإجماع قائلاً: ولا يكاد تعجبي ينقضي كيف أشتبه عليه أن الشيعة لاتعمل بأخبار الأحاد في الامور الشرعية؟

قال: من تتبعت الكتب والتواريخ والسير، علم أن العمل بخبر الواحد من الامور المسلمة عند الشيعة بغير شبهة من العارفين، كما ذكر الشيخ في العدة وغيره. ومنها: كلام ابن ادريس في الموسعة والمضايقه،^(٢) حيث ذكر أسماء جماعة من قدماء الأصحاب وأركان الحديث من السلف، قائلاً: بأنهم كانوا لا يجوزون ترك العمل بالخبر الموثوق به.

ومنها: دعوى الشيخ الكشي إجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعة من الرواة.^(٣)

(١) فرج المهموم: ٤٢.

(٢) أجوبة مسائل ورسائل في مختلف فنون المعرفة: ١٧-١٨.

(٣) رجال الكشي: ٢٣٨ و ٣٧٥ و ٥٥٦.

فإنها - بقطع النظر عن البحث والتحقیق فیها - تكشف عن الإجماع على العمل بخبر الواحد الوارد عن الجماعة، إذ لا شبهة فی عدم بلوغ كل ما ورد عنهم حد إفادة العلم.

ومنها: دعوى شیخ الطائفة^(١) الإجماع على العمل بخبر السكوني وحفص بن غیاث وأمثالهما من الرواة.

ومنها: دعوى المفید رحمه الله الإجماع على العمل بخبر جماعة من الرواة. ذكرهم فی كتاب الإرشاد.^(٢)

ومنها: تفحص المحدثین عن حال الرواة من حيث الجرح والتعديل. فإنه يكشف عن حجیة خبر الواحد عندهم.

فالحق مع الشیخ.

وأما السید المرتضى رحمه الله، فإنه إنما ادعى الإجماع على عدم الحجیة لشبهة عرضت له، كما ذكر العلامة قدس سره.

ويمكن أن يقال: بأن معقد إجماع السید رحمه الله هو الكبرى فی المسألة، وهي أن علماء الطائفة لا يعملون بما لا يفید العلم. فإن هذه الكبرى مسلمة، وخبر الواحد لا يفید العلم كما هو معلوم. ولهذا نظائر عديدة فی (كتاب الانتصار)، حيث يدعى الإجماع على الكبرى ويطبقها على المورد، فكانت دعواه الإجماع صحيحة، وهو مشتبه فی تطبيق الكبرى على الصغرى.

(١) العدة فی الأصول ١/ ١٤٩.

(٢) أنظر: الإرشاد (من مجموعة مصنفات الشیخ المفید) ٢/ ٢١٦ و ٢٤٧.

وما نحن فيه كذلك، فإنّ الأصحاب وإن كانوا لا يرون العمل بما لا يفيد العلم، إلا أن خبر الواحد قد خرج عن ذلك العموم بالتخصيص.
وتلخص:

إن إجماع شيخ الطائفة تامّ من حيث المقتضي وعدم المانع، بعد الإجابة عن الإشكالات، وعن دعوى الإجماع من السيّد على خلاف ذلك.

الإشكال الوارد

ولكنّ الكلام كلّه في الاستدلال بهذا الإجماع على حجّية خبر الواحد من جهة كاشفيّته عن رأي المعصوم أو الدليل المعتبر، كما ذكر الشيخ الأعظم، وذلك: لأنّ كاشفيّته عن رأي المعصوم تتوقّف على دفع احتمال استناد المجمعين إلى السيرة أو إلى الروايات في المسألة. ولا دافع لهذا الاحتمال.
قال بعض المحققين في التعليق على «وطريق تحصيله أحد وجهين» لا يخفى ما في كلا الوجهين.

أمّا في الأوّل: فلأنّ اتفاق كلمتهم على الحجّية مع استدلال الجلّ على ذلك لولا الكلّ بما ذكر في المقام من الآيات والروايات وغيرها، لا يوجب القطع برضا الإمام عليه السلام أو بوجود نصّ معتبر متّبع على تقدير الظفر به، لوضوح ما به استنادهم وعليه اعتمادهم، ومعه كيف يكشف عن مستند آخر.

وأما في الثاني، فلو هن الإجماع ودعواه، لا لأجل الظفر بالمخالف بل لما

ذكرناه الآن من أنّ الإتفاق في الفتوى مع بيان ما عليه الإستناد فيها، لا يكشف عن مستند آخر أصلاً.^(١)

وقال الميرزا: إنه لم يحصل لنا ظنّ من هذين الإجماعين بكون وجوب العمل بالخبر ثابتاً للمجمعين بدليل لم يصل إلينا، إذ يمكن أن يكون مدرّكهم في ذلك هي الأخبار المزبورة، أو يكون فتواهم من جهة قيام السيرة العقلائية على ذلك، فلا يكون اتّفاقهم على ذلك كاشفاً عن دليل تعبدي.^(٢)

وبذلك أشكل السيّد لخنوي على جميع الوجوه - عدا السيرة - فقال:
والإنصاف: عدم الاعتبار بشي من الوجوه، لأنّ شيئاً منها لا يكون واجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام، فإن عمل جملة من المجمعين بهذه الأخبار من جهة كونها مقطوعة الصدور عندهم، وجملة منهم عملوا بما في الكتب الأربعة، لاعتقادهم صحّة جميع ما فيها، حتى قال بعضهم: إنّ الخدشة بضعف السند في الأخبار الموجودة فيها حرفة العاجز.^(٣)

ثم إنّه يرد على كاشفيته عن الدليل المعتبر:
إنّ ذلك الدليل المعتبر: إنّ كان خبراً واحداً فيلزم الدور، وإنّ كان متواتراً، فأين ذلك الخبر المتواتر؟ ولماذا لم يصل إلينا؟ وإنّ كان واحداً محفوفاً بقريّة مفيدة للعلم، فلعلّ تلك القريّة المفيدة للعلم لهم غير مفيدة له عندنا.

(١) أوتق الوسائل: ١٢٣.

(٢) أجود التقريرات ٣ / ٢٠٠.

(٣) دراسات في علم الأصول ٣ / ١٨٧.

الإجماع التقديري

بأن يدعى الإجماع حتى من السيد وأتباعه على وجوب العمل بالخبر غير العلمي في زماننا هذا وشبهه، مما انسدّ فيه باب القرائن المفيدة للعلم بصدق الخبر.

فإن الظاهر أن السيد إنما منع من ذلك لعدم الحاجة إلى خبر الواحد المجرد، كما يظهر من كلامه المتضمن للاعتراض على نفسه بقوله:

فإن قلت: إذا سدّتم طريق العمل بأخبار الأحاد، فعلى أي شيء تعولون في الفقه كله؟

فأجاب بما حاصله: إن معظم الفقه يعلم بالضرورة والإجماع والأخبار العلمية، وما يبقى من المسائل الخلافيّة يرجع فيها إلى التخيير.

وقد اعترف السيد في بعض كلامه - على ما في المعالم -، بل وكذا عن الحلّي في بعض كلمه: بأن العمل بالظن متعيّن فيما لا سبيل فيه إلى العلم.

إشكالان

وقد أورد عليه:

أولاً: إنه يحتمل أن يقول السيد وأتباعه - إن كانوا في زماننا - بحجّة الظن المطلق، فيكون الخبر الواحد حجّة لكونه من أفراد الظن المطلق، لا لحجّيته بالخصوص، كما هو المدعى.

أقول

لكن قد يستظهر من عبارة السيد في الذريعة في الجواب عن الدليل التاسع حيث قال: «وبعد، فهذه الطريقة توجب عليهم أن يكون الفاسق كالعدل...» القول بحجیة خبر الواحد العدل، لا من باب الظن المطلق. فتأمل.

ثانياً: إن هذا إجماع مستند إلى الأدلة كتاباً وسنةً، وليس بالإجماع الكاشف، ولا أقل من الإحتمال، فهو ليس بحجة.

وقد عرفت ورود هذا الإشكال على الوجه السابق.

الإجماع العملي

وقد ادّعاء الشيخ من (الصحابة) و(أصحاب الأئمة) و(العلماء) و(المسلمين) و(العقلاء).

۱. من الصحابة

وقد نقل الشيخ هذه الدعوى عن العلامة^(۱).

وأشكل: بأنه إن أريد منهم من لا يصدر إلا عن رأي الحجّة، فلم يثبت لنا عمل أحدٍ بخبر الواحد فضلاً عن ثبوت تقرير الإمام عليه السلام لعمله. وإن أريد الهمج الزعاع الذين ينعمون مع كل ناعق، فمن المقطوع به عدم كشف عملهم عن رضا المعصوم، لعدم ارتداعهم برده.

(۱) فرائد الأصول: ۱۰۱.

إلا أن يُقال: بأنه لو كان العمل بخبر الواحد منكراً لم يترك الإمام وأتباعه من الصحابة النكير عليهم، إظهاراً للحق ونهياً عن المنكر، وإن لم يظنوا الإرتداد، إذ ليست هذه المسألة بأعظم من مسألة الخلافة، إذ أنكر عليهم الإمام وأتباعه لئلا يتوهم الرضا منه لو سكت.

أقول

لكنّ هذا الإشكال من الشيخ لا يرد، لما سيأتي من تقريره الإجماع على العمل بخبر الواحد من المسلمين طراً من زمن الصحابة فما بعد. فالقول بعدم ثبوت ذلك من الصحابة مناقض له.

وقوله: إلا أن يُقال...

فيه: أنّ التنظير بمسألة الخلافة بلا وجه، لأن الخلافة من المسائل الاصولية، ومسألتنا من فروع الاصول، وفي مثلها لا يجب النهي إلا مع احتمال تأثيره، فلا يكون تركه كاشفاً عن الرضا.

لكنّ الصحيح في الجواب أن يُقال: إن قيام سيرتهم على العمل بخبر الواحد - بما أنهم أصحاب - غير ثابت، فلعلّ السيرة هذه كانت بما هم عقلاء، وسيأتي الكلام على السيرة العقلانية.

٢. من أصحاب الأئمة

وقد أشكل الميرزا^(١) بالفرق بين الإجماع القولي والعملي، من جهة أن

(١) أجود التقريرات ٣ / ٢٠٠.

القولي هو اتفاق الفقهاء على أمر في مسألة اصولية أو فقهية، والعملي يختص بالمسألة الاصولية ولا ينعقد في الفرعية، لأن العمل في المسألة غير مختص بالفقهاء من حيث هم فقهاء، بل يعتمهم والمقلدين.

ولكن المهم في الإجماع كشفه عن رأي المعصوم أو الدليل المعبر، فهذا ملاك الحجية، سواء كان قولياً أو عملياً. نعم، العمل في المسألة الاصولية يختص بالمجتهدين، وفي الفرعية يعتمهم والمقلدين.

٣. من العلماء

فإن عمل العلماء في جميع الأزمنة بالأخبار واستنباطهم للأحكام منها مع كونها آحاداً، إجماع عملي منهم على حجیة خبر الواحد. وأشكل الشيخ بوجهين:

أحدهما: إن شروط العاملين بالأخبار في حجيتها مختلفة، والقدر الجامع لجميعها نادر في الأخبار.

والثاني: إن العمل مجمل، إذ لا لسان له حتى يتبين وجه العمل، فلعل السبب في عمل جماعة منهم قطعية صدور الأخبار، والآخرين حجیة الظن المطلق.

أقول

هذا، مضافاً إلى ما تقدم من احتمال المدركية.

وأما قول المحقق العراقي: من أن الإختلاف في المستند وتعدد وجه العمل

غير ضاراً بتحقق الإجماع على الحجية، لأن الاتفاق منهم على ذلك حاصل، وإن كان كل طرف يريد تطبيق الحجية على الوجه الذي يراه، فتلك الاستنادات علل بعد الوقوع.

ففيه: إن الاستناد موجود، ومقتضى الأصل كونه المستند تمام الاستناد.

٤. من المسلمين طراً

قال الشيخ: الثالث من وجوه تقرير الإجماع: استقرار سيرة المسلمين طراً على استفادة الأحكام الشرعية من أخبار الثقات المتوسطة بينهم وبين الإمام أو المجتهد. أترى أن المقلدين يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد، أو الزوجة تتوقف فيما يحكيه زوجها عن المجتهد في مسائل حيضها وما يتعلق بها، إلى أن يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر غير العلمي؟

ثم ذكر الشيخ:

إن دعوى الإجماع على العمل في الموارد المذكورة يلقن الخصم طريق الإلزام والرد، بأن هذه الموارد للإجماع، فدعوى استقرار سيرة المسلمين على العمل فيها - وإن لم يطلعوا على كون ذلك إجماعياً عند العلماء - أبعد عن الرد. فتأمل^(١).

وقد بين المحقق الخراساني^(٢) وجه الأمر بالتأمل: بأن معنى كونه أبعد عن

(١) فرائد الأصول: ٩٩.

(٢) درالفوائد: ١٢٣.

الإشكال عدم خلّوّه عنه، أو أن منشأ عمل المسلمين في هذه الموارد هو السّيرة العقلانيّة.

وقال الميرزا: ^(١) سيرة المسلمين دليل مستقلّ عن السّيرة العقلانيّة.

أي: إنّ عمل المسلمين في الامور الإعتباريّة المتعارفة عند العقلاء على طبق السّيرة العقلانيّة لا يسقط الاستدلال بسيرة المسلمين، ولا يخرجها عن الدليليّة في قبال السّيرة العقلانيّة، إذا كانت كاشفةً عن رضا المعصوم. وأيضاً: فإنّ سيرة المسلمين بما هم مسلمون غير قابلة للزّدع، بخلاف سيرتهم بما هم عقلاء. إذن، يوجد بينهما التعدّد.

لكنّ الكلام في مقام الإثبات، فإنّه لا طريق لنا لإحراز كون عملهم بما هم مسلمون، فيحتمل كونه بما هم عقلاء، فلا يثبت التعدّد.

الإستدلال بالسيرة العقلانية

على حجة خبر الواحد

فإنّ العقلاء بما هم عقلاء، وبقطع النظر عن أيّ شيءٍ آخر، يعملون بخبر الثقة، وهم مجمعون ومتفقون على ذلك عملاً في جميع شؤونهم.

وهذه السيرة متحققة بين الموالي والعبيد أيضاً.

وكما يعملون بخبر الواحد بحسب فطرتهم العقلانية في جميع أمورهم، يعملون كذلك في الأمور الشرعية.

والشارع إن كان راضياً بعملهم فهو، والأوجب عليه الردع، وإلا يلزم نقض الغرض، وقد كان بإمكانه الردع، لأن المسألة ليست من المسائل التي يتقوى فيها الإمام أعدائه، فكان المقتضي للردع موجوداً والمانع مفقوداً، ولكنه لم يردع، فهو راض.

فكانت السيرة العقلانية مع عدم الردع الكاشف عن الرضا، دليلاً على

حجة خبر الواحد.

وأما ما ذكره الميرزا: (١) من أن هذا إنما يتم في مسألة حجية خبر الواحد ونحوها من الأمور غير الإعتبارية، وأما الإعتباريات كالبيع والصلح والإجارة ونحوها، فلا يكفي فيها عدم الردع، بل لابد من دليل على الرضا والإمضاء، من عموم أو إطلاق. وتظهر الثمرة في عقد التأمين المتعارف لدى العقلاء في هذا الزمان، فإن لم يندرج تحت عام من عمومات العقود، لا يمكن تصحيحه بمجرد عدم الردع.

فقد يقال: إنه لا حاجة في الإعتباريات إلى عموم أو إطلاق، بل اللازم في جميع الموارد وجود الاعتبار المماثل لاعتبار العقلاء، وهذا الإعتبار من الشارع كما يكشف عنه العام أو المطلق، كذلك يكشف عنه عدم الردع.

وأما مسألة التأمين، فإن تم اندراجها تحت «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» بناءً على أن اللام فيها للعموم لا للعهد فهو، وإلا فالأمر مشكل، والسيرة لا تنفع، لتأخرها عن زمن المعصوم.

وبعد، فالظاهر اتفاقهم على وجود السيرة العقلانية على العمل بخبر الواحد.

أقول

هل يعملون بخبر الواحد ويرتبون عليه الأثر تعبداً وبلا لحاظ حصول الإطمينان منه، كما هو المدعى؟

أما بين الموالي والعبيد، فالسيرة موجودة بلا ريب، ولكن، ألا توجد هناك قرينة، وهي اقتضاء المولوية والعبودية؟

إنه لا بدّ من التأمل في هذه المرحلة.

وبعد الفراغ عنها، فإنّه لا ريب في كون هذه السيرة بمرأى من المعصوم ومسمع، ولا ريب في تمكّنه من الرّدع كما تقدّم، فهل صدر الرّدع أو لا؟
أمّا الرّادع الخاصّ، فإنّه غير واصل إلينا، ولو كان لبان.
وأمّا الرّادع العام، فهل تصلح الأدلّة الناهية عن العمل بغير العلم للرداعية عن هذه السيرة؟

هل هذه السيرة مردوعة؟

قد وقع الكلام في ذلك بين الأعلام، فنقول:

رأي الشيخ

أمّا الشيخ، فذكر أنّ دليل حرمة العمل بما عدا العلم ينحصر في أمرين، وأنّ الآيات والأخبار راجعة إلى أحدهما:

الأوّل: إن العمل بالظن والتعبّد به تشريع محرّم.

والثاني: إن فيه طرْحاً لأدلة الاصول اللفظية والعملية التي اعتبرها الشارح

عند عدم العلم.

قال: وشي من هذين الوجهين لا يوجب ردع العقلاء عن العمل بالظنّ، لكون حرمة العمل به من أجلهما مركزاً في أذهانهم - لأنّ حرمة التشريع ثابتة عندهم، والاصول العمليّة واللفظيّة معتبرة عندهم مع عدم الدليل على الخلاف - ومع ذلك، نجد بناءهم على العمل بالخبر الموجب للإطمينان.

والسرّ في ذلك: عدم جريان الوجهين المذكورين بعد استقرار سيرة العقلاء على العمل بالخبر، لانتفاء التشريع، فإنّ الملتزم بفعل ما أخبر الثقة بوجوبه وترك ما أخبر بحرمة، لا يعدّ مشرعاً، بل لا يشكّون في كونه مطيعاً، ولذا يعولون به في أوامرهم العرفية من الموالي إلى العبيد، مع أن قبح التشريع عند العقلاء لا يختصُّ بالأحكام الشرعية. وأما الأصول المقابلة للخبر، فلا دليل على جريانها في مقابل الخبر، كالبراءة والإحتياط والتخيير. وأمّا الإستصحاب، فإنّ أخذ من العقل - يعني من باب إفادته الظنّ عند العقلاء - فلا إشكال في أنه لا يفيد الظن في المقام، وإن أخذ من الأخبار، فغاية الأمر حصول الوثوق بصدورها دون اليقين. وأمّا الأصول اللَّفْظِيَّة كالإطلاق والعموم، فليس بناء أهل اللسان على اعتبارها حتى في مقام وجود الخبر الموثوق به في مقابلها. فتأمل.^(١)

أقول

والظاهر أنه تأمل تدقيقي.

إشكال المحقق الخراساني

وأشكل المحقق الخراساني:^(٢) بأنّ التشريع حاصل، لأنّه مع العمل بخبر الواحد ينسب ما يشكّ في صدوره من الشارع إليه، إذ لا ملازمة بين كون الخبر مورداً للعمل عند العقلاء وكونه حجّةً عند الشارع، ومع الشكّ يتحقّق موضوع

(١) فرائد الأصول: ١٠٠ - ١٠١.

(٢) درر الفوائد: ١٢٤ - ١٢٥.

التشريع، بل إن مجرد احتمال رادعية الآيات يكفي لتحققه.

وأما الاصول العقلانية، فعدم تحقق الموضوع عند العقلاء لجريانها لا يلزم عدمه عند الشارع، والمفروض عدم ثبوت خبر الواحد عنده، فموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان - مثلاً - موجود، فهي جارية.

وأما الإستصحاب، فإن كان اعتباره من جهة إفادته الظن النوعي عند العقلاء، فإن هذا الظن يعتبر ما لم يثبت الدليل على الخلاف، والمفروض عدم ثبوت حجیة خبر الواحد بعد، فالظن الحاصل من الإستصحاب معتبر، والعمل بخبر الثقة والحال هذه - موجب لطرح الإستصحاب، وإن كان دليل اعتباره هو الأخبار، فإن تلك الأخبار - لكثرتها وصحة غير واحد منها سنداً - موجبة لليقين، فيتقدم الاستصحاب على الخبر.

وأما الاصول اللفظية، فالعقلاء إنما يرفعون اليد عن العام بالخاص، من جهة اعتقادهم بحجیته، لكن حجیة خبر الواحد عند الشرع مورد للشك، للشك في امضائه للسيرة، فلا يمكن رفع اليد به عن الاصول.

الدفاع عن كلام الشيخ

أقول:

قد يمكن تأييد كلام الشيخ: بأن من الأدلة الرادعة عن العمل بخبر الثقة ما يدل على حرمة التشريع، لكن رادعيتها يتوقف على تحقق موضوع التشريع عند المخاطبين، وهو يتوقف على الشك، ومع وجود خبر الثقة لا يبقى الشك، فلا

يتحقق التشريع، وحينئذٍ، فلا ردع، ولذا يقول الشيخ: فإن الملتزم بفعل ما أخبر الثقة بوجوبه وترك ما أخبر بحرمته لا يعدّ مشرعاً، بل لا يشكّون في كونه مطيعاً. وبهذا التقريب يندفع الإشكال.

ثم إن المحقق الخراساني لا يرى أن الإستصحاب مفيد للظن للنوعي، ولو كان يفيد، فإن خبر الثقة كذلك، وهو أقوى، ولا أقل من المساواة. فالظن النوعي الحاصل من الإستصحاب غير باقي مع الإطمينان الشخصي أو الظن النوعي بالخلاف الحاصل من الخبر.

ودعوى إفادة أخبار الإستصحاب لليقين، دون إثباتها خرط القتاد، لأنها ستة أخبار فقط، وبعضها غير تام سنداً، فتعدّ مستفيضة لا متواترة، فكيف تفيد اليقين؟

رأي المحقق الخراساني

قال رحمه الله: لم يردع عنها نبي ولا وصي نبي، ضرورة أنه لو كان لاشتهر وبان، ومن الواضح أنه يكشف عن رضا الشارع به في الشرعيّات أيضاً.

فإن قلت: يكفي في الردع الآيات الناهية والروايات المانعة عن اتباع غير العلم، وناهيك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾.

قلت: لا يكاد يكفي تلك الآيات في ذلك. فإنه - مضافاً إلى أنها وردت إرشاداً إلى عدم كفاية الظن في اصول الدين. ولو سلم، فإنما المتيقن لولا أنه المنصرف إليه إطلاقاً، هو خصوص الظن الذي لم يقم على اعتباره

حجة - لا يكاد يكون الردع بها إلا على وجه دائر، وذلك، لأن الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة، وهو يتوقف على الردع عنها بها، وإلا لكانت مخصصة أو مقيدة لها. كما لا يخفى.

أقول:

حاصله: إن رادعية الآيات متوقفة على عدم كون السيرة مخصصة لها، لكن عدم كون السيرة مخصصة للآيات يتوقف على كونها - أي الآيات - رادعة عن السيرة. فالردع متوقف على عدم التخصيص، وهو متوقف على عدم الردع. قال:

لا يقال: على هذا، لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة أيضاً، إلا على وجه دائر، فإنّ اعتباره بها فعلاً يتوقف على عدم الردع بها عنها، وهو يتوقف على تخصيصها بها، وهو يتوقف على عدم الردع بها عنها.

فإنه يقال: إنما يكفي في حجتيه بها عدم ثبوت الردع عنها، لعدم نهوض ما يصلح لردعها، كما يكفي في تخصيصها لها ذلك، كما لا يخفى، ضرورة أن ما جرت عليه السيرة المستمرة في مقام الإطاعة والمعصية، وفي استحقاق العقوبة بالمخالفة، وعدم استحقاقها مع الموافقة، ولو في صورة المخالفة للواقع، يكون عقلاً في الشرع متبعاً ما لم ينهض دليل على المنع عن أتباع في الشرعيات فافهم وتأمل^(١).

أقول:

حاصل الجواب: إن كون السيرة مخصصة للآيات لا يتوقف على ثبوت عدم الردع، بل على عدم ثبوت الردع، فلا دور في تخصيصها بالسيرة. بخلاف العكس، فإن كون الآيات رادعة عن السيرة متوقف على عدم كونها مخصصة للآيات واقعاً.

الإشكال عليه

إن المهم فعلاً من الوجوه التي ذكرها هو: استلزام رادعية الآيات عن السيرة للدور، وأما الوجوه الأخرى، فستعرض لها فيما بعد.

وقد أشكل على ما ذكره في قضية الدور بوجهين:

الأول: إنه لو كان عدم ثبوت الردع كافياً في صحة تخصيص الآيات بالسيرة، لكان عدم ثبوت التخصيص كافياً في الردع أيضاً، ولا يظهر وجه لمنع التوقف في أحدهما دون الآخر.

والثاني: إن التحقيق عكس ما ذكره، لأن تخصيص العمومات بالسيرة متوقف على حجيتها المتوقعة على الإمضاء، فلا يكفي في التخصيص عدم ثبوت الردع على ما أفاده، بل لابد من ثبوت عدم الردع، فيكون التخصيص دورياً. بخلاف الردع، فإنه غير متوقف على ثبوت عدم التخصيص، بل يكفي عدم ثبوت التخصيص، إذ العمومات حجة ببناء العقلاء ما لم يثبت خلافها.

وعليه، فالمعتين هو الإلتزام بكون الآيات رادعة عن السيرة، لا أن السيرة مخصصة للآيات.

تأیید الإصفهانی

وقد أید المحقق الإصفهانی ما ذكره استاذہ من توقّف مخصّصية السيرة للآيات على عدم ثبوت الردع، فقال: مبنى شيخنا الاستاذ قدس سره في الإكتفاء بنفس عدم ثبوت الردع هو: إن الشارع أحد العقلاء، بل رئيسهم، فهو بما هو عاقل متحد المسلك مع العقلاء، فهذا مقتضى لاتحاد المسلك، وردعه الفعلي كاشف عن اختلافه في المسلك وأنه بما هو شارع له مسلك آخر. ومن الواضح أن ردعه الفعلي لا يكون كاشفاً عن اختلاف المسلك ليختلّ به الكاشف الطبيعي عن اتحاد مسلكه مع العقلاء من حيث أنه منهم. فعدم وصول الردع كاف في الحكم باتحاد المسلك لعدم المانع عن الحكم بالاتحاد.

وهذا هو الصحيح.^(۱)

رأي الحائري اليزدي

وقال المحقق الحائري: بأن حجیة السيرة منوطة بالعلم برضا الشارع وامضائه، فعدم العلم الحاصل من قبل كاف في عدم حجیة السيرة، وإن كان ثبوت الردع بالآيات مستلزماً للدور.^(۲)

أقول:

ويمكن تأیید مبنى المحقق الحائري: بأن لا ملازمة بين حجیة الشئ عند العقلاء وحجیته عند الشارع، من جهة العلم بأن للشارع في كل واقعة حكماً، قد

(۱) نهاية الدراية ۳/ ۲۴۹ - ۲۵۰.

(۲) درر الفوائد: ۳۹۴ - ۳۹۵.

يكون موافقاً لمسلك العقلاء وقد لا يكون، ومنها حجية خبر الواحد، فالواجب هو الفحص عن حكمه فيها وإحراز عدم ردعه عن سيرة العقلاء القائمة فيها، ولا يكفي عدم ثبوت الردع. فتأمل.

رأي العراقي

وقال المحقق العراقي: بأن الآيات تصلح للردعية عن السيرة بتقريبين: أحدهما: إنه إذا كان عندنا دليلان، وكان المقتضي في أحدهما تنجيزياً وفي الآخر تعليقياً، أثر التنجيزي أثره، وارتفعت صلاحية التعليقي عن المانعنة عن تأثيره. هذه هي الكبرى.

وفيما نحن فيه: المفروض عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ وتحقق السيرة العقلانية على العمل بخبر الواحد، إلا أن اقتضاء أصالة العموم للحجية في الآية تام و تنجيزي، والمخصص - إن كان - يمنع عن الإقتضاء؛ لا أن عدمه متمم لحجية العام. أما السيرة، فمع احتمال وجود الزادع عنها ليس لها اقتضاء الحجية، لوضوح أن تمامية الإقتضاء فيها مشروط بعدم مردوعيتها، فحجيتها معلّقة على عدمها، فيتقدم العام على السيرة، لصلاحيته للردعية.

والثاني: إن السيرة مشروطة بحجيتها بعدم الردع، فعدمه شرط لها، والآيات تصلح للردعية، ومعها ينتفي شرط حجية السيرة، وإذا انتفى الشرط انتفى المشروط.^(١)

الجواب

ويمكن الجواب:

أما التقريب الأول، ففيه:

إنه لا كلام في الكبرى، لكنّ تطبيقها هنا غير تام، لعدم تمامية الحجية الفعلية في كلا الطرفين، لأنه كما أنّ حجیة السيرة معلقة على عدم الردع، كذلك حجیة العام معلقة على عدم المخصّص، فالعام والسيرة من هذه الحيثية على السواء، وكما يحتمل كون العام رادعاً فلا حجیة للسيرة، كذلك يحتمل كون السيرة مخصّصةً له فلا حجیة له.

وأما التقريب الثاني، ففيه:

إنه موقوفٌ على وحدة المرتبة بين النقيضين، أي كون الردع وعدم الردع في مرتبة واحدة، فإنّ تمّ هذا تقدّم الردع على السيرة وسقطت عن الحجیة، لكنّ الالتزام بوحدة المرتبة في النقيضين مشكل، لوجود الملاك لتقدّم عدم الردع وهو كونه شرطاً، أما تقدّم الردع فلا ملاك له.

وأما القول: بأنّ المفروض تمامية الإطلاق في الآيات، وأصالة العموم متوقفة على عدم إحراز المخصّص لا على عدم المخصّص، ونحن لم نحرز مخصّصية السيرة، لكنّ عموم الآيات محرز، فهي رادعة عن السيرة ولا دور.

فالجواب عنه هو: إنه قد تقرّر في محلّه لزوم الفحص عن المخصّص حتى حصول الإطمینان بعدمه، سواء كان للأخذ بأصلٍ عملي - كما في الشبهات

الحكمية - أو لفظي كما فيما نحن فيه، فلا يكفي عدم إحراز المخصص، سواء كان الشك في أصل التخصيص أو في مخصصية الموجود.

إذن، لا بدّ من الاطمينان بعدم السيرة، فلا يصح التمسك بالعمومات مع احتمالها، كما لا يصح التمسك بالسيرة مع احتمال رادعية الآيات عنها.

رأي المحقق الإصفهاني

وذكر المحقق الإصفهاني^(١): إن مقتضى في طرف الآيات تام، لأنه غير متقوم بشئ، بخلاف السيرة، فإن اقتضاءها للحجية متقوم بعدم الردع، ولا ريب في تقدّم ما هو تام الاقتضاء على غير تام الاقتضاء، فالآيات رادعة. ثم أجاب رحمه الله عن ذلك:

أولاً: هذه الكبرى مسلّمة فيما إذا لم يكن تمامية اقتضاء أحد الطرفين منوطاً بالطرف الآخر، والإبانة فيما نحن فيه موجودة، لأن انعقاد العموم في الآيات منوط بعدم مخصصية السيرة، واعتبار السيرة منوط بعدم رادعية الآيات. وثانياً: إن العقلاء يرتّبون الأثر على خبر الثقة، وحينئذٍ لا يعقل أن تكون سيرتهم قائمة على العمل بالعام المخالف للسيرة المذكورة والرداع عنها، وإلا يلزم تحقق البناء العقلاني على المتنافيين. هذا بما هم عقلاء.

وأما بما هم منقادون للشرع، فإن العمومات صالحة للرداعية كالدليل الخاص، لأنه مع الردع يكون مقتضى الإنقياد للشارع هو المتابعة له والارتداع عمّا

نهى عنه، وإن كان حجةً عندهم بما هم عقلاء، هذا إذا كانت السيرة مقارنة للعام. وأما مع تقدمها على العام - كما نحن فيه - فهي حجة، لأنه قبل مجئ العام - المفروض كونه رادعاً - كان مقتضى الأصل التطابق بين رأي الشارع ومسلک العقلاء، فلما جاء العام كانت السيرة المتقدمة إما خاصاً متقدماً أو يكون العام المتأخر ناسخاً لها، وإذا دار الأمر تعین الأول لكون التخصيص أكثر من النسخ، فالنتيجة: حجیة السيرة، ومع وجودها لا يتم الإقتضاء للآیات، بل السيرة مخصصة لها.

إلا أنه يعتبر في حجیة السيرة أن تكون بمرأى من الشارع وكون موردها من الامور المرتبطة به وكونه متمكناً من الردع مع عدم ردعه، وتوفّر هذه الامور غير معلوم... فيرجع الإشكال وتبقى العقدة.

أقول:

هذا الذي ذكره المحقق الإصفهاني - في وجه تقدّم السيرة ونفي الدور - المذكور في حاشية شيخه على الكفاية.^(١)

ولا يرد عليه: أن بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة أمرٌ و تنجز ظهور العام أمر آخر، ولا منافاة بينهما، بل المنافاة بين عملهم بخبر الثقة ومدلول العمومات وهو النهي عن اتباع غير العلم.

ووجه عدم الورد هو: إن بناء العقلاء على تنجز الظهور في العام يعني: العمل بالظهور المانع عن اتباع غير العلم، وهو ينافي البناء على العمل بخبر الثقة.

إلا أن فيما ذكره في فرض العقلاء بما هم متقادون للشارع تأملاً، ووجه ذلك هو: إن أساس الإلزام بالتخصيص في الخاص المتقدم هو كون النسبة بينهما نسبة القرينة إلى ذي القرينة، فلا ينعقد الظهور في ذي القرينة مع وجودها، ولم يكن العام ناسخاً من جهة توقف ذلك على جريان أصالة الظهور، والمفروض عدم جريانه. هذا بتعبير الميرزا تبعاً للشيخ. وبتعبير المحقق الإصفهاني - في مباحث التعادل والتراجيح - النسبة نسبة الظاهر إلى الأظهر، والعقلاء لا يعملون بالظاهر إلا مع عدم وجود الأظهر، فمع وجود الخاص - الأظهر - لا يبقى موضوعاً لحجية الظاهر وهو العام، ومعه كيف يمكن أن يكون ناسخاً؟

وحينئذٍ نقول:

إن السيرة قائمة على عدم العمل بالعام مع وجود الخاص - الأظهر أو القرينة - أما في حال التقارن بين السيرة والعام، فلا قرينية وأظهرية، وعليه، يكون وجود السيرة ممنوعاً أو مشكوكاً فيه. وعلى هذا، يتوجه على الإصفهاني أنه إذا كانت السيرة مقارنة يكون العام رادعاً ولا يحتمل التخصيص، فلا قرينية للخاص أو أظهارية في مورد عدم التقارن، لكن مورد السيرة العقلانية هو خصوص الأظهارية أو القرينية، ومع الشك في قيام السيرة على تقدم الخاص في هذه الحالة، يتم مقتضى أصالة العموم، وبه يتم ناسخية العام للسيرة.

وهذا هو الإشكال على هذا الوجه.

وأما إشكال الإصفهاني من جهة الشك في جامعية السيرة لشرائط

الحجية، فنقول:

إن من الواضح عدم تمكن الشارع من إيلاخ كل الأحكام في أوّل البعثة، ولذا جاءت الأحكام تدريجيّة حتى بالنسبة إلى الموضوع الواحد كالخمر مثلاً. لكنّ هذه الكبرى غير منطبقة هنا، لأنه لا مانع من أن يمنع الشارع عن العمل بغير العلم منعاً عاماً بخطاب واحد، بل إن عدم العمل بغير العمل من الامور الإرتكازية ويكفي أن ينبّه على ذلك، والآيات كافية لهذا الغرض، خصوصاً قوله تعالى ﴿وَلَا تُقْفُ﴾ التي هي في سورة الإسراء المكيّة. وعليه، فالآيات صالحة للرّادعيّة وإشكاله مندفع.

استدلال صاحب الكفاية بالإستصحاب

قال في هامش الكفاية:

إن خبر الثقة متبع، ولو قبل بسقوط كل من السيرة والإطلاق من الاعتبار بسبب دوران الأمر بين ردعها وتقبيده بها. وذلك لأجل استصحاب حجّته الثابتة قبل نزول الآيتين.^(١)

أقول:

وهل كانت السيرة في الزمان السابق على نزول الآيتين حجّة؟

ثم إنه قد أشكل^(٢) على هذا الإستصحاب بوجوه:

١. إنه استصحاب في الشبهة الحكميّة.

(١) كفاية الأصول: ٣٠٤.

(٢) مصباح الأصول ٢/ ١٩٨.

وفيه: إن صاحب الكفاية يقول بجريان الإستصحاب فيها.

٢. إن مدرك هذا الإستصحاب هو الأخبار، فيعود الإشكال.

وفيه: إن صاحب الكفاية يرى وجود ما يتيقن بصدوره بين تلك الأخبار.

٣. إن تمامية هذا الاستدلال يتوقف على ثبوت حجية الإستصحاب، فلعل

الشارع لم يمكنه الرّدع عنه.

وفيه: ما تقدّم في الجواب عن إشكال الإصفهاني.

الإشكالات في اقتضاء الآيات للبرادعية

وأشكل في الاستدلال برادعية الآيات بوجوه:

أحدها: إن موردها اصول الدين. قاله المحقق الخراساني.

وفيه: إن بعضها مطلق كقوله ﴿وَلَا تُقْفُ﴾ وبعضها معلّل فيفيد العموم كقوله:

﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾. وأيضاً، ففي ذيل ﴿وَلَا تُقْفُ﴾ جاء ﴿إِنَّ السَّمْعَ

وَالْبَصَرَ﴾ وهو ظاهر في المسائل الفرعية.

والثاني: إنها ناظرة إلى الظن الذي لم يتم على اعتباره حجة، وهذا هو القدر

المتيقن لولا أنه المنصرف إليه. قاله المحقق الخراساني.

وتقريبه: إن الإهمال غير معقول، وإطلاقها بالنسبة إلى الظن الحجة كذلك،

فهي مقيدة بالظن غير الحجة.

وفيه: إن الكلام في السيرة العقلانية غير الممضأة، فإذا كانت من الظنون،

فهي مما لم يتم على اعتباره حجة بعد، فتندرج تحت الآيات.

والثالث: لقد كان عمل المشرعة في زمن الأئمة قائماً على العمل بأخبار الأحاد، فلو كانت الآيات رادعة لما كان هذا العمل.

وفيه: إنه لا دليل على عملهم بخبر الواحد بما هو خبر الواحد، فلعله كان محفوظاً بما يوجب الوثوق، أو كانوا لا يعملون منه إلا بما يشقون بصدوره.

خروج الخبر تخصصاً

وذكر المحقق الإصفهاني - بعد القول بتقدّم السيرة على العمومات من باب التخصيص - أن خبر الثقة خارج عن العمومات تخصصاً.

بيان الإصفهاني

قال ما حاصله: إن الآيات تنهى عن العمل بالظن بما هو ظن، وهي معلّلة بأمر ارتكازي وهو ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾. ولكن عمل العقلاء بخبر الثقة هو من حيث أنه خبر الثقة - لا من حيث أنه ظن - فَحَصَلَ التباين بين موضوع الآيات و موضوع السيرة، وكان موضوع السيرة خارجاً عن موضوع الآيات تخصصاً.

الإشكال عليه

وفيه: إن ظواهر الآيات وموردها لا تساعد هذا الوجه، وذلك: لأن قوله تعالى ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ وإن كان عاماً يشمل الفروع أيضاً، إلا أن

مورده هو اصول الدين، ولا يعقل خروج المورد من تحت الآية، والأخذ بالظن في اصول الدين ممنوع، بخلاف خبر الثقة، فإنه حجة في اصول الدين. وأما في الفروع، فقد جاء بذيل قوله تعالى ﴿لَا تَقْفُ﴾ قوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ...﴾، فهو يدلُّ على أن الخروج عن «المسئولية» لا يكون إلا بواسطة «الحجة». فإذن، لا يجوز العمل بخبر الثقة في الفروع إلا مع قيام الحجة، وهي إمضاء الشارع أو عدم رده عن العمل بخبر الثقة، فلا يكفي مجرد خبر الثقة.

هذا أولاً.

وثانياً: إنه ليس الدليل الزاد منحصراً بالمانع عن اتباع الظن، حتى يتم اختلاف الموضوع، فيخرج خبر الثقة تخصصاً، بل هناك أدلة تدلُّ على وجوب التوقف في كلِّ ما لا يعلم، كقوله عليه السلام: «من حق الله على العباد أن لا يقولوا ما لا يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون»^(١) ومقتضى هذه النصوص هو الرادعية عن العمل بما لا يعلم مطلقاً ووجوب التوقف عند ما لا يعلم.

بيان الميرزا

وذكر الميرزا الخروج التخصصي حيث قال: لأن العمل بخبر الثقة في طريقة العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العلم، لعدم التفات العقلاء إلى مخالفة الخبر للواقع، لما قد جرت على ذلك طباعهم واستقرت عليه عاداتهم، فهو خارج عن العمل بالظن موضوعاً، فلا تصلح لأن تكون الآيات

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٣، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الرقم ٩.

الناهية عن العمل بما وراء العلم رادعةً....

وقال: وأمّا السيرة العقلانيّة، فيمكن بوجه أن تكون نسبتها إلى الآيات الناهية نسبة الورود بل التخصّص، لأن عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظن، لعدم التفاتهم إلى احتمال مخالفة الخبر للواقع، فالعمل بخبر الثقة خارج بالتخصّص...

قال: وإنّ منعت عن ذلك، فلا أقلّ من أن يكون حال السير وسائر الأدلّة الدالّة على حجّية خبر الواحد من كونها حاكمةً على الآيات.^(١)

بيان الحائري

وقال الحائري اليزدي: نهى الشارع عن العمل بغير العلم بنظر العرف والعقلاء محمول على غير صورة الإطمينان والوثوق الذي فرض كونه عندهم بمنزلة العلم.^(٢)

أقول:

ولا يخفى الفرق بين بيان الميرزا وما ذكره الإصفهاني في تقريب التخصّص. يقول الميرزا: إن الآيات لمّا كانت ملقاةً إلى العرف العام، فالمراد من «العلم» في الآية هو الأعمّ من العلم العقلي والعرفي، وخبر الثقة علمٌ عرفاً، فهو خارج عن الآية تخصّصاً.

(١) فوائد الأصول ٣ / ١٦١ - ١٦٢.

(٢) درر الفوائد: ٣٩٤.

كما أن الفرق بين كلامه وكلام الحائري هو أنه يرى الموضوع عند العقلاء
 علماً حقيقياً، والحائري يراه علماً عرفياً.

أقول:

لا يخفى أن «الورود» هو الخروج الموضوعي حقيقةً ووجداناً مع إعمال
 التعبد من جانب الشرع، ومثاله خبر الواحد وقاعدة قبح العقاب. و«الحكومة» هي
 الخروج التعبدي لا الوجداني، كالتعبد بأن زيداً ليس بعالم، فيخرج عن أكرم
 العلماء تعبداً. و«التخصّص» هو الخروج عن الموضوع حقيقةً ووجداناً، فزيد
 الجاهل خارج عن أكرم العلماء حقيقةً وبلا تعبد.

ثم إنه يردّ على القول بالتخصّص فيما نحن فيه:

إنّ الخطابات الشرعيّة - من الآيات والروايات - تفيد جعل الأحكام بنحو
 القضية الحقيقية، فكّل فرد من أفراد المكلفين يجب عليه التوقّف عند كلّ موردٍ
 ليس فيه علمٌ. إلا أن الكلام في أنّ هذا «العلم» الذي لا يجوز العمل بدونه، هل هو
 العلم الشخصي أو النوعي؟

لا يخفى وقوع الخلاف في بعض الموضوعات في الأحكام الشرعيّة هل
 هي مأخوذة على نحو الشخصية أو النوعية، كما في «الهرج» مثلاً، هل المنفي هو
 الهرج الشخصي أو النوعي؟

وإذا كان خبر الثقة مفيداً للعلم، فهل يفيد العلم لكلّ شخص من العقلاء أو

أنه يفيد نوع العقلاء؟

تقدّم الخبر بالحكومة

بیان المیرزا

وذهب المیرزا في الدورة اللاحقة إلى التقدّم بالحكومة، قال: إن النهي عن العمل بالظن فرع تحقق الظن خارجاً - كما هو الشأن في كلّ قضیة خارجیة أو حقیقیة - والظن يتقوم باحتمال الخلاف لا محالة، ومع وجود دليل تعبدی علی حجیة أمانة أو قیام سیرة العقلاء علی العمل بها، يكون احتمال الخلاف ملغى بالضرورة، ولذا تقوم مقام القطع الطریقی أو المأخوذ في الموضوع علی وجه الطریقیة، ومعه يكون الخبر الموثوق بصدوره خارجاً عن موضوع الآيات بالحكومة، كما أنه بدلیل الحجیة يكون حاکماً علی أدلة الاصول. فالملك في تقدّم الأمارات علی الاصول بعینه موجود في تقدّم السیرة العقلانیة علی الآيات الناهیة عن العمل بالظن أيضاً، فلا بدّ في مقام الردع من ورود أدلة خاصة ناهیة عن العمل بالسیرة كما وردت في باب القیاس، والمفروض انتفاؤها في المقام.^(١)

بیان العراقي

وقال العراقي: والآيات الناهیة عن العمل بما وراء العلم غير صالحة للردع عن بنائهم بعد كون عملهم به من باب تتمیم الكشف وكونه من أفراد العلم الموجب لعدم التفاتهم إلى احتمال الخلاف، إذ لا يكاد يرون العمل به حينئذٍ من

(١) أجود التقريرات ٢٠٢/٣.

باب العمل بغير العلم كي يصلح الآيات للردع عن ذلك، فلا بد حينئذٍ في فرض عدم رضائه بذلك من ردعهم ببيانٍ آخر.^(١)

وفيه

إنه قد تقرّر أن الحكومة تصرّف أحد الدليلين تعبدًا في موضوع أو محمول الدليل الآخر توسعةً أو تضييقاً - وإن لم يكن بلسان الشارحية والمفسرية - كتصرّف «لا ربا بين الوالد والولد» في أدلة حرمة الربا، وكتصرّف «الطواف بالبيت صلاة» في «لا صلاة إلا بطهور». هذا أولاً.

وثانياً: يُعتبر في الحكومة أن يكون الدليلان صادرين من الحاكم الواحد، إذ لا يعقل أن يتصرف حاكمٌ في خطابات الحاكم الآخر.

وفيما نحن فيه: الحاكم باعتبار خبر الثقة هو «السيرة العقلانية» والحاكم بعدم اعتباره لكونه غير مفيد للعلم هو الشارع بقوله: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ». وحينئذٍ لا تتم الحكومة بين الدليلين. نعم، لو كانت السيرة ممضاة كان الحاكم فيها متحداً.

هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: السيرة العقلانية ما لم يتمّ الإمضاء لها ليس لها تعبدية لكونها سيرة العقلاء ليس إلا، فكيف يتصرّف عمل العقلاء بما هم عقلاء في حكم الشارع؟

الحلّ النهائي

وبعد الفراغ عن الطرق التي ذكرها الأكابر لحلّ المشكل والمناقشة فيها،
يبقى طريقان:

أحدهما: ما أشار إليه العراقي وصرّح به الميرزا، من أنه لو كان الشارع غير راضٍ بالعمل بخبر الواحد لردع عنه الرّدع القاطع - كما فعل بالنسبة إلى القياس -.. قال الميرزا: «بل الرّدع عنه يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص، بل لا بدّ من تشديد النكير على العمل به كما شدّد النكير على العمل بالقياس، لاشتراك العمل بالقياس مع العمل بخبر الثقة في كونه مما استقرّت عليه طريقة العقلاء وطبعت عليه جبلّتهم».

وتوضيحه:

إنّ هذه الآيات - بناء على مانعية القدر المتيقّن في مقام التخاطب عن انعقاد الإطلاق - غير مطلقة، بل هي مختصة بالمنع عن الظن في اصول الدين ولا تعمّ خبر الواحد. هذا من جهة. ومن جهة اخرى: إنّ احتفاف هذه الآيات بالإرتكاز العقلاني والسيره العمليّة من العقلاء بالعمل بخبر الثقة في جميع امورهم، مانع من انعقاد الإطلاق فيها، فتختصّ بأصول الدين كذلك.

فمع وجود هاتين الجهتين المانعتين من انعقاد الإطلاق - وإنّ كنّا لا نقول بالاولى - وقلة عدد الآيات، وعدم وضوح دلالتها بالنظر إلى المناقشات المذكورة، كيف تصلح لأنّ تكون رادعةً عمّا استقرّت عليه طريقة العقلاء وطبعت عليه جبلّتهم، فلو أراد الشارع الرّدع عن العمل بخبر الثقة لردع عنه برادع خاصّ قويّ

قاطع، كما فعل بالنسبة إلى القياس، بل إن العمل بالقياس لم يكن على حدّ العمل بخبر الثقة، ومع ذلك قد ورد (٥٠٠) رواية في المنع عن العمل به، ومن عدم ورود النهي كذلك نستكشف عدم الردع.

والثاني: أن يقال بأن المراد من ﴿مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ هو «ما ليس لك به حجة»، فيكون المراد من الآية: لا تقف ما ليس لك عليه حجة، وخبر الواحد عند العقلاء حجة، فهو خارج عن الآيات تخصّصاً.

لا يقال: هذا حمل على خلاف ظاهر الآية، ورفع اليد عن أصالة الظهور بلا دليل غير جائز.

لأننا نقول: إن في الآيات قرينةً على هذا الحمل فليس بلا دليل، وذلك لما تقرر في محلّه من أن الحكم إذا عُلِّلَ كانت العلة تمام الموضوع له، ومن هنا قالوا بأن العلة قد تعمّم وقد تخصّص، ولذا تعدّى الحكم من الخمر إلى كل مسكر في قوله: لا تشرب الخمر لأنه مسكر، وكان «المسكر» هو الموضوع له «الحرمة». وهذه الكبرى منطبقة هنا. وذلك لقوله تعالى - بعد النهي عن اتباع الظن - ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْعَقَبِ شَيْئًا﴾ فكان المنهوي عنه «ما لا يغني من الحق شيئاً» ومن الواضح أن «الحجة» تغني من الحق.

وكذلك قوله تعالى ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ...﴾ بعد قوله: ﴿لَا تَقْفُ...﴾، فإنه علة للمنع عن اقتضاء غير العلم، فكان الممنوع ما فيه «المسئولية». ومن الواضح أن من عنده «الحجة» يخرج عن عهدة «المسئولية».

فظهر أنه لا خصوصية «للعلم» بل الخصوصية للحجة، فالممنوع هو اتباع ما ليس بحجة، والحجة حقٌ ومخرجٌ عن المسئولية.

وخبر الواحد وإن لم يكن «علماً» فهو «حجة»، والآيات تمنع عن اتباع ما ليس بحجة، فلا ربط لها بخبر الواحد.

أقول

ولعل هذا الوجه أولى من الوجه الأول، لإمكان توجه المناقشة فيه: بأن قياس خبر الواحد على القياس مع الفارق، فإن القياس كاد أن يكون هو الأساس في الدين، قد أفتى الفقهاء على طبقه وحكم القضاة وروجه الولاة والسلاطين، فلو لم يمنع عنه كذلك لمحق الدين. أما خبر الواحد، فليس بهذه المثابة، ولا تترتب على العمل به تلك المفسدة، فلم يحتج الردع عن العمل به إلى تلك الشدة والمكافحة الأكيدة. فتأمل.

الكلام في حدّ السيرة

ثم إنه قد وقع الكلام بينهم في حدّ هذه السيرة، هل هي قائمة على العمل بخبر الثقة، أو هي قائمة على العمل بالخبر الموثوق به وإن لم يكن راويه ثقة؟ وعلى الأول، فهل هو مشروط بالظنّ أو الوثوق أو عدم الظنّ بالخلاف، أو غير مشروط بشي؟

قال الشيخ: خبر الثقة المفيد للإطمينان حجة.

إذن، فالعبرة بالوثوق لا بالسيرة، والوثوق من أينما حصل فهو حجة، فسقط

خبر الواحد عن الموضوعية. بل ادعى المحقق الخراساني أن هذا هو المستفاد من الأخبار المستدل بها على حجية خبر الثقة.

والمهم هو البحث عن حدّ السيرة، فنقول:

السيرة من الأدلة اللبّية، وكلّ دليل لبّي فالأصل الأولي فيه هو الأخذ بالقدر المتيقّن منه، فلا بدّ من الرجوع إلى العقلاء أنفسهم.

مقتضى طبع المطلب أن لا يرتّبوا الأثر إلا إذا حصل الوثوق، وهذا هو القدر المتيقّن، وقد قيل: إنهم يرتّبون الأثر مطلقاً، حتى لو أن أحداً لم يرتّب الأثر معتدراً بعدم حصول الوثوق يذمّ عندهم.

وتفصيل الكلام هو: إن ملاك عملهم بخبر الثقة لا يخلو عن أربعة وجوه:

إفادته الظن الشخصي أو النوعي، أو إفادته الوثوق الشخصي أو النوعي.

أمّا أن يقال: إنهم لا يعملون به إلا إذا أفاد الظن الشخصي، فهذا خلاف

الواقع، وليست سيرتهم كذلك.

وأما أن يقال: باعتبارهم الوثوق النوعي، فهل المراد من ذلك: حصول الظن

من الخبر لنوع العقلاء، أو كون نوع خبر الثقة مفيداً للظن؟ ظاهر الشيخ هو الثاني.

لكنّ الحقّ عدم دوران عملهم بخبر الثقة مدار حصول الظنّ مطلقاً، بل

الملاك لعملهم هو الوثوق والإطمينان النوعي، وسقوط احتمال الخلاف عندهم

سقوطاً عقلاً لا فلسفياً، بمعنى أن يكون ترتيب الأثر على احتمال الخلاف

مستقبلاً عندهم، كما ذكر الشيخ.

وعليه، فملاك حجّية الأمارات ليس إفادة الظن النوعي عند العقلاء.

ثم إنه لو كان الخبر مفيداً للوثوق النوعي وحصل الظن الشخصي على خلافه، فإن العقلاء لا يذمون العامل بظنه الشخصي التارك للعمل بالخبر المفروض إفادته للوثوق النوعي، نعم، يذمونه لو احتمل الخلاف وأراد ترك العمل بالخبر من أجل الإحتمال. فالسيرة قائمة على عدم الإعتناء باحتمال الخلاف للخبر المفيد للوثوق النوعي، وغير قائمة على الاعتناء بالظن القائم على خلافه. وأما لو شك في الخبر المفيد للوثوق النوعي، فتحقق السيرة على الإعتناء بالشك وعدمه مشكوك فيه، إلا أن يكون الشك غير عقلائي، فلا يُعبأ به.

وأما الوثوق الشخصي الحاصل من الخبر، فلا ريب في اعتباره، لكن الحجية حينئذٍ للوثوق، أي العلم العرفي، ولذا لو حصل من خبر غير الثقة، كان حجةً كذلك.

وتلخص:

إن الملاك في حجیة الخبر بالسيرة هو الوثوق النوعي لا الظن النوعي. والوثوق النوعي مشروط بعدم وجود الظن الشخص العقلائي على خلافه، وإلا فلا يكون حجة بالنسبة إلى الشخص الظان.

ثم إنه لا سيرة عقلائية على العمل بخبر الإمامي الممدوح، كما في الإصطلاح المعبر عن خبره بـ«الحسن»، لعدم حصول الوثوق النوعي من خبر من لم ينص على وثاقته، بناءً على اعتبار الوثوق المخبري.

ثم إذا كان الملاك هو الوثوق النوعي، فقول صاحب الكفاية - بعد جعل

الإعتبار من باب الوثوق بالصدور -: «لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة ولا دليل اعتبار الظهور بما إذا لم يكن ظن بعدم صدوره أو ظن بعدم إرادة ظهوره»^(١) ينافي كون الاعتبار من باب الوثوق بالصدور، لأنه مع وجود الظن بالخلاف لا وثوق بالصدور.

ويقع الكلام حينئذٍ في أثر إعراض المشهور، لأن إعراضهم عن الخبر المعتبر يورث الظن بالخلاف، فإذا كان دليل الاعتبار هو الوثوق النوعي بالصدور، فالإعراض رافع له، ولذا كان المشهور بين الأصحاب موهنية إعراض المشهور، ومن هنا يرد على صاحب الكفاية القائل بالإعتبار بالوثوق بالصدور، كيف لا يرى الإعراض مضرًا؟

وهذا التنافي موجود في كلمات الشيخ وغيره أيضاً.

يقول الشيخ في بحث الاستدلال بالسيرة: «نجد بنائهم على العمل بالخبر الموجب للإطمينان»^(٢).

ويقول في بحث الاستدلال بالأخبار: «إلا أن القدر المتيقن منها خبر الثقة... ويقبَحون التوقف فيه»^(٣).

ومع ذلك يقول: «كما لا إشكال في عدم الوهنية إذا كان اعتبارها من باب الظن النوعي»^(٤).

(١) كفاية الاصول: ٣٣٣.

(٢) فرائد الأصول ١/٣٤٦. الطبعة الحديثة.

(٣) المصدر ١/٣٠٩.

(٤) المصدر ١/٥٩٦.

ومع ذلك يقول في باب التعادل والتراجيح: «ثم إن التعارض على ما عرفت من تعريفه لا يكون في الأدلة القطعية... ومنه يعلم عدم وقوع التعارض بين الدليلين يكون حجيتهما باعتبار صفة الظنّ الفعلي، لأن اجتماع الظنّين بالمتنافيين محال... والمراد بقولهم إن التعارض لا يكون إلا في الظنّين، يريدون به الدليلين المعتبرين من حيث إفادة نوعهما الظن. وإنما أطلقوا القول في ذلك، لأن أغلب الأمارات بل جميعها عند جلّ العلماء... معتبرة من هذه الحيثية، لا لإفادة الظنّ الفعلي بحيث يناط الاعتبار به...»^(١)

وهل إن عمل الأصحاب بخبر غير معتبر يوجب اعتباره وجبر ضعفه كما ذهب إليه المشهور كذلك؟
لقد تقدّم أن المعتبر هو إفادة الخبر للوثوق النوعي، وقد ذكروا أن عمل الأصحاب بخبر يفيد من جهة أنه لولا الدليل المعتبر أو القرينة القويّة بالخبر الضعيف لما عملوا به.

وهذا الكلام له وجه، إلا أن المشكلة هي أن لا يكون ذلك الدليل الذي اعتمده ولم يصل إلينا، أو القرينة التي لا نعلم بها، صالحة للاعتماد عندنا. ومن هنا كان التحقيق هو التفصيل بين الإعراض والعمل، فالإعراض موهن والعمل غير جابر، خلافاً للمشهور القائلين بكليهما، وللسيد الخوئي المنكر لكليهما.

وعلى الجملة: فإن المعتبر هو الخبر المفيد للوثوق، ويكفي في ذلك كون المخبر موثقاً، فالرواية الموثقة معتبرة كالصحيحة، ولا حاجة لأن يكون المخبر عدلاً، وترتيب الأثر على احتمال خلاف ما يفيد خبر الثقة قبيح في ارتكازات العقلاء، وهي القرينة الحافّة بالخطابات الملقاة إلى العرف من الأوامر والنواهي، المانعة من انعقاد الإطلاق فيها. مثلاً: دليل تنجيس النجس بالملاقة ليس مطلقاً من حيث الرطوبة، من جهة احتفائه بالإرتكاز العقلاني القائم على اشتراط الرطوبة المسرية، فالملاقة بلا رطوبة مسرية غير موجبة للنجاسة، مع خلوّ الأدلة الشرعية عن هذا الشرط.

ومن هنا نقول أيضاً في حلّ مشكلة رادعية الآيات عن السيرة العقلانية: بأنّ الإرتكاز العقلاني بقبح التوقف عن قبول خبر الثقة يمنع من انعقاد الإطلاق فيها، بل إنها تنصرف بسببه إلى الظنون غير القائمة عليها السيرة العقلانية. وهذا طريق آخر لحلّ تلك المشكلة.

فإن قلت: الإستباح المذكور محكوم بإطلاق الأدلة.

قلنا: إنه يستلزم الدور، لتوقف انعقاد الإطلاق في الآية على عدم منع هذا الإرتكاز العقلاني، وعدم منعه يتوقف على حكومة الإطلاق عليه.

والى هنا ظهر حدّ حجّية خبر الواحد الثقة من باب السيرة العقلانية.

وأما بناءً على حجّيته من باب الروايات، فإن كان لقوله: «ثقة أخذ عنه معالم ديني؟» إطلاق يعم ما قام الظنّ على خلافه، كان خبر الثقة حجة على الإطلاق، ولا يكون إعراض المشهور موجباً لسقوطه عن الإعتبار لكنّ التحقيق عدم تمامية

الإطلاق في مثله، بل السؤال والجواب واردة في مورد الإرتكاز العقلاني الذي ذكرناه، فالإطلاق غير منعقد.

وعليه، فالإستدلال على حجیة خبر الثقة بالسيرة العقلانية أو بالأخبار ينتهي إلى نتيجة واحدة.

وجوه القول باعتبار العدالة

وبقي الكلام في أدلة باعتبار العدالة في الراوي، وهي وجوه:

١. إن خبر العدل هو القدر المتيقن في الخروج عن الأدلة الناهية عن العمل

بما وراء العلم.

وفيه: قد عرفت خروج خبر الثقة أيضاً، والأخذ بالقدر المتيقن موقوف

على تمامية الإطلاق فيها.

٢. إن العمل بخبر الثقة غير العادل مخالف لظاهر الآية المباركة ﴿أَمْ مَنْ كَانَ

مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾^(١).

وفيه: إن الدليل القائم على حجیة خبر الثقة دليل على عدم إرادة الإستواء

من جميع الجهات.

٣. إن منطوق آية النبأ وجوب التبيين من خبر الفاسق. أي سواء أفاد

الوثوق أولاً.

وفيه: إن المأمور به في الآية هو وجوب التبيين، وخبر الثقة بيان بالسيرة

(١) سورة السجدة: الآية ١٨.

العقلانية، كما أن الأخبار المستدلّ بها على حجّية خبره بيانٌ بناءً على كون الدليل على حجّية خبره هو الأخبار.

٤. إن الفاسق ظالم، والأخذ بقول الفاسق ركون إليه، والركون إليه منهياً عنه بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا...﴾^(١).

وفيه: إن الركون لغة هو السكون والميل وليس الوثوق. سلّمنا، لكنّ ليس كلّ فاسقٍ بظالم عرفاً. فالدليل أخصّ من المدعى. على أنّ الشبهة في «الركون» مفهومية، واندرج «الأخذ بقول الفاسق» تحته مشكوك فيه.

الاستدلال العقلي على حجّية خبر الواحد

واستدلّ من العقل لحجّية خبر الواحد بوجوه:

الوجه الأوّل

العلم الإجمالي

العلم الإجمالي، وهو إنّه لا شك - بالنظر في أحوال الرواة ونقله الأخبار عن الأئمة الأطهار - في صدور أكثرها عنهم عليهم السلام، فلا مجال لاحتمال كذب جميع ما بأيدينا من الروايات، فلقد كان الرواة والمدوّنون للأخبار يحتاطون في هذا الباب أشدّ الإحتياط، سواء في مرحلة الأخذ، فكانوا لا يأخذون من كلّ أحدٍ ولا يكتبون عن كلّ كتابٍ إلا بعد الوثوق، وفي مرحلة الكتابة كذلك، فكانوا

(١) سورة هود: الآية ١١٣.

يحتاطون بشدة حتى لا يقع نقصان أو زيادة، كانوا يقرأون الكتاب على الشيخ، وبعد أن كتبوا يقابلون المكتوب على الأصل... وهكذا... بل كان من بينهم من لا يأخذ ممن هو ثقة لكنه يروي عن الضعفاء، وكان من بينهم من يُخرج الراوي عن البلد لكونه روى عن الضعفاء.

وعلى الجملة، فإننا نعلم علماً إجمالياً بصدور طائفة هي أكثر رواياتنا الموجودة بين أيدينا عن النبي وآله الأطهار، نقطع بصدور هذه العدة منها عنهم، ومقتضى القاعدة في موارد العلم الإجمالي هو الإحتياط بالأخذ بجميع الأطراف، ولو فرض لزوم العسر أو اختلال النظام من الإحتياط، وجب التنزل إلى الظن والأخذ بكل خبر ظن بصدوره.

إشكالات الشيخ

وأشكل الشيخ^(١) على هذا الإستدلال:

أولاً: إن هذا العلم الإجمالي يكشف عن الحكم الواقعي، فلا موضوعية للأخبار بما هي أخبار، فالذي يوجب الإحتياط هو العلم بوجود الأحكام الشرعية، ومن المعلوم أن الأحكام ليست في مورد الأخبار فقط، بل توجد في موارد الأمارات الأخرى أيضاً، فالدليل أعم من المدعى، لاقتضائه وجوب العمل على طبق جميع الأمارات.

وثانياً: إن نتيجة العلم الإجمالي هذا، هو العمل بالظن بمضامين الأخبار،

(١) فرائد الأصول: ١٠٣-١٠٤.

فكلّما ظن بمضمونٍ منها - ولو من جهة الشهرة مثلاً - يؤخذ به، وكلّ خبر لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله فلا يؤخذ به وإن كان مظنون الصدور. فكانت العبرة بظن مطابقة الخبر للواقع لا بظن الصدور.

وثالثاً: إن مقتضى هذا الوجه وجوب العمل بكلّ خبر مثبت للتكليف للشرعي، لأنه الذي يجب العمل به، وأما الأخبار الصادرة النافية للتكليف فلا يجب العمل بها، وهذا ما لا يلتزم به.

أقول:

وحاصل كلام الشيخ: إن هنا علمين إجماليين:

أحدهما: هو العلم الإجمالي بوجود الأحكام الشرعية في دائرة الروايات الموجودة بين أيدينا، ويعبر عنه بالعلم الإجمالي الصغير.

والثاني: هو العلم الإجمالي بوجود الأحكام الشرعية في دائرة مجموع ما بأيدينا من الأخبار ومن الأمارات الأخرى، كالشهرة والإجماع المنقول، وهذا هو العلم الإجمالي الكبير.

وأما العلم الإجمالي بوجود الأحكام الشرعية بين الدائرة الكبيرة مع المشكوكات والموهومات - بأن يكون هذا العلم الإجمالي هو الكبير ويكون الثاني متوسطاً - فإنه منحلّ بالمتوسط، فلا يبقى إلا العلمان الإجماليان، ولا ثالث لهما.

ثم إن هذين العلمين باقيا على حالهما، ولا ينحلّ الكبير بالصغير، وحيث لا يتم الاستدلال، لما تقدّم من الإشكال.

وقد أوضح الشيخ الإشكال: بأننا لو فرضنا عزل طائفةٍ من الأخبار، وضممنا إلى الباقي منها مجموع الأمارات الأخرى، كان العلم الإجمالي باقياً على حاله. وتلخص: إن اللازم مراعاة العلم الإجمالي الكبير وعدم الاقتصار على الصغير، نظير ما إذا علمنا إجمالاً بوجود شياه محرمة في قطع غنم، بحيث تكون نسبتها إلى كل بعضٍ منها كنسبته إلى البعض الآخر، ثم علمنا بوجود شياه محرمة بين خصوص طائفةٍ خاصة من تلك الغنم - كالشياه السوداء مثلاً - بحيث لولم يكن من الغنم إلا هذه لعلم إجمالاً بوجود الحرام فيها أيضاً، ففي هذه الصورة، لا بد من إجراء حكم العلم الإجمالي في تمام الغنم، إما بالاحتياط أو العمل بالمظنة إذا بطل وجوب الإحتياط للعسر والحرَج.

رأي الميرزا

وقد أيده الميرزا وقرب مدعاه بمثالٍ آخر وهو: إنه لو كان أنيةً ثلاثة في الجانب الشرقي من الدار، وثلاثة أخرى في الجانب الغربي، ثم علم إجمالاً بإصابة أحد الشرقيّة قطرة من الدم، وعلم إجمالاً أيضاً بأنه قد وقعت في نفس الآن قطرةً أخرى من الدم إما في إناءٍ آخر من الشرقيّة أو إناءٍ من الغربيّة، ففي هذه الحالة، لا تكون الأنية الغربيّة طرفاً للعلم الإجمالي، لاحتمال سقوط القطرة الثانية في الشرقيّة، لكنّ ضمّ الغربيّة إلى الشرقيّة يوجب ازدياد أطراف المعلوم بالإجمال ولو بعد عزل ما يوجب انحلال العلم الإجمالي في الشرقيّة، وتكون الأنية السّنة كلّها مورداً للعلم، فإنه لو عزلنا إحدى الشرقيّة ينحلّ العلم الإجمالي بنجاسة

إحدى الباقيتين، بسبب وقوع إحدى القطرتين في خصوص إحداهما، لعدم العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، كما لا يعلم بنجاسة أحد الغريبتين، لكن العلم الإجمالي بنجاسة إحداهما يتحقق بضمّ الغريبتين إليهما.

وحال الأمارات الظنية مع بقية الأخبار بعد عزل طائفة منها، حال الأنية بعينه، وعليه، فالأمارات من أطراف العلم وحالها حال الأخبار.^(١)

رأي المحقق الخراساني

وذهب المحقق الخراساني إلى انحلال العلم الإجمالي، وسقوط إشكال الشيخ، ولا بدّ من ذكر مقدّمات لفهم كلامه:

الأولى: الإنحلال تارة: حقيقي، وهو على قسمين: حقيقي وجداني، فلا موضوع له وجداناً. وحقيقي تعبدّي، فلا موضوع له بالتعبد الشرعي. وأخرى: حكمي، بأن يكون العلم موجوداً، فهو موجود موضوعاً لكنه بلا أثر.

والثانية: إن العلم الإجمالي يتشكّل دائماً من القضية المنفصلة، وانحلاله يكون بارتفاعها، إمّا وجداناً وإمّا تعبدّاً وإمّا حكماً.

والثالثة: إن كان الأمر دائراً بين الأقل والأكثر، فإن الأقل هو المتيقّن.

والرابعة: إن كان هناك علمان إجماليّان أحدهما أوسع من الآخر، واحتمل انطباق الأوسع على الأضيق، تحقّق الانحلال بمجرد الاحتمال. فلو تيقّن بحرمة خمسة من الشياء، ثم حصل اليقين بكون ثلاثة من الخمسة في الشياء السود، لم

يتحقق الانحلال، لعدم انطباق الخمسة على الثلاثة، بخلاف ما إذا علمنا بحرمة خمسة من السود، فاحتمال الإنطباق موجود والإنحلال حاصل.

ولو علمنا إجمالاً بوجود حرام في القطيع، وتردّد العدد بين الخمسة والثلاثة، ثم علمنا بوجوده في السود وتردّد كذلك بين الخمسة والثلاثة، أخذنا بالقدر المتيقن وانحلّ العلم الإجمالي من أجل احتمال الانطباق، لوحدة العدد. ولا يخفى عدم الفرق في سبب الحرمة، كأن يكون الوطي أو الغصب، لإمكان الانطباق، وهذا الإنحلال حكمي.

بعد الفراغ من المقدمات:

هناك علم إجمالي بوجود الأحكام في دائرة الكتب الأربعة، فبعضها صادر قطعاً، لكنّ عددها مردد بين الأقل والأكثر - غير الارتباطيين -.. وهناك علم إجمالي آخر أعمّ من الكتب الأربعة من كتبنا ومن الشهرة الفتوائية والإجماعات المنقولة، وهي أيضاً مرددة بين الأقل والأكثر.

ولمّا كان الأقل في العلمين هو المتيقن، والانطباق محتمل كما ذكرنا في مثال الشياه، فالعلم الإجمالي الأوسع منحلّ بالأضيق، لأنّه المتيقن واشتغال الذمة بالأوسع مشكوك فيه... وهذا الإنحلال حكمي.

هذا، وبيتني كلام صاحب الكفاية على الامور التالية:

١. العلمان الإجماليان عرضيان.

٢. إنه لا علم بكون عدد الأحكام أكثر ممّا في الأخبار.

٣. احتمال إنطباق الأحكام على ما حملته الأخبار، فالشبهة في غيرها بدوية.

وبما ذكرنا يظهر عدم انطباق مثال الميرزا على محلّ البحث. على أنه يرد عليه لزوم تنجّز المنجّز وهو محال، لأنّ المفروض فيه تنجّز التكليف بالنسبة إلى الآنية الشرقيّة بوقوع القطرة الاولى، فلو أرادت الثانية تنجيز التكليف بالإجتناّب عنها يلزم المحذور المذكور، وحينئذٍ، يكون التكليف بالنسبة إلى الغربيّة مشكوكاً فيه بالشك البدوي. اللهم إلا أن يقال بعدم تماميّة هذا المطلب في العلم المقارن، فيتم ما ذكره، لكن المحقّق في محلّه خلافه.

بيان المحقق الإصفهاني

وقال المحقق الإصفهاني في تقريب الوجه العقلي: تقريبه على وجه لا يرد عليه ما أورده شيخنا العلامة الأنصاري هو: إن العلم الإجمالي - وإن كان حاصلًا بثبوت تكاليف واقعيّة في مجموع الروايات وسائر الأمارات من الإجماعات المنقولة والشهرات وأشباهاها، ضرورة أن دعوى عدم العلم بمطابقة بعض الإجماعات المنقولة والشهرات للواقع خلاف الإنصاف جدًّا - إلا أن مجرد تضمّن بعض الإجماعات المنقولة وبعض الشهرات لتكاليف واقعيّة لايجدي، لاحتمال توافقها مع ما تضمّنه الأخبار الصادرة واقعاً، بحيث لو عزلت الإجماعات المنقولة والشهرات المتوافقة مع جملة من الأخبار، لم يكن منع العلم الإجمالي بثبوت تكاليف واقعيّة فيما عداها بعيداً.

فالإلتزام بالعلم الإجمالي في مجموع الروايات وسائر الأمارات، لا يقتضي

الإحتیاط في تمام الأطراف، لمكان احتمال الإنطباق على ما تضمنه الأخبار، فلا علم إجمالي بتكاليف اخر زيادة على ما في الأخبار.

ومما ذكرنا يظهر أن ما أفاده شيخنا الاستاذ هنا وفي تعليقه الأنيقة على الرسائل، ليس مبنياً على إنكار العلم الإجمالي في الروایات وغيرها، بل مبني على عدم تأثيره، لمكان احتمال الإنطباق الراجع إلى قصور العلم الإجمالي عن التأثير في التنجز، لا مانعية العلم الإجمالي في خصوص الروایات عن اقتضاء العلم الإجمالي الكبير للتنجز، كما هو كذلك فيما إذا قامت الحجة المعتمدة على بعض الأطراف.^(۱)

أقول:

إن كان المعلوم بالإجمال في الكبير أكثر منه في الصغير، فلا شبهة في عدم الإنحلال، لأن المقتضي لتأثير العلم في الكبير موجود والمانع مفقود، فيتم مسلك الشيخ والميرزا.

وأما على مسلك صاحب الكفاية، فالأمر دائر بين الأقل والأكثر، فكان القدر المتيقن من الأحكام في الشريعة المقدسة موجوداً في دائرة الأخبار المعلوم صدورهما عن أهل العصمة وإن احتمل وجود شيء فيما عداها. لكن احتمال انطباق الكبير على الصغير يوجب الإنحلال، لأن قوام بقاء العلم الإجمالي هو القضية المنفصلة - أي وجود المعلوم بالإجمال في كل طرف على السواء - وبمجرد كون أحدها محتملاً ينحل العلم، لكون الشك فيه بدوياً.

والحاصل: إنه مع فرض كون المورد من قبيل الأقل والأكثر واحتمال الإنطباق، فلا مناص من الإنحلال، بمعنى أن عدم تأثير العلم الإجمالي ليس على أثر القصور في المقتضي أو وجود المانع، بل إنه لا يوجد العلم الإجمالي أصلاً في طرف الدائرة الكبيرة. فقوله: «ليس مبنياً على عدم العلم» فيه: إن القصور فرع الوجود، وقد ظهر أن لا وجود للعلم الإجمالي على مسلك المحقق الخراساني.

على أن لازم تقريره وجود العلم في طرف الأكثر مع دوران الأمر بين الأقل والأكثر وعدم تأثيره لقصور المقتضي، والحال أنهم لا يقولون بذلك كبروتاً. وصاحب الكفاية وإن ذكر كلمة «المانع»، لكن ليس مراده مانعية العلم الإجمالي الصغير عن الكبير، بل مراده ما ذكرناه، ولا مناص من حمل كلامه عليه لو فرض عدم كونه ظاهراً فيه.

وعلى الجملة، فإن القول بالإنحلال لا يكون إلا عن طريق جعل المورد من الأقل والأكثر، وهذا هو مراده من مجموع كلماته في الكفاية والحاشية.

بقي الكلام في قول الشيخ:

«والحاصل: إن معنى حجية الخبر كونه دليلاً متبَعاً في مخالفة الأصول

العملية والأصول اللَّفْظِيَّة مطلقاً، وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور».

أقول

لابد من تحقيق المطلب في مقامين:

المقام الأول: الأصول العملية

فنقول:

إن كان عندنا علم إجمالي بتكاليف شرعية حملتها الأخبار، فالأحكام إما الزامية أو ترخيصية، والحكم الإلزامي يكون في مقابله: تارة أصل موافق للخبر في إثبات الحكم، واخرى: أصل نافي له، والأول إما محرز كالإستصحاب، وإما غير محرز كالبراءة.

فإن كان الأصل نافياً للحكم وهو غير محرز، والخبر قائم على حكم إلزامي، فالأصل غير جارٍ عملاً، لأنه مع العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي، لا مجال لجريان الأصل.

أما بناءً على وجوب العمل بالخبر من جهة العلم الإجمالي، فإنه وإن كان الموضوع للأصل - وهو الشك - موجوداً، لكن العلم الإجمالي مانع عن جريانه، لأنه إن جرى في بعض الأطراف دون بعض، لزم الترجيح بلا مرجح، وإن جرى في الجميع، لزم المخالفة العملية للمعلوم بالإجمال.

وأما بناءً على حجية الخبر من غير جهة العلم الإجمالي، فلا موضوع للأصل أصلاً، لفرض وجود الدليل على اعتبار الخبر.

ثم إنه بناءً على حجية الخبر، يجوز إسناد مضمونه إلى الشارع كما هو واضح، بخلاف ما إذا وجب العمل به احتياطاً من باب وجوب العلم الإجمالي، فإنه لا يجوز الإسناد، لعدم العلم بكونه من الشارع، فيكون الإسناد تشريعاً.

لكن بناءً على الحجية، لا بد من تعيين المبني:

فإن قلنا: بأن مدلول أدلة الإعتبار والحجية هو جعل الطريقة، أو قلنا: بأنه

جعل الحكم المماثل، جاز الإسناد إلى الشارع، لأنه بناءً على الثاني، يكون للشارع حكم في مورد الخبر، وعلى الأول، يوجد علم تعبدى بالحكم الواقعي.

وإن قلنا: بجعل المنجزية والمعدنية، لم يجز الإسناد، لأن الشارع قد جعل الخبر منجزاً لا طريقاً إليه.

فظهر عدم تمامية القول بعدم جواز الإسناد مطلقاً، بل لابد من تعيين المبني والتفصيل بالنظر إليه.

وأيضاً: فبناءً على حجية الخبر، تكون لوازم مضمونه حجةً، لكونه حينئذٍ أمارة، ولوازم الأمانة حجة. وأما بناءً على وجوب العمل به احتياطاً - من باب العلم الإجمالي - فلا، لعدم حجية اللوازم.

فظهرت ثلاثة فوارق - في هذا الفرض - بين ما إذا كان ملاك حجية الخبر هو أدلة الاعتبار، أو كون الخبر واجب العمل من باب العلم الإجمالي، وأنه لابد على القول الثاني من التفصيل المذكور بين المباني.

وإن كان الأصل نافياً للحكم وهو محرز كالإستصحاب، والخبر مثبت لتكليف إلزامي، فلا مجال لجريانه مع وجود الخبر، بناءً على العمل به من باب العلم الإجمالي، إما لعدم وجود المقتضي لقصور المجمعول وعليه الميرزا، وإما للزوم المخالفة العملية، كما عليه الاستاذ. وكذلك إن كان الأصل غير محرز، إذ لا فرق - على هذا المبني - بين الأصل المحرز وغير المحرز.

وأما بناءً على وجوب العمل بالخبر لحجيته بأدلة الاعتبار، فلا موضوع للأصل، كما لا يخفى.

والكلام في جواز الإسناد وعدمه، كالكلام في الصّورة السابقة على المباني.
 وإن كان الأصل مثبتاً للحكم الشرعي كالخبر، فلا يجري الأصل لعدم
 الموضوع، سواء كان محرزاً أو غير محرز، شرعياً أو عقلياً.
 هذا إن كان حجّية الخبر بأدلة الاعتبار.

وأما إن كان الخبر حجّة - أي يجب العمل به - من باب العلم الإجمالي، ففيه
 تفصيل، لأنه إن كان الأصل المثبت للتكليف أصلاً عقلياً كالاغتفال، فالمقتضي
 لجريانه - أي الشك - موجود، والمانع - وهو لزوم المخالفة العمليّة - مفقود. وإن
 كان أصلاً شرعياً محرزاً كالإستصحاب، فموضوع الجريان موجود كذلك، لكن لا
 يجري لقصور المجموع، كما عليه الميرزا. وأما بناء على عدم الجريان لوجود
 المانع عنه - وهو لزوم المخالفة العمليّة القطعيّة - فالأصل جارٍ، ومع الجريان -
 يظهر الأثر بناءً على وجوب العمل بالخبر من باب العلم الإجمالي، فإنه من ناحية
 الإستصحاب يمكن إسناد المضمون إلى الشارع وإن لم يمكن من ناحية الخبر،
 كما أن الملاقي لمستصحب النجاسة محكوم بالنجاسة، مع أن الملاقي لأطراف
 العلم الإجمالي لا يكون محكوماً بحكم الملاقي.

وإن كان الخبر نافياً للتكليف، ولكنّ الأصل تارة: كذلك، واخرى: مثبت له،
 وعلى التقديرين يكون الأصل محرزاً تارة: واخرى: غير محرز.

فإن كان الأصل نافياً وهو غير محرز، فلا موضوع له حتى يجري، بناءً على
 حجّية الخبر بأدلة الإعتبار، وحينئذٍ، يجوز إسناد مدلول الخبر إلى الشارع، بناءً
 على الطريقيّة أو جعل الحكم المماثل، وتكون لوازمه حجّة، لأن مثبتات الأمارات

حجة. وأما بناءً على وجوب العمل به من باب العلم الإجمالي، فالموضوع للجريان - أعني الشك - موجود والمانع مفقود، لأن المانع إما هو لزوم المخالفة القطعية، وإما عدم إمكان المحرز التعبدية على خلاف المحرز الوجداني، وحيث أن الأصل غير محرز، فلا مانع.

وإن كان الأصل النافي للتكليف محرزاً، فإن كان المبني عدم جريان الإستصحابين مع العلم بالخلاف في أحدهما، لأن الإحراز الوجداني - لكون أحدهما خلاف الواقع - لا يجتمع مع المحرزين التعبديين - فهو، وإن وقع الخلاف في وجه عدم الجريان -.. هذا بناءً على وجوب العمل بالخبر من باب العلم الإجمالي. وأما بناءً على حجتيه بالأدلة، فلا موضوع للأصل.

وإن كان الأصل مثبتاً للتكليف والخبر نافي له، فإن كان حجة الخبر بالأدلة، لم يجر الأصل لعدم الشك، وإن كان يجب العمل به من باب العلم الإجمالي، فالموضوع موجود، فإن كان الأصل غير محرز، فلا مانع من جريانه والإحتياط لازم، وإن كان محرزاً، لزم ملاحظة المبني - وعلى القول بالجريان كما هو المختار - يكون جارياً أيضاً.

تنبیه

هل مع العلم بطهارة أحد الإنانين، يجري استصحاب النجاسة فيهما، لكونها الحالة السابقة وجريانه كذلك لا يستلزم مخالفة حكم إلزامي، لكن أحدهما خلاف الواقع؟

قال الشيخ والميرزا بالعدم، واختلفا في وجه ذلك.

فقال الميرزا: إن المجعول بدليل الإستصحاب قاصر عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي، لأن مدلوله التعبد ببقاء الحالة السابقة، إلا أن التعبد بلسان إحراز الواقع في كل من الأطراف، أي: أنت محرز للنجاسة - مثلاً - في هذا الإناء وذلك، لا يجتمع مع العلم وهو الإحراز الوجداني لطهارة أحدها. هذا في الأصل المحرز.

وأما غير المحرز كالبراءة، فمدلول الدليل هو تعيين الوظيفة عند العمل بلا إحراز للواقع. فالمانع عن جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي إثباتي، كما أن المانع عن جريان الإستصحاب ثبوتي كما تقدم.

وقال الشيخ: المانع إثباتي لا ثبوتي، وهو لزوم التناقض بين صدر دليل الإستصحاب «لا تنقض اليقين بالشك بل انتقضه بيقين أخرى» مع ذيله، لأن مقتضى صدره هو إبقاء النجاسة مثلاً، ومقتضى ذيله عدم إبقائه مع اليقين اللاحق، والمفروض تحقق اليقين وجداناً بالنقض في أحد الأطراف.

وقال الخراساني والعراقي بالجريان ما لم تحصل المخالفة العملية القطعية، فإذا جري الإستصحاب - في بعض الأطراف - وإن علمنا بمخالفة بعضها للواقع، ولا مانع من جريانه إلا لزوم المخالفة القطعية.

والوجه في ذلك هو: إن كل طرف من الأطراف واجدٌ لملاك الإستصحاب وهو اليقين السابق والشك اللاحق، وأما العلم الإجمالي بطهارة أحد الإنائين - مثلاً - فقد تعلق بعنوان «الأحد» والعلم إذا تعلق بشي لا يتجاوز عن متعلقه، إذن، لا

يتعلّق العلم بالأطراف، لأن العلم يكون في صقع النفس، ومتعلّقه في ذلك الصقع هو «الأحد»، فإذا أجرينا الإستصحاب في كلّ طرفٍ بخصوصه لم يمنع العلم عن جريانه، إلا إذا حصل المخالفة القطعيّة، فذلك هو المانع عن الجريان. هذه هي الكبرى.

ولكنّ المحقق العراقي - القائل بجريان الأصل المحرز كما تقدّم - يقول فيما نحن فيه بعدم الجريان، للعلم الإجمالي بصدور أخبارٍ عن الأئمة الأطهار عليهم السّلام، وهي تامة في الظهور والدلالة، ومع تماميتها كذلك، فإنه في كلّ موردٍ يراد إجراء الأصل فيه تتحقّق الحكومة، لأنّ الخبر التام ظهوراً ودلالةً يكون حاكماً على الأصل، لأنّ جريان الاستصحاب في جميع الأطراف لا يجتمع مع العلم الإجمالي بصدور بعضها، وجريانه في بعضها دون بعضٍ ترجيح بلا مرجح. إذن، فهتفضى القاعدة سقوط الأصل المحرز، وإنّ تمّ جريانه في البحث الكلّي.

وقد ردّ عليه شيخنا دام بقاءه

أمّا نقضاً، فبأنّ المحقق المذكور يرى جريان الأصل العقلي المثبت للتكليف كقاعدة الإشتغال، مع أنّ الأصل المثبت العقلي كذلك محكومٌ بالأمانة أو هي واردة عليه، فما الفرق؟

وأما حلّاً، فإنّ صرف وجود الأمانة على خلاف بعض الاصول هو المانع من جريان الأصل أو له ملاك؟ إنّ الاصول اللفظيّة تدور حجّيتها مدار كاشفيتها عن المراد، فمثلاً: مع وجود العلم الإجمالي بوجود المخصّص على خلاف

العمومات، لاتجري أصالة العموم فيها لسقوطها عن الكشف عن المراد، وأما الاصول العمليّة، فملاك جريانها هو الشك، ففي الاستصحاب اليقين السابق والشك اللاحق هو الملاك، والأمانة ملاك تقدّمها على الأصل هو رفعها للشك رفعاً تعديتياً، إمّا حكومَةً وإمّا وروداً. وهذا هو الملاك العام. وهنا الأمانة معلومة بالإجمال وهي محتملة الإنطباق بالنسبة إلى موارد الاصول، والعلم الإجمالي بوجود الأمانة لا يرفع الشك من كلّ طرفٍ طرفٍ بخصوصه، لا وجداناً ولا تعديتاً، بل يرفعه في البعض الإجمالي، وحيث أنّ الشك موجود فالملاك لجريان الإستصحاب موجود. فالحاصل: عدم مانعيّة الأمانة المعلومة بالإجمال عن جريان الإستصحاب في كلّ واقعة واقعة من الأطراف، وصرف وجود الأمانة على خلاف الأصل غير اللفظي ليس مانعاً، وآلاً لكان اليقين الإجمالي مانعاً بالأولوية القطعيّة، بخلاف الأصل اللفظي، لأنّ المخصّص المعلوم بالإجمال وجوده يضرّ بالكاشفيّة، وهي ملاك الحجّة للأصل اللفظي، ومع جريان الإستصحاب في جميع الأطراف لا تلزم المخالفة القطعيّة ولا العمليّة، لأنّ الكلام في الأصل المثبت للتكليف.

المقام الثاني: الاصول اللفظية

ذكر المحقق الإصفهاني أن الاصول اللفظية تسقط أمام الخبر، إنّ كانت حجّيته من باب أدلّة الاعتبار، ولا تسقط إن وجب العمل به من باب العلم الإجمالي، لأنّ الخبر المخصّص أو المقيد يكون في الصّورة الاولى أقوى حجّية، أمّا في الصّورة الثانية، فليس بحجّة، فلا وجه لسقوط الاصول اللفظية، فلو كان

العام أو المطلق حاملاً لحكم إلزامي وجب الأخذ به.

وذكر المحقق العراقي أنّ العلم الإجمالي بالمخصص أو المقيد موجب لسقوط الاصول اللفظية كذلك، فالخبر الواجب العمل به من باب العلم الإجمالي يتقدّم على العام الكتابي أو العام المتواتر أو الواحد المحفوف بالقرينة. وقد اختار الاستاذ هذا القول.

وتفصيل المطلب:

إن العام تارةً مثبت للتكليف والخاص نافيه له، كما في قوله تعالى ﴿حَرَّمَ الرِّبَا﴾ و«لا ربا بين الوالد والولده»، والمفروض وجوب العمل بالخاص من باب العلم الإجمالي، وفي هذه الصورة لما كان الخاص مرخصاً، فإنه لا بدّ من الأخذ بمقتضى العام من باب الإحتياط والإستغال، لأنّ العام أفاد الحكم الإلزامي والخاص الواجب العمل من باب العلم الإجمالي إنما أفاد الترخيص، وهو لا يزاحم الإلزام.

والحاصل: إنه وإن علمنا إجمالاً بسقوط بعض العمومات، لوجود المخصّص لها، لكنّ العلم الإجمالي بوجود التكاليف الإلزامية بين العمومات يقتضي العمل بها كلّها من باب الإحتياط، والمفروض أنّ المخصّص في المثال ليس إلزامياً، فمقتضى الإحتياط فيه ترك الرّبا بين الوالد والولّد أيضاً.^(١)

(١) ولا يخفى أنّ ما ذكر من باب المثال، لأنّ الإحتياط قبل الابتلاء بالربا ممكن، أمّا إذا تحقق البيع الربوي شمله ﴿حَرَّمَ الرِّبَا﴾ ويقتضي حرمة أخذ الزيادة أو بطلان البيع - على القولين - فلا يجوز التصرف، لكنّ «لا ربا بين الوالد والولده» يقتضي الصحّة وجواز التصرف ووجوب تسليم مورد المعاملة، فيقع الإشكال عملاً ويكون من أمثلة الصورة الثالثة.

واخرى يكون العام ترخيصياً والخاص حكم الزامي، مثل قوله عز وجل
 ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(۱) ونهى النبي عن الغرر. فإن كان الخبر حجّة بالأدلة، فلا ريب
 في تقدّمه، وإن كان يجب العمل به من باب العلم الإجمالي، فالوظيفة هي
 الإحتياط في جميع الأطراف ومنها البيع الغرري. فالنتيجة إذن واحدة.

وثالثة: يكون العام والخاص حكمين إلزاميين، فهنا علمان إجماليان
 يقتضيان الإحتياط بالإمتثال في كلّ طرف، إلا أنه غير ممكن، لأن أحدهما الوجوب
 والآخر الحرمة، فيدور الأمر بين المحذورين، والقاعدة التخيير عقلاً.
 ولا يخفى أنه في دوران الأمر بين المحذورين خمسة أقوال، أحدها البراءة،
 إلا أنه لا بدّ من القول بالتخيير فيما نحن فيه، لأن الحاكم بالدوران هو العقل، وحكم
 العقل في دوران الأمر بين المحذورين هو التخيير.

وهذا تمام الكلام في الوجه الأول للدليل العقلي الذي اختاره الشيخ وعدّل عنه.

الوجه الثاني

ما ذكره في الوافية

وحاصله: إنا نعلم بتكاليف شرعية ونعلم بقائها لا سيّما الضروريات من
 الدين، ولا ريب في أن طريق ثبوت أجزاء هذه التكاليف وشرائطها هو الخبر، فإذا
 لم يكن خبر الواحد حجّة لوقع العمل بتلك التكاليف والضروريات على خلاف

(۱) لا يخفى أن هذا من باب المثال، لأن الآية وإن أفادت الترخيص لكن المترتب على البيع حكم
 الزامي، وهو وجوب الوفاء بالعقد وتسليم مورد المعاملة.

الشرع. إذن، لا بدّ من القول بحجّية الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة التي عمل بها من غير ردّ ظاهر لها.

وهذا الوجه يرجع إلى العلم الإجمالي بأنّ طائفةً من الأخبار التي دوّنت في الكتب في المعتمدة حاملةً لأجزاء الأحكام وشرائطها لا سيّما الضروريات من الصلاة والصّيام ونحوهما، فلا بدّ من العمل بها.

إشكال الشيخ

وأورد عليه الشيخ^(١) بما حاصله: إن هنا علمين إجمالين، أحدهما: ما ذكر، والآخر: العلم الإجمالي بوجود روايات تحمل الأجزاء والشرائط في خارج الكتب المعتمدة، فمقتضى الوجه المذكور وجوب العمل بما في الكتب المعتمدة وغيرها.

الجواب

وقد يجاب: بأنّ تحقّق هذا العلم الإجمالي الكبير الذي ادّعاه الشيخ أول الكلام، ولو سلّم، فإنّه يتوقف إشكال الشيخ على عدم انحلال الكبير بالصّغير. وعلى الجملة، فإمّا ننفي تحقّق العلم الإجمالي زائداً عمّا في الكتب المعتمدة، وإمّا ننفي شرائط تنجيّزه، فيندفع الإشكال.

لكنّ يرد على هذا الوجه:

أولاً: إن هذا الوجه يفيد وجوب العمل بالأخبار المثبتة للتكليف فقط،

(١) فرائد الأصول: ١٠٤ - ١٠٥.

والمدعى حجّية الخبر الأعم من المثبت والنافي له.

وثانياً: إنّ المطلوب إثبات حجّية الخبر بحيث يتقدّم على الاصول العمليّة واللفظيّة، وقد عرفت أنّ فيه تفصيلات واختلافات بحسب المباني.

الوجه الثالث

ما ذكره في الحاشية

وملخصه كما ذكر الشيخ: (١)

إن وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالإجماع بل الضرورة من الدين والأخبار المتواترة عن أهل العصمة صلوات الله عليهم أجمعين. وبقاء هذا التكليف أيضاً بالنسبة إلينا ثابت بالأدلة المذكورة، وحينئذٍ فإنّ أمكن الرجوع إلى الكتاب والسنة على وجه يحصل العلم بها بحكم أو الظن الخاصّ به، فهو، وإلاّ فالمتّبع هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظنّ منهما.

قال الشيخ:

وهذا عبارة اخرى عن دليل الانسداد الآتي.

هذا تمام الكلام في الظنون الخاصّة. والحمد لله

الظنُّ المطلق

قد ذكرت وجوه عقلية لحجية مطلق الظن، وهي أربعة:

الوجه الأول

ما في الرسائل من أن في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر، ودفع الضرر المظنون لازم. أما الصغرى، فلأن الظن بالوجوب ظن باستحقاق العقاب على الترك، كما أن الظن بالحرمة ظن باستحقاق العقاب على الفعل. أو لأن الظن بالوجوب ظن بوجود المفسدة في الترك، كما أن الظن بالحرمة ظن بالمفسدة في الفعل، بناءً على قول العدلية بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد. وقد جعل في النهاية كلاً من الضررين دليلاً مستقلاً على المطلب.^(١)

وفي الكفاية^(٢) ما حاصله: إن الظن بالتكليف يستلزم الظن بالضرر في مخالفته، والعقل مستقلٌ بلزوم دفع الضرر المظنون، سواء قلنا بالحسن والقبح

(١) فرائد الأصول: ١٠٦.

(٢) كفاية الأصول: ٣٠٨.

العقليين أو لم نقل، لأن التحرز عن الضرر المظنون بل المحتمل مما جبل عليه العقلاء كافةً، بل مما فطر عليه كل ذي شعور.

الكلام حوله

ويقع الكلام في «الصغرى» و«الاستلزام» و«الكبرى»، فنقول:

إن «الضرر» هو إما «العقاب الاخروي» وإما «المفسدة الدنيوية» وإما «النقص

في البدن والعرض والمال».

فإن كان المراد من الضرر هو «العقاب» فالملازمة المذكورة غير تامة، بل الثابت هو الإحتمال حتى في صورة القطع. إلا أن يقال في صورة القطع بالحكم الشرعي بوجود الظن بالعقاب، لأن المقتضي للعقاب على المخالفة موجود غير أنه يحتمل الشفاعة والعفو، فيبقى الظن بالعقاب، أي: ينتزل مع الإحتمال المذكور من القطع إلى الظن، وتكون الملازمة تامة في هذه الصورة، خلافاً لظاهر كلام بعضهم.

و «الظن بالحكم الشرعي» إن كان ظناً مقطوع الاعتبار، فإنه يلازم الظن بالعقاب لما ذكرنا، وإن لم يكن معتبراً - لدليل خاص كما في الظن القياسي، أو بالأدلة العامة الناهية عن اتباع الظن أو غير العلم - فمخالفة هذا الظن غير ملازمة لاحتمال العقاب، فضلاً عن أن تلازم الظن به، بل إنها تلازم القطع بعدم العقاب، لأن المفروض قيام الدليل الخاص أو العام على سقوط هذا الظن، وهذا يلازم - عقلاً - عدم مواخذة الشارع، فلا تصل النوبة إلى التمسك لعدم استحقاق

العقاب بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، لكون الدليل القائم على عدم اعتبار هذا الظن بياناً لعدم العقاب.

وتلخص: عدم تمامية الصغرى في هذا الفرض.

وإن كان المراد من الضرر هو «المفسدة الدنيوية»:

فإن هذا الدليل إنما يتم على مذهب العدلية القائلين بالحسن والقبح العقليين ولا يتم على مذهب الأشاعرة. هذا أولاً.

و ثانياً: إنه يتوقف على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات، وفيه كلام، فقد ذهب جماعة - منهم المحقق الخراساني - إلى أنها تابعة لمصالح فيها.^(١)

وثالثاً: يتوقف على عدم تمامية الإطلاق في أدلة الأصول العملية المرخصة، لأنه إذا كانت مطلقة، كشف إطلاقها عن تدارك المفسدة، ومن هنا قال الشيخ: بأن أخبار الإستصحاب والبراءة إن كانت مقطوعة الصدور، ثبت التدارك، لكن لا بالقطع، لكون دلالتها بالظهور وذلك من الظنون. وإن كانت ظنية الصدور، حصل الظن بالتدارك.

و رابعاً: إن مقتضى عدم لزوم متابعة الظن للأدلة الناهية - وإنما قلنا «عدم لزوم المتابعة» لكونه القدر المتيقن من تلك الأدلة - هو أنه لو كان هناك ضرر مترتب على عدم المتابعة، فقد تدارك الشارع ذاك الضرر.

وخامساً: إن هذا الدليل - مع كل ما تقدم - أخص من المدعى، لأن المصلحة

(١) انظر: فوائد الأصول للمحقق الخراساني، الفائدة: ٣٣٧، كفاية الأصول: ٣٠٩.

إنما توجد في الأحكام الإلزامية، مع أن الكبرى هي: وجوب دفع المفسدة، وليس هناك كبرى مفادها وجوب جلب المنفعة والمصلحة. فيكون الدليل مختصاً بالأحكام الإلزامية التحريمية.

وتلخص: عدم تمامية الصغرى في هذا الفرض أيضاً.

ثم الكلام في الكبرى، فإنه إن كان الضرر مأخوذاً بالمعنى العام، اتحدت المفسدة معه، لكن المراد من الضرر في لسان الأدلة هو النقص المالي والبدني والعرضي، والمفسدة أعم من الضرر، لأنها تعم المفسدة الشخصية والنوعية والدينية والاخروية. وكيف كان، فهل المفسدة الشخصية يلزم دفعها بحكم العقل؟

إن العقل حاكم بلزوم دفع المفسدة الشخصية التي كشف عنها الشارع، ولكن هل مظنون المفسدة يجب دفعه عقلاً؟ إن كل من يقول بلزوم دفع الضرر المظنون يقول بلزوم دفع المفسدة المظنونة، فلو قلنا بالعدم من جهة العمومات الناهية عن اتباع الظن، والاصول المرخصة، فلا بد وأن تكون تلك العمومات كاشفة عن تدارك الشارع.

وبعبارة اخرى: إن الأحكام الشرعية ألطاف في الواجبات العقلية عند العدلية، فهي تابعة للمصالح والمفاسد، والمصالح والمفاسد تارة: شخصية، واخرى: نوعية، فتكون كبرى الاستدلال تامة على مذهب العدلية، فيما إذا كانت المصلحة والمفسدة ملزمتين، وكان غرض المولى مترتباً على تلك المصلحة أو المفسدة، لكون العقل حاكماً بلزوم حفظ أغراض المولى. لكن هذا كله إنما

يجري في الغرض الذي قامت الحجة العقلية أو الشرعية عليه، ففي مثله يحكم العقل بلزوم الحفظ، فإذا لم يكن الظن القائم على مفسدة ظناً معتبراً، والمفروض تمامية أدلة النهي عن اتباع الظنّ، ثبت أن الشارع لا يريد الاتباع، وحينئذٍ، فلا حكم للعقل. بل المفروض قيام الدليل على أنه لا غرض للمولى فيه، فلا تصل النوبة إلى الاستدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

فظهر أن الكبرى أيضاً غير تامة.

أما إن كان المراد من «الضرر» هو «النقص في البدن والمال أو العرض» كان الدليل أخص من المدعى، لأن الضرر بهذا المعنى يتحقق في بعض الأحكام الشرعية فقط.

الوجه الثاني

إن الأخذ بغير الظنّ - وهو الشك والوهم - ترجيح للمرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلاً، فيتعيّن الأخذ بالظنّ.

وفيه:

إنه يتوقّف على تنجّز التكليف ولزوم الأخذ بالظنّ أو بالشك أو بالوهم، في مقام الإمتثال، كأنّ تتردّد القبلة بين الجهات مع الظنّ بجهة، وفرض عدم إمكان الإحتياط بالجمع، حتى يدور الأمر بين ترجيح الظنّ أو الطرف الآخر، لكن الدوران بينهما لا يتحقق إلا بمقدّمات الإسناد.

و عليه، فهذا الوجه يشكّل مقدّمة من مقدّمات قانون الإسناد الآتي.

الوجه الثالث

إن العلم إجمالاً بوجود التكاليف الإلزامية الكثيرة بين الشبهات يقتضي الإحتياط فيها، وذلك يكون بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك ما يحتمل الحرمة ولو موهوماً، ولكن مقتضى قاعدة نفي العسر والحرج في الشريعة عدم وجوب الإحتياط على النحو المذكور، فيكون مقتضى الجمع بين دليل نفي العسر و الحرج ودليل وجوب الإحتياط، هو الأخذ بالمظنونات دون المشكوكات والموهومات، وهذا ما يعبر عنه بالتبعيض في الاحتياط. ولو اريد الأخذ بالعكس لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح.

وفيه:

إنه من مقدمات قانون الإنسداد. وهو الوجه الرابع، وهو:

قانون الإسداد

و يقع الكلام فيه في مقامات:

المقام الأول

في مقدمات الإسداد

وهي عند الشيخ أربعة، وعند المحقق الخراساني خمسة:

(الأولى) العلم الإجمالي بثبوت تكاليف فعلية.

و (الثانية) إسداد باب العلم والعلمي بالنسبة إلى كثير من تلك التكاليف.

و (الثالثة) عدم جواز إهمال التكاليف الشرعية.

و (الرابعة) إن الأخذ بالإحتياط غير جائز أو غير واجب. وإن الأصول ساقطة

عن المرجعية، وكذا القرعة وفتوى الفقيه، فالطرق هذه كلها منسدة، لكن العمل

بالتكاليف واجب كما تقدّم. إذن، لا مناص من الاكتفاء بالإطاعة الشكّية أو الوهميّة

أو الظنيّة، والأمر دائر بين هذه الأمور.

و (الخامسة) أن تقديم الشك والوهم في العمل ترجيح للمرجوح على

الراجح وهو الظن. وهو قبيح.

فيتعين الأخذ بالظن.

والشيخ لم يذكر المقدمة الأولى منها.

و ذكر الشيخ - في المقدمة الثالثة - وجوهاً على عدم جواز الإهمال، هي:

(الإجماع) و(لزوم المخالفة القطعية والخروج من الدين) و(العلم الإجمالي).

فكان العلم الإجمالي بالتكاليف من أدلة المقدمّة الثالثة عند الشيخ، لكنّ

صاحب الكفاية جعله المقدمّة الأولى.

وقد وقع ذلك موقع الكلام بين الأعلام:

رأي الميرزا

فقال الميرزا: بأنّ الشيخ أسقط هذه المقدمّة، نظراً إلى أنّ المراد من العلم

بثبوت التكاليف إنّ كان هو العلم بثبوت الشريعة وعدم نسخ أحكامها، فهذا من

البديّهيات التي لا ينبغي عدّها من المقدمات، فإنّ العلم بذلك كالعلم بأصل

وجود الشارع. وإن كان المراد من العلم بثبوت التكاليف العلم الإجمالي

بثبوتها في الوقائع المشتبهة التي لا يجوز إهمالها، فهو أيضاً ليس من مقدمات دليل

الإنسداد، بل هو من أحد الوجوه الثلاثة التي تبني عليها المقدمة الثانية على ما

سيأتي بيانه.

فالأولى الإقتصار على ما ذكره الشيخ قدس سرّه من المقدمات الأربع.^(١)

(١) فوائد الأصول ٢/٢٢٦ وانظر: أجود التقريرات ٣/٢٢٣.

رأي الإصفهاني

لكنّ المحقق الإصفهاني قال: بأن إسقاطها إنّ كان لأجل عدم المقدميّة، فمن الواضح أنه لولاها لم يكن مجالاً للمقدمات الأخر إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، وإن كان لوضوح هذه المقدمّة لدلالة سائر المقدمات عليها، فمن الواضح أنّ وضوحها لا يوجب عدم مقدّميتها ولا الإستغناء بذكر الباقي عن ذكرها والآ كان بعضها الآخر كذلك بل بعضها أوضح.^(١)

رأي السيد الخوئي

وتبع السيد الخوئي الميرزا فقال:

والصحيح ما صنعه الشيخ، إذ لو كان مراد صاحب الكفاية من المقدمّة الاولى هو العلم الإجمالي بثبوت تكاليف فعلية في حقّ كلّ مكلف ممّن يجري دليل الإنسداد في حقّه كما هو ظاهر كلامه، فهذه المقدمّة هي بعينها المقدمّة الثالثة في كلامه، إذ معنى العلم بالتكاليف الفعلية أنه لا يجوز إهمالها وعدم التعرّض لامتثالها. وإن كان مراده هو العلم بأصل الشريعة لا العلم بفعلية التكاليف في حقّها، فلا وجه لجعل ذلك من مقدمات الإنسداد وإن كان صحيحاً في نفسه، لأنّ المقصود ذكر المقدمات القريبة التي يتألّف منها دليل الإنسداد لا المقدمات البعيدة، والآ لزم أن يجعل من المقدمات إثبات الصانع...^(٢)

(١) نهاية الدراية ٣ / ٢٧١ - ٢٧٢.

(٢) مصباح الأصول ٢ / ٢١٩ - ٢٢٠. وانظر: دراسات في علم الأصول ٣ / ٢٠٦ - ٢٠٧.

والمحقق المشكيني^(١) ذكر - بالنظر إلى ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أن
للأحكام أربع مراحل:

إن المقدمة الثالثة جاءت لبيان مرحلة التنجيز، فلا تكون المقدمة الأولى
مغنية عن الثالثة.

وفيه: إن المحقق الخراساني لا يفرق في التنجيز بين العلم الإجمالي
والتفصيلي.

رأي السيد الاستاذ

والسيد الاستاذ رحمه الله بعد أن ذكر بعض الكلمات قال: ولا يخفى أن هذا
الحديث بين الأعلام أشبه باللفظي، فإن دخالة وجود العلم الإجمالي بالأحكام
وتأثيره في تمامية الدليل مما لا ينكر، إنما البحث في ذكره مقدمة بالاستقلال
وعدم ذكره كذلك بل استفادته من طي الكلام، وهذا المعنى ليس بهم. ونستطيع
أن نقول إن الشيخ أخذ وجود العلم الإجمالي في جملة المقدمات، إذ فرض
وجود الواقعات التي لا يجوز إهمال امتثالها وفرض إنسداد باب العلم والعلمي
ملازم للعلم الإجمالي، ولولاه لما كان للمقدمات الأخرى موضوع ومجال.

نعم، يختلف الشيخ عن صاحب الكفاية في أن تنبيهه على العلم الإجمالي
بالالتزام، بخلاف صاحب الكفاية، فإنه نص عليه مطابقةً وصريحاً. والأمر سهل.^(٢)

(١) كفاية الأصول مع حواشي المشكيني ٣ / ٣٨٤.

(٢) متقى الأصول ٤ / ٣٢٥.

أقول:

لكنّ جعل هذا البحث بين الأساطين أشبه باللفظي بعيد جداً، فإنّ الشيخ رحمه الله جعل العلم الإجمالي من أدلة المقدّمة الثالثة لامن المقدّمات، وقد فهم السيّد الاستاذ نفسه هذا حيث قال:

أما المقدّمة الثالثة، فهي قطعيّة لا تقبل التشكيك. واستدلّ عليها الشيخ بوجوه ثلاثة:

الأول: الإجماع...

الثاني: استلزام الإهمال للمخالفة القطعيّة...

الثالث: العلم الإجمالي...^(۱)

وهذا تهافت. ولعلّه من المقرّر رحمه الله.

دفاع شيخنا الاستاذ عن الكفاية

وأقول:

لكنّ شيخنا الاستاذ أجاب في الدورتين عن إشكال الميرزا وتلميذه المحقّق على الكفاية بما حاصله:

إنّ ما نحن فيه من قبيل العلم الإجمالي المتعلّق بتكاليف مع الإضطرار إلى ارتكاب البعض غير المعين منها، أي: إن ارتكاب هذا البعض رافع للاضطرار والإحتياط الذي هو غير واجب أو غير جائز، وهكذا علم إجمالي غير منجز عند صاحب الكفاية، وعلى هذا المبنى، لا بدّ من ذكر المقدّمة الثالثة للتنبية على أنّ هذا

العلم الإجمالي وإن كان متعلقاً بتكاليف كذاتية إلا أنه يجب ترتيب الأثر عليه ولا يجوز إهماله في هذا المقام لخصوصية فيه، وهي أنه لو خالفه لزم المخالفة القطعية والخروج من الدين.

لكن صاحب الكفاية يرى أن الإضطرار من حدود التكليف وأنه مانع من فعليته، ولذا يكون العلم الإجمالي بالبعض غير المعين غير منجز، وهنا قد صرح بأنه متعلق بتكاليف فعلية. فيرد عليه الإشكال من جهة أن معنى جعل التكاليف فعلية عدم مانعية الإضطرار عن فعليتها، فالعلم الإجمالي متعلق بتكاليف فعلية فلا يجوز إهمالها، فلا حاجة إلى المقدمة الثالثة.

لكن الظاهر أن صاحب الكفاية بصدد بيان المطلب وإتمام المسألة على جميع المباني حتى مبنى المحقق الخونساري القائل بأن العلم الإجمالي بالتكاليف الفعلية غير منجز، بل يعتبر في التنجيز تميز متعلق التكليف. فكان ذكر المقدمة الثالثة لغرض بيان أنه لا يجوز الإهمال حتى على المبنى المذكور. فالإشكال مندفع.

دفاع العراقي عن الكفاية

هذا، وللمحقق العراقي^(١) رحمه الله بيان في توجيه المقدمة الأولى كما صنع في الكفاية، فقال ما حاصله:

تارة نقول: بأن نتيجة المقدمات هو التبعض في الإحتياط لا حجية الظن. أي: أن على المكلف الأخذ بالمظنونات في مقام الإمتثال وترك المشكوكات

(١) نهاية الأفكار ٣/١٤٦.

والموهومات، فيكون الظنّ معتبراً في مقام الإطاعة وسقوط التكليف. واخرى نقول: بأنّ النتيجة حجیة الظنّ واعتباره - في مرحلة ثبوت التكليف - حكومةً أو كشفاً على الخلاف. فعلى الأول يُحتاج إلى المقدّمة الاولى، وذلك، لأنه مع فرض إنسداد باب العلم والعلمي يتحقّق الشك وهو موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فيلزم إجراء البراءة في كلّ مسألة مسألة، ولكن لا يجوز الرجوع إلى البراءة، إمّا للعلم الإجمالي، وإمّا للزوم الخروج من الدين، وإمّا للإجماع. ولا يقال: هذا الإجماع ليس بحجیة، لأنّ المعتبر إجماع القدماء والمسألة غير معنونة في كلماتهم. لأننا نقول: لو كانت معنونة في كلماتهم لكانت فتواهم عدم جواز الرجوع إلى البراءة هنا قطعاً، وإنما لم يعنونوها لأنهم كانوا يرون الإنفتاح.

ولكن، إذا كان المدرك لعدم جريان القاعدة هو العلم الإجمالي، فإنه لما كان العلم الإجمالي منجزاً، فلامعنى لأن يكون الظنّ منجزاً للتكليف ومثبتاً له، فلا بدّ من أن تكون حجیة الظنّ لمرحلة إسقاط التكليف.

فظهر الفرق بين مقامي الثبوت والسقوط، وظهر أن من يقول بحجیة الظنّ في مقام السقوط يحتاج إلى المقدّمة، ومن يقول بحجیة الظنّ في مقام الثبوت، فلا وجه لأنّ يذكرها في المقدّمات.

وبيانٍ آخر: المقدّمة يجب أن تكون محفوظةً في ظرف النتيجة والآل لم تحصل، فإن كان مقدّمة الدليل العلم الإجمالي، فعند استنتاج حجیة الظنّ لإثبات التكليف يجب أن يكون العلم الإجمالي محفوظاً، والحال أنه مع ثبوته ينحل. فإذاً، جعل العلم الإجمالي مقدّمةً يستلزم القول بالتبعيض في الإحتياط بالأخذ

بالمظنونات في مقام الإمتثال والإطاعة وسقوط التكليف، وحينئذٍ يتوجه على الشيخ القائل بالتبعض في الإحتياط أنه لماذا لم يجعل العلم الإجمالي مقدّمةً؟

الإشكال عليه

وقد أشكل عليه شيخنا في الدورتين بما حاصله:

إنه لا معنى لقيام الإجماع على التكليف غير المنجز، ولا معنى للزوم الخروج من الدين من مخالفة التكليف غير المنجز، فلا محالة تكون التكاليف منجزّة بالعلم الإجمالي، إذن، لا يمكن تصوّر الخروج من الدين إلّا مع العلم الإجمالي. هذا نقضاً.

وأما حلّاً، فإن العلم الإجمالي منجزّ بالنسبة إلى كلّ واحدٍ واحدٍ من الأطراف، ولكن إقامة الطريق إلى الأطراف المنجزّة بالعلم لامحذور فيها. نعم، يمكن الإشكال بناءً على أنّ مدلول دليل اعتبار الطرق والأمارات هو المنجزية، فيلزم تنجيز المنجز وهو تحصيلٌ للحاصل. إلّا أن من الممكن دفعه: بأن العلم الإجمالي منجزّ بالنسبة إلى الجامع بين الأطراف لا بالنسبة إليها، فلا مانع من منجّل المنجز بالنسبة إلى الطرف والمقتضى موجود. إلّا أن يقال: بأن العلم الإجمالي يقتضي الموافقة القطعية في جميع الأطراف، ولكنّ هذا فيه بحث كما لا يخفى.

وأما أنّ المقدّمة إن كانت العلم الإجمالي فإنّه ينحلّ بقيام الأمانة والطريق. فإردّه: ما تقدّم من أنّ القائل بالإجماع ولزوم الخروج من الدين يعترف بالعلم الإجمالي. فإن قيل: القائل بالإجماع لا يجعل العلم الإجمالي من المقدمات، فلا يرد النقض. قلنا: إن كان العلم الإجمالي مقدّمةً بحدوثه وبقائه، كان الإشكال واردًا،

لأنحلالة بقاء، وأما إن كان مقدّمةً بحدوثه فقط فلا ينافي عدم بقائه بعد ذلك. نظير وجوب الفحص في الشبهات الحكميّة، فإنه من جهة العلم الإجمالي بالتكليف، فهو مقدّمة للفحص، ومع الظفر بالطريق ينحلّ. نعم، للمحقق العراقي أن يقول: بأنّ هذا العلم قد أفادنا لزوم الفحص والوصول إلى الطريق، وهو ينحلّ بالوصول، وفيما نحن فيه يتحقّق الإنحلال بنفس الوصول، فليس للعلم الإجمالي نتيجة إلا الوصول إلى الظن.

وحاصل الجواب عمّا ذكره رحمه الله هو: أنه لا دليل على لزوم بقاء المقدّمة بعد الوصول إلى النتيجة، وإذن، يمكن القول بالتبعيض في الإحتياط أو القول بالحكومة أو الكشف على جميع التقادير، أي: سواء قلنا بالإجماع ولزوم الخروج من الدين أو قلنا بالعلم الإجمالي.

وقال الميرزا رحمه الله: إن كان الوجه هو الإجماع والخروج من الدين، فلا مناص من القول بالكشف. وستعرض لكلامه في محله إن شاء الله.

المقام الثاني

في تماميّة المقدمات وعدمها

المقدمة الاولى

أما الاولى، فقد ذكر المحقق الخراساني: (١) إنها وإن كانت بديهية إلا أنه قد عرفت انحلال العلم الإجمالي بما في الأخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرين التي

تكون فيما بأيدينا من الروايات في الكتب المعتمدة، ومعه، لا موجب للإحتياط إلا في خصوص ما في الروايات، وهو غير مستلزم للعسر، فضلاً عما يوجب الإختلال.
أقول:

فحاصل الإشكال على المقدّمة الاولى كون باب العلمي مفتوحاً.
بل يمكن القول بالإنحلال على فرض إنسداد باب العلمي أيضاً، بالعلم الإجمالي بوجود أحكام في أخبار الثقات وفي الأخبار الموثوق بها، ولا علم لنا بوجود الأحكام في خارج هذه الأخبار، إلا على مبنى الشيخ القائل بوجود علم إجمالي كبير تدخل في أطرافه الإجماعات والشهرات.
و بالجملة، فالمقدّمة الاولى غير تامة عند صاحب الكفاية.

المقدمة الثانية

وأما المقدمة الثانية، فلا ريب في إنسداد باب العلم علينا، لأن حصول العلم يتوقف على القطع بالصدور، وعلى أن يكون الكلام الصادر نصّاً في المدلول، ومع انتفاء أحد الأمرين يتفني العلم.

وأما إنسداد باب العلمي، فيتوقف على عدم حجّية خبر الواحد من الناحية الكبرى. وأما بناءً على حجّيته كذلك، فقد أشرنا إلى وجود الخلاف، فقد ذهب جمع من الأساطين إلى اعتبار خبر الإمامي العدل فقط، وعلى هذا المسلك فباب العلمي منسّد، لعدم القدر الوافي من الأخبار عن الرواة الإماميين العدول بكلّ الأحكام المعلومة بالإجمال.

و أما على المسلك المعروف من كفاية وثاقه الراوي - وإن لم يكن إمامياً ولم يكن عدلاً - فالوثاقه من أي طريق تثبت؟ إن قلنا: بأنها لا تثبت إلا بشهادة العدلین، لخبر مسعدة بن صدقة: «والأشياء كلها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البينة» بناءً على تماميته سنداً ودلالة، فالإنسداد حاصل، لعدم تحقق هذا الشرط إلا في مقدارٍ قليل من الأخبار لا يفي بالأحكام المعلومة بالإجمال. وإن قلنا: بأنها تثبت بتوثيق الواحد المخبر عن حس، إما من جهة حجیة خبر الثقة في الموضوعات، أو من جهة عدم الإحتیاج إلى شهادة العدلین في الموضوع الذي هو طريق لإثبات الحكم الشرعي، فالإنسداد غير حاصل. أما لو كان إخباره عن الوثاقه عن اجتهاد، فلا عبرة به ولا يتم الإنفتاح.

هذا كله بالنسبة إلى السند.

ثم الكلام بالنسبة إلى ظهور الأخبار المعتبرة، فلاريب في اعتبار ظهورها في المدلول حتى يتم الإنفتاح، وقد وقع الخلاف، في أن الظهورات مختصة بالمقصودين بالإفهام أو غير مختصة بهم؟ فعلى الأول يتم الإنسداد.

ثم إنه قد يتحقق الإنفتاح ببعض الطرق، كما لو حصل الوثوق الشخصي بمضامين الأخبار بواسطة كثرة النظر فيها والاستيناس بها، أو بوجود الخبر في أحد الاصول المعتبرة لأصحاب الأئمة عليهم السلام كما قال المحقق الخراساني، وكما لو قلنا بجبر الشهرة لضعف الخبر كما عليه المشهور - وإن كان خلاف التحقيق - فإنه بناءً عليه يفتح باب العلمي، لأن مجموعة الأخبار الموثوق بها والضعيفة المنجبرة بعمل المشهور تفي بالأحكام المعلومة بالإجمال. وكما لو قلنا

بحجبة خبر الواحد الثقة في الموضوعات التي تنتهي إلى الأحكام الشرعية، كما عليه السيد الحكيم، فإن هذه الأخبار بالإضافة إلى الأخبار الأحاد الحاملة للأحكام الشرعية نفي بالأحكام الشرعية المعلومة بالإجمال.

ثم إن صاحب الكفاية ذكر في الحاشية: بأن ظاهر الخبر الدال على حجة خبر الثقة هو أن الملاك للحجة هو الوثوق بخبره لا كون المخبر ثقة، وإذا كان الخبر الموثوق به حجة - أعم من وثاقة المخبر وعدمها - فالإفتاح حاصل. وكذا على القول بحجة خبر الثقة وكل خبر موثوق بصدوره بالوثوق الشخصي، كما هو المختار.

المقدمة الثالثة

إنه لا شبهة في لزوم التعرض للأحكام الشرعية، وقد ذكر الشيخ لذلك ثلاثة وجوه وتبعه عليها غيره، وهي:

١. الإجماع.

و هذا الإجماع تقديري لا تحقيقي، لعدم كون المسألة معنونة في كلمات القدماء، فلو تعرضوا لها لقالوا جميعاً بذلك، ولقالوا بالإنسداد عند تمامية مقدماته. لكن هذا الإجماع ليس بالإجماع الحجة الكاشف عن رأي المعصوم.

٢. لزوم المخالفة القطعية بترك التعرض.

فإنه إذا ترك، لزم المخالفة القطعية لكثير من الأحكام الشرعية، والشارع لا يرضى بذلك بالضرورة، بل قيل إنه يستلزم الخروج من الدين، لا بمعنى الكفر،

بل بمعنى سقوطه عن الصّلاحيّة لتوجيه الخطاب إليه، كما يفهم من كلام شيخ الطائفة، فلا ترد إشكالات المحقق المشكيني.

٣. العلم الإجمالي.

فإننا نعلم إجمالاً بوجود التكاليف الإلهية المطلوبة من المكلفين من قبل الشّارع، وهذا العلم يمنع من الإهمال وترك التعرّض.

قال الميرزا^(١): إن كان وجه المنع من الإهمال هو الإجماع أو لزوم الخروج من الدين، فلا بدّ من الإلتزام بالكشف، إذ العقل يستكشف حينئذٍ حجّة الظنّ شرعاً، لأنّ الشّارع قد جعل طريقاً إلى التكاليف المطلوبة، فإنّما هو الإحتياط كما جعله في الفروج والدماء، لكنّ المفروض عدم وجوب الإحتياط، فيتعيّن أنّ يكون الطريق هو الظنّ. وأمّا إن كان وجه المنع هو العلم الإجمالي، فللعقل الحكم بلزوم الإحتياط، ومع سقوط الإحتياط - لعدم وجوبه أو عدم جوازه كما سيأتي - يلزم التبعض في الأحكام بحكم العقل أو أنه يحكم العقل بمتابعة الظنّ، وتكون النتيجة هي الحكومة.

المقدمة الرابعة

إنه يجب مراعاة الأحكام ويحرم إهمالها، ولكن كيف تراعى؟ بالأخذ بفتوى الفقيه؟ أو بالقرعة؟ أو بالتمسك بالاصول العمليّة؟ أو العمل بالإحتياط؟ إن دليل الإنسداد يتوقف على سقوط كلّ هذه الطرق حتى ينحصر الطريق بالظنّ.

قال المحقق الخراساني: الإحتياط إما غير واجب وإما غير جائز.
أقول:

إن كان الإحتياط غير ممكن أو موجباً للعسر المخلّ بالنظام، فلا كلام في عدم وجوبه، وأما إن كان عسره غير موجب لاختلال النظام، فلا يرتفع بأدلة نفي العسر والحرج. قال في الكفاية^(١): وأما فيما لا يوجب، فمحلّ نظر بل منع، لعدم حكومة قاعدة نفي العسر والحرج على قاعدة الإحتياط.

و توضيح كلامه هو: إنه قد وقع الخلاف بين الشيخ والمحقق الخراساني في مفاد أدلة نفي الضرر والعسر والحرج، فذهب الشيخ إلى أن مفادها نفي كلّ حكم يكون منشأ للضرر والعسر والحرج، وقال الخراساني: إنها تنفي الحكم بلسان نفي الموضوع، أي: إن الموضوع الحرجي - مثلاً - ليس له حكم في الشريعة.

فعلى القول الأوّل: يمكن التمسك بتلك الأدلة في محلّ الكلام، لأنه في ظرف الإنسداد تكون الأحكام المعلومة بالإجمال منشأ للعسر والحرج والضرر. أما على الثاني فلا، لأن الحرج يتحقق من ناحية الإحتياط بالجمع بين المحتملات لا من ناحية متعلقات الأحكام، فلا تكون تلك القواعد حاكمة على الأحكام الأولية، فلا يرتفع الإحتياط في ظرف الإنسداد بمناط الحرجية والضرر والعسر.

إشكال المحقق الخوئي

وقد أشكل على صاحب الكفاية:

أما من حيث المبني، فبأن أدلة تلك القواعد ظاهرة في رفع الأحكام الموجبة للعسر والضرر والحرَج، لا في رفع متعلقات الأحكام، وليس مفادها من قبيل رفع الحكم بلسان رفع الموضوع، لأن العمل الضَّرري غير مذكور في لسانها، وإنما المذكور هو لفظ «الضرر» وهو ليس عنواناً للفعل ليكون الرفع عائداً إلى الفعل الضَّرري ومتعلقاً به، فلو كان المراد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع لكان المفاد نفي حرمة الضَّرر، كما هو الحال في «لا ربا بين الوالد والولد» ونحوه، فإن المراد نفي حرمة الرِّبا بينهما، ولو كان المراد من «لا ضرر...» نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، لكان المعنى نفي حرمة الإضرار بالغير، وهذا باطل.

وأما من حيث البناء، فبأن قاعدة نفي الحرَج والعسر والضرر حاكمة على قاعدة الإحتياط في المقام حتى على مبناه، حيث تكون أطراف الشبهة من الوقائع التدريجية، لأن الحرَج يتحقَّق بالأفراد الأخيرة من الشبهة. مثلاً: لو فرض تعلق النذر بصوم يوم معين، ثم تردَّد ذلك اليوم بين الخميس والجمعة، وفرض كون الصَّوم فيهما معاً حرجياً على الناذر، فإنه إذا صام يوم الخميس يعلم بعدم وجوب صوم الجمعة عليه، لأن الحرَج يتحقَّق بالفرد الأخير من الشبهة، لأن التكليف الحاصل بسبب النذر، إن كان متعلقاً بالخميس فقد امتثل، وإن كان متعلقاً بالجمعة فمتعلقه حرجي فعلاً، يرفعه قاعدة نفي الحرَج.

وما نحن فيه كذلك، لأن الشبهات التي يلزم الحرَج أو الضرر من الإحتياط

فيها طولية تدريجية لا عرضية، فلا يكون الإحتياط فيها واجباً على كلا المسلكين، فلا ثمة بينهما في مثل المقام.

نعم، تظهر الثمرة في الوقائع العرضية، وفي خيار الغبن، بناءً على أن دليل هذا الخيار هو قاعدة نفي الضرر، فعلى مبنى الشيخ، يكون الحكم بلزوم العقد وجوب الوفاء به ضرورياً، أما على مبنى المحقق الخراساني، فمتعلق الحكم هو العقد وهو ليس بضرري.

هذا إشكال السيد الخوئي تبعاً للمشكيني.

الجواب عنه

ولكن يمكن دفع الإشكال على المبنى، بأن يقال: إن سبب الوقوع في العسر والحرج ليس الأطراف المتأخرة وحدها، بل هو الجمع بين الأطراف المتقدمة والمتأخرة، والقول بأنه المتأخرة فقط مسامحة، لكن الملاك في موضوعات الأدلة هو الدقة العرفية، فاللزام أن يكون متعلق الحكم حرجياً أو ضرورياً، وحينئذ يرتفع الحكم، كما في الوضوء في الهواء البارد، - وإن كانت برودة الهواء هي المنشأ للضرر والحرج - فيرتفع الحكم ويجب التيمم، أما فيما نحن فيه فليس كذلك، بل الحرج ينشأ من الجمع بين أطراف الشبهة.

و على الجملة، فإنه إن كان الموضوع بنفسه حرجياً ارتفع حكمه بالأدلة كما في مثال الوضوء، وأما الحرج اللازم من الجمع بين المحتملات فلا تشمل الأدلة، ومع الشك في الشمول، فالقدر المتيقن من جريانها ما إذا لم يكن الحرج ناشئاً من الجمع بين المحتملات.

و أما الشيخ، فمبناه إن أدلة القواعد إنما ترفع الأحكام الحرجية والضرورية، أي إن نفس الحكم الحرجي المعلوم بالإجمال - في المقام - يرفعه دليل نفي العسر والحرج والضّرر، فالمراد من «الدين» في آية نفي الحرج هو الأحكام، كما أنه المراد من «الإسلام» في دليل نفي الضرر.

و لو قيل: ليس الحرج فيما نحن فيه في جعل الحكم، وإنما جاء من جهة الجهل به وحكم العقل بلزوم الإحتياط لوجود العلم الإجمالي.

فالجواب: إن الآية دلّت على عدم جعل الحكم الحرجي، سواء كان حكماً مجعولاً من الشارع من دون وساطة العقل أو مع وساطته.

لكنّ المهم - على مسلك الشيخ - هو أن مقتضى العلم الإجمالي أو الإجماع أو لزوم الخروج من الدين، هو مراعاة الأحكام، ويتحقق ذلك بالإحتياط، وأما الحرج، فينتفي برفع بعض الأطراف. وعلى هذا، فالقواعد جارية ولكنها لا تفيد إثبات حجّة الظنّ بل يلزم التبعض في الإحتياط، سواء في المظنونات والمشكوكات والموهومات.

فالإحتياط غير ساقط على كلا المسلكين، فالمقدمة الرابعة غير تامة.

هذا بالنسبة إلى الإحتياط.

و أما الاصول:

فإن الأصل، إما مثبت للتكليف وإما ناف، والأول، إما محرز وإما غير محرز.

أما الأصل غير المحرز، فالمقتضي لجريانه موجودٌ والمانع مفقود، فتجري

قاعدة الإشتغال.

أقول:

هكذا قال شيخنا في الدورة السابقة، ولكن الظاهر وجود المانع، لأن إجراء الإشتغال في البعض المعين بلا مرجح والمردد لا وجود له، وفي الجميع فيلزم الإحتياط التام وهو باطل. ومن هنا عدل في الدورة اللاحقة واعترض على السيد الخوئي إذ قال بالجريان بلا مانع.^(١)

و أما المحرز كالإستصحاب، فإن لم يلزم من جريانه العلم بمخالفة الواقع، فالمقتضي لجريانه - وهو الشك اللاحق - موجود والمانع مفقود، وأما إن لزم من جريانه العلم الإجمالي بمخالفة بعضه للواقع، فهل يجري؟ إن المانع الثبوتي عن الجريان في نظر الشيخ وصاحب الكفاية هو لزوم المخالفة العملية، فإذا كان الأصل المحرز للتكليف فهي غير لازمة، فلا مانع من الجريان.

المانع الثبوتي عند الميرزا والجواب عنه

لكن الميرزا^(٢) ذكر محذوراً ثبوتياً، ولو تمّ برهانه على ذلك، لجرى أيضاً في الأصل النافي الذي علم بمخالفة بعضه للواقع، وهو: لزوم اجتماع تعبدتين، أحدهما على خلاف الواقع المعلوم بالإجمال. مثلاً: لو علم بنجاسة أحد الأبناء سابقاً، كان نتيجة إجراء الإستصحاب في كليهما، هو التعبد بنجاستهما، وهذا

(١) دراسات في علم الأصول ٣ / ٢١٥.

(٢) أجود التقريرات ٣ / ٢٢٧.

التعبّد لا يجتمع مع العلم بطهارة أحد الإناءين.

وفيه: إنه لا يلزم من ذلك إلا المخالفة الإلزاميّة، لأن أركان الإستصحاب في كلّ من الإناءين تامة، ولا تنزلزل بالعلم بطهارة أحدهما، ولا يلزم أيّ محذور عملي. وأمّا الموافقة الإلزاميّة فغير واجبة.

المانع الثبوتي عند الإصفهاني

و ذكر المحقق الإصفهاني^(١) محذوراً ثبوتياً آخر، وهو لزوم اجتماع المثليين، كما لو استصحب وجوبهما مع العلم بوجوب أحدهما، أو النقيضين كما لو استصحب عدم وجوبهما مع العلم بوجوب أحدهما.

و ما ذكره يبتني على امور:

الأول: إن احتمال اجتماع الضدّين أو المثليين محال مثل القطع بالاجتماع.
والثاني: إن الإعتبار يحتاج إلى الملاك وعدمه يحتاج إلى عدم الملاك. هذا في مرحلة الإعتبار، وعندما لا يكون من الشارع اعتبار في مورد، يكون عدم الإعتبار منه موضوعاً عقلاً لعدم تقيّد المكلف وكونه في سعة، كما أن الإعتبار الشرعي موضوع لحكم العقل بالتقيّد، ولا يجتمع التقيّد وعدمه في حكم العقل.
والثالث: إن حكم العقل بالسعة معلقاً على ترخيص الشارع، يجتمع مع حكمه منجزاً بالتقيّد مع عدم العلم بالترخيص.

الجواب عنه

ويرد عليه: أمّا نقضاً، فلأن لازم كلامه هو عدم جريان الاصول العقلية أيضاً في أطراف العلم الإجمالي، فإنّ الأصل العقلي الجاري في كلّ موردٍ تحقق فيه العلم الإجمالي هو قاعدة الإشتغال، وهي تقتضي تقيد المكلف، لكن العلم بعدم وجوب أحد الأطراف يقتضي عدم التقيد، ولا يجتمع التقيد وعدمه في حكم العقل.

فالمحذور الذي ذكره موجود في جريان الأصل العقلي أيضاً ولا يختص بالاستصحاب.

بل المحذور آتٍ في الشبهات البدوية كذلك، لوجود احتمال التناقض، ألهم إلا أن يقال بعدم احتمال التقيد العقلي فيها بل القطع بعدمه، لقبح العقاب بلا بيان.

وأما حلاً، فنقول:

أما من ناحية الملاك، فلا تمنع، لأن معنى عدم الإعتبار هو عدم الملاك الواقعي.

وأما جريان الأصلين في الطرفين - مثلاً - فملاكه التحفظ على الواقع، فلا تمنع. وأما من جهة نفس الحكمين، فإن الإعتبار وعدم الإعتبار مختلفان في المرتبة، والتضاد يشترط فيه الإتحاد الرتبي.

وأما من جهة حكم العقل، فإن الترخيص الناشئ من عدم الإعتبار تعليلي، والتقيد الذي يأتي من ناحية العقل تنجيزي، ولا منافاة بينهما، إذ الفعلية لعدم

الترخيص معلق عند العقل على عدم الترخيص الشرعي.
 و أما إشكال لزوم اجتماع المثليين، فبالنسبة إلى نفس الحكمين،
 فالمفروض اختلاف المرتبة، وبالنسبة إلى الملاك فيتحقق هناك التأكد، وأما
 بالنسبة إلى حكم العقل، فإن العقل مقيد من ناحيتين، ولا مانع من التأكد في التقيد.
 فظهر مما ذكرنا أن لا محذور ثبوتي من جريان الأصل المحرز.

هل يلزم محذور إثباتي؟

وهل يلزم محذور إثباتي من جريانه؟

قد ذكرنا سابقاً أن الشيخ يرى عدم جريان الإستصحاب في أطراف العلم
 الإجمالي، للزوم التناقض بين صدر دليله وذيله.

وأما الإشكال عليه: بأن ظاهر الدليل هو أن لا ينقض اليقين بالشك
 في نفس ذلك الشيء بل ينقض بيقين آخر متعلق به، وليس الأمر في أطراف العلم
 كذلك، لأن اليقين المتعلق بأحدهما غير متعلق بكل واحد منهما، فلا تناقض.

ففيه: إن الشيخ يرى عدم جواز نقض اليقين السابق بشئ بالشك، سواء كان
 الشك في نفس ذلك الشيء بخصوصه أو بعنوان منطبق عليه، بل ينقض بيقين
 آخر، سواء كان اليقين الآخر متعلقاً به بخصوصه أو بما ينطبق عليه. وعنوان
 «أحدهما» ينطبق على «كل واحد» فالتناقض موجود.

لكن الصحيح في الإشكال هو المناقشة في ثبوت الإطلاق في «بيقين آخر»
 بحيث يكون أعم من أن يكون بخصوصه أو بعنوان أعم، وهو أوّل الكلام، لأن

كون المراد هو المتعلق بخصوصه أظهر. ومع التنزل يأتي دور مبني المحقق العراقي من أن اليقين لا يتجاوز عن متعلقه، فلا يتجاوز عن عنوان «الأحد» إلى الفرد، فلا انطباق، ولكنه مبناي.

الإشكال على الكفاية

و في مصباح الاصول^(١) عن صاحب الكفاية أنه لا مانع من جريان الإستصحاب في المقام حتى على مسلك الشيخ، لأن الإستنباط تدريجي، والمجتهد لا يكون ملتفتاً إلى جميع الأطراف دفعةً ليحصل له شك فعلي بالنسبة إلى الجميع، بل يجري الإستصحاب في كل موردٍ غافلاً عن غيره من الموارد، فلا يكون جريان الإستصحاب في جميع الأطراف في عرضٍ واحدٍ ليحصل له علم إجمالي بأن هذا الإستصحاب أو ذاك مخالف للواقع.

ثم أشكل عليه - تبعاً للإصفهاني - بأن الإستنباط وإن كان تدريجياً والمجتهد لا يكون ملتفتاً إلى جميع الشبهات التي هي مورد الاستصحاب دفعةً، إلا أنه بعد الفراغ عن استنباط الجميع وجمعها في الرسالة العملية، يعلم إجمالاً بانتفاض الحالة السابقة في بعض الموارد التي أجرى فيها الإستصحاب، فليس له الإفتاء بها. فجريان الأصل المحرز المثبت للتكليف في المقام مبني على مسلكه من أن العلم الإجمالي بنفسه غير مانع عن جريان الإستصحاب ما لم يلزم منه مخالفة عملية.

ما أفاده المحقق الإصفهاني

و ذكر المحقق الإصفهاني وجهاً آخر للجريان حتى على مسلك الشيخ رحمه الله، ثم ناقشه.

أما الوجه فهو: إن الإستصحاب متقومٌ بفعليّة اليقين والشك، بالإضافة إلى فعليّة المتعلّق لليقين والتكليف بأن يكون مورداً للإبتلاء، ولا فعليّة للتكليف في القضايا المتأخّرة، لعدم كونها مورداً للإبتلاء الفعلي. فلا يجري الإستصحاب فيها، وأما عند الإبتلاء بتلك القضايا، فقد انقضى ظرف فعليّة القضايا السابقة.

و بالجملة، فعليّة الإستصحاب متقومةٌ بفعليّة اليقين والشك، وفعليّة المتيقن والمشكوك فيه، وهما غير متحقّقين في الامور التدريجيّة بالنسبة إلى القضايا اللاحقة، لعدم فعليّة المتعلّق فيها.

و أما المناقشة فهي: إنّ عدم الإبتلاء لا يستلزم أن يكون اليقين المتعلّق به بلا أثر، فالمعتبر في الإستصحاب كون اليقين ذا أثر وإن لم يكن متعلّقه كذلك، لكنّ اليقين هنا له أثر، لحكم العقل بلزوم حفظ أغراض المولى، سواء كان الغرض فعلياً أو ستحقّق له الفعليّة فيما بعد. وعليه، فالمجتهد على يقين الآن بمخالفة بعض الإستصحابات التي يجريها في الأطراف الفعليّة للواقع، فليقين أثر، فلا تجري كلّ الإستصحابات.

الإشكال عليه

ويمكن أن يناقش: بأننا وإن كنّا نقول بمؤثريّة العلم الإجمالي في الامور التدريجيّة وعليه نقول بحكم العقل بلزوم حفظ أغراض المولى، لكنّ اليقين

والشك المعترين في الإستصحاب يتعلّقان بالتكليف، فيكون المنقوض هو اليقين بالتكليف والناقض هو اليقين بالتكليف كذلك، ولهذا، فالواقعة غير المبتلئ بها ليست تكليفاً. والكلام فعلاً هو بحسب أدلة الإستصحاب لا بحسب حكم العقل. والحاصل: وقوع الخلط بين حكم العقل ومفاد أدلة الإستصحاب. هذا أولاً. وثانياً: إنه لا ريب في تقوّم الإستصحاب باليقين والشك، ولكن جميع التكاليف فعلية للمجتهد حتى مثل أحكام الحيض، فإنه مبتلى بها من حيث الفتوى. نعم، فعلية الإستنباط تدريجية، وبحثنا - في الإنسداد - هو بالنسبة إلى المجتهد، وقد وقع الخلط بين تكليفه وتكليف المقلّد. نعم، إنما يتم ما ذكر في المجتهد الذي تحصل له قوّة الإستنباط بالتدرّج، مثل تحقّق الموضوعات والتكاليف.

وتلخص: جريان الأصل المثبت للتكليف المحرز وغير المحرز، بلا محذور ثبوتي أو إثباتي.

وأما الاصول النافية للتكليف، فلا تجري مع العلم الإجمالي بوجود التكليف، غاية الأمر أنه من جهة الإنتهاء إلى المخالفة العملية، فالاصول النافية لا تجري على جميع المباني. وإن كان الأصل النافي محرزاً وقد علم بمخالفة بعض الأطراف للواقع، جاء المحذور الثبوتي أو الإثباتي بالإضافة إلى لزوم المخالفة العملية.

وأما القرعة

فلا مجال لها هنا، لأن مجراها هو الشبهات الموضوعية، وأما الحكمية، فإن المرجع فيها هو الأدلة الشرعية.

وأما فتوى الفقيه

فلا يرجع إليها، لأن الفقيه الإفتاحي مخطيء في نظر الإنسدادي، فيكون من رجوع العالم إلى الجاهل، غايته أنه جاهل معذور.

حاصل الكلام

إن المقدّمة هذه تامة من حيث عدم جواز الرجوع إلى القرعة وفتوى الفقيه، لكنّ الإحتياط ساقط، والاصول المثبتة جارية، فإذا ضمّ الإحتياط إلى الموارد المعلومة بالإجمال وانحلّ العلم الإجمالي، لم تصل النوبة إلى الظن. ولو أن الاصول المثبتة ضمت إلى الموارد المعلومة ولم يحصل الإنحلال، كان المرجع هو الإحتياط دون الظن، وليس الإحتياط حينئذٍ حرجياً.

هذا كلّ بناءً على عدم حجّة خبر الواحد أو عدم انحلال العلم الكبير

بالصّغير.

نتيجة المقدمات

الكشف أو الحكومة؟

لقد ثبت أن المقدمات عقيمة، لأن باب العلمي منفتح، وعندنا علم بصدور أخبار كثيرة حاملة للأحكام، والإحتياط في مواردها ممكن، ويضاف إلى ذلك موارد الاصول المثبتة، فإن انحل العلم الإجمالي بذلك فهو، وإلا، فالإحتياط في البقية ممكن.

ثم إنه قد وقع الكلام بينهم في نتيجة المقدمات - بناءً على تماميتها - واختلفوا على قولين: فقيل: بأنها حجبة الظن بحكم العقل، وقيل: بأنها كاشفة عن حكم الشرع بالعمل بالظن.

والحكومة - بمعنى درك العقل وحكمه بحجبة الظن - يحتمل أن تكون بمعنى كون الظن واسطةً في إثبات الحكم الشرعي، وأن تكون بمعنى كونه واسطةً في إسقاط الحكم الشرعي.

ففي الحكومة احتمالان. وفي الثاني احتمالان، أحدهما: الإتيان بالمظنونات، والثاني: الإمتثال الظني، وبين الإحتمالين عموم وخصوص مطلق، إذ

الثاني يتحقق بالإتيان بالتكاليف المظنونة والمشكوكة، والأول معناه الإكتفاء بالتكاليف المظنونة، والمشكوكات خارجة.

و هناك احتمال ثالث، وهو عبارة عن التبعض في الإحتياط، بمعنى أنه مع العلم بالتكاليف وعدم إمكان الإتيان بجميعها، فإن العقل يحكم بلزوم الإتيان بالقدر الميسور.

ثم إن العراقي قال بالحكومة، بمعنى وساطة الظنّ في مقام ثبوت التكليف. أي: إن العقل يحكم بأنّ الظن في هذه الحالة مثبت للتكليف.

و المحقق الخراساني قال بالحكومة، بمعنى إكتفاء العقل في مقام الإمتثال بالإطاعة الظنيّة، أي: إنّ الظن بحكم العقل حجة في مقام إسقاط التكليف. والميرزا، قال بالكشف ببيان لم يسبق إليه.

رأي العراقي

أما المحقق العراقي فحاصل كلامه: إنّ العلم الإجمالي ليس من مقدّمات دليل الإنسداد، بل الإجماع التقديري القائم على لزوم مراعاة الأحكام في ظرف الإنسداد هو المقدّمة، وإذ ليس العلم الإجمالي من المقدّمات، فلا موجب للتبعض في الإحتياط، بل مع وجود الإجماع تسقط قاعدة قبج العقاب بلا بيان. ثم إن هذا الإجماع يفيد إهتمام الشارع بتكاليفه، وهي بين المظنونات والمشكوكات والموهومات، لكنّ القدر المتيقن هو التكاليف المظنونة، أمّا في الأكثر من ذلك فتجري أصالة البراءة.

فظهر أن العقل يدرك كون الظنّ مثبتاً للتكاليف المظنونة.

الإشکال علیه

وقد أورد علیه شیخنا بعد التسليم بما ذكره من سقوط العلم الإجمالي وغير ذلك: بأن الإجماع يكشف عن اهتمام الشارع بتكاليفه كما ذكر، وإلا لزم الخروج من الدين، وهو يكون منشأً لحكم العقل بالإحتياط، لكن المانع منه لزوم العسر والخرج واختلال النظام. إذن، يلزم الإحتياط بقدر الإمكان، فأين وساطة الظن بحكم العقل لثبوت الأحكام؟

لقد كانت النتيجة لزوم الإحتياط بقدر الإمكان، فكان الإجماع مفيداً لما يفیده العلم الإجمالي، فلماذا إسقاط العلم الإجمالي من المقدمية والنتيجة هي التبعض في الإحتياط؟

رأي الميرزا

و قال الميرزا ما ملخصه:

أولاً: إن المقدمات لا تنتج الإسناد إلا بناءً على القول بقيام الإجماع على لزوم رعاية التكاليف الشرعية بعناوينها، وإلا فلا تتم المقدمات.
و توضیح ذلك هو: إن الموجب لسقوط الإحتياط عن المرجعية، إما لزوم إختلال النظام والعسر والخرج، وإما الإجماع على أن الشارع يريد الإتيان بتكاليفه بعناوينها لا بالإحتياط. وإذا كان حصول النتيجة متوقفاً على القول بالإجماع المذكور، كانت النتيجة الحاصلة من المقدمات مستندةً إلى الشارع بالضرورة، لأن

الطريق إلى الإتيان بالتكاليف بعناوينها قائم من قبل الشارع نفسه، وهو كون الظن حجةً، وأن الشك والوهم ليسا طريقين قطعاً.

و ثانياً: إن الحكومة عبارة عن درك العقل في مقام الإمتثال، فالعقل يقول بلزوم الإمتثال الظني عند امتناع الإمتثال العلمي بسبب الإنسداد، والإمتثال الظني غير الإتيان بالمظنون، إذ المتحقق عندنا هو الظن بالتكاليف، ولا يوجد عندنا ظن بانحصارها في دائرة المظنونات، والإمتثال الظني يتحقق بالإتيان بالمظنونات والمشكوكات معاً، إذ بذلك يحصل الإمتثال و فراغ الذمة.

فلو لم نقل بالكشف، فلا مناص من القول بلزوم الإتيان بالمشكوكات مع المظنونات، بحكم العقل.

أقول:

حاصل كلامه قدس سره الإستدلال للكشف من جهة، والرد على الحكومة من جهة أخرى.

و قد كان العمدة في الجهة الأولى دعوى قيام الإجماع على وجوب الإتيان بالتكاليف بعناوينها، وأما إذا كان معقده عدم جواز الرجوع إلى البراءة، فلا يتم مسلكه، لأنه حينئذٍ يمكن تمامية القول بالحكومة، لأن الحاكم بمرجعية الظن - بعد سقوط البراءة بالإجماع، وعدم إمكان الإحتياط، وقبح ترجيح المرجوح أي الشك على الراجح وهو الظن - هو العقل، وحينئذٍ، للشارع أن يكتفي بهذا الحكم العقلي ولا حاجة إلى الجعل الشرعي.

لكن الكلام كله في ثبوت الإجماع المدعى، والحق أن لا إجماع على

وجوب الإتيان بالتكاليف بعناوينها.

وأما في الجهة الثانية، فإن واقع القضية هو أننا نعلم بثبوت تكاليف، وهي إما في المظنونات أو المشكوكات أو الموهومات، فإذا نظرنا في دائرة المظنونات حصل الظن بوجودها فيها، وإذا نظرنا في دائرة المشكوكات حصل الشك في وجودها فيها، وإذا نظرنا في دائرة الموهومات، نتوهم وجودها فيها، وعلى هذا يظهر أن الإتيان بالمظنونات يلزم حصول الإمتثال الظني، وقد عرفت تحقق الظن بوجود التكاليف كلها في دائرة المظنونات، وأن مقتضى درك العقل في ظرف الإنسداد هو الإمتثال الظني.

وتحصل: أن الحق ما ذهب إليه المحقق الخراساني من أن النتيجة كون الظن بحكم العقل حجة في مقام إسقاط التكاليف.

هل الحجية مطلقة أو مهمة؟

إن أسباب حصول الظن مختلفة، منها: الإجماع والشهرة والأولوية الظنية، وموارد الظن مختلفة، من النفوس والأموال والأعراض، والظن ذو مراتب من حيث القوة والضعف. فهل حجية الظن مطلقة بالنسبة إلى الأسباب والموارد والمراتب أو لا، بل فيه تفصيل؟

الكلام في الأسباب

قد يقال: بأن السبب الموجب للظن إن وجد مانع شرعي عن أتباعه

كالقياس، فلا شبهة في خروج الظن الحاصل من هكذا سبب عن إطلاق المقدمات، للقطع بعدم حجّية هذا الظن. وأمّا بالنسبة إلى ما لم يتم دليل شرعي على المنع منه، فإنّ نتيجة المقدمات هو الإطلاق من حيث الأسباب، سواء على القول بالحكومة أو الكشف. إذ على الأول: لا فرق في نظر العقل بين الظن الحاصل من هذا السبب أو من ذلك. وعلى الثاني: فقد قام الإجماع على رعاية التكاليف بعناوينها. فالظن الحاصل حجة بلا فرق بين الأسباب الموجبة لحصوله.

أقول

قد عرفت أن الإجماع المدعى على لزوم الإتيان بالتكليف بعنوانه، يلزم جعل الشارع الظن حجة في ظرف الإنسداد، وأن هذا هو الأساس للقول بالكشف.

فالكاشف عن اعتبار الظن - بناءً على الكشف - هو الدليل اللبّي وهو الإجماع، والظن له أسباب عديدة، قد أصبح بعضها متيقناً من حيث الإعتبار دون البعض الآخر في ظرف الإنسداد، فيكون الأقل قطعي الإعتبار والباقي مشكوك فيه، فمقتضى القاعدة هو الأخذ بالقدر المتيقن من الإجماع، والقول بعدم اعتبار الظن في الزائد عنه، لعمومات النهي عن اتباع الظن، ومع التنزّل عن العمومات، يستصحب عدم اعتبار الظن المشكوك في اعتباره، ومع التنزّل عن الإستصحاب يكون الشك في جعل الحجّية للظن المشكوك في حجّيته كافياً لعدمها فيه، لأن الشك في الحجّية مساوق للقطع بعدمها.

و إذا كان الواجب هو الأخذ بالقدر المتيقن من أسباب الظن، فلا ريب أنه الظن الحاصل من خبر الثقة، لأنه الذي له اعتبار عقلائي، وليس الإجماع المنقول والشهرة الفتوائية بهذه المثابة...

على أنه إذا كان لا يفرق بين الأسباب، فلماذا لا يؤخذ بالظن الحاصل من الجفر والاسطرلاب ويؤخذ بالحاصل من الإجماع؟ ولو قيل: بأن الفارق هو القطع بعدم رضا الشارع بالعمل طبق الظن الحاصل من الجفر ونحوه. قلنا: هذا يكون في ظرف الإنفتاح، وكلامنا في الإنسداد.

فظهر مما ذكرنا: أن الأمر ليس كما قيل، بل يختلف الحال على اختلاف المباني. فأما على القول بالكشف، فإن مقتضى القاعدة هو الأخذ بالقدر المتيقن من الأسباب، وهو الظن الحاصل من خبر الثقة، لما ذكرنا، ولأنه يوجد بالنسبة إلى خبر الثقة ظنان في ظرف الإنسداد، أحدهما: الظن بالحكم من جهة المقدمات، والآخر: هو الظن بالطريق من جهة كونه ثقةً. أما في غير الظن الحاصل من خبر الثقة، فلا يوجد إلا ظن واحد، وهو الظن بالحكم، وهذا وجه آخر لكون خبر الثقة هو القدر المتيقن.

و أما على القول بالحكومة، فأما بناءً على حجیة الظن في مقام الإمتثال وسقوط التكليف - كما عليه صاحب الكفاية رحمه الله وهو المختار - فالظاهر عدم الفرق بين الأسباب، إذ لا يوجد دليل لبي ليؤخذ منه بالمتيقن، بل الدليل هو درك العقل بوصول النوبة إلى الإمتثال الظني عند انسداد باب العلم والعلمي، والعقل لا يفرق حينئذٍ بين الأسباب، نعم، يكون دركه أو حكمه معلقاً على عدم

المنع الشرعي عن اتباع ظنٍ كالظن القياسي.

و أما بناءً على حجية الظنّ في مقام إثبات التكليف - كما عليه المحقق العراقي - فلا فرق كذلك، لكون المنجز للتكليف - كما ذكر - هو الإجماع القائم على عدم جواز الرجوع إلى البراءة، لاهتمام الشارع بتكاليفه، والإهتمام ذو مراتب، وحيث أن باب العلم والعلمي منسَدّ، فالمرتبة الظنيّة هي الباقية وتجري البراءة في غيرها. وحينئذٍ، لا يفرّق العقل بين الأسباب الموجبة للظن، فمن أين ما حصل ثبت التكليف.

هذا كلّه بالنسبة إلى الأسباب.

الكلام في الموارد

وأما بالنسبة إلى الموارد: فأما ما علمنا باهتمام الشارع به من الموارد، كالدماء والفروج، فلا معنى لأن تكون النتيجة مهملةً، بل الواجب هو الإحتياط، سواء على مسلك الكشف والحكومة.

و أما ما لا نعلم باهتمامه بل نظنّ، فبناءً على الكشف، لا إشكال في عدم اعتبار الظن، لوجود الظنّ بالإحتياط والحكم، وقد كان دليلنا على لزوم الإمتثال هو الإجماع، وقد عرفت لزوم الأخذ بالقدر المتيقن منه، وهو المورد الذي لم يجب فيه الإحتياط.

و بناءً على الحكومة، أما على مبنى الخراساني، فإن العقل يدرك بكون الظنّ عذراً، لكن مع الظنّ باهتمام الشارع يظنّ بالإحتياط، فتكون النتيجة مقيدةً بالمورد

الذي لا ظن فيه باهتمام الشارع فيه. وبناءً على مبنى العراقي، فحيث أن الدليل هو الإجماع والإحتياط يقتضي خلاف الإجماع، فالقدر المتيقن هو الظن بالأحكام الواقعية، لكن في صورة احتياط الشارع في مورد، يكون حكم العقل سقوط المشكوكات والموهومات، ويكون الظن مثبتاً للواقع وحجّةً وعتراً في غير مورد احتياط الشارع، لأنّ الإحتياط الشرعي حكمٌ يجب الإمتثال له.

و بما ذكرنا ظهر الإشكال في قول العراقي هنا على مسلكه بكون النتيجة مطلقة بحسب الموارد.

الكلام في المراتب

وأما بالنسبة إلى مراتب الظن، فعلى القول بالكشف، يكون القدر المتيقن هو الظن الأقوى فالأقوى فقط، وفي غيره تجري الاصول العمليّة.

و على الحكومة، فأما على مسلك العراقي، فكالكشف بعينه. وأما على مسلك الخراساني - وهو المختار - فالنتيجة لزوم مراعاة الظن بجميع المراتب، لأنّ الحكومة على هذا المسلك مبناها العلم الإجمالي بالتكاليف، وهذا يقتضي الإحتياط التام، لكن لما كانت المقدمات قد أفادت عدم إمكانه أو عدم لزومه - كما هو المفروض - تصل النوبة إلى الأخذ بالإحتياط الناقص، فالعقل يحكم بلزوم الإمتثال الظني، ويلزم الإتيان بجميع أطراف المظنونات قوّيها وضعيفها.

الظنُّ في الاعتقادات

إن الظنَّ في الأحكام الشرعية معتبر، الظن الخاص^(١) أو الإسدادي، أمّا في

المسائل الاعتقادية، فأقوال ستّة كما في الرسائل:

١. لا يعتبر، بل يعتبر العلم، ويعتبر كونه حاصلًا من الاستدلال.

٢. لا يعتبر إلا العلم، ويكفي كونه تقليديًا.

٣. يكفي الظن الحاصل من الاستدلال.

٤. يكفي الظن مطلقًا.

٥. يكفي الظن إن كان حاصلًا من خبر الواحد.

٦. يكفي الظن ولو تقليديًا، والاستدلال واجب لكنّه معفو عنه.

خلاصة كلام الشيخ

إن مسائل اصول الدين - وهي التي لا يطلب فيها أولًا وبالذات إلا الاعتقاد

باطناً والتدين ظاهراً - على قسمين:

(١) هذا التعبير - كما في غير واحد من الكتب - غير دقيق، لأن الأدلة القائمة على اعتبار بعض الظنون بالخصوص، إنما قامت على اعتبار خبر الثقة مثلاً لا على اعتبار الظن الحاصل منه، فالتفت.

أحدهما: ما وجب على المكلف الإعتقاد والتدين غير مشروط بحصول العلم، كالمعارف. فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المطلق فيجب.
الثاني: ما يجب الإعتقاد والتدين به إذا اتفق حصول العلم به، كبعض تفاصيل المعارف.

وأما الثاني، فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلمية، كان الأقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظن لو فرض حصوله، ووجوب التوقف فيه، للأخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم والأمره بالتوقف...
ثم إن الفرق بين القسمين المذكورين وتميز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب، في غاية الإشكال، وقد ذكر العلامة قدس سره في الباب الحادي عشر فيما تجب معرفته على كل مكلف من تفاصيل التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد أموراً لا دليل على وجوبها كذلك، مدّعياً أن الجاهل بها عن نظر واستدلال خارج عن ريقة الإسلام مستحق للعذاب الدائم. وهو في غاية الإشكال.

نعم، يمكن أن يقال: إن مقتضى عموم وجوب المعرفة مثل قوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١) أي ليعرفون، وقوله صلوات الله عليه وآله: ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس^(٢)... هو وجوب معرفة الله جل ذكره ومعرفة النبي ومعرفة الإمام ومعرفة ما جاء به النبي على كل قادر يتمكن من تحصيل العلم، فيجب الفحص حتى يحصل اليأس، فإن حصل العلم

(١) سورة النازيات: الآية ٥٦.

(٢) الكافي ٣ / ٢٦٤.

بشي من هذه التفاصيل اعتقد وتدين، وإلا توقف ولم يتدين بالظن لو حصل له.
ومن هنا، قد يقال: إن الإشتغال بالعلم المتكفل لمعرفة الله ومعرفة أوليائه
صلوات الله عليهم أهم من الإشتغال بعلم المسائل العملية، بل هو المتعين... لكن
الإنصاف يقتضي عدم التمكن من ذلك إلا للأوحدی من الناس...^(۱)

خلاصة كلام صاحب الكفاية

وكلام صاحب الكفاية في هذا المقام على قسمين، ففي الأول: ذكر رأيه في
المسألة، وفي الثاني: تعرض للرد على الشيخ. وهذا ملخص كلامه:
هل الظن ويتبع في الاصول الإعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح من
الإعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والإنياد له، أو لا؟ الظاهر: لا. فإن الأمر
الإعتقادي وإن انسد باب القطع به إلا أن باب الاعتقاد إجمالاً بما هو واقعه،
والإنياد له وتحمله، غير مسند، بخلاف العمل بالجوارح...
وبالجملة، لا موجب - مع انسداد باب العلم في الاعتقادات - لترتيب
الأعمال الجوانحية على الظن فيها مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها، فلا
يتحمل إلا لما هو الواقع ولا يتقاد إلا له لا لما هو مضمونه. وهذا بخلاف العمليات،
فإنه لا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدمات الإسداد.
هذا هو القسم الأول من كلامه.
و قد وافقه الميرزا والعراقي.

خلاصة كلام الإصفهاني

وكذا الإصفهاني، لكن ببيان آخر، لعدم تعقل الاعتقاد بالواقع على إجماله، فقال ما حاصله: (١)

إن الواجب في باب الأمور الاعتقادية إما تحصيل العلم والمعرفة، أو عقد القلب على المعلوم بما هو معلوم بنحو الواجب المطلق أو المشروط، أو عقد القلب على الواقع.

فإن كان الواجب هو المعرفة، وجب تحصيلها، ولا يكفي الظن.

وإن كان الواجب هو الاعتقاد بما هو معلوم بنحو الواجب المشروط، أي: يجب الاعتقاد إذا علم، أو الاعتقاد بما هو معلوم بنحو الوجوب المطلق، بأن يكون الوجوب مطلقاً والواجب مقيداً بكونه معلوماً، فلا تصل النوبة إلى الظن كذلك، لأن المفروض أخذ «العلم» في الاعتقاد، فإن كان باب العلم منسداً سقط التكليف عنه، ولا يكون الظن حجةً له لا الخاص منه ولا المطلق.

وإن كان الواجب هو الاعتقاد بالواقع، صحّ الاعتقاد الظني في ظرف الإنسداد، لأن العلم غير دخيل في الواجب بل يكون طريقاً إليه، ومع فقد، يمكن للشارح اعتبار الظن في مرحلة الإمتثال.

فالحاصل: إنه إن اخذ «العلم» في متعلق الوجوب، كان مقوماً للحكم، فإذا لم يتحقق العلم لم يقم مقامه شيء، وإن لم يؤخذ كذلك، كان طريقاً، فيمكن حينئذ أن يقوم الظن مقامه في الطريقة.

و حيث يكون الواجب هو الإعتقاد بالواقع، فلا يخلو: إما أن يكون بنحو الإحتياط، فإن الإعتقاد بكلا الطرفين غير معقول، لأنه يلزم منه الإعتقاد بالنقيضين. وإما أن يكون بنحو التخيير الشرعي، فكذلك، لأن الواجب هو الإعتقاد بأمر معين. وإما أن يكون بنحو التخيير العقلي، فهو في المتزاحمين، وليس المقام منه. وإما أن يكون بنحو الفرد المرّد، ولا ذات للمرّد ولا وجود. وإذا بطلت جميع الشقوق تعيّن وجوب الإعتقاد بجهة جامعة، وهذه الجهة موجودة في المظنون وغيره، فلا تصل النوبة إلى المظنون، لأنه باطل، من جهة أنا مكلّفون بالإعتقاد بالواقع كما عرفت، ومن الممكن كونه في خلاف المظنون. فيتعيّن الإعتقاد بالجهة الجامعة، لأنها القدر الميسور من الإعتقاد.

النظر في كلام الإصفهاني

ولأجل أن يتضح كلام المحقق الخراساني، ويظهر النظر فيما أفاده المحقق الإصفهاني نقول:

إن ما يمكن تعقله من العناوين خمسة:

أحدها: العنوان الجامع القابل للصدق على جميع الأفراد - أي على الواحد والكثير على السواء - مثل عنوان «الخبر»، وهذا العنوان مشترك ولا حكاية له عن خصوصية ولو إجمالاً.

والثاني: العنوان الجامع كالأول مع الحكاية عن الخصوصية، مثل: «مصدق الخبر»، فإنه غير الخبر، وهو عنوان مشترك لا بشرط في الصدق بالنسبة إلى الوحدة والتعدد، لكنه حاكٍ عن «الخبر».

والثالث: العنوان الجامع المشترك المقيّد بالوحدة في الصدق، مثل: «أحد هذه الأخبار»، فإنّ كلّ واحدٍ واحدٍ من هذه الأخبار - وليس كلّها مجتمعةً - مصداق لهذا العنوان.

والرابع: العنوان الخاصّ الحاكي عن الخصوصية الخاصّة الشخصية، مثل: «الخبر الحاكي عن حال زيد في مكان كذا وفي زمان كذا».

والخامس: عنوان: «ما أخبر به زيد»، فإنه عنوان لا يصدق على غير خبر زيد، غير أنّه غير متشخّص، لعدم حكايته عن خصوصيّة، فليس فيه جهة مشتركة بالمعنى الأوّل ولا الثاني، ولا الثالث وهو العنوان الإنتزاعي. فليس فيه جهة مشتركة وهو في نفس الوقت لا يحكي عن الخصوصية كما في الرابع. وما نحن فيه من قبيل الخامس.

فيجب أن يعتقد المكلف بما جاءت به الشريعة من الامور الاعتقاديّة، لكنّ ليس في هذا جهة مشتركة أو إجمال. وهذا هو مراد المحقق صاحب الكفاية.

إشكال الكفاية على الشيخ

وتعرّض صاحب الكفاية في القسم الثاني من كلامه لمناقشة كلمات الشيخ، فقال ما ملخصه:

نعم، يجب تحصيل العلم في بعض الإعتقادات لو أمكن، من باب وجوب المعرفة لنفسها كمعرفة الواجب تعالى وصفاته، أداءً لشكر بعض نعمائه، ومعرفة

أنبیائه، فإنهم وسائط نعمه وآلانه، بل وكذا معرفة الإمام علی وجیه صحیح، فالعقل يستقل بوجوب معرفة النبی ووصیته لذلك ولاحتمال الضرر فی تركه، ولا یجب عقلاً معرفة غیر ما ذكر إلا ما وجب شرعاً معرفته، كمعرفة الإمام علی وجیه آخر غیر صحیح أو أمر آخر ممّا دلّ الشرع علی وجوب معرفته.

وما لا دلالة علی وجوب معرفته بالخصوص - لا من العقل ولا من النقل - كان أصالة البراءة من وجوب معرفته محكمة، ولا دلالة لمثل قوله تعالی ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ﴾ الآية، ولا لقوله: «وما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس»، ولا لما دلّ علی وجوب التفقه وطلب العلم من الآيات والروایات، علی وجوب معرفته بالعموم...

ثم إنه لا یجوز الإكتفاء بالظن فیما تجب معرفته عقلاً أو شرعاً، حیث أنه لیس بمعرفة قطعاً، بل لابدّ من تحویل العلم لو أمکن، ومع العجز عنه كان معذوراً إن كان عن قصور لغفلة أو لغموضة المطلب مع قلة الاستعداد، كما هو المشاهد فی كثير من النساء بل الرجال، بخلاف ما إذا كان عن تقصیر...

والمراد من المجاهدة فی قوله تعالی: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^(١) هو المجاهدة مع النفس...

ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحویل الظنّ مع اليأس عن تحویل العلم فیما یجب تحویل عقلاً لو أمکن، لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه بل بعدم جوازه، لما أشرنا إليه...

وكذلك لا دلالة من النقل على وجوبه فيما تجب معرفته مع الإمكان شرعاً، بل الأدلة الدالة على النهي عن اتباع الظن دليل على عدم جوازه أيضاً...^(١)

النظر في الإشكالات

وتكلم شيخنا دام بقاءه على إشكالات المحقق الخراساني على الشيخ فقال ما حاصله:

أما الآية المباركة، فقد فسر الشيخ «ليعبدون» بقوله: «أي ليعرفون»، وقال في الكفاية أن المراد هو خصوص عبادة الله ومعرفته.

لكن هذا التفسير الذي توافقا عليه لا مستند له في التفاسير - كالصافي^(٢) وغيره - إلا رواية مرسلة، وحينئذ، فإن مقتضى القاعدة الأخذ بظاهر الآية المباركة وأن الغاية من الخلقة هي العبادة لله وحده لا شريك له. نعم، العبادة فرع المعرفة له، وهي إنما تتحقق بمعرفة رسوله وأوصياء رسوله عليهم السلام، فهي تدل على وجوب معرفتهم بالدلالة الإلزامية.

وأما إشكاله على الاستدلال بالحديث النبوي، بأنه بصدد بيان فضيلة الصلوات لا بيان حكم المعرفة، فلا إطلاق فيه، فوارد.

وأما إشكاله على الاستدلال بآية النفر، بأنها بصدد بيان الطريق المتوسل به إلى التفقه الواجب لا بيان ما يجب فقهه ومعرفته. ففيه: إذا كانت دالة على وجوب

(١) كفاية الأصول: ٣٢٩ - ٣٣١.

(٢) تفسير الصافي ٧٥ / ٥.

النّفَر، فهي دالّة على وجوب الغاية من النّفَر. وأيضاً، فقد رتّب على المعرفة والتفقه إنذار القوم، ولا يعقل وجوب الإنذار وعدم وجوب مقدّمته وهو المعرفة والتفقه، كما أنّ وجوب الحذر يستلزم وجوب الإنذار. وعلى الجملة، فالآية في مقام البيان من جميع الجهات المذكورة.

وأما إشكاله على الاستدلال بما دلّ على وجوب طلب العلم بأنه بصدد الحثّ على طلبه لا بصدد بيان ما يجب العلم به. ففيه: إنّ العلم من الامور ذات الإضافة، فلما أمر بطلب العلم ولم يذكر المتعلّق دلّ على الإطلاق لا محالة. لا يقال: حمل هذه الأدلة على الإطلاق يستلزم تخصيص الأكثر، لعدم وجوب تعلّم أكثر العلوم. لأننا نقول: إنه بالنظر إلى صدور هذه الروايات من الشّارع، يكون مقام الشارعية، وكذا ما ورد عنه من أنّ العلوم ثلاثة: آية محكمة وفريضة عادلة وسنة قائمة^(١) قرينة على أنّ ما عدا ذلك من العلوم خارج تخصّصاً.

إشكال المحقق الإصفهاني على الاستدلال بوجوب شكر المنعم

ثم إنّ المحقق الإصفهاني^(٢) أشكل على استدلال صاحب الكفاية بحكم العقل بلزوم شكر المنعم لوجوب المعرفة بوجوه ثلاثة، وقد أفاد قبل ذكرها فائدة جليّة وهي: إنّ الشكر وسائر مقامات الدين لها مراتب ثلاثة: علمٌ وحالٌ وعمَلٌ، فمعرفة المنعم من الأوّل، والتخصّص له قلباً من الثاني، وصرف النعمة فيما خلقت

(١) وسائل الشيعة ١٧ / ٣٢٧، الباب ١٠٥ من أبواب ما يكتسب به الرقم ٦.

(٢) نهاية الدراية ٣ / ٤٠٨.

لأجله بأداء ما هو وظيفة السمع والبصر واللسان من الثالث. فمعرفة المنعم من أفضل مراتب شكر النعمة.

وأما الإشكالات، فهي:

الأول: إن هذه المعرفة ليس مصداقاً لهذه المرتبة من الشكر، بل ما هو مصداقه معرفة المنعم بما هو منعم لا بذاته، لأنَّ الحيثية التعليلية - وهي المنعمية لوجوب الشكر - حيثية تقييدية له، كما في جميع الأحكام العقلية، فلا تجب معرفة الذات لإنعامه نفساً، بل مرجعه إلى معرفة الذات مقدّمة لمعرفته بالمنعمية، مع أنَّ المقصود إثبات وجوب المعرفة لنفسها.

توضيحه:

إنَّ الحيثية التعليلية في الأحكام العقلية - سواء النظرية، مثل قولنا: توقّف الشيء على نفسه محال، والعملية، مثل: ضرب اليتيم لا للتأديب قبيح - حيثيات تقييدية، ومعنى ذلك: كون العلة موضوعاً للحكم، فتوقّف الشيء على نفسه محال، لماذا؟ لأنه دور، فترجع القضية إلى: الدور محال. وضرب اليتيم لا للتأديب قبيح، لماذا؟ لأنه ظلم، فترجع القضية إلى: الظلم قبيح. فكانت العلة هي الموضوع للحكم العقلي. هذه هي الكبرى.

وفيما نحن فيه: يقول هذا المحقق: إنَّ حكم العقل بوجوب شكر المنعم من الأحكام العقلية العملية، فهو في الحقيقة: شكر المنعم واجب لإنعامه، فالحكم وهو الشكر مترتب على المنعمية، أي: شكر المنعم من حيث أنه منعم واجب، لكنّ المدعى في المقام وجوب معرفة ذات البارئ تعالى.

لا يقال: هذا إنما يتم في غير الباري، حيث أن الصفات فيه زائدة على الذات، لا في الباري الذي صفاته عين ذاته.

قلت: هذه غفلة، لأن الصفات الذاتية عين الذات المقدسة، والمنعمية من صفات الفعل لا الذات.

والثاني: إن أصل وجوب الشكر عقلاً بحيث يستحق العقاب على تركه، لا يثبت إلا بإدخاله تحت قاعدة التحسين والتقيح العقليين، ومن البين عند التأمل أن شكر المنعم - علماً وحالاً وعملاً - وإن كان تعظيماً للمنعم وإحساناً إليه، إلا أنه لا يثبت به إلا مجرد الحسن واستحقاق المدح على فعله بمراتبه، وليس ترك كل تعظيم وإحسان قبيحاً إلا إذا كان ظلماً من حيث كونه كفراناً، وليس ترك كل إحسان ولا ترك الإحسان إلى المحسن ظلماً عليه.

توضيحه:

إن العدل حسنٌ والظلم قبيح، ولكن ليس ترك العدل قبيحاً وترك الظلم حسناً، فالإستدلال بوجوب شكر المنعم لوجوب معرفة الباري عظيم، إلا إذا انتهى ترك الشكر إلى الكفران.

والثالث: إن الإستناد في تحصيل المعرفة إلى وجوب شكر المنعم عقلاً، إنما يجدي بعد الفراغ عن انتهاء النعمة إلى مبدأ موجود، ليتحقق موضوع شكر المنعم ليجب عقلاً، فهو إنما يفيد في معرفته من حيث كيفة وجوده وصفاته لا في التصديق بوجوده.

توضيحه:

قد تقرر أن القضية - سواء العقلية أو الشرعية - لا تتكفل وجود الموضوع،

بل لا بد من وجوده وثبوته ثم ترتب الحكم عليه في القضية، فلما نقول: شكر المنعم واجب، يتوقف ترتب الحكم - وهو الوجوب - على وجود الباري عز وجل وثبوت منعميته، ولولا ذلك لما ترتب الحكم.

هذه هي إشكالات المحقق الإصفهاني على كلام الكفاية.

النظر في الإشكالات

وللنظر فيما أفاده هذا المحقق مجال كبير، ولنقدم لذلك مقدمة قد توافق عليها الكل، وهي: إن جميع الأحكام العقلية النظرية ترجع إلى قضية: استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وحتى قضية استحالة اجتماع الضدين وارتفاعهما ترجع إليها، لأن وجود كل ضد ملازم لعدم الضد الآخر. وإن جميع الأحكام العقلية العملية ترجع إلى قضية: العدل حسن والظلم قبيح، ولذا لما يقال: شكر المنعم واجب يقع السؤال: لِمَ؟ الجواب: لأنه عدل. وكذا لما يقال: كفر المنعم قبيح. ويكون الجواب: لأنه ظلم،

فما لم يكن شكر المنعم مصداقاً للعدل لم يحكم عليه بالحسن، وما لم يكن كفر المنعم ظلماً لم يحكم عليه بالقبح، لأن كل ما بالعرض لا بد وأن ينتهي إلى ما بالذات.

وعلى هذا، فإن شكر المنعم من حيث أنه منعم مرتبة من العدل، وإن كان شكره لذاته مرتبة أعلى، لأنه في هذه الصورة لا يرى إلا ذات المنعم، بخلاف الصورة الأولى فإنه يرى نفسه أيضاً، ومن هنا ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام:

إِنْ قوماً عبدوا الله رغبةً فتلك عبادة التجار، وَإِنْ قوماً عبدوا الله دهباً فتلك عبادة العبيد، وَإِنْ قوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الأحرار.^(١) وعنه أيضاً أنه قال: ما عبدتك شوقاً إلى ثوابك ولا خوفاً من عقابك، بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك.^(٢) إِنْ العبد إذا عبد الله وذكره وشكره من دون لحاظ نفسه، فإن ذلك يكون أعلى مرتبة مما إذا لحظ نفسه أيضاً، ومن هنا كان سيدنا الجد رحمه الله يقول: إِنْ أفضل الأذكار هو «لا إله إلا الله» لعدم لحاظ شيء فيه بخلاف «الحمد لله» و«أستغفر الله» ونحو ذلك، فإن هناك حامداً ومستغفراً... ولكن لا ينكر أن هذه الأذكار أيضاً لها مرتبة من العدل، ولذا تكون مورداً للمدح ويحكم عليها بالحسن. وهذا جواب الإشكال الأول.

ومنه يظهر جواب الثاني، لأن العدل هو: إعطاء كل ذي حق حقه، - كما أن الحكمة: وضع كل شيء في موضعه -، فيكون الظلم منع ذي الحق حقه، وعليه، فإن ترك العدل ظلم، وإذا كان ظلماً، فإن كل ظلم قبيح.

وعلى ما ذكر، لا مجال لأن يقال بأنه وإن كان شكر النعم واجباً، فإن ترك الشكر ليس بكفر.

على أن للنعمة وشكر النعمة درجات، والذي يقصده الأعظم المحققون كالحراساني والعراقي وغيرهما من هذا الاستدلال هو شكر المنعم بالذات على الممكن الفقير المحتاج بالذات، إذن، لا بد من لحاظ المنعم والمنعم والنعمة،

(١) نهج البلاغة: ٤٤٩، باب المختار من حكمه عليه السلام ومواضعه، الرقم: ٢٢٩.

(٢) عوالي الثاني ١ / ٤٠٤: الرقم ٦٣.

وبذلك لا يبقى أدنى ريب في وجوب الشكر، ويشهد بذلك كثرة التأكيد على الشكر في الكتاب والسنة والإهتمام به والذم الشديد على تركه فيهما.

ويزداد المطلب وضوحاً بما إذا فرضنا إنساناً فاقداً لكل شيء، فلا ملبس ولا مأكّل ولا مسكن له، بل يعيش في مزبلة نتنية، وقد ابتلي بأنواع الأسقام، فجاء رجل وأخرجه من ذلك المكان، وأخذه إلى الطبيب المعالج، وألبسه أفخر الثياب، وقدم له أطيب الأطعمة، وأجلسه على كرسي السلطنة، فهل يجوز العقل أن لا يسأل هذا الشخص عن الرجل الذي أحسن إليه هذا الإحسان وأن لا يشكره على ذلك؟

إن الذي فعله الله سبحانه بالإنسان أعلى وأعظم من ذلك، يقول عز وجل ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ ذَافِقٍ...﴾^(١) ويقول: ﴿قَتَلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ مِنْ نُطْقَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ...﴾^(٢)

فهكذا خلق الله العلي العظيم السبوح القدوس هذا الإنسان، ثم خاطبه بقوله عز من قائل: ﴿سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...﴾^(٣)

فالقول بوجوب شكر المنعم هذا معناه، وهل الشكر في قوله سبحانه ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْقَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكَرًا وَإِنَّمَا كَفُورًا﴾^(٤) هو الشكر المستحب؟

(١) سورة الطارق: الآية ٦.

(٢) سورة عبس: الآية ١٨ - ١٩.

(٣) سورة الجاثية: الآية ١٣.

(٤) سورة الإنسان: الآية ٢.

برهاناً للمحقق الإصفهاني على وجوب المعرفة

هذا، وقد ذكر المحقق الإصفهاني برهاناً لوجوب المعرفة فقال:

لنا طريق برهاني إلى وجوب تحصيل معرفته تعالى، وهو أن كل عاقل بالفطرة السليمة يعلم بأنه ممكن حادث معلول لمن لم يكن مثله في الإمكان والحدوث، والشرايع الإلهية ما جاءت للتصديق بوجود المبدء والعلّة، بل لنفي الشّرك في المعبود، ولذا كان أوّل كلمة أمر بها النبي صلّى الله عليه وآله شهادة أن لا إله إلا الله، وهي أنه لا معبود إلا الله، مع اعتراف المشركين بأنه تعالى خالق السموات والأرضين كما نطق به الكتاب المبين، حيث قال عزّ اسمه: ﴿وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لِيَتَّخِذُوا اللَّهَ﴾^(۱) إلى غير ذلك من الآيات.

ومن البين بعد التصديق بوجود المبدأ، أن النفس في حدّ ذاتها قوّة محضة على إدراك المعقولات التي هي كمالها، وأشرف الكمالات النفسانية معرفة المبدأ بذاته وصفاته وأفعاله بالمقدار الممكن، فإن شرف كل علم وعقل بشرف معلومه ومعقوله، وأفضل موجود وأكمله المبدأ.

فمعرفة المبدأ أشرف كمال وفضيلة للنفس، وبها نورانيّتها وبها حياتها، كما أنه بعدم المعرفة أو بها يضاذها ظلمانيّتها وموتها، والقرب الحاصل للجوهر النفساني من المبدأ صيرورته وجوداً إضافياً نورياً للمبدأ، خصوصاً إذا كان بنحو الشهود الرّوحي، وبالأخص إذا فنى في مقام الإستغراق في الله الموجب لبقائه بالله تعالى.

(۱) سورة لقمان: الآية ۲۵.

فهذه المرتبة عين السعادة والابتهاج بشهود المبدأ، كما أن عدمه عين البعد عن معدن النور والتخلد في عالم الطبيعة والحرمان عن ينبوع الحياة. وبقية الكلام في محله^(١).

المناقشة فيه

ولكن هذا البرهان يفيد وجوب تحصيل جميع العلوم الدينية على المكلفين، وهذا يستلزم اختلال النظام، هذا نقضاً. وأما حلاً، فإنه لا دليل على وجوب تحصيل الأشرف.

والإشكال الثالث أيضاً مندفع، لأن التصديق بوجود المنعم من مراتب شكر المنعم، وقد تقدم نص كلام المحقق الإصفهاني في ذلك. وهذا تمام الكلام على الاستدلال بوجوب شكر المنعم لوجوب المعرفة.

الاستدلال لوجوب المعرفة باحتمال الضرر في الترك

وقال في الكفاية:

ولاحتمال الضرر في تركه^(٢)

وتوضيحه:

أنا نحتمل وجود المبدأ، ونفي هذا الإحتمال غير ممكن، لأنه يتوقف على

(١) نهاية الدراية ٣/ ٤١٤ - ٤١٥.

(٢) كفاية الأصول: ٣٣٠.

الإحاطة بالوجود بتمامه والوصول إلى عدم وجود المبدء، والإحاطة غير ممكنة أولاً. وغير واقعة ثانياً. على أنه لو فرض، فليس له أن ينفي وإنما يقول لا أعلم. ثم إن احتمال وجود المبدء، يستتبع احتمال المؤاخذة على عدم العلم بأحكامه والإمتثال لها، ودفع هذا العقاب المحتمل لازم عقلاً، فتجب معرفته عقلاً. لكن وجوب معرفته عقلاً بهذا البرهان ليس نفسياً، وإنما لدفع العقاب المحتمل.

إشكال المحقق الإصفهاني

فقال المحقق الإصفهاني في الشرح: إما عطف على قوله: «لذلك» فيكون تعليلاً لخصوص معرفة النبي والوصي عليهما السلام، كما هو أقرب الوجهين. أو عطف على قوله: «أداءً لشكر بعض نعمائه...» فيكون تعليلاً لتحصيل المعرفة مطلقاً، كما هو أبعد الوجهين، وإن كان صريح تعليقه الأنيقة على الرسائل هو الثاني. والمراد بالضرر، إن كان زوال النعمة وشبهه، كما علل به وجوب الشكر في كلماتهم، فهو في حد ذاته لا يستلزم العقاب، بل غاية الضرر المترقب منه زوال النعمة وشبهه.

وإن كان المراد من الضرر المحتمل في ترك تحصيل المعرفة هو العقاب، فالعقل يستقل بدفعه.

لكنك عرفت في هذا المبحث وفي المباحث المتقدمة: أن لا بعث من العقل نحو تركه ودفعه، ولا يندرج مثله تحت قاعدة التحسين والتقيح العقليين.

نعم، كلّ ذي شعور بالجبلة والطبع لا يقدم على العقاب - مقطوعاً كان أو محتملاً -
ومثله يكفي في دعوته نحو تحصيل المعرفة.^(١)

الجواب عنه

ويمكن الجواب عنه:

أولاً: إنّ الغرض إثبات وجوب تحصيل المعرفة، فليكن عن طريق الجبلة،
فإنه إن لم يكن أقوى من طريق العقل فليس بأضعف منه.

وثانياً: إنه لا منافاة بين الجبلة وحكم العقل، أمّا كون المعرفة فطرية، فلا
كلام فيه، قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾.^(٢)
وأما عقلاً، فقد ذكر المحقق الإصفهاني برهاناً عقلياً، وقد تقدّم نصّ كلامه.

وليت هذا المحقّق استحضر كلام الإمام عليه السّلام مع الزنديق حول
وجود الصّانع، إذ قال له: إنّ كان الحكم قولنا نجونا وهلكتم...^(٣)

وعلى الجملة، فإنّ الصّرر المحتمل هنا هو العقاب الشّديد، وما من عاقل إلا
ويقول بلزوم دفع هذا الصّرر.

فهذا البرهان تام إلا أنه لا يفيد الوجوب النفسي للمعرفة.

(١) نهاية الدراية ٤١٢/٣.

(٢) سورة الروم: الآية ٣٠.

(٣) الكافي ٧٨/١، باب حدوث العالم من كتاب التوحيد.

كلام الكفاية في معرفة النبي والوصي

وأما قول صاحب الكفاية: «... ومعرفة أنبيائه، فإنهم وسائط نعمه وآلانه، بل وكذا معرفة الإمام على وجه صحيح، فالعقل يستقل بوجود معرفة النبي ووصيه لذلك... ولا يجب عقلاً معرفة غير ما ذكر إلا ما وجب شرعاً معرفته، كمعرفة الإمام على وجه آخر غير صحيح...»

فقد أوضحه في الحاشية، إذ كتب على «على وجه صحيح»: وهو كون الإمامة كالنبوة منصباً إلهياً يحتاج إلى تعيينه تعالى ونصبه، لا أنها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين وهو الوجه الآخر.

أقول:

قد ذكرنا في بحوثنا في الإمامة: أنّ الذي عليه أصحابنا هو كون الإمامة كالنبوة منصباً إلهياً، وأن جماعة من أكابر العامة كالقاضي البيضاوي قد تبعونا على ذلك، وأوردنا هناك الأدلّة عليه من العقل والنقل بالتفصيل، وأبطلنا الوجه الآخر الذي عليه جمهور العامة القائلين بأن نصب الإمام بيد الناس وأن الإمامة من الفروع لا من الاصول.

إلا أن الكلام هنا في وجه القول بوجود معرفتهم، والذي نصّ عليه شيخنا دام بقاءه أنّ كون النبي والوصي عليهما السلام وسائط النعم الإلهية لا يكفي للإستدلال على وجوب معرفتهم بقاعدة وجوب شكر المنعم، لأن المنعم الحقيقي هو الله عزّ وجلّ، ومعرفة النعمة تصوراً وتصديقاً تلازم معرفة المنعم كذلك، لأنّ «النعمة» حقيقة ذات إضافة، ولا يتحقّق هذا المفهوم تصوراً وتصديقاً إلا بالمنعم

والمنعم، وهذا بديهي بالنسبة إلى معرفة الله عند كل إنسان وإن كان في أدنى مراتب التمييز والإلتفات إلى وجود الكمالات الموجودة عنده، والتي يعلم بالقطع واليقين أنها ممن هو ليس مثله في الإمكان، وحينئذ يكون بصدد الشكر له بحكم عقله.

أما بالنسبة إلى النبي والوصي، فليس الأمر كذلك، لأنهم وسائط، فيحتاج إلى إثبات كونهم وسائط، وأنه كما يجب معرفة المنعم كذلك يجب معرفة الواسطة، وقاعدة وجوب شكر المنعم غير وافية بذلك.

أقول:

صحيح أن النبي والوصي مخلوقان للمنعم الحقيقي، وكل ما عندهم من نعمة فمن الله، لكننا قد استظهرنا من الأدلة أنهم ليسوا مجرد وسائط، بل إن الله يعطيهم النعم على وجه التملك، وما يعطونه للغير ويوصلونه إليه فهو من ملكهم. ولكن لا مجال لتفصيل المطلب هنا.

ثم ذكر الاستاذ تمامية الإستدلال لوجوب معرفتهم بحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، إذ لا ريب في دخالة معرفتهم في معرفة غرض الباري من الخلقة، على ما تقدم.

وكذلك يتم الإستدلال على ذلك بكونهم عليهم السلام العلة الغائية من الخلقة، فيصدق عليهم عنوان «المنعم» من هذا الحيث، وهذا معنى «بيمنه رزق الورى و بوجوده ثبتت الأرض والسماء»^(١) فيجب الشكر لهم بحكم العقل بوجوب شكر النعم.

بين «العلم» و«الاعتقاد»

و قد وقع الكلام بين الأعلام في معنى «العلم» و«الاعتقاد».

قال المحقق الخراساني في المراد من اصول الدين: المراد بها ما يقابل الفروع، وهي التي لا يطالب فيها أولاً وبالذات إلا العمل وإنْ وجب الإعتقاد بها باطناً... ثم اعلم: إن المطلوب في تلك المسائل الاصولية باطناً أو المرغوب فيها قلباً، ليس هو مجرد العلم بها، بل لا بد من عقد القلب عليها والالتزام بها والتسليم لها، غير جاحدٍ إياها بعد استيقانها، وإلا لزم إيمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما استيقنت به أنفسهم، كما قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾، بناءً على أن الظاهر أنه ليس المراد الجحد والإنكار باللسان بل عن إنكار قلبي وعناد باطني، أو خصوص ذلك ولو لم يكن باللسان. هذا ما يعتبر فيها من فعل القلب...^(١)

والظاهر من كلام الكفاية أيضاً، هو التغاير، وانفكاك أحدهما عن الآخر.

واستدلّ لذلك بوجوه:

الأول: الوجدان. استدل به جماعة منهم المشكيني.

و الثاني: إنه إن كان الإعتقاد علماً يلزم أن يكون الكفار والمعاندون معتقدين، لأنهم علماء، مع أنهم كفار وليسوا بمؤمنين.

والثالث: قوله تعالى: ﴿وَجَعَدُوا بِهَا وَاسْتَيْسَرَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾.

و قيل: العلم هو الإعتقاد.

و قيل: العلم صفة، والإعتقاد فعل نوري وجودي لا يقبل الإنفكاك عن العلم

بل هما متلازمان.

والعلم عند بعضهم من مقولة الإضافة، وعند آخرين من مقولة الكيف، وعند ثالث من مقولة الإنفعال، وعند أصحاب الحكمة المتعالية هو «الوجود» مصداقاً، فيكون الإختلاف بين العلم والوجود مفهوميّاً. واختاره المحقق الإصفهاني، ففي الوجود العلمي يكون العلم صورةً للنفس، والإعتقاد أمر وجودي صادر من النفس، وقد عبّر عنه الإصفهاني بأنه فعل نوري وجودي للنفس.

قال شيخنا: وهذا الرأي الأخير أدقّ الأنظار، وتوضيحه:

إن حقيقة العلم هو الحضور، وهو ينقسم إلى الحضور المقيّد وهو التصديق والحضور الساذج وهو التصور، قال رحمه الله: «فإن صورة هذا ذلك فقط تصوّر محض، ونفس هذا ذلك عند النفس إقرار من النفس وتصديق منها». وحاصله: إن العلم التصديقي لا ينفك عن الإعتقاد بل منهما تلازم: «فما من علم تصديقي إلا ومعه إقرار النفس بأن هذا ذلك».

والعلم تارة: فعلي، وأخرى: إنفعالي - بمعنى تأثر النفس من الخارج -

والأول مطابق دائماً مع وجوه الخارجي، بخلاف الثاني. قال: «فعمد القلب وإن كان ربط الشيء بالقلب بربط وجود نوري زيادةً على الربط العلمي الذي بلحاظه يطلق الإعتقاد على العلم الإنفعالي، بل هذا علم فعلي من منشآت النفس، ووجوده الواقعي عين وجوده العلمي، دون المعلوم بالعلم الإنفعالي، فإن وجوده الواقعي غير وجوده العلمي، إلا إن الإشكال فيه من حيث هذا المعنى من الإقرار النفساني والعقد القلبي لازم دائمياً للعلم التصديقي المقابل للتصوّر، فكّل علم تصديقيّ ملزوم لهذا الفعل القلبي، فما معنى اعتباره زيادةً على العلم التصديقي؟ وقد بيّنا ملازمته في مبحث الطلب والإرادة.

وإذ ظهر الفرق بين العلم التصوّرّي والعلم التصديقي، فإذا أردنا أن نجعل «الإيمان» في مقابل «الإعتقاد» فلا بد من كون الأول أسماً اعتبارياً تشريعياً، لكنّ كلّ امر اعتباري فلا بدّ من رجوعه إلى الذاتيّ، لأنّ كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات، وقد وجدنا أنّ التصديق ذاتاً لا ينفكّ عن الإعتقاد. نعم، ليس هو بل يلازمه. ثمّ إنه أجاب عن شبهة أنّه: كيف يكون الكافر كافراً مع أنه معتقد ومتيقن؟
بوجهين:

أحدهما: أنّ الوهم لسُلطنة على العقل يزيل الإعتقاد وآثاره، وهذا معنى الآية المباركة.

والثاني: أنّ الجحود كان باللسان، والإستيقان كان في النفس، والذي دعاهم إلى الجحود هو العناد، ولا أثر لهذا الإستيقان لكونه مقارناً مع العناد، فهم كفرة. وقد سبق أن «الإيمان» هيئة نورانية راسخة في النفس، بحيث تكون نسبة النفس إليها نسبة الهيولى إلى الصّورة الماديّة، وإذا تحقّق هذا المعنى

استحق الإنسان الثواب والجنة، وفي مقابلها الهيئة الظلمانية التي يستحق بها العقاب والنار.

وتلك «الهيئة» تارة: تحصيل من التقليد، وحينئذ ليس الصدر منشرحاً للإسلام، فهذه مرتبة من الإيمان، وأخرى: تحصيل من التحقيق والبرهان، وهذه مرتبة ثانية، ولذا لا يطلق «العارف» على «المقلد». وثالثة: تحصيل بمكاشفات ومشاهدات بالإضافة إلى المرتبة الثانية. ورابعة: يستغرق الشخص في عظمة من آمن به. وهذه المرتبة أيضاً لها مراتب، فالمرتبة الثانية «علم اليقين» وبعدها «عين اليقين» ومرتبة الفناء «حق اليقين».

هذه خلاصة مطالب المحقق الإصفهاني قدس سره.

وأقول:

إنه تعرّض إلى هذه المطالب في ثلاثة مواضع: في هذا المقام، وفي مبحث الموافقة الإلزامية، وفي مبحث الطلب والإرادة. وقد وجدنا كلماته متناقضة بأشدّ التناقض، فقال هنا: «فإن صورة هذا ذلك فقط تصور محض، ونفس هذا ذلك عند النفس إقرار من النفس وتصديق منها بوجوب كون تلك الصورة الإدراكية الملزومة له علماً تصديقياً. وعليه، فما من علم تصديقي إلا ومعه إقرار النفس بأن هذا ذلك، فالإلتزام بعقد القلب والإلتزام النفساني زيادة على العلم واليقين في باب الإيمان، لئلا يلزم محذور الإلتزام بإيمان الكفار الموقنين الجاحدين بما استيقنت به أنفسهم كما نطق به القرآن الكريم لايجدي شيئاً...». فإذاً، يوجد يقين ملازم مع الإقرار حتى عند الكفار «لما مرّ من أن الإرتباط بالربط العلمي يصحح صدق عقد

القلب علیه قال: «ويمكن أن يقال في دفع الشبهة أيضاً: بأن المراد من الجحود هو الجحود لساناً، لكنه باعتبار انبعائه إلى رذيلة باطنية، وهي معاندته للحق ومعاداته للرّسول صلى الله عليه وآله وسلّم تحفظاً على الجاه واستكباراً على الله وعلى الرسول، ومن الواضح أن المعاند للحق باطناً والمعادى للرّسول قلباً، محتجب عن الحق وعن نور الإيمان، فإن الإيمان بالبعض والكفر ببعض كالكفر المطلق، فكفر الجاحد غير مستند إلى عدم تصديقه جناناً، لمامر من ملازمته للعلم واليقين، ولا لعدم عقد القلب فرضاً وبناءً لعدم الإهتمام بشأنه بعد عقد القلب حقيقةً وربطه واقعاً بما اعتقد به، بل لمعاندته قلباً مع الحق ومعاداته باطناً مع الرسول، وهما موجبان للكفر والإحتجاب عن الحق وعن الرّسول. هذا قليل من كثير ممّا ينبغى بيانه. والله المستعان»^(۱).

وقال في الطلب والإرادة بعد نقل كلام عن صدر المتألهين «فإن عقد القلب على شيء غير اليقين. قال تعالى: ﴿وَجَعَدُوا بِهَا وَأَسْتَيْمَّتَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾ فالإقرار والجحود النفسيان أمر معقول يشهد به الوجدان، والألزم الإلتزام بإيمان الكفار الموقنين بالتوحيد والنّبوة، أو جعل الإيمان الذي هو أكمل كمالات النفس مجرد الإقرار باللسان»^(۲).

وقال في الموافقة الإلتزامية: «إن الفعل القلبي ضرب من الوجود النوري، والوجود في قبال المقولات، وهذا الفعل قائم بالنفس قياماً صدورياً، فهو من

(۱) نهاية الدراية ۳/ ۱۵۴.

(۲) المصدر ۱/ ۱۱۲.

العلوم الفعلية دون الإنفعالية، ونسبة النفس إليه بالتأثير والإيجاد. وبالجمله، الأفعال القلبية أمور يساعدها الوجدان، فإن الإنسان كثيراً ما يعلم بأهلية المنسوب من قبل من له النصب، لكنه لا يتقاد له قلباً ولا يقَرّ به باطناً، لخباثة نفسه أو لجهة اخرى، وإن كان في مقام العمل يتحرك بحركته خوفاً من سوطه وسطوته. وهكذا كان حال كثير من الكفار بالنسبة إلى نبينا صلى الله عليه وآله، حيث أنهم كانوا عالمين بحقيته كما نطق به القرآن، ومع ذلك لم يكونوا منقادين له قلباً ولا مقرّين به باطناً، ولو كان ملاك الإيمان الحقيقي نفس العلم التصديقي لزم أن يكونوا مؤمنين به حقيقة، أو جعل الإيمان الذي هو أكمل كمالات النفس مجرد الإقرار اللساني. وكلاهما ممّا لا يمكن الإلتزام به فافهم جيداً.^(١)

وأما جوابه قدس سره عن الشبهة فغير واف.

قال: الوهم يزِيل أثر اليقين بل اليقين،

قلت: الوهم لا يزِيل اليقين، فإن صاحب الوهم الغالب الجالس عند الميت يخاف منه لغلبة سلطان الوهم، ولكن إذا سئل أظهر يقينه بموته، وأنه لا يعود حياً عادةً، فاليقين لا يزيله الوهم، نعم يزِيل أثره كما ذكر، فالكفار مؤمنون لكن غلبة الوهم ونحو ذلك أزالَت أثر الإيمان وهو الإقرار باللسان، وحيث لم يقروا ولم يرتبوا الأثر على إيمانهم فهم كافرون، قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَفْرُقُونَهُ كَمَا يَفْرُقُونَ أُنثَاءَهُمْ﴾ فهم مع معرفتهم كافرون، بل هم بحسب الآية المباركة - كفره حتى قبل غلبة الوهم على معرفتهم ويقينهم.

فالصحيح في فهم المطلب - وهو هل الإيمان نفس المعرفة أو بينهما مغايرة - هو النظر في الآيات والروايات، فإنها تدل على أن الإيمان متقوم بالإضافة إلى المعرفة بشي آخر. قال تعالى: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِزْهَابِهِمْ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١) وقال: ﴿إِلَّا الَّذِينَ نَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾^(٢) قال: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْتُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَتَّهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * وَعَدَّ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانًا مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾^(٣) وقال: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾^(٤)

و يعتبر في الإيمان الطاعة والتسليم للرسول. قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^(٥)

فظهر: إن الإيمان هو الاعتقاد مع الإطاعة والإخلاص والتسليم لله ورسوله. و في الخبر: سألته عن قول الله عز وجل ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السُّكُوتَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ قال: هو الإيمان.

(١) سورة آل عمران: الآية ٦٨.

(٢) سورة النساء: الآية ٤٦.

(٣) سورة التوبة: الآية ٧١.

(٤) سورة الحديد: الآية ١٩.

(٥) سورة النساء: الآية ٦٥.

قال الراوي: سألته عن قول الله عز وجل ﴿وَأَيَّدُهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾.

قال: هو الإيمان.^(١)

فليس المعرفة وحدها سكينته وروحاً من الله.

و تلخص:

إن الإيمان مركب من المعرفة والتصديق والتسليم.

والعلم غير الاعتقاد، وأحدهما ينفك عن الآخر كما قال المحقق الخراساني.

والحاصل:

إن «الإيمان» هو «المعرفة» التي «عقد القلب» عليها، ويدل على اعتبار عقد

القلب على المعرفة قوله تعالى ﴿وَجَعَدُوا بِهَا وَأَسْتَيْقِنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا...﴾ بناءً

على قولهم بأن «الجحد» فيها هو الجحد القلبي. لكن الجحود في اللغة: إثبات ما

في القلب نفيه ونفي ما في القلب إثباته.^(٢)

وفي الكافي في رواية، قسم الكفر فيها إلى وجوه، ومنها: الكفر الجحودي،

وهو على قسمين: كفر الذين هم في ريبٍ وشك، ينفون وجود الصانع. وكفر آخر

استدل له الإمام بالأية.

ولا دلالة في الخبر على قولهم: بأن المراد من الجحد فيها هو الجحود

القلبي، ففي الاستدلال بالأية لما ذكر نظر.

(١) الكافي ١٥ / ٢، باب في أن السكينة هي الإيمان الرقم ١.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن: ١٨٧.

بقيت بحوث

١. حكم الجاهل بما يجب معرفته؟

إن كان جهله عن تقصير فهو معاقب، وإن كان عن قصور - والمفروض وجود الجاهل القصورى بالمبدء والمعاد والنبوة - فلا يستحق العقاب، كما لا يخفى.

وهل يجوز للجاهل إنكار ما يجهله؟

قد يقال بالجواز، لعدم قيام الدليل على المنع من إنكار ما لم يقدّم دليل على ثبوته.

لكنّ الصحيح هو العدم، فكما لا يجوز الإقرار لا يجوز الإنكار، لأنّ كلاً منهما يتوقف على العلم وقد قال تعالى ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾.

٢. هل أدلّة الظنّ الخاصّ تفيد اعتباره في المسائل الاعتقادية؟

إنه مع عدم العلم وحصول الظنّ الإسدادي، فإنّ مقدّمات الظنّ الإسدادي قائمة على الأحكام العملية لا الاعتقادية، والنتيجة على الحكومة هي الإحتياط. ولو جرت المقدمات في الاعتقادات أيضاً لكانت النتيجة الإحتياط، وهو يتحقق بالإعتقاد بالواقع على ما هو عليه، ولا يجوز الأخذ بالظنّ. وأما على الكشف، فالنتيجة هي اعتبار الظنّ في الأحكام العمليّة.

٣. حكم الظنّ في القضايا التاريخيّة

هل للظنّ اعتبار في القضايا التكوينيّة والتاريخيّة وسائر القضايا التي لا أثر شرعيّ لها؟

أما إن كان للقضيّة أثر شرعي، فإنّ الظنّ الخاصّ أو الإسدادي معتبر

بلا كلام، أما حيث لا أثر شرعي، فإن الظن الإسدادي غير معتبر، وليس للعالم الإسدادي الإخبار عن شيء من الوقائع التاريخية وغيرها.

وأما الظن الخاص:

فعلى القول بالمنجزية والمعدرية، فلا، لأنه لا تنجيز وتعذير في القضايا والحوادث التاريخية.

وعلى القول بجعل الحكم المماثل، كذلك، إذ لا يعقل جعل الحكم المماثل في القضايا التاريخية، لعدم كونها ذات أحكام.

وعلى القول بجعل المؤدى، فإن مفاد الأدلة هو واقعية ما أخبر عنه الثقة، لكن المجوز للإخبار - بناءً على هذا المبنى - ليس الواقع بل هو إحراز الواقع، فقول الإمام عليه السلام: ما أدى فعني يؤدي، معناه أن ما أخبر به زرارة واقع، لكن الإخبار عن ذلك يتوقف على إحرازه. اللهم إلا أن يدعى الملازمة العرفية بين جعل المؤدى بمنزلة الواقع وجعل ما يقوله زرارة - مثلاً - بمنزلة الواقع، بأن يقال: بأن أهل العرف يفهمون من تنزيل كلام الراوي بمنزلة كلام الإمام أن المؤدى علم وهو مطابق للواقع.

وعلى القول بالطريقة وأن الشارع جعل خبر الثقة كاشفاً عن الواقع، يجوز الإخبار عن القضايا التاريخية، ولما كان الدليل العمدة على حجية خبر الثقة هو السيرة العقلانية الممضاة من قبل الشارع، فإن العقلاء لا يفرقون بين موارد إخبار الثقة.

جبر الخبر الضعيف بالعمل وكسر المعتمد بالإعراض

وهذا البحث مهم جداً، ويترتب عليه الأثر الكبير علماً وعملاً، فنقول:
لا يخفى أن كل خبر يراد الاستدلال به واستنباط الحكم منه لابد وأن تتوفر
فيه ثلاث جهات:

١. أن يكون السند معتبراً.

٢. أن تكون الدلالة تامة.

٣. أن لا يكون الخبر صادراً عن التقيّة.

فإن لم يكن الخبر معتبراً سنداً، فهل يجبر ضعفه بعمل المشهور من قدماء
الأصحاب، والمفروض عدم اعتبار الشهرة الفتوائية، أولاً؟ ولو كان معتبراً،
فأعرضوا عنه لسبب في الأسباب وأفتوا على خلافه، هل يسقط عن الاعتبار أولاً؟
وإن كانت الدلالة مخدوشة، فهل عمل المشهور بها يوجب تمامية الدلالة؟
ولو كانت تامة، فهل قيام الشهرة الفتوائية على خلافها يوجب الوهن في دلالتها؟
ولو وقع التعارض بين خبرين معتبرين سنداً ودلالةً ولا مرجح لأحدهما
على الآخر بحسب المرجحات المنصوصة، فهل قيام الظن على طبق أحدهما
يوجب ترجحه على الآخر أولاً، ولا يخفى أن المراد من «الظن» ليس الظن

الممنوع كالقياس، بل الظن الذي قام الدليل على اعتباره، وإلا، فإن الأصل في الظنون عدم الإعتبار، كما لا يخفى أن ذكر الشهرة الفتوائية هو من باب المثال، وإلا فإن المقصود هو الظن.

ولذا قال في الكفاية في عنوان البحث: الظن الذي لم يتم على حجتيه دليل، هل يجبر به ضعف السند أو الدلالة بحيث صار حجة ما لولاه لما كان بحجة، أو يوهن به ما لولاه على خلافه لكان حجة، أو يرجح به أحد المتعارضين بحيث لولاه على وفقه لما كان ترجيح لأحدهما أو كان للآخر منهما أم لا؟ ومجمل القول في ذلك: إن العبرة في حصول الجبران أو الرجحان بموافقة هو الدخول بذلك تحت دليل الحجية أو المرجحية الراجعة إلى دليل الحجية، كما أن العبرة في الوهن إنما هو الخروج بالمخالفة عن تحت دليل الحجية...^(١)

مختار صاحب الكفاية

ثم إنه اختار جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره أو بصحة مضمونه، وعدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد، وعدم وهن السند بالظن بعدم صدوره، وعدم وهن الدلالة إلا فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل في سنده أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهر لولا تلك القرينة.

قال: وأما الترجيح بالظن، فهو فرع دليل على الترجيح به ولم يتم دليل بالخصوص على الترجيح به، وإن ادعى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه استفادته من

الأخبار الدالة على الترجيح بالمرجحات الخاصة.

قال: ومقدّمات الإنسداد في الأحكام إنما توجب حجية الظن بالحكم أو بالحجة لا الترجيح به ما لم يوجب ظن بأحدهما، ومقدّماته في خصوص الترجيح لو جرت إنما توجب حجية الظن في تعيين المرجح لا أنه مرجح إلا إذا ظن أنه أيضاً مرجح.

وأما ما قام الدليل على المنع عنه كالقياس، فلا يكاد يكون به جبر أو وهن أو ترجيح، وذلك لدلالة دليل المنع على إلغاء الشارع رأساً وعدم جواز استعماله في الشرعيات قطعاً.

هذا، وظاهر قوله في حاشية الرسائل: الملاك عبارة عن الوثوق بالخبر ولا عبرة بوثاقه المخبر، هو أن المراد من «الظن» هو «الوثوق». ولكن لم يبيّن هل المقصود هو الوثوق الشخصي أو النوعي.

النظر في كلامه

ويناقش فيما ذهب إليه رحمه الله في الكفاية:

أولاً: إنه قال بأن الظن يوجب الجبر، وإن نفي ذلك في أربعة مواضع. فيرد عليه: إن الظن الذي لم يقدّم دليل على اعتباره بالخصوص ليس له اعتبار كالظن الذي قام الدليل على عدم اعتباره كالقياس، فلماذا التفريق بينهما؟ وثانياً: إن ضمّ الظن بما هو ظن إلى الخبر غير المشمول للدليل الاعتبار، كيف

يفيد له الاعتبار؟

وثالثاً: إنه لا فرق بين مقامي الجبر والوهن، فالقول بأن الظن بالصدور وبالمضمون يوجب اندراج الخبر تحت ما يوثق بصدوره، أما الظن بالخلاف فلا يخرج من تحت ما يوثق بصدوره، بلا وجه.

مختار الميرزا

وأما المحقق الثاني، فملخص كلامه^(١) هو:

١. هل حجية الظواهر من حيث الدلالة وحجية الخبر يشبان بالظن غير الثابت حجيته، كقول اللغوي أو الرجالي أم لا؟ فقال: الحق هو التفصيل. لأن الحجية من حيث السند ليس إلا الخبر الموثوق بصدوره، ومن التعديلات الرجالية يحصل ذلك، فيدخل الخبر في موضوع الحجية وجداناً، فالعمل به ليس من جهة حجية قول الرجالي، إذ المفروض عدم ثبوت حجيته، بل من جهة اندراج الخبر به في موضوع الحجية.

وأما الحجية من حيث الدلالة، فموضوعها كون اللفظ ظاهراً في المعنى، وقول اللغوي المفروض عدم حجيته لا يوجب ظهوراً في اللفظ.

٢. هل الشهرة يجبر بها ضعف الدلالة أو السند؟ قال: الحق هو التفصيل. وذلك: لأن الشهرة إما روائية أو عملية استنادية أو فتوائية مطابقة.

أما الشهرة الروائية، فلا ريب أن كثرة رواية أصحاب الأئمة لرواية معينة ولو كان في سندها من لا يوثق به، توجب الظن الإطميناني باحتفافها بقرينة أو جبت

الشهرة بينهم - لقرب عهده من زمان صدورها - وذلك يوجب الوثوق بصدورها فتكون بذلك حجّة.

وأما الشهرة الإستناديّة بين القدماء مع كون الرّواية ضعيفةً في نفسها، فتكشف بحسب العادة عن إطلاعهم على قرائن أو جبت اطمينانم بصدورها حتى أصبحت مدركاً لفتوهم. فلا محالة تكون الرواية بذلك داخلةً فيما يوثق بصدوره فيشمّلها دليل الحجّة.

وأما الشهرة الفتوائيّة المطابقيّة، حيث اشتهرت الفتوى على طبق روايةٍ من دون استنادٍ لهم إليها في الفتوى، فلا تكشف عن ذلك، فلا توجب الوثوق بالصدور فالحجّة.

هذا كله بحسب السند.

وأما بحسب الدلالة، فحيث إن موضوع الحجّة من هذه الحيثيّة هو كون اللفظ بنفسه ظاهراً في المعنى فيستحيل تحقّق ذلك بالشهرة الخارجيّة.

لا يقال: الشهرة الإستنادية لا تعلم إلا من كتب الإستدلال، ولكنّ الإستدلال في كتب القدماء نادر جداً، فما هو الجابر غير متحقّق، وما هو متحقّق - وهو الاستدلال في كتب المتأخرين - غير جابر.

لأنه إذا علم فتوى القدماء من كتبهم ولم تكن الفتوى موافقةً لأصلي أو قاعدة، ولم يكن عليها دليل واضح في كتب الأخبار غير الرواية التي يحتمل إستنادهم إليها، فلا محالة تطمئن النفس باستنادهم فيها إليها.

٣. هل أن اشتهار الفتوى بخلاف ما هو حجة في نفسه، يوجب وهناً في

السند أو الدلالة أم لا؟

أما بحسب السند، فلا ريب في أن إعراض المشهور عن رواية صحيحة وفتواهم بخلافها، يوجب الوثوق بأطلاعهم على خلل في الرواية من حيث الصدور أو جهة، فتخرج بذلك عما يوثق بصدوره لبيان الحكم الواقعي، فلا تكون حجة. لكن ذلك مشروط: بكون الشهرة قدمائياً، ويكون الرواية بمرأى ومسمع حيث يثبت إعراضهم عنها، وبأن لا تكون فتواهم على الخلاف من جهة عدم وثاقة الرواية عندهم.

وأما من حيث الدلالة، فالذي اخترناه سابقاً هو عدم موهبة اشتهار الخلاف للظهور، ولكن الإنصاف عدم استقامة ذلك، إذ كون الظهور بمرأى ومسمع من القدماء وعدم اعتمادهم عليه بل فتواهم بخلافه، يوجب الظن الإطميناني بأطلاعهم على قرينة توجب إرادة خلاف الظاهر.

النظر في كلامه

ويتوجه على كلامه وجوه:

الأول: إن صريح كلامه عدم حجية تعديلات الرجالين، وحينئذ، كيف يكون تعديلهم موجباً للوثوق بصدور الرواية؟ إذا كان تعديل الرجالي مع عدم حجيته لكونه إخباراً عن الموضوع - و خبر الواحد الثقة في الموضوعات ليس بحجة - يستلزم الوثوق بالصدور، فتخصيص ذلك بهذا المورد بلاوجه، وهذا يكشف عن عدم الملازمة. فالحق: دوران الأمر مدار الوثوق بصدور الرواية حتى تشملها أدلة الاعتبار. بإطلاق القول بأن تعديلاتهم مع عدم حجيتها توجب الوثوق بالصدور، غير صحيح.

والثاني: إن ما ذكره من أن الشهرة الروائية للرواية توجب الظن الإطميناني باحتفافها بقريته، لا يختص بإخبار أصحاب الأئمة عنهم عليهم السلام، فهو منقوض بما لو أخبر جماعة ضعفاء عن خبر أو قضية، فيلزم الوثوق بذلك، وهذا مما لا يلتزم به. هذا أولاً.

وثانياً: سلمنا، لكن الرواية الضعيفة المعينة التي رواها الكليني والصدوق والشيخ فكانت مشهورة بين العلماء، فإن هذه الشهرة لا تكشف عن وجود القرينة الموجبة للوثوق، إذ من المحتمل قريباً أنهم إنما أوردوا الرواية في كتبهم لغرض جمع روايات الأئمة وضبطها وحفظها من الضياع، ومع هذا الاحتمال، لا يحصل الوثوق بالصدور.

وثالثاً: سلمنا، ولكن من أين يثبت أن القرينة تلك لو وصلت إلينا أفادت الوثوق بالصدور لنا؟

والثالث: إن ما ذكره في الشهرة الاستنادية، يرد عليه ما ورد على ما ذكره في الشهرة الفتوائية، وخاصة ما ذكرناه من أن من المحتمل قوياً أن تلك القرينة المزعومة لو وصلت إلينا ما كانت مقبولة عندنا.

محتملات الحجية

وبعد، فلنذكر أولاً محتملات الحجية في مقام الثبوت، ثم ننظر فيها بلحاظ مقام الإثبات. وهي تسعة:

١. أن يكون الظن الشخصي حجة، والخبر حجة لكونه مفيداً للظن الشخصي.

٢. أن يكون الظن النوعي حجة، وخبر الثقة حجة لإفادته الظن النوعي.

٣. أن يكون موضوع الحجية هو «الوثوق الشخصي»، ومتى أفاد الخبر ذلك

فهو حجة.

٤. أن يكون موضوع الحجية هو «الوثوق النوعي»، ومتى أفاد الخبر ذلك

فهو حجة.

٥. خبر الثقة المفيد للظن الشخصي حجة.

٦. خبر الثقة المفيد للوثوق الشخصي حجة.

٧. الخبر المفيد للظن النوعي حجة.

٨. خبر الثقة حجة مطلقاً، بقطع النظر عن الظن والوثوق.

٩. الخبر المفيد للوثوق النوعي حجة.

أما في مقام الإثبات:

فالأول باطل.

و أما الثاني - وهو أن يكون المعتبر هو «الظن النوعي» وكلما أفاده فهو حجة

- فهو الوجه المذكور في أغلب الكلمات، ويستدل له بالسيرة العقلانية، بل يمكن

دعوى إنصراف أدلة النهي عن اتباع الظن عن مثله.

لكن قيام السيرة عليه أول الكلام، والإنصراف غير تام...

فلا دليل على اعتبار الظن النوعي.

و أما الثالث، ففيه: إنه وإن كان الوثوق الشخصي حجة، لكونه علماً

عرفياً عند العقلاء، وسيرتهم على ذلك غير مردوعة، لكن البحث في الخبر،

والظن والوثوق الشخصیّان خارجان عن البحث. على أن الظن لا اعتبار به للأدلة الناهية.

وأما الرابع، فقد ذهب إليه بعضهم، لكن فيه: أنه لا دليل على لزوم متابعة الشخص للنوع في الوثوق الحاصل لهم مع عدم حصوله للشخص، بل إن أدلة النهي عن العمل بغير علم تمنعه عن المتابعة. اللهم إلا إذا كان الوثوق بحيث يحتج به العقلاء ويستغفرون من عدم حصوله للشخص.

وأما الخامس - وهو أن يكون الموضوع للحجیة نفس الخبر لكن بقيد إفادته للظن الشخصي - فلا دليل عليه في مقام الإثبات، لا من الأدلة اللفظية ولا من السيرة العقلانية.

وأما السادس، فلا كلام في صحته، لكن الوثوق الشخصي علم عرفي وهو حجة للسيرة العقلانية، فيعمل بالخبر من هذا الباب لا من جهة أدلة الإعتبار، ومع قطع النظر عن السيرة، فإن الخبر المفيد للعلم العرفي هو القدر المتيقن من الأدلة.

وأما السابع، ففيه: إن الظن النوعي لا دليل على إعتباره، وأما نفس الخبر، فلا دليل على حجیة الخبر المفيد للظن النوعي، لا من السيرة ولا من الأخبار.

وأما الثامن - وهو أن يكون موضوع الحجیة خبر الثقة بمقتضى الروایات من «العمری وابنه...» و«لا عذر لأحد...» ونحوهما، وهي غير مقيدة بإفادة الظن أو الوثوق مطلقاً. وحينئذ، لا يكون للعمل والإعراض أثر، لأن موضوع دليل الإعتبار هو خبر الثقة بحسب الفرض.

لكنّ هذا الإحتمال يتوقف تماميته على كون الأخبار هي دليل الإعتبار، وعلى كونها تأسيسية. وأما بناءً على كونها إضائية، فاللّازم إثبات السيرة على حجّية خبر الثقة مطلقاً. لكنّها قائمة على اعتبار خبر الثقة المفيد للوثوق النوعي، بحيث أن العقلاء لا يعتنون معه باحتمال الخلاف. فثبت:

الإحتمال التاسع. وهو حجّية خبر الثقة المفيد للوثوق النوعي.

الأقوال في المسألة

الأول: الجبر والكسر معاً

هذا، وقد ذهب المشهور إلى أن عمل المشهور بالخبر غيرالمعتبر جابر له وإعراضهم عن الخبر المعتبر كاسر، والأصل في ذلك هو احتمال القرينة الموجبة للجبر أو الوهن، كما يظهر من كلمات كثير من الأساطين، كالمحقّق في المعتبر، والشهيد في الدروس، والسيد ابن طاووس في فلاح السائل، والبهائي في مشرق الشمسين، والوحيد البهبهائي في تعليقه الرجال الكبير، والفيض الكاشاني في الوافي، وصاحب المعالم في المتقن وغيرهم.

الثاني: لاجبر ولاكسر

وذهب السيّد الخوني إلى أنّ عمل المشهور بالخبر غيرالمعتبر لا يجبره، وإعراضهم عن الخبر المعتبر لا يكسره. وقد تبعه غير واحد من تلامذته.

والثالث: الجبر نعم والكسر لا

وذهب صاحب الكفاية رحمه الله إلى أن عملهم جابر، وأما إعراضهم فغير كاسر.

التحقيق: عكس الثالث

واليه ذهب شيخنا الاستاذ والشهيد الصدر، وهو المختار. وبيان ذلك في ثلاث جهات:

الجهة الأولى: في جبر السند وكسره

وللتحقيق في المقام ننظر:

أولاً في كلمات شيخ الطائفة قدس سره في كتبه:

أما في كتاب العدة،^(١) فذكر أن الخبر إن كان موافقاً لأصل عقلي، فإنه يؤخذ به للوثوق به حينئذ.

والأصل العقلي في الأشياء عند القدماء، إما أصالة الحظر كما عليه جماعة، وإما أصالة الإباحة كما عليه آخرون، وإما الوقف، وعليه الشيخ نفسه.

وإذا كانوا يثقون بالرواية من جهة كونها موافقة للأصل، ونحن نخالفهم في

ذلك الأصل العقلي، فكيف يكون عملهم بالرواية جابراً لضعفها لنا؟

(١) العدة في الأصول ١/ ١٤٣.

وأما في الإستبصار،^(١) فقد جعل ممّا يفيد العلم بصدور الرواية كونها موافقةً لدليل الكتاب أي لظاهره، وكذا إذا كان موافقاً لفحوى الخطاب، أو كان موافقاً لظاهر السنّة القطعية.

ولكنّ غاية ما يفيد ذلك هو الظنّ بالصدور أو الوثوق، أما العلم، فمن أين؟ على أنّ الخبر الذي ليس بحجّة كيف يتقلب حجّةً بالموافقة لظاهر الكتاب أو السنّة؟ أليس في الأخبار المكذوبة ما هو موافق لظاهر أحدهما؟

ثم يقع الكلام في صغرى الموافقة، ومع الخلاف بيننا وبين الشيخ في ذلك كيف يتحقّق الجبر؟ مثلاً: الشيخ يرى صيغة الأمر حقيقةً في الوجوب لغةً وشرعاً، ويرى دلالة على الفور، ودلالة النهي على الفساد، ونحن مخالفون له في هذه وفي غيرها، فكيف يكون عمل الشيخ جابراً للضعف لنا؟

وذهب الفيض الكاشاني^(٢) إلى أنّ تکرّر الرواية في الاصول الأرسعمانية يوجب إندراجها في الأخبار المعتمدة، وقد اعتمد المحقق الخراساني أيضاً هذا الوجه.^(٣)

وهذا الوجه أضعف من سابقه كما لا يخفى.

وذكر الشهيد في الذكري^(٤) وجهاً آخر، قال: بأنّ قدماء الأصحاب كانوا إذا

(١) الاستبصار ٣/١-٤، خطبة المؤلف.

(٢) الوافي ٢٢/١.

(٣) درر الفرائد: ١٢٢.

(٤) ذكرى الشيعة ٥١/١: «وقد كان الأصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ أبي الحسن بن بابويه - رحمة الله عليه - عند إعواز النصوص؛ لحسن ظنهم به وإن فتواه كروايته».

أعوزوا النص في المسألة يأخذون بفتوى الصدوق الأول ويجعلونها بمثابة النص. ولكن احتمال اعتماد الصدوق الأول على الأخبار الضعيفة الموافقة للاصول والقواعد العقلية - كما ذكر الشيخ في العدة - موجود ولا دافع له. وهذا يكفي لسقوط هذا الوجه.

وتلخص:

إنه لا وجه صحيح لجبرية عمل الأصحاب لضعف الخبر.

ولكن الحق أنه لا يعتبر في الوثوق بصدور الخبر والعمل به صحة سنده بحسب الإصطلاح، فلا يتوقف العمل بالخبر على توثيق النجاشي والشيخ لرواية - كما عليه السيد الخوئي ومن تبعه - وإنما يحصل الوثوق بالصدور من قرائن وامور اخرى. فمثلاً: قد أكثر الكليني في اصول الكافي - الذي ألفه في زمن سفراء الإمام عليه السلام ووضعه ليكون مرجعاً للشيعة في عقائدهم ومعارفهم - من الرواية عن المعلّى بن محمد، فروى عنه في أبواب التوحيد وصفات الباري والنبوة والإمامة، فنحن نثق برواياته هذه للخصوصيات المذكورة، من غير احتياج إلى توثيق النجاشي وغيره.

وأيضاً، كم من خبرٍ ضعيفٍ سنداً بحسب الإصطلاح ولكن الوثوق بصدوره حاصل لمن له أنس بكلمات أهل البيت ومعارفهم، فحديث اللوح عن جابر بن عبدالله الأنصاري - مثلاً - ضعيف بـابكر بن حبيب، ولكننا نقطع بصدور هذا الخبر، لاشتماله على دقائق وحقائق لا يبقى معها مجالٌ للتأمل في قطعية صدوره.

ولما ذكرنا نظائر كثيرة جداً.

هذا كله بالنسبة إلى الجبر.

وأما بالنسبة إلى الوهن بالإعراض، فنقول:

إن كان المدرك لحجبة الخبر هو الأخبار، فمقتضى القاعدة هو عدم كسر إعراض المشهور للخبر الصحيح، إلا أن يكون كاشفاً عن الجرح العملي، فيتعارض الجرح حينئذ مع التوثيق الرجالي، فإما يتساقطان، وإما يتقدم جرح المشهور على توثيق النجاشي مثلاً.

وإن كان المدرك لحجبة الخبر ودليل اعتباره هو السيرة والأخبار إضائية، أو قلنا بأن الإعراض ليس جرحاً عملياً، فلا يوهن إعراض المشهور الخبر الصحيح.

والتحقيق: إن الأخبار إضائية، والمرجع هو السيرة العقلانية العملية، والعلاء إذا حصل الظن على خلاف الخبر يتركون العمل به ولا يذمون التارك له إن كان الرواة له ثقة... هذه هي سيرتهم، ولو شك في ثبوتها، فالقدر المتيقن من عملهم بالخبر هو حيث لا يكون الظن على خلافه.

فظهر: أن الصحيح هو التفصيل بين الجبر والكسر، وهو مبني على كون

السيرة هي دليل الإعتبار للخبر.

هذا كله بالنسبة إلى السند جبراً أو كسراً.

الجهة الثانية: في جبر وكسر الدلالة

وأما بالنسبة إلى الدلالة.

فالمشهور هو العدم من الطرفين، لأن الموضوع للحجبة عبارة عن «الظهور»، وهو قالبيّة اللفظ للمعنى عند العرف، وعمل المشهور لا يجعل غير الظاهر ظاهراً، ولا إعراضهم يجعل الظاهر غير ظاهر، إلا إذا أفاد العمل أو الإعراض الوثوق بقرينة حافة بالكلام ظهرت لهم وخفيت علينا.

والتحقيق هو التفصيل كذلك، لأن العمل لا يجبر الدلالة كما ذكر، لكن الإعراض إن أفاد الظن بالخلاف يؤثر، لأن الدليل على اعتبار الظهورات وحجبتها هو السيرة العقلانية، والظاهر الذي قام الظن على خلافه غير معتبر عندهم.

وقيل: بالتفصيل بين ما إذا أريد من الظاهر الكشف عن المراد، فمع الظن بالخلاف لا ينكشف، وأريد الإحتجاج والإعتذار بالظاهر، فإنه يحتج ويعتذر به حتى مع الظن بالخلاف.

وفيه: إنه إذا كان المولى يعلم بوجود المظنة على الخلاف عند العقلاء، لزم عليه الإفهام والألم بجزله المؤاخذه على المخالفة. نعم، على العبد إثبات وجود المظنة على الخلاف. فإذن، لا فرق بين مقامي الكشف عن المراد والإحتجاج والاعتذار.

الجهة الثالثة: في الترجيح بالشهرة مثلاً وعدمه

وهذا البحث يرتبط بمباحث التعادل والتراجيح. وخلاصة الكلام هنا هو: إن الشهرة الفتوائية ونحوها ظن لم يقم الدليل على اعتباره، وإذا سقط

الدليلان عن الإعتبار بالتعارض - لعدم شمول الأدلة لكليهما، وشمولها لأحدهما ترجيح بلا مرجح - وجب، الرجوع إلى ما عيّنه الشارع، ولا مرجعية لما لا اعتباره، بل الدليل قائم على عدم اعتباره.

هذا بناءً على القول بسقوط المتعارضين.

و أمّا على القول بأنّ الخبرين إذا تعارضا فأحدهما لا على التعيين هو الحجّة، كما عليه الخراساني أو القول بالتخيير، فلا موضوع للترجيح، حتى يبحث عن صلاحية الشهرة مثلاً لذلك وعدمها.

هذا تمام الكلام في مباحث الظنّ.

و يقع الكلام في الاصول العملية إن شاء الله.

الفهرس

٧ الأمارات
٩ حجیة الظهورات
١١ الظهور
١٢ المقام الأول في مطلق الظواهر
١٢ الجهة الأولى
١٤ الجهة الثانية
١٥ الجهة الثالثة
٢١ المقام الثاني في تفصيل الميرزا القمي
٢٢ توجيه الشيخ
٢٤ جواب الشيخ

٢٥ النظر في ذلك

٢٦ أجوبة المتأخرين عن التفصيل

٢٦ كلام المحقق الخراساني

٢٧ كلام المحقق الهمداني

٢٧ كلام المحقق النائيني

٢٩ كلام المحقق الإصفهاني

٣٢ النظر في أجوبة المتأخرين

٣٧ كلام السيد الاستاذ

٣٨ المقام الثالث في تفصيل الأخباريين

٣٩ ما يستدل لهذا التفصيل

٤٩ نكميل

٥٣ حجبة قول اللغوي

٥٥ كلام المحقق الخراساني

٥٦ ما يستدل به لحجة قول اللغوي

٥٨ وجوه أخرى للحجة

٥٩ الكلام عليه

الفهرس ٤٠٩

الوجه الثاني ٦١

الكلام عليه ٦١

تنبيه ٦٤

والتحقيق: ٦٦

تعارض قول اللغويين ٦٧

فائدة الرجوع إلى اللغة ٦٨

الإجماع ٧١

الإجماع المحصل ٧٤

دليل الحجية عند العامة ٧٥

دليل الحجية عند الإمامية: الكاشفة ٧٧

وجوه كاشفة الإجماع عن رأي المعصوم ٧٧

الوجه الأول ٧٧

الوجه الثاني ٧٧

الوجه الثالث ٧٨

الوجه الرابع ٧٩

كشف الاجماع عن الدليل المعتبر؟ ٨٠

الكلام عليه ٨٠

٤١٠ تحقيق الأصول / ج ٦

الاجماع المنقول ٨٣

تنبيهات ٨٩

التنبيه الأوّل في ندرة الإجماع ٨٩

التنبيه الثاني في الكلام في إجماعات السيّد والشيخ قدس سرهما ٩٠

التنبيه الثالث في الإجماع البسيط والمركّب ٩٦

التنبيه الرابع في تعارض الإجماعين ٩٧

التنبيه الخامس في نقل التواتر ٩٩

الشهرة الفتوائية ١٠٥

ما يستدلُّ به لحجّة الشهرة الفتوائية ١٠٧

الأول ١٠٧

والثاني ١٠٨

والثالث ١٠٨

والرابع ١٠٩

والخامس ١٠٩

والسادس ١١٠

٤١١	الفهرس.....
١١٣	خبر الواحد.....
١١٥	تمهيداً.....
١١٧	أدلة المانعين.....
١١٧	الكتاب.....
١١٨	الجواب:.....
١١٩	في مرحلة الاقتضاء.....
١٢٢	في مرحلة المنع.....
١٢٧	السنة.....
١٢٨	أجوبة الأعلام.....
١٢٨	توضيحه:.....
١٣٦	الإجماع.....
١٣٩	أدلة حجية خبر الواحد.....
١٣٩	آية البناء.....
١٣٩	المقام الأول: في المقتضي.....
١٤٥	ما يعتبر في مفهوم الشرط.....

- ١٤٦..... الخلاف في ثبوت المفهوم بين الشيخ والكفاية
- ١٤٨..... رأي المحقق الإصفهاني
- ١٤٨..... الإشكال عليه
- ١٤٩..... كلام الكفاية وإيضاح الاصفهاني
- ١٥٠..... النظر فيه
- ١٥٢..... كلام الشيخ و جواب الإصفهاني
- ١٥٣..... المقام الثاني: في المانع
- ١٥٣..... المانع الأول
- ١٥٤..... المانع الثاني
- ١٥٤..... الثاني: إن لفظ «الجهالة» يعمّ خبر العادل أيضاً
- ١٥٥..... تقدّم المفهوم حكومةً عند الميرزا
- ١٥٥..... إشكال العراقي عليه
- ١٥٦..... جواب السيّد الخوئي
- ١٥٦..... الإشكال عليه
- ١٥٧..... إشكال آخر على الحكومة
- ١٥٧..... وجوه الجواب عنه
- ١٥٨..... النظر في الأول
- ١٥٩..... النظر في الثاني

٤١٣ الفهرس

١٦٠ النظر في الثالث

١٦٠ تقريب الحكومة ببيان آخر

١٦١ الإشكال

١٦١ إشكال و جواب ذكرهما الشيخ

١٦٢ **تكميل**

١٦٢ الإستدلال بدلالة الإيماء والافتضاء

١٦٣ الإشكال عليه

١٦٤ الاستدلال بحكمة الردع

١٦٤ الإشكال عليه

١٦٤ وفيه

١٦٥ الإستدلال بوجه عقلي

١٦٥ الإشكال عليه

١٦٥ الاستدلال بمنطوق آية النبأ

١٦٦ إشكال المحقق الخراساني

١٦٧ الرد عليه

١٦٨ إشكالات على الإستدلال بأية النبأ

١٦٨ ذكرها الشيخ وأجاب عنها

- ١٦٨ ١. إشكال المعارضة
- ١٦٩ ٢. الإشكال بلزوم حجية خبر السيد
- ١٧٠ طريق العراقي لدفع الإشكال
- ١٧١ إشكال السيد الخوئي
- ١٧١ الجواب عنه
- ١٧٢ إشكال السيد الخوئي
- ١٧٢ الجواب عنه
- ١٧٤ إشكال طرحه الشيخ
- ١٧٦ جواب الشيخ
- ١٧٧ إشكال المحقق الخراساني
- ١٧٨ نظر شيخنا الاستاذ
- ١٨٠ طريق صاحب الكفاية
- ١٨٠ الإشكال عليه
- ١٨١ طريق الميرزا والإصفهاني
- ١٨٢ الإشكال عليه
- ١٨٣ الجواب
- ١٨٣ الإشكال عليه
- ١٨٤ التحقيق

٤٦٥ الفهرس

١٨٥ آية النفر

١٨٥ تقريب الإستدلال

١٨٦ إشكالات الشيخ والكلام حولها

١٨٧ الجواب:

١٨٩ الثاني:

١٩٠ الجواب

١٩١ الثالث:

١٩٢ الجواب

١٩٢ رأي الكفاية

١٩٣ النظر فيه

١٩٤ طريق الإصفهاني

١٩٥ الرابع:

١٩٦ الإشكال على الشيخ

٢٠١ آية الكتمان

٢٠١ كلام الشيخ:

٢٠٢ رأي صاحب الكفاية

٢٠٣ آراء المتأخرين

٤١٦ تحقيق الأصول / ج ٦

الإشكالات الواردة على الإستدلال ٢٠٤

آية الذكر ٢٠٧

إشكالات الشيخ ٢٠٧

الكلام حول الإشكالات ٢٠٨

حول الاشكال الثالث ٢٠٩

حول الإشكال الأول ٢١٠

حول الإشكال الثاني ٢١٣

آية الأذن ٢١٥

إشكال الشيخ ٢١٦

رأي الكفاية ٢١٨

رأي العراقي ٢١٩

رأي السيد الخوئي ٢٢٠

رأي الاستاذ ٢٢١

الاستدلال بالأخبار لحجبة خبر الواحد ٢٢٣

الطائفة الاولى ٢٢٣

٤١٧	الفهرس.....
٢٢٤	إشكالٌ ودفع.....
٢٢٦	الطائفة الثانية.....
٢٢٧	الطائفة الثالثة.....
٢٢٨	الطائفة الرابعة.....
٢٣١	المطلب الثالث: في التواتر فيما نحن فيه.....
٢٣٨	رد الاستاذ على الميرزا.....
٢٤٠	التحقيق في المقام بالنظر إلى كلمات الأعلام.....
٢٤٧	الإستدلال بالإجماع لحجبة خبير الواحد.....
٢٤٧	الإجماع المحصل.....
٢٤٨	الإجماع المنقول.....
٢٤٨	كلام الشيخ في العدة.....
٢٤٩	إشكال السيد الخوئي.....
٢٥٠	دعوى صاحب المعالم.....
٢٥١	الجواب.....
٢٥١	رفع إشكال المعارضة بين إجماع الشيخ وإجماع السيد.....
٢٥٢	أقول.....
٢٥٤	ما يشهد بصحة دعوى شيخ الطائفة.....

الإشكال الوارد ٢٥٦

الإجماع التقديري ٢٥٨

إشكالان ٢٥٨

الإجماع العملي ٢٥٩

١. من الصحابة ٢٥٩

٢. من أصحاب الأئمة ٢٦٠

٣. من العلماء ٢٦١

٤. من المسلمين طزراً ٢٦٢

الإستدلال بالسيرة العقلائية على حجية خبر الواحد ٢٦٥

هل هذه السيرة مردوعة؟ ٢٦٧

إشكال المحقق الخراساني ٢٦٨

الدفاع عن كلام الشيخ ٢٦٩

رأي المحقق الخراساني ٢٧٠

الإشكال عليه ٢٧٢

تأييد الإصفهاني ٢٧٣

رأي الحائري اليزدي ٢٧٣

رأي العراقي ٢٧٤

٤١٩	الفهرس
٢٧٥	الجواب
٢٧٦	رأي المحقق الإصفهاني
٢٧٩	استدلال صاحب الكفاية بالإستصحاب
٢٨٠	الإشكالات في اقتضاء الآيات للرادعية
٢٨١	بيان الإصفهاني
٢٨١	الإشكال عليه
٢٨٢	بيان الميرزا
٢٨٣	بيان الحائري
٢٨٥	تقدّم الخبر بالحكومة
٢٨٥	بيان الميرزا
٢٨٥	بيان العراقي
٢٨٩	الكلام في حدّ السيرة
٢٩٥	وجوه القول باعتبار العدالة
٢٩٦	الاستدلال العقلي على حجية خبر الواحد
٢٩٦	الوجه الأول
٢٩٧	إشكالات الشيخ
٢٩٩	رأي الميرزا

٤٢٠ تحقيق الأصول / ج ٦

٣٠٠ رأي المحقق الخراساني

٣٠٢ بيان المحقق الإصفهاني

٣٠٨ تنبيه

٣١١ المقام الثاني: الاصول اللفظية

٣١٣ الوجه الثاني

٣١٤ إشكال الشيخ

٣١٤ الجواب

٣١٥ الوجه الثالث

٣١٧ الظنُّ المطلق

٣١٩ الوجه الأول

٣٢٣ الوجه الثاني

٣٢٤ الوجه الثالث

٣٢٥ قانون الإنسداد

٣٢٥ المقام الأول

٣٢٦ رأي الميرزا

٣٢٧ رأي الإصفهاني

٤٢١	الفهرس.....
٣٢٧	رأي السيد الخوئي.....
٣٢٨	رأي السيد الاستاذ.....
٣٢٩	دفاع شيخنا الاستاذ عن الكفاية.....
٣٣٠	دفاع العراقي عن الكفاية.....
٣٣٢	الإشكال عليه.....
٣٣٣	المقام الثاني.....
٣٣٣	المقدمة الاولى.....
٣٣٤	المقدمة الثانية.....
٣٣٦	المقدمة الثالثة.....
٣٣٧	المقدمة الرابعة.....
٣٣٩	إشكال المحقق الخوئي.....
٣٤٠	الجواب عنه.....
٣٤٢	المانع الثبوتي عند الميرزا والجواب عنه.....
٣٤٣	المانع الثبوتي عند الإصفهاني.....
٣٤٤	الجواب عنه.....
٣٤٥	هل يلزم محذور إثباتي؟.....
٣٤٦	الإشكال على الكفاية.....
٣٤٧	ما أفاده المحقق الإصفهاني.....

- الإشكال عليه ٣٤٧
- نتيجة المقدمات ٣٥١
- الإشكال عليه ٣٥٣
- رأي الميرزا ٣٥٣
- هل الحجية مطلقة أو مهملة؟ ٣٥٥
- الكلام في الأسباب ٣٥٥
- الكلام في الموارد ٣٥٨
- الكلام في المراتب ٣٥٩
- الظنُّ في الاعتقادات ٣٦١
- خلاصة كلام الشيخ ٣٦١
- خلاصة كلام صاحب الكفاية ٣٦٣
- خلاصة كلام الإصفهاني ٣٦٤
- النظر في كلام الإصفهاني ٣٦٥
- إشكال الكفاية على الشيخ ٣٦٦
- النظر في الإشكالات ٣٦٨
- إشكال المحقق الإصفهاني على الاستدلال بوجوب شكر المنعم ٣٦٩
- النظر في الإشكالات ٣٧٢

٤٢٣الفهرس
٣٧٥برهاناً للمحقق الإصفهاني على وجوب المعرفة
٣٧٦المناقشة فيه
٣٧٦الإستدلال لوجوب المعرفة باحتمال الضرر في الترك
٣٧٧إشكال المحقق الاصفهاني
٣٧٨الجواب عنه
٣٧٩كلام الكفاية في معرفة النبي والوصي
٣٨١بين «العلم» و«الاعتقاد»
٣٨٩بقيت بحوث
٣٨٩١. حكم الجاهل بما يجب معرفته؟
٣٨٩و هل يجوز للجاهل إنكار ما يجهمه؟
٣٨٩٢. هل أدلة الظن الخاص تفيد اعتباره في المسائل الاعتقادية؟
٣٨٩٣. حكم الظن في القضايا التاريخية
٣٩١جبر الخبر الضعيف بالعمل وكسر المعتبر بالإعراض
٣٩٢مختار صاحب الكفاية
٣٩٣النظر في كلامه
٣٩٤مختار الميرزا
٣٩٦النظر في كلامه

٣٩٧ محتملات الحجية

٤٠٠ الأقوال في المسألة

٤٠٠ الأول: الجبر والكسر معاً

٤٠٠ الثاني: لاجبر ولاكسر

٤٠١ والثالث: الجبر نعم والكسر لا

٤٠١ التحقيق: عكس الثالث

٤٠١ الجهة الأولى: في جبر السند وكسره

٤٠٥ الجهة الثانية: في جبر وكسر الدلالة

تحف في الأصول

على ضوء الكتاب

شيخنا الفقيه المحقق والأصولي الميرزا محمد باقر
آية الله العظمى الوحيد الخراساني قدس سره

المجلد السابع

الثاني

البيروت: دار الكتب العلمية للطباعة

تَحْفِيفُ الْأَصُولِ

عَلَى ضَرْعِ الْخَاتِئِ

شَيْخِنَا الْفَقِيهَ الْمُحَقِّقَ وَالْأَصُولِيَّ الْمُبْتَدِعَ
أَيَّةَ اللَّهِ الْعَظِيمِ الْوَحِيدِ الْخَيْرِ السَّامِيِّ مَهْدِي

تَأَلَّفَ
السَّيِّدُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي سَيْدٍ الْكَلْبَلَانِيُّ

الْبَحْرُ السَّابِعُ

ج. 07-91-5348-600-978:

- یادداشت: عربی.
- یادداشت: ج. 2-1 (چاپ اول: 1432 ق. = 1390).
- یادداشت: ج. 5 (چاپ اول: 1431 ق. = 1389).
- یادداشت: ج. 6 (چاپ اول: 1435 ق. = 1392).
- یادداشت: ج. 7 (چاپ اول: 1436 ق. = 1393).
- یادداشت: کتابنامه.

موضوع: اصول فقه شیعه

شئائے افزوده: وحید خراسانی، حسین، 1299-

شئائے افزوده: انتشارات الحقایق

رده بندی کنگره: 1390 ت 306 ح / 159/8 BP

رده بندی دیوبند: 297/312

شماره کتابشناسی ملی: 1093921

سرشناسه: حسینی میلانی، علی، 1326 -

عنوان و نام پدیدآور: تحقیق الأصول علی ضوء لبحاث
شیخنا الفقیه المحقق والأصولی المدقق آیةالله العظمی
الروحید الخراسانی / تألیف علی الحسینی المیلانی.
مشخصات نشر: قم: نشر الحقایق، 1326 ق. = 1290 -
مشخصات ظاهری: ج.

شابک: دوره 6-52-2501-964-978

ج. 91-93-2501-964-978:

ج. 62-94-2501-964-978:

ج. 73-39-2501-964-978:

ج. 01-54-2501-600-978:

ج. 75-55-2501-964-978:

ج. 46-78-5348-600-978:



انتشارات الحقائق

اسم الكتاب: تحقیق الأصول، ج 7

المؤلف: السيد علي الحسيني الميلاني

نشر: الحقائق

الطبعة: الأولى، 1436

المطبعة: وفا - قم

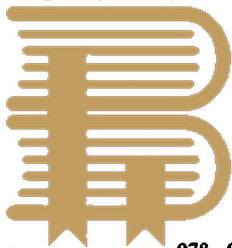
الكمية: 1000

القيمة: 18000 ريال

ردمك الدورة: 6-02-1-250-964-978

ردمك: 0-91-5348-600-978

شبكة كتب الشيعة



978-964-2501-52-6

978-600-5348-91-0

shiabooks.net
رابطہ پیدیل < mktba.net

حقوق الطبع محفوظه للمركز

- عنوان مركز النشر: قم المقدسه. هاتف: 025-7787770 و 025-7787782
- عنوان مركز التوزيع في طهران: شارع مجاهدین، تقاطع کهرده، بنایه الأطباء، دهستان پارسکمان، قسمة رقم 9، منشورات مرکز سیمین الشافعی، هاتف: 021-7707137 (خطوط)
- عنوان مركز التوزيع في طهران: شارع هایداران، شارع شهید گلشن، زاویه شارع ناطق نوری، بنایه زمره دهستان رسره، الطابق الثاني، رقم 13، منشورات أفغان، هاتف: 021-7788700
- عنوان مركز التوزيع في مشهد: شارع شهید، خلف حديقة نادری، جامع نادری، زکات الشهد خوراکیان، بنایه «گنجینه کتاب»، دار نشر نور کتاب، هاتف: 051-199486
- عنوان مركز التوزيع في اسفهان: شارع «بهارباغ پاتین»، محفل مجلس معتزله، فریادرس، مركز العزرة العلمية التخصصی للحرزة العلمية في اسفهان، هاتف: 031-221413
- عنوان مركز التوزيع في كاشان: قاطع 7 منطقة تاجر آباد، بنایه شارع پاسکاد، شارع هیستاد، مكتبة فیروز (السید عاشق)، هاتف: 031-1932

الموقع: www.el-haqeeq.org - البريد الإلكتروني: Info@al-haqeeq.org - الرسائل النصية: 9810001314

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه وأشرف بريته
محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين من الأولين والآخرين.

وبعد:

فهذا هو الجزء السابع من كتابنا (تحقيق الأصول) على نسق الأجزاء
السابقة، نقّده للأساتذة الأجلاء والفضلاء الأعزّاء في الحوزات العلمية، راجياً
منهم الدعاء، ومن الله القبول والثواب بمحمد وآله الأطهار الأطياب.

علي الحسيني الميلاني

١٤٣٥

الأصول العمليّة

المقدمات

الاصول العمليّة

الاصول العمليّة عند الشّيخ أدلّة على الأحكام الظاهريّة في ظرف الشك في الحكم الواقعي. وقد يطلق على هذا الحكم الظاهري عنوان الحكم الواقعي الثانوي، لأنه حكم واقعي للواقعة المشكوك في حكمها وثانوي بالنسبة إلى ذلك الحكم المشكوك فيه.

(قال) ويسمى الدليل الدالّ على هذا الحكم الظاهري «أصلاً»^(١)

مثلاً: شرب التتن له حكم من الأحكام، فإذا فرضنا شك المكلف في ذلك الحكم، وفرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم، كان هذا الحكم الوارد متأخراً طبعاً عن ذلك الحكم المشكوك فيه. فذلك الحكم حكم واقعي بقولٍ مطلق، وهذا الوارد ظاهري لكونه المعمول به في الظاهر، وواقعي ثانوي، لأنه متأخر عن ذلك الحكم لتأخر موضوعه عنه.

الإشكال على الشيخ

وقد أورد على كلام الشيخ هنا بوجهين:

(الأول) إن البراءة العقلية ليست من الأحكام الظاهرية، والحال إنها من

الاصول العملية.

(الثاني) إن ما ذكره يشمل الأمارات، لأنه يقول بجعل الحكم الظاهري في

مواردها. على أن موضوع الأمانة مقيد بالشك - كالأصل - برهاناً، غير أن تقيده به

ثبوتي فقط - بخلاف الأصل، فهو ثبوتي وإثباتي - لأن أدلة اعتبار الأمانة غير مقيدة

بالشك إلا قوله تعالى ﴿فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) لكن الصحيح عدم

تمامية الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد كما تقدم في محله.

ولعله من هنا ذهب الميرزا إلى أن الأمانة في مورد الشك لا أن الشك

مأخوذ في موضوعها.

ولكن التحقيق تقيده موضوع الأمانة بالشك ثبوتاً بالبرهان، وذلك لعدم

تعقل الإهمال في موضوع الحكم، فإما هو مطلق أو مقيد، فاعتبار خبر الثقة

لا يمكن أن يكون مهماً، وجعله حجة حتى بالنسبة إلى المتيقن غير معقول،

فالإطلاق غير معقول، وبقي التقييد، فهو حجة بالنسبة إلى غير ذي اليقين، فكان

موضوع الأمانة أيضاً مقيداً بالشك، غير أن الكاشف عن تقيده به هو العقل،

ولا ينحصر مقام الإثبات بالكاشف اللفظي.

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٧.

فظهر أن الشك مأخوذ في موضوع الأمانة كالأصل، فالإشكال على الشيخ وارد. نعم، يفرق بينهما من جهة أن الأمانة تحكي وتكشف عن الواقع، وليس قوله صلى الله عليه وآله - في حديث - «رفع ما لا يعلمون»^(١) كذلك، ولذا تكون للأمانة الوسطية في إثبات الواقع، بخلاف الأصل، فإنه هو الحكم في ظرف الشك للخروج عن التحير.

وهذا المايز ذكره الشيخ وأخذه عنه من تأخر.

ويمكن أن يقال أيضاً: بأن الأمانة طريق إلى الواقع المشكوك فيه للشاك، والأصل يعين ما يعمل الشاك حينما لا طريق له إلى المشكوك. وبعبارة أخرى: الاصول العملية - العقلية والشرعية - وظائف عملية والأمانة طريق عليها. وأما الإستصحاب، فبناءً على القول بحجتيته من باب السيرة العملية أو الأخبار وكون اليقين السابق أمانة على الحكم في الزمان اللاحق، يكون ذا كشف عن الواقع، فهو بناءً على هذا من الأمارات لا الاصول.

كلام الكفاية

وأما المحقق الخراساني^(٢)، فقد ذكر أن الاصول العملية هي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل.

(١) كتاب الخصال: ٤١٧، باب النعمة، وسائل الشيعة ١٥ / ٣٦٩.

(٢) كفاية الاصول: ٣٣٧.

مناقشة الإصفهاني

فقال المحقق الإصفهاني: ^(١) إنه أراد بهذا إدراج الاصول العملية وإخراج القواعد الفقهية.

أما إدراج الاصول العملية، فإن الأصل العملي - على جميع المباني - لا يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، فلذا كان ما ينتهي إليه المجتهد بعد الفحص واليأس عن الدليل.

وأما إخراج القواعد الفقهية، فإن القاعدة الفقهية حكم للعمل ابتداءً، لأن الفقيه ينتهي إليها بعد الفحص واليأس عن الدليل. مثلاً: قاعدة: «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» حكم شرعي يطبق في مورده على موضوعه، فقوله: «ينتهي...» إخراج للقاعدة الفقهية.

وبهذا يظهر الفرق بين «الأصل» و«القاعدة»، حيث أن الأصل يجري حالكون الحكم مشكوكاً فيه، وأما الأمانة، فهي بنفسها حكم شرعي يتصف به الموضوع بما هو.

وأيضاً: فإن الأصل إنما يطبق بواسطة الفقيه، لأنه الذي يبحث ويفحص عن الدليل حتى اليأس فينتهي أمره إلى الأصل، أما الأمانة، فيمكن لغير الفقيه أيضاً تطبيقها في موردها.

ثم أشكل الإصفهاني، ^(٢) أما في مرحلة إدراج الاصول العملية، فبأن مسلك

(١) نهاية الدراية ٩ / ٤.

(٢) نهاية الدراية ١٠ / ٤.

صاحب الكفاية هو تعدّد العلم بتعدّد الغرض، فلا بدّ حينئذٍ من الغرض الجامع بين الغرضين المذكورين في كلامه في تعريف الاصول، فيجمع بين القواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي والتي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس. فلا بدّ من تصوير الجامع حتى يكون علم الاصول علماً واحداً. هذا أولاً.

وثانياً: إن حجّية الأخبار سنداً ودلالة ليس ممّا ينتهي إليه المجتهد، فلا بدّ من إخراج هذه المباحث من علم الاصول، مع كونها من أهم مباحثه. ثم قال المحقق الإصفهاني ما محصّله: إن عمل المجتهد في علم الاصول هو التحقيق في الوسطة في التنجيز والتعذير للأحكام الشرعيّة. مثلاً: يتحقّق عن أنّ خبر الثقة منجّز للحكم الواقعي أولاً؟ هل الإستصحاب منجّز أولاً؟ فعمله في الاصول إثبات الوسطة في التنجيز والتعذير، وفي الفقه إقامة الوسطة وتطبيقها على الفروع.

وعلى هذا، يكون احتمال المنجّز من مباحث الاصول. وإذا كان هذا شأن علم الاصول، كان تحصيل الوسطة هو الغرض الجامع بين الغرضين. نعم، يلزم خروج قاعدة الطّهارة والحلّ والبراءة الشرعيّة، لأن مفاد قوله عليه السّلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال...»^(١) ليس هو التعذير بالنسبة إلى الواقع، فلذا يكون من القواعد الفقهيّة. وكذا «رفع ما لا يعلمون». نعم، لا بأس بالبحث عنها في علم الاصول استطراداً مع كونها خارجةً موضوعاً.

(١) وسائل الشريعة ١٧/٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به.

وأما في مرحلة إخراج القواعد، فبأنَّ وزان القاعدة الفقهيَّة وزان الأصل، لأنَّ جعل الحكم المماثل في ظرف الشك على طبق اليقين السَّابق في الإستصحاب، يعمُّ المجتهد والمقلِّد كما هو الحال في القاعدة. نعم، شرط جريان الإستصحاب في الشبهة الحكميَّة هو الفحص واليأس عن الظفر بالدليل، وهذا عمل الفقيه دون العامي، لكنَّ الفقيه يقوم بهذا العمل نيابةً عن المقلِّد، كما يقوم مقامه في تطبيق القاعدة الفقهيَّة على موردِها.

لكنَّ الفرق بين القاعدة والأصل هو: أن كلِّما يكون فيه جهة التنجيز والتعذير فهو أصل، وما ليس فيه تلك الجهة فهو من المسائل الفقهيَّة، وهي إمَّا خاصَّة كوجوب الصَّلاة، وإمَّا عامَّة كقاعدة ما لا يضمن...

النظر في الإشكال

ويمكن الدفاع عن صاحب الكفاية. فأما الإشكال الثاني في مرحلة الإدراج، فغير وارد، لأنَّ البحث عن الأمانة سنداً ودلالةً واقع في طريق الإستنباط، وأما القاعدة الفقهيَّة فهي حكم فقهي مستنبط.

وأما الإشكال الأوَّل، فيندفع بالنظر إلى كلام صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل في التعليق على قول الشيخ: «إعلم أن المكلف إذا التفت»^(١)، حيث ذكر أن المهمَّ للاصولي هو تحصيل المستند العقلي أو الشرعي للاقتحام أو الامتناع، وهذا هو الغرض الجامع.^(٢)

(١) فرائد الاصول: ٢.

(٢) درر الفوائد في حاشية الفرائد: ٢١.

وأما فيما نحن فيه، فهو بصدد بيان محل كل من القواعد الممهدة والاصول العملية من هذا المهم، فالفقيه يلحظ أولاً القواعد الممهدة، وأما الاصول، فهي التي ينتهي إليها بعد الفحص واليأس عن القواعد.

ثم إن المحقق الخراساني ذكر في الحاشية أن الاصول العملية يمكن تعميمها للمجتهد والمقلد، غير أن المجتهد ينوب عن المقلد في ذلك. فالإشكال عليه غفلة عن كلامه هناك.

ويبقى الكلام في وجه إخراج الإصفهاني البراءة عن الاصول وإدراجها - مع قاعدة الحل - في القواعد الفقهيّة. وقد فرّق بين البراءة والإستصحاب: بأنّ الشارح يحكم في الإستصحاب ببقاء الحكم السابق المتيقّن به في ظرف اليقين، فهو باقٍ في ظرف الشك اعتباراً أو أثراً، فيكون اليقين السابق حجّةً، ويكون مدلول أدلّة الإستصحاب جعل الحجّة في ظرف الشك. وأما حديث الرفع، فمدلوله عدم التكليف، وعدم التكليف جعلاً مثل ثبوت التكليف جعلاً في عدم كونه من مسائل الاصول. فمدلول حديث الرفع مثل مدلول قاعدة الحلّ والإباحة.

أقول:

لا مجال للاستدلال بالنصوص - مثل: «ما حجب الله...»^(١) وكل ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر...»^(٢) وغيرهما - للجواب عمّا ذكره، لأنه لا يرى هذه النصوص من أدلّة البراءة، بل التحقيق في الجواب عمّا ذكره هو الإستناد إلى كلامه

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٦٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، رقم: ٣٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ / ٢٢٧، باب عدم صحّة صوم المنمى عليه.

حيث جعل قاعدة الإحتياط منجزة للواقع، ثم جعل مدلول حديث الرفع فعلية عدم التكليف. أي إنه موصل لعدم التكليف، وفائدة هذا الإيصال عبارة عن عدم كون الإحتياط منجزاً للواقع، فيكون مدلوله التعذير، فتندرج البراءة في المسائل الاصولية، وهذا نصّ كلامه:

«... يكون إيجاب الإحتياط بداعي تنجيز الواقع، فإنه إيصال للواقع المحتمل بأثره»^(١) فيرجع إلى جعل احتماله منجزاً له على تقدير ثبوته، فيصير فعلياً منجزاً على تقدير المصادفة كما في الأمانة المعتبرة بهذا الوجه...

فإذا كان قوله عليه السلام «رفع...» على حدّ قوله: «كلّ شيء لك حلال» جعلاً لعدم التكليف كالجعل للإباحة، فلامحالة يكون إيصالاً لعدم التكليف في موارد الجهل بعبارة جامعة لها، فيكون مفاده فعلية عدم التكليف ظاهراً لا عدم فعلية التكليف،... وحينئذ، ففائدة إيصال عدم التكليف وجعل عدمه فعلياً بإيصاله: دلالة على عدم وجوب الإحتياط المبلغ للحكم الواقعي إلى مرتبة الفعلية والتنجز...»^(٢)

وتلخص: إندفاع إشكالاته على صاحب الكفاية.

نعم، يرد عليه جعله الإستصحاب في أول الكفاية من «القواعد الممهدة» وقد جعله هنا من «الاصول العملية».

(١) المراد من الأثر هو «التنجيز»، لكن التنجيز هو أثر الواقع الواصل الذي قامت عليه الحجّة العقلية أو الشرعية لا الواقع المحتمل.

(٢) نهاية الدراية ١٧٦/٢.

كلام المحقق النائبي

وقال الميرزا^(١): تارةً يؤخذ الشك موضوعاً للحكم الواقعي، كالشك في عدد الركعات، فإنه الموضوع لوجوب الركعة المنفصلة وهو حكم الله الواقعي، سواء كشف الخلاف أو لا. واخرى، يؤخذ موضوعاً للحكم الظاهري، وهو الذي في الاصول العمليّة.

فالاصول العمليّة هي التي أخذ فيها الشك موضوعاً للحكم الظاهري.

وهي على قسمين، فمنها ما يختص بالشبهات الموضوعيّة، كأصالة الصحّة وقاعدة الفراغ، ومنها ما يعمّ الموضوعيّة والحكميّة، وهو الاصول الأربعة.

أقول:

هذا الذي ذكره في تعريف الأصل العملي لا ينطبق إلا على أصالة البراءة الشرعيّة، لأنه الأصل الذي جعل الشارع في مورده الحكم الظاهري. وبيان ذلك: إن البراءة العقلية المستفادة من قاعدة قبح العقاب بلا بيان - وكذا الاصول العمليّة العقلية - ليس فيها جعل من طرف الشارع، فانتفاء الحكم الظاهري فيها واضح، وأما الاصول العمليّة الشرعيّة كالاتصحاب، فقد ذهب الميرزا إلى أن المجموع فيها هو الطريقيّة، وأنها منزلة بمنزلة العلم تعبداً في مقام العمل. وقد اختار في الأصل المحرز أنه يقوم مقام القطع الطريقي كالأمانة - وإن فرّق بينهما من جهة أن الأمانة قد ألغى فيها احتمال الخلاف من جميع الجهات، بخلاف

الأصل المحرز، فقد ألغي فيه من جهة الجري العملي - وعلى هذا المبنى، لا يوجد في الاصول المحرزة حكم ظاهري.

وأما أصالة الإحتياط الشرعي، فهو حكم طريقي، لأنه قد جعل وسيلة من أجل التحفظ على مصلحة الواقع، وحينئذٍ، فلا حكم في مورده إلا الواقع، سواء طابقه الإحتياط أو خالفه. أما في صورة المطابقة له، فواضح، لأن الحكم هو الواقع والإحتياط مجعول لحفظه، وأما في صورة المخالفة، فلا واقع، فلأ معنى للجعل تحفظاً عليه. وعلى الجملة، فلا يوجد حكم ظاهري في مورد أصالة الإحتياط.

فظهر أن لامورد لتعريفه إلا أصالة البراءة الشرعية، حيث جعل فيها الترخيص وهو حكم ظاهري، فإذا كان منافياً للواقع أو مماثلاً له لزم الجمع، وقد جمع الميرزا باختلاف المرتبة.

كلام المحقق الخوئي

وأما السيد الخوئي، فقد ذكر أن المسألة الاصولية ما يمكن أن تقع نتائجها في طريق استنباط الحكم الكلّي الفرعي، بحيث تكون نسبتها إلى الإستنباط نسبة الجزء الأخير من العلة التامة إلى المعلول.

ثم قسم المسألة الاصولية إلى أقسام^(١).

أقول:

في كلامه مواقع للنظر، ويكفي أن نقول: بأن الاصول العملية الشرعية منها والعقلية لا تقع في طريق استنباط الحكم الكلي.

وتلخص:

إن الحق مع صاحب الكفاية. وقد ذكرنا ما له نفع في المقام بشرح كلامه في أول الكتاب. فراجع.



الحظر والإباحة

قد اختلفت كلمات الأصحاب في تعريف المباح والمحظور.

كلام السيد

فقال السيد قدس سره:

إعلم أنَّ حدَّ المباح يتضمَّن إثباتاً ونفيّاً وتعلّقاً بالغير: فالإثبات هو حسنه، والنفي هو أن لا مدح فيه ولا ذمٌّ ولا ضرر، والتعلُّق هو أن يعلم المكلف أو يدلَّ على ذلك من حاله، وبمجموع ما ذكرناه يفصل من وجوه الأفعال الباقية. لأنَّه بكونه حسناً يفصل من القبيح، ومما ليس بحسن ولا قبيح، ويكونه لا ضرر فيه ولا مدح ولا ذمَّ يفصل من الندب والواجب، وبالتعلُّق يفصل من الحسن الذي يقع من الله - تعالى - ولا صفة له زائدة على حسنه، كاستيفاء العقاب، لأنَّه - تعالى - لا يجوز أن يعلم ولا يدلَّ، ومن أفعال البهائم ومن جرى مجراها.

وأما حدّ المحظور، فهو القبيح الذي قد أعلم المكلف أو دلّ على ذلك من حاله، لأنه بما ذكرناه يبين من كلّ ما يخالفه^(١).

كلام شيخ الطائفة

وقال شيخ الطائفة قدس سرّه:

إعلم أنّ معنى قولنا في الشيء أنّه محظور: «أنّه قبيح لا يجوز له فعله»، إلا أنّه لا يُسمّى بذلك إلا بعد أن يكون فاعله أعلم حضره، أو دلّ عليه، ولأجل هذا لا يقال في أفعال الله تعالى أنّها محظورة، لما لم يكن أعلم قبحها، ولا دلّ عليه، وإن كان في أفعاله ما لو كان فعله لكان قبيحاً.

وكذلك لا يقال في أفعال البهائم والمجانين أنّها محظورة، لما لم يكن هذه الأشياء أعلم قبحها ولا دلّ عليه.

ومعنى قولنا: «أنّه مباح» أنّه حسن وليس له صفة زائدة على حسنه، ولا يوصف بذلك إلا بالشرطين اللذين ذكرناهما من إعلام فاعله ذلك أو دلّته عليه، ولذلك لا يقال أنّ فعل الله تعالى العقاب بأهل النار مباح، لما لم يكن أعلمه ولا دلّ عليه، وإن لم يكن لفعله العقاب صفة زائدة على حسنه وهي كونه مستحقاً.

وكذلك لا يقال في أفعال البهائم أنّها مباحة، لعدم هذين الشرطين.

قال: أفعال المكلف لا تخلو من أنّ تكون حسنة أو قبيحة، والحسنة لا تخلو من أنّ تكون واجبة أو ندباً أو مباحاً...^(٢)

(١) الدرعية إلى أصول الشريعة ٢/ ٣٢١ و ٣٢٤.

(٢) العدة في اصول الفقه ٢/ ٧٣٩-٧٤١.

كلام الميرزا

ثم إنَّ المحقق النائيني ذكر في الأمر السَّادس من مقدّمات مبحث البراءة أنه: قد يتوهم أن البحث عن مسألة كون الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة يعني عن البحث عن مسألة البراءة والإشغال، بل البحث عن إحدى المسألتين عين البحث عن الاخرى، فلا وجه لعقد مسألتين يبحث في إحداهما عن الحظر والإباحة، وفي الاخرى عن البراءة والإشغال.

ولكن التحقيق: إنَّ البحث عن إحداهما لا يعني عن الاخرى، لأنَّ جهة البحث عن كون الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة تغاير جهة البحث عن أصالة البراءة والإشغال من وجهين:

أحدهما: إنَّ البحث عن الحظر والإباحة ناظر إلى حكم الأشياء من حيث عناوينها الأولى بحسب ما يستفاد من الأدلة الإجتهدية، والبحث عن البراءة والإشغال ناظر إلى حكم الشك في الأحكام الواقعية المترتبة على الأشياء بعناوينها الأولى، فللقائل بالإباحة في تلك المسألة أن يختار الإشغال في هذه المسألة وبالعكس.

ثانيهما: إنَّ البحث عن الحظر والإباحة راجع إلى جواز الإنتفاع بالأعيان الخارجية من حيث كونه تصرفاً في ملك الله تعالى وسلطانه، والبحث عن البراءة والإشغال راجع إلى المنع والترخيص في فعل المكلف من حيث إنه فعله وإن لم يكن له تعلق بالأعيان الخارجية كالتغني؛ فتأمل.

وقد يقال: إنَّ البحث عن مسألة الحظر والإباحة ناظر إلى حكم الأشياء قبل

ورود البيان من الشارع، والبحث عن البرائة والإشغال بعد ورود البيان. وهذا بظاهره فاسد، إن أريد من القبليّة والبعديّة الزمانيّة، إلا أن يكون المراد أنّ البحث عن مسألة الحظر والإباحة إنّما هو بلحاظ ما يستقلّ به العقل مع قطع النظر عن ورود البيان من الشارع في حكم الأشياء، والبحث عن البرائة والإشغال إنّما يكون بعد لحاظ ما ورد من الشارع في حكم الأشياء؛ وعلى كلّ تقدير: لا تلازم بين المسألتين فضلاً عن عينيّة إحديهما للآخرى.

نعم، من قال في مسألة الحظر والإباحة بالحظر، عليه إقامة الدليل على انقلاب الأصل إلى البرائة؛ ومن قال في تلك المسألة بالإباحة، فهو في فسحة عن إقامة الدليل على البرائة، بل على الطرف إقامة الدليل على الإشغال؛ فالذي اختار في مسألة الحظر والإباحة أحد الطرفين قد يستغني عن إقامة الدليل على ما يختاره في مسألة البرائة والإشغال، ويكون على الخصم إقامة الدليل على مدّعاء، وقد لا يستغني ذلك، فتأمل جيّداً.^(١)

هذا، ولا يخفى ما في قوله: من أنّ البحث عن الحظر والإباحة يرجع إلى جواز الانتفاع بالأعيان من حيث كونه... فإنه مستقوض بتصرف المكلف في جوارحه وهو تصرف في ملك الله، أللهم إلا أن يعدّها من الأعيان، فتأمل.

الأقوال في الأشياء

وكيف كان، فالأقوال في الأشياء ثلاثة، قال شيخ الطائفة:

(١) فوائد الاصول ٣/٣٢٨-٣٢٩، وانظر: أجود التقريرات ٣/٢٨٨-٢٨٩.

وذهب كثير من البغداديين، وطائفة من أصحابنا الإمامية إلى أنها على الحظر، ووافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء.

وذهب أكثر المتكلمين من البصريين، وهو المحكي عن أبي الحسن وكثير من الفقهاء، إلى أنها على الإباحة، وهو الذي يختاره سيدنا المرتضى رحمه الله. وذهب كثير من الناس إلى أنها على الوقف، ويجوز كل واحد من الأمرين فيه، ويتنظر ورود السمع بواحد منهما. وهذا المذهب كان ينصره شيخنا أبو عبدالله رحمه الله، وهو الذي يقوى في نفسي^(١).

الأول: الحظر

والعمدة في وجهه هو: إن التصرف في مال الغير بدون الإذن منه ظلم عليه، والكائنات كلها لله، ففي المورد الذي لم يعلم الإذن والإباحة فيه منه يكون التصرف ظلماً.

وقد أجيب عن ذلك بوجه كلها مخدوشة:

منها: إن عدم جواز التصرف هو بملاك توجه الضرر على المالك، ولا ضرر على الله.

وفيه: ليس المنع بملاك الضرر، بل بملاك المزاحمة مع المالك في سلطانه، والموارد التي يذكرونها، إما ليست من التصرف حقيقة كالإستئانة بمصباح الغير، وإما أن الجواز ثابت بالسيرة وغيرها.

(١) العدة في اصول الفقه ٢/٧٤٢.

ومنها: إن حكمة الخلق تقتضي الانتفاع بالمخلوقات، فالأصل هو الإباحة. وفيه: لعل الحكمة شيء آخر غير ما ذكر ولا نعلم به. فالتحقيق في الجواب:

ما أشرنا إليه من أن ملاك الحكم العقلي بقبح التصرف في مال الغير هو المزاحمة في السلطان، وهذا المعنى غير صادق بالنسبة إلى المالك الحقيقي وهو الله عز وجل، الذي لا يزاحم في سلطانه أبداً، بل المتصرف أيضاً داخل في ملكه تعالى. فالملاك مفقود، فالحكم العقلي المذكور متف.

القول الثاني: الإباحة

قال السيد ما ملخصه: والصحيح قول من ذهب إلى أنه في العقل على الإباحة.

والذي يدل على صحته أن العلم بأن ما فيه نفع خالص من مضرة عاجلة أو آجلة له صفة المباح وأنه يحسن الإقدام عليه، كالعلم بأن ما فيه ضرر خالص عن كل منفعة قبيح محظور الإقدام عليه، والعلم بما ذكرناه ضروري، كالعلم بقبح ماله صفة الظلم وحسن ماله صفة الإحسان والإنعام...

ولم يبق إلا أن يقولوا: دلوا على أنه لا مضرة فيما ذكرتم من الفعل، ففيه الخلاف.

قلنا: المضرة على ضريين، عاجلة وآجلة.

فالعاجلة يعلم فقدها لفقد طرق العلم بها أو الظن بها، وللعلم أدلة وطرق

وللظن أيضاً أمارات وطرق، فإذا فقد كل وجوه العلم والظن، قطع على انتفاء المضرة العاجلة...

وأما المضرة الأجلة فهي العقاب، وإنما يعلم انتفاء ذلك لفقد السمع الذي يجب أن يرد به لو كان ثابتاً، لأن الله تعالى لا يبدأ أن يعلمنا ما علينا من المضار الأجلة التي هي العقاب الذي يقتضيه قبح العقل، وإذا فقدنا هذا الإعلام قطعنا على انتفاء المضرة الأجلة أيضاً.^(١)

القول الثالث: التوقف

واستدل له بما ملخصه: إنه لا فرق بين ما هو معلوم القبح وما هو غير مأمون من قبحه، فما لم تطمئن النفس بكونه غير قبيح فلا بد من التوقف فيه. فإن قيل: عدم الإعلام بالقبح يقتضي الإباحة. فالجواب: يمكن وجود المفسدة في الإعلام أو المصلحة في عدمه. أقول:

دعوى عدم الفرق، أول الكلام، فإنه قياس مع الفارق. ثم إنه ما المراد من الشيء غير المأمون قبحه؟ إن كان المراد احتمال الضرر أو المفسدة، فلاحكم عقلي بلزوم دفع الضرر المحتمل أو المفسدة المحتملة. وإن كان العقاب، فإنه محتمل والعقل حاكم بلزوم دفع العقاب المحتمل. ففيه: إن قاعدة قبح العقاب بلا بيان مؤمنة.

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ٣٢٥/٢.

فإن قيل: هذه القاعدة غير جارية لوجود البيان، وهو حكم العقل بقبح التصرف في مال الغير، وحكمه بحق الطاعة للمولى الحقيقي في موارد الشك. وإذا سقطت القاعدة، بقي احتمال العقاب بلا رافع، فلا بد من التوقف.

قلنا: أما الأول ففيه: إن المنع من التصرف فيما للغير إلا بإذنه يقتضي لزوم تحصيل المؤمن حيث لا إذن، لأن الكلام في مورد الشك في الإباحة والحظر بالنسبة إلى الفرد المشكوك جواز التصرف فيه بنحو الشبهة الموضوعية، وعليه، فليست القاعدة بمحرزة للموضوع بل إنها تنطبق على الموضوع المعلوم، فهي تقول: لا تصرف فيما ليس لك إذن في التصرف فيه، ولا تفيد وجود الإذن أو عدمه في الموارد المشكوكة.

لكن قاعدة قبح العقاب بلا بيان تفيد الإذن في التصرف.

وأما الثاني ففيه: إن موضوع قانون حق الطاعة هو «الطاعة»، فإن علم بكون المورد طاعة واجب، وأما مع الشك في كونه طاعة أو لا، يكون التمسك بهذا القانون من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية.

فإن قيل: فالعقل يحكم حينئذٍ بالإحتياط.

قلنا: وجود هذا الحكم من العقل أول الكلام.

فتلخص:

إن الحق هو القول بالإباحة، لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.



الكلام في النسبة بين الأمارات والاصول ونسبة الاصول بعضها إلى بعض

مقدمات

(الأولى) إن خروج الشيء عن موضوع الدليل، تارةً: يكون تعدياً، واخرى: وجدانياً. والثاني تارةً: يكون بواسطة التعبد، واخرى: يكون تكوينياً.

وأما الخروج عن المحمول، فهو عبارة عن «التخصيص» كخروج زيد عن أكرم العلماء، مع كونه عالمًا.

والخروج الموضوعي التعبدى هو «الحكومة»، كما لو قال: العالم الفاسق ليس بعالم، فإنه سلب لعنوان «العالم» عن هذه الحصّة - وهو الفاسق - سلباً تعدياً، لكونه من أفراد العالم وجدانياً.

والخروج الموضوعي الوجداني ببركة التعبد هو «الورود»، كما لو جعل الشارع الإحتياط في مورد، فإنه يكون وارداً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان،

لكون الإحتياط بياناً، فينتفي موضوع القاعدة وجداناً إلا أنه بجعل من الشارع، فإنه الذي أعطى البياتية للإحتياط.

وأما الخروج الوجداني لا بالتعبد فهو «التخصّص».

(الثانية) إنّ الاصول تنقسم إلى شرعية وعقلية، والشرعية على قسمين:

محرزة أو تنزيلية، وغير محرزة أو غير تنزيلية.

(الثالثة) إن المسالك المهمة في مدلول أدلة الأمارات ثلاثة:

أحدها: جعل الطريقة للأمارة إلى الواقع، كما في قوله عليه السلام: «لا عذر

لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاننا»^(١).

والثاني: جعل المؤدى بمنزلة الواقع، كما يدل عليه قوله عليه السلام:

«العمري وابنه ثقتان، فما أدبنا إليك عنّي فعنّي يؤديان»^(٢).

والثالث: جعل المنجزمة والمعذرية. وهو المعروف عن صاحب الكفاية.

تقدّم الأمارة على الأصل

وبعد الفراغ عن المقدمات نقول:

إنّ الأمارات متقدّمة على الاصول، ولكن بأيّ وجه؟

فذهب الشيخ إلى أن الأمارة رافعة لموضوع الأصل. وحاصل كلامه^(٣) هو:

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٠، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواية الحديث من الشيعة...

(٢) المصدر ٢٧ / ١٣٨، باب وجوب الرجوع...

(٣) فرائد الاصول: ١٩١.

إن الأمانة متقدمة على الأصل في المرتبة، لأن المأخوذ في موضوع الأصل هو الشك في الواقع، فالمجموع في الأصل متأخر رتبةً عن الشك في الواقع متأخر الحكم عن موضوعه، والشك في الواقع متأخر طبعاً عن الواقع. لكن الأمانة رافعة للشك، فهي متقدمة على الأصل بالحكومة.

وهذا ما استقرَّ عليه رأيه وإن احتمل التخصيص.

التقدم على الطريقيّة

أقول:

لا ريب في كون الشك مأخوذاً في موضوع الأصل، وفي الأمانة، ذهب الشيخ والميرزا والعراقي - كل بطريق - إلى الطريقيّة والكاشفيّة، وأن تنزيل المؤدّي أو كونه منجزاً ومعدّراً من آثار الطريقيّة، يرشدك إلى ذلك أن الإمام يعطي الطريقيّة ثم يقول: «فما أدّيا فعني يؤدّيان».

وعلى هذا، فإذا قام خبر الثقة مثلاً، فقد حصل العثور على الواقع وتحقق الوصول إليه من جهة حصول العلم التنزيلي بحسب التعبد العقلاني الممضى شرعاً، فتكون الأمانة حاکمة على الأصل كحكومة: «لأربا بين الوالد والولد»^(١) على أدلة حرمة الرّبا.

فهذا بيان وجه تقديم الأمانة على الأصل عند الشيخ على مبنى الطريقيّة.

(١) مستدرک الوسائل ١٣ / ٣٣٩ وفي الوسائل ١٨ / ١٣٥: ليس بين الرجل وولده ربا.

وأما ما ذكره الميرزا^(١) من أن الشيخ قد جمع بين أدلة الاصول والأمارات بنفس المناط في الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، فلا يمكن المساعدة عليه.

وبالجملة، فقد قدّم الشيخ الأمانة على الأصل من باب الحكومة، لكنّه مبنيّ على مسلكه في الأمارات، وهو الطريقيّة وإلغاء احتمال الخلاف.

ويتوجّه على ما ذكر: أن الشك مأخوذ في موضوع الأمانة أيضاً كالأصل، غير أنّ أخذه في الأصل ثبوتي وإثباتي، وفي الأمانة ثبوتي فقط، والكاشف عن أخذه فيه هو العقل، لاستحالة الإهمال في موضوع دليل اعتبار الأمانة، وإطلاقه - ليكون معتبراً حتى بالنسبة إلى العالم - كذلك، فهو مقيد بالجهل لامحالة. ومع أخذ الشك في كليهما لا وجه لتقدّم الأمانة رتبةً. نعم، الأصل متأخر رتبة عن الواقع. إلا أنه يمكن دفع الإشكال: بأن الحكومة تتمّ حتى مع عدم التقدّم والتأخر رتبةً، لوجود ملاك الحكومة، لأن أحد الدليلين بمحموله يتصرّف في موضوع الدليل الآخر، لأن المجموع في باب الأمارات هو إلغاء احتمال الخلاف، فهو يتصرّف في موضوع الأصل - أعني الشك - برفعه.

ولا يندفع الإشكال بما قيل: من أنّ الشك موضوع في الأصل وفي الأمانة مورد.

لأن كونه موردأ يعني أنّ الأمانة محدودة به - أي بالشك - وإذا كانت محدودةً رجعت إلى التقيّد الذي ذكرناه.

(١) فوائد الاصول ٣/٣٢٦.

والحاصل: إن الشك مأخوذ في الطرفين، غير أنه في الأمانة بالبرهان العقلي وفي الأصل بالدليل اللفظي، كحديث: رفع ما لا يعلمون^(١) الآتي ونحوه.

التقدم على المسلكين الآخرين

وأما على المسلكين الآخرين في الأمارات، فالموضوع وهو الشك غير ملفي، فهو موجود غير مرفوع لا تكويناً ولا اعتباراً، وحينئذٍ يترتب عليه الحكم، ويقع التعارض بين دليلي الأصل والأمانة.

وقد تفصّل المحقق العراقي عن هذا الإشكال^(٢) بما حاصله: إنه يكفي في الحكومة كون أحد الدليلين ناظراً إلى المحمول في الدليل الآخر، ولا حاجة لأن يكون ناظراً إلى الموضوع برفعه أو وضعه.

وقد أورد عليه: بأن النظر إلى المحمول يتم فيما إذا كان لأحد الدليلين تعرّض لمحمول الآخر بحيث لولا هذا لكان ذلك لغواً، ومن هنا نقول بحكومة «لا ضرر» على أدلة الأحكام الأولية، لكونه رافعاً لها على مبنى الشيخ في تلك القاعدة. أما فيما نحن فيه، فليس دليل اعتبار خبر زرارة واقعاً متعرّضاً للحلّة المجعولة في قوله عليه السلام «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال»،^(٣) وإذا لا تعرّض فلاحكومة.

(١) وسائل الشيعة ١٥ / ٣٦٩.

(٢) نهاية الأفكار ٣ / ١٩٧.

(٣) وسائل الشيعة ١٧ / ٨٩.

والتحقيق في وجه تقدّم الأمانة على الأصل على المسلكين الآخرين
أن يقال:

إن اعتبار خبر زرارة علماً يستلزم إلغاء الشك بالملازمة العرفية،
وإذا تمت هذه الدلالة الإلزامية تمّ تقدّم الأمانة بالحكومة والآ لكان
تقدّمها بالورود.

بيان ذلك: إن الموضوع في أدلة الاصول هو عدم العلم، ودليل الأمانة
لا يفيد العلم بل مدلوله هو الأعم من العلم، لكنّ الإرتكازات العرفية الحاقفة بالدليل
قد تكون معتمّة له، ويكون بالنظر إليها أعم، هذا من جهة. ومن جهة أخرى: العلم
له جهة ذاتية هي الحكاية عن الواقع، وجهة أخرى هي الحجية، وهي أعم من
الحكاية عن الواقع، فالعلم قد يؤخذ بلحاظ كونه كاشفاً، وقد يؤخذ بلحاظ كونه
حجّة. وعدم العلم كذلك. ومقتضى الأصل كون العلم مأخوذاً بما هو كاشف وكون
عدم العلم مأخوذاً بما هو غير كاشف.

لكن عدم العلم المأخوذ في موضوع الأصل قد أخذ بما هو غير حجّة،
أي: على خلاف مقتضى الأصل الذي ذكرناه، لوجود خصوصية في هذا
المقام، وهي أن الإرتكاز العقلائي يقتضي جعل الأصل لمن ليس له حجّة
للخصوص من لا علم له، وهذا ما قدّمناه من أن الإرتكاز قد يعتمّ الدليل.
ومن هنا، فلا إطلاق لقوله مثلاً: «كلّ شيء نظيف»^(١) بالنسبة إلى من عنده حجّة وإن
لم يكن عنده علم.

(١) وسائل الشيعة ٤٦٧/٣.

وعلى ما ذكر، فإن معنى «رفع ما لا يعلمون» هو: ما لاحتجّة عليه فهو مرفوع. ولما كانت الأمانة حجّة فإنها تتقدّم على الأصل، لكنّ هذا التقدّم هو بالورود لا بالحكومة، لأن حجّية الأمانة وجدانية ببركة التعبد.

ولو أنكرنا الإرتكاز العقلائي المزبور كما أنكرنا الدلالة الالتزامية المذكورة قبله، فإنّ التقدّم سوف يكون بالتخصيص، وذلك، لكون النسبة بين دليل الأمانة وأدلة الاصول الأربعة كلّها نسبة الخاص إلى العام، لأنه مع الأخذ بأدلة الاصول كلّها يلزم لغوية دليل الأمانة، وكذا لو أخذ بأيّ واحد من أدلتها - للإجماع على أنه مع أخذ الواحد منها يجوز أخذ غيرها - وإذا لزم للغوية، فلامناص من أن يكون دليل الأمانة مخصّصاً.

هذا ما أفاده المحقق العراقي.

لكنّ التحقيق أن النسبة هي العموم من وجه، فإن أخذنا بالأصل في مورد الإجماع لزم لغوية الأمانة، فيتعين الأخذ بها.

تقدّم الأمانة على الأصل المحرز

إلا أنّ الكلام كلّه في تقدّم الأمانة - بناءً على الطريقيّة - على الأصل المحرز كالإستصحاب، لأنّ كليهما مجعولان لإحراز الواقع، فيكونان في العرض، فلم تتقدّم الأمانة؟

ذكر الميرزا وتلميذه المحقق أنّ الشك في الأصل موضوع وفي الأمانة مورد، ودليل اعتبار الأمانة يرفع موضوع الأصل.

وفيه: إن موضوع الأصل هو عدم العلم، فلو كان ورود الأمانة في مورد عدم العلم بالواقع غير موجب لتقيدها لثم ما ذكر، لكن التقيّد بالمورد لا بد منه، وإلا لتجاوزت الأمانة عن المورد ولم يكن مورداً.

بل التحقيق هو النظر في دليل الإستصحاب، وهو إما السيرة وإما الأخبار. فإن كان السيرة - والأخبار الواردة فيه هي الدليل على الإمضاء - فإن دليل اعتبار الأمانة هو السيرة كذلك، فالسيرة على العمل بالإستصحاب معلقة على عدم السيرة على العمل بخبر الثقة، وحيث أنّ السيرة الثانية قائمة بلارباب، فالأولى متفية، فلاموضوع للإستصحاب مع خبر الثقة.

وإن كان دليل الإستصحاب هو الأخبار، فإن كانت الإرتكازات العقلية صالحة للتقيّد، فلا كلام في تقدّم الأمانة، لكون المرتكز عند العقلاء عدم الاعتناء باليقين السابق مع وجود خبر الثقة على خلاف مقتضاه، فكان الإرتكاز مانعاً عن انعقاد الإطلاق في «لا تنقض اليقين بالشك»، بل يتقيّد بالشكوك التي لا رافع لها عقلاء، فلا يقع التعارض بين دليلي الأمانة والإستصحاب، بل دليل الثاني مقيّد من أوّل الأمر.

وإن لم تكن الإرتكازات صالحة لتقيّد دليل الإستصحاب، فالأمانة مقدّمة كذلك، لأنّ دليل حجّية الإستصحاب من حيث الكبرى أمر ارتكازي، وذلك قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين... ولا ينقض اليقين بالشك أبداً»، والعقلاء لا يرفعون اليد عن الأمانة المخالفة لليقين السابق، بل الأمر بالعكس، وأن عدم رفع اليد عنه بالأمانة غير عقلائي.

وعليه، فلا إطلاق للدليل الإستصحاب، لأن حقيقة الإستصحاب ليس إلا تطبيق الكبرى المذكورة، فالشك مع وجود خبر الثقة غير عقلائي.

ولو تنزلنا عن الإرتكاز، نقول: إن مدلول «لا تنقض...» هو عدم النقض عملاً، ومعنى ذلك هو إلغاء الشارع الشك في مورد الإستصحاب من حيث العمل فقط. لكن دليل الأمانة يفيد إلغاء الشك اعتباراً وعملاً واعتقاداً، كما هو مفاد قوله عليه السلام: «فما أذى فعني يؤذي» و«لا عذر لأحد في التشكيك...» فالأمانة مقدّمة على الإستصحاب على كل تقدير.

وأما تقدّم الإستصحاب على البراءة وتقدّم الاصول بعضها على بعض، فسيأتي البحث عن ذلك في الإستصحاب إن شاء الله.

وأما تقدّم الأمانة على الاصول العقلية، فبالرود، فهي تتقدّم على الإحتياط العقلي والبراءة العقلية والتخيير العقلي، لأن الأصل العقلي معلق على عدم مجي البيان من الشارع، والأمانة بيان.

الاصول ومجاريها

إنّ الاصول العمليّة محصورة في الأربعة حصراً استقرائياً، ومجاريها محصورة في الأربعة بالحصر العقلي.

وقد ذكر الشيخ وجه الحصر في أوّل البراءة، ثم دفع الإشكال الوارد عليه بقوله: «وبعارة اخرى...» في أوّل الرسائل.

وقسم الميرزا الاصول تقسيماً يرتفع به الإشكال، وهو ما ذكره الشيخ بقوله: بعارة اخرى....

وموضوع التقسيم هو «الشك»، فيرد حينئذ الإشكال من جهة اخرى وهي: إن البحث في «الإحتياط العقلي» يقع في وجوب الموافقة القطعيّة وحرمة المخالفة القطعيّة. والوجوب والحرمة يكونان في مورد العلم لا الشك.

والبحث في «التخيير» يكون عن العلم بالتكليف مع عدم القدرة على الإمتثال تكوينياً، فالموضوع فيه هو العلم.

والبحث في «البراءة العقلية» يقع عن «اللابيان» وهو الموضوع لقبح العقاب، وليس الموضوع هناك هو «الشك».

والبحث في الإحتياط الشرعي يقع عن «الشبهة» بالنسبة إلى الحكم الواقعي فقط - ولو كان هناك حكم ظاهري فلا إحتياط - بقرينة قوله: «القرعة لكل أمرٍ مشتبهِ»^(١) و«الشبهة» بهذا المعنى الخاص غير «الشك».

فظهر أن «الشك» ليس هو الموضوع في كثيرٍ من الاصول. نعم هو الموضوع في «الإستصحاب» و«البراءة الشرعية».



(١) لم نعر عليه بهذا اللفظ. أنظر: وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٥٩.

مناقشة الشك

إن الشك بالنسبة إلى الحكم الواقعي ينشأ:

تارة: من الأمر الخارجي، كما لو شك في الذبيحة هل ذبحت بالحديد أو لا؟

فهذه شبهة موضوعية مصداقية، ويلتزم ذلك كونها جزئية.

واخرى: لامن الأمر الخارجي:

فتارة: نحتمل وجود النص، مثل مسألة شرب التن. فالشبهة حكمية.

واخرى: يكون النص الموجود مجملاً.

فتارة: الإجمال يكون من ناحية الحكم، كالل دليل على الدعاء عند رؤية

الهلال، حيث لا يعلم كونه دالاً على الوجوب أو الحرمة.

واخرى: الإجمال يكون من ناحية الموضوع، كالغروب حيث يجهل

مفهومه.

وثالثة: يكون هناك نصان متعارضان، فالمنشأ للشبهة هو تعارضهما وهما:

تارة: مطلقان.

واخرى: عامان.

فتارة: يوجد المرجح.

واخرى: لا يوجد. فإما التخيير وإما التساقط. على القولين.

ثم إن الشبهة:

إما وجوبية.

وإما تحريمية.

وكل منهما:

تارة: نفسي.

واخرى: غيري.

وقد بحث الشيخ عن التحريمية والوجوبية كل على حدة.

بخلاف صاحب الكفاية.

فإن كان لمجرد الوجوب والحرمة دخل فالتعدد، وإلا فما صنعه صاحب

الكفاية هو الصحيح. وأما الاختلاف بين الاصوليين والأخباريين في الشبهة

التحريمية، فلا يكون منشأ للتعدد.

هذا، وإن العقل يحكم بالفحص عن حكم الشارع في جميع الموارد،

فإن حصل اليأس لفقد النص أو إجماله أو تعارض النصيين، وصل الأمر إلى

الحكم العقلي.

نعم، في الشبهة الموضوعية ليس التطبيق بيد الفقيه، بل للمقلد التمسك

بقاعدة الفراغ وأصالة البراءة.

البراءة

مقتضى الأصل

وقبل الورود في الأدلة نذكر مقتضى الأصل:

ذكر الميرزا^(١) أنه ربما يقال بكون قول الأخباري هو الموافق للأصل، وأن على الاصولي إقامة الدليل على البراءة، لأن الوظيفة قبل الفحص هي الإحتياط، فلو شك في بقاء الوظيفة السابقة استصحب الإحتياط.

فأجاب: بأن الملاك الكائن قبل الفحص غير باق بعده، فلا يجري الإستصحاب، فيكون على كل من الطرفين إقامة الدليل على مدعاه.

وتوضيح المطلوب:

إن الشبهة الحكمية قبل الفحص مجرى الإحتياط بلا ريب، لأمرين:

أحدهما: العلم الإجمالي بوجود الحكم الشرعي بين الأطراف، فإنه يقتضي الإشتغال، فإما يحتاط المكلف، وإما يفحص عن الحكم حتى ينحل العلم الإجمالي حقيقةً أو حكماً.

والثاني: لزوم حفظ المكلف أحكام المولى، وعلى المولى البيان بحيث إذا فحص العبد عنه عشر عليه، فما دام لم يفحص كان حكم العقل هو الإحتياط. هذا في الشبهة الحكمية قبل الفحص.

وأما بعد الفحص، فإن العلم الإجمالي ينحل بالعثور على العلم أو العلمي بالنسبة إلى الحكم الشرعي، فلا إحتياط بعدئذ.

وأما بعد الفحص واليأس، فلا حكم للعقل بالإحتياط، وعليه، فلا أصل يقتضي الإحتياط بعد الفحص عن الدليل. فقول الأخباري بالإحتياط يحتاج إلى دليل كقول الاصولي بعدم الإحتياط.

أقول:

أما بناءً على مسلك حق الطاعة، فالأصل مع الأخباري، لكونه محكماً قبل الفحص وبعده.

وأما بناءً على نفيه، فكذلك، لأن من يحتمل وجود الحكم من المولى يحتاج إلى المؤمن، وبعد الفحص ينحل العلم الإجمالي الموجب للتنجيز، لكن لا يرتفع معه احتمال التكليف، والاحتمال منجز حتى يجي المؤمن، والمؤمن إما قاعدة قبح العقاب بلا بيان وإما حديث الرفع.

فظهر أن على الاصولي إقامة الدليل على المؤمن، وإلا فالأصل مع الأخباري، ولا يلزمه إقامة الدليل على الإحتياط، لكفاية نفس احتمال التكليف، لأنه يساوق احتمال العقاب.

نعم، لو أنكر مساوقة احتمال التكليف لاحتمال العقاب، كان الأصل مع الاصولي. ويسقط حينئذ ما ذكره الميرزا من لزوم إقامة الدليل على كلا الطرفين. إلا أن إنكار المساوقة باطل، لأن إقامة الدليل على البراءة فرع كون احتمال التكليف مساوياً لاحتمال العقاب.

وهذا هو التحقيق في مقتضى الأصل في المقام، ولننظر في الأدلة:

أدلة الأصوليين على البراءة

لقد استدلوا على البراءة بالأدلة الأربعة:

الإستدلال بالكتاب

الآية الأولى:

قوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١).

تقريب الاستدلال:

إنه وإن كان الموضوع له لفظ «الرسول» هو النبي المرسل، لكن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي رفع اليد عن هذه الخصوصية، وأن المراد هو البيان وبلوغ الأحكام. ويكون حاصل معنى الآية: إن الله لا يعذب إلا بعد البيان وإبلاغ

(١) سورة الإسراء، الآية: ١٥.

الأحكام، وعليه، فالرسول طريقٌ وليس له موضوعية، فالآية دالة على أمرٍ كبرويٍّ هو: عدم التعذيب إلى أن يأتي البيان.

فلو فحص عن البيان في الشبهة الحكمية وحصل اليأس عنه، تحقّق عنوان «اللابيان»، وحيثُ تنطبق الكبرى والنتيجة هي البراءة.

النظر في التقريب المذكور

وقد أورد على هذا الاستدلال:

بأن الآية تنفي العذاب ولا تنفي الإستحقاق.

وأجيب: (١)

أولاً: إن المطلوب عدم العذاب سواء كان استحقاقاً أو لا، وإن لم يكن بين عدم العذاب وعدم الإستحقاق ملازمة.

وفيه: إن غرض الاصولي تحصيل المؤمن، لا الخلاص من المؤاخظة حتى مع المعصية وهتك حرمة المولى. وبعبارة أخرى: الغرض هو نفي الإستحقاق مع عدم البيان بحيث يكون العقاب قبيحاً.

وسياتي نظير هذا في حديث الرفع.

وثانياً: إن قوله «وما كنا» ظاهر في عدم كون هذا الفعل لائقاً بالباري تعالى، مثل ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾ (٢) ونحوه. فالمراد: إن التعذيب

(١) مصباح الاصول: ٢٥٦.

(٢) سورة الأنفال، الآية ٣٣.

قبل البيان لا يليق به ولا يناسب عدله، فهو يدلّ على عدم كون العبد مستحقاً للعذاب، لأنه لو كان مستحقاً له لكان لانقاً بالله، فعدم اللّياقة لعدم الإستحقاق. فالمدلول المطابق للآية وإن كان نفي العذاب إلا أنها تدلّ على نفي الاستحقاق بالالتزام.

وفيه:

إن عدم اللّياقة ليس المعنى الحقيقي للآية، بل معناها: عدم تحقق الصدور، وعدم اللّياقة أعم من الحقيقة، ولذا نرى قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾ قد استعمل فيه «وما كان» مع وضوح كونهم مستحقين للعذاب، فيكون لانقاً به.

وقال الشيخ^(١) بتمامية الاستدلال بالآية، لأن الخصم - أي الأخباري - يقبل الملازمة بين عدم العقاب وعدم الإستحقاق، فالإشكال مندفع.

وفيما أفاده إشكالان ذكرهما المحقق الخراساني:^(٢)

أحدهما: إنه يكون الاستدلال حينئذٍ جدلياً.

والآخر: إن الخصم لا يسلم بالملازمة، لأن الشبهات الحكيمية ليست بأعظم من الأحكام المعلومة، وهذه الأحكام ليس فيها الملازمة بين عدم العذاب وعدم الإستحقاق، إذ مع التوبة والشفاعة ينتفي العقاب مع بقاء الإستحقاق.

(١) فرائد الاصول: ١٩٤.

(٢) كفاية الاصول: ٣٣٩.

تقريب آخر

وذكر المحقق الإصفهاني^(١) تقريباً آخر، وله مقلّمتان:

الأولى: إن أجزاء العلة المركبة هي: المقتضي والشرط وعدم المانع. وقد ذكر أهل التحقيق أن «عدم المانع» شرط لتأثير المقتضي، - لأن الشرط تارة: وجودي، وأخرى: عدمي - والمراد منه هنا عدم الملكة، ولعدم الملكة حظ من الوجود فله أثر. فالعلة في الحقيقة مركبة من المقتضي والشرط، والشرط إما متمم لفاعلية الفاعل، كالمجرد، فإنه لا مادة له ولا مدة، فالفاعلية فيه تامة ولا ينفك عن المعلول، أو لقابلية القابل، كرفع الرطوبة من الخشب حتى يقبل الاحتراق.

والثانية: كل علة لم يتحقق معلولها، فهو إما لنقص في العلة أو لنقص في المعلول، ولو كان الفاعل تام الفاعلية فالشرط يرجع لامحالة إلى متمم قابلية القابل، فإذا وجد المانع فهو مانع عن قابليته.

ويعد المقدمتين:

إن العقاب إما يكون لازماً تكوينياً للمعصية، بمعنى أن يكون العمل متصوّراً في الآخرة بصورة العذاب، بأن تكون الأعمال مواداً للصور البرزخية والآخروية، أو هو لازم جعلي من العقلاء للمعصية، أو لازم جعلي شرعي لها، كجعل الشارع الوعيد الخاص للعمل الخاص. فالوعيد من العقلاء هو الذم ومن الشارع هو العذاب.

(١) نهاية الدراية ٢٦/٤ - ٢٨.

وعلى هذا، ففي كل موردٍ لا يوجد العذاب الإلهي فلا يوجد الإستحقاق له. وذلك لأنه مع ارتفاع العذاب:

إن كانت النسبة تكوينية، رجع عدم العذاب إما إلى عدم تمامية الفاعل وإما إلى عدم تمامية القابل، لكن عدم تمامية الفاعل هنا باطل، لأن الفاعل هو الله وفاعليته تامة، فتعين أنه لعدم قابلية القابل. وهذا - أي عدم قابلية القابل - على نحوين، فإما يكون القابل مقارناً للمانع، كعدم البيان، فإنه يمنع من تصوّر العمل بصورة، وإما لتحقق المانع، كما إذا كانت القابلية لتصوّر مادة العمل بصورة برزخية قبيحة موجودة لكن حصل المانع لها بقاءً كالنوبة أو الشفاعة.

وإن كانت النسبة بجعلٍ من العقلاء، من جهة أن إستحقاق الذم على مخالفة المولى في أمرٍ من الأمور التي اتفق العقلاء عليها، فمتى انتفت المذمة لوجود مانع عنها فلا إستحقاق لها، إذ مع وجود المانع لم يتحقق شرط الإستحقاق، وقد قلنا بأن عدم المانع شرط.

فإن قلت: انتفاء العذاب إن كان بفضل الله لم يناف ثبوت الإستحقاق، وإن كان بعدله انتفى الإستحقاق.

قلت: ليست إرادة الله جزائية، فإن أراد عدم العذاب كان لسبب، أما من جهة كونه رحيماً فالعذاب قبيح، وأما من جهة كونه رئيس العقلاء - مع المسامحة في التعبير - فلا قبيح، وإذا كان التعذيب منافياً للجود والرحمة، رجعت المنافاة إلى جهة الفاعلية لا القابلية، فإذا انتفى التعذيب انتفى الإستحقاق.

وإن كانت النسبة بجعل الشارح، فإن انتفاء فعلية العذاب يعود إلى انتفاء الوعيد، لحصول المانع عنه، إما مقارناً كعدم البيان، وإما بقاء كالتوبة، فانتفاء الوعيد إلهي يكون على أثر وجود المانع عنه، وقد تقدّم أن الشرط له هو عدم المانع، ومع وجود المانع فلا إستحقاق.

فتحصّل: أنه مع انتفاء التعذيب لعدم تمامية شرطه، يتنفي الإستحقاق على الوجوه الثلاثة كلها.

النظر في التقريب المذكور

قال شيخنا: هنا بحثان:

الأول مبناي، وهو في قوله بكون النسبة بين عدم العذاب وعدم المعصية جعلية من العقلاء.

فيه: إن استحقاق المؤاخذة على الظلم والمدح على العدل ليس من القضايا العقلية التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام، لأن العلة الغائية علة لفاعلية الفاعل ومقدمة بالوجود العلمي على العمل - بل قال صاحب الأسفار^(١) باتّحاد العلة الغائية مع الفاعلية، فمن يتخيّل كونه شبعاناً يأكل، والغرض من الأكل هو الشبع، فالفاعل الشبعان والغاية هو الشبعان - فيكون حفظ النظام هو الغاية فهو الفاعل، وإذا انتفت الغاية، لزم أن لا يكون الظلم قبيحاً، والحال أن قبح الظلم غير

(١) الأسفار الأربعة ٧ / ٢٧٠ - ٢٧١.

معلّل بشي عقلاً. فمخالفة المولى الحقيقي - وهي ظلم حقيقي - قبيحة سواء اختل النظام أو لا، بل سواء كان هناك نظام أو لا.

والثاني: بنائي. وهو في قوله بأن الإرادة إن تعلقت بعدم العذاب فلا بد من مرجح لذلك، لكون إرادته تعالى غير جزافية، والمرجح لعدم العذاب هو جهة رحيمية الله سبحانه، لأن العذاب من الجواد بما هو جواد غير حسن، وإن كان حسناً منه بما هو عادل، فالاستحقاق متف.

وهذا جوابه على «إن قلت» ثم أمر بالفهم.

وفيه: إن «الحسن» و«عدم الحسن» متقابلان إما بالسلب والإيجاب، وإما بالعدم والملكية، ولا يتصف الفعل الواحد بالحسن وعدمه بتعدد الجهة في الفاعل، فلا يعقل كون العقاب حسناً بما أن المعاقب عادل، وأن يكون غير حسن بما أن المعاقب جواد.

على أن الآية المباركة في مورد عذاب «الله» بما هو «الله» لا بما هو عادل حتى تجعل الملازمة عقلانية، بل «الله» في مرتبة الألوهية جواد عادل، وكلا الفعلين منه حسن.

والتحقيق:

إن الآية تدل على الملازمة، لقريظة داخلية هي: أن التعذيب قبل البيان قبيح عقلاً وعقلاً، ولقريظة خارجية هي قوله تعالى في سورة الشعراء: ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرِيظَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ • ذِكْرُنَا وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾ (١).

(١) سورة الشعراء، الآية: ٢٠٨-٢٠٩.

وإذا دلّت على الملازمة حصل غرض الاصولي، لأنّ عدم البيان عذر للعبد،
فالإشكال المذكور على الاستدلال بالآية للبراءة مندفع.

الإشكالات على الاستدلال بالآية

وأشكل على الإستدلال بالآية: بأنها تنفي العذاب الدنيوي لا الآخروي.
والجواب: فتدلّ حينئذٍ على عدم استحقاق الآخروي بالأولوية القطعية.
وبأنّها تتعلّق بالأمم الماضية.

أجاب المحقق الخراساني في حاشية الرسائل^(١): الأفعال المضافة إلى
الباري منسلخة عن الزمان.

فأورد عليه المحقق الإصفهاني^(٢): بأنّ الأفعال الإلهية كأفعال غيره غير
منسلخة عن الزمان.

ومحصّل كلامه قدّس سرّه: إن الفعل المسند إليه ماضياً أو مستقبلاً، إن كان
مرتبطاً بالذات أو الصفات الذاتية أو الأفعال الإبداعية، فهو منسلخ عن الزمان،
مثل علم الله، كان الله، خلق الله... وما لم يكن كذلك فلا انسلخ، والتعذيب من
القسم الثاني.

أقول:

لا برهان على كون جميع أفعاله عزّ وجلّ منسلخة عن الزمان، وقول

(١) درر الفوائد في حاشية الفرائد: ١٨٨.

(٢) نهاية الدراية: ٢٩ / ٤.

الخراساني «غالباً» لا يفيد، لأننا نريد المعنى الحقيقي، والأفعال الزمانية الإلهية إن كانت لنسبةٍ تحقّيةٍ أو توقّعيةٍ، فإنّ أصالة الحقيقة تقتضي حمل الفعل الماضي على الزمان السّابق والمضارع على الحال أو المستقبل.

فالصّحيح ما ذكره المحقق العراقي^(١) من أن المراد هو المضيّ بالنسبة إلى بعث «الرسول» لا المضيّ بالنسبة إلى زمان الخطاب إلى نبينا صلّى الله عليه وآله بالأية. فالمعنى: إنا قبل بعث الرسول لانعذب، سواء في الامم الماضية أو هذه الامة.

فالإشكال مندفع بهذا البيان.

وقال المحقق الميرزا^(٢): إنّ مدلول الآية المباركة نفي التعذيب قبل بعث الرسول، ومورد الاستدلال بها هو الحكم الشرعي للموضوع المشتبه حكمه، ولا علاقة للدليل بالمدّعى، وهو البراءة في الشبهة الحكمية قبل الفحص. وفيه:

إن أراد نفي الارتباط بين الآية والشبهة الحكمية، فكلامه منقوض باستدلاله بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، لعدم ارتباطها بالشبهة الحكمية كذلك. وإنّ أراد أن الآية إرشاد إلى القاعدة العقلية المذكورة، فالإشكال وارد.

فالحق: سقوط الاستدلال بالآية المباركة على البراءة، لكونها إرشاداً إلى قاعدة قبح العقاب العقلية، وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً. هكذا أفاد شيخنا ووافقناه عليه.

(١) نهاية الأفكار ٣/ ٢٠٥.

(٢) فوائد الاصول ٣/ ٣٣٣.

ما أفاده السيد الاستاذ:

وأما سيدنا الأستاذ رحمه الله، فلم يتضح لنا رأيه في المقام، لأنه بعد أن ذكر ما أورد به على الإستدلال - من أن الآية تختص بالعذاب الديني، وأنها تتكفل الحكاية عن عذاب الامم السابقة، وأن غاية ما تتكفله هو نفي العذاب الفعلي، وهو لا يلزم عدم الإستحقاق - قال:

والذي نراه: إن الآية الشريفة وافية بالمدعى، وأنه لا وقع لجميع هذه الإيرادات، وذلك، لأن ما قبل الآية هو قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمَانُهُ طَائِرُهُ فِي عُنُقِهِ وَنُفِرَاجٌ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا * افْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا * مَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّا ضَالٌّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا بِمُحْسِبِينَ﴾^(١)

ومن الواضح أن ظاهر هذه الفقرات المتعددة أنها لبيان أن الطريقة المشروعة في مقام العذاب والثواب، وأن العذاب لا يكون إلا طبق الموازين العقلية، ولذا لاتزر وازرة وزر أخرى، والهداية للنفس والضلال عليها، فتكون ظاهرة في نفي العقاب عند عدم الحجّة، لأنه على خلاف الموازين... فتكون الآية لبيان عدم استحقاق العبد للعقاب قبل قيام الحجّة، وأنه ليس من شأن الله سبحانه أن يعذب قبل قيام الحجّة. وعليه، فلا اختصاص لها بالعذاب الديني، ولا نظر لها إلى خصوص الامم السابقة، كما أنها تتكفل نفي الإستحقاق لا نفي الفعلية فقط.

وعلى الجملة، فإنه قد أجاب عن الإيرادات بما يشبه ما ذكرناه في الجواب عنها، ولكنه قال بعد ذلك: «إن عمدة ما يستدل به الأخباريون على مدعاهم الروايات الأمرة بالوقوف عند الشبهة توزعاً عن الإقحام في الهلكة وتجنباً عن الوقوع فيها...» فقدّم الآية على تلك الروايات إن كانت الآية أخص منها، أو طرحها إن كانت النسبة هي العموم من وجه، لأنها روايات مخالفة للكتاب.

لكنه رجع عن ذلك بناءً على أن يكون استدلالهم بدعوى ظهور النصوص في وجوب الإحتياط والتوقف، فجعلها واردةً على الآية، لأنها تتكفل ببيان الحكم الواقعي وإقامة الحجّة عليه.^(١)

أقول:

إن ما تقدّم نقله هو ملخص ما أفاده بلفظه، فليتدبر! ثم لنا أن نقول: إنه لم تكن حاجة للإستدلال بالآيات التي قبل هذه الآية سوكانه يريد الإستفادة من وحدة السياق - مع ظهورها بوحدها في المعنى الذي ذكره.^(٢)

ولنا أن نتساءل عن وجه التعرّض لما يستدل به الأخباريون من الروايات وهو في مقام الاستدلال بالآية، وأنه سيأتي الكلام على تلك الروايات بعد الفراغ عن الإستدلال بالكتاب من الجانبين!

(١) متقى الاصول ٤ / ٣٧٢ - ٣٧٧.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ١٣ - ١٥.

تنبيه

استدلّ الأخباريون بالآية على بطلان قاعدة الملازمة، أي جملة «ما حكم به العقل حكم به الشرع». وذلك بوجود حكم العقل قبل الشرع، مع أنّ الآية تقول ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾.

وأجاب الأصوليون: بأنّ الآية لاتنفي الإستحقاق حتى يلازم عدم الحكم الشرعي، بل تنفي فعلية التعذيب، لإحتمال العفو من الله عزّ وجلّ، كما أنه قد عفا عن الصغائر مع إجتناّب الكبائر مع وجود إستحقاق العقاب، وكذا في الظهار، حيث الحرمة موجودة والإستحقاق لكن الله عفا، وكذا العزم على المعصية، حيث عفا عنه تفضلاً.

وأشكل الميرزا القمي على هذا الجواب: بأنّه يناقض استدلال الاصوليين بالآية على البراءة، حيث قالوا بأنها تدلّ على عدم الإستحقاق.

وأشكل الميرزا النائيني^(١) على الجواب: بأنّه لا يعقل وجود الإستحقاق والعفو قبل بعث الرّسول، وقياس ما نحن فيه على الموارد المذكورة مع الفارق، فهناك العفو معقول - على تأمل في الظهار - وهنا غير معقول، لأنّ جعل العفو إلى جنب جعل الحكم يوجب التجزّي على المخالفة ولغوّة الحكم.

أقول:

لكن قوله: بأنّ النّية على الحرام حرام معفو عنه ما لم يتعبّه العمل، منظور فيه:

أما أولاً، فلأنَّ النية على المحرام ليس حراماً، والأخبار الواردة فيه لا تدل على أكثر من الكراهة، ولو تنزلنا، فإن حملها على ذلك هو مقتضى الجمع بين الأخبار. وأما الصغائر، فإنها ذنوب محرمة، لكن اجتناب الكبائر مكفر لها. وأما ثانياً، فلأن مورد العفو مطلق النية، لا خصوص التي لم يتعقبها العمل، وحينئذ يعود إشكال التجري على ما ذكره أيضاً.

والحق: إن نية المعصية ليست معصية، وملاك الحرمة قاصر بالنسبة إليها. والصحيح في الجواب عما ذكره الأخباريون هو: أن المراد من «الرسول» الأعم من الداخلي وهو العقل ومن الخارجي. وهو كناية عن «البيان» كما تقدم. هذا تمام الكلام على هذه الآية، وقد عرفت سقوط الاستدلال بها، لأنها إرشاد إلى القاعدة العقلية.

الآية الثانية:

واستدل أيضاً بقوله تعالى:

﴿قُلْ لَا أُجِدُ فِيهَا أَوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ
إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾^(١)

وقد جاءت هذه الآية ردّاً على اليهود، حيث حرّموا على أنفسهم بعض ما رزقهم الله افتراءً عليه، فأبطل عز وجلّ تشريعهم، إذ أمر نبيّه الأكرم بأن يردّ عليهم بعدم وجدان ما حرّموه في جملة المحرّمات التي أوحى الله إليه...

تقريب الإستدل والكلام حوله

فالآية تشير إلى أمر إرتكازي هو الترخيص في الإرتكاب بعد الفحص وعدم الوجدان، وهذا أمر جارٍ بين الموالى والعبيد، فيكون وزان الآية وزان

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٤٥.

حديث الرفع الآتي، وهي نصّ في الرخصة، وبها ترفع اليد عمّا يكون ظاهراً في الإحتياط من الأدلّة.

وهذا تقريب الاستدلال بها كما عليه المحقق العراقي^(١) تبعاً للشيخ^(٢) وخلافاً لصاحب الكفاية.

لكنّ الشيخ قال:

الإنصاف: إن غاية الأمر أن يكون في العدول عن التعبير من عدم الوجود إلى عدم الوجدان إشارة إلى المطلب، وأمّا الدلالة فلا. ولذا قال في الوافية: في الآية إشعار بأنّ إباحة الأشياء مركوزة في العقل قبل الشرع.

(قال): مع أنه لو سلّم دلالتها، فغاية مدلولها كون عدم وجدان التحريم فيما صدر عن الله من الأحكام، يوجب عدم التحريم، لاعدم وجدانه فيما بقي بأيدينا من أحكام الله بعد العلم باختفاء كثير منها عنّا.

وحاصل الإشكال: إن عدم الوجدان من النبيّ صلى الله عليه وآله يدلّ على عدم الوجود، أمّا عدم وجداننا نحن فلا يدلّ.

أجاب العراقي عن الإشكال:

بأنّ الآية ﴿لَا أُجِدُّ﴾ ولم يقل: لا يوجد. فتغيير التعبير للإشارة إلى الأمر الإرتكازي المذكور، فيتم الاستدلال.

(١) نهاية الأفكار: ٣/٢٠٧.

(٢) فرائد الاصول: ١٩٤.

وأجاب صاحب الكفاية^(١) عن الإستدلال:

بأن تغيير البيان هو لأجل تمامية المناظرة مع اليهود وأدائها بأحسن وجوه بحيث يُخصمون بكلامه. فالإشكال موجود.

أجاب المحقق العراقي^(٢):

بأنه لما قال: ﴿لَا أُجِدُّ﴾ أراد مؤاخذه الخصم بالأمر الإرتكازي، بأنكم قد خالفتم الإرتكاز، وليس المقصود هو المناظرة.

التحقيق:

عدم دلالة الآية، لأن اليهود قد منعوا عن تلك الأشياء في التوراة، ولذا جاء في ذيل الآية ﴿فَيُظَلِّمِ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرْمَنَا...﴾. فكان عدم الحلية بالنسبة إليهم موجوداً في التوراة وليس من باب الإحتياط.

وعلى الجملة، ليس الحكم بالحرمة على أثر عدم الوجدان حتى يحتاجهم النبي صلى الله عليه وآله بالأمر الإرتكازي. فالآية معناها: إن الذي حُرِّمَ عليكم في كتابكم لم يُحَرِّمَ عليّ فيما أوحى إليّ. فالإستدلال بالآية ساقط.

(١) درر الفوائد في حاشية الفرائد: ١٨٩.

(٢) نهاية الأفكار ٣/ ٢٠٧.

الإستدلال بالسنة

واستدلوا من السنة بأحاديث...

منها:

حديث الرفع.

وهو قوله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمتي تسعة: الخطأ والنسيان وما

استكروا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه...^(١)

والبحث في خصوص «ما لا يعلمون».

تقريب الإستدلال

ومن أجل تقريب الإستدلال نذكر المحتملات في المرفوع:

إنَّ المحتملات الثبوتية في المرفوع بهذا الحديث هي:

أن يكون «المواخظة»

(١) كتاب الخصال: ٤١٧، وسائل الشيعة ١٥ / ٣٦٩.

وأن يكون «إستحقاق المؤاخذة»

وأن يكون «إيجاب الإحتياط»

وأن يكون «فعليّة التكليف»

وأن يكون «الحكم في مرتبة الظاهر».

المرفوع هو الحكم الواقعي في مرتبة الظاهر

وليس المرفوع «المؤاخذة». لأن رفعها لا ينفع غرض الاصولي وهو

تحصيل المؤمن والعذر. هذا أولاً.

وثانياً: إن كمال الإمتنان هو رفع الإستحقاق لاعدم العقاب.

وثالثاً: إنه يستلزم المجاز، وارتكابه يتوقف على وجود قرينة وهي مفقودة.

وليس المرفوع «إستحقاق المؤاخذة» وإن كان يحصل به غرض

الاصولي، وذلك:

أولاً: لأن رفع الإستحقاق غير معقول، لأن الإستحقاق لازم تكويني للفعل،

والشّارع لا يرفع اللّوازم التكوينية، كما لا يمكنه رفع الزوجيّة عن الأربعة.

وثانياً: لأن الإستحقاق أمر عقلي ليس وضعه بيد الشّارع حتى يكون رفعه بيده.

وليس المرفوع «إيجاب الإحتياط» وإن قال به الشيخ - وإن كان للشّارع

رفعه، لكون وضعه بيده، كما أنه يحصل غرض الاصولي - وذلك:

لأنه خلاف ظاهر الحديث، فلا بدّ من قرينة، لأنّ ظاهره كون المرفوع نفس

ما لا يعلم، وهو الحكم الواقعي، وأين هذا من إيجاب الإحتياط؟ نعم، لو كان الذي لا يعلم هو وجوب الإحتياط صحَّ هذا الوجه.

وليس المرفوع «الحكم الواقعي واقعاً». لأنه يستلزم التصويب. على أن الحديث ظاهر في ثبوت الحكم الواقعي، لأن الجهل بالشئ فرع ثبوت الشئ.

فثبت: إن المرفوع هو:

«الحكم الواقعي ظاهراً».

وهذا هو المطلوب، لأن معناه الترخيص في الشبهة الحكمية.

هذا، ولا ينافي رفع الحكم الواقعي في ظرف الجهل به وجوده واقعاً، لما تقدّم في محلّه من عدم التنافي بينه والحكم الظاهري المجمعول في هذا الظرف. لافي مرحلة الملاك، لأن الملاك في الظاهري في الترخيص وفي الواقعي في نفس متعلّق الحكم. ولا في مرحلة الإمتثال، لأنه مادام الحكم الواقعي مجهولاً، فالموضوع للظاهري موجود. فهو حين يمثل الواقعي لاجهله، وحين يوجد الجهل يتحقّق الموضوع للحكم الظاهري.

وإذ لا تنافي لافي الملاك ولا في مقام الإمتثال، فلا محذور في جعل الحكم الظاهري، إذ لو كان محذوراً لكان في احدى المرحلتين. أللهم إلا على مسلك صاحب الكفاية من التضادّ بين الحكمين، فيشكل الأمر.

فتلخص: إن مدلول حديث الرفع اعتبار عدم الحكم ظاهراً.

وأما القول: بأنّ المرفوع هو «التكليف»، كما عليه المحقّق الإصفهاني،

فيتوقّف بيان ما فيه على البحث في مراحل الحكم.

الأقوال في مراتب الحكم

واختلفت أنظار الأكابر في مراتب الحكم على ثلاثة أقوال:

الأول: إن للحكم مرتبتين. ذهب إليه الشيخ والميرزا.

والثاني: ثلاث مراتب. ذهب إليه الإصفهاني.

والثالث: أربع مراتب: اقتضاء الملاك، الإنشاء، الفعلية، الوصول. ذهب إليه

صاحب الكفاية.

الصحيح هو قول الشيخ:

ويرد على القول الأخير: إن مرحلة الملاك ليست من مراتب الحكم، لأن الملاك علة الحكم، فكيف يكون من مراتبه؟ والوصول من معلومات الحكم، فكيف يكون من مراتبه.

فللحكم مرتبتان فقط.

لكن المحقق الإصفهاني، جعل مرتبة الوصول من مراتب الحكم أيضاً، فما لم يصل الحكم لم تتحقق المصادقية للإشياء بداعي البعث والتحرير، ففعلية الحكم متوقفة على الوصول.

وعلى هذا المبني:

فإن مُفاد حديث الرفع رفع الحكم في مورد الشبهة، لأن المكلف قد فحص ويأس من الدليل عليه، فهو غير واصل إليه، والمفروض كون الوصول من مراتبه، فهو مرفوع عنه.

ويرد عليه:

إن وجود الشيء يساوق فعليته، فلا معنى للوجود بلا فعلية، سواء في أفق التكوين أو الإعتبار، وكذا العكس، فهما مفهومان والمصداق واحد، فكما أن الإنسان بالقوة ليس بإنسان، كذلك الحكم، فإن وجد الحكم في وعاء الإعتبار كان حكماً فعلياً، وكذلك المصداقية، فإنها مساوقة للوجود والفعلية. هذا مطلب.

ومطلب آخر: إن الحكم من الامور الإعتبارية العقلية، فلا مناص للوقوف على حقيقة الحكم من لحاظ كيفية اعتبار العقلاء، وكذلك الشارع، بالنسبة إلى الأحكام الشرعية.

ومطلب ثالث: المنجزية والمؤتمية يكونان فيما يعد حكماً ويكون مصداقاً للحكم، فإن تحقق الحكم كان منجزاً، وعلى العبد تحصيل المؤمن من المؤاخذه على مخالفته، إلا أن من الممكن تحقق الحكم مع عدم تنجزه، فبين الحكم والتنجز تقدم وتأخر طبيعي.

إذا عرفت هذه المطالب:

ظهر عدم تقويم الحكم بالوصول، وعدم توقف المصداقية للبعث عليه. فالحق ما عليه الشيخ من أن للحكم مرحلتين فقط، وهما: مرحلة الإنشاء ومرحلة فعلية الموضوع بجميع قيوده وأجزائه، فإذا تحقق «المستطيع» أصبح الحكم بوجوب «الحج» فعلياً، سواء علم المكلف بالحكم أو لم يعلم، فإن وصل إليه كان منجزاً وإلا قام المؤمن وهو البراءة عنه.

فإن قيل: لولا الوصول فلا إمكان للدعوية فلا حكم.

قلنا: يكفي مطلق الإمكان ولا يلزم الإمكان القريب من الفعلية.

فظهر - حتى الآن - أن الصحيح كون المرفوع هو الحكم الواقعي في مرتبة

الظاهر، وفاقاً لصاحب الكفاية.

براهين العراقي على كون المرفوع وجوب الإحتياط

وأما كون المرفوع هو «وجوب الإحتياط» كما اختاره الشيخ، فقد تبعه عليه

المحقق العراقي وشيّد به بثلاثة براهين: (١)

الأول: إن حديث الرفع امتثاني، فيلزم أن يكون رافعاً لما يكون وضعه

خلاف الإمتنان، ولكن الأحكام الواقعية ليس في وضعها خلاف الإمتنان، لأن

الذي يوقع المكلف في الكلفة هو وصول الحكم الواقعي لانفس الحكم الواقعي،

فليس المرفوع هو الحكم الواقعي. لكنّ إيجاب الإحتياط بالنسبة إليه موجب

للكلفة، فوضعه خلاف الإمتنان، فهو المرفوع.

وهذا البرهان يمنع من جريان البراءة العقلية بالنسبة إلى الحكم الواقعي.

الثاني: إن إسناد الرفع إلى ما عدا «ما لا يعلمون» هو بالناية - لأنّ «النسيان»

مثلاً لا يرفع، وإنما يرفع أثره - ومقتضى وحدة السياق أن يكون الرفع في هذه

الجملة أيضاً بالعناية، وحينئذٍ، فالمرفوع «وجوب الإحتياط» لانفس «ما لا يعلمون».

الثالث: إن النقيضين في مرتبة واحدة، وأما «عدم الشيء في مرتبة» فإنه يجتمع مع «وجوده في مرتبة اخرى». ثم إن الحكم بالنسبة إلى العلم والجهل ليس مطلقاً، لأن مرتبة الجهل بالشيء متأخرة عن الشيء، والمتكفل للوجود في المرتبة السابقة لا يتكفله في المرتبة المتأخرة، والحكم - سواء كان رفعاً أو وضعاً - متأخر عن موضوعه تأخر المعلول عن علته.

وعليه، فموضوع الرفع «ما لا يعلمون»، فالجهل بالحكم الواقعي علة لرفعه، فالرفع متأخر عن الجهل المتأخر عن الحكم الواقعي، فلا يمكن للرفع أن يتعلق بالحكم الواقعي، لأن عدم الحكم الواقعي يلزم أن يكون في رتبة وجوده، مع أن العدم متأخر بمرتبتيه. فالمرفوع يلزم أن يكون «وجوب الإحتياط» وكونه «الحكم الواقعي» أو «المؤاخذة» يستلزم المجاز.

نقد براهين المحقق العراقي

أقول:

إن لموضوعات الأحكام انقسامات قبل الحكم وبعده.

أما انقسام الموضوع قبل الحكم، فهو ثابت، سواء كان الحكم موجوداً أو لا، مثلاً: الصلاة تنقسم إلى صلاة العاري وصلاة غير العاري. وأما انقسام

الموضوع بعد الحكم، فهو انقسامه إلى العلم بحكمه والجهل به.

فما كان من النحو الأول، يمكن تقييد الحكم به كما يمكن كونه مطلقاً بالنسبة إليه، وما كان من النحو الثاني، فلا يعقل تقييد الحكم بالعلم ولا بالجهل، لأن القيد يصير موضوعاً للمقيّد فيلزم أن يكون قبله - لتقدّم كلّ موضوع على حكمه - والمفروض تأخره عنه، فيلزم الدّور أو اجتماع المتقابلين. فيقع الكلام حيثنّذ أنه إذا لم يمكن التقييد في هذا القسم فهل يمكن الإطلاق؟

إن قلنا: بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل العدم والملئكة - مع اعتبار القابلية الشخصية - كما عليه الميرزا، فالإطلاق محال كذلك.

وإن قلنا: بأن الإطلاق عبارة عن الجمع بين القيود، فهو محال كذلك، لأن المحذور الموجود من أخذ كلّ قيد موجود في الجامع.

وإن قلنا: بأن الإطلاق رفض القيود وعدم دخلها في الحكم، صحّ الإطلاق، لأن المقصود عدم أخذ الجهل في الحكم، ولا مانع من عدم اعتبار القيد - إذ كان محذور التقدّم والتأخر في صورة اعتبار القيد - فيكون إطلاق الحكم الواقعي بالنسبة إلى مرتبة الجهل ممكناً.

ومع عدم الموافقة على المعنى الأخير في المطلق نقول:

إن نسبة الأحكام إلى الملائكات نسبة المعلولات إلى العلل، والتخلف غير معقول، وعليه، فالغرض الواقعي إما يترتب على المطلق أو على المقيّد، ولو سلّمنا جواز الإهمال في مقام الحكم، فلا ريب في عدم جوازه في مقام

الملاك، فإن كان الغرض مقيداً فالحكم مقيد وإن كان مطلقاً فمطلق، فإن لم يمكن إطلاق الحكم فلا بد من متمم للجعل ويكون المتمم جعلاً واقعياً لا ظاهرياً. فنقول في جواب العراقي القائل بعدم الحكم في مرتبة الجهل بل الحكم هو وجوب الإحتياط:

سلمنا أنه المجمعول، فهل الغرض والملاك موجود أو غير موجود؟
 إن قال: لا، لزم التصويب، وإن قال: نعم، لكن لا يكون مطلقاً فلا حكم في ظرف الجهل. قلنا: يمكن الإطلاق للحكم بالجعل الثانوي المعبر عنه بتمتم الجعل، فالحكم ثابت في مرتبة الجهل والرفع يكون في هذه المرتبة، فالمرتبة واحدة. وإنما قلنا بثبوت الحكم في ظرف الجهل، لأن الحكم تابع للملاك، وهو موجود في مرتبة الجهل، أو لأن الأحكام مشتركة بين العالمين والجاهلين - بنفس الأدلة الأولية أو بتمتم الجعل....

فظهر أن وجود الحكم في مرتبة الجهل لا ريب فيه، وعدم الحكم يكون بحديث الرفع في نفس المرتبة.

فسقط برهانان من براهين العراقي.

بيان دفع البرهان الثاني: إن الحكم الواقعي موجود في مرتبة الجهل، فالكلفة موجودة، وفي رفعها المنّة.

وبيان دفع البرهان الثالث: إنه لما ثبت كون النظر إلى عالم التشريع والتقنين - لعالم التكوين، فإنه لو كان النظر إليه، كان إسناد الرفع إلى ما اضطروا إليه

بالمجاز والعناية - فقد رفع ما استكرهوا إليه وما اضطروا إليه وما لا يعلمون... في عالم التشريع حقيقةً، ورفع كلّ موضوع في عالم التشريع هو برفع حكمه. وعلى الجملة، لقد أسند الرفع إلى «ما لا يعلمون» وظاهره رفع نفس الحكم، فإن ثبت ما ذكره العراقي رفعنا اليد عن ظاهر الحديث، وحيث لم يتم فهو على ظاهره، لكنّ ظاهر الرفع هو الرفع في جميع المراتب حتى الواقع، إلا أن الدليل القطعي يمنع من الأخذ بإطلاق الرفع، فيكون الرفع بمقتضى الدليل في مرحلة الظاهر فقط، والمرفوع هو نفس الحكم الواقعي المجهول، ورفع الإحتياط من آثاره.

وأما البرهان الأوّل، فجوابه من وجهين:

أحدهما: إن وجوب الإحتياط هو مقتضى الحكم الواقعي، لأنّ الغرض من جعله هو التحفّظ على الحكم الواقعي، فإذا رفع وجوب الإحتياط منتهً فإنّ الحكم أيضاً يرتفع، لأن رفع المقتضى يستلزم رفع المقتضى، فالحكم هو المرفوع. والثاني: إن هذا الحديث يرفع الخلاف العظيم الموجود في معنى قاعدة العقاب بلايين. ورفع هذا الخلاف منتهً.

رأي السيد الاستاذ

وبقي رأي سيدنا الاستاذ قدس سرّه الذي لم يسبقه إليه أحد فيما نعلم، وهذه نصوص عبارات تقرير بحثه ملخّصةً في بيان المرفوع بحديث الرفع:

«إنه يمكن الإلتزام بأنَّ الرفع في: «ما لا يعلمون» رفع واقعي، بمعنى أن الحديث يكون متكفلاً لبيان ارتفاع الحكم الفعلي عند عدم العلم، فلا محذور في الإلتزام بأنَّ الرفع واقعي، فالحكم مرتفع واقعاً عند الجهل به، ولا موجب للإلتزام بأنَّ الرفع ظاهري كما عليه الأعلام رحمهم الله».

ثم عدل عن ذلك، فقال: «نعم، الذي يوقفنا عن الجزم بهذا الأمر هو أن المتيقن من الحديث هو إرادة الشبهة الموضوعية، وقد عرفت أن النصوص كثيرة على بقاء الحكم الواقعي وثبوته فيها، فلا يسعنا الإلتزام بأنَّ الرفع واقعي في المقام».

فقال: «ثم إنه لو لم نلتزم بذلك، فهل يتكفل حديث الرفع جداً حكماً وجودياً، أم أن المراد الجدّي هو الرفع تمسكاً بالتعبير على حدّه؟ الذي نستظهره هو أن المقصود الجدّي من الكلام هو جعل الحلية الظاهرية، ولكن كني عنها برفع الحكم، لأنه إستعمال شائع عرفاً، فإنه كثيراً ما تؤدّي حلية الشّي بالتعبير بعدم المانع منه، فالمنشأ جداً بحديث الرفع هو الحلية فإنه كثيراً ما تؤدّي حلية الشّي بالتعبير بعدم المانع منه، فالمنشأ جداً بحديث الرفع هو الحلية الظاهرية لا رفع الحكم نظير قوله عليه السلام: كل شيء لك حلال. لكنّه يؤدّي الحلية مطابقتاً، وحديث الرفع يؤدّيها كنايةً. وهذا المعنى إلتزم به الشيخ وإن لم يصرّح به لكنّه إلتزم بلازمه».

قال: ولو لم يلتزم بما استظهرناه من أن المنشأ في الحديث هو الحلية

الظاهريّة بمدلوله المطابقي الصّريح، وهو رفع الحكم ظاهراً عند عدم العلم، فيقع البحث في متعلّق الرفع الظّاهري وأنّه هو الحكم الواقعي نفسه أو وجوب الإحتياط.

قال: يمكن أن يقرب تعلّقه بنفس الواقع ظاهراً، فلا ملزم للإلتزام بأنّ المرفوع رأساً وحقيقةً هو إيجاب الإحتياط، كما هو ظاهر الشيخ...^(١)
أقول

قد تكون على هذا الكلام ملاحظات عديدة. ولكن يكفي إذعانه بأنّ القول برفع هذا الحديث الحكم الواقعي واقعاً، يخالف ما هو ظاهر فيه.

تنبيهات حديث الرّفْع

ولابدّ من ذكر أمورٍ يتمّ بها الاستدلال بالحديث:

الأمر الأوّل

هل لفظ «الرفع» يناسب الاستدلال؟

لقد جاء في الحديث لفظ «الرفع»، وهو ظاهرٌ في عدم الشيء بعد وجوده، بخلاف «الدفع» فإنّه ظاهر في عدم الشيء قبل وجوده. فكلاهما يدلّ على العدم مع اقتضاء الوجود، لكنهما يختلفان في جهةٍ هي أنّ الرفع عدم بعد الوجود والدفع عدم قبل الوجود.

والحال أنّ المرفوع بالحديث غير موجود قبل الرفع.

وقد أجيّب عن هذا الإشكال بوجوه:

جواب الميرزا

قال المحقق النائيني ما ملخصه^(١): إن «الرفع» عين «الدفع»، فمعنى: رفع عن أمّتي... هو دفع عن أمّتي... فالإطلاق حقيقي.

وذلك: لأن التحقيق في الممكن إحتياجه إلى المؤثر بقاءً كاحتياجه إليه حدوثاً، فإذا انعدم الشيء وزال عن صفحة الوجود فقد ارتفع لعدم وجود المقتضي لبقائه.

أقول:

أمّا ما ذكره من احتياج الممكن بقاءً إلى المؤثر فهو الحق، لكنّ البحث ليس عقلياً بل هو لفظي، ولاريب في الاختلاف بين الرفع والدفع مفهوماً، ومفهوم الأول متقوم بوجود الشيء، لكنّ الامور لم تكن موضوعاً في هذه الأمة حتى يصدق عنوان «الرفع» فيها.

جواب العراقي

وقال المحقق العراقي^(٢): بأن إطلاق «الرفع» في الحديث حقيقي، لأنّ كلّ شيء كان له اقتضاء الوجود يُعتبر عند العقلاء موجوداً، وحينئذٍ يصحّ عنوان «الرفع» بالنسبة إليه حقيقةً. فهو نظير إسقاط الخيار في المعاملة،

(١) فوائد الاصول ٣/٣٣٧.

(٢) نهاية الأفكار ٣/٢٠٩.

مع أن السقوط والإسقاط فرع الثبوت، لكنّ العقلاء يعتبرون خيار العيب - مثلاً - موجوداً لكون العقد مقتضياً له، فيسقطونه في ضمن العقد، ويكون إطلاق الإسقاط حقيقياً.

أقول:

إن العقلاء لا يعتبرون الشيء موجوداً بمجرد وجود المقتضي لوجوده، فكم من شيء وجد المقتضي لوجوده ووجد المانع عنه، فهم لا يرون الإحتراق لوجود النار مع وجود الرطوبة في الحطب، ولو قالوا بوجود الإحتراق حينئذٍ كان مسامحةً منهم، ويكون الإطلاق مجازياً.

جواب الخوئي

وقال المحقق الخوئي^(١): بأن هذه الأشياء التسعة كانت موجودة - ولو بنحو الموجبة الجزئية - في الأمم السابقة، فصَحَّ إطلاق الرفع حقيقةً على عدمها في هذه الأمة.

أقول:

أولاً: قوله بوجودها بنحو الموجبة الجزئية مبطل لما ذكره، لأنّ الحديث يدلّ على العدم بنحو الموجبة الكلّية، فيكون مجازاً لاحقيةً، لأنّ المفروض وجود بعضها سابقاً، فرفع كلّها مجاز.

وثانياً: إن الأحكام الشرعية موضوعة بنحو القضايا الحقيقية، فما وضع للأُمم السابقة كان خاصاً بها ورفعها بالنسبة إلى غيرها مجاز، ولو كان موضوعاً لجميع الأمم السابقة واللاحقة صح «الرفع»، لكن الأمر ليس كذلك.

وبعد:

فالتحقيق أن إطلاق «الرفع» في هذا الحديث إطلاق مجازي، ولا سبيل لحمله على الحقيقة.

هذا، وما كان لهذا الأمر تلك الأهمية، بعد وضوح المعنى المراد من الحديث الشريف.

الأمر الثاني

هل ظاهر الحديث هو الشبهة الموضوعية؟

إنه لا بد من دفع شبهة إختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية وذلك:
لأن الإستدلال به للمقام - أي البراءة في الشبهة الحكمية - يتوقف على أن يكون المراد من «ما» هو الحكم المجهول أو الأعم من الحكم والموضوع المجهول، فلو اقتصّ بالموضوع المجهول، لكان الحديث دليل البراءة في الشبهة الموضوعية فقط.

فلنذكر ما قيل في وجه منع شمول الحديث للشبهة الحكمية وما قيل في

الجواب:

الوجه الأول

إن مقتضى وحدة السياق هو الإختصاص المذكور، لأن المراد بالموصول في بقية الفقرات هو «الفعل» الذي لا يطيقون، وهو الذي يكون عليه الإكراه، والذي يضطرون إليه. إذ لا معنى لتعلق الإكراه والإضطراب بالحكم. فيكون المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» أيضاً هو «الفعل» حفظاً لوحدة السياق.

جواب الميرزا

أجاب المحقق الميرزا^(١): بأن المرفوع في التسعة كلّها إنما هو عبارة عن الحكم، فقال ما ملخصه:

إن متعلّق الرفع في مالا يعلمون إنما هو نفس الحكم الواقعي ظاهراً، وهذا ضدّ لوضعه بإيجاب الإحتياط، لأن المرفوع هو إيجاب الإحتياط كما يوهمه ظاهر عبارة العلامة الأنصاري. كما اتّضح أن صدق الرفع في الجميع بملاك واحد وهو وجود المقتضي للجعل. وكون الرفع ظاهرياً تارة أو واقعياً اخرى، وكونه مقترناً بوجود عموم أو إطلاق في البعض وغير مقترن به في البعض الآخر، أجنبي ممّا هو الملاك في صدق الرفع المشترك في الجميع.

وفيه:

إن هذا التزامٌ بالإشكال، لأن مقتضى وحدة السياق هو وحدة كيفية الرفع. فتأمل.

جواب العراقي

وأجاب المحقق العراقي^(٢): بأن لامناص من رفع اليد عن السياق والأخذ بالطرف الأظهر عرفاً، لأن الظاهر فيما اضطروا واستكروها هو رفع

(١) فرائد الاصول ٣/٣٣٣.

(٢) نهاية الأفكار ٣/٢١٦.

نفس المضطرّ إليه والمستكره عليه، فيلزم أن يكون المرفوع فيما لا يعلمون هو نفس ما تعلق به الجهل وهو الحكم دون الموضوع، لأن الموضوع لا يتعلّق به الجهل. فالمجهول في الشبهة الموضوعية ليس الفعل بل هو الحكم، وهذا هو الأظهر عرفاً.

وبيانٍ آخر: هنا سياقان، يقتضي أحدهما اختصاص ما لا يعلمون بالموضوع كما يقول المستشكل، والآخر في مقابله وهو: إن المضطرّ إليه والمستكره عليه هو حكم الشيء، فيلزم أن يكون ما لا يعلمون كذلك، لأن المجهول بنفسه فيه هو الحكم والموضوع مجهول عنواناً، أي الشرب معلوم لكن لانعلم هل هو شربٌ للماء فحلال أو للخمر فحرام.

والسياق الثاني مقدّم على الأوّل عند العرف. فالمرفوع في ما لا يعلمون هو الحكم.

وفيه:

إن تقديم أحد السياقين على الآخر موقوف على أظهريته عند العرف أو كسره له، ولا شيء من الأمرين مستحق ههنا، فالسياقان قائمان، و«ما» الموصولة مجملة.

وبعبارة أخرى: يعتبر في تقدّم أحد السياقين على الآخر الوثوق والإطمينان، ولا يكفي الظن.

جواب السيد الخوئي

وأجاب المحقق الخوئي^(١): بأن الموصول في جميع الفقرات مستعمل في معنى واحد، وهو المعنى الحقيقي المبهم المرادف لـ «الشيء». فكأنه قال: دفع الشيء الذي لا يعلم... غير أن «الشيء» المضطرّ إليه أو المستكره عليه لا ينطبق في الخارج إلا على الفعل، بخلاف «الشيء» المجهول، فإنه ينطبق على «الحكم» أيضاً. وهذا الاختلاف في المنطبق عليه غير مضرّ بوحدة السياق.

وفيه:

إن اختلاف السياق ليس في المراد الإستعمالي بل هو في المراد الجدّي، وهذا حاصلٌ بناءً على ما ذكر أيضاً.
وبعبارة أخرى: المراد الجدّي في الفقرتين هو «الفعل»، وفي ما لا يعلمون هو «الحكم»، وهذا ينافي وحدة السياق.

جواب شيخنا الامتاز

وقال شيخنا دام بقاءه: إن التحقيق أن يقال:
إنه متى شك في إرادة المتكلم المعنى الحقيقي للفظ أو المجازي، فإن مقتضى أصالة الحقيقة هو حمل الكلام على المعنى الحقيقي.
ومتى شك في أنه هل المعنى الظاهر من اللفظ هو المراد الجدّي أو لا، كان

مقتضى أصالة التطابق بين الإرادة الإستعماليّة والإرادة الجدّيّة أن ينسب المعنى إلى المتكلّم جدّاً.

ولو أنّ لفظاً وقع في سياق لفظٍ حمل على معناه المجازي أو رفعت اليد عن الإرادة الجدّيّة فيه لقربنيّة، فإنّ مجرد وقوعه في ذلك السّياق لا يوجب رفع اليد فيه عن أصالة الحقيقة أو أصالة التطابق بين الإرادتين الإستعماليّة والجدّيّة، إلّا إذا قامت القرينة عليه.

جواب سيّدنا الاستاذ

وهذا ما أفاده سيّدنا الاستاذ - رحمه الله - ببيانٍ وافٍ، فذكر أنّ السّبب في أخذ الموصول في سائر الفقرات بمعنى الموضوع والفعل هو إضافة الإضطرار ونحوه إليه، والفرص أن الإضطرار وغيره مما ذكر في الحديث لا يقبل العروض على الحكم. فمن ظهور الفقرة في عروض الإضطرار ونحوه على المراد بالموصول وكون المراد به هو معروض الإضطرار، التزم بأن المراد بالموصول هو الموضوع.

قال: ومن الواضح أن مقتضى ظهور الوصف في تعلّقه - في نفسه وبلحاظ وحدة السّياق - بما هو المراد من الموصول وعروضه عليه بنفسه، هو إرادة الحكم من الموصول في ما لا يعملون، لا الموضوع، لأنه لا يعرض عليه الجهل بنفسه. فنفس القرينة التي بمقتضاها حملنا الموصول على الموضوع في سائر الفقرات،

هي تقتضي إرادة الحكم من الموصول في: ما لا يعلمون. فلا مخالفة لوحدة السياق، بل هو أخذ بظاهر السياق^(١).

الوجه الثاني

إن إسناد الرفع إلى الامور التسعة واحد، والإسناد أمر بسيط، فلا يكون في بعض التسعة حقيقياً وفي البعض الآخر مجازياً، بل إن كان الإسناد إلى ما هو له فهو حقيقي، وإن كان إلى غير ما هو له فمجازي. ولما كان الإسناد في غير «ما لا يعلمون» مجازياً - لأنه قد أسند الرفع إلى الفعل، وليس المرفوع في ما لا يعلمون إلا الحكم - فإن جعلنا المرفوع في هذه الجملة هو «الفعل» أيضاً تمت وحدة الإسناد، لكن يكون على وجه المجاز، وإن جعلناه «الحكم» ليكون على وجه الحقيقة، لزم اختلال وحدة السياق.

وفيه:

أولاً: إن الإسناد في الجميع حقيقي، لأن ظرف الرفع هو عالم التشريع. وثانياً: إنه لا مانع من الإلتزام بالمجاز في إسناد الرفع إلى ما لا يعلمون، بأن يكون المرفوع هو الحكم ولكن الإسناد مجازي.

الوجه الثالث

إن كان الرفع مسنداً إلى الموضوع فهو مجاز لأنه بالنظر إلى الحكم، وإن كان

إلى الحكم فهو حقيقة، فيلزم الإشكال في الإسناد إلى «ما لا يعلمون» بأنه مجازي بلحاظٍ وحقيقي بلحاظ. هذا من جهة.

ومن جهةٍ أخرى: إن كان المراد من الموصول «ما» هو الحكم، فإن صفة الجهل متعلقةً بالحكم، وإن كان متعلقاً بالصِّفة هو الموضوع فهو وصف بحال الحكم من حيث الحرمة وعدمها، أو بحال العنوان حيث لا يعلم أن هذا المانع معنون بعنوان الماء أو الخمر، فليس متعلقاً بالصِّفة نفس الموضوع، لأن نفس الشرب ليس بمجهول بل كون المشروب خمراً أو ماءً، وأنه هل الشرب شرب للماء أو للخمر؟ لكن هذه العناية غير موجودة في الشبهة الحكمية، لأن المجهول هناك هو الشيء نفسه، وقد ظهر أن الإسناد في الشبهة الموضوعية ليس بنفسه بل بعنوانه. أجيب بوجوه:

الأول: إن الإستعمال هو في معنى عام، والمنطبق عليه مختلف، فتارةً هو الموضوع، وأخرى هو الحكم. وفيه

إنه ليس مورد الكلام والإشكال إستعمال اللفظ في أكثر من معنى حتى يقال بأن المستعمل فيه هو الجامع، بل في الإسناد، وأنه كيف يكون الإسناد الواحد إلى الحكم والموضوع معاً، وأنه يكون المرفوع في الشبهة الحكمية هو الحكم بنفسه وفي الموضوعية بعنوانه؟ فليس المرفوع هو الأعم من الموضوع والحكم.

الثاني: صحيح أن المرفوع هو الموضوع، لكن هو الموضوع بما هو حرام مثلاً، أي أن المجهول هو الموضوع بما هو ذو حكم.

أجاب عنه المحقق الإصفهاني^(١): بأن العناوين الإنتزاعية لوجود لها خارجاً، بل الوجود إنما هو للذات والصفة، ومن المعلوم أن الجهل إنما يتعلّق بما له وجود كالعلم، فليس عندنا موضوع بما هو حرام أو واجب، بل عندنا الموضوع وعندنا الحرمة، والموضوع خارجي والحرمة أمر اعتباري لا خارجي.

وهذا الجواب لا إشكال فيه عند مشايخنا.

الثالث: إن المرفوع هو الحكم، وإسناد الرفع إلى الحكم حقيقي، وقد تعلّق الجهل بنفس الحكم، غير أن الحكم مقسم والجهل بالحكم له مناشئ. ففي الشبهة الحكمية الإلهية الكلية الحكم كلي، وفي الجزئية جزئي. فنحن نجعل الأعم من الكلّي والجزئي هو المرفوع، فإن كان كلياً فالشبهة حكمية، وإن كان جزئياً فالشبهة موضوعية، فلا يدخل الموضوع في المطلب من أول الأمر حتى يقع الإشكال.

والحاصل: إن إختلاف المنشأ للجهل بالحكم لا يوجب الإختلاف في الناشئ، فالحكم هو المتعلّق للجهل في الشبهتين، وليس أحدهما بنفسه والآخر بعنوانه، كما أن إسناد الرفع يكون إلى ما هو له وليس مجازياً.

وهذا الجواب لصاحب الكفاية،^(١) وقد وافقه عليه المحققان الميرزا^(٢) والعراقي،^(٣) وهو الصحيح.

الوجه الرابع

إن عنوان «الرفع» إنما يصدق في مورد «الثقل» وهو في «الفعل» لا في «الحكم» لعدم كونه ثقیلاً.

وأيضاً: فإن هذا الحديث وارد في مورد الإمتان، ولو لا الثقل فلا امتنان.

فالحديث خاص بالشبهة الموضوعية.

وفيه:

إنّ الرفع يتعلّق بالشيء الخفيف كما يتعلّق بالثقل.

ويكفي في صحّة إسناده الرفع كونه متضمناً للثقل أو منشأً له، كما في قوله

تعالى ﴿وَيَذَرُونَ وِزَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا﴾.^(٤) وكما في حديث رفع القلم،^(٥) لأنّ الذي له

ثقل هو المواخذة أو التكليف، والقلم سبب.

الوجه الخامس

إن «الرفع» و«الوضع» متقابلان، ولا يصح ورود الوضع على شيء والرفع

(١) كفاية الاصول: ٣٤٠.

(٢) فوائد الاصول ٣/٣٣٣.

(٣) نهاية الأفكار ٣/٢١٧.

(٤) سورة الإنسان، الآية: ٢٧.

(٥) وسائل الشيعة ٢٨/٢٣، باب أنه لا حدّ على مجنون ولا صبي.

على شيء آخر، ولما كان الموضوع دائماً هو الفعل كالصلاة لاجوب الصلاة، فالمرفوع هو وليس الحكم. فالحديث خاص بالشبهة الموضوعية.

جواب السيد الخوئي: (١)

بأن هذا الإشكال يتوجه إذا كان ظرف الوضع هو الذمة، وأما إذا كان عالم التشريع، فإن الموضوع فيه هو الحكم فهو المرفوع.

وفيه:

إن الحديث «عن أمي»، وهو ظاهر في الذمة لا التشريع.

جواب المحقق الإصفهاني: (٢)

أجاب: بأن المتعلق موجود بعين وجود الحكم، والموضوع للحكم ليس الصلاة الخارجية، فرفع الموضوع يكون بعين رفع الحكم.

وفيه:

إن المبنى المذكور أمر عقلي دقيق - كما صرح هو بذلك - وبحسنا عرفي، إذ المقصود إثبات الإطلاق في «ما»، لكن تمامية الإطلاق موقوفة على عدم وجود الصارف أو ما يحتمل الصارفية. وما ذكر في الإشكال من أن الرفع متوجه إلى الوضع وأن المرفوع لا بد وأن يكون نفس الموضوع، يكفي للمنع عن انعقاد الإطلاق، إذ لا أقل من كونه محتمل الصارفية، وقد وجدنا في النصوص كتاباً وستة

(١) مصباح الاصول ٢ / ٢٦٣.

(٢) نهاية الدراية ٤ / ٥١.

تعلق الجعل والفرض والإيجاب بالموضوع مثل ﴿وَرَبِّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ...﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾^(٢) وهكذا. فالإشكال باق.

والتحقيق:

أن يقال: بأن إسناد الجعل والوضع إلى الحكم أيضاً صحيح، وهو غير مستنكر عند العرف، فيصح أن يقال: قد جعل المولى على عبده الحكم الكذائي...

وفي تفسير القمي^(٣) في قوله تعالى ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ...﴾^(٤) أن الأمانة هي الإمامة والأمر والنهي. وهذا الكلام إن لم يكن رواية، فلا أقل من إفادته صحة الإطلاق العرفي.

وقال تعالى ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٥) وقد جعل الشيخ المرفوع هو «الحكم الحرجي» كما في «لا ضرر». وقد ورد في حديث لا ضرر: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»^(٦).

والحاصل: إن المنفي على مبنى الشيخ في القاعدتين هو «الحكم»، وما ذهب إليه هو الصحيح، خلافاً لصاحب الكفاية حيث جعله الموضوع.

(١) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٣.

(٣) تفسير القمي ١٩٨/٢.

(٤) سورة الأحزاب، الآية: ٧٢.

(٥) سورة الحج، الآية: ٧٨.

(٦) وسائل الشيعة ١٤ / ٢٦، باب أن الكافر لا يرث المسلم.

ويؤيد صحّة الإطلاق والإسناد: إن الحكم في غير باب القضاء يساوق «القانون». وفي البحار عن رسول الله صلى الله عليه وآله: حكمي على الواحد حكمي على الجماعة.^(١)

وأيضاً: مقتضى قوله تعالى ﴿نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ﴾^(٢) قابلية أحكام القرآن للوضع، لمكان التعدية بـ«على»، وما يقبل الوضع يقبل الرفع.

فالإشكال مندفع.

الوجه السادس

إن غرض الاصولي رفع المؤاخذه أو استحقاقها - على الخلاف، والصحيح هو الثاني - ولما كانت المؤاخذه من الامور التكوينية يلزم أن يكون رافعها تكوينياً كذلك، وحديث الرفع رافع تشريعي. كما أن الإستحقاق من الآثار العقلية، لا الشرعية، وما يرفع التكليف الشرعي لا يمكنه رفع الأثر العقلي.

ذكره المحقق الخراساني في الكفاية:^(٣)

وقرّبه في الحاشية عليها: بأن الاصول العملية إنما ترفع الآثار الشرعية فقط دون العقلية والعادية، فلا يمكن للبراءة رفع المؤاخذه أو استحقاقها. ثم أجاب في المتن بما حاصله:

إن كان المرفوع بالحديث هو المؤاخذه أو استحقاقها، فالإشكال وارد، لكن

(١) بحار الأنوار: ٢/ ٢٧٢.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٣.

(٣) كفاية الأصول: ٣٣٩.

المرفوع هو الموضوع المترتب عليه المؤاخذة أو الإستحقاق لها، والموضوع أمر تشريعي، سواء كان هو «الحكم» أو «وجوب الإحتياط» على الخلاف.

وأجاب في الحاشية:

بأن اللوازم العقلية للحكم الواقعي لا تقبل الرفع بالأصل العملي لكونه حينئذٍ من الأصل المثبت، لكنَّ عدم الإستحقاق للعقاب من لوازم الحكم الأعم من الواقعي والظاهري، فيجوز رفعه بالأصل العملي ولا يلزم الإشكال.

الوجه السابع

إنَّ الغرض رفع الإستحقاق بالنسبة إلى الواقع، وأما رفع وجوب الإحتياط فيرتفع بتبعه استحقاق المؤاخذة على مخالفة وجوب الإحتياط.

ذكره صاحب الكفاية.

وأجاب عنه: ^(١) بأنه إنما يرد لو كان الإحتياط واجباً نفسياً، لكنَّه هنا طريقي، لأنه قد أنشأ لمصلحة حفظ الواقع وتنجزه، فإذا وضع وجوب الإحتياط ترتب استحقاق العقاب على مخالفة الواقع، وإن رفعه فقد رفعه بالنسبة إلى الحكم الواقعي كذلك.

أقول:

هذا على مبناه قدس سره.

وذهب المحقق الإصفهاني^(١) إلى أن الإنشاء بداعي تنجز الواقع محال، بل الإنشاء في باب الإحتياط ناشئ عن مصلحة الواقع، أي أن مصلحة الواقع ينشأ منها إنشاءان، أولي وهو قوله: صلّ، وثانوي وهو قوله: إحفظ بالنسبة إلى الصلاة. وسيأتي تفصيل المطلب في محلّه إن شاء الله.

الأمر الثالث

ما هو اللفظ المقدّر في الحديث؟

إن حديث الرفع إما قضية خبرية أو إنشائية. وعلى كلا التقديرين -والأوجه الثاني- فإن الأمور المذكورة فيه عدا «ما لا يعلمون» لا تقبل الرفع، فلا بد من تقدير في لفظ الحديث، ويكون المقدّر هو المرفوع، وهو «المؤاخذه» أو «جميع الآثار» أو «أظهر الآثار في كل واحد منها». وقد ذهب إلى كل وجه ذاهب من المحققين:

فصاحب الكفاية^(١) على أن المقدّر إما «جميع الآثار» أو خصوص «الأثر الظاهر في كل واحد» من الأمور، ويشهد بذلك إستشهاد الإمام عليه السّلام^(٢) بحديث الرفع لرفع لزوم الحلف على الطّلاق. وأمّا في «ما لا يعلمون»، فإن

(١) كفاية الاصول: ٣٤٠.

(٢) وسائل الشيعة ٢٣ / ٢٣٧، الباب ١٦ من أبواب كتاب الأيمان.

المرفوع هو المجهول وهو الحكم، فالرفع في هذه الجملة حقيقي، ولا موجب للمجاز في الإسناد ولا حاجة إلى التقدير.

ويشكل عليه: بأن المسند إليه الرفع هو «التسع»، فكيف يكون الإسناد في إحدى الفقر حقيقياً وفي البقية مجازياً؟ وما هو وجه هذا التفكيك؟

والميرزا وبعضهم^(١) على أن هذا الرفع تشريعي، أي هو في عالم التشريع، غير أن متعلق الرفع في «ما لا يعلمون» هو الحكم وفي البقية هو الموضوع، ولا يلزم حينئذ إشكال التفكيك، لأن الرفع إذا كان تشريعياً كان الإسناد حقيقياً على حد سواء، فالفعل المضطر إليه - مثلاً - مرفوع حقيقة في عالم التشريع، وإن كان الإسناد في عالم التكوين مجازياً، لعدم ارتفاعه فيه حقيقة فيحتاج إلى التقدير. إذن، ليس المرفوع أحد الأمور الثلاثة المذكورة، بل هو الحكم أو الموضوع، ورفَع الموضوع تشريعاً عين عدم الأثر، فلا يلزم المجاز أصلاً في الإسناد ولا يحتاج إلى تقدير.

أقول:

لكن يبقى أنه لما كان المرفوع في البقية هو الموضوع من أجل رفع آثاره، فهل المرفوع جميع الآثار أو خصوص الظاهر منها؟ وسيأتي التعرُّض لهذا.

الأمر الرابع

هل «ما لا يعلمون» يقبل الرفع؟

لقد أسند الرفع في الحديث إلى جميع الأمور التسعة، ومقتضى القاعدة في إطلاق الرفع كون المرفوع مرفوعاً بالكلية، فلو أريد رفع قسمٍ أو طرفٍ توقف على قيام القرينة على ذلك.

إلا أن «ما لا يعلمون» منها غير مرفوع بالكلية لأمرين:

أحدهما: إن خلوّ الواقع عن الحكم يستلزم التصويب.

والثاني: إن ذلك خلاف الظاهر، لأن معنى قولنا: ما لا يعلمون مرفوع، هو اجتماع «ما لا يعلمون» مع «الرفع» في الوجود، أي: إن الحكم موجود في الواقع وقد تحقّق الجهل بالنسبة إليه، فهو مرفوع ظاهراً، وهذا هو الظاهر من الكلام، وأما الرفع واقعاً، فخلاف الواقع، لأن معناه حيثنّذ أن يكون العلم بعدم الحكم عدم الحكم بالمرّة بمجرد تحقّق الجهل به.

فالحاصل: إن الرفع في «ما لا يعلمون» ظاهري وفي سائر الجمل واقعي،

والمراد من الرفع الظاهري تأثير الحكم الواقعي أثره بمجرد ارتفاع الجهل. وعلى هذا، فإذا جرت البراءة عن جزئية شيء أو شرطية وجب إعادة الفاقد له بمجرد ارتفاع الجهل، فيكون الحاصل عدم الإجزاء، بخلاف الأمر في البقية، فإن النتيجة فيها هو الإجزاء.

ولا يخفى أن الدليلين المذكورين يمنعان من كون الرفع واقعياً في ما يعلمون في الشبهة الحكمية، وأما في الموضوعية، فالدليل الأول - وهو لزوم التصويب - غير آت.

واعلم أنه إذا قام الدليل على الإجزاء في ما لا يعلمون، كان على خلاف القاعدة، كما لو قام على عدم الإجزاء في غيره من الأمور التسعة.

وأيضاً: كون الرفع في ما لا يعلمون ظاهرياً وفي البقية واقعياً، ليس من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لأن الظاهري يكون رفعه في مرتبة الظاهر، فالرفع الظاهري رفع مقيد، والواقعي مطلق، أي أنه في الظاهري ترفع اليد عن الإطلاق بمقتضى الدليل القائم.

وملخص الكلام في هذا التنبيه: إن حديث الرفع مقيد للأدلة الواقعية أو منحصص لها، فيتقدم عليها بلا كلام.

وقد يقال: بأن النسبة بين دليل الحكم الواقعي وحديث الرفع هي العموم والخصوص من وجه، فما هو الوجه لتقدم حديث الرفع؟

هنا مسلكان:

أحدهما: إن الحديث حاكم على الأدلة، فالتقدم بالحكومة ولا تلحظ النسبة المذكورة.

والثاني: إنه إن خصص حديث الرفع بالأدلة وتقدمت عليه، لزم لغوية الحديث، بخلاف العكس. فالحديث متقدم في مورد الإجتماع المفروض لغويته لولا التقدم، لكونه في هذه الحالة نصاً وتلك الأدلة ظاهرة، والنص متقدم على الظاهر.

ولا يخفى الفرق بين المسلكين، إذ لا تصل النوبة على الأول إلى التعارض، وأما الثاني، فهو مع الغض عن الحكومة المذكورة.

الأمر الخامس

أي الأحكام هو المرفوع؟

إنه بناءً على أن المرفوع هو الأثار والأحكام - كما هو الحق - لا المؤاخذة وغيرها، فإن مقتضى إطلاق الرفع بالنسبة إلى كل فقرة رفع جميع الأثار والأحكام، فإن لم يشمل شيئاً منها كان لمانع ثبوتي أو إثباتي. وعليه:

فإن الأحكام تنقسم إلى التكليفية - وهي الإعتبارات الشرعية التي فيها جهة الإقتضاء مع المنع من النقيض أي الوجوب والحرمة، أو مع عدم المنع أي الإستحباب والكراهة، أو جهة التخيير وهو الإباحة - والوضعية، كالملكية والطهارة والنجاسة والزوجية والشرطية والجزئية، وغيرها من الإعتبارات الشرعية التي ليس فيها جهة الإقتضاء والتخيير.

فهل يرفع الحديث كلا القسمين أو التكليفية فقط؟

والأحكام منها: النفسية والغيرية، فهل يرفع كلا القسمين أو النفسية فقط؟

ومنها: الإستقلالية والضمنية - مثل وجوب الجزء - فهل يرفع كليهما أو

الأول فقط؟

الأحكام التكليفية

نذكر أولاً الأحكام التكليفية فنقول:

كلام الميرزا

ذكر المحقق الميرزا أنه تارة: يتوجه الحكم إلى مطلق الوجود، واخرى: إلى صرف الوجود. فإن كان الأول مثل حرمة شرب الخمر - الذي ينحل إلى كل فرد فرد - فالإكراه أو الإضطرار إذا تعلق بفرد رفع ذلك الفرد. وإن كان الثاني، فإن تعلق بجميع الوجودات، سقط الحكم، كما لو استوعب الإكراه جميع وقت الصلاة، والآ، فإن متعلق الإكراه ليس متعلق الحكم، فلو تعلق الإكراه بالصلاة في أول الوقت لم يسقط الحكم بوجوب الصلاة، بل يجب الإتيان بها في وقت زوال الإكراه مادام الوقت باقياً، لأن الصلاة التي تعلق بها الإكراه ليس الواجب بل مصداق الواجب. وإن كان فعل شخصي موضوعاً للحكم المتعلق بشخص آخر، لم يتحقق الحكم بالنسبة إلى الثاني إن وقع الفعل من الأول عن إكراه، فلو قال: إن شرب زيد الخمر وجب على الحاكم إجراء الحدّ عليه، فشربه عن إكراه، فإنه لا يجب على الحاكم إجراء الحدّ عليه.

ويشترط في جريان حديث الرفع:

١. أن يكون الرفع امتنائياً.
٢. أن لا يلزم من رفع الحكم خلاف الإمتنان.

٣. أن يكون مفاد الحديث تنزيل الموجود بمنزلة المعدوم، فلو كان العكس لم يجز الحديث.

وعليه، ففيما إذا كان متعلق الحكم صرف الوجود مثل أن ينذر إكرام عالم؛ فتارةً: يكره على إكرام نفس ذاك العالم، فلا يجري الحديث، لأن رفع حكم الإكرام معناه تنزيله بمنزلة المعدوم، أي: ليس هذا الإكرام بإكرام، فيجب الإتيان بالإكرام مرة أخرى، لكن يلزم من الإتيان به ثانيةً خلاف الإمتنان.

وأخرى: ينذر عدم الإكرام فيكره على الإكرام، فهنا يجري الحديث، لأن من رفع هذا الإكرام يلزم الإمتنان، لعدم تحقق مخالفة النذر، فنزل الموجود بمنزلة المعدوم، وكان الرفع امتنانياً.

وثالثة: ينذر الإكراه ثم يكره على تركه، فهنا لا يجري الحديث، لأن الرفع لا ينزل المعدوم بمنزلة الموجود. فحديث الرفع لا يجعل عدم الإكرام إكراماً، فالحكم بوجوب الوفاء بالنذر باقي على حاله، فإن لم يكرم عند زوال الإكراه فقد عصى ووجبت الكفارة.

هذا ما ذكره الميرزا: (١)

أقول:

أما من الناحية الكبرى، فلا كلام في أن مجرى الحديث لا بد وأن يكون امتنانياً، وأما أن مدلوله تنزيل الموجود بمنزلة المعدوم - فلو كان بالعكس فلا يجري - ففيه تأمل.

وذلك، لأن مدلول الحديث بحسب خصوصية المقام وكون الرفع من الشارع بالنسبة إلى الأحكام، هو رفع مقتضي الحكم في ظرف الجهل أو عدم أخذ الموضوع في عالم التشريع، فإذا عرض الإكراه - مثلاً - فالشيء ليس متعلقاً لحكمه. هذا حقيقة الرفع التشريعي. فعدم الأخذ مطلق، سواء كان الأمر الإعتباري عديمياً أو وجودياً، فلا ملزم شرعاً وعقلاً لأن يكون المدلول تنزيل الموجود منزلة المعدوم. وبعبارة أخرى: مفهوم لفظ «الرفع» هو «الإعدام» المتفرع على الوجود، والإعدام - إن كان من الشارع وفي ظرف التشريع - يتحقق بعدم جعل الشيء وعدم أخذه موضوعاً، سواء كان الشيء وجودياً أو عديمياً.

هذا حلّاً.

ويتنقض كلامه: بأن لازم ما ذكره عدم جريان الحديث - أي قصوره عن الجريان - في تروك الإحرام مع طرؤ الإكراه أو الإضطرار، لأن الموضوع هناك عدم الفعل. والظاهر أنه لا يلتزم بهذا.

وأما صغرياً، حيث طبق ما ذهب إليه على باب النذر فقال: لو أكره على ترك الإكراه لا يجري الحديث، لأن الحديث لا ينزل المعدوم بمنزلة الموجود، فعليه الكفارة، نقول:

إن ما ذكره يخالف ظواهر النصوص التي أخذ فيها الموضوع، فإن موضوع الكفارة هو عدم الوفاء بالنذر، وهو عنوان انتزاعي، فإن كان متعلق النذر هو الفعل فعدم الوفاء يتحقق بالترك، وإن كان عدم الفعل فعدم الوفاء يكون بالفعل. إذن،

عدم الإكرام يكون موضوعاً لوجوب الكفارة، كما أن الإكرام يكون كذلك.
ومن النصوص:

سألت عن رجل عاهد الله في غير معصية، ما عليه إن لم يف لله بعهده؟
قال: «يعتق...»^(١).

فموضوع «وجوب العتق» هو «عدم الوفاء».

سألت أبا جعفر عن الأيمان والنذور واليمين التي هي لله طاعة.

فقال: ما جعل لله عليه في طاعة فليقضه، فإن جعل لله شيئاً من ذلك ثم لم يفعل فليكفر عن يمينه...»^(٢).

فموضوع «وجوب الكفارة» هو «لم يفعل». فلو لم يفعل عن «إكراه» فلا كفارة، لحديث الرفع.

اللهم إلا أن يقال: بأن حديث الرفع لا يجري في الموضوعات العدمية، لعدم قابليته لتنزيل المعدوم بمنزلة الموجود.

لكن يرد عليه حينئذٍ: لماذا الكفارة؟

فالتحقيق أن يقال:

إن كل ما كان موضوعاً للإكراه - مثلاً - فإن حديث الرفع يرفعه، سواء كان وجودياً أو عدمياً، وقد رأينا في النصوص أن عدم الفعل موضوع للحكم.

(١) وسائل الشيعة ٢٢ / ٣٩٥، باب وجوب الكفارة المخيرة...

(٢) المصدر ٢٣ / ٢٤٨، باب انعقاد اليمين على فعل الواجب

سَلْمَنَا كُونَ الْمَدْلُولُ تَنْزِيلُ الْمَوْجُودِ بِمَنْزِلَةِ الْمَعْدُومِ فَقَطْ.

لَكِنْ نَقُولُ: إِنْ حَقِيقَةُ الْإِكْرَاهِ هُوَ حَمْلُ الْغَيْرِ عَلَى تَرْكِ مَا يَرِيدُ فَعَلَهُ أَوْ فَعَلَ مَا يَرِيدُ تَرْكَهُ بِالْتَهْدِيدِ، فَإِذَا أَكْرَهَ عَلَى التَّرْكِ تَوَجَّهَ الضَّرْرُ إِنْ فَعَلَ وَكَذَا الْعَكْسُ. وَعَلَيْهِ، فَتَمَى أَكْرَهُ عَلَى التَّرْكِ، كَانَ التَّوَعِيدُ عَلَى الْفِعْلِ، فَالْفِعْلُ ضَرْرِي، وَحَيْثُذُ يُكَوْنُ رَافِعُ الْفِعْلِ هُوَ حَدِيثُ «لَا ضَرْرَ» فَلَا تَجِبُ الْكُفَّارَةُ.

ثُمَّ إِنْ الْمِيرِزَا فَصَّلَ بَيْنَ الْأَجْزَاءِ وَالشَّرَائِطِ وَبَيْنَ الْمَوَانِعِ، فِيمَا إِذَا حَصَلَ النِّسْيَانُ، فَلَا يَصَحُّ الْحَدِيثُ الْعِبَادَةُ الْفَاقِدَةُ لِلْجِزْءِ أَوْ الشَّرْطِ الْمُنْسِي، بَلْ لَا بَدَّ مِنْ دَلِيلٍ آخَرَ. وَخِلَاصَةُ الْوَجْهِ فِي ذَلِكَ هُوَ: إِنْ الصَّحَّةُ وَالْإِجْزَاءُ أَمْرٌ عَقْلِي لَا يَتِمُّكَنُ الْحَدِيثُ مِنْ وَضْعِهِ، وَإِنْ حَدِيثُ الرَّفْعِ لَا يَنْزِلُ الْمَعْدُومُ بِمَنْزِلَةِ الْمَوْجُودِ، وَأَنْ لَامَتَهُ فِي هَذَا الرَّفْعِ.

وَيَصَحُّ الْحَدِيثُ الْعِبَادَةُ الْمَشْتَمَلَةُ عَلَى الْمَانِعِ وَلَا حَاجَةَ إِلَى دَلِيلٍ آخَرَ، لِأَنَّ الْحَدِيثَ يَجْمَلُ الْمَانِعَ كَأَنْ لَمْ يَكُنْ، وَيَنْزَلُ الْمَوْجُودُ بِمَنْزِلَةِ الْمَعْدُومِ. وَالتَّحْقِيقُ أَنْ يُقَالَ:

إِنْ كُلُّ مَرْكَبٍ يَرَادُ الْأَمْرُ بِهِ، كَالصَّلَاةِ مَثَلًا، لَا يَعْقِلُ أَنْ يَكُونَ مَهْمَلًا بِالْإِضَافَةِ إِلَى شَيْءٍ، بَلْ إِنْ الْحَاكِمُ يَلْحَظُ النِّسْبَةَ بَيْنَ الْمَرْكَبِ وَذَلِكَ الشَّيْءِ، فِيمَا يَكُونُ الْمَرْكَبُ مَطْلَقًا بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ، كَأَنَّ تَكُونَ الصَّلَاةَ لِبَشْرٍ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَجْزَاءِ وَالشَّرَائِطِ وَالْمَوَانِعِ، فَلَا مَوْضُوعِيَّةَ لِلشَّرْطِيَّةِ وَالْجِزْئِيَّةِ وَالْمَانِعِيَّةِ، وَإِنَّمَا أَنْ يَكُونَ بِشْرٍ، وَالشَّرْطُ إِنَّمَا وَجُودِي أَوْ عَدْمِي، فَإِنْ كَانَ وَجُودُ الشَّيْءِ دَخِيلًا فِي الْمَرْكَبِ، كَدَخَلَ

الرُّكُوعُ فِي الصَّلَاةِ، كَانَ الرُّكُوعُ وَالتَّقْيِيدُ بِهِ جُزْءًا لِلصَّلَاةِ، وَإِنْ كَانَ التَّقْيِيدُ بِالشَّيْءِ - دُونَ نَفْسِ الشَّيْءِ - دَخِيلًا فَهُوَ شَرْطٌ، كَالطَّهَارَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الصَّلَاةِ، وَإِنْ كَانَ عَدَمُ الشَّيْءِ دَخِيلًا فِي المَرْكَبِ، كَالضَّحْكَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الصَّلَاةِ، فَهُوَ مَانِعٌ، فَالْمَانِعِيَّةُ اعْتِبَارُ عَدَمِ الشَّيْءِ فِي المَرْكَبِ، أَيْ تَقْيِيدَهُ بَعْدَهُ.

ثُمَّ إِنَّ الأَوَامِرَ وَالنَّوَاهِيَ المَتَوَجِّهَةَ إِلَى المَرْكَبَاتِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى هَذِهِ المَخْصُوصِيَّاتِ كُلِّهَا إِرْشَادِيَّةٌ، فَإِنْ قَالَ: «إِرْكَعْ» كَانَ إِرْشَادًا إِلَى «الجَزَائِيَّةِ» وَإِنْ قَالَ: لَا تَضْحَكْ، كَانَ إِرْشَادًا إِلَى «الْمَانِعِيَّةِ». وَذَلِكَ: لِأَنَّ الأَمْرَ لَمَّا تَوَجَّهَ إِلَى الصَّلَاةِ مَعَ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ وَ... انْتَزَعَ مِنْهُ جَزَائِيَّةَ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ...، وَلَمَّا تَوَجَّهَ إِلَيْهَا مَعَ عَدَمِ الضَّحْكَ مِثْلًا، يَنْتَزِعُ مَانِعِيَّةَ الضَّحْكَ عَنِ الصَّلَاةِ.

فَظَهَرَ أَنَّ لِمَانِعِيَّةٍ وَلَا جَزَائِيَّةٍ إِلَّا بِبِرْكَةٍ وَجُوبٍ اسْتِقْلَالِيٍّ مَتَوَجِّهٍ إِلَى مَخْصُوصِيَّاتٍ وَجُودِيَّةٍ أَوْ عَدَمِيَّةٍ.

وَظَهَرَ أَنَّهُ لَا نَهْيَ مُسْتَقَلٍّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى المَانِعِ، بَلِ النَّهْيُ المَتَوَجِّهُ إِلَى المَانِعِ إِرْشَادٌ إِلَى دَخَلِ عَدَمِ ذَلِكَ الشَّيْءِ فِي صِحَّةِ المَرْكَبِ وَمَطْلُوبِيَّتِهِ.

وَعَلَيْهِ، فَرَفَعَ المَانِعِيَّةَ لَيْسَ إِلَّا رَفَعَ الوُجُوبِ المَقْيَدِ بِعَدَمِ الضَّحْكَ مِثْلًا، وَرَفَعَ الجَزَائِيَّةَ لَيْسَ إِلَّا رَفَعَ الوُجُوبِ المَقْيَدِ بِعَدَمِ الرُّكُوعِ مِثْلًا، فَلَيْسَ المَرْفُوعُ قِطْعَةً مِنَ الوُجُوبِ بَلِ هُوَ نَفْسُ الوُجُوبِ وَأَصْلُهُ، كَمَا أَنَّهُ هُوَ المَوْضُوعُ، إِذِ الوُجُوبُ بَسِيطٌ وَالبَسِيطُ لَا يَتَبَعَضُ، وَإِنْ كَانَ مَتَعَلِّقًا هَذَا الوُجُوبُ ذَا أَجْزَاءٍ.

وتلخص:

أنه إذا رفع أصل الوجوب فلا مصحح للصلاة، وحديث الرفع لا يمكنه أن يصحح الصلاة الواجدة للمانع، كما لا يمكنه تصحيح الصلاة الفاقدة للجزء أو الشرط. فالتفصيل بين عدم الجزء أو الشرط فالبطلان، وبين وجود المانع فالصحة، باطل.

وعليه، فلا طريق لتصحيح الصلاة - سواء الواجدة للمانع أو الفاقدة للشرط أو الجزء - إلا الرجوع إلى قاعدة لا تعاد. هذا كله في الأحكام التكليفية.

الأحكام الوضعية

وأما الوضعيات:

فتارة: يتعلّق النسيان بالسبب، كالعقد ينسى فيه العريّة أو يكره على تركها أو يضطرّ إلى غيرها، ففي مثل ذلك قال الميرزا^(١) بعدم جريان حديث الرفع، لأن جريانه إن كان لرفع الشرطية، فإن النسيان لم يتعلّق بالشرطية، وإن كان بلحاظ رفع العقد الفارسي، فلا أثر للعقد الفارسي، وإن كان بلحاظ تنزيل الفارسي بمنزلة العربي وتنزيل ترك العريّة بمنزلة وجودها، فإن الحديث ينزل الموجود بمنزلة المعدوم لا العكس.

(١) فوائد الاصول ٣/٣٥٦.

واخرى: يتعلّق بالمسبّب الإعتباري كالملكية والزوجية. ولما كانت هذه الامور اعتبارات شرعية وضعية أمكن وضعها ورفعها، لكن الإكراه على الملكية ونحوها من المسببات غير معقول.

وثالثة: يتعلّق بالمسبّب الواقعي، كالطهارة والنجاسة - بناءً على كونهما واقعيين كشف عنهما الشارع - وهنا لا يجري الحديث، لأن الأمر الواقعي التكويني لا يقبل الرفع. نعم، يقبله - كالوضع - بلحاظ حكمه وأثره، فإذا أكره على الجنابة جرى الحديث من جهة الأثر.

فإن قلت: إذا كان جارياً، فالمكره لا يجب عليه الغسل، لأنه مرفوع بلحاظ أثره وهو وجوب الغسل.

فالجواب: إن وجوب الغسل من آثار الجنابة مطلقاً. فتأمل.

وهذا توضيح كلام الميرزا في المقام.

أقول:

(أما السبب) فما ذكره فيه تام، لأن معنى جريانه هنا ترتب الأثر على العقد الفارسي، مع أنّ الأثر للعقد العربي، والحديث لا يجعل الفاقد لشرط العربية واجداً له.

لا يقال: حديث الرفع حاكم على أدلة الأجزاء والشرائط، فشرطية العربية ترتفع بالحديث في حال النسيان فيصح بالفارسي.

أما على مبنى الميرزا، فإنَّ حديث الرفع ينزّل الموجود بمنزلة المعدوم، وهنا لا موجود حتى ينزّل بمنزلة المعدوم. وأما على ما اخترناه، فإنَّ كلَّ ما صدر عن الإكراه أو الإضطرار أو النسيان وكان ذا أثر شرعي، فإنه يرتفع بالحديث، ولكنَّ ترك العريئة ليس ذا أثر شرعي حتى يجري فيه الحديث ويتقدّم من باب الحكومة، كما أن الحديث لا يجري فيما إذا ترك الطهارة، لأن تركها ليس له أثر شرعي. بل يترتب عليه بطلان الصلوة عقلاً لفقدان الشرط.

إذن، لا مصحح للعقد الفارسي بناءً على اعتبار العريئة. على أن متعلّق الحكم هو الطبيعة، والمنسيّ حصّة، وهو غير متعلّق الحكم، ومتعلّق الحكم غير المنسيّ. وهذا وجه آخر لعدم جريان الحديث.

كلام العراقي

ومما ذكرنا يظهر ما في كلام المحقق العراقي^(١) فإنه يرى جريان الحديث بلحاظ ترك الشرط والجزء، بمعنى: إن ترك الشرط هو المرفوع وأن فاقده الشرط صحيح. وحاصل كلامه هو:

إن العبادة الفاقدة للشرط لا تجزي، لأن الحديث إنما يرفع الترك للشرط مادام المكلف ناسياً، فدائرة مصلحة الأمور به ليست محددة، بل يرتفع التكليف بمقدار النسيان، وأما بعده، فإن إطلاق مصلحة الطبيعة يقتضي عدم الإجزاء ووجوب الإتيان بالعبادة الواجدة للشرط. هذا في التكاليفات.

(١) نهاية الأفكار: ٣/٢١٨.

وأما في الوضعيات، فالحديث يجري، لأنه إذا ترك العربيّة نسياناً، فقد رفع الشارع هذا الترك بلحاظ أثره، أي: العقد ليس فاسداً، إلا أن المانع من جريان الحديث هو أمر آخر، وهو أنه مع رفع الفساد الذي هو ترك العربيّة يتحقق وجوب الإعادة، كما لو كان منذوراً فيجب، وفاءً للندر، وهو تكليف وفيه كلفة، والحديث رافع للكلفة منتهً.

إذن، لا يجري الحديث في التكاليفيات من جهة عدم الأجزاء.

وهو لا يجري في الوضعيات من جهة لزوم الكلفة.

أقول:

صحيح أن الترك يرتفع بالحديث، لكن إذا كان موضوعاً لأثر شرعي لاعقلي، والصحة والفساد من الأمور العقلية، يتزعمان من موافقة المأتي به للمأمور به ومخالفته، فلا معنى لإجراء الحديث لرفع الفساد.

ثم إن ما ذكره من عدم الجريان في الوضعيات لاستلزامه الكلفة، مخدوش، بأن غرض صاحب المعاملة مختلف، فإن كان غرضه في تحققها فلا كلفة، وإن كان في عدم تحققها، ففي وضع لزوم الوفاء كلفة. فالصحيح هو التفصيل.

ولو تعلق النسيان أو الإكراه أو الإضطرار بنفس العقد لابشرطه، فلا يجري الحديث، لأنه مع النسيان لا عقد، لأن العقد من الأمور القصدية، وحديث الرفع لا يجري في الموضوع المتقوم بالقصد كما في محلّ الكلام، إذ مع عدم القصد لا موضوع، أي لا عقد أصلاً.

أما بالنسبة إلى الإكراه، فيجري الحديث ويكون العقد باطلاً.
وأما الإضطرار، فلا يجري، للزوم خلاف الإمتنان، لأن رفع أثر بيع المضطر
إلى البيع وجعله باطلاً خلاف الإمتنان بالنسبة إلى هذا المضطر.
هذا كله في السبب.

(أما المسبب)

ففي الإعتباري كالملكية والزوجية، قال الميرزا بجريان الحديث، لأن
المسبب مجعول شرعي فللشارع رفعه، وليس المرفوع هو الملكية بلحاظ الأثر
أي التصرف، بل هو نفس الملكية. لكن المسبب لا يتعلق به الإكراه.
أقول:

قد ذكرنا في محله^(١) أن في حقيقة الإنشاء مسالك:

أحدها: إنه إيجاد المعنى بوجوده اللفظي الجعلي الوضعي، أي بالجعل
والمواضعة. فالملكية توجد بالعقد وجوداً جعلياً، فهي مثل الشمس - مثلاً - لها
وجود خارجي ووجود لفظي، فإذا قال ملكت فقد أوجد الملكية بوجودها
اللفظي. قاله المحقق الإصفهاني.

والثاني: إنه الإعتبار والإبراز. أي يعتبر المعبر ملكية زيد للدار ويبرز اعتبار
ذلك بقوله ملكتك. قاله السيد الخوئي.

والثالث: السببية. وهو قول المشهور.

والكلام الآن حسب هذا المسلك الأخير فنقول:

صيغ العقود أسباب، فلما يقول «بعت» تتحقق ملكية الدار لزيد في اعتبار المتعاملين، ولذا يعتبر في الصيغة قصد الإنشاء. ثم إن هذا الأمر الموجود بالصيغة في اعتبارهما، قد يقع موقع الموافقة من العقلاء وقد لا يقع، فإن وافق عليه العقلاء أصبح البيع عقلياً، وحينئذ ينظر إلى اعتبار الشارع، فإن وافق حصل منه الإعتبار المماثل. وإذا تمت هذه المراحل الثلاث تصل التوبة إلى المرحلة الرابعة، وهي مرحلة ترتب الآثار مثل جواز التصرف في الثمن والمثمن.

فالمسببية هي من قبل المتعاقدين، ثم يكون موضوعاً لاعتبار العقلاء والشارع.

هذا مطلب.

ومطلب آخر: إن حقيقة الإمضاء جعل المسبب موضوعاً للإعتبار المماثل، وحقيقة الردع عدم الإعتبار المماثل.

ومطلب ثالث: إن العناوين الإنشائية كلها أفعال المتعاقدين، وقد تكون موضوعاً للإعتبار الشرعي، فليست العناوين فعل الشارع، ولما كانت من أفعال المتعاقدين فهي قابلة للإكراه.

وقد وقع الخلط بين «أجرتك» و«تحقق الإجارة»، لأن السبب هو الأول، والثاني هو المسبب، أي كون الدار مورداً للإجارة المقصودة في العقد، فعدم تعلق

الإكراه يكون بالنسبة إلى فعل العقلاء والشَّارع، لأنَّ اعتبار العقلاء والشَّارع ليس إنشائيًا، بل هو إمضاء لما فعله المجري للعقد، ولذا يصدق عنوان البائع عليه ولا يصدق على العقلاء والشَّارع.

وأما في الخارجي، فقد ذكر الميرزا أنَّ الأمر الواقعي لا يقبل الوضع والرفع، بل المرفوع بحديث الرفع هو الأثر والحكم رفعاً تشريعياً.

ثم أورد الميرزا على نفسه: بأنه إذا تعلق الإكراه بالنجاسة وكان الرفع بلحاظ الأثر، فلا يلزم تطهير المتنجس، ولا يجب غسل الجنابة المكروه عليها.

فأجاب: بأنَّ الغسل والغسل أمران وجوديان يترتبان على النجاسة والجنابة سواء كانت اختياريَّتين أو لا. ثم أمر بالتأمل.

أقول:

في ما ذكره في الجواب نظر، لأنَّ حديث الرفع حاكم على الأدلة الأولى - حكومة ظاهرية في «ما لا يعلمون» وواقعية في البقية - والحكومة متوقفة على الإطلاق ثم رفع الحديث الحكم في حال الإكراه والإضطرار.... فلا يعقل التقيّد بالإكراه أو عدمه، بل إن الموضوع في الحديث عبارة عمّا توجّه إليه الحكم بنحو اللابشرط عن الإكراه وعدمه والإضطرار وعدمه... وهكذا.

وعليه، فلمّا ورد وجوب الغسل على الجنابة مطلقاً، فإنَّ حديث الرفع يرفع الحكم بوجوب الغسل في حال الإكراه - مثلاً - فلا وجوب للغسل في الحصّة المكروه عليها من الجنابة. ولعلَّ هذا وجه التأمل الذي أمر به.

فالتحقيق في الجواب:

هو إعادة النظر في حقيقة النجاسة والحَدَث، فهل هما أمران واقعيان أو اعتباريان أو انتزاعيان؟^١

والإيراد المذكور إنما يتوجه بناءً على كونهما أمرين واقعيين. وأما بناءً على كونهما اعتباريين من الشَّارِع وأهل العرف، وأنهما حكمان شرعيان مسَّبان، والأحكام الشرعية لا يعقل تعلق الإكراه بهما، فالبحث منتف من الأصل. وتفصيل المطلوب هو إنه:

ذهب الشيخ وجماعة: إلى أن النجاسة والحديث أمران واقعيان كشف عنهما الشَّارِع.

وقال آخرون منهم الميرزا^(١): هما أمران اعتباريان.

وقد استدلل هؤلاء بأن مقتضى الأدلة عبارة عن المجعولة الشرعية، لأنَّ لسان «كُلِّ شَيْءٍ لَكَ طَاهِرٌ» لا يختلف عن لسان «الماء طاهر»، ووحدة اللسان في الطهارة الواقعية كما في الماء، والظاهرية كما في القاعدة، وهي اعتبارية، تكشف عن كون الطهارة والنجاسة من الاعتبارات الشرعية.

وقد أقام المحقق الإصفهاني البرهان على عدم إمكان كونهما من الأمور الواقعية، وأن كونهما من الانتزاعات والتكليفات غير معقول، فهما اعتباريان.

أقول:

إن اللّغة والعرف يساعدان على كونهما من الامور الواقعيّة، ففي^(١) اللّغة: القذارة والنجاسة واحد، وهو ما يستقره الطبع. ولا ينافي ذلك وحدة اللسان بين «كلّ شيء لك طاهر» و«الماء طاهر»، فإنّ الشّارع يكشف في عالم التشريع عن الطّهارة والنجاسة الواقعيّتين، ويجعل المنكشف موضوعاً للأثر الشرعي.

وأما الإستدلال لاعتباريّتهما: بأنه إذا أسلم الكافر يطهر ويكون ولده طاهراً بمقتضى قانون التبعيّة، وكيف يمكن التصديق بتبدّل أمر واقعي - وهو النجاسة - إلى أمر واقعي آخر - وهو الطّهارة - في لحظات. فهما اعتباريّان.

ففيه: إنّنا لانقول بالواقعيّة مطلقاً، بل بنحو الموجبة الجزئيّة كما سيّتضح، والقائل بالاعتباريّة مطلقاً لا يفيد هذا الإستدلال، لأن الدليل أخصّ من المدعى. وبالجملة، فإنّ ما ذهب إليه الشيخ من كون الطّهارة والنجاسة أمرين واقعيين كشف عنهما الشّارع تام، عند شيخنا الاستاذ دام بقاءه.

ثم إنه فصل المطلب فأفاد:

إنّ من الموارد ما يكون أمراً واقعيّاً كشف عنه الشّارع، والعرف لا يدرك فيه النجاسة مثل الكلب، إذ قال عليه السلام: رجس نجس لا تتوضأ بفضله.^(٢) ومن الموارد ما هو أمر واقعي أمضاه الشّارع، مثل البول، فإنّه يتنقّر منه الطبع واقعيّاً،

(١) مجمع البحرين ٤٥٣/٣.

(٢) وسائل الشّيعه ٥١٦/٣، باب وجوب تعفير الإناء بالتراب.

فالعرف واللغة على أنه نجس والشّارع قد أمضى ذلك. ومن الموارد ما هو أمر اعتباري مثل الطّهارة الظاهرية، حيث اعتبر الشّارع في مورد الشك الطّهارة بقوله عليه السّلام: كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر،^(١) ففي مثله لا يمكن القول بالواقعية.

وأما الكافر، فقد يقال: بأنّ بدنه إن كان نظيفاً لا يتنّفّر منه الطبع، فليست نجاسته حقيقةً.

ولكنّ العلاقة القويّة الموجودة بين الروح والبدن، توجب تأثر البدن من الرّوح الخبيثة تأثراً لا يدركه الإنسان، لكنّ الشّارع بحكمه بنجاسته قد كشف عن تلك الخبائث والقذارة، وعليه، فلا مانع من القول بكونها فيه حقيقةً.

لكنّ ولد الكافر إذا أسلم يكون طاهراً بالتبعية بالإجماع، وهذه الطّهارة ظاهريّة لا واقعيّة.

فظهر أن الصحيح هو التفصيل بين موارد النجاسات.

وأما الحدث، فالمشهور على أنه أمر نفساني، لكنّ لامشيت لذلك، بل الظاهر من النصوص كونه كميّة جسمانيّة، كالخبر عن النبي صلّى الله عليه وآله: «تحت كلّ شعرة جنابة»^(٢) وكالخبر عن أبي عبدالله عليه السّلام أنه قال في كلام له لأبي حنيفة: «الجنابة تخرج من سائر الجسد»^(٣).

(١) وسائل الشيعة ٤٦٧/٣، باب أنّ كلّ شيء طاهر.

(٢) بحار الأنوار ٥١/٧٨.

(٣) تعليقة دعائم الاسلام ٩١/١.

بقي حل الإشكال الذي ذكره الميرزا وأجاب عنه بأن الغسل يترتب على مطلق الجنابة فلا يتعلّق بها الإكراه، فقد أفاد شيخنا أنه قد أوضح كلامه بعض الأعلام^(١) من تلامذته بأن الأثر إن كان مترتباً على الشيء بما هو فعل للمكلف فيرتفع بالإكراه، وإن كان مترتباً لا بما هو فعل له فلا يرتفع. والجنابة من قبيل الثاني. وهذا مراد الميرزا من «مطلق الجنابة»، لكن الشيخ الكاظمي لم يضبط كلام الميرزا. فلا مجال للإيراد المذكور، ولا يرتفع أثر الجنابة وهو الغسل بالإكراه. هذا تمام الكلام في هذا التنبيه.

(١) الشيخ حسين الحلبي، أو الميرزا باقر الزنجاني قدس سرهما.

الأمر السادس

هل يجري الحديث في المستحبات؟

أما البراءة العقلية، فلا موضوع لها في المستحبات، كما هو واضح.
وأما البراءة الشرعية، فإن كان المرفوع بالحديث هو المواخذة، فكذلك،
كما هو واضح.

وإن كان مفاد حديث الرفع هو رفع الحكم في مرحلة الظاهر أو هو إيجاب
الإحتياط، فللبحث مجال.

ثم إن المستحب إما إستقلالي وإما إرتباطي.

كلام السيد الخوئي

قال في مصباح الاصول: والتحقيق أن يفصل بين موارد الشك في التكاليف
الإستقلالية، وموارد الشك في التكاليف الضمنية، ويلتزم بجريانها في الثانية دون
الأولى. والوجه في ذلك: إن المراد من الرفع في الحديث الشريف هو الرفع في

مرحلة الظاهر عند الجهل بالواقع، ومن لوازم رفع الحكم في مرحلة الظاهر عدم وجوب الإحتياط، لتضاد الأحكام ولو في مرحلة الظاهر، وهذا المعنى غير متحقق في موارد الشك في التكاليف الإستقلالية، إذ لو شككنا في استحباب شيء لإشكال في استحباب الإحتياط، فانكشف أن التكاليف المحتمل غير مرفوع في مرحلة الظاهر، فلا يكون مشمولاً لحديث الرفع.

وأما التكاليف الضمنية، فالأمر بالإحتياط عند الشك فيها وإن كان ثابتاً فيستحب الإحتياط بإتيان ما يحتمل كونه جزءاً لمستحب، إلا أن اشتراط هذا المستحب به مجهول، فلا مانع من الرجوع إلى حديث الرفع والحكم بعدم الإشتراط في مرحلة الظاهر.^(١)

أقول:

أما في المستحبات الضمنية، كأن يشك بنحو الشبهة الحكمية في اعتبار القيام في نافلة الليل، فإن «رفع ما لا يعلمون» يرفع اعتبار القيام واشتراط النافلة به ويكون المكلف في سعة.

وأما في المستحبات الإستقلالية فقولان. وحاصل وجه عدم الجريان هو: إنه لا ريب في استحباب الإحتياط، ومعه لا أثر لجريان حديث الرفع. لكن يتقضى: بأن الأمر في الضمنيات أيضاً كذلك، فإنه إذا شك في جزئية شيء لمستحب من المستحبات، فلا ريب في استحباب الإحتياط بالإتيان به، فلا

منافاة بين جريان الحديث واستحباب الإحتياط. وعلى هذا، ففي المستحبات الإستقلالية لا مانع من جريان الحديث.

وبعبارة اخرى: إنه لا يجتمع رفع التكليف مع الإحتياط الوجوبي، أما رفعه مع حسن الإحتياط فممكّن.

لكنّ المهمّ هو وجود الأثر لجريان حديث الرفع - أما مع عدم الأثر فلا يجري للزوم اللغوّة - ولوبنحو الموجبة الجزئية، فالمقتضي للجريان حينئذٍ - وهو الإطلاق - محفوظ، والمانع مفقود. وعليه، فلو كان المكلف بصدد امتثال أوامر المولى الواقعية النفسية، سواء الواجبة والمستحبة، من أجل القيام بوظائف العبودية، كان رفع التكليف الإستقلالي عنه بحديث الرفع توسعةً له ومئةً عليه، وإذا كان هذا الأثر مترتباً على جريان الحديث، فلا مانع من التمسك به في موارد الشك في الإستحباب النفسي لعملٍ من الأعمال.

فالصحيح هو القول بجريان الحديث في المستحبات مطلقاً.

الأمر السَّابع

هل المنة شخصية أو نوعية؟

إنه وقع الكلام في أن المنة في حديث الرفع شخصية أو نوعية، فلو أتلف مال الغير، فإن كانت المنة شخصية فالحديث جارٍ فلا ضمان، وإن كانت نوعية فالضمان ثابت، فنقول:

إن الحرج المنفي في الشريعة هو الحرج الشخصي، وفيما نحن فيه قال بعضهم كالمشكيني: بأن المنة وإن كانت شخصية لكن رفع الضمان يستلزم الضرر على صاحب المال، وقاعدة نفي الضرر توجب الضمان، وحينئذ يقع التزاحم بين الحديث والقاعدة، فإن تساوى «المنة» و«الضرر» سقط الطرفان والمرجع: «من أتلف مال الغير فهو له ضامن»^(١) وإن كان أحدهما أهم تقدّم.

أقول: هنا امور:

الأول: قد تقرر أن جميع الأدلة التي لسانها لسان الرفع مثل حديث «لا

(١) نسبه في جواهر الكلام ٩١/٣١ إلى قوله عليه السلام.

ضرر»^(١) و﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ﴾^(٢) وحديث «الرفع» كلها رافعة للحكم، وليس شيء منها بجاعلٍ ومشروع. وعليه، فإن قاعدة لا ضرر لا تثبت الضمان.

والثاني: قد تقرّر أن التساقط يكون في مورد التعارض مع عدم المرجح، وحينئذٍ يرجع إلى العام الفوق، وأما في التزاحم فالتخيير لا التساقط.

والثالث: قد تقرّر أنّ ملاك التعارض هو التمانع في مرحلة الجعل، وملاك التزاحم هو عدم التمانع في تلك المرحلة، ووجوده في مرحلة الإمتثال، إذ لا قدرة على امتثال كلا الحكمين.

فظهر ما في الكلام المذكور.

وأنّ الحق هو: إن الإمتنان نوعي، فلو لزم من الإمتنان على شخص ضرر على آخر لم يجز الحديث. وعليه، فالضمان - في المثال المذكور - على أثرالحاصل بالإكراه والإضطراب ثابت.

(١) بحار الأنوار ٢٢ / ١٣٥، وهو في عنة أبواب من وسائل الشيعة.

(٢) سورة الحج، الآية: ٧٨.

الأمر الثامن

إن حديث الرفع يرفع الآثار لابشرط

من العناوين المذكورة فيه

وقد تعرّض الشيخ قدّس سرّه لهذا المطلب فقال^(١) بعد ذكر بعض

الإيرادات:

وأضعف من الوهن المذكور وهن العموم بلزوم التخصيص بكثير من الآثار

بل أكثرها، حيث أنها لا ترتفع بالخطأ والنسيان وأخواتهما.

(قال): وهو ناش عن عدم تحصيل معنى الرواية كما هو حقّه، فاعلم:

إنه إنّ بنينا على عموم الآثار، فليس المراد بها الآثار الشرعية المترتبة على

هذه العنوانات من حيث هي، إذ لا يعقل رفع الآثار الشرعية المترتبة على الخطأ

والسهو من حيث هذين العنوانين، كوجوب الكفارة المترتب على قتل الخطأ،

ووجوب سجدة السهو المترتب على نسيان بعض الأجزاء. وليس المراد أيضاً

(١) فرائد الاصول: ١٩٦.

رفع الآثار المترتبة على الشيء بوصف عدم الخطأ، مثل قوله: من تعمد الإنفطار فعليه كذا، لأن هذا الأثر يرتفع بنفسه في صورة الخطأ.

بل المراد: إن الآثار المترتبة على نفس الفعل لا بشرط الخطأ والعمد قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل إذا صدر عن الخطأ.

توضيح المحقق الخراساني كلام الشيخ

وقد أوضح المحقق الخراساني في حاشيته^(١) مرام الشيخ وبين وجه عدم المعقولية لرفع الآثار الشرعية بقوله:

وذلك: لأن الظاهر بل المتيقن أن سبب رفع الآثار منة في الخطأ والنسيان وهكذا إلى ما لا يعلمون هو: نفس هذه الامور، لمناسبتها للتسهيل كما لا يخفى، ومعه، كيف يمكن أن يكون موضوعاً لما رفع من الآثار، وليس موضوع الأثر إلا مقتضياً لوضعه.

لا يقال: لكنه يوجب التفكيك بين ما ذكر وغيرهما من التسعة، بدهاء أن الحسد والطيرة والوسوسة قد رفع ما يترتب عليها بعناوينها من الآثار الشرعية. فإنه لا ضمير فيه بعد ما كان بصدد بيان جميع ما رفع آثاره، سواء كانت له بما هو معنون بعنوان خاص، كالحسد وأخواته، أو كانت له بأي عنوان كان معنواً من العناوين المختلفة، من دون اندراج تحت أمرٍ أو اشتراك في شيء، إلا فيما هو سبب

(١) درر الفوائد في حاشية الفرائد: ١٩٤.

رفعها في الجميع من الخطأ والنسيان وأخواتهما، ولذا ذكرها بهذه العناوين ليجمع شتاتها بما هو ملاك الرفع فيها حيث لا جامع غيره.

وليكن مراده قدس سره من عدم المعقولية ما ذكرناه، وإن كان خلاف ما يتراءى من ظاهر العبارة...

أقول:

ومع التأمل في كلام الشيخ والمحقق المذكور يظهر الخلل في كلمات المحقق الإصفهاني والمشكيني حيث نسب إلى الشيخ انصراف الحديث عما ذكر، مع أنه لا عين ولا أثر للإنصراف في كلامه.

وما ذكره الشيخ مع التوضيح المزبور له في غاية المتانة.

وحاصل الكلام في المقام هو:

إن الحديث رافع للأحكام التي لا يقتضي العنوان ثبوتها، وهي أحكام الفعل الذي تعلق به الإكراه والإضطرار... ولا يرفع الحديث حكم الفعل المقيّد بالعمد، إذ لا يوجد في الخطأ والنسيان عمد. فهو يرفع الفعل اللابشرط عن الخطأ والنسيان. وبعبارة أخرى: إن موضوع الرفع هو الفعل المخطبي والمنسي اللابشرط عن الخطأ والنسيان، لأن الموضوع، إما لا بشرط عن الخطأ والنسيان، وإما مقيّد بهما كالقتل الخطأي، وإما أن السهو والنسيان موضوع. فالحديث يشمل اللابشرط، وإما المقيّد بالخطأ والنسيان، فخارج تخصصاً.

هذا ما ذكره الشيخ والمحقق الخراساني - وقد أيده العراقي^(١) برواية
البيزنطي «رفع ما أخطأوا وما نسوا»^(٢) أي: المخطئ والمنسي... فما ذكرناه هو
الصحيح، كما أفاد شيخنا الاستاذ دام بقاءه.

كلام المحقق الاصفهاني

وتعرض المحقق الإصفهاني رحمه الله لما أفاده الشيخ وحمله على معنى
آخر، ثم أجاب عن الإشكال بوجه غير ما تقدم، فلنورد نص كلامه بقدر الحاجة،
ثم نوضحه... قال:

قد أورد على حديث الرفع كما في الرسائل بأنه موهون إذا أريد منه رفع
جميع الآثار، للزوم التخصيص الكثير فيه، لأن آثار الخطأ والنسيان غير مرتفعة.
وأجاب عنه الشيخ الأعظم قدس سره بأن الخبر لا يرفع آثار الخطأ والنسيان
بما هما.

بل الآثار المترتبة على ذات الفعل لا بشرط العمد والخطأ مرفوعة بالخبر إذا
صدر عن الخطأ قائلاً: بأنه لا يعقل رفع الآثار الشرعية المترتبة على الخطأ والسهو
من حيث هذين العنوانين.

ولعلّه بملاحظة أن رفع ما فرض ثبوته في هذه الشريعة تناقض، فإن معناه

(١) نهاية الأفكار ٣/ ٢١١.

(٢) وسائل الشيعة ١٦/ ٢١٧ عن العياشي في حديث: ما أخطأوا وما نسوا.

حينئذ أن الآثار الثابتة لهذه العناوين في هذه الشريعة غير ثابتة في هذه الشريعة، وهو تناقض واضح.

مع أن الرفع إذا كان بمعناه الحقيقي، كانت هذه المناقضة ثابتة فيما إذا رفعت آثار الفعل لذاته في حال الخطأ، فإن الرفع الحقيقي يقتضي ثبوتها في هذه الشريعة للفعل في حال الخطأ، فرفعها في حال الخطأ مناقضة، ورفع الآثار الثابتة في الشرائع السابقة صحيح في كلا المقامين.

وأما إذا أريد الرفع بمعنى الدفع، فمعقول في كلا المقامين، فكما يكفي ثبوت، المقتضي للأثر حتى في حال الخطأ، كذلك يكفي بثبوت المقتضي له في نفس الخطأ، فلا يكون رفعه بما هو أقوى اقتضاء منه مناقضة.

نعم يكون معارضاً للأدلة المتكفلة لآثار الخطأ والنسيان بما هما، وهذا غير عدم المعقولية.

وبالجملة: الإشكال في الخبر من حيث إن ظاهر أخذ عنوان في الموضوع كونه عنواناً، ومقتضياً له حقيقة، فمعنى رفع حكم الخطأ رفع حكمه بما هو خطأ، لا رفع حكم ذات ما أخطأ عنه.

فيكون معارضاً للدليل المتكفل لحكم الخطأ بما هو، فيلزم التخصيص الكثير في الحديث إذا كان المراد منه رفع مطلق الآثار.

ويمكن الجواب عنه بوجهين:

أحدهما: أن ورود الخبر مورد الإمتان يقتضي أن الجهات الموجبة للمنة -

برفع الأحكام والآثار - هي هذه العناوين المأخوذة في الخبر، من الجهل والخطأ والنسيان والإكراه والإضطرار.

فإذا كانت هذه الجهات مقتضية لرفع تلك الأحكام، فلا محالة ليست بما هي مقتضية لثبوتها، إذ لا يعقل أن يكون العنوان الواحد مقتضياً لطرفي النقيض، فموضوعات تلك الأحكام المستدعية لها ذات المجهول و ذات ما أكره عليه وهكذا.

وعليه، فلا يكون الخبر رافعاً لآثار الخطأ والنسيان بما هما، حتى يلزم ورود التخصيص الكثير عليه.

ثم ذكر الجواب الثاني و أورد عليه بإيراد فقال:

فالأولى الإقتصار على الجواب الأول، باستظهار رافعية هذه العناوين

الطارية في نفس ورود رفعها مورد الامتتان.^(١)

أقول:

يريد رحمه الله أن مراد الشيخ قدس سره هو أنه إذا كان الحديث رافعاً للأحكام المترتبة على نفس الخطأ في الشريعة يلزم التناقض، لأن تلك الأحكام موضوعة شرعاً مثل حكم القتل عن خطأ. إذن، عدم المعقولية يرجع إلى لزوم التناقض، و هو اجتماع الوضع والرفع في الشريعة.

ثم أشكل على الشيخ: بأنه إذا كان المراد هو الرفع الحقيقي، فالتناقض

بالنسبة إلى الفعل اللأبشرط يتحقق في حال الخطأ والسيان، لأنّ اللا بشرط في ظرف الخطأ له حكم في الشريعة، وإن كان الرفع بمعناه الحقيقي، فالفعل له حكم في الشريعة وقد ارتفع بالحديث، وإذ يكون بمعناه الحقيقي، لا يختص الأشكال بالأثار المترتبة على الفعل، بل يلزم بالنسبة إلى نفس الفعل المقيّد أيضاً.

وإن كان الرفع بالنسبة إلى الشريعة السابقة، فلا يلزم التناقض، لا في اللا بشرط ولا في المقيّد، إذ لا مانع من رفع هذه الشريعة لما وضع في الشريعة السابقة.

وإن كان الرفع بمعنى الدفع، فلا يلزم إشكال التناقض أيضاً مطلقاً، لوجود المقتضي للفعل اللأبشرط في الشرائع السابقة، وكذا لنفس الخطأ والسيان وفي هذه الشريعة: للفعل اللأبشرط في حال الخطأ المقتضي لثبوت الحكم، لكن قد منع الشارع من تأثير المقتضي إمتناناً، وكذا نفس الخطأ والسيان.

على أنّ الموضع الذي يلزم منه التناقض و عدم المعقولية يرجع إلى التعارض، والتعارض هو تنافي الدليلين في مقام الإثبات وليس بغير معقول.

ثم إنه رحمه الله حاول رفع التعارض: بأن عناوين الخطأ والسيان... أوجبت الرفع للأثار منة، هذا ظاهر الحديث، فالإكراه مثلاً - رافع، فلا محالة يكون رافعاً لأحكام ليس موضوعها نفس الخطأ والإكراه والسيان، لأن الحكم المرفوع لا يكون حكم نفس الموضوع، وإلا يلزم أن يكون الشيء رافعاً ومثبتاً،

وهذا الذي ذكر يكون موجباً لصرف ظهور الحديث إلى الموضوع اللابشرط عن الخطأ...

فتلخص: إن الإشكال هو في الحقيقة تعارض الدليلين، وعدم المعقولية المذكورة يكون قرينة عقلية لصرف ظهور الحديث إلى الموضوع اللابشرط، ومن هنا لا يعمّ الموضوع المقيد. وهكذا يندفع الإشكال عن الخبر.

نظر الاستاذ

ولكنّ إشكال المحقق المذكور غير وارد، لأن التعارض فرع تمامية السند والدلالة والجهة في كلا الدليلين، والشيخ يرى عدم تمامية حديث الرفع في مرحلة الإقتضاء بالنسبة إلى آثار نفس الخطأ والنسيان. ووجه ذلك هو اشتراط أن يكون لحديث الرفع إطلاق يعمّ آثار نفس الخطأ حتى يتحقق التعارض، وهذا الإطلاق محال، لأن الحديث مدلوله الدفع كما تقدّم، فالحديث معناه دافعية الإكراه... فهذه العناوين مانعة عن استحقاق العقاب، ومعنى ذلك أن يكون مقتضي للممنوع أمر آخر غير العنوان، فالمقتضي هو الفعل اللابشرط، والإكراه... مانعة، لأن نفس العنوان لا يعقل أن يكون مقتضياً ومانعاً معاً، وهذا ما يقوله الشيخ. ثم إنه لا مانعية لنفس الحسد والطيرة والوسوسة، كما أفاد هذا المحقق، بل الرافع والمانع إبتلاء أكثر الناس بهذه الأمور.

الأمر التاسع

هل الإمتنان حكمة أو علة؟

وتظهر الفائدة فيما إذا وجد العنوان، كأن يقع الأمر عن خطأ وله حكم شرعي ولامنة في رفعه على الشخص، فإنه إن كان الإمتنان علةً، فلا يرتفع الحكم لعدم الإمتنان كما هو الفرض، وإن كان حكمة رفع.

والحق: إن المنة هنا علة، فإنه وإن لم يكن في الحديث تعليل، لكن ملاك العلة موجود فيه، وهو دوران رفع الحكم مدار المنة. وذلك، لأن المقام مقام الإمتنان، واللسان لسانه. والشاهد على ذلك الآيات الكريمة في آخر سورة البقرة، وكذا بعض ألفاظ الحديث نفسه، إذ قال صلى الله عليه وآله: «وضع عن أمّتي...»^(١) وعلى الجملة، فإن السياق والمقام يمنعان من انعقاد الإطلاق في الحديث ليشمل المورد الذي لامة فيه في الرفع، ولا أقل من الشك في انعقاده.

(١) وسائل الشيعة ٧/٢٩٣، باب عدم بطلان الصلاة بالروسية.

الأمر العاشر

في سند حديث الرفع

إنه لا مجال للخدشة في سند حديث الرفع.

وأما روايته عن: أحمد بن محمد بن يحيى العطار، عن سعد بن عبدالله، عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام...

فقد تلقى جمهور العلماء هذا السند بالقبول، لكن «أحمد بن محمد بن يحيى العطار» فيه كلام.

وقد استدلّ للقول بوثاقته بوجوه:

الأول: إنه من مشايخ الإجازة، ولا حاجة إلى التوثيق فيهم.

ولكنّ هذا بوحده لا يفيد.

الثاني: توثيق الشهيد الثاني والسماهيجي والبهائي، واعتمده

صاحب المعالم.

وقد أشكل: بأن توثيقات هؤلاء اجتهادية.

وأجيب: بأنهم أدق نظراً من المتقدمين.

وفيه: إن هذا صحيح، لكن توثيقهم مستند إلى الحدس، والمعتبر في التوثيق

كونه عن الحسن.

الثالث: تصحيح العلامة طريق الشيخ الصدوق إلى عبدالرحمن بن

الحجاج وإلى ابن أبي يعفور، وهما مشتملان على هذا الرجل.

وأشكل عليه: بأن هذا التصحيح مبني على مسلكه، وهو القول بأصالة

العدالة، والمبني باطل.

وفيه: إن تصحيحات العلامة غير مبنية على المبني المذكور، وإن منشأ هذا

التوهم كلامه بترجمة «أحمد بن إسماعيل بن سمكة» و«إبراهيم بن هاشم». لكن

التأمل فيما قاله يفيد أنه لخصوصية في الموردین قال ذلك الكلام، فليس

مسلكه أصالة العدالة، بل هو مخالف للشيخ القائل بذلك، وللتفصيل محل آخر.

وملخص الكلام:

إن العدالة عند العلامة ملكة تتحقق بترك الكبائر وعدم الإصرار على

الصغائر، وهو بترجمة «زيد الزراد» و«زيد النرسي» توقف عن قبول روايتهما لعدم

التوثيق وطعن الأصحاب فيهما، ولو كان قائلاً بأصالة العدالة لما توقف.

وأما احتمال استناد توثيقه إلى كونه من مشايخ الإجازة.

ففيه: عدم تمامية ذلك، لكونه قد توقف عن قبول روايات بعض المشايخ.

والحاصل: إن تصحيح العلامة معتبر.

الرابع: كلام أحمد بن علي بن نوح السيرافي، المذكور في رجال النجاشي بترجمة «الحسين بن سعيد».

والإشكال: بأن الطريق الأول تامّ وهو المقصود بقوله «المعول عليه».

مندفع: بأنه خلاف ظاهر العبارة، بل كلا الطريقين معول عليه.

وتلخص

تمامية سند حديث الرفع.

وقال في البحار: (١)

فضالة، عن سيف بن عميرة، عن إسماعيل الجعفي، عن أبي عبدالله عليه

السّلام قال: سمعته يقول: وضع عن هذه الامور ستة....

وقد وقع الكلام في «إسماعيل الجعفي» فإنه مشترك بين (ابن جابر الثقة)

و(ابن عبدالرحمن) الذي لم يوثقه غير العلامة. وفي النجاشي في «بسطام بن

حسيم»: كان أوجههم إسماعيل. لكنّ دلالة «الوجه» على الوثاقة محلّ خلاف.

وأما تعيين كونه (ابن جابر) لكونه الأشهر وأنه صاحب كتاب، فهو

المنصرف إليه.

ففيه: إن الأشهرية لا توجب الإنصراف. هذا أولاً.

وثانياً: إن المراد في بعض الأسانيد هو ابن عبدالرحمن، غاية الأمر أن يكون

ذاك أشهر من هذا، وهذا لا يكفي للإنصراف.

لكنّ المختار هو اعتبار تصحيحات العلامة، فهذا السند أيضاً معتبر.

حَدِيثُ الْحَجَبِ

ومن الأخبار التي استدلّ بها للبراءة في الشبهة الحكمية قوله عليه السلام:
ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.^(١)

تقريب الاستدلال

إنه يدلّ على أن الحكم الإلهي المجهول موضوع عن العباد، فكلّ حكم احتمال صدوره وخفي عنهم بحيث لو اطلعوا عليه لكان واجباً عليهم امتثاله فهو موضوع عنهم، فحرمة شرب التتن مثلاً - محجوبة، فهي موضوعة عن العباد.

وقال المحقق العراقي وغيره: لعلّ هذا الخبر أظهر في الدلالة على المطلوب من حديث الرفع، إذ لا يتوجه عليه إشكال الاختصاص بالشبهات الموضوعية.^(٢)

(١) وسائل الشيعة ٢٧/١٦٣، باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى.

(٢) نهاية الأفكار ٣/٢٢٦.

إشكال الشيخ ومن تبعه

قال الشيخ:

وفيه: إن الظاهر مما حجب الله علمه ما لم يبيّنه للعباد، لا ما بيّنه واختفى عليهم من معصية من عصى الله في كتمان الحق أو ستره. فالرواية مساوقة لما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: إن الله تعالى حدّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تعصوها، فسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلفوها رحمةً من الله لكم.^(١)

أقول:

قد ذكر الشيخ وجه الاستدلال بالرواية، ثم أشكل بما حاصله أنها ظاهرة في معنى آخر، والوجه المذكور مخالف لظاهرها، فالرواية أجنبية عن حكم الشبهة الحكمية وخارجة عن البحث.

وقد وافقه صاحب الكفاية، قال:^(٢)

ربما يشكل بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من التكليف، بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه، لعدم أمر رسله بتبليغه، حيث أنه بدونه لما صحّ إسناد الحجب إليه تعالى.

وقد أضاف - كما ترى - ظهور إسناد الحجب إلى الله في أنّ المراد ما تعلقت

(١) نهج البلاغة، الكلمات القصار، رقم: ١٠٢. مع اختلاف.

(٢) كفاية الاصول: ٣٤١.

إرادته تعالى بمنع إطلاع العباد عليه، وليس شرب التن من هذا القبيل، فإنَّ حكم هذا الفعل مبين في الشريعة غير أنه أخفي علينا بفعل الظالمين.

ووافق المحقق الميرزا^(١) ولم يضيف إليه شيئاً.

وكذا المحقق الإصفهاني^(٢) في كلام مطوّل.

وأما المحقق الحائري، فلم يذكر هذه الرواية لعدم دلالتها على المدعى.

وجوه الجواب

وذهب جماعة إلى تمامية الاستدلال بالرواية في المقام، وأجابوا عن

إشكال الشيخ وصاحب الكفاية، وتتلخص أجوبتهم في وجوه:

جواب الهمداني

الأول: ما ذكره المحقق الهمداني حيث قال في حاشيته على الرسائل^(٣):

إن أريد بما لم يبيّن للعباد ما لم يبيّن رأساً حتى للنبي والوصي - عليهم

السّلام - فلا واقعية له كي يعقل أن يصير علمه محجوباً عن العباد، إذ ما من حكم

إلا ويّنه الله لنبيه والنبي للوصي، بل كيف يعقل أن يأمر الله عباده بشيء أو ينهاهم

عن شيء ولم يبيّن لهم أصلاً. فالمراد بما حجب الله علمه عن العباد ليس إلا

(١) أجود التقريرات ٣/ ٣١٤.

(٢) نهاية الدراية ٤/ ٥٩.

(٣) الحاشية على الفرائد: ١٥٦.

الأحكام المبيّنة المعلومة لدى أهل العلم. فأريد بالرواية بيان كونها موضوعاً عمّن لم يقدر على معرفتها كما هو المطلوب. فنسبة الحجب إلى الله كنسبة سائر الأشياء إليه، نظير قوله: كل ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر...^(١)

مناقشة الاصفهاني

وأجاب عنه المحقق الإصفهاني^(٢) بما حاصله:

إن المسميات - بما هي موجودات محدودة، وبما هي موجودات بقصر النظر على طبيعة الوجود المطلق - تنسب إلى الموجود المطلق، لأن الفاعل الذي منه الوجود منحصر في واجب الوجود، دون فاعل ما به الوجود، فإنه غير منحصر في شيء، فالمسميات الصادرة عن الأسباب الطبيعية بلحاظ الإطلاق ينسب إليه تعالى، فهو المحيي والمميت والضار والنافع.

بخلاف ما إذا صدرت عن أشخاص غلبت الجهة التي تلي الماهية فيهم، فإنها تنفي عنه تعالى بهذا النظر. وما اختفى بإخفاء الظالمين من هذا القبيل، فلذا ورد في كلامه تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ...﴾^(٣) فنسب الكتمان إليهم لغلبة الجهة التي تلي الماهية.

فكذا ما نحن فيه، فإن الحكم الذي أمر حججه عليهم السلام بتبليغه للعباد، فقد عرّفه لهم وإنما حجبه غيره.

(١) وسائل الشريعة ١٠/ ٢٢٧.

(٢) نهاية الدراية ٤/ ٦٠ - ٦٢.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٥٩.

جواب العراقي

الثاني: ما ذكره المحقق العراقي،^(١) وحاصل كلامه:

إن ما سكت الله عنه هو ما لم يصل إلى مرحلة الفعلية، بأن لم يبين حتى للنبي صلى الله عليه وآله. وأما ما أوحى به إلى النبي فهو فعلي، فلو حُجب عن العباد بأي سبب من الأسباب شمله الحديث، لأن كل حكم فعلي فهو قابل للوضع عن العباد. فظهر الفرق بين الحديثين، واندفاع إشكال الشيخ.

ثم أضاف: أنه بعد كفاية هذا المقدار في فعلية التكليف نقول: إن رواية الحجب وإن لم تشمل التكليف المجهولة التي كان السبب في خفائها معصية من عصى الله، ولكن بعد شمول إطلاقها للأحكام الواصلة إلى النبي صلى الله عليه وآله بتوسيط خطابه إليه التي لم يزمر من قبله سبحانه بإبلاغها إلى العباد - بملاحظة صدق استناد الحجب فيها إليه سبحانه - يمكن التعدي إلى غيرها من الأحكام المجهولة التي كان سبب خفائها الأمور الخارجية، بمقتضى عدم الفصل بينهما، بعد صدق التكليف الفعلي على مضامين الخطابات المنزلة إلى النبي صلى الله عليه وآله ولو مع عدم الأمر بإبلاغها...

(قال) مع إمكان دعوى شمول الوصول فيما حجب للأحكام الميَّنة عن النبي أو الوصي المجهولة بسبب الأمور الخارجية، وأن نسبة حجب علمها إليه سبحانه كنسبة ساير الأشياء إليه تعالى، نظير قوله عليه السلام: ما غلب الله على العباد فهو أولى بالعذر....

(١) نهاية الأفكار ٣/ ٢٢٧.

أقول:

أما ما ذكره أخيراً، فهو جواب المحقق الهمداني المتقدم.
وأما ما ذكره من كون الأحكام بمجرد نزولها على النبي فعليّة. ففيه: إن
فعليّة الحكم دائماً بفعليّة موضوعه بجميع قيوده وشروطه الوجوديّة
والعدميّة، والوحي بوحده غير كافٍ للفعليّة، ولذا كانت جملة من الأحكام
مودعة عند الإمام المهدي عجل الله فرجه فيظهرها إذا ظهر، فهي ليست بفعليّة مع
تحقق الوحي بها.

وأما ما ذكره من التمسك بعدم الفصل. ففيه ما لا يخفى، لأن اعتبار عدم
الفصل بانتهاه إلى الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم، لكن القول بالبراءة
مستند إلى الأدلة، ومواردها مختلفة؛ إذ المستند في الشبهات الحكميّة التي خفي
الحكم فيها على أثر إجمال النص أو فقده ونحو ذلك، هو حديث الرفع، وفي التي
خفي فيها الحكم لعدم البيان الشرعي هو حديث الحجب. وحينئذ كيف يدعى
الإجماع الكاشف؟

وتلخص: عدم تماميّة ما أفاده المحقق العراقي جواباً عن إشكال الشيخ.

جواب الخوئي

الثالث: ما ذكره المحقق الخوئي،^(١) وهذا نصّ كلامه:

إن الموجب لخفاء الأحكام التي بينها الله تعالى بلسان رسوله وأوصيائه عليهم السلام وإن كان هو الظالمين، إلا أنه تعالى قادر على بيانها، بأن يأمر المهدي عليه السلام بالظهور وبيان تلك الأحكام، فحيث لم يأمره بالبيان لحكمة لا يعلمها إلا هو، صح إسناد الحجب إليه تعالى. هذا في الشبهات الحكمية. وكذا الحال في الشبهات الموضوعية، فإن الله قادر على إعطاء مقدمات العلم الوجداني لعباده، فمع عدم الإعطاء صح إسناد الحجب إليه تعالى.

فصح الاستدلال بهذا الحديث على البراءة في الشبهات الحكمية والموضوعية، كحديث الرفع.

أقول:

لا يخفى أن مفهوم الحجب هو المنع، وقد سلم بأن سبب الخفاء هم الظالمون، فهل قدرة الله على رفع المنع تصحح إسناد المنع إلى الله؟ كيف يجوز نسبة الفعل الصادر من أحد إلى شخص آخر بمجرد قدرة الآخر على رفع ذلك الفعل؟ فلو أذى زيد عمراً وكان بإمكان بكر أن يرفع الأذى ولم يفعل، فهل ينسب الأذى إلى بكر؟ هذا أولاً.

وثانياً: لقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله في يوم الغدير: والله ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم عن النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من

النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه،^(١) وعليه، فقد بين الله تعالى الأحكام وأبلغها رسوله إلى العباد، إلا أن الظالمين - بسدّهم باب بيته الذي جعل لأن تنتشر عنه الأحكام - حالوا دون وصولها إلى الناس، فالله تعالى قد أظهر الأحكام، والذين حجبوها هم الظالمون، ولا تصحُّ نسبتها إلى الله، لا عقلاً ولا لغةً ولا عقلاً.

وعلى الجملة، فإنَّ الخير كلُّه من الله، وينسب إليه على وجه الحقيقة. والشرُّ كلُّه من غيره ولا ينسب إليه ولا ذرّة منه، وحتى في مثل قوله تعالى ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَقَعُلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾^(٢) ليس الإضلال منه، بل الظالمون هم السبب في ضلال أنفسهم، فلما ضلّوا تركهم على ضلالهم، كما هو مقتضى العدل، ومن كان أهلاً للهداية هداه كما هو مقتضى الفضل.

جواب الإيرواني

الرابع: ما ذكره المحقق الإيرواني،^(٣) ومحصّله هو:

إنه لا يمكن الأخذ بظاهر الخبر، وذلك لأن الحكم إنما يترتب على الموضوع بعد إحرازه، والموضوع في الخبر هو الواقع المستور، لكنَّ إحراز هذا الموضوع إنما يكون بالكشف عن الواقع، فإذا انكشف لزم لغوية الخبر. إذن، لا بدّ من رفع اليد عن ظاهره.

(١) بحار الأنوار ٦٧/٩٦.

(٢) سورة إبراهيم، الآية: ٢٧.

(٣) نهاية النهاية في الحاشية على الكفاية: ٢٥/٣ - ٢٦.

وحيثُذ، يكون المراد من «الحجب» في الخبر: عدم البيان من قبل الشَّارع، ويكون حاصل المعنى: إن كلاً لم يبيّن من قبل الشَّارع للعباد فهو موضوع عنهم. ولما وقع الشكُّ في حكم التتن بنحو الشبهة الحكمية في تحقق البيان من الشَّارع، فلا ريب في أنَّ الحالة السابقة هي العدم، لكون الأحكام تدرجية، خصوصاً في المثال، لعدم كونه مورداً للإبتلاء في صدر الإسلام، وحيثُذ، يستصحب عدم البيان للعباد، فقد أحرز بذلك الموضوع في الخبر، وترتب عليه الحكم وهو: وضع التكليف عنهم.

وبهذا التقريب يندفع إشكال الشيخ بأنَّ الخبر لا يشمل ما حجب وستر بسبب إخفاء الظالمين؛ لكون الخبر مطلقاً يشمل جميع موارد الشبهة الحكمية، ويكون دليلاً على البراءة.

أقول:

إن ما أفاده - وإن كان دقيقاً - ينافي أصالة الظهور المحكّمة في كلِّ كلام ما لم تتم قرينة عقلية أو لفظية تقتضي رفع اليد عنها. وذلك: لأنَّ ظاهر الخبر أنَّ في الشريعة أحكاماً واقعية هي محجوبة عن العباد، أي لم يتعلّق بها العلم لا تفصيلاً ولا إجمالاً، وأن تلك الأحكام مرفوعة عن العباد، وعلى هذا، ففي كلِّ شبهة احتمالان، احتمال أنَّ يكون الحكم الواقعي فيها مسكوتاً عنه وغير مبين للعباد، كما هو الحال بالنسبة إلى الأحكام المودعة عند الإمام المهدي حتى يُظهرها إذا ظهر، فهو موضوع عن العباد، واحتمال أنَّ يكون مبيناً غير أنه أخفي عن العباد

بسبب ظلم الظالمين، ومع وجود الإحتمالين، يكون استصحاب عدم البيان بالنسبة إلى الواقع من الأصل المثبت.

وبما ذكرنا ظهر أن ليس ظاهر الحديث ما أفاده حتى ترفع اليد عنه بالقرينة العقلية ثم يتمسك بالإستصحاب ليتم الإستدلال به على البراءة.

هذا تمام الكلام على ما ذكره الأعلام في جواب إشكال الشيخ.

التأمل في ألفاظ الحديث

ولكن ينبغي التأمل في ألفاظ الحديث على ضوء إفادات استادنا المرحوم^(١) وشيخنا دام بقاءه، وهي:

١. الحجب. قال الراغب: ^(٢) الحجب والحجاب: المنع من الوصول... وقوله تعالى: ﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ يعني الشمس إذا استترت بالمغيب، والحجاب: المانع عن السلطان...

فمعنى الحجب في الحديث: ما ستره الله ومنع العباد من الوصول إليه.

٢. العلم، هو إداك الشيء والوصول إليه، فهو في العرف ميبين وكاشف عنه، ولذا لا يطلق على الجهل المركب ولا على الصورة الذهنية التي ليس لها مطابق في الخارج.

(١) منتقى الاصول ٤/ ٤٢٣.

(٢) المفردات في غريب القرآن: ١٠٨.

فيدلّ قوله عليه السّلام: «ما حجب الله علمه عن العباد» على وجود الأحكام في الواقع، لكنّ الله سترها ومنع العباد عن الوصول إليها.

٣. قوله: «فهو موضوع عنهم». ولفظ «الوضع» مشترك بين «الجعل» و«الرفع» وبحرف التعدية يتعيّن، فموضوع عنهم، أي مرفوع. لكنّ هذه الجملة في الحديث تفيد أنّ تلك الأحكام قد بلغت حدّ الوضع على العباد فوضعت عنهم، فهي ذات اقتضاء للجعل إلا أنها لم تُجعل، فيكون وزانها وزان حديث الرفع، بخلاف قوله: «وسكت لكم عن أشياء...» فإنه ظاهرٌ في كون تلك الأشياء موضوعةً عن العباد لعدم اقتضاء الجعل والتكليف فيها.

وما أفاده المحقق الإصفهاني من أن «الوضع» مرادف «للجعل» فإذا تعدّى بـ«عن» كان بمعنى «الصّرف» فيكون على وزان «السكوت» في الحديث الآخر. فقيه: إن الوضع لا يرادف الجعل، بل الجعل أعم من الوضع والخلق. وتحصل مما ذكرنا في تحقيق الحديث النظر في إشكال الشيخ، وأنضح الفرق بين حديث الحجب وحديث ما سكت الله عنه. فيكون الحديث من أدلّة البراءة.

ولكنّ يقوى الإشكال بورود «وضع عنهم» في موردٍ ليس فيه اقتضاء «الوضع عليهم». كقول أبي عبد الله عليه السّلام - في حديثٍ -: «إنّ من قولنا: إنّ الله يحتجُّ على العباد بما آتاهم وعزّفهم، ثم أرسل إليهم رسولاً وأنزل عليهم الكتاب، فأمر فيه ونهى... وكذلك إذا نظرت في جميع الأشياء لم تجد أحداً في ضيق، ولم

تجد أحداً إلا والله عليه الحجّة... إن الله يهدي ويضلّ، وما أمروا إلا بدون سعتهم وكلّ شيء أمر الناس به فهم يسعون له، وكلّ شيء لا يسعون له فهو موضوع عنهم...»^(١)

ففي هذا الخبر أطلق لفظ «موضوع عنهم» في مورد «لا يسعون له» ولا مقتضي للوضع عليهم.

وهذا الخبر موثوق الصدور وإن كان في سنده «حمزة بن الطيّار».

وعلى هذا، فالجملة لا تختص بمورد وجود المقتضي للوضع والإحتياط. فيكون إشكال الشيخ في محلّه.

وقد يؤيد ذلك: بأنّ الشيخ الكليني رحمه الله أورد الحديث المذكور وحديث الحجب كليهما في باب حجج الله على خلقه. والله العالم.

سند حديث الحجب

رواه صاحب الوسائل، عن الشيخ الصدوق، عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضال، عن داود بن فرقد، عن أبي الحسن زكريا بن يحيى، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.^(٢)

(١) الكافي ١/ ١٦٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧/ ١٦٣، الباب ١٢ من ابواب صفات القاضي، رقم: ٣٣.

قال: ورواه الكليني عن محمد بن يحيى^(١).

أقول:

رواه عنه عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن داود بن فرقد، عن أبي

الحسن زكريا بن يحيى...

وليس فيه لفظ «علمه» فتأمل.

والشيخ لما ذكر الحديث قال: قوله عليه السلام... وهو ظاهر في اعتبار

سنده عنده، وكأنه قد تبع الفصول في ذلك.

قال شيخنا: والحق عدم تمامية سند، لا من جهة «أحمد بن محمد بن

يحيى» فإنه موثق، على أنه ليس في سند الكافي، بل من جهة «زكريا بن يحيى»

فإنه مشترك بين عشرة أشخاص، ولا دليل على كونه «الواسطي» الثقة، كما زعم

جامع الرواة.

حديث: كلُّ شيءٍ لك حلال

ومما يستدلُّ به على البراءة رواية: كلُّ شيءٍ لك حلال...

فعن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «كلُّ شيءٍ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه».

وعن عبد الله بن سليمان عن أبي جعفر عليه السلام: «كلُّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه من قبل نفسك».

وعن معاوية بن عمَّار مثله.

وعن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام: «كلُّ شيءٍ لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته ولعله سرقة، أو المملوك يكون عندك ولعله حرٌّ قد باع نفسه أو تُخدع ببيع قهراً، أو امرأة تحتك ولعلها أختك أو رضيعتك. والأشياء كلها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البيِّنة»^(١)

هذه هي ألفاظ الخبر، فبعضها يشمل على «فيه» وبعضها لا يشمل عليه.

(١) بحار الأنوار ١٥٣/٦٥ - ١٥٥. وفي «حتى...» في الأخيرة احتمالات، والظاهر أنه قيد للموضوع أو الحكم لا غاية للحكم المجمول ليكون مفاده الاستصحاب. والمراد الحليَّة الظاهريَّة لا الواقعيَّة.

كلام الشيخ

قال الشيخ: (١)

قد يستدلّ على المطلب -أخذاً من الشهيد في الذكرى- بقوله عليه السلام: كلُّ شيءٍ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

قال: وتقريب الاستدلال -كما في شرح الوافية- إنَّ معنى الحديث: إنَّ كلَّ فعلٍ من الأفعال التي تتَّصف بالحلِّ والحرمة، وكذا كلُّ عينٍ ممَّا يتعلَّق به فعل المكلف ويتَّصف بالحلِّ والحرمة، إذا لم يعلم الحكم الخاصَّ به من الحلِّ والحرمة فهو حلال... فصار الحاصل: إنَّ ما اشتبه حكمه وكان محتملاً لأنَّ يكون حلالاً ولأنَّ يكون حراماً فهو حلال، سواء علم حكم كلِّي فوقه أو تحته، بحيث لو فرض العلم باندراجة تحته أو تحقُّقه في ضمنه لعلم حكمه أم لا.

وبعبارة اخرى: إنَّ كلَّ شيءٍ فيه الحلال والحرام عندك، بمعنى أنك تقسمه إلى هذين وتحكم عليه بأحدهما لا على التعيين ولا تدري المعين منهما، فهو لك حلال. فيقال حينئذٍ: الرواية صادقة على مثل اللحم المشتري من السوق المحتمل للمذكي والميتة، وعلى شرب التن، وعلى لحم الحمير، إنَّ لم نقل بوضوحه وشككتنا فيه، لأنه يصدق على كلِّ منها أنه شيءٍ فيه حلال وحرام عندنا، بمعنى أنه يجوز لنا أن نجعله مقسماً لحكمين، فنقول هو إمَّا حلال وإمَّا حرام، وأنه يكون من

(١) فرائد الاصول: ٢٠٠.

جملة الأفعال التي يكون بعض أنواعها وأصنافها حلالاً وبعضها حراماً، واشتركت في أن الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم.
ثم إن الشيخ ناقش هذا التقريب، وانتهى إلى أن الرواية مختصة بالشبهة الموضوعية.

كلام صاحب الكفاية

وأما صاحب الكفاية، فقد استدل^(١) برواية مسعدة، قال:

ومنها: قوله عليه السلام: كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه. الحديث.

حيث دل على حليّة ما لم يعلم حرمة مطلقاً ولو كان من جهة عدم على حرمة، وبعدم الفصل قطعاً بين إباحته وعدم وجوب الإحتياط فيه وبين عدم وجوب الإحتياط في الشبهة الوجوبية، يتم المطلوب.

مع إمكان أن يقال: ترك ما احتمال وجوبه مما لم يعرف حرمة، فهو حلال. تأمل.

أقول:

توضيح إستدلال الكفاية هو: إن الموضوع في الخبر هو «الشيء المشكوك في حليّته وحرمة، والشك له مناشئ مختلفة، فقد يكون الأمر الخارجي، كاللحم

المشكوك في تذكّيته، وقد يكون فقدان النص، وإجمال النص، وتعارض النصين، فالموضوع أهمّ من الشبهة الموضوعيّة والحكميّة.

ثم تمسك بعدم الفصل، ليدلّ الخبر على البراءة في الشبهة الوجوبيّة.

وذكر وجهاً آخر - بلا حاجة إلى عدم الفصل - وأمر فيه بالتأمل.

وجه التأمل واضح، لعدم وجوب الترك في الشبهة الوجوبيّة، والآ يلزم أن

يكون حكمان: تحريمي، وهو الترك. ووجوبي، وهو الفعل. هذا، مع أن الترك أمر عدمي قد لا يشمل لفظ «شيء».

هذا، وقد عدل عن الإستدلال بالخبرين، لظهورهما في الشبهة الموضوعيّة،

كما ذكر الشيخ.

وجوه الإشكال على الإستدلال

لكنّ يرد على الإستدلال بالأخبار الأربعة، وبعضها دون بعض، وجوه من

الإشكال:

الأول

ما أورد به على جميع الأخبار، وهو وجود كلمة «بعينه»، فإنها قيد احترازي

- على حسب الأصل في القيود - عن اللابعيين، والحال أنه لا يوجد لابعيين في

الشبهات الحكميّة، وإنما يوجد في الموضوعيّة، فهي مختصة بها، ولا تصلح

لإستدلال في كلتا الشبهتين. نعم، يوجد اللابعيين في الشبهة الحكميّة المقرونة

بالعلم الإجمالي، ولا كلام في عدم جريان البراءة والحلّ هناك.

أقول:

إن العمدة في هذا الإشكال دعوى ظهور كلمة «بعينه» في الإحترازية، لكن من الممكن أن تكون الكلمة تأكيداً للعلم لا احترازاً، والتأكيد ليس على خلاف الظاهر. ولو فرض كونه خلاف الظاهر، فإن حملها على ما ذكر أولي من الحمل على الإحترازية وجعل القضية مختصة بمورد الاقتران بالعلم غير المنجز أو الخارج بعض الأطراف عن الابتلاء. هذا أولاً.

وثانياً: إنه لا ريب في جريان قاعدة الحل في الشبهة الموضوعية، وليس جريانها فيه منوطاً بالاقتران بالعلم الإجمالي غير المنجز، بل الأصل في قاعدة الحل جريانها في الشبهة الموضوعية البدوية. وعليه، فليس «بعينه» إحترازاً عن اللابعية.

وثالثاً: يوجد في خبر مسعدة «لعلها...»، وهي شبهة مقرونة بالعلم الإجمالي. نعم، يرد الإشكال على الرواية المشتملة على «فيه حلال وحرام»، لوجود التقسيم فيها، بخلاف رواية مسعدة فليس فيها «فيه».

كلام السيد الخوئي

وقال في مصباح الاصول: ^(١) «وأما الشبهة الموضوعية، فلا ينفك الشك فيها عن العلم بالحرام لابعية، فإنا إذا شككنا في كون مانع موجود في الخارج خمراً كان الحرام معلوماً لابعية، إذ نعلم إجمالاً بوجود الخمر في الخارج المحتمل

انطباقه على هذا المانع، فيكون الحرام معلوماً لابعينه، ولكن هذا العلم لا يوجب التنجز، لعدم حصر أطرافه، وعدم كون جميعها في محلّ الإبتلاء، فما ابتلى به من أطرافه محكوم بالحليّة ما لم يعلم أنه حرام بعينه.

أقول:

حصر الشبهة الموضوعيّة بغير المحصورة وغير المبتلى ببعض أطرافها، غير صحيح، بل هي تعمّ الشبهة البدويّة أيضاً، ويشهد بذلك التقسيم الذي ذكره الشيخ - وتبعه السيّد الخوئي نفسه - حيث قال: لأنه إمّا يعلم... وعلى الثاني، إمّا لا يعلم أن ذلك المحرّم أو شيئاً منه... وعلى الثاني: إمّا أن يعلم تفصيلاً وإمّا أن يعلم إجمالاً، فالصّور أربع. وأمّا الثانية، فإن كانت الشبهة غير محصورة فحكمها كالصّورة الأولى، وكذا إذا كانت محصورة بين ما لا يتلى المكلف وبين ما من شأنه أن يتلى به....

فدعوى انحصار الشبهة الموضوعيّة بما لا ينفك عن العلم، في غير محلّها، بل إنّها تعمّ الشبهة البدويّة أيضاً.

الثاني

إنّ الموقفة مختصّة بالشبهة الموضوعيّة، لأنّ الإمام عليه السّلام طبق «كلّ شيء لك حلال» عليها، ولا أقلّ من أن تكون هي القدر المتيقن في مقام التخاطب، فلا ينعقد الإطلاق. قاله المحقق العراقي^(١).

وفيه:

أولاً: إن هذا الإشكال إنما يتوجه على صاحب الكفاية، لأنه القائل بمانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب عن انعقاد الإطلاق، وهو المستدل بالموتقة.
 وثانياً: إن القدر المتيقن إنما يمنع عن انعقاد الإطلاق على المبنى، ولكن الموجود في المقام هو العموم الوضعي، ولا يمنع القدر المتيقن من انعقاد العموم.
 فالإشكال خلط بين أصالة العموم وأصالة الإطلاق.

الثالث

إن الجملة المذكورة في صدر الخبر لا تناسبها الأمثلة المطروحة في ذيله، ولذا لا يكون مدلول الصدر قاعدة الحَل، وذلك:
 لأن الثوب، يجري فيه قاعدة اليد، وهي أمانة تزيل الشك فلا يبقى الموضوع لقاعدة الحَل.
 والمملوك، مورد لقاعدة الإقرار المزيل للشك كذلك.
 والمرأة، يجري فيها بالنسبة إلى الرضاع أصالة العدم النعتي، فلا مجال لجريان قاعدة الحَل، وبالنسبة إلى الأختية، يجري أصالة العدم الأزلي، فلا مجال للقاعدة كذلك.
 فظهر أن مدلول الخبر ليس قاعدة الحَل أصلاً.

جواب العراقي

وأجاب^(١) المحقق العراقي عن هذا الإشكال بأنه: إن كان قوله «كل شيء...» إنشاءً، فالإشكال وارد. وأما إن كان إخباراً عن أن الحلية قد أنشأت بعناوين، ففي مورد اليد بعنوان اليد، وفي مورد السوق بعنوان السوق، وفي مورد وجود الحالة السابقة بعنوان الإستصحاب، وفي مورد الإقرار بالإقرار... فالإيراد غير وارد، إذ الخبر يفيد أن الشارع قد جعل الحلية في مورد الشك في الحلية والحرمة، إلا أنه تارةً بعنوان السوق، واخرى بعنوان اليد. وهكذا...

وفيه:

إنه ليس في الخبر حكاية عن عنوان «مشكوك الحلية» حتى يكون إخباراً عن جعل الحلية لمشكوك الحلية والحرمة، بل الخبر حاكٍ عن مورد السوق واليد...

على أن عنوان «مشكوك الحلية والحرمة» لا موضوعية له بالنسبة إلى الموارد المذكورة في الخبر، لأن الموضوع في الإستصحاب - مثلاً - هو اليقين المتعقب بالشك لا المشكوك في حلته وحرمته.

الجواب الصحيح

فالصحيح - كما قال شيخنا - أن يقال في الجواب:

إن ما جاء في ذيل الخبر من «والأشياء كلها...» عام، فلا يختص بالموارد

المذكورة فيه، ومن هذا الذيل ينكشف أن المخبر به يشمل قاعدة الحل، لأنها عنوانٌ كسائر العناوين، وله مصاديق مثلها.

الرابع

إن ذيل الخبر «والأشياء كلها...» قرينة على الصدر، لأن قيام البيئة إنما يختص بالشبهة الموضوعية، فالخبر يختص بها.

جواب السيد الخوئي

وأجيب^(١): بأن المراد من «البيئة» معناها اللغوي، فهي في الخبر كما في قوله تعالى: ﴿... عَتَى تَأْتِيَهُمُ الْبَيْتَةُ * رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ...﴾^(٢). وليس المراد شهادة العدلين، إذ ليست الكلمة بحقيقة شرعية أو متشرعية في هذا المعنى.

مناقشة الجواب

وهذا الجواب غير تام. وبيان ذلك يتوقف على مقدمتين:
الأولى: إن من القواعد في المشتق، أن تدل المادة على معناها الموضوعية له في مختلف الهيئات، بأن لا توجب الهيئة اختلافاً في المادة، لأن كل مادة من المواد

(١) مصباح الأصول ٢/ ٢٧٤.

(٢) سورة البيئة، الآية: ١-٢.

فهي موضوعة لمفهومها الخاص بها، والهيئة معنى حرفي، وليس للمشتق - وهو مجموع المادة والهيئة - وضع مستقل.

والثانية: إن «أو» إن كانت للتقسيم أو التريد تدل على التفصيل، والتفصيل قاطع للشركة، فلا يكون ما قبلها قسماً ممّا بعدها.

وعلى ما ذكر:

فإن مادة «البيان» موجودة في «تستبين» و«البيّنة»، فإن كان المراد من «البيّنة» هو المعنى اللغوي، لزم أن يكون المعنى في الكلمتين واحداً، وذلك ينافي التقسيم بـ «أو». إذن، لا بد وأن يختلف المعنى في الكلمتين، فإن كان «يستبين» بمعنى «العلم»، و«البيّنة» بمعنى «الحجة الشرعية» صحّ التقسيم، لكن ليس «الحجة الشرعية» معنى لفظ «البيّنة» لغة، بل معناها في اللغة: الدلالة الواضحة عقلاً أو حساً. وإذا لم يمكن حمل «البيّنة» على المعنى المذكور، ولم يمكن أخذ «العلم» في مفهوم «البيّنة»، لأن المفروض كونه مأخوذاً في «تستبين» والتقسيم قاطع للشركة، تعين أن يكون المراد منها خصوص «شهادة العدلين».

بل إن المراد من «البيّنة» في جميع الروايات عن النبي والأئمة عليهم السلام ليس إلا «شهادة العدلين».

ولو فرض احتمال كون «البيّنة» في الخبر بمعنى «الحجة الشرعية» كان

الخبر مجملاً.

سقوط الاستدلال بخبر مسعدة

وكيف كان، فالإشكال وارد، والإستدلال ساقط، لظهور الخبر في الشبهات الموضوعية.

هذا في خبر مسعدة بن صدقة.

الكلام في الروايات الاخرى

وأما الروايات الاخرى:

فقد أشكل على ما يشتمل منها على «المعرفة»، بأن: المعرفة إنما تكون في الامور الجزئية، ولا تطلق مادة «العرفان» في موارد الامور الكلية، وبحسنا في الأحكام الكلية الإلهية.

ويندفع: بأنه لا دليل على اختصاص هذه المادة بالجزئيات، لامن اللغة ولا العرف، بل قد ورد في مورد الكلّيات كما في مقبولة عمر بن حنظلة: «... وعرف أحكامنا...»^(١) والمراد الكلّيات، لأن ذلك شأن الفقيه.

إشكال الشيخ

وأشكل الشيخ^(٢): بأن «فيه» ظاهر في التقسيم، لاسيما مع وجود «بعينه» و«منه». فالحديث إنما جاء للتقسيم لا للترديد، والذي في الشبهات البدوية هو

(١) وسائل الشريعة ٢٧/١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، رقم: ١.

(٢) فرائد الاصول: ٢٠١.

«الترديد» لا «التقسيم»، فلامعنى له «فيه حلال وحرام» في مثل شرب التتن. نعم، له معنى في اللحم، إذ فيه الحلال كلحم الغنم والحرام كلحم الخنزير.

قال الشيخ: فسواء قلنا بالإستخدام أو لا، يختص الحديث بالشبهة الموضوعية. أما على عدم القول به، فإن مفهوم «الشيء» هو الكلّي القابل للتقسيم، وأما على القول به، بأن يكون «الشيء» جزئياً - فالضمير في «فيه» راجع إلى النوع والجنس حتى يصحّ التقسيم إلى الحلال والحرام.

جواب العراقي

وأجاب المحقق العراقي^(١): بأنّ اللحم - مثلاً - فيه حلال كلحم الغنم وحرام كلحم الخنزير، ومن الحلال ما تقع فيه الشبهة كلحم الحمار. وأما ما لا ينقسم إلى الحلال والحرام كشرب التتن، فيتمّ المطلوب فيه بعدم الفصل، فيتمّ استدلال الشهيد رحمه الله بالروايات.

مناقشته

وفيه: إن منشأ الشبهة ليس وجود القسمين بل هو فقد الدليل، وإن كان عدم القسمين منشأ لعدم الشك. توضيحه: إن كان اللحم كلّهُ حلالاً أو كان كلّهُ حراماً، فإنّه لا شك في حليّة أو حرمة لحم الحمار، فعدم القسمين ليس رافعاً للشك، لكن

وجودهما ليس منشأً للشك في حكم لحم الحمار، بل المنشأ هو قصور الدليل من جهة الفقد أو الإجمال أو التعارض.

فالحق مع الشيخ، لأن ظاهر الروايات كون المنشأ للشك وجود القسمين، وذلك يكون في الشبهة الموضوعية، أما الشك في الشبهة الحكمية فينشأ عن قصور الأدلة، كما عرفت.

وأما تمسك العراقي بعدم الفصل لما ليس فيه قسمان كشرب التن، فقد ذكر الشيخ أنه إذا كان «كل شيء فيه حلال وحرام» شاملاً للمورد الذي ليس فيه تقسيم، فلا حاجة إلى الإجماع المركب، لأنه كما أن اللحم فيه قسمين، كذلك الشرب، فإنه ينقسم إلى الحلال كشرب الماء، وحرام كشرب البنك، ومشكوك فيه كشرب التن.

فإن قيل: الشرب جنس بعيد بالنسبة إلى شرب التن.

قلنا: يكفي الجنس البعيد.

أقول:

إذا كان الجنس البعيد كافياً، فليكن الجنس هنا هو «الأكل»، فإن فيه الحلال والحرام، ويشمل اللحم والجبن، ويكون «كل شيء...» أعم من الأكل والشرب. ولكن الظاهر عدم التزام الشيخ بذلك.

لا يقال: في المورد الذي يوجد العنوان الأخص نأخذ به، وفي المورد الذي

لا يوجد، نأخذ بالعنوان الأعم.

لأننا نقول: لا فرق، مع صدق عنوان «الشيء» على الأخص والأعم.

ثم إن ظاهر الروايات كون الموضوع الواقعي الذي له الحكم، فيه الحلال والحرام، كالدم ولحم الخنزير فإنهما محرمان، لكن العلماء لما رأوا أن نفس العنوان غير قابل للحرمة التكليفية، قدروا «الشرب» في الأول، و«الأكل» في الثاني، مع أن المتخذ موضوعاً للحل والحرمة في الأدلة هو العين. فكان معنى: كل شيء فيه...: كل ما كان موضوعاً للحكم الشرعي من العناوين المنطبقة كالجبين واللحم والسمن... فالعنوان نفس الذات، وكل واحدة منها فيها القسم الحلال والقسم الحرام، والإرجاع إلى الأكل والشرب خلاف الظاهر.

وعلى هذا، يخرج التتن من البحث، لأنه ليس من العناوين، بل هو مشكوك الحل والحرمة، وقد عرفت أن مفاد الروايات: كل فرد وقع الشك فيه وكان منقسماً إلى الحلال والحرام فهو لك حلال.

فما ذكره الشيخ غير تام.

وأما إجماع العراقي، فغير حجة، لكونه مدركياً، وقد قصد منه: إن الأخباري يقول بالحرمة في الحكمية مطلقاً، والاصولي بالجواز مطلقاً، فالقول بالجواز فيما له قسمان كاللحم، وبالحرمة فيما ليس له قسمان كالنتن، خلاف الإجماع المركب. وتلخص:

إن ما يشتمل من النصوص على «فيه» لا يدل على الحل في الشبهة الحكمية كالذي لا يشتمل عليه. والله العالم.

الكلام في الأسانيد

أما خبر مسعدة، فموثق. ومسعدة من رجال تفسير القمي، وتضعيف العلامة سببه بطلان عقيدته.

وأما خبر عبد الله بن سليمان، فإن الرجل لا توثق له، وكونه صاحب أصل لا يكفي للوثاقة، إلا إنه من رجال ابن أبي عمير.

وأما خبر ابن سنان، ففي الكافي والتهديب بسند صحيح، وهو في الفقيه أيضاً، لكن إسناد الصدوق إلى ابن محبوب فيه «ابن المتوكل»، وقد وقع فيه الكلام المشهور.

هذا تمام الكلام في أخبار «كل شيء لك حلال».

حديث الناس في سعة

قال عليه السّلام: الناس في سعة ما لا يعلمون.

ويقراء هذا الحديث بوجهين:

١. أن تكون «ما» موصولةً.

٢. أن تكون ظرفيّة زمنيّة.

وقد استدلّ به على كلا الوجهين لكلتا الشبهتين.

أمّا على الأول: فالناس في سعة، سواء كان الحكم كلياً وُجهل به من جهة إجمال النصّ أو فقدّه أو تعارضه. أو جزئياً، وذلك يكون في الشبهة الموضوعيّة. وأمّا على الثاني، فالناس في سعة ما دام عدم العلم، سواء كانت الشبهة حكميّة أو موضوعيّة.

الاختلاف في النسبة بينه وأخبار الإحتياط

وعلى الجملة، فإن الحديث جاء لجعل السعة والمؤمنيّة، وأخبار الإحتياط

تجعل الضيق. فهل النسبة بينهما تعارض أو الورد؟

قال الشيخ بالثاني، فأخبار الإحتياط واردة على هذا الحديث، لكونها مفيدة للعلم، فيكون مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١).

وقال صاحب الكفاية وتبعه العراقي: بالتعارض بين الطرفين.

وأجاب في الكفاية^(٢): بأن ورود أخبار الإحتياط يتوقف على دلالتها على وجوب الإحتياط وجوباً نفسياً، لكنها تفيد الوجوب الطريقي، فلا مصلحة في نفس الإحتياط، وإنما جاءت بداعي تنجيز الواقع. وحينئذٍ، لما كان حديث السعة معذراً بالنسبة إلى الواقع، فيقع التعارض بين الطرفين.

وفصل في مصباح الاصول^(٣)، بأن «ما» إن كانت موصولة، فالحديث يدل على البراءة كما عليه صاحب الكفاية، وإن كانت ظرفية، فهو مورود بأخبار الإحتياط كما عليه الشيخ. ولكن «ما» الظرفية لا ترد على الفعل المضارع إلا نادراً. فهي موصولة. فالحق مع الكفاية.

أقول:

والظاهر عدم تمامية هذا التفصيل، لأن نهاية الظرف وآخره هو العلم، وهو مقيد حتماً بالشئ الذي جعل موضوعاً في القضية، إذ لا يكون ارتفاع الجهل بشئ آخر غايةً للتوسعة ولا العلم بالشئ مهملًا، فالغاية للتوسعة هو العلم بالشئ الذي كان مجهولاً، فلا فرق بين الموصولة والظرفية.

(١) سورة الإسراء، الآية: ١٥.

(٢) كفاية الاصول: ٣٤٢.

(٣) مصباح الاصول ٢/ ٢٧٨.

نعم، في الموصولة يتقدّر الضمير في «يعلمون» الراجع إلى «ما» أي: يعلمونه، وهو غير موجود إذا كانت ظرفية، ولا مرجع، إلا أن البرهان العقلي المذكور يقتضي تعيّد العلم بالشيء المجهول نفسه لا بشيٍ آخر.

المختار رأي الكفاية

وتلخص: دوران الأمر بين رأي الشيخ ورأي صاحب الكفاية.

والمختار هو الثاني، وتوضيح ذلك هو:

إن المحتملات - ثبوتاً - في حديث السعة ثلاثة:

١. أن يكون «ما لا يعلمون» نفس «المجهول».

٢. أن يكون «ما لا يعلمون» مطلقاً، أي سواء كان المجهول أو الوظيفة

الفعليّة.

٣. أن يكون «ما لا يعلمون» بمعنى: ليس عندهم حجة، بأن يكون «العلم»

كناية عن «الحجة».

والمحتملات كذلك في أخبار الإحتياط هي:

١. أن يكون مدلولها عبارة عن إنشاء الحكم، ويكون المنشأ للإنشاء هو

الواقع بعنوان المحتمل، فتكون أخبار الإحتياط موصلة للواقع، لأنّ الشارع تارة:

ينشئ الحكم للواقع بعنوانه كقولك: لحم الخنزير حرام. وتارة: ينشئ الحكم

الواقعي بعنوان المشكوكية.

٢. أن يكون إنشاء الإحتياط إنشاءً نفسياً ناشئاً عن المصلحة القائمة بنفس الإحتياط لا القائمة بالواقع.

٣. أن تكون الأوامر الإحتياطية طريقتية، فلا هي ناشئة عن مصلحة الواقع ولا عن مصلحة الإحتياط نفسه، بل بداعي تنجيز الواقع والتحفُّظ عليه. هذا كله بحسب الثبوت.

وفي مقام الإثبات نقول: إنَّ الظاهر من حديث السَّعة: عدم العلم بنفس الشيء، لأنَّ إطلاق «العلم» وإرادة «الحجَّة» خلاف الظاهر، كما أن جعل «العلم» أعمَّ من الشيء المجهول والوظيفة الفعلية، خلاف الظاهر كذلك.

كما أن الظاهر من أخبار الإحتياط أنها ليست للإيصال إلى الواقع. وكون المصلحة في نفس الإحتياط خلاف الظاهر. فيتعيَّن الوجه الثالث، وهو كونها مفيدة لجعل التنجيز على الواقع حفظاً له وإتماماً للحجَّة.

وعلى هذا، فإذا جهل حكم شرب التنن فالمكلف في سعة، لكن أوامر الإحتياط تعارضه. وهذا وجه ما أفاده في الكفاية، وهو الصَّحيح.

النظر في رأي الشيخ

وأما مسلك الشيخ - وهو الورود - فبيتنى على أحد الإحتمالات التالية:
الأول: إن متعلَّق «العلم» في الحديث هو «الشيء»، لكن أخبار الإحتياط تدلُّ على تضييق العلم بالشيء، فهو يكون عالماً بالشيء، سواء كان علمه به بعنوانه الأولي

مثل: أكرم زيداً، أو بعنوانه الثانوي مثل: أكرم هذا القاعد. وعلى هذا، تتقدم أخبار الإحتياط بالورود.

لكن هذا الإحتمال في أدلة الإحتياط خلاف الظاهر.

والثاني: إن متعلق «العلم» هو الأعم من الشئ والوظيفة الفعلية في ظرف الجهل، وأدلة الإحتياط تعين الوظيفة في ظرف الجهل، فهي متقدمة بالورود، لأنها ترفع الجهل فلاسعة.

وهذا ما اعتمده الشيخ قدس سره. لكنه خلاف الظاهر.

والثالث: أن يكون «العلم» هنا بمعنى «الحجة». فهم في سعة ما لم يكن عندهم حجة منجزة للواقع، لكن أخبار الإحتياط حجة، لكونها منجزة له، فتقدم على الحديث بالورود.

وهذا هو المستفاد من كلام المحقق الإصفهاني^(١).

وقد عرفت أن جعل «العلم» بمعنى «الحجة» خلاف الظاهر.

قال المحقق الإصفهاني:

لا يقال: إن أخذنا «العلم» بمعنى «الحجة» وأوامر الإحتياط على الطريقتة، تمت المعارضة كما قال صاحب الكفاية، لا الورود. لأن مفاد أدلة الإحتياط هو وجوب الإحتياط ما دام لا يوجد المعدر، فهي حينئذ منجزة، لكن حديث السعة معدر. وهذا هو التعارض.

لأننا نقول: لاشك في تنافي المنجز والمعذر بالنسبة إلى الشيء الواحد، لكن لسان دليل السعة ودليل الإحتياط لسان الورد لا التعارض، لأن موضوع أدلة الإحتياط هو احتمال ثبوت التكليف، لأنها جاءت لحفظ الغرض الإلهي والتكليف الواقعي، فليس الموضوع عدم المعذر، وحديث السعة يوسع لمن ليس له منجز، لأن موضوعه عدم المنجز، فإذا لوحظ الموضوع في الدليلين كانت النسبة هي «الورد».

أقول:

إن ما ذكره متعوض بحديث الرفع، فإن الذي أفاده لا يختص بحديث السعة، لأن حديث الرفع أيضاً في مقام التوسعة، فلماذا لا يكون موروداً؟ لا سيما مع تعبير الإصفهاني بـ«دليل البراءة» الشامل لحديث الرفع؟ وحلّ المطالب هو: ما ذكرناه، من أن حمل «العلم» على «الحجة» خلاف الظاهر، لأنه مغاير له مفهوماً، وكذا كون الحجة أعم من العلم مصداقاً. هذا أولاً.

وثانياً: إن حديث السعة هو الوارد لا المورود، لكون أخبار الإحتياط قد جاءت للتحفظ على الواقع، لأن الموضوع المأخوذ في لسانها هو «الشبهة» كقوله: «قف عند الشبهة» أو «المشكل»، ووزان هذا المرفوع وزان موضوع أدلة القرعة: «القرعة لكل أمر مشكل» أو «مشتبه»، وقد ثبت أنه لا قرعة مع العلم بالوظيفة الظاهرية فضلاً عن الواقعية، لأن «المشتبه» لا حجة فيه ظاهراً وواقعاً. وعلى هذا، يكون الأمر في أدلة الإحتياط كذلك، لأن دليل البراءة يفيد الحكم الظاهري وينفي

الشبهة، فـدليل البراءة هو الـوارد لا العكس. نعم، لو كان موضوع أخبار الإحتياط احتمال التـكليف كان لما ذكره المحقق المذكور وجه.

ثم إنه إن كان الإحتياط واجباً بالوجوب النفسي، وكان مدلول الحديث هو العلم الأعمّ من الشئ المجهول والوظيفة الفعلية الظاهرية، فقد أشكل الإصفهاني بأنه لا يبقى حينئذٍ مورد للبراءة وتلزم اللغوية في أدلتها، لأن أخبار الإحتياط تفيد الوظيفة، فتقدّم دائماً على البراءة ولا يبقى مورد لها أصلاً.

إلا أن هذا الإشكال يتوجّه بناءً على كون الإحتياط طريقتاً وكون العلم بمعنى الحجّة أيضاً.

لكنّ اللغوية إنّما تلزم في صورة اختصاص دليل السّعة بالشبهات الحكمية، لأنّ المفروض وجود الإحتياط في جميع تلك الشبهات، ولكنّ، إذا كان دليل السّعة مثل حديث الرفع شاملاً للشبهتين، والإحتياط غير لازم في الموضوعية، فلا لغوية لدليل السّعة. ودعوى ظهوره في الحكمية غير مسموعة، فإنّ أحداً لم يقل باختصاص «ما لا يعلمون» بالحكمية، ولا فرق بين حديث الرفع وحديث السّعة، لأنّ «ما» في كليهما أعمّ. هذا أولاً.

وثانياً: إن المنجزية والمعدريّة متقومان بالوصول، ووجوب الإحتياط إذا لم يصل في موردٍ يكون لحديث السّعة موضوع في ذلك المورد، فلا لغوية. هذا، وقد يجاب عن دعوى الورد الذي ذكره الإصفهاني: بأن معنى العلم هنا هو الحجّة، والمراد من الحجّة هو الطرق الشرعية، والإحتياط ليس من الطرق الشرعية، فليس بحجّة، فلا تتقدّم أدلة الإحتياط على حديث السّعة بالورد.

وفيه:

إن الحجّة ما يصلح للإحتجاج به، والإحتياط الذي قام عليه الدليل يصلح للإحتجاج، ولذا كان للفقهاء أن يفتي بالإحتياط في الشبهة الحكميّة مع عدم تاميّة أدلّة البراءة. ويؤيد ما ذكرناه، إطلاق «الحجّة» في بعض الأخبار على الإحتياط وعلى الإستصحاب أيضاً.

والحاصل: إن في الحديث ثلاثة إحتتمالات، وهو ظاهر في العلم بنفس الشيء المجهول، وليس بمعنى الحجّة، وقد قال بذلك الإصفهاني هنا ثم رجع عنه في المباحث الآتية، بل هو بمعنى الإنكشاف، فيقع التعارض بينه وبين أدلّة الإحتياط، كما عليه صاحب الكفاية. وهو الحق.

سند حديث السّعة

ولفظه في الكتب مختلف. ففي بعضها «ما لم يعلموا». وهو على كلّ حال مرسل، ولا يوجد في كتب الحديث. والذي نجده فيها ما رواه الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام: إن أمير المؤمنين سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وبيضها وجبنها، وفيها سكين. فقال أمير المؤمنين: يقوم ما فيها ثم يؤكل لأنه يفسد وليس له بقاء، فإن جاء طالبها غرموا له الثمن. قيل: يا أمير المؤمنين: لا يدرى سفرة

مسلم أو سفرة مجوسي؟ فقال: هم في سعةٍ حتى يعلموا.^(١)

وفي المستدرک عن الراوندي: هم في سعةٍ ما لم يعلموا.^(٢)

وعن الجعفریات: هم في سعةٍ من أكلها ما لم يعلموا حتى يعلموا.^(٣)

والمهم لفظ الكليني الخالي من «أكلوا». والظاهر أخذ الاصوليين بهذه

الرواية مع تصرفهم فيها بجعل «الناس» بدلاً عن «هم».

ولكنّ الكلام في سند الكليني، من جهة «التوفلي»، ففي مرآة العقول^(٤)

ضعيف على المشهور، وذكر الأردبيلي الرواية في الأطعمة والأشربة من مجمع

الفائدة^(٥) وقال: ضعيفة لكنّ ضعفها لا يضر لموافقها للعقل. ولكنّ الرجل من

رجال تفسير القمي وكتاب كامل الزيارات. والله العالم.

(١) الكافي ٢٩٧/٦.

(٢) مستدرک الوسائل ٥٨٨/٢.

(٣) المصدر ٥٨٨/٢.

(٤) مرآة العقول ٣٦/١.

(٥) مجمع الفائدة والبرهان ٣٠٠/١١.

حديث كل شيء مطلق

وهو قوله عليه السلام: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى^(١)

اختلاف الأصحاب في الاستدلال به

واختلف الأصحاب في دلالة على البراءة:

فالشيخ والإصفهاني استدلاً به.

وصاحب الكفاية لا يرى صحة الاستدلال. وتبعه الميرزا والعراقي.

كلام الشيخ

قال الشيخ^(٢):

ومنها: قوله في مرسلة الفقيه: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى. استدلال به

(١) وسائل الشريعة ٢٧/١٧٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، رقم: ٦٧.

(٢) فرائد الاصول: ١٩٩.

الصّدوق على جواز القنوت بالفارسيّة، واستند إليه في أماليه حيث جعل إباحتها الأشياء حتى يثبت الحظر من دين الإمامية.

ودلالته على المطلوب أوضح من الكلّ. وظاهره عدم وجوب الإحتياط، لأن الظاهر إرادة ورود النهي من حيث هو، لا من حيث كونه مجهول الحكم، فإنّ تمّ ما سيأتي من أدلّة الإحتياط دلالة وسنداً، وجب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية وأمثالها ممّا يدلّ على عدم وجوب الإحتياط، ثم الرجوع إلى ما تقتضيه قاعدة التعارض.

محتملات الحديث

أقول:

إنّ الإستدلال بهذا الخبر يتوقف على أمرين:

أحدهما: أن تكون النسبة بينه وبين أخبار الإحتياط التعارض لا الورد.

والآخر: تعيين المراد من «الإطلاق»، و«الورد»، و«النهي».

أمّا الإطلاق، فالظاهر أن المراد منه هو عدم التقييد، ويعبّر عنه بـ«الإرسال»

و«الحليّة». وهو المعنى اللّغوي.

وأمّا الورد، فيحتمل: الصّدور، ويحتمل: الوصول.

وأمّا النهي، فيحتمل النهي عن الشيء بعنوانه الأوّلي، ويحتمل النهي عنه

بالأعم من العنوان الأوّلي والثانوي، أي: عنوان مجهول الحكم، كما أن أخبار

الأحتياط تنهى عن الإرتكاب بالعنوان الثانوي، لأن موضوعها هو الشيء المشتبه.
 وبما ذكرنا يظهر أن في الخبر أربعة احتمالات:
 الأول: الورد هو الصدور، والنهي عن الشيء أعم من أن يكون بعنوانه أو
 بعنوان المشتبه.

وحينئذ، تكون أخبار الإحتياط واردة على الخبر.
 الثاني: الورد هو الوصول، والنهي أعم كذلك.
 وعليه، فالورد كذلك.

الثالث: الورد بمعنى الصدور، والنهي عن الشيء بعنوانه الواقعي.
 وعليه، يسقط الإستدلال، لأن البحث ليس في صدور النهي وعدم صدوره.
 بل في وصوله وعدم وصوله، فيكون وزان الحديث وزان استتواعمًا سكت الله.
 الرابع: الورد بمعنى الوصول والنهي بعنوانه الواقعي.
 وعليه، يتم الإستدلال ويقع التعارض.

والعلماء الأعلام أسقطوا الإحتمالين الأول والثاني، لأن «الشيء» عنوان مشير
 إلى العناوين الأولية للأشياء، وضمير النهي يرجع إلى نفس العنوان الأولي، وأما
 النهي عن الشيء بعنوان أنه مجهول الحكم، فليس نهياً عن الشيء، بل هو عنوان
 كلي ينطبق عليه «الشيء».

فالإحتمالان اللذان كان النهي فيهما عن الشيء بالمعنى الأعم ساقطان،
 وينحصر البحث في الإحتمالين الباقيين.

وحينئذٍ، يقع الكلام في أن «الورود» في الخبر هو بمعنى «الوصول» أو «الصدور»؟

هل «الورود» بمعنى «الوصول» أو «الصدور»؟

قال الشيخ بالأول. وعليه، فكل شبهة حكمية تحريمية كشرب التتن «شيء» لم يصل فيه «نهى» عن الشارع بعنوانه، فهو «مطلق». وفي الشبهة الوجوبية قال الشيخ: بأن الأقوى البراءة، للأدلة الأربعة بضميمة الإجماع المركب. فالحديث دليل على البراءة في الشبهتين.

وقال صاحب الكفاية: (١) ليس الورود بمعنى الوصول، فإنه يصدق على الصدور وإن وصل إلى البعض لا الكل، بل يصدق وإن لم يصل أصلاً. فالحديث دليل على أن كل شيء محكوم بالإطلاق والإباحة ما دام لم يصدر فيه نهى، فيكون مورد البحث شبهة مصداقية للحديث، لأننا نشك في صدور النهي في شرب التتن وعدم صدوره.

ثم قال:

لا يقال: نحن نحرز الموضوع ببركة الأصل، فيستصحب عدم ورود النهي عن شرب التتن.

لأننا نقول: هذا تمسك بالاستصحاب، وبحثنا في الخبر والاستدلال به على البراءة.

على أن هذا الأصل لا يجري في بعض الموارد، كمورد توارد الحالتين، كأن صدر نهْيٌ وصدرت إباحة ولم يعلم المتقدم منهما، وحينئذٍ، لا يجري استصحاب عدم صدور النهي، لعدم مقتضي الدليل الإستصحاب، إذ يعتبر اتصال زمان المسكوك فيه بزمان المتيقن، ومع العلم بعدم الإتصال لا يجري الإستصحاب، كما أنه مع احتمال عدم الإتصال يكون التمسك بدليله من التمسك بالدليل في الشبهة المصادقية، وهنا يحتمل أن تكون الإباحة متأخرة عن الحرمة، وهذا الإستصحاب غير جارٍ على مسلك الشيخ للتعارض بين الحالتين.

فأجاب بتمامية الإستصحاب في مورد توارد الحالتين.

وأشكل على عدم الفصل: بأنه إنما يدعى حيث يكون المستند في أحد الطرفين هو الدليل، وأما لو كان المستند أصلاً فلا يتمسك بعدم الفصل، لأن معنى عدم الفصل هو التلازم بين الموردین في الحكم، فإن كان على أحدهما دليل تم حكم الملازم الآخر بذلك الدليل، لحجية مثبتات الأدلة، بخلاف الأصل، لأن مثبتته ليس بحجة.

أقول:

فكيف تمسك صاحب الكفاية نفسه بعدم الفصل فيما تقدم، إذ كان المستمسك في الشبهة التحريمية أصالة البراءة، فقال بالبراءة في الوجوبية كذلك لعدم الفصل؟

وأجاب المحقق الإصفهاني: بأن الأصل هناك كان من سنخ واحد - وهو

الحلّ - في الطرفين، والملاك واحد، وهنا يوجد الإستصحاب في طرفِ البراءة في الآخر.

فأشكل شيخنا: بأنّ صاحب الكفاية قال: إنّ كان دليلٌ فكذا وإنّ كان أصلٌ فكذا، ولم يقل: إن كانا من سنخٍ واحدٍ فكذا وإنّ كانا من سنخين فكذا! وتلخّص:

إنه إنّ كان «الورود» بمعنى «الوصول» فالإستدلال تام، وإنّ كان بمعنى «الصدور» فلا. وقد قال الشيخ بالأوّل وتبعه المحقق الإصفهاني ويرهن عليه، فقال: (١).

كلام المحقق الإصفهاني

إنّ الورود لا يمكن أن يكون هنا بمعنى الصدور، لأن الإباحة إما عقلية وإما شرعية، والشرعية إما واقعية وإما ظاهرية. والشقوق كلّها باطلة، فالورود ليس بمعنى الصدور بل هو بمعنى الوصول. توضيحه:

أما إن كانت واقعية، فلا يمكن أن يكون الورود بمعنى الصدور، لأنّ هذه الإباحة إما هي مغيّاة بورود النهي، وإما هي غير مغيّاة به بل موضوعها مقيد بعدم ورود النهي، وفي هذه الصورة إما هو مقيد بعنوان المشير أو مقيد حقيقة. وكلّها غير معقول، لأن الإباحة إن كانت واقعية شرعية مغيّاة بصدور النهي، فإنّها تنشأ عن

عدم اقتضاء الموضوع بالنسبة إلى الوجوب والحرمة، فإن كانت مغتاية بصدور النهي، فإن صدوره لا يمكن إلا مع تحقق الإقتضاء في الموضوع بالنسبة إلى الحرمة، والمفروض عدم الإقتضاء لا إلى الحرمة ولا إلى الوجوب، فيلزم انقلاب الموضوع أو اقتضاؤه للحرمة مع عدم الإقتضاء إلى أحد الطرفين، وكلاهما محال. وإن كان هنا قيد، بمعنى أن الموضوع مقيد بورود النهي، فإما هو عنوان مشير إلى ما هو في الخارج، أي: كل ما كان فيه نهى فهو حرام، وما لانهي فيه فهو حلال، وهذا غير معقول، لأنه توضيح للواضح، وإما هو قيد حقيقة للموضوع، أي يقيد بعض الأشياء بعدم ورود النهي ثم يأتي بالإباحة عليه، وهذا محال كذلك، للزوم تقييد الشيء بعدم شيء حتى يطرأ عليه ضد ذلك الشيء. أي: تقييد الشيء بعدم النهي حتى يأتي ضد النهي وهو الإباحة، وقد بين استحالة هذا في مبحث الضد.

وتلخص: أن الإباحة ليست إباحة واقعية شرعية.

وإن كانت ظاهرية، فلا يعقل أيضاً لوجوه ثلاثة:

الأول: إن كانت الإباحة ظاهرية، فإن غايتها العلم - لكون موضوع الإباحة الظاهرية هو الجهل - لا الحرمة الواقعية، لأن الحكم الواقعي لا يكون غايةً للحكم الظاهري، فلا يكون الورد بمعنى الصدور، لأن الصدور يعني وجود الحرمة الواقعية، وقد قلنا بأنه ليس رافعاً للحكم الظاهري.

الثاني: إن الإباحة الظاهرية هي في مورد وجود الشك في وجود الحرمة الواقعية، فإذا أردنا إثبات الإباحة الظاهرية باستصحاب عدم صدور النهي، يكون

تمسكاً بالإستصحاب لا بالحديث، والتمسك حينئذٍ بالحديث من قبيل التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية.

الثالث: إن كانت الإباحة الظاهرية، والغاية صدور النهي، فإنه لا نهى إلا بقاء، أي ما دام لم يصدر نهى فالإباحة موجودة. فإذا، يوجد في أول الأمر علم بعدم النهي، فلا شك حتى تثبت الإباحة الظاهرية.

فظهر أن «الإطلاق» ليس بمعنى الإباحة الشرعية الظاهرية.

وأما الإباحة العقلية، فغير ممكنة أيضاً، لأنها عبارة عن اللاخرجية بحكم العقل قبل الشرع، وهذا المعنى مستقل به عقل كل عاقل. مع أنه لا وجه لأن يبين الإمام الصادق في هذا الحديث الوظيفة قبل ورود الشرع.

وإذا بطل كل هذه الشقوق المبنية على كون الورد بمعنى الصدور، تعين كونه بمعنى الوصول إذ لا احتمال ثالث.

هذا مضافاً إلى:

١. إن «الورد» من المفاهيم المتعدية، والنسبة بين الوارد والمورود هي الإضافة، فالمورود هو «المكلف» والوارد هو «الحكم». فيكون معنى الحديث: كل شيء مطلق حتى يرد عليك فيه نهى، وليس معناه إلا «الوصول».

٢. إن «الورد» بمعنى الصدور غير موجود في اللغة والعرف.

فالحق مع الشيخ في أن المراد هو «الوصول».

أقول:

أولاً: إن البحث عن الإباحة والألحرجية العقلية، إن كان عن حكم العقل بغض النظر عن الشرع - كما يبحث عن حكم العقل في مجهول الحكم ومقتضى الأصل العقلي فيه بقطع النظر عن الدليل النقلي - فإنه لا لغوية في البيان.

نعم، لو كان البحث حول حكم العقل قبل الشرع بالقبليّة الزمانيّة، لم يكن للبيان أثر، لكن البحث ليس في ذلك.

وثانياً: إن دعوى استقلال عقل كل عاقل بالإباحة. مندفعة، لأن الأقوال في تلك المسألة مختلفة.

فظهر إلى الآن أن الحديث ناظر - كما ذكر الميرزا^(١) - إلى الإباحة العقلية بقطع النظر عن البيان الشرعي.

وأما ما ذكره، من نفي الإباحة مطلقاً.

ففيه: أنه منقوض بالأحكام الإلزامية التدريجية، كمسألة حرمة الخمر، فقبل النهي الإلزامي يستحيل وجود الإباحة الظاهرية، بل هي واقعية، وليس منشأ الإباحة الواقعية منحصراً باللائقنضائية، بل يمكن أن يكون التزاحم بين مصلحة التدرج والتسهيل والمفاسد الواقعية منشأ لتأخير بيان الحكم التحريمي، فيكون معنى الحديث: كل شيء لم يصدر فيه نهي فهو مطلق واقعاً.

(١) أجود التقريرات ٣/٣١٧.

فيصح أن يكون الورد بمعنى الصدور.

ثم إن «الورد» يستعمل على أنحاء، فتارةً: يتعدى بنفسه، كما في ورد الماء.

وأخرى: بـ«على» كقولك: ورد عليّ. وثالثة بـ«في» مثل: ورد في البلد.

والتضائف متقوم بالطرفين، ولكن لا يقتضي أن يكون حرف التعدية «على»

فقط، فلا حاجة برهاناً إلى وجود «مورود عليه» زائداً على مدخول «في» كما جاء

الحديث كذلك.

فإن قيل: كلّ حكم فهو يحتاج إلى الموضوع والمورد، مثل حرمة الشرب،

فمورده هو الشرب وموضوعه المكلف.

قلت: هذا لا ربط له بالتضائف، مع أن الحكم يتوقف على الموضوع

ولا يتوقف تحققه على الوصول.

هذا، وفي الأمالي للشيخ مسنداً: والأشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمر

ونهي^(١).

وهذه الرواية ظاهرة في أن المراد هو الوصول، فتدلّ على البراءة في

الشبهتين التحريميّة والوجوبيّة.

لكنّ سندها غير تام.

كما أن رواية الفقيه مرسلة.

(١) أمالي الشيخ: ٦٦٩.

تتمة

إن حقيقة قاعدة الملازمة عبارة عن كشف الملاك، بحيث يحرز المقتضي وفقد المانع، فإذا أحرز أصل وجود المصلحة والإقتضاء، وأحرز تمامية الإقتضاء، وأحرز عدم المانع، فإنه ينكشف الملاك للحكم الشرعي، ويستحيل - بمقتضى تبعية الأحكام للملاكات - تخلف الحكم عن الملاك.

هذا معنى قاعدة الملازمة، وعليه، فلو أحرز المقتضي ولم يحرز عدم المانع بل أحتمل المفسدة المزاحمة، لم يكن للقاعدة موضوع.

وبما ذكرنا يظهر عدم ورود إشكال المحقق العراقي^(١) - القائل بكون «الورود» بمعنى «الصدور» - على قول المحقق الإصفهاني بأنه توضيح للواضحات، بأن هذا البيان لدفع قاعدة الملازمة، فليس بتوضيح للواضحات. ووجه عدم الورد هو: إنه إذا لم يحرز عدم المانع لم يكن للقاعدة موضوع، وإن أحرز، فالملاك تام والحكم مترتب، فلا معنى لدفع القاعدة حينئذ. هذا تمام الكلام في أخبار البراءة.

الإجماع على البراءة

لقد ادّعى الإجماع على البراءة، كما ادّعى الإجماع المحصل القولي على البراءة في الشبهات التي لم يتعيّن فيها الحكم بالعنوان الأوّلي، وادّعى المنقول منه على البراءة في تلك الشبهات. كما ادّعى الإجماع العملي وسيرة المسلمين، ومن أهل الشرائع كافة بل من جميع العقلاء.

فللإجماع المدّعى في المسألة تعريبات ستّة، ذكرها الشيخ^(١).

كلام الشيخ

أمّا الإجماع على الكبرى، فقد ذكر الشيخ سقوطه بأخبار الإحتياط، لأن وزن هذا الإجماع وزان البراءة العقلية، فتتقدّم عليه أخبار الإحتياط بالورود. وظاهر الشيخ: تماميّة هذا الإجماع إقتضاءً.

(١) فرائد الاصول: ٢٠٢.

وفيه نظر، لأن قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١) إرشاد إلى قبح العقاب بلا بيان، فليست بدليل شرعي حتى يرد عليها أخبار الإحتياط، وليس الإجماع بأهم من الآية. لكن الإشكال هو كونه مدرَكياً، ومستنده قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وهي واردة على أخبار الإحتياط.

وأما الإجماع القولي المحصل الذي يريد الشيخ تحصيله من كلمات الأعلام من المحدثين والمجتهدين على حكم الواقعة بالعنوان الأولي، فإنه إن تم يكون معارضاً لأخبار الإحتياط لا موروداً. وقد أورد الشيخ كلام الكليني والصدوق، وذكر أن المستفاد منهما أن ذلك اعتقاد الطائفة، ولا أقل من دلالة قول الصدوق «إعتقادنا» على كونه اعتقاده واعتقاد مشايخه المحدثين.

ونقل أيضاً كلمات المجتهدين: السيدين والمفيد والشيخ.

نعم، الأخباريون المتأخرون كصاحبي الحدائق والوسائل مخالفون، لكن العبرة بالمتقدمين.

النظر في كلمات المتقدمين

أقول:

قال الشيخ الكليني رحمه الله في ديباجة الكافي: بأن من قال بعدم التوقف في الخبرين المتعارضين مع وجود النص على التوقف، فهو قائل بعدمه فيما لانص فيه على التوقف.

وفي دلالة هذا الكلام على الإجماع تأمل، لوجود الدليل في باب التعارض على التخيير بين الخبرين، فلا توقف. لكن إذا لم يكن عندنا نص في مورد - كما في الشبهات الحكمية - فما هو الدليل على عدم وجوب الإحتياط؟ وكيف ينسب هذا إلى الكليني؟

وأما كلام الصدوق، فظاهر قوله «إعتقادنا» هو عقيدة الطائفة، لكن يمكن أن يكون المستند ما رواه هو من حديث: كل شيء مطلق... فهذا ما يتعلق بإجماع المحدثين.

وأما المجتهدون، فالسيدان على القول بالإباحة العقلية، إلا أنه لا يستفاد من كلامهما الرأي في النسبة بين هذه الإباحة والأدلة الشرعية القائمة على الإحتياط، وبحثنا في الإباحة والبراءة الشرعية. أللهم إلا أن يقولوا بالبراءة الشرعية حيث لا إباحة عقلية، وهذا إجماع تقديري وهو ليس بحجة.

وأما شيخ الطائفة، فقد نقل في العدة^(١) أدلة البراءة أولاً ثم أشكل عليها بأنها أدلة سمعية، ونحن بالنظر إليها نقول بالإباحة، إلا أن البحث في الدليل العقلي، لكنه يتمسك للإباحة بالأدلة السمعية المشار إليها. فلا نعلم ما هو دليبه على الإباحة، وبحثنا في الإباحة هو من حيث كونها أصلاً لا من حيث كونها دليلاً، وكل دليل أفاد الحلية مثل «أحل لكم الطيبات»^(٢) فتلك حلية واقعية لا ظاهرية. وهذا تمام الكلام في الإجماع.

(١) العدة في أصول الفقه ٢ / ٧٥٠.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٥.

الدليل العقلي على البراءة

وهو قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ولا يخفى أن هذا البحث إنما يطرح بعد التنزل عما تقدم من الأدلة الشرعية على البراءة، أو على فرض عدم تمامية شيء من ذلك، وإلا فلا موضوع للبراءة العقلية بعد جعل الشارع البراءة بعنوان الحكم الظاهري في ظرف الجهل بالحكم الواقعي. وكذا لو تمت أدلة وجوب الإحتياط في الشبهة، فإنه لاموضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

كلماتهم في أساس هذه القاعدة

وقد تسالم الأكابر على هذه القاعدة، واختلفت كلماتهم في الأساس لها:

رأي الشيخ

قال الشيخ^(١): العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان، والعقلاء يحكمون.

فهي قاعدة عقلية وعقلانية.

(١) فرائد الاصول: ٢٠٣.

رأي المحقق الخراساني

وقال صاحب الكفاية: فإنه قد استقلّ بقبح العقوبة والمؤاخذة على مخالفة التكليف المجهول، بعد الفحص واليأس عن الظفر بما كان حجةً عليه، فإنهما بدونها عقاب بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان، وهما قبيحان بشهادة الوجدان.^(١)
فأرجع القاعدة إلى الوجدان.

رأي المحقق الثاني

وقال الميرزا: وأما العقل، فحكمه بالبراءة مما لا يكاد يخفى، لاستقلاله بقبح العقاب بلا بيان واصلٍ إلى المكلف بعد إعمال العبد ما تقتضيه وظيفته من الفحص عن حكم الشبهة واليأس عن الظفر به في مظان وجوده، ولا يكفي في صحة المؤاخذة واستحقاق العقوبة مجرد البيان الواقعي مع عدم وصوله إلى المكلف، فإن وجود البيان الواقعي كعدمه غير قابل لأن يكون باعثاً ومحركاً لإرادة العبد ما لم يصل إليه و يكون له وجود علمي. فتوهم: أن البيان في موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، هو البيان الواقعي سواء وصل إلى العبد أو لم يصل. فاسد. فإن العقل - وإن استقلّ بقبح العقاب مع عدم البيان الواقعي - إلا أن استقلاله بذلك لمكان أن مبادئ الإرادة الأمرية بعد لم تتم، فلا إرادة في الواقع، ومع عدم الإرادة لا مقتضي لاستحقاق العقاب، لأنه لم يحصل تفويت لمراد المولى واقعاً،

بخلاف البيان غير الواصل، فإنه وإن لم يحصل مراد المولى و فات مطلوبه واقعاً، إلا أن فواته لم يستند إلى المكلف بعد إعمال وظيفته، بل فواته إما أن يكون من قبل المولى إذا لم يستوف مراده ببيان يمكن وصول العبد إليه عادةً، وإما أن يكون لبعض الأسباب التي توجب اختفاء مراد المولى عن المكلف. و على كل تقدير، لا يستند الفوات إلى العبد، فلأجل ذلك يستقل العبد بقبح مؤاخذته. فمناطق حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان واقعي غير مناطق حكمه بقبح العقاب من غير بيان واصل إلى المكلف.

هذا ما أفاده في الدورة الأولى.^(١)

وقال في الدورة الثانية:

إن حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، إنما هو لأجل أن الأحكام الواقعية - بعد وضوح أنها لا تكون محرّكة للعبد إلا بالإرادة - لا يعقل محرّكتها إلا بعد الوصول، ضرورة عدم إمكان الإنبعاث إلا عن البعث بوجوده العلمي دون الخارجي، فكما أن الأسد الخارجي لا يوجب التحرز والفرار عنه إلا بعد محرّزته وجوده، فكذلك الحرمة المجمعولة من الشارع لا يترتب عليها الإنزجار إلا بعد وصولها، و قبله لا اقتضاء لها للمحرّكية أبداً، وإنما تتم محرّكتها بالإرادة و في فرض الإنقياد بالوصول وإحرازها.

وأما الحكم المحتمل، فهو بنفسه غير قابل للمحرّكة أيضاً، لتساوي احتمال الوجود مع احتمال عدمه. نعم، يصحّ كونه محرّكاً بضميمة خارجية مثل كون العبد في مقام الاحتياط و نحو ذلك. وإذا كان الحكم بوجوده الواقعي غير قابل للمحرّكة أصلاً، ووجوده الإجمالي غير قابل لها بنفسه، فالعقاب على مخالفته عند عدم وصوله عقاب على مخالفة حكم لا اقتضاء له للمحرّكة، ولا ريب في قبح ذلك، كما يظهر ذلك بأدنى تأمل في أحوال العبيد مع مواليتهم العرفية.^(١)

رأي المحقق الإصفهاني

وقال المحقق الإصفهاني:^(٢)

نحن وإن ذكرنا مراراً أن مدار الإطاعة والعصيان على الحكم الحقيقي، وأن الحكم الحقيقي متقوم بنحو من أنحاء الوصول، لعدم معقولية تأثير الإنشاء الواقعي في انقراح الداعي، وحينئذٍ، فلا تكليف حقيقي مع عدم الوصول، فلا مخالفة للتكليف الحقيقي فلا عقاب، فإنه على مخالفة التكليف الحقيقي، إلا أن عدم العقاب لعدم التكليف أمر، وعدم العقاب لعدم وصوله أمر آخر، وما هو مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو الثاني دون الأول.

(١) أحوال التقريرات ٣/٣٢٣-٣٢٤.

(٢) نهاية الدراية ٤/٨٣-٨٤.

أقول:

بل إنَّ التَقْوَمَ المذكور غير تام، لأنَّ الوصول متعلِّق بالتكليف لا أن التكليف متقوَم بالوصول. و بعبارة اخرى: لا يعقل الإنكشاف بلا منكشف، فالواصل هو التكليف، أي يتحقق ثم يصل أو لا يصل.

قال رحمه الله:

فالأولى تقريب القاعدة بوجهٍ عام مناسب للمقام.

فنقول: في توضيح المقام: إن هذا الحكم العقلي حكم عقلي عملي بملاك التحسين والتقيح العقليين، وقد بيَّنا في مباحث القطع والظن مراراً أن مثله مأخوذ من الأحكام العقلية التي حقيقتها ما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظاً للنظام وإبقاءً للنوع، وهي المسماة بالقضايا المشهورة المعدودة في الصناعات الخمس من علم الميزان.

ومن الواضح أن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ليس حكماً عقلياً عملياً منفرداً عن سائر الأحكام العقلية العملية، بل هو من أفراد حكم العقل بقبح الظلم عند العقلاء، نظراً إلى أن مخالفة ما قامت عليه الحجّة خروج عن زي الرقية ورسم العبودية، وهو ظلم من العبد على مولاه، فيستحق منه الذم والعقاب.

كما أن مخالفة ما لم تقم عليه الحجّة ليست من أفراد الظلم، إذ ليس من زي الرقية أن لا يخالف العبد مولاه في الواقع وفي نفس الأمر، فليس مخالفة ما لم تقم عليه الحجّة خروجاً عن زي الرقية حتى يكون ظلماً.

وحيثُذ، فالعقوبة عليه ظلم من المولى على عبده؛ إذ الذم على ما لا يذم عليه، والعقوبة على ما لا يوجب العقوبة عدوان محض وإيذاء بحت بلا موجب عقلائي، فهو ظلم، والظلم بنوعه يؤدّي إلى فساد النوع واختلال النظام، وهو قبيح من كلّ أحد بالإضافة إلى كلّ أحد ولو من المولى إلى عبده.

لكن لا يخفى أن المهم هو دفع إستحقاق العقاب على فعل محتمل الحرمة مثلاً ما لم تقم عليه حجة منجزة لها، وحيث أن موضوع الإستحقاق بالأخرة هو الظلم على المولى، فمع عدمه لا استحقاق قطعاً، وضمّ قبح العقاب إلى المولى أجنبي عن المقدار المهم هنا وإن كان صحيحاً في نفسه.

رأي المحقق الخوئي

وجاء في مصباح الاصول في مقام الإستدلال للقاعدة:

لا ينبغي الشك في تمامية قبح العقاب بلا بيان على القول بالتحسين والتقيح العقلين كما عليه العدلية والمعتزلة، فإنه من الواضح أنّ الإنبعاث نحو عملٍ أو الإنزجار عنه إنما هو من آثار التكليف الواصل، وما يكون محرّكاً للعبد نحو عملٍ أو زاجراً له عنه إنما هو العلم بالتكليف لا وجوده الواقعي، فإذا لم يكن التكليف واصلًا إلى العبد كان العقاب على مخالفته قبيحاً عقلاً، إذ فوت غرض المولى ليس مستنداً إلى تقصير من العبد، بل إلى عدم تمامية البيان من قبل المولى. فنفس قاعدة قبح العقاب بلا بيان تامّة بلا شبهة وإشكال، ومسلّمة عند الأصولي والأخباري.^(١)

خلاصة ما استدُلُّ به للقاعدة

و يتخلَّصُ كلامُ الأعظم في ثبوت قاعدة قبح العقاب بلا بيان في وجوه:

الأوَّل: الإحالة إلى الوجدان.

والثاني: إنه يقبح العقاب مع عدم البيان الواصل، لأنَّ فوات غرض المولى في هذه الحالة غير مستندٍ إلى المكلف المفروض فحصره عن الدليل على الحكم ويأسه عن العثور عليه، بل هو مستندٌ إمَّا إلى المولى أو إلى الظالمين الذين أخفوا الأحكام.

والثالث: إنه مع عدم الوصول لامقتضي لتحريك العبد نحو العمل أو الترك. والرابع: إنَّ العقاب بلا بيان من صغريات الظلم، لعدم قيام الحجَّة على المكلف، حتى تكون مخالفته خروجاً عن زي العبودية فيكون ظلماً للمولى، بل هو ظلم من المولى و هو قبيح.

مناقشة السيد الأستاذ

وقد ناقش السيد الأستاذ الوجوه المذكورة في منتقى الاصول،^(١) وفي الدورة التي حضرناها، وانتهى إلى القول بأنَّ لا أساس لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وقد قدَّم لذلك مقدِّمة مفيدةً و خلاصتها:

أن هنا مسلكين، أحدهما: أنه لا حكم للعقل بالحسن والقبح بل هو مدرك،

(١) منتقى الاصول ٤٤٣/٤ - ٤٤٥.

والحكم بالحسن والقبح حكم عقلائي من أجل حفظ النظام. والآخر: إن العقل يحكم بالحسن والقبح، بمعنى أنه يحكم بحسن ما هو ملائم للقوة العاقلة و قبح ما هو منافر لها - كما هو الحال بالنسبة إلى الحواس الخمس - سواء كان هناك نظاماً أو لا.

قال: ويقع البحث حينئذٍ في حكم العقل أو العقلاء - على المسلكين - تارة: بين الموالى والعبيد العرفية. واخرى: بين المولى الحقيقي والمكلفين. وفي الثاني: تارة: في عالم الدنيا، واخرى: في العالم الأخروي.

فذكر أن القاعدة محكمة بين المولى والعبد العرفي في مورد غفلة العبد. وأما بين المولى الحقيقي والمكلف في دار الدنيا، فهذا خارج عن البحث. إنما الكلام في صحة مؤاخذة المولى الحقيقي العبد المكلف في عالم الآخرة مع عدم البيان على التكليف. وقد أفاد هنا أن العذاب الأخروي ليس من باب التشفي - كما قد يقع بين المولى والعبد العرفي في دار الدنيا - وليس من باب التأديب، إذ لا تأديب في عالم الآخرة، وأنه قد اختلف الناس في العقاب - وكذا الثواب - في الآخرة على أربعة آراء:

الأول: أنه من باب تجسّم الأعمال.

والثاني: أنه من قبيل الأثر الوضعي.

والثالث: أنه من أجل التهذيب والوصول إلى الكمال.

والرابع: أنه وفاء بالوعد.

فعلى القولين الأول والثاني، لا يوجد هناك فعل حتى يتّصف بالحسن أو القبح، فلامجال لحكم العقل. وعلى الثالث، فإننا لا ندرى هل الفعل الصادر قبيح فيلزم تهذيب النفس منه أو ليس بقبيح.

فالعمدة هو الرأي الرابع الذي عليه المتشرّعة، فهل لو عقاب البارئ تعالى العبد على التكليف المحتمل ورثب الأثر على وعيده، يكون ظلماً؟
أما الوجدان، فأول الكلام.

وأما أن التكليف غير واصل، فليس العقاب على عدم الوصول حتى يقال بأنه عقاب على أمرٍ خارج عن اختيار المكلف، بل هو على مخالفة التكليف المحتمل، والمخالفة فعل اختياري له. وأما أن اختفاء الأحكام مستند إلى فعل الظالمين، فهذا لا ربط له بالبحث.

وأما أنه مع عدم الوصول لا مقتضي لتحريك العبد، فإن كان المراد من ذلك تقوم فعليّة التكليف بالوصول - كما عليه المحقق الإصفهاني - فالمفروض أنه خلاف مبناه. وإن كان المراد أن الوجود العلمي هو المحرك، فهذا هو أول الكلام.
وأما أن العقاب بلا بيان من صغريات الظلم، لعدم قيام الحجّة على المكلف حتى تكون مخالفته خروجاً عن زيّ العبودية فيكون ظلماً للمولى، بل هو ظلم من المولى، وهو قبيح، ففيه:

أولاً: إنه لا يتمشى على مسلك قائله - وهو المحقق الإصفهاني - من أن مبنى الحسن والقبح هو بناء العقلاء حفظاً للنظام، لأن ذلك يتعلّق بعالم الدنيا، وكلامنا في العقاب في النشأة الأخروية.

وثانياً: إن مورد الكلام ما إذا احتمل المكلف التكليف فخالف. وكون العقوبة في هذه الحالة ظلماً - وخاصةً في الامور المهمة - أول الكلام.

أقول:

وهكذا ناقش رحمه الله الوجوه التي أقامها المحققون لإثبات قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و قال بالتالي: إننا نفهم هذه القاعدة المشهورة حسب تعبيره... و لم نجد في كلامه دليلاً على جواز عقاب المولى الحقيقي للعبد على التكليف المحتمل... اللهم إلا أنه مالك له، و للمالك أن يتصرف في مملوكه كيفما شاء، و لا حق للعبد على مولاه أصلاً، بل عليه يطيعه حتى في تكاليفه المحتملة.

رأي السيد الصدر

وهذا ما عبّر عنه السيد الشهيد الصدر بقانون حق الطاعة، قال: لأن المولوية عبارة عن حق الطاعة، و حق الطاعة يدركه العقل بملاك في الملاكات، كملاك شكر المنعم أو ملاك الخالقية أو المالكية، ولكن حق الطاعة له مراتب، وكلما كان الملاك أكد كان حق الطاعة أوسع... و مرجع البحث في قاعدة قبح العقاب بلا بيان إلى البحث عن أن مولوية المولى هل تشمل التكاليف المحتملة أم لا، و لاشك أنه في التكاليف العقلية عادةً تكون المولوية ضيقة و محدودة بموارد العلم بالتكليف. و أمّا في المولى الحقيقي، فسعة المولوية و ضيقها يرجع فيها إلى حكم العقل العملي تجاه الخالق سبحانه، و مظنونني أنه بعد الإلتفات إلى ما بيّناه لا يبقى

من لا يقول بسعة مولوية المولى الحقيقي بنحوٍ تشمل حتى التكليف الموهومة، و
من هنا نحن لا نرى جريان البراءة العقلية^(١).

أقول:

ولكن بين الكلامين تفاوتٌ كبير من جهةٍ أخرى، وذلك أن السيد الاستاذ
حاول دفع شبهة صدور الظلم من المولى الحقيقي في عقابه للعبد على مخالفة
التكليف المشكوك فيه، والشهيد الصدر يحاول توسعة دائرة مولوية المولى
الحقيقي لتشمل حتى التكليف الموهومة، وحينئذٍ يتوجه إليه السؤال عن أنه هل
يلتزم بصحة مؤاخذه المولى الحقيقي العبد على التكليف الموهوم وأنه لا يكون
ظالماً بذلك؟

لا يخفى إن مورد الكلام:

١. العبد المكلف العادي، لا مثل الإمام أمير المؤمنين عليه السلام الذي قال:
إلهي ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك بل وجدتك أهلاً للعبادة
فعبدتك.

٢. العبد المكلف الذي هو بصدد القيام بوظيفة العبودية، لا العبد الذي
يقصر في الوظيفة ولا يهتم إلا بالأحكام الواصلة إليه بلا تحمّل مشقة.

٣. العبد المكلف الذي فحص عن حكم المولى حتى حصل له الإطمينان
بعده، ولم يكن فوت غرض المولى من الحكم مستنداً إليه.

(١) بحوث في علم الاصول. مباحث الحجج والاصول العملية ٢٤/٢.

فهل مجرد احتمال التكليف منجز؟

إن من أغراض المولى ما لا يرضى بفواته حتى في صورة الجهل، وحتى بعد الفحص واليأس، وحينئذٍ، لا مناص من أن يجعل المولى الإحتياط لكفي تحفظ أغراضه، وأما حيث لم يجعل الإحتياط ينكشف عدم وصول غرضه إلى ذلك الحدّ من الفعلية، وإنما يريد تحقّقه في صورة العثور على حكمه بالفحص. وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ المولى يبيّن أحكامه ويوصلها إلى المكلف بالطرق المتعارفة، ووظيفة العبد أن يفحص عنها حتى العلم أو الإطمينان بالعدم - فلا يكفي الظن بعدم الحكم، لأنه ليس بحجّة شرعاً وعقلاً - فإذا حصل له العلم أو الإطمينان بعدم البيان القابل للوصول، لم يكن للمولى أن يعاقبه، لعدم استناد فوت الغرض إليه، لأنّ المفروض أداءه حق المولى بالفحص عن حكمه وبيانه القابل للوصول إليه وعدم عثوره عليه، ففي هذه الحالة، يعذر العقل العبد ويقول بأنّ احتمال ثبوت حق الطاعة في هذه الحالة ليس بياناً ليكون رافعاً لموضوع القاعدة.

هذا كلّهُ، مضافاً إلى السيرة العقلية والإرتكاز العقلاهي على معذورية العبد في ما إذا فحص عن الحكم واطمأنّ بعدم تكليف المولى. ومن الواضح أن التكاليف الشرعية ملقاة إلى الناس على طبق سيرتهم فيما بينهم، ولو كان الإحتمال بوحده منجزاً للزم على الشارع الردع عن هذه السيرة، حتّى لا يطبقها المكلفون بحسب ارتكازهم تجاه الأحكام المولوية الشرعية.

فالحق: تمامية قاعدة قبح العقاب بلا بيان وفقاً لشيخنا الاستاذ دام بقاءه.

النسبة بين القاعدة وقاعدة دفع الضرر

ووقع الكلام حول النسبة بين قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» وقاعدة «وجوب دفع الضرر المحتمل»

كلام المحقق الخراساني

فقال صاحب الكفاية: (١)

إن كان المراد من «الضرر» هو «العقاب»، فإما العقل مستقل بقبح العقاب، وإما لا، فعلى الأول: لا موضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر تكويناً. ولا يخفى أنه قال هنا بالورود، وهو مسامحة، لأن انتفاء الموضوع في الوجود يكون تعبداً لا تكويناً، وهو هنا تكويني يقيناً. والأمر سهل. وعلى الثاني، قال: لا حاجة إلى قاعدة وجوب دفع الضرر، إذ يتحقق الإستحقاق في صورة المصادفة.

يعني: يكفي في هذه الحالة انتفاء موضوع القاعدة وهو «العقاب المحتمل» ولا حاجة إلى محمولها وهو «الوجوب».

فظهر أن احتمال العقاب لا يبتى مع قبح العقاب بلا بيان. أي: يستفي المحمول وهو «الوجوب» بانتفاء الموضوع وهو «احتمال العقاب»، ولا يمكن أن تكون قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل «بياناً»، لأن احتمال العقاب متأخر رتبة

عن «البيان»، فلا يمكن أن تكون قاعدة «وجوب دفع الضرر» بياناً، لتوقفها على البيانية، والبيانية متوقفة على مجيئ المحمول - وهو «الوجوب» - على الموضوع، وهو «احتمال العقاب». فيلزم الدور.

محتملات الوجوب

وتفصيل الكلام في هذا المقام يتم بالنظر في محتملات «الوجوب» في هذه القاعدة، فنقول:

إن هذا الوجوب إما شرعي وإما عقلي.

لكنه ليس بشرعي، فلا هو حكم شرعي ظاهري، ولا غيري، ولا نفسي، حتى يكون مورداً لقاعدة الملازمة.

وليس هو حكماً عقلياً نفسياً، ولا غيرتاً.

ولا يعقل أن يكون حكماً عقلياً طريقتياً، لأن الحكم الطريقي يترتب عليه استحقاق العقاب، والاستحقاق لا يفيد القطع بالعقاب بل يفيد احتمالاً، لأن العفو والشفاة محتملان كذلك، بل القطع باستحقاق العقاب يوجب احتمال العقاب، وهذا القطع يحصل إن كان الوجوب طريقتياً، أي كان بداعي تنجيز الواقع.

فظهر أن احتمال العقاب متأخر عن الوجوب الطريقي، لكن موضوع القاعدة هو احتمال العقاب، فلو كان حكماً عقلياً طريقتياً لزم الدور، لأن احتمال العقاب موضوع وجوب الدفع، فلولا الإحتمال فلا وجوب. هذا من جهة. ومن

جهة أخرى: لا بد من تحقق الوجوب حتى يتم الإحتمال، لأن الوجوب يفيد القطع باستحقاق العقاب فاحتماله، فتوقف الإحتمال على الوجوب والوجوب على الإحتمال. وهذا دور.

هل هو حكم عقلي إرشادي؟

قال الشيخ وصاحب الكفاية^(١): نعم.

وقال المحقق الإصفهاني^(٢): لا، لأن الإرشادية تقابل المولوية، وكلاهما من شئون الأمر، ولا يعقل الأمر للقوة العاقلة، لأن شأن القوة العاقلة هو الإدراك، فلا أمر ولا بعث للعقل، فلا إرشادية.

ويمكن الجواب: بأن الإرشادية من شئون الإخبار والإنشاء معاً على السواء، وليست من شئون الأمر فقط، فلو أخبر الطبيب حقيقةً بأن الدواء الفلاني نافع للداء الفلاني، اتصف كلامه بالإرشادية مع كونه إخباراً، فالعقل له الإرشادية وإن لم يكن له إلا الدرك، فله الإرشاد وإن لم يكن له المولوية، ولا برهان على عدم اتصاف إدراكاته بالإرشادية، والإرشاد يكون بالداعي، وهو تارة الإنشاء، وأخرى الإخبار، وفي الخبر عن النبي صلى الله عليه وآله: «استرشدوا العقل ترشدوا»^(٣).

فالعقل مرشد، وما ذكره مندفع.

(١) فرائد الاصول: ٢١٤، كفاية الاصول: ٣٤٣.

(٢) نهاية الدراية ٩٠ / ٤.

(٣) كنز الفوائد ٣١ / ٢، بحار الأنوار ٩٦ / ١.

إلا أن الحكم الإرشادي للعقل - الذي هو عبارة عن وجوب دفع العقاب المحتمل - ليس بياناً، لأنه في موضوع العقاب المحتمل، فلا يمكنه أن يحقق احتمال العقاب وإلا يلزم الدور المذكور سابقاً، فإحتمال الإرشادية ساقط. ويبقى احتمالان:

أحدهما: أن يكون حكماً عقلياً بملاك الحسن والقبح العقليين.
والثاني: أن يكون حكماً فطرياً جلياً.

رأي المحقق الإصفهاني

وأنكر الإصفهاني^(١) الأول: بأن العقل يحكم بحسن العدل وقبح الظلم، واليهما تنتهي الأحكام العقلية في باب الحسن والقبح، والحكمان المذكوران ناشتان من تطابق آراء العقلاء حفظاً للنظام، وعلى هذا الأساس، فلا يمكن أن يكون وجوب دفع الضرر المحتمل حكماً عقلياً، لأن العقلاء يمدحون ويذمون والشّارع يعاقب ويثيب، والإقدام على الأمر الممدوح عليه ليس مورداً للمدح، وعلى المذموم عليه ليس مورداً للذم، والإقدام على الأمر المثاب عليه يقيناً ليس عليه ثواب، كما أن الإقدام على الأمر المعاقب عليه يقيناً ليس بموردٍ للعقاب، فضلاً عن محتمل الثواب والعقاب، وذلك، لعدم القبح في هذا الإقدام أو عدم الحسن فيه، بل الحسن هو العدل والقبح هو الظلم.

(١) نهاية الدراية ٩٠/٤ - ٩١.

فتلخص: أن الإقدام على المحتمل ليس مورداً لحكم العقل.
هذا أولاً.

وثانياً: الحكم العقلي بالحسن والقبح بملاك حفظ النظام، وأما العقاب، فأمر يرتبط بعالم الآخرة، فموضوع قاعدة احتمال العقاب هو العقاب الأخروي، وحكم العقل بالحسن والقبح هو بملاك حفظ النظام العام الديني. إذن، لا يلزم اختلال النظام من الإقدام على القبيح حتى يكون دفع الإقدام حسناً.

أقول:

أما ما ذكره في الوجه الثاني من أن الحكم بحسن العدل وقبح الظلم من الاعتبارات العقلانية من أجل حفظ النظام.

فيه: إن الأمر ليس كذلك، بل إن العقل يدرك الحسن والقبح المذكورين، سواء كان هناك نظام أو لا. لكن هذا الإشكال مبني.

وأما ما ذكره أولاً فمتمين.

ويبقى قوله:

وليس وجوب دفع الضرر المحتمل عند العقلاء من قبيل التزامهم بالعمل بخبر الثقة والبيّنة والأخذ بالظاهر ونحو ذلك من البناءات العقلانية التي أمضاها الشارع، لأن البناءات العقلانية مترتبة على مصالح نوعيّة علاوةً على مصلحة الواقع، وليس وراء الثواب أو العقاب الواقعي مصلحة نوعيّة توجب بناء العقلاء على الإلتزام بدفع العقاب المحتمل.

وفيه نظر:

لأنه يستلزم القول باستحقاق العقاب لمن تخلف عن العمل بخبر الثقة فيما إذا طابق الواقع، لتحقق مفسدة الواقع وفوت المصلحة النوعية الموجبة لبناء العقلاء على العمل بخبر الثقة. وهذا المحقق لا يلتزم بتعدد العقاب. كما أنه إن لم يطابق الخبر الواقع، كان لازم ما ذكره استحقاق العقاب أيضاً، لفوت المصلحة النوعية. وهو لا يلتزم بذلك أيضاً.

هذا كله إن كان «الضرر» بمعنى «العقاب».

إن كان «الضرر» بالمعنى المادي

وإن كان المراد من «الضرر» هو المعنى المعروف.

فهل تكون قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بياناً، فتكون مانعة عن

قاعدة قبح العقاب بلا بيان؟

إن كان المراد من الضرر هو الأعم من الضرر المادي - النقص في البدن والمال والعرض - ومن الضرر المعنوي، كان «الضرر» متحداً مصداقاً مع «المفسدة». وإن كان الضرر خصوص الضرر المادي، كانت النسبة بينه وبين المفسدة العموم والخصوص من وجه، لأن دفع الزكاة مثلاً ضرر - بناءً على القول بخروج النصاب عن الملك. وأما بناءً على أن المكلف لا يملك النصاب من الأول، فلا يصدق عنوان الضرر - لكن ليس فيه مفسدة بل مصلحة،

والمال المغصوب ليس ضرراً بل نفع لكن فيه مفسدة، وقد يجتمع الأمران كما في شرب المسكر.

وبعد: فإنه لا بد:

من تمامية الصغرى، وهي الضرر.

ومن تمامية الكبرى، وهي كون وجوب الدفع لا بالفطرة بل بحكم العقل. أما من ناحية الصغرى، فإنه لا ضرر في الشبهات الوجوبية، وكذا في أكثر الشبهات التحريمية، وإن كانت المفسدة موجودة فيها. نعم، قد يوجد الضرر كما في الإضرار بالنفس بناءً على حرمة. هذا أولاً.

وثانياً: إنه مع احتمال الضرر تعود الشبهة موضوعية، إذ ليس الضرر من الأحكام بل هو من الأمور الخارجية، والبراءة جارية في الشبهة الموضوعية بالإتفاق. نعم، الإتفاق هو في الشبهة الموضوعية التي ليس على الشارع بيانها بل المرجع فيها العرف، وأما التي يكون المرجع فيها هو الشارع كالطهارة والنجاسة على مسلك الشيخ والموضوعات المستنبطة، فلا تجري فيها البراءة.

وعليه، ففي الضرر الذي لا يكون المرجع فيه هو الشارع، تجري البراءة، وفي قسم من الضرر المخفي علينا - مثل الجهل بضرر لحم الحيوان الكذائي الذي منع الشارع من أكله - يكون المرجع هو الشارع ولا تجري البراءة.

فالحق هو التفصيل، وأنه ليس المرجع هو الشارع مطلقاً، كما قال به

بعضهم^(١) مستشكلاً على صاحب الكفاية.

هذا كله في الصغرى.

وأما في الكبرى، فيقع الكلام في الدليل على وجوب دفع الضرر المحتمل -
بالمعنى المذكور - حتى يكون بياناً؟

إن الحكم العقلي تارة: يكون بصورة درك الملاك، وحينئذ يستكشف منه
الحكم الشرعي. واخرى: يكون بصورة درك الحسن والقبح. وهذا تارة: يكون في
طول الحكم الشرعي، مثل دركه حسن طاعة المولى وقبح معصيته، سواء انطبق
عنوان العدل على الطاعة والظلم على المعصية أو لا، فحسن الطاعة يتفرع على
وجود الحكم الشرعي من قبل أمراً أو نهياً. واخرى: ليس في طول الحكم
الشرعي، مثل دركه حسن العدل وقبح الظلم، سواء كان هناك شرع أو لا.
والذي في الطول لا يمكن أن يكون مورداً لقاعدة الملازمة، لبرهان اللغوية
وبرهان التسلسل.

والذي ليس في الطول - وهو ما كان من قبيل الحسن والقبح - يمكن، إذ
يمكن أن يكون للشارع حكم بعد درك العقل، لعدم اللغوية، وذلك إن قلنا بأن
العقل يدرك حسن العدل فقط، ولا حكم له باستحقاق العذاب على مخالفة العدل،
وأن موضوع استحقاقه هو حكم الشرع. فالملازمة في هذه الصورة تامة. كما أن
لها مجالاً على مبنى استحقاق العذاب بحكم العقل، لأن حكم الشارع هنا يؤثر
بالنسبة إلى من ينبعث من حكمه ولا ينبعث من درك العقل للإستحقاق، فللغوية.
لكن المبنى باطل.

وأما الحكم العقلي الكائن بصورة درك الملاكات، فمورد للقاعدة كذلك، وللعقل أن يحيط بملاكٍ من جميع الجهات فيحكم، فإن هذا ممكن وإن كان قليلاً. فظهر أن الملازمة تكون في قسمين - ولا تكون في الحكم العقلي الذي في طول الحكم الشرعي -، والفرق بينهما هو: إن الذي بصورة درك الملاك يضم إليه قاعدة «إن الأحكام الشرعية الطاف في الواجبات العقلية» وهو بمعنى أن الأحكام الشرعية تابعة للملاكات، ولا دخل ههنا للحسن والقبح، وإن كانت المفسدة ملازمة للقبح والمصلحة ملازمة للحسن، لكن الملاك هو المصلحة أو المفسدة غير المزاحمة، فالعقل يستكشف الحكم الشرعي بضميمة القاعدة المذكورة.

وتلخص: إن وجوب دفع الضرر المحتمل ليس حكماً عقلياً في طول الحكم الشرعي، فهو مورد لقاعدة الملازمة، بخلاف وجوب دفع العقاب المحتمل، فإنه في الطول ولا يكون مورداً للقاعدة.

هل يجب دفع الضرر المادي؟

وهل الضرر، بمعنى النقص المادي يجب دفعه عقلاً؟
 إن كان الضرر متداركاً أو مقدّمة لحصول منفعة، فليس بموردٍ لحكم العقل، وإن كان للشرع هناك حكم فذاك أمر آخر.
 وإن لم يكن متداركاً ولا مقدّمة لمنفعة ولا يترتب عليه مفسدة:

فربما يقال: بكونه مورداً للحكم المذكور، لأن هذا الضرر يقتضي القبح، فهو كالكذب، فإنه إذا خلا عن المصلحة كان قبيحاً، وإذا حكم العقل بذلك حكم الشرع باستحقاق العقاب.

لكنه مشكل، بل المساعدة على ما ذكر في الكذب - بقطع النظر عن الحكم الشرعي - مشكلة أيضاً، إذ لا قبح عقلي في كذب لا يترتب عليه مفسدة ولا مصلحة بحيث يستتبع حكماً شرعياً، والعقل يفرق بين تضييع الإنسان لماله يخصه بلا مصلحة ومفسدة وبين ضرب اليتيم تشفياً، ولا يجعل كليهما ظلماً، بل الثاني عنده ظلم دون الأول.

نعم، لا مناص من تصديق حكم العقل في كل مورد صدق فيه عنوان «الظلم بالنفس»، كما لو أوجد في بدنه نقصاً غير قابل للارتفاع، فإنه يحكم العقل فيه بالقبح، بل لا فرق بين النفس والغير، ويشهد بعدم الفرق قوله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾^(١) ونحوه غيره. وهذا القبح العقلي ملازم لاستحقاق العقاب.

فالحق هو التفصيل بين القول بأنه قبيح لاقتضائه القبح كالكذب، وبين القول بعدم القبح في الضرر الدنيوي مطلقاً، وإنما هو مجرد عمل سفهي لغو وقبيح عقلاً ولا يستلزم عقاباً.

هذا كله بالنسبة إلى الضرر الدنيوي الواقعي.

وأما الضرر الدنيوي المحتمل، ففي حكم العقل بوجوب دفعه كلام. فأما الذي لا يحكم العقل بوجوب دفعه مع كونه واقعياً، فلا كلام في عدمه في محتمله، وأما الذي للعقل فيه حكم بوجوب الدفع، مثل الظلم الكبير بالنفس فأشكال:

من أنه يحتمل الضرر وترتب المفسدة.

ومن أنه يحتمل أن تكون فيه مصلحة التوسعة والتسهيل من الشارع، فتكون تلك المصلحة مزاحمة للمفسدة المحتملة.

ومثل هذا الضرر المحتمل المزاحم لا يكون موضوعاً لقاعدة وجوب الدفع عقلاً، لأن موضوعها هو الضرر المحتمل بلا مزاحمة مصلحة محتملة. نعم، لا يبعد الحكم العقلي فيما إذا كان الضرر المحتمل كبيراً، مثل احتمال وقوع النفس في خطر الموت، وهل يكون الحكم العقلي حينئذ بياناً لتسقط قاعدة قبح العقاب بلا بيان؟

إن حكم العقل في هكذا موردٍ أثره الوقوع في الخطر إذا خالف على تقدير المصادفة، ولكن لا يكون بياناً مستتباً لاستحقاق العقاب حتى تسقط به القاعدة.

ووجه عدم البيانية هو: إن هذا الحكم العقلي لحفظ الإنسان من الوقوع في الدنيوي، فإذا خالف وقع فيه، ولا أثر أخروي لهذا الحكم إلا إذا صار مورد قاعدة الملازمة، فيكون الأثر الأخروي للحكم الشرعي الملازم.

حكم الإضرار بالنفس

وذهب المحقق الإصفهاني^(١) إلى عدم قبح الإضرار بالنفس، واستدل

بوجهين:

الأول:

إنَّ حكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم إنما هو لأجل حفظ المصالح العامة وتحصيلها لأجل حفظ النظام وحمل الناس على حفظ حقوق الآخرين. وأما الضرر والنفع والشخصيين فلا حاجة إلى الحسن والقبح بالإضافة إليهما، لوجود الداعي الجبلي للإنسان إلى جزّ النفع إلى نفسه ودفع الضرر عنها، فلا موضوع للتحسين والتقيح من العقل مع وجود الداعي المذكور.

الثاني:

إنه لو كان الإضرار بالنفس من باب الظلم لكان القبح موجوداً حتى مع ترتب المنفعة والمصلحة كما هو الشأن في الإضرار بالغير، فإنه ظلم قبيح حتى مع ترتب المنفعة. لكنّ الإضرار بالنفس يتنفي قبحه - لو كان قبيحاً - في صورة ترتب النفع عليه.

أقول:

إنَّ الظلم هو التعدي على الحق والتجاوز عن الحدّ، سواء كان على النفس أو الغير، إذ لا دخل للغير والنفس في مفهوم الظلم. وإنّ لنفس الإنسان وما يتعلّق به

(١) نهاية الدراية ٤/ ٩٥-٩٧.

حقاً على الإنسان، فإذا لم يؤدِّ الحقَّ كان ظلماً، ويشهد بذلك الكتاب والسنة والعقل واللغة والعرف.

فالظلم بالنسبة إلى النفس موجود.

فإن قيل: هو ظلم وليس قبيحاً.

قلنا: قبح الظلم ذاتي.

وأما قوله:

إن التحسين والتقيح العقليين يكونان في مورد عدم الداعي، وفي الإضرار بالنفس يوجد الداعي إلى الترك.

ففيه:

إنه لا برهان على ذلك، بل من الناس من يوجد عندهم الداعي إلى الإنزجار عن الإضرار بالغير أكثر وأقوى من الإضرار بالنفس، فيلزم أن لا يوجد التحسين والتقيح العقليان بالنسبة إليهم في الإضرار بالغير، وكذا الأمر بالنسبة إلى الأفراد الذين يوجد عندهم الداعي إلى إيجاد المصلحة والمنفعة لغيرهم أكثر من أنفسهم... والإصفيهاني لا يلتزم بهذا.

وأما ما ذكره ثانياً من تبدل العنوان بترتب المنفعة.

ففيه: إن التصرف في مال الغير سلطنة على ذلك المال، وهو ظلم وإن ترتب على ذلك التصرف منفعة، ويشهد بذلك ارتفاع عنوان الظلم بمجرد الرضا والإذن

في التصرف وإن لم تكن المصلحة، وبقاء عنوان الظلم مع عدم الإذن والرضا وإن حصل النفع.

وأما بالنسبة إلى النفس، فيما أنه لا يحتاج إلى الإذن، فإنه بترتب المنفعة يتبدل العنوان ويخرج عن الظلمية.

وإن كان «الظلم» بمعنى «المفسدة».

ففي المفسدة القطعية، لا ريب في حكم العقل، لانطباق عنوان الظلم، والظلم قبيح. هذا من جهة.

ومن جهة اخرى: تكشف المفسدة إنأ عن الحكم الشرعي بقانون الملازمة. وفي المفسدة المحتملة، يختص وجوب الدفع بالمحرّمات، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان جارية في الواجبات والمحرّمات، فالدليل أخص من المدعى، فلا تكون قاعدة وجوب دفع الضرر بياناً لقاعدة قبح العقاب.

ولكن دعوى حكم العقل بوجوب دفع المفسدة المحتملة مع وجود المصلحة المزاحمة، مشكلة جداً. نعم، لا مانع منها مع عدم احتمال المصلحة المزاحمة، لكن إقامة البرهان العقلي على ذلك في غاية الإشكال، لأن عنوان «الظلم» متقوم بالقصد والإلتفات، فاحتمال الظلم محال، وكذا العدل. ولذا لا يعقل الشبهة الموضوعية في موضوعات الأحكام العقلية، لأن الموضوع العقلي متقوم بالوجدان العقلي، ولا يعقل الشك فيه حتى يتمسك بدليل قبح الظلم.

وهل للعقل الحكم بالإحتياط هنا؟

لا يمكن إقامة البرهان عليه. نعم، السيرة العقلية قائمة على الإجتنب من المفسدة المحتملة، وحيث لا يكون ردع تكون السيرة بياناً فتقدّم على قاعدة قبح العقاب.

وتلخص: إنه لولا تمامية أدلة البراءة، لكانت السيرة غير المردوعة القائمة على الإحتياط بياناً، لكنها لما تمتّ تكون رادعة عن السيرة.

وصاحب الكفاية^(١) جعل مطلق محتمل المفسدة غير واجب الدفع عقلاً وشرعاً، والشاهد على ذلك إقدام العقلاء، وأن الشارع قد جوز ذلك، ولو كان قبيحاً لما جوزّه، فيظهر عدم قبحه قطعاً.

لكنّ هذه الدعوى على إطلاقها ممنوعة. نعم، ليس بناء العقلاء على الإجتنب عن مطلق المفسدة، فالحق هو التفصيل.

وأما التجويز الشرعي، فيكشف عن مزاحمة المصلحة الأقوى، وهي مصلحة التسهيل، للمفسدة المحتملة، وهذا التجويز لا يدلّ على عدم وجوب دفع تلك المفسدة لولا المزاحمة، وبحثنا في مطلق احتمال المفسدة، سواء أحرز المزاحم أو لا.

تلخيص:

إن قاعدة قبح العقاب تامة. ولا بيان لامن جهة حق الطاعة ولا من قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، فإن في هذه القاعدة تفصيلاً.
فالبراءة العقلية تامة.
كما أن البراءة الشرعية تامة بحديث الرفع.
وهذا تمام الكلام في البراءة.
والحمد لله.

الإحتياط

استدلّ المحدّثون لوجوب الإحتياط بالأدلة الثلاثة.

١. الكتاب، وهي آيات.

٢. السنّة، وهي في الكفاية ومصباح الاصول طائفتان، وعند الميرزا ثلاثة،

وعند العراقي خمسة.

٣. العقل.

الكتاب

استدلّ من الكتاب العزيز بطائفتين من الآيات:

الأولى: الآيات الناهية عن القول بغير علم وأنه افتراء على الله:

كقوله تعالى: ﴿إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١)

وقوله: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِيَتَّبِعُوا

عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾^(٢)

(١) سورة يونس، الآية: ٦٨.

(٢) سورة النحل، الآية: ١١٦.

وقوله: ﴿قُلْ آتَىٰكُمْ مِنْهُ حُكْمٌ وَرِشْقٌ﴾ (١)

والثانية: الآيات الأمرة بالتقوى. وسيأتي ذكر بعضها في كلام الشيخ.

كلام الشيخ

قال الشيخ:

فمن الكتاب طائفتان:

إحدهما: ما دلّ على النهي عن القول بغير علم. فإن الحكم بترخيص الشارع المحتمل الحرمة قول عليه بغير علم وافتراء، حيث أنه لم يؤذن فيه. ولا يرد ذلك على أهل الإحتياط لأنهم لا يحكمون بالحرمة وإنما يتركون لاحتمال الحرمة، وهذا بخلاف الإرتكاب، فإنه لا يكون إلا بعد الحكم بالرخصة والعمل على الإباحة.

والاخرى: ما دلّ بظاهره على لزوم الإحتياط والإبتقاء والتورع، مثل ما ذكره الشهيد في الذكرى (٢) في خاتمة قضاء الفوائت... وهي قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾ (٣) و ﴿جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ (٤) ... ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (٥) و

(١) سورة يونس، الآية: ٥٩.

(٢) ذكرى الشيعة ٢ / ٤٤٤.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٠٢.

(٤) سورة الحج، الآية: ٧٨.

(٥) سورة التغابن، الآية: ١٦.

﴿لَا تُقْرَأُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(١) و ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(٢)

أجاب الشيخ:

أما من الآيات الناهية من القول بغير علم - مضافاً إلى النقض بشبهة الوجوب والشبهة في الموضوع - فبأن فعل الشئ المشتبه حكمه اتكالا على قبح العقاب من غير بيان المتفق عليه بين المجتهدين والأخباريين ليس من ذلك. وأما عما عدا آية التهلكة، فبمنع منافاة الإرتكاب للتقوى والمجاهدة، مع أن غايتها الدلالة على الرجحان على ما استشهد به الشهيد.

وأما عن آية التهلكة، فبأن الهلاك بمعنى العقاب معلوم العدم، وبمعنى غيره يكون شبهة موضوعية لا يجب فيها الإجتنب بالإتفاق.^(٣)

كلام صاحب الكفاية

وقد أشار صاحب الكفاية إلى الآيات، وأجاب عن الإستدلال بها، وهذه عبارته:

أما الكتاب، فبالآيات الناهية عن القول بغير علم، وعن الإلقاء في التهلكة، والأمره بالتقوى.

(١) سورة البقرة، الآية: ١٩٥.

(٢) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٣) فرائد الاصول: ٢٠٥.

والجواب: إن 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 للتقوى، كما لا يخفى^(١).

أقول:

ولاحاجة بعد هذا إلى التطويل والإسهاب في بيان الإستدلال والجواب.

المُنْتَهَى

وتعرّض الشيخ للأخبار المستدل بها على الإحتياط وأجاب عنها بالتفصيل، وتبعه المتأخرون عنه في ذلك، ونحن نطرح أهمّ البحوث وننظر في الكلمات ونتأمل فيها.

١. الأخبار الآمرة بالتوقف عند الشبهة

وهي لا تحصى كثرة - كما ذكر الشيخ - كقوله عليه السلام في مقبولة عمر ابن حنظلة: إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الإقتحام في الهلكات.^(٢)

وقوله - في روايات عدّة -: الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة.^(٣)

(١) كفاية الاصول: ٣٤٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، رقم: ١.

(٣) المصدر ٢٧ / ١٥٤، باب وجوب التوقف والاحتياط...

وفي موثقة مسعدة بن زياد عن أبي عبدالله عن أبيه عن آبائه عن النبي صلى الله عليه وآله: لا تجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة... فإن الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة.^(١)

وفي رواية جميل عن الصادق عليه السلام عن آبائه أنه قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الأمور ثلاثة، أمر بين رشده فاتبعه، وأمر بين لك غيه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه إلى الله عزّ وجلّ.^(٢)

جواب الشيخ

ثم إن الشيخ رحمه الله أجاب عن الإستدلال بهذه الطائفة من الأخبار بما ملخصه:

إن بعضها مختصّ بما إذا كان المضي في الشبهة اقتحاماً في الهلكة، ولا يكون ذلك إلا مع عدم معذورية الفاعل، لأجل القدرة على إزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام أو إلى الطرق المنصوبة عنه.

وبعضها وارد في مقام النهي عن ذلك، لانتكاله في الأمور العمليّة على الإستنباطات العقلية الظنيّة.

أو لكون المسألة من الإعتقادات.

(١) وسائل الشيعة ٢٧/ ١٥٩.

(٢) المصدر ٢٧/ ١٦٢.

وبعضها ظاهر في الإستحباب.

قال الشيخ: وملخص الجواب عن تلك الأخبار: إنه لا ينبغي الشك في كون الأمر فيها للإرشاد، من قبيل أوامر الأطباء المقصود منها عدم الوقوع في المضار، إذ قد تبين فيها حكمة طلب التوقف...^(١)

جواب الكفاية

وأجاب صاحب الكفاية بقوله: إنه لا مهلكة في الشبهة البدوية مع دلالة النقل على الإباحة وحكم العقل بالبراءة على ما عرفت.^(٢)
أقول:

إن الجواب عن أخبار التوقف: بأن الموضوع في بعضها هو «الهلكة» وإن جاء بصورة العلة، ولا هلكة مع أدلة البراءة.

وفي بعضها «الشبهة»، وهي أيضاً متفية بتعيين الشارع والعقل الوظيفة وهي الإباحة والبراءة، وأنه مع ذلك لا تبقى «شبهة».

ويشهد بذلك عدم الرجوع إلى أخبار القرعة مع وجود الحكم الظاهري من الإستصحاب أو البراءة، لأن موضوعها هو «الشبهة»، ومع الحكم الظاهري لا تبقى «شبهة».

(١) فرائد الاصول: ٢٠٦-٢٠٧.

(٢) كفاية الاصول: ٣٤٥.

وهذا الجواب متينٌ على القاعدة.

إلا أن رواية مسعدة بن زياد - وهي معتبرة - لا تساعد على ذلك، لأنه قد أمر فيها بالتوقف، معللاً بأنه خير من الإقتحام في الهلكة، مع وجود الإستصحاب في المورد، لجريان استصحاب عدم الرضاع واستصحاب عدم تحقق النسب.

فالجواب المذكور مخدوش.

وأما الجواب بالحمل على الإستحباب، فقد استقره الميرزا^(١) أيضاً، لأنه على أثر الوقوف عند الشبهة تحصل في النفس حالة معنوية تحمل الإنسان على الإحتياط وتحفظه عن الإقتحام في الهلكات، كما أن ترك المكروهات يسهل الإحتراز عن المحرمات، وترك الصغائر يسهل الإحتراز عن الكبائر. وحاصل ذلك: كون الأوامر استجابيةً، فلا تفيد وجوب الإحتياط في الشبهات البدوية بعد الفحص. وقد ادعى الإستفاضة أو التواتر للأخبار المستفاد منها هذا المعنى.

ولكن دعوى التواتر بل الإستفاضة لتلك الأخبار لا يخفى ما فيها.

ثم إن الحمل على الإستحباب لا يساعد عليه مقبولة عمر بن حنظلة: «أرجه حتى تلقى أمامك» وذلك:

لأنه لا يخلو أن يكون موردها هو «الحاكم» أو «المفتي»، لكونها تدل على الإحتياط عند تعارض الخبرين. أما «المجتهد»، فإنه حينئذ لا حجة عنده، فيجب عليه الإحتياط وتحرم الفتوى لأنها بغير علم، ولذا نقول بالتعارض - على تقدير

كون موردها «المفتي» - بين المقبولة وما دلّ على التخيير في الخبرين المتعارضين، لأن مورد هذه الأخبار هو المفتي بلا كلام. وأما «الحاكم» فلا يجوز له القطع في الحكم.

فالمقبولة على كلّ حال دالة على وجوب الإحتياط، ولا تحمل على الإستحباب.

نعم، لا مانع من حمل خبر مسعدة بن زياد^(١) المتقدم على ذلك. هذا أولاً.

وثانياً: لا ريب في كون أخبار الوقوف نصّاً في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي والبدويّة قبل الفحص، لأن هاتين الشبهتين هي القدر المتيقن، وحمل الأمر بالوقوف فيهما على الاستحباب غير تام، بل هو - أي التوقف - فيهما واجب يقيناً.

جواب المحقق الإصفهاني

وقرب المحقق الإصفهاني^(٢) الإستدلال بأخبار الوقوف: بأنّ وجوب الوقوف إمّا نفسي وإمّا ارشادي وإمّا طريقي. وعلى الأخير: إمّا تكون «فإن الوقوف» تفرعاً وإمّا تكون تعليلاً.

(١) وسائل الشيعة ٢٧/ ١٥٩.

(٢) نهاية الدراية ٤/ ١٠١.

(قال): أما الوجوب النفسي، فغير معقول، بوجهين.

الأول: إنه إن كان نفسياً، يلزم أن يكون المشتبه أسوأ حالاً من الحرام، لأن في ارتكاب الحرام عقاباً واحداً، أما في ارتكاب المشتبه فعقaban، أحدهما لمخالفة الأمر بالوقوف، والآخر لارتكاب الحرام الواقعي.

والثاني: إن عنوان «الوقوف» و«الإحتياط» لا يقبلان النفسية بحسب الظهور اللفظي، لأن ملاك التوقف والإحتياط في مورد الشبهة هو التحفظ على المصالح وعدم إلقاء النفس في المفاسد الواقعية.

وأما الوجوب الإرشادي، فهو ممكن، ولكن لا يكون دليلاً على وجوب التوقف في الشبهة البدوية، لأن «الهلكة» لا بد وأن تكون مفروضة الوجود حتى يكون الأمر بالتوقف إرشادياً من أجل عدم الوقوع فيها، ومن هنا يتضح عدم تحقق الهلكة من ناحية الأمر بالتوقف. وعلى هذا، لا يكون الأمر بالتوقف بناءً على الإرشادية قابلاً للتنجيز وال لزوم.

وأما الوجوب الطريقي، وهو كون الأمر بالوقوف مجعولاً بداعي تنجيز الواقع، لكن ظاهر الأخبار هو كون وجوب التوقف منبعثاً من الهلكة والعقاب، مع أنه لا بد من وجود الهلكة من قبل، فيلزم البيان بنحو يتم المطلب على الطريقيّة، وذلك يكون:

إنما بجعل «فإن الوقوف...» متفرعاً، بمعنى تفرّع العقاب على الوقوف فيكون الأصل: قف. والفروع: إن الوقوف، فالهلكة متفرعة على وجوب الوقوف.

وعلى هذا التفسير، يتم الاستدلال بهذه الأخبار على وجوب الإحتياط، لأن «الشبهة» حينئذٍ تختصّ بالبدويّة، لأن فيها فقط يتفرّع العقاب على وجوب الوقوف. أي: بالمخالفة للأمر بالوقوف يقع الإنسان في الهلكة والعذاب... وبناءً على هذا، لا تعمّ «الشبهة» للمقرونة بالعلم الإجمالي، لأن العقاب غير متفرّع فيها على مخالفة الأمر بالوقوف، بل على مخالفة العلم الإجمالي. وكذا البدويّة قبل الفحص، لأن الحاكم بالإستحقاق فيها هو العقل. ويكون حاصل ذلك عدم صلاحية هذه الأخبار للإستدلال في الشبهتين.

وإما بجعل: «فإن الوقوف...» تعليلاً، فتكون «الهلكة» علة لوجوب التوقف. وفي «البدويّة» لا «هلكة» قبل «الأمر بالوقوف»، فالاستدلال حينئذٍ لا يتم إلا بجعل «الهلكة» بمعنى «العقاب» وأن المراد من الشبهة جميع الشبهات لا خصوص «البدويّة». وحينئذٍ يثبت العقاب في البدويّة ويتم الاستدلال.

لكن ما هو الملاك لوجود «العقاب» في البدويّة مع «عدم البيان»؟

لابدّ من أجل حفظ الكلام عن اللغوية أن يقال: باستكشاف الإنسان من هذه الأوامر أن الشارع قد جعل وجوب الإحتياط من قبل، بداعي تنجيز الواقع. ولو قيل: هذا المنكشف غير واصل فكيف يكون منجزاً؟ قلنا: وجوب الإحتياط المشار إليه ينجزّ الواقع بمعلوله وهو الأمر بالوقوف، فإذا وصل كذلك، كان الإحتياط في الشبهة البدويّة واصلًا.

هذا ملخّص ما ذكره في تقريب الاستدلال.

ثم أجاب بما ملخصه:

إن شمول عنوان «الشبهة» في النصوص للشبهة البدوية غير واضح. نعم مقتضى الجمع المحلى باللام في مقبولة عمر بن حنظلة هو الشمول، و«الهلكة» فيها هو «العقاب»، سواء كانت في مورد «الحاكم» أو «الفقيه»، لأن الإحتياط في الخبرين المتعارضين واجب والتخلف يوجب العقاب، فالهلكة بمعنى العقاب والشبهة عامة، لكن خصوصية المورد في المقبولة هي التي اقتضت أن تكون الهلكة بمعنى العقاب.

وأما خير مسعدة، فإن جريان قاعدة الحل في مورده واضح، فالهلكة فيه بمعنى المفسدة لا العقاب، وعليه، يكون قوله: «فإن الوقوف...» في المقبولة وخبر مسعدة بوزانٍ واحدٍ وهو «الإرشاد»، فإن كان منجزاً فالعقاب وإلا فالمفسدة. وتحصل: إن الأمر بالوقوف إرشادي لا طريقي، فلا ينتج في الشبهة البدوية، والهلكة أعم من العقاب، خلافاً لصاحب الكفاية والميرزا، إذ جعلها بمعنى العقاب فقط.

الكلام حول

أقول:

أولاً: إن حمل الأمر بالوقوف على الوجوب النفسي، لا يستلزم أن تكون الشبهة أسوأ حالاً من الحرام الواقعي، لأن معنى النفسية نشوء الوجوب من

المصلحة في نفس الإحتياط، وعليه، فلا بيانية لوجوب الإحتياط بالنسبة إلى الواقع، وحيث لا بيان، فلا عقاب على المخالفة، لقبح العقاب بلا بيان، فلو خالف لم يترتب لإعقاب واحد من أجل مخالفة الأمر بالوقوف. فالمخالفة واحدة والعقاب واحد ولا أسوئية.

وثانياً: إن القول بتامة الاستدلال بناءً على حمل الأمر على الوجوب الطريقي، لإطلاق «الشبهة» وكون الهلكة بمعنى العقوبة.

فيه: إنه مستلزم للدور، وقد تفتن له المحقق العراقي^(١) لأن تامة الاستدلال المذكور تتوقف على إطلاق «الشبهة»، وإطلاقها يتوقف على تحقق البيان بالنسبة إلى الشبهة البدوية، وتامة البيان تتوقف على الإطلاق، لأن المفروض عدم البيان إلا من جهة الإطلاق.

ولكن التحقيق: إن هذا الدور يقع فيما إذا كان التنجيز بالوصول، وأما بناءً على تحققه بالمعرضية للوصول وعدم اشتراط الوصول، فلا، لأن الإحتياط المجمعول بالنسبة إلى الأحكام الواقعية له قابلية الوصول بقوله «قف»، والمفروض كفاية القابلية، وبذلك يتم الاستدلال، لأننا نقول بكاشفية أخبار الإحتياط حيثئذ عن وجود المنجز القابل للوصول. ويشهد بذلك كفاية مجرد قابلية الأخبار الإحتياطية في الشبهة قبل الفحص للمنجزية، ومع كفاية القابلية لذلك لا يلزم الدور.

وثالثاً: إن ما ذكره من دلالة الجمع المحلي باللام على العموم، أول الكلام، فإن المحقق الإصفهاني نفسه لا يقول بذلك كما هو التحقيق.

العود إلى كلام الشيخ القائل بالإرشاد

قال الشيخ: بدوران أمر أخبار الوقوف بين الحمل على الإرشاد والتخصيص (قال) والأول أولى.

أقول:

إن المدعى هو الصحيح كما سيظهر، لكن الكلام في وجه الأولوية، لأنه: إن كان الوجه إباء الأخبار عن التخصيص، فقد جاء الترخيص في الإقتحام في الشبهة الموضوعية والشبهة الوجوبية، والترخيص لا يتنافى كون الوقوف خيراً من الإقتحام. إذن، ليس في المقام تخصيص يأبى عنه لسان الأخبار، بل لا مانع عقلاً وشرعاً عن أن ينص على الترخيص مع أمره بالوقوف، بأن يقول مثلاً: قف عند الشبهة الوجوبية فإن الوقوف عندها خير من الإقتحام، لكنك مرخص. وعلى هذا المنوال جاء خبر مسعدة، حيث اشتمل على قوله: «فإن...» مع وجود الإذن في الإقتحام، وإذا لم يكن مانع من الجمع بين التعليل والإذن في الإقتحام بالتخصيص، فكيف يكون المانع مع التعليل الإطلاقي؟

وإن كان الوجه لزوم تخصيص الأكثر، ففيه:

أولاً: إن محذور تخصيص الأكثر يكون في القضايا الخارجية، لأن الحكم فيها يأتي على الأفراد، وأما في القضايا الحقيقية، ففيه بحث وكلام، لأن الحكم يأتي على العنوان.

وثانياً: سلمنا، لكن الشيخ يرى عدم المحذور، ومن قال في قاعدة لا ضرر

بأن تخصيص الأكثر إن كان بعنوان واحد فلا مانع منه. ينتقض عليه: بأن الشبهة الوجوبية والشبهة الموضوعية خارجان بعنوان واحد من تحت: قف عند الشبهة، والعنوان هو: ماله مؤمن.

وأما الحمل على الإرشاد من جهة عدم ترتب العقاب على مخالفة هذا الأمر.

ففيه: إن عدم ترتب العقاب عليه لا يستلزم كونه إرشادياً، فإن الأمر المولوي الطريقي أيضاً لا يترتب على مخالفته العقاب، فعدم الترتب لازم أعم. هذا ما يتعلّق بكلمات الشيخ.

الحمل على الإرشادية هو الصحيح

قال شيخنا: والحق: إن مدعاه هو الصحيح وإن لم يتم استدلاله، وذلك: لأن «التهلكة» أعم من العقاب والمفسدة، خلافاً للكفاية، لأنها طبقت على المفسدة في خبر مسعدة، وفي المقبولة أطلقت على المخالفة العملية المحرمة، وهي أعم من المنجزة وغير المنجزة.

ثم إن أخبار الوقوف على ثلاثة أقسام، منها: ما اشتمل على العلة فقط. ومنها ما اشتمل على المعلول فقط. ومنها ما اشتمل على كليهما.

قالوا: إن مقتضى مقام الشارعية هو الحمل على المولوية إلا لقربة تقتضي الحمل على الإرشادية. هذا من حيث الكبرى.

ثم إن قوله عليه السلام: «من ترك الشبهات فهو للحرام أترك»^(١) يحتمل المولوية، من جهة دلالة على أن للوقوف ملاكاً ومصلحةً نفسيةً وهو حصول الأثرية للإثم. ويحتمل الإرشادية، من جهة كون الأثرية لحفظ الواقع. لكن السند غير معتبر.

وأما المقبولة، فقد طبق فيها «الهلكة» على «العقوبة» خاصة، لكن يمكن الاستدلال بقوله فيها: «... وهلك من حيث لا يعلم»، لأنه ظاهر في الوقوع في الحرام واستحقاق العقاب من حيث لا يعلم، فكان الغرض من المنع عن ارتكاب الشبهة هو عدم الوقوع في الحرام، وحيث أن «الشبهات» نعم البدوية، والهلاك من حيث لا يعلم» يكون في ارتكاب المحرمات غير المنجزة، فالمقبولة مطلقة نعم العقاب والمفسدة معاً. وهذا الإطلاق محكم، ولا وجه للتقييد بالعقوبة، فأصبحت المقبولة مثل رواية مسعدة. ولما لم تكن «الهلكة» بمعنى «العقوبة» خاصة، فالأمر ليس مولويتاً، لأن المولوية والإرشادية متقابلان، فلا يجتمعان في كلام واحد. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإنه ليس للهيئة في مقام الإثبات إلا مدلول واحد، فلا يمكن إرادة المعنيين من «قف»، فأما الحمل على المولوية فلم يتم، والمولوية والإرشادية لا يجتمعان كما تقدم، فالأمر إرشادي.

فالحق مع الشيخ، وقد ظهر ما في كلام الكفاية والإصفهاني.

هذا تمام الكلام في أخبار الوقوف.

٢. الأخبار الأمرة بالإحتياط

وهي كثيرة كذلك.

منها: صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء؟ قال: لا، بل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد. قلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه؟ قال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالإحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا.»^(١)

جواب الشيخ عن صحيحة عبدالرحمن

أجاب الشيخ عن الصحيحة بقوله:

أما عن الصحيحة، فبعدم الدلالة، لأن المشار إليه في قوله عليه السلام «بمثل هذا» إما نفس واقعة الصيد، وإما أن يكون السؤال عن حكمها. وعلى الأول: فإن جعلنا المورد من قبيل الشك في التكليف، بمعنى أن وجوب نصف الجزاء على كل واحد متيقن ويشك في وجوب النصف الآخر عليه، فيكون من قبيل وجوب أداء الدين المرّد بين الأقل والأكثر، وقضاء الفوائت المرذدة، والإحتياط في مثل هذا غير لازم بالإتفاق، لأنه شك في الوجوب. وعلى تقدير

قولنا بوجوب الإحتياط في مورد الرواية وأمثاله مما ثبت التكليف فيه في الجملة لأجل هذه الصحيحة وغيرها، لم يكن ما نحن فيه من الشبهة مماثلاً له، لعدم ثبوت التكليف فيه رأساً.

وإن جعلنا المورد من قبيل الشك في متعلق التكليف، وهو المكلف به، لكون الأقل على تقدير وجوب الأكثر غير واجب بالإستقلال، نظير وجوب التسليم في الصلاة، فالإحتياط فيها وإن كان مذهب جماعة من المجتهدين أيضاً، إلا أن ما نحن فيه من الشبهة الحكمية التحريمية ليس مثلاً لمورد الرواية، لأن الشك في أصل التكليف.

هذا، مع أن ظاهر الرواية التمكن من استعمال حكم الواقعة بالسؤال والتعليم فيما بعد. ولا مضايقة عن القول بوجوب الإحتياط في هذه الواقعة الشخصية حتى يتعلم المسألة لما تستقبل من الوقائع.

ومنه يظهر أنه إن كان المشار إليه بهذا هو السؤال عن حكم الواقعة - كما هو الثاني من شقّي الترديد - فإن أريد من الإحتياط فيه الإفتاء، لم ينفع فيما نحن فيه. وإن أريد من الإحتياط الإحتراز عن الفتوى فيها أصلاً حتى بالإحتياط، فكذلك.^(١)

جواب الميرزا

وتبع الميرزا^(١) الشيخ في الجواب، فقال:

أما الصحيحة الأولى: فلعدم العمل بها في موردها، فإن الشك في وجوب الجزء على كل من اللذين اصطادا، إما أن يرجع إلى الأقل والأكثر الإرتباطيين، وإما أن يرجع إلى الأقل والأكثر الغير الإرتباطيين، لأن في صورة اشتراك الشخصين في الصيد، إما أن نقول بوجوب إعطاء نفس البدنة، وإما أن نقول بوجوب إعطاء قيمة البدنة.

فإن قلنا: بوجوب إعطاء القيمة، فالشك في مورد السؤال يرجع إلى الأقل والأكثر الغير الإرتباطيين، لأن اشتغال ذمة كل منهما بنصف قيمة البدنة متيقن ويشك في اشتغال الذمة بالزائد، نظير تردد الدين بين الأقل والأكثر.

وإن قلنا: بوجوب إعطاء نفس البدنة، فالشك في مورد السؤال يرجع إلى الأقل والأكثر الإرتباطيين، لأنه يدور الأمر بين وجوب إعطاء تمام البدنة على كل منهما أو نصفها؛ وعلى تقدير كون الواجب هو تمام البدنة لا يجزي الأقل ولا يسقط به التكليف، نظير تردد أجزاء الصلاة بين الأقل والأكثر.

وعلى كلا التقديرين: الشبهة في مورد السؤال إنما تكون وجوبية ولا يجب الإحتياط فيها باتفاق الأخباريين، فالصحيحة في موردها لم يعمل بها.

مضافاً إلى أن مورد البحث هو الشبهة البدوية التي لم يسبق العلم بالتكليف في موردها بوجه من الوجوه، ومورد الصحيحة هو ما إذا علم بالتكليف في الجملة وإن تردّد متعلقه بين الأقل والأكثر؛ فيمكن الإلتزام بوجوب الإحتياط في مورد الصحيحة وعدم وجوب الإحتياط في مورد البحث؛ مع أن ظاهر الصحيحة هو كون المكلف متمكناً من الفحص وتحصيل العلم بحكم الواقعة؛ ومحلّ الكلام هو ما إذا لم يمكن تحصيل العلم بحكم الواقعة، فلا يصح التمسك بالصحيحة لمورد البحث.

النظر في جواب الميرزا

لقد ادّعى الميرزا رحمه الله الإتفاق على عدم لزوم الإحتياط في الإرتباطيين، مع أن الشيخ صرح بذهاب جمع من الأصوليين إليه. لكن عن السيّد المجاهد الطباطبائي أنه نقل عن المعارج وجود الخلاف بين الاصوليين في غير الإرتباطيين أيضاً. فدعواه الإتفاق مخدوشة. هذا أولاً.

وثانياً: إن ما ذكره من الفرق بين مورد الصحيحة ومحلّ الكلام، لكون موردها مقترناً بالعلم الإجمالي - لأن المفروض وجوب شيء على كل واحد من الرجلين، غير أنه يشك في أن الواجب جزاء كامل أو نصف جزاء - وما نحن فيه هو الشبهة البدويّة. مخدوش كذلك بأنه:

إن أراد تنجيز العلم لأطراف الشبهة في موردها، ولا منجز هنا، ففيه:

أَنَّ المتيقِّن في موردها هو الأقل ولا منجز للأكثر.

وإنَّ أراد وجود الإقتران بالعلم هناك دون ما نحن فيه. ففيه:

أَنَّ كُلَّ مكلف ملتفت إلى الأحكام، يحصل له العلم الإجمالي بالتكليف

المردّد بين الأقل والأكثر، وهذا العلم الإجمالي لا ينحلّ بالأقل قبل الفحص

وينحلّ بعده، فالتفريق بلا وجه.

موثقة ابن وضّاح

ومنها: موثقة عبدالله بن وضّاح، قال: كتبت إلى العبد الصالح: يتوارى عنّا

القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعاً، وتسترعنا الشمس، وترتفع فوق الجبل

حمرة، ويؤذّن عندنا المؤذّنون، فأصلي حيثنذِر وأفطر إن كنت صائماً أو أنتظر حتى

تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟

فكتب عليه السّلام: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل،

وتأخذ بالحائطة لدينك.^(١)

بتقريب أن قول الإمام عليه السّلام: «تأخذ بالحائطة لدينك» بمنزلة التعليل

لقوله: «أرى لك...»، فتدلّ الرواية على وجوب الإحتياط مطلقاً.

(١) وسائل الشيعة ١٠/١٢٤، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، رقم: ١٤.

جواب الشيخ عن الموثقة

وأجاب الشيخ عنها: بأن ظاهرها الإستحباب. والظاهر أن مراده بالإحتياط من حيث الشبهة الموضوعية، لاحتمال عدم استتار القرص وكون الحمرة المرتفعة أمانة عليها، لأن إرادة الإحتياط في الحكمة بعيدة عن منصب الإمام عليه السلام، لأنه لا يقَرَّر الجاهل بالحكم على جهله، ولارِب أن الإنتظار مع الشك في الاستتار واجب، لأنه مقتضى استصحاب عدم الليل والاشتغال بالصوم وقاعدة الاشتغال بالصلاة. فالمخاطب بالأخذ بالحانطة هو الشاك في براءة ذمته عن الصوم والصلاة، ويتعدى منه إلى كل شاك في براءة ذمته عما يجب عليه يقيناً، لا مطلق الشاك، لأن الشاك في الموضوع الخارجي مع عدم تيقن التكليف لا يجب عليه الإحتياط باتفاق من الأخباريين أيضاً. هذا كله على تقدير القول بكفاية إستتار القرص في الغروب، وكون الحمرة غير الحمرة المشرقية.

ويحتمل بعيداً أن يراد من الحمرة الحمرة المشرقية التي لا بد من زوالها في تحقق الغروب، وتعليه حيثئذ بالإحتياط وإن كان بعيداً عن منصب الإمام كما لا يخفى، إلا أنه يمكن أن يكون هذا النحو من التعبير لأجل التقيّة، لإيهام أن الوجه في التأخير هو حصول الجزم باستتار القرص وزوال احتمال عدمه، لأن المغرب لا يدخل مع تحقق الاستتار.

كما أن قوله: «أرى لك» يستشَم منه رائحة الإستحباب، فلعلّ التعبير به

مع وجوب التأخير من جهة التقية، وحيثيذ، فتوجيه الحكم بالإحتياط لا يدل
إلا على رجحانه^(١)

النظر في هذا الجواب

ولا يخفى الإضطراب في كلامه، لأنه جعل كلمة «أرى» ظاهرة في
الإستحباب، ثم قال: يستشم منها الإستحباب. على أنه لا معنى للإستحباب في
الشبهة الموضوعية.

هذا، ومقتضى الدقة في الموثقة ظهورها في الشبهة الحكمية، ولا أقل من
عدم تمامية دعوى ظهورها في الموضوعية، فتصبح مجاملة.

نعم، الأمر بالإحتياط في الشبهة الحكمية لا يناسب مقام الإمامة، ولكن ذلك
يسوغ في حال التقية، إلا أنه لو كان في حال التقية لما كان لكلمة «أرى» حاجة، وإن
كان في مقام بيان الحكم الواقعي، فلماذا قال: «أرى»؟

ثم إن استحباب الإنتظار لا يوافق فتوى الأصحاب، لأن دخول الوقت إن كان
بإستتار القرص، فأول الوقت أفضل، وإن كان بذهاب الحمرة، فالإنتظار واجب.
على أن استحباب الإنتظار ليس من مذهب العامة حتى تحمل الرواية على
التقية، ففي الترمذي^(٢): قول أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله

(١) فرائد الاصول: ٢١٠.

(٢) سنن الترمذي ١٠٨/١.

ومن بعدهم من التابعين على استحباب التعجيل في صلاة المغرب بمجرد إستتار القرص، وقد رواه عن جابر وغيره أن النبي كان يصلي المغرب بغيوبة القرص.

ومن هنا، يمكن القول بحمل «أرى لك» على الوجوب، بأن يكون الإمام قد أمر بالإنتظار، ثم ذكر كبرى طبقها على المورد وهي الإحتياط، فتكون الرواية على بعض التقادير دالةً على وجوب الإحتياط. والله العالم.

وأما سنداً، فقال الشيخ: موثقة على الأقوى، وقد أشار بذلك إلى تضعيف ابن الغضائري - وتبعه العلامة^(١) - «سليمان بن داود» وهو المنقري بالقرينة، ولكن النجاشي وثقه،^(٢) وهو مقدم على تضعيف ابن الغضائري لكونه متسرعاً في تضعيف الرواة، ومن هنا أسقط الوحيد البهبهاني تجريحاته كما صرح بترجمة إبراهيم بن عمر اليماني.^(٣)

رواية كميل

ومنها: رواية كميل، فعن الإمام الرضا عليه السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد: أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت.^(٤)

(١) خلاصة الأقوال: ٣٥٢.

(٢) رجال النجاشي: ١٨٤.

(٣) أنظر تعليقة الوحيد البهبهاني: ١٢٠.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧/١٦٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، رقم: ٤٦.

جواب الشيخ

أجاب عنها الشيخ بما حاصله: الحمل على الإرشاد أو الطلب الجامع بين الوجوب والإستحباب. أما عدم الحمل على الوجوب، فللزوم تخصيص الأكثر. وأما عدم الحمل على الإستحباب، فلأنه يلزم تخصيص موارد الإقتران بالعلم، مع أن القدر المتيقن من موارد الإحتياط هو مورد الاقتران به.

ثم اختار الإستحباب، لأن معنى الرواية مطلويّة غاية الإحتياط، كما هو ظاهر تنزيل الدين بمنزلة الأخ، فيكون وزانهاوزان قوله تعالى: ﴿فَاسْتَقُوا اللَّهَ مَنِاسْتَشْفَعْتُمْ﴾^(١) فالإستدلال للوجوب ساقط.

أقول:

ظاهر عبارته صلاحية الحمل على الوجوب لولا لزوم تخصيص الأكثر، وكذا على الجامع بينه وبين الإستحباب. وكلاهما ممنوع. وذلك: لأن «الشبهات» بأبى التخصيص، ولسان أخبار الإحتياط هو لزومه في جميع شئون الدين، فأما الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي والبدويّة قبل الفحص، فلا يمكن إخراجها، بل هذه هي القدر المتيقن من الإحتياط في الدين، وإنّ موارد الشبهات البدويّة بعد الفحص واردة في أخبار الإحتياط، لكونها من الدين كذلك، وحينئذ:

إما أن يكون الطلب مولويّاً مقدّمةً للإحتياط.

(١) سورة التغابن، الآية: ١٦.

وهذا غير معقول، لأنه لا مقدّمة لتعلّق التكليف في موارد الإحتياط.

وأما أن يكون الطلب مولوياً نفسياً.

وهذا يحتاج إلى القرينة. على أنه يستلزم تعدّد العقاب في صورة المخالفة.

وأما أن يكون مولوياً طريقياً:

فإن كان بداعي إيصال الإحتياط بالنسبة إلى الواقع، فهذا يتوقف على

صلاحية الإحتياط للطريقة والموصليّة إلى الواقع، وليس للإحتياط هذه

الصلاحية الثابتة للأمارات.

وإن كان بداعي تنجيز الواقع، فكذلك، لأن الواقع في موارد الإقتران منجز

بالعلم، فلا يعقل تنجزه بالإحتياط أيضاً.

وتلخص: عدم صحّة الحمل على المولوية.

والحمل على الإرشاد في موارد الإقتران بالعلم، وعلى المولوية في موارد

عدم الإقتران به، غير تام، لأن مدلول الهيئة بسيط ولا يقبل التبعض.

فثبت كون الطلب إرشادياً بالبرهان، وهو نفس ما ذكر في أخبار الوقوف.

وتلخص: عدم صلاحية أخبار الإحتياط للحمل على المولوية، لا أنها

تصلح إلا أن تخصيص الأكثر هو المانع، بل الحمل على الإرشاد هو المتعيّن.

وإذا بطل الحمل على المولوية بطل حمله على الطلب المولوي الجامع بين

الوجوب والإستحباب. على أن الطلب الجامع في موارد الإقتران غير معقول.

أما الإستحبابي، فلضرورة أن الإستحباب يجامع الترخيص في الترك،

فيجوز عقلاً ترك الإحتياط في موارد العلم، مع أن العقل حاكم بوجوده فيها.

وأما الوجوبي، فلأن العقل حاكم بوجوبه قبل الشرع، فلا يكون الطلب الشرعي في مورده مولوياً.
وتلخص:

ضرورة حمل أخبار الإحتياط على الإرشادية.

وأما خصوص خبر كميل، فقد حمّله الشيخ على أعلى مراتب الإحتياط، وهو في الشبهة الوجوبية والموضوعية - فيكون مستحباً.

لكن فيه: إن المورد من مفهوم الموافقة، لأنه إذا كان أعلى المراتب مورداً للطلب، فالأولوية تكون لجميع المراتب المطلوبة، إذ لا معنى لحمل الطلب في موارد الإقتران على الإستحباب.

هذا، وقد قال الشيخ في سنده: ليس في السند إلا علي بن محمد الكاتب الذي يروي عنه المفيد.

فإن أراد الإعتماد عليه بسبب رواية المفيد عنه، فإن مجرد الرواية لا يكفي للإعتماد.

طريقان آخران للحمل على الإرشادية

ويقي طريقان آخران للحمل على الإرشاد.^(١)

أولهما: إن أخبار الإحتياط تحمل على الإرشاد، من جهة أن حسن الإحتياط عقلي، فأوامر الشارع به إرشاد إلى ما يدركه العقل.

وفيه: إن لازمه عدم كون النهي عن الظلم والكذب مولويًا، لحكم العقل بقبح الظلم والكذب. هذا نقضاً.

وأما حلًّا، فإنه إنما يحمل الخطاب على الإرشادية إن لم يمكن حمله على المولوية، كما هو الحال في باب الإطاعة والمعصية، والآ فلا وجه للحمل على الإرشادية.

والثاني: إن حمل أخبار الإحتياط على الوجوب محذوره لزوم تخصيص ما هو أب عن التخصيص، إذ لا معنى لأن يقال بلزوم الإحتياط إلا في المورد الفلاني، أخوك دينك فاحتط لدينك إلا في كذا.

وفيه: إن هذا مبني على أن تكون صيغة «افعل» ظاهرة في الوجوب وضعاً، فيلزم ما ذكر. لكن الصحيح أن الدال على الوجوب هو العقل، وهو مبني القائل بهذا الوجه. وعليه، فلا تدل الهيئة إلا على الطلب، ولا ينافيه ترخيص الشارع في الشبهة الموضوعية والوجوبية، لأن أدلة الإحتياط حينئذ لا تكون آبية عن الترخيص في الترك، ويشهد بذلك حمل القائل الأدلة على الإرشاد أو الإستحباب، وأما الموارد التي ليس فيها ترخيص فالعقل حاكم باللابدية.

ومما ذكرنا ظهر النظر في كلمات المحقق الإصفهاني،^(١) حيث حمل أخبار (الوقوف) على الإرشاد. أما أخبار (الإحتياط) فعلى المولوية.

والتحقيق عدم الفرق. وتوضيح ذلك:

إنه قال بتعيين حمل الأمر بالإحتياط على المولوي النفسي، لأن العناوين على قسمين، منها ما له موضوعية عنواناً مثل: صلاة الجمعة، فإنه بعنوانه موضوع للجواب. ومنها ما ليس له موضوعية مثل: عنوان الإحتياط، فإنه الطريقتية إلى الواقعيات ذاتاً. هذا من جهة.

ومن جهة اخرى: الطلب النفسي يدور مدار قيام الغرض بذاته، سواء كان بعنوانه أو بعنوان معرفه وطريقه، وحينئذ يمكن أن يكون عنوان الإحتياط المعرف مورداً للطلب النفسي. أي: إن المعرفية لاتنافي نفسية الطلب المتعلق به.

وعلى هذا، إذا تعلق غرض الشارع بصلاة الجمعة، فتارة: نفس هذا الغرض يقتضي إيجاب صلاة الجمعة لكن بعنوان معرفه فيقول: احتط بالنسبة إلى صلاة الجمعة، فيكون الإحتياط واجباً بالوجوب المولوي النفسي لغرض حفظ الواقع. قال: لكن التعليل الموجود في أخبار الوقوف: «فإن الوقوف...» يمنع من حملها على المولوية.

أقول:

لكن الأمر بالإحتياط موجود في موارد الإقتران بالعلم الإجمالي أيضاً، وحملها على المولوية محال.

تلخص:

إن أخبار الإحتياط كأخبار الوقوف إرشادية، ولا يؤثر اشتمال الثانية على التعليل، لا سيما بناءً على ما هو الأظهر من أن «الهلكة» فيها أعم من العقاب

والمفسدة. وحملها على الطريقيّة لتنجيز الواقع محال، لتنجيز العلم في مورد الإقتران. كما ظهر عدم تماميّة الحمل على المولويّة.

النسبة بين أخبار الإحتياط وأدلة البراءة

ثم ما هي النسبة بين أخبار الإحتياط وأدلة البراءة بناءً على مولويّة أخبار الإحتياط؟

لقد أجاب المحقق الإصفهاني -القائل بالمولويّة في أخبار الإحتياط - عن استدلال الأخباريين بها لوجوب الإحتياط في الشبهات البدويّة، فقال ما حاصله: (١)

إن حديث الرفع وارد على أخبار الإحتياط، لأن مدلوله جعل عدم فعليّة التكليف الواقعي في مرتبة الظاهر، فهو ناف للتكليف، فلا يبقى معه موضوع لأخبار الإحتياط.

مناقشة كلام الإصفهاني

وفيه: إنه إذا كان مدلول حديث الرفع اعتبار عدم التكليف في مرتبة الظاهر، وأن أخبار الإحتياط وردت لحفظ الواقع في مرتبة الواقع، بمعنى عدم سقوط الواقع لا واقعاً ولا ظاهراً، فإن موضوع الأخبار هو الجهل بالواقع لا الجهل به في

مرتبة الظاهر، وحينئذٍ، لا يرد عليها حديث الرفع، وأنا لا نحتمل أن لا يقول الإصفهاني بمطلوبية الإحتياط لدرك الواقع، ولذا يكون الإحتياط بالنسبة إلى الواقع مطلوباً حتى مع وجود الحجّة الظاهرية - إلا أنها مطلوبة نديّة - كما أنه لا ريب بجهل المجتهد بالواقع مع وجود حديث الرفع عنده، فالواقع - وهو موضوع أخبار الإحتياط محفوظ - فلا ورود.

وأما «كلّ شيء لك حلال...»

فإنّه نصّ في الترخيص، وأخبار الإحتياط ظاهرة في وجوب الإحتياط، والنصّ مقدّم.

وأيضاً: فإنّه يختصّ بالشبهة الموضوعية، فهو مختلفٌ مورداً مع أخبار الإحتياط.

أقول:

لكنّ مقتضى دقّة النظر أن تكون النسبة هي العموم والخصوص، ومع هذه النسبة لا تصل النوبة إلى الجمع الدلالي بالنصّ والظاهر. وذلك، لأنّ قاعدة الحلّ لا تجري في أطراف الشبهة المقرونة بالعلم والبدوية قبل الفحص، بل هي مختصة بالشبهة التحريمية بعد الفحص، لكنّ أخبار الإحتياط أعمّ، فالنسبة العموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد. فما دلّ على القاعدة مقدّم من هذا الباب.

نعم، لو كانت أخبار الإحتياط مختصةً بالشبهة الحكمية التحريمية لوقع التعارض وحمل الظاهر على النصّ.

وعدم شمول قاعدة الحلّ للشبهة الوجوبية هو وجه التأمل الذي أمر به في الكفاية،^(١) بل هي مختصة بمورد الحرمة كما تقدّم.

هذا، ولو تنزّلنا عمّا ذكرنا - من حمل أخبار الإحتياط كأخبار الوقوف على الإرشاد، لأنّ الحكم الشرعي بعد الحكم العقلي الكائن بعد الشرعي غير معقول، وأنّ المنتجّز لا يتنجّز ثانياً، ومع الإلتفات إلى أنّ موارد الإقتران بالعلم لا تقبل الخروج عن أخبار الإحتياط و«الشبهة» - وسلّمنا كونها مولوية...

فإنّ أخبار البراءة تكون مخصصةً لأخبار الإحتياط.

وتوضيحه بعد ظهور عدم وصول النوبة إلى الجمع بالنص والظاهر:

إنّ موضوع حديث الرفع ونحوه «ما» ومحملها «الرفع».

وموضوع أخبار الإحتياط هو «التكليف المجهول»، الأعمّ من المقرون

بالعلم وغيره. وبعبارة أخرى هو: «الشبهة» الأعمّ من المقرونة والبدوية مطلقاً.

فدائرة موضوع أخبار البراءة أضيق من دائرة موضوع أخبار الإحتياط، لأنّها

لا تعمّ المقرونة والبدوية قبل الفحص. هذا من جهة الموضوع.

وأما من جهة المحمول، فإنّ محمول أخبار الإحتياط ظاهر في الوجوب،

ومحمول أخبار البراءة نصّ في الترخيص أو أظهر.

وحينئذٍ، فإنه على القول بأنّ تقدّم الخاصّ على العام هو بملاك الأظهرية

كما عليه صاحب الكفاية، يتقدّم الخاصّ على العامّ هنا بهذا الملاك أيضاً، فكان

تقدّم أخبار البراءة بملاكين: كونها أظهر من أخبار الإحتياط، وحكومة أصالة الظهور في طرفها على أصالة الظهور في طرف أخبار الإحتياط. وهذا هو مراد الكفاية من عطف «الأخص» على «الأظهر» في عبارته وإن لم يلتفت شراحه.

وتلخص: أن لا مجال للجمع الدلالي، إذ الموضوع في أدلة البراءة أضيّق دائرة، فيتمّ التخصيص. ولا وجه لحمل أخبار الإحتياط على الإستحباب أو الطلب الجامع بين الوجوب والإستحباب.

والحاصل: تقدّم أخبار البراءة بالتخصيص.

فإن قيل: لسان أخبار الإحتياط - خاصةً مثل «أخوك دينك» - آي عن التخصيص، فيأتي دور الجمع الدلالي.

قلنا:

أولاً: ليس كلّها آيياً عنه.

وثانياً: إن هذا كثر على ما فرّ، لأنّه مع الجمع الدلالي أيضاً لا بدّ من رفع اليد عن ظهور «احتط لدينك» في الوجوب، وهذا يوجب خروج المقرونة والبدويّة قبل الفحص، لوجوب الإحتياط فيها.

ثمّ إنه قد توهم كون النسبة بين الطرفين - أخبار البراءة والإحتياط - هي العموم من وجه. وهو فاسد، بل النسبة العموم والخصوص المطلق.

نعم، النسبة بين أخبار الوقوف والبراءة هي العموم من وجه، لكون أخبار الوقوف في موارد الشبهة التحريميّة، لكونها مورد التوقف.

٣. أخبار التثليث

ومن ذلك مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في الخبرين المتعارضين عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به عن حكمنّا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه. وإتّما الامور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله وإلى رسوله. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم. ثم قال في آخر الحديث: فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات.^(١)

قال الشيخ:

وجه الدلالة: إن الامام عليه السلام أوجب طرح الشاذ معللاً بأن المجمع عليه لا ريب فيه، والمراد: إن الشاذ فيه الريب لا أنّ الشهرة تجعل الشاذ ممّا لا ريب في بطلانه والآلم يكن معنى لتأخير الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالأعدلية والأصديقية والأورعية، ولا لفرض الراوي الشهرة في كلا الخبرين ولا لتثليث الامور ثم الاستشهاد بتثليث النبي صلى الله عليه وآله. والحاصل: إن الناظر في الرواية يقطع بأن الشاذ ممّا فيه الريب فيجب طرحه وهو الأمر المشكل الذي

(١) وسائل الشيعة ١٥٧/٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، رقم: ٩.

أوجب الإمام ردّه إلى الله ورسوله. فيعلم من ذلك كلّهُ أن الإستشهاد بقول رسول الله في التثليث لا يستقيم إلا مع وجوب الاحتياط والاجتناب عن الشبهات. مضافاً إلى دلالة قوله: «نجا من المحرّمات» - بناءً على أنّ تخليص النفس من المحرّمات واجب - وقوله: «وقع في المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم».

جواب الشيخ

ثم أجاب رحمه الله عن هذا الإستدلال: بأن الأمر بالإجتنب عن الشبهة إرشادي، للتحرز عن المضرة المحتملة فيها... في كلامٍ طويل، فليراجعه من أراد الوقوف عليه.^(١)

جواب المحقق الثاني

وأجاب المحقق الثاني: بأنّ دلالة هذه الأخبار تتوقف على أن يكون المراد من الوقوع في المحرّمات هو الوقوع في المحرّمات التي في موارد الشبهة، والظاهر منها هو الوقوع في المحرّمات المعلومّة لأجل أنّ ارتكاب الشبهات يوجب وهن المحرّمات و عدم الإعتناء بها، فيقع الإنسان فيها من حيث لا يعلم. و أما إذا كان المراد منه هو الوقوع في المحرّمات التي في موارد الشبهة، فهو ليس من حيث لا يعلم، بل من حيث العلم بوجوب الإحتياط.

و على ذلك، فيكون مفاد تلك الروايات أجنبياً عن محلّ الكلام بالكلية، ويكون مفادها مفاد قوله عليه السّلام: من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه، وغيره من الأخبار الواردة بهذا المضمون.^(١)

جواب المحقق الخوئي

و أجاب السيّد الخوئي: بأن ما ثبت فيه الرخيص ظاهراً من قبل الشّارع داخل في ما هو بيّن رشده، لا في المشتبه كما هو الحال في الشبهات الموضوعية. وبالجملة: المشكوك حرمة كالمشكوك نجاسته، وكما أنّ الثاني غير مشمول لهذه الأخبار كذلك الأول، والملاك في الجميع ثبوت الترخيص المانع من صدق المشتبه على المشكوك فيه حقيقة، وإن صحّ إطلاقه عليه بالعناية باعتبار التردّد في حكمه الواقعي.^(٢)

هذا، ولعلّ وضح الجواب عن هذه الروايات، أو كونها أجنبية عن محلّ الكلام، هو السبب في عدم ذكر صاحب الكفاية لها في أدلة الأخباريين.

تنبيه

هل يعقل كون الأمر بالإحتياط طريقيّاً؟

١. أجود التقريرات ٣/٣٣٣.

٢. مصباح الاصول ٢/٣٠١.

قيل: بأنه إنشاءٌ بداعي تنجيز الواقع.

و خالف المحقق الإصفهاني.

و توضيح كلامه هو: إن قولنا «صل» مركّب من مادة و هيئة، فمدلول الهيئة هو البعث النسبي، و هو قد يلحظ بالنحو الاسمي، كأن يقال: مدلول صيغة إفعال هو البعث، و قد يلحظ بالنحو النسبي. و هذا تارة: بعث حقيقي، و هو التحريك، أي النسبة المتحققة بين المحرّك والمتحرّك، فهذا بعث نسبي و نسبة بعثية تتحقّق بالتحريك الخارجي، و لا يلحظ فيه نفس التحريك و البعث بل الملاحظ والملفت إليه استقلالاً و تفصيلاً هو المحرّك و المتحرّك إليه، و هذا البعث الخارجي التكويني له وجود جعلي، و هو الوجود الإنشائي، و ذلك يكون عند ما يوجد ضمن هيئة «إفعال»، فيكون معنى «إفعال» معنى حرفياً، و هو نفس البعث النسبي الذي لا يلحظ باللاحظ الاستقلالي، و بهذه الصيغة يوجد الإنسان النسبة البعثية بوجودها الإعتباري الإنشائي.

و الأشاء فعلٌ من الأفعال، و هو إختياري لا إضطراري، و يستحيل أن يكون بلا داع، فإن كان الإنشاء للنسبة البعثية ناشئاً من التحريك و البعث، كان الإنشاء مصداقاً للبعث، و إن كان ناشئاً من داعٍ آخر غير البعث كالتعجيز، فيكون مصداقاً للتعجيز مثل: «كُونُوا قِرَدَةً حَاسِينًا»، و كالإمتحان، فيكون مصداقاً للإمتحان، و كلّ هذه الإنشاءات بهذه الدواعي معقول. و يشترط في جميعها قابلية المادة لذلك الداعي، فإن كانت المادة قابلة للتنجيز كان الإنشاء بداعي التنجيز، و هل مادة «إحتط» قابلة؟

إن «خبر الثقة» منجز للواقع، و«الإحتمال» في الشهادة قبل الفحص كذلك، وكذا «اليقين السابق» في الإستصحاب، ولكن «الإحباط» لا يصلح لأن يكون منجزاً للواقع، وعلى هذا، لا يعقل كون الأمر به بداعي التنجيز. ووجه العدم هو: إن مادة الإحباط لا تقبل المنجزية للواقع، لأن القابل للمنجزية هو إحتمال وجود الواقع، و احتمال وجود الواقع لا يدخل تحت الهيئة. إذن، المادة الواردة تحت الهيئة و هي «الإحباط» لا تنجز الواقع. والمنجز له - و هو الإحتمال المذكور - لا يدخل تحت الهيئة. إذن، لا يمكن أن يكون «إحتط» أمراً بداعي تنجيز الواقع.

أقول:

ذكر شيخنا أن ظاهر كلامه أن «المنجزية» قابلة للجعل، لأنه قال بأن الإحتمال لا يمكن أن يدخل تحت النسبة البعثية، وإلا أمكن أن يكون منجزاً و تمّ الإنشاء بداعي التنجيز، فنقول بناءً على ذلك:

إن المنجزية هي المصححة للعقاب، و في مقابلها: المعذرية. وهما تارة: ذاتيان كالعلم، فإنه منجز أو معذر بذاته، وأخرى: غير ذاتيين لكنهما قابلان للجعل والاعتبار، و ذلك في غير العلم، مثلاً: خبر الواحد إن اعتبر فهو مصحح أو معذر، و كذا احتمال التكليف... غير أن اعتبار التنجيز لشيء يقتضي أمرين يتحقق بهما: أحدهما: تحقق الاعتبار من المعبر.

و الثاني: وجود المبرز لهذا الاعتبار، ويكفي للمبرزية القالبية العرفية، فإذا قال «صدق العادل»، فقد اعتبر المنجزية للخبر أو المعذرية له تشريعاً، وقد أبرزه

بهذا اللفظ المبرز عند العرف والعقلاء، حيث يرى العرف الملازمة العرفية بين «اعتبار خبر الثقة» وبين قول المعتبر «صدق العادل»، فكان قوله «صدق العادل» جاء لإعطاء المنجزية لخبر الثقة، وهذا ما يستفيدة أهل العرف في نظر المحقق الخراساني رحمه الله.

و على هذا الأساس: لما قال «احتط»، فقد أورد الهيئة على مادة الإحتياط لجعل المنجزية لملزومها وهو «الإحتمال»، وهذا التلازم موجود عقلاء، إذ لولا اعتبار الإحتمال منجرأ لم يكن معنى لطلب الإحتياط.

فما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره مندفع، و حاصل الدفع كفاية الملازمة العرفية بين مدخول الهيئة و ما أريد جعل المنجزية له. وهذا كله بناءً على قابلية المنجزية للجعل والإعتبار.

ولكن الحق عدم معقولية جعل المنجزية، لأن المنجزية والمعدرية أمران عقليان، يراهما العقل دائرتين مدار البيان، فما كان بياناً كان صالحاً لهما وإلا فلا. وبعبارة اخرى، البيان موضوع المنجزية والمعدرية، والذي بيد الشارع هو البيان لا جعل المعدر والمنجز، و صلاحية الشيء للبيان تارة ذاتية كالعلم، واخرى الصلاحية ناقصة والشارع يتممها، كأن يجعل خبر الواحد طريقاً إلى الواقع بإلغاء احتمال الخلاف فيتم البيان، و يكون موضوعاً لحكم العقل بالمعدرية والمنجزية، وكذلك قوله: «احتط» يكون بياناً، وإذا كان بياناً صار منجرأ بحكم العقل.

وهذا مبنى الشيخ و قد شيده الميرزا، و نحن ندعى أنه مراد صاحب الكفاية لكن لم يتضح لبعضهم مراده، والله العالم.

العقل

واستدلّ الأخباريون من العقل بوجهين:

الوجه الأول: العلم الإجمالي

تقريب الاستدلال كما في الكفاية

أما صاحب الكفاية، فمحصّل كلامه في تقريب هذا الوجه هو: ^(١)

إنه عندنا علم إجمالي بوجود واجباتٍ ومحرماتٍ في الشريعة، وبهذا العلم تتنجز الواجبات والمحرمات كلّها، و يتحقّق الإستغفال اليقيني المقتضي للفراغ اليقيني، ومع الفحص عن الأمارات والاصول المثبتة للتكاليف، والعمل بتلك الاصول والأمارات لا يحصل الفراغ، لاحتمال وجود تكاليف

(١) كفاية الاصول: ٣٤٦.

شرعية في غير موارد تلك الأمارات والاصول. وحينئذٍ يجب الإحتياط حتى حصول الفراغ اليقيني.

تقريب الشيخ

وقرّبه الشيخ بما حاصله: ^(١)

إنه عندنا علم بوجود محرّمات في الشريعة، وهذا العلم يقتضي الإمتثال وترتيب الأثر عليه، لقوله تعالى ﴿وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتُمْ مُنَاقِبُونَ﴾ ^(٢) لكن الإمتثال لا يتحقّق إلّا إذا حصل اليقين ببراءة الذمّة، وحصول البراءة اليقينية لا يكون إلّا بترك جميع احتمالات الحرمة أو بقيام الحجّة على عدم العقاب بالنسبة إلى طائفة من الأطراف، كما إذا دلّ دليل على عدم وجود المحرّم فيها، فإنه يدلّ بالملازمة على عدم العقاب على ارتكاب تلك الأطراف.

الفرق بين التقريبين

ولا يخفى الفرق بين التقريبين، لأنّ الشيخ لم يتعرّض للواجبات، وصاحب الكفاية تعرّض للواجبات والمحرّمات معاً. ثم إنه على تقريب الكفاية يلزم على الأخباريين الإحتياط في الشبهات الحكمية الوجوبية الكلية، مع أنهم يقولون فيها

(١) فرائد الاصول: ٢١٢.

(٢) سورة الحشر، الآية: ٧.

بالبراءة. فكان تقريب الكفاية غير موافقٍ لمسلك الأخباريين، وتقريب الشيخ يوافق مسلكتهم.

إلا أن في تقريب الشيخ نقصاً من جهةٍ أخرى، وذلك لاشتغاله على الاستدلال بالآية المباركة، وهو في غير محلّه، لأن الأمر فيها إرشاد إلى النواهي التحريميّة والتنزيهيّة، والحاكم بوجوب إطاعة النبي صلى الله عليه وآله هو العقل، وحملها على المولويّة - كما لعلّه ظاهر عبارته - يستلزم تخصيصها بالنواهي التحريميّة، وهو تخصيص بلا مخصّص.

جواب الشيخ

ثم إن الشيخ أجاب عن الإستدلال بوجهين: (١)

الوجه الأوّل

إن التكليف بالواقعيّات هو للقادر، لكن المكلف به هنا لا يخلو عن أن يكون هو الواقع بما هو واقع، أو المؤدّي للطريق بما هو، أو الواقع بما هو مؤدّي.

أمّا الأوّل، فغير مقدور.

وأما الثاني، فغير متعلّق للتكليف وإلا يلزم التصويب.

يعني: إن كون المكلف به هو الواقع بما هو مؤدى الطريق يستلزم تقييد الواقع بقيد كونه مؤدى الطريق، وهذا يستلزم التصويب.

على أن الطريق كاشف والواقع هو المنكشف، وتقييد المنكشف بالكاشف غير معقول.

فتعين أن يكون التكليف متعلقاً بالواقع بما هو مؤدى الطريق، فهو متعلق العلم الإجمالي.

الوجه الثاني

إن الطرق القائمة على التكاليف توجب انحلال العلم الإجمالي.

إشكال الخراساني على الوجه الثاني

وأشكل المحقق الخراساني^(١) على الجواب الثاني: بأن هنا علمين إجمالين، أحدهما كبير، والآخر صغير وهو في دائرة الطرق، والكبير دائماً ينحل بالصغير. أما الكبير فهو العلم بالواقعيات، وأما الصغير فهو العلم بكون تلك الواقعيات موجودة في دائرة الطرق، فلا يوجد من أول الأمر علم إجمالي في غير دائرة الطرق حتى ينحل ذلك العلم الإجمالي الكبير بهذا العلم الإجمالي انحلالاً حقيقياً.

(١) كفاية الاصول: ٣٤٧.

ولو سلّم احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على غير موارد قيام الطرق، فإنّ المعلوم بالإجمال يحتمل انطباقه على تلك الموارد، وقيامها - وإن كان بعد العلم - إلا أنّ متعلّق الأمارات موجود سابقاً من أوّل الأمر، فالتكاليف التي تعلّق بها العلم الإجمالي قد قامت عليها الأمارات، ومع احتمال هذا الإنطباق ينحلّ العلم.

فإن قلت: إنا لا نقول بثبوت التكاليف بالأمارات، لبطلان القول بالسيّبة، بل مقتضى أدلة اعتبارات الأمارات جعل المنجزية والمعدريّة لها، فالعلم بالتكاليف غير منحلّ، لأنّ الأمانة لم تثبت التكليف الواقعي بل أفادت وجوب ترتيب آثار التكليف.

قلت: إنه وإن كان كذلك، إلا أنه بمقتضى أدلة الإعتبار تنصرف المنجزية إلى الأمانة، فالتنجّز منحصر بموارد قيام الطرق والأمارات، وحيثنّذ ينحلّ العلم انحلالاً حكماً، لعدم التنجّز في غير دائرة الطرق، والعقل ملاك حكمه هو التنجّز لا الواقع، وعليه، فإنّ ما سوى موارد الأمارات - وإن لم يخرج عن طرفيّة العلم - خارج عن طرفيّة العلم المنجّز والمؤثر، وهذا هو الإنحلال الحكمي.

فهذان طريقان لصاحب الكفاية في الجواب، والثاني يكون بعد التنزّل عن الأوّل.

ويمكن أن يقال بالتفصيل، ففي البعض الذي قامت عليه الأمانة، بجعل البدل. وفي البعض الآخر بالإنحلال الحكمي.

طريق العراقي

وقال المحقق العراقي^(١) بالإنحلال الحكمي، ولكن على وجه خاص، وقد عيّن قبل ذلك موقع الإنحلال وعدمه، فذكر أن العلم الإجمالي بالتكليف يكون على أنحاء:

فتارة: يعلم بالتكليف علماً إجمالياً، ثم يخرج عن الإجمال. وهذه الصورة خارجة عن الإنحلال موضوعاً، بل قد تبدّلت الصورة الإجمالية إلى التفصيلية. واخرى: يعلم بالتكليف إجمالاً، ثم تقوم الأمانة على التكليف في طرف. وهذه الصورة أيضاً لا ربط لها بالإنحلال، بل هي من باب جعل البدل. أي: إن المولى يتصرّف في مرحلة الفراغ ولا يتصرّف في مرحلة الإشتغال - والإنحلال معناه حصول المانع من تأثير العلم في الإشتغال - حتى يتحقق الإنحلال، لأن قوام الإنحلال كون العلم التفصيلي مقارناً للعلم الإجمالي، فلو كان متأخراً عنه لم يتحقق الإنحلال الحقيقي للعلم الإجمالي. مثلاً: إذا علم بخمرية أحد الإناءين، وقامت الأمانة على أحدهما، فإن الشارع يجعل في مقام الإمتثال مورد الأمانة بدلاً عن الخمر الواقعي، ويكون الإجتنب عنه مفرغاً للذمة المشغولة بالخمر الواقعي المعلوم بالإجمال، نظير قاعدة الفراغ.

وثالثة: وهي صورة الإنحلال، بأن يكون تحقق العلم التفصيلي بالنسبة إلى بعض الأطراف مقارناً للعلم الإجمالي، فإذا حصل العلم التفصيلي المقارن تحقّق الإنحلال.

(١) نهاية الأفكار ٣/ ٢٤٨.

فظهر مورد جعل البدل، ومورد تبدل الصورة، ومورد الإنحلال.

قال رحمه الله، إن الإنحلال هنا حكمي وليس بحقيقي...

أما أنه ليس بحقيقي، فلأن دليل القول به إما الوجدان أو البرهان.

أما الأول فتوضيحه هو: إنه تارة يكون للمعلوم بالتفصيل والمعلوم

بالإجمال عنوان، كأن يعلم إجمالاً بحرمة إناء زيد الموجود بين الأنية، ثم يحصل

العلم التفصيلي بأن هذا المعين هو إناء زيد، فالعنوان هو إناء زيد. واخرى: لا يكون

ذا عنوان، كأن يعلم إجمالاً بحرمة أحد الإناءين، ثم يعلم تفصيلاً بحرمة هذا الإناء

المعين. والثاني هو مورد الإنحلال، لكن مع وجود هذا العلم التفصيلي المقارن

للإجمالي لا يتحقق الإنحلال أصلاً بالوجدان، لأن المكلف يقول: هذا هو الحرام

وذاك مشكوك الحرمة.

وأما الثاني، فلاه إذا لم ينحل هذا العلم، يلزم تعلق العلمين - التفصيلي

والإجمالي - بالشئ الواحد وهو حرمة الإناء، وتعلق العلمين بمعلوم واحد محال.

فهذا دليل القول بالإنحلال الحقيقي.

وقد أجاب عنه العراقي:

أما نقضاً، فسقوط هذا الإستدلال في مورد قيام الأصل المثبت للتكليف

كالإستصحاب وقاعدة الإشتغال في طرف معين، فإنه لا علم تفصيلي هناك حتى

يتحقق تعلق العلمين بمعلوم واحد.

وأما حلاً، فلأننا لا نوافق على أن هنا متعلقاً واحداً لعلمين، لأن متعلق العلم

الإجمالي هو الصورة الإجمالية، ومتعلق العلم التفصيلي هو الصورة المفصلة، فذات المعلوم في الموردين مختلف، فلا محذور.

وأما أن الإنحلال حكمي، فلأنه:

إذا قام العلم الإجمالي بالتكليف وقامت الأمانة بلا عنوان في بعض الأطراف، سقط العلم الإجمالي عن التأثير، وسقطه عن ذلك هو الإنحلال الحكمي.

وتفصيل المطلب هو:

إن الأمانة إما مقارنة مع العلم الإجمالي، وإما متأخرة عنه، وإما متقدمة عليه. أما في الصورة الأولى، كما إذا علم بسقوط قطرة بول في أحد الإناءين وقامت البيّنة مقارنة للعلم الإجمالي على سقوطها في الإناء الأيمن، فلا يكون للعلم الإجمالي أثر، لعدم كونه مؤثراً بالنسبة إلى متعلق العلم الإجمالي، وهو الجامع بين الإناءين، لأن القطرة إن كانت في الأيمن لم يؤثر العلم، إذ لا يعقل التنجيز بالعلم الإجمالي والتفصيلي معاً، لعدم تحمّل التكليف الواحد للتنجيزين، ولا يقبل ورود المنجزين عليه، وإن كانت في خصوص الأيسر، فذاك شك بدوي.

فظهر أن العلم الإجمالي المقارن للأمانة القائمة على بعض الأطراف غير مؤثر، بالرغم من وجوده وعدم زواله، وهذا هو الإنحلال الحكمي.

ومثل الأمانة فيما ذكر: العلم التفصيلي أو الإستصحاب أو قاعدة الإشتغال

العقلية.

وأما في الصّورة الثانية، حيث يكون العلم الإجمالي متأخراً عن الأمانة، فهنا صورتان:

إحدهما: أن يكون العلم التفصيلي - أو الأمانة أو قاعدة الإستفعال أو الإستصحاب المثبت للتكليف - موجوداً من قبل، ولكنه غير باقٍ حين حدوث العلم الإجمالي، فهنا لا تنجز للتفصيلي، والإجمالي مؤثر بلا مزاحم.

والثانية: أن يكون التفصيلي باقياً حتى زمان حدوث الإجمالي، فيكون مزاحماً للإجمالي في أثره بوجوده البقائي - لا بوجوده السابق - فيسقط الإجمالي عن التأثير.

وأما في الصّورة الثالثة، حيث يكون العلم الإجمالي متقدماً وقيام الأمانة أو العلم التفصيلي متأخراً، فتفصيل:

فإنه إن كان العلم الإجمالي عرضياً ودفعيّاً، انحلّ بالأمانة المتأخّرة، وإن كان طولياً تدريجياً لم ينحل. وتوضيحه هو:

إنه لما يتحقّق التكليف بالإجتناّب عن الخمر، فإنّه يتعدّد التكليف بعدد الأنات، فإن حصل العلم الإجمالي بوجود التكليف مردداً بين هذا الإناء وذاك، كان في كلّ آن علم بوجود الإجتناّب عن أحد الإناءين. فهذا علم، وهناك علم آخر، وهو العلم بوجود الإجتناّب عن هذا الإناء في هذا الآن أو عن ذاك الإناء في الآن اللاحق.

فالعلم الأوّل هو الذي ينحلّ، لأن المفروض في الصّورة الثالثة وجود العلم

الإجمالي من قبل، فيكون مؤثراً حتى أن قيام الأمانة، فيقع التمانع في هذا الآن بين العلمين، لتحقق التقارن، وقد تقدّم أنه مع قيام الأمانة وحصول العلم التفصيلي يسقط الإجمالي عن التأثير.

فهذا وجه سقوط العلم الإجمالي الدفعي.

ولكن العلم الثاني لا ينحلّ، فلو علم إجمالاً في أول النهار بوجوب الإجتنب عن أحد الإناءين في ذلك الوقت أو عند الزوال - بناءً على تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيّات - فقد تنجّر التكليف بالنسبة إلى كلّ من الطرفين حتى الأبد بلا تمنع وتزاحم، فيبقى هذا العلم الإجمالي بلا إنحلال.

وتلخص:

إنه في صورة الإقتران بين العلمين، يسقط الإجمالي عن التنجيز، وكذا في صورة تقدّم التفصيلي، لحصول التقارن الموجب لسقوط الإجمالي بقاءً. وفي صورة تأخر التفصيلي عن الإجمالي، يسقط الدفعي من الإجمالي، للتقارن المذكور، ولا يسقط التدريجي.

ثمّ إنه في موارد تلف أحد الطرفين أو الإضرار إليه، يكون التأثير للعلم الإجمالي التدريجي. كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين ثم تلف أحدهما، فإنه لا علم فعلاً بوجوب الإجتنب عن «أحدهما»، لكنّ الطرف الباقي منجّز بالعلم الإجمالي التدريجي الحاصل في أول النهار المرّد بين التالف والباقي.

وعلى هذا، يكون الحق مع الأخباريين في صورة تأخر التفصيلي وكون العلم الإجمالي تدريجياً، وذلك:

لأننا نعلم إجمالاً بوجود التكاليف، ثم بعد الفحص ظفرنا بعدة من الأمارات التفصيلية القائمة على عدة من الأحكام، فمع تأخر الأمانة عن العلم الإجمالي التدريجي، يكون العلم الإجمالي على حاله، فيؤثر في الأطراف التي لم تقم عليها الأمانة، ويكون منجزاً بالنسبة إليها، فيجب الإحتياط ولا تجري البراءة في الشبهة بعد الفحص.

فأجاب العراقي:

صحيح أن الأمانة قد قامت بعد تحقق العلم الإجمالي، لكنها كانت قابلة لأن يقع الظفر بها قبله، فتكون منجزة قبل الظفر بها، لكفاية قابليتها للتنجيز، وحينئذ يقع التقارن. وقد ذكرنا أن التقارن هو ملاك سقوط الإجمالي عن التأثير الذي هو معنى الإنحلال الحكمي.

وتبقى الشبهات بعد الفحص بلا دليل على تنجزها وتجري فيها البراءة.

طريق الإصفهاني

والمحقق الإصفهاني^(١) أشكل على صاحب الكفاية ما أفاده من احتمال انطباق العلم الإجمالي الكبير على العلم الإجمالي الصغير، وقال بأنه غير معقول،

كالإنطباق القهري - ووجه استحالة القهري هو أن الأمانة كشفها ظني، ومعه لا يمكن زوال احتمال انطباق المعلوم بالإجمال - على غير مورد الأمانة القائمة. والوجه في ذلك هو:

إن الإنطباق الإجمالي:

إن كان مع غرض النظر عن دليل اعتبار الأمانة، فإن الأمانة لما تقوم على موردٍ يتحقق احتمال انطباق الواقع بلا إشكال، لكن احتمال وجود التكليف الواقعي في الطرف الآخر موجود كذلك، فالعلم الإجمالي باق على تأثيره حتى يحصل الإطمينان بوجود الواقع في أحد الطرفين دون الآخر.

وإن كان مع النظر إلى دليل الإعتبار، فإن مدلوله:

إما جعل الحكم المماثل للواقع بعنوان أنه الواقع.

وإما اعتبار المؤدى هو الواقع.

وإما جعل أثر الواقع على المؤدى.

وإما اعتبار الشارع خبر الثقة علماً وكشفاً، وكذا غيره من الأمارات.

وعلى جميع المباني، لا يعقل احتمال الإنطباق.

أما على الأول، فإن الحكم مماثل للواقع، ومماثل الشيء غيره.

وأما على الثاني، فيتحقق الواقع الإعتباري، وهو غير الواقع الواقعي.

وأما على الثالث، فإنطباق أثر الواقع على الواقع نفسه غير معقول.

وأما على الرابع، فالعلم بالواقع لا يقبل الإنطباق على الواقع.

هذا إشكاله على الكفاية.

ثم إنه حلّ المشكلة بطريقتين:

الأول:

وهو يتشكل من مقدمات:

الأولى: إن الأمانة وإن كانت قائمة وواصلة مع التأخر عن العلم الإجمالي،

فإن منكشفها موجود من ذي قبل.

والثانية: إن المعرضية للوصول كافية للمنجزية، وليست منجزية الأمانة

متقومة بالوصول. هذا في الشبهة الحكمية. أما في الموضوعية فلا تكفي، وإنما

الوصول هو المانع من جريان الأصل. والوجه في ذلك: وجوب الفحص في

الحكمية عقلاً وشرعاً دون الموضوعية.

والثالثة: إنه لا ريب في عدم قابلية المتعلق الواحد للحكمين الفعليين

-ولا يخفى أن صاحب الكفاية يرى تضاد الأحكام وتمائلها بأنفسها، والإصفياني

يرى التضاد والتمائل في مرحلة الفعلية لا في أنفسها - فإنه غير معقول، لأنه

مع وصول الحكمين إلى حدّ الفعلية، يقتضي كلّ واحدٍ منهما الإمتثال، فإن

كانا متمثلين لزم اجتماع المتمثلين، وإن كانا ضدّين لزم اجتماع الضدّين،

وكلاهما محال.

وكما لا يقبل المتعلق الواحد للحكمين الفعليين، كذلك لا يقبل الباعثين

الفعليين، فلو جعل الشارع مفاد قول زارة واقعاً اعتبارياً، لم يعقل اعتبار خبرين

كذلك بالنسبة إلى المتعلق الواحد، لأن هذين الباعثين الفعليين يقتضيان - بحكم العقل - الإنبعاثين الفعليين، فيلزم المحذور المذكور في الحكمين الفعليين.

إذا عرفت هذه الامور: فإنه إذا قامت الأمانة، يكون المنكشف بها موجوداً من حين العلم الإجمالي، بمقتضى المقدمة الأولى، وهي حجة من ذلك الوقت، لكفاية معرضيتها للوصول بمقتضى المقدمة الثانية، فإن كان المجعول هو الحكم المماثل فهو فعلي من أول الأمر، وكذلك بناءً على الطريقيّة أو جعل المؤدى واقعاً في اعتبار الشارع. إذن، يوجد حكم أو باعث فعلي - على المسلكين - مقارن للعلم الإجمالي، وحينئذٍ، يتحقق ملاك الإنحلال، وإلا لزم احتمال اجتماع الحكمين الفعليين - المثليين أو النقيضين - في الطرف الذي قامت الأمانة عليه، لاحتمال كونه هو المعلوم بالإجمال، وهو محال بمقتضى المقدمة الثالثة، واحتمال اجتماعهما محال كاليقين به.

فظهر الفرق بين طريق الكفاية وطريق الإصفهاني.

كما أن طريقه يختلف عن طريق العراقي، لأن ذاك قال بلزوم اجتماع المنجزين هنا وهو ممتنع، وهذا يقول بلزوم اجتماع الفعليين - حكمين أو بعثين - وهو ممتنع.

الثاني:

وهو طريق المحقق العراقي. وحاصله:

إنّ الأمارات التي هي في معرض الوصول منجزة مع الخصوصية، وبه يسقط العلم الإجمالي القائم على تنجيز التكليف عن التأثير بالنسبة إلى الجامع.

يقول المحقق الإصفهاني: إن هذا يتم في الشبهة الحكمية، أما في الموضوعية، فإنَّ المعرضية غير كافية، بل الأمانة منجزة هناك من حين قيامها، فيكون العلم الإجمالي الموجود من قبل منجزاً بلا مزاحم.

فالإشكال باق في الشبهة الموضوعية، وما ذكره العراقي عن طريق تقسيم العلم إلى الدفعي والتدرجي فلا يوافق عليه، بل الجواب عن الإشكال هو:

أولاً: صحيح أن الأمانة قد قامت متأخرة عن العلم، لكنَّ الأثر يترتب على مفادها من ذي قبل، ولذا لو قامت على النجاسة الآن لحكمتنا بنجاسة الملاقي لها وإن كانت الملاقة من قبل، فتكون الأمانة منجزة من قبل.

وثانياً: إن المنجز إنما ينجز بمقدار قيامه، ولا يمكن التنجيز بما زاد على ما قام عليه. وهذا أمر مسلم به بالنسبة إلى كلِّ منجز. فهذه مقدّمة.

والتنجيز بالنسبة إلى المراد غير معقول، لأن المراد لا ذات له ولا وجود، فلا بدّ من كون المنجز معيّنًا. وهذه مقدّمة ثانية.

وعلى ما ذكر، فإن العلم الإجمالي لا ينجز الأطراف، لأنه قد قام على الجامع، فلا يؤثر بالنسبة إلى الخصوصية بحكم المقدّمة الأولى - خلافاً للمعروف بينهم من منجزية العلم الإجمالي للأطراف - بل المنجز هو الفطرة الإنسانية من جهة احتمال الإنسان وجود المنجز في كلِّ طرف.

ويحكم المقدّمة الثانية: ليس المنجز قائماً على الأحد المراد، لكون العلم صفةً حقيقية، ولا يعقل تعلقها بما لا وجود له.

إذن، فالعلم الإجمالي غير مؤثر بالنسبة إلى الأطراف، والأمانة القائمة على المنجزية تنجز بلامعارض، ولو فرض تنجيز العلم للأطراف لزم أن يكون الشيء الواحد محلاً لتنجيزين ولو احتمالاً، وهذا محال.

فتلخص سقوط العلم الإجمالي أثراً وحكماً بقيام الأمانة مثل البيئنة، وإن قلنا بعدم تأثير البيئنة المتأخرة في الزمان المتقدم على قيامها.

طريق الميرزا

وقال المحقق الميرزا: (١) ما هذا توضيحه: تارة: يكون المثبت للتكليف من العلم التفصيلي والأمانة والإستصحاب والإشتغال قبل العلم أو مقارناً له. وأخرى: يكون بعده. فإن كان قبله أو مقارناً له، فالعلم الإجمالي غير متحقق، وإن كان بعده، فالإنحلال الحقيقي، وما به الإنحلال إما العلم الوجداني وإما العلم التعبدي. وتفصيل ذلك:

إنه إن كانت الأمانة وغيرها مما ذكر، قبل العلم الإجمالي، لم يتحقق العلم الإجمالي المنجز. نعم، قد يفيد الأثر الزائد للعلم الإجمالي، كما لو قامت البيئنة على تنجس الإناء بالدم، ثم علم إجمالاً بوقوع البول إما في هذا الإناء أو في الطرف الآخر، فإن الأثر الزائد للعلم الإجمالي هو لزوم الغسلة الثانية للإبراء. والبرهان على عدم تأثير العلم الإجمالي في صورة تقدّم الأمانة عليه أمران:

(١) أجود التقريرات ٣/ ٣٣٤-٣٣٦.

أحدهما: إنه إذا احتمل التطابق بين المعلوم بالتفصيل مع أحد الطرفين، انحلّ العلم، لكون أحدهما مقطوعاً به، فيكون في الطرف الآخر شك بدوي.
والثاني: إنه لا شك في الطرف الذي قامت عليه الأمانة حتى تجري فيه أصالة الطهارة، وحينئذٍ، تجري في الطرف الآخر بلا معارض، فلا تنجز للعلم الإجمالي، لأنه متقوم بتعارض الاصول في الأطراف.

وإن كانت الأمانة و... متأخرة عن العلم الإجمالي - ولا أثر زائد للعلم - فالعلم منحلّ، لأنه وإن تأخرت الأمانة إلا أنّ مؤداهما موجود قبل العلم الإجمالي أو مقارناً له، ببركة دليل اعتبارها، وحينئذٍ، يستحيل بقاء العلم الإجمالي، لأن الأمانة القائمة على النجاسة أفادت وجودها يقيناً من قبل في الطرف الذي قامت عليه، فينكشف الآن عدم العلم الإجمالي وعدم التردد من أول الأمر، فالعلم منحلّ حقيقةً لاحكاماً، غير أن ما به الإنحلال قد يكون تعبدياً كالأمانة والإستصحاب، وقد يكون وجدانياً كالعلم التفصيلي.

التحقيق في المقام

وبعد الفراغ من ذكر كلمات الأعلام نقول:

قد أفاد شيخنا دام بقاءه: إنه إن كان الدليل على التفصيل وتعيين المعلوم بالإجمال هو العلم، فلا إشكال فيما ذكروا من الإنحلال، وإن كان هو الأمانة، فقد قال المحقق العراقي: هذا من جعل البدل مثل قاعدة الفراغ. وفيه تأمل، لأن جعل

البدل إنما يكون في مقام الفراغ من التكليف، وهذا مفاد قاعدة الفراغ، حيث جاء في دليلها: «بلى قد ركعت»^(١) أي: إن ما جئت به مع الشك مجعول بدلاً عن الواقع. لكنّ كلامنا هنا في مقام الإشتغال بالتكليف لا الفراغ منه، فلمّا يعلم إجمالاً بوجود التكاليف الشرعيّة، وتقوم الأمارات على بعض منها، لا يكون مدلول تلك الأمارات هو البدليّة عن الواقع، بل إن الأمارات توجب اشتغال الذمّة بالأحكام الشرعيّة في تلك الأطراف التي قامت عليها من بين أطراف العلم الإجمالي، فلسانها لسان تعيين التكليف الواقعي في مقام الإشتغال لا جعل البدلية في مقام الإمتثال. نعم، عندما أتى المكلف بما دلّت الأمانة عليه من الحكم، يحكم العقل بكون ما أتى به بدلاً عن الواقع إن لم يكن نفس الواقع.

ثم إنّ تحقيق الكلام في الإنحلال أن يقال:

إنّ كان عندنا علم إجمالي بالتكليف، ثم قام المنجز للتكليف في طرف - وهو إمّا العلم، وهو ذو الكاشفيّة التامة، أو الأمانة وهو ذو الكاشفيّة الناقصة، أو الأصل ولا كاشفيّة له أصلاً، وهو إمّا شرعي كالإستصحاب، وإمّا عقلي كالإشتغال - فإمّا يكون قبل العلم الإجمالي وإما بعده وإمّا مقارناً له، وحيث يكون بعده، فإمّا يكون مفاده سابقاً على قيامه، بمعنى كشفه عن ثبوت التكليف من قبل زمان العلم الإجمالي، وإمّا يكون مدلوله هو التكليف من زمان العلم.

فإنّ كان المفصل المنجز للحكم سابقاً على العلم الإجمالي أو مقارناً له، فلا

(١) وسائل الشريعة ٣١٧/٦، باب عدم بطلان الصلاة بالشك في الركوع بعد السجود.

ريب في منعه من تحقق العلم الإجمالي، فإنه لا يعقل تحقّقه مع وجود العلم التفصيلي - مثلاً - قبله أو مقارناً له.

وإن كان متأخراً عن العلم الإجمالي، فهو مورد البحث، فهل يبقى العلم الإجمالي مع قيام المفصل بعده أو ينحل؟ حقيقةً أو حكماً؟ أو يفصل بين ما إذا كان المعلوم بالتفصيل من قبل، وما إذا كان منذ العلم الإجمالي؟ وجوه.

والأقرب هو الوجه الأخير، فإنه إن كان المعلوم بالتفصيل سابقاً فالإنحلال يتحقق حقيقةً، وليس من تبدل الصورة، وإن كان متأخراً فلا انحلال، لأنّ وجوب الإجتنب عن أحد الإناءين كان من أوّل النهار إلى الآن، والتيقن بوقوع النجاسة عند الزوال في الإناء الشرقي - مثلاً - لا يرفع التكليف السابق بوجوب الإجتنب عنه أو عن الغربي، ويكون وزان هذه الصورة وزان الإضطرار إلى طرف أو تلفه، حيث يبقى العلم الإجمالي على قوّته ومؤثراً أثره.

هذا بالنسبة إلى العلم التفصيلي، وبما ذكرناه تعرف ما في بعض كلمات المحقق العراقي.

وأما بالنسبة إلى الأمانة، فإنّ ملخص كلام المحقق الإصفهاني هو: أنه يكون المنكشف بالأمانة المتأخّرة سابقاً، وإن كونها في معرض الوصول يكفي لمنجزيتها من قبل، فلا علم إجمالي بالتكليف على كلّ تقدير، فلو لم يسقط عن التأثير يلزم اجتماع الحكمين الفعليين في مورد، وهو محال. خلافاً للعراقي القائل بالإنحلال الحكمي ولصاحب الكفاية القائل باحتمال الإنطباع.

ولكنّ الفعلية إما من قبل المولى وإما من قبل المكلف، لأنّ الحكم إذا تمّ الملاك له ووجدت القدرة على الامتثال، بناءً على كونها شرطاً للحكم، أنشأه المولى بداعي جعل الداعي، فإذا صدر الحكم وكان الموضوع محققاً ووصل إلى المكلف إجمالاً أو تفصيلاً، تنجّز من قبل المولى وترتب عليه استحقاق العقاب أو الثواب. هذا على مبنى المشهور.

وذهب الإصفهاني إلى أن الفعلية من قبل المكلف تكون بالوصول، ومن قبل المولى بالإنشاء بداعي جعل الداعي، ولا فرق في الوصول بين الإجمالي والتفصيلي.

والحاصل: إن علم المكلف سواء كان تفصيلاً أو إجمالياً، لا دخل له - عند القوم - في فعلية الحكم من قبل المولى، أي الإنشاء بداعي جعل الداعي، إلا إذا كان له دخل في نفس الملاك، كموضوعيته في «الشهادة» على المبنى، إلا أنّ الإصفهاني يرى دخله في الفعلية. وعلى هذا، فبمحرّد حصول العلم الإجمالي تتحقّق الفعلية للحكم، - أللهم إلا إذا كان الدخيل خصوص العلم التفصيلي - فعدم تأثير العلم الإجمالي في الفعلية من قبل العبد غير معقول على مسلك الإصفهاني. وأما الميرزا، فكلّامه يرجع إلى ما أفاده صاحب الكفاية أولاً من احتمال انطباق مؤدّى الأمانة على مورد العلم الإجمالي.

فإن قلت: إذا قامت الأمانة على طرف، فقد تحقّق التكليف بوجوب الاجتناب، وقد كان هذا التكليف موجوداً من أوّل الأمر، فلا يمكن دعوى العلم

بتكليف غير هذا التكليف، فلا علم إجمالي بعد قيام الأمانة، لاحتمال كون هذا نفس المعلوم من أوّل النهار.

قلت: مذهب الميرزا هو أن للعلم ثلاث جهات:

الأولى: جهة الصّفتية، إذ «العلم» عبارة عن الصّورة النفسانية التي لها حكاية عن الخارج بالذات.

والثانية: جهة الطريقيّة إلى الواقع والفناء في الخارج، وفي هذه الجهة لا تُرى الجهة الأولى.

والثالثة: جهة الجري العملي والحركة على طبق العلم، وهذه الحركة عمليّة فطريّة ناشئة من الجهة الصّفتية.

وفي الأمانة، اعتبر الشّارع الجهة الثانية من جهات العلم وجعلها قائمة مقامه فيها، وهي جهة إراءة الخارج، وفي الاصول المحرزة التنزيلية، كالإستصحاب وقاعدة الفراغ - على المبني - اعتبر الجهة الثالثة، فقوله عليه السّلام: «ابن على الأكثر» يعني اجعل عمك على كذا وتحرك على طبقه، لكن لا بعنوان أنه الواقع، وتكون الاصول هذه فرش الأمارات، لعدم إراءة الواقع، ومن جهة لزوم الجري العملي - بخلاف الاصول غيرالتنزيلية - تكون عرش الاصول غيرالتنزيلية.

وحيث أن الأمانة تكشف عن الواقع وتكون طريقاً إليه، فهي في

طول الواقع.

وعلى هذا نقول: إنه يستحيل الإنحلال الحقيقي، وذلك:

أما على مبنى جعل الطريقة، فإن الميرزا حلّ مشكلة الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي بأنّ المعبر في الأمانة جهة الإرائة للواقع، فليس المجمعول فيها إلا أمراً وضعياً لا علاقة له بالتكليف، فالأمانة لا تفيد تكليفاً ولا هي منتزعة من التكليف، كما قال الشيخ في الأحكام الوضعية، وإذ لا تأتي الأمانة بوجوب الإجتنب مثلاً، كيف يقول الميرزا بالإنحلال الحقيقي بقيامها؟

وكذلك الكلام في الاصول المحرزة، حيث ذهب إلى أن المجمعول فيها هو الجري العملي - وبذلك رفع التنافي بينها وبين الحكم الواقعي - وإذ لا يفيد دليل الإستصحاب إلا عدم النقص عملاً ولا ربط له بوجوب الإجتنب، كيف يتقدّم على العلم الإجمالي لاحتمال الإنطباق وينحلّ حقيقة؟ هذا في الإستصحاب.

وفي الإحتياط، قال: بأن المجمعول فيه بأدلته هو الحكم الطريقي في طول الحكم الواقعي، وحينئذٍ، يستحيل احتمال الإنطباق، لوجهين: أحدهما: كون هذا الحكم طريقيّاً والحكم الواقعي نفسي. والثاني: كونه في طول الواقعي، فلا يعقل الإنطباق عليه.

ثم إنه يتقضى على الميرزا هنا بما ذكره في جعل البدل، فإنّه في مورد جعل البدل لا تصرف في نفس العلم بالتكليف، فالعلم محفوظ ولا تعبد في إغائه، بل

الشَّارِع يجتزئ في مقام الإمتثال بما أتى به المكلف، وحيث يكون العلم باقياً فلا بد من تأثيره. فما يقوله هناك نقوله فيما نحن فيه.

وحلّ المطلوب هو: تأثير الأمانة شرعاً، حيث تلغي الإحتمال في الطرف المقابل، وبذلك ترتفع القضية المنفصلة، ويكون العلم منحللاً انحلالاً شرعياً تبعدياً. ونفس هذا الحلّ يأتي في صورة جعل البدل.
هذا تمام الكلام في الدليل العقلي الأوّل للأخباريين.

الوجه الثاني

وهذا الوجه مركّب من صغرى وكبرى.

الصغرى: إنّ الشبهات البدويّة بعد الفحص لا حكم شرعي فيها. ولو سلّم فإنّ ما ورد في الرخصة فيها معارض بما دلّ على لزوم الإحتياط. فيتساقطان، وتخلو الشبهة عن الحكم الشرعي.

والكبرى هي: إنّ كلّ ما لم يثبت فيه حكم شرعي، فالأصل فيه هو الحظر. ومع التنزّل عن القول بالحظر، فلا أقلّ من القول بالتوقف، لأنّ ما لم يعلم خلوه عن المفسدة فهو بمنزلة ما علم مفسدته.

وما ذهب إليه السيّد^(١) من القول بالأباحة من جهة أن مقتضى قاعدة اللطف هو إعلام الشَّارِع عن المفسدة، وحيث لا إعلام فلا مفسدة.

(١) الذريعة إلى اصول الشريعة ٣٢٨/٢.

أجاب عنه شيخ الطائفة^(١): باحتمال كون المفسدة في نفس الإعلام، أو كون المصلحة في التوقف.

جواب الشيخ

أجاب الشيخ قدس سره: ^(٢) بأننا لو سلمنا الضرر، فإنَّ الضرر إنَّ كان هو العقاب الاخروي، فإنَّ قاعدة قبح العقاب مؤمنة. وإن كان غيره، فلا دليل على وجوب دفعه.

هذا أولاً.

وثانياً: إنَّ المحرّم هو الإضرار، وفي الشبهات الحكمية تحقّقه مشكوك فيه، ومع الشك تكون الشبهة موضوعية، والبراءة جارية فيها بالإتفاق.

النظر فيه

وهذا الجواب مخدوش، لأنه بعد التسليم بوجوب دفع الضرر، لا معنى للتشقيق والترديد. والصحيح عدم التسليم.

هذا أولاً.

وثانياً: إنَّ الإستدلال لأصالة الحظر مبني على قاعدة عدم جواز التصرف في

(١) العدة في اصول الفقه ٢ / ٧٤٢.

(٢) فرائد الاصول: ٢١٤.

مال الغير بدون إذنه، ولأصالة التوقف على أن مشكوك المفسدة ارتكابه بمنزلة معلوم المفسدة. وما ذكره الشيخ لا ربط له بهذين الأصلين.

على أنه ما المراد من الضّرر غير العقاب؟

هل هو خصوص النفس والعرض والمال أو الأعم منها ومن سائر

المفاسد؟

إن أراد الشيخ الأعم، فلا ريب في لزوم دفع المفسدة، ولا كلام لأحد أصلاً،

بل هو من الضروريات، والكلام في وجوب دفع الضّرر بعنوان المفسدة المشكوك فيها.

وإن أراد الأخص، فلا أثر لهذه الامور في استدلال شيخ الطائفة.

جواب الكفاية

وأجاب المحقق الخراساني^(١) بوجوه:

الأول: إنه لا يصح الاستدلال بما فيه الإختلاف، لأن الكبرى مختلف فيها جداً.

الثاني: لو سلّمنا أصالة الحظر، فإن هذا الأصل جارٍ فيما لا مرخص فيه،

والمرخص هنا موجود ومعارضه مندفع.

الثالث: إنه فرق بين الموردین، فهناك لا تكليف، فالعقل يحكم بالحظر أو

الوقف، وهنا التكليف موجود، لعدم خلوّ الواقعة من الحكم إلهي إلا أنه غير

واصل، فيحتمل الإباحة كما يحتمل غيرها، ومع هذا، فالمؤمن موجود وهو قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

أقول:

والحق تمامية هذه الأجوبة. وما ذكره الإصفهاني^(١) على الأول والثالث منها

غير وارد.

هذا تمام الكلام في استدلال الأخباريين بالعقل.

وبه يتم البحث عن أدلة القول بالإحتياط.

ويقع البحث في استدلال الاصوليين بالإستصحاب للبراءة.

استدلال الأصوليين بالإستصحاب

وتمسك الأصوليون القائلون بالبراءة في الشبهات الحكمية التحريمية باستصحاب البراءة اليقينية في حال الصغر والجنون. فالمكلف في حال صغره لم يكن مكلفاً بالإجتنب عما يشك في حرمة شرعاً، وبعد البلوغ يشك في توجه الخطاب إليه بالإحتياط، ومقتضى الإستصحاب بقاء عدم تكليفه به وبراءة ذمته عنه.

جواب الشيخ

وأجاب عنه الشيخ^(١) بوجهين:

الأول: إن هذا الاستدلال مبني على اعتبار الإستصحاب من باب الظن، فيكون الإستصحاب من الأمارات، ومثبتات الأمارات حجة. فإذا جرى الإستصحاب حصل منه اليقين بعدم العقاب، وهو ملازم للرخصة في الإرتكاب،

(١) فرائد الاصول: ٢٠٤.

والترخيص هو الإباحة التي هي من الأحكام الخمسة المعلومة التي لا تخلو الواقعة من أحد تلك الأحكام.

إشكال و دفع

لكن فيه: إن الإستصحاب من الاصول العملية، ومثبتات الاصول ليست بحجة، وحيثئذٍ يبقى احتمال العقاب بعد البلوغ على حاله ولا دافع له إلا قاعدة قبح العقاب بلا بيان. فيكون الاستدلال بالإستصحاب لغواً.

وقد دفع صاحب الكفاية^(١) هذا الإشكال: بأن أركان هذا الإستصحاب تامة، وهو يفيد عدم التكليف المستلزم للقطع بعدم استحقاق العقاب، وعدم التكليف بنفسه كافٍ سواء كان واقعياً أو ظاهرياً حاصلأ بالإستصحاب مثلاً، من دون حاجة إلى اللآزم وهو الترخيص حتى يقال بأنه أصل مثبت لا نقول به.

على أن الترخيص لازم الإستصحاب - لا لازم المستصحب - ولازم الإستصحاب حجة. فاندفع الإشكال.

وقد ذكر في مصباح الاصول^(٢) جواباً آخر هو: إنه يمكن جريان الإستصحاب في نفس الترخيص الشرعي المتيقن ثبوته قبل البلوغ لحديث رفع القلم وأمثاله، فيحصل منه القطع بعدم العقاب بلا واسطة شيء آخر.

(١) درر الفوائد: ٢٠٧.

(٢) مصباح الاصول ٢/٢٩٤.

وفيه نظر:

لأننا لم نعثر على نص يدل بالمطابقة على جعل الشارع الترخيص للصبي، وأما حديث رفع القلم فيدل على عدم جعل التكليف، فدلالته على الترخيص تكون بالملازمة، فكان الترخيص لازماً عقلياً للحديث وليس مجعولاً شرعياً.

الثاني: ما ذكره بقوله: مع أنه يمكن النظر فيه بناءً على ما سيجئ من اشتراط العلم ببقاء الموضوع في الإستصحاب، وموضوع البراءة في السابق ومناطها هو الصغير غير القابل للتكليف، فانسحابها في القابل أشبه بالقياس من الإستصحاب. فتأمل.

قيل في وجه التأمل: إنه إشارة إلى المسامحة العرفية في موضوع الإستصحاب، ولأجل ذلك يكون هذا الإستصحاب سالماً عن إشكال تبدل الموضوع.

وفيه: إن هذا الكلام غير صحيح، لأن بقاء الموضوع ووحده - وإن لم يكن مبنياً على الدقة العقلية - مبني على الدقة العرفية.

وبعبارة أخرى: إنه - وإن لم نعتبر الدقة العقلية - نعتبر الدقة العرفية، ولا شك في أن أهل العرف يفرقون بين الصبي والبالغ.

فالصحيح - كما ذكر المحقق الخراساني^(١) - أن وجه التأمل هو تفريق الشيخ

بين حكم العقل المستند إلى عدم مقتضي فيجري الإستصحاب، وحكم العقل المستند إلى مقتضي العدم فلا يجري. وذلك:

لأن حكم العقل بعدم تكليف الصبي إن كان مستنداً إلى عدم مقتضي للتكليف - أما قبل الولادة، فلعدم الموضوع. وأما بعدها، فلعدم البلوغ - جرى استصحاب هذا العدم. وإن كان مستنداً إلى مقتضي العدم وهو الصبي، فلا يستصحب هذا الحكم بعد زواله، لتغير الموضوع وتبدله.

فظهر أن تفصيل الشيخ في الأحكام العقلية من حيث جريان الإستصحاب وعدمه، فهو يقول هنا بجريان استصحاب العدم الأزلي، وعدم جريان العدم المستند إلى مقتضي العدم.

رأي الميرزا

وقال المحقق الميرزا^(١): إن الشك في حدوث الحكم، إما أن يكون من جهة الشك في حدوث موضوعه وشرطه، وإما أن يكون من جهة الشك في أصل الجعل الشرعي.

أما القسم الأول، فلا إشكال في جريان استصحاب العدم في ناحية الشرط والموضوع، ويترتب عليه عدم الحكم فيما إذا كان عدم الشرط معلوماً سابقاً. وأما القسم الثاني، وهو ما إذا كان الشك من جهة الشك في أصل الجعل

الشرعي، فربما يقال بعدم جريان الإستصحاب مطلقاً، نظراً إلى أن المستصحب لا بد وأن يكون حكماً مجموعاً أو موضوعاً ذا حكم مجعول أيضاً، وعدم الحكم من جهة كون الأعدام أزيليةً يستحيل أن يكون مجعولاً، وليس له أثر مجعول، فلا يمكن أن يقع مورداً للتعبد الاستصحابي.

والجواب عن ذلك هو: أن الأعدام وإن لم تكن مقدورة في الأزل، إلا أنها مقدورة بقاءً واستمراراً، فكما أن التحريم بيد الشارع، فكذلك عدمه بيده، فلا ريب في صحة جريان الإستصحاب في الأعدام في الجملة.

ثم إنه أشكل على التمسك بالإستصحاب في المقام بوجهين:

أحدهما: إن العدم الثابت في حال الصغر ليس إلا بمعنى اللأخرجية العقلية، وهذا قد ارتفع يقيناً بجعل أحد الحكمين من الترخيص والحرمة بعد البلوغ، فهو غير محتمل البقاء حتى يمكن استصحابه.

والثاني: إن عدم الحرمة إذا كان باقياً بعد البلوغ أيضاً، فهو حيثئذٍ عدم مستند إلى الشارع و مضاف إليه، لما ذكرناه من أن عدم الحكم - كنفس الحكم - بيده وبتصرفه، وهذا بخلاف العدم السابق فإنه أجنبي عن الشارع بالكلية. فاستصحاب العدم السابق وإثبات إضافته إلى الشارع داخل في الاصول المثبتة الممنوع جريانها بناءً على كون الإستصحاب حجةً من باب الأخبار، كما هو كذلك.

والجواب:

أما عن الوجه الأول: فإن اللأخرجية الشرعية، ليست من لوازم اللأخرجية

العقلية لا واقعاً ولا ظاهراً.

وأيضاً، فإن عدم التكليف في الصبي غير المميز ثابت، بمعنى أنه غير قابل لجعل التكليف له، وليس كذلك المميز، فالألحرجية العقلية مختصة بغير المميز، والمميز يصح وضع التكليف له لأنه قابل له فيصح رفعه عنه.
وأما عن الثاني، فبأن الإنتساب أثر لنفس الإستصحاب وليس بمثبت.

رأي العراقي

وذكر المحقق العراقي^(١): أن المستصحب إما عدم التكليف وإما عدم الإشتغال العقلي وإما عدم استحقاق العقاب.
قال:

ولا يجري الإستصحاب في الثاني والثالث، وذلك: لأنه إن كان هناك بيان على التكليف، فلا شك في الإشتغال والإستحقاق، وإن لم يكن بيان عليه، فلا شك في عدمه، ومع عدم الشك لا إستصحاب.

على أنه لو شك في الإشتغال والإستحقاق، فإن ذلك سيكون موضوعاً لقاعدة «وجوب دفع الضرر المحتمل» العقلية، وحينئذ، يلزم الإحتياط والتوقف ولا يجري الإستصحاب.

قال:

ومع الإغماض عما ذكر، لا يرد عليه الإشكال بكون المستصحب من

الأحكام العقلية، لاندفاعه بما تقدّم في حديث الرفع من كفاية كونه بمنشأً شرعياً في شمول دليل التعبد لمثله، من جهة أن للشارع حيثنذ رفع الاستحقاق المزبور بتوسيط منشأه وهو الإذن والترخيص في الارتكاب وعدم إيجابه للإحتياط - إنتهى.

أقول:

إن التعليل بالأمر الخارجي متأخر دائماً عن التعليل بالأمر الداخلي، فمع وجوده لا تصل النوبة إلى التعليل بالخارجي. وعليه: إذا كان الحكمان عقليين، فإن العقل يستحيل أن يكون شاكاً في حكمه، بل إما يحكم وإما لا يحكم، ومع وجود هذه العلة لا تصل النوبة إلى التعليل بأنه إن كان بيان فلاشك، وإن لم يكن فلاشك كذلك. فما ذكره مخالف للصناعة العلمية.

ثم إن الإستصحاب هنا غير جارٍ، لأن المفروض حصول التبدل في الموضوع، وإلا لما وقع البحث عن جريانه وعدم جريانه، وقد تقرّر أن جميع الخصوصيات الدخيلة في موضوعات الأحكام العقلية هي من قبيل المقومات، فمع تبدل شيء منها يتغير الموضوع فلا يجري الإستصحاب، والتبدل هنا حاصل، لأنه لم يكن بالغاً فبلغ.

وأما جوابه عن الإشكال الذي ذكره. ففيه: إنه مع وجود المنشأ الشرعي يكون الإستصحاب جارياً في نفس المنشأ، ولا معنى لجريانه في الحكم الشرعي. هذا، ويبقى استصحاب عدم التكليف، وقد اختار جريانه.

رأي المحقق الخوئي

و قال السيد الخوئي رحمه الله: بأن الأحكام الشرعية لها مرتبتان، مرتبة الجعل والتشريع و مرتبة الفعلية.

قال: أمّا تقريب الاستدلال باعتبار المرتبة الأولى فهو: إن الأحكام الشرعية لما كانت في جعلها تدرجيةً، فالحكم المشكوك فيه لم يكن مجعولاً في زمانٍ قطعاً، فنستصحب ذلك ما لم يحصل اليقين بجعله.

وأورد على هذا التقريب بإيرادين:

أحدهما: أن عدم الجعل المتيقن عدم محمولي، و العدم المشكوك فيه هو العدم النعتي المتسبب إلى الشارع، ولا يمكن إثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي إلا على القول بالاصل المثبت. و بعبارة اخرى: العدم المتيقن هو العدم قبل الشرع و الشريعة، و هو غير متسبب إلى الشارع. و العدم المشكوك فيه هو العدم المنسوب إلى الشارع بعد ورود الشرع من قبله، فالمتيقن غير محتمل البقاء، و ما هو مشكوك الحدوث لم يكن متيقناً سابقاً.

وفيه:

إن المستصحب إمّا هو العدم المتسبب إلى الشارع بعد ورود الشرع، لما عرفت من أن جعل الأحكام كان تدرجياً، فقد مضى من الشريعة زمان لم يكن الحكم المشكوك فيه مجعولاً يقيناً، فيستصحب ذلك.

مع أن الإنتساب يثبت بنفس الإستصحاب.

ثانيهما: إن المحرّك للعبد - أعني الباعث أو الزاجر له - إنما هو التكليف الفعلي لا الإنشائي، فالحكم الإنشائي، مما لا يترتب عليه أثر، و من الواضح إنه لا يمكن إثبات عدم التكليف الفعلي باستصحاب عدم الجعل، إلا على القول بالأصل المثبت.

و فيه:

أولاً: النقض باستصحاب عدم النسخ و بقاء الجعل الذي لا خلاف في جريانه، فلو كان نفي الحكم الفعلي باستصحاب عدم الجعل من الأصل المثبت، كان إثبات الحكم الفعلي باستصحاب بقاء الجعل و عدم النسخ أيضاً كذلك.

ثانياً: إن الإنشاء هو إبراز أمر اعتباري على ما ذكرناه غير مرّة، و الإعتبار كما يمكن تعلّقه بأمر فعلي يمكن تعلّقه بأمر متأخر مقيد بقيوده، فليس جعل الحكم وإنشاؤه إلا عبارة عن اعتبار شيء على ذمّة المكلف في ظرف خاص. و يتحقق المعتر بمجرد الإعتبار، بل هما أمر واحد حقيقة، والفرق بينهما اعتباري كالوجود والإيجاد. فالحكم الفعلي هو الحكم الإنشائي مع فرض تحقق قيوده المأخوذة فيه. و عليه، فاستصحاب الحكم الإنشائي أو عدمه هو استصحاب الحكم الفعلي أو عدمه. نعم، مجرد ثبوت الحكم في عالم الإعتبار لا يترتب عليه وجوب الإطاعة بحكم العقل قبل تحقق موضوعه بقيوده في الخارج، و ليس ذلك إلا من جهة أن الإعتبار قد تعلق بظرف وجود الموضوع على نحو القضية الحقيقية من أول الأمر، فمع عدم تحقق الموضوع لا يكون حكم و تكليف على المكلف. و بعد تحقق

الموضوع بقيوده خارجاً لا يكون المحرك إلا نفس الإعتبار السابق لا أمر آخر يسمى بالحكم الفعلي.

فتحصّل بما ذكرناه: أن الإستدلال بالإستصحاب على هذا التقريب ممّا لا بأس به. و عليه، فلا يبقى مورد للرجوع إلى البراءة الشرعيّة أو العقليّة: (١)

مناقشة الاستاذ في النقض والحلّ

وقد ناقشه شيخنا الاستاذ دام بقاءه: أمّا في نقضه، فبأنه لا ملزم لاستصحاب بقاء الجعل في النسخ، بل نستصحب عدم المجمعول، لأن النسخ إمّا إنتهاء أمد الحكم المجمعول - كما هو الحق - وإمّا رفع الحكم المجمعول. فتارة: يكون النسخ قبل حضور وقت العمل، فلا ربط لهذا بالمجمعول، والنقض تام، ولكنّ النسخ قبل حضور وقت العمل باطل. و تارة: يكون بعده، فهو بعد تحقق الموضوع بقيوده و شروطه، فلا محالة يرجع الشكّ إلى أنه هل المجمعول الذي جاء على هذا الموضوع أمدّه إلى هذا الحدّ من الزمان أو لا؟ فيستصحب بقاء الحكم المجمعول و عدم انتهاء أمدّه. نعم، الأمر ينتهي إلى الشك في المقتضي، مثل الشك في بقاء الزوجيّة في العقد المتقطع، فهناك يستصحب بقاء المجمعول - و هو الزوجيّة - و يقال بعدم انتهاء الأمد، فمن يقول بجريان الإستصحاب مع الشك في وجود المقتضي أمكنه الإجراء هنا، وإلا فلا إلا على القول بأنّ النسخ رفع الحكم، فهو شك في الرفع، فيتمّ له الإستصحاب.

وأما في حلّه، فبأنه لا يعقل الإتحاد بين الإعتبار والمعتبر، فالإعتبار من الامور الواقعيّة التكوينيّة، والمعتبر من الامور الإعتباريّة، كالحرمة والوجوب والزوجيّة والملكيّة. إذن، وزان الإعتبار والمعتبر غير وزان الإيجاد والوجود، والمعتبر بلحاظ صدورهِ من الإعتبار التكويني جعل، و بالنظر إلى نفسه مجعول، فالحرمة أمر وجوده إعتباري، ولكن إذا لوحظ تحقيقه فهو مصدر، وإذا لوحظ تحقّقه فهو اسم مصدر.

وبعبارة اخرى: الإعتبار فرض، والفرض موجود واقعي تكويني، والمعتبر فرضي وهو إعتبار.

فقد وقع الخلط بين الإعتبار والإعتباري، والفرض والفرضي، والمتحد هو الفرضي والإعتباري، فإنه بالنظر إلى الفاعل جعل وإيجاد، وبالنظر إلى القابل مجعول وموجود.

والإعتبار من مقولة التخيل، والمعتبر هو المتخيل. وهذا هو الإشكال الأول. والثاني: إذا كان الجعل والمجعول واحداً، لم يمكن الإشكال في الشبهات الحكميّة بالمعارضة بين إستصحاب عدم الجعل و بقاء المجعول، لأن المعارضة متقوّمة بالتغاير، والحال أنه قائل بالمعارضة.

و على الجملة، فإن جواب المصباح غير تام نقضاً وحكماً.

وقد أوضح مقرّر بحث الميرزا هذا المبنى في مبحث الإستصحاب: (١) بأن

ظرف قبل وجود الموضوع خارجاً بجميع قيوده و شروطه ظرف للجعل وعدمه، وإذا وجد الموضوع كذلك كان ظرف المجمعول و عدمه. فوجود الحكم الفعلي متقوم بوجود موضوعه، وكذلك عدم الحكم الفعلي متقوم به، لأن الوجود والعدم في مرتبة واحدة، و إذ لا مجمعول في الزمان السابق فلا حالة سابقة لهذا الإستصحاب، وإن أريد إثبات عدم المجمعول باستصحاب عدم الجعل - الكائن قبل تحقق الموضوع - فهذا أصل مثبت.

ثم إنه رحمه الله طبق هذا المبنى على مسألة الشك في الزوال، فمن شك في تحقق الزوال كان له استصحاب العدم، أي عدم وجوب الصلاة الذي كان قبل الزوال، لأنه عدم المجمعول «لا عدم الجعل» من جهة وجود الموضوع و تحققه، غير أنه عدم سابق على حضور وقت العمل بذلك الحكم المجمعول.

و التحقيق في الجواب:

أولاً: إن العدم نقيض الوجود، وإذا لم يكن قبل وجود الموضوع لا مجمعول ولا عدم المجمعول، لزم خلؤ الواقع عن النقيضين، وارتفاع النقيضين محال.

وثانياً: إن وجود الحكم متقوم بوجود الموضوع، و هذا التقوم ملاك التأخر، لكن عدم الحكم غير متقوم بوجود الموضوع، فلا ملاك للتأخر. وحينئذ، لا مانع من إجراء الإستصحاب في عدم الحكم الثابت في الأزل و قبل الموضوع...

وأما تطبيقه ما ذكره على مسألة الشك في الزوال.

ففيه: أنه قد تقرر لدى الميرزا أن كل شرط موضوع و كل موضوع شرط، و

قد بنى على ذلك في مواضع متعدّدة، و عليه، فإن وجوب الصّلاة لمّا اشترط بالزوال، فإنه قبل تحقق الزّوال لا وجوب فلا عدم وجوب، فلا مجعول ولا عدم مجعول، حتى يستصحب.

قال:

وأما تقريب الإستدلال بالإستصحاب باعتبار المرتبة الثانية للحكم وهي المرتبة الفعلية، فهو إستصحاب عدم التكليف الفعلي المتيقّن قبل البلوغ. و قد أورد على هذا التقريب بوجوه.

فأورد إشكالات الشيخ والمحقق النائيني، وتكلّم عليها، وذكر

الخامس قائلاً:

الوجه الخامس: ما يظهر من كلام الشيخ وهو: إنه يعتبر في جريان الإستصحاب إتحاد القضية المتيقّنة والمشكوك، ليصدق نقض اليقين بالشك عند عدم ترتيب الأثر حين الشك، فإنه مع عدمه كان إثبات حكم المتيقّن للمشكوك من إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، وذلك داخل في القياس لا في الإستصحاب، و في المقام لا إتحاد للقضية المتيقّنة والمشكوكة من حيث الموضوع، إذ الترخيص المتيقّن ثابت لعنوان الصبّي... و هو مرتفع بارتفاع موضوعه والمشكوك فيه هو الترخيص لموضوع آخر، و هو للبالغ، فلا مجال لجريان الإستصحاب.

والإنصاف: أن هذا الإشكال وارد على الإستدلال بالإستصحاب في المقام.

أقول:

و هذا هو الصحيح كما علم مما تقدّم.

بقي الكلام في شبهة التعارض بين الاستصحابين

إنه إذا كان عدم الجعل غير عدم المجمعول، فإنه تقع المعارضة بين إستصحاب عدم جعل الحرمة وإستصحاب عدم جعل الترخيص سابقاً، والواقع غير خالٍ عن أحدهما، وإذا جرى تعارضاً وتساقطاً، وتصل النوبة إلى البراءة. وعلى الجملة، فإنه بناءً على جريان إستصحاب عدم الحرمة، لوجود المقتضي له بعد إندفاع الإشكالات، فإن المانع عن جريانه هو إستصحاب عدم جعل الترخيص سابقاً.

وهذا الإشكال يتوجه على بعض المباني دون بعض.

فهو وارد على مبنى المحقق النائيني القائل بأنّ التعبدين لا يجتمعان مع اليقين والوجدان بمخالفة أحد التعبدين للواقع، فالمانع من الجريان على مسلكه ثبوتي.

وهو وارد على مبنى الشيخ القائل بأنّ منشأ المعارضة عبارة عن التعارض في أخبار الإستصحاب صدرأً وذيلأً، فإن في صدرها «لاتنقض اليقين بالشك» ومقتضاه هو القول بالحرمة للإستصحاب وبالترخيص للإستصحاب، لكنّ في ذيلها: «بل انقضه بيقين آخر» فهو أمر بالتنقض باليقين، والمفروض وجوده، فأحد

الحكمين منقوض يقيناً، فتقع المعارضة بين الإستصحاب، للتعارض بين صدر وذييل دليل التعبد.

وهو غير وارد على مبنى من يقول بعدم التنافي بين اليقينين التعبديين مع اليقين الوجداني القائم على خلاف أحدهما، فالإستصحابان جاريان. نعم، التنافي موجود بين اليقينين الوجدانيين مع اليقين الوجداني القائم على خلاف أحدهما. وهو غير وارد على مبنى من أجاب على مسلك الشيخ المتقدم، بأنه إن كان المراد من «اليقين» في الذيل هو اليقين الأعم من الإجمالي والتفصيلي، فالمعارضة موجودة، وأما إن كان المراد هو اليقين التفصيلي، فلا، لأن اليقين هنا إجمالي. فعلى هذين المسلكين يجري الإستصحابان، إلا إذا لزم المخالفة العملية، وهي هنا غير لازمة.

فظهر اختلاف الحال باختلاف المباني، وظهر عدم جريان عدم الجعل عند الشيخ - ومن نسب إليه الجريان فقد غفل عن مسلكه - بل لا يجري إستصحاب عدم المجعول عنده كذلك، للمعارضة بين الحكمين.
هذا تمام الكلام في هذا المقام. وبعد:

التحقيق

فإن التحقيق - كما عليه شيخنا - عدم جريان كلا الإستصحابين، لأنه مع وجود هذا الإستصحاب وجريانه في الشبهات الحكمية تلزم لغوية أدلة البراءة

الشرعية من حديث الرفع وغيره، وقد تفرّر أنه إذا لزمّت اللغوية في دليل بإجراء الدليل الآخر، سقط ذلك الدليل الآخر عن الجريان. وهذه القاعدة منطبقة هنا، لأنه إذا جرى هذا الإستصحاب، كان حاكماً على حديث الرفع مثلاً، فلا يبقى له موردٌ أو تضييقٌ دائرته جداً.

فإن قيل: يفيد حديث الرفع في الشبهات الموضوعية.

قلنا: هناك أيضاً يجري الأصل الموضوعي، فيتقدّم على البراءة، ولا يبقى له مورد.

على أن تخصيص أدلة البراءة الشرعية بموارد الشبهات الموضوعية باطل. بل إذا وجد مورد فلا ريب في جريان إستصحاب العدم الأزلي فيه ولا تجري البراءة.

فالإستصحاب لا يجري مطلقاً، لما ذكرناه، لا لما ذكرنا من وجوه الإشكال، فقد عرفت إندفاعها جميعاً.

والحمد لله ربّ العالمين.

تنبيہات

التنبیه الأول

في أنه يشترط عدم وجود الأصل الموضوعي وإلا لا تجري البراءة إنه يعتبر في جريان البراءة الشرعية والعقلية - وكذا في الإباحة الشرعية المستفادة من قاعدة الحل - عدم وجود أصل موضوعي مقدم عليها، وإلا لم تجر مطلقاً.

والمراد من الأصل الموضوعي هو الأصل الجاري في موضوع البراءة، سواء كان ذلك الأصل مخالفاً لها أو موافقاً، فلو وجد الأصل كان رافعاً لموضوع البراءة - وهو الشك - ومتقدماً عليه بالورود أو الحكومة على الخلاف في ذلك. مثلاً: لو شك في جواز وطئ المرأة إذا انقطع دم الحيض ولم تغسل بعد، كان الأصل الجاري استصحاب عدم الجواز الثابت قبل الإنقطاع. وبهذا الاستصحاب يرتفع الشك في الحكم ولا يبقى الموضوع للبراءة أو قاعدة الحل، كما أنه يكون بياناً، فلا موضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

كلام صاحب الكفاية

قال رحمه الله: فلا تجرى - مثلاً - أصالة الإباحة في حيوان شك في حليته مع الشك في قبوله التذكية، فأصالة، عدم التذكية تدرجه فيما لم يذك، وهو حرام إجماعاً، كما إذا مات حتف أنفه...^(١)

أي: إنه مع هذا الإستصحاب لاموضوع لأصالة البراءة حتى تجري. والملاك في عدم الجريان عند هذا المحقق هو «ورود» هذا الأصل الموضوعي على البراءة.

ثم إنه رحمه الله قسّم الشبهة في مورد اللحم إلى: الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية، فذكر للحكمية ثلاث صور، وللموضوعية صورتين. فذكر في الشبهة الحكمية، كما لو شك في حلية لحم وحرمة كلحم الإرنب، إنه:

تارة: نعلم بوقوع التذكية بشرائطها ونشك في الحلية والحرمة من جهة قصور الدليل. ففي هذه الصورة تجري أصالة الحل، لتامة أركانها، لأن الموضوع - وهو الشك في الحكم - موجود، والتذكية حاصلة بحسب الفرض.

واخرى: يقع الشك في نفس التذكية، وهذا على نحوين:

الأول: أن يكون الشك في وقوع التذكية من جهة الشك في قابلية الحيوان لها، والشك في القابلية قد ينشأ من عروض ما يحتمل رفعه للقابلية كالجلل. وفي

هذه الصورة يوجد - عند هذا المحقق - أصل مثبت للقابلية، إذ الأصل بقاء القابلية التي كانت موجودة قبل عروض الجلل، وهذا الإستصحاب تنجيزي. ويمكن إجراء الإستصحاب التعليقي أيضاً، بأن يقال: كان هذا الحيوان قبل الجلل بحيث لو وقعت التذكية عليه لآثرت في الحلية والطهارة، وبعد الجلل يستصحب بقاء تأثير التذكية.

وكيف كان، فإنه في هذه الصورة يوجد الأصل الموضوعي المحرز وهو الإستصحاب، ومعه لا مجال للبراءة، لعدم الموضوع لها، وإن كان الأصلان - الإستصحاب والبراءة - متوافقين في النتيجة.

والثاني: أن يكون الشك في القابلية لا من جهة عروض ما يحتمل المانع، بل من جهة الشك في تحقق خصوصية معتبرة في التذكية، لأن التذكية عبارة عن الذبح مع الشرائط الخاصة في المورد القابل، وليست مجرد فري الأوداج. وفي هذه الصورة يرجع الشك إلى تحقق التذكية، والأصل عدمها، ومعه لا موضوع للبراءة.

ومثاله: الحيوان المتولد من حيوانين أحدهما كلب والآخر شاة، فإذا ذبح هذا الحيوان مع جميع الشرائط المعتبرة، مع الشك في أصل قابليته للتذكية - وقد عرفت أن القابلية من جملة الخصوصيات المعتبرة - كان الشك في أصل تحقق التذكية، والأصل عدمها.

وهذه صور الشبهة الحكمية.

وفي الموضوعية صورتان:

إحدهما: أن لا يكون الشك من جهة قصور الدليل، بل من جهة أمر خارجي، كالشك في وقوع التذكية على هذا اللحم المطروح بشروطها، وحينئذٍ، لا تجري البراءة، لتقدم أصالة عدم وقوع التذكية الشرعية على أصالة البراءة.

والثانية: أن يكون الشك في وجود مانع فيه كالجلل مع وقوع التذكية عليه، والأصل هنا عدم الجلل، وهو يتقدم على البراءة فلا تجري كذلك.

هذا، والوجه في إجراء استصحاب عدم التذكية في صورة الشك في قابلية الحيوان لها هو: إن الحرمة مترتبة على عنوان «الميتة» وهو أمر وجودي، واستصحاب عدم التذكية لا يثبت كون اللحم ميتةً إلا على القول بالأصل المثبت.

لكن في كون «الميتة» عنواناً وجودياً خلاف، فالشيخ على أن الميتة شرعاً عبارة عما لم يذك، والإستصحاب يفيد نفس هذا العنوان، فليس بمثبت.

وأجاب صاحب الكفاية: بأن الميتة خصوص ما مات حتف أنفه لا الأعم منه وما لم يذك، فهو عنوان وجودي. وكما أن الأثر من الحرمة والنجاسة مترتب على هذا العنوان الوجودي، كذلك هو مترتب على عنوان ما لم يذك، لأن ما لم يذك عنوان يترتب عليه حكم الميتة بالإجماع. فليس الميتة عين ما لم يذك بل ما لم يذك عنواناً آخر له حكم الميتة من الحرمة والنجاسة.

أقول:

هنا بحوث:

الأول: هل تقدّم الأصل الموضوعي بالورود أو الحكومة؟

صاحب الكفاية على الأول، وظاهر الشيخ هو الثاني وعليه المتأخرون.

ولا يخفى أن الورود عبارة عن انتفاء الموضوع وجداناً لكن بسبب التعبد

الشرعي، كتقدّم دليل حجّية خبر الثقة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنه مع

الدليل على حجّية خبر الثقة يرتفع موضوع القاعدة - وهو عدم البيان، والمراد من

البيان هو الأعم من البيان العقلي والشرعي - لكون الدليل بياناً، وبه ينتفي اللابيان

بالوجدان، إلا أن منشأ الإنتفاء هو تعبد الشارع بخبر الثقة.

والحكومة: إنتفاء الموضوع تعبداً لا وجداناً، كما في: لاربا بين

الوالد والولد.

والتخصّص: إنتفاء الموضوع وجداناً.

والتخصيص: حفظ الموضوع تعبداً ووجداناً إلا أن التعبد يكون في الحكم.

وبما ذكرنا يظهر أن التحقيق هو التفصيل، وذلك:

لأنّ موضوع البراءة العقلية هو مطلق عدم البيان، ودليل الإستصحاب

يجعل عدم التذكية رافعاً لموضوع القاعدة بالوجدان، لكن بسبب التعبد

به لا تنقض اليقين...»

فالحق مع صاحب الكفاية في البراءة العقلية.

أما في البراءة الشرعية، فتقريب الورد هو: أن الموضوع عند صاحب الكفاية في حديث الرفع الدال على البراءة الشرعية هو عدم العلم، لكن دليل اعتبار الإستصحاب يفيد اليقين، فيتبني «ما لا يعلمون».

أو يقال - وهو أمتن من سابقه - بأن: «رفع ما لا يعلمون» قد خرج عنه من كان عنده الحجّة، لأن الرفع يدور في الحقيقة مدار «الحجّة» لا خصوص «العلم» كما ذكرنا في تقريب الإستدلال بحديث الرفع على البراءة، ولما كان الإستصحاب حجّة، فإنه يرتفع به موضوع الحديث، لكن حجّته هي ببركة التعبد الشرعي، وهذا هو الورد.

إلا أن القائل بالتقدّم بالحكومة على البراءة الشرعية يذهب إلى أن الذي يدلّ عليه: كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام، هو وجود الحليّة الظاهريّة حتى يحصل العلم بالحرمة الواقعيّة، فكان العلم المأخوذ في لسان الدليل غايةً ونهاية للحكم الظاهري هو العلم بالحرمة الواقعيّة، ولكن الإستصحاب يفيد التعبد بالحرمة الظاهريّة ولا يرفع الشك وجداناً، فإذا أفاد التعبد بالحكم الظاهري فقد ضيق دائرة دليل البراءة، وهذه هي الحكومة.

هذا بالنسبة إلى قاعدة الحلّ.

وأما ما ذكر في تقريب الورد في معنى حديث الرفع، فهو وإن كان لا يخلو عن دقّة، لكن النظر في الحديث صدرأً وذليلاً يفيد كون الامور التسعة أضراراً بالنسبة إلى الواقع، وقد جعل الشارع منها: الجهل بالأحكام، وصاحب الحجّة لا

يكون عالماً، فالمراد من عدم العلم هو عدم العلم بالواقع، والإستصحاب غير رافع لهذا العدم وجداناً بل يرفعه تعبدأ. وهذه هي الحكومة.

إذن، لابد من التفصيل: بأن يقال بالورود في البراءة العقلية والحكومة في

الاصول الشرعية.

البحث الثاني: ما هي حقيقة التذكية؟ وما النسبة بينها وبين الميتة؟

إن المحتملات في التذكية أربعة امور:

الأول: أن تكون أمراً بسيطاً مسبباً عن الذبح المقيد بالقيود المعينة. أو تكون

اعتباراً شرعياً مسبباً عن الذبح المعين. وتكون التذكية حينئذ موضوعاً للأحكام

من الحلية والطهارة. أو تكون التذكية اعتباراً شرعياً بسيطاً اعتبره الشارع عندما

يتحقق الذبح مع الخصوصيات.

والثاني: إنها عبارة عن الذبح الخاص.

والثالث: إنها عبارة عن الذبح مع الخصوصيات. والشرط في تأثير هذا

الذبح للحلية والطهارة هو قابلية الحيوان

والرابع: إنها مركبة من الذبح والخصوصيات والقابلية.

واختلفت أنظار الأعلام في المقام:

رأي الشيخ

وحاصل كلام الشيخ هو: إن موضوع الحرمة والنجاسة عبارة عن «ما لم

يذك، وإن ما لم يذك هو الميتة، وليس الميتة عبارة عن: مامات حنفت أنفه.

هذا حاصل المستفاد من كلامه في جواب الفاضل التوني في تمة بحث استصحاب القسم الثالث من أقسام إستصحاب الكلّي، إذ قال: بأنّ كلام التوني إنما يتمّ لو كان الميتة مامات حتف أنفه، لكن الموضوع للحكم بالنجاسة والحرمة هو ما لم يذك، وإنما ترتب الحكم على عنوان الميتة لكونها ما لم يذك، لا مامات حتف أنفه.

وتعرض لذلك أيضاً في مبحث الإستصحاب في الشك السببي والمسببي حيث نقل عن العلامة في بعض كتبه الحكم بطهارة الماء القليل الواقع فيه صيد مرمي لم يعلم استناد موته إلى الرمي، لكنّه اختار في غير واحد من كتبه الحكم بنجاسة الماء، وتبعه عليه الشهيدان وغيرهما، وهو المختار، بناءً على ما عرفت تحقيقه، وأنه إذا ثبت بأصالة عدم التذكية موت الصيد جرى عليه جميع أحكام الميتة التي منها انفعال الماء القليل.

وبالجملة، فإنّ الشيخ قال: المشهور نجاسة الجلد المطروح مستندين إلى أصالة عدم المذبوحية. ثم نقل عن الفاضل التوني: عدم المذبوحية أعمّ من الميتة، فاستصحابها لا يثبت الميتة. فقال الشيخ: لا حاجة إلى إثباتها، بل يستصحب عدم التذكية وهو نفس الميتة. فكان الشيخ موافقاً على أن التذكية هي المذبوحية.

وفي مبحث الشك السببي والمسببي، نقل عن العلامة أنه الرمي الخاص، ثم قوله بأصالة عدم التذكية. ولم يرد على كلام العلامة بشي، فنسبة القول بكون التذكية نفس الذبح إلى الشيخ غير بعيدة، وإن لم يجزم الاستاذ بذلك.

رأي صاحب الكفاية

ويرى المحقق الخراساني^(١): أن «ما لم يذك» غير «الميتة»، وأن النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، لكون الأول أعم من الثاني.

والتذكية عنده هي فري الأوداج مع خصوصية في الحيوان، فهي عبارة عن الذبح الخاص المشروط بقابلية الحيوان لها، ومع الشك في القابلية من جهة احتمال عروض المانع يستصحب بقاؤها، فالإستصحاب يجري في التذكية من قبيل استصحاب العدم الأزلي، فإذا وجد الحيوان وشك في وجود القابلية للتذكية معه، يستصحب عدما أولاً.

وتحصّل: الفرق بين «ما لم يذك» و«الميتة»

وقد وافقه المحقق العراقي على هذا، خلافاً للشيخ.

رأي المحقق النائيني

وذكر الميرزا:^(٢) أنه يحتمل أن تكون التذكية أمراً بسيطاً محصلاً من الامور المعهودة شرعاً. وبناءً عليه: تجري أصالة عدم التذكية، إلا أن يقوم الدليل العام على أن كل حيوان فهو قابل للتذكية.

(١) كفاية الاصول: ٣٤٩.

(٢) فوائد الاصول ٣ / ٣٨١ - ٣٨٢.

ويحتمل أيضاً: أن تكون التذكية هي الذبح الخاص والقابلية شرط التأثير، كما عليه المحقق الخراساني. قال: وعليه: فلو شك في تحقق الذبح مع الخصوصيات المعتمدة يستصحب عدمه، وأما لو شك في القابلية، فلا يستصحب عدمها، لكون القابلية للتذكية تكون مع الحيوان وجوداً وعدمياً، فلا حالة سابقة لها حتى تستصحب.

وما ذكره قدس سره مبني على مختاره من عدم جريان الإستصحاب في العدم الأزلي، وأن وزان ما نحن فيه وزان المرأة والقرشية، فقبل وجود المرأة لا قرشية ولا عدم القرشية.

وأما التذكية، فهي عنده عبارة عن فري الأوداج وكون القابلية شرطاً للتأثير، بدليل إسنادها إلى المخاطبين في قوله ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾^(١). واحتمال كون التذكية مركبة ساقط عنده.

رأي العراقي

والمحقق العراقي^(٢) احتمل أن تكون التذكية أمراً بسيطاً مسبباً ومحضلاً من الامور المعتمدة فيها، ومع الشك في تحققها فالأصل هو العدم. وهذا إستصحاب لا كلام فيه لأحد. (قال) وإذا جرى هذا الأصل ترتب الأثر عليه، ولا

(١) سورة المائدة، الآية: ٣.

(٢) نهاية الأفكار ٣/ ٢٥٧-٢٥٨.

حاجة إلى إثبات الميتة، لكون إجرائه في العنوان الأعم منها - وهو «ما لم يذك» - يُغني عن ذلك، خلافاً للشيخ القائل بأن الميتة نفس ما لم يذك.

واحتمل رحمه الله أن تكون فري الأوداج على النحو الخاص والقابلية شرط للتأثير كما قال المحقق الخراساني، فلو شك في تحقق التذكية المعتبرة شرعاً، كان مقتضى الأصل عدم التذكية. ولو شك في القابلية - مع تحقق الذبح بقيوده - استصحب عدمها، لا من جهة عدم جريان الإستصحاب في الأعدام الأزلية كما عليه الميرزا -، لأن العراقي يقول بالجريان - بل لأن القابلية من خصوصيات الذات، واستصحاب العدم الأزلي إنما يجري في الخصوصيات الزاجعة إلى الوجود، كالبياض والسواد، والقرشية منها، ولا يجري في خصوصيات الذات مثل كلبية الكلب.

وقد جعل تلميذه السيد الحكيم^(١) «الكرية» من هذا القسم، ولذا لم يجر استصحاب العدم الأزلي فيها عند الشك في بلوغ الماء حد الكرية.

واحتمل: أن تكون التذكية مركبة من الذبح والقابلية والخصوصيات.

وبعد، فإنه اختار الثاني واستدل له:

بالآية المباركة: ﴿إِنَّمَا مَا ذَكَيْتُمْ﴾^(٢).

وبموتقة ابن بكير: «ذكاه الذبح»^(٣).

(١) حقائق الاصول ٢/ ٢٥٧.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٤/ ٣٤٥، باب جواز الصلاة في الفراء.

وبخبر علي بن أبي حمزة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أو ليس الذكي ما ذكي بالحديد؟» فقال: بلى...^(١)

النظر في كلام الميرزا

أقول:

هنا ملاحظة على ما ذكره الميرزا والعراقي في إستصحاب عدم القابلية.

أما الميرزا، فذكر أنه لا حالة سابقة للقابلية حتى تستصحب.

نقول: هذا مبني على ما ذهب إليه من أن وجود الأحكام والعوارض و

عدمها في مرتبة واحدة، فقبل وجود الموضوع لا وجود ولا عدم لحكمه، كما في

المرأة، فإنه قبل وجودها لا قرشية ولا عدم القرشية، والقابلية مثل القرشية، وإذ لا

حالة سابقة فلا إستصحاب.

وفيه نظر.

لأن الوجود المحمولي في الإصطلاح هو الوجود الذي يقع محمولاً

للموضوع و ينظر إليه بالنظر الإستقلالي كسائر المحمولات. مثل: زيد موجود،

وهذا الوجود يحمل على العرض كما يحمل على الجوهر، فيقال: وجود البياض

للجدار - وليس للجوهر وجود نعمتي، فلا يقال زيد موجود لفلان -، فلا يتوهم أن

للعرض وجودين نعمتي و محمولي، بل وجوده نعمتي عين وجوده المحمولي،

غير أن العقل تارة ينظر إلى البياض بما هو موجود فيقال: البياض موجود، واخرى ينظر إليه بما هو موجود للجدار فيقال: الجدار أبيض.

والقابلية من الأعراض، ولها وجود محمولي فيقال: القابلية موجودة، لكن وجودها يكون للحيوان، ووجودها المحمولي عين وجودها النعتي.

وأما عدم القابلية، فليس عدماً لقابلية الحيوان، لأن عدم القابلية ليس وصفاً للحيوان، فليس عدماً نعتياً، بل هو عدم محمولي، وعلى هذا، يكون لعدم القابلية حالة سابقة فتستصحب.

وما ذكره الميرزا، من كون الوجود والعدم في مرتبة واحدة. باطل، لأن الوجود يعقل أن يكون وصفاً لموضوع، وأما العدم فلا، إلا إذا أخذه الشارع وصفاً بعناية.

وفي عدم الملكة: عدم البصر في الموضوع القابل للبصر، معقول قبل وجود الموضوع، لأنه موجود قبل وجود المبصر كالإنسان مثلاً، لكن «عدم البصر» غير «العمى»، ولذا يصح نفي البصر عن الجدار ولا يصح إثبات العمى له، فعدم الملكة هو العمى لا عدم البصر، ولذا يصح أن يقال: لا بصر ولا عمى قبل الإنسان - بأن يُرفع الطرفان، لأن التقيضين إذا كانا عدم وملكة يرتفعان - ولا يصح أن يقال: لا بصر ولا عدم البصر قبل الإنسان، لأنهما متناقضان و رفعهما غير ممكن.

إذن، لا يستصحب العمى أو البصر قبل وجود زيد، لعدم الحالة السابقة.

ويستصحب عدم البصر، والأ يلزم ارتفاع التقيضين.

وفي المقام: إن كان الأثر مترتباً في الدليل على القابلية وعدمها بمعنى الوجود المحمولي، فمع ثبوتها يترتب الأثر، لتحقق العدم قبل وجود الموضوع وهو الحيوان. فالموضوع هو: الحيوان مع عدم القابلية، لا الحيوان المتصف بعدم القابلية.

إلا إذا كان الموضوع في لسان الدليل هو الحيوان المتصف بعدم القابلية، فلا يمكن الإستصحاب.

هذا بالنسبة إلى كلام المحقق الميرزا النائيني.

النظر في كلام العراقي

وأما المحقق العراقي، فذهب إلى عدم جريان الإستصحاب، من جهة أن القابلية من العوارض الذاتية.
وفيه نظر.

أولاً: هذه دعوى بلا برهان، ولو كان له عليها برهان لذكره.

وثانياً: لا يمكن أن تكون القابلية من العوارض الذاتية، لعدم انطباق المعيار. وذلك: لأن عوارض الماهية هي ما يعرضها لا بشرط عن الوجود، فالعارض ما تتصف الماهية به في جميع حالاتها حتى مع فرض عدمها، و عوارض الوجود ما يعرض الماهية بشرط الوجود، إما بالوجود الذهني مثل

النوعيّة، و إمّا بالوجود الخارجيّ مثل البياض. وعلى هذا، فالحيوان المعدوم أو الموجود الذهني لا يتّصف بالتذكية، بل الموجود بالوجود الخارجي.

فعدم انطباق معيار عوارض الماهية دليل عدم كونها منها.

وثالثاً: كيف يجمع بين القول بأن القابلية للتذكية من عوارض الذات ولوازمها، والقول بأنه مع الشك في بقائها - لعروض مانع كالجلل - بعد تحققها،

يستصحب عدم الزوال؟ كيف يتصوّر انفكاك لازم الماهية عن الماهية؟

ولو كان مراده من القابلية الإستعداد للقابلية.

ففيه: إن القابلية لا شدة ولا ضعف فيها.

هذا أولاً.

وثانياً: إذا كانت القابلية من الإمكان الإستعدادي، كانت من لوازم الوجود

لا الذات.

فالحق: عدم المانع من جريان الإستصحاب في القابلية، لا من جهة ما ذكره

الميرزا، ولا من جهة ما ذكره العراقي.

حقيقة التذكية

وأما حقيقة التذكية، فإنّ التذكية هي الذبح الخاصّ في المورد القابل،

فالقابلية قيد، لا شرط كما قال العراقي. و من هنا قال الإصفهاني: لا يعقل أن تكون

التذكية هي الذبح مع الشرائط، بأن تكون القابلية شرطاً لتأثير التذكية في الطهارة

والحليّة، لأن الطّهارة والحليّة من خصوصيّات المذكي، فلا معنى لتحقّق التذكية مع عدم تحقّق الحليّة والطّهارة لعدم الشرط.

والذي ذكرناه في حقيقة التذكية هو المستفاد من مجموع الأدلّة.

وعليه، فلو شككنا في القابليّة، جرى إستصحاب عدم الذبح الخاصّ المؤثر في الحليّة والطّهارة، فهذا الإستصحاب جارٍ لو سلّمنا بعدم جريان الإستصحاب في نفس القابليّة، لكونها من خصوصيّات الذات كما ذكر العراقي.

وأما إستدلال العراقي بالآية. فمفقوض بقوله تعالى ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾^(١) من جهة أنّ الطّهارة مسببة مع أنها أسندت إلى المكلفين، فلا منافاة بين كونها أمراً بسيطاً مسبباً من أفعال المكلفين، وإسنادها إلى المكلفين.

وأما استدلاله بالخبرين. ففيه: إنهما يدلّان على خلاف ما ذهب إليه، فالموثقة فيها أنّ الذبح هو الموجب للذكاة لا التذكية. وفي الآخر: ذكر الإمام عليه السّلام تحقّق التذكية بالحديد. نعم، يحتمل كون الذبح هو التذكية، لكن ليس ظاهراً فيه كي يتمّ الإستدلال به.

رأي الإصفهاني

وذهب المحقق الإصفهاني^(٢) إلى أن التذكية اعتبار شرعيّ بسيط، وضعي لا تكليفي، وهي مسببة من الذبح مع الخصوصيّات، وذلك لوجهين:

(١) سورة المائدة، الآية: ٦.

(٢) نهاية الدراية ٤/ ١٥٢.

أولاً: لأن التذكية عرفاً وشرعاً هي النزاهة والطيب، والذبيح لا يتصف بذلك، بل المتصف به هو اللحم، فليس التذكية الذبيح لا الخاص ولا المطلق.
 وثانياً: إن التذكية إن كانت الذبيح، لزم الإنفكاك بين المذكي وبين الحلية والطهارة، وهذا ما أورده العراقي وقد تقدم. وفي كل مورد أطلق فيه التذكية على الذبيح، فهو من باب إطلاق المسبب على السبب.
أقول:

إنه قد وقع الخلط بين «التزكية» و«التذكية». والذي بمعنى الطيب والطهارة والنمو كتاباً وسنة ولغة وعرفاً هو الأول،^(١) أما الثاني، فهو الذبيح كما في المفردات والقاموس والتاج^(٢) وغيرها.
 والمستفاد من بعض الأخبار في كتاب الصيد والذباحة وكتاب الأطعمة والأشربة - كعبارة الراغب في المفردات - كون التذكية أعم من الذبيح، فهو يتحقق بالذبيح و بإخراج السمك من الماء حياً وغير ذلك. كما لا يخفى على من راجع.
 هذا في الوجه الأول.

وأما الوجه الثاني، فيظهر جوابه مما سنذكره حول موثقة ابن بكير.

(١) المفردات: ٢١٣.

(٢) المفردات: ١٨٠، تاج العروس ٤٢٩/١٩.

تفصيل الكلام و تنقيح المرام يتم بأمر

الأمر الأول

في موثقة ابن بكير

قد تقدم أن «التذكية» هي «الذبح»، وفاقاً للقائلين بذلك، وخلافاً للإصفهاني حيث قال بأنّ التذكية مسببة عن الذبح. ويبقى الكلام حول موثقة ابن بكير، لكن:
١. ذكر الشيخ المجلسي في مرآة العقول^(١) والفيض الكاشاني في الوافي^(٢):
أن هذا الخبر مشوّش، والتشويش في لفظه يدلّ على أنه مروى بالمعنى، وليس اللفظ لفظ الإمام عليه السلام. فيسقط الاستدلال بلفظ هذا الخبر.
٢. ومع التنزّل، فإنّ الإشكال هو عدم صحة كون فاعل الفعل مادّة الفعل،

(١) مرآة العقول ٣٠٩ / ١٥.

(٢) الوافي ٤٠١ / ٧.

فلا يصح أن يقال: ذبحه الذبح. فليس «زكاه» بمعنى «ذبحه»، فليست التذكية هي الذبح.

لكن هذا إنما يصح لو لم تكن التذكية أعم من الذبح، وقد عرفت كونها أعم كما هو صريح كلام الراغب وبعض الأخبار.

٣. سلمنا، وعليه يكون الخبر ظاهراً في ذلك، إلا أنه يوجد في المقابل ما هو الأظهر والنص، كقوله عليه السلام: لا تذك إلا بحديدة،^(١) فإنه يدل على أن التذكية ليست مسببة، إذ لا يصح النهي عنها حيث تدل لخروجها عن القدرة والاختيار، بل المراد هو السبب وهو الذبح.

٤. سلمنا التساوي في الظهور ثم التعارض والتساقط. لكن الغرض هو إجراء أصالة عدم التذكية عند الشك، وهي جارية على كلا الوجهين. فيكون الحاصل عدم تمامية كون التذكية خصوص المسبب. أما لغةً وعرفاً، فهي الذبح بالخصوص، وأما شرعاً، فقد وردت الأخبار على كلا المعنيين.

(١) وسائل الشيعة ٨/٢٤، باب أنه لا يجوز تذكية الذبيحة بغير الحديد.

الأمر الثاني

في إجراء الأصل في القابلية

وجريان الأصل فيها يتوقف على أمرين:

الأول: أن تكون أمراً وجودياً، بأن تكون من عوارض الوجود لا الماهية. فعلى القول بالإستصحاب في الأعدام الأزلية كما هو المختار، وأن القابلية من عوارض الوجود، وهو المختار كذلك، يجري الأصل. غير أن الميرزا ينكر الشرط الأول والعراقي ينكر الثاني.

الثاني: أن تكون القابلية جزءاً أو قيداً للموضوع في لسان الأدلة، وقد حقق الإصفهاني هذا الأمر فأجاد، ونحن نكتفي بذكر حاصل ما أفاد،^(١) وهو أنه: ليس قابلية بعض الحيوان للطهارة والحلية، وعدم قابلية البعض الآخر للأميرين، وقابلية البعض الثالث للطهارة دون الحلية، أمراً جزافياً، بل هناك في كل قسم خصوصية، وتلك الخصوصية إما في ذات الحيوان، مثل اقتضاء شاتبة الشاة

(١) نهاية الدراية ٤ / ١٥٠.

للقابلية لكلا الأمرين، واقتضاء كلبية الكلب لعدم القابلية لهما، وإما هي المصلحة
المقتضية في الأول والمفسدة المقتضية في الثاني، وإما هي خصوصية من
عوارض وجود الحيوان.

قال: وكل ذلك ممكن، فإن أخذت القابلية في لسان الدليل جزءاً أو قيداً،
جرى الأصل، ولكن لا دليل من الشرع على أخذها كذلك في التذكية - كما يوجد
الدليل على أخذ الحديد والتسمية والقبلة وفري الأوداج. والدليل على اعتبار
الإسلام في الذابح هو الإجماع - فظهر عدم جريان أصالة عدم القابلية.

لكن لا مانع من جريان الأصل في نفس التذكية.

فظهر أن وجه عدم جريان أصالة عدم القابلية هو ما ذكرناه، وليس عدم
جريان الأصل في الأعدام الأزلية، فإنه جار، ولا عدم كون القابلية من لوازم
الوجود، فإنها منها كما عرفت.

الأمر الثالث

هل يوجد دليل على قابليّة كلّ حيوان للتذكية؟

قد يقال: باختصاص القابليّة بالحيوان المأكول اللحم. للخبر: عن علي بن أبي حمزة. قال: سألت أبا عبدالله عليه السّلام عن لباس الفراء والصّلاة فيها. فقال: لا تصلّ فيها، إلّا فيما كان منه ذكياً. قال قلت: أو ليس الذكّي ما ذكّي بالحديد؟ فقال: بلى إذا كان ممّا يؤكل لحمه...»^(١)

ولو تمّ الدليل على العموم لخصّصه هذا الخبر.

وفيه نظر، لاحتمال كون الجواب ناظراً إلى الصّلاة فيه. هذا دلالة.

وأما سنداً، ففيه «محمد بن سليمان الديلمي»، وهو ضعيف جداً.

وما يمكن استظهار العموم منه أخبار:

١. علي بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن عن لباس الفراء والسمور والفنك

والشعالب وجميع الجلود. قال: لا بأس بذلك.»^(٢)

(١) وسائل الشيعة ٢/٢١١.

(٢) المصدر ٢/٢١١.

والسند صحيح.

وفيه نظر، إذ لا تعرض فيه للصلاة، وإنما السؤال عن لبس الميتة، وقد دلت الأدلة - ومنها هذا الخبر - على عدم المنع من لبس الميتة.

٢. محمد بن عبد الجبار: قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلّي في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو نكّة حرير محض أو نكّة من وبر الأرناب.

فكتب: لا تحلّ الصلّاة في الحرير المحض، وإن كان الوبر ذكياً حلّت الصلّاة فيه،^(١)

أقول: إن كانت التذكية مسببةً، فلا دلالة للخبر على العموم، لعدم الدلالة على موضع اعتبار الشارع للتذكية، مع أنه يوجد له معارض.

٣. ابن بكير عن أبي عبدالله عليه السلام: إن الصلّاة في وبر كلّ شيء حرام، فالصلّاة في وبره وشعره وجلده وبولده وروثه وكلّ شيء منه فاسد، لا تقبل تلك الصلّاة حتّى يصلّي في غيره ممّا أحلّ الله أكله...^(٢)

السند تام. وكذا الدلالة، واضطراب المتن لا يضّر.

وعليه، فكُلّ حيوان قابل للتذكية. نعم، لارِب في خروج الكلب والخنزير، وكذا الحشرات، لعدم الخلاف بيننا في عدم قابليتها للتذكية.

(١) وسائل الشيعة ٤ / ٣٧٧، باب حكم ما لا تتم فيه الصلّاة منفرداً...

(٢) المصدر ٤ / ٣٤٥، باب جواز الصلّاة في الفراء...

ونتيجة ذلك:

أما في الشبهات الحكمية، كما في الحيوان المتولد من حيوانين أحدهما طاهر والآخر نجس ولا يلحق في الاسم بأحدهما، لا تصل النوبة إلى استصحاب عدم التذكية، لوجود الدليل، وهو مقدّم على الأصل. وكذا لا تصل النوبة إلى أصالة الحل، لوجود الدليل القائم على الحلية.

نعم، لو نوقش في الدليل سنداً أو دلالة، كان المرجع هو الأصل، فإن كانت التذكية مسببة، جرت أصالة عدم التذكية، وإن كانت السبب، فأصالة الحل هي الجارية.

وأما في الشبهات الموضوعية، فعلى القول بجريان استصحاب العدم الأزلي والقول بجريانه في العناوين الذاتية، جرى استصحاب عدم الكليية، واندرج اللحم المطروح تحت العام، وكان قابلاً للتذكية. وعلى القول بعدم الجريان، فلا أثر للعام، لأن الشبهة موضوعية فلا يتمسك به فيها، إلا إذا جرى استصحاب عدم كليية هذا اللحم، فإذا جرى وأحرز حاله قلنا: كل حيوان ليس بكلب فهو قابل للتذكية، وهذا ليس بكلب، فيندرج تحت العام.

الأمر الرابع

في معنى غير المذكى والنسبة بينه وبين المذكى

مقام الثبوت

في مقام الثبوت احتمالات:

الأول: أن يكونا أمرين وجوديين وبينهما تضاد.

وبناءً عليه: لا تجري أصالة عدم التذكية، لكون هذا الأصل معارضاً دائماً باستصحاب التذكية، بل هذا مسامحة في التعبير، لأن المفروض كونهما وجوديين.

وقد يوجه هذا الإحتمال بأنه: كما ينشأ الطهارة والحلية من الخصوصية، كذلك النجاسة والحرمة.

وأجاب المحقق الإصفهاني^(١): بأنه لا وجه لأن تكون النجاسة والحرمة ناشئتين من خصوصية وجودية، بل هما ينشآن من زهاق النفس، غير أن التسمية

(١) نهاية الدراية ٤/ ١٣٦.

وغيرها من الشروط تمنع عن تأثير زهاق النفس في النجاسة والحرمة، فلا خصوصية حتى يكون أصل معارض من الطرف الآخر.

الثاني: أن يكون بينهما تقابل العدم والملكة، فالحي ليس بمدكي ولا غير مدكي، فإذا زهقت الروح تحقق الموضوع.

وعلى هذا، لا معنى لاستصحاب عدم التذكية، لعدم الحالة السابقة، إذ لا يوجد «غير مدكي» قبل زهاق الروح، فلو أريد استصحاب عدم التذكية - أي العدم قبل زهاق النفس - بعنوان السلب المقابل للإيجاب، كما في الجدار حيث يتصف بعدم البصر ولا يتصف بالعمى، كان من الأصل المثبت.

الثالث: أن يكون بينهما تقابل السلب والإيجاب. ويتحقق السلب في مقابل الإيجاب تارة: بانتفاء العنوان بانتفاء المعنون، كما ينتفي المجتهد بانتفاء زيد. واخرى: بانتفاء المبدأ بانتفاء الموضوع، كانتفاء الإجتهد بانتفاء زيد. وثالثة: بانتفاء الإضافة، - أعني النسبة - بانتفاء طرفيها وهما الإجتهد وزيد.

وهذا السلب يلحظ على نحوين:

أحدهما: السلب مقابل الإيجاب، بانتفاء الموضوع، مثل: لا إجتهد في زيد، لعدم زيد. والآخر: السلب في مقابل الإيجاب بانتفاء المحمول، مثل: لا إجتهد في زيد، مع وجود زيد. وهنا تارة: يلحظ عدم التذكية الذي يجتمع مع زهاق الروح. واخرى: يلحظ معه فيقال: ليس الذي زهق روحه بمدكي. فعلى السلب بانتفاء المحمول، لا يمكن إجراء الاستصحاب، لأن عدم التذكية في موضوع ما زهق

روحه لا حالة سابقة له. وعلى السُّلب بانتفاء الموضوع، يجري، لوجود الحالة السابقة، فيستصحب بقاء العدم الذي كان منذ انتفاء الموضوع حتى زمان تحقق الموضوع.

هذا كله في مقام الثبوت.

مقام الإثبات

وفي مقام الإثبات:

ذكر المحقق الإصفهاني^(١): إنه لما كان الموضوع في النصوص مختلفاً، وقد تفرّر اشتراط وحدة الموضوع في القضيتين حتى تستصحب، فلا يجري إستصحاب عدم التذكية، وذلك:

لأن الموضوع في بعض النصوص هو «الميتة».

وفي آخر: «غير المذكي».

وفي ثالث: «ما لم يذك».

وفي رابع: «العلم بكونها ميتة».

وفي خامس: «العلم بكونها مذكاة».

ومع احتمال دخل العلم في الموضوع جزءاً أو قيداً، لا ينفع استصحاب عدم التذكية، لأنّ اللازم هو العلم بعدم التذكية. نعم، لو كان الموضوع هو «المالم

يذك» أي عدم التذكية بنحو السلب في مقابل الإيجاب، بنحو يجتمع مع السالبة بانتفاء الموضوع، أمكن الإستصحاب.

وعلى الجملة، فإن أمر موضوع الإستصحاب بحسب مقام الإثبات مردّد بين ما تَمَّت أركانه وما لم تتم، وحيثُذِ لا يجري الإستصحاب، لعدم تعيّن الموضوع.

قال:

فإن قلت: فرضنا عدم وضوح الموضوع في لسان الأدلّة، إلا أن موضوع الطّهارة والحليّة معلوم وهو «المذكى»، فتنفي الطّهارة والحليّة بانتفاء الموضوع لهما، ولا حاجة إلى إحراز موضوع الحرمة والنجاسة. وبعبارة اخرى: المشكلة هي عدم العلم بموضوع النجاسة والحرمة - وهو الموضوع المقابل للمذكى - لكن موضوع الطّهارة والحليّة معلوم، وهو المذكى، وبالإستصحاب ترتفع الحليّة والطّهارة، ولا حاجة إلى شيء آخر.

قلت: إن موضوع الطّهارة والحليّة أيضاً غير معلوم، لأنه:

إن كان زهاق الروح الحاصل من الذبح الخاص، ونقيضه عدم زهاق الروح عن الذبح الخاص، فهذا له حالة سابقة، لكن يجتمع مع حياة الحيوان كذلك، لكن ليس الموضوع هو ذلك، لوجود الأثر - أي الحليّة والطّهارة - في النقيض، وهو حال حياة الحيوان.

وإن كان الموضوع هو الذبيح الخاص في مورد زهاق الروح، ونقيضه عدم تحقق الذبيح في المورد الخاص، فهذا لا حالة سابقة له.
فظهر أن إستصحاب عدم التذكية لا يجري لرفع موضوع الطهارة والحلية.

المستفاد من النصوص

أقول:

إن تمّ ما ذكره، لم يكن الإستصحاب جارياً حتّى على القول بأن التذكية مسببة، فكيف بناءً على أنها سبب، وذلك، لأنه لا بدّ من إحراز موضوع أصالة عدم التذكية في مقام الإثبات حتّى يتم بناءً على أنه مسبب. فلننظر في النصوص:

١. عن سماعة: سألته عن جلود السباع يتفجع بها؟ قال: إذا رميت وسميت فانفج بجلده، وأمّا الميتة فلا.^(١)

فيه المقابلة بين «المذكي» و «الميتة».

٢. مرسلّة الصدوق: «لا تأكل الجرّي...»^(٢).

وفيه المقابلة بين «الذكي» و «غير الذكي». وهو من العدم والملكة.

٣. عن السكوني عن أبي عبدالله «إن عليّاً كان لا يرى بأساً بدم مالم يذك

يكون في الثوب فيصلي فيه الرجل: يعني دم السمك»^(٣).

(١) وسائل الشريعة ٣/٤٨٩، باب أنه لا يستعمل من الجلود...

(٢) المصدر ٢٤/١٣٢، باب تحريم أكل الجرّي...

(٣) المصدر ٣/٤٣٦، باب طهارة دم السمك...

والموضوع فيه للحرمة والنجاسة هو «الم يذك».

٤. عن الحلبي: «عن الخفاف التي تباع في السوق. فقال: اشتر وصل فيها حتى تعلم أنه ميتة»^(١).

والموضوع: العلم بكونه ميتة.

٥. موثقة ابن بكير عن أبي عبدالله: «... فالصلاة في وبره... إذا علمت أنه ذكي قد ذكاه الذبح، وإن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله... فالصلاة في كل شيء منه فاسد...»^(٢).

والموضوع هو العلم بكونه ذكياً.

الجواب عن إيراد الإصفهاني

وبعد:

فإن إشكال المحقق الإصفهاني في مقام الإثبات يرجع إلى ثلاث جهات نذكرها وننظر فيها:

الأولى: إن العلم بالميتة مأخوذ في الموضوع جزءاً أو قيداً، ومعه لا يجري استصحاب عدم التذكية.

والجواب: أخذ العلم لأجل عدم جواز الصلاة لأجل الحرمة والنجاسة،

(١) وسائل الشيعة ٣/ ٤٩٠، باب طهارة ما يشتري من مسلم...

(٢) المصدر ٤/ ٣٤٥، باب جواز الصلاة في الفراء...

لأن جواز الصلّاة وعدمه يدور مدار العلم بكون اللباس من الميتة أو لا. تجد هذا في موثقة ابن بكير و معتبرة الحلبي. فالعلم دخيل جزءاً أو قيّداً بالنسبة إلى حكم الصلّاة لا بالنسبة إلى الحرمة والنجاسة.

الثانية: إن «غير المذكى» إن كان مقابلاً للمذكى، فهو عدم في مقابل الملكة. وهذا العدم لا حالة سابقة له.

والجواب: هذه المقابلة وقعت في مرسلة الصدوق. وهي غير معتبرة.

والثالثة: إنه قد وقعت المقابلة بين المذكى والميتة. ولكن الميتة عنوان وجودي، واستصحاب عدمه معارض بالإستصحاب في مقابله.

كما أنّ مختار المحقق النراقي - على ما نقل - أن الميتة عنوان وجودي، وفصل بين النجاسة والحرمة في مشكوك التذكية.

والجواب: إن هذا الإشكال مبني على ثبوت كون الميتة عنواناً وجودياً فيكون استصحاب عدم التذكية أصلاً مثبتاً. والمستفاد من كلام اللغويين المتأخرين هو ذلك، لأنهم يقولون: ما زهق روحه بغير وجه شرعي. لكن المتقدمين منهم يرونه عدمياً، إذ يقولون هو: غير المذكى، وما لم يذك. واختلاف كلماتهم توجب الشك، و المرجع حينئذ الأخبار المبيّنة التي جعلت الموضوع «غير المذكى». بل يمكن دعوى أن «الميتة» في خبر سماعة مصداق لمفهوم: إذا رميت. فيكون المقابل للمذكى هو غير المذكى، وهذا قول الشيخ.

ومن الأخبار الصريحة أو الظاهرة في أن الموضوع هو عدم التذكية بنحو السلب المقابل للإيجاب:

خبر أبي بكر الحضرمي عن أبي عبدالله عن صيد البزاة والصقورة... فقال:
 لا تأكل صيد شيء من هذه إلا ما ذكيتموه...^(١)
 ووزانه وزان: المرأة ترى الحمرة إلى خمسين إلا القرشية.
 وقوله عليه السلام: ...أما ما قتله الطير فلا تأكل منه إلا أن تذكيه.^(٢)
 وما اشتمل على قوله عليه السلام: «إلا أن تدرك ذكاته» ونحوه^(٣)
 وتلخص: عدم الإشكال في استصحاب عدم التذكية.

فتاوح الامور

إن الشبهة إما حكمية، لفقد الدليل أو قصوره أو إجماله أو ابتلائه
 بالمعارض. وإما موضوعية، من جهة الامور الخارجية.

صور الشبهة الموضوعية

والموضوعية لها صور:

الأولى

أن يشك في حلية اللحم وحرمة من جهة الشك في كونه من الحيوان
 الحلال أكله أو المحرم. كأن يجهل أنه لحم شاة أو لحم إرنب في مكان مظلم، لكن
 يعلم بوقوع الذبح بشروطه وبالقابلية للتذكية.

(١) وسائل الشريعة ٢٣ / ٣٣٢، باب إباحة ما يصيد الكلب المعلم...

(٢) المصدر ٢٣ / ٣٤٩، باب أنه لا يحل أكل ما صاده غير الكلب...

(٣) المصدر ٢٣ / ٣٤٣، باب أن الصيد إذا اشترك في قتله...

والمرجع في هذه الصورة هو قاعدة الحل، لأن المفروض تحقق التذكية، فلا مجال لأصالة عدم التذكية، فالمحكم: كل شيء لك حلال. وبناءً على أصالة الحرمة والطهارة في المطاعم - كما عن الشهيد^(١) - فإن هذا الأصل يتقدم على قاعدة الحل. لكن أصالة الحرمة فيها غير ثابتة. وكذا لو تمّ الدليل على حرمة أكل الحيوان الحي، فإن الحرمة تستصحب، و يكون الإستصحاب مقدماً على قاعدة الحل. ولكن قيل: بجواز بلع السمك الصغير حياً، إلا أن الدليل قائم على الحرمة، وهو خبر أبي بكر الحضرمي - من رجال كامل الزيارات - في عدم جواز أكل ما لم يذبح بحديدة^(٢). بدعوى أنه بإطلاقه يشمل الحيوان الحي، فتأمل. إلا أن يشكل في استصحاب الحرمة بتبدل الموضوع. لكن يمكن دفعه: بأن الموضوع ما لم يذبح بحديدة، والحي كذلك، فيحرم أكله، ومع الشك في بقاء هذا الحكم يستصحب.

الثانية

أن يشك في الحلّيّة والحرمة من جهة عروض ما يمنع كالجلل. والمرجع في هذه الصورة استصحاب عدم الجلل، فهو حيثنّ حلال، لأن المفروض تحقق التذكية ووجود القابليّة. فالدليل على الحلّيّة هو الإستصحاب، ولا تصل التوبة إلى قاعدة الحل لحكومته عليها.

(١) انظر: أجود التقريرات ٣ / ٣٤٠.

(٢) وسائل الشيعة ٢٤ / ٨، باب أنه لا يجوز تذكية الذبيحة بغير الحديد.

الثالثة

أن يشك في الحليّة من جهة الشك في القابليّة. كأن لا يعلم هل هو لحم كلب فلا يقبل التذكية أو لحم شاة فيقبل.

وفي هذه الصّورة:

إن قلنا بوجود الدليل العام المقتضي لقابليّة كلّ حيوانٍ للتذكية - كما هو المختار، لموثقة ابن بكير، خلافاً لصاحب الجواهر، حيث جعل أظهر الأدلّة على ذلك صحيحة ابن يقطين - و قلنا بجريان استصحاب العدم الأزلي في العناوين الذاتية، لكي يندرج هذا اللحم تحت العام، تمّ الحكم بحليّة اللحم المطروح، ولا تصل النوبة إلى قاعدة الحلّ، كما لا تصل إلى أصالة عدم التذكية.

وأيضاً: يحكم بحليّته بعد القول بوجود العام، بناءً على جواز التمسك بالعام في الشبهة الموضوعيّة للمخصّص، ولا حاجة حينئذٍ إلى الإستصحاب. وإن قلنا: بعدم وجود العام الدالّ على قابليّة كلّ حيوانٍ للتذكية، وبأنّ الإستصحاب لا يجري في العناوين الذاتية، وقع البحث في حقيقة التذكية:

فإن كانت التذكية عنواناً بسيطاً مسبباً عن الذبح، وأن موضوع الحرمة هو «مالم يذك» بنحو السلب المقابل للإيجاب، رجع الشك إلى تحقق التذكية، و جرى استصحاب عدمها، والحكم حرمة هذا اللحم.

وإن كانت عنواناً بسيطاً، لكن موضوع الحرمة غير معلوم - كما ذهب إليه الإصفهاني، لاختلاف النصوص - لم يجر الإستصحاب المذكور، لعدم معلوميّة الموضوع.

وإن كانت عنواناً مسيئاً ومركباً، فعلى القول بكون القابلية جزءاً من التذكية -أي أن التذكية وإن كانت مسببة، لكن القابلية جزء منها - جرى استصحاب عدم التذكية، لأن الأصل عدم تحقق الذبح في المحل القابل. وعلى القول بأن القابلية خصوصية قد اعتبرت في الذبح الخاص، جرى استصحاب عدم القابلية، ويكون الحاصل عدم تحقق الذبح المؤثر. إلا أنه لا بد من إثبات كون القابلية من عوارض الوجود.

وإن كانت التذكية نفس الذبح، لكن بشرط القابلية، لم يجر استصحاب عدم الذبح، وتصل النوبة إلى قاعدة الحل وقاعدة الطهارة.

الرابعة

أن يشك في الحلية والحرمة من جهة الشك في تحقق سائر ما يشترط في التذكية، مع العلم بوجود القابلية.

والمرجع هنا أصالة عدم التذكية، سواء كانت التذكية سبباً أو مسبباً، ولا تصل النوبة إلى قاعدة الحل على كل حال.

صور الشبهة الحكمية

والشبهة الحكمية لها صور كذلك:

الأولى

أن يكون الشك ناشئاً من الشك في القابلية للتذكية، كالحیوان المتولد من حیوانین لا يلحق بأحدهما في الاسم.

فإن قلنا: بوجود العام المقتضي لقابلية كل حيوان للتذكية - كما هو المختار - فإنه ينطبق على المورد، ولا يحتاج إلى أصل محرز للموضوع، إذ المفروض إحرازه والشبهة حكمية.

وإن قلنا بعدمه:

فإن كانت التذكية أمراً بسيطاً مسبباً، فبناءً على وضوح الموضوع - وهو السلب في مقابل الإيجاب - لا يجري أصالة عدم التذكية، وبناءً على عدم وضوحه لا يجري كذلك.

وإن كانت سبباً، فإن كانت التذكية هي الذبح الخاص، استصحاب عدمه، وإن كانت الذبح والقابلية شرط التأثير، لم يستصحب عدم التذكية، لإحراز الموضوع بالوجدان، وحينئذٍ يرجع إلى قاعدة الحل.

الثانية

أن يكون الشك ناشئاً من الشك في تحقق المانع كالجلل. وهنا يستصحب عدم المانع بلا كلام، وهذا الإستصحاب متقدم على قاعدة الحل.

الثالثة

أن يكون الشك ناشئاً من الشك في تحقق الشرائط الأخرى غير القابلية، كأن يشك في اعتبار التسمية في التذكية.

فعلى القول بأن التذكية أمر بسيط شرعي مسبب، فلا إطلاق يدفع شرطية

التسمية. وعلى القول بأنها حقيقة شرعية، فكذلك. وعلى القول بأنها أمر عرفي لكنّ الشارع أضاف إليه قيوداً، يتمسك بإطلاق دليل التذكية من أجل إلغاء الشرط المشكوك فيه. وقد ذكرنا أن الشارع لم يستعمل التذكية في معنى غير معناها العرفي وهو الذبح.

هذا تمام الكلام في التنبيه الأول.

التنبيه الثاني

في بيان الإحتياط وكيفية تعلق الأمر به

لا كلام في حسن الإحتياط عقلاً في الواجبات:

أما في التوصليات، فهو ممكن و حسنٌ بلا شبهة وبلا كلام، لأن المقصود فيها تحقق الغرض، وهو يتحقق بنفس الإتيان بمتعلق الأمر بلا إضافة إلى المولى وقصد الأمر المتعلق بالواجب التوصلي.

وأما في التعدييات المعلوم فيها الأمر تفصيلاً أو إجمالاً، فلا كلام بين المحققين في إمكان الإحتياط فيها وحسنه، كما إذا تردّد الأمر بين الوجوب والندب. نعم، بناءً على اعتبار قصد وجه التكليف في صحة الإمتثال، لا يمكن الإحتياط، لعدم معلومية وجه الأمر والمفروض اعتباره.

ومورد البحث في هذا التنبيه هو: التعدييات غير المعلوم فيها الأمر لا تفصيلاً ولا إجمالاً، كما إذا تردّد الأمر بين الوجوب التعبدي والإباحة، فإما لا أمر أصلاً، وإما هو الإيجاب تعبدًا.

وجه الإشكال

ووجه البحث والإشكال هو: إن العبادة تتحقق بقصد الأمر، وإذا جهل الأمر لم يتمش من المكلف قصد الأمر إلا تشریباً، ومع عدم تمثيه منه لم تتحقق العبادة، ومع عدم تحققها لم يتحقق الإحتياط في العبادة، فلا يمكن الإحتياط في العبادة.

أجيب عن الإشكال

إن الأمر موجود وقصده ممكن، وإن الأمر يكشف عنه لئاً بواسطة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وإنناً عن طريق ترتب الثواب على الإمتثال، وهو فرع الأمر.

وهذا الجواب مبني على مذهب صاحب الجواهر من أن عبادة العبادة متوقفة على قصد الأمر.

إشكال صاحب الكفاية

أشكل عليه^(١) باستحالة الكشف مطلقاً، لأن الأمر بالإحتياط يتوقف على الإحتياط توقف العارض على معروضه، والإحتياط يتوقف تحققه على الأمر بالإحتياط الثابت من طريق الملازمة. وهذا دور.

اعتراض المحقق الإصفهاني

وقد اعترض المحقق الإصفهاني على كلام صاحب الكفاية: بأن المحذور ليس هو الدور، بل هو لزوم اجتماع المتقابلين و تقدّم المتأخر الطبيعي على المتقدّم الطبيعي.

توضيح دعوى لزوم اجتماع المتقابلين: إن الأمر ليس عارضاً على متعلقه حتى يكون متأخراً عنه تأخر العارض عن معروضه، ليمّ ما ذكره، بل إن هذا العروض ما هو^(١). فيكون وزان الحكم بالنسبة إلى موضوعه وزان الماهية بالنسبة إلى الوجود. والبرهان على ذلك هو: إن الحكم لا يخلو عن أحد أمرين. فإن كان حقيقة الحكم هو الإرادة والكرهية التشريعية، فإن الإرادة والكرهية يوجدان بوجود المراد والمكروه، فلا يوجدان إلا بوجود المتعلق، وإلّا يلزم وجود الإرادة والكرهية المطلقتين، أي الإرادة بلا مراد والكرهية بلا مكروه. وحيث لا وجود لهما منحا عن وجود المتعلق فلا تعلق فلا دور، إذ يكون الإحتياط متعلق الإرادة و وجوده بنفس وجود الإرادة التشريعية، لأن الوجود أولاً وبالذات للإرادة و للاحتياط ثانياً وبالعرض.

وإن كان حقيقة الحكم هو البعث والزجر الاعتباريين، فإن البعث والزجر

١. العارض على قسمين: عارض الوجود خارجاً أو ذهنياً، مثل البياض بالنسبة إلى الجدار والنوعية العارضة على الإنسان الذهني، و عارض الماهية، فالوجود يعرض على الماهية وهي توجد بالوجود و ليس متأخراً عنها، بخلاف الجدار، حيث أن البياض متأخر وجوداً عن الجدار و ليس وجوده بالبياض.

أمران إضافيان، و هما متقومان ذاتاً بالمتعلق، فمتعلق البعث يوجد بوجود البعث كسائر عوارض الماهية، و لا تقدم للمتعلق على البعث في الوجود. و توضيح دعوى لزوم تقدم المتأخر: إن متعلق الحكم متقدم طبعاً على الحكم، و إن التقدم والتأخر الطبيعي يجتمع مع الاتحاد الوجودي، فإذا وجد الحكم استحالة عدم المتعلق بخلاف العكس، و على هذا، فإذا توقف تحقق الاحتياط في العبادة على الأمر بالاحتياط، لزم تأخر المتقدم طبعاً، فصار المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً، و هذا محال استحالة اجتماع المتقابلين.

مناقشة الاستاذ

وأفاد شيخنا الاستاذ اندفاع الاعتراض المذكور بوجوه:

الأول: صحيح أن ذات الإرادة تعلقية، ولكن قيام المراد بالإرادة وجوداً أمر آخر، بل البرهان على خلافه. و توضيح ذلك هو: إن الماهية التعلقية وجودها تعلقي أينما كان، و ما ليس بتعلقي فهو كذلك دائماً. و ذات المراد ماهية استقلالية، فإذا وجدت ماهية المراد بعين وجود الإرادة لزم وجودها بالوجود التعلقي و هذا محال. و بعبارة أخرى: إن وجود المتعلق للإرادة بغير الإرادة خلف، و وجوده بعين وجود الإرادة يستلزم كون الوجود الاستقلالي موجوداً بالوجود التعلقي، و هذا محال.

والثاني: إن مختاره رحمة الله عليه هو: أن البعث نسبة بين الباعث

والمبعوث إليه، و عليه، يلزم تأخره لكون كل نسبة متأخرة وجوداً عن طرفيها، ويستحيل وجودها في مرتبتهما، وإذا كانت متأخرة كيف يعقل وجود طرف النسبة بنفس وجود النسبة؟ ألهم إلا في الاضافة الاشرافية.

والثالث: إذا كان وجود البعث وجوداً رابطاً ومعنى حرفياً، وأنه يلحظ نسبة بين الباعث والمبعوث إليه، ينظر التحريك و البعث الواقعي الخارجي ولا يلحظ بالمحاذ الاستقلالي والمعنى الاسمي كما في بعث زيد عمراً^(١)

كان من المستحيل أن يكون بالنسبة الى طرفه من عوارض الماهية، لأن عارض الماهية حينئذ وجود الماهية بوجود عارضها، ولا يعقل أن يكون العارض رابطاً غير استقلالي.

فظهر، أن ما ذكره في الاشكال على الكفاية مخدوش.

بل الصحيح، أن طرف التحريك والبعث - سواء الاعتباري والواقعي - ليس موجوداً بوجود البعث، لعدم الدليل على ذلك، فالدور الذي ذكره صاحب الكفاية تام. نعم، المحذور الذي ذكره المحقق الاصفهاني من تأخر المتقدم والمتأخر موجود كذلك، وقد أشار إليه المحقق الخراساني في حاشية الرسائل.

١. ذكر المحقق الإصفهاني أن البعث تارة: اعتباري، ولا فرق بين البعث نحو الصلاة والبعث نحو السوق، غير أن الاول في عالم الاعتبار والثاني خارجي واقعي. وهذا بعث بالمعنى الاسمي. وأخرى: يكون البعث نسبة بين الباعث والمبعوث إليه، فهو بعث نسبي و وجوده وجود الرابط و متقوم بالطرفين كالمعاني الحرفية.

و على هذا، ذهب في الواجب المشروط - حيث يشكل بأنه إذا كانت الهيئة معنى حرفياً فمعناها جزئي، والجزئي لا يقبل الاطلاق والاشراط - الى أن البعث فيه معنى حرفي، ولكن ليس جزئية المعاني الحرفية بحيث لا تقبل التقييد.

إشكال الشيخ

وأما الشيخ، فذهب^(١) إلى أن الأمر المستكشف بقاعدة الملازمة إرشادي وليس بمولوي، والأمر الإرشادي لا يصح قصد الأمر الذي هو الملاك لعبادة العباد.

توضيحه:

إن الإحتياط يتضمّن اموراً:

منها: إنه يحفظ الإنسان من الوقوع في المفاسد الواقعية، ويحقق له الوصول إلى المصالح، كما هو الحال في أوامر الطبيب.

ومنها: إنه ممّا يستقلّ العقل بحسنه من جهة كونه انقياداً.

ومنها: إنه يوجب حصول قوّة النفس وتحصيل الملكة الراسخة.

ومنها: إنه يوجب حفظ الأحكام الواقعية، كما هو الحال في الطرق والاصول المثبتة للتكليف.

إذن، يحتمل أن تكون في أوامر الإحتياط جهة من هذه الجهات المخرجة لها عن المولوية. ويحتمل أيضاً أن تكون إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الإنقياد للمولى. وعلى الجملة، فالشيخ يرى أن الأمر بالإحتياط إرشاد إلى المصلحة والمفسدة، نظراً إلى أخبار الوقوف، حيث أخذ في موضوعها «الهلكة». والمراد منها هو «العقاب» إن وجد المنجز، و«المفسدة الواقعية» إن لم يوجد.

الآراء الاخرى

وقال المتأخرون: بأن هذه الأوامر مولوية، ثم اختلفوا:

فالميرزا المحقق^(١) على أنها أوامر مولوية نفسية، للمصلحة المترتبة على نفس الإحتياط.

والمحقق العراقي^(٢) على أنها مولوية طريقية، بأن يكون متعلق الأمر طريقاً إلى المصلحة الواقعية، مثل الأمر في باب الطرق كقوله: صدق العادل.

والمحقق الإصفهاني^(٣) مال إلى كونها مرددة بين الإرشادية والمولوية، فالأمر بالإحتياط لِبأ هو الأمر بالفعل، ولكن قد جاء بعنوان الإحتياط من أجل التحفظ على الواقع.

وقد أوضح العراقي مسلكه بالنظر في الأخبار، إذ قَسَمها إلى ثلاثة أقسام: أحدها: «أخوك دينك فاحتط لدينك». فقال: بأن هذا الأمر طريق إلى حسن الإحتياط عقلاً.

والثاني: «قف عند الشبهة». فقال: بأنه طريق إلى المفاسد الواقعية. والثالث: «من ترك الشبهات فهو لما استبان له أترك». فقال: بأنه وإن كان ظاهراً في المولوية، من جهة إفادته كون المصلحة في نفس الإحتياط، مثل حصول الملكة به، لكن يحمل على الطريقية إلى المفاسد الواقعية مثل أوامر

(١) فوائد الاصول ٣/ ٣٩٨.

(٢) نهاية الافكار ٣/ ٢٦٠ - ٢٦١.

(٣) نهاية الدراية ٤/ ١٦٤.

الطيب، من جهة أن مصلحة الواقع يجب أن تحفظ في ظرف الجهل. فيظهر أن الأمر بالاحتياط جاء لحفظ الواقع.

أقول:

والتحقيق هو: أنه إن كان البحث في الشبهة البدوية حيث يحتمل الوجوب، فإن ظاهر الأمر بالاحتياط هو الموضوعية للإحتياط، فيكون الأمر مولوياً فيه، لكن بملاك حفظ الواقع. لكن قوله عليه السلام: «أخوك دينك» غير مختص بالشبهة البدوية بعد الفحص، بل يعمّ المقرونة بالعلم الإجمالي.

وبعبارة اخرى: متعلق الأمر هو الإحتياط، وهو متحقق في الشبهات قبل الفحص وبعده وفي المقرونة، و تخصيص الحكم به بحصة دون اخرى يحتاج إلى المخصص، وعليه، فإن الأمر في الشبهة المقرونة واصل، ومعه يلفو جعل أمر آخر مولوي، لأنه يكون متعلقاً حينئذ بالإطاعة، وتعلق الأمر المولوي بالطاعة غلط، وحيث لا يعقل كون هذا الأمر مولوياً، كما لا يعقل كونه مولوياً وإرشادياً معاً، فهو إرشادي. وحينئذ، فجميع أوامر الإحتياط بشئ ألفاظها إرشادية، لأن الحمل على المولوية يستلزم التخصيص بالبدوية ولا مخصص.

وجعل ظهور الأمر في المولوية قرينة على التخصيص. بلاوجه، لأن هذا الظهور مقامي لا لفظي، فلا يصلح للمخصصة.

نعم، لو ورد الأمر به في خصوص الشبهة البدوية، حمل على المولوية ولو بعنوان الطريقة. هذا أولاً.

وثانياً: كون أوامر الإحتياط بالنسبة إلى الشبهات قبل الفحص والمقرونة بالعلم استحبابية. غير معقول، لأن الترخيص في الترك في تلك الشبهات غير جائز، وإن كانت وجوبية لزم الإلتزام بأمرين وعقابين في الشبهة المقرونة. وهذا ما لا يلتزم به.

وأما الوجوب الطريقي، فإن كان بمعنى الإرشاد إلى الطريقيّة والإحتياط بالنسبة إلى الواقع، فهذا الوجوب ليس مولوياً، بل يكون مثل صدق العادل. مع أنه لا معنى للإرشاد إلى الطريقيّة، لأن المرشد يلزم أن يكون صالحاً لإراءة الواقع، والإحتياط ليس فيه تلك الصلاحية، بخلاف صدق العادل.

وإن كان وجوباً مولوياً غير أن ملاكه هو التحفظ على الواقع، فاللزام المذكور - أعني تعدّد العقاب على المخالفة - لازم، لأن المولوي الوجوبي تستتبع مخالفته العقاب المستقل عن العقاب المترتب على مخالفة الواقع. إلا أن يقال: بعدم لزوم تعدّد الأمرين الصادرين عن الغرض الواحد. لكنه مخدوش: بأن العقل يرى كلّ واحد من الأمرين موضوعاً مستقلاً للعقاب على الترك، ووحدة الغرض لا تجدي لرفع تعدّد العقاب.

وأما قوله عليه السلام: «من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان أترك» فقد اعتمد عليه الميرزا للقول بالمولوية النفسية، والعراقي للقول بالمولوية الطريقيّة.

والتحقيق: أنه ناظر إلى الشبهة المقرونة وظاهر فيها، بقرينة كلمة «الإثم»، إذ

ليس في ارتكاب الشبهة البدويّة بعد الفحص إثم، ولا يتّصف المرتكب في مورد البراءة ووجود المؤمن بـ «الإثم»، لا كتاباً ولا سنّة، وإنما يختص الإتيان بذلك في مورد وجود المنجز. ولو سلّمنا عدم الظهور في البدويّة، فلا كلام في إطلاقه الشامل لها. هذا أولاً.

وثانياً: في ذيله: «والمعاصي حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها» وهذه الجملة صريحة في الإرشاد. فيكون وزان الخبر وزان «قف عند الشبهة فإن الوقوف...».

فظهر مما ذكرنا: عدم إمكان حمل «أخوك دينك...» و «قف...» و «ومن ترك...» على المولويّة... خلافاً للإصفيهاني وللميرزا القائل بالمولويّة النسبيّة.

وللعراقي القائل بأنه يقبل المولويّة لكنّه طريق.

وسقط أيضاً قول الشيخ: يتّجه الفتوى باستحباب الاحتياط.^(١) إذ فيه:

أولاً: إنّ العمل المجرّد عن قصد القرية ليس بعبادة.

وثانياً: إنه لا مدرك لهذه الفتوى إلا الأخبار، وقد عرفت عدم صلاحيتها للحمل

على المولويّة. أللهم إلا أن يكون المدرك هو الحسن العقلي. وهو كما ترى.

هذا كلّه بالنسبة إلى التصوير الأول من جهة الدور وتأخر ما هو المتقدّم

طبعاً وبالعكس.

التصوير الثاني

ذكر المحقق الخراساني: ^(١) أن قصد الأمر غير مأخوذ في متعلق الأمر شرعاً -والإشكال إنما حصل من تصوّر اعتباره -بل هو مأخوذ بحكم العقل، من باب أن تحقق الغرض يتوقف على قصد الأمر، فلا إشكال في البين.

وفيه:

إن الإشكال ليس من جهة ما ذكر بل من جهة فقدان الأمر. نعم، يتوجه الإشكال من الجهة التي ذكرها في باب التعبدية والتوصلي، وهو موجود في جميع العبادات، وهو يندفع بوجوه منها ما ذكر.

لكن وجه الإشكال فيما نحن فيه هو: إن العمل الدائر أمره بين الوجوب والإباحة لا علم لنا بتعلق الأمر به، ومع هذا الجهل والفقد للأمر لا يتمشي قصد الأمر، فكيف يكون عبادة؟

التحقيق في حل الإشكال:

هو نفي اعتبار قصد الأمر في عبادة العبادات، والقول بكفاية كون العمل المأني به مضافاً إلى المولى.

وعلى الجملة، فإن الإحتياط هو الإتيان بالعمل بحيث يتطابق مع الواقع، فإن قلنا بلزوم الإتيان به بقصد الأمر، وقع الإشكال المذكور، لعدم ثبوت الأمر كذلك

لا تفصيلاً ولا إجمالاً. ولكن قصد الأمر غير معتبر في عبادية العبادة، بل يكفي مجرد، إضافتها إلى المولى، سواء بقصد أمر المولى أو بقصد غرضه أو بقصد الأمر المحتمل. وهنا احتمال الأمر موجود، فالعمل العبادي الإحتياطي متحقق ولا إشكال.

التنبيه الثالث

في أخبار من بلغ

ومنها: صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله لم يقله.^(١)

جهات البحث

ويقع البحث في جهات:

الجهة الأولى

في هذه الأخبار خمسة احتمالات:

الأول:

أن يكون مدلولها إسقاط ما اعتبر في حجية الخبر في هذا الفرض.

(١) وسائل الشيعة ١ / ٨١، باب استحباب الاتيان بكل عمل مشروع...

وبعبارة أخرى: مفادها هو التوسعة في حجية الخبر في خصوص المندوبات، و تقييد أدلة اعتبار الشرائط في حجية الخبر الواحد بالإلزاميات. وهذا ما نسب إلى المشهور، وهو يناسب عنوانهم «التسامح في أدلة السنن». وعلى هذا الوجه، تكون المسألة اصولية، لكون «الحجية» واسطة في استنباط الحكم الشرعي.

الثاني:

أن يكون مدلولها تعنون العمل بقيام الخبر الضعيف بعنوان «ما بلغ عليه الثواب». فالمعنى: كل عمل بلغ عليه الثواب فهو مستحب استحباباً نفسياً، بأن يكون «البلوغ» عنواناً ثانوياً يتقلب به العنوان الأولي، ويغير الواقع، كما هو الحال في الضرر والحرَج. وهذا حكم كلي فقهي.

وذهب إليه المحققون صاحب الكفاية والميرزا والإصفهاني.^(١)

الثالث:

أن يكون مدلولها استحباب العمل على طبق مفاد الخبر الضعيف استحباباً طريقتياً. بمعنى: إن الشارع قد حكم باستحباب كل عمل بلغ عليه الثواب بخبر ضعيف بملاك التحفظ على الواقعيات، لا أن المصلحة في نفس ذلك العمل. إختاره المحقق العراقي.^(٢)

(١) كفاية الاصول: ٣٥٢، نهاية الدراية ، فوائد الاصول ٣ / ٤١٥.

(٢) نهاية الأفكار ٣ / ٢٨٢.

الرابع:

أن يكون مدلولها الإرشاد إلى حكم العقل باستحقاق الثواب على الإنقياد و ترتيب الأثر على الحكم المحتمل البالغ بالخبر الضعيف.

ويستفاد هذا الوجه من بعض كلمات الشيخ^(١) واختاره المحقق الخوئي^(٢).

الخامس:

أن يكون مدلولها مجرد الإخبار عن فضل الله. أي: إن كل عمل بلغ عليه الثواب ثم صدر من العبد، ترتب عليه ذلك الثواب فضلاً من الله سبحانه.

جاء هذا في مصباح الاصول^(٣).

الإشكال على رأي المشهور

وقد أشكل على الإحتمال الأول: بأن معنى إسقاط شرائط الحجية في الخبر القائم على شيء من السنن، هو كونه طريقاً إلى الواقع فيها. وهذا جعل واعتبار يحتاج إلى مبرز، ولكن المبرز له غير موجود في الأخبار، فلا مقتضي للقول المذكور. بل يوجد المانع عن ذلك، لأن احتمال الخلاف محفوظ في هذه الأخبار، وهو يمنع من جعل الحجية، إذ الحجية بمعنى المعذرة والمنجزية تكون في

(١) فرائد الاصول: ٢٢٩.

(٢) مصباح الاصول: ٣١٩/٢.

(٣) المصدر.

صورة حفظ الواقع و إصابته، ولكنّ مدلول أخبار من بلغ هو ترتيب الأثر على الخبر، سواء كان هناك واقع أو لا.

وفي مصباح الاصول^(١): إن ما اشتهر من قاعدة التسامح في أدلة السنن بعيد من ظاهر الروايات غاية البعد، لأن لسان الحجية إنما هو إلغاء احتمال الخلاف والبناء على أنّ مؤدّى الطريق هو الواقع كما في أدلة الطرق والأمارات، لا فرض عدم ثبوت المؤدّى في الواقع، كما هو لسان هذه الأخبار، فهو غير مناسب لبيان حجية الخبر الضعيف في باب المستحبات، ولا أقلّ من عدم دلالتها عليها.

أقول:

وهذا الإشكال وارد، إلا أن ينتقض بالإستصحاب، فإن لازمه عدم طريقتية الإستصحاب إلى الواقع، لأن الشارح قد حفظ الشك في دليل الإستصحاب، أمّا على مبنى كونه أصلاً محرراً للواقع فلا نقض.

ويمكن الجواب عن النقض: بأن الشك محفوظ في موضوع دليل الإستصحاب و ملفى في محموله، وهذا لا ينافي الطريقتية.

لكنّه مشكل، لمنافاة حفظ الشك للطريقتية عرفاً، فلا يصحّ أن يقال: هذا طريق الكوفة فاسلكه عن يقين ويمكن أن لا يوصلك إليها.
و تلخص: عدم تمامية الإحتمال الأول.

رأي الكفاية

واستدلّ للقول بدلالة الأخبار على كون العمل مستحبّاً استحباباً نفسياً، كما هو مختار صاحب الكفاية ومن تبعه، بوجهين:

أحدهما: إن كلمة «فعمله» في الأخبار ظاهرة في الإنشاء، أي فليعمل، وإن كانت جملة خبرية.

وفيه:

أولاً: إن الجملة الخبرية التي تدلّ على الطلب في مقام الإنشاء هي التي يتمّ بها الكلام، مثل: من أحدث يتوضّأ. فإن يتوضّأ جملة خبرية، لكنّ المراد منها هو الإنشاء، وهي هنا متممة للكلام ومحمول للموضوع، والفرق بينها وبين: من فعل كذا فله كذا، واضح.

وثانياً: إنه يعتبر في دلالة الجملة الخبرية على الطلب عدم وجود القرينة أو ما يحتمل القرينية على الخلاف، وهنا يوجد احتمال كونها إرشادية إلى حكم العقل، ومع هذا الاحتمال فلا ظهور لها في الطلب المولوي.

والثاني: إن الخبر القائم على ثواب عملٍ ظاهر في ترتب الثواب على العمل، و ترتبه عليه يكشف إنّما عن الأمر بالعمل، لأن العمل بداعي احتمال الثواب له ثواب من جهة كونه انقياداً، أمّا ذات العمل بما هو، فلا يترتب عليه ثواب عقلاً، فإذا رتب الشارع الثواب لم يعقل كونه بلا أمرٍ.

أقول:

وهذا الوجه قوي. لكن وجود «فعمله» في بعض الأخبار، حيث تفرع العمل على بلوغ الثواب، ظاهر في انبعاث المكلف من البلوغ.

إشكال ودفع

ثم إنه قد أشكل على هذا القول:

بأن أخبار من بلغ على قسمين، فقسم منها مقيد فيه العمل بكونه التماساً للثواب البالغ وطلباً لقول النبي صلى الله عليه وآله. والقسم الآخر غير مقيد بالقيود المذكور. ومقتضى قاعدة حمل المطلق على المقيد أن يحمل القسم الثاني على الأول، ومن الواضح أن العمل بداعي إلتماس الثواب انقياداً، وهو لا يكشف عن ثبوت الأمر.

فأجاب صاحب الكفاية^(١):

بأنه حيث لا تنافي بين المطلق والمقيد فلا موجب للحمل، بل نأخذ بكل القسمين، فما كان دالاً على ترتب الثواب على ذات العمل كشف عن الأمر المولوي، وما دل على ترتبه على العمل المقيد يكون إرشاداً إلى الانقياد.

ذكر هذا الجواب، ثم اختار في الأخير كون الثواب في القسمين على

ذات العمل.

مناقشة الجواب

وفي هذا الجواب نظر، لأن الأخبار وإن كانت على القسمين المذكورين، لكنها قد سبقت كلها لبيان مطلب واحد، لكون موضوعها واحداً والمحمول واحد، فإما يؤخذ بالإطلاق في الجميع، وإما يقيد الجميع. ذكره المحقق الإصفهاني^(١) وغيره.

رأي الميرزا

والميرزا المحقق، رجّح في الدورة الأولى^(٢) قول المشهور، واختار القول الثاني - تبعاً لصاحب الكفاية - في الدورة الثانية^(٣).
واستدل لهذا المدعى: بأن لهذه الأخبار مدلولاً مطابقاً وهو الإخبار عن الثواب، ومدلولاً سياقياً وهو سياق الترغيب في العمل، فيدل على المحبوبة. ولما كان السياق قرينة حاكمة على ذي القرينة حتى لو كان ظهورها أضعف من ظهوره، فإنه يتقدم على المدلول المطابقي، وتكون الأخبار دالة على الاستحباب النفسي.

وحينئذٍ تصبح قاعدة فقهية جارية في جميع الأعمال التي بلغ عليها الثواب.

(١) نهاية الدراية ٤ / ١٨٠.

(٢) فوائد الاصول ٣ / ٤١٥.

(٣) أجود التفريعات ٣ / ٣٦٦.

والمستحب هنا هو ذات العمل، لعدم وجود المقيد في النصوص بكون العمل بداعي الثواب حتى يحمل عليه المطلق، بل ظهورها في الداعوية وكلها مطلقة، فالمستحب استحباباً نفسياً هو ذات العمل.

مناقشته

وينقض على هذا الاستدلال: بأن أخبار الإحتياط أيضاً مسوقة للترغيب، بل يوجد في بعضها الأمر بالإحتياط - وليس في أخبار من بلغ أمر وإنما هو مستكشف إنأ، فيلزم القول بكونها مولوية - والميرزا لا يقول بذلك.

وإذا كان وجه القول بكون أخبار الإحتياط إرشادية وقوعها في طول الأوامر الواقعية، فإن أخبار من بلغ أيضاً في طول الأوامر المحتملة، لأنه قد بلغ الثواب على عملٍ يحتمل وجود الأمر به و يحتمل عدم وجوده، والثواب فرع الأمر، فأخبار من بلغ في طول الحكم الواقعي الذي تكشف عنه هذه الأخبار إنأ.

نعم، إن نفس عنوان «بلوغ الثواب» يكون ملاكاً للمجيبية إن كان البلوغ صالحاً لتغيير الحكم، كما هو الحال في «الضرر» و «العسر» ونحوهما.

لكن مجرد بلوغ الثواب ليس من العناوين الثانوية، لا عقلاً ولا عقلاء.

بل إن الميرزا لا يقول بصلاحيّة أوامر الإحتياط لأن تكون ذات ملاك

ومصلحة، ولذا حكم باستحباب الإحتياط استناداً إلى الخبر «من ترك الشبهات»
الظاهر في تحقق المصلحة في نفس الإحتياط.

ولكن لا يوجد في أخبار من بلغ خبر يقتضي ذلك.

وأما ما ذكره من ظهور الأخبار في الداعوية دون التقييد. ففيه بحث، فقد
قالوا بأن المعلول لا يتقيد علته، ومن هنا قال صاحب الكفاية وغيره بأنّ الداعي
لا يكون قيماً للأمر.

والذي يمكن أن يكون وجهاً لما ذكره صاحب الكفاية من عدم كونه قيماً
هو: إن كل قيد فهو في رتبة المقيد، فلو كان متقدماً عليه لم يتقيد به، والمعلول
متأخر وتقيدته بالعلّة يستلزم تقيد المتأخر بما هو متقدّم عليه، هذا أولاً.

وثانياً: إذا كان مقيداً لزم أن يكون فيه تضييق بالإضافة إلى التضييق الذاتي.

وثالثاً: إن إطلاق المعلول بالنسبة إلى عدم علته غير معقول، وحيث لا يعقل

الإطلاق لا يعقل التقييد.

فهذه وجوه هذا المدعى.

لكن الميرزا يرى أنّ أخبار من بلغ أمس إلى الداعوية، أي أظهر في ذلك من

التقييد، فيظهر من كلامه أنه لا يمنع من التقييد ثبوتاً.

ونحن نبحت عن ذلك ثبوتاً وإثباتاً.

أما ثبوتاً، كما هو كلام صاحب الكفاية والعراقي، فلا تنطبق الكبرى على

المقام، لأنه لا انقسام للمعلول بالإضافة إلى العلة حتى يقبل التقييد بالعلّة. أما

الفعل، فله قسمان: العمل المعلول لداعي التماس الثواب والعمل المعلول لغيره. وعليه، فأصل العمل وطبيعته قابلٌ للتقييد بالتماس الثواب، لقابليّة أصل العمل للتقسيم، وملاك التقييد هو القابليّة لذلك، كالحرارة، تنقسم إلى حرارة هذه النار وحرارة تلك النار. نعم، حرارة هذه النار لا تنقسم إلى قسمين.

إذن، الكبرى غير منطبقة هنا، لأن ذات العمل بالإضافة إلى صدوره عن داعي التماس الثواب ينقسم، فيمكن أن يكون بشرط وأن يكون لا بشرط وأن يكون بشرط لا، بخلاف المعلول الصّادر عن علته، فإنه لا انقسام له.

فالكبرى صحيحة للوجه المذكورة، لكن تطبيقها على المورد غير تام. اللهم إلا أن ينكر قبول طبيعة العمل للإنقسام، وهذا باطل.

وإلى هنا تمّ البحث مع صاحب الكفاية والعراقي.

وأما إثباتاً، فنقول في جواب الميرزا: إن جملة «التماس الثواب» في الأخبار مفعول لأجله، وقد أخذت في الموضوع، فإن لم تكن قيداً فما يكون معناها؟ وبه يتمّ الكلام مع الميرزا.

رأي العراقي

واختار المحقق العراقي^(١) - تبعاً لصاحب الكفاية - كون الأمر مولويّاً، لكنه قال بأن الإستحباب طريقي لا نفسي. نظير القول بكون أخبار الإحتياط مولويّة لكنّ ملاك هذا الأمر المولوي هو حفظ الواقع.

وهذا الوجه أقرب إلى الواقع، لأن كون البلوغ من العناوين الثانوية بعيد غاية البعد، فإن كان جعل الإستحباب لذات العمل، فهذا أمر ممكن معقول، ويكفي للمولوية مقتضى المقام، فإنه لا ترفع اليد عن هذه القرينة المقامية بدليل، ومجرد احتمال الإرشادية - من جهة كون هذه الأخبار في طول الأحكام الواقعية - لا يصلح لرفع اليد.

ولكن إذا كان متعلق الأمر هو العمل بداعي إتماس الثواب، أمكن القول باستحالة الأمر المولوي حيثئذ، لأن جعل الداعي لمن له داعي إتماس الثواب لغو. ولو قيل: بأن ملاك جعل داعي إتماس الثواب هو التمكّن من قصد القرية، فإن قصد القرية ممكن له من جهة رجاء الواقع.

فظهر الإشكال في هذا القول أيضاً، وحاصله: لغوية جعل الداعي لمن كان له داعٍ. فالمولوية باطلّة مطلقاً.

دليل الإحتمال الرابع

واستدلّ للوجه الرابع بأمرين:

أحدهما: إن هذه الأخبار في طول الحكم الواقعي، وللعقل حكم في موردها، فيكون إرشاداً إليه ولا وجه للمولوية.

وفيه:

إن الحسن العقلي لا يصلح للداعوية، لعدم انبعاث كلّ المكلفين من الحسن العقلي، بخلاف الحسن الشرعي، فإنه باعث للجميع. وكونه في الطول

لا يقتضي الإرشادية في كل موضع، بل هو في باب الإطاعة والمعصية، حيث لا يتمكن الشارع من جعل الحكم فيه، للزوم اللغوية.

والثاني: إن الحكم العقلي صالح لإسقاط الأمر عن المولوية. بتقريب: إن ظهور الأمر هنا في المولوية ظهور مقامي، وهذا الظهور أضعف من الظهور اللفظي. مع أن اللفظي إذا اقترن بالقرينة العقلية يسقط.

مناقشته

أقول:

هذا لا يتم بناءً على إمكان كون الأمر هنا مولويًا، وأن الأصل في أوامر الشارع هو الحمل على المولوية.

لكن الواقع هو أنه لا أمر للشارع في هذه الأخبار، بل مفادها بيان ترتب الثواب، وهذا ليس بأمر، ولا كشف فيه عن الأمر إناءً، لأن الثواب مترتب على العمل المقيّد بداعي إلتماس الثواب لاعلى ذات العمل، وهذا الأمر مع وجود الحكم العقلي إرشادي.

إلا أن هنا نكتةً إنتاجاً جماعة من أجلها إلى القول بالمولوية وهي:

إن حدّ إدراك العقل هو حسن الإنقياد واستحقاق المنقاد للشواب، لكن أخبار من بلغ مفادها حصول نفس ذاك الثواب البالغ للعامل بهذا العمل، وحيث لا يعقل حمل هذه الأخبار - لهذه الجهة - على الإنقياد، فلا إرشادية. وحيثنذ، يكون بيان الشارع لترتب هذا الثواب الخاص على العمل بياناً بما هو شارع لا بما هو عاقل، فالأمر مولوي لا إرشادي.

ذكر هذه النكتة الشيخ^(١) في خلال كلماته. وعلى أساسها ذهب المحقق الإصفهاني إلى القول بالمولوية وشيئده. وحاصلها: إنه ليس في المرشد إليه خصوصية الثواب فلا يمكن أن يكون إرشاداً.

ولكن يمكن أن يقال: إن كان المراد من الحكم العقلي هو ما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظاً للنظام وهو استحقاق المتقاد للثواب. فالكلام تام. لكن هذا المعنى يختص بالموالي العرفية، وأما بالنسبة إلى المولى الحقيقي والعبد الحقيقي، فالأمر ليس كذلك، لأن العقل لا مجال له للحكم في أعمال المولى الحقيقي وأحكامه، بل العقل يرى أنه إذا رغب المولى الحقيقي في عمل وجعل شيئاً في مقابل العمل أعطى ما وعد من غير نقصان، لأن المولى الحقيقي مبتدؤٌ بالنعم قبل استحقاقها فكيف بعد الإستحقاق؟ ومن جوده وكرمه أن لا يخيب عمل من يرغب في نائله.

الإحتمال الخامس

ما أفاده الشيخ من حمل الأخبار على الإخبار عن الفضل^(٢) وذكره السيد الخوئي^(٣).

وقد وافق شيخنا دام بقاءه على هذا الإحتمال في الدورة الأخيرة، وإن احتمل أن تكون إرشاداً إلى حكم العقل. ولكنه اختار في السابق الأول على التعيين.

(١) فرائد الاصول: ٢٢٠.

(٢) المصدر.

(٣) مصباح الاصول ٢ / ٣١٩.

ثمره الأقوال: (١)

يجوز الفتوى باستحباب العمل البالغ عليه الثواب، بناءً على الوجه الأول، و هو إسقاط شرائط الحجية والتسامح في أدلة السنن.

وأما بناءً على أن المدلول استحباب العمل البالغ عليه الثواب، فإن موضوع الأخبار هو «من بلغ» و هو المجتهد، والمقلد هو الذي يعمل. فلا يمكن الفتوى بالاستحباب، إلا بأن يروي المجتهد الخبر للمقلد ثم يفتي بالاستحباب، لأن البلوغ إلى المجتهد ليس بلوغاً للمقلد، فلا بد من البلوغ إلى المقلد، و المجتهد يقوم مقامه في تطبيق القواعد.

و بناءً على أن المدلول هو الإنقياد، لا يفتي بالاستحباب. نعم، يمكن أن يقول المجتهد هذا العمل حسن و الإتيان به رجاء حسن.

وذكروا «الوضوء» ثمرة للبحث، فيما لو جاء خبر ضعيف مفاده استحباب الوضوء لغاية، فإن كان مدلول الأخبار حكماً مولوياً رفع الحدث، وإن كان إنقياداً فلا. وقد أشكل على هذه الثمرة:

أولاً: بأنه ليس كل وضوء رافعاً للحدث و إن كان مستحباً، مثل وضوء الحائض.

وأجيب: بأنه يرفع الحدث الأصغر، وبأنه: إنما لم يرفع لابتلائه بالمانع وهو الحيض، و حيث لا مانع، يكون رافعاً، لأن كل وضوء رافع للحدث.

وأشكّل أيضاً: بأن استحباب الوضوء إن كان لغاية مثل قراءة القرآن، فالثمرة تامة، وإن كان استحبابه نفسياً - لا لغاية - لأنّ الوضوء نور، فالثمرة متفية، لأنه مع الاستحباب النفسي لا حاجة إلى إثبات الإستحباب لغاية، لأنه من جهة الإستحباب النفسي يرفع الحدث.

و هذا الإشكال وارد.

والثمرة الثانية: إنه إذا قام خبر ضعيف على استحباب غسل المسترسل من اللحية في الوضوء، فإن كان المدلول لأخبار من بلغ هو الحكم المولوي جاز المسح ببيلة المسترسل والأفلا.
وأشكّل عليه:

أولاً: بأن هذا الخبر لا يدلّ على كون هذه المسترسل من اللحية جزءاً من الوجه الواجب غسله، والأخذ للمسح يشترط أن يكون ببيلة الجزء.

والجواب: إنه إذا استحبّ، فهو عنوان الجزء، وإن كان جزءاً من باب الكمال للوضوء و تحصيل الإسباغ، فمدلول الخبر هو الجزئية، فالثمرة مترتبة من هذه الناحية.

وأشكّل ثانياً: بأنه لا دليل على إجزاء المسح بأي جزء من أجزاء الوضوء كان. على أن هذا الإستحباب يتمّ بعنوان «من بلغه...» و هو عنوان ثانوي، و لو فرض إطلاق الدليل ليشمل الأجزاء المستحبة، اختصّ بالأجزاء التي ثبتت الجزئية لها بالعنوان الأولي.

فالثمره الثانيه أيضاً غير مرتبه.

هذا، و قد ذكر سيدنا الاستاذ رحمه الله هذه المسأله مصداقاً لبحث كبروي
طرحه في التنبيه الثالث من تنبيهات أخبار من بلغ، و سيأتي.

الجهه الثانيه

هل تشمل الأخبار البلوغ الحدسي؟

مقتضى الإحتمال الأول - من الإحتمالات الخمسه - هو اعتبار البلوغ مطلقاً،
فلا مانع من أن يكون حدس فقيه حجّة على فقيه آخر إلا الإستبعاد. اللهم إلا أن
يشكل بأحد وجهين.

الأول: عدم إطلاق «من بلغه» بالنسبه إلى البلوغ الحدسي، وأنه يختص
بالبلوغ الحسي.

والثاني: انصراف «البلوغ» عن البلوغ الحدسي.

فالمحقق الثاني (١) على أن الإسناد إلى النبي صلى الله عليه وآله ظاهر في
البلوغ الحسي.

ولكن في ثبوت هذا الظهور تأمل، بل الظاهر أنه أعم من الحسي والحدسي.
والمحققان الإصفهاني (٢) والعراقي (٣) على الإنصراف.

(١) أجود التقريرات ٣ / ٣٦٩.

(٢) نهاية الدراية ٤ / ١٨٨.

(٣) نهاية الأفكار ٣ / ٢٨٦.

وذكر المحقق الإصفهاني في وجه دعوى الإنصراف: أن عصر صدور هذه الأخبار عصر الإخبار وليس بعصر الإستنباط، فكان الرواة يبلّغون ما سمعوا، والبلوغ الحدسي إنما حدث بعد ذلك العصر.

وفيه:

أولاً: قد وجدنا في أصحاب الأئمة من كان يفتي، فهل المراد من الإفتاء الوارد في الأخبار أنهم كانوا يبلّغون ويروون؟ فتأمل.
وثانياً: إن ما ذكره منقوض بالقضايا الحقيقية، فيلزم إسقاط جميعها عن الإطلاق، لعدم وجود المصدق في زمن الصدور، لا سيما المستحدثات من الأمور، كالعقود المتعارفة الآن والتي لم تكن في تلك الأزمان.

وحلّ المطلوب هو:

إن أخبار من بلغ قضية حقيقية، فإن صدق البلوغ، فلا إشكال من حيث ندرة الوجود أو عدم الوجود في حين الصدور، لأن ملاك الإنصراف هو التشكيك في الصدق لا غيره، كما تقرر في محله.

فمقتضى القاعدة على مبنى المولوية هو حجية البلوغ الحدسي.

لكن المشكلة هي:

إنه إذا قام الدليل على الحرمة في مقابل الخبر الضعيف الدال على الإستحباب، كان المورد بالنسبة إلى المجتهد في صغريات التزاحم لا التعارض، لعدم التنافي بينهما في مرحلة الجعل. لكن المستحب لا يصلح للمزاحمة مع الحرام، فالحرمة متقدمة و تسقط أخبار من بلغ.

لكن مقتضى القول بالحجية هو: أنه إذا بلغت فتوى الفقيه بالإستحباب إلى فقيه آخر، أن يرتب الأثر على الفتوى من غير فحص عن المزاحم، وإن كان يحتمل الحرمة المزاحمة. وهذا ما لا يمكن الإلتزام به.

فالمانع عن القول بحجية أخبار من بلغ بالنسبة إلى البلوغ الحدسي هو هذه النقطة، فتأمل.

الجهة الثالثة

هل تشمل الخبر القائم على الأمر الضمني؟

و على تقدير شمولها، هل تكفل إثبات الأمر الضمني؟

فإن قلنا بشمول أخبار من بلغ و تكفلها لإثبات الأمر الضمني، جاز المسح ببطل غسل مسترسل اللحية القائم عليه خبر ضعيف، لأنه من أفعال الوضوء، وإن قلنا بعدم الشمول أو عدم تكفلها سوى إثبات استحبابه النفسي في ضمن العمل للأمر الضمني، لم يجوز المسح، لأنه ليس ببطل الوضوء.

ذكر سيدنا الاستاذ قدس سره - كما في منتقى الاصول -^(١): أن غاية ما يمكن أن يقال في إثبات ذلك هو: إن الظاهر من الأخبار هو استحباب الشيء على النحو الذي دل عليه الخبر الضعيف من كونه نفسياً استقلالياً أو جزءاً واجباً أو مستحباً لأمر واجب أو مستحب.

قال: وهذه الدعوى مردودة لوجوه.

الأول: إن بلوغ الثواب لا يصدق ببلوغ الأمر الضمني، إذ لا ثواب عليه، بل الثواب واحد على الكل ولا يتوزع.

الثاني: لو فرض أن الثواب يتوزع بحيث تلحق كل جزء حصّة من الثواب، فظاهر النصوص - بملاحظة تكثير الثواب فيها - هو كون الموضوع بلوغ ثواب خاص من حيث الكميّة أو النوعيّة، أمّا بلوغ ترتب أصل الثواب، فلا أثر له.

ومن الواضح أن بلوغ الثواب على الأمر الضمني - بعد الفرض المزبور - من قبيل الثاني لا الأول، فلا تشملته الأخبار.

وهذه نكتة دقيقة توجب التوقف في الحكم باستحباب كثير من الأمور التي قام على استحبابها خبر ضعيف، إذ الإخبار بالاستحباب إخبار بأصل الثواب لا بخصوصيته، فلا تشملته أخبار من بلغ، فالتفت إليها ولا تغفل عنها.

الثالث: إنه لو فرض شمولها للإخبار بالأمر الضمني، فلا ظهور لها في أكثر من استحباب العمل في ضمن المركّب، وهو أعم من كونه جزء له أو مستحباً نفسياً في ضمنه، إذ ما يلزم ترتب الثواب هو أصل ثبوت الأمر - بالوجهين السابقين -، أمّا خصوصيّة كونه ضمنياً، فلا طريق إلى إثباتها بواسطة ترتب الثواب. فكيف يدعى تكفل الأخبار بإثبات استحباب الشيء بالنحو الذي قام عليه الخبر الضعيف؟

و عليه، فلا تترتب آثار الأمر الضمّني على ما قام الخبر على جزئيته، بل إنما تترتب آثار استحبابه بقول مطلق.

نعم، يمكن سلوك طريق آخر لإثبات جزئية ما قام الخبر الضعيف على جزئيته، وهو أن يقال: إن الخبر الدالّ على الأمر الضمّني بعمل، يدلّ بالملازمة على ترتب الثواب على العمل المركّب من هذا الجزء و سائر الأجزاء، و مقتضى ذلك ثبوت استحباب المركب من هذا الجزء و غيره مما هو معلوم الجزئية، فتثبت جزئية المشكوك بهذه الوسيلة. فلاحظ.

الجهة الرابعة

هل تشمل الكراهة؟

قيل: نعم، لأن الأخبار لا نظر لها إلى ما يثاب عليه، ولذا تشمل كلّ ما يثاب عليه فعلاً أو تركاً.

وفيه:

إن هذه الأخبار مرغبة في العمل، وهو أمر وجودي، فلا يصدق على ترك الفعل، ولا أقل من الشك في الشمول، فلا يثبت الإطلاق.

نعم، لو قام الدليل الضعيف على ترك مثل استحباب صوم، أشكل القول بعدم الشمول، لأن الصوم ترك المفطرات.

وأما أن يقال: بأنّ كلّ مكروه، ففي تركه مصلحة فيتمّ الشمول.

فهو غير صحيح، والأيلزم أن يكون في كلِّ مكروه حكمان: أحدهما كراهة الفعل والآخر استحباب الترك. وهذا لا يلتزم به.

الجهة الخامسة

لو قام الخبر الضعيف على الوجوب فهل يفتى بالإستحباب؟

إنه لو قام خبر ضعيفٌ على وجوب شيء، فإنه لا يُفتى بوجوبه، لضعف الخبر، وهو واضح، ولكن هل يمكن الفتوى باستحباب ذلك الشيء بأخبار من بلغ؟

أما على القول: بأن دلالة الأمر على الوجوب هي بحكم العقل - كما عليه الميرزا وجماعة - فإن مقتضى قول المشهور في مفاد الأخبار أن يكون الخبر حجةً في بلوغ الثواب ويفتى بالإستحباب، وحيث لاحجة على الزائد على بلوغ الثواب، فلا حكم عقلي بلزوم الإتيان بالعمل.

وكذا بناءً على دلالاته على الوجوب من باب الإطلاق، والإطلاق خارج عن دائرة الظهور اللفظي.

وعلى الوجه الثاني - وهو القول بالمولوية - يستكشف من الخبر إنَّ مطلوبية العمل، وعليه يفتى بالإستحباب.

وأما على القول بدلالة الأمر على الوجوب بالوضع، فبناءً على أن المدلول مركَّب من رجحان الفعل والمنع من الترك، تكون أخبار من بلغ مقيدةً

لحجية الخبر الضعيف في حدّ الرجحان دون المنع من الترك، لأن المفروض كونه ضعيفاً سنداً.

وبناءً على بساطة مدلول الصيغة - والبسيط لا يتبعض - فإن المفروض دلالة الخبر الضعيف على الوجوب بالمطابقة، وعلى بلوغ الثواب بالملازمة، فإذا لم تغد أخبار من بلغ الحجية بالنسبة إلى المدلول المطابقي، لم تغد حجية المدلول الإلزامي، لأنه فرع المطابقي، فلا يفتى بالإستحباب.

إلا أن يقال: بأنّ الثواب وإن كان بالغاً بواسطة بلوغ الوجوب، لكن لا مانع من أن يكون حجةً دونه. وبعبارة أخرى: التفرّع في الدلالة لا ينافي التفكيك في الحجية، ولا محذور عقلي في ذلك.

الجهة السادسة

إنه يعتبر عدم القرينة المنافية لظهور «البلوغ» وذلك: لأنّ العنوان المأخوذ في الأخبار هو «بلوغ الثواب على العمل» وهذا العنوان يتحقق في حال عدم القرينة المتصلة المنافية للظهور والآن تنفى الظهور والبلوغ، فلا يبقى موضوع مسلك المشهور و مسلك المولوية و هو البلوغ. وأمّا بناءً على الإرشاد، فإن نفس الإحتمال الواقعي للثواب موجود، فموضوع الإنقياد محفوظ والعقل حاكم بحسبه، وإن كان كبرى البلوغ غير متحققة.

وإن كانت القرينة منفصلةً، فتارةً: تقوم على عدم الإستحباب، وأخرى: على ثبوت الكراهة، وعلى كلا التقديرين، تارة: تكون القرينة خبراً حجةً، وأخرى: غير حجة. فالأقسام أربعة. والمخالفة تارة: بالتباين، وأخرى: بالعموم والخصوص المطلق، وثالثة: بالعموم والخصوص من وجه.

فإن لم يكن الخبر المنفصل حجةً وقد قام على عدم الإستحباب، فلا منافاة، لأن المنفصل لا يزاحم الظهور بل يزاحم الحجية، وحينئذ، يكون عنوان البلوغ وهو موضوع أخبار من بلغ موجوداً، فالمحمول منطبق قطعاً ولا إشكال. اللهم إلا أن يقال: بأنه لا إطلاق لأخبار من بلغ بالنسبة إلى مورد بلوغ عدم الثواب، أو يقال بانصرافها عن هذا المورد.

وإن كان حجةً وقد قام على عدم الإستحباب.

فعلى الوجه الأول، يكونان حجّتين متعارضتين، فيتساقطان.

وعلى مسلك المولوية، يشكل الحكم بالإستحباب، من جهة أن الخبر القائم على عدمه حجة، وهو يلغي احتمال الثواب، فينتفي موضوع أخبار من بلغ - وهو البلوغ -

وأجاب المحقق العراقي عن هذا الإشكال^(١) بعدم المنافاة بين أخبار من بلغ والخبر القائم على عدم الإستحباب، لاختلاف موردهما، فتلك تدلّ على الاستحباب بالعنوان الثانوي، وهذا يدلّ على عدمه بالعنوان الأولي، فيكون

(١) نهاية الأفكار ٢٨٤/٣.

كالعمل المباح بعنوانه والمستحب بعنوان قضاء حاجة المؤمن به، وله نظائر كثيرة في الفقه.

أقول:

تمامية هذا الجواب تبني على عدم إطلاق الأحكام المترتبة على العناوين الأولية بالنسبة إلى العناوين الثانوية، و أما على القول بتماميته فلا يتم.

وبناءً على عدم الإطلاق المذكور، يشكل تقدّم دليل لاضرر ولا حرج على الأدلة الأولية، فإن الإلتزام بالحكومة كاشف عن إطلاق أدلة الأحكام الأولية بالنسبة إلى الثانوية، فكيف يقال بعدم الإطلاق. هذا أولاً. و ثانياً: إن العناوين الثانوية من الأحوال الطارئة على موضوعات الأحكام الأولية و من انقساماتها، فيكون الموضوع لا محالة مقسماً، و حيثئذٍ، لا ريب في استحالة الإهمال في مرحلة الجعل، و إذ لا مقيد، فالإطلاق. و بهذا البرهان يتقدّم «لا ضرر» على دليل الوضوء إن كان ضرورياً مثلاً، و الأوجب المحكم بالوضوء الضري.

فظهر أن الموضوع موجود و هو واحد، فالتنافي واقع، فلا بدّ من رفعه إما حكومة و إما تقييداً، ولكن لا حكومة لأخبار من بلغ، خلافاً للمحقق الثاني.

و حلّ المشكل يكون برفع دليل الحجية لموضوع البلوغ، فنقول: إن كان البلوغ متقوماً بعدم سقوط الإحتمال الوجداني للثواب تعبداً، فالمفروض سقوطه بالخبر الحجة. و إن قلنا: بأن الدليل التعبدية غير رافع للإحتمال الوجداني فالموضوع موجود. مثلاً: إذا قام خبر حجة على عدم الوجوب سقط احتمال تعبداً، لكنّ موضوع أدلة الإحتياط هو الإحتمال الوجداني للوجوب، و مع وجود موضوع أدلة الإحتياط لا يتقدّم ذلك الخبر على هذه الأدلة.

و فيما نحن فيه: إذا احتملنا وجداناً البلوغ بهذا الخبر، فإن الخبر الحجّة القائم على عدم الإستحباب لا يزيل الإحتمال، فعنوان البلوغ موجود وجداناً وهو كاف لانطباق المحمول إنطباعاً قهرياً.

فظهر أن أخبار من بلغ تفيد حجّية الخبر القائم على الإستحباب وإن كان ضعيفاً، ولا يرتفع موضوعها بالخبر المنفصل القائم على عدم الإستحباب وإن كان حجّة، ومع عدم ارتفاعه يتحقّق التنافي، وهو من تعارض العموم والخصوص من وجه، لأن التنافي للإستحباب ينفيه عن هذا العمل، سواء قام خبر ضعيف على استحبابه أو لم يقم، فهو من هذه الجهة مطلق. وأخبار من بلغ تفيد استحباب العمل، سواء قام خبر صحيح على عدم استحبابه أو لا، فهي من هذه الجهة مطلقة. وفي محلّ الكلام يجتمعان فيتعارضان، وحيث لاملاك للحكومة، لأن ملاكها هو «النظر» أو «لزوم اللغوّة». ومن الواضح أنه إذا لم تكن أدلّة حجّية خبر الثقة لم يلزم لغوّة أخبار من بلغ، كما أن المفروض أن لا «نظر» لأخبار من بلغ إلى دليل حجّية خبر الثقة، وإذا تعارضتا ساقطا.

وأجاب المحقق الإصفهاني عن الإشكال المذكور بقوله: ^(١)

أما بين مدلولي الخبر الضعيف والخبر الصحيح، فالتنافي متحقق، لأن الأوّل مدلوله الإستحباب والثاني عدم الإستحباب، إلا أنه لا أثر لهذا التنافي، لأن المفروض عدم حجّية الدالّ على الإستحباب لضعفه.

وأما بين مدلول الخبر الصحيح و مدلول أخبار من بلغ، فلا تنافي، للدلالة هذه على إستحباب كل عمل بلغ عليه الثواب و هو عنوان ثانوي، و ذلك ينفي الإستحباب بعنوانه، و لا تنافي بين العنوان الأولي و العنوان الثانوي. وفي هذه الصّورة يشترك هذا المحقق مع المحقق العراقي. وقد تقدّم الجواب.

وأما بين أخبار من بلغ وأدلة حجّية خبر الثقة، فإن إطلاقهما يعمّ المورد، لأنّ الأولى تفيد حجّية هذا الخبر الضعيف - بناءً على الوجه الأوّل - والثانية تعمّه من جهة أن المفروض حجّية الخبر الدالّ على عدم الإستحباب، فيقع التنافي بين مدلوليهما.

نقل المحقق الإصفهاني^(١) هذا المطلب عن الشيخ و تعجّب منه، من جهة أن أدلة حجّية خبر الثقة مفادها جعل الطريقيّة و تنزيل المؤدّي بمنزلة الواقع، فتدلّ على تنزيل مؤدّي الخبر الدالّ على عدم الإستحباب بمنزلة الواقع. أي أنه لا إستحباب في الواقع. لكن نفي الإستحباب غير إلغاء احتمال الإستحباب. و أخبار من بلغ إنما تجري في مورد احتماله، فلا تنافي بين الطرفين، لأن أخبار من بلغ تفيد حجّية الخبر الضعيف بنحو الموضوعيّة، وأدلة حجّية خبر الثقة تفيد الحجّية لخبر الثقة بنحو الطريقيّة، و لا تنافي بين الأمرين، بل الأوّل يقوم مقام القطع الموضوعي، والثاني يقوم مقام القطع الطريقي.

أقول:

أما نفي المعارضة بين أخبار من بلغ والخبر الصحيح، فهذا ما ذكره العراقي أيضاً تبعاً للشيخ. ومرجع كلامهم إلى أنه لاتنافي بين العنوان الأولي والعنوان الثانوي، وقد عرفت إطلاق أدلة العناوين الأولى بالنسبة إلى الثانية، وأنه لاملاك في المقام للتقدم بالحكومة. نعم، هو موجود في مثل إباحة العمل بالأولوي واستحبابه بالثانوي وهو قضاء حاجة المؤمن، والملاك لزوم لغوية دليل إستحباب قضاء حاجة المؤمن.

على أن لازم القول بعدم الإطلاق نفي حكومة لاضرر ونحوه على الأدلة الأولى.

وحيث يتم الإطلاق - ولا حكومة لعدم الملاك - يتحقق التنافي والتعارض. وأما أخبار من بلغ وأخبار حجية خبر الثقة، فقد نفي المحقق الإصفهاني المعارضة بينها، لكن الحق مع الشيخ، لأن الطريقية ليست إلا إلغاء احتمال الخلاف، و تنزيل المؤدى بمنزلة الواقع يلزم إلغاء احتمال الخلاف. على أنه ليس للحجية إلا معنى واحد، فإذا اقتضت أخبار من بلغ الحجية، فأدلة حجية خبر الثقة تقتضي الحجية و تنزل المؤدى بمنزلة الواقع على المبني، ومن الواضح امتناع إثبات الحجية للمتأففين.

وأما فتوى الشيخ باستحباب العمل بعد التعارض والتساقط، بتقريب أن أخبار من بلغ - بعد تعارضها مع أدلة حجية الخبر الصحيح و سقوطها عن الحجية

- تصبح خبراً ضعيفاً قائماً على الثواب، ولما كانت هذه الأخبار مقررةً للشواب البالغ بالخبر الضعيف وجداناً وتفيد: أن كلَّ خبر ضعيفٍ قام على ثواب فالثواب بالغ ولك أن تعمل بذاك الخبر، فإنَّ هذا المعنى ينطبق بالملاك على نفس أخبار من بلغ وإن سقطت عن الحجية بالتعارض، وإذا كان كذلك أمكن الفتوى بالإستحباب.

ففيه مناقشة واضحة، لأن الحكم بالإستحباب يتوقف على حجية مدركه. إلا أن يقال بأن أدلة حجية خبر الثقة لا تسقط أخبار من بلغ في مدلولها. لكن فيه: إن مدلولها تقرير الثواب البالغ بالخبر الضعيف، فيكون مدلولها الإستحباب، لأن المفروض حجيتها، لكن أدلة حجية خبر الثقة تفيد حجية ما دلَّ على عدم الإستحباب، فتلك تدلُّ على الإستحباب و هذه على عدمه.

الجهة السابعة

لو قام الخبر الضعيف على كراهة عمل، وقام ضعيف آخر على استحبابه أو عدم كراهيته، فعلى القول بعدم شمول أخبار من بلغ للمكروهات، فالقائم على الإستحباب لا معارض له، وعلى القول بالشمول، يقع التعارض. وكذا بناءً على أن مدلول الأخبار جعل الكراهة أو الإستحباب بالعنوان الثانوي. ولو قام خبر ضعيف على الإستحباب، وصحيح على الكراهة، فالتنافي موجود على جميع المباني.

الجهة الثامنة

هل تعمّ أخبار من بلغ - بناءً على الوجه الأوّل - أخبار الفضائل والمواظ
والتواريخ الضعيفة سنداً؟

عن الشهيد الثاني^(١): نعم، وقواه الشيخ^(٢).

واستدلّ له بوجهين:

الأوّل: الحسن العقلي مع أمن المضرة لو كان الخير غير مطابق للواقع.

والثاني: خبرا جابر بن عبدالله والسيد في الإقبال الآتي نصهما قريباً.

وقد أيدَ بعضهم القول بالشمول بأدلة الإعانة على البرّ.

فأشكل الشيخ: بأن هذه الأدلة مقيدة - بالإجماع - بأن لا يكون السبب

محزماً. وبعبارة أخرى: إن أدلة البرّ والتقوى غير مشرعة لجواز السبب، ولذا لا

تعارض بين هذه الأدلة وأدلة حرمة المحرّمات في الشريعة.

أقول:

أمّا الخبران، فضعيفان سنداً. واحتمال جبرهما بعمل المشهور على المبنى.

يدفعه وجود بعض الوجوه، فلعلّ المشهور استندوا إلى ذلك لا الخبرين، فلا جبر.

وأما إشكال الشيخ. ففيه: أن تلك الأدلة غير مطلقة من الأساس، إذ لا يعقل

أن تعمّ كلّ برٍّ وإن كان بسبب محرّم.

فظهر عدم جواز نقل الأخبار الضعيفة في الفضائل والمواظ ونحوها.

(١) الدراية: ٢٩.

(٢) مجموعة رسائل فقهية واصولية: ٢٨.

وأما الإشكال على القول بالجواز: بأن نقل مثل هذه الأخبار قول بغير علم فيحرم.

ففيه: إن هذا الإشكال لا يرد على القائلين بالتسامح في أدلة السنن، فإنه على هذا القول يكون الخبر الضعيف في المواعظ ونحوها قولاً مع العلم، ونقل مثله مستحب كما لا يخفى.

لكن مفاد أخبار من بلغ هو ترتب الثواب على «عمل» و «خير» بالغ عن النبي صلى الله عليه وآله، فإذا قام الخبر الضعيف على ترتب الثواب على «نقل» فضيلة أو قام على حجية الخبر الضعيف في باب الفضائل، أخذنا بإطلاقه، وأما أخبار من بلغ، فلا نعم، ولا أقل من أنها منصرفة عن نقل الخبر الضعيف الذي مفاده - مثلاً - أن الإمام أعطى السائل كذا من المال.

نعم، لو التفت الناقل للفضيلة إلى الملازمة بين النقل و ترتب الثواب عليه، كان هذا الإخبار «عملاً» وشملته أخبار من بلغ.

الجهة التاسعة

هل نعم أخبار من بلغ الإخبار عن الموضوعات؟

فلو ورد خبر ضعيف بأن هذا الموضع المعين مدفون فلان من الأنبياء السابقين، فهل للفقهاء الفتوى باستحباب زيارة ذلك النبي في ذلك الموضع، بناءً على استحباب زيارة قبول الأنبياء السابقين؟

وكذا لو كان الخبر معتبراً، لكنه خبر واحد، بناءً على عدم اعتبار الخبر الواحد في الموضوعات، فيلحق بالخبر الضعيف ويدخل في البحث.

قيل: بالإعتبار و ترتب الأثر، لعدم الفرق بين قيام الخبر على الحكم أو الموضوع، لوجهين:

الأول: بتفتيح المناط، لأنه إذا حكم باستحباب شيء فيما إذا جاء الخبر الضعيف باستحبابه، فكذلك الأمر فيما إذا جاء بالنسبة إلى موضوع ذلك الحكم الإستحبابي.

وفيه:

إنه لا طريق للقطع بالمناط، لاحتمال أن يكون لإسناد الحكم إلى النبي صلى الله عليه وآله خصوصية هي مفقودة في الشبهة الموضوعية.

والثاني: الملازمة بين الحكم والموضوع.

ولكن الملازمة هذه متوقفة على كون المخبر ملتفتاً إليها لدى الإخبار، وعلى إحرازنا لالتفاتة، والألم يكن الخبر عن الموضوع إخباراً عن الحكم.

فظهر: أن الصحيح هو التفصيل في المسألة، وهو شمول الأخبار للإخبار عن الموضوع في صورة إلتفات المخبر إلى الملازمة بين الموضوع والحكم.

الجهة العاشرة

هل تعمّ أخبار من بلغ أخبار العامة؟

لا كلام في عدم جواز الرجوع إلى العامة العمياء في أحكام الحلال والحرام، قال عليه السّلام: لا تأخذُ معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله...^(١)

أمّا في السّنن، فيجوز بناءً على مسلك الإنقياد، وكذا بناءً على القول بالعنوان الثانوي وهو البلوغ، إذ تكون أخبار من بلغ حاكمة على الخبر العامّي ونحوه، لأن العمل حينئذٍ يكون بأخبار من بلغ لا بخبر العامّي.

الجهة الحادية عشرة

هل البلوغ يعمّ الخبر الضعيف أو يختصّ بالمعتبر؟

إن البلوغ لا يصدق على ما جاء به الخبر الضعيف، لكون البلوغ أخصّ من السّماع، ولا أقلّ من الشك. وحينئذٍ، يؤخذ بالقدر المتيقن وهو البلوغ، لكون الشبهة المفهوميّة مردّدة بين الأقل والأكثر.

لكنّ في أخبار من بلغ خبر «من سمع»، فلا مشكلة. و تتم بذلك أركان قاعدة التسامح في أدلة السّنن.

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٠، باب وجوع الرجوع في القضاء...

الكلام في أسانيد أخبار من بلغ

قيل: هي مستفيضة، بل ادّعي تواترها، وإليك ذكرها والكلام حولها:

١. من بلغه شيء من الثواب على شيء من خير فعله، كان له أجر ذلك،

وإن كان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَمْ يَقُلْهُ.^(١)

رواه الصدوق عن أبيه عن علي بن موسى عن أحمد بن محمد عن علي بن

الحكم عن هاشم بن صفوان عن أبي عبد الله عليه السلام.

و«علي بن موسى» هو الكمندانى، لا توثيق له.

٢. من بلغه وقد تقدّم.

هشام بن سالم عن أبي عبد الله...

فيه «أحمد بن أبي عبد الله»، وهو البرقي الثقة وإن كان يروي عن الضعفاء.

٣. من بلغه عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ شيء من الثواب، ففعل ذلك طلب

قول النبي، كان له ذلك الثواب وإن كان النبي لَمْ يَقُلْهُ.^(٢)

(١) ثواب الأعمال: ١٣٢. وفيه: هاشم بن صفوان.

(٢) كتاب المحاسن: ٢٥ / ١.

فيه «أحمد البرقي» وهو ثقة. وأبوه «محمد» قال النجاشي: ضعيف في الحديث.^(١) لكن وثقه الشيخ^(٢) وتبعه العلامة.^(٣)

والمهم هو التحقيق عن أن «ضعيف في الحديث» تضعيف لشخص الرجل أولاً.

لكن المقصود هو: أن الرجل يروي الأخبار الضعيفة، لقولهم بترجمته: كان أكثراً عن الضعفاء، يعتمد المراسيل، فهذه قرائن، و من هنا يتقدم توثيق الشيخ، وإن كان النجاشي أضبط منه.

وفيه «محمد بن مروان» وهو مشترك، وتمييزه بـ «الكلبي» كما في جامع الرواة.^(٤) غير مجيد، لإمكان روايته عن كليهما، وكونه هو الواقع في كامل الزيارات غير ثابت.

٤. عن أبي عبدالله عليه السلام من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه، كان له وإن لم يكن على ما بلغه.

رواه في الكافي، قالوا بحسنه لإبراهيم بن هاشم، لكنه ثقة عندنا.

قال: ابن طاووس في الإقبال،^(٥) وجدنا هذا الحديث في أصل هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام.

(١) رجال النجاشي: ٣٣٥.

(٢) رجال الشيخ: ٣٦٣.

(٣) خلاصة الأقوال: ١٣٩.

(٤) جامع الرواة ٢ / ١٩٠.

(٥) إقبال الأعمال ٣ / ١٧١.

٥. محمد بن سنان عن عمران الزعفراني عن محمد بن مروان، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: من بلغه ثوابٌ من الله على عملٍ فعمل ذلك العمل إلتماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه.^(١) وفيهما - وفي «عمران» - كلام.

وروى الشيخ ابن فهد الحلبي في عدة الداعي هذا الخبر عن الشيخ الكليني كما تقدّم.^(٢)

٦. عده الداعي من طريق العامة عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من بلغه عن الله فضيلة فأخذها وعمل بما فيها إيماناً بالله ورجاء ثوابه، أعطاه الله تعالى ذلك وإن لم يكن كذلك.^(٣) والحاصل:

إنه لا يوجد بينها خبر اتفق الأصحاب على اعتباره، والمهم منها خبر «من سمع» وهو عندنا معتبر. والتحقيق:

إنها في الواقع ثلاثة أخبار:

١. الصدوق عن صفوان، وهل هو هاشم عن صفوان أو: هاشم بن صفوان أو هشام عن صفوان كما في الوافي^(٤)؟

(١) الكافي ٢/ ٨٧

(٢) عده الداعي: ١٣.

(٣) المصدر: ١٣.

(٤) الوافي ٤/ ٣٧٠.

٢. خبر هشام بن سالم.

٣. خبر محمد بن مروان.

والبقية مراسيل أو مكررات.

فظهر:

إن أخبار من بلغ ليست مستفيضة استفاضة لغوية. أما اصطلاحاً، فقد

اشترط أكثرهم في الإستفاضة أن يكون العدد أكثر من ثلاثة. وعليه، فإن انضم إليها

الخبر العامي كانت مستفيضة، وهناك قول بكفاية الثلاثة.

فالمهم:

إن الإستفاضة غير ثابتة، فكيف بدعوى التواتر.

التنبیه الرابع
في
جریان البراءة في الشبهة الموضوعية

ويقع البحث في مقامين:

١. في الشبهة التحريمية

إستدل الشيخ^(١) للبراءة في الشبهة الموضوعية التحريمية بأدلة البراءة العامة، وبأخبار خاصة:
والكلام الآن في الأدلة العامة عقلاً وشرعاً:

(١) فرائد الاصول: ٢٣٣.

قاعدة قبح العقاب

فهل تجري البراءة العقلية؟

أشكل في جريانها: بأن موضوع القاعدة هو «عدم البيان»، لكن ذلك إنما يتحقق حيث يكون البيان وظيفاً للشارع، كما هو الشأن في الشبهات الحكمية الكلية، كقوله: الخمر حرام، فإنه إن لم يأت البيان يتم الموضوع للقاعدة فتجري. أما بيان الأحكام الجزئية والموضوعات الخارجية كأن يقول: هذا خمر فهو حرام، فليس من وظيفة الشارع، بل المرجع في الموضوعات الخارجية هو العرف، فإنه الذي يعين ما في الإناء بأنه خمر، ثم ينطبق عليه الحكم المبيّن من قبل الشارع وهو الحرمة.

وإذ لم يكن وظيفة الشارع البيان في الموضوعات، فلا موضوع لقاعدة قبح العقاب، فهي غير جارية في الشبهات الموضوعية.

ولا يتقضى ما ذكر: بالشك في حرمة شرب التن، حيث لا بيان فتجري القاعدة. لأن حرمة شرب التن حكم كلي قد وقع الشك فيه، فعلى الشارع بيانه، وإذ لا بيان، فالقاعدة جارية. بخلاف ما نحن فيه، لأن الشارع قد بيّن حكم الخمر بصورة كلية ولا شك فيه، بل الشك في انطباقه على هذا المانع الموجود في الإناء، وليس من وظيفة الشارع تطبيق الحكم الكلي على الموارد، بل هو وظيفة المكلف بعد تشخيص الموضوع.

حديث الرفع

وأما حديث الرفع، فلا يجري كذلك، لأن هذا الحديث جاء لرفع ما كان وضعه بيد الشارع، والحكم الجزئي - وهو حرمة ما في هذا الإناء - ليس وضعه بيد الشارع حتى يرفعه، فلا يجري الحديث هنا، بخلاف شرب التتن، فإن وضع حكمه بيده فله رفعه.

وتلخص:

إنه لا مجرى للقاعدة، ولا لحديث الرفع، فلا مرخص في الإرتكاب.

و من جهة أخرى:

لما كان الحكم بكليته واصلاً، وأن الشارع قد قال: الخمر حرام، فإن الإشتغال به يكون حاصلًا يقيناً، والإشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، وهو لا يتحقق إلا بالإجتناّب عن الإناء، فيكون المورد مندرجاً تحت أصالة الإشتغال من هذه الجهة أيضاً.

قوله تعالى ﴿وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَأَنْتَهُوا﴾

وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَأَنْتَهُوا﴾^(١)، فلا يدل على البراءة في الشبهة الموضوعية بأن يقال: بأن النهي غير معلوم، فالشك في أصل التكليف، فالبراءة جارية.

(١) سورة الحشر، الآية: ٧.

وذلك: لأن مفاد الآية وجوب إطاعة النهي الوارد سابقاً، وليست الآية بنفسها في مقام النهي، وحينئذٍ، فكلمة جهل النهي عنه كانت البراءة جارية فيه، كما في شرب التن، حيث أن أصل النهي عنه غير معلوم. لكن لا جهل بالنسبة إلى أصل حكم الخمر، فإنه حرمة معلومة، إلا أن تطبيقه هذا الحكم على هذا الإناء هو المجهول. فالفرق بين الشبهتين واضح، فتجري البراءة هناك ولا تجري هنا.

كلام الشيخ:

إن هذا الإناء إن كان خمريته معلومةً تفصيلاً، أوجب النهي الكلّي عن الخمر بقوله: «لا تشرب الخمر» حرمة هذا الإناء. وإن كان مردداً بين إناءين، وجب الإجتناّب عن كلا الطرفين من باب المقدّمة العلميّة. وأمّا الإناء الواحد الذي لا علم بخمريّة ما فيه، فيحتمل كونه خمراً وكونه خلاً، فلا موجب للإجتناّب عنه. وما نحن فيه من قبيل الثالث.

أقول:

لابدّ من تنقيح هذا الكلام، لأنّ الحكم ليس مقيداً بالعلم به أبداً، فلا يعقل أن يقول: معلوم الخمريّة حرام، للزوم التصويب والدور المحال، وليس مقيداً بالعلم بالموضوع تفصيلاً أو إجمالاً، كأن يقول: معلوم الخمريّة حرام، لأنه - وإن لا يلزم شيء من المحذورين المذكورين - مخالف لمقتضى إطلاقات دليل حرمة الخمر، لأنه يقتضي الحرمة، سواء علم بالخمريّة أو لا.

ولو كان مراد الشيخ: أن النهي عن الشيء يوجب تنجز حرمة الفرد المعلوم منه علماً تفصيلاً أو إجمالاً، فهذا أيضاً بظاهره مخدوش، لأن النهي عن الشيء غير موجب لتنجز حرمة الفرد المعلوم، بل العلم بالفردية يوجب تنجز الحكم.

فنقول:

لا يبعد أن يكون مراد الشيخ - وإن كانت عبارته قاصرة - إنحلال الحكم، لأن الحكم يعم الفرد المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً، لكونه أصلاً حينئذٍ ومنجزاً، وأما الفرد المحتمل فلا منجز له.

لكن الكلام في وجه انحلال الحكم إلى أحكام متعدّدة، وأنه لا بد من التحقيق في أن الحكم الكلي المتعلق بالعنوان الكلي ينحلّ إلى أحكام حتى يرجع الأمر إلى الأقل والأكثر غير الإرتباطيين وتجري البراءة عن الأكثر، أو لا ينحلّ ويكون الإشتغال الكلي مقتضياً للإجتنب عن كل ما يحتمل كونه فرداً له؟

كلام المحقق الخراساني^(١)

قال المحقق الخراساني: إن النهي عن الشيء:

قد يكون حكماً واحداً متعلقاً بترك الطبيعة المنهية عنها، بأن يكون المطلوب ترك ذلك الشيء في كل زمان أو مكان، بحيث لو وجد في ذلك الزمان

أو المكان ولو دفعةً لما كان ممثلاً، كان مورداً لقاعدة الإشتغال، لأن التكليف قد تعلق بترك الطبيعة رأساً، فمطلوب المولى هو مجموع تروك الخمر مثلاً، فإذا احتمل فردية هذا الإناء للخمر شك مع ارتكابه في تحقق مطلوب المولى ولم يحرز امتثال التكليف، بل إن إحرازه يكون بترك كل ما يحتمل انطباق الطبيعة عليه، فلا بد من الإجتنب عن هذا الفرد حتى يتحقق الإمتثال اليقيني.

ألهم إلا إذا كانت الحالة السابقة هي الترك لجميع الأفراد، فإنه إذا أراد ارتكاب الإناء المشكوك كونه خمراً، له أن يستصحب الترك السابق، ولا يضر به ارتكاب ذلك الفرد المشكوك فيه.

وقد يكون انحلالياً، بأن يكون كل فرد من أفراد الموضوع له حكم مستقل، فهناك إطاعات ومعاصي بعدد أفراد الخمر، فكل فرد من أفراد شرب الخمر بحياله مبغوض للمولى، وحيثئذٍ، فمع الشك في انطباق عنوان الطبيعة على الفرد يشك في ثبوت الحكم بالنسبة إليه، وكل ما يكون الشك في أصل التكليف فهو مجرى البراءة. وحاصل كلامه أن النهي المتعلق بالطبيعة على قسمين.

كلام المحقق الإصفهاني

لكن المحقق الإصفهاني^(١) قال إنه على أربعة أقسام، وذكرها الخوئي^(٢) في

المصباح. وحاصله: إن النهي:

(١) نهاية الدراية ٤ / ١٩٦.

(٢) مصباح الاصول ٢ / ٣٢٤.

تارة: يكون انحلالياً بحسب الوجودات، فيتحقق بالإضافة إلى كل فرد إطاعة ومصية.

واخرى: يكون متعلق النهي هو اللابشرط القسمي، والمطلوب مجموع التروك، وهو صرف الوجود باصطلاح المشهور، وهو الذي ذكره المحقق الخراساني في أحد شقي كلامه.

وثالثة: يكون متعلق النهي هو المجموع، فإذا ارتكب فرداً لم يكن عاصياً. ورابعة: يكون متعلق الطلب هو الأمر المحصل من الأسباب.

الحكم في القسم الأول

فإن الحكم لما تعلق بالطبيعة، كان التكليف متعدداً بعدد أفرادها، وحينئذ، فلو شك في كون شيء مصداقاً للطبيعة، رجع الشك إلى أصل التكليف، وهو مجرى البراءة. كما هو واضح.

وأما الإنحلال، فلأن الأحكام الشرعية مجعولة بنحو القضايا الحقيقية، فالحكم يتوجه إلى الموضوع سواء وجد فعلاً أو لم يوجد، والعنوان المأخوذ في الحكم مشير إلى ما في الخارج. هذا من جهة. ومن جهة اخرى: فإنه يعتبر قيام الحجّة على الصغرى بالإضافة إلى قيامها على الكبرى، فلا يكفي قيامها على الكبرى عن الصغرى لإثبات العقاب. وعليه، فقول الشارع: الخمر حرام يرجع إلى: كل فرد من أفراد الخمر حرام، ومع الشك في حكم فرد من جهة الشك في

كونه خمراً، يرجع الشك إلى التكليف وهو مجرى البراءة شرعاً وعقلاً. وهذا هو مراد الشيخ من كون المورد من الأقل والأكثر غير الإرتباطيين.

ولو قيل: بأن الأحكام الشرعية ليست من قبيل ما ذكر، أمكن القول بالإنحلال كذلك بأن البعث والزجر يتعلقان بالخارج، وإذا تعلق الحكم بالخمير الموجود خارجاً، وكانت أفراد عشرة، فإن كان لكل العشرة حكم شخصي واحد، فهل يزول الحكم بزوال أحد العشرة أو لا؟ إن قيل: بزوال الحكم، لزم بقاء الموضوع بلا حكم. وإن قيل: ببقاء الحكم، فكيف يبقى مع زوال الموضوع؟ وإن قيل: بعض الحكم زائل وبعضه باق، فالحكم بسيط لا يتبعض. إذن، لا بد من القول بالإنحلال، وإلا يلزم أحد المحاذير المذكورة.

الحكم في القسم الثاني

فإن الحكم قد تعلق بالطبيعة على نحو صرف الوجود، وهو اللابشرط القسمي، أي المجموع، بمعنى كون التكليف واحداً قد تعلق بالطبيعة وطلب تركها، بحيث لو وجد فرد من الطبيعة في الخارج لما حصل الإمتثال، وإن كان المتَّصف بالحرمة هو الوجود الأول فقط. وحيثُ، لو شك في فردية شيء لهذه الطبيعة فما هو الحكم؟

قال المحقق الخراساني بالإشتغال كما تقدّم.

وقال الآخرون بالبراءة.

ووجه القول بالبراءة هو: إن مرجع الشك في مصداقية هذا الفرد إلى الشك في توجه التكليف الضمني إليه، و هو من الشك في أصل التكليف وهو مجرى البراءة. لأن البراءة لا تختص بما إذا كان التكليف المشكوك فيه استقلالياً بل يعنه والضمني.

لكنّ هذا مبنيّ على أن يكون النهي هو طلب ترك جميع أفراد المنهية عنه - كما أن المطلوب في الأمر هو الفعل - فإنه حينئذٍ يتحقق دوران الأمر بين الأقل والأكثر، ويتم الإستدلال على البراءة.

وأما بناءً على أن النهي هو الزجر عن الفعل - والأمر هو البعث إلى الفعل - فلا يقع التردّد، بل لما كان التكليف واحداً ومتعلّقه واحد كذلك وهما معلومان، كان المورد مجرى الإستغفال لا البراءة.

إذن، لا بدّ من التمييز بين المباني في حقيقة النهي.

توضيح المقام بالنظر إلى الآراء

فعلى مسلك الميرزا القائل بأنّ النهي طلب الترك، يتمّ القول بالبراءة، و أما بناءً على المسلك الآخر، فإن الطلب غير متعلّق بالترك ليقع الدوران. إلا أن يقال: باقتضاء النهي عن الشيء للأمر بنقيضه و هو الضدّ العام كالعكس، وحينئذٍ يكون النهي عن الفعل مستلزماً لطلب الترك، لكن المفروض بطلان ذلك مطلقاً.

والذي يمكن أن يقال هو: إنّ تعلّق النهي بصرف الوجود يؤول إلى الزجر

عن أول وجودٍ للشيء، و تركه يستلزم عقلاً ترك جميع وجوداته، ومع الشك في انطباق متعلق النهي على الفرد المشكوك فيه تجري البراءة، لعدم إحراز انطباق كبرى النهي على الصغرى. لكن لقائل أن يقول: بعدم الفرق في صرف الوجود بين الأمر والنهي، فكما تقولون بالإشتغال في ناحية الأمر المتعلق بصرف الوجود، فكذلك في ناحية النهي المتعلق به.

وقد فرّق المحقق العراقي^(١) بين المقامين: بأن لاسعة وضيق في ناحية الأمر المتعلق بصرف الوجود، بخلاف النهي، و عليه يتحقق الدوران المذكور بين الأقل والأكثر في ناحية النهي دون الأمر.

ولا يخفى أن هذا التفريق يبني على ما تقدّم من أن أساس القول بالبراءة هنا هو القول بأن المطلوب في النهي هو الترك، و أما بناءً على القول الآخر، فلا وجه للفرق بين الأمر و النهي، فلا وجه للبراءة في الشبهة الموضوعية التحريمية إذا كان متعلق النهي صرف الوجود.

وأفاد شيخنا: أن حلّ المطلب أن يقال: بأن النهي هو الزجر عن الفعل ومتعلقه هنا هو صرف الوجود، إلا أن هذا الوجود المضاف إلى الطبيعة والمتعلق به النهي يقبل التوسعة و التضيق، من جهة أنه إن شمل الفرد المشكوك فيه من الطبيعة و كان هذا الفرد مصداقاً لها، كان هذا الوجود أوسع منه إذا لم يكن هذا الفرد مصداقاً للطبيعة. فإذن، يتصور التوسعة و التضيق في نفس الوجود

المضاف إلى الطبيعة و المتعلق به النهي، فلنا أن نقول: بأن الفرد المزجور عنه قد يكون أقل و قد يكون أكثر، لأنه الوجود المضاف إلى الطبيعة، و كلما كثرت أفراد الطبيعة كانت دائرة إنطباق صرف الوجود أوسع، و حيث يشك في الشمول لفرد تجري البراءة عنه.

فإن قيل: متعلق النهي صرف الوجود، و هو عبارة عن أول وجود للطبيعة، و لا سعة و ضيق في الوجود الأول.

قلنا: ليس متعلق النهي أول وجودات الطبيعة، بل هو صرف وجودها، و هو يتحقق بأول وجود و ينطبق عليه انطباقاً قهرياً، فليس هو متعلق النهي، بل هو الذي يتحقق به الوجود، لأن الطبيعة توجد بوجود فرد ما من أفرادها.

فهذا هو حلّ المطلب في المقام من غير أن نرجع النهي إلى طلب الترك. لكن يبقى الجواب عن النقض بالأمر المتعلق بصرف الوجود، حيث تقرّر فيه جريان الإشتغال لا البراءة، و السؤال عن الفارق بين الأمر و النهي.

و التحقيق أن يقال:

فارق بين الأمر و النهي - حتى على المبنى الثاني - و ذلك: أن في النهي دلالتين، و في الأمر دلالة واحدة.

فإن الأمر يدلّ بالمطابقة على البعث إلى صرف الوجود، و لما كان التكليف و متعلقه معلومين، كان مقتضى القاعدة هو الإشتغال.

و إن النهي المتعلق بصرف الوجود، يدلّ على الزجر عنه بالمطابقة، و على

الزجر عن جميع الوجودات بالالتزام. أي: إن كل فردٍ من أفراد الطبيعي مزجور عنه عرفاً و عقلاً في ظرف الزجر عن الفرد الآخر، بحيث لو ارتكب فرداً لما امتثل ولم يتحقق الإنزجار عن الجميع. و حيث تكون في النهي هذه الدلالة الإلزامية - غير الموجودة في الأمر - فإنه يتصور التوسعة والتضييق في دائرة الأمر بين الأقل والأكثر، و تجري البراءة في الفرد المشكوك في شمول النهي له.

فهذا هو الفارق في المقام، و قد ظهر أن الحق هو القول بالبراءة خلافاً لصاحب الكفاية.

تفصيل الميرزا

ثم إن المحقق النائيني قد فصل^(١) بين ما كان للمتعلق متعلقاً مثل: لا تشرب الخمر، و ما لم يكن له متعلق مثل: لا تكذب. فقال بالبراءة في الأول و بالإستغال في الثاني، من دون تفصيل بين ما إذا كان متعلق النهي صرف الوجود أو مطلق الوجود.

فقال شيخنا: إن كان بنحو مطلق الوجود، فلا بد من انحلال الحكم و تعدد النهي بعدد الأفراد، و حيثئذٍ، فإن كانت الشبهة موضوعية، فلا ريب في رجوع الشك إلى الشك في الحكم، لأن المفروض هو الإنحلال والمحرم مطلق الوجود، فما الفرق بين الشك في كونه كذباً والشك في كونه خمرأ؟ فلا وجه للتفصيل.

وإن كان بنحو صرف الوجود، فالمطلوب مجموع التروك، من دون فرق بين أن يكون المتعلّق ذا متعلّق أولاً، إذ لا أثر لوجود متعلّق المتعلّق إلا بتحقيق العنوان في مرحلة العنويّة في صورة الفعلية. أي: إنه يتحقّق بوجود «الخمير» عنوان «شرب الخمير» ولا أثر له غيره.

و فصل أيضاً بين ما لو قال: كن لا شارب الخمير، فاختر فيه الإشتغال، وما لو قال: لا تشرب الخمير، فاختر فيه البراءة. قال: لأن كونه لا شارب الخمير عنوان وجودي محصل من التروك، و مع الشك في المحصل الخارجي يحكم بالإشتغال.

و فيه نظر كذلك، لأن الكبرى مسلّمة، لكنّ الكلام في تطبيقها على المثال، فإن الموجبة المعدولة المحمول قضية موجبة، لكنّ انقلاب القضية السالبة المحصلة إليها لا يوجب كون عدم شرب الخمير وجودياً، لأن عدم شرب الخمير وصف للشخص، و أخصاف الشخص بهذه الصّفة لا يوجب كونها وجوديّة، فلا مغايرة بين عدم شرب هذا الخمر و عدم شاربية الشخص لهذا الخمر، بل هما واحد، إلا أن العدم قد يلحظ مضافاً إلى الشرب، وقد يلحظ مضافاً إلى الشارب، واختلاف اللّحاظ لا يوجب انقلاب العدم إلى الوجود. فإذن، ليس هنا عنوان وجودي محصل من التروك ليكون صغرى لتلك الكبرى. و على هذا، فلو شك في سعة لا شاربية الخمر ليشمل هذا المشكوك، رجع الشك إلى سعة وضيق متعلّق الطلب و تكون البراءة جارية.

رأي المحقق الإصفهاني

وللمحقق الإصفهاني^(١) في هذا المقام مسلك آخر. وحاصل كلامه: أنه لا حاجة إلى إجراء البراءة، للقطع بعدم وجود الحكم الفعلي. وتوضيحه:

إن حقيقة الحكم هو الإنشاء بداعي جعل الداعي، وهذا الإنشاء ما لم يصل إلى المكلف فليس بحكم بل هو في قوة الحكم، فإن وصل فقد حصلت فعلية الحكم وكان البعث الحقيقي، من جهة أن مدار البعث هو الحكم الواصل لا الوجود الواقعي للحكم، ومع الوصول، فإن كان المكلف خالياً من موانع العبودية كان الباعث فعلياً وإلا فهو باعث إمكاني. نعم، في فعلية الحكم يكفي إمكان الباعثية، ولذا نقول بأن الكفار مكلفون. فظهر أنه قبل الوصول لا فعلية للباعثية ولا إمكان، وما كان كذلك فليس بمصدق للبعث والزجر، فليس بمصدق للحكم.

ومثل الحكم في عدم الباعثية في ذلك متعلق المتعلق، فاتصاف الحكم بالباعثية يكون في صورة العلم بالحرمة والعلم بمتعلق الحرمة وهو الشرب، والعلم بمتعلق المتعلق وهو الخمر، ومع عدم تحقق الوصول في مرحلة من هذه المراحل لا يتحقق الحكم. وبعبارة أخرى: يلزم العلم بالحكم والمتعلق وما يتعلق به المتعلق عنواناً ومعنوياً، فلو شك في خمرية هذا الإناء لم يصل متعلق

المتعلق فلا يقبل الحكم الباعثية، و معه فلا حكم. و على هذا، فإن عدم الحكم الفعلي مقطوع به، فلا مجرى للبراءة.

و قد أفاد الاستاذ في المباحث السابقة ما ملخصه: أن لا دليل على هذا المبني لا ثبوتاً ولا إثباتاً.

أما ثبوتاً، فإن الحكم من الامور الاعتبارية لا الواقعية، و هو يتحقق ثم يبلغ ويصل، و ليس تحققه متقوماً بالوصول عند العرف. هذا أولاً. و ثانياً: إنه إن كان تحقق الفعلية بالوصول و أن مرتبة الفعلية والتنجز واحدة كما هو صريح كلامه، فإن التنجز يكون متوجهاً إلى قوة الحكم لا إلى الحكم، لأن مرتبة الفعلية والتنجز متأخرة عن مرتبة قوة الحكم، لكن قوة الحكم لا يكون موضوعاً للتنجز. وثالثاً: لازم هذا المبني أن لا يكون الإحتياط في الشبهات الحكمية البدوية بعد الفحص حسناً، إذ لو فحص عن الحكم و لم يعثر عليه فلا شبهة في عدم الحكم، بناءً على مبني تقوّم الحكم بالوصول و أن قوة الحكم ليس بحكم، مع أن مقتضى أخبار الإحتياط حسنه في الشبهات الحكمية.

وأما إثباتاً، فإن ظاهر: «نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا» في مقبولة عمر بن حنظلة هو: كون الحكم تاماً متحققاً في مرتبة سابقة على تعلق النظر والمعرفة به.

فالحق هو جريان البراءة العقلية والشرعية في صورتني كون المتعلق مطلق الوجود و كونه صرف الوجود، و طريق جريانها ما ذكرناه.

الحكم في القسم الثالث

فإن الحكم - أي النهي - لما تعلق بالمجموع، فلا كلام ولا إشكال في جواز ارتكاب الفرد المشكوك فيه وغيره من الأفراد، ما لم يتته الأمر إلى ارتكاب جميع الأفراد.

الحكم في القسم الرابع

فإن الحكم قد تعلق بالمسبب والمحصّل، وحينئذٍ، يرجع الشك فيه إلى الشك في تحقّقه، والأصل الجاري فيه هو الإشتغال، لاسيّما في المحصّل التكويني العقلي.^(١)

وتلخّص:

جريان الإشتغال في القسم الرابع فقط.

هذا كلّه في الإستدلال للبراءة بالدليل العامّ ويقاعدة قبح العقاب.

الإستدلال بأدلة الحلّ

ويمكن الإستدلال بأدلة الحلّ، كقوله: «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه»، وخبر مسعدة بن صدقة: «والأشياء كلّها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البيّنة».

(١) المحصّل والمسبّب تارة تكويني مثل النار، واخرى شرعي كالطهارة الحاصلة من الغسلات والمسحات في الوضوء. ففي الأوّل لاخلاف في الإشتغال. وفي الثاني قولان.

إلا أن يناقش في شمول الخبر الثاني للشبهات التي لا مؤمن فيها من اليد والإستصحاب.

وكيف كان، فإن أخبار الحلّ فيها جهة التأمين للمكلف في الإرتكاب، ومعها لا يبقى الموضوع لقاعدة الإشتغال - حتى لو كان المقتضي لجريانها تاماً - لأن حكم العقل بالإشتغال معلق دائماً على عدم ورود المؤمن عن المولى، والمفروض كون أخبار الحلّ مؤمّنةً، فالتمسك بها في المقام تام بلاشكال، وإن وقع الكلام في جريانها في الشبّهات الحكميّة الكلية.

هذا تمام الكلام في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة.

٢. الشبهة الوجوبية

وأما في الشبهة الموضوعيّة الوجوبية، فزبدة الكلام أنه:

إن كان التكليف بنحو مطلق الوجود، فهو إنحلالي، والبراءة في الفرد المشكوك جارية.

وإن كان بنحو صرف الوجود، فلا شبهة في الإشتغال، لأن متعلق التكليف هو الوجود المضاف إلى الطبيعة، ومع الإتيان بالفرد المشكوك يقع الشك في تحقق الوجود المضاف إليها، والإشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية.

فرغ

حكم دوران الأمر بين الأقل والأكثر غير الإرتباطيين

لو دار الأمر بين الأقل والأكثر غير الإرتباطيين، تجري البراءة عن الأكثر. لكن المنسوب إلى المشهور - بل قال الشيخ: ^(١) إنه مذهب الأصحاب من المفيد حتى الشهيد - هو الإحتياط في الصلاة الفائتة إذا ترددت بين الأقل والأكثر. فما الوجه في ذلك؟

دليل القول بالإحتياط

ذكر له وجوه:

الأول

إن قضاء الفائتة واجب بنفس دليل وجوبها وليس بأمر جديد، فإنه على هذا المبنى يكون الطلب واحداً وإن كان المطلوب متعدداً. أي: إن الفريضة بنحو الكلّي المشترك بين مافات في الوقت ومافات في خارجه مطلوبة، وخصوصية الإتيان بها في الوقت واجب آخر، وحيث تفوت الخصوصية، يبقى الطلب بحاله، وبه يجب قضاء الفريضة خارج الوقت، ومع العلم بالتكليف والشك في الإتيان بالواجب بعد خروج الوقت، يستصحب بقاء الواجب على الذمة.

لكن هذا الاستصحاب إنما يتم بناءً على أن موضوع القضاء هو «عدم الإتيان». وأمّا بناءً على أنه «الفوت» كما هو رأي جماعة، فلا يجري لأنه أصل مثبت.

ومع النزول عن هذا الإستصحاب، يكون المورد مجرى الإستغال، لما ذكرنا من تحقق الإستغال، فمع الشك في سقوط الواجب بالامتنال، فالمحكّم هو القاعدة.

وبما ذكرنا يظهر الفرق بين الفائتة والدين، فإنه لا يقين باشتغال الذمة بالأكثر في الدين حتى تلزم البراءة اليقينية أو يستصحب.

إشكال المحقق العراقي

وقد ذكر العراقي^(١) هذا الوجه عن الشيخ، فأورد عليه: بأنه لا ينتج الاحتياط إلا بنحو الموجبة الجزئية، إذ المسألة ذات فروض كثيرة، لأن الشك في قضاء الفوائت وتردده بين الأقل والأكثر:

نارة: يكون من جهة الشك في عدد السنين التي مضت من عمره.
واخرى: بعكس ذلك، وهو أن يكون الشك في مقدار الفائت من جهة النوم والنسيان وغير ذلك، مع العلم بكمية العمر.

أما في الصورة الأولى، فالأصل الجاري هو البراءة على كلا المسلكين:

أما بناءً على أن القضاء بأمر جديد. فواضح، للشك في توجه الأمر إلى الأكثر.

وأما بناءً على أنه بالأمر الأول، فللشك في الإشتغال بالكلي المشترك.

وأما في الصورة الثانية:

فتارة: يكون قاطعاً أو يحتمل إنفاته إلى الصلاة الفائتة في كل يوم بعد مضي الوقت، وحينئذ يكون الأكثر مورداً لقاعدة الحيلولة، وهي متقدمة على الإستصحاب والإشتغال، لأخصية موردها، فيكونان مختصين بصورة الشك قبل مضي الوقت، لأن القاعدة أفادت عدم الإعتناء بالشك بعد الوقت، لحيلولة الوقت.

واخرى: يكون قاطعاً أو يحتمل التفاته إلى الفائتة قبل مضي الوقت، وهنا لاتجري قاعدة الحيلولة كما عرفت، فيكون إستصحاب عدم الإتيان جارياً بناء على كون القضاء بالأمر الأول، ويحكم بالإشتغال.

فظهر: أن الإشتغال الذي ذكره المشهور خاص بهذه الصورة فقط.

مناقشة الاستاذ

وذكر الاستاذ دام بقاءه في جوابه: أنه لم يكن الشيخ في غفلة عن هذه المطالب، فقد خدش في هذا الوجه من جهة جريان قاعدة الحيلولة مع الشك بعد مضي الوقت. نعم، لم يتعرض لصورة الشك قبل مضيته، لوضوح جريان الإستصحاب والإشتغال فيها.

وأما ما ذكره من كون القاعدة مخصصة. ففيه: أنه لا تخصيص مع رفع الموضوع، لأن مفاد دليل القاعدة رفع الحيلولة للشك، فلا موضوع للاستصحاب، والتقدم بالحكومة لا بالتخصيص.

الثاني

إن الغالب في موارد الفوائد المرددة هي الموارد المقرونة بالعلم أو احتمال العلم عند الفوات، ومقتضى القاعدة حينئذٍ لزوم تحصيل البراءة. أما مع العلم، فلأن بمجرد كونه عالماً بالفوت يكون التكليف منجزاً عليه. وأما مع احتمال العلم، فلعدم جواز الرجوع إلى حديث الرفع، لكونه من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية.

أقول:

وهذا الوجه يتم بناءً على كفاية العلم حدوثاً في منجزية الواقع وإن زال بقاءً، وأما بناءً على أن التنجيز بقاءً متوقف على وجود العلم بقاءً كذلك، وأنه لا يؤثر المنجز الحدوثي، فلا يتم لحلّ المشكل، لعدم العلم بقاءً. وكذا الكلام بالنسبة إلى التمسك بالأصل، فإن المعبر تحقق موضوعه حدوثاً وبقاءً، ومع الشك فعلاً وعدم تصوّر الشبهة المصادقية في الامور الوجدانية، لا يعقل احتمال تحقق الغاية فعلاً.

الثالث

جريان أصالة عدم الإتيان بالفاتنة بضميمة قصور قاعدة الحيلولة عن شمول ما نحن فيه. أما جريان الأصل، فلأن القضاء مترتب على «الفوت» وهو

عنوان عدمي ولا مانع من استصحابه. وأمّا عدم جريان القاعدة، فلأن مجراها هو الشبهة البدوية للفوت، لا المقرونة بالعلم الإجمالي، وإن كان مردداً بين الأقل والأكثر، كما هو المفروض.

ومع عدم جريان القاعدة، يكون الأصل الجاري استصحاب عدم الإتيان، وهو يقتضي الإشتغال.

أقول:

وهذا الوجه يبتني على تمامية المبنى في المقدمتين. وأمّا بناءً على أن القضاء من آثار الفوت لا عدم الإتيان، أو أن القاعدة غير منصرفة إلى الشبهات البدوية بل تعم المقرونة بالعلم الاجمالي أيضاً... فلا يتم هذا الوجه.

الرابع

التمسك بالأخبار الواردة في قضاء النوافل، لدلالاتها على أنه يصلّي حتى يتقن الإتيان بما فات منه. وإذا كان الحكم في قضاء النوافل كذلك، ففي قضاء الفرائض بالأولوية القطعية.

أقول:

تأمل فيه الشيخ^(١).

ويمكن أن يكون وجه التأمل أحد أمرين أو كلاهما:

الأول هو: أن الأمر بالإتيان كذلك في النوافل استحبابي، وأمّا في باب

الفرائض، فالمدعى وجوب الإحتياط. ومن الواضح لزوم الحرج في وجوب الإحتياط. ومع هذا الفارق لا وجه لتفكيح المناط.

والثاني: إنكار دلالة النصوص المشار إليها على المدعى بالنسبة إلى النوافل، لأنها ظاهرة في الإتيان بقدر ما أحصى كثرة. أي المقدار الذي علم بفوته منه، ففي الخبر عن عبدالله بن سنان قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أخبرني عن رجل عليه من صلاة النوافل ما لا يدري ما هو من كثرتها كيف يصنع؟ قال:

فليصل حتى لا يدري كم صلى من كثرتها...

الخامس

إن الدليل خصوص الخبر عن إسماعيل بن جابر عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

سألته عن الصلاة تجتمع عليّ.

قال: تحرّ واقضها.

أما سنداً، فلا إشكال عند المشهور، وإن كان عندنا كلام في «إسماعيل». وأما دلالة، فهو مطلق، وتحرّ بمعنى اجتهد. وحاصل المعنى: إذا جهلت مقدار الفائت فاجتهد في القضاء حتى يحصل لك الظن بعدم بقاء شيء على ذمتك، فيلزم تحصيل الظن بالقضاء، وهذا فتوى المشهور.

وهذا الوجه - الذي لم نجده في كلمات أحد - هو المعتمد عند شيخنا

الإستاذ لعدم جواز الرجوع إلى البراءة، لتمامية الرواية دلالةً وسنداً عند المشهور وإن كان له كلام في إسماعيل بن جابر.

هذا، وليس خبر مرآزم^(١) قال: سأل إسماعيل بن جابر أبا عبد الله عليه السلام فقال: أصلحك الله، إن علي نوافل كثيرة فكيف أصنع؟ فقال: إقضها. فقال له: إنها أكثر من ذلك. قال: إقضها.

قلت: لأحصيها. قال: توخَّه. الحديث

قرينة على أن المراد من رواية إسماعيل خصوص النوافل، لوجود الفرق بينهما في السند والمتن، والأصل هو التعدد.

التنبية الخامس في حسن الاحتياط

إنه وإن ذهبنا إلى البراءة في كلتا الشبهتين، لكن قال الشيخ: (١)

لا إشكال في حسن الإحتياط عقلاً وشرعاً

أي: حتى مع وجود الحجّة، وسواء كان الإحتمال أو المحتمل قوياً أو ضعيفاً مهماً أو أهم، فالإحتياط راجع مطلقاً ما لم يلزم اختلال النظام فيسقط رجحانه، بل يلزم من رجحانه نقض الغرض. أي: من خلق العباد، إذ قال تعالى:

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾. (٢)

وذلك، لأنه مع اختلال النظام يختل أمر المعاش، ومعه يختل أمر المعاد.

وبما ذكرنا يظهر ما في كلمات بعض المحشين من أن الغرض هو الرفاه للعباد.

(١) فراند الاصول: ٢١٦.

(٢) سورة النازيات، الآية: ٥٦.

لكن الذي يسقط رجحانه هو الإحتياط التام، ويكون الراجع هو التبعض في الإحتياط، وكيفية ذلك هو: أن التبعض:

تارة: يكون بحسب الإحتمال.

واخرى: يكون بحسب المحتمل.

وثالثة: يكون بحسب المورد.

أما الأول، فهو عبارة عن الأخذ بالإحتمال الأقوى. أي الظن وترك الأضعف وهو الإحتمال الشكّي والوهمي. والحاكم بهذا التبعض هو العقل.

وأما الثاني، فهو عبارة عن الأخذ بما اهتمّ به الشارع وإن كان الإحتمال ضعيفاً، كما في الدماء والفروج. فالحاكم في هذا التبعض هو الشرع.

وأما الثالث، فيكون بعدم الإحتياط في المورد الذي قامت فيه الأمانة على الإباحة والحليّة، لأن الأمانة تزيل الشك والشبهة، ولا يبقى حينئذ موضوع لقوله: «قف عند الشبهة». وبالإحتياط في المورد الذي يحكم فيه أصالة الإباحة، فموضوع الإحتياط في مورد الأصل موجود لأنه حكم في مورد الشبهة.

قال الشيخ:

لكنّ دليل الإحتياط ليس بمنحصر في قف عند الشبهة حتى يتم ما ذكر، بل إنّ بعض أدلّة الإحتياط مثل «أخوك دينك» مطلق يعم صورتها قيام الأمانة والأصل معاً، فالموارد كلّها على السواء.

هذا بيان التبعض كما عليه الشيخ وصاحب الكفاية.

إلا أن صاحب الكفاية يقول: ^(١) بأن الأولى هو اختيار الراجح احتمالاً أو محتملاً من أوّل الأمر، لأن المداومة على العمل الخير أحسن. إلا أن الشيخ اختار الإحتياط ما لم يصل إلى حدّ اختلال النظام.

أقول:

أفاد شيخنا: إن ما ذكره عن حكم العقل بأخذ المظنونات وترك المشكوكات والوهميات - وألا يلزم ترجيح المرجوح - تام بحسب العقل. أمّا بحسب الواقع، فقد يحتمل وجود الحكم الواقعي في المشكوكات دون المظنونات، وفي بقاء الحكم العقلي في هذه الصّورة تأمّل، لأنّ الواقع يجب الإحتياط فيه والمحافظة عليه، بلا فرق بين حالي الظن والشك، لأنّ الشّارع قد أسقط الظن من حيث أنه ظن عن الإعتبار ونهى عن ترتيب الأثر عليه.

ثم إن في ما ذكره من حسن الإحتياط ورجحانه ما لم يختل النظام فإذا لزم فلا رجحان. مسامحةً ظاهرة، لأن معناه بقاء الإحتياط في تلك الحالة لكنّ بلا رجحان. بل الصّحيح زوال الموضوع، لأنّ الإحتياط الموجب لاختلال النظام مبعوض.

فما في بعض حواشي الكفاية لتصوير بقاء الإحتياط بلا رجحان على بعض المباني مخدوش.

كلامٌ للمحقق الإصفهاني

و قال المحقق الإصفهاني هنا: بأنَّ الحسن العقلي ملاكه الإنقياد، وأما الحسن الشرعي فلا يكون إلا بجعل الحكم المماثل من أجل التحفظ على الواجب الواقعي أو بالبعث بداعي تنجيز الواقع.

ولكن الكلام في المقام هو في الإحتياط المستحب لا الواجب، ولا معنى لجعل الحكم المماثل أو البعث بداعي تنجيز الواقع في حسن الإحتياط ورجحانه. ثم إنه ذكر بالنسبة إلى التبعض في الإحتياط: أما بالإضافة إلى حسن الإحتياط عقلاً، فلأن ما يخلّ بالنظام قبيح عندهم، بل قد مرّ مراراً أن ملاك الحسن والقبح العقليين كون الشيء ذا مصلحةٍ ينحفظ بها النظام، أو ذا مفسدةٍ يختل بها النظام. وأما بالإضافة إلى وجوبه أو استحبابه الشرعي، فلأنهما بداعي جعل الدّاعي، ومع قبح الإحتياط المخلّ بالنظام في نظر العقل لا يعقل تصديق الجعل منه، فيلغو البعث قهراً. بل نقول: إن نفس التكليف الواقعي الذي يقتضي الجمع بين محتملاته الإخلال بالنظام لا يبقى عليه فعلية الباعثية والزاجرية، لا من حيث أنه يقتضي ما يخلّ بالنظام، لأن مقتضيه نفس متعلقه وهو قطعاً لا يخلّ بالنظام، بل الإخلال في تحصيل العلم بامتثاله، وليس ذلك من مقتضيات نفس التكليف ولو بالواسطة كما قدّمنا شرحه في أوائل دليل الإنسداد، بل من حيث أن العقل بعد ما لم يحكم بتحصيل العلم بامتثاله لا معنى لبقائه على صفة الدعوة الفعلية، كما قدّمناه هناك.^(١)

مناقشة الاستاذ

وقد اعترض عليه الاستاذ:

أما ما ذكره بالإضافة إلى الجهة العقلية، فمبني على ما ذهب إليه من أن ملاك الحسن والقبح العقلي كون الشيء ذا مصلحة ينحفظ بها النظام أو ذا مفسدة يختل بها النظام. وقد تقدم أن الظلم على المولى الحقيقي لا يدور مدار المصالح والمفاسد في النظام، بل العقل يحكم بقبحه واستحقاق العقاب به وإن لم تلزم منه مفسدة. وبعبارة أخرى: إنه حكم عقلي بالذات لا بالعرض.

وأما ما ذكره بالإضافة إلى الجهة الشرعية. ففيه: إن مرحلة تصديق الجعل متأخرة عن مرحلة تصوّره، ومع لزوم اختلال النظام لا ملاك للبعث ثبوتاً، بل يتحقق مع ذلك ملاك التقيض وهو القبح، فلا تصل النوبة إلى القول ببلوغية البعث حينئذٍ.

وأما ما ذكره بقوله: بل نقول أن نفس التكليف الواقعي... فيرد عليه: أن لازمه جواز المخالفة القطعية للتكليف المعلوم، لعدم الباعثية الفعلية، واختصاص حرمة المخالفة القطعية بمخالفة التكليف الفعلي. وبعبارة أخرى: الحكم غير الفعلي ليس بحكم بل هو في قوة الحكم، ولا حرمة لمخالفة قوة الحكم. ولا نظنه رحمه الله يلتزم بذلك، إذ لا شبهة في لزوم الإكتفاء بالموافقة الإجمالية حينئذٍ بالتبويض في الإحتياط في الواجبات.

الحاصل:

إن الإحتياط حسن عقلاً وراجح شرعاً، ولا موضوع له إذا انجز إلى اختلال النظام، فإذا لزم ذلك وصلت النوبة إلى التبعض فيه، لا كما في الرسائل والكفاية، بل مع مراعاة أهمية المحتمل حتى لو كان احتمالاه أضعف، لأنَّ الفرض اللازم حفظه هو المحتمل والإحتمال طريق.

وملاك البحث - في هذا التنبيه - جارٍ في الإحتياط الوجوبي عقلاً أو نقلاً كذلك، فلو انجز إلى اختلال النظام انتفى موضوع الإحتياط، لأن ملاك الإحتياط الوجوبي لا يقاوم الملاك في لزوم حفظ النظام، كما هو الحال في الإحتياط الإستجابي.

وهذا تمام الكلام في البراءة والإحتياط.

والحمد لله رب العالمين

وبه ينتهي الجزء السابع وسيتلوه الثامن إن شاء الله

المحتويات

كلمة المؤلف ٥

الأصول العملية

المقدمات

٩-٤٣

- ١-الأصول العملية ١١
- كلام الشيخ في الاصول العملية ١١
- الإشكال على الشيخ ١٢
- كلام الكفاية ١٣
- إشكال المحقق الإصفهاني ١٤
- النظر في الإشكال والدفاع عن الكفاية ١٦
- كلام المحقق النائيني والنظر فيه ١٩
- كلام المحقق الخوئي والنظر فيه ٢٠
- ٢-الحظوظ والإباحة ٢٢
- كلام السيد المرتضى ٢٢
- كلام شيخ الطائفة ٢٣

٢٤ كلام المحقق الثاني
٢٥ الأقوال في حكم الأشياء
٢٦ الأول: الحظر
٢٧ الثاني: الإباحة
٢٨ الثالث: التوقف
٣٠ ٣- النسبة بين الأمارات والاصول
٣٠ مقدمات
٣١ تقدّم الأمانة على الأصل
٣٢ التقدّم على مسلك الطريقة
٣٤ التقدّم على المسلكين الآخرين
٣٦ تقدّم الأمانة على الأصل المحرز
٣٩ ٤- الاصول ومجاريها
٤١ ٥- مناشئ الشك

البراءة

٢١٨-٤٣

٤٥ مقتضى الأصل
٤٧ أدلة الأصوليين على البراءة
٤٧ الاستدلال بالكتاب على البراءة
٤٧ الآية الاولى: ﴿وما كنا معذبين...﴾
٤٧ تقريب الاستدلال:
٤٨ النظر في التقريب المذكور
٥٠ تقريب آخر

٥٢	النظر في التقريب المذكور.....
٥٣	التحقيق.....
٥٤	الإشكالات على الاستدلال بالآية.....
٥٦	ما أفاده سيّدنا الاستاذ.....
٥٧	النأمل في كلام الاستاذ.....
٥٨	تنبيه حول استدلال الأخباريين بالآية لبطلان قاعدة الملازمة.....
٦٠	الآية الثانية: قُلْ لا أجد فيما أوحى إليّ.....
٦٠	تقريب الإستدل والكلام حوله.....
٦٢	التحقيق عدم الدلالة.....
٦٣	الإستدلال بالسنة للبراءة.....
٦٣	١- حديث الرّفْع.....
٦٣	تقريب الإستدلال.....
٦٤	المرفوع هو الحكم الواقعي في مرتبة الظاهر.....
٦٦	الأقوال في مراتب الحكم.....
٦٦	الصحيح هو قول الشيخ.....
٦٨	براهين المحقق العراقي على أن المرفوع وجوب الإحتياط.....
٦٩	نقد براهين المحقق العراقي.....
٧٢	رأي السيّد الاستاذ.....
٧٥	تنبيهات حديث الرّفْع.....
٧٥	الأول: هل لفظ الرّفْع يناسب الاستدلال؟.....
٧٦	جواب المحقق النائيني ونقده.....
٧٦	جواب المحقق العراقي ونقده.....
٧٧	جواب المحقق الخوئي ونقده.....

- ٧٨ التحقيق في المقام
- ٧٩ الثاني: هل ظاهر الحديث هو الشبهة الموضوعية؟
- ٧٩ الوجه الأول في الدلالة على ذلك
- ٨٠ جواب المحقق النائيني ونقده
- ٨٠ جواب المحقق العراقي ونقده
- ٨٢ جواب المحقق الخوئي ونقده
- ٨٢ جواب شيخنا الاستاذ
- ٨٣ جواب سيدنا الاستاذ
- ٨٤ الوجه الثاني ونقده
- ٨٤ الوجه الثالث
- ٨٥ الجواب الأول ونقده
- ٨٦ الجواب الثاني ونقده
- ٨٦ الجواب الثالث وهو الصحيح
- ٨٧ الجواب الرابع ونقده
- ٨٧ الوجه الخامس
- ٨٨ جواب المحقق الخوئي ونقده:
- ٨٨ جواب المحقق الإصفهاني ونقده:
- ٨٩ التحقيق في الجواب
- ٩٠ الوجه السادس وجوابه
- ٩١ الوجه السابع وجوابه
- ٩٣ الثالث: ما هو اللفظ المقدر في الحديث؟
- ٩٣ رأي المحقق الخراساني
- ٩٤ رأي المحقق النائيني

٩٥	الرابع: هل (ما لا يعلمون) يقبل الرفع؟
٩٩	الخامس: أي الأحكام هو المرفوع؟
١٠٠	١- الأحكام التكليفية
١٠٠	كلام المحقق النائيني ونقده
١٠٤	التحقيق في المقام
١٠٦	٢- الأحكام الوضعية
١٠٦	كلام المحقق النائيني في السبب وتوضيحه ثم نقده
١٠٨	كلام المحقق العراقي ونقده
١١٠	كلام المحقق النائيني في المسبب ونقده
١١٤	التحقيق في المقام
١١٧	السادس: هل يجري الحديث الرفع في المستحبات؟
١١٧	كلام المحقق الخوئي
١١٨	الصحيح هو الجريان مطلقاً
١٢١	السابع: هل المنة شخصية أو نوعية؟
١٢١	التحقيق هو الثاني
١٢٣	الثامن: حديث الرفع يرفع الآثار لا بشرط من العناوين المذكورة فيه
١٢٣	كلام الشيخ
١٢٤	توضيح المحقق الخراساني كلام الشيخ
١٢٦	كلام المحقق الاصفهاني وتوضيحه
١٣٠	رأي شيخنا الأستاذ
١٣١	التاسع: هل الإمتان حكمة أو علة؟
١٣٢	العاشر: في سند حديث الرفع
١٣٥	٢- حديث الحجب

- ١٣٥ تقريب الاستدلال
- ١٣٦ إشكال الشيخ وأتباعه
- ١٣٧ وجوه الجواب عنه
- ١٣٧ ١- جواب المحقق الهمداني
- ١٣٨ مناقشة المحقق الاصفهاني
- ١٣٩ ٢- جواب المحقق العراقي ونقده
- ١٤٠ ٣- جواب المحقق الخوئي ونقده
- ١٤٢ ٤- جواب المحقق الإيرواني ونقده
- ١٤٤ التأمل في ألفاظ الحديث
- ١٤٦ سند حديث الحجب
- ١٤٩ ٣- حديث: كل شيء لك حلال
- ١٥٠ كلام الشيخ
- ١٥١ كلام صاحب الكفاية وتوضيحه
- ١٥٢ وجوه الإشكال على الإستدلال: الأول ونقده
- ١٥٣ كلام المحقق الخوئي ونقده
- ١٥٤ الوجه الثاني ونقده
- ١٥٥ الوجه الثالث
- ١٥٦ نقد جواب المحقق العراقي عن هذا الوجه
- ١٥٦ الجواب الصحيح
- ١٥٧ الوجه الرابع
- ١٥٧ جواب المحقق الخوئي ونقده
- ١٥٩ سقوط الاستدلال بخبر مسعدة
- ١٥٩ الكلام في الروايات الاخرى

إشكال الشيخ ١٥٩

جواب المحقق العراقي ونقده ١٦٠

الكلام في الأسانيد ١٦٣

عـ حديث الناس في سعة ما لا يعلمون ١٦٥

الاختلاف في النسبة بينه وأخبار الإحتياط ١٦٥

المختار رأي الكفاية ١٦٧

النظر في رأي الشيخ ١٦٩

سند حديث السعة ١٧٢

٥- حديث كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى ١٧٥

الاختلاف في دلالة الحديث على البراءة ١٧٥

كلام الشيخ ١٧٥

محتملات الحديث ١٧٦

هل الورود بمعنى الوصول أو الصدور؟ ١٧٨

كلام الكفاية ونقده ١٧٨

كلام المحقق الإصفهاني ١٨٠

نقد هذا الكلام ١٨٣

تمة في قاعدة الملازمة ١٨٥

الاستدلال بالإجماع على البراءة ١٨٧

كلام الشيخ ١٨٧

النظر في كلمات المتقدمين ١٨٨

الاستدلال بالعقل على البراءة ١٩١

كلماتهم في أساس قاعدة قبح العقاب بلا بيان ١٩١

رأي الشيخ ١٩١

- ١٩٢ رأي المحقق الخراساني
- ١٩٢ رأي المحقق النائيني
- ١٩٤ رأي المحقق الإصفهاني
- ١٩٦ رأي المحقق الخوئي
- ١٩٧ خلاصة ما استدلّ به للقاعدة
- ١٩٧ مناقشة السيد الاستاذ
- ٢٠٠ رأي السيد الصدر
- ٢٠١ النظر في كلام السيد الاستاذ والسيد الصدر
- ٢٠٣ النسبة بين القاعدة وقاعدة دفع الضرر
- ٢٠٣ كلام المحقق الخراساني
- ٢٠٤ احتمالات الوجوب
- ٢٠٥ هل هو حكم عقلي إرشادي؟
- ٢٠٦ رأي المحقق الإصفهاني
- ٢٠٨ إن كان الضرر بالمعنى المادي
- ٢١١ هل يجب دفع الضرر المادي؟
- ٢١٤ حكم الإضرار بالنفس
- ٢١٧ وهل للعقل الحكم بالإحتياط هنا؟

الإحتياط

٢٨٤-٢١٩

- ٢٢١ الاستدلال بالكتاب للإحتياط
- ٢٢٢ كلام الشيخ
- ٢٢٣ كلام الكفاية

٢٢٤	الاستدلال بالسنة للاحتياط
٢٢٤	١. الأخبار الأمرة بالتوقف عند الشبهة.
٢٢٥	جواب الشيخ
٢٢٦	جواب الكفاية.
٢٢٦	التحقيق في المقام.
٢٢٨	جواب المحقق الإصفهاني.
٢٣١	الكلام حوله
٢٣٣	العود إلى كلام الشيخ القائل بالإرشاد
٢٣٤	الحمل على الإرشادية هو الصحيح.
٢٣٦	٢. الأخبار الأمرة بالاحتياط.
٢٣٦	جواب الشيخ عن الاستدلال بصحيفة عبدالرحمن
٢٣٨	جواب المحقق الثاني عن الصحيحة
٢٣٩	النظر في جواب المحقق الثاني
٢٤٠	موثقة ابن وضاح
٢٤١	جواب الشيخ عن الاستدلال بالموثقة
٢٤٢	النظر في الجواب
٢٤٣	رواية كميل
٢٤٤	جواب الشيخ ونقده
٢٤٦	طريقان آخران للحمل على الإرشادية ذكرهما السيد الخوئي ونقدهما
٢٤٩	النسبة بين أخبار الإحتياط وأدلة البراءة.
٢٤٩	مناقشة كلام المحقق الإصفهاني
٢٥٣	٣. أخبار التثليث
٢٥٤	جواب الشيخ

٢٥٤ جواب المحقق النائيني
٢٥٥ جواب المحقق الخوئي
٢٥٥ هل يعقل كون الأمر بالإحتياط طريقاً؟
٢٥٩ الاستدلال بالعقل للإحتياط
٢٥٩ الوجه الأول: العلم الإجمالي
٢٥٩ تقريب الكفاية
٢٦٠ تقريب الشيخ
٢٦٠ الفرق بين التقريبين
٢٦١ جواب الشيخ بوجهين
٢٦٢ إشكال الكفاية على الوجه الثاني
٢٦٤ طريق المحقق العراقي لانحلال العلم
٢٦٩ طريق المحقق الإصفهاني
٢٧٤ طريق المحقق النائيني
٢٧٥ التحقيق في المقام
٢٨١ الوجه الثاني
٢٨٢ جواب الشيخ والنظر فيه
٢٨٤ جواب الكفاية، وهو الصحيح
٢٨٥ استدلال الأصوليين للبراءة بالإستصحاب
٢٨٥ جواب الشيخ
٢٨٦ إشكال و دفع
٢٨٨ رأي المحقق النائيني
٢٩٠ رأي المحقق العراقي
٢٩٢ رأي المحقق الخوئي

مناقشة الاستاذ في التقض والحل ٢٩٤

شبهة التعارض بين الاستصحابيين..... ٢٩٨

التحقيق ٢٩٩

تفسيحات

٤١٨-٣٠١

الأول: إنه يشترط عدم وجود الأصل الموضوعي ٣٠٣

كلام الكفاية ٣٠٤

١- هل تقدم الأصل الموضوعي بالورود أو بالحكومة؟ ٣٠٧

٢- ما هي حقيقة التذكية؟ ٣٠٩

رأي الشيخ ٣٠٩

رأي صاحب الكفاية ٣١١

رأي المحقق النائيني ٣١١

رأي المحقق العراقي ٣١٢

النظر في كلام المحقق النائيني ٣١٤

النظر في كلام المحقق العراقي ٣١٦

حقيقة التذكية ٣١٧

رأي المحقق الإصفهاني ونقده ٣١٨

تفصيل الكلام و تنقيح المرام في امور

الأمر الأول: في موثقة ابن بكير ٣٢٠

الأمر الثاني: في إجراء الأصل في القابلية ٣٢٢

الأمر الثالث: هل يوجد دليل على قابلية كل حيوان للتذكية؟ ٣٢٤

الأمر الرابع: في معنى غير المذكي والنسبة بينه وبين المذكي ٣٢٧

٣٢٧	مقام الثبوت
٣٢٩	مقام الإثبات
٣٣١	المستفاد من النصوص
٣٣٢	الجواب عن إيراد المحقق الإصفهاني
		نتائج الامور
٣٣٤	صور الشبهة الموضوعية
٣٣٧	صور الشبهة الحكمية
٣٤٠	الثاني: في بيان الإحتياط وكيفية تعلق الأمر به
٣٤١	وجه الإشكال
٣٤١	الجواب
٣٤١	إشكال الكفاية
٣٤٢	اعتراض المحقق الإصفهاني
٣٤٣	دفاع الاستاذ
٣٤٥	إشكال الشيخ وتوضيحه
٣٤٦	الآراء الأخرى
٣٤٧	التحقيق في المقام
٣٥٠	التصوير الثاني
٣٥٠	التحقيق في ذلك
٣٥٢	الثالث: في أخبار من بلغ وجهات البحث فيها
٣٥٢	(الجهة الأولى) الاحتمالات في أخبار من بلغ
٣٥٤	الإشكال على رأي المشهور
٣٥٦	رأي الكفاية
٣٥٧	إشكال ودفع
٣٥٨	مناقشة الجواب

٣٥٨	رأي المحقق النائيني ومناقشة.....
٣٦١	رأي المحقق العراقي.....
٣٦٢	دليل الإحتمال الرابع ومناقشته.....
٣٦٤	الإحتمال الخامس.....
٣٦٥	ثمره الأقوال:.....
٣٦٧	(الجهة الثانية) هل تشمل أخبار من بلغ البلوغ الحدسي؟.....
٣٦٩	(الجهة الثالثة) هل تشمل الخبر القائم على الأمر الضمني؟.....
٣٧١	(الجهة الرابعة) هل تشمل الكراهة؟.....
	(الجهة الخامسة) لو قام الخبر الضعيف على الوجوب هل يفتنى
٣٧٢	بالاستحباب؟.....
٣٧٣	(الجهة السادسة) يعتبر عدم القرينة المنافية لظهور البلوغ.....
٣٧٩	(الجهة السابعة) لو قام خبر ضعيف على الكراهة وآخر على الاستحباب ..
٣٨٠	(الجهة الثامنة) هل تعم أخبار من بلغ المواعظ ونحوها؟.....
٣٨١	(الجهة التاسعة) هل تعم الأخبار عن الموضوعات؟.....
٣٨٣	(الجهة العاشرة) هل تعم أخبار العامة؟.....
٣٨٣	(الجهة الحادية عشرة) هل البلوغ يعم الخبر الضعيف؟.....
٣٨٤	الكلام في الأسانيد.....
٣٨٨	الرابع: في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية.....
٣٨٨	١. الشبهة التحريمية.....
٣٨٩	قاعدة قبح العقاب.....
٣٩٠	حديث الرفع.....
٣٩٠	قوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَاتَّهُرُوا﴾.....
٣٩١	كلام الشيخ ونقده.....
٣٩٣	كلام المحقق الخراساني.....

٣٩٣	كلام المحقق الإصفهاني
٣٩٤	الحكم في القسم الأول
٣٩٥	الحكم في القسم الثاني
٣٩٦	توضيح المقام بالنظر إلى الآراء
٣٩٩	تفصيل المحقق الثانيين ونقده
٤٠١	رأي المحقق الإصفهاني
٤٠٣	الحكم في القسم الثالث
٤٠٣	الحكم في القسم الرابع
٤٠٣	الإستدلال بأدلة الحل
٤٠٤	٢. الشبهة الوجوبية
٤٠٥	فرع - حكم دوران الأمر بين الأقل والأكثر غير الإرتباطيين
٤٠٥	دليل القول بالإحتياط (الأول)
٤٠٦	إشكال المحقق العراقي ونقده
٤٠٨	الدليل الثاني ونقده
٤٠٨	الدليل الثالث ونقده
٤٠٩	الدليل الرابع ونقده
٤١٠	الدليل الخامس وهو المعتمد
٤١٢	الخامس: في حسن الاحتياط
٤١٥	كلام للمحقق الاصفهاني

تحفة الأصول

على ضوء الحاشية

شيعتنا الفقيه المحقق والأصولي الباق
آية الله العظمى الوحيد الخراساني

المجموع الثامن

الدفء

البيروت دار الفکر للطباعة والنشر والتوزيع

تَحْفِيفُ الْأَصُولِ

عَلَى ضَرْعِ الْبَحَاثِ

شَيْخِ الْفَقِيهِ الْمُحَقِّقِ وَالْأَصُولِيِّ اللَّطِيفِ
رَبِّهِ اللَّهِ الْعَظِيمِ الْوَحِيدِ الْخُرَّاسَانِيِّ مَهْدِي

تَأَلَّفَ
السَّيِّدُ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ الْمِيلَانِيُّ

الْجَمْعُ الثَّامِنُ

مرفهه: حسيني ميلاني، علي، ۱۳۳۷ -

عنوان و نام پدیدآور: تحقیق الأصول علی ضوء
أبحاث شيخنا الفقيه المحقق والأصولي المدقق
آية الله العظمى الوحيد الخراساني / تأليف علي
الحسيني الميلاني.

مشخصات نشر: قم: نشر الحائرين، ۱۳۳۷ ق. = ۱۳۹۵ -
مشخصات ظاهري: ج .

شابک: دوره: 6-52-2501-964-978

ج ۱: 978-964-2501-93-9

ج ۲: 978-964-2501-94-6

ج ۳: 978-964-2501-39-7

ج ۴: 978-600-2501-54-0

ج ۵: 978-964-2501-55-7

ج ۶: 978-600-5348-78-1

ج ۷: 978-600-5348-91-0

ج ۸: 978-600-8518-02-0

پداشت: عربي.

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

پداشت: ج ۵ (چاپ اول: ۱۴۳۱ ق. = ۱۳۸۹).

پداشت: ج ۶ (چاپ اول: ۱۴۳۵ ق. = ۱۳۹۲).

پداشت: ج ۷ (چاپ اول: ۱۴۳۶ ق. = ۱۳۹۳).

پداشت: ج ۸ (چاپ اول: ۱۴۳۷ ق. = ۱۳۹۵).

پداشت: کتابخانه.

موضوع: اصول فقه شيعه

شماره المزمود: وحيد خراساني، حسين، ۱۲۹۹ -

شماره المزمود: انتشارات الحقايق

رده بندي كننگر: ۱۳۹۰ ت ۳ ح ۵۶ / ۸ / ۱۵۹ BP

رده بندي ديوي: ۲۹۷/۳۱۲

شماره كتابشناسي ملي: ۱۰۹۳۹۲۱

شبكة كتب الشيعة



الكتاب: تحقيق الأصول - ج ۸

المؤلف: آية الله السيد علي الحسيني الميلاني

نشر: الحقايق

المطبعة: قم

الطبعة: الأولى - ۱۳۳۷

الكثير: ۱۰۰۰ نسخة

القياس: ۲۰۰۰۰ ريال

رمز المزمود: ۶-۵۲-۱-۲۵۰-۹۶۴-۱۷۸

رمز: ۶-۵۲-۱-۲۵۰-۹۶۴-۱۷۸

978 - 964 - 2501 - 52 - 6

978 - 600 - 8518 - 02 - 0

حقوق الطبع محفوظة للمركز

عنوان مركز النشر: قم، المرفهه: ۰۲۵۰۱۳۳۷۳۳۲ و ۰۲۵۰۲۷۳۳۷۳۳۲۰

عنوان مركز التوزيع في طهران: شارع مصطفيين، تاليف بأسر داره باهه الأعداء - صاحبان پرشكاهه لفظه رقم ۸، منشورات مركز سر القضي، مقاعد ۱۳۶-۷۷۵۱۳۶-۱۰ (طهران)

عنوان مركز التوزيع في طهران: شارع جهادارانه، شارع طويده كنس، زاوية شارع تعلق نوري، باهه ورود صاحبان (رمزه الطبعه القضي، رقم ۲، منشورات لفظه، مقاعد ۳۵-۲۲۸۸۷۰۳۵-۲۱

عنوان مركز التوزيع في مشهد: شارع الشهداء، خلف حديقه نكدي، جناح سفري، رفاق الشجيره خوراكمان، سايه وكنجهه كتابه، دار نشر نورو لفظه، مقاعد ۱۳۳۲-۱۳۳۲-۰۵۱-۹۱۵۱۱۹۹۸۸۶

عنوان مركز التوزيع في مشهد: شارع جهادارانه، باهه، مستقل، سلب، انحصار، مركز الحرزه الصليبيه المخصصي الحرزه الصليبيه في اسفهان، مقاعد ۶۰۸-۳۲۲۱-۳۲-۳۱

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله
الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

وبعد:

فهذا هو الجزء الثامن من كتابنا (تحقيق الأصول). وهو في دوران الأمر بين
المحذورين، وأنه هل تجري فيه أصالة التخيير، وفي دوران الأمر بين المتباينين
ودوران الأمر بين الأقل والأكثر، وأنه هل تجري فيهما أصالة الإشتغال أو لا؟ نقدّمه
إلى العلماء الأعلام والفضلاء الكرام في الحوزات العلميّة، ونسأل الله سبحانه أن
ينفع به وأن يوفقنا للعلم والعمل الصالح بمحمد وآله.

علي الحسيني الميلاني

أصالة التخيير

في دوران الأمر

بين المحذورين؟

التكليف:

تارة: مشكوك فيه.

وأخرى: معلوم.

فعلى الأول:

تارة: نلاحظ الحالة السابقة، وأخرى لا نلاحظ. فالأول مجرى الإستصحاب

والثاني مجرى البراءة.

وعلى الثاني:

تارة: الإحتياط ممكن، وأخرى غير ممكن. فالأول مجرى الإستغال؟

والثاني مجرى التخيير؟

ففي دوران الأمر بين المحذورين علم بالتكليف والإحتياط غير ممكن. أي:

إن التكليف جنساً معلوم ومجهول نوعاً، لأننا نعلم إجمالاً بالتكليف لكنه مردد بين

الوجوب والحرمة.

وللبحث صوراً، لأنه:

تارة: الواقعة واحدة، وأخرى: الواقعة متعددة.

والأول له خمس صور، لأنه:

قد يكون الحكمان توصليين.

وقد يكونان تعبديين.

وقد يكون أحدهما المعين تعبدياً والآخر توصلياً.

وقد يكون أحدهما غير المعين تعبدياً.

وقد تكون التوصلية والتعبدية مشكوكاً فيها.

الكلام في

دوران الأمر بين المحذورين التوصليين

ويلحق بهذه الصورة:

صورة ما إذا كان أحدهما غير المعين تعبدياً.

وصورة الشك بين التعبدية والتوصلية، بناءً على أن الأصل فيه هو التوصلية.

لكون الملاك في الجميع واحداً.

فنقول:

إن المنشأ للشك ودوران الأمر بين المحذورين:

تارة: إجمال الدليل، وأخرى: تعارض الدليلين، وثالثة: فقد الدليل، ورابعة:

الأمر الخارجية.

وهذا تقسيم الشيخ.

وصاحب الكفاية قال: إن الملاك هو العلم بالتكليف مع عدم إمكان

الإحتياط، سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية، إلا في الخبرين المتعارضين.

ولما كان محط البحث والنظر هو تعيين تكليف المجتهد، فإن المقصود

بالبحث أولاً وبالذات هو الشبهة الحكمية.

الوجوه في الشبهة الحكمية

قال الشيخ^(١) أن في المسألة ثلاثة وجوه، لكنه عند تعدادها ذكر أربعة:

- ١- الحكم بالإباحة ظاهراً. نظير ما يحتمل فيه التحريم وغير الوجوب.
- ٢- التوقف، بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهراً ولا واقعاً. ومرجعه إلى إلغاء الشارع كلا الإحتمالين، فلا حرج عقلاً في الفعل ولا في الترك، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح.

٣- وجوب الأخذ بأحدهما بعينه.

٤- وجوب الأخذ بأحدهما لا بعينه.

وذكر صاحب الكفاية^(٢) هذه الوجوه وأضاف وجهاً خامساً وهو:

التخيير بين الفعل والترك عقلاً مع الحكم عليه بالإباحة شرعاً.

مختار الشيخ: الوجه الثاني. وعليه المحققان الميرزا والعراقي.

ومختار الكفاية: الوجه الخامس.

الوجه الأول: التوقف

واستدل الشيخ لما ذهب إليه بقوله^(٣):

«الإنصاف أن أدلة الإباحة في محتمل الحرمة تنصرف إلى محتمل الحرمة

وغير الوجوب، وأدلة نفي التكليف عما لم يعلم نوع التكليف، لا يفيد إلا عدم

(١) فرائد الأصول ٢ / ١٧٨.

(٢) كفاية الأصول: ٣٥٥.

(٣) فرائد الأصول ٢ / ١٨٥.

المؤاخذه على الترك والفعل، وعدم تعيين الحرمة أو الوجوب، وهذا المقدار لا ينافي وجوب الأخذ بأحدهما مختيراً. نعم، هذا الوجوب يحتاج إلى دليل، وهو مفقود، فاللّازم هو التوقف وعدم الإلتزام إلا بالحكم الواقعي على ما هو عليه في الواقع، ولا دليل على عدم جواز خلوّ الواقعة من حكم ظاهري إذا لم يحتج إليه في العمل».

فهو يرى التخيير العقلي مع التوقف عن الحكم الشرعي رأساً.

أما التخيير، فلعدم التمكن من الموافقة أو المخالفة العملية القطعية، والموافقة الإحتمالية حاصلة بالضرورة، فلاحاجة إلى الحكم، وفي الموافقة الإحتمالية الحاصلة لا يرجح جانب على جانب آخر إلا لمرجح، وتقديم جانب الحرمة من باب أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة ساقط، فالعقل يحكم بالترجيح لقبح الترجيح بلا مرجح.

وأما التوقف عن الحكم الشرعي، فيظهر وجهه بعد بيان الوجوه الأخرى والكلام عليها.

هذا، وقد اشتهب أمر الإنصراف الذي ذكره الشيخ على المحقق العراقي، فنسب إليه القول بانصراف أدلة البراءة وأصالة الحلّ والإباحة فقال: «لامجال لجريان أدلة البراءة وأصالة الحلّية والإباحة في المقام لإثبات الترخيص في الفعل والترك، وذلك لا من جهة ما أفاده الشيخ قدس سرّه من انصراف أدلتها عن مثل الفرض، بل من جهة...»^(١).

إذ أن الشيخ يذهب إلى الفرق بين دليل أصالة الإباحة ودليل أصالة البراءة، لأنه يرى أن لسان الأول جعل الحلية والثاني لسانه الرفع، لكن الأول منصرف عنده عن المقام، ولذا يقول: إن أدلة الإباحة في محتمل الحرمة ينصرف.... وأما الثاني، فسواء كان رافعاً للمواخذة أو التكليف لا يكون دليلاً على جعل الحكم الظاهري. نعم، الأثر العقلي للرفع هو الترخيص. هذا في البراءة الشرعية. وأما البراءة العقلية، فإن قبح العقاب بلا بيان ليس حكماً ظاهرياً. إذن، فدليل الإباحة هو المنصرف عن المقام.

الوجه الثاني: التخيير العقلي والإباحة الشرعية

قد تقدّم أن صاحب الكفاية ذكر في المقام خمسة وجوه:

- ١- الحكم بالبراءة عقلاً ونقلًا، لعموم النقل وحكم العقل بقبح المواخذة على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به.
 - ٢- وجوب الأخذ بأحدهما تعييناً.
 - ٣- وجوب الأخذ بأحدهما تخييراً.
 - ٤- التخيير بين الفعل والترك عقلاً مع التوقف على الحكم رأساً.
 - ٥- التخيير بين الفعل والترك عقلاً مع الحكم عليه بالإباحة شرعاً.
- ثم قال: أوجهها الأخير.

واستدلّ للتخيير العقلي بنفس ما ذكره الشيخ.

وأما شرعاً، فقد قال بالإباحة - خلافاً للشيخ القائل بالتوقف - واستدلّ لذلك

وشمول مثل: (كُلُّ شيءٍ لك حلال حتى تعرف أنه حرام)^(١) له، ولا مانع عنه عقلاً ولا نقلاً^(٢).

أما الشمول، فللإطلاق.

وأما عدم المانع، فلأنه لا مانع إلا المخالفة العملية القطعية، وهذا غير لازم، لتردد المكلف بين الفاعلية والتاركية، فالمخالفة القطعية مستحيلة، والموافقة القطعية أيضاً مستحيلة، لاستلزامها الجمع بين النقيضين، وأما الإحتمالية، فحاصلة قهراً، ولا دليل على وجوب الموافقة الإلتزامية بالنسبة إلى الأحكام الشرعية الواقعية، ودليل وجوب العمل بالحكم الشرعي لا يثبت وجوب الإلتزام به، وعلى فرض ثبوت الدليل، فالإلتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه ممكن وقابل للإمتثال، فالإباحة الظاهرية لاتنافي الحكم الواقعي، وأما الإلتزام بأحدهما المعين، فلادليل على وجوبه إن لم يكن تشريعاً.

وإذا تمّ المقتضي وعُدم المانع، فالشمول حاصل.

توضيح ذلك:

إنه لا مجرى لقاعدة قبح العقاب بلا بيان في دوران الأمر بين المحذورين، لوجود «البيان» القائم على أصل الإلتزام، فالبراءة العقلية هنا ساقطة. وكذلك وجوب الأخذ شرعاً بأحد الطرفين، أما تعييناً، فلعدم الدليل عليه أولاً، ولأنه تشريع ثانياً، وأما تخييراً، فكذلك، لأن المروض هنا هو احتمال الوجوب

(١) وسائل الشيعة ١٧ / ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، رقم: ٤، باختلاف يسير.

(٢) كفاية الأصول: ٣٥٥.

وإحتمال الحرمة، فليس بموردٍ للأخذ بأحدهما تخييراً، بخلاف مسألة تعارض الخبرين، إذ على القول بالسببية يقع التزاحم بين المفسدة الدالّ عليها خبر الحرمة والمصلحة الدالّ عليها خبر الوجوب، فيحكم العقل بالتخيير حيث لا مرجح، وعلى القول بالطريقة، فالمفروض كون أحدهما واجداً لشرائط الحجية، فالمقتضي للأخذ به موجود والمانع مفقود. فهذه المسألة عند صاحب الكفاية خارجة عن بحث دوران الأمر بين المحذورين، خلافاً للشيخ. ويبقى التخيير العقلي، والمراد منه هو الأخرجة العقلية.

وأما شرعاً، فالمقتضي لجريان دليل الإباحة الشرعية موجود، والإنصراف الذي أدعاه الشيخ ممنوع، والمانع إما لزوم المخالفة العملية وإما لزوم المخالفة الإلتزامية ولا ثالث. أما الأولى فمستحيلة، وأما الثانية فقد ثبت عدم وجوب الموافقة الإلتزامية.

وهنا نكتة لا بأس بالتنبيه عليها وهي:

إنه قال في الوجه الأول: الحكم بالبراءة عقلاً ونقلاً. وقال في الأخير وهو مختار: مع الحكم عليه بالإباحة شرعاً. وذلك يفيد أنه لا يريد من «الإباحة» الأعم منها ومن البراءة، للفرق الواضح بينهما، لأن أصالة الإباحة أخص من أصالة البراءة، لجريان الثانية في الشبهات الحكمية والموضوعية بلا كلام، ولأنّ المجمول بالبراءة عدم التكليف أو المراد منها عدم جعل الإحتياط أو أنّ مدلولها رفع الحكم في مرتبة الظاهر أو رفع المؤاخظة. وأما أدلة أصالة الإباحة، فمدلولها جعل الترخيص حكماً ظاهرياً. فمدلول أدلة الأصلين مختلف. نعم، يمكن جعل أصالة الحلّ أعمّ منه ومن البراءة مسامحةً.

إشكال الإصفيهاني

وأشكل المحقق الإصفيهاني^(١) بأن شمول قولهم عليهم السلام: (كُلْ شَيْءٌ لَكَ حَلَالٌ) يتوقف على أمور:

الأول: شموله للشبهة الحكمية والموضوعية معاً، مع أننا قد بينا في بحث البراءة اختصاصه بالشبهات الموضوعية.

والثاني: شموله للشبهة الوجوبية والتحريمية، وذلك يكون فيما إذا كان «الحرام» في غاية الخبر أعم من حرمة الفعل وحرمة الترك، وإذا كان أعم كان المفتي - وهو «الحلال» - أعم كذلك. وأما إذا اختص «حرام» بالشبهة الحكمية التحريمية، كان «حلال» مختصاً بها مثله، فيكون الحديث أجنبيّاً عما نحن فيه، ويكون مجراه صورة دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب.

ثم ذكر وجوهاً لعدم عموم «حرام» في الغاية، وهي:

١- إن كل حكم من الأحكام الخمسة بسيط، لا ينحلّ إلى حكمين فعلاً وتركاً.

٢- إن الإيجاب ينبعث عن مصلحة في المتعلق، وليس في تركه مفسدة حتى ينبعث منها التحريم، والحال في العكس كذلك.

٣- ليس في المراد التشريعي اللزومي في موطن النفس إلا إرادة متعلقة بفعله، لا كراهة متعلقة بتركه، إذ لافرق بين الإرادة التشريعية والتكوينية إلا من جهة تعلق الأولى بفعل الغير وتعلق الثانية بفعل نفس المرید.

٤- إنه لا يُستحق العقوبتان على كل معصية، لأن المفروض أن فعل الحرام ينطبق عليه عنوان ترك الواجب وكذا بالعكس في ترك الواجب.

فتبيّن عدم التعدّد من حيث المبادئ والتائج والغايات.

والثالث: أن تكون الغاية عقلية لا شرعية جعلية، إذ لو كانت شرعية فهي حاصلة، لفرض العلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة، بخلاف ما لو كانت عقلية، فإن المراد من العلم هو المنجز، ومع فرض عدم منجزية هذا العلم من حيث الموافقة القطعية وترك المخالفة القطعية، فالغاية غير حاصلة بمجرد العلم. وسيأتي الإشكال إن شاء الله في الغاية حتى بناءً على كونها عقلية.

قال: فاتضح أن الإستدلال بحديث: كل شيء لك حلال، مبني على مقدمات كلها غير مسلمة.

المناقشة

إن الوجوه التي ذكرها المحقق الإصفهاني في الإشكال على صاحب الكفاية فيها نظر:

أما أولاً:

فإن صاحب الكفاية يستدل بخبر: (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) وهو يعمّ الشبهتين بلاشبهة، لا بخبر مسعدة بن صدقة: (كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك

قد اشتريته ولعله سرقة...^(١) الذي يحتمل الإختصاص بالشبهة الموضوعية من جهة الموارد المذكورة فيه، وإن كان يحتمل أن تكون الموارد من باب التنظير لا التمثيل، فيكون صالحاً للإستدلال في الشبهتين، كما ذكر صاحب الكفاية في حاشية الرسائل.

وبالجملة، إن كان الإشكال من جهة أن رواية مسعدة تشمل الشبهتين، فهو مندفع بأنه ليس الإستدلال به، مضافاً إلى ما ذكره صاحب الكفاية في الحاشية كما تقدم.

وأما ثانياً:

فإن جميع ما ذكره المحقق الإصفهاني مذكور في الكفاية. فأمّا عدم شمول الخبر للشبهة الوجوبية إلا إذا كان «الحرام» أعم من الفعل والترك، فقد تعرض له في الكفاية. وكذلك بساطة الأحكام، فهو مذكور في مبحث الضد منها، وكذا عدم المفسدة في ترك الواجب وعدم المصلحة في ترك الحرام، فإنه مذكور في ردّ كلام المحقق القمي في مبحث إجتماع الأمر والنهي.

ولمّا كان صاحب الكفاية يقول بساطة الأحكام وبعدم المفسدة أو المصلحة في ترك الواجب أو الحرام، فهو لا يقول باستحقاق العقوبتين على كلّ معصية ولا بترك الإرادة.

هذا كله، مضافاً إلى أنه قال في بحث البراءة «مع إمكان أن يقال: ترك

(١) وسائل الشيعة ١٧ / ٨٩، باب عدم جواز الإنفاق من كسب الحرام.

ما احتمال وجوبه مما لم يعرف حرمة فهو حلال. تأمل^(١) فذكر الإصفهاني وجه التأمل بقوله:

«وجهه: إن كلَّ حكم إيجابي أو تحريمي لا ينحلُّ إلى حكمين إيجابي وتحريمي فعلاً وتركاً، بل ترك الواجب حيث أنه ترك الواجب يستحقَّ عليه العقاب، لأنَّه حرام. وكذلك في طرف الحرام»^(٢).

وأما ثالثاً:

فإنَّ صاحب الكفاية قد استدلَّ بهذا الخبر في الشبهة التحريمية ثمَّ قال إنَّه بعدم الفصل يتمَّ المطلوب في الشبهة الوجوبية وهذه عبارته: «وبعدم الفصل قطعاً بين إباحته وعدم وجوب الإحتياط فيه وبين عدم وجوب الإحتياط في الشبهة الوجوبية يتمَّ المطلوب»^(٣).

وقد غفل الإصفهاني عن هذا.

ثمَّ إنَّ الغاية في الخبر هي العلم بالحرمة، وهو غير حاصل، لأنَّ العلم بالجنس - وهو الإلزام - ليس علماً بالنوع، فالمتحقِّق هو العلم بالجامع، والمجمول غاية - وهو العلم بالحرمة - غير متحقِّق، فالغاية شرعية ولكنَّها غير حاصلة. هذا تمام الكلام على إشكالات الإصفهاني.

(١) كفاية الأصول: ٣٤٢.

(٢) نهاية الدراية ٤ / ٦٧.

(٣) كفاية الأصول: ٣٤١.

إشكال الميرزا

وأشكل المحقق النائيني بوجهين^(١):

أحدهما: إن دوران الأمر بين المحذورين ليس مجرى أصالة الحل، لأن موضوعها هو الشك، وهو إنما يتحقق حيث يحتمل الإباحة، وفي المقام علم بالإلزام المردد بين الوجوب والحرمة، فلا موضوع لها.

والثاني: إنه لا مانع من جريان الأصل في كل طرف من أطراف الشبهة المقرونة بالعلم إلا لزوم المخالفة العملية للتكليف المعلوم. وأما إذا نافي جريانه نفس التكليف المعلوم بالإجمال، فلا يعقل الجريان. وما نحن فيه من هذا القبيل، لأن أصالة الإباحة فيه ينافي الإلزام المتيقن في البين.

المناقشة

والجواب:

أما عن الإشكال الأول، فهو أنه ليس الموضوع في الخبر هو الشك في الإباحة، بل هو عدم العلم بالحرمة، وبين الأمرين بون بعيد. وفي المقام علم بالإلزام مع الجهل بخصوصية الوجوب والحرمة، فالعلم بعدم الإباحة هو لمفروض في البحث، فموضوع الخبر متحقق فيه، والحديث شامل والأصل جار. وبعبارة أخرى: الغاية في الخبر هو العلم بالحرمة، فالمغتنى عدم العلم بها، فما لم تعلم حرمة فهو حلال، فالإستدلال بهذا الخبر تام.

وأما الخبر الآخر: (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال)، فلا يشمل المقام كما في فوائد الأصول^(١)، لظهوره في أخذ احتمال الحلية فيه، وهو متحقق في دوران الأمر بين المحذورين كما تقدم. إلا أن صاحب الكفاية وغيره لم يستدلوا بالخبر الثاني.

وأما عن الإشكال الثاني - وهو أن جعل الإباحة الظاهرية مع العلم بجنس الإلزام غير ممكن، لأن جريانها في كل من طرف الفعل والترك يغني^(٢) عن جريانها في الطرف الآخر، فإن معنى إباحة الفعل وحليته هو الرخصة في الترك وبالعكس، ولذلك كان مفاد أصالة الحل بمدلولها المطابقي يناقض القدر المشترك المعلوم بالإجمال أعني جنس الإلزام - فقد قال المحقق العراقي^(٣):

بأن العلم يتقوم بنفس العنوان والصورة الذهنية من دون سراية له إلى وجود المعنون في الخارج، وكل محمول يستحيل تخلفه وتعديه عن موضوعه. وعلى هذا، فإن متعلق العلم في دوران الأمر بين المحذورين هو أحد الأمرين من الوجوب والحرمة، وهذا العلم المتعلق بالعنوان - أعني عنوان الأحد - لا يسري إلى معنونه وهو الوجوب والحرمة.

أما أصالة الإباحة، فالموضوع فيها عبارة عن الفعل والترك المشكوك في

(١) فوائد الأصول ٣ / ٤٤٥.

(٢) وهذا بخلاف البراءة والإستصحاب، فإن جريانها في خصوص ما تعلق بالفعل من الوجوب أو الحرمة، لا يغني عن الجريان في الطرف الآخر، بل يحتاج كل من الطرفين إلى براءة أو استصحاب خاص به.

(٣) نهاية الأفكار ٣ / ٢٩٤.

إباحته، والمحمول فيها هو «الحليّة»، فيفيد الأصل حليّة مشكوك الحرمة وحليّة مشكوك الوجوب، فمجري الأصل -وهو الطرفان- غير متعلّق العلم وهو الإلزام الموجود بينهما، فلا يكون جريانه فيهما مناقضاً للعلم المتعلّق بالجامع.

وفيه:

أما على مسلك الميرزا في الأوامر والنواهي -من أن الأمر طلب الفعل والنهي طلب الترك، فالفرق بينهما في ناحية المتعلّق- فالجواب غير تام بعد الدقة في كلام الميرزا^(١). فقد ذكرنا أنه يقول بأن جريان أصالة الإباحة في أحد الطرفين يعني عن جريانه في الطرف الآخر، لأنه بمجرد الجريان في أحدهما يتم الترخيص بالنسبة إلى كليهما، وهذا لا يجتمع مع العلم بالإلزام.

وأما على مسلك غير الميرزا -من أن المتعلّق في كليهما واحد وهو الفعل، وإنما الإختلاف بالمتعلّق، إذ هو في أحدهما البعث وفي الآخر الزجر- فالإندفاع أوضح، لأن الفعل إما مبعوث إليه وإما مزجور عنه. وجريان الإباحة في هذا الفعل الذي تعلّق به الإلزام مع الخصوصية من جهة البعث والزجر - غير ممكن.

فظهر عدم تمامية جواب العراقي عن الإشكال الثاني.

(١) وإن كان يتخيّل وروده بناءً على مسلكه، من جهة أن جريان الأصل في طرف الوجوب -مثلاً- يؤدّي إلى ارتناع طلب الفعل ولا علاقة له بطرف الحرمة، فيكون طلب الترك باقياً على حاله، فلا تقع المناقضة بين أصالة الإباحة والعلم بالإلزام.

إشكال العراقي

وأشكل المحقق العراقي^(١) على صاحب الكفاية: بأن المكلف في مورد دوران الأمر بين المحذورين مضطراً إلى الفعل أو الترك، فهو بمناط الإضطرار مرخص، ومعه لا وجه لجعل الإباحة الشرعية. وعلى الجملة، فإنه لا مانع من جريان أصالة الإباحة، ولا دليل على الإنصراف، ولكن لا وجه لجعلها مع الإضطرار.

المناقشة

وفيه: إنه لا مانع من جعل الإباحة من ناحية الشارع إلى جنب الترخيص المذكور من ناحية العقل، كما هو الحال في جميع الشبهات البدوية.

التحقيق في الإشكال على صاحب الكفاية

ثم إنه يرد على صاحب الكفاية - بقطع النظر عن دعوى الإنصراف كما ذكر الشيخ - لزوم اللغوثة من جعل الإباحة.

وتوضيح ذلك: إن للمعلوم في دوران الأمر بين المحذورين جهتين، فبالمطابقة يعلم علماً إجمالياً بأحد الحكمين من الوجوب والحرمة، وبالإلتزام يعلم علماً تفصيلياً بعدم الحلية، لأن كلاً من الوجوب والحرمة يلزم عدم الحلية، فلو أريد جعل الإباحة الظاهرية لزم اجتماع الضدين في الشيء الواحد من جهة

المدلول المطابقي، لأن الإباحة تضادّ الحكمين، واجتماع النقيضين من جهة المدلول الإلزامي، أي الحليّة وعدم الحليّة، لأن المعلوم عدم حليّة نفس هذا الشيء، لكونه إما واجباً أو محرماً، وكونه في نفس الوقت حلالاً يستلزم المحال المذكور، وتفكيك المحقّق العراقي بين متعلّق العلم وموضوع الحكم الظاهري لا وجه له.

قال شيخنا - في الدورة السّابقة - وهذا الإشكال وارد عليه بناءً على القول بتضادّ الأحكام كما هو المختار عنده، إلّا أنّ يقال: بعدم فعليّة الحكم الواقعي كما ذهب إليه في مسألة الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري. لكنّ التحقيق: إنّ فعليّة الحكم بفعليّة موضوعه، ولا ريب في فعليّته هنا إلّا أنّه لا قدرة على المخالفة أو الموافقة القطعيّة، فكان غير المقدور هو القطع بأحد الأمرين لانفس الموافقة أو المخالفة.

اللهمّ إلّا أنّ يقال بعدم الفعليّة بالإضطرار إلى أحد الطرفين، من حيث أنّ الحكم الواقعي إمّا بعث وإمّا زجر، ومع الإضطرار إلى أحدهما يسقط الحكم الواقعي عن الفعليّة. وهذا مسلكه قدس سرّه. أو يقال: بأنّ الفعليّة تدور مدار العلم، وهنا لا يوجد العلم. وهذا مسلك المحقّق الإصفهاني.

وأما على القول: بأنّ لا تضادّ بين الأحكام أنفسها، لأنّ الحكم اعتباراً وهو خفيف المؤنة، بل هو إمّا في مرحلة الملاك أو في مرحلة الإمتثال. فالإشكال هو: لغويّة الحكم في مرحلة الإمتثال، لعدم إمكان المخالفة أو الموافقة القطعيّة، وأما الإحتماليّة فحاصله.

وفي مرحلة الملاك، قال المحقق الإصفهاني وغيره - في مسألة الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري -: بأن ملاك الحكم الواقعي للحرمة - مثلاً - قائم بالمتعلق، والظاهري - وهو الإباحة - قائم بنفس جعل الحكم الظاهري.

لكنّ هذا الجمع غير ممكن هنا، لعدم وجود المصلحة في جعل الحكم الظاهري - بخلاف الشبهة البدويّة - لأنها لا تخلو عن أحد أمرين، فإمّا التوسعة بحيث لولاها لكان المكلف في الضيق والكلفة، وهنا لا ضيق، لوجود اللأحرارية العقلية، لعدم إمكان المخالفة أو الموافقة القطعية، فلا أثر عملي لجعل أصالة الإباحة هنا، لأنّ الترخيص حاصل، وقد صرح المحقق الخراساني بأنّ الأصول العمليّة وظانف للشاكّ في مرحلة العمل. وإمّا إسناد الترخيص إلى الشارع، وهو هنا غير معقول، لوجود العلم بالإلزام الشرعي.

فظهر لغويّة جعل أصالة الإباحة في دوران الأمر بين المحذورين.

كذا أفاد دام بقاءه.

أقول:

قد عرفت أنّ صاحب الكفاية يقول بالتضادّ بين الأحكام الخمسة بأنفسها، فالإشكال يرجع إلى لزوم الجمع بين الضدّين، لكن قد عرفت أيضاً أنّه يقول بعدم فعليّة الحكم الواقعي حيث يوجد الحكم الظاهري أو يضطرّ إلى أحد الطرفين، وحيثنّ لا يلزم محذور الجمع بين النقيضين، والإشكال عليه بفعليّة الحكم الواقعي إشكال مبنائي.

هذا، ولكنّ الإشكالات على صاحب الكفاية متعدّدة، فإنّه وإنّ اندفع بعضها

على مبنائه، لكنّ البعض الآخر وارد عليه، ومن ذلك سوى ما تقدّم:

أولاً: إنه لا يوجد عندنا دليل على الإباحة في الشبهات الحكمية الكلية التي هي محط نظر المجتهدين، وما ورد في الإباحة، فمورده الشبهات الموضوعية، كرواية مسعدة بن صدقة وغيرها، ولأقل من الشك في شمول الأخبار للشبهة الحكمية.

أورده المحققان النائيني والإصفهاني^(١) ووافق عليه شيخنا في الدورة اللاحقة.

وثانياً: إن المحقق الخراساني قد نص في مبحث البراءة^(٢) على أن (كل شيء لك حلال) ظاهر في الشبهة التحريمية، وأنه يقال بأصالة الحل في الوجوبية من باب عدم الفصل. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فقد جعل الحرمة أعم من الفعل والترك، فيكون الخبر جارياً في الشبهتين. ولكنه أبطل الوجه الثاني، لأنه يرى بساطة الوجوب والحرمة، وأن الحرمة ناشئة من المفسدة في الفعل، فيبقى عدم الفصل، ولكن لا مجال لعدم الفصل في دوران الأمر بين المحذورين، لوجود خمسة أقوال فيه.

وثالثاً: ذكر المحقق النائيني^(٣) أنه يعتبر في الأصل احتمال مطابقته للواقع وإلا كان باطلاً، وفيما نحن فيه نقطع بمخالفة أصالة الإباحة للحكم الواقعي، لأنه إما الوجوب وإما الحرمة.

(١) نهاية الدراية ٤ / ٦٥ - ٦٦.

(٢) كفاية الأصول: ٣٤١.

(٣) فوائد الأصول ٣ / ٤٤٥.

الكلام حول قياس ما نحن فيه بتعارض الخبرين

قال في الكفاية^(١):

«وقياسه بتعارض الخبرين الدالّ أحدهما على الحرمة والآخر على

الوجوب. باطل.

فإنّ التخيير بينهما على تقدير كون الأخبار حجّةً من باب السببية على

القاعدة، ومن جهة التخيير بين الواجبين المتزاحمين. وعلى تقدير أنّها من باب

الطريقة، فإنّه وإن كان على خلاف القاعدة، إلّا أنّ أحدهما تعييناً أو تخيراً حيث

كان واجداً لما هو المنطوق للطريقة من احتمال الإصابة مع اجتماع سائر الشرائط،

صار حجّةً في هذه الصورة بأدلة الترجيح تعييناً أو التخيير تخيراً، وأين ذلك ممّا

إذا لم يكن المطلوب إلّا الأخذ بخصوص ما صدر واقعاً وهو حاصل، والأخذ

بخصوص أحدهما ربّما لا يكون إليه بموصل؟

نعم، لو كان التخيير بين الخبرين لأجل إيدائهما احتمال الوجوب والحرمة

وإحداثهما التردد بينهما، لكان القياس في محلّه، لدلالة الدليل على التخيير بينهما

على التخيير ههنا. فتأمل جيّداً.

توضيح كلام الكفاية

وتوضيحه: أنّه بعد أن ذكر عدم المانع العقلي عن جريان أصالة الإباحة، ذكر

أنّه إنّ قيل بوجود المانع الشرعي عنه، وذلك بتفقيح المنطوق في دليل الخبرين

المتعارضين، فإن للشارع هناك حكماً ظاهرياً وهو التخيير في الأخذ بأيهما شاء، ولم يجعل حكماً ظاهرياً في قبال الخبرين، وهذا يجري في مسألة دوران الأمر بين المحذورين - حيث يتردد الأمر بين حكيمين واقعيين - بالأولوية ولا أقل من المساواة، فيختر الشارع هنا بين الأخذ الطرفين، ولا يجعل حكماً ظاهرياً في مقابلهما.

ولك أن تقول أيضاً: بأن الخبرين المتعارضين ينفيان احتمال الحكم الثالث، بل لا بد من الأخذ بأحدهما تعيناً، وفي دوران الأمر بين الوجوب والحرمة كذلك، فالثالث وهو الإباحة منفي، ولا بد من الأخذ بأحد الحكيمين تخييراً شرعياً، قياساً على تلك المسألة بتنقيح المناط بالأولوية أو المساواة.

ويمكن أن يقال: بأن الخبرين يبديان احتمال الوجوب والحرمة، وإذا حكم الشارع في موردهما بالتخيير، حكم به في مورد احتمال الوجوب والحرمة بالوجدان بالأولوية.

قال رحمه الله: هذا القياس باطل، لأننا إن قلنا بالسببية في حجية الأخبار، فإن قيام الخبر على الوجوب يحدث مصلحة ملزمة، وقيام الآخر على الحرمة يحدث مفسدة ملزمة، وحيث لا يمكن إمتالهما معاً يقع التزاحم، ويكون التخيير بين الفعل والترك على وفق القاعدة، إرشاداً إلى حكم العقل. أما في دوران الأمر بين المحذورين، فالشيء واحد، وهو إما ذو مصلحة ملزمة وإما ذو مفسدة ملزمة. فالقياس مع الفارق.

وإن قلنا: بأن حجية الأخبار من باب الطريقة، فالتخيير على خلاف القاعدة.

وأما قول المحقق الإصفهاني: «وأما ما عن شيخنا العلامة قدس سره في المتن من الجواب بناءً على الطريقتين من وجود ملاك الطريقتين في كلا الخبرين وهو احتمال الإصابة شخصاً وغلبة الإصابة نوعاً، فالعلم الإجمالي بالكذب الواقعي غير مانع، إذ ليس الكذب الواقعي مانعاً، ومع وجود الملاك في كليهما فلامحالة يكون التخيير على القاعدة، ولا يقاس به ما نحن فيه، من حيث أنه ليس فيه إلا مجرد احتمال الحكيم، لا ملاكاً لاعتبار الحجية في كلا الخبرين. فقد بينا في محلّه أنّه لا يخلو عن محذور...»^(١) فسهو من قلمه الشريف.

وأما كان على خلاف القاعدة، لأن القاعدة حيث تدّر هي التساقط، ولكن لما كان أحد الخبرين واحداً لملاك الطريقتين مع احتمال إصابته ومطابقتها للواقع، فقد جعلته أدلة الترجيح أو التخيير حجةً تعييناً أو تخييراً.

أما المقام، فالحكم الواقعي فيه واحد، وهو مردّد بين الوجوب والحرمة، فهو ذو ملاك على نحو التعيين، لكنّه مجهول عندنا، وإن كان المطلوب هو الإلتزام بما صدر في الواقع إجمالاً، فهو حاصل^(٢) من غير حاجة إلى الإلتزام بأحد الطرفين بخصوصه، فإنّه ربّما لا يكون موصلاً إلى الواقع. فالقياس مع الفارق كذلك.

(١) نهاية الدراية ٤ / ٢١٦.

(٢) هذا فيه احتمالان، أحدهما: أن يكون المراد «المعمل». أي: إن الموافقة القطعية عملاً لا يمكن، والموافقة الإجمالية عملاً حاصلّة، فلامجال لأن يحصلها الشارع بالجميل. والثاني: أن يكون المراد «الإلتزام». أي: إن الإلتزام بالنسبة إلى الحكم الواقعي حاصل بلا جعل من الشارع للحجّة تعييناً أو تخييراً. وكيف كان، فلاملاك للتخيير.

النظر فيه:

وتنظر فيه شيخنا في الدورة السابقة: أما من حيث المبني، فهو يرى أنه لا ملزم للموافقة الإلزامية، لأن دليل التكليف ليس فيه إلا إقتضاء العمل بالتكليف، وليس فيه إقتضاء الإلتزام بوجود المكلف به مثلاً. وأما غير هذا الدليل، فلا شيء يدل على لزوم الإعتقاد، وما يدل على وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما يخبر به، لا يقتضي وجوب الإلتزام والتصديق للمخبر به. وبالجمله: لا ملازمة بين تصديق المخبر وتصديق المخبر به ... وهو كما ترى.

وأما من حيث البناء فتقول: إن ما ذكره بناءً على القول بالسببية مخدوش، فإن المحذور في التعارض يكون في مرحلة الجعل، وفي التزاحم يكون في مرحلة الإمتثال، فهذا هو الفرق بين التعارض والتزاحم، وفي التزاحم يحكم العقل بالتخير مع تساوي الملاكين، ويلزوم صرف القدرة في الأهمّ منهما إن كان أحدهما أهمّ من الآخر، فحيث يتساوى الملاكان يسقط إطلاق الحكمين دون أصلهما، ولا ملازمة بين الأصل والإطلاق في السقوط، والضرورات تتقدّر بقدرها. وفي التعارض لا يجتمع الملاكان في الشيء الواحد، إذ لا يكون الشيء الواحد ذامصلحة ملزمة ومفسدة ملزمة معاً، فالمحذور في الجعل كما أشرنا، ولذا يكون مقتضى الأصل في التعارض هو التساقط.

والحاصل: إنه في التعارض يسقط أصل الحكمين، وفي التزاحم يسقط

إطلاق الحكمين.

وبما ذكرنا يظهر أن ما نحن فيه بناءً على السببية مصداق للتعارض

لا التزاحم، لأن الخبر القائم على وجوب الشيء يحدث المصلحة فيه - بناءً على السببية - والقائم على حرمة يحدث المفسدة، واجتماع المفسدة الملزمة مع المصلحة الملزمة في الشيء الواحد محال، فما نحن فيه على السببية صغرى لباب التعارض لا التزاحم. وبعبارة أخرى: التزاحم بناءً على السببية معناه وجود الغرضين في الشيء الواحد يوجب أحدهما جعل الوجوب والآخر جعل الحرمة، حتى يقع التزاحم، وهذا محال، لأن مع وحدة المتعلق لا يعقل جعل الحكمين، لأن جعلهما فرع وجود الغرضين، ووجود الغرضين فرع وجود المتعلقين.

وقياس ما نحن فيه بالتزاحم بين الواجبين كأنقاذ الغريقين، لا مورد له، لأنه إن كان الملاك في أحد الحكمين أهم - ككونه نبياً مثلاً - لزم جعل المحكم التعيني، وإن كانا متساويين لزم جعل الإباحة، فلامعنى لجعل التخيير على حال. وهذا هو الإشكال الأول.

وأما ثانياً، فقد وقع البحث في أن الخبرين المتعارضين هل ينفيان الثالث أؤ لا؟. وبعبارة أخرى: هل يتساقطان بالمرّة أو في مدلولهما المطابقي دون الإجمالي وهو نفي الثالث؟ قد اتفق الميرزا وصاحب الكفاية على الثاني، واختلفا في الدليل. ومسلك الثاني هو: إن المتعارضين أحدهما معلوم الكذب وساقط عن الإعتبار دون الآخر، وحيث لم يتعيّن الكاذب منهما يسقط المدلول المطابقي فيهما، لكن له أحدهما نفي الثالث، لوجود المقتضي وعدم المانع ... فإذا دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة وتساقطا، فإن «أحدهما» حجة على نفي الإباحة، هذا إن لم نعلم بعدم خلوّ الواقع عن الوجوب أو الحرمة واحتملنا كونه الإباحة،

فلو علمنا بذلك، كان النافي للثالث هو العلم لأحدهما، إذ مع وجود العلم لا تصل النوبة إلى الحجّة التعبدية لأجل نفيه.

هذا ما ذهب إليه في نفي الثالث بحجّتين تعبديتين متعارضتين، فكيف يلتزم فيما نحن فيه بالإباحة مع وجود العلم بأنّ الحكم في الواقع إمّا الوجوب وإمّا الحرمة كما هو المفروض؟ إن لازم كلامه أن يكون العلمي نافياً للثالث ولا ينفيه العلم، وهذا غير معقول.

كلام السيّد الأستاذ

وأفاد سيّدنا الأستاذ: «أنّ الوجه المصحح للقياس أحد أمور:

الأوّل: دعوى إنّ الملاك في الحكم بالتخيير في مورد تعارض الخبرين هو مجرد إبدائهما احتمال الوجوب والحرمة، فيسري الحكم إلى كلّ مورد كذلك، ومنه ما نحن فيه.

الثاني: دعوى إنّ الملاك هو نفي الثالث. وما نحن فيه كذلك.

الثالث: إنّ رعاية الحكم الظاهري وهو الحجية يدلّ بالفحوى على رعاية الحكم الواقعي، فإذا ثبت التخيير بين الحجّتين وعدم طرحهما، فثبوت التخيير بين الحكمين الواقعيين أولى.

قال: ولكن جميع هذه الوجوه ممنوعة.

أمّا الأوّل: فلاّنه تخرص وتحكم على الغيب، بل بناء على السببية لامجال له، لأنّ التخيير يكون من باب التخيير بين الواجبين المتزاحمين، وأي ربط لذلك بما نحن فيه.

وأما الثاني: فهو كالأول، مع أن نفي الثالث قد لا يقول به الكل، لابهما - كما يراه الشيخ - لتبعية الدلالة الإلزامية للمطابقتة في الحجية كسببها لها في أصل الثبوت. ولا بأحدهما - كما يراه صاحب الكفاية - لعدم تصوّر ما أفاده في تفرّيقه في محله فراجع. مع أن الكل يرى التخيير ولو لم يتكفل الخبران نفي الثالث.

وأما الوجه الثالث: فلأن الأولوية إنما تتم لو فرض ثبوت الموضوع لكل من الحكمين الواقعيين كثبوتة للحكمين الظاهريين، وليس الأمر كذلك، بل هو حكم واقعي مردّد بين الحكمين، بخلاف الحكمين الظاهريين، فإن كلاً منهما واجد لموضوعه وهو الخبر التام الشرائط. وبيان آخر نقول: إن الطريقة بأيّ وجه صوّرت في باب الطرق مشوبة بالموضوعية، والألزم إعتبار كلّ طريق وكاشف، فللطريق الخاص موضوعية كانت منشأً لجعله حجة ككثرة انضباطه ونحوها، وقد ادّعى صاحب الكفاية أن الموضوع هو احتمال الإصابة.

وأورد عليه الإصفهاني: بأنه شرط للحجية لا موضوع وأن الموضوع هو عنوان التسليم^(١).

إذن، فموضوع الحكم الظاهري الناشئ من مصلحة معينة ثابت، وتردّد الحال بينهما وأين ذلك مما نحن فيه. فيما هناك موضوع واحد لحكم واقعي واحد غير معلوم. فلا يقال بعد هذا أنه: بناء على الطريقة يكون المدار على الواقع المنكشف بلا خصوصية للطريق، والواقع المحتمل هو أمر واحد، فيكون مورد الخبرين المتعارضين مثل ما نحن فيه، فيتحقّق التخيير فيما نحن فيه. فتدبره^(٢).

(١) نهاية الدراية ٤ / ٢١٦.

(٢) متقى الأصول ٥ / ٢٩ - ٣٠.

الوجه الثالث: التخيير

وفيه: إن التخيير

إن كان في المسألة الفرعية، فغير ممكن من الشارع أن يخير بين الفعل والترك، إذ يعتبر في الجامع بين طرفي التخيير أن يكون متعلقاً للقدرة، وهنا ليس كذلك، لأن المكلف إما فاعل وإما تارك.

وإن كان في المسألة الاصولية، فهو ممكن، لكنه يتوقف على قيام الدليل، وليس في مقام الإثبات هنا دليل. أما في الخبرين المتعارضين فالدليل موجود، ولكن لا وجه للقياس.

وأما التخيير العقلي، فهو غير معقول كذلك، لما ذكرنا.

أقول:

والذي ذكره الشيخ هو الأخرجية العقلية، وهو غير التخيير العقلي، وإليه ذهب سيدنا الأستاذ بعد أن ناقش سائر الأقوال في المسألة، قال:

فيتعين الإلتزام بالتخيير، لا من قبيل الوجوب التخييري شرعاً، ولا من قبيل التخيير العقلي في باب التزاحم... فالمراد من التخيير هو عدم الحرجية في الفعل والترك، وهو ما ذهب إليه المحقق النائيني^(١).

ولكن المختار - وفقاً لشيخنا الأستاذ - هو جريان الإستصحاب كما سيأتي، ومعه لا مجال للتخيير مطلقاً. فانظر وتدبر.

الوجه الرابع: تقديم جانب الحرمة

من باب: إن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

وفيه:

أولاً: ليس الأمر في كل الموارد هكذا.

وثانياً: سلمنا، لكنه في المصلحة والمفسدة المعلومتين، وهنا محتملتان،

ولادليل على تقدّم المفسدة المحتملة على المصلحة المحتملة.

الوجه الخامس: البراءة

ووجه جريانها هو: إن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وحديث الرفع،

متحقّق في دوران الأمر بين المحذورين، لأنّ كلّاً من الطرفين مشكوك فيه ولا بيان

عليه، فالمقتضي لجريان البراءة تام. وأما المانع عنه فمفقود، لأنّ جريانها لا يؤدي

إلى المخالفة العملية، فإنّها لا تتحقّق في مورد دوران الأمر بين المحذورين. وأما

الموافقة الإلزامية - إن قلنا بوجودها - فهي ممكنة، فيلتزم بالواقع على ما هو عليه.

ومع وجود المقتضي وعدم المانع، تكون البراءة جارية مطلقاً.

قال الشيخ: العقلية جارية، وليس العلم بجنس التكليف كالعلم بنوعه في

المانعية عن جريان القاعدة^(١).

فأشكّل المحقّقان الخراساني والهمداني^(٢): بأنّ الحقّ تقييد العلم بالجنس

(١) مراند الأصول / ٢ / ١٨٠.

(٢) حاشية للهمداني: ١٨٥.

بعدم التمكن معه من المخالفة القطعية، إذ مع التمكن منها يكون منجزاً وتحرم المخالفة. كما إذا علم بوجود هذا أو حرمة ذلك، فإنه يمكن المخالفة القطعية، وحيثُذ يكون هذا العلم مانعاً عن جريان القاعدة.

فقوله: ليس العلم بالجنس التكليف كالعلم بنوعه. ليس على إطلاقه، بل لا بد من تقييد العلم بالجنس الذي لا يتحقق من المخالفة العملية القطعية، ولو أمكنت المخالفة أو الموافقة يكون العلم مؤثراً ومنجزاً، سواء كان العلم بالجنس أو بالنوع، ومع فقد العلم من أصل أو التمكن من المخالفة أو الموافقة فهو غير مؤثر.

أقول:

هذا التقييد لازم، لكنَّ الشيخ قد نصَّ على ذلك من قبل. على أنه قال في مباحث القطع، بأن الملاك هو التمكن من المخالفة أو الموافقة، من غير فرق بين كون العلم بالجنس أو بالنوع. والحاصل: إنه قائل بتأثير العلم بالجنس في حال التمكن من أحد الأمرين.

الإشكالات

وقد أشكل على القول بالبراءة بوجوه:

الأول: إنَّ العلم التفصيلي بالإلزام والإجمالي بنوعه يمتنعان من إجراء

البراءة.

وفيه:

إنَّه استبعاد محض، لأن موضوع الأصل في كلِّ طرف -وهو الشك-

موجود، فهو يجري في كل من الطرفين بخصوصه، دون الإلزام المعلوم، فلا مانع من الجريان من هذه الناحية. نعم، يلزم المحذور من إجراء الإباحة، لأن جريانها في أحد الطرفين يستلزم الإباحة في الطرف الآخر أيضاً.

وإن كان المانع من ناحية استلزام البراءة الترخيص في المعصية عملاً أو التزاماً، فإن الإطاعة الإلزامية حاصلة، والترخيص العملي في الطرفين لا ينفى الإلتزام بالحكم الواقعي، والمخالفة العملية غير ممكنة.

الثاني: إن الترخيص موجود بمناط التكوين، ومعه لا مجال للتخصيص بمناط الشك.

وبعبارة أخرى: الأصل العملي يجري في كل مورد يسقط العلم فيه عن التنجيز، وفيما نحن فيه قد تحقق الترخيص في الرتبة السابقة، فلا أثر له في المرتبة اللاحقة.

فالنظر في التقريب الأول إلى اختلاف المناط، وفي الثاني إلى اختلاف الرتبة.

وهذا الإشكال من المحقق العراقي^(١).

وفيه:

إن كان الإضطرار التكويني بالنسبة إلى الحكم الواقعي المعلوم، فلا إشكال في عدم وصول التوبة إلى الترخيص بالبراءة، لأن العلم لا يكون منجزاً بالنسبة إليه، فلا حاجة إلى تحصيل العذر بالجهل. لكن ما نحن فيه ليس كذلك، لأن الحكم

الواقعي هنا موجود، وهو إما الوجوب وإما الحرمة، ولا قصور في ملاك ذلك الحكم ولا في القدرة على إمتثاله، فلا اضطرار بالنسبة إلى المكلف به، وإنما الإضطرار بالنسبة إلى الجامع، ولا قدرة على تحصيل الموافقة القطعية. فالمضطر إليه هو حكم العقل بلزوم الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، لاحكم الشرع بالوجوب أو الحرمة. وفي هذه الحالة يعذر العقل المكلف ويرفع عنه الحرج بالفعل أو الترك، لأنه يحكم بالترخيص، والألحرجية العقلية - وإن كانت حاصلة في الرتبة السابقة - لا تنافي الحكم الشرعي الظاهري في المرتبة اللاحقة، بل إنها معلقة على حكم الشرع، ومعه يتنفي حكم العقل بها، نظير انتفاء قاعدة قبح العقاب بحديث الرفع، فلو قيل بلغوية الحكم الشرعي بالترخيص هنا مع وجود الألحرجية العقلية من قبل، لزم لغوية حديث الرفع مع وجود القاعدة. وهذا ما لا يلتزم به أحد.

الثالث: قال الميرزا^(١):

أما في العقلية، فبأنها تفيد العذر للشاك في التكليف، وحيث يوجد القطع بالمؤمن ولا يقبل التكليف التنجيز بالعلم الإجمالي، لا تبقى حاجة إلى القاعدة. ومرجع هذا الإيراد إلى ثبوت عدم إستحقاق العقاب على هذا التكليف في المرتبة السابقة، وليس في البين احتمال العقوبة أصلاً. فلا تصل النوبة إلى إثبات هذا المعنى بحكم العقل من جهة عدم البيان.

وفيه:

إننا قد ذكرنا أن الإضطرار ليس بالنسبة إلى حكم الشارع كي يكون رافعاً للتكليف ولا يبقى المجال للقاعدة. بل هو بالنسبة إلى حكم العقل بلزوم الموافقة القطعية لحكم المولى. أي: متى كان التكليف ولم تمكن الموافقة القطعية له، حكم العقل بالعذر، فهذا حكم عقلي.

ومن جهة أخرى: يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، أي: إن التكليف المحتمل الذي لا بيان عليه تقبح العقوبة عليه. وهنا: الوجوب لا بيان عليه، وكذا الحرمة، فموضوع القاعدة موجود بالنسبة إلى كل من الطرفين، والعذر من جهة الإضطرار حاصل بالنسبة إلى الجامع في البين، فالحكمان العقليان جاريان.

وعلى الجملة، إنما يرد الإشكال لو كان عدم قابلية التكليف لاستحقاق العقاب في الرتبة السابقة أي في موضوع القاعدة، وقد عرفت أنه ليس كذلك، وأن الإضطرار هو بالنسبة إلى الموافقة العملية، فلا يرفع موضوع القاعدة، كما لا ترفع القاعدة موضوع حكم العقل بعدم لزوم الموافقة القطعية مع الإضطرار.

وأما في النقلية، فلأنها تجري في كل مورد أمكن للشارع وضع الإحتياط فيه، لأن الرفع فرع الوضع. وهنا لا يمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما، لا على سبيل التعيين ولا على سبيل التخيير. وحيث لا يعقل الرفع، فلا تعم أدلة البراءة للمقام.

أقول:

قد أمر المحقق الميرزا هنا بالتأمل، ولم يشر إليه شيخنا في الدرر.

ثم إن مدرك البراءة الشرعية لا ينحصر بحديث الرفع حتى يكون هناك رفع متفرّع على الوضع. ولعلّ هذا وجه التأمل.

جواب السيّد الخوئي

وأجاب المحقّق الخوئي كما في المصباح^(١): «بأن المورد قابل للتعبّد بالنسبة إلى كلّ من الحكمين بخصوصه، فإن القدرة على الوضع إنما تلاحظ بالنسبة إلى كلّ من الوجوب والحرمة مستقلاًّ لإيهما معاً، وحيث أن جعل الاحتياط بالنسبة إلى كلّ منهما بخصوصه أمر ممكن كان الرفع أيضاً ممكناً.
وتوضيح ذلك:

إن القدرة على كلّ واحدٍ من الأفعال المتضادّة كافية في القدرة على ترك الجميع، ولا يعتبر فيها القدرة على فعل الجميع في عرض واحد، ألا ترى أنّ الإنسان مع عدم قدرته على إيجاد الأفعال المتضادة في آنٍ واحد، يقدر على ترك جميعها، وليس ذلك إلا من جهة قدرته على فعل كلّ واحد منها بخصوصه؟
ففي المقام، وإن لم يكن الشارع متمكناً من وضع الإلزام بالفعل والترك معاً، ولكنّه متمكّن من وضع الإلزام بكلّ منهما بخصوصه، وذلك يكفي في قدرته على رفعهما معاً. وحينئذٍ، فلما كان كلّ واحد من الوجوب والحرمة مجهولاً، كان مشمولاً لأدلة البراءة، وتكون النتيجة الترخيص في كلّ من الفعل والترك».

وفيه:

إنّ الكلام يدور مدار مفهوم (الرفع) و(الوضع)، ومفهوم الرفع غير مفهوم الترك، بقريئة المقابل لكلّ منهما، فذاك يقابله (الوضع) وهذا يقابله (الفعل). ومن قدر على وضع أحد الحَجْرين -مثلاً- ليس بقادر على رفع كليهما. نعم، يقدر على ترك وضعهما. وموضوع حديث الرفع ليس ترك الإحتياط بل رفعه، والقدرة على وضع أحد الضدّين لا يكفي لرفع كلا الضدّين.

وعلى هذا، فإنّ جريان الأصل في الوجوب بشرط لا من الحرمة المحتملة تام، لاحتمال الضيق، وكذا بالنسبة إلى الحرمة بشرط لا من الوجوب، ولكن لو أريد جريانه في الفعل والترك معاً فلا أثر عملي للأصل، لوجود الترخيص العقلي من قبل، وجريانه في أحد الطرفين دون الآخر ترجيح بلا مرجح. فالمشكل هو الجمع بين الترخيصين من جهة عدم ترتب الأثر العملي ولزوم اللغوثة. وتلخص: ورود الإشكال على البراءة الشرعية.

وأما ما ذكره في المصباح من النقص بالشبهة البدويّة^(١): من أنّه إذا كان عدم خلق المكلّف من الفعل والترك هو الملاك للغوثة الأصل، فإنّ هذا صادق في الشبهة البدويّة، مع أنّه يجري فيها بلا كلام.

ففيه:

إنّه قياس مع الفارق، لأنّه وإنّ كان المكلّف غير خال من أحد الحالين، لكن

الفاعلية أو التاركية هناك ليست بالترخيص العقلي من باب قبح الترجيح بلامرجح، وأنه يمكن للشارع جعل الإحتياط هناك، فله رفعه.

أما في دوران الأمر بين المحذورين، فلا إحتمال للضيق والكلفة من الجهتين حتى يرفعها فيهما، سواء كان الرفع بدليل أو دليلين، فلا أثر للبراءة هنا. فالإنصاف لغوية البراءة الشرعية في محل البحث.

اللهم إلا أن يكون فائدة جريانها الإسناد إلى الشارع، وذلك يكفي للخروج عن اللغوثة، ولا يشترط الأثر العملي. وعلى هذا، تخرج أصالة الإباحة أيضاً عن اللغوثة، وبه أيضاً يحل المشكل بين حديث الرفع وقاعدة قبح العقاب، فإن الحديث يجري مع وجود القاعدة ويكون أثره الإسناد المذكور.

المختار

في دوران الأمر بين المحذورين

عدم جريان أصالة الإباحة

وذلك:

أولاً: لعدم وضوح جريانها في الشبهة الحكمية.

وثانياً: إنصراف دليلها - على فرض الشمول - عما إذا كان إحتمال الحرمة

منضماً إلى إحتمال الوجوب.

ثالثاً: لزوم اللغوثة. بناءً على اشتراط الأثر العملي.

عدم جريان البراءة الشرعية

أولاً: لعدم قدرة الشارع على الرفعين، ومدلول حديث الرفع هو الرفع

لا الترك.

ثانياً: لزوم اللغوية بناءً على اشتراط الأثر العملي.

عدم جريان البراءة العقلية

لعدم القصور في البيان في المورد، كما أن العلم منجز في صورة دوران

الأمر بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر. فإن القاعدة لا تجري.

قيل:

إن موضوع القاعدة هو «عدم البيان» لكن لا مطلق البيان، فإن الإطلاق في

موضوع حكم العقل غير معقول كالأهمال، فالمقصود هو البيان الباعث.

وفي دوران الأمر بين المحذورين لا باعثة للبيان، وعليه، فلا مانعة له،

فالقاعدة جارية، بخلاف صورة تعدد الواقعة، فإن المانع من جريان البراءة فيها هو

العلم بالجامع المنجز عقلاً للخصوصية لأنه بيان باعث، فبين الصورتين فرق.

أقول:

وهذا الإشكال قوي. وما ذكر من مانعة العلم في تلك الصورة تام،

فالمقتضي لجريان البراءة الشرعية هناك في كل من الطرفين موجود، والمانع

المذكور يمنع من جريانها.

ولكن المانعۃ ترجع إلى منجزية البيان على الجامع بالنسبة إلى الخصوصية عقلاً، فإن العقل يرى صلاحية البيان على الجامع للمؤاخذة، ولا يشترط عند العقل كون البيان على خصوص الخصوصية، وهذه الجهة موجودة هنا، إذ البيان قائم على الجامع، فيحكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفة العلم المتعلق بالجامع والمنجز بالنسبة إلى الخصوصية، وهذا الحكم العقلي يرفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلا تكون البراءة العقلية جاريةً هنا، لعدم الموضوع.

والشرعية لا تجري في صورة تعدد متعلق الحكمين، لوجود المانع عن جريانها - وهو حكم العقل، لأن البيان على الجامع منجز بالنسبة إلى الخصوصية - وإن كان المقتضي لجريان حديث الرفع بالنسبة إلى كلٍّ من الخصوصيتين موجوداً.

والحاصل: إننا ننكر أصل المطلب ونقول بعدم الموضوع للقاعدة. فالحق مع صاحب الكفاية والمحقق الإصفهاني. والنقض بالبراءة الشرعية غير وارد. هذا كله في الاصول غير المحرزة، وقد عرفت عدم جريانها.

جريان الإستصحاب

والتحقيق جريان الإستصحاب في هذا المقام، وفاقاً لشيخنا الأستاذ، لأن كلاً من الوجوب والحرمة حادث مسبوق بالعدم، فيستصحب عدم وجوب هذا الشيء ويستصحب عدم حرمة كذلك. وذلك لأن المقتضي لجريان الإستصحاب موجود والمانع عنه مفقود.

أما وجود المقتضي، فلأن موضوع الإستصحاب هو اليقين السابق والشك اللاحق، والأركان بالنسبة إلى خصوص كل من الحكمين تامة، فالإستصحاب جارٍ.

والإشكال في ناحية المقتضي لجريان الإستصحاب في الشبهات الحكمية، إمّا لما قيل من أن أدلة الإستصحاب لا تشملها، من جهة تعارض إستصحاب عدم الجمل مع إستصحاب المجعول، وإمّا لما قيل من أن أدلة الإستصحاب واردة في الشبهات الموضوعية ولا إطلاق لها لتشمل الحكمية، مندفع.

أما المعارضة، فلأن المشكل المذكور غير موجود هنا.

وأما عدم الإطلاق، ففيه: إن القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يسقط الإطلاق. وقوله عليه السلام في ذيل الدليل:

(وليس ينبغي لك أن تنقض ...) مطلق. فالمبنى المذكور منخدوش وإن قال به بعض المعاصرين.

وتلخص: تامة المقتضي لجريان الإستصحاب في المقام.

الكلام حول الموانع عنه

إنّما الكلام في وجود المانع.

فقد ذكرت أمور أربعة:

١- إن جريان الإستصحاب يستلزم التناقض بين الصدر والذيل في دليل الإستصحاب، لأن الصدر يشمل دوران الأمر بين المحذورين المحتملين. لكنّ

في الذيل: (انقضه يقين آخر). ونحن عندنا يقين بوجود أحد الأمرين من الوجوب والحرمة.

ذكره الشيخ.

الجواب:

ويجاب عنه: بأن اليقين المنقوض يقينٌ بالخصوصية، واليقين الناقض يقين بأحدهما. ومع تعدد المتعلق لا يتحقق التناقض.

٢- إن جريان الإستصحاب وتعبّد الشارع ببقاء اليقين السابق لغو، لعدم الأثر العملي، لأنّ المكلف إما فاعل وإما تارك، فالمانع من الإستصحاب لزوم اللغو كما كان هو المانع من جريان البراءة.

ذكره الميرزا^(١).

الجواب:

يكفي للخروج عن اللغو الإسناد إلى الشارع، ولا يشترط الأثر العملي.

٣- إن جريان الإستصحاب يستلزم البناء على خلاف الواقع، لأنّ مدلول «لا تنقض» هو: اجعل بنائك على يقينك السابق. وهذا البناء - مع العلم بمخالفة أحد الطرفين للواقع - يستلزم البناء على خلاف الواقع، وكيف يمكن الموافقة الإلزامية للواقع على ما هو عليه؟

أقول:

إذا كان المشكل في الإستصحاب لزوم البناء على خلاف الواقع، فإنّ هذا

اللازم لا يجتمع مع وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وآله بما جاء به، فنحن بالإضافة إلى عدم الإلتزام بالحكم الواقعي، قد بنينا على خلاف الواقع والتزمنا به. وهذا تشريع قلبي وإليه يرجع إشكال الميرزا. وبه يظهر ورود الإشكال حتى على القول بعدم وجوب الموافقة الإلتزامية.

الجواب:

لكنَّ يجب: بأنَّ أخبار الإستصحاب لا تدلُّ على البناء على الواقع، بل مفادها عدم النقض عملاً. فلا مانع من هذا الحيث.

٤- إنَّ الأثر هو للمجمول لا للجعل، ولا حالة سابقة للمجمول - وهو الوجوب والحرمة - بالمدم، فلا إستصحاب. والجعل وإنَّ كان له حالة سابقة، لليقين بعدم الجعل أولاً، إلَّا أنَّ إستصحاب عدم الجعل لا ينفيد لإثبات عدم المجمول إلَّا على الأصل المثبت.

قاله الميرزا^(١).

الجواب:

أولاً: إنَّ عدم المجمول له حالة سابقة، لتحقق الموضوع بنحو القضية الحقيقية قبل تحقق المجمول، لأنَّ الأحكام مجعولة بالتدرج.

وثانياً: إنَّ كان المجمول من لوازم الجعل كان الأصل مثبتاً، لأنَّ مورد الأصل هو الملزوم وموضوع الأثر هو اللازم. لكنَّ الجعل والمجمول واحد حقيقةً واثنان اعتباراً، نظير الإيجاد والوجود.

(١) أجود التفريرات ٣ / ٤٠١.

هل الحكم بالتخيير مطلق؟

قد ذكرنا أن أحد الوجوه في دوران الأمر بين المحذورين هو القول
بـ«التخيير».

فهل يقال به مطلقاً، أو إن لم يكن أحد الحكمين أهم وإلا فبه يؤخذ بحكم
العقل تعييناً؟ قولان.

ذهب صاحب الكفاية إلى الثاني، والمحققان الإصفهاني والميرزا إلى الأول.
ووجه الخلاف هو: إن كان ملاك التزاحم موجوداً فالثاني وإلا فالأول.
فقال صاحب الكفاية^(١): بوجود الملاك، فإنه لما يكون أحد الحكمين أهم
من الآخر، أهمية قطعية أو احتمالية، يخرج المورد عن التخيير إلى التعيين، كما هو
الحال في كل موردٍ دار الأمر فيه بين التعيين والتخيير.
وقال الميرزا^(٢) ليس الأصل هو التعيين في كل موردٍ يدور الأمر فيه بينه
وبين التخيير، وذلك:

إن دوران الأمر بينهما يكون في ثلاثة موارد:

١- في الأحكام الشرعية التكليفية، كما لو دار أمر وجوب صلاة الجمعة بين
التعيين والتخيير، حيث يعلم الوجوب ويشك في أنه تعيني أو تخيري.
وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، إذ لا علم لنا بالحكم، بل الحكم نفسه
مرّد.

(١) كفاية الأصول: ٣٥٦-٣٥٧.

(٢) أجود التقريرات ٤٠٢/٣.

٢- في الحجية، كما إذا دار الأمر بين الأخذ بقول المجتهد الأعلّم تعييناً والأخذ بقوله أو قول غيره تخييراً، فإن الأصل فيه هو التعمين، أي الأخذ بقول الأعلّم، لأن حجّية قوله مسلّمة وحجّية قول غيره مشكوك فيها. وبعبارة أخرى: يدور الأمر هنا بين الأخذ بالحجّة المسلّم بها والحجّة المشكوك فيها.

وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، كما هو واضح.

٣- في المتزاحمين. ودوران الأمر بين التعمين والتخيير في المتزاحمين يكون على نحوين:

الأوّل: أن يكون هناك إطلاقان لفظيّان يشملان مورد التزاحم ولا يمكن إمتالهما معاً، بأن يكون المقتضي - وهو الغرض - والمقتضى - وهو الحكم - تامين، والقدرة على إمتال كلّ منهما بوحده موجودة ولا قدرة على إمتالهما.

والأصل في هكذا مورد هو التعمين لمقطوع الأهميّة منهما أو محتملها، لأنه مع كون أحدهما مقطوع الأهميّة - كما لو كان أحد الغريقتين نبيّاً - يسقط إطلاق دليل الطرف الآخر، ومع كون أحدهما محتمل الأهميّة، يشك في سقوط إطلاق دليله مع سقوط إطلاق دليل الطرف الآخر، ولا بدّ من الأخذ بالإطلاق المشكوك سقوطه حتى يأتي ما يسقطه يقيناً. فيتعيّن الأخذ بمقطوع الأهميّة أو محتملها.

الثاني: أن لا يكون هناك إطلاقان، بل الغرضان معلومان، فحيث يكون أحد الغرضين أهم من الآخر قطعاً أو احتمالاً، يكون الإتيان بالفرض الأهم معجزاً عن إمتال الفرض المهم، وإن كان العكس، فإن العجز عن الأهم غير حاصل، ومادام العجز غير حاصل والعذر غير متحقّق، تكون قاعدة الإشتغال بالفرض الأهم

محكمةً، فلا بدّ من صرف القدرة في الأهم، لحكم العقل بلزوم تحصيل العذر المؤمن. وهذا ملاك أصالة التعمين في هذه الصّورة.

إذن، في التزاحم إطلاقان أو ملاكان والقدرة واحدة فلا يمكن إمتثال كلا الحكمين، فحيث يوجد الإطلاقان يسقط إطلاق دليل المهم ويبقى إطلاق دليل الأهم، وحيث لا إطلاق، فلا يجوز تفويت الغرض الأهم بصرف القدرة في المهم، لإطلاق حكم العقل بلزوم حفظ الغرض الأهم، وحكمه بجواز تفويت المهم بالإتيان بالأهم، بخلاف العكس.

وفي دوران الأمر بين المحذورين إطلاق أو ملاك واحد، والقدرة واحدة، فملاك البحث في التزاحم غير ملاك البحث في دوران الأمر بين المحذورين، فالحكم بأصالة التعمين هناك لا يسري إلى ما نحن فيه، بل هنا يحتمل التكليف بالأهم، ومع احتمال له لا تجري البراءة عن الأهم عقلاً وشرعاً، وإن لم تجر البراءة حكم العقل بالتخيير بعد سقوط أصالة التعمين.

وهذا تقريب دليل الميرزا وغيره لما ذهب إليه من بقاء التخيير.

التحقيق في المقام

ولكنّ التحقيق أن يقال: إن الترجيح لطرف تارة يكون محتملاً وأخرى احتمالاً، ومورد بحث صاحب الكفاية هو الأوّل.

فإن كان محتملاً قطعاً أو احتمالاً، فالحق معه، وذلك لأنه:

إن كان الأهم ممّا يكون احتمال الأهميّة فيه منجزاً - كالدماء مثلاً - فإن نفس

الإحتمال مرجح، وإن لم تجر قواعد التزاحم. فإطلاق كلام الميرزا من أن احتمال الأهمية لا يرجح، في غير محلّه، وهذه الصورة خارجة عن البحث قطعاً. وأما بالنسبة إلى غير هذه الصورة فنقول:

إن الحاكم بالتخير هو العقل، وحكمه به مستند إلى تساوي الطرفين وعدم المرجح، من باب قبح الترجيح بلا مرجح، ومع احتمال الأهمية لطرف لا يحكم بالتخير، لعدم القبح في ترجيح الأهم حيثئذ. وبعبارة أخرى: الحكم بالتخير متوقف على عدم الترجيح، وحيث يوجد احتمال الترجيح لأحد الطرفين فلا تخير.

فظهر أن مقتضى القاعدة هو التعمين، لا بملاك باب التزاحم، بل بملاك أن حكم العقل بالتخير كان من باب عدم الترجيح، ومع وجوده فلاحكم له به. وأما بناءً على جريان الأصول الشرعية في مورد دوران الأمر بين المحذورين، فالمؤمن بالنسبة إلى الواقع موجود وإن كان محتمل الأهمية أو مقطوعها، وهذا ثمرة لجريان الأصول الشرعية مطلقاً كما قيل أو الإستصحاب فقط كما هو المختار، فإنه لا تعين، لأن التعمين يكون بناءً على عدم جريان أصل شرعي، وحكم العقل بالتخير من باب قبح الترجيح بلا مرجح. هذا كلّ في المحتمل.

وإن كان الإحتمال في طرف أقوى، فإن جرت مقدمات الإنسداد، فالتعمين للإمتثال الظني ولا يؤتى بالطرف المشكوك. ولكنها غير جارية هنا، لأنها إنما تجري حيث يكون الإمتثال إختيارياً دائراً بين المظنون والمشكوك، وفي دوران

الأمر بين المحذورين اضطرار إلى ارتكاب أحد الطرفين، ولا قدرة على ترك كليهما، بخلاف مورد الإنسداد، إذ القدرة على ذلك موجودة هناك والعقل يحكم بترك المشكوكات.

وهذا كله بقطع النظر عن حكم الشرع بإسقاط الظن عن جميع الجهات. وأما بالنظر إلى سقوط الظن شرعاً، فيشكل الترجيح بالظن حتى في باب الإنسداد، لأن الظن لا يفني من الحق شيئاً، وإطلاق دليل المنع من ترتيب الأثر على الظن يقتضي أن لا يرجح الظن على الشك في شيء من أحكام المولى، فالترجيح ممنوع، ولا أقل من توقف العقل من الحكم به. هذا، إن لم يكن منشأ الدوران تعارض الخبرين.

إن كان منشأ الدوران تعارض الخبرين

وإن كان منشأ دوران الأمر بين المحذورين هو تعارض الخبرين، فمقتضى القاعدة هو الرجوع إلى الأخبار العلاجية، ومع عدم الترجيح يؤخذ بأحد الخبرين لأخبار التخيير، فالجاري هو التخيير الشرعي.

هذا بناء على التخيير بين الخبرين المتعارضين مع عدم المرجح. وبناءً على عدم قبول أخبار التخيير لضعفها سنداً، فالتساقط، وحينئذ تأتي الوجوه الخمسة.

هذا تمام الكلام في الشبهة الحكمية.

ويتلوه الكلام في الموضوعية.

دوران الأمر بين المحذورين في الشبهة الموضوعية

قال الشيخ^(١):

«قد مثل بعضهم له باشتباه الحليلة الواجب وطبها بالأصالة أو لعارض من نذر أو غيره - بالأجنبية. وبالنخل المحلوف على شربه المشتبه بالخمر.

ويرد على الأول: إن الحكم في ذلك هو تحريم الوطي، لأصالة عدم الزوجية بينهما، وأصالة عدم وجوب الوطي.

وعلى الثاني: إن الحكم عدم وجوب الشرب وعدم حرمة، جمعاً بين أصالتي الإباحة وعدم الحلف على شربه.

والأولى: فرض المثال فيما إذا وجب إكرام المدول وحرم إكرام الفساق، واشتبه حال زيد من حيث الفسق والعدالة.

والحكم فيه كما في المسألة الأولى: من عدم وجوب الأخذ بأحدهما في الظاهر. بل هنا أولى، إذ ليس فيه إطراح لقول الإمام عليه السلام...».

أقول:

هذا الكلام متين، ولكنّ الشك في وجوب الوطي ناشئ من الشك في تحقق الزوجية، وجريان أصالة عدم الزوجية يكفي لحرمة الوطي، ولا حاجة إلى أصالة عدم وجوب الوطي. هذا في المثال الأول.

وفي المثال الثاني: إن أصالة عدم الحلف لا يرفع احتمال وجوب الشرب، لأنه ينفي الوجوب الظاهري ولا ينفي الوجوب الواقعي، فالإحتمال الوجداني للوجوب الواقعي محفوظ، لأن هذا المانع إما هو في الواقع حرام أو واجب، وقد قلتم بانصراف أدلة الإباحة عن كل مورد فيه احتمال الوجوب، فكيف تقولون هنا بالإباحة؟

وهذا هو الإشكال في أصالة الإباحة.

وأما إستصحاب عدم الحلف.

ففيه: إن الإستصحاب يوجب إنحلال العلم في دوران الأمر بين المحذورين إن كان جارياً في طرف واحد بلامعارض؛ وبه يتعين المحذور المرذد، وأما إن جرى في الطرفين، فلا يتعين أحدهما بل يتعارضان ويبقى المورد من موارد دوران الأمر بين المحذورين.

فسواء قلنا بجريان الإستصحاب أو قلنا بعدمه، فإن خروج المقام عن الموردية لمسألة دوران الأمر بين المحذورين إنما هو بجريانه في طرف.

وعليه، فإن كان هذا المانع خلاً فهو واجب الشرب وإن كان خمراً فمحرم شربه، وقد أجرى الشيخ أصالة عدم الحلف وبذلك سقط وجوب الشرب، فكانت الشبهة عنده من جهة الخمرية شبهة بدوية، وهي مجرى أصالة الإباحة.

لكن الإشكال هو جريان الأصل الموضوعي من جهة الخمرية في الطرف الآخر إما نعتاً وإما أزلاً، ومعه يقع التعارض بين أصالة عدم الخمرية وأصالة عدم الحلف، فلا تعين في طرف كي يكون الطرف الآخر شبهة بدوية، فيبقى المورد من

موارد دوران الأمر بين المحذورين.

وهذا بخلاف المثال الأول، فإن استصحاب عدم الزوجية جارٍ بلا معارض، لعدم جريانه في الطرف الآخر، لعدم الأثر.

لا يقال: استصحاب عدم الخمرية يعارض باستصحاب عدم الحلية، وتصل النوبة إلى أصالة عدم الحلف من جهة الخمرية، وتجري الإباحة من جهة حرمة الشرب.

لأننا نقول: إنه لا سببية شرعية بين الخلية والحلف ولا بين عدم الخلية وعدم الحلف، بل هي بين الخلية ووجوب الشرب، لأن كون المانع خلاً موضوع لوجوب الشرب، وكذا هي بين الخمرية وحرمة الشرب. أي: إن حرمة الشرب من آثار الخمرية شرعاً؛ وأما تعلق الحلف بشرب هذا الخل فمن الآثار العادية الإتفاقية. وكذا الحال بالإضافة إلى عدم الخلية وعدم الحلف. واستصحاب عدم الخلية بلحاظ عدم تعلق الحلف بشربه أصل مثبت.

قال الشيخ: فالأولى ...

أقول: هذا المثال صحيح، فهو من موارد مسألتنا، وكلامه ناظر إلى مورد عدم الحالة السابقة لأحد الطرفين، ولأجل وضوح المطلوب لم يقيد المثال بذلك. فاعتراض بعض المحشّين عليه في غير محلّه.

وأما الحكم، فإن الأقوال كلها آتية هنا، بل الموضوعية أولى عن الحكمة لعدم قصور في أصالة الخل عن الشمول للشبهة الموضوعية. وقد وقع البحث في شمول موثقة مسعدة للشبهة الحكمية.

دوران الأمر بين المحذورين التوصليين أو أحدهما غير

المعيّن توصلّي

فلو دار الأمر بين التوصلية والتعبدية، فإن كان الأصل هو التوصلية ألحق بما

تقدّم، وإن كان هو التعبدية ألحق بما سنذكره. وأما

لو كانا تعبديين أو أحدهما

ففي هذه الصورة، يمكن وقوع المخالفة العملية القطعية، فما هو الحكم؟
قال الشيخ^(١):

إنه يلزم من الرجوع إلى الإباحة إطراح كليهما والمخالفة العملية.
وبه قال في الكفاية^(٢) تبعاً له.

ثمّ اعترض على الشيخ بعدم الفرق بين التعبديين والتوصليين من جهة
الحكم بالتخيير.

والوجه في اعتراضه هو:

إنّ المهم للفقهاء هو جريان أصالة التخيير، وهي جارية في التعبديين
والتوصليين، لأنّ التخيير العقلي موجود في كلتا المسألتين، فإما أن يأتي بالفعل مع
قصد القربة وإما أن يترك كذلك، فالمرأة في المثال يتردد أمرها بين الصلاة تعبدًا أو
تركها بدون قصد القربة، ففعل الصلاة تعبدّي وتركها ليس بتعبدّي، فيمكنها

(١) فراند الأصول ٢ / ١٧٩.

(٢) كفاية الأصول: ٣٥٦.

الصلاة بلا قصد، فيتحقق منها المخالفة العملية.

لكن الظاهر عدم ورود الإعتراض، لتصريح الشيخ بعدم جريان أصالة الإباحة للزوم المخالفة كذلك. فيظهر أن نظر الشيخ إلى عدم جريان الإباحة، وأما سائر الوجوه فلا فرق في هذه الصورة وصورة كونهما توصلين أو أحدهما، فهو يريد أنه لو كانا تعبديين أو أحدهما، فهناك ليس محل جميع الوجوه، ولا تجري أصالة الإباحة، ومحل جميع الوجوه هو صورة كونهما توصلين أو أحدهما. فالشيخ لا يفرق في جهة التخيير، فلا مورد لاعتراض الكفاية.

الإشكال على الشيخ والكفاية

ثم إن المحقق الخراساني وإن تبع الشيخ في عدم جريان الإباحة إذا كانا تعبديين أو أحدهما - للزوم إطراح كليهما وتحقق المخالفة العملية القطعية - لكنه ناقش في حاشية الرسائل: بأنه إذا كان أحدهما تعبدياً واختار المكلف الفرد غير التعبدية، فلا تلزم المخالفة العملية القطعية، لأنه إذا اختار الترك احتمال كون التكليف في الواقع هو الحرمة، فاللزام حينئذ هو المخالفة الإجمالية لا المخالفة القطعية.

وهذا الإشكال وارد، ويتجه على الكفاية أيضاً.

إشكال العراقي على الكفاية وردّه

وأورد المحقق العراقي على الكفاية أيضاً: بأن مختاره هنا ينافي ما اختاره

في صورة الإضطرار إلى أحدهما غير المعين، حيث قال هناك بسقوط التكليف عن الفعلية، فلا يجب الموافقة القطعية ولا المخالفة كذلك محرمة، أما هنا فيقول بحرمة المخالفة القطعية وإن لم يمكن الموافقة القطعية، والحال أن السبب في عدم إمكان الموافقة القطعية هو الإضطرار إلى أحدهما غير المعين، فيلزم عدم حرمة المخالفة القطعية كذلك، فلماذا هذا الاختلاف في الرأي؟

وفيه:

إنه غير وارد، للفرق بين الترخيص الشرعي والترخيص العقلي، فمع الأول يسقط التكليف عن الفعلية، سواء بالنسبة إلى وجوب الموافقة وحرمة المخالفة، ومع الثاني يكون سقوطه عن الفعلية بقدر الضرورة، فيكون مرخصاً بالنسبة إلى الموافقة القطعية لفرض عدم التمكن منها، إلا أنه متمكن من ترك المخالفة القطعية فهو غير مرخص فيها.

توضيحه: إن المحقق الخراساني في بحث الإضطرار يقول بأن الإضطرار من حدود التكليف، ويصرح بسقوط التكليف إذا تعلق الإضطرار بمتعلقه، لكن في دوران الأمر بين المحذورين لم يتعلق الإضطرار به، فسواء كان الواقع هو الحرمة أو الوجوب يكون المكلف قادراً بالنسبة إلى المتعلق شرعاً وعقلاً، وإذا لا إضطرار بالنسبة إلى متعلق التكليف، فالتكليف موجود بحاله.

وعلى الجملة، فإن الإضطرار من حدود التكليف، والمضطر إليه هو متعلقه. وفي حاشية الرسائل^(١): إذا كان الترخيص العقلي بالنسبة إلى الموافقة القطعية

فذلك لا يستلزمه بالنسبة إلى المخالفة القطعية.

فظهر الفرق الكبير بين الترخيصين العقلي والشرعي، فالإشكال غير وارد، وإن كنا لانوافق صاحب الكفاية على مختاره في مبحث الإضطرار.

التحقيق

والتحقيق - وفاقاً للمحقق الإصفهاني -: أن جريان الإباحة لا يستلزم المخالفة العملية، لإمكان إجرائها والإتيان بالعمل بقصد القربة. اللهم إلا أن يريد لزومها من نفس العمل بأصالة الإباحة، فلا يكون المحذور في إجرائها، بل في جعل الشارع لها، لكونه ترخيصاً في المخالفة العملية، وذلك غير جائز عقلاً.
هذا أولاً.

وثانياً: إن الأخذ بأصالة الإباحة - وكذا البراءة - يستلزم التناقض في حكم العقل، لأن العقل ينجز القدر الميسور من التكليف ويلزم إختياره والإتيان به بقصد القربة، والإباحة الشرعية تفيد الحرية العقلية، فيكون العقل من جهة مقيداً ومن جهة موسعاً، وهذا تهافت.

وتلخص: إن في جريان الإباحة محذورين، أحدهما: لزوم الترخيص في المخالفة العملية القطعية. والثاني: لزوم التناقض في حكم العقل في مقام الإمتثال وترتيب الأثر، لأن ترتيب الأثر على الإباحة هو الترخيص عقلاً، لكن الطلب التعبدية يقتضي الإطاعة، فيلزم التناقض في حكم العقل.

وقد ذكر المحقق الإصفهاني المحذور الأول.

ثم ذكر محذوراً آخر هو: إن الإباحة تنافي الطلب التعبدية، لأن التعبدية متقومة بالطلب اللزومي أو غير اللزومي، والإباحة متقومة بعدم الطلب، وهي تقابل الطلب، فلا يجتمع الطلب والإباحة ويلزم الجمع بين المتنافيين.
أقول:

تخصيص المحذور الثاني بأصالة الإباحة غير صحيح، لاطراده في أصالة البراءة وأصالة الإباحة معاً، لأن البراءة عنده هي الإذن في مجرد الفعل، أي الفعل ولو بدون قصد القربة، وهو لا يجتمع مع الطلب، والتعبدية متقومة بالطلب. وبعبارة أخرى: إن كان المراد هو التنافي بين الإباحة والتعبدية لتقومها بالطلب، فإنه لا تضاد - عنده - في مرحلة الإعتبار، وأنّ للشارع إعتبار الوجوب والحرمة في الشيء الواحد، فالتنافي ليس في مرحلة الإعتبار، فإما هو في المبدأ وإما هو في المنتهى، وعلى هذا، فالترخيص في الفعل أو الترك - ولو بلا قصد للقربة - لا يجتمع مع الطلب في مرحلة المنتهى. أي الإمتثال، كما يوجد بين الإباحة والطلب. فالمحذور ليس مختصاً بالإباحة، بل هو موجود في الإباحة والبراءة معاً. هذا أولاً.

وثانياً: إنه - رحمه الله - يرى أن حديث الرفع جعل لعدم التكليف، أي أنه قد اعتبر الشارع فيه عدم التكليف، وعليه، فهو ينافي التكليف والطلب.
نعم، تمتاز أصالة الإباحة عن البراءة، من جهة جريانها في الشبهات الموضوعية دون الحكمية، بخلاف البراءة حيث تجري في كلتا الشبهتين.

هذا تمام الكلام في وحدة الواقعة. وأما حكم:

تعدد الواقعة

فتارة: الوقائع كلها توصلية، وأخرى: كلها تعبدية، وثالثة: بعضها توصلية وبعضها تعبدية، ورابعة: هي مشكوكة...

والتعدد تارة: عرضي، وأخرى: تدريجي طولي.

وعلى كل تقدير، تارة: لا يكون الملاك في طرف أقوى من الآخر، وأخرى: يكون أقوى.

فإن كانت الوقائع طولية، فذاك مورد البحث في منجزية العلم الإجمالي في التدريجيات.

وإن كان الملاك في طرف أقوى، فذاك مورد بحث أصالة التخيير العقلي، وأنه هل يجري الأصل المذكور أو لا، وهل أنه ابتدائي أو إستمراري؟. وبعبارة أخرى: هل التخيير محكم إلى حد لا ينجز إلى مخالفة عملية لعلم إجمالي ولو متولد، أو هو جارٍ حتى لو انجز؟

إن تعددت الواقعة - وكانا عرضيين - كالواجب والحرام في موردين، وقد وقع الإشتباه بينهما، فهل يختار في كل منهما الفعل أو الترك أو هو مخير؟

الأقوال في المسألة

ذهب الشيخ إلى التخيير الإستمراري^(١)، ومستنده هو: إن حكم العقل

بالتخير موجود بقاءً كما كان حدوثاً. وذكر في المسألة وجهين آخرين، أحدهما: التخير الابتدائي، والآخر: التفصيل بين ما إذا قصد في الإبتداء البقاء على الطرف المختار، فهو إستمراري، وإن كان غير قاصدٍ للبقاء عليه، فهو غير إستمراري.

ووجه التفصيل هو: إن صلاة الجمعة -مثلاً- يدور أمرها بين الوجوب والحرمة، فإن إختار الفعل، فقد وافق الواقع إحتماً، وكذا إن إختار الترك. وأما لو إختار مرةً الفعل وإختار أخرى الترك، فإن كانت واجبةً، فقد خالف الواجب، وإن كانت محرمةً، فقد إرتكب الحرام. أما إذا بنى من أول الأمر على الأخذ بالفعل والإستمرار عليه بأن يصلّيها أبداً، ثم عدل عن رأيه فيما بعد، فلا يضر، لأن المفروض أنه في وقت الشروع بالفعل كان بانياً على البقاء على الفعل، فلما رجع حصلت المخالفة العملية، لكنّها ليست عن عمدٍ، بخلاف ما إذا لم يكن بانياً على الإستمرار والبقاء، فإنّها تحصل عن قصد وعمد.

وتحصّل أن في المسألة ثلاثة أقوال:

١- التخير الابتدائي

وقد استدلّ له الشيخ^(١):

بقاعدة الإحتياط. فإنّها تقتضي الإستمرار على الطرف المأخوذ به.

وباستصحاب الحكم المختار.

وناقش الشيخ رحمه الله:

أما في قاعدة الإحتياط، فبأنّ البحث هو في التخيير العقلي، ولا مجال للقاعدة المذكورة في أصالة التخيير العقلي، لأنّ العقل لا يشك في حكمه حتى يحكم بأصالة التعمين إحتياطاً.

وأما في إستصحاب الحكم المختار، فبأنّ الإستصحاب إنما يجري في الحكم المشكوك، ولا شك للعقل. وسيأتي إن شاء الله في مباحث الإستصحاب: عدم جريانه في الأحكام العقلية. نعم، يجري في الأحكام الشرعية المستفادة من قاعدة الملازمة على وجه.

على أنّه لو جرى، فإنه محكوم باستصحاب بقاء التخيير، لأنّه إذا اختار الفعل -مثلاً- في الواقعة الأولى، يقع الشك عند الثانية في زوال التخيير، ومع إستصحاب بقاء التخيير لا يبقى الشك بالنسبة إلى الحكم المختار. إذن، يجري إستصحاب بقاء التخيير ويتقدّم على إستصحاب بقاء الحكم المختار حكومةً. ويستدلّ لهذا القول أيضاً ببطلان التخيير الإستمراضي من جهة استلزامه للمخالفة العملية.

وقد أجاب الشيخ بالنقض بتبدّل رأي المجتهد، وفي عدول المقلّد، ولا يمكن الإلتزام في الموردین بحرمة المخالفة العملية القطعية، فكذا في جميع موارد دوران الأمر بين المحذورين.

٢- التخيير الاستمراري

ثم إنّ الشيخ اختار التخيير الإستمراضي^(١)، لا من جهة إستصحاب التخيير،

للإشكال فيه من جهة عدم الإهمال في حكم العقل، بل من جهة حكم العقل
 ووحدة ملاك حكمه في الحدوث والبقاء، وهو اللأحرَجِيَّةُ العقلية، بملاك قبج
 الترجيح بلا مرجح، فما يحكم به العقل في الواقعة الأولى يحكم به في الثانية.
 واختلف كلام صاحب الكفاية في هذه المسألة، لكنَّ المحقِّق الإصفهاني
 استظهر منه التخيير الإستمراري، كما في الواقعة الواحدة، فهو موافق للشيخ، وهو
 مختار المحقِّقين الإصفهاني والميرزا والعراقي أيضاً.

النظر في كلمات الشيخ

لقد طرح الشيخ الأدلة على أساس التخيير الشرعي دون العقلي.
 أمَّا جوابه عن أدلة القول الأول، فهو على أساس التخيير العقلي.
 وأمَّا جوابه عن إستصحاب الحكم المختار بالمعارضة باستصحاب بقاء
 التخيير، فلا وجه له بناءً على التخيير العقلي، لأنَّ المعارضة تتوقف على تمامية
 المقتضي، وهو غير موجود هنا، لأنَّه لا حكم مختار بناءً على التخيير العقلي، بل
 الظاهر من كلامه فرض المسألة على التخيير الشرعي، لتامة المقتضي بناءً عليه
 في المسألة الأصولية، إلا أنَّ الكلام في دعوى وقوع التعارض. وتوضيح ذلك هو:
 إنَّ التخيير الشرعي في المسألة الفرعية عبارة عن التخيير ما بين الفعل
 والترك، وقد تقدَّم أنَّه غير معقول، لكونه تحصيلاً للحاصل، وعلى فرض معقولته
 فإنَّه لا حكم مختار، إذ التخيير الشرعي في المسألة الفرعية إختيار وتخيير لا حكم
 مختار، فلا مقتضي لاستصحاب الحكم المختار.

أما في المسألة الأصولية - وهو عبارة عن كون المكلف مخيراً في الأخذ بأحد الخبرين -، فيكون أخذه له سبباً لاعتبار الحجية بالنسبة إلى المأخوذ، وعلى هذا، يكون الحكم المختار تاماً المقتضي. أي: إنه إذا أخذ صار حجة، فإن أراد الأخذ بالخبر الآخر، كان إستصحاب حجة المأخوذ الأول محكماً. وكذا في المقلد في المجتهدين المتساويين المختلفين في الفتوى، بناءً على كونه مختاراً - والمختار هناك وجوب الإحتياط عليه - فإن أخذ بقول أحدهما كانت فتواه حجة، فلو أراد العمل بفتوى الآخر استصحاب حجة فتوى الأول. وكذا في سائر موارد دوران الأمر بين المحذورين، عملاً بتنقيح المناط الموجود في الخبرين المتعارضين.

وعلى الجملة، فإن المقتضي لإجراء إستصحاب الحكم المختار تام.

إنما الكلام في المعارضة التي ذكرها الشيخ، وبيانها هو:

إن الحكم الابتدائي في الخبرين المتعارضين هو التخيير، لأدلة التخيير، وفي المجتهدين هو الإجماع المدعى في كلمات الشيخ، ثم بعد الأخذ بأحد الخبرين أو القولين، يشك في بقاء التخيير، فيستصحب، فلا إحتمال معه للحجة التعيينية، ويكون المحكم هو إستصحاب التخيير.

وبعبارة أخرى، إن الموضوع في أدلة التخيير بين الخبرين هو «من جاءه الخبران المتعارضان» وهذا الموضوع موجود قبل الأخذ بأحدهما وبعده. والموضوع في الفتويين المختلفين هو «المقلد الذي ورد عليه الرأيان المختلفان» وهو كذلك موجود قبل الأخذ بأحدهما وبعده، ومع الشك في أنه بنفس الأخذ

بأحد الرأيين أو الخبرين يزول التخيير أو لا؟ يستصحب بقاء التخيير.

هذا غاية ما يمكن أن يقال لتقريب كلام الشيخ في الإشكال على التخيير

الإبتدائي.

التحقيق

والتحقيق أن يقال: إن «من جاءه الخبران» أو «الرأيان» يجعل الحجية للخبر أو الرأي الذي أخذه -بأي معنى كان الأخذ- فالحجة تامة في حقه، ومع تمامية الحجة لا مجال لاستصحاب بقاء التخيير، لأن معنى جريانه سقوط الحجة عن الحجية، فالتخيير كان لـ«من جاءه...» الذي لا حجة عنده، والمفروض تمامية الحجة له بالأخذ، فاستصحاب التخيير مشكل، لأنه لا مورد له، بل الصحيح هو إستصحاب الحكم المختار. هذا أولاً.

وثانياً: إن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي عدم وحدة الموضوع في القضية، ولأقل من الشك فيها، فلا يمكن التمسك بدليل الإستصحاب، لأنه من التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية لنفس الدليل، وذلك: لأن الموضوع وهو «من جاءه...» يتقيد بمناسبة الحكم والموضوع -التي هي من القرائن المتصلة بالكلام- بالذي جاءه الخبران أو الرأيان وهو في حال التحير، فليس الموضوع مطلق «من جاءه...» بل الذي لا حجة عنده، والمفروض أنه بمجرد الأخذ بأحد الطرفين يكون ذا حجة، ويخرج بذلك عن التحير، فلا يشمل الموضوع.

والحاصل: إن الموضوع بقريته المناسبة يتغير، ولأقل من الشك، ومعه

لا يجري إستصحاب بقاء التخيير، فلما عارض لاستصحاب الحكم المستمر.
وأما دعوى حكومة إستصحاب بقاء التخيير على إستصحاب الحكم
المختار، فوجهها أنه:

مع الشك - في الواقعة الثانية - في بقاء الحجية أو وجوب الأخذ، يجري
الإستصحاب، لكنّ هذا الشك ناشئ من الشك في بقاء التخيير وعدم بقائه، فإن
كان باقياً فالحكم المختار باقٍ وإلا فلا، فيكون الشك في بقاء وارتفاع الحكم
المختار ناشئاً من بقاء التخيير، وإستصحاب بقاء التخيير يزيل الشك في بقائه،
ومعه لا شك في عدم بقاء الحكم المختار.

وفيها نظر.

لأن الشك وإن كان مسبباً كما ذكر، لكنّ الشيخ في مبحث تعارض
الإستصحابين وفي مقام المناقشة مع المحقق الثاني يقول: بأنّ الأصل السببي أصل
موضوعي للأصل المسببي، والمسبب من آثار السبب وأحكامه، فالشك في بقاء
وارتفاع نجاسة الملاقي ناشئ عن الشك في بقاء وارتفاع نجاسة الملاقي،
ونجاسة الملاقي من الآثار الشرعية لنجاسة الملاقي.

وفيما نحن فيه، لا تنطبق هذه الكبرى، لأن نسبة بقاء وارتفاع الحكم
المختار إلى بقاء وارتفاع التخيير، ليس نسبة الحكم إلى الموضوع - كما كان في
المثال المذكور، حيث نجاسة الملاقي وجودها وعدمها موضوع لنجاسة الملاقي
وعدم نجاسته - إذ الحكم المختار ليس من الآثار الشرعية للتخيير وجوداً وعدمًا،
بل اللّازم العقلي لعدم التخيير وجود الحكم المختار، واللّازم العقلي للتخيير عدم

الحكم المختار. فالكبرى غير منطبقة، فلا يمكن القول بالحكومة بناءً على التحقيق من لزوم أن يكون المسبب أثراً وحكماً شرعياً للسبب، بالإضافة إلى تصريح الشيخ بنفسه بذلك.

قال: وأما جواب الشيخ بالنقض بتبدل رأي المجتهد وعدول المقلد. ففيه: إنه لا شبهة في عدم قصد المجتهد للمخالفة العملية، وإنما استنبط أولاً الوجوب ثم استنبط الحرمة، ولا ضير في هذه المخالفة، لعدم علمه حين إختياره الوجوب بتبدل رأيه فيما بعد، فإذا أفتى بالحرمة خرجت فتياه بالوجوب عن طرف الإبتلاء. هذا في المجتهد.

وأما المقلد، فإن قام إجماع أو دليل لفظي على أن للمقلد البناء - حين تقليده للمجتهد - على العدول عنه فيما بعد، فالتنقض وارد. ولكن لا يوجد هكذا دليل أو إجماع. فالتنقض مردود.

ومما ذكرنا يظهر أن ما ذكره الشيخ في مثل عدول المقلد يناسب القول الثالث من الأقوال في المسألة.

ثم إن مختار الشيخ - وهو التخيير الإستمراري - هو من جهة أن حكم العقل في جميع الوقائع على السواء.

ويرد عليه:

أولاً: إن الإستصحاب إنما يجري في الموضوعات والأحكام الشرعية، والتخيير العقلي حكم عقلي وليس بموضوع للتعبد الشرعي، وهذا هو السبب لعدم جريان الإستصحاب فيه لعدم وجود الشك لاحقاً.

وثانياً: قوله بعدم الضرر في المخالفة العملية، يناقض كلامه في مباحث القطع في دوران الأمر بين المحذورين، فقد قال هناك بالتخيير البدوي وأن الإستمراري يستلزم ارتكاب المخالفة العملية.

وأما جواز التخيير الإستمراري للمقلد، فإنما هو من جهة إذن الشارع وتعبده.

فبين كلاميه تناقض واضح.

مع أنا لم نفهم مراده من الجواز مع إذن الشارع، لأنه إذا كانت المخالفة العملية إرتكاباً للمبغوض -ولنا لا بدّ وأن يكون التخيير بدوياً- فلا يعقل الإذن منه بارتكاب ما هو مبغوض له، اللهم إلا أن يكشف تعبده بالجواز عن رفعه اليد عن الواقع.

ولو قيل: إنه بالتعبّد ينجر ما فات من الواقع ويتدارك، كما ذكر المحقق الإصفهاني في توجيه كلام الشيخ هناك.

قلنا: إذن، لا بدّ من الإلتزام برفعه اليد عن الواقع، وحينئذ لا ضير في المخالفة العملية. لكنّ المحذور استلزام ذلك للتصويب. وأما مع القول بلزوم حفظ الواقع، فلا يعقل التعبّد بالمخالفة، فلا طريق للجمع بين كلاميه.

هذا ما يتعلّق بكلام الشيخ رحمه الله.

رأي الكفاية

والمحقق الخراساني في الكفاية لم يتعرّض لصورة تعدّد الواقعة، ولكنّ

المحقق الإصفهاني نسب إليه القول بالتخيير الإستمراري بلافرقٍ بين وحدة الواقعة وتعددها.

قال الأستاذ: وكان الإصفهاني غفل عن كلام أستاذه في حاشية الرسائل الذي يفيد إختياره للتخيير الابتدائي مع تعدد الواقعة.

توجيه المخالفة العملية

وحاول المحقق الإصفهاني^(١) توجيه التخيير الإستمراري -بعد لزوم المخالفة العملية- بأن:

في الوقائع المتعددة الواقعة تدرجاً توجد علوم متعدّدة بعدد الوقائع، ففي هذه الجمعة علم بصلاة الجمعة وفي الجمعة التالية علم آخر، فيتعدّد العلم والمتعلّق والإمتثال. وضمّ الوقائع بعضها إلى بعض لا يأتي بتكليف جديد ولا بعلم جديد، بل كلّ واقعة هي أجنبيّة عن الأخرى، والعلم بها كذلك. نعم، من هذه العلوم يتزعم علمٌ هو عبارة عن أنّ الصلّاة إمّا هي واجبة في هذه الجمعة وإمّا هي حرام في الجمعة الآتية، وهذا العلم الإنتراعي لا أثر له حتى يكون منجزاً.

فإن قيل: إنّه في التدرجيات يعلم بأنّ عليه تكليفاً وجوباً إمّا في هذا اليوم وإمّا في الغد.

قلنا: طرف العلم حكم واحد وهو الوجوب، لكنّ هو إمّا اليوم وإمّا غد، وهذا العلم منجز لطرفه، لكنّ في دوران الأمر بين المحذورين العلم لا ينجز التكليف، وعليه، فلافرق بين صورة وحدة الواقعة وصورة تعددها، فالتخيير استمراري، ولا تحرم المخالفة القطعية ولا تجب الموافقة القطعية في كليهما.

أقول:

هذا العلم الآخر، إن كان انتزاعياً فلا ينجز، إلا أنّ الظاهر أنّه علم متولد، وهو إن لم يأت بتكليف جديد ولكن لماذا لا يكون مؤثراً في حرمة المخالفة لذلك التكليف؟ وبعبارة أخرى: التكليف في هذه الجمعة يدور بين الوجوب والحرمة، وهو تكليف غير منجز، وفي الجمعة اللاحقة كذلك، ومن ضمّ الواقعتين بالفعل في الأولى والترك في الثانية، يتولد علم بالمخالفة العملية، وبذلك يسقط استدلال المحقق الإصفهاني رحمه الله.

وأجاب عنه سيّدنا الأستاذ بقوله:

«وأنت خبير: بأنّ العلم الإجمالي في واقعتين يستلزم حدوث علمين إجماليين حقيقيين بتكليف مردّد بين الوجوب والحرمة بالنسبة إلى الفعلين في الواقعتين، وهو مستلزم لتنجيز المعلوم بنحو تحرم مخالفته قطعاً، ولا نلاحظ العلم الإجمالي في كلّ واقعة كي يقال أنّ المخالفة القطعية للعلم الإجمالي المزبور مخالفة غير مؤثرة، بل الملحوظ هو العلم الإجمالي الحاصل بضمّ الواقعتين إحداهما إلى الأخرى، وهو لا ينافي عدم تنجز العلم الإجمالي بالنسبة إلى كلّ واقعة بحيالها، وعدم ثبوت تكليف آخر غير المعلوم بالعلم الإجمالي غير المنجز،

ولا يتنافى مع تعلق علم إجمالي به آخر يستلزم تنجيذه بالنسبة إلى المخالفة القطعية^(١).

ثم إن المحقق الخراساني قال في حاشية الرسائل^(٢) في ذيل كلام الشيخ بعدم الإهمال في حكم العقل:

إنه يمكن للعقل أن يشك في مناط حكمه، من جهة فقد بعض خصوصيات المناط، ومع الشك في الملاك فلا حكم.

قال: وعلى هذا، فالتخيير ليس إستمرارياً، لأنه في الواقعة الأولى يحكم العقل بالتخيير، لتساوي الطرفين، وفي الثانية يشك في بقاء ملاك حكمه، ولولا احتمال ضرر هذه المخالفة، ومع الشك في بقاء مناط التخيير يزول حكمه، وإذا لا توجد البراءة لا عقلاً ولا شرعاً، فالمختار هو التخيير البدوي. وكأن الإصفهاني لم يلتفت إلى كلام شيخه في الحاشية.

٣- تفصيل الميرزا

وفصل الميرزا^(٣) رحمه الله فقال: أمّا في الدفعيات، فالعلم منجز بالنسبة إلى المخالفة القطعية، وأمّا في التدريجيات فلا. مثلاً: لو حلف على فعل شيء وحلف على ترك شيء، فوقع الإشتباه بين الشئين، فإنه يدور الأمر بين المحذورين

(١) متقى الاصول ٥ / ٣٥.

(٢) حاشية الرسائل: ٢٣٥.

(٣) أجود التقريرات ٣ / ٤٠٦.

بالنسبة إلى كل من الفعلين، لكن في المورد تكليف فعلي وملاك ملزم، فإن فعل كليهما فالمخالفة القطعية لازمة، لأن أحدهما واجب الترك، وكذا إن ترك كليهما، لأن أحدهما واجب الفعل، والغرض تام على كل حال والتكليف فعلي، لتحقق موضوعه بجميع قيوده، وكل تكليف فإنه يقتضي الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، وهنا لا يمكن الموافقة القطعية لكن المخالفة مقدورة، فيحكم العقل بقبحها. إذن يجب على المكلف إختيار الفعل في طرفٍ والترك في الطرف الآخر.

لكن في التدريجيات، فالوجه عند الميرزا ما ذكره الإصفهاني من أن الوقائع متعدّدة، وضم بعضها إلى بعض لا أثر له. نعم يلزم تفويت الغرض والتكليف، لكن التكليف ليس بفعلي.

فالفرق بين الدفعي والتدريجي هو أنه في الأول يكون التكليف فعلياً، وفي الثاني -بناءً على إنكار الواجب المعلق- التكليف مشروط بشرطٍ غير حاصل، فلا فعلية له، فلا تلزم المخالفة القطعية في التدريجي، بخلاف الدفعي، فإنه مطلوب غير مشروط، فموضوعه متحقق بجميع قيوده فيلزم المخالفة القطعية. فالتخير الإستمراري في التدريجيات، وهو في الدفعيات ابتدائي.

المناقشة

أقول:

في كلامه رحمه الله تناقض، لأنه يقول في المرأة الحائض بعدم فعلية

التكليف في حقها، لكن إذا خالفت يلزم تفويت الغرض الملزم وهو غير جائز، لحكم العقل بلزوم حفظ الغرض في ظرفه. إذن، ففي الوقائع المتكررة التدريجية لا تلتزم المخالفة القطعية، بل يلزم تفويت الغرض الملزم وهو غير جائز، كما لا يجوز معصية التكليف الفعلي ... وهذا رأي الميرزا، وعليه، فلا وجه صحيح للتفصيل، إذ لا بد من الإجتنب عن المخالفة القطعية في كل حال. وعلى ما ذكر فلا بد من القول بالتخيير البدوي في التدريجيات أيضاً.

رأي المحقق العراقي

وقال المحقق العراقي بالإستمرار^(١)، وذكر في وجه ذلك ما هذا توضيحه:

إن هنا علماً متولداً - خلافاً للمحقق الإصفهاني المنكر لذلك - ولا بد من التسليم بحصول المخالفة القطعية وأنها لا تجوز، وإن العلم مؤثر فيها، ولكن تأثير العلم فيما نحن فيه يتنافى مع تأثيره في وجوب الموافقة القطعية، وإذا كان العلم مؤثراً في الطرفين ولا ترجيح، فلا يحكم العقل بحرمة المخالفة القطعية وجواز ترك الموافقة القطعية أو عدم وجوبها، فيسقط تأثيره بالنسبة إلى كلا الطرفين، وتكون النتيجة هو التخيير الإستمراري.

أقول:

حاصل كلامه رحمه الله هو: أنه إذا كان اللازم المخالفة القطعية بلا مناف،

(١) نهاية الأفكار ٣ / ٢٩٦.

كانت المخالفة محرّمة. ولكن حصل هنا علم آخر، وحيث لا ترجيح بينهما يسقطان، فمقتضى القاعدة هو التخيير الإستمراري في الدفعيات والتدرجيات، سواء قلنا بأن العلم الإجمالي علة تامّة بالنسبة إلى المخالفة القطعية أو أنه مقتضى -ويظهر أثر الإختلاف في جريان الأصول المرخصة في الأطراف وعدم جريانها، ولكن لا أثر له من حيث الاضطرار، فإذا كان للمعلوم قصور ولم تمكن الموافقة وترك المخالفة معاً، فلا فرق بين المسلكين..

فهذا وجه القول بالتخيير الإستمراري عند المحقّق العراقي.

قال شيخنا: وهو أقوى الوجوه.

خلاصة الكلام والتحقيق في المقام

لقد تعرّضنا لأنظار الأعاضل، فنقول: إن المراد من التخيير البدويّ هو أنه إذا تعدّدت الواقعة والقضيّة دفعيّة، فالملاك عدم لزوم المخالفة القطعية. وعدم لزومها في الدّفعي هو أن يكون فاعلاً لإحدى الواقعتين وتاركاً للأخرى، فإن كان فاعلاً لكليهما قطع بمخالفة التكليف، ففي الدّفعي عدم لزومها هو بأن يكون فاعلاً في واقعة وتاركاً في أخرى، لأنّ كلّاً منهما يحتمل أن يكون فيه موافقاً للواقع وأن يكون مخالفة له فيه. فإذا ترك كليهما أو فعلهما قطع بمخالفة الواقع. وفي التدرجي يجب أن يكون فاعلاً أو تاركاً لكليهما، فإن فعل في إحداهما وترك في الأخرى لزمّت المخالفة العمليّة. فلذا يكون عدم لزومها في التدرجيات موجباً لأن يكون التخيير بدويّاً، بأن يبقى على الطرف الذي اختاره.

وتعود الأنظار في المقام إلى أمرين:

١- عدم الضرر في المخالفة العملية القطعية.

٢- إنه لا علم ومعلوم يقتضي حرمة المخالفة العملية، لأن حرمتها يحتاج

إلى المنجز، وقوامه أمران: أحدهما: العلم، والثاني: قابلية متعلق العلم للتنجيز.

أما في المتعددة، فلا علم زائداً على العلم الذي لا أثر له، ولا معلوم على الذي لا أثر له، وعلى هذا الأساس أنكر المحقق الإصفهاني الضرر في الدفعيات والتدرجيات معاً، والمحقق العراقي إختار الأول، فهو يقول بوجود العلم المؤثر والمعلوم، ولكن لما كان ترجيح المخالفة العملية على الموافقة العملية التي تلازم المخالفة العملية بلا مرجح، فإنه لا تضرر هذه المخالفة العملية. فالتخيير إستمراري في التدرجيات، وفي الدفعيات مخير كيفما يفعل. فما هو الحق في المسألة؟ وما هو أساس القول بالتخيير؟

فنقول:

إن مبنى التخيير هو كون الطرفين متساويين عند العقل، وحينئذ، يقبح الترجيح بلا مرجح ويحكم العقل بالتخيير. فالملاك للتخيير هو التساوي بين الطرفين.

إنه سيأتي في مباحث الإشتغال: أن في حكم العقل بالإشتغال مسلكين:

١- إن العلم الإجمالي بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة

القطعية علة تامة، فلا يمكن الترخيص عقلاً، لافي المخالفة بأصل ولو كان بلا معارض، ولا في الموافقة.

٢- إن العلم الإجمالي علة تامّة بالنسبة إلى حرمة المخالفة، وهو مقتضى بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، وأنه يجوز شمول أدلة الاصول لبعض الأطراف في حال عدم وجود المعارض.

فعلى القول بكون العلم الإجمالي علة لحرمة المخالفة ووجوب الموافقة، فإنّ الحق في بحثنا مع القائلين بالتخيير الإستمراري، لأنه لا ترجيح، إذ يدور أمر المكلف بين المخالفة الإحتمالية والموافقة الإحتمالية إن كان التخيير بدوياً، وبين المخالفة القطعية والموافقة القطعية إن كان استمراريّاً، ولا ترجيح في البين، لكون فعل المخالفة القطعية وترك الموافقة القطعية على السواء عند العقل، والمفروض أنّ العلم علة تامّة.

وعلى القول بكون العلم علة تامّة للمخالفة فقط، أي: إنّ للشارع الترخيص والتصرّف في طرف لزوم الموافقة القطعية، فإنّه به يكشف الفرق بين الموافقة والمخالفة، وليستا مثل كفتي الميزان، وهذا كاف لسقوط ملاك حكم العقل بالتخيير، لأنّ الملاك كان إحراز الإستواء بين الطرفين، ولأقل من شك العقل في وجود الملاك في هذه الصّورة، وإذا سقط حكم العقل بالتخيير، فالأصل هو التعمين، ولابدّ من الإجتنب عن المخالفة العملية.

وبما ذكرنا يظهر: إنّ تأثير العمليّة والإقتضاء ليس في الحكم الظاهري فقط كما يقول المحقّق العراقي، بل إنّهُ يؤثّر في وجود ملاك حكم العقل بالتخيير وعدم وجوده.

وبعد، فإنّ المختار هناك هو الإقتضاء بالنسبة إلى الموافقة القطعية، كما سيأتي إن شاء الله.

فظهر أن الصحيح هو النظر في المبنى في قاعدة الإشتغال، والحكم في المقام بناءً عليه، وقد ظهر أن الحق هو التخيير الابتدائي.

رأي السيد الأستاذ

وهذا هو رأي السيد الأستاذ أيضاً. وله في تقريب ذلك بيان آخر، وهذا نص كلامه:

«وتحقيق الكلام: إن العلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة في كل واقعة لا أثر له، لكن لدينا علماً إجمالياً آخر وهو العلم إجمالاً إما بوجوب الفعل في هذه الواقعة أو بحرمة في الواقعة الثانية. وهذا العلم الإجمالي تحرم مخالفته القطعية، فإذا احتار الترك في هذه الواقعة كان عليه أن يترك في الواقعة الثانية، والأدنى ذلك إلى المخالفة القطعية للعلم الإجمالي المزبور.

إلا أنه قد يقال: إن هذا العلم الإجمالي ينضم إليه علم إجمالي آخر إما بحرمة الفعل في هذه الواقعة أو بوجوبه في الواقعة الثانية، وتأثير كل من العلمين في كل من الطرفين على حد سواء، فلا يكونان منجزين، بل يكونان من قبيل العلم الإجمالي الأول بلحاظ كل واقعة بحيالها.

ولكننا نقول: إنه يمكن تقريب التخيير البدوي على أساس هذين العلمين الإجماليين المتعاكسين بأحد وجهين:

الأول: إن الموافقة القطعية لأحدهما تستلزم المخالفة القطعية للآخر.

وبعبارة أخرى: إن التخيير الإستمراري كما يستلزم المخالفة القطعية

لأحدهما يستلزم الموافقة القطعية للآخر، وبما أن حرمة المخالفة القطعية أهم - بنظر العقل - من لزوم الموافقة القطعية، ولذا قيل بعلية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية، وتوقف في علية لوجوب الموافقة القطعية، فيتعين رفع اليد عن لزوم الموافقة القطعية لأحدهما والإكفاء بالموافقة الإحتتمالية حذراً من الوقوع في المخالفة القطعية للآخر، فيتعين التخيير البدوي.

الثاني: إنَّ تحصيل الموافقة القطعية لكلا العلمين الإجماليين غير مقدور عقلاً، فيتنزّل العقل عنها إلى الموافقة الإحتتمالية. بخلاف الإجتناّب عن المخالفة القطعية، فإنّه مقدور لكلّ من العلمين، فيحكم العقل بحرمتها. فيتعين التخيير البدوي.

وهذا الوجه يتم حتى بناء على المساواة بين الموافقة القطعية والمخالفة القطعية في الأهمية، وكون العلم بالنسبة إليهما على حدّ سواء، فلا يؤثر في إحداهما مع التعارض، إذ الملاك فيه هو عدم القدرة عقلاً من الموافقة القطعية، فالعلم الإجمالي لا يؤثر فيها لعدم القدرة للتعارض، كسي يقال إنَّ مقتضى المعارضة عدم تأثيره في حرمة المخالفة القطعية أيضاً.

وبالجملة، يتعين بهذين الوجهين الإلتزام بالتخيير البدوي ومنع التخيير الإستمراري^(١).

هذا في الدفعيات مع تعدّد الواقعة.

أما في التدريجيات، فإن كان الواجب التدريجي واجباً تعليقياً مثل ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(١)، فلا كلام في أنه مثل الدفعي. وأما بناءً على إنكار الواجب المعلق ثبوتاً أو إثباتاً، وأن مثل الآية واجب مشروط، فإن قلنا بعدم جواز ترك الواجب المشروط بتفويت شرطه، فلا تجوز المخالفة العملية كالدفعيات، وإلا فلا تضر المخالفة العملية.

ولو كانت إحدى الواقعتين

محتمل الأهمية

ولو كانت إحدى الواقعتين أهم أو احتمال أهميتها، فما هو مقتضى القاعدة؟
أما لو كانت إحداهما أهم، فلا ريب في لزوم تقديمها.
وأما لو احتمال أهمية إحداهما، فقليل: بعدم الترجيح لها، لأن الباب ليس باب التزاحم حتى يطبق قانونه هنا، لأن ملاك التزاحم عدم القدرة على إمتثال كلا الطرفين، وهنا القدرة موجودة. وهذا مسلك الميرزا^(٢)، ونتيجة ذلك هو التخيير وعدم تعيين محتمل الأهمية.

ولكن الميرزا قد ناقض هذا في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر، إذ قال هناك^(٣) بأن الخطاب كما يقتضي الإمتثال كذلك يقتضي الجمع بين المحتملات،

(١) سورة آل عمران، الآية ٩٧.

(٢) فوائد الأصول ٣ / ٤٥٠.

(٣) المصدر ٤ / ١٤٤ - ١٤٥.

فالتكليف يقتضي الإمتثال وإحرازه أيضاً، والمفروض عدم القدرة على إحراز كلا الإمتثالين، فيقع التزاحم ويتقدّم محتمل الأهمية.

وما ذكره هناك هو الصحيح، فيكون تقدّم محتمل الأهمية - لا من جهة إنطباق قانون التزاحم، حتى يشكل بأنه ليس من مصاديقه - من جهة أن حكم العقل بالتخبير كان بملاك تساوي المحتملين في الواقعة الواحدة، أو بين المعلومين في الواقعة المتعددة، ومع احتمال الأهمية في طرف يسقط حكم العقل بالتخبير، ويكون المحكّم هو التعيين، لوجود المرجح ولو احتمالاً، لأننا إذا أخذنا جانب محتمل الأهمية قطعنا بالإمتثال، لأنه إما هو الواقع وإما هو طرف التخبير، بخلاف ما إذا أخذنا بالطرف الآخر.

هذا كله بناءً على التخبير العقلي.

وأما بناءً على جريان الاصول الشرعية، فليس مقتضى الأصل هو التعيين لما يحتمل فيه الأهمية، لأن الأصل الشرعي مؤمن.

كلام الشيخ في الخبرين

بقي كلام الشيخ في الخبرين، فقد ذكر قدس سره: أنه إذا كان دوران الأمر بين المحذورين في خبرين واردين عن أهل العصمة عليهم السلام، ففيه تفصيل، وذلك: أنه لو كان للدوران ناشئاً عن إجمال الدليل أو فقده، فالحكم ما ذكر. وأما لو كان المنشأ هو التعارض بين الأدلة، فإن كان التعارض بين الخبرين مع العلم بمطابقة أحدهما للواقع، فإن قلنا بالتساقط، فالحكم ما ذكر، لأنه بعد التساقط،

يرجع إلى الاصول الشرعية، فإن لم تجر، فالأصل العقلي، فالكلام هو الكلام. والمختار عندنا هو جريان الإستصحاب ثم التخيير العقلي، فإن كان أحدهما مقطوع الأهمية أو محتملها تعين، وإن قلنا بأن المرجع هو أخبار التخيير، فالمحكّم هو التخيير الشرعي، وهو تخير في المسألة الاصولية، وهو حاكم على التخيير العقلي.

هذا إذا علمنا بأن الواقعة من قبيل دوران الأمر بين الواجب والحرام. وإن لم يكن من الدوران بين المحذورين، بل تعارض الخبران واحتملنا الإباحة أيضاً، خرج عن بحث دوران الأمر بين المحذورين.

وحيث قلنا بالتخيير الشرعي، فهل هو بدوي أو استمراري؟

قال الشيخ^(١): مساق أخبار التخيير عبارة عن أن التخيير مجعول للمكلف المتحير، فالتمسك بإطلاقها للإستمرار بلاوجه، والقاعدة هي التخيير البدوي، لأنه بعد الأخذ بأحد الطرفين غير متحير، فليس له رفع اليد عما أخذ والأخذ بالطرف الآخر. وبعبارة أخرى: إنه ليس في شيء من أدلة التخيير إطلاق بالنسبة إلى قبل الأخذ بطرف وبعده ليدل على الإستمرار، ومع عدم الإطلاق تصل النوبة إلى إستصحاب بقاء التخيير الثابت قبل الأخذ بأحد الطرفين.

ثم ناقش في ذلك: بأن الموضوع عبارة عن المتحير، وبعد الأخذ يتغير الموضوع يقيناً أو احتمالاً فلا يستصحب التخيير، ثم أمر بالتأمل.

الإشكال على الشيخ والنظر فيه

فقال المحقق الهمداني^(١) في وجه التأمل: «لعله إشارة إلى أن ما ذكره من المناقشة إنما يتجه لو أخذ الموضوع من العقل، وأما على ما هو التحقيق من إحرازه بالمسامحة العرفية أو الرجوع إلى ما يستفاد من عناوين الأدلة فلا، كما لا يخفى»^(٢).

وقال المحقق الخراساني^(٣): إن كان المراد من كون الموضوع هو المتحير هو: من جاءه الخبران، فالموضوع بعد الأخذ بطرفٍ باق. وإن كان الموضوع مجرد عنوان المتحير، فلا أثر لهذا الموضوع في الأدلة. فالإستصحاب يجري لوجود الموضوع وهو من جاءه الخبران المختلفان...
وفيما ذكرناه تأمل.

إن الشيخ يرى أن إعتبار وحدة الموضوع في القضيتين هو بنظر العرف فقط، وهذا هو مبني صاحب الكفاية أيضاً، وهو التحقيق.

وعليه، فإنه بحسب مناسبات الحكم والموضوع نرى أن أدلة التخيير تجعل - في باب التعارض - الحجية للأصل، كما أن الأدلة الأولية تجعل الحجية لخبر الشقة، ولكن لدى المعارضة يجعل جعلاً ثانوياً، وهو الطريقتية والحجية لذي المزية في صورة الترجيح، ولكلٍ منهما على سبيل التخيير، إذن، يجعل

(١) حاشية الرسائل: ١٨٩.

(٢)

(٣) حاشية الرسائل: ٣٣٥.

الطريقة. وحيث لا معنى لجعل الطريق لمن له طريق، لأن الذي أخذ بأحد الطرفين فقد خرج عن التخيّر وأصبح ذا طريق، فلا يأخذ الشارع منه الطريق بأن يجعل له طريقاً آخر.

فمناسبة الحكم والموضوع تقتضي أن تكون أدلة التخيير مجعولة لمن ليس له طريق. هذا أولاً.

وثانياً: لا بد من إحراز كون الخصوصية المتغيرة من حالات الموضوع، فلو احتملنا كونها من مقوماته لم يجر الإستصحاب، ونحن نحتمل هذا في المقام في أقل تقدير.

فالحق عدم جريان الإستصحاب، لاحتمال كون التغير في الموضوع من المقومات بنظر العرف.

وتلخص:

إن مقتضى الأدلة هو التخيير البدوي، فإن كان الإستمرار لجريان الإستصحاب، فهو، سواء لزم المخالفة القطعية أولاً، لكون التخيير حيثيلاً بحكم الشارع.

إلا أنه بناء على الإستمرار، يأتي إشكال لزوم المخالفة القطعية، لأنه إذا أخذ بالخبر القائم على الوجوب مثلاً ثم القائم على الحرمة، يعلم بمخالفة الواقع، ومقتضى إطلاق دليل التخيير واستصحابه ترخيص الشارع في المخالفة القطعية، وهذا غير معقول، فلا بد من حل هذا الإشكال.

فقال الشيخ فيما أوضحه المحقق الإصفهاني^(١):

إنَّ التخيير الإستمراري غير مضرٍ، لأنَّ المصلحة الجابرة للواقع الفائت موجودة في الإلتزام بأحد الخبرين، أو أنه في خصوص الفعل أو الترك في الخبرين المتعارضين توجد مصلحة يتدارك بها الواقع الذي خولف.

وبعبارة أخرى: قد جعل الشارع هنا بدلاً عن الواقع كما في قاعدة الفراغ، حيث جعل الإتيان بالمشكوك فيه بدلاً عن الواقع، بأنَّ يكون في الصلابة للجزء مصلحة يتدارك بها الجزء الفائت.

أقول:

وفيما ذكر إشكال، لكن الإشكال في الإطلاق أهون منه في الإستصحاب. ووجه الإشكال هو: إنَّ دليل الأخذ بأحدهما الشامل بإطلاقه لحال بعد الأخذ لأحدهما، وارد في خصوص الخبرين المتعارضين، وللشارع جعل البديل في هذا الباب والترخيص فيه. أمَّا الإستصحاب، فإنَّ عموم دليله وإطلاقه يشمل ما نحن فيه، وليس دليلاً خاصاً واردة في خصوص الخبرين المتعارضين، لكون ما نحن فيه أيضاً من مصاديق «لا تنقض»، وعموم الدليل لما نحن فيه يتوقف على جعل المبدل حتى لا يكون الإستصحاب ترخيصاً في المخالفة، ولكنَّ جعل البديل ليس إلاً بدليل الإستصحاب، فيلزم الدور.

إنَّه لا بدَّ من الدقَّة في كلمات الشيخ مع توجيه الإصفهاني لها ونقول:

إن الظاهر عدم معقولية جعل البدل هنا، لأن جعل البدل المحرز لجميع ما فات من المصلحة الواقعية، لا يتملّ إلا بكون المصلحة قائمة بالجامع بين الواقع وبين ما يراد جعله بدلاً، وإلا فلا معنى لبقاء الحكم الواقعي تعييناً مع التخيير بينه وبين ما جعل بدلاً. وأما قيام جميع الغرض بالواقع وبالبدل أيضاً، فلا يجتمع مع جعل الحكم تعييناً في ظرف الواقع، إذن، فجعل البدل الوافي بجميع الغرض من الواقع غير معقول، فالتخيير الإستمراري غير معقول.

مثلاً: في الخبرين المتعارضين في صلاة الجمعة وتخيير المجتهد بين الخبرين، إن أخذ برهة من الزمن بما يدل على الحرمة فصلّى الظهر، فإن المفروض كون الظهر وافياً بجميع مصلحة الجمعة، وهذا لا يجتمع مع الوجوب التعييني للجمعة. إذن، الغرض ليس قائماً بالواقع على نحو التعيين.

فالإطلاق غير معقول، والإستصحاب إشكاله أكد.

فالتخيير بدوي لا إستمراري.

وهذا تمام الكلام في دوران الأمر بين المحذورين وأصالة التخيير.

والحمد لله رب العالمين.

أصالة الإشتغال

قال الشيخ: أعلم أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي^(١) ...
أقول:

حالات المكلف الملتفت بالنسبة إلى الحكم الشرعي لا تخلو:

إما أن يكون عالماً بالحكم، فذاك موضوع أحكام القطع.

وإما أن يكون شاكاً، فإن كان له حالة سابقة، فهو مجرى الإمتصحاب، وإن

لم يكن له حالة سابقة، فهو مجرى البراءة.

وفي صورة العلم بالحكم، فتارة لا يمكن الإحتياط، فهو مجرى التخيير،

وإن أمكن، فهو مجرى قاعدة الإشتغال.

فموضوع أصالة الإشتغال هو: العلم بالتكليف والشك في المكلف به مع

إمكان الإحتياط.

مقدمات

وقبل الورود في البحث لا بد من ذكر مقدمات:

الاولى: إن القواعد الجارية في أطراف العلم تارة توافق المعلوم بالإجمال وأخرى تخالفه، كما لو علمنا بنجاسة أحد الإناءين، والحالة السابقة لهما النجاسة، أو الطهارة. وعلى كل تقدير، فالقاعدة الجارية إما إمارة وإما أصل، والأصل إما عقلي وإما شرعي، والشرعي إما أصل محرز كالإستصحاب وإما أصل غير محرز كأصالة البراءة.

الثانية: إن العلم طريق إلى الواقع وكاشف عنه، وهو موضوع حكم العقل بالحجة أي: إستحقاق العقاب على المخالفة، وهذا المعنى في العلم التفصيلي واضح، لأن مقتضى للمنجزية موجود والمانع عنه مفقود بالوجدان، فيكون العلم علة تامة لوجوب الموافقة عقلاً وحرمة المخالفة كذلك.

فهل الأمر في العلم الإجمالي كذلك؟

إن العلم الإجمالي مقترن بالجهل، فهل يصلح الجهل للمانعية عن اقتضاء العلم بالنسبة إلى التنجيز؟ إن لم يكن كذلك، كان العلم الإجمالي علة كالعلم التفصيلي، وإن كان صالحاً للمانعية، فهل مانعيته عن التنجيز يكون مطلقاً، أي في كلا طرفي لزوم الموافقة وحرمة المخالفة؟ قيل: يكون مانعاً في الطرفين، فيسقط العلم عن التأثير ويكون بحكم الشك، وحيث تجري الاصول المرخصة في أطراف العلم. وقيل: يكون مانعاً في طرف وجوب الموافقة القطعية ولا يصلح للمانعية عن حرمة المخالفة القطعية، فهذا القول تفصيلاً في المسألة، وأن العلم الإجمالي علة بالنسبة إلى حرمة المخالفة وبالنسبة إلى وجوب الموافقة في مرحلة الإقتضاء.

هذا بالنسبة إلى العلم.

وأما بالنسبة إلى الأصول، فقد وقع الكلام في أنه هل لأدلة الأصول العمليّة إطلاق لتشمل مورد الإقتران بالعلم الإجمالي، أو لا بل هي مختصة بالشبهة البدويّة؟

إن قلنا بالثاني، فالعلم الإجمالي علّة تامّة للتنجيز، وإن قلنا بالأوّل، وأن المقتضي للجريان موجود، لأننا نجري أصالة الطهارة -مثلاً- في كلّ واحد من الإناءين على حدة، وكلّ منهما غير معلوم النجاسة، وحينئذٍ يقع البحث عن المانع عن هذا المقتضي، والمانع هو العلم، فهل يمكنه أن يمنع من جريان الأصل في جميع الأطراف؟ إنّه إن منع العلم الإجمالي عن جريان الأصل في الأطراف سقط المقتضي.

الثالثة: إنّه يبحث عن التكاليف في مرتبتين، مرتبة الإشتغال ومرتبة الإمتثال. في المرتبة الأولى يبحث عن أصل إشتغال الذمّة وعدمه، وعن حدّ الإشتغال من حيث الموافقة لجميع الأطراف أو الموافقة الإحتماليّة... وكذا يقع البحث في مرحلة الفراغ.

مثلاً: لو اشتغلت ذمته بصلاتي الظهر والعصر وصلّى الصّلاتين وتيقن بوجود الخلل في إحداهما، فإنّ هذا العلم الإجمالي يؤثّر في مرحلة الإمتثال وفراغ الذمّة، وحينئذٍ تطرح فروع العلم الإجمالي -وهي مائة فرع تقريباً- بالنظر إلى قاعدتي الفراغ والتجاوز، ولا تعاد الصّلاة إلا من خمس، وسائر جهات البحث.

وبعد المقدمات يقع البحث في مقامين:

المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين.
والمقام الثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

دوران الأمر بين المتباينين

طريق الكفاية

قال رحمه الله^(١):

إن التكليف المعلوم بين المتباينين:

إن كان فعلياً من جميع الجهات، بأن كان واجداً لما هو العلة التامة للبعث أو الزجر الفعلي، مع ما هو عليه من الإجمال والتردد والإحتمال، فلا محيص عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته، وحينئذ، يكون ما دلّ بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعة أو الإباحة مما يعم أطراف العلم مخصصاً عقلاً لأجل مناقضتها معه، فتختص بالشبهات البدوية.

وإن لم يكن فعلياً، لم يكن هناك مانع عقلاً ولا شرعاً عن شمول أدلة البراءة الشرعية للأطراف.

ومن هنا انقذح أنه لا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي، إلا أنه لا مجال للحكم الظاهري مع التفصيلي، وله مجال مع الإجمالي، فلا يصير الحكم الواقعي فعلياً بجعل الحكم الظاهري في أطراف العلم.

(١) كفاية الاصول: ٣٥٨.

أقول:

يتوقف فهم هذا المبني على مقدمات:

الأولى: إن للحكم أربع مراتب:

١- مرتبة الإقتضاء، أي مرتبة الملاكات.

٢- مرتبة الإنشاء، أي إنشاء الحكم على طبق الملاك، فالأحكام في هذه المرتبة على حدّ الإنشاء مثل الأحكام في صدر الإسلام.

٣- مرتبة الفعلية. أي: مرتبة انقذاح الإرادة في النفس النبوية أو الولوية، بأن يبعث أو يزجر، ويريد ويكره.

٤- مرتبة التنجز، بأن تقوم الحجّة على الحكم، ويكون موضوعاً لاستصحاب العقاب أو الثواب.

الثانية: إن المجمعول في كلّ مرتبة لا يعقل أن يكون مضاداً أو مماثلاً للمجمعول في المرتبة الأخرى. مثلاً: لو كان الوجوب في مرتبة الإنشاء، أمكن أن يجعل الإباحة في مرتبة الفعلية أي البعث والزجر، لأنهما في مرتبتين. نعم، لو أنشأ الوجوب لعمل وأنشأ أيضاً الإباحة له، لزم التعاند بينهما، ولو أنشأ وجوبين لعمل واحد، لزم اجتماع المثّلين، لأنهما في مرتبة واحدة.

وعلى الجملة، إنه لا تضادّ الإباحة الفعلية الوجوب الإنشائي، لاختلاف المرتبة، وعلى هذا الأساس جمع هذا المحقّق بين الحكمين الواقعي والظاهري. وإن عدل عنه بعد ذلك.

الثالثة: إن وجوب الإطاعة والموافقة عقلاً وحرمة المصيبة والمخالفة

كذلك من آثار الحكم في أي مرتبة؟

أما الحكم في مرتبة الإقتضاء، فلاقتضاء له للإطاعة والمعصية.

وكذلك الحكم في مرتبة الإنشاء.

فالحكم العقلي المذكور من آثار الحكم الشرعي الفعلي. ولو لم يصل

الحكم إلى هذه المرتبة لا يحكم العقل بوجود الموافقة وحرمة المخالفة.

الرابعة: إن العلم التفصيلي والإجمالي يشتركان في كونهما «علماء»، والفرق

بينهما هو أنه مع العلم التفصيلي لا مجال للحكم الظاهري، بخلاف العلم

الإجمالي، وذلك لأن العلم الإجمالي مشوب بالشك والجهل، والشك موضوع

للأمانة ثبوتاً وللأصل ثبوتاً وإثباتاً، وكلّ موردٍ وجد فيه الموضوع للحكم

الظاهري، كان له فيه مجال.

وإذا كان موضوع الحكم الظاهري في العلم الإجمالي موجوداً، وصلت

النوبة إلى المقدمة:

الخاصة، وهي: هل أدلة الأصول والأمارات تعم بإطلاقها وعمومها أطراف

العلم الإجمالي أو هي مخصصة بالشبهات البدوية؟

وجه العموم والإطلاق هو: إن مثل قوله عليه السلام: (كلّ شيء لك حلال

حتى تعرف أنه حرام بعينه فتدعه)^(١) يشتمل على «كلّ» الموضوع للعموم، فيعم

أطراف العلم الإجمالي، وكلّ طرف من أطرافه «شيء» شك في حليته وحرمته،

(١) وسائل الشيعة ١٧ / ٨٩، باب هدم جواز الإنفاق من كسب الحرام.

فالمقتضي لجريانه فيها موجود، وهل من مانع؟

السّادسة: إنّ حديث (كُلُّ شيءٍ لك حلال) مغيّبٌ بـ«العلم»، لأنّه قال «حتى تعلم أنّه حرام»، وحيث أنّ هذا العلم أيضاً مطلق، يعمّ التفصيلي والإجمالي، فلماحالة يقع التعارض بين الصّدر والذيل. فمقتضى إطلاق الصّدر هو حليّة كلّ من الأطراف، ومقتضى إطلاق الذيل عدم الحليّة مع العلم الإجمالي بالحرمة.

ولكنّ عموم الصّدر مقدّم، ولأنّ شمول الصّدر لكلّ من الأطراف هو بالوضع لكلمة «كُلّ»، وشمول الذيل للعلم الإجمالي هو بالإطلاق، ومع وجود العموم المعارض لا تنمقد مقدمات الإطلاق في الطرف المقابل، لما تقرّر في محلّه من أنّ الإطلاق لا ينعقد مع وجود العموم، لأنّ أصالة العموم بالوضع وأصالة الإطلاق بمقدمات الحكمة، إذ إطلاقه يتقوّم بعدم وجود البيان على التقييد، والعموم الوضعي هنا بيان، فيتقيد «العلم» في الذيل بالعلم التفصيلي.
هذا أولاً.

وثانياً: لقد ورد في حديثٍ آخر في ذيل قاعدة الحلّ كلمة «بعينه». وهذه الكلمة وإن حملها الشيخ على التأكيد، أي تأكيد العلم، ولكنّ الظاهر أنّها جاءت لتفيد أنّ المعلوم بالإجمال ليس بمعلوم بل المعلوم، هو الذي علم بحرمة بعينه، أي علم به تفصيلاً، فيكون الصّدر شاملاً لأطراف العلم الإجمالي، ويجوز إرتكاب كلّ منها بلامعارض.

ومن هذه المقدّمة يظهر عدم وجود المانع عن المقتضي.

نتيجة المقدمات

وتكون النتيجة: إنَّ الغرض غير فعلي من جميع الجهات في أطراف العلم الإجمالي، فلا مانع من جعل الترخيص فيها.

هذا، ولا يخفى أنَّ صاحب الكفاية قد جمع بين الحكمين الواقعي والظاهري باختلاف المرتبة، فقال بأنَّ الحكم الواقعي في مرتبة الإنشاء والحكم الظاهري في مرتبة الفعلية، وحيثُ لا تضادَّ بينهما.

ثمَّ عدل عن هذا المبني - لأنَّ كون الحكم الواقعي في مرتبة الإنشاء يُخرجه عن كونه حكماً، لأنه ما لم يصل إلى مرتبة الفعلية فليس بحكم حقيقة، والالتزام بأنَّ الأحكام الواقعية أحكام مجازاً وليست بأحكام حقيقة، وبعبارة أخرى: هي أحكام صورية لا واقعية، غير ممكن - فقال في الكفاية خلافاً لما في الفوائد وحاشية الرسائل: إنَّ الأحكام الواقعية في موارد جريان الأصول العملية فعلية لكن لا من جميع الجهات، والفعلية لا من جميع الجهات يقبل جعل الترخيص فيه.

وينبغي الالتفات إلى أنَّ الأصل هو كون الحكم الواقعي فعلياً من جميع الجهات، وإنَّما يحمل على الفعلية من بعض الجهات لوجود الكاشف، والكاشف عن ذلك فيما نحن فيه هو عموم (كُلُّ شيء لك حلال ...) فإنه يكشف عن أنَّ رفع اليد عن الحكم بالحلية إنما يكون إذا علم بالحرمة تفصيلاً، أمَّا لو لم يعلم أو علم بالحرمة إجمالاً، فالحلية باقية، فالحكم الواقعي قد خرج عن مرتبة الإنشاء ولكن ليس فعلياً من جميع الجهات.

وعلى الجملة، فإنَّ الغرض من الحكم يختلف، والحكم دائماً ظلُّ للغرض،

فتارةً: يكون الغرض في مرتبة من الأهمية بحيث لا يكون الجهل مانعاً من فعلية الحكم، كما في الدماء والفروج، ويكون الإحتياط هناك لازماً في جميع الأطراف ولا يجعل المرخص في شيء منها. وأخرى: لا يكون الغرض بتلك المرتبة من الأهمية، ويكون للجهل الصلاحية للمانعية عن الفعلية من جميع الجهات، كما في الطهارة والنجاسة، حيث جعل (كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قدر)^(١).
 فإذا اختلف الغرض مرتبةً، والحكم ظلُّ للغرض، كان الحكم في أطراف العلم الإجمالي غير فعلي من جميع الجهات.

إشكال الإصفهاني

وأشكل عليه المحقق الإصفهاني^(٢) بأنَّ الغرض غرضان، الغرض من التكليف، والغرض في المكلف به. والفعلية لا من جميع الجهات إنما تتصور في الثاني كما ذكر، وأما الغرض القائم بالتكليف - فإنَّ كلَّ تكليفٍ هو بداعي جعل الداعي على الإمتثال - فإنه لا إختلاف في المرتبة فيه، بل يدور أمره بين الوجود والعدم، والمفروض وجوده. إذن، المولى يجعل التكليف بداعي جعل الداعي في نفس المكلف للإمتثال، فكيف يجعل في نفس الوقت الحكم الظاهري القائم على الخلف، الداعي لنقض الغرض القائم بجعل التكليف؟

(١) وسائل الشيعة ١ / ١٤٢، كتاب للطهارة، باب الحكم بطهارة الماء إلى أن يعلم ورود النجاسة عليه ...

(٢) نهاية الدراية ٤ / ٣٣٣.

الجواب:

ويمكن الجواب عنه بأنه: ليس من المعقول وجود الغرض من التكليف زائداً على الغرض من المكلف به، لأن الغرض من المكلف به هو العلة للحكم والتكليف به، إذ لولا المصلحة في المتعلق لما جعل الوجوب، ولولا المفسدة في المتعلق لما جعلت الحرمة، فالملاك في المكلف به، ولولاه لكان التكليف بلاغرض، ونسبة التكليف إلى الغرض في المكلف به نسبة المعلول إلى العلة. وعلى هذا، فإن جعل الداعي يتبع الغرض وفعليّة الحكم، وصاحب الكفاية يقول بأن الغرض في مورد العلم الإجمالي غير فعلي من جميع الجهات، فليس هناك جعل الداعي للإمتثال من قبل المولى حتى يلزم التناقض بينه وبين جعل المرخص.

الإشكال الثاني

لزوم الدور، لأن شمول أدلة الأصول المرخصة لأطراف العلم الإجمالي يتوقف على عدم فعليّة التكليف - لأنه مع فعليّته في صورة العلم الإجمالي لا يعقل جعل المرخص - لكن عدم فعليّة التكليف متوقف على شمول أدلة الأصول. وفيه:

إنه خلط بين مقامي الثبوت والإثبات، فشمول أدلة الأصول المرخصة يتوقف على عدم فعليّة التكليف، لكن عدم فعليّته غير متوقف على شمولها، لأن الفعلية وعدم الفعلية من خصوصيات الأغراض والتكاليف، فكلّ تكليف كان

الغرض منه فعلياً من جميع الجهات يكون فعلياً كذلك تبعاً له. فالغرض من الحكم بالنجاسة ليس فعلياً من جميع الجهات، فلامحالة يكون الحكم التابع له كذلك. وعليه، فإن الغرض ثبوتاً مختلف ويكون الحكم مختلفاً تبعه، فإن ثبت في مقام الإثبات الفعلية للغرض من جميع الجهات، كان الحكم مرتباً كذلك وإلا فلا. فظهر أن التوقف من طرف ثبوتي ومن طرف إثباتي ... فشمول أدلة الأصول يتوقف على عدم فعلية التكليف، ولكن العلم بعدم فعلية التكليف وإحرازه إثباتاً يستفاد من شمول أدلة الأصول، وإذا اختلفت الجهة فلا دور.

فإن قيل:

إنه وإن ارتفع الدور، ولكن الإشكال هو أن أدلة الأصول المرخصة مخصصة بالمورد الذي ليس الحكم فيه فعلياً من جميع الجهات، ولو شك في كونه فعلياً كذلك أو لا، كان التمسك بالأدلة من التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية للمخصص.

وفيما نحن فيه، فإن مع القطع بعدم فعلية الحكم لم تكن حاجة لقاعدة الحلّ مثلاً، فلا بد من وجود الشك حتى نرفعه عن طريق شمول الأدلة وإحراز عدم فعلية الحكم، فلو أريد الإحراز بالأدلة لزم التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية للمخصص.

قلنا:

إنما يرد هذا الإشكال بناءً على عدم جواز التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية للمخصص مطلقاً، أي سواء كان المخصص لياً أو لفظياً. وأما بناءً على

جوازه إن كان لبيّاً، فغير وارد، والمخصّص هنا حكم العقل بعدم جريان الأصول إن كان الحكم فعلياً، وهو لبيّ.

إشكال الإيرواني

وأشكل المحقّق الإيرواني^(١) بأنّه: إذا كانت الفعلية من جميع الجهات لصورة العلم التفصيلي، كان العلم دخيلاً في تحقّق الفعلية، فإذن نحتاج إلى علم آخر لتحقّق التنجّز - لأنّ الفعلية هي المرتبة الثالثة، وللحكم مرتبة رابعة وهي التنجّز - والحال أنّه لا يوجد علم آخر.

وبعبارة أخرى: إمّا يرفع اليد عن المبنى ويجعل للحكم ثلاثة مراتب، ثالثها الفعلية، وإمّا يلتزم بضرورة علم آخر من أجل تنجّز التكليف.

الجواب:

وأجاب شيخنا: إن كان الدخيل في الفعلية هو العلم، فالمراتب ثلاثة لأربعة، وإن كان غير العلم، كان الحكم مجهولاً، ولا تنجّز للحكم المجهول، ولا بدّ من العلم من أجل التنجّز. فالمراتب أربعة.

الإشكال الوارد على صاحب الكفاية

ويُتّضح بمقدّميتين:

الأولى: إنّه قد ذكر أنّ الحكم في مرتبة الإنشاء لا أثر له حتى ولو علم به

(١) نهاية النهاية في التعليق على الكفاية ٢ / ١٢٤.

تفصيلاً، وفي هذه المرحلة تجري أدلة الأصول النافية بلامانع. أما إذا وصل إلى المرتبة الثالثة -وهي الفعلية- حيث توجد الإرادة والكرهات والبعث والزجر، فلا يبقى إلا وصول الحكم إلى العبد، فإذا وصل انبعث وانزجر إن لم يكن العبد متمرّداً على المولى.

الثانية: إنه قد قرّر عدم الفرق بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي إلا في ناحية المتعلق -أي المعلوم- فكلاهما حجّة وطريق عقلاً ومنجز، وإنّ الجهل الموجود في ناحية المعلوم في العلم الإجمالي هو الموضوع لجريان الأصول في أطرافه، لكنّ لاجهّل مع العلم التفصيلي، فلا موضوع لجريانها في أطرافه. بعد المقدّمتين:

إن حكم العقل بحرمة المخالفة القطعية من ناحية العلم الإجمالي منجز، لكنّ أدلة الأصول معلقة، وإذا دار الأمر بين التعليقي والتنجزّي تقدّم الثاني وارتفع به موضوع الأوّل.

توضيح ذلك:

إنّ متعلّق العلم الإجمالي نفس متعلّق العلم التفصيلي، غير أنّه في التفصيلي متميّن وفي الإجمالي غير متميّن، فالإجمال هو في ناحية المعلوم وإلا فالحكم نفس الحكم، والعلم طريق إلى الواقع، فإذا تعلق العلم بتحقيق موضوع حكم العقل بالإمتثال، فالمقتضي موجود وهو العلم وقيام الحجّة، والمانع مفقود، لأنّه مع العلم بالتكليف الفعلي يحكم العقل بفتح الترخيص في المخالفة، فكان دليل الأصل معلقاً ومقيّداً بعدم لزوم مخالفة المولى، وأما حكم العقل بالإطاعة فمنجز.

إذن، لا تجري الأصول في أطراف العلم.

طريق الميرزا

قد ذكرنا أن البحث في العلم الإجمالي في مقامين: حرمة المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال، ووجوب الموافقة القطعية. أما في العلم التفصيلي، فلا كلام والحكم ثابت في كلا المقامين.

ثم قلنا في مقام حرمة المخالفة: أن أدلة الأحكام الظاهرية مختلفة، فتارة الأمانة وأخرى الأصل. والأصل تارة محرز، وأخرى غير محرز، وعلى كل، فالأمانة والأصل تارة: مثبت للتكليف، وأخرى: ناف.

قال الميرزا^(١): أما الأمانة، فلا تجري في أطراف العلم الإجمالي لتفيد الحكم الظاهري، للزوم التعارض في المدلول المطابقي والالتزامي، سواء كانت مثبتة للتكليف أو نافية.

وأما الأصل، فإن كان محرزاً، فلا يجري كذلك، لعدم إمكان الجمع بين التعبدين، وهما: مقتضى الأصل والعلم الوجداني بالحكم.

وإن كان غير محرز، فإن كان مثبتاً للتكليف جرى، لوجود المقتضي وعدم المانع، وإن كان نافياً، فالمانع من جريانه هو لزوم الترخيص في المخالفة القطعية وهو قبيح عقلاً.

هذا ملخص كلامه.

(١) أجود التقريرات ٣ / ٤١٤.

وشرح ذلك:

أما في الأمانة، فإنّ مثبتات الأمانة حجّة، لأنّها طرق مجعولة إلى الواقع، وتفيد أدلة الأمانة إلغاء الشارع إجمال الخلاف، فالأمانة كاشفة شرعاً عن الواقع. مضافاً إلى قيام السيرة العقلانيّة على ذلك. وحاصل المطلوب كون الأمانة حجّة في دلالتها المطابقيّة وفي دلالتها الإلزاميّة، وهذا معنى حجّة مثبتاتها ولوازمها.

وعليه: فلمّا علمنا بنجاسة أحد الإناءين وطهارة الآخر، فقامت البيّنة على نجاسة أحدهما المعين، دلّت على نجاسة الأخر المعين بالمطابقة، وطهارة الأخر بالإلزام، وانحلّ العلم الإجمالي. ولكنّ لو قامت بيّنة أخرى على طهارة ما أفادت الأولى نجاسته بالمطابقة، فإنّ المدلول الإلزامي طهارة الأخر، فتقع المعارضة بين الدلالة الإلزاميّة من طرف إحداهما والدلالة المطابقيّة من طرف الأخرى وبين العلم الإجمالي.

نعم، إذا علمنا بنجاسة أحد الإناءين وكانت البيّتان مثبتين للتكليف بالنجاسة، فالمحذور هو التعارض بين المدلولين. وأمّا إذا كانتا ناقيتين للتكليف، بأن قامت على طهارة أحدهما، لزوم محذوران، أحدهما: التهاوت بين المدلولين، والأخر: لزوم الترخيص في المخالفة للتكليف الإلزامي وهو المعلوم بالإجمال، لأنّ العلم بنجاسة أحد الإناءين يعني وجوب الإجتنب.

وهذا بيان عدم جريان الأمانة في أطراف العلم الإجمالي، سواء كانت مثبتة للتكليف أو نافية.

أما الأصول المحرزة، فإنّ المجمعول فيها عند هذا المحقّق هو الجري

العملي والبناء على أنها هو الواقع - بخلاف الأمانة، إذ المجمعول فيها الطريقيّة إلى الواقع والكاشفيّة عنه، كما تقدّم - ففي الإستصحاب يبنى على اليقين السابق في ظرف الشك، فيكون الأصل المحرز برزخاً بين الأمانة والأصل غير المحرز، فلمّا تستصحب الطّهارة في موردٍ يراد عدم نقض اليقين بها بالشك اللاحق من حيث العمل، ولاكاشفيّة أصلاً عن الواقع، أمّا في قاعدة الطّهارة، فإنّه تُعتبر الطّهارة في ظرف الشك والجهل بالواقع، فهي طهارة ظاهريّة. والحاصل: إنّ في الإستصحاب محرزاً للطّهارة «عملاً» أمّا في قاعدة الطّهارة فلا إحرار، وفي الأمانة إحرارٌ بلا قيد «عملاً»، فإذا جرى إستصحابان للطّهارة مثلاً حصل هناك إحراران تعبديان، فيقع التهاافت بينهما والعلم الوجداني بنجاسة أحد الإناءين.

أمّا الأصول غير المحرزة،

فإن كان مثبتاً للتكليف، فالمقتضي للجريان موجود والمانع مفقود، مثلاً: يعلم إجمالاً بأنّ إحدى النفسين محترمة والأخرى غير محترمة، فإذا أراد إجراء أصالة الإحتياط في الدماء - وهو مثبت للتكليف - كان المقتضي لجريانه في الطرفين موجوداً، لإحتمال كون كلّ واحدة محترمةً بالوجدان، والمانع مفقود. وأمّا إن كان نافياً للتكليف، فإنّه سيكون ترخيصاً في المعصية، وهو قبيح.

الكلام على الطريق المذكور

كان هذا توضيح طريق الميرزا. فنقول:

أمّا في الأمانة:

فإنها إن جرت في نجاسة طرفٍ واحدٍ فقط مثلاً، إنحلَّ العلم الإجمالي، لأنها استدُلَّ بالملازمة على طهارة الطرف الآخر... وهذا واضح. أما لو قامت بنيتان، فالتعارض بين المدلولين المطابقي والإلتزامي حاصل كما ذكر. لكنَّ الإشكال هو: إنَّ البحث غير منحصر بقيام العلم الإجمالي على نجاسة أحد الإناءين، بل هو جارٍ مع قيام العلمي أيضاً، فكما يبحث عن تنجيز العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين، كذلك يبحث عن تنجيز البيئنة القائمة على نجاسة أحدهما، فالبحث يعمُّ كلَّ حجةٍ إجمالية، سواء كان العلم أو العلمي، فمع وجود العلم الإجمالي يقع التعارض بين البيئتين ويتساقطان ويبقى العلم. أما لو قامت البيئنة على نجاسة أحد الإناءين، فقامت بيئنة على طهارة الإناء الأيمن، وأخرى على طهارة الإناء الأيسر، فإنهما ستتعارضان فيما بينهما وتعارضان مع البيئنة الإجمالية، وكذلك لو قامتا على نجاسة هذا ونجاسة ذلك، وإذا تساقط الكلُّ، كان المرجع هو الأصل النافي للتكليف... إذن، لابدَّ من التفصيل بين «العلم» و«العلمي».

أما في الأصول المحرزة

ولا يخفى أنَّ مورد البحث ما لو جرى إعلان محرزان في الطرفين، أما لو جرى في واحد فالإنحلال كما هو واضح.

فقد أشكل المحقق العراقي^(١) على الميرزا نقضاً وحلاً.

أما نقضاً، فإنه إذا شك المصلِّي المسبوق بالحدث في الطهارة بعد الفراغ

من الصلوة، جرت قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الصلوة الماضية، ويجري إستصحاب الحدث بالنسبة إلى الصلوة الآتية، مع أنه يعلم إجمالاً بعدم مطابقة أحد الأصليين التنزيليين للواقع.

لا يقال: إنَّ الأصليين لا يخالفان اليقين السابق، وإنما يخالفان اليقين الإجمالي، فمورد قاعدة الفراغ هو صحّة الصلوة، ومورد الإستصحاب هو الطهارة من الحدث.

لأنَّ المشكلة هي عدم إمكان الجمع بين الأصليين والعلم الإجمالي عقلاً، فقاعدة الفراغ محرزة لصحّة الصلوة وتفيد كون المصلّي متطهراً خالياً من الحدث، والإستصحاب أفاد بقاء الحدث للصلوة الآتية، وهذان الإحرازان لا يجتمعان مع اليقين إمّا بزوال الطهارة إمّا بعدم الحدث من أوّل الأمر.

وهكذا لو توضحاً بماءٍ مردّد بين الطاهر والنجس، فإنه يستصحب طهارة الأعضاء ويستصحب بقاء الحدث، ولكنّ إحرازه الوجداني على خلاف أحد الأصليين.

وأما حلّاً، فإنه لا تناقض بين الأصليين والإحراز الوجداني، لأنه يعتبر في المناقضة وحدة الموضوع، وهو هنا مختلف. توضيحه:

إنَّ الواقع هو وجود النجس بين الإناءين، ولهذا الواقع صورتان، تفصيليّة وإجماليّة وهي نجاسة أحدهما. فموضوع العلم الإجمالي هو «الأحده». أمّا الإستصحابان، فقد جرى أحدهما في «طهارة إناء زيد» والآخر في «طهارة إناء عمرو». فالمستصحب هو «الطهارة» لهذا الإناء وذاك الإناء. فالموضوع مختلف

عن موضوع العلم الإجمالي، ويستحيل أن يتجاوز العلم عن موضوعه ويتعلق بالأحد المعين حتى يتحقق التناقض. وبالجملة: موضوع العلم الإجمالي هو: نجاسة أحد الإناءين. وموضوع كل من الإستصحابين هو: طهارة الإناء الخاص.

أقول:

سيأتي أن في وجوب الموافقة القطعية وعدمه قولين، أحدهما: أن العلم الإجمالي علة تامّة، وهذا هو مختار العراقي^(١)، إذ اختار أن العلم الإجمالي بوجود النجس في البين يفيد العلم بالحكم، وهو وجوب الإجتنب عن الإناءين، لأن كلاً منهما يحتمل إنطباق العلم والتكليف المنجز عليه، ويوجب حيثثاً احتمال العقاب على الإرتكاب، فيجب الإجتنب عن كليهما.

وعلى أساس ما ذكره هناك -وسيأتي- نقول: إذا كان العلم الإجمالي يستحيل تجاوزه عن المعلوم وخروجه عن الصورة الإجمالية إلى التفصيلية، فإن احتمال الإنطباق محال. فيدور أمر المحقق العراقي بين أن يرفع اليد عن هذا المبني أو يرفع اليد عن الإشكال على الميرزا.

التحقيق في المقام

أن يقال في حلّ المطلب: إنه لا تناقض بين الأمور الإعتبارية بما هي إعتبارية، والأحكام الشرعية إعتبارية، فللمعتبر أن يعتبر حرمة الشيء وأن يعتبر وجوبه، فليس بين نفس الإعتبارين تعارض وتناقض. إنمّا التناقض بين أثريهما،

(١) نهاية الأفكار ٣ / ٣٠٧.

فالأول أثره الترك والإجتنا، والثاني أثره لزوم الإتيان، وبين الإجتنا والإتيان به تعارض وتناقض.

وكذلك الحال فيما نحن فيه، فإن شمول الإستصحابين لمورد العلم الإجمالي لا محذور فيه في نفسه، لأن هذا يفيد طهارة إناء زيد والآخر يفيد طهارة إناء عمرو، والطهارة أمر إعتباري. كما أن النجاسة المعلومة إجمالاً في البين أمر إعتباري، ولا مانع من اجتماعهما. إنما المحذور في أثر الإستصحابين من جهة، وهو عدم وجوب الإجتنا عن الإناءين، وأثر العلم الإجمالي من جهة وهو وجوب الإجتنا.

فما ذهب إليه الميرزا من لزوم التناقض بين الإستصحابين والعلم في حد أنفسهما مردود.

وبالجملة، إن التناقض يكون إما في مرحلة الملاك وإما في مرحلة الإنشاء وإما في مرحلة الإمتثال.

أما في مرحلة الملاك، فإن ملاك المعلوم بالإجمال في المتعلق، وملاك الإستصحاب في نفس الجعل، فاختلف الموضوع.

وأما في مرحلة الجعل والإنشاء، فقد تبين أنه اعتباراً ولا تناقض بين الأمر الإعتباري والحكم الواقعي.

ويبقى مرحلة الإمتثال، وهناك التناقض كما ذكرنا.

وبعبارة أخرى: إن صورة العلم الإجمالي تارة هي: العلم بنجاسة أحد الإناءين والعلم بطهارة أحدهما، وأخرى هي: العلم بنجاسة أحد الإناءين وإحتمال

طهارة أحدهما.

إن علمنا بنجاسة أحدهما واحتملنا طهارة أحدهما، فلا محذور هنا في مرحلة جعل الإستصحاب، ولا في مرحلة الغرض، ولا في مرحلة الأثر... فالقول بالمناقضة بين الإستصحابين والعلم الإجمالي مردود.

وإن علمنا بنجاسة أحدهما وطهارة أحدهما، فإن أثر الطهارة هو الترخيص في الإتيان بالمتعلق، وهذا الترخيص إنما يؤثر إذا لم يكن مانع عقلي، ومتى لزم المخالفة القطعية، فالمعلل يمنع من تأثير الترخيص، فالعلم بطهارة أحدهما - مع العلم بنجاسة أحدهما - بلا أثر.

ومما ذكرنا علم أنه لا مانع من إجراء الإستصحابين المشبتهين للتكليف، كاستصحاب نجاسة هذا الإناء واستصحاب نجاسة ذاك الإناء، فإنهما يكونان على طبق العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، ولا تناقض بينهما وبينه من حيث الأثر، فالمقتضي للجريان موجود والمانع مفقود.

طريق الاصفهاني

وله مقدمات^(١):

المقدمة الأولى: إن الإنشاء من الأفعال الإختيارية، والفعل الإختياري لا يكون بلا داعي، فتارة الداعي هو البعث والزجر، وأخرى الإمتحان، وثالثة الإستهزاء... وهكذا... فالإنشاءات تختلف باختلاف الدواعي، وإلا، فإن الإنشاء

شيء واحد... وهو ما لم يصل إلى المكلف يكون في مرحلة القوة. أي إنه في قوة البعث والزجر... وفي قوة الإستهزاء، وهكذا... فإذا وصل كان بعثاً وزجراً... ولذا فإن الحكم ما يمكن أن يكون داعياً للمكلف، فإن كانت نفسه خالية من الموانع كان الحكم داعياً بالفعل. وهذا الإمكان متقوم بالوصول إليه، ولذا أشكل على شيخه في جعل الفعلية هي المرتبة الثالثة للحكم، وجعل التنجز أي الوصول المرتبة الرابعة.

وعلى الجملة، إنه لولا الوصول فلا فعلية، لأن الفعلية إن أريد منها الفعلية من قبل المولى، فهي متحققة بمجرد الإنشاء، فإنه إذا أنشأ فقد بعث وزجر، فالفعلية من قبله متقومة بالوصول، وإن أريد منها الفعلية من قبل العبد، فإنها متقومة بالوصول إليه، ولذا، فإن للحكم مرتبتين فقط: الفعلية من قبل المولى والفعلية من قبل العبد، وهو وصول الحكم إليه علماً أو علمياً.

المقدمة الثانية: ما هي حقيقة العلم الإجمالي؟

لا فرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي، لا في نفس العلم ولا في المتعلق، إن العلم أمر موجود جزئي نفساني، وكل أمر موجود جزئي نفساني فلا يعقل أن يكون فيه إبهام وإجمال. إن الموجود عين المتشخص والمتعين. والوجود عين التشخص والتعين. هذا بالنسبة إلى نفس العلم. وأما بالنسبة إلى متعلق العلم - أي المعلوم - فإن الموجودات على قسمين: قسم مستقل في الوجود وغير متقوم بالغير، وقسم متقوم بالغير مستند في وجوده إليه، ولولاه لم يتحقق، مثل الحب والشوق والكره والبغض، فهذه الأمور مستقلة في مفاهيمها لكنها مستندة إلى

الغير (الطرف) في وجودها. والعلم من القسم الثاني.

ثم إن طرف العلم، إما أمر موجود في الخارج وإما خصوصية موجودة في الذهن، وتلك الخصوصية إما مرددة وإما معينة، لكن الطرف الخارجي ليس هو الطرف للعلم حقيقة، لأن العلم أمر نفسي، وما هو قائم بالنفس لا يمكن أن يتقوم بالخارج، وإلا يلزم أن يكون النفسي خارجياً أو يأتي الخارج إلى النفس، وكلاهما باطل.

إذن، للعلم الإجمالي طرف ولا يعقل أن يكون بلا طرف. والطرف ليس هو الخارج، ولا الصورة الذهنية المطابقة للخارج، لأن المفروض أنه ليس تفصيلياً، ولا الأمر المردد بين الأمرين، لأن المردد لا ذات له ولا وجود، وكل ذات فهي متعينة كالإنسان والشجر والبقر، وكل وجود فهو متشخص متعين. فالعلم الإجمالي القائم بالنفس لا الخارج غير متقوم بالصورة المعينة المتشخصة ولا بالصورة المرددة، ولكنه متقوم بالطرف، فما هو الطرف؟

إنه عبارة عن الجامع بين الخصوصيتين، وهذا الجامع لا إجمال فيه.

فحقيقة العلم الإجمالي عبارة عن العلم بوجود ما لا يخرج من الطرفين.

فظهر أن لا إجمال، لا في العلم ولا في المعلوم.

فما الفرق بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي؟ وأين الإجمال؟

إن الإجمال هو في طرف المعلوم، أي: إن ما لا يخرج من الطرفين يحتمل

أن يكون هذا الطرف ويحتمل أن يكون ذلك.

فالعلم لا إجمال فيه، وكذلك متعلق العلم، فإنه الحرمة الموجودة في البين

مثلاً الجامعة بين الطرفين، وهذه الحرمة إما هنا وإما هناك.

وهذه المقدمة ناظرة إلى كلام المحقق الخراساني القائل بأن الصفات الحقيقية وكذا الأمور الإعتبارية يعقل تعلقها بالمردد، وعليه، فالعلم الإجمالي عبارة عن العلم بحرمة أحد الشئيين على وجه التردد. وكذا لو أوصى بعق أحد العبدین، أو وقف إحدى الدارين، أو طلق إحدى الزوجتين.

وخالف المحقق الإصفهاني فقال بأن الصفات الحقيقية كالعلم والجهل والحب والبغض لا تتعلق بالمردد، وكذا الأمور الإعتبارية.

المقدمة الثالثة: إن ما يكون موضوعاً لاستحقاق العقاب ويحكم العقل بقبحه، ليس هو تفويت الغرض الواقعي للمولى من حكمه، ولا مخالفة حكمه الواقعي، ولا الإتيان بالمبغوض عنده أو ترك المحبوب له، بل الذي يستحق عليه العقاب ويقبحه العقل هو تفويت المكلف الغرض الواصل إليه، فما لم يصل إلى المكلف لا يقبح تفويته.

إن فعلية الحكم الشرعي بالوصول كما تقدم، وفعلية الحكم العقلي باستحقاق العقاب على المخالفة، تدور مدار الوصول كذلك.

المقدمة الرابعة: إن الأفعال تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول ما لا يتصف لو خلى ونفسه بالحسن والقبح، وإنما يتصف بعروض عارض، كالأكل والشرب والقيام والقعود ونحوها.

والثاني ما يتصف بذلك، ولكنه يتغير بعروض العارض، كالصدق

والكذب.

والثالث ما يتّصف بذلك ولا يقبل التغيّر، كالعديل والظلم، فإنّ الأوّل حسن بذاته والثاني قبيح بذاته، ولا يخرجان عن ذلك.

خلاصة المقدمات:

المقدّمة الأولى: إنّ الوصول إلى المكلف قوام الفعلية.

والمقدّمة الثانية: إنّ العلم التفصيلي ليس توأمًا مع الجهل والتردّد، والإجمالي توأم مع الجهل والتردّد، وهذا هو الفرق وإلا فكلاهما كشف وحقّة عقلاً.

والمقدّمة الثالثة: إنّ موضوع حكم العقل باستحقاق العقاب هو تفويت الغرض الواصل.

والمقدّمة الرابعة: إنّ مخالفة الغرض الواصل ظلم، وهو عنوان لا ينفك عن القبح واستحقاق العقاب، والترخيص فيه قبيح. والنتيجة:

إنّ العلم الإجمالي منجز بالبرهان، والترخيص في المخالفة القطعية من المولى محال، فإنّه مع فرض صدور البعث ووصوله، تقبح مخالفته، لأنّها ظلم، والترخيص في الظلم قبيح.

ثمّ إنّ هذا المحقّق أورد على نفسه بأنّ:

الواصل إلى المكلف في مورد العلم الإجمالي هو الجامع بين الطرفين أو الأطراف، والخصوصية غير واصله، وحيث إنّ حُرمت المخالفة القطعية - تكون

الموافقة القطعية غير واجبة، وآلا يلزم رفع اليد عن المقدّمة الأولى.

فأجاب: إنّ موضوع حكم العقل بالقبح واستحقاق العقاب هو صدق عنوان «الظلم» على المولى بعدم المبالاة بحكمه، والمولى لا يرخّص في ذلك ألبتة، ونحن في مورد العلم الإجمالي لمّا نعلم بوجود المبغوض للمولى بين الطرفين، فإنّ إرتكاب أحدهما يعتبر عدم المبالاة بحكم المولى. وكذا إذا علمنا بوجود الواجب بين الطرفين، فإنّ تركه عدم المبالاة بحكمه، فالمقتضي لحكم العقل باستحقاق العقاب بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية موجود. إنّما الكلام في أنّه لا يقبل الترخيص مثل حرمة المخالفة القطعية أو يقبل؟ هذا أمر آخر سيأتي تفصيله في المقام الثاني.

وتلخص: حرمة المخالفة القطعية، حكم العقل بالنسبة إليها، وأما بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، فالحكم العقلي في مرحلة الإقتضاء. وما أورد من أنّه لا تجب الموافقة القطعية لعدم الوصول مردود.

هذا تقرير ما ذهب إليه المحقّق الإصفهاني رحمه الله.

الكلام حول الطريق المذكور:

وللنظر فيما ذكر مجال واسع:

في المقدّمة الأولى

أما ما ذكره في المقدّمة الأولى، ففيه: إنّ قوّة الشيء ليس هو الشيء، فقوّة

الإنسان ليس بإنسان، ولذا يصحّ السلب ولو كان هو لَمَا صحَّ. وأيضاً: فَإِنَّ الحكم من الأمور الإختيارية للحاكم، وعلى هذا، فَإِنَّ الحكم إذا صدر اتَّصف المولى بالحاكمية وإن لم يصل الحكم إلى المكلف، فهو قد حَكَمَ حقيقةً، ولكن مقتضى ما ذكره من تقوُّم الحكم بالوصول وأنه لولاه في قوَّة الحكم وليس بالحكم صحَّة سلب عنوان الحاكمية من المولى، وهذا خلف.

هذا أولاً.

وثانياً: إنَّ كُلَّ حكم -شرعياً كان أو عقلياً- فهو متأخِّر عن موضوعه رتبةً، وحكم العقل باستحقاق العقاب موضوعه هو الحكم الفعلي للإنشائي. وعليه، فإن قوله بأنَّ الفعلية والتنجِّز في مرتبة واحدة -وأما قبل ذلك فالحكم في مرتبة الإنشاء- يستلزم أن يكون موضوع حكم العقل باستحقاق العقاب هو الحكم الإنشائي -لضرورة تقدُّم الموضوع على الحكم- وهذا أيضاً خلف.

بل الحقُّ أن يقال: بأنَّ فعلية الحكم -لا تدور مدار الوصول- إنما تدور مدار فعلية موضوعه، سواء كان واصلاً أو لا. وتوضيح ذلك هو: إنَّ الحكم في مرتبة الإنشاء بداعي جعل الداعي يتوجَّه إلى الموضوع المقدر الوجود، وحينئذٍ يكون فعلياً من قبل المولى، فهو يقول: كلِّمًا تحقَّق المستطيع وجب عليه الحج. وهذا الحكم يبقى في مرحلة الإنشاء -أي الفعلية من قبل المولى- حتى يستحقَّ موضوعه وهو المستطيع، فإذا تحقَّق حصلت له الفعلية وحكم العقل باستحقاق العقاب على المخالفة.

فما ذهب إليه عدَّة من الأعاظم -من أن لكلِّ حكم مرتبتين، مرتبة الإنشاء

والجمل بنحو القضية الحقيقية، ومرتبة الفعلية بتحقق الموضوع بجميع قيوده. وحينئذٍ، فإن كان واصلاً إلى المكلف حكم العقل بالتنجيز وإلا حكم بالتعذير... فالفعلية غير التنجيز، وليس مرتبةً واحدة - هو الصحيح.

في المقدمة الثانية

وأما ما ذكره في المقدمة الثانية من أن العلم لا يتعلّق بالمردّد، فهذا حق، لأنّ المردّد لا ماهية له ولا وجود.

لكنّ قوله بأنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالجامع وهو لا ينتج الخصوصية غير صحيح، لأن:

الجامع على قسمين، قسم لا يقبل الحكاية عن الخصوصية مثل الإنسان، فإنّ العلم بالإنسان لا يتجاوز عن الإنسان، وقسم يقبل ذلك، مثل مصداق الإنسان، فإنّه عنوان كليّ ينطبق على الخصوصيات، لأنّ ذاتي «مصداق الإنسان» هو الحكاية عن الفرد. وعلى هذا:

ففي مورد العلم الإجمالي، ليس متعلّق العلم هو الكليّ، حتى يقال إنّه غير منجز للخصوصية، ولا المردّد حتى يقال لا ماهية له ولا وجود بل هو الجامع الانتزاعي من قبيل مصداق الإنسان، فعنوان «أحد الإناءين» قابل للصدق على كلّ واحدٍ منهما، لأنّ كلّ واحدٍ منهما أحد الإناءين حقيقةً، فهو جامع ينطبق على كلّ من الفردين.

في المقدمة الرابعة

وأما ما ذكره في المقدمة الرابعة تقسيم العناوين إلى ثلاثة أقسام، فالكلام

عليه هو:

هل الحسن للعدل والقبح للظلم ذاتيان لهما؟ قولان.

والقول الآخر هو: إن الذاتي منحصر في ذاتي باب الكليات الخمس وذاتي

باب البرهان^(١).

ومختار المحقق الإصفهاني هو الثاني، وأن الحسن والقبح ليسا من الذاتيات

الواقعية للعدل والظلم، بل هما من القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء

المقلاء حفظاً للنظام.

وهذا المبني عندنا مخدوش.

ومجمل الكلام عليه هنا هو: إن العلة لقبح الظلم أصبحت اختلال النظام،

ولما كانت الحيثية التعليلية في الأحكام العقلية حيثية تقييدية، يكون اختلال النظام

قيداً لقبح الظلم، وحيثية يرد إشكالان:

الأول: عدم كون القبح ذاتياً للظلم، بل إن منشأ قبحه اختلال النظام. وهذا

خلف.

(١) المراد من ذاتي باب البرهان ما يكون وضع ذات الشيء كافيًا في الإلتزاع، مثل إمكان الممكن

ووجوب الواجب واستناع الممتنع، فإن إمكان الممكن -مثلاً- ليس بجنس ولا فصل ولا نوع

ولا عرض عام ولا عرض خاص، لكنه ذاتي، بمعنى أن نفس ذات الممكن يكفي لأن يحكم العقل

عليه بعلم الإبهاء عن الوجود والمعدم.

والثاني: أنه إنما يقبح الظلم على المولى لو اختل النظام به وألا فلا يقبح. وهذا

مما لا يلتزم به.

والتحقيق:

إن قبح الظلم ذاتي، وليس إعتبارياً ناشئاً من تطابق الأراء حفظاً للنظام، فهو مثل الزوجية للأربعة، وهو قبيح حتى لو لم يكن نظاماً أصلاً، ويوجب الخروج عن رسم العبودية للمولى ولو لم يكن في الوجود عقلاً أصلاً.

المختار في المقام

هو حرمة المخالفة القطعية، وعدم جواز الترخيص فيها، لأنه ترخيص في الظلم وهو قبيح، ولكن نقطة الخلاف هي إن الظلم قبيح ذاتاً لا لكونه مخالفاً للنظام. إنه لا يعقل الترخيص في المخالفة القطعية للزوم محالات:
الأول: نقض الغرض.

إن الأحكام الإلهية معللة بالأغراض، فالواجبات يجب الإلتزام بها، والمحرمات يجب الإجتنب عنها، تحصيلاً للغرض. وجعل المرخص معناه عدم لزوم الإلتزام، وهذا نقض الغرض.

الثاني: التناقض في حكم العقل.

لأن العقل يحكم بلزوم إطاعة المولى عند قيام الحجّة على التكليف، فلو جعل الترخيص من قبله، حكم العقل من أجله بحرمة المكلف وعدم لزوم إطاعة المولى في الأحكام التي قامت عليها الحجّة.

الثالث: الترخيص في القبيح.

وهذا من المولى محال.

وتلخص: إن الترخيص في المخالفة القطعية محال من وجوه ثبوتية ثلاثة،

اثنان منها ذاتيان والثالث بالعرض.

هذا كله ثبوتاً.

أما إثباتاً:

فقد ذكر الشيخ ما محصله: إن مفاد أدلة الأصول العملية كلها هو جعل

الحكم الظاهري حيث يوجد الجهل، فإذا وجد العلم ارتفع الحكم الظاهري،

والعلم أعم من التفصيلي والإجمالي. مثلاً: جاء في ذيل دليل الإستصحاب:

«انقضه بيقين آخر»، ومعنى ذلك أنه مع اليقين لا يوجد الحكم الظاهري. وعلى

هذا، ففي أطراف العلم الإجمالي وإن كان لصدر الخبر موضوع لوجود الشك

بالنسبة إلى كل منها، ولكن ذيله يقتضي عدم الجريان في الأطراف، فيقع التناقض

بين الصدر والذيل.

أشكل على الشيخ

أولاً: إننا نتمسك من الأدلة بما ليس فيه العلم غايةً للحكم، فإن هذه

النصوص لا يلزم فيها التناقض صدرًا وذيلًا حتى لا تجري، بل تكون جارية في

أطراف العلم.

وفيه: هذا يتم في أدلة الإستصحاب فقط، حيث أن بعضها خالٍ من الذيل،

لكن دليل قاعدة الحل والبراءة مشتمل على الغاية.

وثانياً: إن العلم المأخوذ غايةً في الأدلة، هو العلم بنفس ما تعلق به الجهل، وفي مورد العلم الإجمالي يكون متعلق الجهل هو الخصوصية، ومتعلق العلم هو الجامع بين الطرفين - بعنوان ما لا يخرج عنهما، أو بعنوان أحدهما - والذي تعلق به الجهل غير الذي تعلق به العلم وهو أحد الأمرين.

إذن، لانجد في الأدلة دلالة على المنع من جريانها في أطراف العلم الإجمالي.

وتحصّل: أنّ المنع من جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي هو المنع الثبوتي.

والنتيجة:

عدم جواز المخالفة العملية القطعية للمعلوم بالإجمال.

ويقع الكلام في وجوب الموافقة القطعية.

الكلام في

وجوب الموافقة القطعية

وعند البحث في هذا المقام في أنّ العلم علّة تامّة في هذه الجهة - كما كان كذلك في جهة المخالفة القطعية - أو أنّه في مرحلة الإقتضاء، فلو جاء أصل بلامعارض في أطراف العلم أثره؟ قولان:

ذهب إلى الأوّل جماعة كالمحقّق الإصفهاني والمحقّق العراقي.

والى الثاني آخرون، كالمحقّق النائيني والمحقّق الخوئي.

نظرية العلية

استدلّ للقول بالعلية بوجهين:

الوجه الأول: ما ذكره في الكفاية من التلازم بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية. ووجه التلازم هو: أن الترخيص في المخالفة القطعية يناقض الحكم الموجود في البين والمعلوم إجمالاً، والترخيص في الموافقة القطعية - بأن يُكتفى بالموافقة الإحتمالية - يناقضه إحتمالاً.

وكما أن التناقض الحتمي محال، كذلك التناقض الإحتمالي.

إشكال السيد الخوئي

أشكل السيد الخوئي^(١): «بأن فعلية الحكم إنما هي بفعلية موضوعه بما له من الأجزاء والقيود، فإن نسبة الحكم إلى موضوعه أشبه شيء بنسبة المعلول إلى علته التامة، فيستحيل تخلف الحكم عن موضوعه... فلو أراد من قوله: إن الحكم الواقعي قد يكون فعلياً من جميع الجهات: أن العلم التفصيلي مأخوذ في موضوعه كما يظهر من قوله: إن علم به المكلف يكون فعلياً، فيردّه الإجماع والروايات الدالة على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل... وإن أراد أن العلم لم يؤخذ في موضوع الحكم الواقعي، ومع ذلك لا يكون فعلياً قبل العلم به. ففيه: إنّه غير معقول، لاستلزامه الخلف على ما تقدّم بيانه».

(١) مصباح الأصول: ٣٤٩.

نص هبارة الكفاية:

أقول: هذا نص الكفاية^(١):

«ثم إن الظاهر أنه لو فرض أن المعلوم بالإجمال كان فعلياً من جميع الجهات لوجب عقلاً موافقته مطلقاً، ولو كانت أطرافه غير محصورة، وإنما التفاوت بين المحصورة وغيرها هو أن عدم الحصر ربما يلزم ما يمنع عن فعلية المعلوم، مع كونه فعلياً لولاه من سائر الجهات.

وبالجملة، لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصورة وغيرها، في التنجز 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 لوجب 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 التنجز 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.

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، إنا من جهة عدم الإبتلاء ببعض أطرافه، أو من جهة الإضطرار إلى بعضها معيّنأ أو مرددأ، أو من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحقيقه إجمالاً في هذا الشهر، كأَيام حيض المستحاضة ...»
 وحاصل مراده:

تارة: التكليف فعلي من جميع الجهات بحيث أنه قد تعلقت به الإرادة أو الكراهة والبعث والزجر على ما هو عليه من الإجمال والترديد، فإن العلم الإجمالي بالنسبة إلى المخالفة القطعية علة تامة، للزوم التناقض في الترخيص، ولا فرق بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة.

وإذا تمّ هذا في طرف حرمة المخالفة القطعية، فهو يتم في طرف وجوب الموافقة القطعية كذلك، فهو علة تامة هنا أيضاً، للتلازم بين المقامين، وقد ذكرنا وجه التلازم.

والحاصل: إن وصول الحكم المعلوم بالإجمال إلى مرحلة البعث والزجر كان معناه وجود المصلحة أو المفسدة الملزمة في البين، وأن الشارع لا يرضى بتفويت المصلحة أو الوقوع في تلك المفسدة، فجعله المرخص في هذه الحالة تناقض. نعم إن كان المرخص في بعض الأطراف فهو تناقض إحتمالي، لكن التناقض محال سواء كان يقيناً أو إحتمالاً.

ثمّ قال: نعم لو لم يصل التكليف إلى مرحلة الفعلية من جميع الجهات، فلا المخالفة محرمة ولا الموافقة واجبة.

وعلى الجملة، إنه إذا كان العلم فعلياً من جميع الجهات كان علة تامة.

النظر في إشكال السيد الخوئي

والجواب عن الإشكال واضح بالتأمل في كلام الكفاية. لقد أفاد أن التكليف فعليٌّ من جميع الجهات. أي أن الإرادة أو الكراهة والبعث أو الزجر محققان حتى مع كون العلم إجمالياً، وإذا كان كذلك فالتلازم بين حرمة المخالفة ووجوب الموافقة ثابت. أمّا مع فرض اعتبار العلم التفصيلي في الفعلية، فلا حرمة للمخالفة ولا وجوب للموافقة، لفرض عدم العلم التفصيلي.

لم يقل صاحب الكفاية: بأنّ التكليف مقيّد بالعلم حتى يشكل عليه بأنه خلاف النصّ والإجماع أو أنه خلف. بل قال: بأنّ التكليف يتقيّد تارةً بالعلم وأخرى يكون مطلقاً بالنسبة إليه. وفي الصورة الثانية يستلزم جعل الترخيص في بعض الأطراف التناقض وهو محال.

والحاصل: إنّ الكبرى التي ذكرها تامة، ولا يتوجّه إليها الإشكال، ويبقى الكلام في الصغرى ولم يتعرض لها السيد الخوئي.

الوجه الثاني: ما أفاده المحقّق العراقي^(١) مستشكلاً على المحقّق الميرزا القائل بكون العلم مقتضياً لعلّة تامة. وهو يتمّ ضمن مقدمات:

المقدمة الأولى

إنّ التكليف إذا تنجّز فهو غير قابل للترخيص فيه، لا قطعاً ولا احتمالاً. بل الترخيص يكون حيث لا تنجيز قطعاً كالشبهة البدوية... لأنّ الترخيص مع التنجّز

(١) نهاية الأفكار ٣/ ٣٠٧.

إذن في المعصية وهو محال، وكذلك في محتمل التنجيز، فإنه ترخيص في محتمل المعصية، وهو محال... ولذا تقرر أن الإشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، لوجوب دفع العقاب المحتمل. وعليه، فالموافقة القطعية واجبة، لأنه مع الموافقة الإحتمالية يكون احتمال العقاب باقياً. نعم، لو زال احتمال العقاب أمكن جعل المرخص، ولا ريب أن العلم ببيان، ومعه لا تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بل تجري قاعدة الإشتغال.

المقدمة الثانية

إن التنجيز وإستحقاق العقاب على المخالفة متقوم بأمرين: أحدهما التكليف الواقعي، والآخر قيام الطريق المعتبر والحجة عليه، سواء كان من العقل أو الشرع، ويزوال كل من الأمرين يتفني التنجيز. مثلاً: لو وصل الحكم وليس له واقعية، فهذا علم بلا واقع، مثل الجهل المركب، ولو كان هناك واقع بلا وصول كذلك لا يتم إستحقاق العقاب، لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

إذن، التنجيز يدور مدار وجود الواقع وقيام البيان عليه.

والعلم الإجمالي بيان بلا إشكال، وهو طريق إلى الواقع، ولا فرق بينه وبين

العلم التفصيلي.

المقدمة الثالثة

إن الجامع على قسمين:

١- الجامع قبل الإنطباع، وهو عبارة عن الطبيعي، مثل الصلاة في «أقم الصلاة». وهذا الجامع لاحكاية له عن الخصوصية.

٢- الجامع بعد الإنطباع، كما لو صلى ثم علم ببطلان إحدى صلواته، فمتعلق العلم هو الجامع بين الصلوات لا فرد منها، لكن هذا الجامع قد انطبق على أفرادها ثم حصل العلم به.

وفي العلم الإجمالي، يكون متعلق العلم هو الجامع لا الخصوصية، لأن كلاً من الخصوصيةَات مشكوك فيه، لكنّ هذا الجامع له حكاية إجمالية عن الخصوصية. وقد جعل نظير المقام، لو رأى شبحاً من بعيد، فإنه شبح فرد من الإنسان، ولكنه شبح، أي صورة إجمالية لا تفصيلية لفرد الإنسان.

في مورد العلم الإجمالي يوجد علمٌ ويوجد شكٌ، فهو يحكي عن الخصوصية، لكنّ حكاية إجمالية لا تفصيلية، وعليه، فالخصوصية تنجز بالعلم. لكنّ الخصوصية الإجمالية.

المقدمة الرابعة

إن حكم العقل بلزوم تحصيل الفراغ بعد الإشتغال تنجيزي وليس بتعليقي، سواء كان الفراغ وجدانياً أو تعبدياً، وإلا، فإنّ العقاب محتمل وقد تقدّم أنّ جعل الترخيص في مورد احتمال العقاب محال. ولا يرتفع الإحتمال إلا بالإتيان بالمكلف به أو يكون مقبولاً لدى الشارع في مقام الإمتثال.

وعلى الجملة، فإنه إذا علم بوجود صلاةٍ جامعةٍ للشرائط عليه، وشك في

كون الصلوة المأني بها كذلك، كان براءة ذمته مشكوكة والإشتغال باق، وإحتمال العقاب على حاله، ولا يعقل إجراء البراءة مثلاً.

ولا فرق في ذلك بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي، ولو جاز اجراء البراءة لجاز مع العلم التفصيلي.

والحاصل، إنه مع العلم مطلقاً بالتكليف لا بدّ من تحصيل الفراغ اليقيني، وهو لا يتحقق إلا بالموافقة القطعية.

المقدمة الخامسة

للشارع أن يجعل البدل في مقام الفراغ، سواء مع العلم الإجمالي أو التفصيلي، بأن يكفي بغير الواقع عن الواقع لمصلحة التسهيل على العباد، كما هو الحال في قاعدة الفراغ مثلاً، إذ تتقدّم على قاعدة الإشتغال، حيث أنّ الذمة مشغولة بالصلوة مع السورة، ولكن الشارع عند الشك في الإتيان بالسورة بعد السلام يكفي بالصلوة المأني بها المشكوك في اشتغالها على السورة. وعلى الجملة، فهو لا يرفع اليد عن التكليف في مقام الإشتغال، وإنما يجعل البدل عنه في مقام الإمتثال ويكفي به، لمصلحة التوسعة على العباد، لأنّ المفروض أنّ المكلف كان ملتفتاً إلى العمل حين العمل، وعلى هذا السيرة العقلية.

لكنّ جعل البدل في أطراف العلم الإجمالي بإجراء الأصل في بعضها - بأنّ يقال بأن جريانه في طرفٍ يثبت بالملازمة كون النجس - مثلاً - في الطرف الآخر، فيرتكب ما قام عليه الأصل، ويجعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع - غير صحيح،

لأن كون الطرف الآخر بدلاً عن الواقع هو اللازم العقلي لقيام الأصل، وهذا أصل مثبت ... نعم، لو كان القائم على الطهارة في طرف أمانة من الأمارات، فإن لازم الأمانة حجة وينحل العلم الإجمالي.

وعلى الجملة، فإنه لا يتم جعل البدل بالأصل العملي، وعليه يكون الواجب الإجتنب عن كلا الطرفين، وهذا هو الموافقة القطعية.

إشكالات السيد الخوئي

قال السيد الخوئي^(١) فيه:

«التفرض بما لو فرض كون الأصل الجاري في بعض الأطراف نافياً دون البعض الآخر، كما لو علم إجمالاً بوقوع نجاسة في أحد الإناءين وكان أحدهما متيقن النجاسة سابقاً، فإن أصالة الطهارة تجري في غير مستصحب النجاسة بلا إشكال، مع أن العلم بوجود تكليف فعلي موجود بالوجدان.

وتوهم: أن التكليف في مستصحب النجاسة ثابت قبل تحقق العلم الإجمالي على الفرض، فالعلم بوقوع النجاسة فيه أو في غيره لا يوجب علماً بحدوث تكليف جديد، فلا يقاس المقام بذلك.

مدفوع: بأن سبق النجاسة في أحد الإناءين لا يضرّ بالعلم بالتكليف الفعلي المرّد بين كونه ثابتاً من الأزل وحدوثه فعلاً، فلو أمكن جعل الحكم الظاهري

(١) مصباح الأصول: ٣٤٩ - ٣٥٠.

والإمتثال الإحتمالي في هذا الفرض، أمكن في غيره أيضاً، لوحدة الملاك إمكاناً وامتناعاً.

وإن شئت قلت: إن العلم الإجمالي لا يزيد على العلم التفصيلي، فكما يجوز أن يكتفي الشارع في مورد العلم التفصيلي بالتكليف بالإمتثال الإحتمالي، كما في مورد قاعدة الفراغ والتجاوز، كذلك يجوز له الإكتفاء بالإمتثال الإحتمالي في موارد العلم الإجمالي بطريق أولى.

المنافسة

وفيه: إن مورد العلم الإجمالي هو القضية المنفصلة، فالنجس إما هنا وإما هناك، وعندما يكون أحد الطرفين مسبقاً بالنجاسة، فإنه لا قضية منفصلة كذلك، بل يقال: هذا (المستصحب النجاسة) نجس وذاك مشكوك النجاسة ... فإذا، ما ذكره قياس مع الفارق. فبحثنا هو في العلم الإجمالي بأن يكون الطرفان على السواء، إما وإما ... ويراد جعل الأصل النافي في طرف. هذا مورد بحثنا، أما أن يكون في طرف أصل مثبت للتكليف - كما ذكر السيد الخوئي - فهذا خارج عن البحث، والعراقي نفسه قد استثنى هذا المورد، فكيف لم يلتفت السيد الخوئي إلى كلامه؟

والحاصل: إن مورد بحثنا هو إشتغال الذمة وأنه لا بد من الفراغ اليقيني، وفي المورد الذي نقض به لا يوجد إشتغال بل يوجد أصل مثبت للتكليف في طرف، فموضوع العلم الإجمالي متنف. وهذا حلّ المطلوب.

قال رحمه الله - بعد النقض المذكور:

الحلّ: بأن موضوع الاصول إنّما هو الشك في التكليف، وهو موجود في كلّ واحدٍ من الأطراف بخصوصه، فإن احتمال إنطباق التكليف المعلوم بالإجمال إنّما هو عين الشك في التكليف، فلا مانع من جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف بحسب مقام الثبوت.

أقول:

توضيحه: إنّ لا ريب في أن تعلق التكليف بكلّ من الأطراف مشكوك فيه بالوجدان، ومع الشك تجري البراءة أو قاعدة الحلّ أو الطهارة، فالمقتضى لجريان الأصل المرخص موجود. وأمّا المانع فليس احتمال أن تكون النجاسة المعلومّة بالإجمال - مثلاً - في الطرف الذي أُجري فيه الأصل، لكن «الإحتمال» عين «الشك»، فالمقتضى للجريان في بعض الأطراف موجود ولا مانع عنه.

وفيه: إنّ وإن كان التكليف في كلّ طرف مشكوكاً فيه، لكن احتمال إنطباق المعلوم بالإجمال عليه موجود بالوجدان، فالشك في التكليف فيه مقرون باحتمال إنطباق تكليفٍ منجزٍ عليه، فيكون موضوعاً لقاعدة الإشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

وبعبارة أخرى: فرق بين مورد الجهل المحض بالتكليف، ومورد الجهل المقرون بالعلم به ولو إجمالاً، وجريان الأصل يختصّ بالمورد الأوّل وهو مورد الشبهات البدويّة، أمّا في المورد الثاني، فيحتمل الوقوع في المعصية، وترخيص الشارع الموجب لإحتمال الوقوع فيها محال، كترخيصه في الموجب للوقوع فيها يقيناً.

ومما ذكرنا ظهر ما في بيان المحقق الإصفهاني، وحاصله: إن ترك الموافقة القطعية ظلم على المولى وهو قبيح، والقبيح لا يقبل الترخيص.
فإن فيه: إن عدم المبالاة بحكم المولى وترك الموافقة القطعية له لا يجوز بلا إذن منه، فإذا كان إذن فلا «لامبالاة» فلا «ظلم».

وبالجملة، كون ترك الموافقة القطعية ظلماً تعليلي لا تنجيزي، ويشهد بذلك أنه إذا جاء نص خاص من المولى بجواز ارتكاب أحد الإناءين، فلا يظن بفقهاء أن يلتزم بعدم جواز الارتكاب. نعم، مجيء هذا الترخيص يكشف عن كون الطرف الآخر بدلاً. لكن المحقق العراقي يقول: لا يمكن للإطلاق جعل البديل. فقياس ما نحن فيه على المخالفة القطعية مع الفارق.

هذا تمام الكلام على مبنى المحقق العراقي في المقام، وملخصه أنه مادام العلم الإجمالي موجوداً، فإن جعل الترخيص في أطرافه محال. اللهم إلا أن ينحل العلم أو يجعل الشارع بدلاً عن الواقع، وإلا فالعلم علة تامة.

ثمرة هذا الوجه

وتظهر نتيجة هذا الوجه فيما لو كان في طول أحد الطرفين أصل آخر، مثلاً: لو علم إجمالاً بنجاسة الثوب أو الماء، جرت قاعدة الطهارة في كل واحد من الطرفين، لكن توجد في طول قاعدة الطهارة في طرف الماء أصالة إباحتها شرب الماء، لأن ذلك أثر طهارة الماء، فإباحتها شربه مسببة عن طهارته، لكنه عندما يجري الأصل في السبب يستحيل جريانه في طرف المسبب. وفيما نحن فيه: لما

تعارض قاعدة الطهارة في الطرفين وتساقطاً، فهل يجري أصالة الإباحة في الماء ليفيد جواز الشرب؟

إن كان العلم علةً تامةً للموافقة القطعية، فلا يجري أصالة الإباحة.

وإن كان العلم الإجمالي في مرحلة الإقتضاء، جرت أصالة الإباحة، لكونها أصلاً بلامعارض.

وهذه ثمرة نظرية العراقي.

نعم، في هذا المثال، قال الميرزا -القائل بالإقتضاء- أيضاً بعدم جريان أصالة الإباحة، لأن الأصول الثلاثة كلها تسقط بالمعارضة، إذ السببية -وإن كانت بين طهارة الماء وشربه- متفية بين أصالة إباحة شرب الماء وقاعدة طهارة الثوب، ولذا تتساقط كلها.

فيظهر أن هنا بحثين، أحدهما: كبروي في أن العلم علة تامة أو لا؟ والآخر: صغروي، وهو في موارد العلم الإجمالي وأن يكون لأحد الطرفين دون الآخر أصل طولي، فهل تعارض كلها وتسقط، أو تجري بين الطرفين فقط ويبقى الطولي بلامعارض؟

هذا تمام الكلام على نظرية العلية.

نظرية الإقتضاء

وملخصها هو: إن المانع من جريان الأصل المرخص ليس العلم الإجمالي بل تعارض الأصلين، فلو جرى في طرف ولم يكن له معارض، كان المقتضي

للجريان موجوداً والمانع مفقود. وتوضيح ذلك هو:

إن كلاً من الطرفين مشكوك في حرمة، والشك هو الموضوع لجريان الإستصحاب، فالمقتضي لجريان الأصل موجود. وأما المانع، فهو إما ثبوتي بأن يلزم من جريانه محذور، والمحذور إنما يلزم إن لم يكفِ الشارع في مرحلة الإمتثال بأحد الطرفين، ومع شمول دليل الأصل في طرفٍ ينكشف اكتفاؤه بالطرف الآخر، فلامحذور. وإما إثباتي، وهو تعارض ذيل دليل الإستصحاب مع صدره، وقد تقدم أن لا تعارض، لأن متعلق العلم الإجمالي هو «أحدهما» ومع اختلاف المتعلق فلا تعارض.

فانحصر المانع الإثباتي بتعارض الأصلين في الطرفين، لأن جعل الترخيص مستلزم للمخالفة القطعية، وجريان الأصل في طرق معين دون آخر ترجيح بلا مرجح، وفي أحدهما المرذد محال، لأن المرذد لا وجود له ولا ماهية... فالمانع إثباتي بهذا البيان.

وعليه، ففي كل موردٍ لا تتحقق المعارضة، كان الأصل جارياً، بقانون وجود المقتضي وعدم المانع - لأن المفروض أن لا مانع إلا التعارض - فكان العلم الإجمالي مقتضياً لا علة تامة.

إشكالان من العراقي

ويبقى الجواب عن إشكالي المحقق العراقي وهما:

أولاً: عدم معقولية جريان الأصل بلامعارض حيث لا يكون جعل للبدل،

لأنه ترخيص في محتمل المعصية وهو محال، وقد ظهر أن الأصل لا يمكنه إفادة جعل البدل، لأنه أصل مثبت وهو ليس بحجة.

ثانياً: النقض بالعلم التفصيلي، فإنه إذا جرى الأصل بلا معارضين وجاز لنا الإكتفاء بطرف، ففي العلم التفصيلي كذلك، كمثال الصلاة، بأن نتمسك بأصالة البراءة عن جزئية أحد الأجزاء المشكوك في الإتيان به، مع العلم التفصيلي بوجود الصلاة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط. وهذا مما لا يلتزم به.

الجواب عن الإشكال الأول

ويمكن الجواب عن الأول بأن يقال:

إنه تارة يكون المحذور في أصل الدليل، وأخرى في إطلاقه. فإن كان في أصل الدليل، فلا ريب في سقوطه، وإن كان في الإطلاق، فالدليل يبقى ويسقط عن الإطلاق، ومع الشك في لزوم المحذور يكون المحكم قاعدة الإمكان وبها يُنفي احتمال الإستحالة، وهذا الإمكان - ليس الإمكان العقلي الذي قال الشيخ الرئيس: كلما فرغ سمعك فذره في بقعة الإمكان - عقلائي، إذ سيرتهم على أنه إذا ورد حكم واحتمل كونه مطابقاً للواقع أو على خلاف الواقع أو المصلحة، لم يأخذوا باحتمال المخالفة، بل يتمسكون بالدليل أصلاً وإطلاقاً. وتوضيحه: أنه إذا وصل الحكم من المولى الحكيم - الذي لا يحكم على خلاف المصلحة - فشك في كونه مطابقاً للمصلحة أو على خلافها، رجع الشك إلى أنه إن لم يكن لهذا الحكم مصلحة في الواقع لم يحكم به المولى، وإن كان له مصلحة أمكن أن يحكم، فرجع

الشك إلى إمكان الدليل أو إمكان إطلاقه، والسيرة قائمة على ترتيب الأثر على الحكم وعدم الإعتناء بالشك.

ومن فوائد هذه القاعدة: أنه لو لم نتمكن من دفع شبهة اجتماع الضدين أو النقيضين في جعل الأحكام الظاهرية، انتهى الأمر إلى أنه هل يمكن جعل الحكم الظاهري أو لا؟ وقد تفرّر هناك أن أصالة الإمكان تقتضي الأخذ بأدلة الأحكام الظاهرية ولم يحرز تحريم الحلال وتحليل الحرام.

وفيما نحن فيه، المفروض شمول إطلاق حديث الرفع وعمومه لبعض الأطراف، غير أننا نحتمل عدم اكتفاء الشارع بالطرف الآخر في مقام الإمتثال ونحتمل اكتفائه به، فإن لم يكن قد اكتفى بالإطلاق محال، لكونه ترخيصاً في محتمل المعصية، وإن كان قد اكتفى، رجع الشك إلى إمكان الإطلاق وامتناعه، وقد ذكرنا أن مقتضى الأصل العقلائي والسيرة العقلانية هو الإمكان، وحينئذٍ تنحل مشكلة العراقي، لأنها تتلخّص في أنه هل للدليل الأصل المرخص في مورد عدم وجود المعارض له إطلاقاً أو لا؟ وأصالة الإمكان تقتضي الأخذ بالإطلاق.

الجواب عن الإشكال الثاني

وعن الإشكال الثاني بأن يقال: هذا النقض غير وارد، ففي مورد العلم التفصيلي، تكون البراءة عن الجزئية -مثلاً- محكومةً باستصحاب عدم الإنيان بالجزء المشكوك فيه، ومع وجود الأصل المحرز الحاكم لا تجري البراءة، بخلاف مورد العلم الإجمالي، فإن الأصل الجاري في بعض الأطراف لا معارض له.

إشكال الكفاية

وهو: أنه مع العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي، لا يمكن جعل الأصل المرخص في بعض الأطراف لاحتمال مناقضته مع الحكم المعلوم بالإجمال، لأن هذا الحكم مورد للإرادة والكرهية، وقد صدر به البعث والزجر فالتكليف فعلي ويقضي الإمتثال، وجعل المرخص في طرفٍ يحتمل أن يكون هو التكليف الفعلي ينتهي إلى إحتمال المناقضة، وهو محال.

الجواب

ويمكن الجواب عنه بأن يُقال: إن فعلية التكليف إن كانت تقتضي جعل الإحتياط حفظاً لذلك التكليف فلا ريب في استحالة جعل المرخص للزوم التناقض - أما إذا لم تكن كذلك، واحتملنا وجود المصلحة أو المفصلة الملزمة في متعلق كذلك، ووجود مصلحة التسهيل على العباد، فما الوجه لوجوب الموافقة القطعية؟ بل إن مقتضى الجمع بين المصلحتين هو الترخيص في بعض الأطراف. ويشهد بذلك: أنه لو قام الدليل الخاص على جواز ارتكاب بعض أطراف العلم الإجمالي، كشف عقلاً عن أن ملاك الحكم الفعلي الذي تعلق به العلم الإجمالي غير واصلٍ إلى مرحلة جعل الإحتياط، فإذا كان هذا مقتضى الدليل الخاص، فإنه يمكن جعل الترخيص بالعموم والإطلاق كذلك، ولذا نرى الشارع قد يكتفي بالعمل المشكوك في واجديته لجميع ما يعتبر فيه من الأجزاء والشرائط المعلومة بالتفصيل، كما هو الحال في قاعدة الفراغ والتجاوز مع إحتمال لزوم التناقض ...

فكما اكفى الشارع بالموافقة الإحتمالية مع العلم التفصيلي كذلك مع العلم الإجمالي.

وتلخص: إن فعلية التكليف إن لم تصل إلى مرحلة جعل الإحتياط لا تنافي جعل المرخص في بعض الأطراف، فإنه بقاعدة الامكان كما ذكرنا يمكن جعل المرخص والإكتفاء بالموافقة الإحتمالية، وذلك يتحقق بشمول إطلاق دليل الأصل لبعض الأطراف بلا معارض.

إشكال الإصفهاني على نظرية جعل البدل

وأشكل المحقق الإصفهاني على نظرية جعل البدل في حاشية^(١) مطولة.

وملخص كلامه في المقام:

إن جعل البدل يكون على نحوين: تارة: يكون في مرحلة الجهل بالحكم الواقعي، وحيث إن يكون ذامصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع، كموارد قاعدة الفراغ، حيث لو شك بعد الفراغ من الصلاة في طهارته، فإنه يحكم بصحة الصلاة ووجوب الطهارة للصلاة اللاحقة، فقد جعل في ظرف الجهل بالواقع تخيير ظاهري بينه وبين البدل، لكون البدل واجداً لمصلحة الواقع، ولا منافاة بين هذا التخيير والحكم الواقعي كما لا يخفى. ومن الواضح أن هذا التخيير يحتاج إلى الأمر كسائر الواجبات التخييرية، ولا يكفي مجرد الترخيص المستفاد من قاعدة الحل وأصالة البراءة.

وتارة: يكون بالإكتفاء بالإطاعة الإحتمالية في مرحلة الإمتثال بدلاً عن الواقع، فإنه وإن اقتضى التكليف الواقعي الإتيان بالواقع، لكنّ مصلحة التسهيل على العباد تقتضي إكتفاء الشارع بالموافقة الإحتمالية بجعل المرخص، ومثاله قاعدة الفراغ أيضاً، لكنّ بناءً على حمل الأخبار على التصرف في مقام الإمتثال، بمعنى أن يكون موجب الفراغ أعمّ من الواقع والبدل، وحينئذٍ، يكون حكم العقل بوجود الإطاعة أعمّ من الإطاعة الوجدانية والإطاعة التعمدية.

قال: لو قام المرخص على بعض الأطراف فارتكبه وصادف الواقع، فهل العقاب باقٍ أو لا؟ إن كان باقياً، لزم الجمع بين الترخيص والعقاب، وهما متنافيان. ولو ارتكب الطرف الآخر أيضاً تقولون باستحقاق العقاب، وهذا معناه ترتب العقاب على ضمّ غير الواقع إلى الواقع، وهذا محال.

فظهر أنّ جعل البدل كذلك ترخيص في المخالفة القطعية، وهو محال. فالإكتفاء بالموافقة الإحتمالية غير ممكن.

وبعبارة أخرى: إذا إكتفى الشارع بالموافقة الإحتمالية بالترخيص في طرف، يقع السؤال هل هذا الترخيص مطلق أو مقيد أو مهمل؟ الإهمال محال، والتقييد لا وجه له، لأن معناه أنّ المكلف مرخص في هذا الطرف إن لم يكن هو الواقع، وهذا لا أثر له، فيتعيّن الإطلاق، فهو مرخص في الإرتكاب سواء كان مطابقاً للواقع أو لا، أي: إنّه وإن كان هو الواقع فلا عقاب عليه، وإذا كان هذا الطرف هو الواقع فارتكاب الطرف الآخر لا مانع منه، ومع إرتكاب الطرفين، هل يستحق العقاب أو لا؟ إن قلتم: لا، كانت المخالفة القطعية جائزة. وإن قلتم: يستحق العقاب، لزم القول

باستحقاق العقاب على إرتكاب الحلال.

هذا هو الإشكال الأول.

وثانياً: إن الترخيص والإكفاء بالموافقة الإحتمالية لا يمكن إلا حيث توجد المفسدة في الموافقة القطعية - وإلا فلا وجه لرفع اليد عن الإمتثال القطعي - فإذا وقع التزاحم بين المفسدة ومصلحة الواقع، ورفع الشارع اليد عن مصلحة الواقع انكشف أن مصلحة الواقع ليست على كل تقدير، والعقاب على مخالفة الواقع ليس على تقدير، فإذاً، تجوز المخالفة القطعية.

المناقشة

ويقع الكلام معه في جهات:

الأولى: ما ذكره في القسم الأول من جعل البدل، وفيه إشكالان:

أولاً: كل حكم شرعي فهو تابع للملاك في أصل وفي كفيته، والحكم بلاملاك محال وخصوصيته - بأن يكون عينياً أو كفاثياً، تعيينياً أو تخييرياً مثلاً - بلاملاك محال كذلك.

هذه مقدمة.

ومقدمة أخرى: إن الأحكام الواقعية الشرعية - بأصلها وخصوصياتها -

مشتركة بين العالمين والجاهلين وإلا يلزم التصويب الباطل.

وبعد هاتين المقدمتين الثابتتين نقول: المفروض أن يكون البدل المجمعول

في ظرف الجهل بالواقع وإفياً بتمام مصلحة الواقع، وكان وفاؤه بذلك منشأ

للتخيير في الظاهر، ولولا ذلك لما كان التخيير، كما هو الحال في كل الواجبات التخيريّة مثل خصال الكفارة.

وعليه، فإن لم يكن البدل وافيّاً بتمام مصلحة الواقع فلا تخيير، وإن كان وافيّاً، لزم عقلاً تقييد الوجوب التعييني للحكم الواقعي بالعالمين، لأنّ شموله للجاهلين يكون بلاملاك.

ثانياً: إنّ كلّ حكم ظاهريّ يحتمل مطابقتة للواقع، فلو قطع بمخالفته له لم يعقل جعله، فمع القطع بالحكم الشرعيّ - مثلاً - لاموضوع لأصالة البراءة وتكون مخالفةً للواقع.

وفيما نحن فيه: إنّ التخيير حكم ظاهري، لاشتمال البدل على تمام مصلحة الواقع، لكن الحكم الواقعي تعيني، فيلزم أن يكون الحكم التخيري الظاهري مخالفاً للواقع قطعاً.

الثانية: ما ذكره في القسم الثاني من جعل البدل من الإشكال: بأنّ اكتفاء الشارع بالموافقة الإحتمالية يستلزم رفع اليد عن العقاب على مخالفة الواقع، وهو ترخيص في المخالفة القطعية.

ويرد عليه:

أما نقضاً: فبأنّ من ضروريات الفقه قاعدة الحيلولة المستفادة من نصوص: (الوقت حائل) فلا يعنى بالشك في خارج الوقت، وهذا ليس إلاّ الإكتفاء بالموافقة الإحتمالية، وآلاً، فإن مقتضى قاعدة الإشتغال - لمن شك في خارج الوقت بأنه قد صلّى في الوقت أو لا - هو الحكم بوجوب القضاء.

وهذا من القبول الثاني لجعل البدل، لا الأزل، لأنه كان في فرض الإنيان بالعمل ناقصاً، وفي قاعدة الحيلولة لا يأتي بعمل.

فكل ما يكون الجواب عندكم عن قاعدة الحيلولة هو جوابنا في المقام. وأما حلاً: فإثماً يرد الإشكال في صورة انتهاء الترخيص إلى المخالفة القطعية، وهذا غير ممكن في مورد أصلاً، فلو علم إجمالاً بنجاسة الثوب أو الماء وسقطت قاعدة الطهارة في كليهما وجرت أصالة الإباحة في الماء بلامعارضين، فهل ينتهي إلى المخالفة القطعية؟ كلا، لأن الواقع إن كان في الطرف غير المرخص فيه، فالأصل النافي غير جارٍ هناك والعقل حاكم بالإجتناى عنه، وإن كان في الطرف المرخص فيه، فإن احتمال وجود الواقع في الطرف الأخر موجود، وليس له إرتكابه لأنه إستهانة بحكم المولى، فأين جواز المخالفة القطعية؟

الثالثة: ما ذكره أخيراً من أن الإكتفاء بالموافقة الإحتمالية يكون بوقوع التزاحم بين الملاكين، ففي الموافقة القطعية مفسدة أوجبت رفع الشارع اليد عنها -لأن رفع اليد عن الموافقة القطعية لا يكون بلاملاك- وهذه المفسدة تزاحم ملاك الحكم الواقعي، وبذلك ينتفي ملاك الحكم الواقعي، وبانتفاء الملاك ينتفي الحكم، وحينئذ تجوز المخالفة القطعية.

ويرد عليه:

أما نقضاً، فبجميع موارد إكتفاء الشارع بالموافقة الإحتمالية، كالشك من كثير الشك، والشك بعد الفراغ، والشك بعد الوقت، ففي جميع هذه الموارد الموافقة إحتمالية وليست قطعية.

وأما حلاً: فقد تقدّم في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي:
 أن الملاك في الحكم الظاهري في نفس الحكم، أما في الحكم الواقعي ففي
 متعلّقه. مثلاً: إذا وجب الإحتياط -وهو حكم ظاهري- في مورد، فالملاك في نفس
 الإحتياط، وليس في المتعلّق، لأنّ الإحتياط هو الجمع بين الأطراف، وليس في
 شيء من الطرفين ملك. مثلاً: يجعل الشارع الإحتياط في شيئين أحدهما ملك
 للغير، فأما الذي هو في الواقع ملك للغير، فهناك ملك الواقع، وأما الطرف الآخر
 الذي هو ملك للمالك، فلامسدة في التصرف فيه. إذن، ليس في جعل الإحتياط
 ملك إلا نفس الإحتياط. وكذلك جعل الترخيص في بعض الأطراف، بل هو حكم
 ظاهري والمصلحة في نفس الجعل. وأما الحكم الواقعي فهو على حاله، ولا يعقل
 التزاحم بين ملك الحكم الظاهري وملك الحكم الواقعي لما ذكرنا من أن الملاك
 في الظاهري في نفس الحكم وفي الواقعي في متعلّقه.

هذا تمام الكلام.

وقد ظهر أن الحق هو الإقتضاء لا العلية التامة، فإنّه إذا كان الأصل
 بلا معارض، جرى في أطراف العلم الإجمالي. وإلا، فإنّ تعارض الأصول هو
 المنشأ لتنجيز العلم.

أقول:

هذا ما استفدته من كلام شيخنا دام بقاءه. وكأنّه يتلخّص في عدم المنع من
 الترخيص في بعض الأطراف ثبوتاً، لكنّ المهمّ هو مقام الإثبات. وهذا ما ذهب إليه

سيدنا الأستاذ رحمه الله، كما لا يخفى على من راجع تقرير بحثه^(١).

القول بالتخيير

وهو القول بجريان الأصل في أحد طرفي العلم الإجمالي على البدل، بأن يكون المكلف مخيراً في إجراء الأصل النافي للتكليف في أحدهما في حال ترك الآخر، فيكون أحدهما بدلاً عن الآخر في ظرف الإمتثال، وجعل البدل بيد المكلف نفسه.

قال الميرزا^(٢):

ذهب إليه بعض الأعظم في حاشيته على الفرائد، وتبعه بعض أعيان أهل العصر.

وتفريه: إن موضوع إطلاق دليل الأصل محقق في كل طرف، فالمقتضي لجريانه في مرحلة الإثبات تام، والمانع، إما في مرحلة الظهور وإما في مرحلة الحجية. أما الظهور، فلا مانع عنه، وأما الحجية، فلامحذور في جمل أصل الحلية والبراءة بالنسبة إلى كل طرف، وإنما هو في إطلاق دليل الأصل، لأن مقتضى الإطلاق جواز ارتكاب كل طرف، سواء ترك الآخر أولاً، وهذا معناه الترخيص في المخالفة القطعية، فالمشكلة تأتي من ناحية الإطلاق، فنرفع اليد عن الإطلاق في كلا الطرفين -بحكم: الضرورات تتقدّر بقدرها- ويبقى أصل الجعل في الطرفين، فيجري الأصل في كل منهما بشرط ترك الطرف الآخر.

(١) متقى الأصول ٥ / ٧٨ - ٧٩.

(٢) فوائد الأصول ٤ / ٢٧.

الجواب

وأجاب الميرزا^(١) - وهو من القائلين باقتضاء العلم الإجمالي - بما حاصله:
إنّ التخيير على ثلاثة أقسام:

الأوّل: التخيير المَجْعول في بعض الأحكام الشرعيّة الفرعيّة، كما في خصال الكفارة، وكذا في الأخذ في المسألة الأصولية كالخبرين المتعارضين إذ قال عليه السّلام (إذن فتخيّر)^(٢)، والعامل في الفرعيّات هو المكلف، والأخذ في المسألة الأصولية خصوص المجتهد.

الثاني: التخيير الذي هو مقتضى الدليل والكاشف، كما لو قام دليل على وجوب إكرام العلماء، ثمّ جاء دليل آخر يخرج زيدا وعمراً من تحت العام، غير أنّه كان مجملاً، لاندرى هل المطلوب ترك إكرامهما أو ترك الجمع بينهما في الإكرام، بأنّ يكرم كلّ منهما في ظرف ترك إكرام الآخر وبعبارة أخرى: هل التخصيص مطلق أو أحوالي؟

ومقتضى القاعدة في مرحلة الكاشفيّة رفع اليد عن حجّة دليل العام على قدر قيام الحجّة على خلافه، وهو إكرام كلّ واحد في حال ترك إكرام الآخر، لأنّ حجّة العام بالنسبة إلى زيد وعمرو تامّة، لكنّ الأمر في طرف التخصيص يدور بين خروجهما على كلّ حالٍ أو مقيداً بالمعيّة بينهما، فترفع اليد بقدر الضرورة والقدر المتيقّن، فيتقيّد وجوب إكرام كلّ منهما بترك إكرام الآخر، أي لا يجمع

(١) المصدر.

(٢) عوالي اللئالي ٤ / ١٣٣.

بينهما في الإكرام.

الثالث: التخيير الذي هو مقتضى المنكشف والمدلول. وتوضيحه: إن كلّ مجعول شرعي فهو يقتضي صرف القدرة فيه من أجل الإمتثال، فإن كانت القدرة على أحد مجعولين - كإنقاذ أحد الغريقين - فقط، كان مقتضى ذات المجعول المشروط بالقدرة هو التخيير، لأن صرف القدرة في كلٍ منهما يرفع موضوع الآخر. وهذا هو مقتضى القاعدة في جميع موارد التزاحم.

فهذه هي أقسام التخيير. وما نحن فيه ليس مورداً لشيء من الأقسام، فلادليل على التخيير في المقام، فالقول به ساقط.

تقريب العراقي

وقرب المحقق العراقي^(١) القول بالتخيير هنا بأنه من قبيل القسم الثاني، لأن إطلاق حديث الرفع يشمل الطرفين، إلا أن المانع عن جريانه في كليهما هو حكم العقل بحرمة المخالفة القطعية، أما جريانه في كل طرف في حال ترك الطرف الآخر فلا مانع منه، فيؤثر المقتضي أثره، ويكون المكلف مخيراً.

الجواب:

أجاب الميرزا في الدورة الثانية^(٢): بالفرق بين إقتضاء الدليل اللفظي

(١) نهاية الأفكار ٣ / ٣١٨ - ٣١٩.

(٢) أجود التقريرات ٣ / ٤٢١.

والدليل العقلي. ففي المثال كان المقتضي بحسب دليل العام تاماً، وكان المانع بالنسبة إلى الأكثر وهو التقيّد بالمعيّة بين زيد وعمرو في الإكرام فقط، فتقيّد العام. أمّا هنا، فالتقيّد غير ممكن، لعدم إمكان الإطلاق، لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقيّد تقابل العدم والملكّة.

تقريب العراقي بوجه آخر

وقرّبه: بأنّه من قبيل القسم الثالث، إذ في المقام ملاكان، أحدهما: ملاك الواقع والآخر مصلحة التسهيل، وحيث لا يمكن الجمع بين الملاكين، تتقدّر الضرورة بقدرها، برفع اليد عن أحدهما في ظرف حفظ الآخر، بعين ما ذكره في مثال القسم الثالث.

وفيه:

إنّ ملاك التزاحم - وهو وحدة القدرة - غير موجود هنا، لقدرة المكلف على الجمع بين الأمرين، بل ما نحن فيه من قبيل التعارض، إذ الحاكم لا يمكنه جعل التسهيل في الطرفين معاً، فالمحذور في مقام الجعل - وهو جعل كلا الإطالقيين - يستلزم الترخيص في المخالفة القطعيّة.

وأجيب^(١):

عمّا ذكره الميرزا في الجواب عن التقريب الأول: بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقيّد تقابل التضاد لا العدم والملكّة. على أنّه ليس كلّما امتنع الملكة امتنع

العدم، فالجهل في حق الباري تعالى ممتنع والعلم واجب.
لكنه جواب مبنائي.

التحقيق

بل التحقيق في الجواب عنه:

أما نقضاً: فبالإطلاق والتقييد في باب الترتب، حيث نقول هناك بضرورة إطلاق الأهم واستحالة إطلاق المهم، والآلزم طلب الضدين.
وأما حلاً: فمن حيث الكبرى نقول: استحالة الملكة أو عدم الملكة:
تارة: هي على أثر عدم الشائبة، فالجدار يستحيل فيه البصر والعمى معاً.
وأخرى: هي استحالة وقوعية، كما إذا امتنع العمى في شخص بالامتناع الوقوعي، فإنه لا يمتنع فيه البصر.

ومن حيث الصغرى نقول: بأن الشائبة للملكة وعدمها -أي الشرب وعدم الشرب في المثال- محفوظة، ولكن الإستحالة هي من جهة ترتب الترخيص في المعصية على الإطلاق، فالإستحالة وقوعية، ولا ملازمة بين الإستحالة الوقوعية للإطلاق واستحالة التقييد.

فما ذكره الميرزا مردود نقضاً وحلاً.

الكلام على التخيير

وأما الكلام على التخيير فنقول:

قد أُجيب عنه: بأنه كما أن الإطلاق يستلزم الترخيص في المعصية، كذلك التقييد. وقد ارتضاه السيد الخوئي^(١).

وأجيب عنه بوجهين:

الأول: ما ذكره الشيخ الحائري^(٢) وحاصله: إنه لا يعقل إطلاق الدليل بالنسبة إلى حال فعل المتعلق وتركه. أمّا بالنسبة إلى حال الفعل، فلاّته بمجرد كونه فاعلاً يخرج الفعل بالإمتثال عن تحت القدرة، وكذا بمجرد المعصية، وإذ يكون غير مقدور يخرج عن تحت إطلاق الحكم. وبعبارة أخرى: لا يعقل حفظ الحكم في صورة وجود وتحقق متعلقه، لأنّه طلب للحاصل، وكذا إذا فرضنا أنّه معدوم بالترك، فمع فرض العدم يكون طلب الفعل طلباً للتقييضين.

أقول:

أمّا من حيث الكبرى، فإن ما ذكره إنّما يتم في الأفعال الآتية، إذ لا موضوع مع مضيّ الآن، وحينئذٍ لا معنى لإطلاق الأمر، أمّا قبل مضيّه، كان نفي إطلاق الأمر مستلزماً للقول بعدم كون الإتيان طاعةً والترك معصيةً، مع أنّ الإطاعة والمعصية متقوّمان بالأمر، فلا بدّ من الإطلاق.

وأما من حيث الصغرى، فقد قال المحقّق الإصفهاني: بأن ما ذكره لا علاقة له بالبحث، إذ تكون الإباحة المشروطة بترك الطرف فعليّةً بتحقّق شرطها وهو ترك الطرف، فإذا تحقّق الشرط جاء الإشكال وهو إباحة الإرتكاب، وهو ترخيص

(١) مصباح الأصول: ٣٥٥.

(٢) درر الفوائد: ٥٠٤.

في المخالفة القطعية.

ولعلّه يريد أن مع تحقق التركيب يلزم الترخيص للطرفين في حال الترك، والترخيص في حال الترك غير معقول، فيكون لما ذكره ربط بالبحث. ولكن يدفعه: أنه لا مانع من أن يكون التارك لأحد الطرفين إلى الأبد مرخصاً في إرتكاب الآخر من أول الأمر. وهذا هو التخيير.

الثاني: ما ذكره المحقق الإصفهاني^(١) من أن الواجب المشروط لا ينقلب إلى المطلق بعد تحقق شرطه، بل هو مشروط دائماً، فما دام الترك للطرف متحققاً يكون الترخيص في هذا المشروط بترك الآخر متحققاً وآلاً فلا، وحينئذٍ لا يلزم الترخيص في المخالفة القطعية أبداً. وبعبارة أخرى: إن الجمع بين الترخيصين -إذ لكل طرف ترخيص مشروط بترك الآخر- أمر، والترخيص في الجمع، أي المخالفة القطعية، أمر آخر. فالإشكال على التخيير مندفع.

التحقيق في الجواب عن التخيير

إن الترخيصين المشروط كل منهما بترك الآخر لا يجتمعان مع الحكم الواقعي الموجود في البين، لأن الإهمال في حكم الحاكم غير معقول، وإطلاق الإباحة كذلك، فيتعين التقييد، فيكون كل من الإباحتين الظاهريتين مقيداً بترك الآخر، وهذا معناه وجود الحكمين الظاهريين على خلاف الحكم الواقعي المقطوع به، وهو حرمة شرب أحد الإناءين.

كلام الشيخ الحائري ونقده

وأما ما ذكره الشيخ الحائري^(١) من أن المانع عن التخيير أمران:

أحدهما: إن مقتضى أخبار احتجاج الله بالعلم وعدم السعة في العلم هو: عدم السعة في أطراف العلم الإجمالي، لوجود العلم، فلامورد لدليل البراءة: (الناس في سعة ما لا يعلمون) في الشبهات المقرونة.

الثاني: إن أدلة الأصول هي في مقام جعل الترخيص في مورد الشك من حيث أنه شك، والأحكام الحيثية لانظر لها إلى الحيثيات الأخرى والعناوين الطارئة، فالغنم حلال من حيث أنه غنم، ولا إطلاق لحليته ليكون حلالاً حتى مع حيثية الغنم مثلاً، والأيلزم التعارض بين دليل الحلية ودليل الغنم في مورد الاجتماع، وهو الغنم المنصوب، وإذا تعارضتا تساقطا، ويكون المرجع أصالة الحل، فلا حرمة للغنم المنصوب، وهذا ما لا يلتزم به أحد. إذن، لا إطلاق.

وعلى هذا، فإن حديث الرفع يرفع ما لا يعلمون من حيث أنه لا يعلم، فإذا وجدت حيثية الإقتران بالعلم لم يجر الحديث، بل يجري دليل هذه الحيثية، وهو ما دل على لزوم إمتثال الحكم المعلوم.

ففيه:

أما الأمر الأول، فإن ما ذكره من المحذور يتم بناءً على تنجيزية الحكم العقلي بوجود الموافقة القطعية في أطراف العلم. وأما بناءً على تعليقيته، فإن أدلة الترخيص في ارتكاب بعض الأطراف تعيناً أو تخييراً ترفع موضوع حكم العقل،

فلامحذور. والمسلك الثاني هو مختار الشيخ الحائري.

وأما الأمر الثاني، فبم ما ذكره إن كانت أدلة الأصول المرخصة أحكاماً
حيثية، فنقول:

كل عنوان مأخوذ في شيء من الأحكام، إما يكون مطلقاً وإما مقيداً، لأن
الإهمال غير معقول، فـ«ما لا يعلم» المنقسم إلى الذي في أطراف العلم والذي في
غيره، ويصدق على كليهما عقلاً وعرفاً بلا تفاوت، إما مطلق أو مقيد.

على أنه لو كانت أدلة الأصول حيثية، فإن الحكم الحيثي لا يأتي في أطراف
العلم، وحيثية، لا موضوع للتعارض حتى يقال بسقوطها في أطرافه بالتعارض ...
لكنه يقول بجريان الإستصحابين -الذين لا سببية ومسببية بينهما- وأنه يلزم من
ذلك المخالفة القطعية، فيتعارضان ويتساقطان ... فنقول: إن شمول أدلة الأصول
لأطراف العلم وسقوطها بالتعارض، دليل على عدم كونها حيثية، وإلا فللمعنى
للشمول والتعارض.

ثم إنه قيل: بأن الإشكال ليس في إنتهاء التخييرين إلى المخالفة القطعية
حتى يرتفع بما ذكره المحقق الإصفهاني، بل في الجمع بين الترخيصين، من جهة
أنه ترخيص في المعصية وهو قبيح من المولى.

وفيه: إن قبح الإذن في المعصية هو من جهة الإنتهاء إليها قطعاً أو احتمالاً،
ومع عدم الإنتهاء مطلقاً، بل كون الإذن ملازماً دائماً لعدم تحقق المعصية فلا قبح ...
كما لا يلزم التناقض في حكم العقل. فلا إشكال من هذه الجهة.

تتميم وفيه أمران

الأول

ذكر في مصباح الاصول في مقدّمة مباحث الشك في المكلف به: «أنّ احتمال التكليف الإلزامي بنفسه مساوق لاحتمال العقاب على مخالفته، ومعه كان العقل مستقلاً بلزوم التحرّز منه وتحصيل المؤمن، وهذا هو الملاك في حكم العقل بلزوم الإطاعة... بلا حاجة إلى البحث عن منجزية العلم الإجمالي...»^(١).

وفيه: إنّ موضوع احتمال العقاب هو إستحقاق العقاب الذي موضوعه التكليف الذي قام عليه البيان والحجّة، والمساوقة المذكورة مستحيلة، لاستحالة كون احتمال العقاب بياناً، ولأنّ لم تجر قاعدة قبح العقاب بلا بيان. وأمّا ثبوت المساوقة المذكورة في الشبهة الحكمية قبل الفحص، فلأنّ وظيفة العبد هو الفحص، فلو تركه لأخلّ بوظيفة العبودية، فالمساوقة من هذه الجهة.

فظهر أنّ احتمال التكليف إن كان مساوقاً لاستحقاق العقاب، لزم الإلتزام بكون احتمال التكليف بياناً أو الإلتزام بكون نفس التكليف - لا قيام الحجّة على التكليف - موجباً لاستحقاق العقاب. وكلاهما باطل.

إذن، لا مساوقة. فلا بدّ من البحث عن منجزية العلم الإجمالي.

الثاني

جاء في حاشية الكفاية للسيد البروجردي^(٢) في توضيح المتباينين والأقل والأكثر ما نصّه ملخصاً:

(١) مصباح الاصول: ٣٤٤ - ٣٤٥.

(٢) الحاشية على كفاية الأصول ٢ / ٢٦٤.

المتباينان عبارة عن الشئيين الذين يكون بينهما بينونة إما ذاتاً وماهية، كما إذا كان أحدهما معنوياً بعنوان خاص غير عنوان الآخر كصلوة الظهر والعصر مثلاً، فإن أحدهما معنون بعنوان الظهر والآخر بعنوان العصر، ومثل صلاة الظهر مع الجمعة، وإما بحسب الخصوصيات الشخصية والمشخصات الفردية والوجودية، وإن كانا طبيعة واحدة، مثل صلاة القصر والإتمام مثلاً، فإنهما وإن كانا طبيعة واحدة، إلا أن كلاً منهما متخصص بخصوصية مخصوصة ليست في الآخر، وتوهم أن صلاة القصر والإتمام طبيعتان مختلفتان، مدفوع.

وأما الأقل والأكثر: عبارة عما يكون الأكثر محتوياً للأقل بحيث يكون الأكثر هو الأقل مع شيء زائد، ولم يكن الزائد مانعاً عن إنطباق عنوان المأمور به على الأقل، فإنه إن كان الزائد مانعاً عن الإنطباق يكون الإضافة بينهما تبايناً، فإن الأقل حينئذ باعتبار مانعية هذا الزائد يكون واجداً لما كان الأكثر فاقداً له وإن كان أمراً اعتبارياً، وكذلك في طرف الأكثر، فإنه يكون واجداً لما يكون الأقل فاقداً له من الأجزاء الزائدة، مثل الصلاة مع السورة وبدونها، فإنها مع السورة تكون محتوياً لسائر الأجزاء مع شيء زائد وهي السورة، ولا يكون السورة مانعاً للأقل بحيث إن كان المأمور به هو الأقل وأتى المكلف بالأكثر لا يبطل الأقل بل يكون صحيحاً. وما ذكرنا إنما يكون لو خلى وطبعه مع قطع النظر عن عروض مانع عن الصحة، مثل أن يأتي بالسورة بعنوان التشريع، إذا قلنا بأن مطلق التشريع في العبادة مبطل لها.

تنبيهات

دوران الأمر بين المتباينين

التنبية الأول

في الأصول الجارية في أطراف العلم

إن الأصول الجارية في أطراف العلم قد تنفي التكليف وقد تثبتته.

والأصول النافية، إما أن تكون من سنخ واحد، كأن يكون الأصل الجاري في الطرفين هو قاعدة الطهارة. وإما لا تكون من سنخ واحد، كأن يكون في طرف قاعدة الطهارة وفي طرف أصالة الحل.

مثال الأول: أن يكون هناك ماءان أحدهما نجس، فالأصل الجاري في

كليهما قاعدة الطهارة. فهما من سنخ واحد.

ومثال الثاني: أن يكون هناك علم إجمالي بنجاسة الماء أو كون الثوب

غصباً، فالأصل الجاري في الماء قاعدة الطهارة، والجاري في الثوب أصالة الحل.

ثم إن كانا من سنخ واحد، فإما لا يكون لأحدهما أصل طولي، كما في المثال

المذكور. فهو خارج عن البحث. وإما يكون أحدهما مختصاً بالأصل الطولي دون

الأخر، أو يكون لكُل منهما أصل طولي.

توضيح ذلك: إن الأصول على قسمين: طولية وعرضية، العرضية ما عرفت،

والطولية هي التي لا يتحقق لها الموضوع مع فرض وجود الأصل في المرتبة السابقة. مثلاً: لَمَّا وقع الشك في طهارة أحد الماءين ونجاسته، فالأصل الجاري في كليهما هو قاعدة الطهارة، ولكن بعد هذه القاعدة قاعدة أخرى، وهي أن كل واحد منهما يشك في حليته شربه وعدمها، إلا أن جريان قاعدة الطهارة في المرتبة السابقة لا يدع مجالاً لجريان أصالة الحلّ فيهما، لأن الحليّة والحرمة مسببان عن الطهارة والنجاسة، ومع جريان قاعدة الطهارة لا يبقى الشك حتى يكون موضوعاً لجريان أصالة الحلّ.

والحاصل: إن هنا ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن الأصلان من سنخ واحد، ولأحدهما أصل طولي، كما إذا علم إجمالاً بوقوع نجاسة في الماء أو على الثوب، فإن الأصلين إما لا يجريان أو يسقطان بالمعارضة، لكنّ الكلام في الأصل الطولي الموجود في طرف الماء، حيث يشك في جواز شربه وعدم جوازه، فهل كما كان العلم الإجمالي منجزاً فلم تجر القاعدتان في الطرفين، يكون منجزاً بالنسبة إلى الأصل الطولي، بأن يمنع من جريان أصالة الإباحة للشرب، أو لا لكونه بلا معارض فيجوز الشرب؟ قولان. ولا يخفى أن هذا البحث إنما يطرح بناءً على مسلك الإقتضاء، لأن مقتضى مسلك العليّة هو التنجيز وإن كان الأصل بلا معارض.

قال الميرزا بالمنجزية وأنه لا يجري الأصل الطولي.

وقال السيّد الخوئي: بجريان الأصل.

رأي السيد الخوئي

جاء في مصباح الأصول^(١): إن الملاك في تنجيز العلم الإجمالي للتكليف المعلوم بالإجمال هو تساقط الأصول في أطراف العلم، فإذا كان الأصل الجاري في الطرفين من سنخ واحد كقاعدة الطهارة، فلانص من القول بعدم شمول القاعدة لكلا طرفي الشبهة، لأنها إن جرت في الطرفين، لزم الترخيص في المعصية، وإن جرت في طرف دون آخر، لزم الترجيح بلامرجح. ولذا لا تجري القاعدة في الطرفين.

وأما الأصل الطولي الخاص بأحدهما، فالملاك لعدم الجريان مفقود، إذ لا يلزم من القول بجواز شرب الماء بأصالة الإباحة ترخيص في المعصية، ولا يلزم منه الترجيح بلامرجح، لفرض أن لا طرف له.

وهكذا يكون المورد من صغريات الرجوع إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم، كما لو علم بنجاسة الماء في زمان وبطهارته في زمان آخر وشك في المتقدم منهما، فإنه بعد تساقط الإستصحابين - أي إستصحاب عدم التقدم في هذا واستصحاب عدم التقدم في ذلك - بالمعارضة، يكون الأصل المحكم هو قاعدة الطهارة.

قال شيخنا: وهذا الإستدلال قوي.

هذا، ولا يخفى أن قول السيد الخوئي بجريان الأصل الطولي مختص بما إذا كان مغايراً مع الأصل المتقدم عليه في المؤدى كما عرفت من المثال، أما لو كان

موافقاً له في المؤدى، كما لو كان لأحد الطرفين حالة سابقة في الطهارة فتستصحب طهارته، فإن الإستصحاب يتعارض مع قاعدة الطهارة في الطرف الآخر ويتساقطان، فيكون الأصل الطولي لمستصحب الطهارة هو قاعدة الطهارة، وحيث أن قاعدة الطهارة توافق الإستصحاب في المؤدى، فهو يقول بعدم الجريان. فالسيد الخوئي مفصل.

رأي الميرزا

أما الميرزا، فهو يقول بعدم جريان الأصل الطولي مطلقاً، واستدل على ذلك بأنه يلزم من جريان هذا الأصل عدم جريانه، وكل ما لزم من وجوده عدمه فهو محال.

توضيح ذلك:

لو علم إجمالاً بوقوع النجاسة إما في الماء وإما في الثوب، فالأصل العرضي هو قاعدة الطهارة، وهو بالمعارضة يسقط، لما ذكر السيد الخوئي: من أن جريانه فيهما يوجب الإذن في المخالفة القطعية، وفي أحدهما المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح، والمردّد لا موضوع له، فتصل النوبة إلى أصالة الإباحة، لكنّه لا يجري إلا بعد سقوط الأصل الحاكم - وهو قاعدة الطهارة - فكان جريانه متوقفاً على سقوط الأصل الحاكم، وسقوطه متوقف على منجزية العلم. فكان منشأ سقوط الأصل الحاكم هو تنجيز العلم الإجمالي.

لكن جريان الأصل الطولي متوقف على تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى

الأصل السابق عليه في المرتبة، فلو لم ينجزه يكون جارياً، وإذا كان جارياً، لم تصل النوبة إلى جريان الأصل الطولي، لأنه محكوم له وجريانه يتوقف على عدم جريان السابق الحاكم.

فيلزم من جريان الأصل الطولي عدم جريانه.

التحقيق:

قال شيخنا: والحق هو التفصيل بين ما إذا كانا متوافقين في المؤدى، فالحق معه. وإن كانا متغايرين فلا يتم برهانه.

توضيح ذلك:

إن كان في أحد الطرفين إستصحاب الطهارة وفي الآخر قاعدة الطهارة، فالأصلان متوافقان في المؤدى، لأن المجمعول فيهما هو الطهارة، وإذا تساقطا جاء دور الأصل الطولي للطرف الإستصحابي وهو قاعدة الطهارة، وهذه القاعدة لامعارض لها. ولكن جريانهما فيه يبتلي بإشكال الميرزا، لأن جريان القاعدة في هذا الطرف الإستصحابي يجعل العلم الإجمالي بالنسبة إليه بلائثر، ويحكم بطهارته، وإذا حكم بطهارته حكم بجريان إستصحاب الطهارة فيه، لأن المانع من جريانه كان هو العلم بالنجاسة، وقد سقط عن التأثير، لكن العلم غير ساقط عن التأثير فيمنع من الطهارة.

فإن قلت:

قد كان الإستصحاب معارضاً بالقاعدة فسقط، ولكن الأصل الطولي غير

قلت:

لكن قاعدة الطهارة تعارض الأصل الإستصحابي والأصل الطولي له وهو قاعدة الطهارة.

توضيح ذلك:

إن بين إستصحاب الطهارة والأصل الطولي سببية ومسببية، فالحكومة بينهما ثابتة، فمع الإستصحاب لا تجري القاعدة، لكن هذه النسبة بين الإستصحاب وقاعدة الطهارة في مقابله غير موجودة، فالحكومة بينهما، وعليه فهما جريان، فتكون القاعدة المقابلة معارضة للإستصحاب وللقاعدة في طولها، فجريان القاعدة الطولية يستلزم عدم تنجز العلم، وعدم تنجزه يستلزم جريان الإستصحاب، وجريانه يستلزم عدم جريان القاعدة الطولية.

فلزم من جريان القاعدة الطولية عدم جريانها.

وأما إن كان الأصل الطولي مغايراً في المؤدى، فلا يجري برهان الميرزا.

توضيح ذلك:

لو علم بوقوع النجاسة إما في الماء أو الثوب، فالأصلان المتقابلان من سنخ واحد وهو قاعدة الطهارة، وهما يتساقطان بالمعارضة، لكن الأصل الطولي للماء وهو حلية شربه مخالف للأصل السابق عليه في المؤدى وهو جارٍ.

ووجه جريان الأصل الطولي في هذا الفرض هو: إن الموضوع للأصل وهو الشك في الحلية والحرمة محقق، فالمقتضى لجريان الأصل موجود، والمانع - وهو المعارض - مفقود، إذن، لا تنجز للعلم الإجمالي بالنسبة إلى الأصل الطولي.

لا يقال:

إن جريان أصالة الإباحة معناه جواز شرب هذا الماء، ولازم جواز شربه هو طهارته، والحال أن الأصل في طهارته قد سقط في المرتبة السابقة بالمعارضة.

لأننا نقول:

إن مثبتات الأصول ليست بحجة، فقاعدة الحل لا تعرض لها بالنسبة إلى الطهارة، والتفكيك بين الأصول في اللوازم والملزومات ليس بعزيز.

وعلى الجملة، فإنه بالنسبة إلى طهارة هذا الماء يوجد المعارض، لتنجيز العلم، وبالنسبة إلى حليته ليس للعلم منجزية، فأصالة الإباحة جارية وإن لم تجر قاعدة الطهارة.

هذا تمام الكلام مع الميرزا.

وأما السيد الخوئي، فذهب^(١) إلى أن الأصلين في المرتبة السابقة إن كانا من سنخ واحد، وكان الأصل الطولي مغايراً في المؤدى مع الأصل السابق عليه، جرى الأصل الطولي. وإن لم يكن الأصلان السابقان من سنخ واحد، وكان الأصل الطولي موافقاً مع السابق عليه في المؤدى، لم يجر الأصل الطولي بل يسقط بالمعارضة.

توضيح ذلك:

إن كان الأصلان من سنخ واحد، -كأن يعلم بوقوع النجاسة إما في الماء أو الثوب، فالأصل في الطرفين هو قاعدة الطهارة، إلا أن للماء أصلاً في الطول وهو حليته وإباحة شربه، وهذا الأصل يفاير الأصل السابق عليه في المؤدى - كان

الأصل الطّولي جارياً، خلافاً للميرزا -القائل بعدم جريان الأصل الطّولي مطلقاً. واستدلّ للجريان: بأنّ المدار في تنجيز العلم الإجمالي هو تعارض الأصول، فكلّما تعارضت الأصول تنجز العلم وآلا فلا. وملاك التعارض هو عدم الترجيح بلا مرجح، وفيما نحن فيه حيث لا معارض لأصالة الإباحة -بعد جريانها لوجود المقتضي - فإنّ الترجيح مع المرجح. ونتيجة ذلك: إنّه وإن لم يجز الوضوء بهذا الماء إلاّ أنّه يجوز شربه. ولهذا نظائر في الفقه، ومن ذلك صورة توارد الحالتين على الشيء مع الشك في المتقدّم منهما.

وإنّ كان الأصلان من سنخين، وكان الأصل الطّولي موافقاً في المؤدّي مع الأصل الجاري في مرتبة سابقة عليه -كما إذا علمنا بنجاسة أحد الماءين وغصبيّة الآخر، فإنّ الأصل الجاري في محتمل النجاسة هو الطّهارة وفي محتمل الغصبيّة هو أصالة الحلّ، ومع سقوط الأصل السّابق في محتمل النجاسة تصل النوبة إلى أصالة حلّيّة شرب الماء - كان العلم الإجمالي منجزاً، لأنّ الأصلين الجارين في الطرفين وإن كانا مختلفين في السنخ، إلّا أنّ العلم الإجمالي بوجود الحرام في البين مانع عن الرجوع إلى الأصل، بنفس الملاك، وهو أنّ الترخيص في كليهما ترخيص في مخالفة التكليف المعلوم بالإجمال، وفي أحدهما ترجيح بلا مرجح.

توضيح ذلك:

إنّ الأصل الجاري في طرف الغصب هو أصالة الحلّ، وفي طرف النجاسة أصالة الطّهارة ويترتب عليها جواز الشرب، لكنّ العلم الإجمالي بوجود الحرام في البين يمنع من جريانها كما ذكرنا، فكما أنّ أصالة الطّهارة المترتب عليها جواز

الشرب إذا انضمت إلى أصالة الحَل في الطرف الآخر يلزم الترخيص في المعصية، كذلك أصالة الحَل إذا انضمت إليها أصالة الحَل في الطرف الآخر، إذ لا فرق في لزوم الترخيص فيها بين أن يكون الترخيص بلسان الحكم بالطهارة المترتب عليه حلية الشرب أو بلسان الحكم بالحلية في أول الأمر.

وبعارة أخرى: يدور الأمر بين سقوط أصالة الإباحة في محتمل الغصية وسقوط أصالة الطهارة وأصالة الإباحة في محتمل النجاسة، وبما أنه لا ترجيح في البين، يسقط الجميع لامحالة.

هذا تمام الكلام فيما لو كان لأحد الطرفين أصل في الطول.

وأما لو كان لكل منهما أصل في الطول، فلا كلام في أنهما يتعارضان كما يتعارض الأصلان السابقان، ويسقطان بالمعارضة، كما لو علمنا بنجاسة أحد الماءين، فإن قاعدة الطهارة في الطرفين تسقط، لكن كلاً منهما له أصل طولي وهو أصالة الحَل فإن لها الموضوع في الطرفين، فتجري في كليهما، ويسقطان بالعلم الإجمالي.

التنبیه الثاني

هل يعتبر كون عنوان المعلوم بالإجمال معيّنًا؟

لا فرق في منجزية العلم الإجمالي بين أن يكون المعلوم بالإجمال عنواناً معيّنًا ذا حقيقة واحدة، كالعلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين، وبين أن يكون عنواناً مردّدًا بين عنوانين مختلفي الحقيقة، كما في العلم الإجمالي بنجاسة هذا الإناء أو غصية ذلك، فيجب الإجتناّب عن كليهما.

وعن صاحب الحدائق^(١): إعتبار كون الحكم المعلوم بالإجمال عنواناً معيّنًا غير مردّد، فالعلم الإجمالي بتحقيق أحد العنوانين في أحد الإناءين، لا يقتضي وجوب الموافقة القطعية ولا حرمة المخالفة القطعية.

دليل قول صاحب الحدائق

وغاية ما يمكن أن يقال في وجهه هو:

إنّ متعلّق العلم في هذه الصّورة يكون هو الجامع بين العنوانين، والجامع

بين العنوانين ليس بحكم شرعيّ يجب الإمثال له، فلا تأثير لهذا العلم.

وفيه:

إن الحاكم في باب تنجيز العلم الإجمالي هو العقل، وهو لا يرى أيّ دخل في الخصوصية النوعية للخطاب في تنجيز التكليف وإستحقاق العقاب والثواب، فالعلم الإجمالي المذكور منجز، ومخالفته تفويت للفرض الإلزامي للمولى، وعليه السيرة العقلانية.

وأما ما قيل في الدفاع عنه: من أنه مع التردّد لا يوجد العلم بخطاب جامع بين العنوانين، لأنّ المعلوم فيه هو مفهوم الخطاب وهو غير صالح للتجنّز. ففيه: إنّ المعلوم ليس مفهوم الخطاب، بل هو الحكم الشرعي الواقعي، أي الحرمة الموجودة في البين، غير أنّ الخصوصية مجهولة، وقد تقرر أن لا دخل في نظر العقل للخصوصية.

كلام المحقّق العراقي

وقال المحقّق العراقي:

«وأما توهم عدم تأثير العلم الإجمالي في الفرض المزبور، بدعوى أنّ حرمة التصرف في الغصب إنّما هي من الآثار المترتبة على العلم بالغصبيّة، بحيث كان للعلم والإحراز دخل في ترتبها، لأنّها من لوازم الغصب الواقعي، بشهادة بنائهم على صحّة الوضوء والغسل بالماء المفصوب مع الجهل بالغصبيّة حين الوضوء. ومع عدم إحرازها لا أثر للعلم الإجمالي المزبور، إذ لا يحدث من مثله العلم

بالتكليف الفعلي على كل تقدير، لأن أحد الطرفين -وهو مشكوك الغصبيّة- لا تكليف بالإجتناّب عنه، والطرف الآخر -وهي النجاسة- يرجع الشك فيها إلى الشك البدوي.

فمدفوع، بمنع دخل العلم والإحراز في موضوع الحرمة في طرف الغصب، بل تمام الموضوع لها -كما تقتضيه النصوص وكلمات الأصحاب- إنما هو الغصب الواقعي، علم به المكلف أو جهل، غاية الأمر مع الجهل به يكون المكلف معذوراً، كمغذوريته في شرب النجس مع الجهل بالموضوع أو الحكم لاعن تقصير.

(قال) ويناؤهم على صحّة العبادة مع الجهل بالغصبيّة -ولو على الإمتناع وتغليب المفسدة- إنما هو من هذه الجهة، لاشتغال المأتي به حيثنذ على المصلحة وتأثيرها في حسنه الفعلي ولو من حيث صدوره عن الفاعل، بعد عدم تأثير المفسدة الغالبة مع المعذورية بالجهل المزبور في المفاوضيّة الفعلية. ولذلك لا يفرّقون في الحكم بالصحة والمعذورية من جهة العقوبة بين الجهل بالموضوع والجهل بالحكم لاعن تقصير.

وحيثنذ، فإذا لم يكن قصور في العلم الإجمالي في كشفه عن الإلزام المولوي المرّد في البين، فلامحالة يؤثر في التنجيز، ولازمه بحكم العقل هو الخروج عن عهدة التكليف بترك التصرف في كل من الإناءين، وترتيب آثار كل من النجاسة والغصب على كل منهما، تحصيلاً للموافقة القطعية لكلا الحكيمين.»

أقول:

لكنّ في قوله: وبنائهم على صحّة العبادة... بحثاً، لأنّه بناءً على اعتبار قصد الأمر في عبادة العبادة، لا يمكن -بناءً على الإمتناع- الإتيان بالعمل بوجه قريب، وبناءً على اعتبار قصد الملاك، فإنّ الملاك المقرّب هو الذي يكون تامّاً في مرحلة الغرضيّة، وبناءً على الإمتناع تكون المصلحة مغلوّبَةً للمفسدة أو هما متساويان، فلما ملك صالح للمقربيّة في نظر العقل.

فظهر أنّه -بناءً على الإمتناع- لا يكون العمل المأتي به مقرّباً مع الجهل بالغصبيّة، على المسلكين المذكورين، لعدم الأمر -بناءً على الإمتناع- وكون الملاك مغلوّباً، فلا يوجد المقرّب.

وأما ما ذكره عن الأصحاب، فإنّ تمّ الإجماع عليه فهو، وآلاً فلا وجه له، إلاّ إذا كانت المسألة من الأصول وقلنا باعتبار الشهرة القائمة على المسائل الأصليّة المذكورة في الكتب المعدّة لما تلقّاه الأصحاب من أقوال الأئمّة عليهم السّلام.

لكنّ هذا المبني -الذي اختاره السيّد البروجردي- ممنوع.

وأما الحسن الفاعلي، فإنّه وإن كان موجوداً هنا، لكنّه لا يكون منشأ لصحّة

العبادة. نعم، يوجب القرب للعبد إلى المولى.

التنبيه الثالث

في المأتي به بناءً على الموافقة الإجمالية

إنه بناءً على وجوب الموافقة القطعية، لو اكتفى المكلف بالموافقة الإجمالية، فإما يكون المأتي به موافقاً للواقع أو مخالفاً له.

فإن كان مخالفاً للواقع، فالتكليف موجود وإجزاء غير المأمور به عن المأمور به محتاج إلى الدليل، ومقتضى إطلاق دليل الواجب واستصحاب بقاء التكليف، والإشتغال بالواجب، هو عدم الإجتزاء.

وإن كان موافقاً للواقع المعلوم بالإجمال، فتارة: يكون الواجب توصلياً وأخرى: تعبدياً. إن كان توصلياً، فلا ريب في سقوط الأمر، لحصول الغرض، وإن كان تعبدياً، بني الإجتزاء بهذه الموافقة الإجمالية على أنه لا يعتبر في العبادات الجزم بالنية كما قال به بعض، فيكون العمل صحيحاً.

وأما على القول باعتبار الجزم بالنية، فالعبادة المأتي بها بداعي الأمر المحتمل غير كافية، وذلك:

لأن العمل المأتي به كان عن احتمال الأمر لا عن الأمر، والعمل العبادي

يشترط أن يكون المحرّك له والإنبعاث إليه أمر المولى لا احتمال الأمر منه.

ويجاب عن هذا الدليل بالنقض والحلّ.

أمّا نقضاً: فبأنّه إذا حصل العلم بالأمر، فالمحرّك هو العلم به لا الأمر نفسه، لأنّ الأمر بقطع النظر عن الصّورة الذهنيّة المتعلّقة به غير مؤثّر في الإرادة، فلو كان الإنبعاث مع احتمال الأمر من غير الأمر، ففي صورة العلم بالأمر يكون الإنبعاث من غير الأمر كذلك.

وأما حلّاً، فبأنّ المعبر في عبادة العمل الإتيان به مضافاً إلى المولى، والإضافة إليه بالأمر الإجمالي أولى بالمقربيّة من الأمر الجزمي، ودلالته على الانقياد للمولى أشدّ وأقوى.

وعلى ما ذكر، فلا بدّ من القول بكفاية الإتيان بالعمل بداعي الأمر الإجمالي

لتحقّق الإمتثال وسقوط التكليف.

التنبية الزايع

فيما لو كان بعض الأطراف خارجاً عن الإبتلاء

إنه قد يكون بعض الأطراف خارجاً عن محل الإبتلاء أو مضطراً إليه أو قام عليه الأصل المثبت للتكليف أو الأمانة.

فإن كان العلم الإجمالي مقارناً لأحد هذه الأمور أو متأخراً عنه، سقط العلم عن التأثير. فلو دار أمر النجاسة بين أحد الإناءين، وخرج أحدهما عن الإبتلاء أو اضطراً إليه أو قامت عليه الأمانة أو جرى فيه إستصحاب النجاسة، ثم حصل العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، جرى الأصل النافي للتكليف في الطرف الباقي بلامعارض.

هكذا قالوا.

ولكن تنجيز العلم وعدمه فرع على حصول العلم وتحققه، هذا أولاً.
وثانياً: إن قوام العلم الإجمالي هو القضية المنفصلة، بأن يقال مثلاً: إما هذا نجس وإما ذاك، فهذا الترديد قوام العلم الإجمالي، وإذا لم يكن في مورد فلا علم إجمالي.

وعلى هذا، فإن الخارج عن محلّ الإبتلاء -مثلاً- لا يتعلّق به التكليف. أي: لإنشاء من الشارع بداعي جعل الداعي أو الزاجر، بالنسبة إليه، فلا يتعلّق التكليف بما هو خارج عن محلّ الإبتلاء. وحينئذٍ، فأصل تحقّق العلم الإجمالي والقضيّة المنفصلة أوّل الكلام، ولا تصل النوبة للبحث عن التنجيز وعدمه.

هذا فيما لو كان العلم الإجمالي مقارناً أو متأخراً.

أما لو تقدّم تحقّق العلم وحصل التعارض بين الأصول وانكشف كون أحد الأطراف خارجاً عن محلّ الإبتلاء أو مضطراً إليه أو مورداً للأصل أو الأمانة، فهل يسقط العلم الإجمالي عن التأثير بقاءً، أو يبقى مؤثراً في تعارض الأصول؟ إن الأمر يعود إلى أنه: هل حدوث العلم الإجمالي كافٍ في منجزيته فيؤثر أثره وإن زال العلم أو سقط عن المنجزية بقاءً؟

التحقيق:

إن التنجيز يدور مدار المنجز حدوثاً وبقاءً. وتفصيل المسألة هو:

إن كان العلم زائلاً بقاءً ولكنّه بالنظر إلى السّابق محفوظ، كان منجزاً، ولا مجال لجريان الأصل.

مثلاً: لو علم إجمالاً بوجود القصر أو التمام، فأتى بأحد الطرفين، فالقضيّة المنفصلة بعد الإتيان بأحد الطرفين منقضيّة ولا علم إجمالي بقاءً، ولكن أثر العلم الحادث من قبل يبقى ويؤثر، ويجب الإتيان بالطرف الآخر أيضاً.

وحاصل ذلك: كفاية العلم الإجمالي بحدوثه للتنجيز وإن زال بقاءً.

وإن كان العلم الذي حَدثَ زائلاً في ذلك الوقت - لابقاء - كما لو علم بالتكليف في أحد الطرفين باعتقاد كونهما مورداً للإبتلاء، مع خروج أحدهما في الواقع عن ذلك، ففي مثل هذه الصورة لا أثر للعلم بقاءً.

التنبيه الخامس

فيما لو كان لأحد الطرفين أثر زائد

لو حصل العلم الإجمالي، وكان في أحد الطرفين أثر زائد على القدر المشترك بينهما، فإما يكون الموضوع واحداً أو يتعدّد.

إن كان الموضوع واحداً غير أن السبب مردّد بين أمرين، والحاصل من السبب مردّد بين الأقل والأكثر، فتارة: يوجد الأصل الحاكم، وأخرى: لا.

فإن لم يكن في البين أصل حاكم، كما لو علم إجمالاً بإشتغال ذمته لزيد بمالٍ قد أنلفه عليه أو استقرضه منه، غير أنه لا يدري هل هو مائة أو مائتين؟ فالقاعدة الجارية هي إستصحاب عدم إشتغال الذمة بالأكثر.

وإن كان في البين أصل حاكم، كما لو أصابت الثوب قطرة من النجاسة وتردّدت بين البول والدم، فإن كانت القطرة دماً، كَفَّت الغسلة الواحدة، وإن كانت بولاً وجب الغسلتان، ففي مثل هذا لا يتمسك بعد الغسلة الأولى بالأصل النافي للتكليف الزائد، لوجود الأصل الحاكم وهو إستصحاب بقاء النجاسة، فتجب الغسلة الثانية.

فظهر أنَّ التمسك بالأصل النافي للأثر الزائد - عند دوران أمر المسبب بين الأقل والأكثر - إنما يجوز حيث لا يوجد الأصل الحاكم.

هذا كله في فرض وحدة الموضوع.

وإن كان الموضوع متعدداً، كما لو كان عندنا ماءان، أحدهما مطلق والآخر مضاف، ووقعت النجاسة في أحدهما، فهنا أثر زائد في طرف المطلق، لأنه -بالإضافة إلى حرمة الشرب- لا يجوز التوضؤ به، فهل يمكن نفي الأثر الزائد بالأصل؟ قولان.

والمختار المدم، لأن جواز التوضؤ بالماء المطلق لا بد وأن يستند إلى الحجّة الشرعية على طهارته، ومع العلم بوقوع القطرة في أحد الإناءين، تكون قاعدة الطهارة متعارضة، وإذا تساقطا، كان الماء المطلق محتمل النجاسة، والماء المحتملة نجاسته لا يجوز التوضؤ به.

التنبية السادس

فيما لو كان متعلق العلم تدريجياً

هل العلم الإجمالي منجز للواقع إذا تعلق بالأمر التدريجية، بأن يكون ظرف أحد الطرفين -مثلاً- متأخراً ولا يمكن تقديمه، لعدم قدرة المكلف على الإتيان به فعلاً، لتقيده بالزمان المتأخر، كما هو منجز إذا تعلق بالأمر الدفعية، أذ ليس بمنجز؟ وجوه:

١- التنجيز مطلقاً. وعليه المحققون الميرزا والإصفهاني والعراقي، على

اختلاف مسالكهم.

٢- عدم التنجيز مطلقاً.

٣- التفصيل. وعليه الشيخ وصاحب الكفاية. وهل يرجع كلامهما إلى

المطلب الواحد أو لا؟

ولا بدّ قبل الورود في البحث من ذكر أمرين:

(الأول) إن مورد البحث هو حيث لا منجز إلا العلم الإجمالي.

وأما ما يكون فيه منجز فنخرج عن محلّ الكلام، كالشبهة الحكمة قبل

الفحص، حيث أن نفس احتمال التكليف منجز، وعلى هذا، فإن مقتضى الأصل التكليفي في كل معاملة احتمال كونها ربوية هو لزوم الاحتياط ولا تجري فيها أصالة الإباحة. وأما وضعاً، فلامجال للشك بعموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ لأنه مخصص بأدلة حرمة الربا، فيكون تمسكاً بالعام في الشبهة الموضوعية لمخصصه وهو غير جائز، ومن قال بجوازه إنما يقول به بعد الفحص لاقبله كما هو المفروض، فالمرجع وضعاً أصالة الفساد على كلا القولين.

لكن التحقيق عدم جواز الرجوع إلى أصالة الفساد، لأن أصالة الفساد معناها عدم تحقق المبادلة بين المالكين وبقاء كل منهما على ملك صاحبه، وكما أن جريان سائر الاصول في الشبهة الحكمية مشروط بالفحص، كذلك الإستصحاب. فالمعاملة إن كانت ربوية حرم ترتيب الأثر عليها، وألوجب تسليم المال، وإجراء إستصحاب عدم النقل يتوقف على وجود المؤمن، لاحتمال عدم كونها ربوية في الواقع فيجب التسليم... إذن، لا مانع من الرجوع إلى أصالة الفساد في الشبهة الحكمية بعد الفحص، وأما قبله فلا، بل لا بد من التوقف، بمعنى ترك كل من المتعاملين التصرف فيما بيده وعدم ترتيب آثار المالكية عليه حتى يتبين الأمر، فلا بد من الاحتياط إلا أن يتصالحا أو يرجع إلى القرعة.

(الأمر الثاني) الوجوه المحتملة للظرف المتأخر ثبوتاً أربعة:

أحدها: أن يكون دخيلاً في الملاك والخطاب. والثاني: أن يكون دخيلاً في الملاك دون الخطاب، والثالث عكس الثاني، والرابع: أن لا يكون له دخل مطلقاً. مثال دخله في كليهما: زوال الشمس، فإنه دخيل في ملك صلاة الظهر

ووجوبها، وأما قبله، فلا تكليف بها لا ملاكاً ولا خطاباً.

ومثال عدم دخله في كليهما: ما إذا نذر التصدق يوم الجمعة، فإنه لا دخل ليوم الجمعة، لافي مطلوبة الصدقة ولا في الخطاب بناءً على إمكان الواجب المعلق. فيكون الوجوب فعلياً والواجب يوم الجمعة.

ومثال دخله في الملاك دون الخطاب: دخل أيام المناسك في ملاك الحج، مع أن الوجوب ثابت قبلها. بناءً على الواجب المعلق.

ومثال دخله في الخطاب دون الملاك: النذر بناءً على إنكار الواجب المعلق، فإن يوم الجمعة غير دخيل في الملاك ودخيل في الخطاب بالوفاء بالنذر.
أقول:

هذه هي الوجوه المحتملة كما ذكرنا. ولكننا لا نتعقل عدم دخل الزمان المتأخر في الوجوب، بأن يكون الحكم مطلقاً بالإضافة إليه، وذلك، لأن معنى إطلاق الشيء بالنسبة إلى آخر عدم دخله فيه لا وجوداً ولا عدماً، بأن يلحظ وجوده وعدمه بالنسبة إليه ويرفضا، فهل يمكن لحاظ الوجوب الآن من غير دخل لوجود يوم الجمعة وعدمه بالإضافة إليه؟ هذا غير معقول، بل هو مقيد ومشروط به. ومن هنا يظهر: أن الواجب المعلق يرجع إلى واجب مشروط بشرط متأخر وهو الزمان. وسواء قلنا بأن الزمان المتأخر شرط للوجوب الفعلي أو لم نقل، فإن ظاهر قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾^(١) يوافق الوجوب

الفعلي، مع كون الواجب إستقباليًا، لأن موضوع وجوب الحج فيها هو «من استطاع»، فإذا تحققت الإستطاعة ثبت الوجوب، لكن الواجب هو المناسك في شهر ذي الحجة... فبناءً على الواجب المعلق، يكون الوجوب فيها فعليًا لكن ظرف الواجب متأخر، إلا أن هذا الوجوب مشروط عندنا بمجيء أيام الحج، لإستحالة الإطلاق كما ذكرنا.

فظهر أن كلام الميرزا في التقسيم مخدوش من جهتين:

إحدهما: تصويره عدم دخل الزمان المتأخر في الخطاب، لما ذكرناه من أنه دخيل فيه بنحو الشرط المتأخر.

والثانية: تفريقه بين ما إذا لم يكن للزمان دخل مطلقاً مثل حرمة الكذب والغيبة في الزمان اللاحق، بل هو ظرف الوقوع فقط حيث إختار المكلف إيقاعه فيه، وبين ما إذا كان دخيلاً في الخطاب دون الملاك، كمنال النذر والحلف، حيث أن التكليف يتبع ما أخذه الناذر والحالف في الموضوع.

فإنه كما أن الزمان اللاحق ظرف للإمتثال، أي إمتثال الحكم بحرمة الغيبة، في القسم الأول، كذلك هو ظرف إمتثال الوفاء بالنذر في القسم الثاني، فلا وجه للتفريق.

وبعد، فإن البحث في هذا التنبيه يقع في مقامين:

الأول: في تنجيز العلم وعدم تنجيزه.

والثاني: في المرجع بناءً على عدم التنجيز مطلقاً أو في بعض الأقسام.

المقام الأول

دليل القول بالتفصيل

قال الشيخ^(١): لو نسيت المرأة المضطربة وقت عاداتها وحفظت عدد الأيام، بأن تعلم إجمالاً بأنها تحيض في الشهر ثلاثة أيام، فهل يجب عليها ترك الحائض في تمام الشهر؟

ولو علم التاجر بابتلائه في هذا الشهر بمعاملة ربوية، فهل يجب عليه الإمساك عن كل معاملة لا يعرف حكمها في هذا الشهر؟

قال الشيخ -بعد ذكر المثالين- «التحقيق أن يقال: إنه لا فرق بين الموجودات فعلاً والموجودات تدريجاً في وجوب الإجتنب عن الحرام المرذّب بينها إذا كان الإبتلاء دفعةً وعدمه، لآتحاد المناط في وجوب الإجتنب.

قال: نعم، قد يمنع الإبتلاء دفعةً في التدريجيات كما في مثال الحيض، فإنّ تنجز تكليف الزوج بترك وطئ الحائض قبل زمان حيضها ممنوع، فإنّ قول الشارع ﴿فَاغْتَرُّوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾^(٢) ظاهر في وجوب الكفّ عند الإبتلاء بالحائض، إذ الترك قبل الإبتلاء حاصل بنفس عدم الإبتلاء، فلا يطلب فهذا الخطاب كما أنه مختصّ بذوي الأزواج ولا يشمل العزّاب إلا على وجه التعليق، فكذلك من لم يتل بالمرأة الحائض.

قال: ويشكل الفرق بين هذا وبين ما إذا نذر أو حلف في ترك الوطئ في ليلة

(١) فرائد الأصول ٢ / ٢٤٨.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٢٢.

خاصة، ثم اشبهت بين ليلتين أو أزيد ولكن الأظهر هنا وجوب الإحتياط، وكذا في المثال الثاني من المثالين المتقدمين^(١).

أقول:

وحاصل كلامه: إن المؤثر هو العلم بالتكليف المنجز دون المعلق، وأن ملاك التنجز والتعليق هو الإبتلاء وعدمه.

والمستفاد من كلامه في التنبيه الذي خصه بالبحث عما إذا خرج بعض الأطراف عن الإبتلاء: أن ملاك الخروج عنه كون المكلف أجنبياً عن الطرف الخارج عادة.

فيرد عليه: أنه إن كان المراد الأجنبيّة بالمرّة، ففي مثال الحيض - حيث قال فيه بعدم التنجيز - ليس المكلف أجنبياً بالمرّة، بل هو أجنبي بالفعل. وإن كان المراد كونه أجنبياً بالفعل، فما الفارق بين الحيض والمعاملة الربويّة إذا تأخر موضوعها؟ هذا، وقد فرّق المحقق الخراساني بين المثالين، بتحقيق موضوع التكليف وعدمه، بأنّ التكليف في مثال الحيض معلق على تحقق موضوعه، وإذا كان معلقاً كان العلم غير مؤثر، لعدم كونه منجزاً على كلّ تقدير. بخلاف مثال النذر، فإنّ موضوعه متحقق، فالعلم منجز والتكليف فعلي وإن كان ظرف وقوعه مردداً بين الزمان الحاضر والزمان اللاحق.

وعلى هذا مشى في الكفاية فقال^(٢): بأنه إذا كان التكليف منجزاً فهو فعلي،

(١) فراند الأصول ٢ / ٢٤٨ - ٢٤٩.

(٢) كفاية الأصول: ٣٦٠.

وإن كان معلقاً فلا فعلية. وأنه جعل الملاك بناءً على الواجب المعلق - وهو قائل به - تعليق الوجوب وعدم تعليقه، فإن كان معلقاً فالعلم غير مؤثر وإلا فهو مؤثر.
أقول:

ما الفرق بين المعاملة الربوية والحيض؟ إن كان الفارق كون التكليف في المعاملة فعلياً وإن ظرف وقوعها متأخر، فإنه لا يتم فيما إذا لم يتحقق موضوع المعاملة الربوية - وهو المكيل والموزون - إلا في الظرف المتأخر، فإنه يكون حينئذٍ كالحيض، فكما لا يحرم على المرأة دخول المسجد الآن، كذلك لا تحرم هذه المعاملة الآن، لأن كليهما في عدم تحقق الشرط سواء. فلافرق.
وقال الميرزا في بيان الفرق^(١):

إن وجه عدم الإحتياط في الحيض عدم الملاك والخطاب الآن، من جهة أن الزمان المتأخر في الحيض قيد لكلا الأمرين، بخلاف المعاملة الربوية، فإن الخطاب والملاك فيها فعليان، لأن حرمة الربا - مثل حرمة الكذب - لاحالة مستظرة لا للملاك ولا للخطاب فيها. وأما النذر فهو يتبع كيفية وقوعه، فإن كان الناذر قد نذر القيام بالمعمل المنذور في الزمان اللاحق، فالخطاب بوجوب الوفاء يتوجه إليه في ذلك الزمان، فهو معلق على مجيئه، لكن ملاك وجوب الوفاء به تام الآن.
أقول:

إنه كما أن الأمر بالوفاء قضية حقيقية تنحل بحسب كيفيات نذر الناذر، وأنه يتحقق وجوب الوفاء في الوقت الذي عينه الناذر، كذلك دليل حرمة الربا، فإنه

قضية حقيقية منحلّة بحسب وقوع المعاملة الربويّة، فإنّها قد تقع الآن وقد تقع في الغد، فما كان منها يتحقّق موضوعه في الغد، كيف يكون حكمه -وهو الحرمة- متحقّقاً الآن؟ وما الفارق بين المعاملة والنذر؟

والعجب من الميرزا يقول: بأن تأخر الإبتلاء بالرّبا هو باختيار المكلف، بخلاف النذر، مع أنّ محلّ الكلام هو الأمور التدريجيّة التي لا يمكن تقديم الطرف المتأخّر تحقّقه.

فالحاصل، عدم تماميّة ما ذكر في بيان الفرق بين المعاملة الربويّة والنذر، كالذي ذكره للفرق بين المعاملة والحيض.

وعلى الجملة، فإنّ محلّ الكلام هو ما إذا تعلّق العلم بالتكليف المرّد بين أمرين تدريجيين في الوجود غير مجتمعين في زمان واحد، بأن يكون موضوع أحدهما متحقّقاً الآن وأنّ موضوع الآخر سيتحقّق غداً مثلاً، فهل يجب تنجيّزه في كليهما أو لا؟

إنّ المعاملة الربويّة -وإن لم يكن للزمان دخل في ملاك حرمتها- إلا أنّ موضوعها متحقّق تارة وغير متحقّق أخرى، والحيض كذلك، فإنّه لا دخل للزمان فيه، لأنّ الموضوع نفس الحيض - نعم، هو زمني لا بدّ وأن يقع في الزمان -وهو قد يتحقّق وقد لا يتحقّق. فلا فرق.

هذا ما يتعلّق بالقول بالتفصيل الذي عليه الشيخ وصاحب الكفاية قدس سرهما، فهما يقولان بدوران أمر منجزية العلم مدار تحقّق الموضوع، فإن كان تحقّقه في الزمان اللاحق، فلا منجزية، وإن تحقّق فعلاً، فهو منجز.

غير أن الشيخ قيد متعلق التكليف بكونه مورداً للإبتلاء، فجعل منه المعاملة والنذر، دون الحيض. والمحقق الخراساني قال بأن العمدة فعلية التكليف وعدم فعليته.

دليل القول بالتنجيز مطلقاً

وذهب المحققون الميرزا والعراقي والإصفهاني إلى التنجيز مطلقاً، واختلفت مسالكهم في بيان ذلك.

بيان الميرزا:

فقال الميرزا^(١): بتنجيز العلم في الحيض والمعاملة والنذر، أما فيما لا دخل للزمان فيه، لا ملاكاً ولا خطاباً كالمعاملة الربوية، فلفعلية الحكم. وأما فيما لا دخل له في الملاك، لكنه دخيل في الخطاب كالنذر - بناءً على نفي الواجب المعلق كما هو مختاره - وفيما له دخل في الملاك دون الخطاب كالحيض، فلحكم العقل يلزم حفظ غرض المولى واستحقاق العقاب على مخالفة الحكم، لاستلزامها تفويت الغرض. وبعبارة أخرى: إن المدار هو غرض المولى، فمتى علم بالتكليف منه، لزم إمتاله وحفظ الغرض من التكليف، من غير فرق بين ما كان منه فعلياً بتحقق موضوعه، أو يكون كذلك بتحقق موضوعه في الزمان اللاحق.

قال الأستاذ:

وهذا هو الحق الحقيقي بالقبول في المقام.

(١) أجود التقريرات ٣/ ٤٦٦ - ٤٦٧.

بيان العراقي:

وقال المحقق العراقي^(١) بإمكان الواجب المشروط - كالواجب المطلق والواجب المعلق - وبرهانه على ذلك هو:

إن الإرادة تدور مدار الصورة الذهنية للمراد، والصورة تتحقق في النفس من الخارج، سواء كان الخارج موجوداً أو لا. مثلاً: إرادة البعث نحو صلاة الظهر تحصل بفرض وجود الشرط وهو الزوال، فمتى فرض الزوال وجدت الإرادة من غير تأثير للزوال الخارجي، لا وجوداً ولا عدماً، سوى أن الوجود الخارجي للشرط ظرف لفاعلية تلك الإرادة وتحريكها نحو المبعوث إليه، ولا ضير ولا منافاة لذلك مع فعلية الإرادة، لأن مدلول الخطاب عبارة عن نفس الإرادة المبرزة به، وهذه الإرادة معلولة للوجود الفرضي للشرط.

وعلى هذا الأساس، يكون الحكم في الأمور التدريجية فعلياً على كل تقدير. نعم، حيث يكون الواجب إستقبالياً تكون فاعلية الإرادة في المستقبل من جهة تأخر ظرف الفعل، فالعلم الإجمالي منجز، خلافاً للشيخ القائل بعدم كونه منجزاً في الواجب المشروط.

وفيه:

إنه يقول بأن الحكم هو الإرادة.

ولكن الإرادة من الأمور الخارجية الواقعية والحكم من الأمور الاعتبارية.

وإنه يقول بوجود الإرادة قبل تحقق الشرط لها، بالوجود الفرضي للشرط.

ولكنَ فرض وجود الشرط يجتمع مع عدم الشرط، وحيث يرى عدم

الشرط كيف تتحقّق منه الإرادة الفعلية؟

إنّ الإرادة تنشأ من الغرض، وحيث يكون الغرض معلقاً على أمرٍ غير محقّق لا يتحقّق الغرض، ومع عدمه لا إرادة. مثلاً: الغرض من شرب الماء إرتفاع العطش، وحيث يوجد العطش يريد شرب الماء، وأمّا مع عدمه الآن فلا إرادة للشرب الآن، فإن علم بتحقّق العطش فيما بعد، لم يعقل تحقّق الإرادة الآن للشرب الذي سيحصل عند العطش.

هذا، على أنّ الصّورة الذهنية للشرط لا بدّ وأن تكون مطابقةً للوجود الخارجي للشرط وآلا فلا يؤثر، والمطابقة لا تكون إلا مع التحقّق الخارجي، وأمّا قبله فهي صورة خيالية. وعليه، فإنّ الإرادة للمشروط لا تتحقّق إلا عند تحقّق الوجود الخارجي للشرط، ولا أثر للوجود الفرضي للشرط في تحقّق الصّورة الذهنية له.

بيان الإصفيهاني:

أنكر المحقّق الإصفيهاني الواجب المعلق والواجب المشروط كليهما.

فقال^(١) رحمه الله ما حاصله:

إنّ عدم فعلية التكليف:

إمّا لعدم فعلية موضوعه، كعدم فعلية أحكام الحائض بعدم فعلية كونها حائضاً،

أو لعدم حصول قيد الواجب أو الوجوب، كالأوقات الخاصة في الصلوات اليومية وشهر رمضان للصيام،

أو لعدم تحقق ظرف الواجب، كعدم الليلة المستقبلة المحلوف ترك الوطى فيها، فهي ليست دخيلة في مصلحة وجوب الوفاء بالحلف، وإنما هي ظرف.

فالحكم في هذه الموارد غير فعلي، إلا أن وجه عدم الفعلية مختلف.

ثم وجه ما ذهب إليه الشيخ من إنكار الواجب المعلق بقوله:

فمن ينكر الواجب المعلق كشيخنا العلامة الأنصاري فبملاحظة أن المصلحة الباعثة على إرادة الفعل إما قائمة به لا على تقدير، فالإرادة فعلية متعلقة بأمر لا على تقدير، فلها الباعثية على إيجاد الفعل فعلاً. وإما قائمة به على تقدير، فالإرادة المنبثثة عنها إرادة فعلية متعلقة بأمر على تقدير، فلا باعثية لها إلا مع فرض حصول ذلك التقدير، ولا ثالث للإرادتين حتى يسمى وجوباً معلقاً. فعليه، يكون مثال الحيض عنده من التكليف المشروط، بخلاف مثالي الحلف والمعاملة الربوية، فإنه ليس الزمان شرطاً لا للتكليف ولا للمكلف به، فالإرادة فيهما فعلية لا على تقدير. فيصح على هذا المبنى دعوى الشيخ الأجل جريان البراءة في مثال الحيض، لدوران الأمر بين المطلق والمشروط الذي لا باعثية له بالفعل، وجريان الإحتياط في مثالي الحلف والمعاملة الربوية، لأن التكليف في كل من الطرفين لا قيد له وجوباً وواجباً، فالحكم فعلي لا على تقدير، ولها الباعثية بالفعل.

ثم قال:

إنه بناءً على ما ذكرنا في مبحث الواجب المعلق من أن البعث هو الإنشاء

بداعي جعل الداعي - والإنبعاث متلازمان متضائفان، وهما متكافئان في الضرورة والإمتناع، وفي القوّة والفعليّة، فلا يعقل أن يكون البعث موجوداً ولا يكون الإنبعاث.

وعليه، يبطل الواجب المعلق. والشرط المتأخر.

أقول:

وقد نقض شيخنا هذا البرهان: بأن «الأمس» و«الغد» - حيث الأول معنون بعنوان القبليّة، والثاني معنون بعنوان البعديّة - متضائفان، لكنّ كلّ واحدٍ منهما منعدم في ظرف وجود المضائف له. هذا من حيث الكبرى.

وأما من حيث الصغرى، فإنّ الحكم - وهو البعث - عبارة عن الإلزام الإعتباري، ووزانه وزان الإلتزام الإعتباري، فكما يمكن الإلتزام بالأمر المتأخر كذلك يمكن الإلزام به.

وعلى هذا الأساس، فإنّ المجمعول في ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(١) كالمجمعول في مسألة النذر حيث يقول: لله عليّ أن أفعل كذا إن كان كذا. غير أنّ الأول إلتزام والثاني إلتزام. وكما يلتزم الآن بأن يفعل كذا في الزمان المتأخر، كذلك الحج، فإنّ الإلتزام الآن والتحرك للعمل يكون في الموسم.

نعم، البعث والإنبعاث التكوينيّان متلازمان لانفكاك بينهما، لكن قياس الإعتباريّات بالتكوينيّات بلا وجه.

فظهر إمكان الواجب المعلق على هذا المبنى.

ثم قال رحمه الله:

والتحقيق إمكان الفرق بين المقدّمة الوجوديّة، وهي التي لها دخل في وجود المأمور به، كالوضوء بالنسبة إلى الصلّاة، والمقدّمة العلميّة، وهي الدخيلة في العلم بامثال المأمور به، كالإتيان بكلا طرفي الإحتمال مقدّمةً للعلم بامثال التكليف المرّدّ بينهما.

فقال بعدم وجوب المقدّمة الوجوديّة في الواجب المشروط، لأنّ وجوب المقدّمة مترشح من التكليف، ولكن لا تكليف قبل الشرط، فالعلّة متفوية فالمعلول كذلك. هذا بالنسبة إلى الوجوب الشرعي. وأمّا الابدائية العقلية، فعلى فرض تسليمها غير مؤثرة في الوجوب الشرعي.

وأما المقدّمة العلميّة، فقال بلزومها عقلاً، لأنّ لابدية هذه المقدّمة ليست من جهة فعلية التكليف بل من جهة العلم بالتكليف، وفرق بين التكليف والعلم بالتكليف، لأنّ التكليف إنّ لم يكن فعلياً لم تجب المقدّمة له، ولكن إذا علم إجمالاً بالتكليف إمّا في الحال أو في المستقبل، كان العلم علّةً لحكم العقل بلابدية الإتيان بكلا الطرفين حتى يحصل له العلم بامثال التكليف، فاللابدية معلولة لهذا العلم لا للتكليف حتى يقال بأنّه غير فعلي الآن لعدم وجود شرطه.

فإن قلت: إنّ التكليف في أحد طرفي العلم الإجمالي فعلي دون الطرف الآخر، فالمرأة التي تردّد حيضها بين هذه الأيام الخمسة والخمسة التي في آخر الشهر مثلاً، لافعلية لزجرها عن دخول المسجد في الخمسة الأخيرة، فعلمها

الإجمالي بالزجر مردّد بين الحالي الفعلي والإستقبالي، ولا أثر لهذا العلم.

قلت: التكليف المتأخّر فعلي من جهة الوصول وتعلّق العلم به، وإن كان من جهة إمكان البعث أو الزجر غير فعلي، وذلك، لأنّ فعلية الحكم وتنجزه بالوصول، ولا فرق بين الوصول الإجمالي والوصول التفصيلي، فإذا وصل كان فعلياً منجزاً. وما نحن فيه من هذا القبيل.

فإن قلت: التكليف المشروط بشرط غير حاصل لا أثر للعلم التفصيلي به فضلاً عن الإجمالي، فمن علم بأنه سيكون الموضوع للتكليف في آخر الشهر، لم يترتب الأثر على علمه وإن كان تفصيلياً، فكيف يكون الإجمالي مؤثراً؟ قلت: اللازم أن يكون المعلوم بالإجمال ذا أثر في موطن فعليته، لا ذا أثر في الحال على أيّ حال، إلا أنّ العلم التفصيلي طرفه مفصل ولا أثر له فعلاً من جميع الجهات، بخلاف العلم الإجمالي، فإنّ أحد طرفيه الحالي ومؤثر فعلاً. فظهر الفرق بين الإجمالي والتفصيلي.

أقول:

قد أشكل عليه الأستاذ: بأنه كما يلزم تحصيل المقدّمة العلمية وحفظها كذلك المقدّمة الوجودية.

المقام الثاني

في المرجع بناءً على عدم تنجيز العلم الإجمالي في التدرجيات مطلقاً أو في بعض الصور.

رأي الشيخ^(١) والكلام حوله

ذهب الشيخ في مثال الحيض إلى جريان إستصحاب الطهر بالنسبة إلى أعمالها حتى الآن الأول من الأيام الخمسة في آخر الشهر، وبعده يتعارض إستصحاب الطهر مع إستصحاب بقاء الحيض، ويتساقطان، والمرجع هو البراءة. وفي مثال المعاملة الربوية: أما تكليفاً، حيث يشك في حلية كل واحدة من المعاملات وحرمتها، فهو أصالة الإباحة. وأما وضعاً، حيث يشك في صحة المعاملة وفسادها، بأصالة الفساد.

وعليه، فكل معاملة منه في هذا الشهر يحتمل وقوعها ربوية فهي حلال ولكنها فاسدة، ولا ملازمة بين الفساد والحرمة، إذ ليس فساد المعاملة مترتباً دائماً على حرمتها، لوجود المعاملة الفاسدة مع عدم الحرمة، كما في معاملة الصبي. وأما الأصل اللفظي، فإنه لا مجال للتمسك بعموم ﴿لَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢) من أجل تصحيح المعاملة المشكوك فيها، لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للخاص، وهو أدلة حرمة الزبا. وعلى فرض الجواز، فهو غير جائز هنا، للعلم الإجمالي بخروج معاملة اليوم أو الغد من تحت عموم أدلة الوفاء، بالتخصيص. ومن الواضح أن هذا العلم يوجب إجمال العام حكماً ويسقطه عن الكاشفية عن المراد الواقعي.

ثم إن الشيخ أمر التأمل في الفرق بين الأصل العملي والأصل اللفظي.

(١) فراند الأصول ٢ / ٢٤٩ - ٢٥٠.

(٢) سورة المائدة، الآية ٢.

وهو من جهة دقة المطلب، لأنّ المانع من جريان الأصل العملي هو تنجيز العلم، والمفروض عدمه، لكنّ المانع عن التمسك بالأصل اللفظي - أعني عموم الآية - هو إجمال العام بسبب العلم الإجمالي، لأنّ هذا العلم يوجب الإجمال، سواء كان منجزاً أو لا.

وبما ذكرنا يندفع بعض إشكالات الميرزا على الشيخ. ويبقى إشكالان^(١):
أحدهما: إنّ ما ذكره يخالف مسلكه في الأحكام الوضعية من أنّها متزعة من الأحكام التكليفية، فإنّ مقتضى ذلك المبنى هو ارتفاع فساد المعاملة بحليتها. وفيه: إنّ الشيخ لا يرى الحرمة منشأ للفساد كما أشرنا، وهذا واضح من كلامه في موارد عديدة من كتابه في المكاسب. مثلاً: قد ذكر الشيخ في الاستدلال على المعاطاة بأية الحلّ أنّ معناها: أحلّ الله التصرفات المترتبة على البيع، وأنّ هذه الحلية هي المنشأ لصحة المعاملة لانفس البيع.

فإذن، تجري قاعدة الحلّ بالنسبة إلى نفس المعاملة فتكون حلالاً، وأمّا الصحة، فمن آثار حلية التصرفات المترتبة على البيع. وفي المعاملة المشكوك كونها ربوية تجري القاعدة، وتكون أصالة الفساد جاريةً بالنسبة إلى التصرفات. والثاني: في ما ذكره من أنّ حال الأصول اللفظية حال الأصول العملية، فكما أنّ العلم الإجمالي بخروج بعض الأفراد لا يكون مانعاً عن الرجوع إلى الأصول العملية، فكذلك لا يكون مانعاً عن الرجوع إلى الأصول اللفظية. ثمّ استظهر الفرق بينهما من دون بيان الفارق وأمر بالتأمل.

قال الميرزا: «قياسه قدس سره للأصل اللفظي بالأصل العملي - في جواز إجرائه في تمام أطراف العلم إذا لم يكن منجزاً للتكليف كما هو المفروض في المقام - في غير محله».

وفيه: ما أشرنا إليه في وجه أمره بالتأمل، فإن الشيخ يفرق بين الأصل اللفظي والأصل العملي.

رأي الميرزا

واختلف رأي الميرزا في المقام، فقال في الدورة الأولى^(١) من بحثه بجريان أصالة الفساد في كلتا المعاملتين، وعدم جواز التمسك بالأصل اللفظي. وعكس في الدورة الثانية^(٢) فقال بعدم جريان أصالة الفساد والتمسك بالأصل اللفظي. أقول: أما ما ذكره ثانياً فيه: ما تقدم من سقوط العام في هذا المقام عن الكاشفة.

وأما ذكره أولاً فيه: أنه ليس للميرزا إجراء الإستصحاب هنا على مسلكه... وتوضيح ذلك: أن الشيخ والميرزا كليهما يقولان بعدم جريان الإستصحاب في أطراف العلم، لكن المانع عند الأول: إثباتي، وهو لزوم التناقض بين الصدر والذيل في أدلة الإستصحاب، لأن الجمع بين الأمر - بالنقص سواء كان مولوياً أو إرشاداً إلى حكم العقل - والمستفاد من مجموع كلماته هو الإرشادية - والنهي عنه

(١) فوائد الأصول ٤ / ١١٢.

(٢) أجود التقريرات ٣ / ٤٦٩ - ٤٧٠.

جمع بين التقيضين. وعند الثاني: المانع ثبوتي، وهو عدم جواز إجتماع التعبدتين على خلاف المعلوم بالإجمال، سواء كان متعلّق العلم ذا أثر أو لا.

فعلى مسلك الميرزا لا يجري الإستصحاب حتّى مع سقوط العلم عن الأثر، كما هو المفروض في التدريجيات - أمّا على مسلك الشيخ فيجري إذا سقط، لأنّه إذا كان العلم الإجمالي بلا أثر فلا أمر للشارع بالتنقض، فيبقى قوله عليه السّلام (لا تنقض) في الصّدر بلا معارض.

رأي العراقي

واختار العراقي المحقّق في حاشيته على فوائد الاصول^(١) جواز التمسك بالأصل اللفظي، لأنّ حجّية أصالة العموم هي من باب الكشف النوعي عن المراد، والكشف النوعي لا ينافي العلم الإجمالي الشخصي على الخلاف. ومع التنزّل عن هذا، فإنّ المعاملة إن كانت صادرة من غيره أجرى فيها أصالة الصّحة وإن كان الشكّ في الفساد سابقاً. وإن كانت صادرة من نفسه، فإن كان عالماً من قبل بوقوع معاملة ربويّة منه إمّا اليوم وإمّا غداً مثلاً، فلامجال لأصالة الصّحة، وإن كان علمه حادثاً بعد وقوع المعاملتين، فكلتاها مجرى قاعدة الفراغ، لأن موضوعها العمل المفروغ منه.

(١) الحاشية على فوائد الأصول ٤ / ١١٢.

أقول:

أما ما ذكره أولاً ففيه: إن مدرك حجبة الأصول اللفظية هو السيرة العقلانية، واستنادها إلى الشارع إنما هو من جهة عدم رده عنها، ومع الشك في وجود السيرة في موردٍ لم يجز التمسك، لأنها شبهة موضوع لنفس الدليل. وفيما نحن فيه، ليست أصالة العموم كاشفة نوعاً عند العقلاء حتى مع الظن الشخصي على الخلاف. أما مع العلم الإجمالي على الخلاف، فلا إشكال في عدم الكاشفية عند العقلاء. فلا سيرة. هذا أولاً.

وثانياً: إن هذه الحجبة مقترنة بأمرٍ كلي، وهو عدم العلم الإجمالي الكلي، فالعقلاء يقيدون العموم من أول الأمر بعدم وجود العلم الإجمالي المخالف، فالسيرة هنا محفوفة بما يحتمل القرينية.

وأما ما ذكره ثانياً، فإنه قد تقرر أن مدرك أصالة الصحة هي السيرة أيضاً، فالكلام الكلام.

وأما قاعدة الفراغ، فإن كان فيما يدل عليها عموم تعدي لثم ما ذكره، ولكن عموماتها محفوفة بأنه (لأنه حين العمل أذكر منه حين يشك)^(١)، فلا بد من أن يكون في حاله هذه الخصوصية، أما إذا لم تتفاوت حاله حين العمل وبعده، فلا مجرى للقاعدة.

وفيما نحن فيه، حيث يعلم إجمالاً بربوطة معاملة اليوم أو غد، فالعلم المذكور باق على حاله، وشكّه بعد الفراغ مقرون بالعلم الإجمالي كذلك، فحاله

(١) وسائل الشيعة ١ / ٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الموضوع، رقم: ٧.

واحدة، فلا تجري القاعدة.

التحقيق

قال شيخنا: والتحقيق في المقام:

أما في مثال الحيض، فإن مقتضى القاعدة تحقق العلم الإجمالي المنجز للمرأة، لأنها في كل زمان ترى الدم، تعلم علماً إجمالياً إنما بالحيض فيجب عليها ترك الحائض، وإنما بالإستحاضة، فيجب أفعال المستحاضة، ومع هذا العلم لا مجال لجريان الأصول النافية، سواء المحرز منها وغيره، لدوران الأمر بين كونها حائض أو مستحاضة. واستصحاب عدم المحيض يعارض مع إستصحاب عدم الإستحاضة، وتصل النوبة إلى البراءة في الطرفين، وهي متعارضة كذلك، فيجب عليها الجمع بين الأفعال والتروك، لكون العلم منجزاً ولا وجه لانحلاله.

ولو احتملت كون الدم دم قروح، دار أمر الواجب عليها بين ترك الحائض والإتيان بوظائف الطاهرة، إلا أن هنا أصلاً موضوعياً لامعارض له، وهو إستصحاب عدم الحيض، الذي ليس في مقابله إستصحاب عدم الطهر.

لكن في فرض دوران الأمر بين الحيض والإستحاضة صورتان، لأنه إن كان الدم بعد الزوال، فهي تعلم إجمالاً بالتكليف الفعلي، لأنها إن كانت مستحاضة فوجوب الصلاة فعلي، وإن كانت حائض، فمس الكتاب حرام. وأما إن كان قبل الزوال، فإن أحكام الإستحاضة مشروطة بالزوال، لأنه قبل الزوال إنما يحرم عليها دخول المسجد الآن وإنما يجب عليها الصلاة بعد الزوال، فيكون العلم تدريجياً،

فلا بدّ من القول حينئذٍ بكون حرمة الدخول بعد الزوال، وأمّا قبله فلا، إلا أن يقال بعدم التفصيل وأن الحكم في كلتا الصورتين لزوم الإحتياط.

وتلخص: عدم إمكان المساعدة مع كلمات القائلين بالبراءة عن تروك الحائض، وأنه لا يمكن القول بالحرمة مطلقاً، بل لا بدّ من التفصيل، إلا إذا ثبت عدم الفصل.

أمّا زوجها، فإنه بعد الآن الأوّل حيث يتعارض الإستصحابان ويتساقطان يرجع إلى البراءة عن الوطئ في جميع الشهر. والحق جواز التمكين منها، لأنه يدور الأمر من هذا الحيث بين الوجوب، لاحتمال كونها طاهراً، والحرمة لاحتمال كونها حائض، فالمورد صغرى دوران الأمر بين المحذورين، وتجري فيه القاعدة المقرّرة هناك. لكن الحكم مبني على عدم كون حرمة تروك الحائض حرمة ذاتية. وأمّا مثال المعاملة الربويّة، فإن أصالة الحلّ تجري في كلا الطرفين، لأنهما في كلّ منهما تجتمع مع أصالة الفساد في الطرف الآخر. وأمّا من الجهة الوضعيّة، فإن أصالة الفساد لا تجري، لأنها مخالفة للمعلوم بالإجمال. وأمّا من الجهة الوضعيّة، فإن أصالة الصحّة لا تجري، لأنها مخالفة للمعلوم بالإجمال، نعم، تجري في المعاملة الأولى وتؤثّر - لو لم تجر في الثانية - لعدم المعارض لها حينئذٍ أصلاً. والأصول اللفظيّة غير جارية هنا، لكونها مجعلة بالعلم الإجمالي بورود المخصّص. وأمّا بناءً على عدم إجمالها، فيجوز التمسك بها بناءً على جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة. وأمّا بناءً على عدم جوازه، فإن قلنا باستصحاب العدم الأزلي فهو، وآل فالمرجع هو العام، لأن المعاملة الأولى

تبيّيات دوران الأمر بين المتباينين ٢٠١

مشكوكة الصحة والفساد من جهة الشك في ربوتها والأصل هو العدم، فيحرز بهذا الأصل موضوع العام المخصّص فيندرج تحته. لكن هذا إنّما يتم ما لم يقع الابتلاء بالمعاملة اللاحقة.

التنبية السّابع في الشّبهة غير المحصورة

تعريفها

قد اختلفت كلماتهم في تحديد الشّبهة غير المحصورة على وجوه، ولكنّ الظاهر عدم الحاجة إلى التعريف، لأنّ هذا العنوان لم يقع موضوعاً في شيء من الأدلّة. نعم، هو معقد الإجماع المدّعى على عدم تنجيز العلم في الشّبهة غير المحصورة، ولكنّ الكلام في هذا الإجماع، كما سيأتي قريباً. فلا حاجة إلى ذكر التعريفات والنظر فيها.

ولعلّ أحسن التعاريف هو تعريف الشيخ^(١): بأنّ الشّبهة غير المحصورة هي الشّبهة التي تكثر أطرافها، بحيث يصير العلم فيها عند العقلاء كلاعلم، ولا يعتني العقلاء فيها بالتكليف المعلوم بالإجمال، بل يرون احتمالاً في كلّ طرفٍ موهوماً.

وتوضيحه: إن أساس منجزية العلم هو احتمال الضرر الأخرى، وقد قامت السيرة العقلانية على عدم الإعتناء بهذا الإحتمال إذا كانت أطراف الشبهة غير محصورة، كأن تكون واحدة من الشياء الموجودة في هذا البلد محزومة مثلاً. ولكن إذا كان المرجع هو السيرة العقلانية، فإنها دليل لتي يؤخذ منه بالقدر المتيقن. هذا أولاً.

وثانياً: إن الموارد تختلف، فقد يكون المعلوم بالإجمال من الأهمية بحيث يحتاط العقلاء فيه حتى مع كثرة الأطراف جداً.

وثالثاً: إن ضعف احتمال التكليف إن وصل إلى حد الإطمينان العقلاني بالعدم، صح ما ذكره، لكن الدليل حيث هو الإطمينان، وهو العلم العادي. وإن لم يصل إلى ذلك الحد، فلا يصح التعريف المذكور، لعدم العبرة بظن عدم التكليف فضلاً عن الإحتمال، فلا بد من الإحتياط.

دليل عدم تنجيز العلم في الشبهة غير المحصورة
وقد استدل بوجوه على عدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهات غير المحصورة.

الأول: الإجماع.

قال الشيخ^(١) وهو مستفيض.

أقول:

١- الإجماع المنقول ليس بحجّة.

٢- تحقّقه أوّل الكلام، لأنّ المسألة غير مطروحة في كتب السّابقين.

٣- يحتمل مدرّكته.

الثاني: إنّ هذا العلم كلا علم عند العقلاء.

وهذا الوجه الذي جاء في كلام الشيخ غير مقبول كذلك، وقد أشرنا إلى

بعض ما فيه.

الثالث: ما ذكره صاحب الكفاية^(١) من أنّ كثرة الأطراف تلازم غالباً سقوط

التكليف عن الفعلية، وإذا سقط عن الفعلية، اقتضى دليل رفع العسر والحرّج عدم

وجوب الإحتياط.

الإشكال على صاحب الكفاية

وأشكل المحقّق الإصفهاني^(٢) على صاحب الكفاية: بأنّ الرفع فرع الوضع،

ومتى لم يكن الوضع من الشارع لا يكون الرفع بيده، وهذا مما لا ريب فيه.

والحاكم في الشبهات بوجوب الموافقة القطعية لحكم المولى هو العقل،

فإنّ العقل حاكم بلا بديّة الموافقة لحكم المولى، وفي الشبهات غير المحصورة،

(١) كفاية الأصول: ٣٦٢.

(٢) نهاية الدراية ٤ / ٢٧٦.

ليس الحرج من ناحية الشارع لا موضوعاً ولا حكماً، وإنما الحرج في الإمتثال القطعي، وهو بحكم العقل لا الشرع، وحيثئذٍ ليس للشارع رفع ما وضعه العقل.

الجواب:

أجاب السيد الخوئي^(١): بأن أدلة نفي الحرج وإن كانت ناظرة إلى الأحكام الشرعية لا العقلية، إلا أنها ناظرة إلى مقام الإمتثال. بمعنى أن كل حكم كان إمتثاله حرجياً على المكلف، فهو منفي في الشريعة، فإن جعل الحكم وإنشاءه إنما هو فعل المولى، ولا يكون حرجاً على المكلف أبداً، وحيثئذٍ، فإن كان إحراز إمتثال التكليف المعلوم بالإجمال حرجاً على المكلف، كان التكليف المذكور منفيّاً في الشريعة بمقتضى أدلة نفي الحرج، فلا يبقى موضوع لحكم العقل بوجود الموافقة القطعية.

وفيه:

الذي في كلام المحقق الإصفهاني هو «إحراز الإمتثال». يقول: إن الحرج في إحراز الإمتثال، وبينه وبين «الإمتثال» فرق، إذ لا كلام في أن الإمتثال إن كان حرجياً يرتفع بحكم الشارع كما في الوضوء الحرجي، لكن التحريم في الشبهة غير المحصورة ليس حرجياً، وإنما إحراز الإمتثال حرجي، والحاكم في رفعه هو العقل.

أقول:

حاصل إشكال الإصفهاني هو إنه تارةً نقول: إن كان الموضوع حرجياً يرتفع الحكم بسبب ذلك، وأخرى نقول: كلما كان الحكم حرجياً فهو مرفوع. وعلى

كلا الوجهين، ليس الرفع في الشبهة غير المحصورة مستنداً إلى الشارع، بل العقل هو الحاكم لعدم التمكن من إحراز الإمتثال.

نعم، من الممكن إسناد الرفع إلى الشارع في المقام ولكن بواسطة حكم العقل، إلا أن المهم هو إظهار هذا المعنى من أدلة رفع الحرج، فهل تفيد رفعه شرعاً حتى مع وساطة حكم العقل؟

والجواب: إن كان المرفوع فيها هو «الحكم الحرجي» فالحق مع المحقق الإصفهاني، لكن المرفوع هو «الحرج»، وهو أعم من أن يكون الحكم فيه من الشارع مباشرة أو بواسطة حكم العقل، لأن نسبة الأحكام الشرعية إلى الأحكام العقلية نسبة الموضوع إلى الحكم.

فالإشكال المذكور على كلام المحقق الخراساني مندفع.

إشكال الوارد

لكن يرد عليه: إن الأحكام العقلية تتبع الملاكات المحرزة عند العقل، وللعقل في موارد العلم الإجمالي حكمان، أحدهما: وجوب الموافقة القطعية، والآخر: حرمة المخالفة القطعية، فإذا كان حكم الشارع بوجوب الموافقة حرجياً حكم العقل بعدم وجوب الموافقة القطعية، لقوله تعالى ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١). أما في طرف حرمة المخالفة القطعية في صورة الإمكان، فلا يجوز رفع اليد عن الحكم الشرعي، لأن الضرورات تتقدّر بقدرها.

فقول المحقق المذكور: متى كان الحرج في الموافقة سقط الحكم عن الفعلية، غير صحيح على إطلاقه، فهو يسقط من جهة وجوب الموافقة ولا يسقط من جهة حرمة المخالفة.

الرابع: ما ذكره الميرزا^(١)، وهو: إن بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية ملازمة، ففي كل مورد لا يتمكن من المخالفة القطعية لا تجب الموافقة القطعية. وفي الشبهات غير المحصورة لا تحرم المخالفة، إما لعدم التمكن منها، وإما لكونها حرجية، وإذا سقطت حرمة المخالفة سقط وجوب الموافقة.

ومن هنا قال الميرزا بانحصار الشبهة غير المحصورة بالشبهة التحريمية. وخلاصة هذا الوجه هو: إن تنجيز العلم الإجمالي عبارة عن تعارض الأصول، وملاك تعارضها هو لزوم الترخيص في المعصية بجريانها في الأطراف، ومع عدم التمكن من المخالفة القطعية لا يبقى مورد لهذا الملاك، فلا تعارض، فلا تنجيز للعلم.

وفيه:

أما دعوى انحصار الشبهة غير المحصورة بالشبهة التحريمية، فمندفة بجريانها في الشبهة الوجوبية كذلك، فإن متعلق العلم قد يكون من المحرمات كالخمر وقد يكون من الواجبات. فإن كانت الشبهة تحريمية، لم تكن المخالفة القطعية بارتكاب الجميع فالحرمة ساقطة، لكن الموافقة بترك الجميع ممكنة. وإن كانت وجوبية، فالموافقة بالإتيان بالجميع غير ممكنة، لكن المخالفة بترك الجميع

محرمّة.

وأما دعوى الملازمة بين المخالفة والموافقة القطعية، فممنوعة كذلك، فلو سقطت حرمة المخالفة عقلاً على أثر العجز، فلا وجه لسقوط وجوب الموافقة. وبعبارة أخرى:

إنّ تنجيز العلم الإجمالي يدور مدار القدرة، فإذا انتفت القدرة بالنسبة إلى حكم -وهو حرمة المخالفة القطعية- فلا دليل على سقوط الحكم الآخر -وهو وجوب الموافقة القطعية- مع القدرة عليها، لأنّ للعقل في كلّ شبهة حكمين، وإذا سقط أحدهما بالعجز عن الإمتثال لم يسقط الآخر، لأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها.

الخامس: ما ذكره المحقّق العراقي^(١) بناءً على تعريفه للشبهة غير المحصورة. قال: إذا سقطت الموافقة القطعية، فحرمة المخالفة كذلك باقية، لأنّ قوام الشبهة غير المحصورة هو أنّه لو نظرنا إلى طرفٍ حصل لنا الإطمينان بعدم وجود الحرام فيه، وهذا يلازم وجوده في سائر الأطراف، وحينئذٍ، يجوز إرتكاب ذلك الطرف للسيرة العقلانيّة القائمة على جوازه، والإكتفاء بترك البقية بدلاً عن الواقع، فلا يجوز إرتكابها.

والسيجة: عدم وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية.

وفيه:

ما المراد من الإطمينان بأنّ الحرام في سائر الأطراف دون هذا الطرف؟ إن كان المراد من الإطمينان هو «العلم» فإنّ العلم في هذا الطرف منحلّ حقيقة،

(١) نهاية الأفكار ٣ / ٣٣٠.

فلا يجب الإجتنب عن سائر الأطراف. وإن كان المراد منه هو «الحجّة» فإنّه مع قيامها يكون العلم الإجمالي منحلّاً حكماً، كما لو قامت البيّنة على بعض الأطراف. وعلى كلّ حال لا يبقى التكليف بالإجتنب عن بقية الأطراف، فما معنى كونها بدلاً عن الواقع.

وبعبارة أخرى: كون بعض الأطراف بدلاً عن الواقع فرع لبقاء العلم الإجمالي، ومع انتفائه لا معنى لذلك. هذا أولاً.

وثانياً: ليس بناء العقلاء على إرتكاب بعض الأطراف وجعل البعض الآخر بدلاً عن الواقع، فهل لو علّم بوجود السمّ في أحد الأنية، يرتكبون البعض ويتركون البعض الآخر بأن يكون السمّ فيه؟

السادس: رواية الجُبْن، عن البرقي في المحاسن عن أبيه عن محمد بن سنان عن أبي الجارود قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن الجبن. فقلت له: أخبرني من رأي أنّه يجعل فيه الميتة. فقال عليه السّلام: أمن أجل مكان واحدٍ يجعل فيه الميتة حرم ما في جميع الأرضين^(١).

استدلّ بها الميرزا^(٢).

وأورد عن الشيخ الإشكال: بأنّ الرواية غير ظاهرة في بيان حكم الشبهة غير المحصورة، فلملأها في مقام بيان أنّ جعل الميتة في الجبن في مكانٍ لا يلازم

(١) وسائل الشيعة ٢٥ / ١١٩، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المحلّلة، رقم: ٥.

(٢) أجود التقريرات ٣ / ٤٧٣.

حرمته في بقية الأمكنة التي لا يعلم فيها ذلك. فهي أجنبية عما نحن فيه.
وأجاب: بأن هذا واضح لم يكن مورداً للسؤال لأحد، بخلاف حملها على مورد
الشبهة غير المحصورة، فيصح السؤال عن حكمها من جهة العلم الإجمالي
بوجود الميتة بين الأطراف الكثيرة، فهل يجب الإجتنا ب عن الجميع أو لا؟

وأشكل في مصباح الأصول^(١) بوجهين:

١- السند، فإنها ضعيفة بمحمد بن سنان.

٢- الدلالة، فإنها واردة في مورد خروج بعض الأطراف عن محل الإبتلاء، فهي
أجنبية عن المقام.

أجاب الأستاذ:

أما عن الأول: فبأن محمد بن سنان قد أخرج عنه الشيخ الكليني كثيراً في الكافي
في الأصول والفروع، مما يدل على اعتماده عليه ...

وأما عن الثاني: فبأن في ذيل الزاوية يقول الإمام: إني اشتري من هذا السوق اللحم
مع أنه لا أظن أن السودان يسمون ...

أي: اشتري مع العلم بأن بعض السودان لا يسمون الله لدى الذبح. ومن الواضح أن
ما في السوق مورد للإبتلاء كله.

فإن قلت:

لعل أكل الإمام من لحم السوق من جهة أمارية سوق المسلمين لا من جهة الجواز

في الشبهة غير المحصورة.

قلت:

إن أمارية السوق إنما هي مع عدم وجود العلم الإجمالي، والإمام يصرح بوجوده. توضيحه: إن مقتضى الأصل في اللحوم هو عدم التذكية، لكن يد المسلم وسوق المسلمين أمارة حاكمة على الأصل في مورد الشك. وأما مع العلم الإجمالي بوجود حيوان غير مذكي، فإن الأمارية للسوق تسقط، وحيث أن الإمام أخبر عن أكله مما في السوق مع علمه، فالشبهة غير محصورة.

فالإشكال في الدلالة مندفع.

فالدليل العمدة على عدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهات غير المحصورة هو رواية الجبن، ودلائلها على المدعى تامة، ومحمد بن سنان ثقة عندنا.

أُمُورٌ تَتَعَلَّقُ بِالشَّبْهَةِ غَيْرِ المَحْصُورَةِ

الأمر الأول (هل العلم كلا علم أو أن الشبهة تزول؟)

هل بناءً على عدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهات غير المحصورة، يكون العلم كلا علم كما في كلام الشيخ، أو يرتفع الشك وتزول الشبهة؟ وتظهر الثمرة في وجوب الإحتياط بناءً على كون العلم كلا علم وبقاء الشك، وعدم وجوبه فيما إذا كان الشك زائلاً.

مثلاً: يشترط في الوضوء إحراز إطلاق الماء، فهو الشرط في صحته - لا أن كونه مضافاً مانع عن الصحة - فلو علمنا بوجود المضاف بين الأنية وهي كثيرة والشبهة غير محصورة، فعلى القول بعدم تنجيز العلم لكونه كلا علم، يكون الشك باقياً، فموضوع الأصل محقق، وحيثئذٍ، فما هو الأصل الجاري هنا؟

هنا مجرى الإستصحاب، أي إستصحاب العدم الأزلي، والموضوع هو الماء المطلق، وذلك بناءً على جريانه في الذوات - كما عليه المحققون المتأخرون، مثل كلبية الكلب - بالإضافة إلى جريانه في الأوصاف مثل قرشية المرأة.

فعلى هذا المبني، عندما نشك في مائة هذا المانع، فالحالة السابقة هي العدم، وحيثئذٍ، لا يجوز لنا الوضوء بهذا المانع. ولا يعارضه إستصحاب عدم الإضافة، لما تقدّم من أن الموضوع هو الإطلاق، وليس كونه مضافاً مانعاً عن صحة الوضوء.

وأما بناءً على عدم جريان الإستصحاب في الأعدام الأزلية، أو عدم جريانه في الذوات، فالإستصحاب ساقط.

وتصل النوبة إلى قاعدة الإشتغال، لكون الذمة مشغولة بالوضوء بالماء المطلق، وبالوضوء بهذا الماء المشكوك في إطلاقه يشك في فراغ الذمة، فلا يصح الوضوء به.

هذا كله بناءً على بقاء الشك وأن العلم كلا علم، كما عليه الشيخ.
أما بناءً على زوال الشك والشبهة كما عليه المحقق العراقي، فلا شبهة في صحة هذا الوضوء.

الأمر الثاني (لو وقع الشك في كون الشبهة غير محصورة)

لو شك في بلوغ كثرة الأطراف إلى الحد الذي يصدق معه عدم الحصر، فما هو مقتضى القاعدة؟

ولا يخفى تفرع هذا الأمر على التفصيل بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة في تنجيز العلم الإجمالي، وأما بناءً على المنجزية مطلقاً، فلامجال لهذا البحث.

ذكرت طرق:

الأول: إنه لما كان العلم الإجمالي مقتضياً للتنجيز وإستحقاق العقاب على المخالفة للتكليف المعلوم، وكان عدم محصورية الأطراف مانعاً عن التنجيز -على المبني- فإن مقتضى القاعدة مع الشك في كون الشبهة غير محصورة، هو منجزية العلم، لوجود المقتضي وعدم ثبوت المانع.

أقول:

هذا من صفريات قاعدة وجود المقتضي وعدم المانع، وقد قال بها الشيخ محمد هادي الطهراني ومن تبعه. لكنَّ التحقيق عدم تماميتها، لعدم وجود النصَّ عليها ولا قيام السيرة العقلية بها، بل الملاك هو قيام الحجّة الشرعية لإحراز عدم المانع، فإنَّ تم ذلك أخذنا به والأفلا. وفيما نحن فيه لا حجة شرعية ولا سيرة عقلية غير مردوعة على عدم المانع. كما لا مجال للتمسك باستصحاب عدم بلوغ الشبهة لحدّ عدم المحصورة.

الثاني: إنَّ دليل الإجتنب عن الحرام أو النجس أو الغصب مطلق، فيجب الأخذ به، ثمَّ إنَّ هذا المطلق قد خرج عنه الشبهة غير المحصورة، فلم يجب الإجتنب عن جميع الأطراف فيها.

ولكنَّ المفروض هنا عدم العلم بكون الشبهة غير محصورة، ومقتضى القاعدة حيثث العمل بالمطلق ووجوب الإجتنب، لأنّه متى شك في التخصيص أو التقييد كان العام والمطلق هو المحكّم.

وفيه:

لا إشكال في أنّ المرجع مع الشك في التخصيص أو التقييد هو العام والمطلق، لكنَّ لا شك عندنا هنا في أصل التخصيص، بل الشك في تحقّق مصداق المخصّص، وهل يرجع فيه إلى العام والمطلق؟
قد تقرّر في محله عدم الرجوع.

إذن، لا ينبغي الخلط بين الشك في التخصيص والشك في مصداق

المخصّص.

الثالث: الرجوع إلى المباني، وأن الحال يختلف باختلافها.

فعلى مسلك الشيخ من أن الملاك في عدم التنجيز كون التكليف موهوماً لا يعتني به العقلاء، كان العلم الإجمالي في مفروض المثال منجزاً، لأن احتمال التكليف في كل واحدٍ من الأطراف من قبيل تردد الواحد في العشرة، ومثله لا يعد موهوماً.

أقول:

لا يخفى الإضطراب في كلمات الشيخ في تعريف الشبهة غير المحصورة، وقد قال بعد ذكر الوجوه: وفي النفس شيء. ولكنّه في هذه المسألة حيث يشك في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة، قال بوجوب الإحتياط من جهة عدم إحراز جعل البدل للطرف الذي يحتمل فيه وجود التكليف.

وأما على مسلك المحقق العراقي من أن الشبهة غير المحصورة هي التي إذا لوحظ كل طرفٍ من الأطراف حصل الإطمينان بعدم وجود التكليف فيه، وحيثئذٍ ينحل العلم الإجمالي حقيقةً، ومع إنحلاله لا مورد لجعل البدل، لأن جعل البدل يكون في مورد الإنحلال الحكمي.

فالحق على هذا المسلك - في دوران أمر الشبهة بين أن تكون محصورة أو غير محصورة - هو التنجيز، لأننا لا نطمئن في كل طرفٍ أن لا يكون التكليف فيه. ثم إن المحقق العراقي^(١) ذكر أن مقتضى مسلك الشيخ أن يقال بعدم منجزية العلم الإجمالي، لسقوط العلم مع موهومية التكليف عن البيانية عقلاء،

ومع عدم البيان على التكليف عقلاء تكون الشبهة من قبيل الشبهة البدوية.
أقول:

هذه النسبة في غير محلها، لأن الشيخ يصرح في المورد بالشك في جعل
البدل، ومعه يكون العلم منجزاً. هذا أولاً.

وثانياً: سقوط العلم عن البيانية إنما هو حيث يكون احتمال التكليف
موهوماً بحيث لا يعتني به العقلاء، ومع الشك في كون الشبهة محصورة أو غير
محصورة، فإن قيام السيرة العقلانية على موهومية احتمال التكليف غير معلوم،
ولأقل من الشك.

وأما على مسلك الميرزا حيث جعل وجوب الموافقة القطعية تابعاً لحرمة
المخالفة القطعية، وحيث لا يمكن المخالفة فلا تجب الموافقة، فإن مقتضى
القاعدة هو تنجيز العلم، لأن عدم حرمة المخالفة القطعية في الشبهة غير
المحصورة يرجع إلى عدم التمكن من المخالفة، ومع الشك في كون الشبهة غير
محصورة، يرجع الشك إلى العجز وعدم القدرة، ومع الشك في عدم القدرة على
المخالفة، يكون مقتضى القاعدة هو الإحتياط. نظير ما لو شك في التمكن من دفن
الميت في هذه الأرض الصخرية، فإن مقتضى القاعدة الإحتياط يبذل الطاقة في
حفر الأرض حتى يثبت العجز وعدم القدرة.

الأمر الثالث (في شبهة الكثير في الكثير)

والصحيح في هذا الأمر هو الرجوع إلى المباني في وجه عدم منجزية العلم

في الشبهة غير المحصورة.

فعلى مسلك الشيخ، مقتضى القاعدة هو التنجيز، لعدم موهومية الإحتمال.
وعلى مسلك الميرزا عدم التنجيز، لعدم القدرة على المخالفة القطعية.
وأما على مسلك المحقق العراقي، فالتنجيز، لأنه يرى أنّ الملاك وجود
الإطمينان بعدم وجود التكليف في كلّ واحدٍ واحدٍ من الأطراف. وهكذا إطمينان
في مورد البحث غير حاصل.

وعلى مسلك شيخنا الأستاذ: الوجه في المقام هو تنجيز العلم، لأن مقتضى
القاعدة هو إرجاع الأمر إلى القدرة وعدمها كما تقدّم في الأمر السابق، وعليه
فالإحتياط محكم حتى يثبت العجز عن الإمثال.

وبعبارة أخرى: إنّ العلم إذا قام على التكليف - ولا مانع من تنجيزه من
الضرر والخرج وغير ذلك - يجب الإمثال له بقاعدة الإشتغال، وألا يلزم الظلم
على المولى من الترخيص فيه، إلا إذا جعل المولى البدل، سواء على مسلك العلية
أو الإقتضاء.

غير أنّ جعل البدل على المسلكين يختلف، فعلى مسلك الإقتضاء، فإن
نفس شمول المرخص لبعض الأطراف كافٍ لجعل البقية بدلاً عن الواقع
ووجوب الإجتنب عنها. وأما على مسلك العلية، فلا يكفي نفس المرخص، لأنه
أصل عملي ومثبت ليس بحجة.

هذا تمام الكلام في الشبهة غير المحصورة.

التنبيه الثامن

لو اضطرَّ إلى ارتكاب أحد الأطراف

فقد يضطرَّ إلى الفرد المعين. وقد يضطرَّ إلى الفرد غير المعين.

فالكلام في مقامين:

المقام الأول

لو اضطرَّ إلى ارتكاب الفرد المعين من أطراف العلم الإجمالي، فهنا صور:

الصورة الأولى

أن يكون الإضطرار قبل التكليف وقبل العلم بالتكليف.

ولاكلام ظاهراً في هذه الصورة في سقوط العلم عن التأثير، بل التحقيق

-كما ذكرنا سابقاً- عدم تحقُّق العلم الإجمالي بالنسبة إلى أصل التكليف، وهو

وجوب الإجتنب مثلاً، فلو علم إجمالاً بوقوع قطرة من الدم في أحد الإناءين،

حصل العلم الإجمالي بتحقُّق سبب التكليف بالإجتنب عن المضطرِّ إليه أو عن

طرفه، لكنَّ حصول العلم بالنسبة إلى نفس التَّكليف غير ممكن، لأنَّ أحد الإناءين -وهو المضطرَّ إليه- لا تكليف بالنسبة إليه يقيناً، والآخر -وهو الطرف- فتحقَّق التكليف بالنسبة إليه مشكوك فيه، ومن المعلوم أنَّ قوام العلم هو القضية المنفصلة على سبيل منع الخلو.

الصُّورة الثانية

أنَّ يكون الإضطرار بعد التَّكليف وقبل العلم به.

كما لو وقعت النجاسة في أحد الإناءين ولم يكن يعلم بها، ثم اضطرَّ إلى شرب الإناء المعين، وعلم بعد ذلك بالنجاسة المرددة بين الإناءين، فهل يجب الإجتنب عن الطَّرَف أو لا؟

قولان:

الأوَّل:

الإجتنب، وقد ذهب إليه المحقِّق الميرزا في الدورة الأولى^(١). وذلك: لأنَّه بعد ما يعلم بالتَّكليف، يكون العلم موجباً لترتيب آثار التَّكليف على المعلوم من حين حدوث التَّكليف لا من حين العلم، فإنَّه وإن تأخَّر العلم عن الإضطرار إلا أنَّ متعلِّقه هو التَّكليف السابق عليه، وحيث أنَّه، فإن كانت النجاسة في الفرد المضطرَّ إليه، كان التَّكليف بالإجتنب عن النجاسة ساقطاً، وإن كانت في الطرف كان التَّكليف موجوداً، فالشكُّ يرجع إلى سقوط التَّكليف بالإضطرار بعد ثبوته، وهو

مجري قاعدة الإشتغال، فيكون العلم منجزاً.

والثاني:

عدم وجوب الإجتئاب، وهو ما ذهب إليه في الدّورة الثانية^(١)، واستدل له بوجوه:

أحدها: إنه ليس المقام من موارد جريان قاعدة الإشتغال، فإن موردها هو حيث يعلم بالتكليف، وفيما نحن فيه يكون أمر التكليف مردداً بين أن يكون في المضطر إليه أو الطرف، لكنّه في الأوّل متف قطعاً وفي الثاني مشكوك الحدوث، فلا علم بثبوت التكليف، وإنما حصل القطع بعدمه على تقدير، والشك في حدوثه على تقدير. وهذا مجرى البراءة.

وفيه:

إن وجه القول بالتنجيز هو ترتيب آثار التكليف من حين حدوثه، فالتكليف واقع على العهدة يقيناً، فإن كان الإضطراب وارداً على مورده فهو غير باق، وإن كان وارداً على الطرف فهو باق. فالشك يرجع إلى سقوط التكليف المتيقن حدوثه، وهذا مجرى قاعدة الإشتغال.

الوجه الثاني: إن تنجيز العلم الإجمالي يدور مدار تعارض الأصول، وهو إنّما يؤثر من حين قيامه، وفي ظرف قيامه لا تعارض بين الأصول، لعدم وجود التكليف في أحد الطرفين، بسبب الإضطراب، وجريان الأصل في الطرف الآخر لا مانع منه، فلا تنجيز.

(١) أجود التقريرات ٣ / ٤٥٤.

وفيه:

إن كان الإستدلال للتنجيز بالعلم الإجمالي تمّ ما ذكر، لكنّه بقاعدة الإستغال، وقد عرفت أنّ المفروض تأثير العلم في ترتيب أثر التكليف من حين حدوث التكليف لقيام العلم.

الوجه الثالث: إنّ لا كلام في سقوط التكليف مع الإضرار العقلي، وبدونه يسقط بمقتضى حديث الرفع، ومع رفع الشارع للتكليف لا يبقى الشك في سقوطه حتى يرجع إلى قاعدة الإستغال.

وفيه:

إنّه ليس البحث في صدق كلمة «السقوط» بل هو في رجوع الشك إلى مرحلة الإمتثال، فمع تعلّق التكليف بالذمّة والشك في ارتفاعه بعد الإضرار من قبل الشارع، بحكم العقل بالإحتياط. وكذا الكلام فيما لو شك في سقوطه على أثر الإضرار العقلي. وبالجملة، إنّ لا بدّ من رعاية التكليف حتى الخروج عن عهده بمسقطٍ وجداني أو تعبدي.

فظهر عدم تاميّة الوجوه المذكورة للجواب عن قاعدة الإستغال.

والأولى أن يقال:

إنّه وإن كان الشك في سقوط التكليف، لكن موضوع القاعدة هو احتمال العقاب وحكم العقل بلزوم تحصيل البراءة اليقينيّة من أجل الخلاص منه، لكنّ احتمال العقاب معلولٌ لقيام المنجز للتكليف، فإن كان المنجز نفس القاعدة، لزم المحال، وإن كان غيرها، فلا منجز له لا حدوثاً ولا بقاءً. أمّا حدوثاً، فلاّنه لم يكن

علم بالتكليف حتى يكون منجزاً، وأما بقاء، فلوجود الأصل المؤمن الذي لا يحتمل العقاب معه.

رأي السيد الأستاذ

والى القول الثاني ذهب السيد الأستاذ أيضاً، وقال في تقريره:

إن العلم المتأخر المتعلق بالتكليف السابق لا يصلح لتنجز التكليف السابق بما هو كذلك، لأن معنى التنجز إما وجوب الإطاعة والإمتثال عقلاً أو إستحقاق المؤاخذة على المخالفة، وكل منهما لا يتصور بالنسبة إلى ما سبق، إذ لا مجال لإطاعته أو مخالفته فعلاً. فما يجري على بعض الألسنة من أن العلم المتأخر ينجز التكليف في الزمان السابق ليس له وجه معقول.

نعم، إذا كان التكليف السابق موضوعاً للتكليف في الزمان اللاحق كوجوب القضاء أو نحوه، كان العلم به مؤثراً في تنجز التكليف اللاحق من باب تعلق العلم به أيضاً بعد تعلق العلم بموضوعه.

وبالجملة، العلم إنما يكون منجزاً للتكليف المقارن ولا يصلح لتنجز ما سبق. وعليه، ففيما نحن فيه، بما أنه عند حدوث العلم لا يعلم بثبوت التكليف لاحتمال تعلق الإضطرار بمتعلقه فلا يكون منجزاً^(١).

هذا كله في الإستدلال بالقاعدة.

الإستدلال بالإستصحاب للقول الأول

وقد يستدل له بالإستصحاب، وذلك لأنه بعد الإضطراب يشك في بقاء التكليف المعلوم سابقاً - من جهة أنه إن كان في المضطر إليه فهو ساقط، وإن كان في الطرف فباق - فيستصحب التكليف، ويتج الاحتياط بالنسبة إلى الطرف. فأجاب عنه الميرزا^(١): بأنه فرد مردّد، والفرد المردّد لا يجري فيه الإستصحاب، لأنه لا ماهية له ولا وجود.

أقول:

إن أريد إستصحاب شخص التكليف وفرده، فلا يجري، أمّا المردّد، فلما ذكر، وأمّا المعين، فلا لأنه إمّا مقطوع الإرتفاع وإمّا مشكوك الحدوث، لكنّ المدعى إستصحاب الكلّي.

فأجاب في مصباح الأصول^(٢) عن إستصحاب الكلّي: بأنه إنّما يجري فيما إذا كانت الأصول متعارضةً بالنسبة إلى الخصوصيتين، كما في الشك في بقاء الحدث المردّد بين الأصغر والأكبر بعد الوضوء، وهذا بخلاف ما إذا كان الأصل جارياً في بعض الأطراف بلا معارض. وما نحن فيه من هذا القبيل. قال: ومن هنا نقول: بأنّ المرجع عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الإرتباطيين هي البراءة، فإنّه مع الإتيان بالأقلّ يشك في بقاء التكليف المعلوم بالإجمال، ومع ذلك لا يرجع إلى الإستصحاب ولا إلى قاعدة الإشتغال، وليس ذلك إلا لأنّ منشأ الشك في بقاء

(١) أجود التقريرات ٣ / ١٥٥.

(٢) مصباح الأصول: ٣٨٧.

التكليف احتمال تعلقه بالأكثر الذي يجري فيه الأصل بلامعارض، فالتكليف بالأقل ساقط بالإمتثال وبالأكثر مشكوك الحدوث من أول الأمر، ومنفي بالتعبد للأصل الجاري فيه بلامعارض.

المناقشة

أفاد شيخنا دام بقاءه: أنه تارة: يتيقن بالحدث ثم يتردد بين الأصغر والأكبر، فالأصل الجاري في كل منهما معارض بالأصل الجاري في الآخر، وإذا تعارضا تساقطا ورجع إلى الإستصحاب ويحكم ببقاء الحدث الجامع. وأخرى: يتوضأ ثم يتيقن بالحدث المردد بين الأصغر والأكبر قبل الوضوء، فعلى مبنى توقف جريان الإستصحاب على تساقط الأصول في الأطراف بالمعارضة، فلا وجه للرجوع إلى الإستصحاب في هذه الصورة، لعدم المعارضة بين الأصول، لأن الحدث إن كان هو الأصغر فهو مرتفع، لأن المفروض كونه متوضأً، فلا تكليف له بالنسبة إلى هذا الفرد، ويبقى الأصل جارياً في الأكبر بلامعارض، فلا يرجع إلى إستصحاب بقاء كلي الحدث.

ولكن القائل لا يلتزم بذلك. والوجه في ذلك هو أن جريان الإستصحاب لا يدور مدار اليقين من أول الأمر، بل اليقين المتأخر إن تعلق بأمر متقدم وتمت أركان الإستصحاب فيه، كان الإستصحاب جارياً في كل موضوع ذي أثر، والمثال من هذا القبيل، فإن أركانه تامة و«المحدث» عنوان ذو أثر شرعي.

فظهر بما ذكرنا ما في المبنى المذكور في إستصحاب الكلي، وبه ظهر الجواب عن إستصحاب بقاء التكليف، فإن الأمر لا يدور مدار تعارض الأصلين

في الخصوصيّتين، لكنّ عنوان «التكليف» ليس مجموعاً شرعياً ولا موضوعاً لمجموع شرعي، فلا يترتب على استصحابه أثر شرعاً، وأما عقلاً، فإن موضوع الأثر العقلي هو المجموع الشرعي لا الأمر المتتزع منه.

فإن نوقش في هذا الجواب بأنه: لا يلزم أن يكون المستصحب موضوعاً شرعياً، وأنه لا مانع من إستصحاب الكلّي الإعتباري كعنوان «التكليف»، وأثره حكم العقل بلزوم إمتثاله، إذ لا يفرّق العقل في لزوم الإمتثال بين التكليف الثابت بالوجدان والثابت بالتعبّد.

ذكرنا جواباً ثانياً وهو: إن الحكم العقلي بلزوم إمتثال كلّي التكليف حكم تعليلي بناءً على مسلك الإقتضاء - لأن حكم العقل أساسه هو إقتضاء الإشتغال اليقيني للفراغ اليقيني - والأصل الجاري بلا معارض يقتضي الفراغ - بضميمة قاعدة الإمكان - كما تقدّم في محلّه، ومعه لا حكم للعقل بالإحتياط.

وبعبارة أخرى: نتيجة الإستصحاب هي تعلق التكليف بالذمة وحكم العقل بلزوم إمتثاله والفراغ منه، فأثر الإستصحاب عقلي، لكن حكم العقل معلق - كما تقدّم في محلّه - على عدم مجيء المؤمن من قبل الشارع، والأصل الجاري في الطّرف غير المضطر إليه مؤمن شرعي ... وعلى هذا، فلا داعي لجعل الطّرف بدلاً عن الواقع في الإجتنب.

ونقول ثالثاً: سلّمنا إقتضاء هذا الإستصحاب الإحتياط، لكنّ مقتضى البراءة الشرعيّة في الطّرف عدمه، فيقع التمانع بين أثري دليلي الأصلين ويتساقطان، ويكون المرجع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلا تنجز.

الصورة الثالثة

ما إذا كان الإضطراب بعد التكليف والعلم به.

وفيها قولان:

الأول: عدم التنجيز.

ذهب إليه المحقق الخراساني في الكفاية والفوائد^(١). لأنه يعتبر في التنجيز أن يكون على تقدير، ومع الترخيص الواقعي بالنسبة إلى الفرد المضطرّ إليه لا علم بالتكليف المنجز على كلّ تقدير، والآ احتمال الإجتماع بين الترخيص وفعليّة التكليف المرّد في المضطرّ إليه، وإحتمال إجتماع الضدّين محال كالقطع به. فالعلم الإجمالي يستحيل تحقّقه بقاءً.

وبوجه آخر: العلم متعلّق بتكليف مرّد بين الباقي والزائل من حين الإضطراب، فليس علماً به على كلّ تقدير، بل هو من أوّل حدوثه مقيد بعدم الإضطراب، فلا اقتضاء فيه للبقاء بعده.

الثاني: التنجيز.

ذهب إليه الشيخ^(٢)، واختاره المحقق الخراساني في حاشية الكفاية^(٣) وعليه الميرزا^(٤) وتلميذه^(٥).

(١) كفاية الأصول: ٣٦٠، فوائد الأصول ط مع حاشية للرسائل: ٣٣١.

(٢) فوائد الأصول ٢ / ٢٤٥.

(٣) حاشية الكفاية: ٣٦٠.

(٤) أجود التقريرات ٣ / ٤٥٧.

(٥) دراسات في الأصول ٣ / ٣٩٠.

قال الشيخ بالتنجيز، لقاعدة الإشتغال.

وقال المحقق العراقي: للعلم الإجمالي التدريجي الموجود فعلاً.

وقال صاحب الكفاية: للعلم الإجمالي الفعلي المرّد بين القصير والطويل.

وسنذكر رأي الميرزا.

بيان الشيخ

إنّ التكليف قد تنجّز بالعلم الإجمالي قبل عروض الإضطرار، ولا رافع

للعلم المذكور في الطرف غير المضطرّ إليه.

أقول:

ولكن يمكن أن يقال: إنّ العلم منجّز للتكليف قبل عروض الإضطرار، وأمّا

مع عروضه على طرفٍ يتنفي العلم فلا منجّز، ويكون الأصل جارياً في الطرف

الأخر بلا معارض.

فإن قيل: قد تعارض الأصلان قبل عروض الإضطرار وتساقطاً، والساقط

لا يعود.

قلنا: إنّ التعارض والتساقط يدوران مدار وجود الأصل في كلّ آنٍ والآ

فلا تعارض، والأصل الجاري بعد الإضطرار في غير المضطرّ إليه ليس في مقابله

أصل ليعارضه، فهو جار بلا معارض.

بيان المحقق الخراساني

قال في حاشية الكفاية ما حاصله: إن العلم الإجمالي قد تعلق بالتكليف المرّد بين المحدود والمطلق، لأنّ أحد الطرفين محدود بعروض الإضطرار عليه، والآخر مطلق غير محدود، فالمورد من قبيل تعلق التكليف بالمرّد بين القصير والطويل، ومن المعلوم عدم الفرق في تنجز التكليف بالعلم الإجمالي بين أن يكون الطرفان قصيرين أو طويلين أو أحدهما قصير والآخر طويل، وحيث أنّ الإضطرار حادث بعد التكليف والعلم به، فإنّه يكون في الطرف المضطر إليه قصير الأمد وفي الطرف الآخر طويلاً، ولا مانع من تنجز العلم الإجمالي للتكليف في مثل هذا الفرض.

وبالجملة، فإنّنا لا نستند للتنجيز إلى حدوث العلم - حتى يقال بأنّ حدوثة لا يكفي لبقاء التنجيز، بل لا بدّ من بقاء العلم الإجمالي حتى يبقى التنجيز - بل إلى بقاء العلم وأركان التنجيز، لأنّ أصل العلم موجود، ومتعلّقه أي التكليف المعلوم الفعلي، لا مانع عن فعليّته، وهو وإن لم يكن فعلياً على كلّ تقدير، لكنّ بقاء العلم على كلّ تقدير ليس معتبراً في التنجيز.

ونظير المقام: ما إذا علم إجمالاً قبل الظهر من يوم الجمعة بوجوب أحد الأمرين من صلاة الظهر وصلاة الجمعة، لكن أمد صلاة الجمعة قصير وأمد صلاة الظهر طويل، فإنّ انتهاء أمد الجمعة لا يضرّ بتنجز العلم الإجمالي ووجوب الإتيان بصلاة الظهر.

وبما ذكر ظهر ما في كلامه في متن الكفاية، من أنّ التنجيز يدور مدار

المنجّز وهو العلم حدوداً وبقاءً... لأنّ هذه الكبرى غير منطبقة على المقام، لأنّ العلم بالتكليف باقٍ بعد الإضطرار فيكون منجّزاً للطرف.

بيان المحقّق العراقي

وقال المحقّق العراقي بالتنجيز^(١) هنا بناءً على تنجيز العلم في التدرجيات. بتقريب: إن العلم إذا تعلّق بتكليف مردّد بين التصير والطويل تحقّق علمان، أحدهما عرضي، وهو إمّا هذا حرام شربه وإمّا ذاك، والأخر طولي وهو إمّا هذا حرام شربه الآن وإمّا ذاك حرام شربه في الآن اللاحق. فإذا وقع الإضطرار إلى أحدهما سقط العلم الإجمالي العرضي عن التأثير، إذ لا تبقى القضية المنفصلة المذكورة، لكن الطولي باقٍ، غير أنّ أحد طرفيه - وهو المضطر إليه - قد انتهى أمده. وكذا الكلام لو تلف أحد الطرفين أو سقط الأمر به بالإمتثال أو خرج عن الإبتلاء.

أقول:

وهذا التقريب إنّما يتم في كلّ موردٍ أمكن تعدّد التكليف فيه على أساس الإنحلال، لأنّ التدرجي يتحقّق في التكاليف الإنحلالية، كحرمة وطن الحائض مثلاً، دون ما لا يتم فيه، كمثال دوران الأمر بين الظهر والجمعة. ومن الواضح أنّ تعدّد التكليف وعدمه يدور مدار تعدّد الملاك وعدمه. فالإستدلال للتنجيز بهذا الطريق أخصّ من المدعى.

(١) نهاية الأكار ١٣ / ٣٥٠.

بيان المحقق الثاني

إن نفس حدوث العلم موجب لتعارض الأصول وتساقطها، وإذا سقطا فلا أصل مؤمن في غير المضطر إليه، فيستحق العقاب على إرتكابه.
هذا ظاهر كلامه.

أقول:

وهو يرجع إلى ما ذكره الشيخ، فإن ملاك التعارض هو الإشتغال اليقيني، والشك يعود إلى سقوط التكليف المنجز.
وبعبارة أخرى: إنه وإن لم تبق القضية المنفصلة، ولكن حدوثها وعدم الشك الساري كافٍ للتنجيز وتحقق الإشتغال.

خلاصة البحث

إن بحثنا أعم من الشبهة التحريمية والوجوبية، وأعم مما يتعدّد فيه الملاك والحكم بتبع الملاك، وليس التعدّد والإنحلال متحققاً في كل شبهة حكمية، فإن شرب النجس الواحد ليس له إلا حكم واحد.

وإن المختار في وجه التنجيز ما ذكر في حاشية الكفاية، وحاصله:

إن المنجز الحدوثي موجود، غير أن فعلية التكليف انقطعت بقاءً في طرفٍ على أثر قصر مدته، بسبب الإضرار مثلاً.

وبهذا الذي ذكره يندفع الوجهان المتقدمان للإنحلال، لأن ملاك التنجيز هو العلم الإجمالي بالتكليف المراد، لا القضية المنفصلة. وأيضاً: الترخيص في

المضطرّ إليه يزيل القضية المنفصلة العرضية، ولكن ملاك التنجيز ليس تلك القضية، بل هو العلم الفعلي المرّد بين القصير والطويل.

المقام الثاني

لو اضطرّ إلى ارتكاب الفرد غير المعين

وفيه الصّور المذكورة في المقام الأوّل.

والأقوال ثلاثة:

١- التنجيز مطلقاً.

٢- المدم مطلقاً.

٣- التفصيل بين صورة الإضطرار العقلي والوصول إلى حدّ الإلجاء وغيرها.

وبعبارة أخرى: التفصيل بين ما إذا كان الإضطرار بحيث لا مجال معه

لجريان حديث الرفع، وما إذا لم يكن كذلك.

قال بالأوّل: الشيخ والعراقي والميرزا.

وقال بالثاني: الخراساني في الكفاية وتبعه الإصفهاني.

وقال بالثالث: الخراساني في حاشية الرسائل.

دليل عدم التنجيز

استدلّ للعدم بوجهين:

الأوّل: إنّ لا علم إجمالي بالتكليف في صورة الإضطرار إلى غير المعين،

لأنّ الترخيص التخيري يزاحم الإلزام التعييني، ومصلحة الترخيص أهمّ من مصلحة الإلزام، ومع الأهميّة، يسقط الإلزام، فلا يبقى العلم الإجمالي. وبهذا الوجه يسقط وجوب الموافقة القطعيّة وحرمة المخالفة القطعيّة معاً، إذ الحرمة هي في صورة وجود الإلزام، ومع عدمه فلا حرمة.

جواب الشيخ

أجاب^(١): بأنّ الترخيص هنا ترخيص في المقدّمة العلميّة، بمعنى أنّ الشارع قدرع اليد عن لزوم الترك أو الإتيان على أثر الإضطرار، ورخص المكلف في فعل أو ترك أحد الطرفين، والترخيص في المقدّمة العلميّة فعلاً أو تركاً أثره سقوط وجوب الموافقة القطعيّة فحسب، فلا بدّ من فعل أو ترك الطرف الباقي حذراً من المخالفة القطعيّة.

الإشكال عليه

فأشكل الأستاذ: بأنّ مبني الشيخ هو التوسط في التكليف - أي وجوده على تقدير وعدم وجوده على آخر - وعليه، فإنّ الطرف الذي يرتكبه المضطر خال عن التكليف قطعاً، فيشك وجوده في الطرف الباقي، فالشبهة بدويّة، ولا يمكن أن تكون مقرونة بالعلم.

وأما أن الترخيص هو في المقدمّة العلميّة ففيه:

إنّ المقدمّة العلميّة يدور أمرها بين الواجب أو الحرام وبين ما هو أجنبي عن الواجب أو الحرام، لأنّها مقدمّة لإحراز الإمتثال، ورفع الشارع التكاليف عمّا يختاره المكلف ملازم للترخيص الواقعي، وتكون النتيجة أن أحد الطرفين مقطوع الحلية والآخر مشكوك الإلزام.

فالقول بالتوسط بالتكليف قولٌ بالترخيص الواقعي، لكنّ موضوعه هو الطرف المختار. لكن هذا الترخيص موجود قبل الإختيار، فكيف يجتمع مع الإلزام؟

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الإصفهاني^(١):

إنّ العلم الإجمالي إنّما يؤثر إذا كان التكليف يترتب عليه إستحقاق العقاب على كلّ تقدير، وإلا فلا يؤثر، فلا تنجيز.
توضيحه:

إن ضمّ غير الواقع إلى الواقع لا يوجب، إستحقاق العقاب، وإنما الموجب له هو الواقع فقط، فإن كان الإلزام الواقعي في الطرف المختار لرفع الإضطراب، فإن ارتكابه غير موجب لاستحقاق العقاب، لأنّ المفروض إباحته. فظهر أنه لا علم للمكلف بتكليف منجز موجب لاستحقاق العقاب، وأنه متى لم تجب الموافقة القطعية لم تحرم المخالفة القطعية.

المختار عند الشيخ الأستاذ:

هو التنجيز مطلقاً.

وذلك، لأن موضوع التكليف هو الخمر على وجه التعيين إلا أن وجوده مردّد، والإضطرار موضوعه هو الجامع بين الطرفين، أي عنوان «أحدهما»، فكان متعلّق التكليف بوجوب الإجتناّب وجواز الإرتكاب متغايراً. و«الإضطرار» إنما يرفع «التكليف» فيما إذا كان المتعلّق له وللتكليف متّحداً وإلا فلا يرفعه، بل مقتضى القاعدة بقاءه، لوجود المقتضي وعدم المانع أي الإضطرار.

وبالجملة، فالتكليف موجود، وقد تعلق العلم به، ومجرّد تعلق العلم بتكليف - بحيث وجد المقتضي له وعدم المانع عنه - موجب للتنجيز. فالعلم الإجمالي منجّز، وكلّ علم منجّز فله أثران عقليّان، أحدهما وجوب الموافقة، والآخر حرمة المخالفة. فإذا انتفى الأثر الأوّل على أثر المانع وهو الإضطرار، بقي الأثر الثاني على حاله، لوجود المقتضي وعدم المانع. فالإجتناّب عن الطرف واجب.

وأما ما ذكره المحقّق الإصفهاني، فإنما يتم لو كان المنجّز عقلاً هو التكليف المؤثر على كلّ تقدير، لأنه إذا صادف المختار الحرام الواقعي فلا يكون التكليف على هذا التقدير منجّزاً، لعدم إستحقاق العقاب على إرتكاب الطرف الآخر كما لا يخفى.

لكنّ المنجّز عقلاً هو العلم بالتكليف الفعلي، أي التكليف الذي تحقّق موضوعه بجميع قيوده وحدوده، وذلك لا ينافي أن يكون المكلف معذوراً على

تقدير - وهو حال المصادفة - وغير معذور على تقدير وهو صورة عدمها، لأنَّ المعذورية متأخرة عن التنجيز في الرتبة.
 ويعبارة أخرى:

إنَّ الباعثية الإمكانية للتكليف المعلوم بالإجمال تامة، لكنَّ المانع عن فعلية هذه الباعثية هو جهل المكلف بمحل وجود التكليف، ولذا لو ارتفع الجهل كان التكليف باعثاً للمكلف نحو الإمثال، وحيثُذ، مقتضى حكم العقل بأنَّ الضرورات تتقدَّر بقدرها هو رفع اليد عن وجوب الموافقة القطعية - لعدم إمكانها بسبب الإضطرار إلى إرتكاب بعض الأطراف - دون المخالفة القطعية، لبقائها على حال الإمكان، فلا عذر في إرتكابها.

تنبيه:

تارة: التكليف موجود على تقدير دون تقدير، وذلك كما لو اضطرَّ إلى أحدهما المعين، فإنه لو علم بوقوع النجاسة إما في المضطرَّ إليه وإما في طرفه، فإنَّ التكليف بالاجتناب موجود على تقدير عدم مصادفة النجاسة للمضطرَّ إليه، وغير موجود على تقدير مصادفتها له.

وأخرى: يكون التكليف موجوداً على كلِّ تقدير، لكنَّه تارة: منجَز على كلِّ تقدير، وأخرى: هو منجَز على تقدير دون تقدير. فالأول: مثل دوران الأمر بين المتباينين مع عدم الإضطرار، والثاني: مثل دوران الأمر بين الأقلِّ والأكثر، فإنه على تقدير تعلق التكليف بالأقلِّ يكون منجَزاً وعلى تقدير تعلقه بالأكثر فلا تنجيز.

فهذا معنى التوسط في التكليف والتوسط في التنجيز.

أما صورة الإضرار إلى أحدهما المعين وتعلق العلم بسبب التكليف بعد الإضرار، فهي من التوسط في التكليف، إنَّما الكلام في صورة الإضرار إلى أحدهما غير المعين، فهل هي صغرى التوسط في التكليف أو صغرى التوسط في التنجيز؟

من قال بالتنجيز بالنسبة إلى المخالفة القطعية يقول بالثاني.

ومن قال بعدمه، فلامحالة يقول بالتوسط في التكليف. والشيخ يقول بالتوسط في التكليف مع قوله بالتنجيز. وقد تقدّم الإشكال فيه.

والمحقق العراقي يقول بالتنجيز فيما نحن فيه، فعلى مبنى عليّة العلم الإجمالي قال: لا مناص من القول بالتوسط في التكليف، وعلى مبنى الإقتضاء قال بإمكان القول بالتوسط في التنجيز. ثم اختار القول بالتوسط في التكليف على كلا المسلكين.

وتوضيح ما ذكره هو: إنَّ التوسط في التكليف هنا عبارة عن كون التوسط في إطلاق فعليّة التكليف لا في نفس فعليته، فإنَّ التوسط في التكليف الفعلي ينافي الترخيص، بخلاف التوسط في إطلاق فعليته. مثلاً: إذا علم بخمريّة أحد الإبناءين من غير إضرار، فالتكليف فعلي بالإطلاق، أي: يحرم ارتكاب أحد الطرفين، سواء ارتكب الآخر أو تركه.

والفعلية على تقدير تكون في المثال مع الإضرار، فإنَّ الحرمة موجودة على تقدير عدم مصادفة الحرام، وغير موجودة على تقدير المصادفة.

وكذلك الأمر مع الإضرار إلى أحدهما غير المعين، فإنَّه مع عدم الإضرار

يكون التكليف فعلياً على وجه الإطلاق، ومع الإضطرار، فإن حرمة الطرف مقيدة بعدم رفع الإضطرار بالحلال. فالتكليف فعلي على تقدير رفع الإضطرار بالحلال، وغير فعلي على تقدير رفعه بغير الحلال.

هذا على مسلك العلية. وحاصله: إن المفروض في الإضطرار إلى أحدهما غير المعين هو الترخيص في ترك الموافقة القطعية، فلامناس من القول بالتكليف الناقص. أي إن التكليف في الإضطرار إلى غير المعين فعلي على تقدير وغير فعلي على تقدير، أي إن كان رفع الإضطرار بالحلال كان التكليف فعلياً وأل سقط عن الفعلية. وأما على مسلك الإقتضاء، فلا حاجة إلى ذلك، لأنه على هذا المسلك يجوز الترخيص في ترك الموافقة، أما المخالفة القطعية، فلا يجوز الترخيص فيها. ومع جواز الترخيص لا حاجة إلى القول بالتكليف الناقص، بل التكليف فعلي، ويجمع بين الترخيص الظاهري وبين الواقع بما يجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، لأن الترخيص الظاهري هو في طول الواقع، فلا يلزم إجتماع الضدين، لعدم وحدة المرتبة.

ثم إن المحقق العراقي قال بالتوسط في التكليف بالمعنى المذكور حتى بناء على مسلك الإقتضاء، لأنه في ظرف رفع الإضطرار لا معنى لبقاء التكليف الواقعي، لأن الإضطرار من حدود التكليف، وعليه، يسقط الواقع عن الفعلية في صورة المصادفة له.

فالحاصل، كون التكليف فعلياً على تقدير وغير فعلي على تقدير على

أقول:

المسألة هي كون أحد الإناءين خمراً، ثم مجيء التكليف بحفظ النفس ووقوع الإضرار إلى شرب أحد الإناءين غير المعين. فهنا حكمان، أحدهما: حرمة شرب الخمر، والآخر: وجوب حفظ النفس الموجب للزوم شرب أحدهما مقدّمة لحفظ النفس.

والمقدّمة هذه إما واجبة شرعاً بقاعدة الملازمة، فيكون أحد الإناءين لا على التعمين واجب الإرتكاب، والعقل يخيره في التطبيق على أحدهما، فلا يوجد عندنا تكليفتان الوجوب بالنسبة إلى الجامع، والإباحة بالنسبة إلى الأطراف. وإما لازمة بالأبديّة العقلية، فلا بدّ من شرب أحدهما لأجل حفظ النفس، وهو مرخص في إختيار أيهما شاء، لكن لا ترخيص من العقل بالنسبة إلى المخالفة القطعية. فظهر أنّ مقتضى دليل وجوب حفظ النفس هو الترخيص في إرتكاب أحد الطرفين فقط من أجل رفع الإضرار به، وأنّه لا ترخيص بالنسبة إلى جميع الأطراف، لا عقلاً ولا شرعاً...

إذن، لا ترخيص شرعيّ بالنسبة إلى جميع الأطراف حتى تلزم المضادّة بينه وبين الواقع، حتى يحتاج إلى الجمع، لأنّ الترخيص الظاهريّ في أطراف العلم غير ممكن، لكون التكليف الواقعيّ -بناءً على الإقتضاء- فعلياً على كلّ تقدير، والجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي يكون في الشبهات البدويّة دون المقرونة، ففي البدويّة نقول: إنّ مفسدة الحرام قائمة بالواقع، ومصلحة الحكم الظاهري قائمة بجعل الترخيص، هذا من ناحية الملاك. وفي مرحلة الإمتثال، الحكم

الظاهري واصل والواقعي غير واصل، فلاتنافي بين الحكمين، لافي مرحلة الملاك ولا في مرحلة الإمتثال. أما في المقرونة، فالوصول حاصل والتكليف فعلي، فوصوله يقتضي الإمتثال، والترخيص الظاهري يقتضي عدم الإمتثال، فكيف يمكن أن يكون التكليف فعلياً على كل تقدير ويأتي الترخيص الظاهري التخيري؟

ثم إن الجمع بالطولية أي كون الترخيص الظاهري في طول الواقع - لا يرفع الإشكال، لما ذكرنا - في مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي - من أن الحكم الواقعي بحق الشاك موجود، إما بإطلاق الحكم الواقعي وإما بستيجة الإطلاق، وإلا يلزم التصويب.

وهذا الإشكال مبنائي.

وأما حل المحقق العراقي الإشكال بالقول بالتكليف الناقص، وهو وجود التكليف على تقدير وعدم بقائه على إطلاقه - كأن تكون حرمة الخمر موجودة لا على كل تقدير، بل هي على تقدير إرتكاب الحلال موجودة، وغير موجودة على تقدير عدم إرتكاب الحلال، على نحو القضية الحينية أو القضية المشروطة. فيرد عليه: إنه قبل رفع الإضطرار كان الشرط - وهو إرتكاب الحلال - غير متحقق، فيلزم عدم الحرمة، لأن معنى القضية المشروطة كون حرمة الخمر مشروطة بارتكاب الحلال. وإن كان بنحو القضية الحينية - أي إن حرمة الخمر هي في حين رفع الإضطرار بالحلال، وأنه إن رفع بنفس الحرام فلا حرمة - فإن لازمه عدم الحرمة في حين إرتكاب الحرام. هذا أولاً.

وثانياً: إن الشرط المتأخر لا بد له من دليل في مقام الإثبات.

وأما قوله: في ظرف الإضطرار يسقط التكليف عن الفعلية، وأما قبله فهي

موجودة، فلا بد من القول بالتوسط في التكليف على كلا المسلكين.

ففيه: إنه إن كان الإضطرار - في ظرف رفعه - إلى خصوص شرب الخمر،

سقط التكليف عن الفعلية والآن فلا يسقط. وبعبارة أخرى: حدّ التكليف هو

الإضطرار لرفع الإضطرار، ومع الإرتكاب لا ينقلب الإضطرار إلى الجامع إلى

الإضطرار إلى الفرد. فارتفاع التكليف بمجرد رفع الإضطرار غير معقول.

وعلى الجملة: لا يعقل أن يكون التكليف مشروطاً أو مغيباً بفعله أو تركه،

كأن يكون غاية وجوب الصلاة تركها، أو غاية حرمة الخمر شربه. وبناءً على

التكليف الناقص: لا إشكال في وجود الحرمة قبل رفع الإضطرار بالحرام، هذا

لا إشكال فيه وهو معترف به والبرهان قائم عليه، لأن المفروض - قبل رفع

الإضطرار - عدم الإضطرار إلى الخمر، فالتكليف حينئذٍ بحرمة شربه موجود،

لوجود مقتضيه وعدم المانع عنه، فإذا كانت الحرمة مرتفعة برفع الإضطرار بشرب

الخمر، كانت حرمة شرب الخمر محدودة بشرب الخمر. وهذا غير معقول.

ولو جعل شيء آخر غاية، كان معنى ذلك إشتراط الحكم بأمرٍ أجنبي، وهو

أيضاً غير معقول، لأن الشرط أو الغاية لا بد وأن يكون له دخل، ومع عدم الدخـل

لا يمكن الإشتراط به أو جعله غاية، إذ لا يكون الإشتراط بلا ملاك. إذن، لا يعقل

إشتراط التكليف إلا بمانعه، وهو إما الإضطرار وإما كونه مصداقاً للمضطرّ إليه،

وحينئذٍ ينقطع التكليف وتكون النتيجة الترخيص التخيري. وإشكاله هو أن هذه

المحدودية هي محدودية الحرمة بفعل الحرام وارتكابه، وهي غير معقولة.

خلاصة البحث

وخلاصة البحث في الإضطرار إلى غير المعين هو: إن المقتضي للتكليف موجود والمانع مفقود، لأن متعلق الإضطرار غير متعلق التكليف. فالتكليف تام، ولا قصور في العلم المتعلق به، فالمقل حاكم بوجود الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية. لكن الأول غير ممكن إمثاله فيسقط، والثاني ممكن فلامجوز لسقوطه، فالحق هو التنجيز.

ولا نقول بالترخيص الظاهري، لأن الترخيص هنا تخييري، والترخيص التخييري في أطراف العلم غير ممكن إلا على مبنى جريان الأصول في أطراف العلم تخييراً. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لا مثبت لهذا الترخيص، وحديث الرفع هنا هو «رفع ما اضطرّوا إليه» لا «رفع ما لا يعلمون».

فإن قيل: الإضطرار متعلق بالجامع ويجري فيه «رفع ما اضطرّوا إليه» فالجامع مرفوع، فتجوز المخالفة القطعية.

قلنا: إن رفع المضطرّ إليه بحديث الرفع ترخيص واقعي لا ظاهري. وعلى فرض جريانه في الجامع، فإن الترخيص في الجامع لا ينافي وجود الحرمة في الفرد، بل يجتمعان. وعلى هذا الأساس نقول ببقاء إطلاق التكليف، ويطلقان التكليف الناقص الذي قال به المحقق العراقي، فلو اضطرّ إلى شرب الماء وكان أحد الإناءين نجساً، فإن الترخيص بالنسبة إلى الجامع لا ينافي حرمة ارتكاب

النجس. نعم، إذا علم النجس بعينه، كان عليه رفع الإضطرار بالطرف، وأما إن ارتكبه وهو جاهل فمعدور.

فالتكليف فعلي وليس يناقص.

ثم إن البحث في الإضطرار إلى المعين وغيره إنما هو حيث يكون الإضطرار رافعاً للتكليف بالمرّة. وأما إذا لم يرفع تمام التكليف فلا يسقط العلم عن المنجزية، لافي الإضطرار إلى المعين ولا في الإضطرار إلى غير المعين، فلو علم إجمالاً بسقوط النجاسة إما في الماء وإما في الخَل، فإن الإضطرار يرفع حرمة شرب الماء ولا يفيد جواز التوضّي به، فالعلم الإجمالي من هذه الجهة باقٍ على تأثيره، فإنه إما لا يجوز شرب الخَل وإما لا يجوز التوضّي بهذا الماء.

التفنيہ التاسع

في الابتلاء وعدمه

لا ريب في إعتبار القدرة وعدم المعجز عن الإمتثال في التكليف، وإن وقع الخلاف في أن إعتبارها باقتضاء نفس الخطاب أو بحكم العقل، إذ ذهب الميرزا إلى الأول، وأن توجيه الخطاب إلى العاجز غير معقول، وقال جماعة بالثاني تبعاً للمحقق الثاني.

وملخص الكلام: إنه على المبنى الأول: يستحيل تحريك العاجز، والإمتناع ذاتي. وعلى الثاني: لا يستحيل بل هو قبيح عقلاً، فالإمتناع بالعرض. وكيف كان، فإن جعل الداعي للإمتثال إنما هو حيث يمكن الإنزجار والإنبعاث، وإلا فهو ممتنع. وبعبارة أخرى: إنه لا إهمال بالنسبة إلى الواقع، فأما الإطلاق، بأن يكون التكليف متوجهاً، سواء مع القدرة وعدمها، فمحال كذلك، فالتقييد ثابت لا محالة.

فهل الابتلاء مثل القدرة؟

أي: كما أن القدرة على الإمتثال شرط، كذلك يعتبر أن يكون متعلق التكليف

مقدوراً عليه أو لا يعتبر؟

والقدرة: إما عقلية، وإما عرفية، وإما عادية. فالطيران في الهواء بالنسبة إلى الإنسان وإن كان مقدوراً عقلاً غير مقدور عادةً، فلا يعقل التكليف به، كما لا يعقل التكليف بغير المقدور عقلاً.

لكنّ الكلام في التكليف بغير المقدور عرفاً، كما لو كان أحد الأطراف في الهند، حيث القدرة عليه موجودة عقلاً وعادةً وغير موجودة عرفاً، فهل يعقل التكليف به ويشترط ذلك فيه؟

والأقوال في المسألة ثلاثة:

الأول: لا يعتبر كون الشيء محلاً للإبتلاء في صحّة التكليف بالنسبة إليه مطلقاً. وهو مختار المحقق الإصفهاني.

الثاني: إنّه معتبر مطلقاً كذلك. وعليه صاحب الكفاية.

الثالث: التفصيل بين التكاليف التحريمية فالإعتبار، والوجوبية فعدم الإعتبار. وهذا مصرّح به في كلمات الميرزا، وهو المستفاد من كلام الشيخ، وإن لم يتعرّض للشبهة الوجوبية.

بيان الشيخ^(١)

إنّ وجوب الإجتنب عن كلا المشتبهين إنّما هو مع تنجّز التكليف بالحرام الواقعي على كلّ تقدير، بأن يكون كلّ منهما بحيث لو فرض القطع بكونه الحرام

كان التكليف بالإجتنب منجزاً، فلو لم يكن كذلك بأن لم يكلف به أصلاً، كما لو علم بوقوع قطرة من البول في أحد إناءين أحدهما بولاً أو منتجس بالبول أو كثير لا ينفعل بالنجاسة، أو أحد ثوبين أحدهما نجس بتمامه، لم يجب الإجتنب عن الآخر؛ لعدم العلم بحدوث التكليف بالإجتنب عن ملاقي هذه القطرة؛ إذ لو كان ملاقيها هو الإناء النجس لم يحدث بسببه تكليف بالإجتنب أصلاً، فالشك في التكليف بالإجتنب عن الآخر شك في أصل التكليف لا المكلف به.

وكذا لو كان التكليف في أحدهما معلوماً لكن لا على وجه التنجز، بل مطلقاً على تمكّن المكلف منه، فإن ما لا يتمكّن المكلف من ارتكابه لا يكلف منجزاً بالإجتنب عنه، كما لو علم بوقوع النجاسة في أحد شيئين لا يتمكّن المكلف من ارتكاب واحدٍ معيّنٍ منهما، فلا يجب الإجتنب عن الآخر؛ لأنّ الشك في أصل تنجز التكليف، لا في المكلف به تكليفاً منجزاً.

وكذا لو كان ارتكاب الواحد المعين ممكناً عقلاً، لكنّ المكلف أجنبيّ عنه وغير مبتلي به بحسب حاله، كما إذا تردّد النجس بين إنائه وإناءٍ آخر لا دخل للمكلف فيه أصلاً؛ فإنّ التكليف بالإجتنب عن الإناء الآخر المتمكّن منه عقلاً غير منجز عرفاً؛ ولهذا لا يحسن التكليف المنجز بالإجتنب عن الطعام أو الثوب الذي ليس من شأن المكلف الإبتلاء به.

نعم، يحسن الأمر بالإجتنب عنه مقيداً بقوله: إذا اتفق لك الإبتلاء بذلك بعارية أو تملك أو إباحة فاجتنب عنه.

والحاصل: أنّ النواهي المطلوب فيها حمل المكلف على الترك مختصة

-بحكم العقل والعرف - بمن يعدّ مبتلياً بالواقعة المنهي عنها؛ ولذا يُعدُّ خطاب غيره بالترك مستهجناً إلا على وجه التقييد بصورة الإبتلاء.

ولعلَّ السرَّ في ذلك: أنَّ غير المبتلي تاركٌ للمنهى عنه بنفس عدم إبتلائه، فلا حاجة إلى نهيهِ، فعند الإشتباه لا يعلم المكلفُ بنتجَز التكليف بالإجتنب عن الحرام الواقعي.

وهذا بابٌ واسعٌ ينحلُّ به الإشكالُ عمَّا علم من عدم وجوب الإجتنب عن الشبهة المحصورة في مواقع، مثل ما إذا علم إجمالاً بوقوع النجاسة في إنائه أو في موضعٍ من الأرض لا يبتلي به المكلفُ عادةً، أو بوقوع النجاسة في ثوبه أو ثوب الغير، فإنَّ التوبين لكلِّ منهما من باب الشبهة المحصورة مع عدم وجوب اجتنابهما، فإذا أجرى أحدهما في ثوبه أصالة الحَلِّ والطهارة لم يعارض بجريانهما في ثوب غيره؛ إذ لا يترتب على هذا المعارض ثمرَةٌ عمليَّةٌ للمكلفٍ يلزم من ترتبها مع العمل بذلك الأصل طرح تكليفٍ متنجِّزٍ بالأمر المعلوم إجمالاً...

ويؤيد ما ذكرنا: صحيحة علي بن جعفر، عن أخيه عليهما السَّلام، الواردة في مَنْ رَعَفَ فامتخط فصار الدَّمُ قِطْعاً صِخَاراً فأصاب إناءه، هل يصلح الوضوء منه؟ فقال عليه السَّلام: (إن لم يكن شيءٌ يستبين في الماء فلا بأس وإن كان شيئاً يبيِّناً فلا)^(١).

حيث استدلَّ بها شيخ الطائفة قدس سره على العفو عمَّا لا يدركه الطرف من الدم^(٢)، وحملها المشهور على أنَّ إصابة الإناء لا يستلزم إصابة الماء، فالمراد

(١) وسائل الشيعة ١ / ١٥١، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، رقم: ١.

(٢) الإبتصار ١ / ٣٣.

أنه مع عدم تبيين شيء في الماء يحكم بطهارته، ومعلوم أن ظهر الإناء وباطنه الحاوي للماء من الشبهة المحصورة.

وما ذكرناه واضح لمن تدبر.

إلا أن الإنصاف: أن تشخيص موارد الإبتلاء لكل من المشتبهين وعدم

الإبتلاء بواحدٍ معيّنٍ منهما كثيراً ما يخفى...

بيان المحقق الخراساني

وذهب المحقق الخراساني في حاشية الرسائل إلى إعتبار الإبتلاء في الشبهة

الوجوبية أيضاً، فأشكل على الشيخ بما حاصله: أن الملاك الذي أفاده الشيخ

موجود فيها كذلك، فلا يكون العلم الإجمالي فيها أيضاً منجزاً ما لم تكن الأطراف

كلها مورداً للإبتلاء من حيث الترك، لأن التكليف الوجوبي كذلك لا يصح إلا فيما

إذا كان للمكلف داعٍ إلى تركه عادةً، إذ لو كان الشيء مما يفعله بطبعه ولا داعي له

إلى تركه، كان جعل التكليف الوجوبي بالنسبة إليه لغواً. وعليه، فلو كان بعض

الأطراف في الشبهة الوجوبية خارجاً عن محل الإبتلاء، ولم يكن المكلف مبتلياً

بتركه عادةً، كان التكليف بالنسبة إليه متفياً يقيناً، ويكون في الطرف الآخر

مشكوك الحدوث، والمرجع حينئذٍ هو الأصل الجاري بلامعارض.

إشكال الأستاذ

وأشكل عليه شيخنا: بأن الإلتزام بما ذهب إليه الشيخ يستلزم الإلتزام بعدم

الحرمة الشرعية لما يكون المكلف تاركاً له بالطبع. وهذا خلاف الضرورة الفقهية. وأيضاً: قول المحقق في الحاشية بتعميم المطلب إلى الواجبات، يستلزم الإلتزام بعدم وجوب ما يكون المكلف فاعلاً له بالطبع. وهذا خلاف الضرورة الفقهية كذلك.

بيان الميرزا لدفع الإشكال

وقال المحقق الميرزا^(١) في الجواب ما توضيحه:

إن هنا ثلاثة أمور: القدرة وإرادة المكلف للفعل أو الترك والتكليف.

فالقدرة مقدّمة رتبة على التكليف والتكليف مقدّم رتبة على الإرادة أو عدم الإرادة، فلذا كانت القدرة من شرائط التكليف، والإرادة منبعثة عن التكليف، لكنّ المهمّ هو استحالة اشتراط التكليف بالإرادة، فلا يعقل أن يقال: إن أردت الصلاة فالصلاة واجبة عليك، لأنّه تحصيل للحاصل، كما لا يعقل أن يقال: إن لم ترد الصلاة فالصلاة واجبة عليك، لأنّ الغرض من التكليف هو إيجاد الداعي في نفس المكلف، ومع عدم الإرادة يلزم اجتماع التقيضين وهو محال. فتقييد الحكم والتكليف بالإرادة وعدم الإرادة محال.

وعلى هذا، فالقول بلفوية جعل الحكم الوجوبي مع الإرادة إلى الفعل لكونه تحصيلاً للحاصل، وكذا جعل الحكم التحريمي مع الإرادة إلى الترك، يستلزم القول بتقييد التكليف بالإرادة، وقد عرفت استحالته، وإذا استحال تقييد الحكم

بالإرادة اندفع الإشكال، سواء كان التكليف وجوبياً أو تحريمياً.

قال الأستاذ:

إن المشكلة ترجع إلى النسبة بين الإطلاق والتقييد، فإننا:

تارة نقول: بأن النسبة بين الإطلاق والتقييد هي العدم والملكية، فإذا

لم يمكن التقييد فالإطلاق واجب.

وأخرى نقول: بأن النسبة هي التضاد، فإذا لم يكن التقييد فالإطلاق واجب.

أما بناءً على المسلك الأول، فإنه إذا قلنا بأن التكليف غير مقتيد بالإرادة، ومع

عدم التقييد بها فلا إطلاق للتكليف أيضاً، كان اللازم عدم وجود التكليف بالمرّة

حيث يكون المكلف فاعلاً أو تاركاً بطبعه. فالإشكال يعود.

وأما بناءً على المسلك الثاني، فمع فرض عدم التقييد يكون الإطلاق واجباً،

وحينئذٍ يلزم تحصيل الحاصل وهو محال، لأن المفروض كون المكلف فاعلاً

بإرادته أو تاركاً بعدم إرادته للفعل، فوجود التكليف حينئذٍ تحصيل للحاصل.

بيان المحقق الاصفهاني

واختار المحقق الاصفهاني^(١) عدم إعتبار كون الشيء داخلاً في محل

الإبتلاء في صحّة التكليف، خلافاً لأستاذه وللشيخ قدس سرّه، وذلك:

لأن كل ما ذكره يعود إلى لزوم تحصيل الحاصل، ولكن ذلك إنما يلزم

لو كان التكليف هو البعث أو الزجر الفعلي، وليس ذلك حقيقة التكليف، بل هو البعث والزجر الإمكانى.

إنَّ الغرض من التكليف تحقُّق الإمتثال له عن الإختيار، ولذا، فلا بدَّ أن يكون التكليف في حدِّ الإمكان، وإذا كان التكليف هو الباعث أو الزاجر الإمكانى، فإنَّه يجتمع مع وجود الصَّارف ولا يلزم تحصيل الحاصل، ولذا نقول بأنَّ العصاة يستحقُّون العقاب على المعصية، لكونهم مكلفين ولكن لا فعلية للباعث أو الزاجر بالنسبة إليهم، وكذا الكلام في الكفَّار، فإنَّهم بناءً على كونهم مكلفين بالفروع لا باعث وزاجر فعلي لهم إلا أنَّ الباعث أو الزاجر الإمكانى موجود.

وتلخَّص: إنَّه قد وقع الخلط على الشيخ وصاحب الكفاية بين الباعث والزاجر الفعلي والإمكانى.

فالفعلي لا يجتمع مع الصَّارف، وأمَّا الإمكانى فيجتمع، وحقيقة التكليف هو الإمكانى لا الفعلي.

ثمَّ إنَّه جعل ما نحن فيه نظير الإمكان الذاتى - وهو أن يكون الشيء من حيث هو غير آتٍ عن الوجود والعدم - والإمكان الإستعدادى - وهو أن يكون للشيء قابلية الوجود الفعلي كالنطفة - والإمكان الوقوعى - وهو أن لا يلزم المحال من وجود الشيء - فالمقام نظير هذه الأقسام، فإنَّ كلاً من أقسام الإمكان قابلٌ للإجتمع مع الإمتناع بالغير، إذ يمكن أن يكون الشيء ممكناً ذاتاً أو وقوعاً أو إستعداداً، ولا يكون ممكناً بالفعل على أثر المانع ... وكذا أن يكون واجباً بالغير.

والحاصل: إنَّه يوجد البعث أو الزجر الإمكانى بالنسبة إلى الفرد الخارج عن

محلّ الابتلاء، وإن كان ذلك الفرد منصرفاً عنه بالغير، ولا يلزم تحصيل الحاصل.

المنافشة:

وقد ناقشه الأستاذ أولاً بالنظر إلى قياس ما نحن فيه بالإمكان الذاتي والوقوعي والإستعدادي، فقال بأنه قياس مع الفارق، لأنّ إجتماع الإمكان بأقسامه مع الإمتناع بالغير أمر منجمل، فإن للنطفة -مثلاً- القابلية لأنّ تصير إنساناً، ولكنّ ذلك قد يمتنع بعدم تحقّق الشرط له أو وجود المانع عنه. أمّا في ما نحن فيه، فإنّ البعث أو الزجر الإمكانى أمر مجموع من قبل المولى، وقياس المنجمل بالمجمول غير صحيح. مضافاً إلى أنّ الإمكان الإستعدادي -وإن كان مجموعاً- أمر تكويني كالمثال المذكور، ولا مانع من جعل هذا الإمكان مع الابتلاء بالمانع، ولكن هل يصحّ جعل البعث والزجر الإمكانى مع وجود الابتلاء بالمانع؟

ثمّ ناقشه -يقطع النظر عن المبنى- بأنّ المفروض على المبنى أنّ للأمر أو النهي إمكان الباعثيّة، وهذا الإمكان يصل إلى مرحلة الفعلية عند خلق نفس المكلف عن المانع عن العبوديّة. وبعبارة أخرى: إنّ المبنى هو وجود مرحلتين، مرحلة القوّة، وهو وصول الحكم إلى المكلف، ومرحلة الفعلية، وهو وصوله إلى الفعلية عند حصول الشروط وهو الخلو عن الموانع، وحيثنذ نقول:

لو كان أحد الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء وليس للمكلف القدرة العرفية عليه. وأيضاً: لو كان الفعل ممّا لا يصدر عن المكلف بطبعه، فإنّ التكليف بالإجتناّب عن ذلك الفرد أو عن هذا الفعل موجود، لأنّ الأحكام صادرة بنحو

القضية الحقيقية، وللحكم إمكان الباعثية والزاجرية على المبنى، ولكن الحكم لا يصل إلى مرحلة الفعلية في المثالين مع خلو نفس المكلف عن الموانع، لأن المفروض وجود الزاجر الفعلي عن ذلك الفرد أو الفعل وجعل الزاجر الفعل الآخر له يستلزم اجتماع المثليين ولا يعقل له تحقق الباعثية أو الزاجرية الفعلية، فقول الشارع له إجتنب عن الخمر في الإناء الموجود في الهند لا أثر له، وكذا إجتنب عن الخبائث.

والحاصل: أن للمكلف في المثالين زاجراً فعلياً بطبعه في الموردين، والحكم فيهما لا يصل إلى الفعلية مع عدم خلو نفس المكلف عن الموانع، فليس المحذور في المقام لزوم اللغو من الجعل، بل المحذور أن جعل ما يصلح لأن يصل إلى الفعلية مع تحقق الفعلية بالطبع لغو.

نظرية أخرى

وهي: إن كون الشيء في محل الإبتلاء إنما يعتبر فيما لو كانت الخطابات والتكاليف الشرعية شخصية، إذ يكون كل فرد من أفراد المكلفين طرفاً للخطاب. وأما إذا كانت كلية، فلا يعتبر دخول الشيء في محل الإبتلاء شرطاً للتكليف، بل لا تعتبر فيه القدرة العقلية والعادية أيضاً، وإنما تُعتبر قدرة العنوان على الإمتثال، وإن كان بعض الأفراد عاجزاً عنه.

وقد رتب على هذا المبنى آثار كثيرة.

وتوضيح المبنى هو: إنه لا فرق بين التكاليف الشرعية وسائر القوانين، فإن

كلّ مقتنّ عندما يضع القانون، يجعل القانون الواحد للمخاطب الواحد وهو العنوان، فكما ليس هناك قانونان أو قوانين، كذلك ليس هناك مخاطبون متعدّدون، ومن كان عاجزاً عن الإمتثال فهو معذور.

كذلك الأحكام الشرعيّة، فلمّا يقول: يا أيّها النّاس، يا أيّها الذين آمنوا، يكون المخاطب في الحكم هو العنوان لا الأفراد من النّاس والذين آمنوا، فلا تلحظ قدرة زيد وعمرو ويكر على الإمتثال، وأنما تلحظ قدرة العنوان عليه.

والحاصل: إنّ الحكم واحد والمخاطب به واحد، وشأن الأحكام الشرعيّة شأن القوانين الوضعيّة. هذا أولاً.

وثانياً: إنّ حكم الإنشاء حكم الإخبار، فكما أنّ قول القائل: الماء البارد خبير واحد لا إخباران، وإن كان للماء أفراد كثيرة، ويكون هذا الخبر صادقاً إن كان مطابقاً للواقع وكاذباً إن لم يكن كذلك، ولا يقال إنّ هنا إخبارات متعدّدة بعدد أفراد الماء، كذلك الحال في الإنشاء لمّا يقول: الصّلاة واجبة، الخمر حرام، فإنّ هذا إنشاء واقعاً وإخبار في الصّورة، وهو لا يتعمّد بعدد الصّلاة أو الخمر.

ويترتب على هذه النظريّة:

أولاً: كون العصاة مكلفين.

ثانياً: كون الكفار مكلفين.

ثالثاً: إنّ لو كان التكليف بالنسبة إلى كلّ شخص مشروطاً بالقدرة، فإنّ الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط، وإذا وقع الشك في المشروط - وهو التكليف - كان مجرى البراءة. والحال أنّ من المسلّم به أنّه متى شك في القدرة

على الإمتثال وجب الإحتياط بالفحص حتى اليأس.

فلو قلنا بأن التكليف ينحل بحسب الأطراف لكان الأمر متهيأ إلى البراءة، مع أنه مجرى الإحتياط. فمن هنا يستكشف عدم الإنحلال وتوجه التكليف إلى العنوان.

رابعاً: الحكم فيما نحن فيه، فلو قلنا بأن الخطاب متوجه إلى الكلّي لا الأشخاص والأفراد، فلا يعتبر كون الأفراد كلّها في محلّ الإبتلاء، لأنّ التكليف قد توجه إلى الكلّي لا الأشخاص حتى يناط بالقدرة على الإمتثال.

الإشكال عليها:

وقد أورد شيخنا على هذه النظرية بوجوه:

الوجه الأول: لاريب في أن الأحكام الشرعيّة تابعة للأغراض كما تقرّر عند العدلية.

ولاريب في أن الأغراض تابعة للواقع، وإلإهمال في الواقع.

وأيضاً: من الواضح أن الحكم فعل إختياري، وكلّ فعل إختياري فهو صادر عن الإلتفات ولا يعقل فيه الإهمال.

ثمّ إنّ لمتعلق الحكم بالنظر إلى الحكم انقسامين، إنقسام متقدّم عليه - أي على الحكم - وانقسام متأخر عنه، فالقدرة والعجز من الإنقسامات المتقدّمة، والعلم والجهل من الإنقسامات المتأخّرة عن الحكم ومتفرعة عليه.

وعلى ما ذكر، فإنّ عدم إلتفات الحاكم إلى الإنقسامات وإهماله لها محال،

وحينئذٍ، فإمّا يأخذ القدرة وعدم المعجز قيداً للحكم، وإمّا يكون رافضاً لذلك ويكون حكمه مطلقاً بالنسبة إلى ذلك، فحكمه بحرمة شرب الخمر أو وجوب الصلاة، إمّا مطلق بالنسبة إلى القدرة وعدمها، وإمّا مقيد بالقدرة. أمّا أن يكون مقيداً بأن يقول: أيّها القادر على الصلاة فالصلاة واجبة عليك، أيّها القادر على ترك الشرب فالشرب حرام عليك، أو: يحرم عليك الشرب إن كنت قادراً على الترك، وتجب عليك الصلاة إن كنت قادراً على الفعل.

فهذا يعني بطلان النظرية.

وأما أن يكون مطلقاً بأن يقال: تجب عليك الصلاة سواء كنت قادراً أو عاجزاً، فهذا معناه جواز تكليف العاجز وبعث من لا يتمكّن من البعث وزجر من لا يتمكّن من الإنزجار، وهذا غير ممكن من المولى الحكيم الملتفت. فظهر أن ما ذهب إليه القائل -من توجه التكليف إلى الكلّي وعدم لحاظ الأفراد- باطل. وهذا الوجه بوحده كافٍ، لكننا نذكر بقية وجوه الإشكال.

الوجه الثاني: إنّه ما المقصود من العنوان الذي يتعلّق به الحكم؟ إنّه فرق دقيق بين «العنوان» و«الكلّي» وإن كانت النتيجة واحدة، فهل المقصود هو «العنوان» أو «الكلّي»؟

إن كان المراد هو الكلّي الطبيعي، فإنّه لا يقبل الخطاب لاعتقلاً ولانقلاً، والقابل للخطاب هو الفرد.

وإن كان المراد هو العنوان -وهذا التعبير أتقن، لأنّ الخطابات الشرعية جاءت بلفظ: يا أيّها الناس، يا أيّها الذين آمنوا، وهكذا- فإنّ نسبة العنوان إلى

المعنون نسبة الوجه إلى ذي الوجه، فإنَّ العنوان يحكي عن المعنون وهو الإنسان والإنسانية، وهذه الحقيقة لا تحكى عن خصوصية الزيدية والعمرية، فإنَّ «الإسم» و«الفعل» و«الحرف» عناوين حاكية عن المعنونات وليس النسبة بين «الحرف» و«من» نسبة «الكلي» إلى «الفرد».

وعلى هذا، فإنَّ الحكم لا يتعلَّق بالعنوان، لأنَّه إنَّما يوجد في عالم النفس ويلحظه ينظر المولى إلى المعنون الموجود خارجاً ويرتَّب الحكم عليه. فإذا قال: أكرم من في المسجد، كان عنوان «من في المسجد» حاكياً عن الذين فيه، لأنَّ الذين فيه أفراد لهذا العنوان.

فظهر أنَّ متعلَّق التكليف لا يمكن أن يكون «الكلي»، ولا يمكن أن يكون «العنوان»، بل الحكم متوجَّه إلى الأفراد، وإلى المعنون للعنوان.

الوجه الثالث: إنَّ الحكم معلول للملاك، والإطاعة والمصيان معلولان للحكم، ومتعلَّق التكليف هو نفس ما يقوم به الملاك، ولا يعقل قيام الملاك بغير متعلَّق التكليف. وأيضاً: لا يعقل أن يتعلَّق التكليف بما ليس هو الموضوع للإطاعة والعصيان.

وعلى هاتين المقدمتين نقول: إنَّ الملاكات قائمة بالأشخاص لا بالعناوين، فالصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، أي هذه الصلاة وتلك لا عنوان الصلاة، وبحكم المقدمة، يكون متعلَّق التكليف أيضاً هو الشخص لا الكلي والعنوان. هذا بالنسبة إلى الملاك.

وأيضاً، فإنَّ موضوع الإطاعة والعصيان هو الفرد لا العنوان، فالحكم متعلَّق

بالفرد لا بالعنوان.

الوجه الرابع: وهو يرجع إلى مرحلة الحجية:

إن الحجية عبارة عن المنجزية والمعدرية، وموضوع الحجية هو التكليف، وهذه الموضوعية عقلية لا شرعية. وكما أن فعلية الحكم تتبع فعلية موضوعه، وأنه إذا تعدد الموضوع تعدد الحكم، كذلك الحجية، فإن وحدتها وتعددتها يدوران مدار وحدة الحكم وتعدده، فإذا تعدد الحكم تعددت الحجية، ومع وحدته لا يعقل تعدد الحجية.

وعلى هذا، فإن القانونين بنظرية توجه الخطاب إلى الكلّي والعنوان لا للأفراد يقولون بحجية الخطاب بالنسبة إلى الأفراد، وهذا ينافي حكم العقل المذكور. وحينئذٍ، إمامًا نلتزم بوحدة القانون والخطاب والتكليف، فالحجية واحدة، وإمامًا نلتزم - كما هو التحقيق - بأن الخطاب - وإن كان واحدًا في مرحلة الإنشاء - متعدد في مرحلة الفعلية، والكاشف عن تعدده هو العقل، ولذا قالوا بأن الأحكام الشرعية مجعولة بنحو القضية الحقيقية.

الوجه الخامس: في خصوص الآية ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾. فقد قالوا بأنه خطاب واحدٌ تعلق بالمؤمنين. فنقول:

في هذه الآية مسلكان، فقيل: هي تدلّ على الحكم الوضعي وهو لزوم العقد. وقيل: هي تدلّ على الحكم التكليفي، أي وجوب الوفاء به.

أما اللزوم، فمعناه عدم القابلية للفسخ، ومن المعلوم أن موضوع اللزوم هو أفراد العقد وليس العنوان. وأما التكليف، فإنه يتعلق بالأفراد لا العنوان، إذ أن هذا

الحكم ينحلّ بعدد العقود الواقعة، فيجب الوفاء بكلّ فردٍ فردٍ منها.
وتلخص: إنّ إستشهادهم بالأية على أنّ المتعلّق هو العنوان في غير محلّه.
الوجه السادس: إنّهُ لا موضوعيّة للخطاب، بل الموضوع هو التكليف،
والقدرة مناط التكليف لا الخطاب، فلو كان الخطاب للعنوان فإنّ المهمّ هو لحاظ
من يتوجّه إليه التكليف، هل هو العنوان أو الأفراد؟ فإنّ قلنا: لا تكليف للأفراد،
فهذا خلاف الضرورة الفقهيّة، والقائلون بهذه النظرية يصرّحون بفعليّة التكليف
بالنسبة لجميع الأفراد فالمخاطبون بالتكليف متكثرون لكنّ الخطاب واحد.
وأما الإستدلال بقضيّة الإخبار وأنّه لا يتعدّد فالإنشاء كذلك.

فالجواب عنه:

إنّ صدق الخبر وكذبه من أحكام الدالّ لا المدلول، فإن كان الدالّ متعدّداً
تعدّد الصّدق أو الكذب، وإن كان واحداً لم يتعدّد. أمّا القذف مثلاً، فيدور مدار
المدلول، فإنّ المدلول إذا تعدّد تعدّد القذف وإن كان الدالّ واحداً، وكذا المدح.
مثلاً: لو قال: كلّ من في المسجد فهو عادل، فقد أخبر عن عدالة كلّ فردٍ فردٍ، أمّا
من حيث الصّدق والكذب فبالعكس، فإنّه إن كان الذين في المسجد فساقاً، فقد
كذب مرّةً واحدة.

إذن، لا بدّ من الإلتفات إلى هذه الناحية، حتى لا يلزم الخلط بين المدلول
والدالّ.

والحاصل: إنّ من الأحكام ما يتبع الدالّ ومنها ما يتبع المدلول.

والتكليف يتبع في التعدّد والوحدة المدلول لا الدالّ، فقله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴿٤٠﴾ يدُلُّ على وجوب الوفاء بكلِّ فرد فرد من العقود لا العنوان بما هو عنوان، فقياس هذا على «النار حارّة» قياس مع الفارق.

إشكالات على القول باعتبار الإبتلاء

وربما يقال: إنَّ القول بشرطيّة القدرة والإبتلاء في التكليف يستلزم إختصاص الأحكام الوضعيّة بالقادرين، بأن تكون نجاسة البول -مثلاً- دائرة مدار القدرة وكون البول في محلّ الإبتلاء. وبعبارة أخرى: يكون هذا الحكم مجعولاً بلحاظ أثره وهو المانعيّة عن الصلّاة، ولولا الإبتلاء بهذا الأثر يكون جعله لغواً. لكنّ اللازم باطل. فالملزوم مثله.

الجواب:

والجواب عنه: إنَّ الحكم التكليفي هو الحكم المتقوم بالبعث والزجر، ولذا قالوا في تعريفه بأنّه الحكم الذي فيه جهة الإقتضاء أو التخيير، وقد وقع الكلام بينهم في أنّ الإباحة حكم تكليفي أو لا؟ ولذا يكون في المستحبات والمكروهات جهة الإقتضاء إلا أنّ الترخيص في الفعل أو الترك موجود. وبالجملّة، فقد اتفقوا على أنّ المولى في الحكم التكليفي يجعل الداعي للفعل أو الترك، وهذا الجعل منه هو الإرادة التشريعيّة منه. هذا هو الحكم التكليفي.

وأما الحكم الوضعي، فليس في ذاته البعث والزجر، كالنجاسة والطّهارة والصحّة والفساد والشرطيّة والمانعيّة والجزئيّة ونحو ذلك. وإنّ وقع الكلام في

بعضها، كما في النجاسة، إذ قيل بأنها أمر واقعي كشف عنه الشارع. لكن المتأخرين عن الشيخ يقولون بأنها أمر اعتباري شرعي.

أما على القول الأول، فإن الأمر الواقعي موجود، سواء كانت هناك قدرة أو لا، كان الإبتلاء أو لا. فالبول متّصف بالنجاسة حقيقةً.

لكن المبنى باطل.

وأما على القول الثاني، فإن حل الإشكال هو أن النسبة بين الموضوع والحكم نسبة العلة إلى المعلول، فالحكم دائماً متفرّع على الموضوع والعكس محال، وعليه، فوجوب الإجتنب متفرّع على نجاسة البول، إذ نقول هذا بول فيجب الإجتنب عنه. وعلى هذا، فالحكم الوضعي غير مجعول بلحاظ الحكم التكليفي، إذ لا يجعل الأصل بلحاظ الفرع، ولا يجعل الموضوع بلحاظ الحكم التكليفي المترتب عليه.

والحاصل: إن قوام التكليف به الكلفة بأن يكون في ذاته كلفة، وإذا كان كذلك، فإن جعل التكليف بالنسبة إلى العاجز يكون محالاً، أما الأحكام الوضعية، فليس فيها كلفة، فلا تختصّ بالقادرين.

مطلب آخر

هل حقيقة الحكم التكليفي والحكم العرفي واحدة؟

والجواب يتوقف على بيان أمرين:

الأمر الأول: إن الغرض في الأوامر العرفية تحقّق الأمور به. أما في الأوامر

الشرعية، فالغرض هو العبادة. قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١). فإن الغرض من الخلق ثم البعث والشريعة هو العبادة والطاعة سواء في التعمديّات أو التوصلّيّات، وإن كان بينهما فرق من حيث إعتبار قصد القرية وعدم إعتباره.

الأمر الثاني: إنه لا يشترط في إطاعة الحكم بقصد الأمر أن لا يكون للعبد داعٍ نفساني للفعل أو الترك، وإنما يعتبر أن يكون الإنبعاث أو الإنزجار مستنداً إلى أمر المولى لا إلى ذلك الداعي، بحيث لو سئل عن السبب لفعله أو تركه أجاب بأن المولى قد أمر أو نهى، فلا يكون الداعي النفساني تمام العلة للفعل أو الترك ولا جزء العلة. مثلاً: قد يتحقّق للمكّلف في شهر رمضان أن لا يشتهي أن يأكل، إلا أن تركه للأكل منبثق من أمر المولى، لالعدم الإشتهاء، إذ العبادة حينئذ متفية، ولا لكلا الأمرين، إذ الإخلاص حينئذ متف.

والحاصل: إن وجود الدواعي النفسانية لا ينافي الإطاعة والعبادة، وإنما المهم في العبادة أن يؤتى بها استناداً إلى المولى -ولذا تكون الإباحة أيضاً من الأحكام الخمسة، فإنه يفعل أو يترك لأن المولى أباح له ذلك- والغرض قائم بالإتيان بالعبادة مستنداً إلى المولى.

وأما في التوصلّيّات، فإنه لا غرض كذلك، بل الغرض متعلق بوقوع الصلوة في لباس طاهر، فالطهارة شرط في الصلوة أو النجاسة مانعة -على الخلاف بين الأصحاب كما ذكر في محلّه- ولا يعتبر في تحقّق الطهارة قصد الأمر.

وبما ذكرنا ظهر إنَّ المعْتَبَر في التكاليف هو القدرة على الإمتثال، وكون الشيء حاصلًا - كما في مثال الصَّوم، وفي مثال ترك كشف العورة ونحو ذلك - لا يمنع من التكاليف.

والحاصل:

إنَّ القدرة على الإمتثال شرطٌ في التكاليف، ولا يعقل تكليف العاجز. وأما في الموارد التي يكون المكلف فاعلاً أو تاركاً بطبعه، فالتكاليف هناك ممكن. فالمعْتَبَر هو القدرة العقلية والقدرة العادية، وأما إعتبار القدرة المعرفية فلا دليل عليه.

وتبقى مسائل:

المسألة الأولى

لو وقع الشك في إعتبار الإبتلاء وعدمه

إنه لو فرضنا -بعد قيام الدليل على وجوب الإجتنب عن النجس أو الحرام الموجود في أطراف الشبهة- وقوع الشك في إعتبار كون جميعها محللاً للإبتلاء وعدم إعتباره، فهل المرجع إطلاق الدليل على وجوب الإجتنب، بأن يكون مفادته: يجب الإجتنب عن النجس، سواء كان مورداً للإبتلاء أو لا، أو أن المرجع هو الأصل العملي؟ قولان:

قال الشيخ والميرزا والعراقي: بأن المرجع إطلاق الدليل.

وقال صاحب الكفاية والإصفهاني: بأن المرجع هو الأصل العملي

لا الإطلاق.

كلام الشيخ

المستفاد من كلام الشيخ في الشبهة المفهومية للإبتلاء وجود المقتضي

للتمسك بإطلاق الدليل وعدم المانع عنه، فإن الشارع لما حرّم شرب الخمر

لم يقيد بكونه مورداً للإبتلاء، وإنما قال: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ... ﴾ وهذا الإطلاق حجة.

إشكالات المحقق الخراساني عليه

أشكل عليه بما توضيحه:

إن للحكم مراتب أربع، وموضع إشتراط كون متعلق الحكم في محل الإبتلاء هو مرتبة تنجز الحكم، المتأخرة عن مرتبة الحكم بمرتين، لأن المرتبة الأولى: مرتبة الملاكات. والثانية: مرتبة الحكم أي الإنشاء. والثالثة: مرتبة الفعلية. والرابعة: مرتبة التنجز. وإنما كان موضعه المرتبة الرابعة، لأن إشتقاق العقاب يكون بتنجز الحكم، وهو منوط بكون المتعلق في محل الإبتلاء.

وحينئذٍ، فإن المرتبة السابقة لا يعقل أن تتكفل المرتبة اللاحقة.

هذا الإشكال في حاشية الرسائل^(١).

وأشكل أيضاً:

بأن إشتراط كون الشيء محلاً للإبتلاء بالنسبة إلى صحة التكليف هو من شرائط مرتبة فعلية الحكم، أي المرتبة الثالثة، وهذه المرتبة متأخرة عن مرتبة الإنشاء. وما في المرتبة السابقة لا يتكفل ما في المرتبة اللاحقة.

وهذا الإشكال في الفوائد^(٢).

وأشكل ثالثاً:

(١) حاشية الرسائل: ١٤٦.

(٢) فوائد الأصول - ط مع حاشية الرسائل: ٣٢٠.

بأنَّ الإطلاق حجة في مقام الإثبات، لكنَّ مقام الإثبات فرع مقام الثبوت، وهل يمكن الإطلاق؟ إن كان متعلّق التكليف خارجاً عن محلّ الإبتلاء، فإنّ الزجر عنه يكون تحصيلاً للحاصل، وهو محال، فالإطلاق ثبوتاً محال، والمفروض أنّا في شك هل كونه في محلّ الإبتلاء شرط لصحة التكليف أو لا؟ فالتمسك يكون من قبيل التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعيّة العقلية لنفس الدليل. وهذا الإشكال في الكفاية^(١).

الجواب عن الإشكال الأوّل

وقد أُجيب عن الوجه الأوّل:

أولاً: بأنّه يناقض الوجه الثاني.

وثانياً: إنّ كلّ قيد من القيود إنّما يكون حيث يوجد هناك كلّ شيء ذا قسمين أو أقسام، فإنّه يكون المقسم لأخذ القيد في طرف. مثلاً: التقييد بالإيمان إنّما يكون للرقبة التي هي المقسم للمؤمنه وغير المؤمنه، فلولا وجود الكلّي القابل للقسمه لم يتحقّق التقييد والتقسيم. هذا هو الملاك العام للتقييد.

وهذا غير صادق فيما نحن فيه، لأنّ حقيقة التنجّز عبارة عن كون المعصية موضوعاً لاستحقاق العقاب، ومخالفة الحكم ليست بالكلّي الطبيعي القابل للإنقسام إلى ما هو مورد الإبتلاء وما هو خارج عن الإبتلاء - كما أنّها ليست قابلة

(١) كفاية الأصول: ٣٦١.

للإنقسام إلى المقذور وغير المقذور، لأنَّ المخالفة إنَّما تصدق في صورة القدرة فقط - فالمخالفة إنَّما تتحقَّق في ما إذا كان الشيء تحت الإبتلاء، فإذا تحقَّقت استحَقَّ العقاب عليها.

وبالجملة، فإنَّه لا يعقل أن تكون المخالفة بتقيد الإبتلاء هي الموضوع لاستحقاق العقاب.

الجواب عن الثاني

وعن الثاني: بأنَّ الحكم فعل إختياري للحاكم، وكلَّ فعل إختياري فإمَّا هو مطلق أو مقيد - لأنَّ الإهمال من الحكيم محال -.. فقوله: «لا تشرب الخمر» إمَّا مطلق بالنسبة إلى وجود الزاجر النفساني عنه، وإمَّا مقيد بعدم وجوده. وكذا قوله: صلِّ، فهو إمَّا مطلق أو مقيد بعدم وجود الباعث النفساني إليها.

وعلى هذا، فإنَّه إذا كان فعلية الحكم مقيدةً بكون المتعلِّق في محلَّ الإبتلاء، كان إطلاق الحكم لغوًا، لأنَّ الحكم هو الإنشاء بداعي جعل الداعي، فهو جعل الباعث للفعل في الواجبات والزاجر في المحرِّمات، فتقييد الفعلية بكون الشيء موردًا للإبتلاء يستلزم لغوية الإطلاق في الإنشاء.

وعلى الجملة: كيف يعقل أن تكون دائرة فعلية الحكم محدودةً بكون الشيء موردًا للإبتلاء، ودائرة الإنشاء غير محدودة بذلك؟ إن الحكم بالنسبة إلى الحصَّة الخارجة عن الإبتلاء بلا أثر، ولا معنى لشموله له.

الجواب عن الثالث

وأما ما ذكره في الكفاية، من أن الإطلاق في مقام الإثبات إنما يكشف عن الإطلاق ثبوتاً فيما لو كان الإطلاق في مقام الثبوت ممكناً، وهو هنا غير ممكن. فالجواب عنه هو: ما ذكر في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، وملخصه هو:

إن مقتضى القاعدة لزوم الأخذ بظاهر كلام المولى ما لم يقم دليل شرعي أو عقلي على خلاف ذلك الظهور. وفيما نحن فيه: ظاهر خطابات الشارع هو الإطلاق وعدم التقييد بالإبتلاء وعدمه. غير أننا نشك في صحّة التكليف مع الشك في إعتبار الإبتلاء وعدمه، وهذا الشك ليس بحجّة شرعية أو عقلية لأنّ ترفع اليد بها عن ظهور الخطاب في الإطلاق.

إشكال الإصفهاني على الشيخ

وقال المحقق الإصفهاني^(١) ما توضيحه:

إنّ الإطلاق رفض القيد والتقييد أخذ القيد، والرفض والأخذ أمران إختياريان، فيعتبر أن يكون للرفض القدرة على الرفض وللأخذ القدرة على الأخذ.

لكنّ القيود منها شرعية ومنها عقلية، فما كان شرعياً، كان للشارع أخذه أو رفضه، وما كان عقلياً، فأمره بيد العقل وليس للشارع التدخل فيه.

وبعد هاتين المقدمتين نقول: إن اعتبار كون الشيء في محل الإبتلاء وتقييد الحكم بذلك أو إطلاق الحكم بالنسبة إليه، من الأمور العقلية، وإذا كان كذلك، فإنه لا يعقل أن يكون كلام الشارع مطلقاً بالنسبة إليه.

وعلى الجملة، فإن قيد كون الشيء في محل الإبتلاء ليس من القيود التي هي باختيار الشارع حتى يقال بأن كلامه مطلق، فلا يعتبر هذا القيد في حكمه بوجوب الإجتنب عن الخمر مثلاً.

الجواب:

ويجاب عنه: بأن حقيقة الإطلاق رفض القيود، ومعنى ذلك كون جعل موسعاً لا مضيّقاً، فالإطلاق جعل الحكم حال كونه موسعاً، كما في أعتق رقبةً، فإنه جعل للعتق على نحو السعة بالنسبة إلى قيد الإيمان والكفر. وحينئذٍ، فإذا جعل الحكم مطلقاً وانعقد ظهوره في السعة والإطلاق، وجب اتباعه، ولو شك في ابتلاء هذا الظهور بمانع عقلي، وجب الأخذ به كذلك، وعليه المحقق الإصفهاني أيضاً. ونظير المقام مسألة التناقض والتضاد بين الحكم الظاهري المدلول عليه بالأمانة - مثلاً - وبين الحكم الواقعي، فعلى فرض عدم تمامية وجه من وجوه الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي، هل يجوز رفع اليد عن مقتضى ظاهر الأمانة باحتمال تناقضه مع الحكم الواقعي؟

لا ريب في أن اشتراط عدم كون الأمانة موجبةً لتحليل الحرام وتحريم الحلال هو من القيود العقلية لا الشرعية، ومع ذلك، فلو شك في لزوم التحليل أو التحريم، لم يجوز رفع اليد عن مقتضى ظاهر الأمانة.

فيرد النقض على المحقق الإصفهاني - القائل هنا بعدم الإطلاق - أنه إن لم يمكن الجمع بوجه يلزم بناءً على كلامه رفع اليد عن ظواهر الأمارات والأصول، ولا يظنّ به الإلتزام بذلك.

والى هنا تمّ دفع الإشكالات على مبنى الشيخ.

والمهم هو التركيز على أن الإبتلاء وعدم الإبتلاء من إنقسامات متعلّق الحكم، فإنّ الخمر منه ما هو تحت الإبتلاء ومنه ما هو خارج عنه، وإذا كان الخمر مقسماً للحكم، فإنّه لا يعقل أن يكون الحاكم مهملًا، وما لم يثبت في موردٍ عدم إمكان الإطلاق، فإنّ مقتضى القاعدة عقلاً ونقلًا هو الإحتياط. وهذا تمام الكلام في المسألة الأولى.

المسألة الثانية

لو كان الشك بنحو الشبهة المفهومية

المفروض أن لاشك في شرطية دخول المتعلّق تحت الإبتلاء، لكنّ نشك في مفهوم الإبتلاء، لأنّ بعض الأطراف إن كان في الهند فهو خارج يقيناً، وإن كان عندنا فهو داخل يقيناً، لكنّ لو كان في بلدٍ قريبٍ، فهل هو داخل أو خارج؟ فهل يصحّ التكليف بالإجتنب عنه مثلاً ويكون العلم الإجمالي منجزاً بالنسبة إليه؟

مقتضى القاعدة العامة عدم وجوب الإجتنب، لأنّ المفروض أن الدليل مطلق - والشبهات في جواز التمسك به مندفة - والمقيّد مردّد بين الأقل والأكثر، لأنّ الذي في الهند خارج يقيناً، فهل الأكثر منه أيضاً خارج؟ فالمرجع هو الإطلاق.

وبعبارة أخرى: عندما يرجع الشك إلى التقييد الزائد يكون الإطلاق محكماً.

المسألة الثالثة

لو كان الشك بنحو الشبهة الموضوعية

المفروض أن لاشك في شرطية دخول المتعلق تحت الإبتلاء، وعليه، فلوقعت نجاسة إماماً في إناء زيد الذي في داره وإماماً في إناء عمرو، ولكن لا ندرى هل إناء عمرو داخل تحت الإبتلاء أو لا؟ فهل يجب على زيد الإجتنب من إنائه أو تجري فيه البراءة؟ قولان.

دليل القول بعدم التنجيز

دليل القول بعدم منجزية العلم الإجمالي بالنسبة إلى إناء زيد وصحة جريان البراءة فيه هو: إن وجوب الإجتنب عنه يتوقف على شمول إطلاق «اجتنب» لإناء عمرو، لكن التمسك بالإطلاق بالنسبة إلى إناء عمرو من التمسك بالمطلق في الشبهة المصادقية، وهو ممنوع، وإذ لم يشمل الإطلاق إناء عمرو، تكون الشبهة بالنسبة إلى إناء زيد بدوئية، فالبراءة فيه جارية.

دليل القول بالتنجيز

وجهان:

قال الميرزا: بالتمسك بالإطلاق، فالدليل لفظي.

وقال العراقي: بأن المورد من قبيل العلم بالغرض والشك في القدرة، وما كان كذلك فالإحتياط فيه واجب عقلاً، فالدليل عقلي.

بيان الميرزا

يتلخص بيان المحقق النائيني^(١) في التفصيل في مسألة التمسك بالعام والمطلق في الشبهة الموضوعية، وذلك إنه يقول: إن كان المخصص العقلي من قيود الموضوع فالتمسك غير جائز، وإن كان من قبيل ملاكات الأحكام ويتعلق بحسن وقبح الخطاب، فالتمسك لازم.

توضيح ذلك: إنه وإن كان التمسك بالعام في الشبهة المصادقية ممنوعاً، لكن المخصص إن كان عقلياً، فإنه على قسمين، أحدهما: ما يكون منوعاً ومقسماً للموضوع. مثلاً: حكم العقل بقبح لعن المؤمن تخصيص أنواعه، لأن مورد اللعن تارة: مؤمن، وأخرى: غير مؤمن، وقد خصص العقل القبح بما إذا كان مؤمناً، وفي مثل هذا القسم لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصادقية. والثاني: أن لا يكون التخصيص منوعاً للموضوع، بل يكون مرتبطاً بالملاك، ففي مثله يلزم التمسك بالعام عند الشك.

ووجه التفصيل هو: أنه في القسم الأول، لا يفرق بين المخصص اللفظي والقطعي، فكما لا يجوز التمسك بالعام في الأول، كذلك في الثاني. فلو قال: أكرم العلماء، فإن الموضوع ذو قسمين: العالم العادل والعالم الفاسق، كذلك لو كان

المختص عقلياً ومنوعاً للموضوع. بخلاف القسم الثاني، فإن العقل قد ضمن الأحكام الشرعية بأن لا يكون لمصلحة الحكم مفسدة مزاحمة لهذا الملاك، لكن هذا التخصيص ليس منوعاً للموضوع، فلو وقع الشك في المختص العقلي في هذا القسم يكون المرجع هو العام، ولذا لو قام الدليل على وجوب شيء ثم شككنا في وجود مفسدة في ذلك الفعل مزاحمة لمصلحة الواجب، لانرفع اليد عن دليل الوجوب، لأن أمر الملاكات بيد الشارع، ويكون نفس إطلاق الدليل كاشفاً عن عدم وجود المزاحم، بخلاف القسم الأول، فإن الأمر بيد المكلف، وعليه أن يفحص عن حال هذا الشخص الذي يريد لعنه، هل هو مؤمن أولاً.

وقضية الإبتلاء وعدمه وأنه هل يحسن الخطاب مع عدم الإبتلاء أولاً؟ من الأحكام العقلية، ولما كان هذا من الأمور المرتبطة بالشارع، فإن التمسك بالعام فيه واجب والإحتياط لازم.

إشكال الأستاذ

قال دام بقاء: بأن الكبرى تامة، إلا أن الكلام فيما نحن فيه في الصغرى، لأن القدرة على الإمتثال - سواء كانت عقلية أو شرعية - بكون الشيء في محل الإبتلاء وعدم كونه كذلك، مما يكون بيد المكلف لا بيد الشارع كما في الملاكات، فالقياس مع الفارق. صحيح أن الحاكم في الموردين هو العقل، فهو الحاكم بتقييد الأحكام بالقدرة، وهو الحاكم بتبعية الأحكام للملاكات، لكن قياس القدرة على الملاكات مع الفارق.

بيان العراقي

وذهب المحقق العراقي^(١) إلى وجوب الإحتياط، لا من جهة عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، بل من جهة أنه مقتضى حكم العقل والسيره العقلية، فإنهما قائمان على الإحتياط فيما لو علم بالعرض وشك في القدرة في الإمتثال. وتوضيحه:

إنّ العقل حاكم بتقيّد الأحكام الشرعية بالقدرة، وأما الأغراض منها، فليست مقيدة بها دائماً، فلو كان الغرض في موردٍ مطلقاً وشك في القدرة على تحصيله فإنه يحكم بالإحتياط، فلو قال: لا تشرب الخمر، كان التكليف مقيداً بالقدرة، لكنّ مفسدة الخمر موجودة على كلّ حال، فلو شك في القدرة على الإمتثال وجب الإحتياط حتى يثبت العجز عنه.

ونظيره في الأحكام العرفية، فيما لو أمر المولى بنجاة ولده الغريق، فإنّ حفظ نفس الولد غير منوط بالقدرة، أما إنجاؤه فمشروط، فلو شك في القدرة على إنجائه وجب الإحتياط حتى يثبت العجز.

إشكال الأستاذ

قال دام بقاء: أما الغرض المتعلق بما هو خارج عن محلّ الإبتلاء ولا قدرة بالنسبة إليه على الإمتثال، فالعقل غير حاكم بلزوم تحصيله بلا ريب. وأما مع الشك في القدرة على الإمتثال، فإنّ الموارد تختلف، ففي مثال الغريق حيث يعلم بغوت

(١) نهاية الأفكار ٣ / ٣٤١ - ٣٤٢.

الغرض، فالإحتياط لازم بالضرورة حتى يثبت العجز، وكما في مثال دفن الميت، لكن الكلام في المورد الذي يشك فيه في فوت الغرض من الحكم. ومثال محل بحثنا هو ما إذا وقعت النجاسة إما في إنائي وإما في إناء زيد المشكوك في كونه داخلاً في محل الإبتلاء بالنسبة إلي بنحو الشبهة المصدقية، فإنه مع إجراء البراءة في إنائي يقع الشك في فوت غرض المولى، ومع الشك في فوت غرضه لا يحكم العقل بلزوم الإحتياط.

وبعبارة أخرى: حكم العقل بالإحتياط وعدم إجراء البراءة، إنما هو حيث يعلم بفوت غرض المولى بإجرائها، لا في المورد الذي يشك فيه في ذلك، ولا أقل من الشك في وجود الحكم العقلي، فالمقتضي للتمسك بالبراءة موجود والمانع مشكوك في وجوده.

وهذا تمام الكلام في هذا التنبيه.

التنبيه العاشر

في عدم التنجيز في الأصول الطولية

قد عرفت أن تنجيز العلم الإجمالي يدور مدار تعارض الأصول، لكنّ تعارض الأصول إنما يتحقّق إذا كانت جميعها في مرتبة واحدة، كما إذا علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الماءين مثلاً.

أمّا إذا كانت الأصول طولية، بأن كان الأصل الجاري في بعض الأطراف في مرتبة والجاري في البعض الآخر في مرتبة أخرى، فلا يقع التعارض، فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً، بل يجري الأصل الذي في المرتبة المتقدمة بلامعارض. كما لو علم بوقوع النجاسة في الماء أو التراب مع انحصار الطهور بهما ولا أثر للتراب إلا جواز التيمّم به، فإنّ الأصل -أي أصالة الطهارة- يجري في الماء، ومعه لا يبقى الموضوع للأصل بالنسبة إلى التراب، لعدم الأثر له، لعدم جواز التيمّم مع وجدان الماء الطاهر.

وأما لو كان التراب أثر آخر كجواز السجدة، فمع الشك في نجاسته أو نجاسة الماء، فالأصلان في مرتبة واحدة -كما في الماءين- -وحيثئذ، يتعارضان

ويتساقتان، ويكون العلم الإجمالي منجزاً، فيقع الكلام بين الفقهاء في جريان حكم فاقد الطهورين عليه أو أنه يجب عليه الجمع بين الوضوء والتميم تحصيلاً للطهارة اليقينية؟ وجهان.

والتحقيق هو الثاني، إذ كما يعلم بنجاسة أحدهما فهو عالم بطهارة أحدهما، فعليه الإتيان بالوضوء والتميم معاً. وما يذكر مانعاً عن ذلك أمران:

أحدهما: إن التوضي بالماء المحتمل نجاسته، وكذا التيمم بالتراب المحتمل نجاسته، تشريع، وتشريع حرام.

والآخر: إنه يحتمل نجاسة بدنه بملاقاة الماء المحتمل نجاسته.

ولكن يجب عن الأول: بأن هذه الحرمة تشريعية وليست ذاتية، والحرمة التشريعية ترفع بقصد الرجاء، فله الإتيان بالوضوء رجاءً لا جزماً. وكذا التيمم بالتراب.

وعن الثاني: بأنه لا أثر للإحتمال مع جريان أصالة الطهارة، وسيأتي أن ملاقي الشبهة المحصورة محكوم بالطهارة.

وتلخص: أن مقتضى القاعدة هو الجمع كما تقدم.

فعلى القول باشتراط طهارة موضع التيمم - كما هو المشهور بل المدعى عليه الإجماع - يعتبر تقديم التيمم على الوضوء. أما على القول بعدم الإشتراط، فهو بالخيار في تقديم أيهما شاء.

هذا فيما إذا لم يكن للمعلوم بالإجمال أثر تكليفي.

وأما إذا كان المترتب على المعلوم بالإجمال حكم تكليفي بالإضافة إلى

الحكم الوضعي، كما إذا علم إجمالاً بغصبيّة الماء أو التراب - فهنا حكمان: أحدهما وضعي وهو البطلان، والآخر تكليفي وهو حرمة التصرف - كان المورد من موارد دوران الأمر بين المحذورين، إذ المعلوم بالإجمال حرمة التصرف في أحدهما ووجوب إستعمال أحدهما، وتحصيل الموافقة القطعية غير ممكن إلا مع المخالفة القطعية، لأنه مع الجمع بين الوضوء والتيمّم يقطع بالموافقة من ناحية الوجوب وبالمخالفة من ناحية الحرمة، وإن تركهما معاً، قطع بالموافقة من جهة الحرمة وبالمخالفة من جهة الوجوب، فيسقط حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية ويحكم بالموافقة الإحتمالية والإكفاء بأحدهما.

وأما إذا علم إجمالاً بنجاسة الماء وغصبيّة التراب، فالأصول تسقط ويتنجز العلم الإجمالي ويكتفى بالموافقة الإحتمالية كذلك. إلا أن الواجب هو الوضوء لاحتمال الموافقة، ولا يجوز التيمّم لاحتمال الحرمة من جهة الغصبيّة، فيتعيّن الوضوء بحكم العقل.

التنبية الحادي عشر

حكم ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة

هل الملاقاة لأحد طرفي العلم الإجمالي بوجود النجس تجعل الملاقي طرفاً ثالثاً، فيجب الإجتناّب عنه كالطرفين أو لا؟ أقوال. والمهمّ منها ثلاثة:

النجاسة

وعدمها

والتفصيل.

ذكر أمور قبل البحث

ولابدّ قبل الورود في البحث من ذكر أمور:

الأمر الأوّل

يشترط في مورد البحث أن لا يكون له منجز إلا العلم الإجمالي الموجود بين الملاقى وطرفه، وإلا فهو خارج عن محلّ الكلام بين الأعلام، كما لو كان ملاقياً لكلا الطرفين، فإنّه في هذه الحالة يوجد العلم التفصيلي بالنجاسة، وهو محكوم بها بالإتفاق.

الأمر الثاني

قد وقع البحث بينهم في سبب الإجتنب عن الملاقي على وجوه:
أحدها: سراية النجاسة إلى الملاقي بالملاقاة واتساع دائرتها، كما لو أفرغ
أحد الطرفين في إناءين، ويصير الملاقي أحد الأطراف.

والثاني: لانسري النجاسة حتى يكون للشبهة ثلاثة أضلاع ويتسع
الموضوع، بل الحكم بالإجتنب يتسع، نظير الحكومة.

والثالث: إنه بالملاقاة يحدث حكمٌ بالنسبة إلى الملاقي كالحكم الثابت
للملاقئ قبل الملاقاة، غير أن الموضوع -وهو النجاسة- نشأ من الملاقاة.
فللملاقي حكم بالنجاسة في طول الحكم بها بالنسبة إلى الملاقي.

والرابع: كالثالث، غير أن الحكمين عرضيين.

فالوجه في مقام الثبوت أربعة.

إنما الكلام في مقام الإثبات:

والظاهر بحسب الإرتكاز العقلاني هو الوجه الثالث. أمّا أن يسري
الموضوع وهو النجاسة من الملاقي إلى الملاقي، أو يسري الحكم -وهو وجوب
الإجتنب- أو يكون هناك حكمان بوجوب الإجتنب، أحدهما في عرض الآخر،
فكل ذلك خلاف الإرتكاز العقلاني. بل إن بين الملاقي والملاقئ في الإرتكاز
والسيرة العقلانية سببية ومسببية، والأول في طول الثاني، لأن الطهارة والنجاسة
-وإن كانا حكمتين شرعيتين- موجودان عند العقلاء أيضاً، وإن اختلف الإعتبار
الشرعي مع السيرة العقلانية في بعض الموارد، كنجاسة المشرك، حيث اعتبر

الشارع النجاسة له وليس نجساً عندهم.

وعن سيدنا الأستاذ^(١): إن الإجتنب عن ملاقي النجس من شئون وتبعات الإجتنب عن النجس، بحيث لا يتحقق الإجتنب عرفاً عن النجس إذا لم يجتنب عن ملاقيه، كإكرام خادم العالم أو ابنه الذي يعدّ إكراماً للعالم نفسه عرفاً. وهذا هو الوجه الثاني من الوجوه الأربعة وقد قرّبه بوجهين، ثم ذكر أن لا دليل عليه في مقام الإثبات.

وأظنّ أنّه يرجع إلى الوجه الذي اختاره شيخنا وعبر فيه بالسببية والمسببية، واستدلّ له بالإرتكاز والسيرة العقلانية، والله العالم.

والحاصل: أنّ الوجه الثالث هو الذي عليه الإرتكاز والسيرة، وهو ظاهر الأدلة الشرعية مثل قوله عليه السلام (إذا كان الماء قدر كُرْمٍ لم ينجسه شيء)^(٢)، فإنّ مفهومه: أنّه ينجسه الشيء النجس إذا حصلت الملاقة بينهما. وهذا الوجه هو الذي ينبغي أن يكون موضوع البحث والخلاف بين الأعلام، والآفلاريب في نجاسة الملاقي بناءً على سائر الوجوه.

الأمر الثالث

إنّ الشبهة على قسمين: حكمية، كالعلم الإجمالي بوجوب إحدى الصلاتين من الظهر والجمعة. وموضوعية، كالعلم الإجمالي بخميرية ما في أحد الإناءين.

(١) متقى الأصول / ٥ / ١٤٨.

(٢) وسائل الشيعة / ١ / ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، رقم: ١ و ٢.

و«المنجّز» أي المصحّح لمؤاخذاة المولى هو «قيام الحجّة» على الحكم. و«الحجّة» تارةً عقليةً، وأخرى شرعيةً، وكلّ منهما تارةً: تفصيلي وأخرى إجمالي. أمّا في الشبهة الموضوعية، فالحجّة تقوم على الجامع الإنشائي بين الطرفين، وهو «خمرية أحدهما» مثلاً، فيشكّ هل هذا الطرف هو المعلوم الخمرية أو ذاك؟ والعقل يحكم بلزوم الإجتناّب عن كليهما، مقدّمة لامتنال الحكم الشرعي بحرمة شرب الخمر، فلو شرب ما في كلا الإناءين فقد ارتكب كبيرة شرب الخمر، وكذا لو باع كليهما، وكان البيع باطلاً، أمّا لو شرب أحد الإناءين، فالأصل عدم شرب الخمر، ولا يترتّب شيء من آثار شرب الخمر إلا الحكم بالفسق بناءً على حرمة التجزّي، لأنّ الأحكام من الفسق والحدّ مترتبة على شرب الخمر، وهذا العنوان غير متحقّق بشرب أحد الإناءين. نعم، إرتكاب أحد الإناءين يستتبع إستحقاق العقاب، لأنّه قد ارتكب مورد إحتمال التكليف المنجّز، كما لا خلاف في فساد بيع أحد الإناءين، وإنّ وقع البحث بينهم في وجه الفساد:

فالميرزا المحقّق يقول بالفساد، من جهة أنّ أصالة الصّحة فيه معارضة بأصالة الصّحة في بيع الطرف الآخر، وإذا تعارضتا تساقطتا، والأصل في المعاملات هو الفساد.

فإن قيل: المفروض وقوع البيع على أحد الطرفين، وأمّا الآخر، فلم يقع البيع عليه حتى يشكّ في الصّحة فتجري أصالة الصّحة ويقع التعارض؟

أجاب: إنّ حقيقة صحّة البيع وجود السّلطنة عليه، وحقيقة فسادها عدمها، وهي في كلا الطرفين مشكوك فيها، والأصل عدم وجودها فيهما، فيتعارضان

ويتساقطان والمرجع فساد البيع.

والمحقق العراقي يقول: إن قلنا بعليّة العلم الإجمالي، فبيع أحد الطرفين فاسدٌ، سواء جرى أصالة الصّحة أو لا، كان له معارض أو لا. وإن قلنا باقتضاء العلم الإجمالي - وهو عدم مؤثريّة العلم مع جريان الأصل في طرفٍ بلا معارض - فإنّ المفروض عدم وقوع البيع على الطرف الآخر حتى تجري أصالة الصّحة. وعليه، فإنّ الأصل في الطرف الواقع عليه البيع جارٍ بلا معارض، فالبيع محكوم بالصّحة.

فالعراقي تكلم في المقام بحسب المبنى، فعلى العليّة يكون العلم الإجمالي مؤثراً، وإن جرى الأصل في أحد الطرفين بلا معارض، وعلى الإقتضاء لا يؤثر في تلك الحالة.

على المبنى الأوّل، يكون البيع فاسداً على كلّ تقدير.

أمّا على المبنى الثاني، فلا بدّ من التحقيق في أمرين:

إنّ ما ذكره الميرزا، من أنّ الفساد هو عدم السّلطنة والصّحة وجودها، غير صحيح، بل نسبة الصّحة إلى السّلطنة نسبة المسبّب إلى السّبب، لأنّ الملكيّة والسّلطنة على الشيء هي المنشأ لصّحة وقوع البيع عليه، وعدم السّلطنة عليه هو المنشأ لفساد البيع.

ثم إنّه هل الأصول التنزيليّة تجري في أطراف العلم أو لا؟

قال الميرزا: لا تجري.

وقال العراقي: تجري.

وعليه، فإن الأصل في عدم السلطنة هو الإستصحاب، وهو من الأصول التنزيلية، إذ لو شك في ملكية المانع وعدمها، فإنه إن كان خمراً فلا، وإن كان غير خمر فنعم، فالشك يعود إلى تحقق السلطنة عليه. فعلى القول بالجريان، يوجد في المثال أصلان يجريان في كل من الطرفين، وأما على القول بعدم الجريان، فإنه مع العلم بمخالفة أحدهما للواقع، لا يجري الأصل، لأنه يعلم بكونه مالكا لأحد الطرفين، لعدم كونه خمراً، وإذا سقط الأصلان أي أصالة عدم السلطنة - في الطرفين، وصلت النوبة إلى المسبب وهو الصحة والفساد، لما تقدم من كون النسبة نسبة السبب والمسبب، وحيثئذ، يكون أصالة الصحة جارياً في الطرف الذي وقع إرتكابه، لأن هذا الأصل إنما يجري بعد العمل لاقبله. وعليه، فلا بد من الحكم بصحة بيع أحد الطرفين على مبنى الميرزا.

قال الأستاذ:

ما ذكره هذان المحققان مخدوش، لأنهما قد بنيا المسألة على جريان أصالة الصحة وعدم جريانها، فقال المحقق الميرزا: بوجود المقتضي للجريان، لكنه يسقط على أثر المعارضة. وقال المحقق العراقي: بأنه إذا وصلت النوبة إلى أصالة الصحة، فإن هذا الأصل بناءً على مسلك الإقتضاء يجري ولا مانع عن جريانه، لعدم جريانه في الطرف الآخر لعدم الموضوع.

لكن الكلام في مستند أصالة الصحة، فللقوم فيه خمسة وجوه، والمختار أن مستند هذا الأصل هو السيرة العقلانية، فإنهم - إذا وقع العمل ثم شك في كونه جامعاً للأجزاء والشرائط المعتمدة - لا يعتنون بالشك ويحملون العمل على

الصحة، وهذا هو الأصل لقاعدة الفراغ الجارية في عمل الشخص المكلف، فإن الأساس لتلك القاعدة هو أصالة الصحة المستندة إلى السيرة العقلية والنصوص الخاصة فيها. وأما بالنسبة إلى أعمال الآخرين، فإن الأصل عند العقلاء هو الصحة المعبر عنه بأصالة الصحة.

هذا، ولو شك في صحة العمل من حيث واجديته لصلاحيته الفاعل أو قابلية القابل، فالسيرة العقلية غير قائمة على إجراء الصحة فيه، لأنها دليل لبي يؤخذ منه بالقدر المتيقن، فلو وقع البيع وشك في كون البائع بالغاً لم يحمل على الصحة. والشك فيما نحن فيه يعود إلى أن المورد قابل للبيع أو لا، لاحتمال كونه خمرًا والخمر لا يصح بيعه، فإن أصالة الصحة في مثله غير جارية، بل الشك يعود إلى تحقق النقل والانتقال، والأصل عدمه.

الكلام في نماء وفائدة أحد طرفي العلم

ولو كان لطرفي العلم نماء وفائدة، كالشجرتين المفصوبة إحداهما لهما ثمرة، وكالدارين المفصوبة إحداهما يستفاد منهما بالسكنى، فإن أكل من كلتي ثمرتي الشجرتين، فلا إشكال في أنه أكل الحرام، أو سكن المكان المفصوب. وأما لو أكل ثمرة إحدى الشجرتين أو سكن إحدى الدارين، فهل ارتكب الحرام؟ قولان.

قال الميرزا بعدم الجواز، سواء كانت الفائدة متصلة أو منفصلة، كانت موجودة عند تحقق العلم أو بعده، كان الطرف المقابل موجوداً أو معدوماً

والشجرة موجودة عند الإستفادة من ثمرها أو معدومة... ففي جميع الفروض الحرمة تكليفاً والضمان مترتب، بلا فرق بين الفائدة المتحدة مع ذبيها كالسكنى بالنسبة إلى الدار، والفائدة غير المتحدة كالثمرة من الشجرة، فإنهما وجودان متفاوتان.

والحاصل: إن الحرمة تسري، مضافاً إلى الضمان، لأن الثمرة من شئون الشجرة، والسكنى من شئون الدار، وهكذا.

وفي المقابل قول بعدم الحرمة، لجريان أصالة الإباحة بالنسبة إلى التصرف في أحد الطرفين، كما أن البراءة جارية عن الضمان، لأن التصرف في الثمرة ليس بتصرف في الشجرة.

أقول:

توضيح البحث هو: إنه إذا علم إجمالاً بغصيبة إحدى الشجرتين، فقد تكونان قبل العلم ملكاً للغير، كأن تكونا ملكاً لزيد، فيشتري عمرو منه إحداهما ويغصب الأخرى، فتحصل الثمرة من إحداهما. وقد لا تكونان ملكاً لأحد، كأن تكونا من المباحات، فحاز زيد إحداهما وعمرو الأخرى، ثم غصب أحدهما شجرة الأخر.

فعلى القول الثاني: قد قام الدليل على حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه، فالموضوع «مال الغير»، وهذه الثمرة يشك في كونها مال الغير، لأن الشجرتين إحداهما فقط للغير، فكان العقل حاكماً بالإجتنا ب عن الشجرتين، وأما الثمرة من إحداهما، فلا دليل على وجوب الإجتنا ب عنها، ومع الشك في كونها

من ملك الغير تجري أصالة عدم كون الشيء من ملك الغير، وهو الأصل الموضوعي، لعدم جواز التمسك بالدليل العام المشار إليه بالنسبة إلى الثمرة، فإنه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية. لكنَّ جريان الأصل الموضوعي يتوقف على القول بجريان الإستصحاب في عدم الأزلي، وعلى القول به، فلا بدَّ من إثبات عدم المانع من جريانه هنا، وذلك: لأنَّ إستصحاب عدم كون هذه الثمرة ملكاً للغير معارض بعدم كونها ملكاً لنفسه، فقيل: بأنهما -لما علم بمخالفة أحدهما للواقع- يتساقطان. وقيل: بعدم تساقطهما، لعدم لزوم المخالفة القطعية من إجرائهما معاً، نعم، يلزم المخالفة للعلم الإجمالي، وهو غير مضر. وعلى هذا القول يكون الإستصحاب جارياً بلا مانع.

لكنَّ الميرزا ينكر جريان الإستصحاب في عدم الأزلي. وأيضاً: يرى عدم جواز الإستصحاين مع وجود العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع. هذا بالنسبة إلى الحكم التكليفي، وهو جواز التصرف.

وأما بالنسبة إلى الحكم الوضعي -وهو الضمان-، فإنَّ موضوع الحكم بالضمان هو: وضع اليد على مال الغير عدواناً، ووضع اليد على الثمرة من إحدى الشجرتين ليس من مصاديق هذا العنوان. إلا أنَّ يقال: إنَّ كون الشجرة طرفاً للعلم الإجمالي ووجوب الإحتياط يسري إلى الثمرة، كما تقدّم في مثال إكرام العالم وسراية الحكم إلى ولد العالم، فالضمان ثابت.

لكنَّ الجواب: إنَّ للثمرة حكماً آخر غير حكم الشجرتين، فله ملاكه الخاص

به. هذا أولاً.

وثانياً: إن ضمان الثمرة يتوقف على أن تكون الشجرة ملكاً للغير، وهذا أول الكلام، فالسراية من جهة التبعية غير ثابتة.
هذا تمام الكلام في الأمور قبل البحث عن حكم الملاقي.

ملاقي الشبهة المحصورة

وله صور:

الصورة الأولى

أن يعلم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، ثم تقع الملاقاة بين الشيء وأحد الطرفين، لامع كليهما، على أن لا يكون للشيء طرف كذلك، مع فرض أن لا يكون الطرفان مسبوقين بالنجاسة، ولا يكون لهما منجز إلا العلم الإجمالي.

وفي هذه الصورة قولان:

وجوب الإجتنب عن الملاقي.

وعدم وجوب الإجتنب عنه.

دليل القول بوجوب الإجتنب

وقد استدلّ للقول الأول بالكتاب والسنة والعقل.

فمن الكتاب: قوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْتَجِزْ﴾^(١). بتقريب أن الهجر للرجز

(١) سورة المدثر، الآية ٥.

إنما يتحقق بترك جميع شئونه، ومنها الملاقي له، فإنه لما كان الهجر للرجز الموجود في البين واجباً، فقد حصل الإشتغال به وبما يتعلّق به، ومع عدم الإجتنب عن الملاقي يشك في حصول البراءة، فيجب الإحتياط بالنسبة إلى الملاقي.

الإشكال عليه:

وقد أشكل عليه: أولاً: بتوقّف الإستدلال على أن يكون «الرجز» في الآية هو «النجس».

ثانياً: سلّمنا، لكن الواجب الإجتنب عن النجس، وصدقه على الملاقي مشكوك فيه، فلا يجوز التمسك بالآية بالنسبة إليه.

ومن السنّة: الخبر^(١) الوارد في الفأرة التي وقعت في خاوية من السمن، حيث أمر الإمام عليه السّلام بالإجتنب عن السمن، فقال الراوي: الفأرة أهون عليّ... فقال الإمام: (إنك لم تستخف بالفأرة، وإنما استخففت بدينك، وإن الله حرّم الميتة من كلّ شيء).

وجه الإستدلال: تعبير الإمام عليه السّلام بالميتة، وهو ظاهر في أن حكم ملاقي الميتة حكم الميتة، فيكون حكم الملاقي حكم الملاقي، وليس للملاقي حكم آخر حتى يشك فيه.

والحاصل: إن هذا المورد من قبيل وجوب إكرام العالم، فإن الحكم بإكرامه يسع ولده، فيجب إكرامه بنفس هذا الحكم، لأنّ الولد من شئونه، والحكم كذلك

(١) وسائل الشيعة ١/ ٢٠٦، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، رقم: ٢.

يعمّ جميع شؤونه ومتعلقاته.

الإشكال عليه:

بالسند، ففيه «عمر وبن شمر» وهو ضعيف.

وفي الدلالة نظر، لأنّ المدلول هو ردع الراوي عن أن يتوهّم أنّ ميتة الفأرة هيّنة ولا يجب الإجتناّب عن الملاقي لها، فذفع الإمام هذا التوهّم وأنّ الميتة حكمها النجاسة، سواء كانت صغيرة أو كبيرة.

وبالجملة، فإنّ الخبر في مقام بيان مطلب آخر، وليس يصدّد البيان عن حكم

الملاقي.

ومن العقل: فقد استدلّ بتقريب أنّ العقل في هذه الصّورة يرى الإجتناّب

عن الملاقي، لأنّه بالملاقاة يصير طرفاً للطرف الملاقي، فيلزم الإجتناّب عنه كما

يلزم عن الملاقي، لتحقّق العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما.

الإشكال عليه:

وقد أجاب الشيخ^(١) عن هذا الإستدلال: بأنّ الشكّ في طهارة الملاقي

ونجاسته مسبّب عن الشكّ في نجاسة الملاقي وطهارته، والأصل في السبب

حاكم على الأصل في المسبّب، إذ لا يجري الأصل في المسبّب مع جريانه في

السبب، لتقدّم السبب على المسبّب في الرتبة. بل الذي في مرتبة السبب هو

الطرف، والأصل جارٍ فيه كذلك، وإذا جرى الأصلان في الملاقي والطرف تعارضاً، وبقي الأصل في الملاقي جارياً بلا معارض، لسقوط معارضه - وهو الطرف - بالمعارضة مع الملاقي.

الجواب:

وأجيب عن كلام الشيخ: بأنه وإن كانت الكبرى مسلّمة، لكنّها غير منطبقة على المورد، لأنّه كما أنّ النسبة في أصالة الطهارة بين الملاقي والملاقي نسبة السبب والمسبب، فإنّ أصالة الإباحة نسبتها إلى أصالة الطهارة نسبة المسبب إلى السبب، لأنّا لمّا نشك في إباحة شرب هذا الإناء، فإنّ السبب في هذا الشك هو الشك في طهارته، إذ النجاسة سبب لحرمة الشرب والطهارة سبب لحليته، فإذا سقط الأصلان - في الملاقي والطرف - بالمعارضة، وصلت النوبة إلى أصالة الطهارة في الملاقي كما ذكر الشيخ. لكنّ هذا الأصل ليس بلا معارض، بل يعارضه أصالة الإباحة في الطرف المسبب عن أصالة الطهارة فيه، وإذا كان كذلك، حصل العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو الطرف.

المناقشة:

وفيه: إنّ قاعدة تقدم الأصل السببي على المسببي مسلّمة، لكنّ لاسببية ومسببية بين أصالة الطهارة في الملاقي وأصالة الطهارة في الطرف، لكونهما في مرتبة واحدة، لكن الأصل في الطرف في مرتبة واحدة مع الأصل في الملاقي، وإذا تعارضتا تساقطاً، ولما كان الساقط لا يعود، فإنّ الأصل في الملاقي بلا معارض.

جواب آخر عن الاستدلال العقلي

وأجاب المحققون عن الإستدلال العقلي: بأن الشرط في منجزية كل منجز أن لا يكون المورد منجزاً بمنجز غيره، فلو كان منجزاً من ذي قبل بأن قام الدليل على إستحقاق العقاب على التكليف، لم يتنجز ثانية، للزوم تحصيل الحاصل. وبعبارة أخرى: فإن كل تكليف قامت الحجّة عليه وصار مورداً لاستحقاق العقوبة، فهو غير قابل لأن يتنجز ثانية، ولهذا قالوا: المنجز لا يتنجز.

وعلى هذا، فإن المفروض تنجز التكليف الموجود بين الطرفين بالعلم الإجمالي، فالطرفان منجزان به، فلو لاقى الشيء أحد الطرفين وحصل العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو الطرف، فإن هذا العلم سوف لا يتنجز في الطرف، لفرض تنجزه بالعلم الإجمالي الأول، وحينئذ، يكون الملاقي مشكوك التنجز فيجري فيه الأصل بلا معارض.

هذا ما ذكره المحققون: الميرزا والإصفهاني والعراقي^(١).

المناقشة:

قال الأستاذ: وفي القاعدة التي ذكروها من أن «المنجز لا يتنجز ثانية» تأمل، فمن الجائز قيام الطرفين - كالإقرار والبيّنة - على أمر، فيحتج على الشخص بالبيّنة وإقراره بحق الغير مثلاً، بمعنى أن كلاً من الحجّتين مؤثّر عقلاء، ويمكن أن يعاقب الشخص إستناداً إلى إقراره والبيّنة القائمة على الجرم الصادر منه، فالمقصود أن كلاً منهما مصحح لمواخذته، لأن يقام البيّنة عليه بعد إقراره حتى

(١) أجود التقريرات ٣/ ٤٤٥، نهاية الأفكار ٣/ ٣٦٠، نهاية الدراية ٤/ ٢٨٢.

يكون تحصيلاً للحاصل أو يلزم تعدد العقاب.

تفصيل السيد الخوئي

ثم إن المحقق الخوئي قد فصل في المقام، فذكر أن عدم مؤثرية العلم الإجمالي الثاني إنما هو فيما لو لم يكن الطرف - أي عدل الملاقئ - مجرى لأصل طولى سليم عن المعارض، كما إذا علمنا بنجاسة أحد الإناءين ثم لاقى أحدهما شيء.

وأما إذا كان للطرف أصل طولى، كما إذا علمنا بنجاسة مرددة بين الثوب والماء، ثم لاقى الثوب شيء آخر، ففي هذه الصورة، تسقط أصالة الطهارة في الطرفين للمعارضة وتبقى أصالة الحل في الماء بلامعارض، لعدم جريانها في الثوب في نفسها، فيقع التعارض حينئذ بين أصالة الطهارة في الملاقئ وأصالة الإباحة في الماء، للعلم بأن الملاقئ نجس أو أن الماء حرام شربه، وبعد تساقط الأصلين يكون العلم الإجمالي بالنسبة إلى الملاقئ منجزاً فيجب الاجتناب عنه.

التحقيق في المقام:

والتحقيق أن يقع البحث في مقامين:

الأول: في أن العلم الثاني مؤثر أو لا؟.

الثاني: في تفصيل السيد الخوئي.

المقام الأول

مقدّمة:

إنّ الملاك في منجزية العلم الإجمالي للأطراف ماذا؟

إذا قام العلم الإجمالي على وجود النجس في الشبهة المحصورة، فإنّه حجة عقلية قائمة على الجامع بين الطرفين، ولا يعقل أن يسري إلى الأطراف أنفسها، فتنجز الأطراف ليس من جهة العلم، بل هو من جهة قاعدة الإشتغال، وأنما العلم سبب لجريان هذه القاعدة، فتكون القاعدة منجزية للإجتناّب عن كلّ طرف، مقدّمة للفراغ اليقيني.

والحاصل: إنّ المنجز للجامع هو العلم، وللأطراف هو قاعدة الإشتغال الناشئة من العلم الإجمالي.

وبعد هذه المقدّمة نقول:

إنّه قد تسبّب العلم الإجمالي الأوّل لاشتغال الذمّة بالنسبة إلى الملاقي طرفه، فكانت قاعدة الإشتغال مقتضية للإجتناّب عن الطرف والملاقي حتى يحصل الفراغ، وحيثذ، لا يعقل أن يكون العلم الثاني مؤثراً نفس الأثر في الطرف، أي أن يوجب الإشتغال بالنسبة إليه، لتحقق الإشتغال بالعلم الإجمالي الأوّل، وإذا انتفى ذلك لعدم تعقّل الإشتغال مرّة أخرى، كان الأصل بالنسبة إلى الملاقي جارياً بلامعارض.

لا يقال: العلم الإجمالي أفاد الإشتغال حدوثاً، لكنّ العلم الإجمالي الثاني

يشاركه في الإشتغال والتنجز بقاءً، وما المانع من ذلك؟

لأننا نقول: العلم الإجمالي الثاني متأخر عن الأول بمناط العلوية والمعلوية، لأن العلم بنجاسة الملاقي أو الطرف، معلول للعلم بنجاسة الملاقي والطرف. ومع التقدم والتأخر - وأنه لا ينزل ذلك ولا يترقى هذا - يستحيل أن يكونا شريكين في التنجيز، لأن الإشتراك يتوقف على كون الشئيين في مرتبة واحدة، بأن يكونا جزئين للعلّة الواحدة، وإذا أثر العلم الأول أثره، فلا يبقى مجالاً لتأثير الثاني نفس الأثر. نظير ما إذا علم في الليل بفوت إحدى الصلاتين إما العصر وإما المغرب، فإن الذمّة مشغولة بإحدهما، لكنّ الإشتغال بالمغرب يقيني لكون الشك في الليل، فتجري فيها القاعدة، ويكون الشك في العصر بدوياً.

المقام الثاني

توضيح التفصيل: إنّه لو حصل العلم الإجمالي بوجود النجس بين الإناءين فلاقي شيء أحدهما، فإنّ الملاقي محكوم بالطهارة، لأنّ أصالة الطهارة في الطرفين يسقط بالمعارضة، وأيضاً يسقط بتبعهما أصالة الحلّ في الطرفين، وتبقى أصالة الطهارة في الملاقي بلا معارض.

ولكنّ قد يكون العلم بين طرفين أحدهما الثوب والآخر الماء، فإذا لاقى الثوب شيء، فإنّ أصالة الطهارة في الثوب تتعارض مع أصالة الطهارة في الماء فيتساقتان، لكنّ في طول هذا الأصل بالنسبة إلى الماء يوجد أصالة الإباحة، ولا يوجد هذا الأصل في طول أصالة الطهارة في الثوب، فلو أريد إجراء أصالة الطهارة في الملاقي، كان أصالة الإباحة في الماء معارضاً له، وحيثنّذ، يجب الاجتناب عن الملاقي.

أقول:

إن مبنى هذا التفصيل هو: إن تنجيز العلم الإجمالي يدور دائماً مدار سقوط الأصل والقاعدة في الطرفين على أثر المعارضة وعدم وجود المرجح لأحدهما على الآخر، وأما لو كان لأحد الأصلين مرجح فإنه سيجري بلا معارض.

وفيما نحن فيه: قد سقط أصالة الطهارة في الطرفين للمعارضة وعدم المرجح، لكن أصالة الإباحة في الماء مشكوك في سقوطها، ومع الشك تكون جارية. فلو علم بنجاسة الثوب أو الماء وجب الإجتنب عن الثوب في الصلاة وعن الماء في الوضوء، لسقوط أصالة الطهارة فيهما، ولكن شرب هذا الماء جائز لعدم المعارض لأصالة الإباحة.

وهذا المبنى مردود كما سيأتي.

هذا تمام الكلام في الصورة الأولى.

الصورة الثانية وهي على ثلاثة أقسام

ذكرها المحقق الخراساني:

الأول: أن يحصل العلم بنجاسة أحد الطرفين ثم تحصل ملاقات الشيء

الثالث مع أحدهما ويحصل العلم بها.

وهنا قد تحقق العلم بالإشتغال اليقيني ووجب الإجتنب عن الطرفين، ومع الإجتنب عن كليهما يحصل الفراغ اليقيني، وأما الملاقاة فلا يجب الإجتنب عنه وإن كان بينه وبين الملاقاة ملازمة في الحكم، لأن العلم قد تعلق بالطرفين لأكثر،

وبالإجتنب عنهما يتحقق الإمتثال.

الثاني: أن يحصل العلم بنجاسة أحد الطرفين، ثم تقع الملاقاة بين الشيء الثالث وأحدهما، ويحصل العلم بنجاسة الملاقى أو الطرف.

وهنا يجب الإجتنب عن الملاقى والطرف دون الملاقى، وإن كانت النجاسة في الملاقى معلولة للملاقاة معه إن كان هو النجس، ومع الإجتنب عنهما، يقع الشك في التكليف بالنسبة إلى الملاقى، ويجري الأصل فيه بلا معارض.

الثالث: أن يحصل الملاقاة لأحد الإناءين الموجود بينهما النجاسة، ثم يحصل العلم بالنجاسة والملاقاة.

وهنا ثلاثة أطراف، الملاقى والملاقى والطرف، فإما النجس هو الملاقى والملاقى وإما هو الطرف، فالثلاثة متعلق العلم. والمختار عنده هنا: وجوب الإجتنب عن الملاقى، خلافاً للشيخ - وتبعه الميرزا - إذ قال بعدم وجوب الإجتنب عنه.

دليل القول بعدم الإجتنب في القسم الأول

واستدل للقول بعدم وجوب الإجتنب بأن: نجاسة الملاقى ووجوب الإجتنب عنه في طول نجاسة الملاقى ووجوب الإجتنب عنه، لتخلل الفاء، وهذه الطولية معناها كون الشك في نجاسة الملاقى مسبباً عن الشك في نجاسة الملاقى، ومع فرض جريان الأصل في المسبب لا يكون الأصل جارياً في السبب، ولما كان المفروض جريانه في الملاقى لا يبقى الشك في المسبب.

ولكن الأصل - أصالة الطهارة - لما جرى في الملاقى وتعارض مع الأصل

في الطرف وتساقطا، يتحقّق الشك في الملاقي من حيث الطّهارة والنجاسة، فتجري فيه أصالة الطّهارة، لوجود المقتضي -وهو الشك- وعدم المانع وهو الأصل في السّبب، فإنّه قد ارتفع بالتساقط مع أصل الطرف على أثر التعارض.

دليل القول بالاجتناب في القسم الأوّل

واستدلّ للقول بوجود الإجتنب عن الملاقي بما حاصله: وجود المانع عن جريان الطّهارة في الملاقي، وإن كان المقتضي موجوداً. توضيحه:
 إن جريان الأصل في الملاقي يتوقّف على وجود المقتضي وهو الشك، وعدم المانع وهو الأصل المعارض. أمّا المقتضي وهو الشك في طهارة الملاقي ونجاسته فموجود ولا يمكن نفيه. إنّما الكلام في المانع، فنقول:
 صحيح أنّ الأصل في الملاقي متأخّر عن الأصل في الملاقي، للسببية والمسببية فيما بينهما، ولكنّه مع الأصل في الطرف في مرتبة واحدة، وحينئذٍ يتعارض هذان الأصلان، فيجب الإجتنب عن الملاقي. والوجه في كونهما في مرتبة واحدة هو عدم الملاك للتأخّر والتقدّم فيما بينهما^(١)، إذ ليس النجاسة في الطرف سبباً للشك في نجاسة الملاقي، ولا هي موضوع للحكم بها فيه، فهما في مرتبة وعرض واحد، فيكون العلم الإجمالي هو المانع عن جريان الأصل في الملاقي، وهو الأصل في الطرف.

(١) ملك التقدّم والتأخّر في المرتبة أحد أمرين: أحدهما: العلّة والمملوئية أو السببية والمسببية. والآخر: الموضوعية والمحمولية.

وحاصل الكلام: إن الأصل في الطرف كما يعارض الأصل في الملاقي يعارض الأصل في الملاقي لوحدة المرتبة.

المناقشة:

ويناقش هذا الإستدلال بما حاصله: أن الأصل في الطرف قد سقط بالمعارضة مع الأصل في الملاقي، فكيف يعارض الأصل في الملاقي، لأن الساقط لا يعود؟

الجواب:

ويجاب: بأن حقيقة التعارض هو أن يكون المقتضي للجريان في كل طرف موجوداً، ويكون كل واحد منهما مانعاً عن جريان الآخر، لكن التعارض من أحكام الزمان لا من أحكام المرتبة، والأصول في الملاقي والملاقي والطرف وإن كانت مختلفة في المرتبة، لكنها في الزمان الواحد وليس بينها تقدم وتأخر زمني، وعلى هذا، فإنه يوجد الشك في طهارة ونجاسة الملاقي والطرف، فالموضوع لجريان الأصل فيهما موجود، ولكن جريانه في كليهما يستلزم المخالفة القطعية، إذن، لا يجري لافي هذا ولا ذاك، وهذا معنى التعارض.

إن التعارض هو عدم جريان الأصل في الطرفين، للزوم المخالفة القطعية مع العلم الإجمالي، وهذا معنى سقوط الأصلين، وليس معنى السقوط هو إنعدام الأصل، بل المقصود قصور الأصل عن الشمول للطرفين.

ثمّ لَمَّا نلحظ الحالة في الملاقي، نجد الموضوع -وهو الشك في الطهارة والنجاسة- موجوداً، وهو أيضاً موجود في الطرف بالوجدان، وإذا كان الموضوع موجوداً في الطرفين، يقع التعارض كذلك، لمانعيّة العلم الإجمالي، والآ تلزم المخالفة القطعيّة.

وتلخص: إندفاع الشبهة وتماميّة القول الثاني، وأنّ الأصل يسقط في الأطراف الثلاثة.

ومن هنا يظهر ما في كلام مصباح الأصول، فإنّه قد اختار هذا القول هنا، وأنّ الأصل يسقط في الملاقي والملاقي والطرف، ولكنّه في دوران أمر النجاسة بين الماء والتراب قال بوجود الأصل الطولي في طرف الماء -وهو أصالة الإباحة- ووقوع المعارضة بين هذا الأصل وأصالة الطهارة في الملاقي. فإنّ الجمع بين القولين محال، إذ لا فرق بين المسألتين، فكيف يقول هنا بسقوط الأصل في الثلاثة معاً، ويقول هناك بوجود الأصل الطولي؟

وبعبارة أخرى: إن كان اختلاف المرتبة مؤثراً، ففي المسألتين، وإن لم يكن كذلك. والتفصيل بلاوجه.

هذا تمام الكلام في القسم الأوّل من الصّورة الثانية، وهو ما إذا كان زمان المعلوم بالإجمال متّحداً مع زمان الملافة.

القسم الثاني من الصّورة الثانية

أنّ يكون العلم بالنجاسة متأخراً عن زمان حصول النجاسة والملافة، ولكنّ

الملاقاة متأخرة زماناً عن المعلوم بالإجمال وهو النجاسة. كأن علم يوم السبت بتحقق النجاسة في أحد الإبناءين في يوم الخميس، ثم حصل الملاقاة يوم الجمعة بين الشيء الثالث وأحدهما.

وهنا قولان:

أحدهما: إن المتبع هو العلم.

والثاني: إن المتبع هو الواقع المعلوم بالإجمال.

بيان القول الأول

إن المعلوم هو نجاسة أحد الإبناءين في يوم الخميس، والعلم قد تحقق في يوم السبت، وهذا العلم يكون مؤثراً بالنسبة إلى الملاقاة والظرف، وأما الملاقاة فقد حصلت فيما بعد، فالتكليف بالنسبة إلى الملاقاة مشكوك فيه، فهو مجرى الطهارة.

بيان القول الثاني

إن الأحكام الواقعية تابعة للواقع، ولا دخل للعلم والجهل فيها، بخلاف الأحكام الظاهرية، فإن الموضوع فيها هو الجهل والشك، والأحكام العقلية تدور مدار العلم وقيام الحجة.

فظهر أن الحكم الشرعي على قسمين، والأحكام العقلية تقابل الأحكام الشرعية. فهذه مقدمة.

والمقدمة الأخرى هي: إن الحكم مطلقاً لا يتخلف عن موضوعه، فلا يتقدم عليه ولا يتأخر عنه.

وعلى ما تقدم، فإن نجاسة الملاقي واقعا تدور مدار الملاقاة، بلا دخل للعلم والجهل، فإن الملاقاة سبب لنجاسة الملاقي، وهي حكم واقعي يترتب على موضوعه ولا يتخلف عنه، ونجاسة الملاقي متأخرة عن المعلوم بالإجمال، وهو الملاقاة.

هذا بالنسبة إلى الحكم الواقعي.

وأما بالنسبة إلى الحكم الظاهري، فإن موضوعه الشك، والمفروض أنه قبل يوم السبت لاشك بالنسبة إلى نجاسة أحد الإناءين والملاقاة، فلما علم يوم السبت بنجاسة أحد الإناءين في يوم الخميس، وبالملاقاة يوم الجمعة، حصل له ثلاثة شكوك تتعلق بكل طرف، فتحصل الحكم الظاهري في يوم السبت لتحقق موضوعه وهو الشك، ولما كان تحقق الموضوع في زمان واحد، فإن الحكم يترتب عليه، ويقع التعارض بين الثلاثة - وإن كان زمان الملاقاة متأخرا - لأن جريان قاعدة الطهارة في كل واحد دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فيكون الإجتناؤها واجبا.

وأما الحكم العقلي، فهو التنجيز، لأن موضوعه - كما تقدم - قيام الحجّة وهو العلم المفروض تحقّقه يوم السبت.

والحاصل: إن الحكم الظاهري الشرعي والحكم العقلي لا يدوران مدار الواقع، بل الأول يدور مدار الموضوع وهو الشك، والثاني يدور مدار الحجّة وهو العلم.

هذا، والسيد الخوئي كان يقول هنا بجريان الأصل في الملاقي، ثم عدل عن

ذلك في الدورة الثانية، لما ذكرنا في وجه وجوب الإجتنب عنه، وحاصله: أن الحكم العقلي يدور مدار الحجّة لا الواقع. وبما ذكرنا يظهر أن الحق هو القول الثاني.

الصورة الثالثة

أن يكون العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين بعد الملاقاة وقبل العلم بالملاقاة. وفيها قولان كذلك.

دليل وجوب الإجتنب

استدلّ للقول بوجوب الإجتنب عن الملاقي: بأن العلم الإجمالي مؤثر في التنجيز والعلم منجز حدوثاً وبقاءً ما دام موجوداً. وفيما نحن فيه: قد علم بنجاسة أحد الطرفين قبل العلم بالملاقاة، فكان منجزاً للطرفين، ولكن بعد العلم بالملاقاة يكون العلم متعلقاً بثلاثة أطراف، فالعلم في مرحلة الحدوث كان ذا طرفين، وفي مرحلة البقاء أصبح ذا ثلاثة أطراف فيكون منجزاً بالنسبة إلى الملاقي كالتطرفين. والحاصل: لو علم بوقوع النجاسة إما في الإناء الكبير أو الإناء الصغير، ثم انقلب العلم إلى أن النجاسة إما في الكبير وإما في أحد الصغيرين، فإن مقتضى القاعدة هو الأخذ بمنجزية العلم الثاني.

دليل عدم وجوب الإجتتاب

واستدلّ للقول الثاني: بأن العلم الإجمالي بين الطرفين لما حصل، تحقّق التكليف، والمناطق عند العقل هو العمل بالتكليف الذي قامت عليه الحجّة، فبمجرّد قيامها -وهي هنا العلم- يتمّ التنجيز، وتخلّف التنجيز عن العلم محال، وقد تنجّز التكليف بالنسبة إلى الطرفين. وأمّا الملاقاة، فلم يقدّم عليها العلم، وإنما هي في الواقع، وقد تقدّم سابقاً أنّه ليس الواقع هو الملاك للمحكم العقلي ولا أثر له. والحاصل: إنّ التكليف الذي حصل الإشتغال به هو الإجتتاب عن الطرفين فقط، والإشتغال يستحيل إنفكاكه. ثمّ لما حصل العلم بالملاقاة، فإنّه لما كان بين الملاقين والملاقي سببيّة، فلا بدّ من أن يكون الملاقي نجساً، وبذلك يكون متعلّق هذا العلم ذا أطراف ثلاثة، لكن هذا العلم الثاني يستحيل أن يكون منجزاً بالنسبة إلى الملاقي، بأن يكون طرفاً للإناء الكبير، لأنّ الإناء الكبير قد تنجّز العلم بالنسبة إليه وحصل الإشتغال بوجوب الإمتثال فيه، والمنتجّز لا ينتجّز ثانياً، فيبقى الأصل في الملاقي بلا طرف.

والحاصل: إنّهُ وإنّ تعدّد العلم فتعدّدت الحجّة، لكنّ الإشتغال لا يتعدّد، فلا يجب الإجتتاب عن الملاقي، لأنّ الإجتتاب عن الطرف -وهو الإناء الكبير- قد وجب بالعلم الأوّل، فيبقى الأصل في الملاقي بلا طرف.

هذا تمام الكلام في دوران الأمر بين المتباينين.

ويقع الكلام في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.

دوران الأمر

بين الأقلّ والأكثر

لو شك في المكلف به، ودار الأمر بين أمرين يمكن الإجتماع بينهما في الوجود، كما لو علم بوجوب الصلاة، وتردّدت بين أن تكون ذات عشرة أجزاء أو أحد عشر جزءاً، فما هو التكليف والوظيفة الشرعية؟

الفرق بين دوران الأمر بين المتباينين والأقل والأكثر

فظهر الفرق بين دوران الأمر بين المتباينين وبين الأقل والأكثر، وأنه يمكن الإحتياط في الأقل والأكثر، دون المتباينين إلا بالاتيان بكلا الطرفين مثل القصر والإتمام.

هذا من حيث الكبرى.

نظرية العراقي والكلام حولها

وأما الصغرى، فقد ألحق المحقق العراقي^(١) دوران الأمر بين الطبيعي والحصة بدوران الأمر بين المتباينين، والوجه في ذلك هو: أن الطبيعي يقبل

(١) نهاية الأفكار ٣ / ٣٧٣.

الإنطباع على الحصّة، كانطباق الإنسان على زيد وغير زيد.

والتحقيق أنه ملحق بدوران الأمر بين الأقل والأكثر، وذلك، لأنّ المناط في الأقل والأكثر أن يكون الأقل لا بشرط بالنسبة إلى حدّ الأقلية وحدّ الأكرية، فلو كان الأكثر مقيداً بحدّ الأقلية، تقيدت الطبيعة بالأقل وأصبح الأقل مابيناً للأكثر، وهكذا لو تقيد الأقل بقيد الأقلية.

إنّ حقيقة دوران الأمر بين الأقل والأكثر هو: دورانه بين العشرة الأجزاء لا بقيد عن الأكثر، والعشرة مقيدةً بالحادي عشر، وحيثئذ، ينطبق أحدهما على الآخر. وعليه فيرد على المحقق العراقي:

التقص، بأنكم تقولون في البسيط المقول بالتشكيك إذا تعلق به التكليف كالأعراض من البياض ونحوه، بأنه من قبيل الأقل والأكثر، فلو تعلق التكليف بالبياض وشك بأن المطلوب عبارة عن البياض لا بشرط أو بشرط الشدة، كان من الأقل والأكثر، فعلى القول بالإشتغال وجب الإمتثال بالبياض المقيد بالشديد، وعلى القول بالبراءة كفى الإتيان بالطبيعة الالابشرط، وكذا الأمر في الإجتهد والعدالة والتقوى ونحو ذلك مما يقبل الشدة والضعف.

وما الفرق بين البياض والإنسان، فإن وزان طبيعة الإنسان بما هي طبيعة، وزان البياض بما هو بياض، ووزان الإنسان مقيداً بكونه زيداً وزان البياض مقيداً بالشدة.

والحل، وهو ما أشرنا من أنّ الملاك في الأقل والأكثر هو أن نشك في كيفية التكليف في مرحلة لحاظ المولى لموضوع تكليفه، بأن يتردد بين طرفين قد أخذ

الموضوع في أحدهما مع خصوصية بنحو البشرط بها، وفي الآخر بنحو اللأبشرط بالنسبة إليها، كمثال دوران أمر الصلاة بين العشرة أجزاء لا بشرط عن السورة والعشرة أجزاء بشرط السورة، ودوران الأمر بين إكرام الإنسان لا بشرط عن خصوصية الزيدية وإكرامه بشرط تلك الخصوصية. وهكذا في مثال البياض والاجتهاد ونحوهما، فإن «الإنسان» و«البياض» وغيرهما يقبل الإنطباق على الخصوصية، وكلما كان من هذا القبيل فهو من دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

نظرية المحقق صاحب الحاشية والكلام حولها

وقال المحقق صاحب الحاشية^(١): بأن الأقل والأكثر يندرج تحت كبرى

المتباينين.

والوجه في ذلك هو:

إن أقسام إعتبار الماهية متباينات، فإن الماهية - بقطع النظر عن اللأبشرط المقسمي الجامع بين الأقسام - قد تعتبر بشرط لا، وقد تعتبر بشرط شيء، وقد تعتبر لا بشرط وهو القسمي، وهذه الإعتبارات متقابلة. فكما أن النسبة بين البشرط شيء وبشرط لا هي التباين، كما في القصر والإتمام، حيث أن الأول بشرط لا عن الركعتين والثاني بشرط، كذلك النسبة بين اللأبشرط والبشرط، لأن اللأبشرط الأقل يلحظ بنحو الإطلاق عن الزيادة، والإطلاق والتقييد بالزيادة متباينان.

(١) هداية المسترشدين: ١٧٥ - ١٧٦.

وحاصل هذا الإشكال هو الإحتياط في دوران الأمر بين الأقل والأكثر وبطلان البراءة.

الجواب:

ويتوقف الجواب عن هذه النظرية على فهم حقيقة الإطلاق، وأن الإطلاق يكون في لحاظ المولى أو في متعلق الحكم؟

لاشك في أن المولى غير مهملي لخصوصيات موضوع الحكم، لأنها إما دخيلة في الغرض وإما غير دخيلة، وعلى كل حال، فإن الخصوصية ملحوظة له، فإما يعتبرها لدخلها في الغرض، وإما هي غير دخيلة فيرفضها. والنتيجة هي: إن التقيد يدخل تحت الطلب، وأما الإطلاق ليس بداخلي.

توضيح ذلك: تارة: يكون خصوصية الإيمان في الرقبة دخيلة في الغرض، فهنا يكون الملحوظ تقيد الرقبة، ويتعلق الحكم بالرقبة مع التقيد بها، فيقول: أعتق رقبة مؤمنة، وأخرى: لا يكون لوجود الإيمان وعدمه دخل في الغرض من الحكم، فهو يلحظ ذلك في مقام الجعل ولا يأخذ شيئاً منهما، وهذا هو الإطلاق في مرحلة الجعل.

وعلى الجملة، فإن الحاكم في مقام الجعل غير مهملي للخصوصيات، فإما الدخل وإما عدمه، فعلى الأول: يكون التقيد داخلاً تحت الطلب فيقول أعتق رقبة مؤمنة، وعلى الثاني: لا يدخل فيقول: أعتق رقبة، فالإطلاق يرجع إلى مقام الجعل لا إلى مقام متعلق الحكم، والتقيد يرجع إلى متعلق الحكم.

وعليه، فإن التباين يكون في مرحلة اللحاظ، لأن الذات -وهي الرقبة-

دخلت تحت الحكم، وهي إما مع الإيمان وإما لا، فهي موجودة مع الإيمان والكفر، فكان التباين بين الشرط واللابشرط في مرحلة اللّحاظ، وكلّ منهما قسيم للآخر.

وأما بالنسبة إلى متعلّق الحكم، فقد عرفت أنّ الإطلاق خارج عن المتعلّق، لأنّ متعلّق الحكم هو نفس الذات، والذات تتحدّ مع جميع الخصوصيات ولا تباين.

فظهر وقوع الخلط عند المحقّق صاحب الحاشية، بين مقام اللّحاظ ومقام الجعل والإعتبار، ولا تباين في مقام الجعل، ومن المعلوم أنّ البحث في أنّ المورد مجرى البراءة أو الإشتغال يتعلّق بمقام الجعل والتكليف لا بمقام اللّحاظ.

مقدّمان

١- في تقسيم الأقل والأكثر

إنّ الأقل والأكثر على قسمين، الإرتباطيان والإستقلّيان، والكلام الآن في الإرتباطيين.

قالوا: والفرق بينهما هو: وحدة الغرض في الأوّل وتعدّده في الثاني، مثال الأوّل: دوران أمر الواجب بين العشرة أجزاء والأحد عشر جزءاً، ومثال الثاني: دوران الأمر في الإكرام بين العشرة عالم والأحد عشر عالماً، فالغرض هناك واحد وهنا متعدّد.

وهذا بناءً على تبعيّة الأحكام للملاكات، وأنّ الملاكات في المتعلّقات، تامّ

كما لا يخفى، وأما على مبنى المنكرين للتبعية، وعلى مبنى أن الملاك في نفس الأمر والنهي، فلا يتم.

فالصحيح في التفريق بين القسمين أن يقال: بأن المتعلق في الأقل والأكثر الاستقلاليين متعدّد وفي الإرتباطيين واحد، فالإطاعة والمعصية متعدّد في الأول دون الثاني، وهذا يتم على جميع المسالك.

٢- هل البحث كبروي أو صفروي؟

هل البحث في المقام كبروي أو صفروي؟ موضوعي أو حكمي؟
 عندنا كبرى: «الشك في التكليف مجرى البراءة» وكبرى «الشك في المكلف به مجرى الإحتياط». والبحث في «الأقل والأكثر» الإرتباطيين يدور مدار البحث عن أن الشك هو في التكليف حتى تجري البراءة، أو في المكلف به حتى يجري الإشتغال؟

الأقوال في الأقل والأكثر الإرتباطيين

واختلفت الأعاضم في المسألة على ثلاثة أقوال:

١- البراءة عقلاً ونقلاً.

٢- الإحتياط عقلاً ونقلاً.

٣- التفصيل بين حكم العقل وحكم الشرع.

أدلة القول بالبراءة

طريق الشيخ

ويستفاد من كلام الشيخ^(١) للقول الأوّل وجهان:

الوجه الأوّل:

إنحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بالنسبة إلى الأقل والشك

البدوي بالنسبة إلى الأكثر.

توضيح ذلك:

إن موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر على قسمين، أحدهما: الدوران بين

الأجزاء الخارجيّة، وهو المتعدّد وجوداً في الخارج كأجزاء الصلاة. والثاني:

الدوران في الأجزاء التحليليّة، وهو ما ليس له وجود في الخارج. كما لو علم

إجمالاً بتعلّق التكليف بالعمل لا بشرط عن التقيد بالترتيب أو بشرط الترتيب،

فالأقل والأكثر الإرتباطي على قسمين، والكلام فعلاً في القسم الأوّل.

فإذا وقع الشك في أن الواجب هو الصلاة لا بشرط عن السورة أو بشرط

السورة، يقول الشيخ بالبراءة عن السورة، لأن الأقل معلوم وجوه تفصيلاً، وهذا

العلم بيان، والأكثر مشكوك وجوه فلا بيان بالنسبة إليه، فتجري قاعدة قبح العقاب

بلا بيان.

وهذا هو الإنحلال العقلي. وذلك لأننا نعلم بوجودِ نفسيٍّ مردّد بين الطرفين، مثلاً: لاندري هل الواجب النفسي الصلاة ذات الأجزاء العشرة أو الأحد عشر جزءاً، فالعلم موجود والمتعلّق مردّد، لكنّ هذه الشبهة تنحلّ بعلمٍ آخر، حيث يرتفع التردد في المتعلّق، بل يعلم تفصيلاً بأنّه هو الأقلّ، لكنّ مع الجهل بأنّه بشرط الأكثر أو لا بشرطٍ عنه، فكان هو الواجب إمّا نفساً، إن كان في الواقع عشرة أجزاء، وإمّا غيريّاً إن كان في الواقع أحد عشر جزءاً. فإذن يحصل العلم تفصيلاً بوجود الأقلّ، وإن تردّد وجه الوجوب. وحيثنذ، فالبيان بالنسبة إلى الأقلّ قائم، وأمّا الأكثر فمشكوك وجوبه.

هذا، ويمكن أن يكون كلام الشيخ ناظراً إلى رأي المحقّق صاحب الحاشية القائل بأنّه ليس في الأقلّ والأكثر الإرتباطيين طرفٌ متيقّن الوجوب، لأنّه إن كان الأكثر هو الواجب، فالأقلّ بحدّ الأقلية ليس بواجب أصلاً. يقول الشيخ: بأنّ الأقلّ هو الواجب على كلّ تقدير، أي سواء كان وجوبه نفسياً أو غيريّاً.

إشكال المحقّق الخراساني ببرهانين

قال^(١): الإنحلال فالبراءة محال، ببرهانين أحدهما: برهان الخلف، والآخر برهان إستلزام وجود الشيء لعدمه.

بيان البرهان الأول

لقد علمنا بإشتغال الذمة إما بالأقل أو الأكثر، فالأكثر طرف للإشتغال العقلي، فإن ارتفع احتمال الإشتغال بالأكثر حصل العلم التفصيلي بوجود الأقل على أي تقدير. ومعنى ذلك أن يكون التكليف بالنسبة إلى الأقل منجزاً، سواءً تعلق بالأقل أو بالأكثر، لكنّ تنجز التكليف بالنسبة إلى الأقل على كل تقدير يتوقف على تنجزه إن كان متعلقاً بالأكثر، إذ يكون وجوب الأقل غيرياً، وإنما يكون وجوبه كذلك إن كان وجوب الأكثر نفسياً. فكان تعلق التكليف بالأقل على أي تقدير متوقفاً على تنجزه بالنسبة إلى الأكثر، لكنّ فرض إنحلال العلم وإجراء البراءة عن الأكثر يستلزم الخلف.

وعلى الجملة: الإنحلال يتوقف على تنجز التكليف في الأقل على كل تقدير، فيتوقف على تنجزه بالنسبة إلى الأكثر، ومع تنجزه بالنسبة إلى الأكثر، كيف تجري البراءة بالنسبة إلى الأكثر، لأنّ ما فرض منجزاً لا يكون غير منجز وألا يلزم الخلف؟

بيان البرهان الثاني

إنّ الإنحلال هو الإشتغال بالأقل والبراءة عن الأكثر، لكنّه في ما نحن فيه يتوقف على تنجز التكليف بالأقل على كل تقدير كما تقدّم. لكنّ تنجزه بناءً على كون وجوب الأقل غيرياً، يتوقف على كون الوجوب في الأكثر - وهو ذو المقدمّة - منجزاً، وألا لم يكن منجزاً، لأنّ وجوب المقدمّة ناشئ من وجوب ذي المقدمّة.

وعلى الجملة: إنه يكون الإنحلال متوقفاً على تنجز التكليف بالأقل على كل تقدير، وتنجزه فيه على تقدير الغيرية متوقف على تنجزه في الأكثر، ونتيجة ذلك أنه يلزم من الإنحلال والبراءة عن الأكثر - عدم الإنحلال وتنجز الأكثر. فكان الإنحلال مستلزماً لعدم الإنحلال، والبراءة عن الأكثر مستلزماً لعدم البراءة عنه، وهذا هو المقصود هنا من لزوم عدم الشيء من وجوده.

جواب السيد الخوئي عن كلا البرهانين

وقال المحقق الخوئي: إن ملاك الإستحالة في البرهانين واحد وهو: إن الإنحلال يتوقف على تنجز التكليف على كل تقدير، ومعه لا تنجز بالنسبة إلى الأكثر، فيلزم الخلف، ومن فرض وجود الإنحلال عدمه. والجواب عن كليهما كلمة واحدة^(١) وهي:

إن الإنحلال لا يتوقف على تنجز التكليف على تقديري تعلقه بالأقل وتعلقه بالأكثر، بل الإنحلال وتنجز التكليف بالنسبة إلى الأكثر متنافيان لا يجتمعان، فكيف يكون متوقفاً عليه؟ بل الإنحلال مبني على العلم بوجود ذات الأقل على كل تقدير، أي على تقدير وجوب الأقل في الواقع بنحو الإطلاق وعلى تقدير وجوبه في الواقع بنحو التقييد، فذات الأقل معلوم الوجوب، إنما الشك في الإطلاق والتقييد، وحيث أن الإطلاق لا يكون مجرى للأصل في نفسه على ما تقدم بيانه، فيجري الأصل في التقييد بلا معارض، وينحل العلم الإجمالي

لا محالة. وهذا واضح لا غبار عليه، فلا يكون مستلزماً للخلف، ولا وجود الإنحلال مستلزماً لعدمه. وإنما نشأت هذه المغالطة من أخذ التنجيز على كل تقدير شرطاً للإنحلال. وهذا ليس مراد القائل بالبراءة. انتهى.

وعلى الجملة:

إنه لا يتوقف الإنحلال على تنجيز التكليف بالنسبة إلى الأقل على كل تقدير، وإنما يتوقف على العلم بالتكليف فيه على كل تقدير، وهذا العلم حاصل، وبه يتم الإنحلال، وإذا حصل الإنحلال تنجيز التكليف بالنسبة إلى الأقل. فكان التنجيز متوقفاً على الإنحلال لا الإنحلال على التنجيز.

المناقشة

أجاب الأستاذ:

أولاً: إن حقيقة الإنحلال هي تعيين الإشتغال في طرف بعد أن كان مردداً بين الطرفين بمقتضى العلم الإجمالي، كأن تقوم البيئة -مثلاً- على وجود النجاسة في هذا الطرف، فإنه لا يبقى العلم الإجمالي بل ينحل بالإنحلال الحكمي، أي بتعيين وجوب الإجتنب والإشتغال بهذا الكلام في الطرف الذي قامت عليه البيئة، ويرتفع أثر العلم وهو الإشتغال عن الطرف الآخر.

وكذلك الحال في الإنحلال الحقيقي.

وعلى الجملة، فإن الإنحلال مطلقاً هو تعيين الإشتغال في طرف بعد تردده

بمقتضى العلم بينه وبين الطرف الآخر.

وإذا كان هذا حقيقة الإنحلال، فإنه يرد الإشكال بأنّ تنجز التكليف في الأقل -بناءً على الوجوب الغيري- يتوقّف على تنجزه في الأكثر، وإذا كان التكليف في الأكثر منجزاً، فإنّ إجراء البراءة عنه خلف، ويلزم من إنحلال العلم وإجراء البراءة فيه عدم إنحلال العلم.

وثانياً: ما هو المنجز لأصل الوجوب؟ إنّ العلم الإجمالي مردّد بين الأقل والأكثر، والعلم التفصيلي قد تعلق بالأقل، ولكنه مردّد بين النفسي والغيري، فلانجز للتكليف أصلاً، لأنّ المفروض إنحلال العلم الإجمالي وعدم بقائه حتى يكون منجزاً.

الإشكال الثاني على استدلال الشيخ

وأشكل على الشيخ أيضاً: بأنّ إتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري غير ثابت بل الثابت خلافه، لأنّ الوجوب ناشئ من توقّف وجوده على وجود آخر، وليس وجود المركب غير وجود الأجزاء، بل وجوده عين وجودها، والفرق بينهما باللحاظ والإعتبار فقط.

وأيضاً: لو أنكرنا الوجوب الغيري للمقدمة، بطل استدلال الشيخ.

وأيضاً: لا بدّ من الإلتزام بأنّ العلم التفصيلي الجامع بين الوجوب النفسي والغيري يوجب إنحلال العلم الإجمالي بالوجوب النفسي. وبعبارة أخرى: أن ينحلّ العلم الإجمالي الأوّل بالعلم التفصيلي، وكيف يمكن ذلك؟

ثمّ إنّ إتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري، يتوقّف على أن تكون الأجزاء

مقدمة لتحقق الكل، ولولا ذلك لم يتصف الجزء بالوجوب الغيري. وهذه المقدمة متوقفة على أمرين:

أن يكون بين الأجزاء والكل إثنيّة وغيريّة، فلو كانت الأجزاء عين الكل لم تكن واجبة بالوجوب الغيري.

أقول:

قال الأستاذ: والحق هو التعدّد والإثنيّة، لأنّ الأجزاء ليست عين الكل بل الأجزاء لا بشرط إلى الإنضمام، والكل بشرط الإنضمام، فهما متغايران، غير أنّ هذا التعدّد ليس في الوجود، لأنّ الذات المقيّدة ليست في الوجود منحازة عن القيد، بل أنّهما متعدّدان في اللّحاظ.

وأما مقدّمة الأجزاء للكل، فقد قسّم جمهور الفقهاء والأصوليين المقدّمة إلى المقدّمة الداخليّة والمقدّمة الخارجيّة، وقد جعلوا الداخليّة هي الأجزاء.

وما هو ملاك المقدّميّة؟

إنّ «المقدّميّة» عبارة عن كون الشيء «موقوفاً عليه»، وكلّ ما كان موقوفاً عليه فهو متقدّم على الموقوف رتبةً، والنسبة هي نسبة العلة إلى المعلول ولو بالعلية الناقصة. هذا أولاً.

وثانياً: إن تحلّل الفاء دليل على الإثنيّة والتقدّم والتأخر الرتبي، فيصح القول: تحققت الأجزاء فتحقق الكل، ولا يصح أن يقال: تحقّق الكل فتحققت الأجزاء. فالكل متفرّع على الأجزاء ولا عكس، ويشهد بذلك إمكان وجود المقدّمة وعدم وجود ذي المقدّمة، بأن يوجد الجزء ولا يوجد الكل.

فثبت الإثنيّة والمقدّميّة.

وهل يتعلّق الوجوب الغيري بالأجزاء؟

يقول الشيخ: بأنّ الجزء لا يقبل ذلك، للزوم اللغوّة، لأنّ المفروض أن الكلّ متّصف بالوجوب كالصلاة مثلاً، فلامعنى بعد وجوب الصلاة لجعل الوجوب للسورة والركوع والسجود.

فالتعدّد والإثنيّة بين الأجزاء والكلّ موجود، والأجزاء قابلة لأنّ تكون مقدّمة للكلّ، لكنّ الأجزاء لا تكون واجبة بالوجوب الغيري، للزوم اللغوّة عند الشيخ قدس سرّه.

وعلى هذا يسقط هذا الوجه الذي ذكره الشيخ.

هكذا أفاد دام بقاءه، وفي بعض مواضعه تأمّل.

التحقيق في المقام

إنّ الوجه الذي ذكره الشيخ كان متوقّفاً على تماميّة أربعة أمور:

١- أن تكون الأجزاء مقدّمة للكلّ، حتى تصلح لعروض الوجوب الغيري عليها.

٢- تماميّة كبرى الوجوب الغيري للمقدّمة، فلو قلنا بعدم وجود الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذي المقدّمة، انتفى الوجوب الغيري للمقدّمة.

٣- قابليّة الأجزاء - بعد تماميّة المقدّمة - للإتصاف بالوجوب الغيري.

٤- أن يكون العلم بالوجوب النفسي المرادّد بين الأقلّ والأكثر قابلاً

للإنحلال بالعلم التفصيلي بالوجوب المرذد بين النفسي والغيري.

أما الأمر الأول: فمبني على أن تكون المقدمة صادقة لوجود التقدّم والتأخر بين الموقوف والموقوف عليه، بأن يكون الكلّ متوقفاً على الأجزاء وهو متأخر عنها، ومن هنا قسّموا المقدّمة إلى الداخليّة والخارجيّة.

وأما الأمر الثاني، فقد قرّنا -في بحث مقدّمة الواجب- أن ليس هناك وجوبان أحدهما للمقدّمة والآخر لذي المقدّمة، بل إن الشوق إلى ذي المقدّمة يلازم الشوق بالنسبة إلى المقدّمة، وإذا أمر بذي المقدّمة، فإنّ هذا الأمر يكون داعياً للمكلف لإيجاد المقدّمة التي يتوقّف عليها.

وبالجمله، فإنّ الأمر المتعلّق بذي المقدّمة كاف للإنبعاث إلى المقدّمة ولا حاجة إلى أمرٍ آخر.

هذا من حيث الكبرى.

وأما من حيث الصغرى، وهو الأمر الثالث، فإنّ الملازمة المذكورة إنّما تكون بين المقدّمة وذي المقدّمة الموجودين بوجودين، وأما إذا كانا موجودين بوجودٍ واحدٍ فلا تتحقّق الكبرى... والمفروض أن الأجزاء والكلّ وجودهما واحد، فلو وجبت الأجزاء -مع وجوب الكلّ- لزم اجتماع المثليين، لأنّه وإن كان الوجوب إعتبارياً ولا مانع من اجتماع الإعتبارين، لكنّ كلّ اعتبارٍ فإنّه ناشئ عن الإرادة، وإذا كان الوجود واحداً لزم اجتماع الإرادتين على المراد الواحد. وأيضاً: يلزم تعدّد الإنبعاث مع كون المبعوث إليه واحداً.

وأما الأمر الرابع، فإنّه لا يعقل الإنحلال في محلّ الكلام، لاختلاف متعلّق

العلمين، فالعلم الأول متعلق بوجود نفسي، والعلم الثاني مردد بين النفسي والغيري.

وتلخص عدم تمامية الوجه الأول.

وكذلك لا يتم الوجه الأول بناءً على وجوب المقدمة بالوجوب العقلي لا الشرعي، كما في كلام صاحب الكفاية إذ قال: «شرعاً أو عقلاً، سواء كان وجوب المقدمة عقلاً بمعنى درك العقل أو حكمه - على الخلاف - كما في استحقاق العقاب على مخالفة ما قامت عليه الحجة، أو كان بمعنى اللابدية العقلية، فإنه إذا فرض مطلوية ذي المقدمة فلا بد من الإتيان بالمقدمة عقلاً.

والوجه في ذلك هو: إنه مع جريان البراءة شرعاً وعقلاً في ذي المقدمة، لا معنى لوجوب المقدمة بالوجوب العقلي بأي معنى، لأن الجمع بين لزوم الإتيان بالمقدمة والبراءة عقلاً وشرعاً عن ذي المقدمة يستلزم الخلف. وأيضاً: يستلزم عدم الإنحلال من وجوب الإنحلال.

فالوجه الأول ساقط على كل تقدير.

الوجه الثاني:

المستفاد من كلام الشيخ كذلك:

إن الأقل واجب يقيناً بالوجوب النفسي الجامع بين الوجوب الاستقلالي والوجوب الضمني، إذ لو كان الواجب في الواقع هو الأقل كان الأقل واجباً بالوجوب الاستقلالي، وإن كان الواجب كذلك هو الأكثر، كان الأقل واجباً

بالوجوب الضمني، لأن التكليف بالمركب ينحلّ إلى تكاليف متعدّدة بالنسبة إلى كل واحد من الأجزاء مشروطاً بلحوق التالي للسابق.

وعليه، فإنّه يكون التكليف بالنسبة إلى الأقل معلوماً، والعقاب على تركه ثابتاً لقيام الحجّة عليه، وأمّا بالنسبة إلى الأكثر، فهو مشكوك فيه والعقاب عليه بلا بيان، فتجري البراءة العقلية.

وتلخص: أنّ وجوب الأقل ليس غيرياً حتى يرد ما ورد، بل هو نفسي على تقدير الإستقلالية أو الضمنية، وهذا التردّد غير مضر.

توضيح السيّد الخوئي

وقد أوضحه في مصباح الأصول^(١): بأن محلّ الكلام في دوران الأمر بين الأقل والأكثر إنّما هو إذا كان الأقل متعلقاً للتكليف بنحو اللابشرط القسمي، بمعنى أنّه لو علم بوجوب الأقل لم يكن الإتيان بالأكثر مضرّاً، بخلاف ما لو كان الأقل مأخوذاً على نحو الشرط لاعن الأكثر، فإنّه يكون من دوران الأمر بين المتباينين، وهذا هو الميزان في الفرق بين المسألتين.

وعليه، فلو دار الأمر بين الأقل والأكثر، كان ذات الأقل معلوم الوجوب، غير أنّه يشك في أنّ الأقل مأخوذ بنحو الإطلاق عن الأكثر - أي اللابشرط - أو بنحو التقييد به - أي الشرط - فيكون الأقل واجباً على كلّ تقدير، ولا معنى لجريان الأصل فيه لعدم الشك، بل الشك في تقيده بالأكثر، فتجري البراءة عنه.

(١) مصباح الأصول: ٤٢٩.

قال: وقد ذكرنا مراراً أنّ تنجيز العلم الإجمالي موقوف على تعارض الأصول في أطرافه وتساقطها، وأنه لو لم يجز الأصل في أحد الطرفين في نفسه فلا مانع من جريانه في الطرف الآخر، فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً. وما نحن فيه من هذا القبيل، لما عرفت من أنّ الإطلاق توسعة على المكلف فلا تجري فيه البراءة. فتكون جاريةً في طرف التقييد بلا معارض.

المناقشة

قال الأستاذ: إنّ ما ذكر في تقريب هذا الوجه، إنّما يتم في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء التحليلية، كالشك في وجوب الصلاة مطلقاً أو مقيداً بالطهارة.

لكنّ الكلام في الأجزاء الخارجية، فإن كان كلّ جزءٍ مشروطاً بالجزء الآخر، كأن يكون التكبير مشروطاً بالقراءة بنحو الشرط المتأخر، والقراءة مشروطة بالركوع كذلك، فكان كلّ جزءٍ مضيئاً ومقيداً بالآخر، تمّ ما ذكر، لأنّ لازم الأمر وجوب كلّ واحدٍ من الأجزاء.

لكنّ الكلام في كيفية اعتبار الشارع، فهل وجب كلّ جزءٍ من أجزاء الصلاة مشروطاً بالجزء اللاحق له بنحو الشرط المتأخر؟

إنه إن كان كذلك - بأن يُوخذ الشرط شرعاً على نحو أنّ يكون وجوب التكبير مقيداً بلحوق القراءة، ووجوب القراءة مقيداً بسبق التكبير، فكلّ جزءٍ سابقٍ شرط مقدّم بالنسبة إلى الجزء اللاحق، وكلّ جزءٍ لاحقٍ شرط متأخر للجزء السابق - يلزم المحال.

توضيح ذلك:

إن كل شرطٍ فهو متقدّم عقلاً على المشروط في الرتبة - وإن كان بحسب الوجود الخارجي متأخراً عنه -، لأن الشرط جزء للعلّة، وكلّ علّة فهي مقدّمة على المعلول. وعليه، فإذا كان مجيء الجزء اللاحق شرطاً لوجوب الجزء السابق، فإن سبق الجزء السابق شرطاً لوجوب الجزء اللاحق، فيجتمع التقدّم والتأخّر في كلّ جزء، واجتماع المتقابلين في الشيء الواحد محال.

فظهر أنّ إشتراط كلّ جزءٍ بآخر شرعاً محال ثبوتاً.

فإن قيل: إنّه لا بدّ من الإلتزام بالإشتراط، لأنّ الإهمال محال، والإطلاق متف، فلا بدّ من الإشتراط.

قلنا: فرق بين الإشتراط بمعنى التضييق القهري، والإشتراط الشرعي، وهنا التضييق موجود قهراً، لأنّ التكليف بالكلّ يوجد التضييق في كلّ جزءٍ بالنسبة إلى الآخر، ولا حاجة إلى الإشتراط من الشارع، وحيثيّذ، فلا تقدّم وتأخّر فيما بينها طبعاً، بل كلّها في عرضٍ واحدٍ في الوجود، ويتقدّم الواحد على الآخر زماناً. هذا كلّه ثبوتاً.

وأما إثباتاً، فإنّ إشتراط أفراد الأجزاء بعضها ببعض شرعاً بعد أن تعلق الأمر بالكلّ، لغو، لأنّ الأمر بالكلّ يستلزم تقيّد الأجزاء بعضها ببعض، فلا حاجة إلى اعتبار التقيّد والإشتراط في الأجزاء. نعم، في مثل الموالاة والترتيب مثلاً، لا مناص من الإعتبار كما لا يخفى.

وتلخص: عدم تماميّة هذا الوجه ثبوتاً وإثباتاً، فلا مجال لجريان البراءة

بالنسبة إلى الأكثر بناءً على هذا الوجه، لأن الإشتراط بين الأجزاء لم يكن من المجعولات الشرعية كي يحتمل إستحقاق العقاب حتى يتمسك بقاعدة قبح العقاب لدفع الإحتمال. أو لحديث الرفع، لأنه إنما يجري حيث يكون للشارع وضع، والمفروض هنا عدمه.

طريق المحقق الاصفهاني

وذكر المحقق الإصفهاني^(١) وجهاً آخر للإنحلال، وملخصه هو:

إن الوجوب والواجب والإرادة والمراد تابع للغرض، فإن كان الغرض نفسياً كانت الإرادة والمراد والوجوب كلها نفسية، وإن كان الغرض غيرياً، كانت كلها غيرية. وفي مورد الأقل والأكثر الإرتباطيين الغرض واحد، وليس هنا أغراض متعددة بعدد الأجزاء، بل الأجزاء دخيلة في تحقق الغرض الواحد، وهو غرض نفسي - لاغيري - يترتب على الكل، كما يتعلق الغرض الواحد النفسي بالعام المجموعي، والوجوب المتعلق بالأقل والأكثر الإرتباطيين يشبه اللحاظ المتعلق بالمركب، حيث أن المركب بكل أجزائه يلحظ باللحاظ الواحد.

والحاصل: إن الإرادة واحدة ومتعلقة متعددة، والوجوب واحد ومتعلقه

متعدد.

هذا هو واقع الأمر في الأقل والأكثر الإرتباطيين.

وأما في مرحلة قيام الحجّة وتنجز التكليف، فإن قيام الحجّة وتنجز التكليف يتوقف على العلم -وهذا المحقق يرى أن مرتبة الفعلية والتنجز واحد، لا إثنان كما يقول الميرزا، ولكن لا أثر لهذا الخلاف في المطلب هنا - وإذا كان حكم العقل باستحقاق العقاب يدور مدار العلم، فإن العلم قد تعلق بالوجوب النفسي -سواء كان الواجب هو الأقل أو الأكثر- وهذا الوجوب النفسي قد تعلق بالأقل يقيناً، ولكن الشك هو في حد المتعلق، وأنه محدود بالأجزاء العشرة أو يتجاوز هذا الحد إلى الجزء الحادي عشر؟ ولما كان القدر المعلوم يقيناً هو العشرة، فإن الجزء الحادي عشر يكون مشكوك الوجوب، فتجري فيه البراءة العقلية، لأن «البيان» هنا هو «العلم»، ولا علم بالنسبة إلى الأكثر، فالعقاب على تركه قبيح. هذا هو الوجه، والفرق بينه وبين الوجهين السابقين واضح.

المنافسة

إن الإنحلال إما حقيقي، كما لو علم بعد الشك بكون الدم في هذا الطرف. أو حكمي، كما لو كان لأحد الطرفين حالة سابقة. فالقضية المنفصلة -إما هنا وإما هنا- قد انحلت حقيقة في الصورة الأولى، وأما في الثانية، فموجودة وجداناً إلا أن الحكم منحل.

فالإنحلال هو إرتفاع القضية المنفصلة حقيقة أو حكماً. هذا أولاً.

وثانياً: إنه يعتبر في الإنحلال الجزم بحصول الإمتثال والفراغ اليقيني بعد الإشتغال بالعلم الإجمالي، سواء كان الفراغ بالعلم الوجداني أو بالحكم الشرعي بتحقق الإمتثال.

وبعد المقدمتين نقول: إنه توجد القضية المنفصلة في دوران الأمرين الأقل والأكثر، ولا ريب في وجوب الأقل على أي تقدير، أي سواء كان الواجب هو ذات الأقل أو في ضمن الأكثر، لكن المهم هو أن يكون الإتيان بالأقل مبرراً للذمة وموجباً للفراغ في مرحلة الإمتثال، وهذا هو المقصود في البحث، وهل يتحقق ذلك بالإتيان بالأقل؟ إنه لا يتحقق. لأن المكلف عند الإتيان بالصلاة بدون السورة متردّد في وجوب السورة وعدمه، وإذا كان كذلك، فتعلّق الوجوب بالصلاة الفاقدة للسورة مشكوك فيه، ومع الشك في مطابقة المأتي به للأمر به، كيف تنحلّ القضية المنفصلة ويتحقّق اليقين بالفراغ؟

طريق المحقّق العراقي^(١)

وهو يتوقّف على بيان أمرين: الأول: كيفية دخول كلّ جزء من أجزاء المركّب في تحقّق الغرض من إيجابه. والثاني: تعيين الوجوب والواجب. توضيح الأول:

إن دخل كلّ جزء من أجزاء المركّب في تحقّق الغرض من الحكم بوجوبه، هو نظير دخول كلّ جزء من أجزاء العلّة التامة في تحقّق المعلول، فإذا فقد المقتضي أو الشرط أو وجد المانع، فإنّ المعلول لا يتحقّق. إذن، لا بدّ من سدّ باب عدم وجود المعلول من جهة كلّ واحد من أجزاء العلّة التامة. فكذلك دخل كلّ من التكبير والقراءة والركوع والسجود، في تحقّق الغرض من إيجاب الصلاة المركّبة من تلك

الأجزاء، ولا بدّ من تحقّق كلّ واحدٍ منها حتى ينسدّ باب عدم الغرض من ناحيته.

وتوضيح الثاني:

إنّه لا يحكم العقل في مقام الإشتغال إلاّ بالعلم بالوجوب وبالواجب، فإذا حصل العلم بالوجوب وتعلّق بالواجب، حكم العقل بإشتغال الذمّة، وإن وقع الاختلاف في حدود الواجب، فالموضوع لحكم العقل هو الوجوب والواجب فقط.

وفي الأقل والأكثر، لا يوجد الشك في الوجوب ولا في الواجب، وإنما وقع الشك في حدّ الواجب، هل أنه عشرة أجزاء أو أكثر؟ فإذا ثبت أن لا دخل للحدّ في الوجوب والواجب، لم يتحقّق الإشتغال بالحدّ بل جرت البراءة عنه.

لقد قام البرهان على أن «الحدّ» أي حدّ الأقل وحدّ الأكثر غير دخيل في الواجب، إذ ليس هو العشرة أجزاء بحدّ الأقلية بناءً على الأقل، وكذا الأكثر، فإنه ليس هو الأكثر بحدّ الأكثرية، وذلك:

لأنّ تحديد الواجب بحدّ الأقلية وتحديد بحدّ الأكثرية إنّما يكون بعد تعلّق الوجوب بالمركّب، وإذا كان متأخراً رتبةً عن تعلّق الوجوب إستحال أن يكون دخيلاً في الواجب. وذلك لأنّ الواجب - وهو متعلّق الوجوب - متقدّم رتبةً على الوجوب، لكنّ النسبة بين الوجوب والواجب هي التضائف، فالواجب بما هو واجب في مرتبة واحدة مع الوجوب، لأنّ المتضايفين متكافئان قوّةً وفعلاً، لكنّ متعلّق الوجوب مقدّم رتبةً على الوجوب، إذ لا يتحقّق الوجوب إلاّ بتحقّق متعلّفه، ولكنّ يمكن تحقّق المتعلّق والحال أنّ الوجوب غير متحقّق، فكلمًا وجد

وجوب الصلاة، فالصلاة موجودة، ولكن قد تكون الصلاة موجودةً والوجوب غير موجود.

فستلخص: أن ذات الواجب - لا بوصف الوجوب - مقدّمة رتبةً على الوجوب، والوجوب مقدّم على الحدّ رتبةً، فلو أُريد أخذ الحدّ في الواجب، لزم أخذ ما هو في الرتبة المتأخّرة فيما هو في المرتبة المتقدّمة. وهذا محال. وعلى هذا، فما تعلّق به العلم في مورد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، هو الوجوب لا الواجب، وإنّما الشك في حدّ الواجب بأنّه محدودٌ بحدّ الأقلية أو بحدّ الأكثرية، ولما ظهر أنّ الحدّ خارج عن حرّيم الوجوب، فهو خارج عن حرّيم الواجب، كان الشك في التكليف الزائد، وهو مجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان. وملخص هذا الوجه هو: إنّ الحدّ في ناحية الوجوب، وهذا الحدّ يستحيل أن يؤخذ في المتعلّق، فالوجوب المعلوم وجوب شخصي لا ترديد فيه، والترديد في الحدّ لا أثر له في حكم العقل بالتنجّز، لأنّ موضوع حكم العقل هو العلم بالوجوب والعلم بالواجب بلا كلام، فينحلّ العلم الإجمالي، ويكون الأقلّ هو الواجب وتجري البراءة العقلية عن الأكثر.

المناقشة

أولاً: إنّ الأقلية والأكثرية ليست من إنقسامات الوجوب كما قال، بل من إنقسامات متعلّق الوجوب، وإنقسامات المتعلّق بتبع المتعلّق تكون في المرتبة السابقة على الوجوب، لتقدّم كلّ متعلّق على الحكم طبعاً، وتأخّر كلّ حكم بالنسبة إلى متعلّقه طبعاً.

وعليه، فإن ما تعلق به الوجوب إما هو الأقل وإما هو الأكثر، إذ لا يحقل الإهمال من الحاكم بالنسبة إلى متعلق حكمه، فلو قال: أكرم العلماء، فإن الحكم هو وجوب الإكرام، والإكرام الذي تعلق به الوجوب له إنقسامات، لأن للإكرام كميّات مختلفة، وكون المولى الملتفت في مقام الحكم مهملاً هذه الإنقسامات محال. إذن، لا بد وأن يريد كميّة معيّنة، فلا بد من التقييد وإلا يكون مطلقاً.

وفيما نحن فيه، قد قال: الصلاة واجبة، فجاء بالوجوب على هذا المركّب، لكن المفروض إنقسامه إلى ذي العشرة أجزاء والأحد عشر جزءاً، أي إلى واجد السورة وفاقدها. أما الإهمال فمحال. فإما الإطلاق وإما التقييد.

وإذا كان الحدّ في مقام الثبوت من إنقسامات المتعلق، وجب قيام الكاشف عنه في مقام الإثبات، والكاشف هو كميّة الوجوب.

وثانياً: إن الأحكام مطلقاً تابعة - على مسلك العدليّة - للأغراض القائمة بالمتعلق التي هي المنشأ للحكم، ولا يخفى أنه ليس النسبة بين الغرض والحكم نسبة العلة إلى المعلول، بل الحكم معلول للحاكم وإنما الحكم سبب تحقّق الغرض، فالغرض هو العلة الغائيّة، والإهمال في الأغراض محالّ قولاً واحداً، لأن الغرض أمر واقعي والإهمال في الواقعيّات محال. وعليه، فإن الغرض الواقعي من الحكم بوجوب الصلاة إما قائم بذات العشرة أجزاء أو بذات العشرين جزءاً مثلاً، لأن متعلق الحكم هو الحامل للغرض بالضرورة.

فتلخص: سقوط قوله بأن الحدّ يأتي من ناحية الوجوب وليس هو في

المرتبة السابقة على الوجوب.

فالإنحلال عن هذا الطريق أيضاً غير تام.

إنَّ المهم هو الإنحلال وحصول النتيجة المطلوبة منه، لأنَّ المكلف بعدما اشتغلت ذمته يفحص عن الطريق المثبت لمطابقة ما أتى به لما أمر به المولى. وبعبارة أخرى: لا بدَّ من إقامة طريق يفيد الخروج عن العهدة وفراغ الذمَّة. وقد ظهر عدم تمامية الإنحلال بشيء من الطرق المذكورة.

أدلة القول بعدم جريان البراءة العقلية

واستدلَّ للقول الثاني، وهو الإحتياط بوجوه:

الوجه الأول

إنَّ الإنحلال يتوقَّف على تنجِّز التكليف على كلِّ تقدير، أي سواء تعلَّق بالأقلِّ أو الأكثر، ولكنَّ من تنجِّز التكليف بالنسبة إلى الأكثر يلزم الخلف، لأنَّه لو تنجِّز الأكثر لزم عدم جريان البراءة بالنسبة إليه، فيبطل الغرض من الإنحلال. وبعبارة أخرى: إنَّ الإنحلال يستلزم البراءة بالنسبة إلى الأكثر، وهو يستلزم عدم الإنحلال بالنسبة إليه.

والجواب:

ليس الإنحلال متوقِّفاً على تنجِّز التكليف بالنسبة إلى الأكثر، بل الذي يتوقَّف عليه هو العلم بتعلُّق التكليف بأحد الطرفين، فإن كان أحدهما معلوم الوجوب كان الطرف الآخر مشكوك التكليف.

وفيما نحن فيه: الأقل معلوم الوجوب على كل تقدير، أي سواء كان وجوبه نفسياً أو غيرياً.

الوجه الثاني

ما ذكره المحقق الميرزا^(١) بتوضيح منا:

إن العلم الإجمالي متقوم بالعلم بالجامع وتردده بين الخصوصيتين، والإنحلال هو إنعدام المقوم المذكور.

لكن إنحلال العلم الإجمالي بما هو مقوم له معناه: إنعدام الشيء بما هو مقوم له، وهذا يستلزم أن يكون علّة وجود الشيء علّة لعدمه، وهو محال بالضرورة.

وتطبيق ما ذكر على ما نحن فيه هو:

نحن نعلم إجمالاً بوجوب العشرة أجزاء إما لا بشرط بالنسبة إلى الحادي عشر أو بوجوبها بشرط وجوده معها، فهنا علم بالجامع وهو العشرة وشك في الخصوصية، فالمعلوم هو العشرة المهملة بالنسبة إلى اللأبشرط والبشرط، وخصوصية الشرطية أو اللأبشرطية مشكوك فيها، فلو أريد الإنحلال بالنسبة إلى الجامع بأن يقال بوجوب الأقل، فإن الأقل مردّد أمره بين البشروط والأبشروط القسمي، ولا يعقل الإنحلال، لأن كلاً من الخصوصيتين مشكوك فيه. إذن، لا بد من إنحلال العلم بالجامع بين الخصوصيتين، لكن إنحلال العلم الإجمالي بالجامع يعني الإنحلال بالمقوم له، وقد ذكرنا أنه محال.

إشكال السيد الخوئي

وذكره في مصباح الأصول ثم أشكل عليه بقوله^(١):

إن ما ذكره رحمه الله متين لو قلنا بالإنحلال الحقيقي، فإن العلم التفصيلي بالجامع هو عين العلم الإجمالي بإحدى الخصوصيتين، فكيف يكون موجباً للإنحلال الحقيقي؟ ولكننا نقول بالإنحلال الحكمي، بمعنى أن المعلوم بالإجمال وإن كان يحتمل إنطباقه على خصوصية الإطلاق وعلى خصوصية التقييد، إلا أنه حيث تكون إحدى الخصوصيتين مجرى للأصل دون الأخرى، كان جريان الأصل في إحداهما في حكم الإنحلال، لما ذكرناه غير مرة من أن تنجيز العلم الإجمالي متوقف على تعارض الأصول في أطرافه وتساقطها، فبعد العلم بوجود الأقل بنحو الإهمال الجامع بين الإطلاق والتقييد، وإن لم يكن لنا علم بإحدى الخصوصيتين حتى يلزم الإنحلال الحقيقي، إلا أنه حيث يكون التقييد مورداً لجريان الأصل بالمعارض، كان جريانه فيه مانعاً عن تنجيز العلم الإجمالي، فيكون بحكم الإنحلال. وهذا الإنحلال الحكمي لا يكون في المتباينين، لعدم جريان الأصل في واحد منهما، لابتلائه بالمعارض، فإن الأصليين في المتباينين يتساقطان للمعارضة. وهذا هو الفارق بين المقامين.

التحقيق في المقام

والتحقيق - كما أفاد شيخنا دام بقاءه - سقوط الإستدلال والإشكال معاً، لابتناء كليهما على أن أجزاء المركب كل واحد منها بالنسبة إلى الآخر بشرط شيء. لكن

(١) مصباح الأصول: ٤٣٣.

قد تقدّم سابقاً عدم تقيّد الأجزاء بعضها ببعض، لأنّ كلّاً منها يصير شرطاً ومشروطاً معاً، وهذا يستلزم اجتماع التقدّم والتأخّر في الشيء الواحد وهو محال. هذا أولاً.

وثانياً: إنّ الأمر لما تعلّق بالمركب يتزع منه جزئية كلّ واحد من الأجزاء، وحينئذٍ يلغو إعتبار الشرطيّة. هذا كلّه ثبوتاً.

وأما إثباتاً، فإنّه لا يوجد عندنا غير الدليل القائم على وجوب المركّب، فلا دليل على الشرطيّة حتى يقال بأنّ الأقل لا بشرط والأكثر بشرط. وأما الإشكال، فإنّه يبتني على الإطلاق والتقيّد، وأنّه لما كان الإطلاق عدم الإشتغال ولا كلفة فيه فليس بمجرى البراءة، بخلاف التقيّد فتجري فيه لوجود الكلفة.

وقد عرفت أنّ لا إطلاق وتقيّد في أجزاء المركّب.

وهذا هو الجواب الصحيح عن الوجه المذكور. ولو تنزّلنا عن ذلك وقلنا بوجود الإطلاق والتقيّد في أجزاء المركّب، فإنّ الإطلاق لا يتعلّق به التكليف، وإنّما هو لحاظ الأجزاء بنحو اللابشرط، فالحاكم يلحظ الرقبة مطلقاً عن الإيمان عندما لا يكون دخيلاً في غرضه من العتق، أمّا في مثل الصلّة لما يقول: أقم الصلّة، فإنّه يلحظ الأجزاء، فإنّ كان الجزء الحادي عشر دخيلاً أخذه وإلّا رفضه، والرفض هو الإطلاق وعدم الإشتراط به. فذات الأجزاء هي المتعلّق للحكم وليس الرفض بمتعلّق له حتى يقال بأنّ المجمعول هو العشرة لا بشرط.

وعلى ما ذكرنا، فإن العلم ينحل، لأنه إن كان الواجب مردداً بين المطلق والمشروط، أي بين العشرة والأحد عشر، فلا ينحل العلم، لأن ذات العشرة تصيح الجامع، ويصير الإطلاق والإشتراط محلل الشك والتردد. لكن إذا لم يكن الإطلاق داخلاً تحت الطلب ولم يتعلّق به الحكم - كما ذكرنا -، وإنما التقييد هو المتعلّق للحكم، فإن صورة المسألة تختلف، لأن الواجب إما العشرة وإما العشرة مقيدةً بالحدادي عشر، والعشرة متيقن الوجوب، وتقيدها بالحدادي عشر مشكوك في وجوبه فتجري فيه البراءة.

هذا، ولو تنزلنا عن هذا أيضاً، نقول: لقد فصل الميرزا في البراءة فقال بجريان الشرعية دون العقلية، إما ينحل العلم وإما لا، فإن أمكن إنحلاله - حقيقةً أو حكماً - فلا فرق، وإن لم ينحل فكذلك.

الوجه الثالث

لعدم جريان البراءة العقلية هو: إن تحصيل الأغراض الإلزامية واجب عقلاً، والإشتغال اليقيني بها يستلزم البراءة اليقينية عنها. وفي دوران الأمر بين الأقل والأكثر نعلم علماً يقينياً بفرض المولى، فإن جننا بالأكثر، حصل اليقين بالبراءة، وإن جننا بالأقل نشك. إذن، لا بد عقلاً من الإتيان بالأكثر.

جواب الشيخ

أجاب الشيخ^(١)

(١) فرائد الأصول ٢ / ٣١٩.

أولاً: إنه يتم على مسلك العدلية فقط، ولا يتم على مسلك الأشاعرة، ولا بد من أن يكون الاستدلال على المسلكين.

أورد عليه: لا يلزم تمايمته على المسلكين، بل يكفي على المسلك الحق. ثانياً: إن الأحكام العقلية - كالشرعية - مشروطة بالقدرة على الإمتثال وتحصيل الغرض، وهنا لا يمكن تحصيله على وجه اليقين، لأن الموجب لليقين بذلك هو الإتيان بالمأمور به بجميع الخصوصيات الدخيلة في الغرض. وفيما نحن فيه: يحتمل دخل قصد الوجه، وهذا غير ممكن، لأن الإتيان بالأقل بقصد الوجه يستلزم التشريع، لعدم العلم بتعلق التكليف بالأقل، وكذا الإتيان بالأكثر. إذن، لا يمكن تحصيل غرض المولى، لاحتمال دخل قصد الوجه في حصوله.

إشكال الخوئي

وأشكل السيد الخوئي^(١) على الجواب الثاني بوجوه:

أولاً: إن ما ذكره من عدم إمكان القطع بحصول الغرض لو تم، فإنما يتم في التعبديات دون التوصليات، لعدم توقّف حصول الغرض فيها على قصد الوجه قطعاً، فيلزم القول بوجود الإحتياط في التوصليات دون التعبديات، وهو مقطوع البطلان، ولم يلتزم به أحد حتى الشيخ نفسه.

(١) مصباح الأصول: ٤٣٥.

وثانياً: إنَّ إعتبار قصد الوجه على القول به يختصَّ بصورة الإمكان دون ما لو لم يمكن قصد الوجه أصلاً، لعدم المعرفة بالوجه كما في المقام، إذ القول باعتبار قصد الوجه مطلقاً مستلزم لعدم إمكان الإحتياط في المقام، لأن معنى الإحتياط هو الإتيان بما يحصل معه العلم بفراغ الذمّة، وهذا ممّا لا يمكن العلم به، بناءً على إعتبار قصد الوجه مطلقاً، إذ لا يحصل العلم بالفراغ بالإتيان بالأقل، لاحتمال وجوب الأكثر، ولا بالإتيان بالأكثر لاحتمال إعتبار قصد الوجه، فلا يحصل العلم بالفراغ، لا بالإتيان بالأقل ولا بالإتيان بالأكثر، وهذا ممّا لم يلتزم به أحد حتى الشيخ رحمه الله نفسه، إذ لا إشكال ولا خلاف في إمكان الإحتياط، بل في حسنه بالإتيان بالأكثر، إنّما الكلام في وجوبه وعدمه، والسرّ فيه أن قصد الوجه على القول بوجوبه يختصَّ بصورة الإمكان، ففي مثل المقام لا يكون واجباً قطعاً، وإلّا لزم بطلان الإحتياط رأساً.

وثالثاً: إنَّ إحتتمال إعتبار قصد الوجه ممّا لم يدلّ عليه دليل وبرهان، بل هو مقطوع البطلان، على ما تقدّم بيانه في بحث التعبدية والتوصلي.

ورابعاً: إنَّ إعتبار قصد الوجه مع عدم تمامية دليله، إنّما هو في الواجبات الإستقلالية دون الواجبات الضمنية، أي الأجزاء، فراجع الأدلّة التي ذكرها لاعتبار قصد الوجه.

إشكال الثاني

وأشكل المحقق الثاني^(١) بأن الغرض تارة: تكون نسبتبه إلى الفعل المأمور به نسبة المعلول إلى علته التامة، كالقتل بالنسبة إلى قطع الأوداج، وأخرى: تكون نسبتبه إليه نسبة المعلول إلى العلة الإعدادية. والفرق بينهما واضح، فإن الغرض على الأول، مترتب على الفعل المأمور به بلا توسط أمر آخر خارج عن قدرة المكلف، وعلى الثاني، لا يترتب على الفعل المأمور به، بل يتوقف على مقدمات أخرى خارجة عن قدرة المكلف، كحصول السنبل من الحبة، فإن الفعل الصادر من المكلف هو الزرع والسقي ونحوهما من المقدمات الإعدادية، وأما حصول السنبل، فيتوقف على مقدمات أخرى خارجة عن قدرة المكلف، كحرارة الشمس وهبوب الريح مثلاً.

فلو علمنا بأن الغرض من القسم الأول يجب القطع بحصوله، بلا فرق بين أن يكون الأمر في مقام الإثبات متعلقاً بنفس الغرض أو بعلمته، ففي مثله لو دار الأمر بين الأقل والأكثر كان مورداً للإحتياط، فيجب الإتيان بالأكثر تحصيلاً للمقطع بغرض المولى. ولو علمنا بكون الغرض من القسم الثاني، فلا إشكال في أن حصول الغرض ليس متعلقاً للتكليف، لعدم صحّة التكليف بغير المقدور، فلا يجب على المكلف إلا الإتيان بما أمر به المولى، وهو نفس الفعل المأمور به. وفي مثله، لو دار الأمر بين الأقل والأكثر وجب الإتيان بالأقل، للعلم بوجوبه على كل تقدير، وكان وجوب الأكثر مورداً للأصل، لعدم العلم به.

(١) أجود التقريرات ٣/ ٤٩٩.

وأما لو شككنا في ذلك ولم نعلم بأن الغرض من القسم الأول ليجب الإحتياط عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر، أو من القسم الثاني ليرجع إلى أصالة البراءة عن الأكثر، فلا مناص من الرجوع إلى الأمر، فإن كان متعلقاً بالغرض كالأوامر المتعلقة بالطهارة من الحدث في مثل قوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوهُ﴾ يستكشف منه كون الغرض مقدوراً لنا، لأنه لو لم يكن مقدوراً لم يأمر المولى الحكيم به، لقبح التكليف بغير المقدور، فيجب الإحتياط عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر تحصيلاً للعلم بغرض المولى. وإن كان متعلقاً بفعل المأمور به كالأوامر المتعلقة بالصلاة والصوم ونحوهما، يستكشف منه كون الغرض غير مقدور لنا، وإلا كان تعلق الأمر به أولى من تعلقه بالمقدمة، فلا يجب الإحتياط عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

والمقام من هذا القبيل، فإن الأمر قد تعلق بنفس الفعل المأمور به، ويستكشف منه أن الغرض ليس متعلقاً للتكليف، فلا يجب علينا إلا الإتيان بما علم تعلق التكليف به وهو الأقل، وأما الأكثر فيرجع فيه إلى الأصل.
هذا جواب الميرزا كما في مصباح الأصول.

الإشكال عليه

ثم إن تلميذه المحقق قد أشكل عليه بما أورده الميرزا على نفسه وأجاب عنه، وملخص الإشكال^(١) هو:

أنه مع الإقتصار على الأقل، يُشكّ في تحقّق الغرض المترتب على المأمور به، ولكنّ الإتيان بالأكثر محقّق له يقيناً، فيجب الإتيان به.

فأجاب: بأنّه إذا أمر المولى بأمر، وكان شيء آخر دخيلاً في تحقّق الغرض منه، وجب عليه الأمر بالإحتياط.

وتوضيح ذلك هو: إنّ لو تعلق الأمر بالغسل والمسح -ولم يتعلّق بالطهارة المسيّبة منهما والمترتب عليها الغرض - كان الغسل والمسح هو المحقّق للغرض، إذ لو كان هناك شيء آخر له دخل في تحقّق الطهارة والغرض، لأمر المولى بالإحتياط بالإتيان، فعدم جعل الإحتياط يكشف عن عدم دخل الشيء في الغرض. فكذلك ما نحن فيه، فإنّه لو كان يحتمل دخل الأكثر في الغرض، كان على المولى جعل الإحتياط بالنسبة إليه، لأنّه لو كان في متن الواقع دخيلاً لكان فوت الواقع مستنداً إلى المولى.

والمهمّ هو: أن يتحقّق الإنحلال في دوران الأمر بين الأقل والأكثر -إمّا حقيقة أو حكماً- بحيث يقال: بأنّ الأقل واجب يقيناً والأكثر مشكوك الوجوب. وما ذكره الميرزا لا يفيد هذه الجهة.

التحقيق في المقام

وبعد أن ظهر عدم وفاء الوجوه المذكورة من الشيخ وغيره للجواب عن الإشكال وإنبات الإنحلال، فإنّ التحقيق في نظر الأستاذ أن يقال: إنّ ليس للعلم التفصيلي في أحد الطرفين موضوعيّة في إنحلال العلم

الإجمالي، لأن ما له الموضوعية في الأحكام الشرعية هو الوجوب والحرمة، وما له الموضوعية في الأحكام العقلية هو استحقاق العقاب وعدمه. إذ العقل يحكم بلزوم الإتيان بالواجب والإجتناب عن الحرام من أجل الأمن من العقاب، وهذا هو الغرض الأقصى في الأحكام العقلية، وهذا هو ما بالذات وما عداه عرض يتهدى إليه.

وهنا: هل الإتيان بالأقل وترك الأكثر يكفي للأمن من العقاب أو لا؟

إن ترك الأقل يستتبع استحقاق العقاب بلاشك ولا إشكال، فلا موضوع للبراءة العقلية بالنسبة إليه، بل إن وجوبه قطعي. وأما الأكثر - أي الأقل مع الزيادة - فلا يحكم العقل باستحقاق العقاب على تركه، لأن وجوبه مشكوك فيه، وكذا كونه حاملاً للغرض، لعدم قيام البيان على ذلك، فموضوع القاعدة محقق فيه، والمانع عن جريانها مفقود، فهي جارية في الأكثر.

وتحصّل: إن الإشكال لا ينحلّ بالنظر إلى الفعل وبالنظر الموضوعي للوجوب الشرعي. أما بالنظر إلى الترك، فإنه ينحلّ بالوجه المذكور. قد لوحظ الوجوب بالنظر الطريقي من حيث أن تركه يوجب استحقاق العقاب أو لا. وقد ظهر أنه لا يوجهه بالنسبة إلى الأكثر. فالإنحلال حاصل.

البراءة الشرعية

ويقع الكلام في البراءة الشرعية، فهل تجري أو لا؟

أما مع جريان البراءة العقلية، فلا إشكال في جريان الشرعية، لأن العقاب

على الأكثر يكون بلا بيان، فيجري حديث الرفع.

وأما بناءً على مسلك صاحب الكفاية والميرزا من عدم جريان البراءة العقلية، فهل تجري أو لا؟ قولان.

قيل: بوجود الملازمة بين البراءتين وجوداً وعدماً.

وقيل: بعدم الملازمة. وهو مختار المحققين المذكورين.

دليل المحقق الخراساني للجريان

وقد ذكر صاحب الكفاية^(١): إن مورد البحث هو العلم الإجمالي بوجود الأقل أو الأكثر، فيعود البحث إلى إجمال الدليل القائم على الأجزاء وأن الواجب هو العشرة أو الأحد عشر، فنحتاج إلى الرفع لهذا الإجمال، وهو إما الدليل الخاص أو العام، أما الأول فمفقود، وأما الدليل العام، فهو حديث الرفع، للشك في وجوب السورة مثلاً، فهو موضوع للحديث المذكور ويجري لرفع جزئيتها، لأن وضع الجزئية لها كان بيد الشارع، فرفعها بيده كذلك، وحديث الرفع يجري لرفع الإجمال، وإثبات عدم وجوب السورة.

إشكالان:

أورد على نفسه:

الأول: إن هذا الحديث إنما يرفع ما كان وضعه بيد الشارع، والجزئية ليست

(١) كفاية الأصول: ٣٦٦.

من المجموعات الشرعية حتى ترتفع بالحديث، لأنها ليست من الأمور القابلة للجمل. وأيضاً: ليس للجزئية أثر شرعي مجعول.

لا يقال: إن أثرها هو وجوب الإعادة.

لأن وجوب الإعادة أثر للأمر الأول وهو قوله: صل مع السورة. هذا أولاً.

وثانياً: وجوب الإعادة أثر عقلي لشرعي.

وأجاب: إنه وإن لم تكن الجزئية مجعولة شرعاً لكونها من الأمور الإنتزاعية، لكن حديث الرفع جارٍ بالنسبة إليها، لجريانه في منشأ إنتزاع الجزئية، وهو من المجموعات الشرعية، والمنشأ هو الأمر بكلّ الأجزاء بقوله: «صل»، ولما كان كذلك، فهو قابل للرفع بالحديث.

الثاني: إنه إذا رفع منشأ الإنتزاع -وهو الأمر بكلّ أجزاء الصلاة- من أجل رفع جزئية السورة، إرتفع الأمر بالنسبة إلى غيرها من الأجزاء، لأن الأمر بالكلّ أمرٌ واحدٌ بسيط، فالتكبير والركوع والسجود وغيرها تكون بلا أمرٍ.

وأجاب: إن نسبة حديث الرفع إلى الأدلة الواقعية نسبة الإستثناء إلى المستثنى منه، وعلى هذا، فإن مقتضى الجمع بينه وبينها هو: أن الجزئية موجودة إلا في مورد النسيان والإضطراب والجهل....

وإذا كانت النسبة كذلك، فإن مقتضاها خروج المستثنى بقدر ما قام عليه الدليل من تحت المستثنى منه، وبقاء ما عداه. وعليه، فإن حالة الجهل بالنسبة إلى السورة خرجت من تحت الأدلة الواقعية بحديث الرفع، وبقيت الأجزاء تحت تلك الأدلة.

إشكال الاصفهاني والعراقي على الكفاية

فأشكل المحقق الإصفهاني^(١) - وقريب منه كلام المحقق العراقي - في قضية الإستثناء الذي ذكره. وذلك، لأنه لا بد من أن يكون المستثنى والمستثنى منه في مرتبة واحدة، لأن الإستثناء هو الإخراج، والإخراج فرع الدخول، فلو اختلفا في المرتبة لم يتحقق الإستثناء، لأنه إذا تأخر الإستثناء رتبة تأخر المستثنى، وما يكون في المرتبة المتأخرة لا يكون داخلاً فيما في المرتبة المتقدمة حتى يخرج، وما يكون في المرتبة المتقدمة يستحيل أن يتأخر.

هذه هي الكبرى.

وفيما نحن فيه: إن أدلة الأجزاء تثبت الأمر الواقعي ويكون المنشأ للجزئية الواقعية للسورة مثلاً، وحديث الرفع موضوعه عدم العلم بالواقع. لكن العلم أو الجهل بالواقع متأخر رتبة عن الواقع، فالواقع هو المتعلق للجهل في (ما لا يعلمون) والإضطراب في (ما اضطروا إليه) وهكذا.

إذن «الموضوع» هو «الواقع». و«المحمول» هو «الرفع».

ومن المعلوم أن «الرفع» في مرتبة متأخرة من (ما لا يعلمون) و(ما لا يعلمون) متأخر مرتبة عن «الجزئية».

فظهر أن الإستثناء محال.

فما ذكره صاحب الكفاية غير تام، فيعود الإشكال.

التحقيق في المقام:

قال شيخنا: لنا طريقان لتحقيق المطلوب:

الطريق الأول:

أن يقال: لا خلاف بين الأصحاب في تبعية الأحكام للأغراض والملاكات، ثم إن الإهمال في الغرض غير معقول، لأنه من الأمور الواقعية، ولا يعقل الإهمال والإجمال في الواقعيات، فالغرض من جزئية السورة أياً ما كان لا إهمال فيه، فإما هو مختص بالعالم وإما هو أعم من العالم والجاهل.

وأما الحكم، فإنه معلول لإرادة الحاكم واعتباره، لكن الحكم لا يتخلف عن الغرض، بل هو تابع له سعةً وضيقةً.

وعلى هذا، فإن لم يكن الغرض مترتباً على جزئية السورة في صورة الجهل بها، كان مقيداً ومحدوداً بالعالم، وإن كان مترتباً حتى في صورة الجهل، فالسورة جزء من الصلاة مطلقاً، فلا يمكن سعة الغرض مع ضيق الحكم، إلا أنه لو لم يتمكن المولى من إفادة سعة الحكم بالدليل الأول، أفاد ذلك بالدليل الثاني.

هذا بالنسبة إلى مقام الثبوت.

وأما في مقام الإثبات، فإن حديث الرفع يكشف عن قابلية الغرض والحكم للثبوت في مرتبة الشك، وإلا لم يعقل الرفع. فالحديث بنفسه كاشف عن عدم إختصاص الحكم بالعالم. هذا أولاً.

وثانياً: فإن البرهان على بطلان التصويب وعدم إختصاص الأحكام بالعالمين قطعي، فلولا حديث الرفع لكان مقتضى القاعدة العموم والسعة.

لكنّ مدلول حديث الرفع هو رفع جزئية السورة عن الجاهل بالحكم الواقعي.

وأما الإشكال باختلاف المرتبة بين الرفع والواقع.

فالجواب عنه هو: أن لا إختلاف في المرتبة، لأنّ النقيضين في مرتبة واحدة بحسب الوجود لا بحسب العدم، فوجود الحرارة في مرتبة متأخرة عن النار، وأما عدم الحرارة فليس متأخراً عن النار.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ عدم الحكم الواقعي بالنسبة إلى جزئية السورة - هذا العدم - في مرتبة الشك في الحكم الواقعي، فيكون مفاد حديث الرفع بيان عدم الجزئية في ظرف الشك، فهو يدلّ على عدم إعتبار الشارع الجزئية للجاهل، ويكون جهله عذراً له. وهذا المقدار كافٍ للبراءة الشرعية.

وبعبارة أخرى: ليس مفاد حديث الرفع هو الرفع للحكم الموجود مع الجهل، بل هو عدم الجعل للحكم في ظرف الشك.

الطريق الثاني:

أن يقال: إنّ النسبة بين حديث الرفع والأدلة الأولية في الأجزاء هي الحكومة، وذلك: لأنه متى كان الدليلان واردين في الموضوع الواحد، وكان لأحدهما نظر إلى الآخر، بأن يكون الناظر محتاجاً إلى المنظور دون العكس، كانت النسبة بين الدليلين نسبة الحكومة.

إنّ الأدلة الأولية تفيد جزئية الأجزاء، وحديث الرفع يرفع الجزئية في ظرف الجهل والإضطراب والنسيان ...

إن حكم حديث الرفع بالنسبة إلى الأدلة الأولية حكم دليل نفي الضرر ونفي الحرج ونحوهما، فإنها أدلة ثانوية تشرح الأدلة الأولية في موارد الحرج والضرر ونحو ذلك توسعةً أو تضييقاً، كما في زيد عالم وزيد ليس بعالم، بالنسبة إلى أكرم العلماء.

وبهذا يكون حديث الرفع بمنزلة الإستثناء، وتندفع الإشكالات.

إشكالان والجواب عنهما

الإشكال الأول: إنه لو لم ينحل العلم الإجمالي، فإن مقتضى الإستغال اليقيني بالغرض هو البراءة اليقينية، فلا يجوز الإكتفاء بالأقل، لأن حديث الرفع أفاد رفع جزئية السورة في ظرف الشك في وجوبها، وأما أن الغرض مترتب على الأقل، فهذا لازم عقلي لحديث الرفع، ولو ازمه العقلية ليست بحجة.

والجواب:

إن حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض يتوقف على قيام الدليل على التكليف، فإذا لم يقم الدليل فلا إبتلاء بالغرض ليجب تحصيله عقلاً. هذه مقدمة. والمقدمة الثانية: إن حكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولى ليس تنجيزياً بل هو تعليلي، فإذا جاء المؤمن من قبل المولى الشارع سقط حكم العقل.

وحيث نقول:

إنه في دوران الأمر بين الأقل والأكثر نحتل توجه التكليف إلى الأكثر، فإنه إذا كان كذلك لزم عقلاً الإتيان به حتى يتحقق الغرض منه. ومع قيام المؤمن من

ناحية الشارع بالنسبة إلى الأكثر -والمؤمن هو حديث الرفع- سقط وجوبه ووجوب تحصيل الغرض منه، لأن حكم العقل معلق على عدم التأمين الشرعي. الإشكال الثاني: دعوى الملازمة^(١) بين البراءة العقلية والبراءة الشرعية، فإذا لم تجر الأولى بالنسبة إلى الأكثر لم تجر الثانية. ووجه ذلك هو:

إن الأمر في دوران الأمر بين الأقل والأكثر يدور بين الإطلاق والتقييد، أي: إن وجوب الأقل إما مطلق بالنسبة إلى الأكثر أو مقيد به، فعلى القول بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد من العدم والملكية، فإن نفي القيد يكفي لثبوت الإطلاق لكونه عدم التقييد، وحديث الرفع يفيد النفي. وعلى القول بأن التقابل من التضاد، لأن حقيقة التقييد أخذ القيد وحقيقة الإطلاق رفض القيد، فكلاهما وجوديان، وبينهما تضاد، فإن حديث الرفع يفيد عدم التقييد، وأما إفادة الإطلاق فلا، إلا على الأصل المثبت، لأنهما ضدان لاثالث لهما، فنفي أحدهما يستلزم عقلاً إثبات الآخر، لكن حديث الرفع لا يفيد هذا اللزام العقلي، وليس لازمة بحجة.

والحاصل: إنه مع رفع التقييد لا يثبت الإطلاق، فلا براءة عن الأكثر.

والجواب:

أولاً: مبني هذا الإشكال وجود الإطلاق والتقييد في أجزاء المركب، بأن يكون كل جزء مقيداً ومشروطاً بالجزء الآخر. وقد ثبت بطلان هذا المبني. ثانياً: سلمنا، لكن الذي يدخل تحت الأمر الشرعي هو الشرط والتقييد، فالذي يدخل تحت الأمر في «أعتق رقبة مؤمنة» هو تقييد الرقبة بالإيمان، وأما

الإطلاق فغير داخل أبداً تحت الطلب، وإنما تشتغل الذمة بما يدخل تحت الطلب وتلزم البراءة عنه. فإن كان الأكثر هو الواجب، فقد تقيّد به الأقل واشتغلت الذمة به، لكنّ حديث الرفع يرفع احتمال التقيّد المذكور، فكان الواجب هو الإتيان بما قام عليه البيان وهو الأقل، ويكفي لعدم وجوب الأكثر - أي الإطلاق - عدم قيام البيان بالنسبة إليه، ولا حاجة إلى إثبات الإطلاق.

وتلخص: إندفاع الإشكال على فرض قبول المبني، وقبول أنّ النسبة بين الإطلاق والتقيّد هو التضاد لا العدم والملكة.

فالحق: إنحلال العلم الإجمالي في دوران الأمر بين الأقل والأكثر، والبراءة العقلية جارية على ما ذكر. وعلى فرض عدم جريانها فالشرعية جارية.

هذا، ولكنّ المشكلة بناءً على مسلك العلية هي أنّ حديث الرفع إنّما يرفع التكليف عن الزائد فقط، ولا يفيد أنّ الأقل بدّل عن الواقع. والحال أنّ مقتضى القاعدة بناءً على المسلك المذكور أن يكون المأتي به في ظرف الجهل بالواقع بدلاً عن الواقع. وهذا الإشكال لا يأتي بناءً على مسلك الإقتضاء وكفاية جريان الأصل بلا معارض وإن لم يكن مثبتة حجّة.

وبالجملة، لا تجري البراءة الشرعية على مسلك العلية.

وتحصّل في المسألة ثلاثة أقوال:

١- جريان العقلية والنقلية وهو للشيخ.

٢- عدم جريان العقلية والنقلية.

٣- التفصيل وهو لصاحب الكفاية والميرزا.

والتحقيق هو الأول.

الإستصحاب

وهل يمكن إنحلال العلم الإجمالي بإجراء الإستصحاب في الأكثر والقول
بوجوبه أو عدم وجوبه عن طريقه؟
هنا مسلكان:

أحدهما: إجراؤه في الأكثر والقول بالإشغال به.
والآخر: إجراؤه فيه والقول بالبراءة عنه.

الإستدلال بالإستصحاب للإشغال

تقريب الأول: أن المورد من صغريات القسم الثاني من أقسام إستصحاب
الكلي، وذلك: لأنه إذا وقعت الصلاة ذات العشرة أجزاء، نشك بأنه إن كان الواجب
العشرة فهو، وإن كان الأحد عشر فالإمتثال غير حاصل. نظير ما إذا كان الحيوان
البقة، فإنه بعد الثلاثة أيام ميت، وإلا فهو باق. إذ في هذه الصورة، لا يجري
الإستصحاب في الفرد، لأنه إن كان ذلك فزائل وإن كان هذا فباق، بل يجري
الإستصحاب في الكلي، أي كلي الحيوان، لتامة أركانه. للعلم السابق بوجود
الحيوان في البيت والشك لاحقاً في وجوده، فيستصحب بقاؤه.

وهنا لا يجري الإستصحاب في خصوص الأقل أو الأكثر، وإنما يجري في
الصلاة الواجبة، أي: الجامع بين الأقل والأكثر، فإنه بعد الإتيان بذات العشرة، نشك
في فراغ الذمة، فيستصحب بقاء الوجوب.

المناقشة

وفيه: إن جريان إستصحاب الكلّي منوطٌ بعدم إمكان تعيين تكليف الفرد بأصلٍ من الأصول، كما لو كان الأصل جارياً في كلٍّ من الطرفين ويتعارضان، كما في ما لو صدر الحدث وشك في أنه صغير أو كبير، فأصالة العدم في كليهما متعارضة، ويجري الأصل في الكلّي. وأما مع جريانه في طرفٍ بلا معارض، لم تصل النوبة إلى إستصحاب الكلّي. وما نحن فيه كذلك.

والحاصل: إنّما يتمسك باستصحاب الكلّي حيث يجري الأصل في الطرفين ويتعارض الأصلان، وفيما نحن فيه يجري في طرفٍ بلا معارض. هذا هو الإشكال الأول.

والإشكال الثاني: إنّ إستصحاب الكلّي معارضٌ باستصحاب عدم تعلق الوجوب بالأكثر. توضيحه: إنه مع الإتيان بالأقل، يشكّ في سقوط الوجوب، فيستصحب بقاؤه. ومن جهة أخرى: نشكّ في تعلق الوجوب بالأكثر أي السّورة، ومقتضى الإستصحاب الأزلي عدم وجوبه، فيتعارض الأصلان. لكنّ النسبة بينهما هي الحكومة، لأنّ الثاني حاكم على الأول، من جهة أنّ الشكّ في بقاء الوجوب وعدم بقائه ناشئ من الشكّ في وجوب الأكثر، ومع جريان الأصل في طرف الأكثر يرتفع الشكّ المزبور.

وفيه: إنّ هذه الحكومة إنّما تتمّ فيما إذا كان بين الأصلين سببٌ ومسببٌ، وأنّ تكون السببية شرعية لا عقلية. ولكنّ بقاء إستصحاب الكلّي وارتفاعه من اللوازم العقلية لاستصحاب عدم وجوب الأكثر، فإنّ وجود وعدم الفرد ملازم

عقلاً لوجود الكلّي وعدمه. فالحكومة غير جارية، فما في مصباح الأصول من أنه «لولا نقل بالحكومة»^(١) مخدوش.

والصحيح في الإشكال الثاني أن يقال بتعارض الإستصحابين.

الإستدلال بالإستصحاب للبراءة

وتقريب ذلك هو:

إنه مع دوران الأمر بين الأقل والأكثر، يقع الشك في جزئية الأكثر، والجزئية منتزعة من تعلق الأمر، فإن الأمر الكلّي لما تعلق بالركوع والسجود وغيرهما، انتزعت الجزئية لكل واحدٍ منها، ومع الشك في تعلق الأمر بالجزء الحادي عشر نشك في جزئيته، فيجري إستصحاب العدم، ونتيجة ذلك هو البراءة عن الجزء الزائد. ولا مانع عن هذا الإستصحاب، لعدم الشك في وجوب العشرة أجزاء حتى يجري الأصل ويتعارض الأصلان.

أشكل عليه^(٢)

بوجود المعارض، إذ لإهمال في حكم المولى بوجوب العشرة أجزاء، وعليه، فهذه الأجزاء إما مطلقة بالنسبة إلى الحادي عشر وإما مقيدة به، ومن المعلوم أن البراءة إنما تجري في طرف التقييد، لوجود الكلفة فيه، دون الإطلاق،

(١) مصباح الأصول: ٤٤٤.

(٢) المصدر: ٤٤٥.

لكن هذا الأصل معارض باستصحاب عدم تعلق الوجوب بالعشرة لا بشرط عن الحادي عشر، وإذا لارتجيح بينهما يتساقطان، فيسقط الإستصحاب المستدل به للبراءة.

وفيه:

إن هذا الإشكال مبني على أن تكون أجزاء المركب مشروطاً بعضها ببعض. وقد تقدم أنه يستلزم الدور واجتماع المتقابلين في الشيء الواحد. هذا ثبوتاً. وأما إثباتاً، فإن تعلق الأمر بالكل يغني عن إعتبار اشتراط البعض البعض الآخر فيكون لغواً.

وتلخص: أنه مع سقوط المبني، يسقط الإشكال على الإستصحاب، وأن الصحيح جريانه، خلافاً لمصباح الأصول.

دوران الأمر بين الأقل والأكثر

في الأجزاء التحليلية

لو دار الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء التحليلية، فهل تجري البراءة عن

الأكثر؟

والمراد من الأجزاء التحليلية هي الأجزاء العقلية، في مقابل الأجزاء

الخارجية التي تقدّم البحث عنها.

هي على ثلاثة أقسام

والأجزاء العقلية على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون الأكثر المشكوك في وجوبه موجوداً بوجود مستقل عن

الأقل، مثل «الستر». فهل الصلاة واجبة، سواء مع الستر وبدونه أو بشرط الستر.

الثاني: أن لا يكون وجود الأكثر المشكوك في وجوبه مستقلاً عن الأقل،

كما لو شك في وجوب الإيمان في الرقبة.

الثالث: أن يكون وجود المشكوك فيه مقوماً لوجود الأقل، كأن يدور الأمر

في «إطعام الحيوان» الواجب، بين إطعام جنس الحيوان -الأعم من الإنسان وغيره- وخصوص النوع وهو الإنسان، حيث أن خصوصية الإنسانية مشكوك فيها، وهي زائدة عن القدر المتيقن وهو الجنس ومقومة له كما لا يخفى.
والكلام تارة: في البراءة العقلية، وأخرى: في الشرعية.

كلام الكفاية في القسمين الأولين:

قال المحقق الخراساني^(١) ما محصله: إن عدم جريان البراءة عقلاً في الأجزاء التحليلية أولى من عدم جريانها في الخارجية، وإنما تجري الشرعية فقط. والوجه في ذلك في القسمين الأول والثاني من الأقسام الثلاثة هو:
إن البراءة العقلية منوطة بوجود القدر المتيقن في مقام تعلق الحكم والتكليف، وليس في هذين القسمين قدر متيقن، بل يدور أمر الصلاة مثلاً بين أن تكون مع الستر وبدونه، والنسبة بينهما هو التباين لا الأقل والأكثر. وكذا في العتق، لأن نسبة الرقبة بلا إيمان إلى الرقبة المؤمنة ليس نسبة الأقل إلى الأكثر، بل كل منهما وجود مباين للآخر.

وبالجملة، فإن ملاك الإنحلال أن يكون الأقل هو القدر المتيقن، وهو في القسمين مفقود، فيكون حال هذين القسمين من الأجزاء التحليلية، أدون من حال الأجزاء الخارجية في البراءة العقلية، لأن النسبة هنا التباين لا الأقل والأكثر.
أما البراءة الشرعية، فالمقتضي لجريانها موجود والمانع مفقود.

هذا كله في القسمين -الأول والثاني- وأما الثالث، فسيأتي الكلام حوله.

الإشكال عليه

أشكل عليه السيد الخوئي^(١) بوجهين:

الأول: إن اللازم هو القدر المتيقن في مقام تعلق التكليف، وهو موجود، لأن الشك هو في تعلق التكليف بالصلاة مشروطة بالستر أو مطلقاً منه. وكذا في العتق، هل التكليف تعلق به بشرط الإيمان أو لا بشرط عنه. فالقدر المتيقن وهو الصلاة والعتق، موجود، لأن النسبة هي الأقل والأكثر. نعم، في مقام الإمتثال لا يوجد القدر المتيقن، لأن النسبة هي التباين.

مناقشة الإشكال الأول

وفيه: إن هذا الإشكال مندفع بوجهين:

أحدهما: إنه جعل القدر المتيقن هو الطبيعي الجامع بين البشروط واللابشروط في القسمين، أعني الصلاة والرقبة، فإن هذا معلوم الوجوب، والترديد إنما هو بين الفرضين من البشروط واللابشروط، وعليه، فإن مقوم العلم الإجمالي هو طبيعي الصلاة المردد، وطبيعي الرقبة المردد، وانحلال العلم الإجمالي بما هو مقوم العلم الإجمالي محال، بل اللازم هو الإنحلال إلى أحد طرفي الترديد.

والثاني: إن قوله بأن اللازم في الإنحلال هو العلم التفصيلي في مرحلة تعلق

(١) مصباح الأصول: ٤٤٦.

التكليف لافي مرحلة الإمتثال. باطل. وذلك لأن أساس التنجيز عند العقل في العلم الإجمالي هو الإشتغال الحاصل من العلم، لأنه الذي قامت عليه الحجّة، والإشتغال بالجامع على وجه اليقين يقتضي الفراغ اليقيني، وهو لا يحصل إلا بالجمع بين طرفي التردد، ولو حصل الإنحلال خرج أحد الطرفين عن دائرة التكليف.

وبالجملة، فإننا في العلم الإجمالي نحتاج إلى الإتيان في مرحلة الإمتثال بما هو مصداق الواجب. والقول بعدم الحاجة إلى القدر المتيقّن في مقام الإمتثال. فيه: أنه إن لم يحصل ذلك، وقع الشك في تحقّق الإمتثال، والعقل يرى وجوب الإطاعة لما تعلق به التكليف الشرعي وهو الصّلاة والعق.

الثاني: إن ما ذكره لو تمّ لجري في الشك في الجزئية أيضاً، وذلك لأن كلّ واحد من الأجزاء له إعتباران: الأول: إعتبار الجزئية، وأن الوجوب المتعلّق بالمركب متعلّق به ضمناً. الثاني: إعتبار الشرطية، وأن سائر الأجزاء مقيد به، لأن الكلام في الأقلّ والأكثر الإرتباطيين، فيكون الشك في الجزئية شكاً في الشرطية بالإعتبار الثاني، فيجري الوجه المذكور، فلا وجه للاختصاص بالشك في الشرطية.

مناقشة الإشكال الثاني

وفيه: إن هذا الإشكال مبني، فإن صاحب الكفاية لا يرى وجود اللحاظين في الأجزاء، وهو الحق، وقد تقدّم البرهان على ذلك ثبوتاً وإثباتاً.

التحقيق:

والتحقيق: وجود الفرق بين الأجزاء الخارجية والتحليلية، لما تقدم من استحالة الإشتراط والتقيّد في الخارجية. وأما التحليلية، فإنه في القسمين -الأول والثاني- أي: في دوران الأمر بين اللابشرط والبشرط، وبين المطلق والمقيّد، يلزم الإشتراط والتقيّد ثبوتاً، ويوجد الكاشف عن ذلك إثباتاً، ففي مورد الإشتراط يوجد الدليل عليه، وكذا في مورد التقيّد.

إنه يوجد اليقين بوجود الصّلاة والعتق، لكنّ الشكّ في الأوّل في اشتراطه بالسّتر وعدم الإشتراط به، وفي الثاني في تقيّد الرقبة بالإيمان وإطلاقها عنه. وحيثُ، فإنه لا يحتمل وجوب العقاب في طرف اللابشرط، وطرف الإطلاق، وإنما يحتمل العقاب في طرف البشرط والتقيّد، وحيث لا بيان على ذلك، تجري البراءة العقلية، وحيث لا علم بالإشتراط والتقيّد، تجري البراءة الشرعية.

وتلخص: إنحلال العلم، لكنّه إنحلال حكمي لا وجداني، لعدم اليقين بعدم اشتراط الصّلاة بالسّتر، وعدم تقيّد الرقبة بالإيمان.

كلام المحقّق الاصفهاني:

فإنه بعد أن ذكر طرق الإنحلال وناقش فيها، إختار طريقاً آخر فقال (١) ما هذا توضيحه:

إن الأحكام الشرعية تابعة للأغراض والملاكات الواقعية. والأمور الدخيلة

في مرحلة الواقع - بقطع النظر عن مرحلة الحكم - على قسمين، منها: ما يقوم به الغرض، ونسبته إلى الغرض نسبة المقتضي إلى المقتضى. ومنها: ما تكون نسبته إلى الغرض نسبة الشرط إلى المشروط. ومن المعلوم أن حقيقة الشرط ما هو المتمم لفاعلية الفاعل أو لقابلية القابل.

مثلاً: يترتب غرض الشارع على الصلاة، ويكون لكل جزء من أجزائها دخل في تحقق الغرض من الأمر بها، فكل منها جزء للمقتضى. بخلاف الستر والطهارة ونحوهما، فإنها لا تدخل لها في الغرض، بل إن أثرها هو نقل الأجزاء - من القراءة والركوع والسجود - من مرحلة إقتضاء الدخول في الغرض إلى مرحلة الفعلية. فظهر الفرق بين أجزاء الصلاة وشرائط الصلاة، فإنه افتراق ذاتي، ولذا كان هذا جزءً وذاك شرطاً. وحاصله: إن ما كان دخيلاً في تحقق الغرض، فهو جزء، وإن ما كان غير دخيل فيه، بل هو مؤثر في فعلية الجزء، فهو شرط. ومن هنا: يكون الجزء مطلوباً نفسياً والشرط مطلوباً غيرتياً، فالطلب هناك نفسي وهنا غيري. ويشهد بذلك مقام الإثبات، فإن الأوامر النفسية تكشف عن الإرادة النفسية والغرض النفسي، فيقول ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾، والأوامر الغيرية كاشفة عن كون الإرادة غيرية، إذ يقول ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾. فهذا البيان بيان الطلب الغيري، وذاك بيان الطلب النفسي.

فظهر الفرق ثبوتاً وإثباتاً بين الأجزاء والشروط، فالشرط سواء كان له وجود خارجي كالستر أو لا كالإيمان، له دخل في فعلية تأثير الجزء في تحقق الغرض، فلو علم إجمالاً بوجود الصلاة أو العتق، وشك في الستر أو الإيمان، كان وجوب

الصلاة وعتق الرقبة وجوباً نفسياً، والستر أو الإيمان وجوباً غيرياً، فينحل العلم إلى العلم بوجوب الصلاة والعتق وجوباً نفسياً، والشك في وجوب الستر والإيمان وجوباً غيرياً. وبهذا الترتيب ينحل العلم الإجمالي في المقام، كما كان ينحل في الأجزاء الخارجية، حيث كان يوجد العلم بوجوب القراءة والركوع والسجود، والشك في إنسباط هذا الوجوب على السورة، وحيث لا يبان بالنسبة إلى الستر والإيمان، فإن البراءة العقلية تجري بلا إشكال.

وعلى الجملة، فإن البراءة العقلية جارية هنا كجريانها في الأجزاء الخارجية، غير أن الوجوب هناك وجوب واحد وهو نفسي، ويشك في إنسباطه على السورة، وهنا وجوبان، أحدهما نفسي متيقن والآخر غيري مشكوك فيه.

كلام المحقق العراقي:

وقال المحقق العراقي^(١) ما محصله كلام الإصفهاني، فإنه قال بأن الإنحلال في دوران الأمر بين البشروط واللابشروط، وبين المطلق والمقيد، يكون بأن متعلق الوجوب المتيقن بمطلوبيته النفسية هو الذات، والمشكوك فيه هو تقيد الذات بالقيد، وحيثئذ، فإنه لما كان التقيد بالستر وبالإيمان جزءاً - لكنه جزء عقلي لا خارجي - يرجع الشك إلى اعتبار الجزء الزائد في الواجب، ومع الشك فيه لعدم البيان له، تجري البراءة عنه. أيضاً: لما كان وضع الجزئية للستر والإيمان بيد الشارع، فمع الشك فيه يجري حديث الرفع، فتكون البراءة الشرعية أيضاً جارية.

وتلخص إنه على مسلك هذين المحققين يكون الواجب بالوجوب النفسي معلوماً يقيناً، والشك إنما هو في الوجوب الغيري للشرط أو القيد على مسلك الأول، وفي الزائد على الذات على مسلك الثاني. وأركان البراءة العقلية والنقلية تامة.

التحقيق:

إن الإنحلال يتقوم بحصول العلم التفصيلي الوجداني بأحد الطرفين، بأن يكون هو الواجب المطلوب بالوجوب النفسي، وبالشك الوجداني في تعلق الطلب والوجوب الغيري بالنسبة إلى الشرط أو القيد.

وفيما نحن فيه: الجامع الذي يترتب عليه الغرض هو المقتضي، ولكن المراد بالإرادة النفسية ليس المقتضي وحده، بل المقتضي مع الشرط والقيد، فلو تجرد من الشرط أو القيد كان باقياً في مرحلة الإقتضاء ولم يصل إلى المطلوية النفسية، وانحلال العلم الإجمالي إنما يكون بفعلية الطلب.

وبعبارة أخرى: إن كان المراد بالإرادة النفسية هو ذات المقتضي، تم ما ذكره المحقق الإصفهاني، لكن المراد كذلك هو المقتضي المقترن بالشرط، كما في إحراق النار، فإن المقتضي للإحراق موجود في النار، لكن فعليته متوقفة على المماسّة مع الحطب، لأن الذي يدعو إلى الطلب ليس قوّة الغرض بل فعلية الغرض، ومن المعلوم أنها تابعة لوجود الشرط، لأن الشرط متمم لفاعلية الفاعل أو قابلية القابل.

وعلى هذا، فإن الصلاة الفاقدة للستر والرقبة الفاقدة للإيمان لا تكون معلومة المطلوبة بالطلب النفسي بالوجدان، لاحتمال أن يكون الغرض مترتباً في الواقع على الصلاة مع الستر، والرقبة مع الإيمان.

إنه لا بد من حكم العقل بأن المأتي به هو المطلوب للمولى والمحصل لغرضه، ومع الإحتمال المذكور لا يحكم العقل بهذا الحكم، فتبقى الذمة مشغولة بالصلاة أو العتق المحصل لغرض المولى.

وتلخص: أن الإنحلال على تقريب المحقق الإصفهاني محال.

وأما بيان المحقق العراقي، فقد جاء فيه: وأما إذا كان الترديد بين الأقل والأكثر في شرائط المأمور به وموانعه، فالكلام فيه هو الكلام في الأجزاء حرفاً بحرف فصريحه.

قياس الأجزاء التحليلية على الأجزاء الخارجية.

وفيه نظر. لأن عمدة القول بالبراءة في الأجزاء الخارجية، هو أن العشرة متيقنة والحادي عشر مشكوك في وجوبه، فيجري الأصل فيه. فالأقل متيقن الوجوب على كل تقدير. وأما الأجزاء التحليلية، فكما يظهر من العنوان، يكون جزئيتها بتحليل من العقل، فهو يحلل إلى أن هناك رقة وهناك إيمان، هناك صلاة وهناك ستر، وحينئذ، يأتي العقل بالجزئية العقلية للستر والإيمان، وألا، فإن العرف لا يرى في الرقة المؤمنة أو في الصلاة مع الستر شيئين. فظهر الفرق بين الأجزاء الخارجية والشرائط والقيود، وقياسها عليها غير صحيح، فإن الإثنيية بين الأقل والأكثر في الخارجية واقعية، وأما في التحليلية، فلا أقل وأكثر عرفاً، بل المأمور به

واحد، حيث يقول المولى: صلّ مستترأ، أعتق رقبة مؤمنة، وإنما التحليل من العقل. وعلى هذا، لا يصحّ في التحليلية أن يقال: الواجب إماما ذات الصلاة وإماما الصلاة مع السّتر. إماما ذات الرقبة وإماما الرقبة مع الإيمان. فالتحقيق أن يقال بحصول الإنحلال في القسمين من جهة أن الأصل العقلي والشرعي لا يجريان في طرف اللأبشرط والإطلاق، فيكونان جاريتين في الطرف الآخر بلا معارض.

الكلام في القسم الثالث

وهو: أن يكون الطرف المشكوك فيه مقوماً، كما لو تعلق الأمر بالتيمم بالصعيد، وتردّد الصّعيد بين خصوص التراب ومطلق وجه الأرض، فهل خصوصية الترابية دخيلة أو لا، ولا يخفى كونها مقومة لوجود المأمور به؟ قد وقع الخلاف بين الأعلام في هذا القسم:

القول بالإشتغال

فصاحب الكفاية والميرزا على الإشتغال، فلا تجري البراءة لاشرعاً ولا عقلاً.

وقد أوضح المحقّق^(١) الميرزا وجه الإشتغال: بأنّ هذا القسم يكون من صغريات دوران الأمر بين التعمين والتخيير، وقد تقرّر هناك الإحتياط والإشتغال.

(١) أجود التّصريفات ٥٠٧/٣.

الكلام في دوران الأمر بين التعيين والتخيير

وتفصيل الكلام في كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير، هو:
 إن هذا الدوران يكون تارة: في الحجية. وأخرى: في الأحكام التكليفية في
 مقام الإمتثال. وثالثة: في الأحكام التكليفية في مقام الجعل.
 القسم الأول:

فإن كان من قبيل القسم الأول، فأصالة التعيين هي الجارية قطعاً، كما لو
 شك في أن الحجّة قول المجتهد الأعم أو مطلق المجتهد، فإن الأعم هو المتعين،
 ولا يخرج المكلف عن المهدة إلا بالعمل بقول الأعم. وهذا هو الإشتغال.
 وكذا لو شك بنحو الشبهة الموضوعية، فاحتمل كون أحدهما أعلم وكونهما
 متساويين في العلم، فإنه يتعين العمل بقول محتمل الأعلمية. وهذا هو الإشتغال.
 ووجه القول بالإشتغال في هذا القسم:

أولاً: حكم العقل، لأن العقل في هذه الحالة يقطع بكون العمل بقول الأعم
 مبرراً للذمة، أما العمل بقول الآخر، فمشكوك في ذلك، وحينئذ، يحكم بالأخذ بما
 هو متيقن الحجية دون المشكوك في حجيته، لأن ما شك في حجيته في الواقع
 يقطع بعدم حجيته في الظاهر.

ثانياً: الأصل الشرعي، فإن الحجية من المجعولات، فمتى شك فيها جرى
 أصالة العدم. ولهذا الإستصحاب تقريران، أحدهما: إستصحاب عدم الجعل.
 والآخر: إستصحاب عدم المجعول. نعم، الإستصحاب الأول أصل مثبت، دون
 الثاني، فإنه لإشكال فيه.

نعم، يقع الإشكال في أن الإستصحاب هل يجري في الشبهات الحكيمية

أولاً؟

والمختار عندنا جريان الإستصحاب في الشبهات الحكيمية، لأنه لا تعارض بين عدم الجعل ووجود المجهول، وإذا جرى الإستصحاب لا تصل النوبة إلى التمسك بالحكم العقلي.

هذا تمام الكلام في القسم الأول.

القسم الثاني:

أن يدور الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الإمتثال لحكم المولى. وهذا يكون في مورد التزاحم، حيث القدرة واحدة والواجب متعدّد، كما في إنقاذ الغريقين.

وتفصيل المطلب هو: إنه تارة: نقطع بتساوي الملاك، وأخرى: نقطع بأقوائيته في أحدهما، وثالثة: نحتمل أقوائية الملاك في أحدهما.

فإن كان القمع بالتساوي، فقولان:

أحدهما: سقوط كلا التكليفين، وأن العقل يستكشف الوجوب التخييري. والآخر: سقوط إطلاق الدليلين، فيكون كل منهما مشروطاً بترك الآخر، والنتيجة التخيير كذلك.

غير أن كيفية الفتوى تختلف، فعلى الأول، يفتى بوجوب الإنقاذ تخييراً. وعلى الثاني، يفتى بوجوب إنقاذ هذا الغريق في حال عدم إنقاذ ذاك، وبالعكس. وإن أحرز أهمية أحدهما:

فلاريب في أن الوظيفة هي التعيين، كما لو كان أحدهما عالماً والآخر عامياً. وذلك، لأن مع وجود الأهم يسقط إطلاق الخطاب بالنسبة إلى المهم، أما الأهم، فالخطاب وإطلاقه موجودان. ويقع الكلام في سقوط الخطاب من أصله بالنسبة إلى المهم وعدم سقوطه، وهذا البحث يرجع إلى مسألة الترتب، فالمنكر يقول بسقوط أصل الخطاب، والقائل بالترتب يقول ببقاء أصل الخطاب.

والحاصل: يجب إنقاذ العالم، سواء أمكن إنقاذه غيره أو لا. فإن عصي الأمر بإنقاذ العالم وجب إنقاذه غيره.

وإن احتمل أهمية أحدهما:

كان المقام من دوران الأمر بين التعيين والتخير.

والحق هو الأول، لوجهين: أحدهما من ناحية الخطاب. والآخر من ناحية

الملاك.

تقرير الأول: إنه لو دار الأمر بين الصلاة في آخر الوقت وإزالة النجاسة عن المسجد، واحتملنا أهمية الصلاة، وجب الصلاة على وجه التعيين. ولكن قد يقع الشك في أهمية الصلاة من الإزالة، كما لو تنجس المسجد النبوي، أو احتمل كون أحد الغريقتين من العلماء الكبار، ففي مثله يدور الأمر بين التعيين والتخير، ولما كان الإطلاق حجةً فإن إسقاط إطلاق كل منهما يحتاج إلى الدليل لكنه في الطرف المتيقن عدم أهميته يسقط، سواء كان الطرف الآخر هو الأهم أو لم يكن، وأما المحتمل الأهمية فيكون سقوط إطلاقه مشكوكاً فيه، وكل حجة شك في سقوطها وجب العمل بها. والنتيجة هي التعيين لمحمّل الأهمية.

وتقرير الثاني: إنَّ تحصيل غرض المولى من حكمه واجب عقلاً، والرافع لهذا الحكم العقلي أحد الأمرين من المعجز التكويني والمعجز الشرعي. أمَّا الملاك المحتمل الأهميَّة، فغير ساقط قطعاً، لأنَّ الملاك غير تابع للقدرة. وحينئذٍ يكون موجوداً، سواء كانت القدرة أو لا، وهذا الملاك والغرض لا بدَّ من تحصيله عقلاً، أمَّا المعجز التكويني، فغير موجود، لوجود القدرة على محتمل الأهميَّة، وحينئذٍ، لا إطلاق بالنسبة إلى غير محتمل الأهميَّة.

ويبقى الكلام فيما إذا كان الإحتمال قوياً والمحتمل ضعيفاً. والحق فيه: إنَّ المؤثر هو القدرة أو الضعف في ناحية المحتمل، لأنَّ محتمل الأهميَّة هو المقدم وإنَّ كان الإحتمال فيه ضعيفاً. والدليل على ذلك هو: إنَّ الأدلَّة الناهية عن العمل بالظنِّ تسقط الإحتمال الأقوى عن الأثر لكونه ظناً وإِنَّ الظنَّ لَا يُغْنِي مِّنَ الْحَقِّ شَيْئاً فقوَّة الإحتمال لا أثر لها، وإنَّما الأثر هو لمحتمل الأهميَّة.

القسم الثالث:

وهو: ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في مرحلة الجعل، وهو على ثلاثة

صور:

١- الدوران مع إحراز وجوب الطرفين.

٢- أن يكون أحد الطرفين واجباً، ويدور أمر الطرف الآخر بين أن يكون واجباً بالوجوب التخييري أو مسقطاً لوجوب الطرف. ومثاله - وإنَّ نوقش فيه - أن تكون القراءة في الصلَاة واجبةً، ثمَّ يشكُّ في أن الصلَاة جماعةً يسقط وجوب القراءة أو أن الصلَاة جماعةً عدلٌ لوجوب القراءة، فيكون الوجوب تخييرياً.

٣- أن يقطع بوجوب طرف، ثم يشك في الطرف الآخر هل هو واجب كذلك، فيكون عدلاً للواجب التخييري، أو أنه ليس بواجب أصلاً؟
مثاله: اليقين بوجوب الصوم كفارة، ثم احتمال أن يكون الإطعام واجباً كذلك، أو أنه ليس بطرف للصوم، بل الصوم واجب تعييناً.

مقدمة

ذكر في مصباح الأصول^(١) قبل الشروع في البحث أمرين:
الأول: إن محل الكلام إنما هو فيما إذا كان الوجوب في الجملة متيقناً...
الثاني: إن محل الكلام إنما هو فيما إذا لم يكن في البين أصل لفظي من الإطلاق ونحوه، ولا إستصحاب موضوعي يرتفع به الشك...
أقول:

لكنّ النكته المهمة هي في الإستصحاب، فإنه من الإستصحاب في الأحكام الكلية الإلهية، وفي جريانه فيها ثلاثة أقوال:
أحدها: عدم الجريان، لعدم المقتضي، ذهب إليه من المعاصرين السيد الخونساري في جامع المدارك، لأنّ مورد أدلة الإستصحاب هو الشبهات الموضوعية، والقول بعمومها للحكمية مشكل، فلا إقتضاء لجريانها فيها.
والثاني: عدم الجريان، لالعدم الإقتضاء، بل لوجود المانع - وعليه التراقي وتبعه الخوني - وذلك: لأنّ إستصحاب الحكم المجعول، يعارضه إستصحاب عدم الجعل.

(١) مصباح الأصول: ٤٤٩.

الثالث: الجريان. فالمقتضي موجود خلافاً للقول الأول، والمانع مفقود خلافاً للقول الثاني. والتفصيل في محله.

والحاصل: إن القائل بعدم جريان الإستصحاب في الشبهات الحكمية، لعدم المقتضي أو وجود المانع، ليس له التمسك في المقام بالإستصحاب.

الصورة الأولى

قال المحقق الخوئي^(١): أما الصورة الأولى، فلا أثر للشك فيها فيما إذا لم يتمكن المكلف إلا من أحد الفعلين، ضرورة وجوب الإتيان به حينئذ، إما لكونه واجباً تعيينياً أو عدلاً لواجب تخيري متعذر.

وبعبارة أخرى: يعلم بكونه واجباً تعيينياً فعلاً، غاية الأمر لا يعلم أنه تعييني بالذات أو تعييني بالعرض، لأجل تعذر عدله. وإنما تظهر الثمرة فيما إذا تمكن المكلف من الإتيان بهما معاً، فيدور الأمر بين وجوب الإتيان بهما وجواز الإقتصار على أحدهما. والتحقق هو الحكم بالتخير، وجواز الإكتفاء بأحدهما، لأن تعلق التكليف بالجامع بينهما متيقن، وتعلقه بخصوص كل منهما مشكوك فيه، فهو مورد لجريان البراءة بلامانع.

قال شيخنا: في هذا الاستدلال تأمل سيأتي بيانه.

الصورة الثانية

وقال السيد الخوئي^(١): أما الصورة الثانية، فقد عرفت أنه لائثرة فيها في كون الوجوب تعيينياً أو تخييرياً، إلا فيما إذا تعذر ما علم وجوبه في الجملة، فإنه على تقدير كون وجوبه تخييرياً، يجب عليه الإتيان بالطرف الآخر المعلوم كونه مسقطاً للواجب، وعلى تقدير كون وجوبه تعيينياً لاشيء عليه، فالشك في التعيين والتخير في هذه الصورة يرجع إلى الشك في وجوب ما يحتمل كونه عدلاً للواجب عند تعذره، وهو مورد للبراءة، فتكون النتيجة في هذه الصورة هي نتيجة التعيين دون التخير.

قال: ثم إن المحقق النائيني رحمه الله استدل على كون الوجوب تعيينياً في خصوص مسألة القراءة والإلتزام التي ذكرها مثلاً لهذه الصورة بما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله من أن سين بلال عند الله شين^(٢)، بتقريب أن الإلتزام لو كان عدلاً للقراءة لوجب عليه الإلتزام على تقدير التمكّن منه، وعدم جواز الإكتفاء بالسّين بدلاً عن الشّين.

فردّ عليه بضعف الرواية، وعدم تمامية الدلالة على المدعى. فراجع.

الصورة الثالثة

وهي: ما لو علم بوجوب الإطعام كفارةً، وشك في وجوب الصوم كذلك،

(١) مصباح الأصول: ٤٥١.

(٢) عدة الداعي ونجاح الساعي: ٢١.

بأن يكون عدلاً للإطعام على وجه الواجب التخييري أو لا؟
فيه قولان:

دليل القول بالتميين

الأول: التمييم. ذهب إليه صاحب الكفاية والميرزا، لوجوه:

الوجه الأول

ما ذكره الميرزا: من أن الشك في المقام ليس في مقام الإشتغال، بل في حصول الإمتثال بعد العلم بثبوت التكليف، فيكون المرجع قاعدة الإشتغال والحكم بالتميين، فلو دار أمر الكفارة بين خصوص الصوم وبين الصوم والإطعام، كان الصيام مفرغاً للذمة يقيناً، لكن يشك في سقوط التكليف المعلوم بالصوم وحده، فيجب الإتيان عقلاً بالإطعام أيضاً.
والحاصل: إن مجرى البراءة عقلاً ونقلًا هو الشك في الإشتغال والتكليف.

الإشكال عليه

أشكل عليه تلميذه المحقق^(١) بقوله:

والذي ينبغي أن يقال: إن التخيير المحتمل في المقام إما أن يكون تخييراً عقلياً، كما إذا دار الأمر بين تعلق التكليف بحصة خاصة أو بالجامع العرفي بينهما

(١) مصباح الأصول: ٤٥٤.

وبين غيرها من سائر حصص الجامع. وإنما أن يكون تخييراً شرعياً. كما إذا كان ما يحتمل وجوبه مباحين في الماهية لما علم وجوبه في الجملة ولم يكن بينهما جامع عرفي، نظير ما تقدم من المثال في كفارة نعمة الإفطار. وقد ذكر في محله أن الوجوب التخييري في هذا القسم يتعلق بالجامع الانتزاعي المعبر عنه بأحد الشئيين أو أحد الأشياء. أما في موارد احتمال التخيير العقلي، فتعلق التكليف بالجامع معلوم، وإنما الشك في كونه مأخوذاً في متعلق التكليف على نحو الإطلاق واللابشرط، أو على نحو التقييد وبشرط شيء، إذ لا يتصور الإهمال بحسب مقام الثبوت، والإطلاق والتقييد وإن كانا متقابلين ولم يكن شيء منهما متيقناً، إلا أنك قد عرفت سابقاً أن إنحلال العلم الإجمالي غير متوقف على تيقن بعض الأطراف، بل يكفي فيه جريان الأصل في بعض الأطراف بلا معارض. وقد سبق أن جريان أصالة البراءة العقلية والنقلية في جانب التقييد غير معارض بجريانها في طرف الإطلاق، فإذا ثبت عدم التقييد ظاهراً لأدلة البراءة، لا يبقى مجال لدعوى رجوع الشك إلى الشك في الإمتثال، ليكون المرجع قاعدة الإشتغال، فإن الشك في الإمتثال منشأ الشك في إطلاق الواجب وتقيده، فإذا ارتفع احتمال القيد بالأصل، يرتفع الشك في الإمتثال أيضاً. ومن ذلك يظهر الحال في موارد احتمال التخيير الشرعي، وإن الحكم فيه أيضاً هو التخيير، لأن تعلق التكليف بعنوان أحد الشئيين في الجملة معلوم، وإنما الشك في الإطلاق والتقييد، فتجرى أصالة البراءة عن التقييد، وبضم الأصل إلى الوجدان يحكم بالتخيير.

المناقشة

وأورد عليه شيخنا دام بقاءه بوجهين:

الأول: إن الأقوال في حقيقة الواجب التخيري مختلفة.

فمنهم من قال: إن الوجوب متعدّد لكنّها وجوبات مشروطة، فالإطعام واجب إذا ترك الصّوم، والصّوم واجب إذا ترك الإطعام.

ومنهم من قال: كلّ واحد واجب لكنّه يجوز تركه إلى بدل.

ومنهم من قال: بأن الواجب هو الجامع الإنتراعي بين الخصال. أي عنوان أحدهما أو أحدها.

فالجواب المذكور إنّما يتمّ بناءً على القول الثالث الذي اختاره السيّد الخوئي. ولا يتمّ بناءً على سائر المباني.

الثاني: إن لاستكشاف متعلّق الحكم طريقين:

أحدهما: عن طريق لسان الدليل القائم في مقام الإثبات.

والثاني: عن طريق الغرض.

فأمّا الأدلّة، فغير متعلّقة بالجامع الإنتراعي، بل تقول: أطعم ستين مسكيناً أو اعتق رقبةً أو صم ستين يوماً. فهي ليست متعلّقة بالجامع الإنتراعي، وأنما هذا الجامع من صنع العقل، وليس بمتعلّقٍ للحكم الشرعي.

وأما الغرض، فإن مقتضى أن الأحكام الشرعية تابعة للأغراض، كما هو مذهب العدليّة، وأن اعتبار الحاكم في مقام الحكم لا يتخلّف عن متعلّق الغرض وإلا يلزم تخلّف الحكم عن الغرض وهو محال، هو أن يكون بيان الحاكم مطابقاً

للواقع لا مخالفاً له، وقد عرفت أن الجامع الإنتزاعي من صنع العقل، ولا وجود له إلا في الذهن، ومن المعلوم أن الوجود الذهني غير حامل للغرض، بل الغرض مترتب على الخصوصية الخارجية.

والحاصل، إنه لا معنى لتعلق التكليف بالجامع، بل هو متعلق بالخصوصية، فخصوصية الصوم محققة للغرض، وكذا خصوصية الإطعام والعق، وخطاب الشارع يأتي مع (أو)، كما أن خطابه في التعيينات يأتي مع (الواو).

وبما ذكرنا يظهر أن تعلق التكليف بالخصوصية معلوم، إنما الشك في أن لها بدلاً أو لا، وحينئذ يعود الأمر إلى مقام الإمثال بعد العلم بالتكليف، فبتمّ كلام الميرزا.

نعم، لو كان المتعلق هو الجامع الإنتزاعي ورد الإشكال عليه.

هذا بالنسبة إلى كيفية الخطاب.

وأما بالنسبة إلى الغرض، حيث العلم بالحكم موجود، وهو تابع للغرض، لكن لا ندري هل يتحقق الغرض بالصوم بخصوصه أو يتحقق بعدله وهو الإطعام أيضاً؟ فإن العقل يحكم بوجود الإتيان بالصوم فقط، حتى يتيقن بتحصيل الغرض.

هذا تمام الكلام على الوجه الأول للقول بالتعيين.

الوجه الثاني

ما ذكره الميرزا أيضاً: من أنه متى علم بوجود شيء، ثم احتمل وجوب

شيء آخر يكون عدلاً للواجب الأول حتى يكون الوجوب تخييرياً، فإن الأصل هو التعيين. وذلك، لأن الوجوب التخيري يحتاج إلى المؤنة في مقام الثبوت ومقام الإثبات.

أما في مقام الثبوت، فإن العدل يحتاج إلى أن يلحظه المولى ويعلق الحكم على الجامع بينه وبين الواجب المعلوم.

وأما في مقام الإثبات، فلأن العدل يحتاج إلى البيان.

وما لم تتم الحجّة على المؤنة الزائدة، فإن الأصل عدمها. فيثبت الوجوب التمييزي.

الإشكال عليه

وأشكل عليه تلميذه المحقق^(١) بوجهين فقال فيه:

أولاً: إننا لانسلم أن الوجوب التخيري بحسب مقام الثبوت يحتاج إلى مؤنة زائدة بنحو الإطلاق، أي سواء كان التخيير المحتمل تخييراً عقلياً أو تخييراً شرعياً، فإن التخيير العقلي يحتاج إلى لحاظ الجامع فقط، كما أن الوجوب التمييزي يحتاج إلى لحاظ الواجب الخاص فقط، فليس هناك مؤنة زائدة في الوجوب التخيري. نعم، فيما كان التخيير المحتمل تخييراً شرعياً يحتاج إلى مؤنة زائدة، لأن الجامع في التخيير الشرعي هو عنوان أحد الشئيين كما تقدّم. ومن الواضح أن لحاظ أحد الشئيين يحتاج إلى لحاظ نفس الشئيين، فيكون الوجوب التخيري محتاجاً إلى

مؤنة زائدة بالنسبة إلى الوجوب التعييني.

المناقشة

فأورد عليه شيخنا: بأن الإهمال في مقام الثبوت محال، فعلى الحاكم لحاظ متعلق الحكم، فإن كان الجامع هو المتعلق، فإن الجامع لا يكون مهملاً بالنسبة إلى الحصص، فإن كانت دخيلة في الغرض من الحكم، وجب لحاظها وأخذها في الحكم، وألا فإنه يرفضها، ويكون حكمه مطلقاً بالنسبة إليها.

والحاصل: إنه لا بد من اللحاظ في التخيير العقلي أيضاً، إذ الإهمال ثبوتاً محال، فإن كان خصوصية الإطعام دخيلة في الحكم، لزم تقييده بها، وألا جاء الحكم مطلقاً بالنسبة إليها.

وتلخص: أن استدلال الميرزا ليس بأخص من المدعى، بل هو جارٍ على التخيير العقلي والشرعي معاً.

قال:

ثانياً: إن مرجع ما ذكره إلى إستصحاب عدم لحاظ العدل. وإثبات الوجوب التعييني به متوقف على القول بالأصل المثبت ولا نقول به، مضافاً إلى كونه معارضاً باستصحاب عدم لحاظ الطرف الآخر بالخصوص، على ما سيجيء التعرض له في الجواب عن الوجه الرابع إن شاء الله تعالى. هذا كله فيما ذكره بحسب مقام الثبوت.

وأما ما ذكره من أن الوجوب التخييري يحتاج إلى مؤنة زائدة في مقام الإثبات، فهو إنما يتم فيما إذا دل دليل لفظي على وجوب شيء من دون ذكر عدل

له، فيتمسك بإطلاقه لإثبات كون الوجوب تعييناً. وأما فيما إذا لم يكن هناك دليل لفظي، كما هو المفروض في المقام، إذ محلّ كلامنا عدم وجود دليل لفظي والبحث عن مقتضى الأصول العملية، وقد أشرنا إلى ذلك في أول بحث دوران الأمر بين التعيين والتخير، فلا يترتب عليه الحكم بالوجوب التعيني في المقام بل لإرتباط له بمحلّ البحث أصلاً^(١).

وحاصله ورود الإشكال من وجوه:

أحدها: إنَّ اللَّحَاطَ لَيْسَ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَلَا هُوَ مَوْضُوعٌ لِلْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، فَلَا يَجْرِي الْأَصْلُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْخُصُوصِيَّةِ.

ثانياً: إنَّه مَعَارِضُ بِاسْتِصْحَابِ عَدَمِ لِحَاطِ الطَّرْفِ الْآخَرَ بِالْخُصُوصِ.

ثالثاً: هَذَا أَسْلٌ مُثَبَّتٌ وَلَا نَقُولُ بِهِ.

أقول:

إِنْ كَانَ الْمُسْتَصْحَبُ هُوَ اللَّحَاطُ، تَوَجَّهَ مَا ذَكَرَ مِنَ الْإِشْكَالِ.

وَأَمَّا لَوْ قَرَّرَ الْحُكْمُ: بِأَنَّ الْوَاجِبَ يَقِيناً هُوَ الْإِطْعَامُ، غَيْرَ أَنَّ الْمَكْلَفَ يَشْكُ فِي أَنَّ الْإِطْعَامَ وَاجِبٌ عَلَى وَجْهِ التَّعْيِينِ أَوْ هُوَ عِدَلٌ لِلصُّومِ مِثْلًا. فَالْمَتَّقِنُ تَعَلَّقَ الْوَجُوبَ بِالْإِطْعَامِ وَلَا شَكَّ فِيهِ، بَلِ الشُّكُّ فِي تَعَلُّقِ الْوَجُوبِ بِالصُّومِ أَيْضًا عَلَى أَنَّ يَكُونُ عَدْلًا لِلْإِطْعَامِ أَوْ لَا. وَبِعِبَارَةِ ثَالِثَةٍ: يَشْكُ فِي أَنَّ الْمَوْلَى قَالَ -بَعْدَ إِجْبَابِ الْإِطْعَامِ- «أَوْ صَمٌّ» أَوْ لَمْ يَقُلْ؟

وَحَيْثُ نَقُولُ: لَا رَيْبَ فِي أَنَّ الْوَجُوبَ مِنَ الْأُمُورِ الْحَادِثَةِ، وَأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ

لا تعيناً ولا تخيراً في الزمان السابق، ثم إن هذا العلم بالعدم انتقض بالنسبة إلى الإطعام، فكان واجباً يقيناً، وهل انتقض بالنسبة إلى الصوم أو لا؟ يستصحب عدم تعلق الوجوب بالنسبة إلى الصوم، ولا إشكال فيه.

وتلخص:

أولاً: لا بد من تصحيح استدلال الميرزا.

وثانياً: إن الإشكال على الوجه الذي ذكرناه في التصحيح مندفع.

والحاصل: إن الأصل هو التعيين وفاقاً للميرزا.

الوجه الثالث

ما ذكره صاحب الكفاية من أن دوران الأمر بين التعيين والتخير إن كان من جهة احتمال أخذ شيء شرطاً للواجب، فيحكم فيه بالتخير، لأن الشرطية أمر قابل للوضع والرفع، فيشملها حديث الرفع عند الشك فيها. وأما إن كان الدوران بينهما من جهة احتمال دخل خصوصية ذاتية في الواجب - كما في المقام - لا يمكن الرجوع فيه إلى أدلة البراءة، لأن الخصوصية إنما تكون متزعة من نفس الخاص، فلا تكون قابلة للوضع والرفع، فلا يمكن الرجوع عند الشك فيها إلى أدلة البراءة، فلا مناص من الحكم بالإشغال والالتزام بالتعيين في مقام الإمتثال.

الإشكال عليه

أشكل عليه السيد الخوئي^(١) بقوله:

وفيه: إنَّ الخصوصية وإن كانت متزعة من نفس الخاصّ وغير قابلة للموضع والرفع، إلا أنَّ اعتبارها في المأمور به قابل لهما، فإذا شكَّ في ذلك كان المرجع هو البراءة.

أقول:

حاصل كلام الكفاية هو: إن كانت الخصوصية في الأقل غير متزعة من نفس الذات، كان من قبيل الأقل والأكثر، وتجري البراءة عن الأكثر. كما في الصلاة والستر، فإنه لو دار الأمر بين وجوب الصلاة مطلقاً ووجوبها مشروطةً بالستر، جرى أصالة البراءة عن الإشتراط بالستر.

وإن لم تكن الخصوصية ذات وجود مستقل عن الذات، بل كانت متزعةً منها، كما في دوران الأمر بين وجوب إكرام مطلق الإنسان ووجوب إكرام زيد بالخصوص، فإنَّ الأمر ليس من قبيل الأقل والأكثر، بل هما متباينان، وحيثنذا لا تجري البراءة عن الخصوصية.

وتلخص: التفصيل بين الموارد، فما كان من قبيل الشرط والمشروط، تجري فيه البراءة، وما كان من قبيل الجنس والنوع، فلا تجري.

التحقيق

فقال شيخنا: إنَّ ما ذكره صاحب الكفاية بحسب مقام الخارج صحيح، إذ ليس عندنا في الخارج «إنسان» و«زيد» أو «حيوان» و«إنسان». وكذلك ما ذكره بالنسبة إلى «الصلاة» و«الستر».

إلا أنَّ الكلام في مقام الجعل والتكليف، فمن الممكن أن يتعلّق الحكم

بالحيوان ولا تؤخذ الإنسانية في متعلق الحكم، أو تؤخذ كذلك، فيكون من قبيل الأقل والأكثر، وكذلك الحال في الصلاة والستر.

وبالجملة، فإن التفصيل المذكور بالنظر إلى مرحلة الجعل مردود.

الوجه الرابع

وقال المحقق العراقي^(١) بالمتعين.

أما في مورد دوران الأمر بين الجنس والنوع، فقال بأن القاعدة في الأقل والأكثر هي أن يكون الأقل في ضمن الأكثر بذاته لا بحده، وألا يكونان من قبيل المتباينين. مثلاً: للتور مراتب، والمرتبة الضعيفة موجودة في ضمن الشديدة، وعند دوران الأمر تجري البراءة عن الأكثر.

أما الكلّي والفرد، فليس من قبيل الأقل والأكثر، بل هما متباينان، لأن نسبة الكلّي إلى الفرد نسبة الآباء إلى الأبناء، والحصّة الموجودة مع زيد من الإنسانية متباينة مع الحصّة الموجودة مع عمرو.

وعلى هذا، فإنه مع العلم بوجوب الإطعام والشك في وجوب الصوم عدلاً له حتى يكون الواجب تحبيرياً، يتحقّق العلم الإجمالي، وهذا العلم يوجب الاحتياط عقلاً بوجوب الإطعام معيّنًا، لأنه إما يحرم ترك الإطعام مطلقاً - أي سواء أتي بالصوم أو لا - وإما يحرم ترك الإطعام في حال ترك الصوم، كما يحرم ترك الصوم في حال ترك الإطعام، فالحرام، إما هو ترك الإطعام مطلقاً وإما هو حرمة

(١) نهاية الأفكار ٣ / ٣٩٦.

تركه في حال ترك الصّوم، وحيث لاجامع بين التركين، وجب الإتيان بالإطعام على وجه التعيين، لحصول الإمتثال به على كلّ تقدير، أمّا مع الإتيان بالصّوم فالفراغ عن التكليف اليقيني مشكوك فيه.

هذا كلّّه بالنظر إلى حكم العقل.

وأما بالنظر إلى حكم الشرع، فمن الممكن إجراء البراءة على مسلك الإقتضاء، لجريان الأصل بلامعارض في بعض الصّور، وذلك:

لأنّه إن ترك الإطعام في ظرف ترك الصّيام، فقد ارتكب الحرام بلاكلام، لأنّ الإطعام إن كان واجباً تعييناً فقد ترك، وإن كان تخييرياً، فالمفروض ترك العدلين معاً.

وإن ترك الإطعام مع فعل الصّيام، فالحرمة مشكوك فيها، لاحتمال كون الواجب تخييرياً، والمفروض الإتيان بطرفي، ومع الشكّ في الحرمة تجري البراءة. وإن ترك الصّيام في فعل ترك الإطعام، فالحرمة مشكوك فيها كذلك، لأنّه إن كان الإطعام واجباً تعييناً، فلاحرمة لترك الصّيام.

فتحصّل الشكّ في الحرمة في صورتين، وإذا شكّ في ذلك جرت البراءة، ولا مجال لوجوب الإحتياط بالإتيان بالإطعام فيهما، ونتيجة جريان البراءة بلامعارض هو التخيير.

النظر فيه

إنّ ما ذكره في مسألة دوران الأمر بين الكلّي والأفراد، وبين الجنس والنوع،

هو في الحقيقة نفس ما ذكره شيخه في الكفاية. والجواب هو:

صحيح أن النسبة هي نسبة الآباء والأبناء، والحيوانية الموجودة في الإنسان مغايرة مع الحيوانية الموجودة في الغنم، والإنسانية الموجودة في زيد غيرها الموجودة في عمرو، والحق أن الطبيعي موجود بوجود فرده. لكن كل هذا في مرحلة الوجود والتحقق الخارجي، أما في مرحلة الإنشاء وجعل الحكم -وهي مرحلة التصور- تكون الحيوانية غير الناطقية وغير الصاهلية، ففي مرحلة الحكم يمكن للحاكم أن يجعل الجنس أو النوع موضوعاً لحكمه، وأن يجعله مطلقاً أو مقيداً بخصوصية.

وأما ما ذكره من حكم العقل بالإحتياط عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير، ففيه:

إنه مع العلم بوجوب الإطعام ثم الشك في وجوب الصوم، يدور أمر الإطعام بين التعيين والتخيير، بمعنى أنه يشك في أن الإطعام هل هو مطلوب للمولى سواء أتى بالصوم أو لا، أو أن المطلوب هو الإطعام في حال ترك الصيام؟ الحقيقة: إن أمر الإطعام مردد بين التعيين والتخيير، فيوجد قدر متيقن وطرفان للشك، فالمتيقن أن ترك الإطعام حرام، فإنه إن كان واجباً تعييناً حرم تركه سواء أتى بالصوم أو ترك، وإن كان تخييرياً حرم تركه مع ترك الصوم. فترك الإطعام مع ترك الصوم متيقن الحرمة، ويقع الشك في موردين:

أحدهما: ترك الإطعام مع فعل الصوم.

والثاني: ترك الصيام مع فعل الإطعام.

وإذا شك في الحرمة جرت البراءة.

والحاصل: إن المخرم ترك الإطعام على كل تقدير، وفي ما سوى هذا الفرض تكون الحرمة مشكوكاً فيها، وهذا هو ميزان الإنحلال.

التحقيق في المقام والرأي المختار

إن العلم الإجمالي يكون مؤثراً فيما إذا دار الأمر بين الأمرين، ولم يكن قدر متيقن في البين، ولكن قد ظهر وجود القدر المتيقن، فالعلم منحل. ولكن المختار هو:

إذا كان هناك جامع عرفي قابل لتعلق التكليف به بحسب القاعدة، فإنه مع تعلق التكليف به يقيناً والشك في تقييده وإطلاقه، كما لو أمر بإطعام الحيوان -والحيوان جامع عرفي- وشك في أن المطلوب هو مطلق الحيوان أو خصوص الإنسان، فإن الأصل لا يجري في الإطلاق، لعدم الكلفة فيه، وإنما يجري في طرف التقييد -وهو خصوصية الإنسان- بلامعارض، فينحل العلم حكماً. وهذا مقتضى مبنى الإقتضاء للعلم الإجمالي.

وأما قول أعيان القوم بالإنحلال الحقيقي، بأن يكون الجامع في هذا التقدير هو القدر المتيقن وإنما الشك في القدر الزائد.

ففيه: ما ذكرناه في بحث الأقل والأكثر، من أن القدر المتيقن من تعلق الحكم هو الجنس الموجود في ضمن الإنسان، وأما بالنسبة إلى الغنم والبقر، فإن أصل تعلق الحكم به مشكوك فيه.

هذا بالنسبة إلى الأقل والأكثر، وحاصله: أنه لا بدّ عقلاً من الإتيان بما تعلق به التكليف، إمّا بنفسه وإمّا ببدله، كما في موارد قاعدة التجاوز مثلاً، ومتى لم يحرز الإمتثال بالإتيان بأحدهما، فإنّ قاعدة الإشتغال محكمة.

وهذه القاعدة محكمة كذلك في موارد دوران الأمر بين التعمين والتخيير، فإنّه مع العلم بتعلق التكليف بالإطعام والشك في جعل الصيام عدلاً له، لو ترك الإطعام وأتى بالصيام، يشك في الفراغ، وقد تقدّم أنّ العقل يحكم بضرورة الإتيان بالمتعلق أو ببدله.

نعم، لو تمّ القول بأنّ متعلق الوجوب في الواجب التخييري هو عنوان «أحدهما» مثلاً، فإنّه يكون العنوان القدر الواجب، ويشك في تقيده بالخصوصيّة، فتجري البراءة عن الخصوصيّة، وينحلّ العلم الإجمالي.

لكنّ المبنى غير تام، ثبوتاً وإثباتاً. كما ذكرنا في محلّه سابقاً.

إنتهى البحث ويتلوه التنبيهات.

تنبيهات

دوران الأمر

بين الأقلّ والأكثر

التنبيه الأول

هل الجزئية مخصوصة بحال الذكر أو مطلقة؟

لو وقع الشك بالنسبة إلى جزءٍ من أجزاء المركب أو شرطٍ من شرائط الواجب: بأنه هل هو جزءٌ أو شرطٌ مطلقاً أو في خصوص حال الذكر، وأنه مع النسيان ليس بشرط أو جزء، فما هو مقتضى القاعدة؟

وهذا بحث مهم له آثار فقهية، لأن من الواضح أن الكل يتفني بانتفاء الجزء، والمشروط يتفني بانتفاء الشرط، فإن كان الشرط أو الجزء مطلقاً، فسوف يتفني الكل أو المشروط بانتفائه، سواء كان إنتفاؤه عن عمدٍ أو نسيانٍ، وإن كانت الجزئية أو الشرطية منوطةً بالذكر، فإنه مع النسيان لا يتفني الكل والمشروط.

ولا يخفى أن هذا البحث لا يختص بالذكر والنسيان، بل يطرح في الإضطراب والإكراه والإختيار أيضاً.

ثم إن هذا البحث مبني على مسألة أنه هل مع النسيان لجزء، يكون الشخص مكلفاً بالأجزاء الأخرى غير الجزء المنسي، أو لا يعقل تكليفه بها، أو أنه لو نسي الشرط، فهل يعقل تكليفه بالمشروط أو لا؟ ففي المسألة قولان.

القول الأوّل ودليله

قال الشيخ^(١) وأتباعه باستحالة التكليف بغير المنسي أو بالمشروط مع نسيان جزء أو شرط. ونتيجة ذلك هو الحكم بعدم إجزاء العمل الفاقد للجزء أو للشرط.

ودليلهم على ذلك هو: إنّ التكليف يتوجّه دائماً إلى المخاطب الملتفت، ولولا الإلتفات فلا يعقل التكليف أصلاً، لأنّ الغرض من التكليف هو إيجاد الداعي للإمتثال والإنبعاث، وحيث لا يعقل الإنبعاث من غير الملتفت، فلا يعقل توجه التكليف إليه. وعليه، لا يمكن الحكم بإجزاء العمل الفاقد للشرط أو الجزء.

القول الثاني

وقال صاحب الكفاية^(٢) والميرزا وغيرهما، بالإمكان. واستدلّوا بوجهين:

الوجه الأوّل للقول الثاني

إنّ الإشكال باستحالة توجيه الخطاب إلى الناسي أو لغويته، إنّما يتوجّه إن كان المخاطب معنوّاً بعنوان الناسي، ولكنّ يجوز توجيه الخطاب إليه بعنوان آخر ملازم له.

(١) فرائد الأصول ٢ / ٣٨٧.

(٢) كفاية الأصول: ٣٦٨.

الإشكال على الوجه الأوّل

ويرد عليه - كما في المصباح^(١) - إن هذا مجرد فرض وهمي لا واقع له، لا سيّما وأنّ النسيان ليس له ميزان مضبوط ليفرض له عنوان ملازم، فإنّه يختلف باختلاف الأشخاص والأزمان واختلاف متعلّقه من الأجزاء والشرائط، فكيف يمكن فرض عنوان يكون ملازماً للنسيان أينما تحقّق.

الوجه الثاني وهو الصحيح

أن يقال بأنّ التكليف بأركان الصلّاة متوجّه إلى عامّة المكلّفين، أمّا بالنسبة إلى غيرها كالشّهد - مثلاً - فخاصّ بأهل الذكر، وأنّ من كان قد نسي الشّهد مثلاً فهو مخاطب بالأركان.

وهذا الوجه تام ثبوتاً، وإثباتاً أيضاً في الصلّاة، لقاعدة لاتعاد، فإشكال السيّد البروجردي^(٢) عليه غير وارد.

ويعد أنّ تقرّر إمكان تكليف الناسي لجزءٍ أو شرطٍ بالمشروط وبقية الأجزاء، نقول: إنّ الإمكان بوحده لا يكفي، بل لا بدّ من إقامة الدليل حتى يظهر أنّ الجزئية أو الشرطية مقيّدة بحال الذكر أو هي مطلقة وهذا موضوع التنبية.

فهنا صور أربع:

١- أن يكون دليل الواجب - وهو الصلّاة - ودليل الجزء - وهو الشّهد - مطلقين.

(١) مصباح الأصول: ٤٦٠.

(٢) الحاشية على كفاية الأصول ٢ / ٣٠١ - ٣٠٣.

٢- أن لا يكون شيء منهما مطلقاً.

٣- أن يكون الأول مطلقاً والثاني مقيداً.

٤- أن يكون عكس الثالث.

تفصيل أصل المطلب

١- إن كان دليل الواجب ودليل الجزء هو الإجماع، أو كان الدليل فيهما لفظياً لكنه مجمل أو مهمل. فالقاعدة هي الرجوع إلى مقتضى الأصل العملي.

٢- وإن كان الدليلان مطلقين. ففي هذه الصورة يقع التعارض بين إطلاق الدليلين، لدلالة دليل الواجب على وجوب غير التشهد على كل مكلف، فلو نسي التشهد وجب عليه البقية، ودلالة دليل الجزء على وجوب التشهد مطلقاً، فالصلاة بدون التشهد باطلة. ولكن هذا التعارض بدوي غير مستقر، لأن دليل الجزء ناظر إلى الكل، أما دليل الكل فغير ناظر إلى الجزء، فإذا أمر بمركب ثم أمر بإضافة شيء إليه، فإن الأمر الثاني يكون بمنزلة الحاكم والشارح للأمر الأول، فيجمع بين الإطلاقيين، وتكون النتيجة تقيد إطلاق الواجب بغير الناسي.

٣- وإن كان دليل الواجب المركب غير مطلق ودليل الجزء مطلق. ففي هذه الصورة، يتقدم الإطلاق، وتكون الصلاة الفاقدة للجزء -التشهد- نسياناً باطلة.

٤- وإن كان دليل الواجب مطلقاً ودليل الجزء غير مطلق، فالصلاة واجبة

سواء ترك التشهد نسياناً أولاً، والنتيجة وجوب الإتيان ببقية الأجزاء.

هذا كله في مرحلة الكبرى.

وأما من حيث الصغرى، فهل يوجد الإطلاق أو لا؟

نارة: يكون الدليل القائم على الجزئية لبيّناً، فلا إطلاق، لانتفاء الموضوع.

وأخرى: يكون الدليل لفظياً. وهذا على قسمين:

١- أن يكون الدليل على الجزئية والشرطيّة بصيغة الأمر.

٢- أن يكون بغير صيغة الأمر، كالخبر: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(١) فهذا

لسان الوضع، ويدلّ على إنتفاء الصلوة بانتفاء الفاتحة، فالإطلاق فيه منعقد،

فلا صلاة بدون الفاتحة، سواء كان بسبب النسيان أو لا. وكذا في الشرط كالخبر:

(من لم يقم صلته في صلاته فلا صلاة له)^(٢).

وبالجملة، فالصلوة باطلّة إلا أن يقوم دليل آخر.

إنما الكلام فيما لو كان لسان الدليل بصيغة الأمر، كما لو ورد: «إذا جلست

فتشهد...» فهذا بلسان الأمر، ولا إشكال في إعتبار القدرة في توجيه الأمر - وإن

وقع الخلاف في أنّه تعتبر القدرة بحكم العقل أو باقتضاء الخطاب نفسه... وأنّ

تكليف العاجز غير ميسّر، والمفروض كون المكلف هنا ناسياً، فهو غير قابل

لتوجّه الخطاب إليه، سواء كان الخطاب مطلقاً أو غير مطلق. إذن، لا يمكن

الإطلاق.

(١) عوالى اللاكبي ١ / ١٩٦.

(٢) وسائل الشيعة ٤ / ٣١٣، الباب ٩ من أبواب القبلة، رقم: ٣.

بيانات لإثبات الإطلاق:

بيان الميرزا

قال المحقق النائيني^(١):

أولاً: إن الأوامر المتعلقة بالأجزاء والشرائط ليست مولوية بل هي إرشادية، وإعتبار القدرة على الإمتثال إنما هو في الأوامر المولوية لا الإرشادية. وإذا ارتفع هذا المشكل صحَّ القول بإطلاق مثل: «إذا جلست فتشهد»، وتكون النتيجة بطلان صلاة الناسي للتشهد.

لكنَّ المهمَّ هو وجه حمل تلك الأوامر على الإرشادية، وقد ذكر لذلك وجهان:

الوجه الأول: إنَّه لو كان الأمر بالجزء أو الشرط مولويتاً، لكان المكلف به واجباً في واجب، فينقطع علاقة الكليَّة والجزئيَّة وعلاقة الشرطيَّة والمشروطيَّة. وهذا باطل بالضرورة من الفقه.

والوجه الثاني: إنَّ وزان الأوامر والنواهي في العبادات وزان الأمر والنواهي في المعاملات، فكما أنَّ الأمر بالموالاة بين الإيجاب والقبول والنهي عن الغرر، إرشادٌ إلى الشرطيَّة والمانعيَّة وليس مولويتاً، كذلك الأوامر والنواهي المتعلقة بالعبادات المركبة.

وثانياً: إنَّ الأوامر المتعلقة بأجزاء المركب إنما هي تفصيلٌ للمركب، فالشارع بعد أن أمر بالصلاة، وهي مركبة من التكبير والقيام والركوع والسجود

(١) أجود التقريرات ٣ / ٥٢٠ - ٥٢١.

والشاهد، أمر بكل من تلك الأجزاء على نحو التفصيل، فليست بأوامر أخرى غير الأمر بالمركب. وعليه، فكما أن الصلاة منوطة بالقدرة، كذلك الأجزاء التي ورد الأمر بها واحداً واحداً، فهي منوطة بالقدرة. ولما كان الناسي عاجزاً عن الإمثال بالنسبة إلى الشاهد، فإن المركب يسقط عنه، وتكون الصلاة باطلة.

وتحصل من ذلك عدم الفرق بين ما إذا كان دليل الجزئية أو الشرطية بصيغة الأمر أو غيرها، فإن الجزئية أو الشرطية مطلقة، والمركب يستفي بانتفاء جزئه والمشروط يتفي بانتفاء شرطه.

بيان العراقي

وقال المحقق العراقي^(١): بأن الدليل - سواء كان بلسان الأمر أو بلسان آخر - يدل على الجزئية أو الشرطية المطلقة، وتكون النتيجة بطلان المركب بفقد الجزء أو الشرط على أثر النسيان، وذلك لوجهين:
الأول: إن أدلة الأجزاء - وكذا الشرائط - لها ظهوران، أحدهما: في التكليف، والآخر: في الوضع.

ثم إن الأحكام العقلية منها ضرورية ومنها نظرية. ولما كانت الضرورية حافة بالكلام، فإنها تكون قرينة على سقوط ظاهر الكلام من أصله. أما النظرية - المحتاجة إلى النظر والإستدلال - فإن حكمها حكم القرينة المنفصلة، فلا يسقط أصل الظهور وإنما تسقط حجية الظاهر.

(١) نهاية الأفكار / ٣ - ٤٢٠ - ٤٢١.

وفيما نحن فيه، فإنّ اعتبار القدرة على الإمتثال وأنّ الناسي لا يعقل توجه الخطاب إليه، من الأحكام العقلية النظرية - لا من الضرورية - لأنه يحتاج إلى النظر والاستدلال، وليس في الوضوح كبطلان إجتماع الضدين، وعلى هذا، فإنّ ظهور «تشهد» في المولوية يسقط حجتيه، وأما أصل الظهور، فباق. فهو ظاهر في الحكم الوضعي - الجزئية - وحيثيذ، يكون مطلقاً. وعليه، تكون الصلاة الفاقدة للتشهد عن النسيان باطلّة.

والثاني: إنّ كلّ أمرٍ مثل «تشهد» ففيه مادة وهيئة كما هو واضح، وكلّ منهما مطلق. فإذا قال «تشهد» دلّ من حيث المادة على مطلوبة التشهد في كلّ حال، ودلّ من حيث الهيئة - وهي صيغة الأمر - على الوجوب، وهو مطلق ولا قيد له. لكنّ دليل قبح تكليف الناسي يقيد مدلول الهيئة، دون المادة، وحيثيذ، يسقط الطلب في حال النسيان. أمّا الحكم الوضعي - وهو الجزئية - المتعلّق بالمادة، فيكون باقياً على إطلاقه.

بيان الإصفياني

وقال المحقّق الإصفياني^(١): إنّ الشارع في مقام الشارعية، لافي مقام بيان الواقع، فلما قال: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» أراد بيان الحكم الوضعي. أي: إنّ فاتحة الكتاب جزء من أجزاء الأمور به الذي تعلّق به الغرض. وهو الصلاة، نعم. لو كان يريد بيان الغرض، فالغرض يمكن أن يكون مطلقاً، أي: إنه موجود في مورد الناسي والذاكر معاً.

المناقشة

أجاب الأستاذ: صحيح أن المولى في مقام بيان أجزاء المأمور به، لكن قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» المشتمل على النفي والإستثناء، ظاهر في دوران الصلاة وجوداً وهدماً مدار الفاتحة، فإذا انتفت الفاتحة انتفت الصلاة، وهذا ليس إلا الجزئية المطلقة للفاتحة بالنسبة إلى الصلاة.

التحقيق في المقام

تارة: نقول بتبعية الدلالة الإلزامية للدلالة المطابقيّة في الحجية، وأخرى لا نقول.

إنه لا ريب في أن اللازم تابع للملزوم في عالم الثبوت. أما في عالم الإثبات فكذلك، فإذا قام الدليل على النار كان دليلاً على الحرارة أيضاً. إنما الكلام في مرحلة الحجية، بأنه لو سقط الدليل القائم على الملزوم أو اللازم عن الحجية تسقط دلالاته على حجة الآخر أو لا؟

والوجهان المتقدمان عن المحقق العراقي مبيّان على هذا البحث.

إنه يكشف الأمر بالصلاة عن جزئية التشهد، فالدلالة على جزئيته تابعة لدلالة الأمر بالصلاة، فلو سقط الأمر عن الحجية، هل تسقط جزئية التشهد؟ مثلاً: لو سقط الدليل على طلوع الشمس هل تبقى الحجة على وجود النهار؟

إن كانت الحجية للآزم باقية، تمّ ما ذكر العراقي في المقام.

لكن التحقيق خلاف ذلك. وعليه، فإذا سقط الأمر عن الحجية بسبب النسيان،

من جهة عدم إمكان تكليف العاجز، كانت الجزئية أيضاً ساقطة ولا حجة عليها.

هذا بالنسبة إلى الوجه الأول في كلام المحقق العراقي.

وأما الثاني، وهو بقاء إطلاق المادة بعد سقوط إطلاق الهيئة وحاصله:

إن مدلول الهيئة هو الطلب الوجوبي، وهو مقيد بالقدرة عقلاً، والناسي

عاجز، فلا طلب بالنسبة إليه. لكنّ المادة -وهي التشهد- غير منوطة بالقدرة،

فالإطلاق فيها باق.

ففيه: إنه لا طريق إلى جزئية التشهد إلا الأمر، وعليه، فإن إطلاق المادة متفرع

على إطلاق الهيئة، وإذا سقط إطلاق الهيئة سقط إطلاق المادة.

وتلخص: سقوط الوجهين على أساس تبعية اللازم للملزوم في الحجية

وجوداً وعدمًا.

وأما بالنسبة إلى كلام المحقق الميرزا -من أن الأوامر والنواهي في الأجزاء

إرشاد إلى الجزئية والمانعية، وفي الشرائط إرشاد إلى الشرطية وهو مبني العراقي

والخوئي أيضاً، فكلها أحكام وضعية منسلخة عن التكليف، فكأنه بقوله: «لا صلاة

إلا بفاتحة الكتاب» يريد أن الفاتحة جزء من الصلاة، فهي لبّ جملة خبرية - فإن

المرجع في مثل هذه الموارد هو العرف والإرتكاز العرفي والقواعد مع لحاظ

الخصوصيات.

إن «التشهد» فيه مادة هيئة، ومدلول الهيئة دائماً هو الطلب، فما البرهان

على انسلاخها عن مدلولها في خصوص هذه الموارد؟

إنه في العرف، عندما يطلب صنع معجون فيؤمر بأجزائه، فإن الأمر بكل

واحد يكشف عن أن الأمر به ليس استقلالياً. هذا المقدار صحيح، وأما أن لا يدلّ على الطلب أصلاً، فما هو البرهان على ذلك؟

والحاصل: إن التكليف موجود، لكن لا بنحو الإستقلال بل بنحو الضمنيّة للمركّب. هذا صحيح، وأما أن يدلّ على الضمنيّة والجزئيّة فقط، ولا دلالة على المطلوبيّة فمن أين؟

ويشهد بذلك ما ذكره المحقّق الميرزا في الوجه الآخر، من أن الأمر بكلّ جزءٍ أمرٌ بقطعةٍ من المركّب، فهي أوامر تفصيليّة لما دلّ عليه الأمر بالكلّ على وجه الإجمال.

ثم إن القائلين بالإرشاديّة متفقون على أن الجزئيّة والشرطيّة ليست ممّا يقبل الجعل بالإستقلال، بل من الأمور الإنتزاعيّة، فالجزئيّة تستترع من الأمر المتوجّه إلى الجزء، وهكذا الشرطيّة، وقد صرّحوا بذلك في بحث البراءة، كما لا يخفى على من يراجع التقارير في مفاد حديث الرّفْع. وصرّح المحقّق العراقي بأنّ الأمر بالجزء إرشاد، أي: أنه يكشف عن تعلق الأمر بالجزء في ضمن الكلّ، ومن المعلوم أن الكاشف لا يمكن أن يكون أوسع دائرة من المنكشف، ولما لم يكن للمنكشف إطلاقاً ليشمل الناسي، كيف يمكن أن يكون للكاشف إطلاقاً يشملها؟

وبعد هذا نقول:

إن الوجوه التي ذكرت إن لم تكن دليلاً على نفي الإطلاق وتقيّد الأمر بالذاكر، فلا أقلّ من صلاحيتها لأن تكون ما يحتمل القرينيّة والصارفيّة، فلا ينعقد الإطلاق.

خلاصة الكلام:

وتلخص أنه: إن كان دليل المركب ودليل الجزء مطلقين، فلا كلام في بطلان الصلاة الفاقدة للتشهد.

وكذا إن كان دليل الجزء مطلقاً دون دليل الكل.

وإن كان دليل الكل مطلقاً دون دليل الجزء، فالصلاة الفاقدة للجزء صحيحة، لأن القدر المتيقن من جزئية الجزء حال الذكر، إن كان الخطاب بصيغة الأمر.

الصورة الرابعة

وهي عدم الإطلاق للكل وللجزء، فما هو مقتضى القاعدة من جهة الأصول العملية؟

تارة: يكون متعلق التكليف هو الفرد، وأخرى هو الطبيعي.

في الأول: كما لو أمر بالإسك يوماً، فنسي الإسك ساعة، فهل يجب الإسك في بقية النهار أو لا؟ المفروض عدم الإطلاق، وعدم الدليل الخاص على وجوب الإسك، وتصل النوبة إلى الأصل، وهو في الدرجة الأولى: الإستصحاب. أي: أصالة عدم تعلق التكليف بما بقي من النهار.

ويتلخص: جريان أصالة عدم الوجوب.

وهذا الإستصحاب مقدّم على البراءة بالحكومة.

ولو تنزلنا عن الإستصحاب تصل النوبة إلى البراءة الشرعية، لحديث الرفع،

ثم العقلية، لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وفي الثاني: كأن يكون الأمر بالإتيان بالصلاة بين الحدين، فنسي جزءاً أو

اضطررنا إلى تركه، فهل يجب إعادة العمل أو لا؟

المفروض عدم الإطلاق وعدم الدليل بالخصوص.

فإن قلنا: باستحالة تكليف الناسي، فلا يكلف بالباقي، بل لابد من إعادة

العمل، وذلك لحكم العقل بلزوم حفظ الأغراض الإلزامية للمولى وتحصيلها، لأننا

على يقين من أن للشارع من هذا الحكم غرضاً، ونشك في محصلية العمل الفاقد

للجزء، فيلزم إعادة العمل، فالأصل الجاري هنا هو الإشتغال.

وإن قلنا: بإمكان تكليف الناسي بغير المنسي، رجع الشك إلى مقتضى

الأصل في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين، وذلك لليقين بواجب في

العهد، مع الشك في أن الجزئية للشهد مقيدة بحال الذكر أو مطلقة؟ فإن كانت

مقيدة، وجب ما بقي، وإن كانت مطلقة، فالواجب كل العمل. فالمورد من

صغريات تلك الكبرى، والأصل هو البراءة.

هذا تمام الكلام في التنبيه الأول.

التنبيه الثاني

في حكم الزيادة والنقيصة في الأجزاء

لا يخفى أن المركبات الشرعية -كالصلاة- مركبة من حقائق متباينة قد حصل التركيب الإعتباري فيها، فيقع البحث في حكم الزيادة والنقيصة في أجزاء المركب. وكلّ منهما تارة: يكون عن عمد، وأخرى: عن سهو.

وتفصيل ذلك في أربعة مقامات، إذ يبحثُ حول كلِّ من الموضوع والحكم في مقامين.

في المقام الأول:

١- هل يعقل تحقّق الزيادة في المركب الإعتباري؟

٢- بأيّ شيء تتحقّق الزيادة؟

وفي المقام الثاني:

١- ما هو حكم الزيادة بحسب القاعدة؟

٢- ما هو حكم الزيادة بحسب النصوص؟

البحث الموضوعي:

١- هل يعقل تحقق الزيادة في المركب الإعتباري؟

قيل:

لا يعقل. وذلك: لأن أجزاء المركب لا تكون مهملة بالنسبة إلى الزائد، فإما هي لا بشرط عن الزائد وإما هي بشرط لا.

فإن كان الركوع مثلاً- بشرط لا عن الزيادة، فإن الزيادة محال، لرجوع الزيادة إلى النقيصة، لأن الجزء هو الركوع بشرط عدم الزيادة، فكان الجزء مقيداً ومشروطاً بقيد عدم الزيادة، وكل مقيد يتفي بانتفاء قيده، وكل مشروط يتفي بانتفاء شرطه، فوعدت النقيصة لا الزيادة.

وإن كان الركوع لا بشرط عن الزيادة، أي إن الركوع قد اعتبر في المركب مطلقاً من حيث الزيادة وعدمها، فإن الألبشرط يجتمع مع ألف شرط، ويصدق على كل من الأفراد صدقاً حقيقياً. فالركوع الألبشرط عن الزيادة يصدق مع الركوع الواحد ومع الركوع عشر مرّات، فالزيادة مستحيلة، لأنها ترجع إلى النقيصة، وهما ضدّان لا يجتمعان.

الجواب عن دليل العدم:

وقد أجاب الميرزا^(١) وغيره عن هذا الاستدلال بوجهين:

(١) أجود التقريرات ٣ / ٥٢٤.

الأول:

إنّ هذا الإستدلال عقلي، والخطابات العرفيّة ملقاة إلى العرف العام، فنحن تابعون للعرف في تشخيص موضوعات الخطابات، لا للعقل، والعرف يرى تحقّق الزيادة بالإتيان بالوجود الثاني للجزء.

وفيه تأمل

لأنه وإن كان المرجع هو العرف، لكن العرف الفاهم الدقيق الذي يفهم انتفاء المقيد بانتفاء القيد والمشروط بانتفاء الشرط، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّه إذا شرح وتبين للعرف فهمه وحكم بالإستحالة.

وعلى الجملة، إن كان المتبّع نظر العرف حتى في مثل هذه القضايا العقلية البرهائية، تمّ الجواب وإلا فهو غير تام.

مثلاً: العقل يرى أنّ البخار هو الماء، لكنّ العرف يرى أنّ الماء غير البخار، وفي مثله يتبّع نظر العرف لا العلم والعقل، أمّا لو شرح الموضوع للعرف وأدركه، فإنّ المناط هو نظر العرف الدقيق. وما نحن فيه من هذا القبيل.

الثاني:

إنّ ما ذكر إنّما يتمّ لو كان متعلّق إعتبار الجزئية هو الطبيعيّ اللابشرط عن الوحدة والتعدّد، لكنّ المتعلّق هو صرف الوجود، وهو يتحقّق بتحقّق الوجود الأوّل كما هو واضح، فإذا تحقّق، حصل الإنطباق فهاً ووقع الإجزاء عقلاً، فيكون الوجود الثاني زائداً.

وهذا الجواب هو الصحيح.

٢- بماذا تتحقق الزيادة؟

إن تحقق الزيادة في المركبات الخارجيّة لا يتوقف على القصد والإعتبار كما لا يخفى، فهل الأمر في المركب الإعتباري كذلك؟ كلاً، بل الزيادة إنما تتحقق بالقصد، لأنّ المركب نفسه إعتباري، فلو زاد في الصلّة قراءةً بقصد الجزئية صدقت الزيادة وإلا لم تصدق.

هذا بحسب الفهم العرفي.

نعم، قد ورد التعبير بالزيادة في النصّ الوارد في سجدة العزائم، إذ قال عليه السلام: (لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم فإنّ السجود زيادة في المكتوبة)^(١) أي: وإن كانت السجدة سهوية.

وقد اعتبر الفقهاء ذلك أيضاً في الركوع الزائد بالأولوية، فحكموا ببطلان الصلّة كذلك.

إنّما الكلام في غير هذين الموردین، فهل يحكم ببطلان الصلّة؟

البحث الحكمي

بعد أن تقرّر أنّ القاعدة العرفية عدم صدق الزيادة مع عدم قصد الجزئية - هذه القاعدة التي خصّصت بسجدة العزيمة نصّاً والركوع بالأولوية - هل يحكم ببطلان صلاة من زاد في صلّاته لا بقصد الجزئية؟ هنا مقامان:

(١) وسائل الشيعة ٦/ ١٠٥، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلّة، رقم: ١.

١- في حكم الزيادة بحسب القاعدة

تارة: تقع الزيادة في الركن، وأخرى: في غير الركن.

وعلى كل تقدير، تارة: هي عن عمد، وأخرى: عن سهو.

وأيضاً: تارة المركب توصلي، وأخرى: تعبدي.

واعلم أن المبنى في الزيادة مطلقاً -ركناً أو غير ركن، عمداً أو سهواً- هو

المختار في بحث الأقل والأكثر، لأن البحث يعود إلى أن هل هذا المركب

الإعتباري مقيد بعدم الزيادة عليه أو لا؟ مشروط بعدم زيادة شيء عليه أو هو

لا بشرط؟

وبعبارة أخرى: هل للزيادة مانعة أو لا؟ إن كان لها المانعة، فالمركب مقيد

بعدمها، وإلا فهو لا بشرط.

وهذا الأقل والأكثر إرتباطي، إن الأقل هو اللابشرط بالنسبة إلى عدم الزيادة،

والواجب بشرط عدم الزيادة هو الأكثر.

هذا صغرى البحث.

وأما الكبرى -أي الأقل والأكثر الإرتباطيان- ففيها ثلاثة مسالك:

١- الإشتغال. وعليه، فالحكم هو البطلان.

٢- البراءة عقلاً وشرعاً.

٣- البراءة شرعاً والإشتغال عقلاً. وهو مختار صاحب الكفاية.

وحينئذٍ، يقع البحث عن إنطباق الكبرى على الصغرى.

ولا يخفى أن كون المسألة من صغريات تلك الكبرى، إنما هو بناءً على

إمكان الزيادة في المركب الإعتباري والأفلاصغورية.

وعلى المختار في الكبرى، فالحكم هو صحة هذه الصلاة، سواء كانت الزيادة عن عملي أو سهو، وسواء كان ركناً أو لا. هذا مقتضى القاعدة.

إلا أن في العبادات بحثاً إضافياً، لأن العبادات متوقفة على قصد القربة، وهذا إنما يتحقق بقصد الأمر، فلو اعتقد أنه قد أمر بركوعين - مع أنه في الواقع ركوع واحد - فجاء بالصلاة بركوعين، فما هو مقتضى القاعدة؟

تارة: يقصد في عمله الأمر الواقعي، إلا أنه قد أخطأ في عقيدته، فالعمل صحيح بمقتضى القاعدة، لأن الزيادة غير مانعة، وقد أتى بالعمل واجداً للشرائط والأجزاء وفاقداً للموانع. وأخرى: يعتقد أن الركوع الواجب في الصلاة واحد، فيقصد الأمر به، لكن يأتي بركوعين تشريعاً، فهنا وجهان:

تارة: يقال بأن التشريع مفسد للعبادة مطلقاً - سواء في الأمر أو في تطبيق الأمر - فالصلاة باطلة. وأخرى: يقال بمفسدية التشريع في أصل الأمر، بأن يأتي بالعبادة بداعي أمر غير موجود، فالبطلان، لكون العمل فاقدراً للأمر. وأما لو أتى بالعمل بداعي الأمر الواقعي معتقداً بتعلقه بركوعين، فهو غير باطل.

هذا تمام الكلام في حكم الزيادة بحسب القاعدة.

٢- حكم الزيادة بحسب النصوص

وأما بحسب النصوص، فإنها على قسمين في خصوص الصلاة، منها: ما يدل على البطلان بالزيادة مطلقاً، كقوله عليه السلام: (من زاد في صلاته فعليه

الإعادة^(١). ومنها ما ورد بعنوان قولهم عليهم السّلام: (لا تعاد الصّلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسّجود)^(٢).

الكلام في حديث لا تعاد

ويقع البحث في حديث «لا تعاد» في جهات:

(الجهة الأولى) هل هو مختصّ بالنقيصة أو أعم منها ومن الزيادة؟

هنا وجهان:

الأوّل: إنّ الحديث مختصّ بنقص الجزء أو الشرط، لأنّ الطهور والقبلة والوقت لا تقبل التعدّد، فلا يصدق الزيادة فيها، وتقبل النقيصة، وهذا هو المراد. الثاني: إنّ مدلول الحديث أعمّ من الزيادة والنقيصة، لعدم وجود كلمة «النقص» فيه، وكون الثلاثة لا تقبل الزيادة لا يوجب الإختصاص. فمعنى الحديث: أنّ الإخلال في الأجزاء والشرائط في غير الأركان لا يوجب البطلان، وأمّا فيها فهو موجب للبطلان.

(الجهة الثانية) في النسبة بين الحديث وأدلة الأجزاء والشرائط.

إنّ النسبة هي الحكومة، لوجود ضابطة الحكومة هنا، وهي أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى الآخر، فالناظر هو الحاكم. أو أن يكون الدليلان بحيث يكون أحدهما يقطع النظر عن الآخر فاقداً للموضوع، فالفاقد يكون هو الحاكم والواجد

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣١، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، رقم: ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١ / ٣٧٢ - ٣٨٣، الباب ٣ من أبواب الوضوء، رقم: ٨.

للموضوع هو المحكوم.

ومن الواضح إنطباق الضابطة على الحديث، فهو الحاكم، فإنه ناظر إلى تلك الأدلة ولولاها يكون لغواً.

(الجهة الثالثة) في النسبة بين الحديث وحديث: من زاد في صلاته فعليه الإعادة.

فإن حديث (من زاد) ظاهر في مانعة الزيادة، لكن حديث (لا تعاد) يقول بعدم الإعادة، لأن الزيادة ليست من الخمس. لكن حديث من زاد موضوعه «الزيادة» وهو مطلق بالنسبة إلى الأركان وغير الأركان، والسهو والعمد، فهو من جهة أخص ومن جهة أعم، وحيث «لا تعاد» يختص بغير العمد - السهو أو السهو والجهل عن قصور معاً؟

المشهور: الإختصاص بالسهو والنسيان. وجماعة على عمومه للجاهل القاصر، لكنه أعم من الزيادة والتقصير. فالنسبة العموم من وجه. لكن لا تعارض بينهما في الزيادة العمديّة ركناً أو غير ركن. وتلخص: بطلان الزيادة العمديّة مطلقاً، بالنص وبالقاعدة.

لكن الإشكال فيما لو زاد في غير الأركان، فعموم (من زاد في صلاته) شامل له ويوجب البطلان، لكن عقد المستثنى منه في (لا تعاد) يفيد أن الإخلال بالزيادة عن سهو غير مضر، فالنسبة العموم من وجه، ومقتضى القاعدة التساقط.

لكن تقدم أن لا تعاد حاكم، ومن المعلوم تقدم النص على القاعدة الأوليّة التي اقتضت البطلان في كل زيادة.

وتحصّل:

إن مقتضى (لاتعاد) هو أن الصلاة لاتعاد بالإخلال في أجزائها وشرائطها إلا في الخمسة، وحيث أن الزيادة بمقتضى (من زاد في صلاته) -إخلالاً أيضاً، إلا أنه بمقتضى (لاتعاد) لا يوجب الإعادة، لحكومته على (من زاد)، لأنه ليس من الخمسة، غير أن ثلاثة من الخمسة لا يتصور فيها الزيادة. فإن كانت الزيادة عمدية، بطلت الصلاة ركناً أو غير ركن، وإن كانت غير عمدية، بطلت إن كانت في الركن وهو الركوع والسجود.

رأي الإصفهاني

وذكر المحقق الإصفهاني أن مقتضى الأخبار: عدم مبدئية الزيادة غير العمدية في الأركان. ثم أمر بالتأمل^(١). وتوضيح كلامه هو: إن ظاهر الأمر بالإعادة إن ترك جزءً عن سهوٍ، هو ترك جميع أجزاء المركب، أي: بطلان الصلاة، لأن «لاتعاد» يشتمل على نفي وإثبات، فهو نافي بالنسبة إلى غير الخمسة ومثبت بالنسبة إليها، فهو يدل على وجوب الإعادة بالنسبة إلى الخمسة، ومن المعلوم أن ليس الإعادة من فعل الخمسة، فهي لامحالة من تركها ونقصانها. فيكون حاصل الحديث: أنه لو ترك شيء من الخمسة سهواً وجب إعادة الصلاة، ولاتعاد لو ترك شيء من غير الخمسة. هذا مطلب.

ومطلب آخر هو: إن ظاهر (لاتعاد) نفي الإعادة بالنسبة إلى مطلق الأجزاء، سواء الجزء الوجودي أو العدمي، مثل عدم الصلاة فيما لا يؤكل لحمه وعدم

التكلم وعدم الفقهية. ومن الأجزاء العدمية: «عدم الزيادة»، فهو جزء عديم للصلاة، يعنه إطلاق لا تعاد، ويدل على عدم وجوب إعادة الصلاة بسبب انعدام هذا الجزء وهو «عدم الزيادة»، أي بسبب وقوع الزيادة في الصلاة. وبقي الحديث يدل على بطلان الصلاة بنقص الأركان الخمسة.

النظر فيه:

والجواب هو: إنه ليس ظاهر الحديث الفعل أو الترك حتى يؤخذ بإطلاقه من هذه الجهة، بل إنه ظاهر في «الإخلال» أي: لا تعاد الصلاة بحدوث الإخلال فيها، إلا إذا وقع في الخمسة، أي: زيادة أو نقيصة، فهي لا تعاد لو وقع الإخلال في شيء من أجزائها أو شرائطها أو موانعها، إلا إذا وقع في الخمسة، فإن الإخلال فيها زيادة لها أو نقيصة لها يوجب بطلان الصلاة، عمداً كان أو سهواً.

والحاصل: إن المتعلق هو «الإخلال» لا «الفعل» أو «الترك»، فهو يوجب البطلان في الخمسة زيادةً ونقيصةً عمداً أو سهواً، وإن كانت الزيادة غير متصورة في ثلاثة من الخمسة.

ولعل ما ذكرنا هو السر في الأمر (بالتأمل).

هذا كله في الصلاة.

وأما في غير الصلاة من المركبات الاعتبارية كالحج مثلاً، فقد تقدم أن مقتضى الأصل - لولا الدليل - هو عدم البطلان بالزيادة السهوية، فلو زاد في الطواف، لم تكن الزيادة مانعةً عن صحته، إلا إذا تم الخبر: (الطواف بالبيت صلاة) سنداً، بأن يكون عمل الأصحاب جابراً له. وهو محل الكلام صغرى وكبرى،

فيؤخذ بإطلاقه ويرتّب على الطواف كلّ أحكام الصّلاة.

وأما بالنظر إلى نصوص الطواف، فإنّ الزيادة العمديّة فيه مبطلّة، وأما السّهويّة، فإنّ كان قد اجتاز الحجر ولم يبلغ الركن، فالطواف صحيح، وإن اجتاز الركن أيضاً، تخيّر بين إلغاء الزيادة، والطواف محكوم بالصّحة، أو جعلها جزءاً من الطواف الثاني.

ولو زاد في السعي كان حكمه حكم الطّواف.

الإستصحاب

بقي الكلام في أنّه هل يمكن التمسك بالإستصحاب لرفع مانعيّة الزيادة في الصّلاة أو لا يمكن؟

تقريبات الإستصحاب والكلام عليها

وقد ذكروا لتقريب الإستصحاب هنا وجوهاً، نذكرها ونتكلّم عليها

باختصار:

الأول:

أنّ يستصحب «الوجوب» الجامع بين الوجوب النفسي المتعلّق بكلّ الأجزاء، والوجوب الغيري المتعلّق بكلّ فردٍ فردٍ من الأجزاء، بأنّ يقال: إنّهُ لَمَّا تعذر أحد الأجزاء، فلاشكّ في إنتفاء الوجوب عن البقيّة من حيث النفسيّة، لفرض تعلّقه بالكلّ وقد زال يقيناً، ولكنّ الشكّ في بقائه بالنظر إلى الوجوب

الغيري لها موجود، فيستصحب الجامع.

الإشكال عليه

ويرد عليه وجوه من الإشكال، ويكفي منها عدم انحصاف الأجزاء بالوجوب الغيري. وأما الوجوب النفسي، فقد ارتفع يقيناً. هذا أولاً. وثانياً: سلمنا، لكنّ هذا الإستصحاب لا أثر له، لأنّ الوجوب الغيري لا يستتبع إشتغال الذمة ولا يُستحق عليه العقاب.

الثاني:

أنّ يستصحب الوجوب الجامع بين الإستقلالي والضمّني، بأنّ يقال: قد كانت الأجزاء الباقية واجبةً بالوجوب الضمّني، ومع الشكّ في بقاء هذا الوجوب -بعد ارتفاع الوجوب الإستقلالي- يكون الإستصحاب جارياً.

الإشكال عليه

ويرد عليه كذلك توقّفه على أنّ يكون كلّ جزءٍ واجباً بالوجوب الضمّني، وهذا خلاف التحقيق. وعلى فرض التسليم، فإنّه من موارد ما لا يجري فيه الإستصحاب من أقسام إستصحاب الكلّي. فتدبر.

الثالث:

أنّ يستصحب التكليف بالصلاة، فإنّها قبل تعذّر الجزء كانت واجبةً، فيشكّ بعده في زوال الوجوب فيستصحب.

الإشكال عليه

إنّ «الوجوب» و«التكليف» من الأمور ذات التعلّق -لا بمعنى أنّه من

العوارض كما في كلمات بعض الأكابر- أي: أن ذاتها التعلّق بالغير، فلامعنى لاستصحاب الوجوب بدون المتعلّق، فلامحالة يرجع الأمر إلى الأجزاء ويعود الإشكال.

الرابع:

أن يستصحب الوجوب الإستقلالي المتعلّق بالمركب، فإنّه بعد تعذّر أحد أجزائه يشك في بقائه، فيجري الإستصحاب ويحكم بوجوب الأجزاء الباقية.

الإشكال عليه

إنّ هذا الإستصحاب يتوقّف على أن لا يكون الجزء المتعذّر من الأجزاء المقومة للمركّب، وإلا، فالموضوع متغيّر فلا يجري الإستصحاب. ونحن لا طريق عندنا لاستكشاف ذلك.

وتلخص: عدم تمامية الإستصحاب في المقام.

وهذا تمام الكلام في الزيادة.

الكلام في نقصان الجزء أو الشرط

١- مقتضى القاعدة:

أما لو نقص جزء أو شرط، فإنّ مقتضى الأصل بطلان الصلابة- عكس الزيادة-، لأنّ الناقص إن لم يكن جزءاً أو شرطاً، فهذا خلف، لمفروض الكلام، وإن كان جزءاً أو شرطاً، فإنّ الكلّ يتنفي بانتفاء الجزء، والمشروط يتنفي بانتفاء شرطه.

٢- مقتضى النصوص

أما إن كان النقص عمدياً، فالبطلان بلا كلام.

وأما إن كان سهوياً، فإن حديث (لاتعاد) أفاد التفصيل بين الأركان وغيرها. ففي الأركان البطلان وفي غيرها الصحة.

ثم إن ما ذكرناه في التنبيه الأول أت هنا، لأن دليل الجزء أو الشرط إن كان مطلقاً بالنسبة إلى العمد والسهو، فالبطلان، وإلا فلا بطلان في صورة السهو، فلا تصل النوبة إلى قاعدة لاتعاد، بل الدليل نفسه يقتضي الصحة بإطلاقه. ومع عدم الإطلاق، فإن أمكن الأمر ببقية الأجزاء، فالأصل الجاري عند الشك هو البراءة، وإن كان غير ممكن، فالإشتغال، للشك في وفاء المأتي به للمأمور به.

هذا بالنسبة إلى الصلاة.

وكذلك الحال بالنسبة إلى الحج، ولا بد من لحاظ النص الخاص.

وأما النقص السهوي في الطواف، فالنصوص تدل على أنه إن تذكر في المحل أتى به، وإن تذكر في أثناء السعي قطع ورجع وأتم الطواف، ثم رجع لإتمام السعي، وإن تذكر بعد السعي، عاد ورفع نقيصة الطواف، وإن رجع إلى أهله، فإن أمكنه الإتيان بنفسه فهو وإلا إستتاب.

وحكم السعي حكم الطواف.

هذا تمام التنبيه الثاني.

التنبيه الثالث

لو تعذر جزء أو شرط فما حكم الباقي والمشروط؟

١- مقتضى القاعدة

أما على القاعدة، فقد تقدّم في التنبيه الأول، حيث قلنا بأن البحث أعمّ من نسيان الجزء والشرط أو الإكراه والإضطرار.

٢- مقتضى الأصل العملي

ذهب الشيخ^(١) إلى أنه مع تعذر الجزء أو الشرط، تجري البراءة عن الباقي والمشروط.

وقال بعضهم بجريان الإستصحاب.

لكنّ هذا الإستصحاب من القسم الثالث من أقسام إستصحاب الكلّي. وتمسك صاحب الكفاية^(٢) بحديث الزّفع، وأنّ نسبة هذا الحديث إلى أدلّة الأجزاء والشرائط نسبة الإستثناء، فهو يجري في نسيان الجزء، وحيثلّه، يكون مقتضى الأدلّة الأوّليّة وجوب الباقي.

(١) فراند الأصول ٢ / ٣٨٧.

(٢) كفاية الأصول: ٣٦٨.

والجواب: هو إن جزئية الأجزاء إن كانت مجعولة بالإستقلال حتى وصل إلى التشهد ففساه، أمكن رفعها بالحديث وبقي الباقي. لكن الصحيح أن جزئية الأجزاء -كل واحد منها- مجعولة بالأمر المتعلق بالكل، وإذا كان الوضع هكذا فالرفع كذلك، ولا يبقى الأمر بالنسبة إلى الباقي.

٣- مقتضى النصوص:

هل يمكن التمسك بقاعدة الميسور ونحوه قبل الرجوع إلى الأصل العملي؟

الكلام في قاعدة الميسور

هنا ثلاثة روايات وهذه ألفاظها:

١- إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم.

٢- ما لا يدرك كله لا يترك كله.

٣- الميسور لا يسقط بالمعسور.

وقد وقع الكلام فيها سنداً ودلالة:

الرواية الأولى

لا توجد إلا في كتاب (عوالي اللئالي)^(١).

(١) عوالي اللئالي ٤ / ٥٨، رقم: ٢٠٥ وفيه: لا يترك المعسور بالميسور.

وفي كتب العامة^(١) أيضاً، وهي عن أبي هريرة قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: أيها الناس، قد فرض الله عليكم الحج فحجّوا. فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت. حتى قالها ثلاثاً. فقال رسول الله: لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم، ثم قال: ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه.

حول السند

ذكر المحقق العراقي^(٢) أن اشتهاً الحديث يعني عن البحث السندي، ولكن القول باعتبار، أي خبر من الأخبار يكون إما بوجود السند المعتبر أو الوثوق بالصدور، ولا طريق ثالث، والإشتهار حتى في الكتب المعتبرة لا يكون دليل الإعتبار. اللهم إلا إذا عمل الأصحاب بالرواية، فإن عملهم يوجب إعتباره على مبنى القائلين بذلك. هذا أولاً.

وثانياً: إن عمل الأصحاب بهذه الرواية غير محرز، وفتوى الفقهاء بالإتيان بالميسور في الصلاة دليلها الخبر: «إنها لا تدع الصلاة على حال»^(٣)، ولا يوجد دليل في مطلق المركبات بوجوب الإتيان بغير المتعذر كالحج.

وثالثاً: عمل المشهور لو كان، لا يوجب الإعتبار تعبداً، وإنما يكون منشأ للوثوق الشخصي بالصدور، وحصوله هنا في غاية الإشكال، أو يكون توثيقاً عملياً

(١) مسند أحمد ٢ / ٢٥٨، سنن النسائي ٥ / ١١٠ - ١١١.

(٢) نهاية الأفكار ٣ / ٤٥٥.

(٣) وسائل الشيعة ٢ / ٦٠٥، الباب ١ من أبواب الإستحاضة، رقم: ٥.

للسند كما قيل، ولكنه يختص بالرواية المسندة، وهذه الرواية مرسلة.

حول الدلالة

إن متن الحديث مختلف، ففي رواية: (فاتوا منه ما استطعتم) وفي أخرى: (فاتوا به ما استطعتم). والثاني خارج عن البحث، لكن المهم أن الحديث الواحد إذا نقل بلفظين مختلفين في المعنى، ولا ندرى أي اللفظين هو الصادر، فإنه يسقط بالإجمال. نعم، لو نقل بسندين، فالأصل هو التعدد، وليس هذا الحديث كذلك. وبعد التنزل عما ذكر، فهل يدل (فاتوا منه ما استطعتم) على وجوب الإتيان بالباقي؟

إن الاستدلال يتوقف على عموم «الشيء» في الرواية بالنسبة إلى الكل والكلي، حيث أن الشيء المأمور به، إن كان كلاً، فعند تعذر بعض الأجزاء يجب الإتيان بما استطيع وهو البقية. وإن كلياً، فعند تعذر بعض الأفراد، يجب الإتيان بما استطيع.

ولكن كلا الإحتمالين ساقط.

وذلك، لأن مورد السؤال في الرواية هو الحج، فإنه قد سئل صلى الله عليه وآله عن وجوب الحج في كل عام، والجواب بناءً على الإحتمالين يكون أجنبيًا عن السؤال، فليس المراد ذلك، إذ لا يجب الحج إلا مرة واحدة بالضرورة، ولا مخالف إلا الشيخ الصدوق بالنسبة إلى أهل جدة والتمكّنين، مستدلاً برواية معارضة بالنصوص والإجماع.

وتلخص: أنَّ الرواية ظاهرة في أنَّ على المكلفين الإتيان بالشيء المأمور به مع القدرة، وإنه يسقط عن الوجوب مع العجز.

الرواية الثانية

ما لا يدرك كله لا يترك كله

وفيها بحثان:

السند:

وهذه الرواية مرسلة. وما تقدم في الأولى آتٍ هنا.

والدلالة:

أما ما يحتمل فيها ثبوتاً، فأربعة احتمالات:

١- أن يكون «كل» في الجملتين إستغراقياً. وهذا باطل قطعاً، لأنه إذا كان الكل غير مقدور فلا يمكن عدم تركه.

٢- أن يكون «كل» فيهما مجموعياً. وهذا باطل كذلك.

٣- أن يكون «كل» الأول إستغراقياً والثاني مجموعياً. والمعنى: ما كان جميع أفراده غير قابل لتعلق القدرة، فلا يترك مجموع أفراده. وهذا أيضاً محال.

٤- أن يكون الأول مجموعياً والثاني إستغراقياً. والمعنى: ما كان غير مقدور بمجموعه فلا يترك كله. وهذا المعنى معقول.

فظهر أنَّ الإحتمالات الثبوتية ثلاثة منها باطلة، لأنه تكليفٌ بغير المقدور، ومقتضى القاعدة هو حمل الكلام على المعنى المعقول، لأنَّ المفروض كونه من كلام الحكيم، ولا بدَّ من صون كلامه عن اللغوثة.

فما هو مدلول الرواية حينئذٍ؟

هذه الجملة خبرية، وقد ذهب جماعة كالنراقي^(١) إلى أن الجملة الخبرية

لا ظهور لها في البعث والزجر، فلا تدلّ على الوجوب والحرمة.

لكنّ التحقيق خلافه.

وقيل: لا يدلّ إلا على الإستحباب والكرامة. وهذا خلاف التحقيق كذلك.

وتلخص دلالة الرواية على الوجه الرابع.

رأي صاحب الكفاية

فأشكل في الكفاية^(٢): بأنّ ظهور النهي في التحريم يعارضه إطلاق

الموصول الشامل للمستحبات أيضاً، وحيث لا مرجح لأحدهما على الآخر، فإنّه

لا يستفاد منها إلا رجحان الإتيان بما هو مقدور دون وجوبه.

الكلام حول الإشكال عليه

وأشكل عليه في مصباح الأصول^(٣) بوجهين:

أولاً: إنّ الوجوب غير داخل في مفهوم الأمر ولا الحرمة في مفهوم النهي، بل

هو بحكم العقل، وعليه، فإنّ الأمر مستعمل في موارد الوجوب والإستحباب في

معنى واحد وهو طلب الفعل، غير أنّ المولى لم يرخّص في الترك في الأوّل

(١) مناهج الأصول: ٤١.

(٢) كفاية الأصول: ٣٧١.

(٣) مصباح الأصول: ٤٨١.

ورخص في الثاني. والنهي مستعمل في موارد الحرمة والكراهة في معنى واحد وهو طلب الترك، غير أن المولى لم يرخص في الفعل في الأول ورخص في الثاني. فتحصل: أن شمول الموصول للمستحبات لا ينافي ظهور النهي في التحريم، لأن الترخيص بترك المقدور من أجزاءها لا ينافي حكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدور من أجزاء الواجب بعد عدم ثبوت الترخيص في تركها. إن هذا الذي ذكره مبنائي، لأن صاحب الكفاية يرى دلالة الأمر على الوجوب والنهي على الحرمة.

وثانياً: إن رجحان الإتيان بغير المتعذر من أجزاء الواجب يستلزم وجوبه، لعدم القول بالفصل، فإن الأمر دائر بين كونه واجباً أو غير مشروع، فرجحانه مستلزم لوجوبه.

أولاً: من أين نحرز عدم الفصل؟

وثانياً: سلمنا، لكن هذا الإجماع محتمل المدرك.

الإشكال على الاستدلال بالرواية

وأشكل السيد الخوئي^(١) على الاستدلال بالرواية فقال: والتحقيق في

الجواب أن يقال:

إن أمر الرواية دائر بين حملها على تعذر الإتيان بمجموع أجزاء المركب مع

التمكّن من بعضها، ليكون الوجوب المستفاد منها مولوياً، وبين حملها على تعذر

(١) مصباح الأصول: ٤٨٢.

بعض أفراد الواجب مع التمكّن من البعث الآخر، ليكون الوجوب إرشادياً إلى حكم العقل بعدم سقوط واجب بتعذر غيره، وحيث أنه لا جامع بين الوجوب المولوي والإرشادي لتكون الرواية شاملةً لهما، ولا قرينة على تعيين أحدهما، فتكون الرواية مجملة.

توضيح ذلك:

إن هذا الحديث مطلق بالنسبة إلى الكلّ ذي الأجزاء والكلّي ذي الأفراد، وعدم جواز الترك مع تعذر بعض أفراد الكلّي لما هو المقذور الميسور، حكم عقلي، لأنّ كل واحد من أفراد الكلّي له حكم يخصّه - فالأحكام للكلّي متعدّدة بعدد أفرادها -، فلو قال: أكرم كل من في المدرسة، كان لكل فرد حكمه من حيث الإطاعة والعصيان، فإذا تعذر إكram أحدهم، لم يسقط عقلاً وجوب إكram غيره، بل يجب إكram البقية. وأمّا في الكلّ ذي الأجزاء، فإنّ وجوب الإتيان بالنسبة إلى بقية الأجزاء - مع تعذر البعض - مولوي، وحيث لا جامع بين المولوية والإرشادية، فالرواية مجملة.

أقول:

إنّما يتوجّه هذا الإشكال على الإستدلال بالرواية فيما لو قلنا بأنّ هيئة الأمر في الرواية مستعملة في خصوص الحرمة العقلية أو المولوية، بأنّ يكون المدلول هذا أو ذلك، لأنّ اللفظ الواحد ليس له إلا مدلول واحد. وأمّا بناءً على أنّ مدلول الأمر في الرواية هو الطلب والبعث، ومدلول النهي هو الزجر، فالمدلول واحد، والمولوية والإرشادية خارجة عن المدلول، بل تكون الداعي إلى الطلب والزجر،

كما هو الحال في الأوامر الإمتحانية والتعجيزية وغير ذلك. فهذا الجواب غير واف، بل الإستدلال بالبيان المذكور تام. لكن الخبر غير تام سنداً.

هذا تمام الكلام في هذه الرواية.

الرواية الثالثة:

الميسور لا يسقط بالمعسور

أما سنداً:

فهي في كتاب (العوالي)^(١) مرسلّة، والكلام الكلام.

وأما دلالة:

فإن لفظ الحديث وإن كان إخباراً لكنه إنشاء لبّ، فهو نهى عن ترك الميسور من الأجزاء بسبب تعذر ما تعذر منها. أو أنه إخبارٌ على الحقيقة؟ وجهان. أما على الوجه الأول، فيرد إشكال الكفاية من أنه مطلق يعم الواجبات والمستحبات، فيقع التعارض مع الحكم بوجوب الإتيان بالبقية الميسورة. والكلام الكلام.

ويرد إشكال السيد الخوئي من عدم اجتماع الإرشادية والمولوية، وانتهاء الأمر إلى الإجمال. والكلام الكلام،

مضافاً إلى أن السيد الخوئي نفسه يرى عدم مجيء هذا الإشكال هنا، لأن النهي -مولوياً كان أو إرشادياً- لا بد وأن يتعلّق بفعل المكلف وما هو تحت قدرته، وسقوط الواجب عن ذمة المكلف كنبوته بيد الشارع.

(١) عوالي اللئالي ٤ / ٥٨، رقم: ٢٠٥.

الإشكال على الاستدلال

وأما على الوجه الثاني، وأن الجملة خبرية محضة أريد بها الإخبار عن عدم سقوط الواجب والمستحب إذا تعذر بعض أجزاء الكل أو بعض أفراد الكلّي، فإنه كما يصح إسناد السقوط والثبوت إلى الحكم، كذلك يصح إسنادهما إلى نفس الواجب والمستحب، فيقال سقط الواجب مثلاً.

فقد أشكل السيد الخوئي^(١): بأن السقوط فرع الثبوت، فالرواية مختصة بتعذر بعض أفراد الكلّي، لكون وجوب الأفراد غير المتعدّرة ثابتاً من قبل - لأن الوجوب المتعلّق بالكلّي ينحلّ إلى وجوبات مستقلة بعدد الأفراد - فيصدق أنه لا يسقط بتعذر غيره، ولا تجري الرواية في تعذر بعض أجزاء المركّب، لأنه كان واجباً بالوجوب الضمّني، وقد سقط هذا الوجوب بتعذر المركّب من حيث المجموع، فلو كان يجب الإتيان بالبقية، لكان وجوبه بوجوب إستقلالي حادث.

المناقشة

إنه يبتني على أن يكون للأجزاء وجوبات متعدّدة ضمنيّة.

لكنّ التحقيق هو أن الوجوب المتعلّق بالصلاة وجوب واحد بسيط، فكما نلاحظ ونصوّر المركّب لحاظاً واحداً، كذلك نحكم عليه بحكم واحد، فإذا تعذر بعض أجزاء المركّب تغير الموضوع، وبذلك يرتفع الوجوب عن الباقي، ويحتاج وجوبه إلى حكم جديد.

دفع الحائري الإشكال

والشيخ الحائري دفع الإشكال عن الاستدلال^(١) بوجهين:

أحدهما: إن الوجوب الغيري الذي تعلق بالأجزاء قبل تعذر بعضها هو عند العرف نفس الوجوب النفسي الحادث بعد التعذر والحاصل: إن الحكم واحد. وحيث يصدق: الميسور لا يسقط بالمعسور.

المناقشة

أولاً: ليس الوجوب بعد التعذر عند العرف نفس الوجوب الذي كان قبل التعذر حتى يصدق الميسور لا يسقط بالمعسور، فإن العرف لا يرى أن الأمر ينصب السلم هو الأمر بالكون على السطح.

وثانياً: إنصاف الأجزاء بالوجوب الغيري محال، لأن الأجزاء عين الكل في الحقيقة.

فالوجه الأول من الشيخ الحائري مندفع ثبوتاً وإثباتاً.

والثاني: إنه كما أننا في الاستصحاب تبع لوحدة الموضوع عرفاً، ويكفي لجريانه كون الموضوع عند العرف بقاءً نفس الموضوع حدوداً، كذلك هنا، فإن العرف يرى «الميسور» عين «المعسور»، ووحدة الموضوع كافية لتمامية الاستدلال بالرواية.

والحاصل: إن الموضوع واحد. نعم، يعتبر أن يكون الباقي من الأجزاء

(١) درر الأصول: ٥٠١.

مقداراً يصح معه عرفاً أن يقال ببقاء الموضوع.

وفيهِ:

إنه ليس الموضوع باقياً عند العرف الدقيق بعد فقد جزءٍ من أجزاء المركب
أو شرطٍ من شروطه.

التحقيق

والتحقيق أن يقال:

أما نقضاً: فقد جاءت كلمة «لا تسقط» في النص الصريح إذ قال عليه السلام
«الصلاة لا تسقط بحالٍ». فكلما يقال هناك يقال في الزاوية.

وأما حلاً: فإن حمل كلمة «السقوط» على المعنى الحقيقي في المركب غير
ممكن، لأننا سواء قلنا بوجود المقدمات الداخلية بالوجوب الغيري أو الضمني،
فإن الوجوب بعد تعذر البعض قد سقط يقيناً، لأن الوجوب الغيري يتبع النفسي
المتعلق بالكل، وهو معلول له، فكيف يبقى بعد زواله، فلو حدث وجوبٌ آخر
فإنه ثبوتٌ وليس عدم السقوط.

وكذلك الوجوب الضمني، فإنه فرع النفسي المتعلق بالكل، لأن معنى
الوجوب الضمني هو أن يأخذ كل جزءٍ من الأجزاء حصّةً لنفسه من الوجوب
المتعلق بالكل، فإذا زال المتعلق بالكل لم يبق شيء.

وما قيل: من أن هناك إرادة قد تعلقت بالأجزاء، ونسبة الإرادة إلى الأجزاء
نسبة البياض إلى الجدار، فكما لو زال قسمٌ من بياض الجدار يكون الباقي
موجوداً، كذلك الحال بالنسبة إلى الأجزاء.

ففيه: إنَّ الأرادة أمر بسيط، وإنَّما التركب في متعلقها وهو الصلاة، وحكم الإرادة بالنسبة إلى الأجزاء حكم اللحاظ، فإنَّ أجزاء الصلاة تتعلّق بها الإرادة الواحدة كما تلمّح باللحاظ الواحد.

خلاصة الكلام

وتحصّل: عدم إمكان حمل السقوط على المعنى الحقيقي، والمراد هو المعنى المجازي. لكن لا يخفى أن هذا يتم في الأجزاء، وأمّا عدم سقوط الوجوب عن الأفراد الباقية بعد تعذّر البعض، فحقيقي لا مجازي، لكون كلّ فردٍ منها ذا وجوب مستقلّ، فلا يسقط وجوب الباقي بسقوطه عن المتعذّر، فلو أريد تعميم الرواية إلى الكلّ والكليّ يلزم إرادة الحقيقة والمجاز معاً من اللفظ الواحد في الإستعمال الواحد. وهذا إشكال آخر في الدلالة.

هذا تمام الكلام على هذا الحديث سنداً ودلالةً.

ويبقى الكلام على موضوعه، فما المراد من «المعسور» و«الميسور»؟

في المراد من الميسور والمعسور

وهذا البحث الموضوعي إنّما يحتاج إليه بناء على اعتبار الخبر، ونحن نتعرّض له تكميلاً للمطلب.

ولا يخفى: أن الميسور يصدق حتى مع بقاء الجزء الواحد من الصلاة أو المحج، لكنّ أحداً لا يفتي بوجوب الإتيان به عملاً بالحديث. هذا أوّلاً.

وثانياً: لا ذكر للأجزاء في الخبر، فيحتاج إلى التقدير. والمعنى: إن الميسور من الأجزاء لا يسقط بالمعسور منها. وعليه، فلا بد أن تكون الأجزاء ذات مراتب، فلو أن إصبعاً من اليد انكسر فصار جبيرةً وَجِب العمل بقاعدة الميسور في سائر أجزاء اليد، لأنه إذا فقدت مرتبة وجبت الأخرى. والقيام الكامل في الصلاة إذا تعذر، وجب الميسور منه، ولكن ماذا نفعل لو تعذر جزء من المركب ولا ندرى هل هو ركن أو لا؟ لأن الغرض الشرعي من العبادة غير معلوم؟ هل هو باق بعد تعذر الجزء؟ ولا ندرى أي جزء مقوم للمركب وأي جزء غير مقوم له؟ فكيف نتمسك بالقاعدة، وهو من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية، للجهل بأن الباقي هو الميسور من الواجب أو لا؟

قيل: المرجع في هذه الحالة عمل المشهور، ومتى لم يعملوا بالحديث لا نعمل.

وفيه: إن عمل المشهور - إن كان جابراً - يجبر ضعف السند لضعف الدلالة، اللهم إلا أن يكشف عن رأي المعصوم، والآ، فإن فهمهم لا يكون حجة على غيرهم. ولذا قال الميرزا برفع اليد عن الخبر في هكذا موارد. والإستصحاب أيضاً لا يحل المشكلة، لعدم اليقين بوحدة الموضوع، لأننا لا ندرى هل الجزء الفائت ركنٌ أو لا، مقوم للغرض أو لا؟ فكيف نستصحب بقاء الأمر بالصلاة.

وقال العراقي: المرجع في تمييز الركن هو العرف.

وفيه: إنما يرجع إلى العرف في تشخيص مفاهيم الألفاظ، أما المصاديق

فلا، وشكنا من الثاني. وبعبارة أخرى: العرف هو المرجع في الشبهات المفهومية
لا المصادقية.

ويمكن أن يقال: إن الشارع إذا جعل الحكم ولم يرد عنه بيان بالنسبة إلى
الموضوع، وجب الرجوع فيه إلى العرف، لئلا تلزم لغوية الحكم. فما ذكره العراقي
هو الصحيح بعد ضم هذه المقدمة إليه.
هذا تمام الكلام على التنبيه الثالث.

التنبيه الرابع

لو تردّد الأمر بين أن يكون الشيء جزءاً للمركّب أو شرطاً وأن يكون مانعاً أو قاطعاً، فما هو مقتضى القاعدة؟

مثلاً: لو لم يكن له إلا الثوب الواحد ليستر به عورته في الصلاة، لكن الثوب نجس، فلاندرى هل شرط الصلاة محقق له فيصلي فيه أو أنّ النجاسة مانعة عن الصلاة ووظيفته الصلاة عارياً... وتفصيل المطلب في مسائل:

المسألة الأولى:

ما إذا كان الحال من قبيل المثال المذكور والوقت ضيق، حيث الواجب واحد شخصي وليس له أفراد طولية ولا عرضية.

والحكم هنا هو التخيير، لعدم إمكان الموافقة القطعية، والمخالفة بترك الصلاة غير جائزة يقيناً، فلا بدّ من الموافقة الإحتتمالية، وهي تحصل بأحد الطرفين، من الصلاة في الثوب أو الصلاة عارياً، لأنّ العقل يحكم في دوران الأمر بين المحذورين مع عدم إمكان الموافقة القطعية والمخالفة القطعية، بضرورة الإتيان بما يحصل غرض المولى، وأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها.

وأما بالنظر إلى الأصل العملي، فإنّ البراءة عن خصوص الصلاة عارياً وكذا

عن خصوص الصلّاة مع الثوب النجس جارية، والنتيجة هي التخيير العقلي.

المسألة الثانية:

ما إذا كان المأمور به هو الطبيعي كذلك، وله أفراد طولية والإحتياط - بالإتيان مرة مع الثوب وأخرى عارياً - ممكن، لسعة الوقت، فهل يجب الإتيان بالصلّاة كذلك تحصيلاً للعلم بالموافقة أو لا، بل هو التخيير كذلك؟ قولان.

ظاهر كلام الشيخ: إبتناء هذه المسألة على المختار في الأقل والأكثر، وحيث أن المختار هناك هو البراءة، فهنا كذلك. والوجه في جريان البراءة هو: أن الحكم يدور مدار الأفراد، وكل فرد يدور أمره بين المحذورين، فهذا الفرد من الصلّاة دائر أمره بين الإتيان به في الثوب النجس أو عارياً، فالأصل البراءة، وكذلك الفرد الثاني في الساعة الثانية وهكذا. وهذا ما عليه الشيخ^(١).

وفي المقابل القول بالإحتياط، وهذا مختار جماعة وعليه السيد الخوئي^(٢) - وهو التحقيق. والوجه في ذلك: أن الواجب في الواجبات الموسعة ليس الأفراد بل الطبيعي، فإن الأمر بالصلّاة لا يتعلّق بهذه الصلّاة الواقعة في هذه الساعة أو تلك الواقعة في الثانية، ولذا لا يقصد الأمر بالفرد عند الإتيان بالصلّاة لعدم تعلّقه به، بل قد تعلّق بالصلّاة، ولما كان كذلك، وجب رعاية قانون العلم الإجمالي حتى تحصل الموافقة القطعية لفرض سعة الوقت، وعليه الإتيان بالصلّاة مرتين. ومن المعلوم عدم جريان الأصل في أطراف العلم، إمّا بتعارضها وتساقطها

(١) فرائد الأصول ٢ / ٤٠٠.

(٢) مصباح الأصول: ٤٨٧.

- على مسلك الإقتضاء - وأما بعدم جريانها على مسلك العلية.

المسألة الثالثة:

ما إذا كانت الوقائع متعدّدة وإن لم يكن للواجب أفراد طولية ولا عرضية، كما لو دار الأمر بين أن يكون الشيء شرطاً في الصوم أو مانعاً عنه.

والحكم في هذه المسألة يبني على منجزية العلم الإجمالي في التدريجيات وعدمها، فعلى القول بالعدم، فهو في كل يوم مخير بين الإتيان بذلك الشيء المشكوك فيه وتركه، وعلى القول بالمنجزية - كما هو المختار - يكون العلم منجزاً، وتكون النتيجة التخيير الابتدائي، بأن يختار الفعل في كل يوم أو الترك في كل يوم إلى آخر الشهر، وليس هو مخيراً بالإستمرار، بأن يفعل في بعض الأيام ويترك في بعض، للزوم المخالفة القطعية.

هذا تمام الكلام في التنبيهات.

ويقع الكلام في شرائط الأصول.

شروط جريان الأصول

خاتمة

في شرائط الأصول

عندما يفقد الفقيه «العلم» بالنسبة إلى الحكم الشرعي، ويفقد «العلمي» أي «الأمارات»، تصل النوبة في مقام الإستنباط إلى الأصول العمليّة، ولكنّ لإجرائها شرائط وأحكام.

ولا يخفى أنّ مرحلة النظر في الشرائط متأخّرة عن مرحلة وجود المقتضي، فلولا تامة المقتضي لا يلحظ الشرط، ولذا فإنّهم وإن جعلوا العنوان «شرائط الأصول»، فلا بدّ وأن يريدوا من «الشرائط» الأعم منها ومن المقتضي. وتوضيح ذلك:

إنّ «الشرط» في الإصلاح: هو المتّمّ لفاعليّة الفاعل أو لقابليّة القابل، فهو «متّم» لقابليّة «النار» له «الإحراق» مثلاً، أمّا لو لم تكن «النار» موجودة، فلا يبحث عن شرط الإحراق.

وفيما نحن فيه: البراءة العقليّة قبل الفحص عن «البيان» الشرعي لا مقتضي لجريانه أصلاً، فالفحص عن البيان هو لتحقق المقتضي لأنّه شرط. بخلاف البراءة

الشرعية، فإن موضوعها (ما لا يعلمون) والفحص عن الدليل فيها شرط، وإنما يفحص عن الدليل في مورده، للإجماع وغيره مما دلّ على سقوط إطلاق (رفع ما لا يعلمون) وتقيده بما بعد الفحص.

فظهر أنّ المقصود من «شرائط الأصول» في عنوان البحث أعمّ من الشرط الإصطلاحي.

ثم إن من الأصول ما هو مضيّق على المكلف وهو الإحتياط، ومنها ما هو موسّع وهو البراءة، ومنها ما قد يكون مضيّقاً وقد يكون موسّعاً وهو الإستصحاب. وأما التخيير، فمورده دوران الأمر بين المحذورين.

والأصل: تارة: عقلي وهو الإستغال والإحتياط والبراءة العقلية، وتارة: شرعي، وهو الإستصحاب والبراءة النقلية.

شرط الإحتياط

إنّه عندما يحتمل الواقع، يأتي دور إحراز الواقع عن طريق الإحتياط، فهو في الحقيقة التحفّظ على أغراض المولى وأحكامه، فموضوع الإحتياط هو «إحتمال الواقع» لا «إحراز الواقع» كما في كلام بعض الأعلام.

ولا ريب في حسن الإحتياط عقلاً وشرعاً. وأضاف صاحب الكفاية قيد: ما لم يؤدّ إلى اختلال النظام، ولكن التحقيق عدم الحاجة إليه، لأنّ الإحتياط - كما تقدّم - هو إحراز مطلوب المولى غرضاً أو حكماً، وحيث يختل النظام فلا غرض للمولى، فلا موضوع للإحتياط، لأنّه يرتفع قيده.

وبعبارة أخرى: نحن نريد حفظ أغراض المولى وأحكامه بواسطة الإحتياط، أما لو ترتبت المفسدة أو لزم فوت المصلحة، ينقلب الإحتياط بالإتيان إلى الترك.

الإشكالات

وبعد، فلننظر في الإشكالات المطروحة على الإحتياط:

الأول: إنه إذا قامت الأمانة الظننية فإن احتمال الخلاف يلغى، ويترتب الأثر عليها، لقول الإمام عليه السلام: (لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يؤدبه عنا ثقاتنا)^(١)، وعليه السيرة العقلانية، فإن قوام العمل بالأمانة هو إلغاء احتمال الخلاف.

لكن حقيقة الإحتياط هو الإعتماد باحتمال الخلاف وترتيب الأثر عليه، وهذا خلاف الشرع، فكيف يكون حسناً؟

الجواب:

لاريب في أن العقلاء يلغون احتمال الخلاف في خبر الثقة ويجعلونه طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه، فقول الراوي للإمام عليه السلام: (أفيونس بن عبد الرحمن ثقة، أخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني؟)^(٢) يكشف عن كون كبرى إلغاء الخلاف عن خبر الثقة أمراً فطرياً، وإنما سؤاله عن الصغرى، ومتى كان

(١) وسائل الشيعة ٣٨ / ١، الباب ٢ من أبواب مقدمة العبادات، رقم: ٢٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٧، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواية الحديث، رقم: ٣٣.

السؤال عن الصغرى فالكبرى عقلائية، ومتى كان السؤال عن الكبرى، فالكبرى شرعيةً تعبديةً.

فالحاصل: إنه لا كلام في إلغاء العقلاء إحتمال الخلاف، والأدلة الشرعية كقول عليه السلام: «لا عذر» إما تعبديةً وإما إرشاد إلى السير العقلائية. لكنّ النكتة هي: إن إغنائهم الخلاف هو في مقام العمل بقول الثقة، لأنهم يرون خبره حاملاً للواقع بحيث يتركون الإحتياط لرجاء درك الواقع، ولذا نراهم إذا أرادوا درك الواقع - حتى مع قيام خبر الثقة - يحتاطون بالإتيان للأطراف المحتمل وجود الواقع فيها، من أجل الوصول إليه.

وبعبارة أخرى: إنهم في الوقت الذي يأخذون بخبر الثقة، يرون حسن الإحتياط أيضاً، بل يقومون بذلك في الموارد الكثيرة، خاصةً المهمة منها، وهذا يكشف عن أن إغنائهم إحتمال الخلاف إنما هو لترتيب الأثر على خبر الثقة في مقام العمل.

والحاصل: إن قولنا: خبر الثقة كاشفٌ عند العقلاء، ليس بمعنى منعهم عن الإحتياط من أجل درك الواقع.

الإشكال الثاني:

التنافي بين الإحتياط والإنشاء. وذلك، لأن الإحتياط حسنٌ في الشبهات البدوية في التوصلات بلا كلام، لوجود المقتضي وعدم المانع، وكذلك لا كلام في لزومه في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

أما في العقود والإيقاعات، فإنه يعتبر الإنشاء، ويعتبر الجزم في الإنشاء،

ولكن الإحتياط إنما هو حيث لا جزم، فكيف يكون الإحتياط في العقود والإيقاعات؟

الجواب:

إن الإنشاء على جميع المباني في حقيقته -تسبب الإنشاء في إيجاد المنشأ من علاقة الزوجية والبينونة وغير ذلك. أو الإعتبار والإبراز. أو إيجاد المعنى بالوجود اللفظي- أمر قصدي، ولا تردّد للشخص في أصل الإنشاء، وإنما يتردّد ويشكّ في تحقّقه في النكاح -مثلاً- بصيغة «أنكحت» أو «زوّجت»، فيأتي بكليهما من باب الإحتياط حتى يتيقّن بتحقّق الإنشاء المؤثّر.

وبعبارة أخرى: هو جازم في إنشائه وغير جازم في آلة الإنشاء، فيأتي بجميع ما يحتمل آليته حتى يتحقّق المنشأ، من النكاح والطلاق والبيع وغير ذلك.

وأما الكلام في العبادات:

فتارة: يستلزم الإحتياط التكرار للعبادة، كما في مسألة التسيّحات الأربع، هل الواجب المرة أو الثلاث، وأخرى، يتردّد في الواجب، هل هذا الفرد أو ذلك؟ كما في ظهر يوم الجمعة، حيث لا يدري هل الواجب صلاة الظهر أو صلاة الجمعة. وثالثة: يتردّد في أن المأمور به أيّ الحالين، الصلّاة في الثوب النجس أو الصلّاة عارياً.

أما إن لم يستلزم التكرار لنفس العمل، يقع الإشكال في:

١- قصد الوجه والتمييز في العبادة

فإنه على القول باعتباره في العبادة، غير حاصل في صورة العمل الإحتياطي.

والجواب:

إحتمال إعتبار قصد الوجه والتمييز يندفع بالإطلاقات اللفظية، وذلك، لأنَّ التمسك بالإطلاق بالنسبة إلى الإنقسامات المتأخرة عن الأمر غير المترتبة عليه، جائز بلا كلام، كالصلاة في المسجد أو المدرسة. وأما الإنقسامات المترتبة عليه، كقصد الوجه والقربة، فالمشهور العدم، إذ ما لم يتعلّق الأمر بالشيء فلا معنى لقصده، فكان الإطلاق متوقفاً على الأمر، وهذا هو الدور، واجتماع التقدّم والتأخر في الشيء الواحد، لأنَّ الإطلاق معناه لحاظ الشيء ورفض القيود عنه، فيكون مقدماً، لكنَّ قصد الوجه من الإنقسامات المتأخرة عن الأمر اللاحقة به.

وهذا هو الإشكال المعروف المشهور.

فأجيب: بإمكان الإطلاق بالخطاب الثاني المعبر عنه بتمتم الجعل. فقيل: لا يكون بالجملة الإنشائية ولا بدّ من الخبرية. وقيل: بإمكانه بالإنشائية أيضاً. والتحقيق عندنا: جواز التمسك بالإطلاق للإنقسامات المتأخرة.

والحاصل: إذا أمكن الإطلاق - بأيّ مسلك - سقط إعتبار قصد الوجه والتمييز، وإذا سقط، أمكن الإحتياط، فيندفع الإشكال.

وأما على القول بعدم إمكان الإطلاق لا بالأمر الأوّل ولا بالأمر الثاني، تصل النوبة إلى الجواب عن الإشكال بالتمسك بالإطلاق الحالي.

ومع التنزّل، تصل النوبة إلى الأصل العملي، حيث يشكّ في إعتبار دخل قصد الوجه في العبادة، ومقتضى الأصل وهو الإستصحاب العدم.

ومع التنزّل، فالبراءة العقلية والشرعية.

٢- إعتبار الجزم في النية في العبادة

وذلك: لأن الإنبعاث يجب أن يكون من أمر المولى، وهذا غير حاصل في مورد الإحتياط، بل الإحتياط يكون إنبعاثه من إحتمال الأمر، وهذا لا يفيد، لأن من كان بإمكانه الفحص عن أمر المولى والإنبعاث عنه على وجه التفصيل، لا معنى لأن يأتي بالعمل بداعي إحتمال الأمر.

والجواب:

أما نقضاً، فإنه في موارد العلم بالأمر، يكون الإنبعاث من العلم بالأمر لا من الأمر، وكذا في موارد قيام العلمي. وبالجملة: ليس الباعث في جميع الموارد هو الأمر الخارجى بل الصورة الذهنية للأمر.

وأما حلاً، فإن حقيقة الحكم وجوب الإطاعة للمولى والإتيان بالمأمور به مضافاً إليه في التبعديات، والحاكم بهذا هو العقل -ولذا كانت الأوامر والنواهي الواردة في لسان الشارع إرشاداً إلى حكم العقل - والعمل المأني به بقصد إحتمال الأمر واجدٌ لهذه الخصوصية، أي الإضافة إلى المولى، فيكون محبوباً إليه ومقرّباً لديه، بل هذا أحب إليه ممّا يكون هناك علمٌ بالأمر أو علمي.

أما أن يقال بأن النوبة لا تصل إلى الإمتثال بداعي إحتمال الأمر مع إمكانه بداعي الأمر المعلوم تفصيلاً، فهذا لا يبرهان عليه.

ومع التنزل عمّا ذكر، والشك في إعتبار الجزم بالنية في العبادة، فإن رجوع الشك إلى أصل الإعتبار والتكليف، فالبراءة، وإن رجع إلى تحقّق الإمتثال بلا جزم في النية، فقاعدة الإشتغال.

وأما إن كان الإحتياط مستلزماً لتكرار العبادة، فيقع إشكال آخر -زائداً على ما تقدّم- وهو لزوم العبث واللعب بأمر المولى، وهذا ينافي مقام العبودية.

والجواب:

إن الإحتياط -كما تقدّم- هو الجمع بين المحتملات، والمفروض أن المكلف في مقام الإمتثال ويريد الإطاعة لأمر المولى، فلو لم يفحص عن الأمر أو فحص ويشس وكثر العبادة، لتوقف الإمتثال على تكرارها، بالإتيان بالطرفين أو جميع الأطراف المحتمل وجود الأمر فيها وتحقق الإمتثال بها، عدّ منقاداً للمولى ومهتماً بالعبودية له، فضلاً عن أن يكون عابثاً ومتلاعباً بأحكامه.

هذا تمام الكلام في جريان الإحتياط في مورده، وشرط الجريان بالمعنى الذي ذكرناه.

شرط البراءة العقلية

وأما شرط البراءة العقلية، فهو الفحص عن البيان، فلا يجوز التمسك بها إلا بعلمه.

الاستدلال لوجوب الفحص

وقد استدلل لوجوب الفحص بوجهين:

الوجه الأول:

إن البيان الذي هو موضوع القاعدة هو البيان القابل للوصول إلى المكلف،

وإذا كان البيان كذلك، وجب الفحص عنه، وألا يستحق العقاب على مخالفته والأخذ بالقاعدة.

وبعبارة أخرى: لَمَّا يكون البيان في معرض الوصول، ولا ندري هل يوجد في المسألة بيانٌ أو لا، يجب الفحص عنه وألا يكون التمسك بالقاعدة تمسكاً بالدليل في الشبهة الموضوعية.

الوجه الثاني:

إنه مع العلم بإقامة المولى البيان على أغراضه بنحوٍ يمكن وصوله إلى العبد وعثوره عليه، كان على العبد الفحص عنه للعمل به من أجل تحقّقه، فلو ترك الفحص وأخذ بالقاعدة، فقد خالف وظيفة العبودية، ومخالفة الوظيفة ظلم على المولى، والظلم عليه موجب لاستحقاق العقاب.

فعلى المجتهد المتمكّن من الفحص عن الأدلة أن يفحص، وما لم يفحص لم يجز له الأخذ بالقاعدة.

ولا يخفى الفرق بين الوجهين، لأنّه في ترك الفحص يستحق العقاب على مخالفة الواقع على الوجه الأوّل، وعلى نفس ترك الفحص على الوجه الثاني.

إشكال المحقق الإصفهاني

وأشكل المحقق الإصفهاني^(١):

أما على الوجه الأول، وهو الذي اعتمده الأعاظم، فيما حاصله:

إنَّ الغرض من الفحص عن البيان تنجيز الحكم الواقعي وعدم جريان القاعدة، ولكنَّ تنجيز التكليف الواقعي في مرتبة متأخرة عن فعليته، والفعلية متقومة بالوصول، وإذا لا وصول فلا فعلية فلا تنجيز.

والوجه في هذا المدعى هو: إنَّ حقيقة الحكم هو البعث والزجر، وهما ما لم يصلا إلى العبد فلا إمكان للداعوية والزاجرية، ومع عدم إمكانهما، فلا حكم، حتى يجب الفحص عنه.

الجواب:

إنَّ هذا الإشكال مبني على ما ذكر من دوران فعلية الأحكام مدار الوصول إلى المكلف، وإذا لا فعلية فلا تنجيز فلا يجب الإمتثال. لكنَّ الصحيح أنَّ الحكم ليس إلا الإعتبار، وهو متقوم بالإنشاء وكون الموضوع مفروض الوجود، فإذا تحقَّق إنشاء الحكم من المولى وكان موضوعه مفروض الوجود، كان فعلياً، كما في ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾. فإنه إنشاء من المولى، وبمجرد تحقُّق الإستطاعة يكون الحكم فعلياً. غير أنَّ المكلف تارة: عالم به تفصيلاً، فيجب عليه العمل به، وأخرى: عالم به إجمالاً، فقانون العلم الإجمالي، وثالثة: يحتمل وجوده، فيجب عليه الفحص عنه.

فالإشكال مندفع، لعدم تمامية المبنى.

وأما على الوجه الثاني:

فبأنَّ الظلم إنما يتحقَّق بمخالفة التكليف الواصل، ووصول التكليف إما

بالعلم التفصيلي وأما بالعلم الإجمالي، بأن يعلم بالوجوب إما هنا أو هناك، وإما أن يعلم بوجود أحكام للمولى بالنسبة إلى موضوعات معينة، ففي هذه الحالات الثلاث يتحقق الظلم من العبد على المولى إن لم يعتن بأحكامه، بل لا بد من الإحتياط بالنسبة إليها.

وأما حيث لا يوجد العلم مطلقاً، بل هو مجرد احتمال، فإن عدم إعتناؤه بالمحتمل وتركه الإحتياط بالنسبة إليه، ليس ظلماً على المولى. ومورد البحث في البراءة العقلية من هذا القبيل.

الجواب:

إن فرض الكلام هو في مورد المولى الذي عليه أن يبين إرادته بواسطة المبلغين عنه، وأن على العبد تحصيل تلك البيانات والعتور عليها، فيبانت كالكعبة تزار ولا تزور. وعلى هذا، يكون الواجب على العبد الفحص وإلا يكون ظالماً. نعم، لو كان بناء المولى على عدم إيصال التكاليف إلى العبد، لم يجب على العبد الفحص عما لم يصل إليه.

وهذا تمام الكلام في البراءة العقلية.

شروط البراءة الشرعية

وفي البراءة الشرعية يعتبر الفحص أيضاً. لكن الفرق بين حديث الرّفْع وقاعدة قبح العقاب هو: أن الحديث يصدق في الشبهة الحكمية، سواء فحص أو لا، لأن الجهل موجود قطعاً. ولكن وقع الكلام بينهم في ثبوت الإطلاق للحديث.

رأي المحقق العراقي

فالمحقق العراقي على ثبوته فيه في الشبهات الحكمية، واستدل^(١) بتمسك الفقهاء بالحديث في الشبهات الموضوعية، وأنهم لا يوجبون الفحص في التكاليف، إلا في موارد معينة، كنصاب الزكاة والدين والفروج والدماء، وأما في غيرها، فإطلاق الحديث قبل الفحص محكم، وإلا لم يتمسكوا به في الشبهات الموضوعية.

الإشكال عليه

لكن فيه: أن الاستدلال بفعل الفقهاء معناه أن يكون فهمهم -بشمالية مقدمات الإطلاق في الحديث - حجة على الآخرين، وهذا غير صحيح. لأن عمل الفقهاء لو كان جابراً لضعف الحديث، فليس بجابر للدلالة. هذا أولاً.

وثانياً: من أين ثبت أن مستندهم هو حديث (رفع ما لا يعلمون)، فلعله الحديث: (والأشياء كلها على هذا حتى تستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئنة)^(٢)؟
ثمرة البحث

والثمرة للإطلاق وعدمه -مع وجوب الفحص على كل حال- هي أنه إن لم يكن الحديث مطلقاً، فللمقتضي للتمسك به، وإن كان مطلقاً، فلوجود المانع في هذا البحث. إذن، لافرق من الناحية العملية، في مسألة وجوب الفحص، وعدم جواز التمسك بالحديث قبله. هذه ثمرة.

(١) نهاية الأفكار ٣ / ٤٦٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٧ / ٨٩، كتاب التجارة، باب عدم جواز الإنفاق من كسب الحرام، رقم: ٤.

والثمرة الثانية: إن كان الحديث مطلقاً، كان بياناً على عدم التكليف، فيتحقق الموضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلا تجري القاعدة مع وجوده، ويكون مقدماً عليها في المرتبة، وإن لم يكن مطلقاً يكونان في العرض.

والثمرة الثالثة: إنه إن تمّ الإطلاق في الحديث، كان دليلاً على عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية، لعدم وجود الدليل المانع، أما في الشبهات الحكمية، فيوجد المانع عن التمسك بالإطلاق.

الكلام في إطلاق حديث الرفع

ولكنّ البحث - كما أشرنا - في أصل ثبوت الإطلاق.

والعمدة للقول بعدم كونه مطلقاً هو:

إنّ الإطلاق يتوقف على عدم وجود القرينة اللفظية والعقلية وما يحتمل القرينية، وهنا يوجد الحكم العقلي المانع من ثبوت الإطلاق، وكما ذكرنا - في المباحث السابقة - الحكم العقلي على قسمين:

فمنه أحكام عقلية نظرية، وهذه الأحكام تصلح لأن تكون بحكم المخصّص أو المقيد المنفصل، فلا يبقى معها الإطلاق أو العموم.

ومنه أحكام عقلية ضرورية، وهذه الأحكام إذا حُفّت بالكلام منعت من أصل إنعقاد الإطلاق أو العموم.

وفيما نحن فيه: حديث الرفع محفوف بالحكم العقلي القائم على ضرورة

الفحص من باب وظيفة العبودية كما تقدّم.

وفيه:

إن الأحكام العقلية منها تنجزية ومنها تعليقية، والقسم الأول يمنع من إنعقاد الإطلاق والعموم، دون الثاني، وما نحن فيه من القسم الأول. فالعقل يحكم بلزوم الفحص عن أحكام المولى من أجل حفظ أغراضه وأحكامه، ولكنه معلق على عدم الترخيص والتوسعة من ناحية المولى، وحديث الرفع ترخيص، فلو أراد الحكم العقلي تقيده يلزم المحال. وذلك، لأن المقتضي للإطلاق في الحديث موجود، فإن منع الحكم العقلي المذكور عن تمامية الإطلاق فهو والآ فالإطلاق تام. ولكن الحكم القطعي المذكور - لكونه معلقاً على عدم ترخيص المولى - لا يمكنه المانع، فمانعته موقوفة على عدم إطلاق حديث الرفع، وعدم إطلاقه موقوف على مانعية الحكم العقلي. وهذا دور.

التحقيق عدم الإطلاق

ولكن التحقيق عدم الإطلاق لوجهين:

الأول: إن جميع الأمور التسعة المذكورة في حديث الرفع أضرار للعبد أمام المولى، ومنها الجهل بأحكامه، والجهل إنما يكون عذراً له فيما لو فحص عن الأحكام، وأما قبله فلا....

وهذه قرينة في داخل الحديث تمنع من إنعقاد الإطلاق.

والثاني: إن مذاق الشارع كما يدل عليه الكتاب والسنة هو التفقه في الدين والعمل على وجه اليقين قدر الإمكان، وإذا كان هذا مذاقه، فكيف يعطي الترخيص

للعبد ويسمح له العمل عن الجهل؟

وهذه قرينة من خارج الحديث تمنع من الإطلاق.

وعلى فرض الإطلاق؟

وعلى فرض الإطلاق للحديث بالنسبة إلى الشبهات الحكمية، فهناك

مقيدان:

المقيد الأول: الإجماع.

فقد ادعى الإجماع على عدم جواز الأخذ بحديث الرفع في الشبهات

الحكمية قبل الفحص.

وفيه:

هذا الإجماع لا كلام فيه صفوياً، إلا أنه يحتمل أن يكون مدرَكياً، فليس

بالإجماع الحجّة.

المقيد الثاني: العلم الإجمالي.

فإنّ الفقيه يعلم إجمالاً بوجود المحرّمات والواجبات في الشريعة،

ويحتمل وجود الحكم في المورد من الشبهة الحكمية، ومعه كيف يجوز له أن

يتمسك بحديث الرفع؟ لأنّ الترخيص به في جميع أطراف الشبهة يستلزم

المعصية بلا كلام، وفي بعضها دون بعضٍ ترجيح بلا مرجح. فالحديث ساقط في

جميع الشبهات الحكمية قبل الفحص عن الحكم.

الإشكال على الدليل المقيّد

وقد أشكل هنا بوجهين:

الأول: إنّه أعمّ من المدعى

إنّ مورد بحث الفقهاء هو: إن حديث الرفع لا يجري مع وجود التكاليف الإلزامية في الكتب المعتمدة. لكنّ الدليل أعمّ من الكتب المعتمدة وغيرها.
الجواب:

إنّ المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، ومقتضى القاعدة هو إنحلال الأكثر بالأقلّ، وعليه، فإنّ الأحكام الشرعية المعلومة بالإجمال هي بين الأمارات المعتمدة وغير المعتمدة، لكنّ هذا العلم الإجمالي الكبير ينحلّ بالعلم الإجمالي المتوسط، وهو وجود الأحكام بين الأمارات المعتمدة الموجودة بين أيدينا، لكنّ هذا العلم الإجمالي أيضاً ينحلّ بالعلم الإجمالي بأنّ الأمارات المعتمدة مجتمعة في كتاب «وسائل الشيعة» الجامع بين «الكتب الأربعة». فليس الدليل أعمّ من المدعى.

الثاني: إنّه أخصّ من المدعى

وهو: إنّ المدعى وجوب الفحص في الشبهات الحكمية كلّها، والعلم الإجمالي مانع عن التمسك بحديث الرفع. ولكن لا ريب في أنّه بعد الظفر بمقدار من الأحكام ينحلّ العلم الإجمالي، فلا يجب الفحص عن بقية موارد الشبهة

الحكمة. أورده صاحب الكفاية^(١).

جواب المحقق الثاني

أجاب الميرزا عن الإشكال^(٢): بأن متعلق العلم الإجمالي عنوان «ما في الكتب الأربعة» إذن، يجب الفحص عن بقية الشبهات في الكتب الأربعة. كما لو علم إجمالاً بأن عليه ديوناً مسجلة في دفاتره، فعثر على مقدارٍ منها، فهو لا يزال يفحص عنها في سائر الدفاتر ولا يقول بانحلال العلم.

المناقشة

وفيه: إن عنوان «ما في الكتب الأربعة» ليس له موضوعية، بل هو عنوان مشير إلى الأحكام الموجودة في تلك الكتب، فالمهم هو النظر إلى المشار إليه، والمفروض دوران أمره بين الأقل والأكثر، وقد تقرّر انحلال العلم الإجمالي المرّد بين الأقل والأكثر بعد الظفر بمقدارٍ من الأطراف، والرجوع في الباقي إلى حديث الرفع. هذا أولاً.

وثانياً: إن الميرزا من القائلين باقتضائية العلم الإجمالي بالنسبة إلى الموافقة القطعية. ومعنى ذلك: أن منجزية العلم بالنسبة إلى الموافقة تدور مدار تعارض الأصول، وأنه بمجرد انتفاء التعارض فيما بينها يسقط العلم عن المنجزية. وبناءً

(١) كفاية الأصول: ٣٧٥.

(٢) أجود للتقريرات ٣ / ٥٥٨.

على هذا، فإنه بمجرد العثور على قسم من الأحكام، يكون العلم بالنسبة إلى هذا القسم تفصيلياً، ويتحقق الموضوع للأصل وهو الشك بالنسبة إلى غيره، فيجري فيه بلامعارض.

فظهر سقوط جواب الميرزا على مبناه أيضاً.

جواب المحقق العراقي

وأجاب المحقق العراقي^(١) عن إشكال شيخه: بأن متعلق العلم الإجمالي هنا هو «مجموع ما في الكتب الأربعة». وعليه، فكل حديث حديث فيها طرف لاحتمال التكليف، فيكون التكليف منجزاً، والمقل يحكم بضرورة الإمتثال بالإحتياط بالنسبة إلى المجموع، لأن المفروض تنجز التكليف بالنسبة إلى المجموع، إذ يحتمل إنطباق عنوان «المجموع» على كل طرف، ولا فائدة في جريان الأصل في بعض الأطراف، لأن العراقي يرى عليّة العلم الإجمالي بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، فالأصل الجاري هو الإشتغال.

المناقشة

وفيه: إن مورد الكلام هو العلم الإجمالي بوجود الأحكام الإلزامية التي لو تفحصنا عنها لعثرنا عليها، هذا من جهة. ومن جهة أخرى: فإن هذا العلم مردد بين الأقل والأكثر. ومن جهة ثالثة: فإن المفروض أن ما عثرنا عليه يكون أمانة على

(١) نهاية الأفكار ٣ / ٤٧٠.

الحكم الإلزامي بالنسبة إلى ما قامت الأمانة عليه من الأطراف.

وبعد الإلتفات إلى هذه الجهات الموجودة في البحث: فإنه مع العثور على مقدارٍ من الأمانات، ينحلُّ العلم الإجمالي حتى بناءً على العلية، لأنَّ الطرف الذي قامت عليه الأمانة يخرج عن دائرة الإحتمال يقيناً، بل يجب العمل بالقائمة عليه بالإتفاق. ولما كانت الأطراف من قبيل الأقل والأكثر، فإنَّ الأقل يكون هو المتيقن والأكثر يكون المشكوك فيه، ويجري فيه الأصل.

جواب المحقق الخوئي

وأجاب السيّد الخوئي في مصباح الأصول^(١) عن إشكال الكفاية بأن: أحاديث الوقوف عند الشبهة تعارض حديث الرّفْع وغيره من أدلّة البراءة، والنسبة بينها هي التباين، لأنَّ رواية (الوقوف) تفيد وجوب الإحتياط قبل الفحص، وحديث الرّفْع يفيد البراءة قبل الفحص وبعده. لكن بعض أخبار الوقوف خاص بصورة قبل الفحص وهو قوله عليه السّلام: (أرجه حتى تلقى أمامك)^(٢)، وهذا البعض يخصّص عموم (أخبار الوقوف)، وحينئذٍ تنقلب النسبة بين (أخبار الوقوف) و(أخبار البراءة)، وتصبح تلك أخصّ من هذه، فتقيّد (أخبار الوقوف) بإطلاق (أخبار البراءة).

(١) مصباح الأصول: ٤٩٤.

(٢) وسائل الشريعة ٢٧ / ١٠٧، كتاب القضاء، باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة، رقم: ١.

المناقشة

أولاً: أخبار البراءة مقدّمة على أخبار الوقوف بالحكومة، لأنها ترخيص من الشارع فلا يبقى شبهةً.

وثانياً: أخبار الوقوف إرشادية، لكونها معلّلة بقوله عليه السّلام: (فإن الوقوف عند الشبهة خير من الإفتحام في الهلكة)^(١).

وثالثاً: قوله عليه السّلام (أرجه حتى تلقى إمامك) قد جاء في مقبولة عمر بن حنظلة بعد سقوط جميع المرجّحات، وأيّ علاقة له بمورد بحثنا حيث لا فحص أصلاً؟ هذا أولاً.

وثانياً: بحثنا في زمن الغيبة، و(أرجه حتى تلقى إمامك) ظاهر في زمن الحضور.

وثالثاً: رواية (أرجه) معارضة بموثقة سماعة حيث قال عليه السّلام: (فهو في سعة)^(٢). ولو تنزلنا، فإنّ الإحتياط غير لازم بالإتفاق، بل المرجع إمّا التخيير وإمّا التسايط بين الخبرين المتعارضين، وإمّا الأخذ بالأحدث كما عليه المحقّق التراقي.

الجواب الصحيح عن إشكال الكفاية:

هو الرجوع إلى النصوص التي دلّت على وجوب الفحص:

(١) وسائل الشيعة ٢٠ / ٢٥٩، كتاب النكاح، باب وجوب الإحتياط في النكاح فتوى وعملاً، رقم: ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٠٨، كتاب القضاء، باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة، رقم: ٥.

١- الخبر في (هَلَّا عملت) قال: لم أكن أعلم. قال: (هَلَّا تعلّمت؟) (١). فلو أخذنا بإطلاق حديث الرّفْع لزم لغويّة هذه النصوص. فهذه النصوص تقيّد حديث الرّفْع، وهو إنّما يجري بعد الفحص.

٢- رواية عبدالرحمن بن الحجّاج، إذ سأل الإمام عليه السّلام عن حكم رجلين أصابا صيداً في حال الإحرام، فهل على كليهما الجزاء؟ قال عليه السّلام لعبدالرحمن إذا سئلت عن مسألة لا تدري الحكم فيها فلا تجب حتى تسأل. وهذا تمام الكلام في البراءة الشرعيّة.

ثمرة البحث عن إطلاق حديث الرّفْع

وللبحث عن الإطلاق في حديث الرّفْع وعدمه ثمراتٍ، منها:

إنّه بناءً على الإطلاق بالنسبة إلى الشبهات قبل الفحص وتامية المقتضي، يقع الكلام حول وجود المانع، أمّا في الشبهة الحكميّة، فالمانع موجود كما تقدّم، وأمّا في الشبهة الموضوعيّة فهو مفقود، فلذا يفتى بجواز الإرتكاب فيها من دون الفحص، اللهمّ إلا أن يقوم دليل آخر، كالدليل على لزوم الفحص في الأموال من حيث الشكّ في بلوغ المال حدّ النصاب أو تعلق الخمس به، فيكون ذلك الدليل هو المرجع، ويفتى بوجوب الفحص وإن كانت الشبهة موضوعيّة.

وأما بناءً على قصور الحديث عن الشمول للشبهات قبل الفحص، وجب

الفحص حتى في الشبهات الموضوعيّة.

(١) الأملّي للشيخ المفيد: ٢٢٨، الأملّي للشيخ الطوسي: ٩ - ١٠.

شرط الإستصحاب

وأنه إما مثبت للتكليف، وإما ناف له. فإن كان مثبتاً، كان حكمه حكم الإحتياط قبل الفحص، فلامشكلة من حيث العمل. لكن المشكلة من الناحية العلمية هي أن موضوع الإستصحاب هو الشك، فإن كان الفحص ولم يحصل الظفر بالحجة على الوجوب أو الحرمة، تمت أركان الإستصحاب، أما مع عدم الفحص، فإن إجرائه يتوقف على وجود الشك، ومع عدم الفحص وإحتمال الظفر لو فحصنا، هل يتحقق الشك في التكليف؟ لا ريب أنه مع الفحص والظفر بالدليل، لا يبقى مجال للإستصحاب، لأنه يزيل الشك.

فظهر أنه يعتبر الفحص في الإستصحاب وإن كان مثبتاً للتكليف، من الناحية العلمية، وإن كان لنا من الناحية العملية إبقاء الحكم السابق. وأما إن كان نافياً للتكليف، فالفحص لازم كما في البراءة، لأن الدليل إما وارد على الإستصحاب وإما حاكم عليه كما هو التحقيق.

شرط التخيير

فإنه إن كان من قبيل دوران الأمر بين المحذورين، أمكن توهم عدم لزوم الإحتياط، لعدم إمكان الموافقة القطعية. لكن مقتضى التحقيق هو الإحتياط بالفحص، لأن أصالة التخيير في دوران الأمر بين المحذورين حكم عقلي - لأن المكلف إما فاعل وإما تارك - وقيل: بأن كلاً من الطرفين - من الوجوب والحرمة - مشكوك الحكم، فكل منهما مجرى للبراءة، لكن الأصلين لا يجريان للزوم

الترخيص الشرعي في المخالفة القطعية، وهو إما قبيح وإما محال - كما هو التحقيق - فيسقط الأصلان، وتلزم المخالفة الإلزامية حينئذٍ، ولا محذور فيها. وعلى كلا المسلكين، يجب الفحص عن الدليل. أما على المسلك الثاني، فلعدم الموضوع لحديث الرفع قبل الفحص، لقصوره عن الشمول لما قبل الفحص في الشبهة الحكمية، أو لوجود المانع عن جريانه من حديث التعلم وغيره.

وأما على المسلك الأول، فلأن حكم العقل بالتخير مقيد بعدم إمكان الموافقة للحكم الواقعي، وأما مع إمكانه، فلا يحكم العقل بالتخير، لأنه مع احتمال العثور على الحجّة من ناحية المولى، يحكم بلزوم المتابعة للحجّة والعمل على طبقها، حتى لا تلزم المخالفة العملية.

وهنا تنبيهات:

التنبيه الأول

أي مقدار يجب الفحص؟

والكلام تارة في الشبهة الحكمية، وأخرى في الشبهة الموضوعية.
وأيضاً يقع الكلام تارة: في وجوبه على المقلد، وأخرى: في وجوبه على
المجتهد.

وجوب الفحص على المقلد في الشبهة الحكمية

أما المقلد، فيجب عليه الفحص في الشبهة الحكمية عن الحجّة. والحجّة
للمقلد في الشبهة الحكمية على الحكم الشرعي هي فتوى المجتهد الأعلّم، فعليه
أن يفحص عن الأعلّم، وعن فتواه في المسألة، فإن حصل له العلم بأعلميّة هذا
المجتهد ويأن فتواه كذا، عمل. لكنّ حصول العلم بالأمرين غير ميسر لكلّ
المقلدين، فتصل النوبة إلى الإطمينان. لكن يقع البحث في حجّية الإطمينان
بالأعلميّة وبالفتوى، وعليه الفحص حيثنّذ عن حجّية الإطمينان.

وجوب الفحص على المجتهد في الشبهة الحكمية

وأما المجتهد، فإن البحث تارة في أصول الدين، وأخرى في فروع الدين، ومسائل الفروع، منها ما هو مورد للإبتلاء المجتهد عملاً أيضاً، ومنها ما ليس كذلك، فيحتاج إلى الحكم لكي يفني فقط، ووجوب الفحص فيها كفائي لا عيني. ثم إن الفحص في المسألة الأصولية، يعتبر فيه الوصول إلى العلم الوجداني، وأما في الفرعية، فالمعتبر هو الحصول على الحجة علماً أو علمياً، أو أصلاً من الأصول العملية.

والحاصل: إن الفحص واجب على المجتهد، على التفصيل المذكور، ويختلف مقدار الفحص بالنسبة إليه باختلاف الإحتمالات عنده، فإذا فحص في دائرة من الإحتمالات، واحتمل وجود رواية أو قول في خارج تلك الدائرة، وجب عليه الفحص هناك أيضاً.

وجوب الفحص من أي قسم من أقسام الوجوب؟

ثم يقع الكلام في أن وجوب الفحص من أي قسم من أقسام الوجوب، فهنا أقوال والعمدة منها أربعة:

الأول: إنه وجوب طريقي، لغرض التحفظ على الواقعات من الأحكام الشرعية. وهذا هو المشهور، وعليه، تكون المؤاخذه على الواقع.

الثاني: إنه وجوب نفسي، وعليه صاحب المدارك والأردبيلي. فلو ترك الفحص عوقب على تركه، سواء صادف الواقع أو لا. لكن يقع البحث فيما لو

لم يخالف الواقع، هل يستحق أن يعاقب على التجري على المولى أو لا؟
والثالث: إنه وجوبٌ بحيث يعاقب على ترك الفحص إن صادف الواقع،
وعليه الشيخ والميرزا.

والرابع: إنه وجوب إرشادي إلى حكم العقل. وعليه العراقي، فيجب
الفحص بحكم العقل لوجوب تحصيل أحكام المولى، بمنأى احتمال العقاب قبل
الفحص.

أدلة القول بوجوب التلم والفحص وجوباً نفسياً

هذا القول الذي ذهب إليه صاحب المدارك والأردبيلي^(١)، استدلل له
بوجوه:

الوجه الأول: إنه مقتضى الأصل.

والمقصود من ذلك إنه مقتضى الإطلاق، أي إطلاق الخطاب. فإنه يقتضي
أن يكون الوجوب نفسياً عينياً تعينياً، لأن كونه غيرياً أو كفاثياً أو تخييرياً يحتاج
إلى مؤنة زائدة في مقام الثبوت لاحتياجه إلى اللحاظ الزائد، وفي مقام الإثبات، إذ
يحتاج إلى بيان زائد. ومن المعلوم أن الأصل عدم المؤنة الزائدة.

فالوجه الأول هو الإطلاق اللفظي.

الوجه الثاني: إن تارك الفحص غافلٌ عند العمل عن أن عمله مخالفٌ لأمر
المولى، ولاريب في قبح معاقبة الغافل. فلو كان إستحقاق العقاب على الواقع

(١) مجمع الفائدة ٢ / ١١٠، مدارك الأحكام: ١٢٣.

لا على مخالفة الأمر بالفحص بعنوان نفسه - لزم عقاب الغافل . فاستحقاق العقاب يكون على نفس ترك الفحص .

الوجه الثالث: مشكلة الواجبات المشروطة، وذلك:

تارة: يكون الواجب مطلقاً غير موقتٍ وغير مشروط، فالفحص واجب من أجل الوصول إليه .

وأخرى: يكون الواجب مشروطاً، كالصلاة المشروطة وجوبها بالزوال . ففي هذا القسم لا وجوب للصلاة قبل الزوال لفقد الشرط، إذن، لا وجوب للفحص قبل الزوال . وأما بعد الزوال، فلو ترك المكلف الفحص، كان غافلاً عن التكليف أو عاجزاً عنه، والتكليف لا يتوجه إلى العاجز والغافل، فلا وجوب بعد الزوال أيضاً لفقد الشرط . إذن، يبطل وجوب الفحص مطلقاً . فالقول بوجوب الفحص لا يتم إلا بناءً على الوجوب النفسي للفحص .

الجواب عن أدلة القول بالوجوب النفسي للتعلم والفحص

أما الوجه الأول:

فلا إشكال في الكبرى، إنما الكلام في الصغرى، لأن تامة الإطلاق متوقفة على إنعقاده، بعدم وجود القرينة المتصلة -حالية أو لفظية- على التقييد، وعلى حجبيته، بعدم وجود القرينة المنفصلة على التقييد .

وهنا القرينة موجودة في كلتا المرحلتين . أما في أصل الإطلاق، فلأن الفحص والسؤال والتعلم إنما هو من أجل الوصول إلى المطلب والعمل .

وقد ذكر السيد الخوئي^(١) أن دليل وجوب التعلّم هو آية السؤال.

وأجاب: بأنّ للسؤال الطريقيّة وليس له موضوعيّة ونفسيّة.

ولكنّ الإستدلال بالآية لمقامنا والجواب عنه بما ذكر في غير محلّه. لأنّ

السؤال في الآية ليس عن الطريق. هذا أولاً.

وثانياً: السؤال في الآية ليس مقدّمة للعمل، بل هو مقدّمة للعلم، كما في الآية

نفسها.

وثالثاً: الآية واردة في أصول الدين، فلا علاقة لها بالبحث.

بل القرينة المانعة عن الإطلاق هي الصحيحة الواردة في الصيد^(٢)، حيث

اشترك جمعٌ في صيدٍ وهم في حال الإحرام، فسنل عن الجزاء هل عليهم جزاء

واحد أو على كلّ واحدٍ. فقال عليه السّلام للراوي: في مثل هذا المورد حيث

لا تعلم بالحكم توقّف حتى تلقى الامام.

فالسؤال في هذه الرواية مقدّمة للعمل، فالأمر بوجود الفحص ليس على

إطلاقه، حتى يكون الفحص واجباً نفسياً.

والقرينة المنفصلة، ما ورد في احتجاج الله تعالى على العباد يوم القيامة:

(هَلَّا تَعْلَمْتُمْ) بعد السؤال عن (هَلَّا عَمَلْتُمْ) والإعتذار بالجهل. فإنّ هذه^(٣) الأخبار

ظاهرة في أنّ السؤال من أجل العلم مقدّمة للعمل.

(١) مصباح الأصول: ٤٩٦ - ٤٩٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٣ / ٤٦، الباب ١٨ من أبواب كفارات الصيد.

(٣) السنن الكبرى للبيهقي ١ / ٢٢٦.

وأيضاً: ما ورد في غسل المجذور الذي أجنب فاغتسل، حيث أدى الغسل إلى الموت، وقد كانت الوظيفة التيمم قال عليه السلام: (ما لهم، قتلوه، قتلهم الله - ثلاثاً-) (١).

وتلخص: أن الوجه الأول للقول بنفسية وجوب التعلم والفحص غير تام. وأما الوجه الثاني:

فالجواب عنه: صحيح أن الغافل لا يعاقب، لكن فرق بين الغفلة المسببة عن القصور وعن التقصير. وما نحن فيه من قبيل الثاني، ولذا تقررت القاعدة بأن الإمتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار.

ثم إن المفروض تنجز التكاليف الواقعية على المكلف وإستحقاق العقاب على مخالفتها، فلو قيل بإستحقاق العقاب على ترك الفحص أيضاً - لكون الفحص واجباً نفسياً - لزم الإلتزام بترتب العقابين عند ترك الفحص والوقوع في خلاف الواقع. ولا يلتزم به أحد.

وأما الوجه الثالث: فقد أجيب عنه بوجوه:

الأول: ما يستفاد من كلمات الشيخ (٢) من التمسك بالسيرة العقلانية والإرتكاز العقلائي، فإنهم لا يفرقون بين الواجبات المطلقة المشروطة في إستحقاق العقاب على تركها على أثر عدم الفحص والتعلم.

وفيه: إن هذا الجواب لا يكفي، لأن السيرة مستندة إلى دليل، فما هو الدليل

(١) بحار الأنوار ٢ / ٢٩ رقم ١٠. وقد تقدم.

(٢) فرائد الأصول ٢ / ٤٢٢.

على سيرتهم على إستحقاق العقاب على ترك الفحص في الواجبات المشروطة؟
 الثاني: ما أفاده صاحب الكفاية^(١) من أنه لا بد من الإلتزام بالوجوب النفسي
 أو القول بأن الواجبات المشروطة ترجع إلى الواجبات المعلقة، بأن يكون الشرط
 شرطاً للواجب لا للوجوب.

وتوضيحه: إن الواجب المشروط هو كون الوجوب مشروطاً بالشرط
 ومقيداً بالقييد. فإذا قال: «إذا دخل الوقت فصل» يكون مدلول الهيئة «صل» معلقاً
 على دخول الوقت، ومقتضى ذلك عدم الوجوب قبل الوقت. والواجب المعلق
 هو أن يكون القيد متعلقاً بالمادة «الصلاة»، فلم يبدل الخطاب على عدم وجوب
 الصلاة قبل الوقت، بل الوجوب قبل الوقت فعلي، لكن الواجب وهو «الصلاة»
 استقبالي معلق على الوقت.

الثالث: ما ذكره المحقق العراقي من الإرادة المنوطة.

وتوضيح ذلك: لقد ذهب المحقق العراقي إلى أن الإرادة تنقسم إلى المطلقة
 والمنوطة. وفي الواجبات المشروطة لا توجد الإرادة المطلقة قبل الشرط، أما
 الإرادة المنوطة فموجودة، فإن المولى يلحظ المشروط عند تحقق شرطه ويتحقق
 له الشوق إليه.

وعلى هذا المبنى يندفع الإشكال، ولا يلزم القول بكون وجوب التعلم
 نفسياً، لأن أساس الإشكال هو عدم وجود الوجوب قبل تحقق الشرط، والمحقق
 العراقي يرى وجوده على نحو الإناطة.

(١) كفاية الأصول: ٣٦٦.

ولكنّ المبني غير صحيح، كما بحث عنه في محلّه من مباحث الألفاظ.
 الرابع: ما ذكره السيّد الخوئي في مصباح الأصول^(١)، وهو الجواب المقبول،
 وهو أنّ للمسألة صوراً:

الصورة الأولى:

قد يكون الواجب فعلياً مع اتّساع الوقت لتعلّمه والإتيان به، فلا إشكال في
 عدم وجوب التعلّم عليه قبل الوقت، لعدم فعلية وجوب الواجب فإنّه بعد الوقت
 مخير بين التعلّم والإمتثال التفصيلي، والأخذ بالإحتياط والإكتفاء بالإمتثال
 الإجمالي، سواء كان الإحتياط مستلزماً للتكرار أم لا، بناءً على ما تقدّم بيانه من أنّ
 الصحيح جواز الإكتفاء بالإمتثال الإجمالي، ولو كان مستلزماً للتكرار، مع التمكن
 من الإمتثال التفصيلي.

الصورة الثانية:

وقد يكون الواجب فعلياً مع عدم اتّساع الوقت للتعلّم وللإتيان به، ولكن
 المكلف يتمكّن من الإحتياط والإمتثال الإجمالي، ولا إشكال أيضاً في عدم
 وجوب التعلّم عليه قبل الوقت، لعدم فعلية وجوب الواجب، ولا بعد الوقت، لعدم
 اتّساع الوقت له وللإتيان بالواجب على الفرض، فله أن يتعلّم قبل الوقت، وله أن
 يحتاط بعد دخوله. وتوهّم أنّ الإمتثال الإجمالي إنّما هو في طول الإمتثال
 التفصيلي، فمع القدرة على الثاني لا يجوز الإكتفاء بالأوّل - غير جار في هذا
 الفرض، لعدم التمكن من الإمتثال التفصيلي في ظرف العمل، نعم، هو متمكّن من

(١) مصباح الأصول: ٤٩٨.

التعلّم قبل الوقت، إلا أنه لا يجب عليه حفظ القدرة على العمل قبل الوقت ولم يقل بوجوبه أحد.

الصورة الثالثة:

وقد يكون الواجب فعلياً مع عدم اتساع الوقت للتعلّم وللإتيان به، ولا يكون المكلف متمكناً من الإحتياط، ولكنه متمكّن من الإمتثال الإحتمالي فقط، كما إذا شك في الركوع حال الهويّ إلى السجود، مع عدم تعلّمه لحكم ذلك قبل العمل، فإنه لا يتمكّن من الإحتياط وإحراز الإمتثال، إذ في الرجوع والإتيان بالركوع إحتمال زيادة الركن، وهو مبطل للصلاة وفي المضيّ في الصلاة وعدم الإعتناء بالشكّ إحتمال نقصان الركن، وهو أيضاً مبطل للصلاة فلا يتمكّن من الإحتياط. وفي كلّ من الرجوع والإتيان بالركوع والمضيّ في الصلاة إحتمال الإمتثال. هذا إذا كان الشكّ متعلقاً بالأركان كما مثلناه.

وأما إن كان متعلقاً بغير الأركان، فهو متمكّن من الإحتياط والإتيان بالمشكوك فيه رجاء، وهو خارج عن هذا الفرض، ففي هذا الفرض وجب عليه التعلّم قبل الإبتلاء بالشكّ بحكم العقل بملاك دفع العقاب المحتمل عند فعلية الشكّ وتشمله أدلّة وجوب التعلّم أيضاً، فإنه لو لم يتعلّم قبل الإبتلاء واكتفى بالإمتثال الإحتمالي فلم يصادف الواقع، كانت صلاته باطلة وصحّ عقابه، ولا يصحّ اعتذاره بأنّي ما علمت، لأنه يقال له هلاًّ تعلّمت حتى عملت كما في الرواية. ومن هذا الباب فتوى لأصحاب بوجوب تعلّم مسائل الشكّ والسّهو قبل الإبتلاء، حتّى أفتوا بفسق من لم يتعلّم. وأنت ترى أنّ الإشكال المذكور من ناحية وجوب التعلّم

غير جار في هذه الصورة يقيناً. فلاحظ.

الصورة الرابعة:

وقد لا يكون الواجب فعلياً بعد دخول الوقت، لكونه غافلاً ولو كانت غفلته مستندة إلى ترك التعلّم أو لكونه غير قادر، ولو كان عجزه مستنداً إلى ترك التعلّم قبل الوقت، مع عدم اتّساع الوقت للتعلّم وللإتيان بالواجب. والإشكال المذكور مختصّ بهذه الصورة.

قال:

والذي ينبغي أن يقال: إنّه إن كانت القدرة المعتبرة في مثل هذا الواجب معتبرة عقلاً من باب قبح التكليف بغير المقدور، وغير دخيلة في الملاك كما إذا ألقى أحد نفسه من شاهق إلى الأرض، فإنّه أثناء الهبوط إلى الأرض وإن لم يكن مكلفاً بحفظ نفسه، لعدم قدرته عليه، إلّا أن قدرته ليست دخيلة في الملاك وبمفوضية الفعل للمولى باقية بحالها، ففي مثل ذلك، لا ينبغي الشكّ في وجوب التعلّم قبل الوقت للتّحفظ على الملاك الملزم في ظرفه، وإن لم يكن التكليف فعلياً في الوقت، لما تقدّم سابقاً من أنّ العقل يحكم بقبح تقويت الملاك الملزم، كما يحكم بقبح مخالفة التكليف الفعلي.

وإن كانت القدرة معتبرة شرعاً ودخيلة في الملاك، فلا يجب التعلّم قبل الوقت حيثنذ، بلافرق بين القول بوجوده طريقيّاً والقول بوجوده نفسياً. أمّا على القول بالوجوب الطريقي، فالأمر واضح، إذ لا يترتب على ترك التعلّم فوات واجب فعلي ولا ملك ملزم. وأمّا على القول بالوجوب النفسي، فلأنّ الواجب إنّما

هو تعلم الأحكام المتوجهة إلى شخص المكلف، والمفروض أنه لم يتوجه إليه تكليف ولو لعجزه، ولا يجب على المكلف تعلم الأحكام المتوجهة إلى غيره، وهو القادر، ولذا لا يجب على الرجل تعلم أحكام الحيض.

قال:

وظهر بما ذكرناه أنه لا ثمرة عملية بيننا وبين المحقق الأردبيلي رحمه الله، إذ قد عرفت عدم وجوب التعلم في هذا الفرض على كلا القولين، فلا يجدي الإلتزام بالوجوب النفسي في دفع الإشكال المذكور، بل الحق هو الإلتزام بالإشكال وعدم وجوب التعلم، ولا يلزم منه محذور.

هل إستحقاق العقاب على ترك الواقع أو ترك التعلم؟

قد ظهر أن تارك التعلم يستحق العقاب، لكن على ترك الواقع، لأن وجوب التعلم طريقي لانسائي، فهو طريق لحفظ المصالح والأحكام.

رأي الميرزا

وذهب الميرزا^(١) إلى أن إستحقاق العقاب ليس على ترك التعلم، سواء وقع في خلاف الواقع أو لا كما قال المقدس الأردبيلي، وليس على ترك الواقع كما قال المشهور، وإنما على ترك التعلم المستلزم لترك الواقع. وهذا قول برزخ بين القولين، وهو المستفاد من كلمات الشيخ.

يقول الميرزا: إن الخطابات الشرعية على قسمين، منها ما هو خطاب لأجل خطاب آخر، ومنها ما ليس لأجل خطاب آخر. والثاني هو الواجب النفسي والأول هو الواجب الغيري.

وينقسم الثاني إلى أقسام، فقد يكون متعلق الخطاب نفس ما يقوم به الغرض، كما في معرفة الله سبحانه، فإن معرفته واجبة وهي الغرض من الأمر بالمعرفة، وقد يكون الأمر سبباً لتولد الغرض، كأن يأمر بالإلقاء في النار، فإنه سبب لتحقق الإحراق. وقد يكون الأمر مقدّمة إعدادية لحصول الغرض، كأن يأمر بالصلاة لحصول الغرض منها وهو الإنتهاء من الفحشاء والمنكر.

فكان لهذا القسم ثلاثة أقسام.

وأما القسم الأول، فهو على قسمين:

الأول: أن يكون الخطاب الآخر مغنياً عن الأمر بالشيء، كأن يكون المطلوب هو الصعود إلى السطح المتوقع على نصب السلم، لكن الأمر بالصعود يكفي عن الأمر بنصبه.

والثاني: أن لا يكون مغنياً عنه، بل لابد من التصريح به، فيحتاج إلى الخطابين، ولهذا أقسام:

الأول: ما لا يمكن تحقق الواجب والوصول إلى جميع أجزائه وشرائطه إلا بالخطاب الآخر. مثل الصلاة وقصد القرية بها، فإن الأمر بقصد القرية بالصلاة هو لأجل الصلاة، ولولاه لما تحققت.

الثاني: ما لا يمكن الوصول إلى الواجب إلا بالخطاب الآخر، لعدم القدرة

عليه، مثل الحج، فإنه يجب على المكلف، ولكن لاقدرة عليه إلا بالسَّير إلى مكّة، فيأتي خطاب آخر يتعلّق بالسَّير. والفرق بين القسمين واضح.

الثالث: أن يكون الخطاب من أجل خطابٍ آخر، للتحفّظ على متعلّق الخطاب الآخر، مثل الأمر بالإحتياط، ومثل الأمر بترتيب الأثر على الطريق كقوله: صدّق العادل. فإنّ المقصود من الأمر بالإحتياط، ومن الأمر بترتيب الأثر على الطريق هو حفظ الواقع. وهذا معنى الوجوب الطريقي عند الميرزا.

فيقول الميرزا: إنّ الخطاب بالتعلّم والفحص هو لأجل خطابٍ آخر، لامن قبيل الخطاب بقصد القرية ولا من قبيل المقدّمة، ولا من قبيل السير للوصول إلى مكّة من أجل الحج، بل هو قسمٌ رابع، فإنه من أجل التحفّظ على الخطابات الواقعيّة كما في صدّق العادل، إذ الغرض مترتب على حفظ الواقع.

وعلى هذا، فإنّ إستحقاق العقاب ليس لترك الفحص مطلقاً - كما قال الأردبيلي، ولا على ترك الواقع كما هو المشهور، لعدم البيان على الواقع فيكون العقاب على مخالفته قبيحاً، بل على ترك التعلّم المستلزم لترك الواقع.

وقد جاء هذا المطلب في تقرير السيّد الخوئي بعبارةٍ أخرى وملخصها:

إنّ موضوع إستحقاق العقاب مركّب من جزئين، فهو ترك الفحص واستلزامه مخالفة الواقع، لأنّ العقاب على ترك التعلّم فقط لا يصح، لكونه خطاباً من أجل خطابٍ آخر، ولا يعقل إستحقاق العقاب على ترك مثله، ولأنّ العقاب على ترك الواقع فقط يخالف قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الإشكال عليه

ويتوجه عليه الإشكال: بأن البيان المصحح للعقاب ليس العلم الوجداني أو العلم التبعدي فحسب، إذ لا خصوصية لذلك، بل المراد منه هو «الحجة»، الأعم من العلم والأصول المحرزة وغير المحرزة. وفيما نحن فيه: الأخبار الواردة في التعلّم حجةً وبياناً على الواقع، ومعها لا يكون العقاب بلا بيان.

ولقد ذهب السيد الخوئي إلى أن الخطابات الواردة في باب الطرق طريقيّة، والقول بعدم كونها حجةً على الواقع، باطل بالضرورة، وإذا كانت حجةً، فإنّ الحجة هي ما يصحّ الإحتجاج به والعقاب على مخالفته، فلامجال معها لقاعدة قبح العقاب.

فظهر سقوط هذا الوجه نقضاً وحلاً.

رأي العراقي

وذهب المحقّق العراقي^(١) إلى أن العقاب على ترك الواقع، لكنّ الأخبار الواردة في وجوب التعلّم مثل «هلاً تعلّمت» محمولة على الإرشاد، لا على الوجوب الطريقي كما عليه الميرزا. وبيان نظره مقدّمة هي:

إنّ لوجوب تعلّم الأحكام في عالم الثبوت أنحاء:

١- الوجوب النفسي الاستقلالي. بأن يكون تعلّم الأحكام الشرعيّة واجباً نفسياً، كما هو الحال في وجوب معرفة الله.

٢- الوجوب النفسي التهيؤي. بأن يكون المكلف على أثر التعلّم مهتماً للإمتثال.

٣- الوجوب الشرطي. أي: يجب تعلّم الأحكام والفحص عنها ليتحقّق شرط إجراء الإستصحاب والبراءة، فإنّ شرط جريانها عدم وجود خبر الثقة مثلاً.

٤- الوجوب المقدّمي. فيكون التعلّم مقدّمة للعمل، كنصب السلّم للصعود إلى السطح.

٥- الوجوب الطريقي. فيكون من قبيل صدق العادل، فهو لحفظ الواقع.

٦- الوجوب الإرشادي. فلا جعل من المولى، بل إنّ العقل يدرك ضرورة التعلّم والشارع يرشد إليه.

وفي مقام الإثبات:

الوجوب النفسي باطل، سواء الإستقلالي والتهويّي.

والوجوب الشرطي، باطل، لأنّ ظاهر «هَلَّا تَعَلَّمْتَ» هو التعلّم بلحاظ العمل.

وكذا الوجوب المقدّمي، لأنّ معنى المقدّمة توقّف ذي المقدّمة عليها وترتبه عليها. لكنّ العمل بالواقع غير متوقّف على التعلّم، بل يمكن دركه بالإحتياط. نعم، لو كان ترك التعلّم -بعد تحقّق شرط التكليف- موجباً للعجز عن الإمتثال، كان التعلّم واجباً.

فتعيّن أنّه وجوب طريقي للتحفّظ على الواقع كما هو الإحتياط، فللمكلّف أن يترك التعلّم ويعمل بالإحتياط، وجواز ذلك يكشف عن أنّ الغرض هو حفظ الواقع، ولا خصوصيّة للتعلّم.

لكنّ المحقّق العراقي ذهب إلى أنّه لا وجوب مولوي، بل هو درك من

العقل، وما ورد عن الشارع من الأمر بالتعلم إرشاد إلى حكم العقل. وقال مستشكلاً على الميرزا بما حاصله:

إن الوجوب الطريقي للتحفظ على الواقع، إنما هو حيث يكون موضوع الأمر الطريقي متحداً مع موضوع الحكم الواقعي، كما هو الحال في صدق العادل، فإنه أمر بتصديق العادل المخبر عن وجوب صلاة الجمعة مثلاً، فإن معناه صل صلاة الجمعة التي أخبر العادل بوجوبها. وكذلك الحال في الأوامر المتعلقة بالإحتياط، فإن موضوعها وموضوع الواقع المحتاط فيه واحد. وأما في مثل الأمر بالتعلم والأمر بالحكم الواقعي، فليس الموضوع واحداً، فليس أمره بالتعلم طريقيّاً.

المناقشة

وفيه: إنه لا يوجد أي دليل من الكتاب والسنة، ولأني برهان عقلي، على اعتبار وحدة الموضوع، فالكبرى التي ذكرها العراقي غير تامة. نعم، إشكاله على الميرزا وارد، من جهة أنه - كما ذكر مقرره المحقق الخوئي - معترف بضرورة الإتحاد الموضوعي، وهو مفقود بين وجوب التعلم والأحكام الواقعية. وتلخص:

أن وجوب التعلم طريقي. وأن إستحقاق العقاب إنما هو «على ترك الواقع» كما عليه «المشهور». وما ذهب إليه الميرزا من أنه على ترك التعلم المنتهي إلى ترك

الواقع، قد عرفت الإشكال فيه، إذ قلنا بأنَّ الواقع قد قام عليه البيان، وهو الخبر الوارد في وجوب التعلّم.

ويرد على الميرزا إشكالات أخرى أيضاً.

التبيه الثاني

حكم العمل المأمّي به بلا فحص

لو عمل المكلف بلا فحص -سواء كان مجتهداً، فلم يفحص، أي لم يستخدم ملكة الاجتهاد لإستنباط الحكم الشرعي، أو مقلداً، أي: لم يفحص عن رأي المقلد الأعم في المسألة- فوقع العمل منه لا عن إجتهد ولا تقليد، فما هو الحكم؟

ولا يخفى أنّ على كلّ مكلف أن يمثل الحكم الشرعي على الوجه الصحيح، لأنّ الأثر -سواء في العبادات والمعاملات- إنّما يترتب على العمل الصحيح الواقعي، لأنّ الأمارات كلّها طريق إلى الواقع كما هو القول الحق. وأيضاً: إنّ الأوامر الظاهرية لا تدلّ على الإجزاء واقعاً، وإنّما تفيد الإجزاء في عالم الظاهر، أي ما لم ينكشف الخلاف.

فنعول:

لو أتى بالعمل مع عدم التعلّم والفحص، كان العمل باطلاً ظاهراً. أي لا يترتب عليه الأثر -عبادةً كان أو معاملةً- في عالم الظاهر. وإنّما نقول: في عالم الظاهر، لاحتمال كونه مطابقاً للواقع.

والدليل على بطلانه ظاهراً:

أما في المعاملات، فهو أصالة الفساد، لأنَّ المعاملة قد وقعت مع الشك في جامعيتها للأجزاء والشرائط، أو الشك في فقدها للموانع، فيقع الشك حينئذٍ في إفادتها للنقل والانتقال، والأصل بقاء كلِّ من المالين على ملك صاحبه.

وإن شئت فقل: إنه حينئذٍ يشك في صحَّة هذه المعاملة، بمعنى هل أنَّ الشارع جعل الصحَّة على مثلها أو لا؟ والأصل عدم جعل الصحَّة عليها.

وأما في العبادات:

فلأنَّ المكلف إذا كانت ذمته مشغولة بالصلاة الواقعية -مثلاً-، ثم أتى بها قبل الفحص عن أحكامها، فإنه يشك في فراغ ذمته، وإستصحاب الإشتغال يوجب الحكم بالبطلان، ومع التنزُّل عن الإستصحاب فالمرجع قاعدة الإشتغال.

هذا، ولا يخفى أنه لا بدَّ في المعاملات من قصد الإنشاء جِداً، فلو قصد لا كذلك وقعت المعاملة باطلة ظاهراً. أما مع عدم القصد، فالمعاملة باطلة واقعاً.

وفي العبادات كذلك، فإنه لو جاء بالعبادة بقصد الرجاء بطلت ظاهراً. وأما مع عدم قصد القرية فهي باطلة واقعاً.

هذا كله، لو عمل قبل الفحص والظفر بالحجَّة الشرعية.

وأما لو ترك الفحص وعمل، ثم ظفر بالحجَّة، فللمعمل أربع صور، فتارة: هو مطابق للحجَّة في حينه وللحجَّة الفعلية. وأخرى: هو مخالف للحجَّة في حينه والحجَّة الفعلية. وثالثة: موافق للحجَّة في حينه ومخالف للحجَّة الفعلية. ورابعة: موافق للحجَّة الفعلية ومخالف للحجَّة في حينه.

مثلاً: لو ترك المقلد الفحص عن رأي المجتهد الذي قوله حجة عليه، ثم ظهر مطابقة عمله مع قول المجتهد الذي كان رأيه الحجة عند العمل، وقول المجتهد الذي قوله حجة فعلاً عليه لموت ذلك المجتهد. ففي هذه الصورة - حيث وقع العمل مطابقاً للحجة عند العمل والحجة الفعلية - يحكم بصحة العمل، أي يترتب عليه الآثار، عبادةً كان أو معاملةً. نعم، بتركه الفحص يكون متجربياً ويستحق العقاب لذلك.

أما لو ظهر مخالفة عمله لكليهما، فلا شبهة في بطلانه.

فالحكم في هاتين الصورتين بلا كلام.

الصورة الثالثة: ما لو طابق عمله للحجة حين العمل وخالف الحجة الفعلية،

فما هو حكم العمل؟ وهل يستحق العقاب؟

أما بالنسبة إلى العمل، فلا بد من رعاية الحجة الفعلية لا الحجة عند العمل، فلو كان فتوى مقلده حين العمل صحة صلاته، وفتوى مقلده فعلاً البطلان، حكم ببطلان صلاته. هذا بالنسبة إلى العامي.

وأما المجتهد، فلو لم يفحص عند العمل، مع أنه كانت رواية لو فحص عنها لعثر عليها، والأمر قد عثر على رواية معارضة لتلك الرواية، والترجيح مع هذه الرواية الدالة على البطلان، فالحكم هو البطلان كذلك.

ووجه البطلان هو: إن فتوى المرجع الفعلي هو الطريق للمكلف العامي.

كما أن الرواية الثانية هي الطريق للمجتهد، بناءً على الطريقتين والمنجزية كليهما.

والحاصل: إن مقتضى استصحاب إشتغال الذمة وقاعدة الإشتغال هو البطلان.

وقد قيل: بالصحة. لقاعدة الإجزاء، أي: إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي.

لكنّ هذا الوجه مبني على تمامية مقدّمتين: إحداهما: أصل الإجزاء، فإنّه خلاف الأصل والقاعدة. نعم، يتمّ الإجزاء حيث لا ينكشف الواقع بالعلم أو العلمي، والمفروض هنا الإنكشاف. هذا أولاً.

وثانياً: على فرض تمامية الكبرى، فإنّ إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي هو حيث يكون المكلف مستنداً في عمله إلى الأمر الظاهري، وآلاً فلا.

نعم، قام الدليل الخاصّ على الإجزاء في الصلّاة إن كان الخلل في غير الأركان، وهو قاعدة لا تعاد، فلو اقتضت الحجّة الفعلية البطلان، كانت القاعدة دليلاً على الصحة.

لكنّ الكلام في عموم القاعدة للجاهل المقصّر كما في ما نحن فيه، ففيها قولان، فعلى القول باختصاصها بالقاصر كالناسي، لم تجر القاعدة هنا.

الصورة الرابعة: ما لو طابق العمل الحجّة الفعلية وخالف الحجّة حين العمل. فإنّ كان الإنكشاف في خارج الوقت، فلا قضاء عليه، لأنّ المفروض مطابقة الصلّاة للحجّة فهي صحيحة، وإن كان الإنكشاف في داخل الوقت فعليه الإعادة.

الكلام حول موارد الإستثناء

إلّا أنّ هناك موارد قام النصّ والإنفاق فيها على الصحة، وهي:

١- الصلّاة جهراً في موضع الإخفات، وبالعكس.

٢- الصَّلَاةُ تَمَاماً فِي مَوْضِعِ الْقَصْرِ.

٣- الصَّوْمُ فِي السَّفَرِ.

فالحكم في هذه الموارد هو الصَّحَّةُ مع الجهل ولو عن تقصير، وإن كان مستحقاً للعقاب على مخالفة الواقع بسبب ترك الفحص والتعلم.

وقد وقع الكلام بينهم في كَيْفِيَّةِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحُكْمِ بِصَحَّةِ الْعَمَلِ الْمَأْتِي بِهِ وَالْحُكْمِ بِاسْتِحْقَاقِ الْعِقَابِ عَلَى تَرْكِ التَّعَلُّمِ؟ فَذَكَرُوا وَجُوهاً، وَنَحْنُ نَذَكُرُهَا وَنَتَكَلَّمُ عَلَيْهَا بِإِخْتِصَارٍ:

طريق الكفاية

فألوجه الأول: ما ذكره صاحب الكفاية^(١)، وهو: إِنَّ الصَّلَاةَ الْإِخْفَاتِيَّةَ أَوْ الْجَهْرِيَّةَ مِثْلاً - مُشْتَمِلَةٌ عَلَى مَصْلُحَةٍ زَائِدَةٍ، لَكِنَّ الصَّلَاةَ الْمَأْتِيَّ بِهَا حَالِ الْجَهْلِ - إِذَا جَهَرَ فِي مَوْضِعِ الْإِخْفَاتِ أَوْ أَخْفَتَ فِي مَوْضِعِ الْجَهْرِ - مُشْتَمِلَةٌ عَلَى مَصْلُحَةٍ مُلْزَمَةٍ، فَهِيَ صَحِيحَةٌ لِذَلِكَ إِلَّا أَنْ تَلْكَ الْمَصْلُحَةُ الزَّائِدَةُ قَدَفَاتٍ بِسَبَبِ التَّقْصِيرِ، فَاسْتَحَقَّ الْعِقَابَ عَلَى تَفْوِئَتِهَا، وَلَا مَنَافَاةَ.

الإشكال عليه

وأورد عليه في مصباح الأصول^(٢) بوجهين أحدهما: أَنَّ الْمَصْلُحَتَيْنِ إِنْ كَانَتَا إِرْتِبَاطِيَّتَيْنِ، فَلَا وَجْهَ لِلْحُكْمِ بِصَحَّةِ الْمَأْتِي بِهِ مَعَ فَرْضِ عَدَمِ حُصُولِ الْمَصْلُحَةِ

(١) كفاية الأصول: ٣٧٨.

(٢) مصباح الأصول: ٥٠٧.

الأخرى، وإن كانتا إستقلاليتين، لزم تعدّد الواجب وتعدّد العقاب عند ترك الصلّاة رأساً، وهو خلاف الضّرورة.

طريق كاشف الغطاء

والوجه الثاني ما ذكره الشيخ الكبير في كشف الغطاء^(١) من الإلتزام بالترتّب، لكون الواجب هو صلاة القصر مثلاً، وعلى تقدير تركه وإستحقاق العقاب على المعصية، فالواجب هو التمام، فلا منافاة، كما ذكر في محله تفصيلاً.

الإشكال عليه

وأورد عليه المحقّقان النابيني والإصفهاني^(٢) بعدم تماميّته ثبوتاً. وتوضيح ذلك: إنّ الترتّب يدور مدار عدم القدرة على الإمتثال أو التزاحم بين الغرضين. مثال الثاني: ما إذا كان يملك ٢٥ من الإبل وزكاته خمس شياه، فصارت في أثناء السنة ٢٦ وزكاته إبل واحد، فيدور أمره بين دفع الخمسة شياه ودفع الإبل، وهو قادر على كليهما، إلّا أنّ الدليل أفاد عدم وجوب الزكّاتين في السنة الواحدة، فكان المحذور هو الجمع بين الملاكين. ومثال الأوّل: هو قضيّة دوران الأمر بين الصلّاة وإزالة النجاسة عن المسجد.

وما نحن فيه ليس من موارد تزاخم الغرضين لوجود القدرة على الغرض، وليس من موارد عدم القدرة، لأنّ الخطاب الترتّبي كان موضوعه عصيان الأهم،

(١) كشف الغطاء: ٢٧.

(٢) أجود التقريرات ٣ / ٥٧٢، نهاية الدراية ٤ / ٤٣٠.

وهذا غير ممكن هنا، لأنَّ المكلف بمجرد إلتفاته إلى العصيان يخرج عن الجهل، فلا يحكم بصحة ما أتى به، وإنَّ لم يلتفت إلى ذلك، لم يعقل كون الحكم المجعول محرّكاً بالنسبة إليه في مقام العمل. هذا أولاً.

وثانياً: إنَّ وجوب الصلّاة موسّع، ولا يتحقّق العصيان له إلا بخروج الوقت، وعليه، لا يعقل تحقّق العصيان في أثناء الوقت الذي فرض كونه الموضوع للحكم الثاني.

وأضاف الميرزا الإشكال الإنباتي: بأنّه لو سلّم إمكان الترتّب هنا فلا دليل على وقوعه.

الجواب

أجاب المحقّق الخوئي^(١) عن الإشكالات فقال:

أما الوجهان الأوّلان، فقد ذكرنا في محلّه أنّ الإلتزام بالخطاب الترتّبي لا يتوقّف على أنّ يكون موضوعه عصيان التكليف الأهم، بل يصحّ مع كون الموضوع فيه مطلق الترك. فيصحّ أن يقال هنا: إنّ القصر واجب مطلق، والتمام واجب مشروط بترك القصر جهلاً بوجوبه.

وأما الوجه الأخير، فلأنّ الدليل على صحّة العمل المأتي به قائم، غير أنّ المشكلة في كيفة الجمع بين الصحّة واستحقاق العقاب، وهي منحلّة بالترتّب.

لكنّ الترتّب غير جارٍ هنا، لاستلزامه أولاً: تعدّد العقاب في صورة ترك الصلّاة رأساً. وثانياً: إنّهُ ينافي الروايات الكثيرة الدالّة على أنّ الواجب في كلّ يوم

وليلة خمس صلوات، والقول بالترتب يستلزم أن يكون الواجب على من أتمّ صلاته وهو مسافر ثمان صلوات. وكذا على من جهر في موضع الإخفات وبالعكس.

أقول:

أما مناقشة الميرزا مع كاشف الغطاء في جريان الترتب وعدم جريانه، فترجع إلى المبنى في شرط وجوب المهم، وأنه هل هو العزم على ترك الأهم أو معصية الأمر به أو مطلق الترك؟

والكلام الآن في إشكالي السيد الخوئي:

فأما الأول، فيمكن الجواب عنه بالفرق بين ما نحن فيه ومسألة دوران الأمر بين الصلاة وإزالة النجاسة، وذلك، لأن الواجب هناك واجبان ولكل منهما غرض، فلو تركهما إستحق العقابين، أما فيما نحن فيه، فالغرض واحد تشكيكي، لأن الغرض من الصلاة الجهرية لا يختلف عما لو أتى بها إخفاتاً إلا أنه مع الجهر أتم منه مع الإخفات، فلو ترك الصلاة رأساً لم يستحق إلا عقاباً واحداً.

وأما الثاني، فإنّ تحصيل الإجماع على وجوب الصلوات الخمس حتى بالنسبة إلى المكلف الجاهل المقصر مشكل جداً. وعلى فرض ثبوته، فكاشفته عن رأي المعصوم أول الكلام، خاصة مع وجود النصوص، فالمرجع هو النصوص، ولكنها مطلقات قابلة للتقييد.

وتلخص: أن كل ما أشكل به على كاشف الغطاء فهو قابل للبحث والمناقشة، ويكون حاصل كلامه في وجه الجمع: أن الذي وجب على المكلف

في السفر هو القصر، لكنّه إذا ترك القصر عن الجهل والتقصير، وجب عليه التمام من باب الترتّب. ولا يرد على هذا الوجه إشكال لا عقلاً ولا نقلاً.

طريق العراقي

والوجه الثالث: ما ذكره المحقّق العراقي^(١)، وتقريب ذلك: أن هنا مصلحة قائمة بالجامع بين القصر والتمام، والجهر والإخفات، وهي مصلحة لزومية، ومصلحة أخرى قائمة بالحصة من هذا الجامع وهي صلاة القصر من المسافر مثلاً، وبين المصلحتين تضادٌ فلا يمكن الجمع بينهما، فإذا صلى المسافر تماماً فقد أدرك المصلحة القائمة بالجامع وصحّت صلاته، لكنّه فوّت المصلحة القائمة بالحصة -وهي الصلاة قصرأ- فاستحقّ العقاب على تفويتها.

المناقشة

وهذا الوجه يرجع إلى طريق صاحب الكفاية، فيرد عليه ما ورد عليه. وقد أورد عليه المحقّق الإصفهاني^(٢) بما حاصله: أنّ الأمر بالجامع وبالحصة غير معقول، لأنّه إن كان بعنوان الوجوب التخيري، لزم التخيير بين الشيء ونفسه، لكون الكلّي نفس الفرد، وإن كان بعنوان الوجوب التعيني، لزم إجتماع الوجوبين في الشيء الواحد.

فأجاب شيخنا عن ذلك -بعد ما تقرّر من أنّ كلّ حكم فهو مقصور على

(١) نهاية الأفكار ٣ / ٤٨٤.

(٢) نهاية الدراية ٤ / ٤٣٣.

متعلّقه ولا يسري إلى غيره، وأنّ الخارج دائماً ظرف سقوط الحكم لاثبوتّه - بأنّ هنا أمراً قد تعلق بالجامع بين القصر والإتمام ولا يسري إلى الحصّة، وأمراً آخر قد تعلق بحصّة القصر، فكان لكلّ منهما متعلّقه، فالوجوب تعيني لا تخيري، ولا يلزم الإجماع، لكون الحصّة متعلّقةً للتكليف المتعلّق بالجامع.

قال: لكنّ الإشكال الوارد على المحقّق العراقي هو: لزوم اللغوّة، لأنّ الغرض من الأمر إيجاد الدّاعي على الإمتثال، ومع تعلقه بالحصّة قد تحقّق الدّاعي، فما فائدة تعلقه مرّةً أخرى بالجامع؟

طريق الخوئي

والوجه الرابع: ما ذكره المحقّق الخوئي^(١) بقوله:

والذي ينبغي أن يقال في مقام الجواب عن أصل الإشكال: أنا لانلتزم بإستحقاق العقاب في هذه الموارد، لأنّ إستحقاقه وعدم الإستحقاق له من الأحكام العقلية، ولا دخل للإجماع في ذلك، على أنّ الإجماع غير متحقّق.

المناقشة

قال شيخنا بعد توضيح هذا الوجه: إنّه وجه وجيه، لكنّ مقام الإثبات لا يساعد عليه، لأنّ الوجه المذكور يرجع إلى الوجوب التخيري، وهذا ما لا يناسبه «لا ينبغي» الوارد في النصوص.

طريق النائي

والوجه الخامس: ما ذكره المحقق النائي^(١) ويتلخص في أن: مقتضى النص الصحيح أن صلاة من جهر فيما لا ينبغي الجهر فيه تامة صحيحة. وأما استحقاق العقاب على التقصير، فلأن الأصل الأولي في واجبات الصلاة هو الإرتباطية لا الإستقلالية، ومقتضى ذلك بطلان الصلاة بترك أحد الأجزاء والشرائط، والجهر والإخفات في القراءة يمكن تصويرهما ثبوتاً بنحو وحدة المطلوب والإشتراط، بأن تكون القراءة مقيدة في الجهرية بالجهر مثلاً، أو بنحو تعدد المطلوب، أي الظرف والمظروف، والواجب في الواجب، فكانت الصلاة صحيحةً بدليل النص، وكان استحقاق العقاب لترك الشرط أو الواجب، والدليل عليه هو الإجماع.

المناقشة

وفيه: إن جعل الواجب في الواجب للجاهل المقصر لغو، لعدم الداعوية له بالنسبة إليه كما هو واضح، وهذا كافٍ للإشكال على هذا الوجه.

طريق شيخنا الأستاذ

وذكر شيخنا الأستاذ أولاً: أن لادليل على استحقاق العقاب في المقام إلا الإجماع المدعى، لكنّه غير ثابت، والمنقول ليس بحجة، وعلى فرض الثبوت،

فكاشفِيته عن رأيِ المَعصومِ غيرِ ثابتة، على أَنه في مسألةٍ عَقليّةٍ، وهو فيها غيرِ معْتَبَرٍ.

ثمَّ أفاد أَنه لا بدَّ من التأمُّلِ في نصوصِ المسألة، فذكر بعد الدِّقَّةِ والتأمُّلِ أَنها ظاهرة في جعلِ البَدلِ في مقامِ الإمتثالِ إمتناناً على المكلِّفِ، فهي نظيرُ أخبارِ قاعدة لا تعاد من جهةِ التصرُّفِ في مقامِ الإمتثالِ والتوسُّعِ على المكلِّفِين، وإن كانت لا تشملُ الجاهلَ المقصرَ على التحقيقِ وتختصُّ بالجاهلِ القاصرِ، وهذا هو الظَّاهرُ منها في مقامِ الإثباتِ، وأمَّا ثبوتاً فلا مانعُ منه.

وهذا تمامُ الكلامِ في هذا التنبيةِ.

وبه ينتهي الكلامُ على شُرَائطِ الْأَصُولِ في الشبهةِ الحكيميةِ.

التنبية الثالث

في الفحصِ في الشبهةِ الموضوعيةِ

إنَّ المشهورَ جوازُ التمسُّكِ بالأصولِ وعدمِ وجوبِ الفحصِ في الشبهاتِ الموضوعيةِ، لإطلاقِ أدلَّةِ الْأَصُولِ، مضافاً إلى بعضِ النصوصِ الخاصَّةِ، كصحيحةِ زرارةِ في الإستصحابِ^(١). إلا أنَّ هنا قولين آخرين:

أحدهما: وجوبُ الفحصِ في الشبهاتِ الموضوعيةِ^(٢) التي يتوقَّفُ الحكمُ فيها على الفحصِ عادةً، كأنَّ يشكُّ في أَنه مستطيعٌ للحجِّ أو لا؟ أو يشكُّ في

(١) تهذيب الأحكام ٨/١ الباب ١، رقم: ١١.

(٢) فوائد الأصول ٣٠١/٤ ونسبه في مصباح الأصول: ٥١٠ إلى جماعة.

وجوب الخمس عليه؟ أو الفحص عن الوصول إلى المسافة الشرعية وعدمه. ففي مثل هذه الموارد التي يفوت فيها الحكم الشرعي لولا الفحص، يكون الفحص واجباً.

والثاني: ما ذهب إليه المحقق النائيني^(١) من وجوبه فيما إذا توقف العلم بالحكم على مجرد النظر في الموضوع. كمن توقّف علمه بطلوع الشمس وعدمه حتى يصلّي قضاءً أو أداءً على مجرد النظر إلى الأفق، ففي هذه الحالة لا يجوز له الرجوع إلى الأصل، بل عليه الفحص والنظر.

تفصيل الكلام

وتفصيل الكلام هو: أنه لا ريب في إطلاق أدلة الأصول من حديث الرفع وأدلة الإستصحاب وغيرها، ودعوى الإنصراف فيها غير مسموعة، كما أنه لا مانع عن إقتضاء تلك الأدلة، وليس العقل حاكماً بالفحص أو الإحتياط في الشبهات الموضوعية ولا السيرة العقلانية قائمة على ذلك، كما ليس في المورد دليل على وجوب التعلّم كما كان في الشبهات الحكمية. ولذا كان على القائلين بالتفصيلين المذكورين إقامة الدليل كما سيأتي.

ثم إنّه قد يقال بأنّ لا مقتضي لجريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية، لأن موضوعها هو «البيان»، وليس في مورد الموضوعات بيان من الشارع، بل إنّ بيانات الشارع كلّها أحكام كلية.

والتحقيق هو النظر في موضوع حكم العقل وهو إستحقاق العقاب وعدمه، ولكن حكمه بذلك منوط بالوصول، فإن كان الحكم من المولى واصلاً إلى المكلف، فإن العقل يلزمه بالإطاعة ويحكم باستحقاقه للعقاب في صورة المعصية، وإلا، فإنه يراه معذوراً أمام المولى. ومن المعلوم أن «الوصول» لا يتم إلا بتمامية الكبرى والصغرى، بأن يعلم المكلف بخمرية هذا الإناء ويعلم بحرمة شرب الخمر، ويانتقاء كل منهما يتفي الوصول، وتجري القاعدة.

وبعبارة أخرى: يدور الحكم العقلي مدار قيام الحجّة على المكلف، ومع قيامها يتم المقتضي للحكم العقلي. وهل من مانع؟

ذهب المحقق الخراساني^(١) إلى أن السيرة العقلية قائمة على وجوب الفحص عن موضوعات الأحكام بين الموالى والعبيد.

ولكن التحقيق هو التفصيل بين الموارد، ففي مثل حفظ النفوس والأعراض لانشك في لزوم الإحتياط، وأما في غير ذلك مما لا يحتاط فيه لحفظ أغراض المولى، فالسيرة غير ثابتة.

وتلخص:

تمامية الإطلاق في أدلة الأصول، فالمقتضي فيها تام، والمانع عن ذلك مفقود. ويبقى الكلام في التفصيلين:

أما التفصيل الأول، فقد أجيب عنه^(٢): بأن العلم بتحقق المسافة في السفر

(١) الحاشية على الرسائل: ٢٧١.

(٢) مصباح الأصول: ٥١١.

وبلوغ المال حدّ النصاب أو كفايته للحجّ أو زيادته عن مؤونة السنة، قد يحصل بلا إحتياج إلى الفحص، وقد يحصل العلم بعده، وقد يكون مشكوكاً فيه كبقية الموضوعات الخارجيّة. نعم، ربّما يتفق توقّف العلم بالموضوعات المذكورة على الفحص والتوقّف أحياناً من باب الإنفاق، وهذا لا يوجب الفحص، وإلا لوجب الفحص عن أكثر الموضوعات.

لكنّ هذا الجواب لا يدفع الإستدلال بأنّ ترك الفحص في هذه الموارد يلازم غالباً فوت الواجب.

ثمّ إنّ الموارد المذكورة منها ما يكون من الشبهة الموضوعيّة في الأموال ومنها ما يكون من الشبهة الموضوعيّة في الحجّ والصلاة. أمّا في القسم الأوّل، فالسيرة العقلانيّة قائمة قطعاً على وجوب الفحص، فمن احتمل اختلاط مال الغير بأمواله وتوقّف الأمر على الفحص، فإنّه يبادر إلى الفحص يقيناً، وفي مثل هذا المورد يتقيّد إطلاق الأدلّة بالسيرة العقلانيّة بلاشك.

وأما في القسم الثاني، فإنّ النصوص في المنع من التهاون في أمر الحجّ والصلاة والإستحقاق للعقاب بذلك وإن كانت تقتضي وجوب الفحص، لكنّ أدلّة الإستصحاب تصلح للمنع، فلا يمكن المساعدة مع القائلين بالتفصيل في هذا القسم.

وأما التفصيل الثاني، فهو الحقّ الحقيقي بالقبول كذلك.

وما أوجب به^(١): من أنّ مجرد النظر وفتح العين من دون إعمال مقدّمة

أخرى وإن كان لا يعدّ من الفحص، إلا أن الفحص بعنوانه لم يؤخذ في لسان دليل ليكون الإعتبار بصدقه عرفاً، بل المأخوذ في أدلة البراءة إنما هو الجاهل وغير العالم، ولا شك في أن المكلف بالصوم في المثال المذكور جاهل بطلوع الشمس ولا دليل على وجوب النظر ليكون مقيداً لإطلاقات الأدلة الدالة على الإستصحاب أو البراءة، فالإطلاقات محكمة.

فغير تام، لأن دليل الإستصحاب أو البراءة منصرف عن مثل هذا المورد.

التنبيه الرابع

في شرطين ذكرهما الفاضل التوني لجريان البراءة

قد ذكر الفاضل التوني^(١) لجريان البراءة شرطين آخرين هما:

- ١- أن لا يكون مستلزماً لثبوت حكم إلزامي من جهة أخرى، كما لو سلم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، فإن جريان البراءة عن وجوب الإجتنب عن أحدهما يوجب الإجتنب عن الآخر، للعلم الإجمالي بنجاسة أحدهما.
 - ٢- أن لا يكون جريانها موجباً للضرر على مسلم أو من بحكمه، كما لو فتح إنسان قفص طائر فطار أو حبس شاة فمات ولدها أو أمسك رجلاً فهربت دابته.
- فإن جريان البراءة في هذه الموارد يوجب الضرر على المالك.

(١) الموافية في الأصول: ١٩٣.

التحقيق في الشرط الأول

أما الشرط الأول، فإن ترتب الحكم الإلزامي على جريان البراءة له صور:
 الصورة الأولى: أن لا يكون بين الحكم والبراءة ترتب لاشرعاً ولا عقلاً إلا
 أن شيئاً خارجياً أوجب ذلك بينهما، كما في المثال الذي ذكره، فإن نجاسة أحد
 الإناءين غير مترتبة على جريان البراءة في الآخر، بل إنها مترتبة على الأمر الذي
 نشأت منه النجاسة، ومن الممكن أن يكون ذلك الإناء نجساً وهذا طاهراً، أو يكون
 كلاهما نجساً في الواقع. فوجوب الإجتناح في طرف غير مترتب عقلاً ولا شرعاً
 على طهارة الطرف الآخر، وإنما العلم الإجمالي هو الذي أوجب الترتب المذكور
 وكان هو المنشأ لذلك، وهو السبب لعدم جريان الأصل لا ما ذكره الفاضل التوني
 من كون الأصل فيه مثبتاً.

الصورة الثانية: أن يكون الترتب عقلياً، كما لو حصل التزاحم بين الواجب
 الأهم والواجب المهم، فيتقدم الأهم والآ يلزم التكليف بالضدين، فلو وقع الشك
 في وجوب الأهم، ترتب وجوب المهم عقلاً على جريان البراءة في الأهم،
 فاشتراط جريان البراءة بعدم ترتب الحكم الإلزامي باطل.

الصورة الثالثة: أن يكون الترتب شرعياً، كأن يشك المكلف في أنه مدين
 أو لا، فإن كان مديناً بدين حال وجب عليه أداء الدين ويخرج عن الإستطاعة
 للحج، والآ وجب عليه الحج، ومع الشك في كونه مديناً يجري أصل البراءة عن
 الدين، وبمجرد جريانه يترتب وجوب الحج شرعاً، وفي هذه الصورة لا مناص
 من إجراء أصالة البراءة. فالقول باشتراط جريانها بعدم ترتب حكم إلزامي باطل.

التحقيق في الشرط الثاني

قال: إنه يترتب الضرر على المالك بجريان البراءة عن الحكم التكليفي أو الوضعي - وهو الضمان - في الموارد التي ذكرها، لكن الضرر منفي في الشريعة، فعدم ترتبه شرط في جريانها. وأيضاً، فإن المنشأ لعدم الجريان هو وجود العلم الإجمالي بترتب أحد الحكمين على تلك الأفعال، إذ الأصول لا تجري في أطراف العلم الإجمالي. فأشكل الشيخ على التقريب الأول: بأن عدم جريان أصالة البراءة - مع جريان قاعدة لا ضرر - مستند إلى وجود الدليل، فإن الأصول لا تجري حيث يوجد الدليل، وقاعدة لا ضرر من الأدلة. وإن لم يكن القاعدة جارية، فإن مجرد احتمال كون الفاعل متلفاً لمال الغير لا يمنع من جريان البراءة.

وعلى التقريب الثاني: بأن الرجل الذي فعل أحد تلك الأفعال إن كان متعمداً، فهو آثم وضامن قطعاً، وإن لم يكن متعمداً، فلا علم إجمالي.

هذا، وكلام الفاضل التوني وإن كان فيه مناقشات عديدة، ومن ذلك تقييده قاعدة لا ضرر بالضرر غير المتدارك، فإن هذا القيد غير موجود في أدلة هذه القاعدة، لكن المختار في معنى أدلتها هو أن الحكم الضرري غير مجعول في الإسلام، فلو شككنا في حكم الفاعل هل هو آثم وضامن أو لا؟ يكون التمسك بحديث الرفع في مورده تشريعاً للحكم الضرري، وهذا منفي عن الشريعة، وهذا تقريب كلام الفاضل، لأن جريان البراءة في الموارد المذكورة هو لزوم تشريع الحكم الضرري، وليس في الشريعة المطهرة.

لكنّ من المعلوم أنّ الموضوع لأصالة البراءة هو «الشك» ومع وجود الإجماع على أنّ من أتلف مال الغير فهو له ضامن، لا يبقى الشك في الإثم والضمان. ولو تنزلنا عن دعوى الإجماع، فلا ريب في قيام السيرة العقلانية على أنّ الإلتلاف يوجب الضمان. وحيثنّذ، لا موضوع لجريان البراءة، وهذا هو المانع من جريانها لاقاعدة لا ضرر. فما ذكره الفاضل التوني مردود.

وهذا تمام البحث في أصالة البراءة وأصالة الإشتغال.

والحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين.

ويقع الكلام في الإستصحاب إن شاء الله.

المحتويات

كلمة المؤلف ٥

أصالة التخيير

في دوران الأمر بين المحذورين؟

٨٧_٧

الكلام في دوران الأمر بين المحذورين التوصيلين ١٠

الوجوه في الشبهة الحكمية ١١

الوجه الأول: التوقف ١١

الوجه الثاني: التخيير العقلي والإباحة الشرعية ١٣

إشكال الاصفهاني ١٦

المناقشة ١٧

إشكال الميرزا ٢٠

٢٠ المناقشة

٢٣ إشكال العراقي

٢٣ المناقشة

٢٣ التحقيق في الإشكال على صاحب الكفاية

٢٧ الكلام حول قياس ما نحن فيه بتعارض الخبرين

٢٧ توضيح كلام الكفاية

٣٠ النظر فيه

٣٢ كلام السيد الأستاذ

٣٤ الوجه الثالث: التخيير

٣٥ الوجه الرابع: تقديم جانب الحرمة

٣٥ الوجه الخامس: البراءة

٣٦ الإشكالات

٤٠ جواب السيد الخوئي

٤٢ المختار في دوران الأمر بين المحذورين

٤٢ عدم جريان أصالة الإباحة

٤٣ عدم جريان البراءة الشرعية

٤٣ عدم جريان البراءة العقلية

٤٤ جريان الإستصحاب

٤٩٧	المحتويات
٤٥	الكلام حول الموانع عنه
٤٨	هل الحكم بالتخيير مطلق؟
٥٠	التحقيق في المقام
٥٢	إن كان منشأ الدوران تعارض الخبرين
٥٣	دوران الأمر بين المحذورين - في الشبهة الموضوعية
٥٦	دوران الأمر بين المحذورين التوصلين أو أحدهما غير المعين توصلي
٥٦	لو كانا تعبديين أو أحدهما
٥٧	الإشكال على الشيخ والكفاية
٥٧	إشكال العراقي على الكفاية وردّه
٥٩	التحقيق
٦١	تعدّد الواقعة
٦١	الأقوال في المسألة
٦٢	١- التخيير الابتدائي
٦٣	٢- التخيير الاستمراري
٦٤	النظر في كلمات الشيخ
٦٦	التحقيق
٦٩	رأي الكفاية
٧٠	توجيه المخالفة العملية

٤٩٨	تحقيق الاصول / ج ٨
٧٢	٣- تفصيل الميرزا
٧٣	المناقشة
٧٤	رأي المحقق العراقي
٧٥	خلاصة الكلام والتحقيق في المقام
٧٨	رأي السيد الأستاذ
٨٠	لو كانت احدى الواقعتين محتمل الأهمية
٨١	كلام الشيخ في الخبرين
٨٣	الإشكال على الشيخ والنظر فيه

أصالة الإشتغال

٨٧ - ٩٣

٨٩	مقدمات
----	--------

دوران الأمر بين المتباينين

٩٣ - ١٥٧

٤٩٩	المحتويات
١٠١	الجواب
١٠١	الإشكال الثاني
١٠٣	إشكال الإيرواني
١٠٣	الإشكال الوارد على صاحب الكفاية
١٠٥	طريق الميرزا
١٠٧	الكلام على الطريق المذكور
١١٠	التحقيق في المقام
١١٢	طريق الأصفهاني وله مقدمات
١١٦	خلاصة المقدمات
١١٧	الكلام حول الطريق المذكور
١١٧	في المقدمة الأولى
١١٩	في المقدمة الثانية
١٢٠	في المقدمة الرابعة
١٢١	المختار في المقام
١٢٣	الكلام في وجوب الموافقة القطعية
١٢٤	نظرية العلية والاستدلال لها بوجهين:
١٢٤	الوجه الأول: ما ذكره صاحب الكفاية
١٢٤	إشكال السيد الخوئي

١٢٥ نص عبارة الكفاية

١٢٧ النظر في إشكال السيد الخوئي

١٢٧ الوجه الثاني: ما ذكره العراقي وله مقدمات:

١٢٧ المقدمة الأولى

١٢٨ المقدمة الثانية

١٢٨ المقدمة الثالثة

١٢٩ المقدمة الرابعة

١٣٠ المقدمة الخامسة

١٣١ إشكالات السيد الخوئي

١٣٢ المناقشة

١٣٤ ثمرة هذا الوجه

١٣٥ نظرية الإقتضاء

١٣٦ إشكالان من العراقي

١٣٧ الجواب عن الإشكال الأول

١٣٨ الجواب عن الإشكال الثاني

١٣٩ إشكال الكفاية

١٣٩ الجواب

١٤٠ إشكال الإصفهاني على نظرية جعل البدل

٥٠١	المحتويات
١٤٢	المناقشة
١٤٦	القول بالتخيير
١٤٧	الجواب
١٤٨	تقريب العراقي
١٤٨	الجواب
١٤٩	تقريب العراقي بوجه آخر
١٥٠	التحقيق في الجواب عنه
١٥٠	الكلام على التخيير
١٥٢	التحقيق في الجواب عن التخيير
١٥٣	كلام الشيخ الحائري ونقده
١٥٥	تتميم وفيه أمران

تنبيهات دوران الأمر بين المتباينين

٣٠٥ - ١٥٧

١٥٩	التنبيه الأول: في الأصول الجارية في أطراف العلم
١٦١	رأي السيد الخوئي
١٦٢	رأي الميرزا
١٦٨	التنبيه الثاني: هل يعتبر كون عنوان المعلوم بالإجمال معيّنًا؟

- ١٦٨ دليل قول صاحب الحدائق.....
- ١٦٩ كلام المحقق العراقي.....
- ١٧٢ التبيه الثالث: في المأتي به بناءً على الموافقة الإجمالية.....
- ١٧٤ التبيه الرابع: فيما لو كان بعض الأطراف خارجاً عن الإبتلاء.....
- ١٧٥ التحقيق.....
- ١٧٧ التبيه الخامس: فيما لو كان لأحد الطرفين أثر زائد.....
- ١٧٩ التبيه السادس: فيما لو كان متعلق العلم تدرجياً.....
- ١٨٣ المقام الأول.....
- ١٨٣ دليل القول بالتفصيل.....
- ١٨٧ دليل القول بالتنجيز مطلقاً.....
- ١٨٧ بيان الميرزا.....
- ١٨٨ بيان العراقي.....
- ١٨٩ بيان الإصفهاني.....
- ١٩٣ المقام الثاني.....
- ١٩٤ رأي الشيخ والكلام حوله.....
- ١٩٦ رأي الميرزا.....
- ١٩٧ رأي العراقي.....
- ١٩٩ التحقيق.....

٥٠٣ المحتوبات
٢٠٢ التنبيه السّابع: في الشبهة غير المحصورة
٢٠٢ تعريفها
٢٠٣ دليل عدم تنجيز العلم في الشبهة غير المحصورة
٢٠٣ ما ذكره الشيخ
٢٠٤ ما ذكره في الكفاية
٢٠٤ الإشكال على صاحب الكفاية
٢٠٦ الإشكال الوارد
٢٠٧ ما ذكره الميرزا
٢٠٨ ما ذكره العراقي
٢٠٩ رواية الجبن
٢١٢ أمورٌ تتعلق بالشبهة غير المحصورة
٢١٢ الأمر الأول (هل العلم كلا علم أو أنّ الشبهة تزول؟)
٢١٣ الأمر الثاني (لو وقع الشك في كون الشبهة غير محصورة)
٢١٦ الأمر الثالث (في شبهة الكثير في الكثير)
٢١٨ التنبيه الثامن: لو اضطرّ إلى إرتكاب أحد الأطراف
٢١٨ المقام الأوّل - في الإضطرار إلى الفرد المعين. وفيه صور:
٢١٨ الصورة الأولى
٢١٩ الصورة الثانية - وفيها قولان

رأي السيد الأستاذ ٢٢٢

الإستدلال بالإستصحاب للقول الأول ٢٢٣

المناقشة ٢٢٤

الصورة الثالثة - وفيها قولان ٢٢٦

الأول: عدم التنجيز، ذهب إليه الخراساني ٢٢٦

الثاني: التنجيز ٢٢٦

بيان الشيخ ٢٢٧

بيان المحقق الخراساني ٢٢٨

بيان المحقق العراقي ٢٢٩

بيان المحقق النائيني ٢٣٠

خلاصة البحث ٢٣٠

المقام الثاني: لو اضطررَ إلى إرتكاب الفرد غير المعين ٢٣١

دليل عدم التنجيز - الوجه الأول ٢٣١

جواب الشيخ ٢٣٢

الإشكال عليه ٢٣٢

الوجه الثاني ٢٣٣

المختار عند الشيخ الأستاذ ٢٣٤

تنبيه ٢٣٥

٥٠٥	المحتويات
٢٤١	خلاصة البحث
٢٤٣	التنبيه التاسع: في الابتلاء وعدمه
٢٤٤	بيان الشيخ
٢٤٧	بيان المحقق الخراساني
٢٤٧	إشكال الأستاذ
٢٤٨	بيان الميرزا لدفع الإشكال
٢٤٩	قال الأستاذ
٢٤٩	بيان المحقق الاصفهاني
٢٥١	المناقشة
٢٥٢	نظرية أخرى
٢٥٤	الإشكال عليها بوجوه
٢٥٩	إشكال على القول باعتبار الابتلاء
٢٦٠	مطلب آخر في حقيقة الحكم التكليفي والعرفي
٢٦٣	المسألة الأولى: لو وقع الشك في اعتبار الابتلاء وعدمه
٢٦٣	كلام الشيخ
٢٦٤	إشكالات المحقق الخراساني عليه
٢٦٥	الجواب عن الإشكال الأول
٢٦٦	الجواب عن الثاني

٥٠٦	تحقيق الاصول / ج ٨
٢٦٧	الجواب عن الثالث
٢٦٧	إشكال الإصفهاني على الشيخ
٢٦٨	الجواب
٢٦٩	المسألة الثانية: لو كان الشك بنحو الشبهة المفهومية
٢٧٠	المسألة الثالثة: لو كان الشك بنحو الشبهة الموضوعية
٢٧٠	دليل القول بعدم التنجيز
٢٧٠	دليل القول بالتنجيز
٢٧١	بيان الميرزا
٢٧٢	إشكال الأستاذ
٢٧٣	بيان العراقي
٢٧٣	إشكال الأستاذ
٢٧٥	التنبيه العاشر: في عدم التنجيز في الأصول الطولية
٢٧٨	التنبيه الحادي عشر: حكم ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة
٢٧٨	ذكر أمور قبل البحث: الأول
٢٧٩	الأمر الثاني
٢٨٠	الأمر الثالث
٢٨٤	الكلام في نماء وفائدة أحد طرفي العلم
٢٨٧	ملاقي الشبهة المحصورة وله صور:

٥٠٧	المحتويات
٢٨٧	الصورة الأولى
٢٨٧	دليل القول بوجوب الإجتنب من الكتاب
٢٨٨	الإشكال عليه
٢٨٨	من السنة
٢٨٩	الإشكال عليه
٢٨٩	من العقل
٢٨٩	الإشكال عليه
٢٩٠	الجواب
٢٩٠	المناقشة
٢٩١	جواب آخر عن الاستدلال العقلي
٢٩١	المناقشة
٢٩٢	تفصيل السيد الخوئي
٢٩٢	التحقيق في المقام ويقع في مقامين:
٢٩٣	المقام الأول
٢٩٤	المقام الثاني
٢٩٥	الصورة الثانية وهي على ثلاثة أقسام
٢٩٦	دليل القول بعدم الإجتنب في القسم الأول
٢٩٧	دليل القول بالاجتنب في القسم الأول

٥٠٨ تحقيق الاصول / ج ٨

٢٩٨ المناقشة والجواب.

٢٩٩ القسم الثاني من الصّورة الثانية، وفيه قولان.

٣٠٢ الصّورة الثالثة، وفيها قولان.

٣٠٢ دليل وجوب الإجتنب.

٣٠٣ دليل عدم وجوب الإجتنب.

دوران الأمر بين الأقل والأكثر

٣٨٧ - ٣٠٥

٣٠٧ الفرق بين دوران الأمر بين المتباينين والأقل والأكثر.

٣٠٧ نظرية العراقي والكلام حولها.

٣٠٩ نظرية المحقق صاحب الحاشية والكلام حولها.

٣١١ مقدماتان.

٣١١ ١- في تقسيم الأقل والأكثر.

٣١٢ ٢- هل البحث كبروي أو صفروي؟

٣١٢ الأقوال في الأقل والأكثر الإرتباطيين.

٣١٣ أدلة القول بالبراءة.

٣١٣ طريق الشيخ، وفيه وجهان، الأول.

٣١٤ إشكال المحقق الخراساني ببرهانين.

٥٠٩	المحتويات
٣١٥	بيان البرهان الأول
٣١٥	بيان البرهان الثاني
٣١٦	جواب السيّد الخوئي عن كلا البرهانين
٣١٧	المناقشة
٣١٨	الإشكال الثاني على إستدلال الشيخ
٣٢٠	التحقيق في المقام
٣٢٢	الوجه الثاني
٣٢٣	توضيح السيّد الخوئي
٣٢٤	المناقشة
٣٢٦	طريق المحقق الاصفهاني
٣٢٧	المناقشة
٣٢٨	طريق المحقق العراقي
٣٣٠	المناقشة
٣٣٢	أدلة القول بعدم جريان البراءة العقلية
٣٣٢	الوجه الأول
٣٣٢	الجواب
٣٣٣	الوجه الثاني
٣٣٤	إشكال السيّد الخوئي

٣٣٤ التحقيق في المقام

٣٣٦ الوجه الثالث

٣٣٦ جواب الشيخ بوجهين

٣٣٧ إشكال الخوئي على الوجه الثاني

٣٣٩ إشكال النائيني

٣٤٠ الإشكال عليه من السيد الخوئي

٣٤١ التحقيق في المقام

٣٤٢ البرائة الشرعية

٣٤٣ دليل المحقق الخراساني للجريان

٣٤٣ إشكالان

٣٤٥ إشكال الإصفهاني والعراقي على الكفاية

٣٤٦ التحقيق في المقام

٣٤٨ إشكالان والجواب عنهما

٣٥١ الإستمصحاب

٣٥١ الاستدلال بالإستمصحاب للإشغال

٣٥٢ المناقشة

٣٥٣ الاستدلال بالإستمصحاب للبراءة

٣٥٣ إشكال وجواب

٥١١	المحتويات
٣٥٥	دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء التحليلية
٣٥٥	هي على ثلاثة أقسام
٣٥٦	كلام الكفاية في القسمين الأولين
٣٥٧	الإشكال عليه بوجهين
٣٥٧	مناقشة الإشكال الأول
٣٥٨	مناقشة الإشكال الثاني
٣٥٩	التحقيق
٣٥٩	كلام المحقق الإصفهاني
٣٦١	كلام المحقق العراقي
٣٦٢	التحقيق
٣٦٤	الكلام في القسم الثالث
٣٦٤	القول بالإشغال
٣٦٥	الكلام في دوران الأمر بين التمين والتخير
٣٦٥	القسم الأول
٣٦٦	القسم الثاني
٣٦٨	القسم الثالث، وهو على ثلاثة صور
٣٦٩	مقدمة
٣٧٠	الصورة الأولى

٣٧١	الصورة الثانية
٣٧١	الصورة الثالثة
٣٧٢	دليل القول بالتميين
٣٧٢	الوجه الأول
٣٧٢	الإشكال عليه
٣٧٤	المناقشة
٣٧٥	الوجه الثاني
٣٧٦	الإشكال عليه
٣٧٧	المناقشة
٣٧٩	الوجه الثالث
٣٧٩	الإشكال عليه
٣٨٠	التحقيق
٣٨١	الوجه الرابع
٣٨٢	النظر فيه
٣٨٤	التحقيق في المقام والرأي المختار

تنبيهات دوران الأمر بين الأقل والأكثر

٣٨٧ - ٤٣٥

٣٨٩ التنبيه الأول: هل الجزئية مخصوصة بحال الذكر أو مطلقة؟

٥١٣	المحتويات
٣٩٠	القول الأول ودليله
٣٩٠	الوجه الأول للقول الثاني
٣٩١	الإشكال على الوجه الأول
٣٩١	الوجه الثاني وهو الصحيح
٣٩٢	تفصيل أصل المطلب
٣٩٤	بيانات لإثبات الإطلاق
٣٩٤	بيان الميرزا
٣٩٥	بيان العراقي
٣٩٦	بيان الإصفهاني
٣٩٧	المناقشة
٣٩٧	التحقيق في المقام
٤٠٠	خلاصة الكلام
٤٠٢	التنبيه الثاني: في حكم الزيادة والتقيصة في الأجزاء
٤٠٣	البحث الموضوعي: ١- هل يعقل تحقق الزيادة في المركب الإختباري
٤٠٣	الجواب عن دليل العدم
٤٠٥	٢- بماذا تتحقق الزيادة؟
٤٠٥	البحث الحكمي
٤٠٦	١- في حكم الزيادة بحسب القاعدة

٢- في حكم الزيادة بحسب النصوص..... ٤٠٧

الكلام في حديث لا تعاد ٤٠٨

رأي الإصفيهاني ٤١٠

النظر فيه ٤١١

الإستصحاب ٤١٢

تقريرات الإستصحاب والكلام عليها ٤١٢

الكلام في نقصان الجزء أو الشرط ٤١٤

١- مقتضى القاعدة ٤١٤

٢- مقتضى النصوص ٤١٥

التنبيه الثالث: لو تعذر جزء أو شرط فما حكم الباقي والمشروط؟ ٤١٦

١- مقتضى القاعدة ٤١٦

٢- مقتضى الأصل العملي ٤١٦

٣- مقتضى النصوص ٤١٧

الكلام في قاعدة الميسور ٤١٧

الرواية الأولى ٤١٧

حول السند ٤١٨

حول الدلالة ٤١٩

الرواية الثانية ٤٢٠

٥١٥	المحتويات
٤٢٠	السند والدلالة
٤٢١	رأي صاحب الكفاية
٤٢١	الكلام حول الإشكال عليه
٤٢٢	الإشكال على الإستدلال بالرواية
٤٢٤	الرواية الثالثة
٤٢٤	حول السند والدلالة
٤٢٥	الإشكال على الإستدلال
٤٢٥	المناقشة
٤٢٦	دفع الحائري الإشكال
٤٢٦	المناقشة
٤٢٧	التحقيق
٤٢٨	خلاصة الكلام
٤٢٨	في المراد من الميسور والمعسور
	التنبيه الرابع: لو تردّد الأمر بين أن يكون الشيء جزءاً للمركّب أو شرطاً وأن يكون مانعاً أو قاطعاً، فما هو مقتضى القاعدة؟
٤٣١	فيه مسائل

شرايط جريان الأصول

٤٣٥ - ٤٩٥

٤٣٨	شرط الإحتياط
-----	--------------

الإشكالات..... ٤٣٩

الأول..... ٤٣٩

الجواب..... ٤٣٩

الثاني..... ٤٤٠

الجواب..... ٤٤١

١- قصد الوجه والتميز في العبادة..... ٤٤١

الجواب..... ٤٤٢

٢- اعتبار الجزم في النية في العبادة..... ٤٤٣

الجواب..... ٤٤٣

شرط البراءة العقلية..... ٤٤٤

الإستدلال لوجوب الفحص..... ٤٤٤

إشكال المحقق الإصفهاني..... ٤٤٥

الجواب..... ٤٤٦

شروط البراءة الشرعية..... ٤٤٧

رأي المحقق العراقي..... ٤٤٨

الإشكال عليه..... ٤٤٨

ثمره البحث..... ٤٤٨

الكلام في إطلاق حديث الرفع..... ٤٤٩

٤١٧	المحتويات
٤٥٠	التحقيق عدم الإطلاق
٤٥١	وعلى فرض الإطلاق هل من مقيد؟
٤٥٢	الإشكال على الدليل المقيد
٤٥٢	أولاً: إنه أعم من المدعى
٤٥٢	ثانياً: إنه أخص من المدعى
٤٥٣	جواب المحقق النائيني
٤٥٣	المناقشة
٤٥٤	جواب المحقق العراقي
٤٥٤	المناقشة
٤٥٥	جواب المحقق الخوئي
٤٥٦	المناقشة
٤٥٦	الجواب الصحيح عن إشكال الكفاية
٤٥٧	ثمرة البحث عن إطلاق حديث الرفع
٤٥٨	شرط الإستصحاب
٤٥٨	شرط التخيير
٤٦٠	التتبيه الأول: أي مقدار يجب الفحص؟
٤٦٠	وجوب الفحص على المقلد في الشبهة الحكمية
٤٦١	وجوب الفحص على المجتهد في الشبهة الحكمية

٤٦١ وجوب الفحص من أي قسم من أقسام الوجوب؟

٤٦٢ أدلة القول بوجوب التعلّم والفحص وجوباً نفسياً

٤٦٣ الجواب عن أدلة القول بالوجوب النفسي للتعلّم والفحص

٤٧٠ هل إستحقاق العقاب على ترك الواقع أو ترك التعلّم؟

٤٧٠ رأي الميرزا

٤٧٣ الإشكال عليه

٤٧٣ رأي العراقي

٤٧٥ المناقشة

٤٧٦ التنبيه الثاني: حكم العمل المأتي به بلا فحص

٤٧٩ الكلام حول مولود الإستثناء

٤٨٠ طريق الكفاية

٤٨٠ الإشكال عليه

٤٨١ طريق كاشف الغطاء

٤٨١ الإشكال عليه

٤٨٢ الجواب

٤٨٤ طريق العراقي

٤٨٤ المناقشة

٤٨٥ طريق الخوئي

٥١٩	المحتويات
٤٨٥	المناقشة
٤٨٦	طريق النائي
٤٨٦	المناقشة
٤٨٦	طريق شيخنا الأستاذ
٤٨٧	التنبيه الثالث: في الفحص في الشبهة الموضوعية
٤٨٨	تفصيل الكلام
٤٩١	التنبيه الرابع: في شرطين ذكرهما الفاضل التونسي لجريان البراءة
٤٩٢	التحقيق في الشرط الأول
٤٩٣	التحقيق في الشرط الثاني
٤٩٥	الفهرس



تحف في أصول الفقه

على ضوء الحاشية

شيخنا الفقيه المحقق والأصولي المذوق
آية الله العظمى الوحيد الخليلي

المجلد التاسع

تأليف

الشيخ العلامة الشيرازي

تَحْفِيفُ الْأَصُولِ

عَلَى ضَرْعِ لُبْحَاثٍ

شَيْخِنَا الْفَقِيهَ الْمُحَقِّقَ وَالْأَصُولِيَّ الْمُدَقِّقَ
رَبِّةَ اللَّهِ الْعَظِيمِ الْوَحِيدِ الْخَيْرِ السَّامِيِّ

تَأَلَّفَ
السَّيِّدَ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُبَارَكِ

الْمَجْمُوعُ الثَّلَاثُ

ج. ۹: 978-600-8518-11-2

یادداشت: عربی.

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

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

یادداشت: ج. ۶ (چاپ اول: ۱۴۳۵ ق. = ۱۳۹۲).

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

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

یادداشت: ج. ۹ (چاپ اول: ۱۴۳۷ ق. = ۱۳۹۵).

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: اصول فقه شیعه

شانه افزوده: وحید خراسانی، حسین، ۱۲۹۹-

شانه افزوده: انتشارات الحقایق

رده بندی کنگره: ۱۳۹۰ ت ۳ ۵۶ ح / ۸ / ۱۵۹ BP

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۹۳۹۲۱

سرشناسه: حسینی میلانی، علی، ۱۳۲۷ -

عنوان و نام پدیدآور: تحقیق الأصول علی ضوء

أبحاث شیخنا الفقیه المحقق والأصولی المدقق

آیة الله العظمی الوحید الخراسانی / تألیف علی

الحسینی الميلانی.

مشخصات نشر: قم: نشر الحقایق، ۱۴۳۹ ق. = ۱۳۹۶ -

مشخصات ظاهری: ج .

شابک: دوره: 978-964-2501-52-6

ج. ۱: 978-964-2501-93-9

ج. ۲: 978-964-2501-94-6

ج. ۳: 978-964-2501-39-7

ج. ۴: 978-600-2501-54-0

ج. ۵: 978-964-2501-55-7

ج. ۶: 978-600-5348-78-1

ج. ۷: 978-600-5348-91-0

ج. ۸: 978-600-8518-02-0

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه پدید mktba.net



انتشارات الحقایق

الکتاب: تحقیق الأصول، ج ۹

المؤلف: آیة الله السيد علي الحسيني الميلاني

نشر: الحقائق

المطبعة: وفا

الطبعة: الأولى - ۱۴۳۹

الكمية: ۱۰۰۰ نسخة

السعر: ۲۲۰۰۰۰ ریال

978 - 964 - 2501 - 52 - 6

ردمک للدوره: ۶ - ۵۲ - ۱ - ۲۵۰ - ۹۶۴ - ۹۷۸

978 - 600 - 8518 - 11 - 2

ردمک: ۲ - ۱۱ - ۸۵۱۸ - ۶۰۰ - ۹۷۸

حقوق الطبع محفوظة للمركز

■ عنوان مرکز النشر: قم المقدسه، هاتف: ۰۲۵-۳۷۸۳۳۸۲ و ۰۲۵-۳۷۸۳۳۲۰

■ عنوان مرکز التوزيع في طهران: شارع مجاهدین، تقاطع «أسر دار»، بناية الأخفاء، مساحتان پریشان، شُفَه رقم ۹، منشورات مرکز مبین الثقافي، هاتف: ۰۲۱-۷۵۲۱۸۳۶ (۴ خطوط)

■ عنوان مرکز التوزيع في طهران: شارع «پاسداران»، شارع «شهید گنسی»، زاوية شارع باطن نوری، نایه «مرمر مساحتان» ورمده، «تلفظ الثاني» رقم ۱۳، منشورات آفاق، هاتف: ۰۲۱-۲۲۸۱۷۰۳۵

■ عنوان مرکز التوزيع في مشهد: شارع الشهداء، «خلف حديقة نادری» «مناج نادری»، زقاق الشهداء «خوراکبان» «سایه» «گنجینه کتاب»، «فار نشر نور الکتاب»، هاتف: ۰۹۱۵۱۹۹۴۸۶ - ۰۵۱-۳۳۲۴۲۳۶۲

■ عنوان مرکز التوزيع في اسفهان: شارع «جهارابع پائین»، «مقابل ملعب «تختی» الریاضی»، مرکز الحوزة العلمية تخصصی لنحوزة العلمية في «صفهان» هاتف: ۰۳۱-۳۳۲۴۰۶۰۸

المواقع: www.al-haqaeq.org - البريد الإلكتروني: Info@al-haqaeq.org - الرسائل النصية: ۰۹۸۱۰۰۰۱۴۱۴

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله
الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

وبعد:

فهذا هو الجزء التاسع من كتابنا (تحقيق الأصول). وهو في مباحث
الإستصحاب، نقدّمه إلى العلماء الأعلام والفضلاء الكرام في الحوزات العلميّة،
ونسأل الله سبحانه أن ينفع به وأن يوفقنا للعلم والعمل الصالح بمحمّد وآله.

علي الحسيني الميلاني

الإستصحاب

مقدمة في أهمية الإستصحاب وموقعه في علم الأصول

لا يخفى أن وظيفة المجتهد هو تحصيل الحجّة على الأحكام الشرعية، فإنّ أمكنه تحصيل العلم بالحكم الشرعي وجب عليه ذلك والعمل على طبق العلم، ولا تصل النوبة مع العلم بالحكم إلى العمل الظني، لأنّ الموضوع للحجج الظنيّة هو الشكّ، ومع وجود العلم ينتفي الموضوع لسائر الحجج على الأحكام.

ومع انتفاء العلم بالحكم، تصل النوبة إلى الطرق الشرعية الظنيّة، حيث أنّ الشارح قد تعبّدنا بالغاء احتمال الخلاف فيها ووجوب العمل على طبقها، والقدّر المسلم به من تلك الطرق هو خبر الثقة، فإنّه يجب العمل به بعد تماميّته سنداً ودلالةً، وبعد عدم وجود المعارض له، فهو الحجّة - بعد العلم - عند تماميّته إقتضاءً وعدم المانع عنه.

وفي هذه المرحلة يبحث عن (حجّة ظاهر الكتاب) و(الإجماع) و(الشهرة الفتوائية) وغير ذلك.

فهذه هي الحجج الشرعية على الأحكام الكلية الإلهيّة، وهي المعبر عنها بـ(الأمارات).

وتصل النوبة - في المرتبة الثالثة - إلى الأصول العملية، فإنه بعد عدم العلم والعلمي - وهو الطرق المذكورة في المرتبة الثانية - يكون الحجّة على الحكم الشرعي أحد الأصول العملية الأربعة، من البراءة والاحتياط والتخيير والإستصحاب.

ولا يخفى الفرق بين (الطرق والأمارات الشرعية) و(الأصول العملية). ففي تلك يؤخذ الشك في الموضوع في مقام الثبوت، أما في مقام الإثبات، فإن الشك يرفض ويلغى إحتمال الخلاف، ولذا قال عليه السلام: «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا»^(١) أما في الأصول العملية، فإن الشك مأخوذ ثبوتاً وإثباتاً، ففي دليل البراءة مثلاً: «رفع ما لا يعلمون»^(٢) وفي دليل الإستصحاب: «لا تنقض اليقين بالشك»^(٣).

لكن الفرق بين البراءة والإستصحاب هو أنه في الإستصحاب يؤخذ الشك في الموضوع ويرفض في المحمول، قال عليه السلام: لا تنقض اليقين بالشك. ومن هنا يعلم: إعتبار وجود الحالة السابقة المتيقّنة في الإستصحاب دون غيره من الأصول الأربعة، ومن هنا قالوا عن الإستصحاب بأنه فرش الأمارات وعرش الأصول، فهو برزخ بين (الأمارات) و(الأصول العملية).
وبعد، فههنا أمور:

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم ٤٠.

(٢) كتاب الخصال: ٤١٧.

(٣) سنأتي النصوص قريباً.

الأمر الأول في تعريف الإستصحاب

الإستصحاب لغةً

قال في المصباح: وكل شيء لازم شيئاً فقد استصحبه. قال ابن فارس وغيره: واستصحبت الكتاب وغيره: حملته صحبتي. ومن هنا قيل: استصحبت الحال إذا تمسك بما كان ثابتاً، كأنك جعلت تلك الحالة مصاحبةً غير مفارقة. (١)
وفي القاموس: استصحبه: دعاه إلى الصحبة ولازمه. (٢)

وقال الشيخ: هو لغةً: أخذ الشيء مصاحباً، ومنه إستصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة.

فأشكل عليه المحقق الخراساني بقوله: الظاهر أنه بحسب اللغة أوسع دائرة مما يوهمه ظاهر ذلك، لوضوح عدم صدق المصاحبة عرفاً في جميع موارد صدق الإستصحاب كذلك. فالأولى أن يعبر عنه بأنه أخذ الشيء معه. (٣)

وقد وقع هذا الكلام مورد البحث من الجهتين:

أما إشكاله على الشيخ، فكأنه يريد أنه إذا كان هذا معناه في اللغة، فاللزام أن

(١) المصباح المنير: ٣٣٣.

(٢) القاموس المحيط ٢ / ٧٩٨. أقول: إذن، يعتبر في الصحبة «الملازمة» فإذ على العامة تعريفهم الصحابي بمطلق من رأى النبي صلى الله عليه وآله أو رآه النبي، إلا أن يدعى الإصطلاح، ودون إثباته خرط القتاد.

(٣) درر الفوائد: ٢٨٩.

يكون عرفاً كذلك، والحال أنه لا يصدق عرفاً في جميع موارد صدقه لغةً.

لكن يرد عليه: أن لا دليل على ضرورة الصدق العرفي على جميع موارد الصدق اللغوي، بل الواقع خلاف ذلك، فكم من كلمة توجد المغايرة في مفهومها بين اللغة والعرف، كلفظ الدابة، حيث أن مفهومه في اللغة ما يدب على الأرض من الحيوان أما في العرف فهو خصوص الفرس كما قال الراغب.^(١)

وأما التعبير عنه بأنه أخذ الشيء معه، فقد أورد عليه بوجوه، ويكفي أن مقتضى ذلك هو الترادف بين «الإستصحاب» و«الإلتخاذ»، وهو كما ترى. وعلى الجملة، فإن كلام الشيخ رحمه الله في المعنى اللغوي يطابق ما ذكره اللغويون كما عرفت.

الإستصحاب اصطلاحاً

واختلفت كلمات الأصوليين في تعريف الإستصحاب. قال الشيخ:

تعريف الشيخ

عرّف بتعاريف أسدّها وأخصرها: إبقاء ما كان.

أقول:

قد ذكر الشيخ رحمه الله بعض التعاريف، كتعريف الشيخ البهائي بأنه

«إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمن الأول».^(٢)

(١) المفردات في غريب القرآن: ٣٠٦.

(٢) زبدة الأصول: ٧٢ - ٧٣.

قال الشيخ: بل نسبه شارح الدروس إلى القوم.^(١)

وعن الوافية: إنه «التمسك بثبوت ما ثبت في وقتٍ أو حالٍ على بقاءه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحال».^(٢)

وعن القوانين: إنه «كون حكمٍ أو وصفٍ يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق».^(٣)

وعن كشف الغطاء: إنه «الحكم باستمرار ما كان إلى أن يعلم زواله».^(٤)

وعن الفصول: إنه «إبقاء ما علم ثبوته في الزمان السابق فيما يحتمل البقاء فيه في الزمن اللاحق».^(٥)

قال في الكفاية: إلا أنها تشير إلى مفهومٍ واحدٍ ومعنى فارد.^(٦)

ولكن يقع الكلام في تعريف الشيخ وما قاله المحققون حوله، فنقول: أما أن التعريف المذكور أخصرها، فواضح. وأما أنه أسدّها، فإنّه يريد أن الإستصحاب إبقاء ما كان، حكماً أو موضوعاً، وقد أفاد أن التعليق على الوصف مشعرٌ بالعلية، أي: إنه يُبقي ما كان لأنه كان، فلما نقول ببقاء عدالة زيد لاحقاً، فإنّه معللٌ بكونه عادلاً في السابق.

(١) فراند الأصول: ٩ / ٣.

(٢) الوافية في علم الأصول: ٢٠٠.

(٣) قوانين الأصول: ٥٣ / ٢.

(٤) كشف الغطاء ١ / ٢٠٠.

(٥) الفصول الفروية: ٣٦٦.

(٦) كفاية الأصول: ٣٨٤.

كلام المحقق الهمداني

وقد فسّر المحقق الهمداني كلام الشيخ بنحو آخر قال: يعني الإلتزام به في مرحلة الظاهر، بمعنى ترتيب آثار البقاء في مقام العمل^(١).
 لكن لا يخفى أن «الإلتزام» و«ترتيب آثار البقاء» فعلٌ المكلف، والحال أن الشيخ يريد أن الإستصحاب هو حكم الشارع بإبقاء ما كان، وقد صرّح بذلك في الإشكال على كلام السيّد بحر العلوم.

كلام المحقق الخراساني

ثم إنَّ المحقق الخراساني قد أشكل على تعريف الشيخ في الكفاية والحاشية بوجوه:

منها: إنَّ التعريف بـ«إبقاء ما كان» فاقد لمقوم الإستصحاب، أي اليقين السابق والشك اللاحق، والحال أن كلَّ تعريفٍ لا بدَّ وأن يكون مشتملاً على ما يتقوم به المعرّف.

ومنها: إنَّ حقيقة الإستصحاب وماهيته يختلف بحسب اختلاف وجه حجّيته، وذلك لأنّه إن كان معتبراً من باب الأخبار، كان عبارة عن حكم الشارع ببقاء ما لم يعلم ارتفاعه. وإن كان من باب الظن، كان عبارة عن ظن خاص به. وإن كان من باب بناء العقلاء عليه عملاً تعبداً، كان عبارة عن إلتزام العقلاء به في مقام العمل.

(١) الحاشية على فرائد الأصول: ٣١٣.

ولا يخفى مخالفة كل واحدٍ منها مع الآخر بمثابة لا يكاد أن يحويها جامع عبارة خالية عن فساد إستعمال اللفظ في معنيين بلا تعسف وركالة.

وهذا الإشكال دفعه المحقق الأشتياني في شرح الرسائل،^(١) وكذا المحقق العراقي في نهاية الأفكار،^(٢) وصوّرا الجامع. فراجع.

ومنها: إن الكلام في الإستصحاب إنما هو حول حجّيته، والحكم بإبقاء ما كان لا يوصف بالحجّية.

تعريف المحقق الخراساني

ثم إن المحقق الخراساني بعد أن أشكل على تعريف الشيخ في الحاشية قال: إن الأولى أن يعرف الإستصحاب بأنه إلزام الشارع ببقاء ما لم يتم على بقائه دليل.^(٣)

وقال في الكفاية: هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه.^(٤)

أقول:

فأمّا تعريف الحاشية، فيرد عليه ما تقدّم في الإيراد على كلام المحقق الهمداني. هذا أولاً.

(١) بحر الفوائد ٦ / ١٥.

(٢) نهاية الأفكار ٤ / ٤.

(٣) المصدر.

(٤) كفاية الأصول: ٣٨٤.

وثانياً: يرد عليه عدم جامعيتِهِ للمباني المختلفة في حقيقة الإستصحاب.
كما أورد على تعريف الشيخ.

وثالثاً: يرد عليه إختصاصه بالشبهات الحكمية. ولذا أضاف في الكفاية: أو
موضوع ذي حكم....

وأما تعريف الكفاية، فيرد عليه الإشكال الثاني.

تعريف المحقق النائيني

وذهب الميرزا^(١) إلى أن تعريف الإستصحاب يجب أن يؤخذ من
الروايات، لأنها هي العمدة في الدلالة عليه، وليس مدلول الروايات الحكم
بالإبقاء. فما ذكره الشيخ وصاحب الكفاية لا يدل عليه شيء من الأخبار.
بل إن مدلولها هو: أن اليقين السابق باقٍ عملاً في ظرف الشك اللاحق.

تعريف المحقق الخوئي

وقد ذهب إليه السيد الخوئي بناءً على كون الإستصحاب مأخوذاً من
الأخبار، فقد فصل في تعريف الإستصحاب، بناءً على المباني في حقيقته، فقال ما
ملخصه: أما على القول بكونه أمانة، فلا بد من تعريفه بما نقله الشيخ عن بعض من
أته: كون حكمٍ أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن
اللاحق. وأما على القول بكونه أصلاً عملياً، فالأحسن أن يعرف بأنه: الحكم ببقاء

(١) أجود التقريرات ٤ / ٧.

اليقين السابق في ظرف الشك من حيث الجري العملي كما هو مفاد الروايات.^(١)
ولكن لا يخفى وجود التهافت بين كلماته هنا وفي بعض المواضع الأخرى
من بحثه.

تعريف السيد الأستاذ

وقال السيد الأستاذ بعد أن أورد خمسة تعاريف وأن جميع ما ذكر في
تعريفه لا يخلو عن خدشة: والذي نراه في تعريف الإستصحاب أن يقال: إنه نفس
بقاء المتيقن عند الشك. ويراد به ثبوت الحكم في مرحلة البقاء. ولعله إليه يرجع
تعريفه بالإبقاء المفسر بالحكم بالبقاء. قال: وتعريفه بما ذكرنا ينسجم مع جميع
مدارك الإستصحاب.^(٢)

أقول:

إن المناسب للإستصحاب - وهو فعل المكلف - هو «الإبقاء»، وحيث
يعود التعريف إلى بعض ما تقدم.

التحقيق

والتحقيق في المقام: هو الرجوع إلى الروايات وجعل مفادها هو التعريف
الصحيح للإستصحاب، لأنها هي العمدة في الاستدلال على حجّيته.
والروايات على ثلاثة أقسام:

(١) مباني الإستنباط: ٦-٧.

(٢) متقى الأصول ٦ / ١١ - ١٢.

١- ما كان لسانه لسان النهي، كقوله عليه السّلام: لا تنقض اليقين بالشك ...
وقوله: ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك.

٢- ما كان لسانه لسان الأمر كقوله عليه السّلام: إذا شككت فابنِ على اليقين.

٣- ما اشتمل على النهي والأمر، قال عليه السّلام: اليقين لا يدخله الشك،

لا يخلط بالشك ... يبني على اليقين. فإنّ قوله: «يبني» أمرٌ بالبناء ... كما في القسم الثاني.

أما القسم الأوّل، حيث تعلق النهي بالنقض، فلا بدّ من أن يكون المراد النهي عن العمل على خلاف اليقين السّابق، لأنّ اليقين السّابق قد انتقض بالوجدان بالشك اللاحق. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإنّ عدم نقض اليقين ليس بمقدورٍ للمكلّف، والنهي لا يتعلّق بغير المقدور. فقوله عليه السّلام: لا تنقض اليقين بالشك، بمعنى: إعمل على طبق اليقين في ظرف الشك.

وأما القسم الثاني، فهو صريح في وجوب البناء على اليقين السّابق، وترتيب آثاره عليه.

وكذلك القسم الثالث.

والنتيجة: إنّ المجعول شرعاً في باب الإستصحاب هو المنع من نقض اليقين ووجوب البناء عليه. فصحيحة زرارة - مثلاً - تدلّ على عدم وجوب الوضوء عليه. أي: أنّ الوضوء الذي كنت متيقناً به باقي، ولك أنّ ترتّب الأثر عليه عملاً.

الأمر الثاني

هل الإستصحاب مسألة أصولية أو قاعدة فقهية؟

قد تقدّم في محلّه تعريف المسألة الأصولية وأنها المسألة التي تقع نتيجتها في طريق إستنباط الحكم الشرعي. وتعريف القاعدة الفقهية، وأنّ نتيجتها تطبّق على الموارد المختلفة. وقد قلنا هناك أنّ الأخذ بالمسألة الأصولية عمل المجتهد، وأمّا القاعدة الفقهية فللمقلّد أيضاً الأخذ بها.

الأقوال في المقام

ذكر الشيخ^(١) أنّ الإستصحاب إن كان من الأحكام العقلية فهو مسألة أصولية. وإن كان من الأصول مأخوذاً من الأخبار، ففي كونه كذلك غموض. والميرزا^(٢) فصل بين الشبهة الحكمية، والشبهة الموضوعية، فقال بأنّه في الحكمية مسألة أصولية، وفي الشبهة الموضوعية قاعدة فقهية. والمحقق الخراساني وجماعة كالسيد الخوني^(٣) على أنّه مسألة أصولية مطلقاً، فإنّه يستنبط منه الحكم الشرعي - لوقوعه في طريق الإستنباط - سواء على مسلك القائلين بحجّيته من باب بناء العقلاء أو الظن أو الأخبار. مضافاً إلى جريان الإستصحاب في «الحجّية»، فإنّه إذا شكّ في بقاء حجّية

(١) فراند الأصول ٣ / ١٧ - ١٨.

(٢) أجود التقريرات ٤ / ٩.

(٣) كفاية الأصول: ٣٥٨، مباني الإستنباط: ٧.

قول المجتهد بعد موته، تستصحب الحجية، ولو شك في حجية الشهرة الفتوائية يستصحب عدم حجيتها، لعدم حجيتها سابقاً. ولا ريب في أن «الحجية» من مباحث الأصول لا الفقه.

النظر في الأقوال

ولكن ما ذكره صاحب الكفاية لا يخلو من النظر، لأنه لا يجتمع مع تعريفه للمسألة الأصولية في أول الكتاب،^(١) لأن مقتضاه كون الإستصحاب من القواعد التي ينتهي إليها المجتهد بعد اليأس عن الدليل. والإستصحاب من هذا القبيل. ولذا رفع الإشكال، بأن الأحكام الشرعية مثل: «الصلاة واجبة» أحكام لأعمال العباد بلا واسطة، وأما الحكم ببقاء الحكم أو الموضوع ذي الحكم - وهو تعريف الإستصحاب - فهو عمل مع الواسطة، فهو حكم شرعي لكنه مسألة أصولية لاقاعدة فقهية أو مسألة فقهية، (ثم قال) كيف؟ وإستصحاب الحجية لا يعقل أن يكون مسألة فقهية. هذا أولاً.

ويرد عليه ثانياً: بأن ما ذكره هنا ينافي كلامه في التنبيه السابع^(٢) من أن مقتضى أدلة الإستصحاب إنشاء الحكم المماثل للحكم السابق. وإذا كان كذلك فإنه حكم فقهي، فالإستصحاب مسألة فقهية لأصولية.

ويرد عليه الإشكال ثالثاً فيما ذكره من جريان الإستصحاب في الحجية،

(١) كفاية الأصول: ٩.

(٢) المصدر: ٤١٤.

فنقول: صحيح أن هذا الإستصحاب مسألة أصولية، ولكن الإستصحاب في الأحكام الكلية الإلهية مسألة فقهية، كما لو زال تغير الماء فشكل في بقاء نجاسته، فإنه تستصحب النجاسة، وهذا حكم فقهي. فالقول بأن إستصحاب الحجية مسألة أصولية لا يستلزم أن يكون الإستصحاب في جميع الموارد مسألة أصولية.

هذا تمام الكلام على ما أفاده المحقق الخراساني ومن تبعه.

وأما تفصيل الميرزا:

فإنه قد ذكر في تعريف المسألة الأصولية بأنها ما يقع نتیجتها كبرى في قياس الإستنباط. مثلاً: علم اللغة يفيد أن اللفظ الفلاني ظاهر في المعنى الكذائي. هذه صغرى المسألة. والكبرى في علم الأصول: كلما كان ظاهراً في المراد فهو المراد. وفي علم الرجال: زيد ثقة. وفي علم الأصول خبر الثقة حجة. والنتيجة حجة خبر زيد.

وكذلك حال الإستصحاب. يقول الميرزا: إن الإستصحاب يفيد الوسطية في الإحراز كما هو الحال في الأمانة - لكن الشك مأخوذ في الإستصحاب دون الأمانة، ولذا كان الإستصحاب برزخاً بين الأصل والأمانة - . وعلى هذا، فالإستصحاب ليس بحكم، بل إنه يجعل اليقين السابق وسطاً لإحراز المتيقن في ظرف الشك في بقائه. وبيان آخر يقول: إن الميزان في المسألة الأصولية يقين وشك المجتهد. وفي المسألة الفقهية يقين وشك المقلد.

وحاصل كلام الميرزا: أن الإستصحاب في الشبهات الحكمية مسألة أصولية، وقد ذكر لهذا المدعى وجهين.

وقد أورد عليه المحقق العراقي: ^(١) بأن لازمه القول بكون قاعدة الطهارة في الشبهات الحكمية من المسائل الأصولية، لأن اليقين والشك فيها للمجتهد، والحال أن الكل يجعلونها قاعدة فقهية، فلو تولد الحيوان من الحوائن الطاهر والنجس، جرت عليه القاعدة وحكم بطهارته.

وأما العراقي، ^(٢) فقد ذهب إلى أن المسألة الأصولية على قسمين. الأول: القاعدة الممهدة الواقعة في طريق الاستنباط، كحجية خبر الواحد. والثاني: ما ينتهي إليه المجتهد بعد الفحص واليأس عن الدليل، مثل الإستصحاب والبراءة. لكن يرد عليه ما ورد على الميرزا، لأن المجتهد هو الذي يشك في الحيوان المتولد هل هو طاهر أو نجس؟ وليس من شأن المقلد إجراء قاعدة الطهارة، لأنه غير متمكن من الفحص عن الأدلة حتى يتمسك بالقاعدة بعد اليأس منها، فالمعتبر في مثل هذه المسألة يقين وشك المجتهد، فلا بد وأن تكون المسألة أصولية. وأيضاً: فإن القاعدة في هذا الفرض تكون مما ينتهي إليه المجتهد بعد الفحص واليأس. لكنهم متفقون على كونها قاعدة فقهية.

وذهب السيد البروجردي ^(٣) إلى أن موضوع علم الأصول هو الحجّة في الفقه، ولهذا يكون الإستصحاب من المسائل الأصولية، لأن البحث فيه عن حجية الوجود السابق بالنسبة إلى زمان الشك، فالبحث فيه عن الحجّة، فيندرج في مسائل علم الأصول.

(١) أنظر: فوائد الأصول ٤ / ٣١٠، الهامش.

(٢) نهاية الأفكار ٤ / ٧.

(٣) نهاية الأصول: ١١.

وفيه إشكالان:

الأول: إنه قال في تعريف الإستصحاب بأنه حكم الشارع بإبقاء ما كان، وقد اختار أنه مأخوذ من الأخبار، وليس من باب بناء العقلاء ولا من باب الظن. وبين الكلامين تهافت.

والثاني: قوله بأن اليقين السابق حجة في ظرف الشك، هذه الحجية إن كانت بحكم العقل، فليس للعقل هكذا حكم، لكنكم تقولون بالحجية من باب الأخبار، فالدليل على إبقاء ما كان هو الأخبار وليس الحجية السابقة.

نعم، هنا مسلك بأن الشارع قد جعل اليقين السابق حجة على وجود المتيقن في الظرف اللاحق. لكن هذا المسلك يختلف عما ذكره لوجود الفرق بين القول بأن الوجود السابق حجة، والقول بأن اليقين السابق حجة.

والسيد الأستاذ: أفاد - بالنظر إلى ما ذكره في ضابط المسألة الأصولية من أنها المسألة التي تتكفل رفع التردد في مقام العمل، وبذلك افتقرت عن مسألة الفقهية - أن الإستصحاب من مباحث الأصول، ولا موجب لتخصيص المسألة الأصولية بما يجري في الشبهات الحكمية (قال) ولو فرض عدم كون الأصل الجاري في الشبهات الموضوعية من علم الأصول، فهو لا ينافي كون الجاري في الشبهات الحكمية منه، فيكون الإستصحاب بلحاظ جريانه في الشبهات الحكمية مسألة أصولية، وبلحاظ جريانه في الشبهات الموضوعية مسألة فقهية، ولا مانع من أن تكون المسألة الواحدة ذات جهتين بلحاظ تعدد موردها بعد عموم دليلها.^(١)

تفصيل المقال في المقام

أقول: لقد أجاد الأستاذ فيما أفاد، وتحقيق المقام بالتفصيل هو أن يقال:

إن وظيفة الفقيه تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي - للعلم الإجمالي بوجود التكاليف في الشريعة، ولحكم العقل على المكلف بالفحص عن الدليل على الحكم في الشبهات الحكمية فراراً عن إستحقاقه العقاب على المعصية - وقد أسس علم الأصول لتحصيل الحجّة على الأحكام الشرعية المنجزة.

إنما الكلام في حقيقة الحجّة، فنقول: للحجّة مراتب:

١ - القطع.

٢ - الظنون والأمارات. وهنا بحثٌ عن صغرى وكبرى، هل ظاهر الكتاب

حجّة؟ هل الأمر ظاهر في الوجوب؟ هل النهي ظاهر في الحرمة؟ هل اللقب ذا مفهوم أو لا؟ ثم هل الظواهر حجّة؟ وبأي دليل؟

فالحاصل: أنّ البحث عن حجّة الظواهر بحثٌ أصولي، وكذا البحث عن

قسم من صغريات ذلك، مثل خبر الثقة حجّة أو لا؟ أمّا أن خبر زيد حجّة أو لا؟ فهذا يرجع إلى علم الرجال ولا علاقة له بالأصول.

ومنه يظهر أنّ بعض الصغريات يبحث عنها في علم الأصول وبعضها لا يبحث فيه.

٣ - مرحلة الأصول العملية، حيث لا علم ولا علمي، والموضوع في هذه

المرحلة هو الشك وهو موجود بالوجدان، إذ الفقيه في شكٍ من الحكم الشرعي، والحاكم فيها إما العقل، إذ له أصول عقلية من قاعدة الإستغال وقبح العقاب بلا بيان، وإما الشرع، إذ له قواعد كما هو معلوم. والأصول العقلية مسائلٌ أصولية

لكونها حجّة بلا إشكال، ولكنها لا تجري إلا مع فقد الأصول العملية الشرعية، لتأخرها عنها في الرتبة. كما أن الأصول العملية تنقسم إلى الأصل المحرز وغير المحرز، والمحرز هو الإستصحاب، وهو متقدّم رتبة على البراءة والإحتياط. والكلام الآن في أن الإستصحاب مسألة أصولية أو فقهية؟

إنه يختلف بحسب المسالك في مدرك حجّية الإستصحاب:

فأما بناءً على أن الإستصحاب معتبر بحكم العقل، فهو من الأصول، لأنه إن كان دليلاً عقلياً على الحكم الشرعي يكون حجّة عليه، والمسألة الأصولية هي الحجّة على الأحكام الشرعية، لما تقدّم من أن غرض الأصولي تشخيص الحجج على الأحكام. وأما بناءً على اعتبار الإستصحاب من باب الظن بالحكم الشرعي وبقائه بعد اليقين السابق به، فهو من المسائل الأصولية كذلك، لكون الظن حجّة حينئذ.

وأما بناءً على كونه مأخوذاً من الروايات، فهنا مسلكان:

فقال جماعة: بأن مفاد الأخبار هو أمارية اليقين السابق على بقاء الحكم في ظرف الشك فيه. وعلى هذا المبني يكون الإستصحاب في الشبهات الحكمية مسألة أصولية، كما أن مسألة حجّية خبر الثقة أصولية، لأن الغرض تحصيل الحجّة، وهو حاصل على هذا المبني.

وقال آخرون: بأن مفاد الأخبار هو أن الإستصحاب يعين التكليف الشرعي في ظرف الشك فيه، فهو أصل عملي مبرز للجعل الشرعي في الزمان اللاحق. وإذا كان الإستصحاب هو الحكم الشرعي ببقاء المتيقن السابق - كما عليه هؤلاء - فهل هو مسألة أصولية؟

لا يخفى: أن الموضوع للإستصحاب هو اليقين بالحكم والشك فيه، فالمتعلق لهما هو الحكم الإلهي، والمحمول هو التعبد بالمتيقن السابق. فإن كان المتيقن السابق حكماً إلزامياً يصير الإستصحاب منجزاً له، وإن لم يكن كذلك، يصير معذراً بالنسبة إليه، ومن الواضح أن غرض الفقيه تحصيل الحجّة على الفعل والترك، فالإستصحاب على هذا المبنى أيضاً مسألة أصولية.

ومما ذكرنا ظهر تعريف المسألة الأصولية، فكّل مسألة أفادت الحجّة - العقلية كالقطع أو الشرعية كخبر الواحد - على الحكم الكلي الشرعي إثباتاً أو نفيّاً. وبعبارة أخرى: كلّ مسألة أنتجت التنجيز أو التعذير بالنسبة إلى الأحكام الواقعية الكلية، فهي مسألة أصولية، والإستصحاب من هذا القبيل. وليس القاعدة الفقهية كذلك.

وبذلك ظهر الفرق بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية.

وتبقى شبهة قاعدة الطهارة في الشبهات الحكمية الكلية، حيث أن هذا التعريف يشملها، إذ هي في مثل الحيوان المتولد المذكور سابقاً معذرة فيما لو كان نجساً في الواقع. ولكنّها قاعدة فقهية وليست مسألة أصولية.

فإن قلنا - كما قال البعض - إنه يعتبر في المسألة الأصولية جريانها في جميع الأبواب الفقهية، كخبر الثقة، والإستصحاب، وقاعدة الطهارة ليست كذلك، لكونها مختصة بكتاب الطهارة. فالإشكال مندفع.

وإن لم نقل بذلك، فلأمناس من الإلتزام بكونها مسألة أصولية كما قال آخرون. وإنما لم تطرح في الأصول، لوضوحها في المدرك والدلالة.

وأما الإستصحاب في الموضوعات، فليس من المسائل الأصولية، لكونه

حجّة على الحكم الجزئي. وقد ذكرنا أنّ المسألة الأصولية هي التي تفيد الحجّة للفقهاء على الحكم الكلي.

فظهر بتعريف المسألة الأصولية بأنها المسألة التي تنتج الحجّة على الحكم الكلي الإلهي أمور:

الأول: إنّ الإستصحاب في الأحكام الكلية مسألة أصولية.

الثاني: إنّ الإستصحاب في الموضوعات ليس بمسألة أصولية.

الثالث: إنّ قاعدة الطهارة خارجة على وجهٍ وداخله على وجهٍ آخر.

ويبقى الكلام في تعريف المسألة الفقهية:

قالوا: هي عبارة عن كلّ مسألة كان المحمول فيها إعتباراً شرعياً من حيث الإقتضاء والتخيير، التكليف والوضع.

وهذا التعريف ينطبق على جميع الأبواب الفقهية، لأنّ الأحكام الشرعية منها وضعي كالصحة واللزوم، ومنها تكليفي، وهو إما إلزامي، فالوجوب والحرمة وإما تخييري، وهو الإستحباب والكراهة والإباحة.

والمسألة الفقهية ليست بحجّة، بل هي محتاجة إلى قيام الحجّة بالنسبة إليها.

وبما ذكرنا ظهر الفرق بين المسألة الأصولية والمسألة الفقهية.

كما ظهر ممّا تقدّم الفرق بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية، حيث أنّ القاعدة الفقهية حكم شرعي محمول على موضوعٍ ينحلّ إلى موضوعات متعدّدة، كقولنا: «الشرط نافذ» غير القاعدة الفقهية الجارية في سائر الأبواب الفقهية، فهي كالمسألة الأصولية من هذه الناحية. وأيضاً القاعدة الفقهية غير متوجّهة إلى

المقلّدين، وأنما تطبيقها بيد الفقيه كالمسألة الأصولية، بخلاف المسألة الفقهية، فإنها ملقاة إلى المقلّدين أيضاً.

هذا، وقد جاء في تقرير بحث السيّد الخوئي ما نصّه:

وأما البحث عن جريان الإستصحاب في الشبهات الموضوعية، فهو بحث عن قاعدة فقهية، إذ نتيجة الإستصحاب الجاري فيها دائماً تكون أمراً جزئياً، فإذا شككنا في عدالة زيد بقاءً واستصحابنا، لزمنا الحكم ببقائها. ومن المعلوم أن هذا أمر جزئي، والمدار في جريانه على يقين كلّ أحد وشكّه بالإضافة إلى نفسه، فلو شكّ المقلّد في بقاء وضوئه بعد اليقين به، بنا على بقاءه وإن كان مجتهده يعلم بعدم بقاء وضوئه.

وبما أن المختار عندنا هو إختصاص جريانه بالشبهات الموضوعية، لما سيأتي من إبتلائه في الأحكام دائماً بالمعارض، فليست مسألة الإستصحاب من المسائل الأصولية، بل هي قاعدة فقهية.^(١)

وهذا الكلام يشتمل على أمرين:

الأول: إن القاعدة الفقهية إنما تجري في الشبهات الموضوعية دون الحكمية.

والثاني: إن الإستصحاب لا يجري في الشبهات الحكمية لابتلائه فيها دائماً

بالمعارض.

أما الأمر الأول، فلأن قاعدة لا ضرر - مثلاً - ناظرة إلى الضرر الشخصي

لا النوعي، وعلى هذا، فهي تنحلّ على حسب الأشخاص، فتكون جارية في الشبهات

الموضوعية والقضايا الشخصية فقط، ولا مجرى لها في الأحكام الكلية الإلهية. ويرد عليه: إنه لا ريب في أن البحث عن خيار الغبن وثبوتة للمغبون وعدم ثبوتة من المباحث الخاصة بالفقيه، فهو بحث عن حكم كلي إلهي، لأن الأصل في البيع هو اللزوم، وثبوت الخيار يحتاج إلى الدليل، وإقامة الدليل من عمل الفقيه لا المقلد. وقد تقرّر في محلّه أن عمدة الدليل عليه هو قاعدة لا ضرر، وأن حكم الشارع بلزوم البيع ضررٌ على المغبون، فله فسخ العقد، فتتقدم قاعدة لا ضرر على عمومات وإطلاقات نفوذ البيع ووجوب الوفاء به.

فإذن، جرت قاعدة لا ضرر - وهي قاعدة فقهية - في شبهة حكمية كلية، فالقول باختصاص القواعد الفقهية بالشبهات الموضوعية ممنوع. وأما الأمر الثاني، فلا يخفى - كما سيأتي بالتفصيل - أن الأقوال في الإستصحاب في الأحكام الكلية ثلاثة:

أحدها: الجريان مطلقاً، وأنه لا تعارض أصلاً. وهو قول المشهور.

والثاني: عدم الجريان مطلقاً، للمعارضة بين إستصحاب بقاء المجمعول مع إستصحاب عدم الجعل. وهو قول المحقق النراقي.

والثالث: التفصيل بين الأحكام الكلية الإلزامية، فلا يجري للمعارضة، والأحكام الكلية الترخيضية، كالطهارة والحلية والإباحة، فيجري.

وهذا الثالث مختار السيد الخوئي.

إذن، فإن الإستصحاب يجري في بعض الشبهات الحكمية، لأنه لا يجري فيها مطلقاً. وعليه، يكون الإستصحاب مسألة أصولية في موارد جريانه في الشبهات الحكمية.

وعلى الجملة، فإنّ مباحث الطرق والحجج وكذا الأصول العمليّة، إنّما يدخل منها في الأصول ما كان متعلّقاً بالأحكام الكلّيّة، وأمّا ما يتعلّق بالأحكام الجزئيّة فلا. وأيضاً، فما كان منها متعلّقاً بعمل الفقيه فهو مسألة أصوليّة كمسألة حجّية خبر الواحد في الأحكام. وأمّا ما كان متعلّقاً بالمقلّد فلا، كمسألة حجّية خبر الواحد في الموضوعات، فإنّه عمل المقلّد، بل هي مسألة فقهية.

وعلى هذا، فالإستصحاب منه أصولي، وهو ما كان جارياً في الأحكام، وهو عمل الفقيه، ومنه فقهي، وهو ما يجري في الموضوعات وهو عمل المقلّد. فلا بدّ من التفصيل.

الأمر الثالث

في الفرق بين الإستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع

وقاعدة اليقين

تارة: يبحث عن الفرق بينها حكماً.

وهذا ما سيأتي فيما بعد إن شاء الله.

وأخرى: يبحث عن الفرق بينها موضوعاً.

وهذا هو المقصود هنا، فنقول:

قاعدة المقتضي والمانع

وقوام هذه القاعدة هو: أنّ اليقين يتعلّق بشيءٍ وهو المقتضي، والشكّ

يتعلّق بشيءٍ آخر وهو المانع، فالمتعلّقان مختلفان ماهيةً ووجوداً.

وهذه القاعدة تجري في ثلاثة موارد:

١ - التكوينيّات. مثلاً: النار تقتضي الإحراق. والرطوبة مانعة عنه. فيتعلّق

اليقين بوجود النار والشك بوجود الرطوبة في الحطب.

٢ - التشريعيّات. مثلاً: ملاقات الماء مع النجاسة تقتضي النجاسة للماء

الملاقي، وكريّة الماء مانعة. فيتعلّق اليقين بالملاقاة والشك بكريّة الماء.

وقد ذهب إلى جريان القاعدة في التشريعيّات الشيخ هادي الطهراني وتلامذته.

٣ - الملاكات. مثلاً: يحرز المصلحة أو المفسدة للشيء. ثمّ يشك في كونها

ملزمة أو لا؟

قاعدة اليقين

وهذه القاعدة قوامها إختلاف ظرف اليقين مع ظرف الشك، مع كون

المتعلّق لهما واحداً ماهيةً ووجوداً.

مثلاً: يتيقّن عدالة زيد في يوم الجمعة، ثمّ يشك في عدالة زيد فيه بسبب

شكّه في عدالته في يوم السبت.

ولذا يعبر عن هذه القاعدة بالشك الساري. فإنّه لما يشك في عدالة زيد في

يوم السبت، يسري هذا الشك إلى يوم الجمعة فيزول اليقين بعدالته في يوم الجمعة.

والفرق بين هذه القاعدة والإستصحاب واضح. لأنّه في الإستصحاب - وإن

كان المتعلّقان لليقين والشك واحداً - لا يشترط إختلاف الزمان، بل يمكن أن

يكون اليقين بالحدوث والشك بالزوال في يوم الجمعة. وأمّا في قاعدة اليقين، فإنّ

اجتماع اليقين والشك في الزمان محال.

هذا هو الفرق. ولذا ينقسم الإستصحاب إلى ثلاثة أقسام:

١- أن يتعلّق اليقين بالشيء فيشك في بقائه واستمراره.

٢- أن يتعلّق اليقين بالشيء الموجود بالفعل، ويشك في أنه يبقى أو لا؟

وهذا ما يسمّى بالإستصحاب الإستقبالي. كأن يكون معذوراً في أول الوقت ولا يدري هل يبقى العذر إلى آخر الوقت أو لا.

٣- أن يتعلّق اليقين بالشيء الموجود بالفعل، ويشك في أنه كان سابقاً

كذلك أو لا؟ مثل أن هذا اللفظ ظاهر في المعنى الكذائي يقيناً، وهل هو كان سابقاً ظاهراً فيه كما هو الآن أو لا؟ وهذا ما يسمّى بالإستصحاب القهقرائي.

فيقع البحث في شمول دليل الإستصحاب لجميع الأقسام، أو أنه لا يشمل

الثالث؟

هذا تمام الكلام في المقدمات.

ويقع البحث في:

أدلة الإستصحاب

قد استدلّ لحجّية الإستصحاب بوجوه:

١ - السيرة العقلانيّة

لقد قامت السيرة العقلانيّة على الأخذ بالحالة السّابقة.
وهذا الوجه يتوقّف على تماميّة الصغرى والكبرى.

الكلام في الصغرى

أمّا الصغرى، فلا بدّ من ثبوت هذه السيرة من العقلاء أولاً، ثمّ هو ثابت بما هم عقلاء، أو أنّه ممّا جبّل عليه الإنسان؟ وثالثاً: ما هو حدّ بنائهم، هل هو مطلق بأن يأخذوا بالحالة السّابقة في جميع الأمور المعاشية والمعادية، أو في أمورهم الدنيويّة والمعاشيّة فقط؟. ورابعاً: هل عملهم من باب الأمانة أو الأصل بمعنى كونه أصلاً يرجعون إليه عند التّحير؟ وخامساً: هل بناؤهم على التّعبد بالأخذ بالحالة السّابقة أو أنّه مستندّ إلى دليل؟ وسادساً: هل لو لم يأخذ أحد بالحالة السّابقة يلام ويؤاخذ على ذلك أو لا لابدئية للعمل على طبقها؟ ثمّ لا يخفى أنّ هذا الوجه من العلامّة فما بعد، وقد تبعه الوحيد وكاشف الغطاء.

فمنهم من قال بثبوت هذه السيرة على وجه الإطلاق.

ومنهم من نفى وجودها على وجه الإطلاق.

ومنهم من فصل:

فمنهم من قال بالتفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرفع،

فلو لم يحرز الإقتضاء للبقاء فلا سيرة عند العقلاء.

ومنهم من قال بالتفصيل بين الموارد التي يغلب فيها البقاء وغيرها، فالسيرة

قائمة على القسم الأول لا مطلقاً، وهذا ما تفيدته كلمات الشيخ. مثلاً: لو ورد الحكم

من المولى ثم شك في نسخه له، فحيث أن الغالب عدم النسخ، فإن السيرة قائمة

على البناء على بقاء الحكم.

ومنهم من قال بالتفصيل بين مورد الظن بالبقاء وغيره. وهو المستفاد من

كلمات المحقق القمي.

حول الدليل على دعوى السيرة

هذا، وقد استدلل لثبوت السيرة في أصلها بوجهين:

الأول: إن الأخذ بالحالة السابقة من الأمور الفطرية الجليّة، فهو فوق البناء

العقلاني. بل هذه الحالة موجودة في الحيوانات، فالسيرة العقلانيّة الإنسانيّة ناشئة

من الفطرة.

وفيه:

أولاً: إن كان كذلك، فالدليل ليس السيرة وبناء العقلاء.

وثانياً: هذه الحالة موجودة عند الحيوانات، ولكن هل تأخذ الحيوانات

بالحالة السابقة مع الشك أو لا؟ هذا غير معلوم لنا.

الثاني: إنه لو وصل الأمر إلى العبد من المولى، ثم احتتم العبد عدول المولى عن أمره، فإنَّ بناء العقلاء على لزوم العمل على طبق الأمر وعدم الإعتماد بالإحتمال والشك اللاحق، ولذا لو ترك العبد الإمتثال معتذراً بالشك اللاحق، لم يسمع منه ويكون مستحقاً للعقاب عند العقلاء.

وفيه:

هذا صحيح، ولكن من أين يثبت أنَّ لزوم العمل باليقين السابق هو من باب الإستصحاب، فلعله من باب قاعدة الإشتغال، إذ يحكم العقل والعقلاء على أساسه بلزوم الإتيان بما تيقن به من أمر المولى حتَّى يحصل الفراغ. ومجرد إحتمال إبتناء سيرتهم على قاعدة الإشتغال يُسقط الإستدلال.

وأضاف المحقق الخراساني: ^(١) إنه ربّما يعمل العقلاء على طبق الحالة السابقة من أجل الإطمينان ببقاءها، فكان عملهم مستنداً إلى الإطمينان اللاحق لا الإستصحاب بمعنى إبقاء الحالة السابقة مع الشك فيها لاحقاً. ولذا، فإنَّ العقلاء في الأمور المهمة والكبيرة لا يكتفون بمجرد اليقين السابق، فمثلاً لا يرسل الإنسان العاقل المال الكثير إلى الشخص الذي لا يعلم بوجوده الآن، إستناداً إلى العلم السابق بوجوده، بل يستخبر عن وجوده وحاله فعلاً ثمَّ يرسل إليه المال. ومن الموارد ما يرتب العقلاء الأثر على اليقين السابق من باب الإحتياط

(١) كفاية الأصول: ٣٧٨.

لامن باب الإستصحاب، كما لو كان له ولد في بلد حصل فيه الإضطراب، واحتمل موت الولد، ولكنه من جهة أخرى يحتمل وجوده واحتياجه الشديد إلى المال. فإنه يرسل إليه المال احتياطاً لئلا يموت من الجوع.

وتحصّل: أنه لا بدّ من ثبوت عمل العقلاء على طبق الحالة السابقة من باب الإستصحاب، حتّى يستدلّ عليه ببناء العقلاء، فلو احتمل وقوع العمل على طبق قاعدة الإشتغال أو الإحتياط أو الإطمينان لم يتم الإستدلال.

إشكال آخر:

وأيضاً: إنه لا ريب في عدم وجود التعبد في السيرة العقلانيّة مطلقاً، لأنّ التعبد إنّما يكون بين المولى والعبد، وأما بين العقلاء بما هم عقلاء، فلا يوجد التعبد، وإذا انتفى التعبد، فهل البناء على الحالة السابقة من الأمور العقلانيّة الثابتة والمرتكزة في أذهان العقلاء؟

مثلاً: عندما يقع البيع والشراء، فإنّ المرتكز عند المتعاملين سلامة العوضين ولزوم تسليمهما... هذا شيء مرتكز في أذهان العقلاء؟ فهل الأخذ بالحالة السابقة مرتكز مثله؟ كلاً... وإنّما المنشأ للأخذ هو الإحتياط أو الإطمينان أو الإشتغال...؟

تلخّص:

إنّ الفقيه يحتاج إلى الحجّة، والإنصاف أنّ السيرة العقلانيّة ليست الحجّة على الإستصحاب....

ولو سلّمنا ثبوت السيرة... فهل لو لم يعمل أحدٌ على طبق الحالة السابقة وتوقف، يؤاخذه العقلاء؟ كلاً... فأين الحجّة؟

تفصيل المحقق النائيني

وفصل الميرزا، فوافق على قيام السيرة العقلية على العمل بالحالة السابقة في موارد الشك في الرفع، أما مع الشك في المقتضي فلا، قال: إنه لا مجال لإنكار قيام السيرة العقلية والطريقة العرفية على الأخذ بالحالة السابقة وعدم الإعتناء بالشك في ارتفاعها، ولم يردع عنها الشارع - ولكنَّ القدر المتيقن هو الأخذ بالحالة السابقة عند الشك في الرفع، ضرورة أن الشك في بقاء الحياة لو أوجب التوقف في ترتيب آثار الحياة لانسدت أبواب المراسلات والمواصلات والتجارات، بل لم يقدّم للعقلاء سوق. وأما عند الشك في المقتضي، فبناؤهم على التوقف والفحص إلى أن يتبين الحال.^(١)

الإشكال عليه

أولاً: دعوى بناء العقلاء على إجراء الإستصحاب في مطلق موارد الشك في الرفع ممنوعة، بل إنه مقيد بموارد الشك المتساوي الطرفين، فلو ظنَّ بزوال الحالة السابقة لا يجري عندهم الإستصحاب.

وأيضاً: فإنَّ العقلاء في كثير من الموارد لا يجرون الإستصحاب، كما لو كان إجراؤه على خلاف الإحتياط. وبعبارة أخرى: إذا كان الإستصحاب مخالفاً للإحتياط، فلا سيرة على إجرائه قطعاً.

فالقول بعدم إجرائهم الجريان مع الشك في المقتضي صحيح، لكنَّ القول

(١) فوائد الأصول / ٤ - ٣٣٢ - ٣٣٣.

بإجرائهم الإستصحاب مطلقاً مع الشك في الرفع ممنوع.

وثانياً: إنه ليس عدم العمل على طبق الحالة السابقة موجباً لاختلال النظام في جميع الموارد، لأنّ هذا المحذور إنّما يتوجّه فيما لو توقّف عن العمل بالحالة السابقة بمجرّد الشك في الرفع، لكنّ كثيراً من موارد العمل إنّما هو من أجل الجهات الأخرى لا الإستصحاب. مثلاً: يرسل المال إلى الشخص في البلد الآخر من أجل العلاج، مع احتمال كونه ميّناً، لأنّ هذا الإرسال هو مقتضى الإحتياط في حفظ النفس.

أو أنّه يعمل على طبق الحالة السابقة اعتماداً على وثوقه ببقائها، فلا يكون عمله من باب الإستصحاب.

تفصيل المحقّق العراقي

وفصل العراقي^(١) بنحو آخر، فقال بأنّ العقلاء يجرون الإستصحاب في أمورهم المعاشية، لأن ذلك مقتضى الإرتكاز عندهم. وأمّا في الأمور الدينية فلا يوجد في أذهانهم هكذا إرتكاز. (قال) لأنّه لو كان هكذا إرتكاز في أذهان العقلاء لما أنكر جماعة كبيرة من العلماء حجّية الإستصحاب مع كونهم من كبار العقلاء.

الإشكال عليه

أولاً: قبوله وجود الإرتكاز العقلاني في الأمور غير الشرعية، منقوض بموارد:

١ - موارد الشك في المقتضي.

٢- موارد الظنّ بالخلاف.

٣- موارد الإحتياط.

ثانياً: قوله بعدم وجود الإرتكاز في الأمور الدينيّة وإلاّ لما أنكر جمع من العلماء حجّية الإستصحاب. منقوض بمسألة خبر الواحد الثقة، فإنّ حجّيته من الإرتكازات العقلانيّة قطعاً، مع أنّ مثل ابن إدريس وغيره ينكرون حجّية خبر الواحد الثقة.

ثالثاً: قوله بعدم وجود الإرتكاز عند العقلاء في الأمور الدينيّة ووجوده في غيرها، مردود بأنّه لا فرق في نظر العقلاء بين القسمين المذكورين من الأمور، فالمسيحي كما يجري الإستصحاب بالنسبة إلى حياة التاجر الذي يتعامل معه في البلد الآخر، كذلك يجري الإستصحاب بالنسبة إلى حياة العالم المسيحي الذي يأخذ منه أحكام دينه.

ورابعاً: إنّ العراقي نفسه يوافق على عموم التعليل الموجود في نصوص الإستصحاب كما سيأتي.

وخامساً: التعليل الموجود في «لأنك كنت على يقين من وضوئك» دليل على إرتكازيّة العمل على طبق الحالة السابقة في الأمور الشرعيّة كالوضوء. وهذا تمام الكلام في صغرى السيرة العقلانيّة.

الكلام في الكبرى

إنّ هذه السيرة على فرض ثبوتها يتوقّف حجّيتها على قبول الشارع لها بالإمضاء أو عدم الردع.

رأي المحقق الخراساني

فقال المحقق الخراساني: ^(١) هذه السيرة مردوعة بوجهين:

أحدهما: الآيات الناهية عن العمل بغير علم، وإبقاء الحالة السابقة مع الشك

في بقائها عمل بغير علم، والله عز وجل يقول ﴿لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾. ^(٢)

والثاني: إن الوظيفة في الشبهات الحكمية - سواء الوجوبية والتحريرية -

والموضوعية هي إما البراءة وإما الإحتياط - حسب الإختلاف بين العلماء -،

فالمجعول الشرعي في الشبهات أحد الأصلين، فلامجرى للإستصحاب فيها،

وهذا يكشف عن عدم إعتبار الشارع للإستصحاب المعتبر ببناء العقلاء.

فهذه السيرة على فرض ثبوتها مردوعة.

الإشكال عليه

وقد أشكل عليه العلماء - عدا المحقق العراقي - بأن: هذا الكلام يناقض

كلامه في مسألة حجية خبر الواحد، فقد ذكر السيرة العقلانية دليلاً على حجية خبر

الواحد، ثم قال: لا يتوهم كون السيرة مردوعة بأدلة النهي عن العمل بغير علم.

فما أفاده هنا قد ذكره هناك بعنوان «التوهم» ثم أجاب عنه بأن هذه الرادعية

مستحيلة، للزوم الدور، لأن النسبة بين السيرة و﴿لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ نسبة

الخاص إلى العام، فرادعية الآية عن السيرة موقوفة على عدم تخصيص السيرة

(١) كفاية الأصول: ٣٨٧.

(٢) سورة الإسراء، الآية ٣٦.

للآية (فلو خصصت الآية لم تشمل السيرة) لكن تخصيص السيرة للآية متوقف على رادعية الآية، فلو تمت الرادعية لما تحقق التخصيص.

وحاصل كلامه هناك: عدم كون السيرة مردوعة، ولما كانت بمراى من

الشارع فهي ممضاة عنده.

وهذا يناقض كلامه هنا، حيث قال بالرادعية، لكن الرادعية مستلزمة للدور.

بل مخصصة السيرة أيضاً مستلزمة للدور، لأنها إنما تخصص إذا لم تكن

الآية رادعة لأن السيرة المردوعة غير قابلة للتخصيص، فكان مخصصة السيرة

متوقفة على عدم رادعية الآية، وعدم الرادعية متوقفة على تخصيص السيرة لها.

الجواب

فأجاب المحقق الخراساني: بأنه لا حاجة في حجية السيرة إلى إحراز عدم

الردع عنها، بل يكفي عدم ثبوت الردع من الشارع بعد الفراغ عن وجودها عند

العقلاء. أما وجود السيرة العقلانية بالعمل بخبر الثقة، فلا ريب فيه، وأما عدم ثبوت

الردع، فقد ظهر أن رادعية الآية مستلزمة للدور، ولا رادع غيرها.

ثم إنه ذكر وجهاً آخر لعدم الرادعية وهو: ^(١)

إن السيرة على العمل بخبر الثقة قائمة قبل نزول الآية، فلو شككنا في

رادعيتها عنها بعد نزولها نستصحب عدم الرادعية.

وأيضاً: لما كانت السيرة قبل الآية، فإنه بعد نزولها يدور الأمر بين أن تكون

الآية ناسخة للسيرة أو تكون السيرة مخصصة للآية، وعند دوران الأمر يتقدم

(١) كفاية الأصول: ٣٠٤، الهامش.

التخصيص لكونه أغلب من النسخ.
وأيضاً: إِنَّ الآيةَ متعلّقةٌ بأصول الدين ولا علاقة لها بالفروع.

إشكال المحقّق النائي

وأشكل الميرزا: بأنّ جميع ما ذكره المحقّق الخراساني لعدم رادعيّة الآيات عن السيرة في خبر الواحد، يجري في السيرة بالعمل بالإستصحاب، وإلا يلزم التهاوت والتناقض في كلماته.

دفاع المحقّق العراقي

ودافع المحقّق العراقي^(١) عن شيخه مجيباً عن إشكال الميرزا بالفرق بين مسألتي خبر الواحد والإستصحاب، وذلك:

بأنّ ظاهر قوله تعالى ﴿لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ هو النهي عن اتّباع غير العلم، وهذه الآية تنطبق على الإستصحاب ولا تنطبق على خبر الواحد، لأنّ العقلاء في خبر الواحد يلغون احتمال الخلاف، فيكون بمنزلة العلم، وليس الحال في الإستصحاب كذلك، بل هم يجعلونه أصلاً يرجعون إليه في حال الشك والتحيّر. فتكون الآية رادعة عن العمل بالإستصحاب وغير رادعة في خبر الواحد.

النظر فيه:

ولكنّ هذا الدفاع لا يفيد:

(١) نهاية الأفكار ٤ / ٣٦.

أولاً: لأنَّ المحقِّق الخراساني ذكر هناك أنَّ الآية لا علاقة لها بفروع الدين، وفي الإستصحاب ذكر أنَّها رادعة. وهذا تهافت.

وثانياً: قد استدلَّ في خبر الواحد بلزوم الدور، ولم يستدل بكونه أمانةً ليقع الفرق بينه وبين الإستصحاب.

رأي المحقِّق الخوئي

ووافق السيّد الخوئي صاحب الكفاية في خبر الواحد بدليلين:

١- كون الآيات متعلّقة بأصول الدين.

٢- لزوم الدور.

النظر فيه:

ولكنَّ كون الآيات متعلّقة بأصول الدين أوّل الكلام، فقوله ﴿لَا تَقْفُ...﴾ آيةٌ عن التخصيص، لكونه معللاً بـ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ...﴾. وهذا يعم.

وما دلَّ على النهي عن العمل بالظن أيضاً آيةٌ عن التخصيص، لكونه معللاً بـ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ وهذا يعم.

وأما الدور، فقد ذكر السيّد الخوئي - في خبر الواحد - أنَّ مخصّصة السيرة مستلزمة للدور، لكنَّ رادعية الآيات عن السيرة غير مستلزمة له.

أما إستلزام مخصّصة السيرة للدور، فلأنَّ السيرة ما لم تصر حجّةً لا تكون مخصّصةً، لأنَّ الصلاحية للتخصيص فرع الحجّية، وعليه، فالسيرة موقوفة على الإمضاء حتّى تكون حجّةً، والآيات دالة على عدم الإمضاء. والحاصل: إنَّ

مخصصة السيرة للآيات تتوقف على ثبوت عدم الردع من الشارع - لعدم ثبوت الردع -، إذن، لا بد من إحراز عدم الردع ولا يكفي عدم ثبوته، وإحرازه يتوقف على عدم رادعية الآيات، وعدم الرادعية متوقف على حجية السيرة بالإمضاء.

وأما عدم إستلزام رادعية الآيات عن السيرة للدور، فلأن الآيات عامة بلاريب، تعم كل ما كان بغير العلم من العمل، وخروجها عن تحت الآيات يحتاج إلى دليل، ومجرد عدم ثبوت مخصصة السيرة للآيات كاف لبقائها تحتها، وقد تقدم أن المخصصة مستلزمة للدور.

وتلخص: إنطباق ﴿لَا تَقْفُ﴾ على العمل بخبر الواحد.

أقول:

هذا إشكال السيد الخوئي على صاحب الكفاية في بحث خبر الواحد.

ونفس هذا الإشكال يرد على السيد في بحث الإستصحاب، حيث وافق المحقق الخراساني على عدم الرادعية.

التحقيق

والتحقيق عدم إمكان رادعية الآيات عن كل سيرة عقلانية ثابتة. وذلك: لأن الآيات ملقاة إلى العقلاء، وهي لا تصلح للرادعية عن السيرة الثابتة عندهم بما هم عقلاء، لأنها إنما تنهى عن العمل بغير العلم، ومن المعلوم أن المراد من «العلم» هو العلم الوجداني أو ما ينتهي إلى العلم. وبعبارة أخرى: هي تنهى عن إتباع غير الحجة، ومتى كان العمل عن حجة، فإنه لا يستحق العقاب عليه إن كان مخالفاً للواقع، ولذا لو قامت الحجة على براءة الذمة فترك العمل وظهر وجوبه في الواقع،

لم يكن مستحقاً للعقاب. وكذا لو عمل بقاعدة الحلّ مثلاً، وهكذا.
 وعلى هذا، فإنه يكون العمل الواقع عن الحجّة خارجاً عن تحت الآيات
 تخصّصاً، والسيرة العمليّة الثابتة من العقلاء بما هم عقلاء والتي تقع المواخذة
 عندهم عليها من هذا القبيل، أي إن الآيات تكون منصرفاً هذه السيرة.
 وبعبارة أخرى: إذا كانت السيرة عند العقلاء بهذه المثابة، والخطابات ملقاةً
 إليهم، فإن سيرتهم تكون قرينة حافّةً بالكلام وموجبةً لانصرافه إلى غيرها، لأنهم
 يرون الحالة السابقة حجّةً يجوز لهم العمل على طبقها.
 وهذا تمام الكلام على حجّية الإستصحاب بالسيرة العقلانيّة.

٢ - الظن

وتقريب الإستدلال لحجّية الإستصحاب من باب الظنّ هو: إنّ اليقين
 بالوجود السابق موجب للظنّ ببقائه في الزمان اللاحق، وهذا الظنّ معتبر. فهنا
 صغرى وكبرى كذلك، وقد وقع الكلام في كليهما.

الإشكال في الصغرى

أمّا الصغرى، ففيها وجوه من الإشكال؛ منها:

الوجه الأوّل

إنّ الدليل لا يطابق المدعى، لأن المفروض حجّية الإستصحاب، سواء كان
 الظنّ موافقاً للحالة السابقة أو مخالفاً، وسواء كانت الحالة اللاحقة الشك
 المتساوي الطرفين أو الظنّ.

وهذا الدليل أخص من المدعى، لأنه يختص بالظن الموافق لليقين السابق.

الوجه الثاني

إنه قد لا يوجب اليقين السابق للظن بالبقاء لاحقاً، وفي موارد إفادة الظن: قد يكون الظن بالبقاء مؤقتاً بيومين مثلاً، ونحن نريد في الإستصحاب الظن ببقاء المتيقن السابق في ظرف الشك اللاحق بصورة دائمة.

الإشكال في الكبرى

وأما الكبرى، فلو فرض تمامية الصغرى، فلا دليل على إعتبار هذا الظن، بعد قيام الأدلة الأربعة على عدم حجية الظن إلا ما خرج بالدليل.

٣- الإجماع

ومن الأدلة على حجية الإستصحاب: إجماع العلماء، وقد ادعى هذا الإجماع المحقق في المعارج بعبارته: أطبق العلماء.^(١) وعن العلامة في بعض كتبه^(٢) دعوى الإجماع صريحاً، وعن بعض الأكابر^(٣) دعوى الإتفاق.

الكلام عليه

وقد وقع الكلام بين العلماء الأعلام في هذا الإجماع من حيث الصغرى

(١) معارج الأصول: ٢٨٧.

(٢) مبادئ الوصول: ٢٥١.

(٣) أنظر: فرائد الأصول ٣ / ٥٤.

ومن حيث الكبرى كذلك:

أما من حيث الصغرى، فهو غير ثابت، لأن صاحب المعالم^(١) قال: أنكره الأصحاب. والمرضى أنكر حجية الإستصحاب.^(٢)

نعم، دعوى (الإجماع) تجتمع مع مخالفة البعض، لإختلاف المسالك في الإجماع، فعلى مسلك اللطف - مثلاً - يصح دعوى الإجماع باتفاق أهل العصر الواحد. أما دعوى (الاتفاق) فلا تجتمع مع المخالفة.

وأما من حيث الكبرى، فإن الإجماع المعتبر ما كان منه كاشفاً عن رأي المعصوم أو عن دليل معتبر عندنا. ومن المعلوم وجود الأدلة الأخرى على حجية الإجماع، حتى أن العلامة والمحقق قد أقاما الأدلة العديدة. فهو إجماع مدركي.

٤ - النصوص

وعمدة الدليل على حجية الإستصحاب (الروايات). وأما غيرها من الأدلة فلا يعتبر به كما عرفت.

صحيحة زرارة الأولى

وهذه نصوص المسألة.

وأولها صحيحة زرارة الواردة في الباب الأول من أبواب نواقض الوضوء

من كتاب الطهارة:

(١) معالم الأصول: ٢٥٣.

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة ٢ / ٨٢٩

قال قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخففة والخفقتان عليه

الوضوء؟

فقال: يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن، فإذا نامت العين والاذن

والقلب وجب الوضوء.

قلت: فإن حُرِّكَ إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟

قال: لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمر بين، وإلا، فإنه

على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، وإنما ينقضه بيقين آخر. (١)

وجه الاستدلال:

أما سنداً، فلا ينبغي الشك في صحّة الرواية، فإنّ السند إلى زرارة صحيح

بلا إشكال، وزرارة لا يروي عن غير المعصوم، لا سيّما مثل هذه الرواية، فلا يضّر

الإضمار، لا سيّما وأنّ غير واحد من الفقهاء (٢) رواها مسندةً إلى الإمام أبي جعفر

عليه السّلام، فكأنّهم وجدوها مسندةً في الأصول، ورووها كذلك، وصاحب

الوسائل لم يعثر عليها، والله العالم.

إلا أن يقال بأنّ القرانن التي أوجبت إعتبار نسخة الأصل عند السيّد وغيره

كلّها حدسيّة، وحدس الفقيه لا يكون حجّةً على الفقيه الآخر. فتأمل.

والعمدة أنّ زرارة لا يروي عن غير المعصوم.

وأما فقه الحديث. ففي الرواية سؤالان: (أحدهما): عن حكم الخففة أي

(١) وسائل الشيعة ١ / ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، رقم ١.

(٢) كالسيّد بحر العلوم في الفوائد الأصوليّة: ١١٠ والمحدّث البحراني في الحدائق الناضرة.

السنة. وهذا السؤال لا علاقة له بالإستصحاب، ومنشؤه: الشك في مفهوم النوم سعةً وضيقةً، أو الشك في حكم السنة. فأجاب الإمام بما حاصله: أن السنة غير النوم. - وكذلك القرآن الكريم في آية الكرسي ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ - وحكمها غير حكمه.

(والسؤال الثاني) عن حكم ما إذا شك في تحقق النوم الناقض للوضوء. وهذه شبهة موضوعية، فهو يسأل عن الطريق للعلم بالنوم. وهذا السؤال يرتبط بالإستصحاب، وحاصل جواب الإمام: إن هذا الرجل كان متيقناً بوضوئه، والآن هو على يقينه السابق.

الإشكال في الاستدلال:

وقد أشكل في الاستدلال بالصحيحة بوجوه:

(الأول) إن الإستصحاب لا يجري في الأحكام الفرعية فقط، بل يجري في الأحكام الأصولية أيضاً، كما لو شك في حجية حجة كالبينة بقاءً، فإنه تستصحاب الحجية، أو حدوداً، فإنه يستصحاب عدم الحجية كالظن.

لكن الصحيحة خبر واحد، والخبر الواحد غير جارٍ في المسألة الأصولية. (الجواب) إن خبر الواحد جارٍ في المسألة الأصولية أيضاً كالمسألة الفرعية، وفي الأحكام الوضعية كالأحكام التكليفية. وإنما لا يجري خبر الواحد في أصول الدين، لأن المعبر فيها هو العلم واليقين.

(الثاني) إن القول بحجية الإستصحاب بالصحيحة يستلزم عدم حجية الإستصحاب. لأن الإستصحاب نفسه من الحوادث، لأنه إعتبار شرعي وضعي

حَدَّثَ من الشارع، وعليه، فهو مسبوق بالعدم. فإذا كان الإستصحاب حجةً يلزم عدم حجتيته، لأن أركان الإستصحاب موجودة في نفس حجية الإستصحاب.

(الجواب) إن موضوع الإستصحاب هو اليقين بأمر ثم الشك في بقائه، لكن أدلة خبر الواحد تفيد عدم الإعتناء بالشك وإلغاء احتمال الخلاف، كقوله عليه السلام: «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عن ثقاتنا».

فخبر الواحد يفيد العلم تعبدًا، وما قام عليه الخبر غير مشكوك فيه، فالصحيحة تفيد العلم بحجية الإستصحاب، فلا شك في حجتيته تعبدًا، فلا يجري إستصحاب عدم حجية الإستصحاب.

(الثالث) إن هذه الصحيحة تنهى عن نقض اليقين بالشك، والحال أنه منقوض به وجدانًا، فكيف يتعلّق النهي به؟

(الجواب) إن المنهي عنه مقدورٌ وهو نقض اليقين بالشك عملاً.

المحتملات الخمسة في الصحيحة

وهل تدلّ الصحيحة على قاعدة كليّة أو هي خاصّة بموردها؟

إنه لا ريب في دلالة الصحيحة على حجية الإستصحاب مع الظنّ بالخلاف، لأنه لما «حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم» فإنه ظانٌ بنومه. إذن، فالإستصحاب جارٍ مع الظنّ بالخلاف. نعم، لو كان حجية الإستصحاب من باب السيرة العقلانية، فإنهم لا يجرونه مع الظنّ بالخلاف. هذا مطلب.

والمطلب الآخر هو: إن مورد الصحيحة شبهة موضوعيّة، فلو كانت مختصة

به، كان الإستصحاب قاعدة فقهية لامسألة أصولية. وحينئذٍ نقول:

قد دلت الصحيحة على أنه لو كان على وضوءٍ فشك في حدوث النوم الناقص، فلا يجب عليه الوضوء، ولكن هل هي مختصة بهذه المسألة، أي مسألة الوضوء والشك في الناقص - وهو النوم - خاصةً أو الأعم منه ومن كل ناقص؟
 أيضاً: هل تعمّ الصحيحة الشبهة الحكمية أيضاً أو تختصّ بالموضوعية؟
 لقد سأل زرارة: «إن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم» فأجاب الإمام بما حاصله «لا يجب عليه الوضوء»، ثم أكد عليه السلام الإمام الجواب بقوله: «حتى يستيقن أنه قد نام».

لكنّ قوله عليه السلام بعد ذلك: «والأ...» مطلبٌ جديد، فإنه يعطي قاعدةً كليةً، فما هو المقصود؟

قد اختلفت أنظار العلماء في معنى هذه الجملة، على وجوه:
 أن يكون قوله «والأ...» شرطاً، وكل شرط فلا بد له من جزاء. وقوله: «فإنه على يقين من وضوئه» تمهيد للجزاء، والجزاء قوله «فلا ينقض اليقين بالشك»، لكنّ «الفاء» دخلت على الجملة الممهدة.

أن لا يكون «ولا ينقض»، هو الجزاء، لأن الجزاء يكون مع «الفاء» وبدون «الفاء»، أما أن يكون مع «الواو» فلا. إذن، ما هو الجزاء؟ هنا احتمالات قال بكل منها قائل:
 أن يكون الجزاء هو «فإنه على يقين من وضوئه». لأن معنى الرواية: «والأ...» أي: وإن لم يكن متيقناً من نومه، «فإنه على يقين من وضوئه».

فوقع الإشكال: بأن الجزاء يترتب دائماً على الشرط، لوجود العلقه بينهما، ولكن اليقين بالوضوء غير مترتب على عدم اليقين بالنوم، لأنه - سواء كان على

يقين من نومه أو لم يكن - متيقن من وضوئه من قبل. وعلى هذا، لا يعقل أن يكون «فإنه على يقين من وضوء» جزءاً للشرط «وإن لم يستيقن أنه قد نام».

واختلفت أنظارهم في توجيه كون مدخول «الفاء» وهو «فإنه على يقين...» هو الجزء للشرط، مع عدم الارتباط بين الجملتين كما تقدم:

ف قيل: إن قوله «فإنه على يقين» جملة خبرية، غير أنها ليست معلولاً للشرط، بل هي علة للشرط، فكأن الإمام عليه السلام يخبر عن أمرٍ خارجي هو يقين هذا الشخص بالوضوء، وجعل هذا اليقين جزءاً للشرط، والعلة قد تقع جزءاً، كقولك: إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة. فمعنى الرواية حيثئذ: إن لم يتيقن بالنوم فلا يجب عليه الوضوء لكونه متيقناً سابقاً بالوضوء.

وهذا الوجه مستفاد من كلام المحقق الإصفهاني^(١).

وقيل: إن قوله «فإنه على يقين» جملة خبرية، لكنها في المعنى إنشائية، فمعنى الرواية: إن لم يستيقن بالنوم فليس له أن ينقض وضوئه عملاً.

والفرق بين هذا القول وسابقه واضح، إذ الجزء أصبح معلولاً، وكان المعنى:

إن لم يستيقن بالنوم لا يجوز له نقض الوضوء عملاً.

وهذا رأي الميرزا^(٢).

وتلخص مما ذكرنا إلى الآن: أن الأقوال في مدلول الرواية مختلفة:

١ - حجية الإستصحاب في مورد اليقين بالوضوء والشك في النوم.

(١) نهاية الدراية ٥ / ٤١ - ٤٢.

(٢) أجود التقريرات ٤ / ٣٣.

٢- حجّية الإستصحاب في مورد اليقين بالوضوء والشك في الناقض نوماً أو غيره.

٣- حجّية الإستصحاب في مطلق المتيقّن والمشكوك.

واختلفت أنظار القائلين بالقول الثالث في معنى الرواية:

١- أن الجملة «والأ» شرطية، وجوابها نفس «فإنه على يقين...»

فقيل: إن الجملة المذكورة إخباريّة في معنى الطلب. أي: إن لم يستيقن من

نومه يجب عليه العمل على اليقين السابق.

وقيل: إن الجملة المذكورة بيان لإعتبار اليقين السابق، أي: إن الشارع يخبر

عن إعتباره لليقين السابق بالوضوء في ظرف الشك بالنوم.

وقيل: إن الجملة المذكورة خبريّة حقيقيّة، فهو يخبر عن أن المتيقّن سابقاً

بالوضوء متيقّن به إن شك في بقائه.

وقيل: إن الجملة «والأ» شرطية، لكنّ جزائها ليس جملة «فإنه على يقين» بل

إن هذه الجملة تمهيد للجزاء، والجزاء هو «ولا يتفرض اليقين بالشك».

وقال الشيخ وصاحب الكفاية: ^(١) الجملة «والأ» شرطية، أي: وإن لم يستيقن

أنه قد نام، لكنّ «فإنه على يقين» ليس هو الجزء - لعدم وجود الترتّب بين هذه

الجملة وجملة الشرط، مع أن الترتّب ضروري، مثل: إن جاءك زيد فأكرمه، حيث

ترتّب الإكرام على المجيء. وليس هذا الترتّب موجوداً بين الجملتين، لأن اليقين

بالوضوء غير مترتب على عدم اليقين بالنوم، لأن اليقين بالوضوء موجود سواء

يتيقن بالنوم أو لا - بل الجزء جملة محذوفة تقديرها: لا يجب عليه الوضوء.

(١) فرائد الأصول ٣/ ٥٦، كفاية الأصول: ٣٨٩.

والمعنى على هذا: وإن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء، لأنه على يقين من وضوئه. فكانت جملة: «فإنه على يقين» علة لعدم وجوب الوضوء، وقد قامت هذه الجملة مقام جزاء الشرط.

ونظائر هذا في القرآن والإستعمالات الفصيحة كثيرة، كقوله تعالى ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ ومن الواضح إن غنى الله عن العالمين لا يرتبط بالكفر، فسواء كفر أحد أو لم يكفر، فإن الله غني عن العالمين. فليس ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ جزاءً للشرط وإن ورد عليه «الفاء»، بل الجزاء محذوف. هذا تمام الكلام في بيان المحتملات.

بيان دلالة الصَّحِيحَة

وما ذكرناه هو الأقرب، والصَّحِيحَة دالة على حجية الإستصحاب مطلقاً، وقد اختار السيّد الخوئي هذا الرأي.^(١) وأشكل على رأي أستاذه الميرزا والإصفهاني قدس الله سرهم.

ولو لم يتم النظر المذكور، فإن دلالة الصَّحِيحَة على حجية الإستصحاب مطلقاً تامّة، لأمر عديدة موجودة فيها:
منها:

إن هذه القضية واردة في غير الوضوء أيضاً، كالشك في عدد الركعات وغيره ممّا سيأتي. فالكبرى عدم نقض اليقين بالشك غير مختصة بالوضوء.

(١) مصباح الأصول ٣/١٦.

ومنها:

التأكيد الموجود في الصّحيحة: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام» «حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن» و«إلا فإنه على يقين» و«ولا ينقض اليقين بالشك» و«بل ينقضه بيقين آخر» كلّ ذلك لإفادة قاعدة كلية.

ومنها:

إسناد كلمة (النقض)، فإن مفهومها كلّ أمر مبرمٍ محكمٍ قوي. فالصّحيحة أفادت أنّ المهمّ هو (اليقين)، سواء كان المتيقّن هو الموضوع أو غيره من عدالة زيد أو نجاسة ثوبٍ أو حرمة ماءٍ أو صحّة عملٍ ... وهكذا.

ومنها:

التأكيد بكلمة «أبدأ».

ومنها:

إعتماد الإمام في الصّحيحة على أمرٍ ارتكازي هو: أنّ الإنسان إذا تيقّن بشيء لا يرفع اليد عنه بمجرد الشك فيه.

إشكال على الصّحيحة

وذكر المحقق الإصفهاني^(١) إشكالاً على الإستدلال بالصّحيحة حاصله: إنّه إن كانت مسبوقاً بالنكرة سقط ظهورها في إفادة معنى الجنس وحملت على العهد، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى

فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَصْنَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيْلًا^(١) وعلية، فَإِنَّ اللَّامَ فِي «لا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشك» تكون للعهد، مشيرةً إلى قوله عليه السَّلام قبل ذلك: «فإنه على يقينٍ من وضوئه» لكون «على يقين» نكرةً، وحيث أنَّ المتعلِّق لليقين هو الوضوء، فلامحالة يكون قوله: «لا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشك» مختصاً بالوضوء، فتسقط الصَّحيحة عن الدلالة على حجِّية الإستصحاب مطلقاً.

الجواب

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بملاحظة المناسبات وجميع ما يحتفُّ بالرواية من القرائن والخصوصيات، كما هو مقتضى القاعدة في الإستظهار من النصوص وسائر الأقوال، بأن يقال:

إنَّه وإن كان الأصل في القيود هو الإحترازية، فيقتضي تقييد «اليقين» بهالوضوء»، ولكنَّ مورد ذلك هو ما إذا لم يكن الموضوع من المفاهيم الإضافة، كما لو قال: أكرم العالم العادل، لعدم كون العدالة من المفاهيم ذات التعلُّق، وأمَّا في «اليقين» وأمثاله، حيث أنَّ المفهوم متقوم بالغير، فإنَّ الأصل في قيديَّة الغير له يسقط، بل يصير الكلام ظاهراً في أنَّ «اليقين» هو تمام الموضوع، وإنَّما ذكر «الوضوء» معه لاحتياجه إلى المتعلِّق ولكون الوضوء هو مورد السؤال والجواب. وبما ذكرنا يظهر أنَّ اللَّامَ فِي «اليقين» للجنس للعهد، بخلافها في الآية المباركة، فالقياس مع الفارق.

(١) سورة المزمل، الآية ١٥ - ١٦.

وقد يشكل: بأن إستدلال الإمام عليه السّلام في الصّحيحة ينافي القاعدة الثابتة: قاعدة الشكّ السببي والمسببي، حيث تقرّر أنّه إذا كان هناك أمران بينهما سببية ومسببية، وأمکن إجراء الأصل في طرف السبب، فإنّه يجري، ومع جريانه فيه لا يبقى الشك وهو الموضوع المسبب. ومثاله المعروف ما إذا غسل الثوب بماء مشكوك الطهارة، فإنّه يقع الشك في طهارة الثوب، ومع جريان الأصل في طرف الماء لا يبقى الشك في طرف الثوب.

وفي مورد الصّحيحة: الشك في بقاء الوضوء مسبب عن الشك في تحقّق النوم، ومقتضى القاعدة المزبورة هو التمسك بأصالة عدم النوم، فلا يبقى الشك بالنسبة إلى الوضوء.

لكنّ الإمام عليه السّلام تمسك بالإستصحاب في طرف المسبب وقال: «وإلا، فإنّه على يقينٍ من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشكّ».

وجوه الجواب والنظر فيها:

وقد ذكر للجواب عن هذا الإشكال وجوه:

١- إنّ الإمام عليه السّلام قد أجرى الإستصحاب في الوضوء كنايةً عن جريانه في عدم النوم، من باب ذكر اللّازم وإرادة الملزوم، ولهذا نظائر كثيرة في الإستعمالات الفصيحة.

وفيه:

إن هذا مجاز، يحتاج إلى القرينة، وهي مفقودة، وأصالة الظهور تدفع هذا

الإحتمال.

٢- إنَّ أساس القاعدة في السَّبب والمسبَّب أن يكون أحد المستصحبين موضوعاً والآخر حكماً، فهناك يكون الأصل السَّببي حاكماً على المسبَّب. وهذا الأساس مفقود فيما نحن فيه، بل النسبة هنا نسبة أحد الضدِّين إلى وجود الآخر. وذلك:

لأنَّ تحقُّق النوم يضادُّ بقاء الطهارة، والطهارة من الحدث ضدَّ النوم، وعدم أحد الضدِّين من اللوازم العقلية لوجود الضدِّ الآخر، لامن الأسباب الشرعية، ومن المعلوم أنَّ الإستصحاب غير جارٍ في اللوازم العقلية.

وبعبارة أخرى: السرِّ في عدم إجراء الإمام الإستصحاب في عدم النوم هو عدم وجود السببية الشرعية بين النوم وبقاء الوضوء، بل بينهما ملازمة عقلية، لأنَّ عدم أحد الضدِّين يلزم وجود الضدِّ الآخر عقلاً.

هذا، وقد تقرَّر في بحث الضدِّ بطلان مقدمية عدم الضدِّين لوجود الضدِّ الآخر. ولو سلّمنا، فإنَّ الأساس في الإستصحاب السَّببي والمسبَّب أن تكون مقدمية أحدهما للآخر مقدميةً شرعيةً، كمثال الماء والثوب المغسول به، فيكون الأصل في طرف السَّبب حاكماً على الأصل في طرف المسبَّب.

والحاصل: إنَّه لاسببية ومسببية بين عدم النوم وبقاء الوضوء.

وعلى فرض وجودها، هي عقلية لا شرعية.

وفيه:

إنَّ العقل هو الحاكم بكون السببية عقلية في مواردنا، والشرع هو الحاكم بكونها شرعيةً في مواردنا.

إن كون الشيء مسبباً أي معلولاً للشيء الآخر - سواء في السببية الشرعية والعقلية - يتوقف على توفر ثلاثة أمور: المقتضي والشرط وعدم المانع. فلو فقد أحدها لم تتحقق المعلولية والمسببية، كما هو الحال في القضايا التكوينية، كالنار وإحراقها للحطب.

ولما كان المطلب فيما نحن فيه - وهو الحدث والطهارة من الحدث - شرعياً، لعدم دخالة العقل في مثل هذا المطلب، فلا بد من الرجوع إلى الأدلة الشرعية للتعرف على أن (المقتضي) للطهارة ما هو؟ و(الشرط) لتحقق ذلك ما هو؟ وما هو (المانع) عن تحقق الحدث؟

فالطهارة من الحدث أمر مسبب معلول، والمانع عنها في الصحيحة هو النوم، فكان عدم النوم من أجزاء السبب لبقاء الطهارة، وقد عرفت أن السببية هذه شرعية لا عقلية.

٣- إن السبب في إجراء الإستصحاب في طرف (الوضوء) هو عدم جريانه في طرف (النوم)، لأن الشبهة في النوم (مفهومية) والإستصحاب غير جارٍ في الشبهات المفهومية.

توضيحه:

إن هذا الوجه يتكوّن من صغرى وكبرى.

أما الكبرى، فالأصوليون فيها على قولين.

ووجه عدم الجريان هو أن المفهوم ليس موضوعاً لحكم من الأحكام الشرعية، والإستصحاب إنما يجري في الأحكام وموضوعات الأحكام الشرعية،

ولذا لا يجري الإستصحاب في (الغروب) إذا شك في تحققه بأن يقال: الأصل عدم الغروب، لأن الآثار لا تترتب على مفهوم الغروب وإنما تترتب على واقع الغروب ومصادقه، وأمره يدور بين الوجود والعدم، فقبل إستتار القرص لاشك، وبعد إستتار القرص لاشك، وزوال الحمرة لاشك في عدم تحققه.

وأما الصغرى، فلأن سؤال زرارة هو: هل في هذه الحالة «يحرك شيء في جنبه» يصدق عنوان النوم أو لا؟ فالشبهة مفهومية كمثال الغروب، والإستصحاب غير جارٍ فيها.

وفيه:

أولاً: ليس السؤال من قبيل الشبهة المفهومية، بل هو من قبيل الشبهة الموضوعية، لأن ظاهر الرواية أن السؤال عن تحقق النوم وعدم تحققه لمن «حرك في جنبه شيء»، وليس عن مفهوم النوم.

وثانياً: لو كانت الشبهة مفهومية، كان على الإمام عليه السلام بيانها، لرجوع الأمر إلى الحكم الشرعي، وعدم جوابه عليه السلام وتمسكه باستصحاب الطهارة يكشف عن عدم كون الشبهة مفهومية.

٤- إن حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي إنما هي حيث يكون الأصلان متخالفين، كما في مثال الماء والثوب المغسول به، أما إذا كانا متوافقين من حيث الأثر، فلا حكومة، وما نحن فيه من قبيل الثاني.

وفيه:

إن معنى الحكومة هو إزالة أحد الدليلين لموضوع الدليل الآخر أو إيجاد

الموضوع للدليل الآخر بالتعبد الشرعي، كما في مثل «الطواف بالبيت صلاة»^(١) حيث يوجد الموضوع شرعاً، وكما في «لا ربا بين الولد والوالد»^(٢) حيث يزيل الموضوع شرعاً.

وفيما نحن فيه: الشك هو موضوع الإستصحاب، فإذا جرى الإستصحاب بالصّحيحة في طرف السبب، ارتفع الشك - وهو الموضوع - في طرف المسبب بالتعبد الشرعي، وإذا ارتفع الموضوع ارتفع الحكم بالضرورة... وعلى هذا، فإنه بجريان الإستصحاب في طرف عدم النوم، لم يبق الشك في بقاء الطهارة، وهذه هي الحكومة، سواء كان الأصلان متوافقين أو متخالفين.

التحقيق

والحق في الجواب عن الإشكال ما أفاده شيخنا دام بقاءه، وهو: إن للحكومة - في مورد الأصل الحاكم والمحكوم - أثرين، أحدهما علمي والآخر عملي. أمّا العلمي، فقد ذكرنا أن مقتضى القاعدة إجراء الأصل في طرف الحاكم دون المحكوم، كما لو كانت الحالة السابقة في الشيء هي الطهارة، فإنّ الفقيه يفتي بالطهارة استناداً إلى الإستصحاب ولا يتمسك للطهارة بقاعدة الطهارة وإن كانت النتيجة واحدة، لأنّ الإستصحاب حاكم عليها ولا يبقى الشك. وأمّا العملي، فإن كان الأصلان متخالفين، فلا بدّ من إجراء الأصل الحاكم،

(١) مستدرک الوسائل ٩ / ٤١٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٨ / ١٣٥، الباب ٧ من أبواب الربا، رقم ١.

كما في مثال الماء والثوب، وأما إن كانا متوافقين، فلا يلزم ذلك، لوحدة الأثر عملاً وعدم لزوم أي محذور. ويشهد بذلك تمسك الإمام عليه السلام - في موثقة مسعدة بن صدقة -^(١) بقاعدة (الحل)، مع كون المورد هو الثوب يشتري من السوق «لعله سرقة أو خيانة»، فإن (قاعدة اليد) تجري فيه وهي مقدمة على (قاعدة الحل). وكما في المرأة يريد زواجها ويحتمل كونها أختاً له، فإن الأصل هو (إستصحاب) عدم وجود النسب بينهما أولاً. ولكن الإمام تمسك بقاعدة (الحل). فالحق في الجواب: أن الإمام قد أجرى الإستصحاب في طرف المسبب، لوحدة الأثر عملاً.

الصّحیحة الثانیة

قال زرارة:

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، وصلّيت، ثم إنني ذكرت بعد ذلك؟

قال عليه السلام: تعيد الصلاة وتغسله.

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه أصابه، فطلبتَه فلم أقدر عليه، فلما صلّيت وجدته؟
قال: تغسله وتعيد.

(١) وسائل الشيعة: ١٧ / ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الرقم ٤.

قلت: وإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً، فصليت

فيه 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 أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فاغسله؟

قال عليه السلام: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى

تكون على يقين من طهارتك.

قلت: فهل علي إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟

قال عليه السلام: لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في

نفسك.

قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في 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 لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك.

البحث في جهات ثلاث:

ويقع الكلام في هذه الرواية في السند وفقه الحديث ومورد الإستدلال:

السند

أما السند، فهذه الرواية رواها الشيخ الصدوق في العلل والشيخ الطوسي في التهذيب، وهي في الوسائل في الباب ٤١ من أبواب النجاسات^(١) عن الشيخ مضمرة، ولكن رواية الصدوق مسندة إلى أبي جعفر عليه السلام، وسندها صحيح، لأن إبراهيم بن هاشم عندنا ثقة.

وأما إسناد الشيخ في الفهرست، فصحيح بلا إشكال. وبعد، فإن زرارة لا يروي عن غير الإمام، فأضماره بحكم الإسناد.

المتن

ففي الصحيحة ست أو سبع مسائل كما لا يخفى، فقد سألت: أولاً: عن حكم نسيان نجاسة الثوب عند الصلاة بعد العلم بالنجاسة. فأجاب عليه السلام بوجوب إعادة الصلاة.

ثانياً: عن حكم العلم الإجمالي بإصابة النجاسة للثوب. فأجاب بوجوب إعادة الصلاة كذلك. كما هو مقتضى قاعدة العلم الإجمالي المنجز.

ثالثاً: عن حكم ما إذا ظنَّ بإصابة النجاسة للثوب، ففحص عنها فلم يجدها وصلى ثم رآها بعد الصلاة. (قالوا) يحتمل أن يكون ظنُّه بعد الفحص زائلاً بل يكون متيقناً بالعدم. ويحتمل أن يبقى على حاله أو يتبدل إلى الشك.

وقد أجاب عليه السلام بوجوب الغسل وعدم لزوم إعادة الصلاة، على كلا التقديرين.

(١) وسائل الشيعة ٣/ ٤٧٧.

ثم إن الإمام ذكر وجه عدم الإعادة بقوله: «لأنك كنت على يقين...»، وقد دل ذلك على أن إحراز الطهارة في حال الصلاة كاف في الصحة وإن كانت النجاسة موجودة على الثوب في الواقع.

رابعاً: عن حكم ما إذا علم بإصابة النجاسة لأحد أطراف الثوب إجمالاً. فأجاب بوجوب غسل جميع أطراف العلم الإجمالي من الثوب، قائلاً: «تغسل من ثوبك...». خامساً: عن حكم الفحص عند احتمال إصابة النجاسة. فأجاب بعدم وجوب الفحص قائلاً: «لا، ولكنك إنما تريد...».

وسادساً: عن حكم ما إذا رأى النجاسة على ثوبه في أثناء الصلاة. فأجاب بالتفصيل حيث قال بوجوب الإعادة في صورة سبق العلم بالإصابة والشك في موضعها. وبوجوب الغسل في الأثناء في صورة عدم سبق العلم بذلك. قال: «وإن لم تشك ثم رأيت رطباً...».

موضع الاستدلال

وموضع الاستدلال على حجية الإستصحاب في هذه الصحيحة هو:

السؤال الثالث، حيث قال عليه السلام: «لأنك كنت على يقين في طهارتك...».

والسؤال السادس، حيث قال عليه السلام: «لأنك لا تدري، لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك».

أما جواب الإمام عن السؤال السادس، فدلالته على الإستصحاب تامة

إنّما الكلام في الإستدلال بما أفاده في الجواب عن السؤال الثالث، قال في الكفاية: «نعم، دلالتة في المورد الأوّل على الإستصحاب مبني على أن يكون المراد من «اليقين» في قوله عليه السّلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك» اليقين بالطهارة قبل ظن الإصابة كما هو الظاهر. فإنّه لو كان المراد منه اليقين الحاصل بالنظر والفحص بعده، الزائل بالرؤية بعد الصّلاة، كان مفاده قاعدة اليقين، كما لا يخفى»^(١).

أقول:

حاصل كلامه: إن هنا يقينين، أحدهما: اليقين بالطهارة التي كانت قبل احتمال الإصابة. والثاني: هو اليقين بالطهارة بعد احتمال الإصابة والفحص عن النجاسة. فإن كان المراد من «اليقين» هو الأوّل، فدلالة الصّحيحة على الإستصحاب تامّة. وإن كان الثاني، فلا تدل عليه، بل هي دليل على قاعدة اليقين، لأن يقينه بالطهارة الحاصل بعد الفحص قد زال بعد رؤية النجاسة بعد الصّلاة، وحينئذٍ، يسري الشك إلى اليقين السّابق، ويظهر عدم تماميته قبل الصّلاة. ذكر هذا الإحتمال الثاني في «اليقين» وإن جعل الأوّل «هو الظاهر». وتوضيح إندفاع الإحتمال المذكور، وبيان تمامية الإستدلال بالصّحيحة على الإستصحاب هو:

إنّ «قاعدة اليقين» هي: ما إذا تيقّن بالشيء في زمانٍ، وشكّ فيه في الزمان اللاحق، ثمّ سرى الشكّ إلى اليقين السّابق وأزاله، كما لو تيقّن بعدالة زيد في يوم الجمعة،

ثم شك في يوم السبت في عدالته واحتمل عدمها في يوم الجمعة أيضاً، فيكون الشك سارياً من الزمان اللاحق إلى الزمان السابق وموجباً لزواله في ذلك الزمان. هذا هو قاعدة اليقين.

وليس الحال في الصحيحة هكذا، لأن «اليقين» فيها هو اليقين بطهارة الثوب سابقاً، أي قبل الظن بإصابة النجاسة، وأما بعد الظن بها، فلا ذكر لليقين أصلاً، أي هو غير متيقن بعدم الإصابة، فيكون المشكوك فيه هو نفس المتيقن سابقاً وهو الطهارة. وهذا هو الإستصحاب.

إشكال في تطبيق الإستصحاب على المورد

إنما المهم هو الإشكال، بأن ضابطة الإستصحاب، أي: اليقين السابق والشك اللاحق، غير منطبقة على مورد الصحيحة، لأن «النقض» الموجود فيها «نقض باليقين»، لأن المفروض هو العلم بنجاسة الثوب حين الصلاة، فكيف يكون تعليل الإمام عدم الإعادة بقوله: «لأنك كنت على يقين...»؟

وجوه الجواب - الأول

ولهم في رفع هذا الإشكال وجوه:

قال في الكفاية: ^(١) ولا يكاد يمكن التفصي عن هذا الإشكال إلا بأن يقال: إن الشرط في الصلاة فعلاً حين الإلتفات إلى الطهارة هو إحرازها - ولو

بأصلٍ أو قاعدة - لانفسها، فيكون قضية إستصحاب الطهارة حال الصلّاة عدم إعادتها، ولو انكشف وقوعها في النجاسة بعدها، كما أنّ إعادتها بعد الكشف يكشف عن جواز النقص وعدم حجّية الإستصحاب حالها، كما لا يخفى.

أقول:

وحاصله: ضرورة التوسعة في شرط الصلّاة من (الطهارة) نفسها، إلى (إحراز الطهارة). فكان دخوله في الصلّاة بالإستصحاب، وهو أصل محرز، أو قاعدة الطهارة.

وبعبارة أخرى: إنّ الإشكال مبنيٌّ على أن يكون شرط الثوب في الصلّاة خصوص الطهارة، أمّا مع كون الشرط إحراز الطهارة، فالإشكال مرتفع. والدليل على التوسعة المذكورة وأن يكون الشرط كذلك، هو نفس هذه الصحيحة ونسبتها إلى ما دلّ على إعتبار الطهارة في الصلّاة، فكان الشرط أعمّ من الطهارة الواقعية والتعبديّة.

يقول: أنّ لا طريق لحلّ الإشكال إلا ما ذكره.

لكنّه وقع في إشكالٍ آخر هو: إنّ «إحراز الطهارة» ليس من الأحكام الشرعيّة ولا من موضوعات الأحكام الشرعيّة، والإستصحاب لا يجري في غيرهما. فأجاب بقوله:

إنّ الطهارة وإن لم تكن شرطاً فعلاً، إلا أنّها غير منعزلة عن الشرطيّة رأساً، بل هي شرط واقعيّ إقتضائي، كما هو قضية التوفيق بين بعض الإطلاقات ومثل هذا الخطاب. هذا، مع كفاية كونها من قيود الشرط، حيث أنّه كان إحرازها

- بخصوصها لا غيرها - شرطاً.

وحاصل كلامه: الجواب عن الإشكال بوجهين:

أحدهما: إنَّ الشرط تارةً فعلي وأخرى إقتضائي، وإنما لا يجري الإستصحاب في الطهارة إن لم تكن شرطاً - لافعلياً ولا إقتضائياً -.. وأما إذا كان لها حظٌ من الشرطيّة، ولو لإقتضاء، جرى فيها الإستصحاب، ومقتضى الجمع والتوفيق هو كون الطهارة شرطاً إقتضائياً، فأصبحت مجعولاً شرعياً يجري فيها دليل الإستصحاب.

الثاني: إنّه لما كان إحراز الطهارة - لا نفسها - شرطاً، كانت الطهارة من قيود الشرط، لأن «الإحراز» من المفاهيم الإضافيّة، فإذا تعلق بـ«الطهارة» أصبحت الطهارة من قيود الموضوع الشرعي، وهذا كاف لجريان الإستصحاب.

ثمّ أورد على نفسه الإشكال: سلّمنا ذلك، لكنّ قضيتّه أن يكون علّة عدم الإعادة حينئذٍ - بعد إنكشاف وقوع الصّلاة في النجاسة - هو إحراز الطهارة حالها باستصحابها، لا الطهارة المحرزة بالإستصحاب. مع أنّ قضية التعليل أن يكون العلّة له هي نفسها لا إحرازها، ضرورة أن نتيجة قوله «لأنّك كنت على يقين...» أنّه على الطهارة لا أنّه مستصحابها كما لا يخفى.

فأجاب بوجهين:

أحدهما قوله: نعم، ولكنّ التعليل إنّما هو بلحاظ حال قبل إنكشاف الحال، لنكتة التنبيه على حجّية الإستصحاب وأنّه كان هناك استصحاب.

والثاني قوله: مع وضوح إستلزام ذلك لأنّ يكون المجدي بعد الإنكشاف هو ذاك الإستصحاب لا الطهارة، وإلا لما كانت الإعادة نقضاً. كما عرفت في الإشكال.

هذا تمام كلام صاحب الكفاية في هذا المقام.

الإشكال على الكفاية

وقد أورد على جوابه عن الإشكال بوجوه:

١- إنَّ السَّوَال كان «فإنَّ ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً، فصلَّيت، فرأيت فيه. قال عليه السَّلام: تغسله ولا تعيد الصَّلاة. قلت: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقينٍ من طهارتك فشككت...».

فسؤال زرارة عن السَّبب في التفكيك بين الغسل والإعادة - بخلاف السَّوالين السَّابقين حيث أمر فيهما بالغسل والإعادة كليهما - وذلك، لأنَّه إذا كان الثوب نجساً يجب غسله، فقد وقعت الصَّلاة في الثوب النجس، فهي فاقدة للطهارة التي هي شرط أو واجدة للنجاسة التي هي المانع - على القولين -.. فلماذا لا تعاد؟

لكنَّ الجواب المذكور لا يرتبط بالسَّوال عن السَّبب للتفكيك بين الغسل والإعادة، وأنَّما يرتبط بما إذا كان السَّوال عن السَّبب المجرَّز للدخول في الصَّلاة، لأنَّه كان حين الدخول فيها على يقين من طهارته السَّابقة، وهو شكٌّ في بقائها، ولا ينقض اليقين بالشك.

فالإشكال باقي ولا يندفع بما ذكره.

٢- إنَّ ما ذكره في جواب السَّوال الأوَّل - من أنَّ «إحراز الطهارة» ليس بحكمٍ ولا هو موضوع لحكم، فكيف يستصحب؟ - بأنَّ الطهارة شرط إقتضائي، لا يرفع المشكلة. وتوضيح ذلك:

إن المحقق الخراساني يرى للحكم مراتب أربع هي:

١ - مرتبة الإقتضاء

٢ - مرتبة الإنشاء

٣ - مرتبة الفعلية

٤ - مرتبة التنجيز.

وعلى أساس هذا المبنى، تكون مرحلة الإقتضاء هي مرحلة الملاكات من المصالح والمفاسد، فلا تكون مرحلة الإقتضاء بوحدها منشأً للحكم، بل لابد للحكم من وجود المقتضي وعدم المانع.

وعليه، فالطهارة إذا كانت إقتضائية، فإن جميع قيود الحكم - من الشرائط وعدم المانع - غير متحققّة، حتى يتحقّق الحكم، وتحقّقه بدونها محال. وبعبارة أخرى: إقتضاء الحكم شيء وتحقّق الحكم شيء آخر، والأثر يترتب على الحكم لا على إقتضاء الحكم، والإستصحاب إنما يجري فيما له الأثر لا فيما لا أثر له.

فعلى مبنى الكفاية: تكون الطهارة في ظرف الشكّ في مرتبة الإقتضاء - أي مرتبة الملاكات -، وإنما يشترط إحراز الطهارة في مرتبة الفعلية، فأركان الإستصحاب غير متوفّرة.

٣ - وإن ما ذكره في الجواب الثاني عن السؤال الأول - وهو قوله: هذا مع كفاية... - غير صحيح. لأن «الإحراز» من الصفات النفسانية الإضافية، كالشوق والحبّ والبغض، فكانت الطهارة مقدّمة للإحراز. لكن لما كان الإحراز أمراً

نفسانية، فلا بد من أن تكون الطهارة المقومة له نفسانية لا خارجية، لأن الأمور النفسانية لا تتعلق بالأمور الخارجية، وآلا يلزم أن يكون الخارجي نفسياً أو النفسي خارجياً. وكلاهما محال.

لكن شرط الصلاة هو الطهارة الخارجية، وهي التي يترتب عليها الأثر الشرعي، لا الطهارة الذهنية. وهذا الإشكال من المحقق الإصفهاني.

الجواب الثاني

وهو في الكفاية أيضاً مع نقده حيث قال:

ثم إنه لا يكاد يصح التعليل لو قيل باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء كما قيل، ضرورة أن العلة عليه إنما هو إقتضاء ذلك الخطاب الظاهري حال الصلاة للإجزاء وعدم إعادتها، لالزوم النقص من الإعادة كما لا يخفى.

(قال): اللهم إلا أن يقال: إن التعليل به إنما هو بملاحظة ضمنية إقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء. بتقريب: أن الإعادة لو قيل بوجوبها كانت موجبة لنقص اليقين بالشك في الطهارة قبل الإنكشاف وعدم حرمة شرعاً، وآلا للزم عدم إقتضاء ذلك الأمر له كما لا يخفى، مع إقتضائه شرعاً أو عقلاً. فتأمل^(١).

حاصله: إن التعليل هو «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت...»، وليس فيه أي إشارة إلى إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي. إن التعليل لعدم

الإعادة هو «الإستصحاب»، وهو أمر ظاهري، لكنّ الكبرى وهي: «إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي» لا علاقة لها بالإستصحاب.

وقد أوضح وجه التأمل بقوله: وجه التأمل: إن إقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء ليس بذاك الوضوح كي يحسن بملاحظته التعليل بلزوم النقض من الإعادة.

الجواب الثالث

وهو من الميرزا النائيني.

فقد تكلم على هذا الإشكال^(١) بالتفصيل، وهذا محصل كلامه:

إن من الأخبار ما يدلّ على أنّ الصلاة في الثوب الذي علم بنجاسته باطلة وإن كانت عن نسيان. ومن الأخبار ما يدلّ أنّه لو صلّى في النجاسة عن غفلة عنها، كانت صلاته صحيحة، سواء كانت الطهارة شرطاً أو النجاسة مانعاً.

وحاصل ذلك: دوران الصحة والبطالان مدار العلم.

لكنّ العلم يؤخذ في الموضوع، تارة: بما أنّه صفة خاصّة، وفي هذه الصورة لا يقوم شيء مقام العلم. وأخرى: بما أنّه محررّ للواقع، وفي هذه الصورة تقوم الأمانة كخبير الواحد والأصل كالإستصحاب - لكونه أصلاً محرراً - مقام العلم. وثالثة: بما أنّه منجز ومعدّر. وفي هذه الصورة تقوم الأمارات والأصول المحرزة وغير المحرزة مقام العلم.

وفي مسألة لباس المصلّي، تفيد النصوص إعتبار العلم، أي أنّ الشرط هو العلم

بالطهارة أو المانع هو العلم بالنجاسة، لكنّ هذا العلم قد أخذ بما هو منجز أو معذر، وعليه، فإنّ الإستصحاب يقوم مقامه، وحينئذٍ، يتم تطبيق الإستصحاب على المورد. فكان الإمام لما قال «لأنك كنت على يقين...» ذكر العلة لعدم الإعادة، وذلك: كون هذه الصلّة واجدة للشرط أو فاقدة للمانع - على المسلكين - ببركة الإستصحاب.

الإشكال على الميرزا

إنّه لا يخلو حال «العلم بطهارة اللباس والبدن» من أحد ثلاثة حالات: إمّا هو طريقٌ محض، وإمّا هو الموضوع، وإمّا هو جزء الموضوع - ولا شيء رابع - . فإن كان العلم بالطهارة طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه، فالأمارات والأصول المحرزة تقوم مقامه بلا كلام، لكنّ العلم ليس إلّا كاشفاً، والشرط هو الطهارة - أو النجاسة هي المانع - ولما ينكشف وقوع الصلّة في النجاسة، يظهر فقدها للشرط أو وجدانها للمانع، وتكون الصلّة باطلة ويجب إعادتها. وإن كان للعلم بالطهارة موضوعيّة، فإن كان جزء الموضوع، كان الجزء الآخر هو الطهارة - أو عدم النجاسة - . ولما إنكشف وقوع الصلّة في النجاسة، وجب إعادتها. وإن كان العلم تمام الموضوع للحكم بصحّة الصلّة، فلا أثر لاستصحاب الطهارة، لعدم الموضوعيّة لها.

لكنّ الإمام عليه السّلام حكم بالصّحة إستناداً إلى الإستصحاب.

فظهر سقوط هذا الوجه.

ولا يخفى: أن «اليقين» في «لا تنقض اليقين بالشك» موضوعٌ وركنٌ للإستصحاب، وهو في نفس الوقت طريقٌ إلى المستصحب - كعدالة زيد مثلاً - .

وليس تمام الموضوع بالنسبة إليه.

الجواب الرابع

وأجاب السيد الخوئي^(١) عن الإشكال - بعد الإيراد على كلام الكفاية والميرزا - بما ملخصه: إن في الصحيحة ثلاثة صور مفروضة:
الصورة الأولى: ما إذا كان عالماً بالنجاسة تفصيلاً، وقد حكم فيها الإمام عليه السلام بالإعادة.

والصورة الثانية: ما إذا كان عالماً بالنجاسة إجمالاً، وقد حكم فيها بالإعادة كذلك.
ومن الواضح عدم جريان الإستصحاب مع وجود العلم تفصيلاً أو إجمالاً.
أما في الصورة الثالثة، فلم يفرض العلم بالنجاسة، وفيها لم يحكم الإمام بالإعادة، واستدل لذلك بوجود الحكم الظاهري قائلاً «لأنك كنت على يقين...».
فهذه صغرى المسألة، والكبرى هي إجزاء الأمر الظاهري بالإستصحاب عن الأمر الواقعي، وقد كان مفروغاً عنه عند زرارة.

وهذا هو الوجه للحكم بعدم الإعادة.

وفيه:

إن هذا الإستدلال موقوف على كون الكبرى مفروغاً عنها عند زرارة، لأنها غير مقبولة إلا في الطهارة، ولا طريق لنا لإثبات أن زرارة كان عالماً بهذه الكبرى في باب الطهارة.

الجواب الخامس

ما أفاده المحقق العراقي،^(١) فإنه ذكر بأن الإشكال مبني على أن النجاسة المرثية بعد الصلاة هي النجاسة المعلومة قبلها، فإن مقتضى القاعدة حينئذٍ عدم جريان الإستصحاب، لانتقاض اليقين باليقين.

أما مع احتمال أن لا تكون نفس النجاسة المعلومة سابقاً، فالإستصحاب تام والإشكال مندفع.

ووجه هذا الإحتمال هو: إن زرارة قال في السؤال المتقدم: «فوجدته»، وهذا ظاهر في وجدان نفس النجاسة السابقة، أما في هذا السؤال فيقول: «رأيت»، فقد تغير التعبير، وهذا يوجب الشك في كون ما رآه نفس ما تيقن به سابقاً، وإذا حدث الشك تمت أركان الإستصحاب.

ثم أشكل على نفسه: إن ظاهر قول زرارة «ولم ذلك» هو التعجب من تغير الحكم، حيث حكم في السؤال السابق بالإعادة، وفي هذا السؤال بعدمها، وتعجب زرارة يكشف عن وحدة الموضوع في السؤالين وألا لما تعجب.

وأجاب: بأن زرارة لم يكن متعجباً، واختلاف تعبيره في السؤالين - حيث في الأول جاء بالضمير «فوجدته» وفي الثاني لا يوجد الضمير - كافٍ لإيجاد الإحتمال بكون النجاسة المرثية بعد الصلاة غير المتيقنة قبلها.

أقول:

إننا إذا دققنا النظر في الأسئلة وجدنا الثالث في نفس موضوع السؤالين

السابقين، غير أنه في الأول عالم تفصيلاً، وفي الثاني عالم إجمالاً، وفي الثالث شاك، أي هو شاك في نفس ما كان عالماً به في السؤالين، وهو النجاسة المتيقنة سابقاً. وكذلك الحال في السؤال الرابع والخامس ... فلا منشأ للإحتمال الذي طرحه هذا المحقق.

نعم، في السؤال الثالث قال: «رأيت» ولم يقل «رأيته» وهذا كثير في الإستعمالات، خاصةً بعد وجود الضمير «وجدته» في السؤال السابق، فهو قد رأى نفس ما كان وجدّه في السؤال السابق - غير أنه كان هناك عالماً بالنجاسة وهنا شاك - ويشهد بما ذكرنا مجيء الضمير «رأيته» في السؤال السادس.

وتلخص: إن هذا الوجه خلاف ظاهر الصحيحة.

وبعد:

فإن تمّ شيء من الأجوبة الخمسة فهو، وإلا، فإنّ الإستدلال بالصّحيحة لحيّة الإستصحاب تام، وإن جهلنا كيفية إنطباقه على المورد، كما في الكفاية وغيرها.

الصّحيحة الثالثة

عن زرارة عن أحدهما: قال: قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز ثنتين؟

قال عليه السّلام: يركع بركعتين وأربع سجّادات وهو قائم بغاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه.

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....^(١)

وهذه الرواية صحيحة ومسندة، وفيها «محمد بن إسماعيل النيسابوري» راوية «الفضل بن شاذان» وهو عندنا ثقة.

وموضع الإستدلال قوله عليه السلام: ولا ينقض اليقين بالشك.

وذلك: لأن سبب أمره بالبناء على عدم الإتيان بالركعة الرابعة هو كونه متيقناً بذلك سابقاً وشاكاً فيه لاحقاً.

إشكالات ذكرها الشيخ^(٢)

وهي ترجع إما إلى عدم المقتضي وإما إلى وجود المانع.

ما يتعلق بالمقتضي:

إن أمر الإمام بأن يؤتى بالركعة لا يخلو من حالين، فإما هي متصلة بالثلاث وإما هي منفصلة عنها. فإن أتى بها متصلة، دلت الصحيحة على الإستصحاب، لأنه أصل محرز - والأصول المحرزة تقوم مقام العلم - فلو كان عالماً بعدم مجيء الركعة الرابعة كان عليه الإتيان بها متصلة، فالإستصحاب يدل على ذلك كذلك. لكن هذا خلاف ضرورة المذهب، لأنها قائمة على الإتيان بالركعة

(١) وسائل الشريعة ٢١٦/٨، الباب ١٠ من أبواب الخلل في الصلاة، رقم ٣.

(٢) فراند الأصول ٦٢/٣.

المشكوك فيها منفصلة لا متصلة.

إذن، لا بدّ من حمل «اليقين» في الصحيحة على اليقين بالفراغ والبراءة، لأنّ الإستغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة، فيأتي بها منفصلةً، فإن كانت الصّلاة ناقصة تمتّ وإلا كانت الركعة نافلةً، وهذه هي ركعة الإحتياط.

إذن، سقط الإستدلال.

مضافاً إلى أن الفقهاء عامة إستفادوا من الصّحيحة قاعدة اليقين.

ويشهد بذلك: أنّ الإمام عليه السّلام أجاب عن السؤال بالشك في الركعتين الأوليين بين الإثنين والأربع بالإتيان بالركعتين مع فاتحة الكتاب، أمّا في السؤال عن الشك بين الثلاث والأربع، فإنّها إن كانت الركعة متصلةً لكان مخيراً بين الفاتحة والتسيحات، والتخيير لا يجتمع مع الإستصحاب، بل الفاتحة تجتمع مع المنفصلة. مضافاً إلى أنّ في موثقة عمّار من أخبار باب الشك في عدد الركعات «إذا شككت فابن على اليقين. قال: هذا أصل؟ قال: نعم»^(١) واليقين فيها هو اليقين بالبراءة، والأخبار يفسّر بعضها بعضاً.

ما يتعلّق بالمانع

بعد التنزّل عمّا ذكر، فإنّه إن كانت الصّحيحة تتعلّق بالإستصحاب، وجب الإتيان بالركعة متصلةً، وهذا (أولاً) ينافي المشهور من الروايات في الباب، ويقع التعارض، ولا بدّ من الأخذ بالمشهور بين الأصحاب. (وثانياً) الصّحيحة موافقة للعامة، فأصالة الجهة فيها غير تامّة.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٢، الباب ٨ من أبواب الخلل في الصّلاة، رقم ٣.

ومقتضى الدقة في المقام، إرجاع الإشكال إلى مقام المقتضي، فإنه مع عدم تمامية جهة (الجهة) لا مقتضي للصحة حتى يقع التعارض والترجيح بالشهرة.

الكلام على الإشكالات

١- ذكر الشيخ: أن أمر الإمام بالإتيان الركعتين بفاتحة الكتاب يشهد بكونهما موصولتين، وهذا قرينة على أن المراد قاعدة اليقين.

وفيه: إن التكليف في الركعتين الموصولتين هو التخيير، فلعل الإمام ذكر أحد فردي التخيير، ولم يكن مراده القراءة بالفاتحة تعييناً.

سَلَمْنَا، لكنَّ عدم ذكر الإمام التشهد والتسليم ظاهر في كونهما موصولتين، لأنَّ الركعة المفصلة إنما تكون بعد التشهد والتسليم، وعدم ذكر الإمام ذلك يشهد بكونهما متصلتين، فيقع التعارض بين ظهور إشمال الصدر على القراءة بالفاتحة، وظهور عدم إشمال الذيل على التشهد والتسليم.

فإن قلنا: لما كان المقام مقام العمل، فالقرينة في الذيل مقدّمة على القرينة في الصدر، فالظهور يستقر على الركعة الموصولة. وإن لم نقل، فالصّحیحة مجمّلة. ٢- إستشهد الشيخ بفهم الأصحاب.

وفيه: إن الذي إستظهر من الصّحیحة قاعدة اليقين فيما نعلم، هو (السيد المرتضى) وأما غيره، فلا علم لنا بأرائهم في معنى الصّحیحة، فلعلهم يقولون بدلالاتها على الإستصحاب كما سيأتي.

٣- قال: إن وزان هذه الصّحیحة وزان موثقة عمّار، فكما أن «اليقين» هناك

هو اليقين بالبراءة لا اليقين في الإستصحاب، كذلك هنا.

وبعبارة أخرى: نحمل الصحيحة على «اليقين» بالبراءة بقرينة موثقة عمارة.

وفيه:

أولاً: لقائل أن يقول: لماذا لا يكون العكس، بأن نرفع اليد عن ظاهر الموثقة

بظاهر الصحيحة؟

وثانياً: مقتضى القاعدة هو النظر في كل رواية على حدة. نعم، لو كانت

(الموثقة) متصلةً (بالصحيحة) لكان لما ذكر وجه.

٤ - قال: إن الصحيحة إن حملت على (اليقين بالبراءة) لكان (أصالة الجهة)

محفوظة. أما بناءً على ظهورها في (الإستصحاب) فلا بد من حملها على (التقية).

وفيه:

إن معنى (أصالة الجهة) هو حمل كلام المتكلم على الجدية عند الشك، أي:

إنه إذا شكنا هل مراده هو المعنى المستعمل فيه اللفظ أو غيره؟ فإن الأصل هو

إرادة المعنى المستعمل فيه، وأن الإرادة الجدية لم تتخلف عن الإرادة الإستعمالية،

والدليل على هذا الأصل هو البناء العقلاني.

وعليه، فالحمل على التقية - يعني عدم إرادة المعنى المستعمل فيه جداً -

يحتاج إلى القرينة.

أما لو كان المعنى المستعمل فيه معلوماً، فتردد بين معنيين، فلا أصل لتعيين

المراد الجدّي في أحدهما، وما نحن فيه من هذا القبيل.

وفيما نحن فيه: لفظ «اليقين» تردد بين «اليقين» المقصود في باب

(الإستصحاب) و«اليقين» المقصود في (اليقين بالبراءة). فالمعنى الموضوع له

اللفظ والمستعمل فيه معلوم، لكن المراد الجدّي تردّد بين الأمرين، فما هو الأصل؟ لا يوجد أصل في المقام، والقضية خارجة عن موارد الحمل على التقيّة. وهذا هو الجواب عمّا ذكره الشيخ.

وأشكل صاحب الكفاية^(١) على المطلب الأخير وهو الحمل على التقيّة بما

حاصله:

إنّ المقام من صغريات الإستصحاب، ومقتضى إطلاق دليله وجوب الإتيان بالركعة، إلّا أنّه يتقيّد بالنصوص الواردة في أنّ الركعة لا بدّ من الإتيان بها منفصلةً، خلافاً للعامة.

أجاب السيّد الخوئي:^(٢) إنّ الصّحيحة إذا كانت محمولةً على الإستصحاب تكون النسبة بينها وبين النصوص نسبة التباين لا الإطلاق والتقيّد، فيعود إشكال الشيخ. توضيح ذلك: إن مفاد (لا تنقض) هو عدم الإتيان بالركعة الرابعة يقيناً كما تقدّم، فيجب الإتيان بها متّصلةً، لكنّ النصوص صريحة في وجوب الإتيان بها منفصلةً، وبين الإتصال والإنفصال تباين.

ويمكن الجواب عن ذلك: بأن ملاك التباين هو: أن يتّصل الخبران المنفصلان أحدهما بالآخر، فإن حصل التنافي بينهما فهما متباينان، وإن أصبح أحدهما قرينةً على الآخر فلا تباين، كما هو الحال في: أكرم العلماء، ولا تكرم الفسّاق من العلماء، وإذا لم يكن التنافي في حال الإتصال فهو غير موجود في حال الإنفصال بالضرورة.

(١) كفاية الأصول: ٣٩٦.

(٢) مصابح الأصول ٧٤ / ٣.

وهنا لو وصلنا الصَّحِيحة بنصوص الإحتياط يكون الحاصل: لا تنقض اليقين بالشك، فيجب الإتيان بالركعة المشكوك فيها منفصلة عن الركعات الثلاث. والحاصل: إنَّ الصَّحِيحة تفيد وجوب الإتيان، والنصوص تفيد كيفية الإتيان، فهي في الحقيقة شارحة للصَّحِيحة، لا منافية لها. وهذا تمام الكلام على إشكالات الشيخ، وقد ظهر عدم ورود شيء منها.

إشكالان للمحقِّق العراقي^(١)

الأوَّل

إن عدم جريان الإستصحاب في ركعات الصَّلَاة إنّما هو على القواعد ولو لم يكن لنا أدلّة خاصّة بالبناء على الأكثر في الشكوك الصَّحِيحة، وذلك بوجوب التشهد والتسليم في الركعة الرابعة، وفي الشك بين الثلاث والأربع يفيد الإستصحاب عدم الإتيان بالرابعة، وبعد الإتيان بركعةٍ أُخرى لا سبيل إلى إثبات كونها هي الرابعة ليقع التشهد والتسليم فيها إلّا البناء على القول بالأصل المثبت.

توضيحه:

إن مفاد الإستصحاب هو (ليس التامة) أي: إنَّ الركعة الرابعة لم تتحقَّق، لكنَّ الأثر مترتّب على مفاد (ليس الناقصة). فالذي أفاد الإستصحاب عدم تحقُّق الرابعة، والذي نريده رابعيّة الموجود، لأنَّ التشهد والتسليم يكونان في الركعة الرابعة. نعم، اللازم العقلي لعدم تحقُّق الرابعة أن يكون المأتي به هو الرابعة، وهذا أصلٌ مثبت.

(١) نهاية الأفكار ٤ / ٦٠.

الجواب

وقد ردّ عليه السيّد الخوئي^(١) بوجهين:

١- إنّه لا دليل على وجوب إيقاع التشهد والتسليم في الركعة الرابعة بعنوانه حتّى نحتاج إلى إثبات كون هذه هي الركعة الرابعة....

وفيه:

إنّه يوجد الدليل على ذلك، وهو معتبرة أبي بصير وفيها: «فإذا جلست في الرابعة فقل: بسم الله وبالله، الحمد لله، وخير الأسماء لله، أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله....»^(٢)

فهي صريحة في وجوب الإتيان بالتشهد والتسليم في آخر الرابعة.

٢- وعلى تقدير تسليم قيام الدليل على وجوب إيقاع التشهد والتسليم في الركعة الرابعة، فإنّه لا مانع من جريان الإستصحاب لولا الأخبار الخاصة.^(٣)

أقول:

وهذا الجواب هو الصحيح. وتوضيحه: لما يشك هل هذه هي الثالثة أو الرابعة، يستصحب عدم الإتيان بالرابعة، فيأتي بركعة، فإذا ركع وسجد وجلس، يتيقن بكونه في الرابعة فيتشهد ويسلم.

(١) مباني الإستنباط: ٣٦، مصباح الأصول ٣ / ٧٣.

(٢) وسائل الشيعة ٦ / ٣٩٣، الباب الثالث من أبواب التشهد.

(٣) المصدر ٨ / ٢٢٥ - ٢٢٦، الباب ١٥ من أبواب الخلل في الصلاة.

الثاني

وأشكَل: بأنَّ هذا الإستصحاب إستصحابٌ في الفرد المرَدَّد، وهو غير جارٍ. توضيحه: إنَّ الذي يترتَّب عليه الأثر الشرعي هو واقع الركعة الرابعة لا مفهومها - لأنَّ الحكم الشرعي لا يترتَّب على المفهوم. أي: ليس المفهوم موضوعاً للحكم الشرعي - والواقع هنا مرَدَّد، لأنَّ هذه الركعة المشكوك فيها، إمَّا هي الثالثة واقعاً، فالرابعة غير متحقَّقة واقعاً، وإمَّا هي الرابعة، فهي متحقَّقة. فالفرد الواقعي مرَدَّد، والإستصحاب غير جارٍ في الفرد المرَدَّد.

مثلاً: الموضوع للحكم بالإفطار هو غروب الشمس واقعاً، لا مفهوم الغروب، والغروب الواقعي إمَّا هو إستتار القرص وإمَّا زوال الحمرة. فلو إستتر القرص والزوال للحمرة غير حاصل وشكٌ في تحقُّق الغروب، لم يكن لاستصحاب مفهوم عدم الغروب أثر، فإنَّ أريد إستصحاب الإستتار، فلاشك فيه حتَّى يستصحب، وإنَّ أريد إستصحاب زوال الحمرة، فلاشك في عدم زواله.

وفيما نحن فيه: الموضوع المستصحب هو واقع الركعة الرابعة، فإنَّ كانت الركعة التي هو فيها هي الثالثة، فالرابعة غير متحقَّقة يقيناً، وإنَّ كانت هي الرابعة فهي متحقَّقة يقيناً.

وفيه:

إنَّه لَمَّا يشكُّ في أنَّه أتى بالرابعة أو لا؟ فإنَّ نفس هذا الشك يكون موضوعاً للحكم الظاهري الشرعي بوجوب الإتيان بالركعة، وهذه هي قاعدة الإشتغال، لأنَّ مجرد الشك موضوعٌ لهذه القاعدة، والمفروض تحقُّق الشك، ومع جريانها

لا حاجة إلى الإستصحاب. هذا بالنسبة إلى الحكم الظاهري.

وأما الحكم الواقعي، فالموضوع له «من لم يأت بالركعة واقعاً»، فإن تكليفه واقعاً هو الإتيان بها. فإن لم يكن قد أتى بها، كان وجوب الإتيان بها حكماً واقعياً، وإن كان قد أتى بها، فلا وجوب واقعاً. وحيث أن ما بيده مردّد بين الثالثة والرابعة، فهو شك بالوجدان في أنه أتى بالرابعة أو لا؟ وفي هذه الحالة يستصحب عدم الإتيان بالرابعة.

نظير ما إذا تنجّس ثوبه يقيناً وتردّدت النجاسة بين البول والدم، فإن غسله مرّة شك بالوجدان في زوال النجاسة، لأنه إن كان دماً فقد زال يقيناً وإن كان بولاً لم يزل يقيناً. وحينئذٍ، يستصحب بقاء النجاسة إتفاقاً.

ولا يقاس المقام بمسألة الشك في الغروب، لأن المشكوك فيه هناك ليس الخارج، لأن الواقع في الخارج لا شك فيه، إن كان الإستتار فواقع يقيناً، وإن كان زوال الحمرة فغير واقع يقيناً، وموضوع الحكم الشرعي هو أحد الأمرين، وحيث لا شك فلا إستصحاب.

التحقيق

وبعد، فإنّ التحقيق عدم تمامية الإستدلال بالصّحيحة هذه لحجية الإستصحاب، لأن النصوص ثلاثة:

- ١- إذا شككت فخذ بالأكثر.
- ٢- إذا شككت فاعمل على الأكثر.
- ٣- موثقة عمار: إذا شككت فابنِ على الأكثر.

وعليه، فلو شك بين الثلاث والأربع يبني على الأربع، وهذا حكم تعبدى، ومقتضى الإستصحاب في الصّحيحة عدم البناء على الأكثر. وحينئذٍ يلزم التعبد - في عدم الإتيان بالرابعة - بالمتفادين، فالصّحيحة مجملة. ولا يخفى أنّ المراد من «اليقين» في «لا تنقض اليقين...» هو اليقين الفعلي، لا اليقين الذي يحصل فيما بعد، حتّى يكون دليلاً على اليقين بالبراءة الحاصل بعد الإتيان بركعة الإحتياط، فلولا إشكالنا المذكور، لما كان في دلالة الصّحيحة على الإستصحاب تأمل، لاندفاع جميع الإيرادات.

الرواية الرابعة

موثقة إسحاق بن عمّار

قال عليه السّلام:

إذا شككت فابنِ على اليقين.

قلت: هذا أصل؟

قال: نعم. ^(١)

تقريب الإستدلال: إنّ الإمام عليه السّلام أمر بالبناء على اليقين بالشيء متى شكّ فيه بعد اليقين فيه. وسؤال إسحاق: هذا أصل؟ إشارة إلى ما ورد عنهم عليهم السّلام في الخطاب لأصحابهم: إنّما علينا إلقاء الأصول وعليكم التفرّيع. ^(٢)

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٢، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصّلاة، الرقم ٢.

(٢) المصدر: ٢٧ / ٦٢، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضى به، الرقم ٥٢.

فالبناء على اليقين عند الشك أصل من الأصول التي تنفرع منها الأحكام.

الإشكال عليه

وقد أشكل: بأن من موارد ذلك ما إذا شك هل أتى بالركعة الرابعة أو لا؟ فإن مقتضى البناء على اليقين أن يأتي بالركعة متصلة. فيرد على الاستدلال بالموثقة ما ورد على الصحيحة.

الجواب:

قد ذكرنا أن مقتضى الإستصحاب هو الإتيان بالركعة. أما أن تكون متصلة؟ فلا دلالة على ذلك. فالصحيحة مطلقة ويقيد إطلاقها بما دل على وجوب الإتيان بركعة الاحتياط منفصلة. هذا أولاً.

وثانياً: قد عرفت سقوط الاستدلال بالصحيحة، للتناقض بينها وبين النصوص الأخرى.

وأما الموثقة، فسالمة عما ورد على الصحيحة، لأنها كانت في خصوص الشك في الركعات، والموثقة أصل عام كما عرفت، فاليقين فيها مطلق والشك مطلق، وإطلاقها في مسألة الركعات يتقيد بالنصوص الأخرى.

والحاصل:

إن الموثقة دليل على الإستصحاب لوجهين:

الأول: إطلاقها بالنسبة إلى الشك في الركعات وغيره.

والثاني: ما تقدم من أن ظاهر عنوان «اليقين» هو اليقين الفعلي، وهذا ظاهر

في الإستصحاب، لأن (اليقين) بالبراءة، ليس فعلياً، وإنما يحصل بعد تحقق

العمل، مثل الإتيان بركة الإحتياط عند الشك في الركعات.
فدلالة الموثقة على الإستصحاب تامة.

الرواية الخامسة رواية الخصال

قال عليه السلام:

«من كان على يقين فشك، فليمض على يقينه، فإنَّ اليقين لا ينتقض بالشك»^(١) أو «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإنَّ اليقين لا يدفع بالشك»^(٢).

والكلام فيها سنداً ودلالةً.

سند الرواية

قال الشيخ: لكنَّ سند الرواية ضعيفٌ بالقاسم بن يحيى، لتضعيف العلامة له في الخلاصة، وإن ضعف ذلك بعض باستناده إلى تضعيف ابن الضغائري المعروف عدم قدحه. فتأمل.^(٣)

وقال السيّد الخوئي: إنَّ الرواية ضعيفة غير قابلة للإستدلال بها، لكون قاسم بن يحيى في سندها وعدم توثيق أهل الرجال إيّاه، بل ضعفه العلامة. ورواية

(١) وسائل الشيعة ١ / ٢٤٦، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الرقم ٦.

(٢) المستدرک ١ / ٢٢٨.

(٣) فرائد الأصول ٣ / ٧١.

الثقات عنه لا يدلّ على التوثيق على ما هو مذكور في محلّه.^(١)

أقول:

قد وقع الكلام في آراء العلامة في الرجال من جهات:

١ - كونه من المتأخرين، فأراؤه حدسيّة.

٢ - كونه يقول بأصالة العدالة.

٣ - إعماده في التضعيفات على ابن الغضائري، وهو غير معتمد.

فأجاب شيخنا عن الوجهين الأولين في بحث الفقه، واختار الإجماع على أقوال

العلامة. وأمّا الوجه الثالث، فذكر أنّ سبب الإشكال في تضعيفات ابن الغضائري هو عدم

ثبوت نسبة الكتاب إليه، لكنّ النسخة كانت موجودة عند العلامة.

ولكنّ غير واحد من الأعلام كالميرزا والعراقي لم يتعرّضوا للسند، ممّا يدلّ

على قبولهم الرواية.

وصاحب الكفاية وإن ضعف القاسم قال: إن ضعف سند الرواية لا يضّر

بالإستدلال بها بعد وقوع مورد الإستدلال منها في الصّحاح....^(٢)

وأما شيخنا الأستاذ، فقد أفاد أنّ الشيخ الصدوق^(٣) قد وثّق القاسم بن يحيى،

حيث قال في زيارة من زيارات الإمام الحسين عليه السّلام مروية بواسطته بأنّها

أصحّ الزيارات. وعلى هذا، فإنّ هذا التوثيق يتقدّم على تضعيف العلامة، بعد

سلامته من الإشكاليين المذكورين.

(١) مصباح الأصول ٣ / ٧٩.

(٢) درر الفوائد: ٣١٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٢ / ٥٩٨.

أقول:

اللهمّ إلا أن يقال: بأنّ تصحيح الصّدوق تلك الزيارة لا يدلّ على وثاقة الرّواي، لكونه بمعنى الوثوق بالصّدور، كما هو مصطلح قدماء الأصحاب، فيبقى تضعيف العلامّة على حاله.

دلالة الرواية

ثمّ إنّ قد وقع الكلام في دلالة الرواية على الإستصحاب، فقد أشكل الشيخ: (١) بأنّ الرواية في مورد (قاعدة اليقين) لا (الإستصحاب). وتوضيح الفرق بين القاعدتين هو:

إنّه يعتبر في (الإستصحاب) وجود (اليقين) و(الشك) وتقدّم (المتيقّن) على (المشكوك) في الزمان، فالمتيقّن حدوث الشيء والمشكوك فيه بقاؤه، أمّا نفس (اليقين) و(الشك) فلا يشترط الإختلاف الزماني بينهما، بل يمكن أن يكونا في زمان واحد، أو يتقدّم الشك على اليقين. بل المهمّ في الإستصحاب هو الإختلاف زماناً بين المتيقّن والمشكوك.

أمّا في قاعدة اليقين، فيعتبر الإتحاد بين المتيقّن والمشكوك فيه من حيث الزمان، والإختلاف بين اليقين والشك من حيث الزمان، وذلك، لأنّه إن كان المتيقّن متحداً مع المشكوك فيه إستحال إتحاد زمان الشك واليقين، إذ لا يعقل أن يكون الشيء الواحد متيقّناً ومشكوكاً فيه معاً.

مثاله: ما إذا تيقّن بعدالة زيد في يوم الجمعة، ثم شك في عدالته في نفس يوم الجمعة، فهذا هو قاعدة اليقين. أما في الإستصحاب، فإنه يشك في يوم السبّ في بقاء العدالة، فكان زمان المشكوك والمتيقّن واحداً في قاعدة اليقين ومختلفاً في الإستصحاب.

إذا عرفت هذا الفرق:

فقد أشكل الشيخ: بأن الرواية في مورد (قاعدة اليقين) لا الإستصحاب، وذلك: لأن الرواية: من كان على يقين، فشك، ... وقد جاءت كلمة «كان» و«فشك» بصيغة (الماضي) ومدلول هذه الصيغة هي النسبة التحقّيقية، وهذه النسبة تلازم الزمان الماضي، فهي ظاهرة في تحقّق (اليقين) سابقاً. هذا من جهة.

ومن جهة ثانية: إن «الفاء» هنا تقيّد الترتّب والتفرّع، فمدخولها متفرّع على ما قبلها.

وعلى هاتين الجهتين: تكون الرواية في مورد (قاعدة اليقين) لأن موردها أن يتحقّق اليقين ثمّ الشكّ فالزمان مختلف، لكن زمان المتيقّن متحد مع زمان المشكوك فيه.

وهنا جهة ثالثة وهي: إن كلمة «النقض» إنما تستعمل حيث يكون متعلّق اليقين والشك (واحداً)، فلو اختلفا لم يصدق عنوان (النقض) في صورة المخالفة مع اليقين. ومن هنا قال العلماء بأن تطبيق «لا تنقض...» على موارد الإستصحاب تعبدي، لعدم تحقّق مفهوم النقض فيه حقيقةً.

الأجوبة عن إشكال الشيخ

ثم إنه وإن عدل الشيخ عن الإشكال، وذكر^(١) أن الإنصاف دلالة الرواية على الإستصحاب، ولكن قد اهتم المتأخرون عنه بالإشكال المذكور وأجابوا عنه بوجوه:

الوجه الأول

ما ذكره صاحب الكفاية حيث قال:^(٢) وهو وإن كان يحتمل قاعدة اليقين لظهوره في إختلاف زمان الوصفين، وإنما ذلك في القاعدة دون الإستصحاب ضرورة إمكان إتحاد زمانهما. إلا أن المتداول في التعبير عن مورده هو مثل هذه العبارة، ولعلّه بملاحظة إختلاف زمان الموصوفين وسرايته إلى الوصفين، لما بين اليقين والمتيقن من نحو من الإتحد.

وحاصله: إن المتيقن والمشكوك يكونان في الإستصحاب في زمانين، لأن المتيقن هو حدوث الشيء والمشكوك فيه بقاؤه، لكنّ اليقين متحد مع المتيقن والشك متحد مع المشكوك فيه. وإن شئت فقل: إن اليقين فإن في المتيقن والشك فإن في المشكوك فيه، فيسري إختلاف زمان الموصوفين إلى الوصفين، وصح أن يقال: من كان على يقين فشك.

وفيه:

لكن يرد عليه: إنه وإن كان اليقين والشك صفتين نفسائيتين لا ينظر إليهما إلا بالنظر الطريقي، لكونهما فانيين في المتيقن والمشكوك كما تقدّم، وكذلك

(١) فرائد الأصول ٣ / ٧٠.

(٢) كفاية الأصول: ٣٩٧.

العلم والظنّ. إلا أنّ هذه الجهة لا توجب رفع اليد عن ظاهر اللفظ المجعول موضوعاً لحكمٍ من الأحكام، لأنّه في هذه الحالة يكون ملحوظاً على نحو الإستقلال، كما في: إذا علمت فاشهد وإذا كنت شاكاً فلا، وكما في: لا تتبّع الظنّ. وما نحن فيه من هذا القبيل، فالإمام عليه السّلام لما قال: من كان على يقينٍ فشكّ فليمض على يقينه، قد أخذ اليقين والشك على نحو الموضوعيّة، وحمله على الطريقيّة بلا وجه.

الوجه الثاني

ما ذكره غير واحد^(١) عن السيّد الميرزا الشيرازي: من أنّ الأصل في الزمان هو الظرفيّة، وحمل ما كان كذلك على القيدية يحتاج إلى المؤنة. وفيما نحن فيه: الشك واليقين إنّما يكونان في الزمان، وحملهما على القيدية - كما في قاعدة اليقين - خلاف الأصل. إنّ الشك في القاعدة يسري إلى اليقين السابق، أمّا في الإستصحاب، فإنّه يطرأ فيما بعد ولا يسري. والحاصل: إنّّه لا بدّ من أن يكون «كان على يقين» ظرفاً كما هو مقتضى الأصل، فيكون الرواية دليلاً على الإستصحاب، وليس قيداً حتّى يكون من أدلة قاعدة اليقين.

وفيه:

ويرد عليه: إنّّه ليس الزمان في القاعدة قيداً، بل هو ظرف كذلك. وبعبارة

(١) أجود التقريرات ٤ / ٥٥، مصباح الأصول ٣ / ٧٨.

أخرى: ليست القاعدة متقومةً بقيدية الزمان، بل قوامها الإتحاد بين المتيقن والمشكوك، بخلاف الإستصحاب.

الوجه الثالث

ما ذكره المحقق العراقي^(١) من أن «كان» و«الفاء» كما يستعملان في السبق واللحوق الزماني، كذلك يستعملان في السبق واللحوق الذاتي والسبق واللحوق الرتبي، كما يقال: كانت العلة فتحقق المعلول.

وفيه:

ويرد عليه: صحيح أن السبق واللحوق في الرواية - حيث قال: من كان على يقين فشك فليمض على يقينه - ليس زمانياً، بل قد حكم بالمضي على اليقين، وتأخر الحكم عن الموضوع رتبي لازماني. لكن مراد الشيخ شيء آخر، إنه يقول: بأن «كان» فعل ماضٍ يدل على النسبة التحقيقية، فإن كانت هذه النسبة في الزمانيات استلزمت التقدم والتأخر الزماني، وإن كانت في غير الزمانيات مثل الخبر: «كان الله ولم يكن معه شيء»^(٢) إنسلخت عن الزمان، وكان التقدم والتأخر ذاتياً. وفي الرواية: «من كان على يقين» يكون في الزمان، و«الفاء» وردت على الشك. ومن المعلوم أن النسبة بين اليقين والشك ليس نسبة العلة والمعلول حتى يكون التقدم والتأخر ذاتياً، ولانسبة الحكم إلى الموضوع، حتى يكون رتبياً، فهو - لامحالة - زماني، وهو في مورد قاعدة اليقين.

(١) نهاية الأفكار ٤ / ٦٣.

(٢) الفصول المهمة في أصول الأئمة ١ / ١٥٤.

الوجه الرابع

ما ذكره المحقق العراقي - وأخذه السيد الخوئي - وهو الجواب الصحيح. وذلك: إنَّ الأصل في العناوين هو الفعلية، فإذا قيل: أكرم العلماء، كان المراد هو العالم بالفعل لا من كان أو سيكون، وعليه، فإنَّ «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه» ظاهر في اليقين الفعلي، لأنَّه كان في وقتٍ من الأوقات على يقينٍ فشك، وحينئذٍ، يكون ظاهراً في الإستصحاب، لأنَّ اليقين في قاعدة اليقين زائل بسراية الشك إليه، ولولا فعلية اليقين لم يصح أن يقول فليمض على يقينه. ويؤيد ذلك، ورود نفس العبارة في سائر النصوص الدالة على الإستصحاب، فإنَّ المدار في تلك النصوص هو الوحدة العرفية بين متعلقي اليقين والشك. وتلخص: تمامية الإستدلال برواية الخصال وإندفاع الإشكال دلالةً.

الرواية السادسة

مكاتبة الكاشاني

روى الصقار عن علي بن محمد القاشاني قال:

كُتبت إليه - وأنا بالمدينة - أسأله عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان، هل

يصام أم لا؟

فكتب عليه السلام: اليقين لا يدخل فيه الشك، صُم للرؤية وأفطر

للمرؤية»^(١).

(١) وسائل الشيعة ١٠ / ٢٥٥، الباب الثالث من أحكام شهر رمضان، رقم ١٣.

قال الشيخ: ^(١) والإنصاف أن هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الإستصحاب، إلا أن سندها غير سليم. ^(٢)

الكلام في الدلالة

توضيح المطلب وتقريب الإستدلال هو: إن السؤال عن حكم يوم الشك، وكان جواب الإمام أن اليقين لا يدخل فيه الشك، وهذه قاعدة عامة، وقد فرغ عنها: صم للرؤية وأفطر للرؤية. ولا يخفى أن يوم الشك قد يكون آخر شعبان حيث يشك في دخول رمضان، فيستصحب عدم دخوله فلا يصوم. وقد يكون آخر رمضان، حيث يشك في خروج رمضان، فيستصحب بقاء شهر رمضان فيصوم. ووجه أظهرية هذه الرواية من غيرها هو: أن «اللام» في صحيحة زرارة مثلاً: «لا ينقض اليقين بالشك» يحتمل أن تكون للعهد، أي اليقين بالوضوء خاصة فلا تكون الصحيحة قاعدة كلية. وفي صحيحته الأخرى - في الشك في عدد الركعات - كان يحتمل أن يكون المراد من «اليقين» هو اليقين بالفراغ من الصلاة والبراءة، فلا تدل على الإستصحاب. وفي الموثقة احتمل كون المراد قاعدة اليقين. أما هذه الرواية، فلا يتوجه إليها شيء من الإحتمالات. مضافاً إلى أن الإمام قد أعطى في الجواب قاعدة كلية، وقد كان بإمكانه أن يجيب بقدر السؤال في خصوص صوم يوم الشك ويقول: صم للرؤية وأفطر للرؤية.

(١) فرائد الأصول ٣ / ٧١.

(٢) المصدر.

الإشكال على الاستدلال

أورد على الاستدلال بوجهين:

(الأول) من الكفاية وتبعه الميرزا، وهو يرجع إلى ناحية المقتضي، قال: (١)
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 الإستصحاب.

الجواب

ويجاب عن هذا الإشكال بوجهين:

أحدهما: إن المراد من «اليقين» و«الشك» هو اليقين والشك الفعليان، ومن
شك في أن هذا اليوم من شعبان، ومن رمضان، من رمضان أو من شوال، فهو على
يقين فعلاً بعدم دخول رمضان وبقاء شعبان وبقاء رمضان وعدم دخول شوال،
وهذا اليقين يوافق الإستصحاب.

والثاني: ما ذكره السيد الخوئي: (٢) من أن ما أفاده صاحب الكفاية لا ينطبق
على آخر الرواية، وهو تفريع الإمام عليه السلام بقوله: صم للرؤية وأفطر للرؤية.
(قال) لأنه لو كان عدم إدخال اليوم المشكوك فيه في رمضان لما كان التفريع
بالنسبة إلى «وأفطر للرؤية» صحيحاً....

(١) كفاية الأصول: ٣٧٩، أجود التقريرات ٤ / ٥٧.

(٢) مصباح الأصول ٣ / ٨٠.

وبالجملة، فإن نتيجة الإشكال عدم وجوب الصّوم في اليوم المشكوك كونه من رمضان أو سؤال، وهذا باطل، لوجوب صومه بالضرورة، وهذا هو مقتضى الإستصحاب. كما كان الواجب عدم وجوب الصّوم في اليوم المشكوك كونه من شعبان أو رمضان.

ثم إن الميرزا أضاف: بأن قوله عليه السّلام: «اليقين لا يدخله الشك» يناسب قاعدة اليقين بالنسبة إلى شهر رمضان. أمّا في الإستصحاب فالتعبير هو عدم نقض اليقين بالشك. وفيه: إن التعبير المذكور وارد في صحيحة زرارة الثالثة أيضاً. على أنه لا فرق لغةً بين «النقض» و«لا يدخل».

(الثاني) من المحقق العراقي، وهو يرجع إلى ناحية المانع، قال ما حاصله: (١) إن هذا الإستصحاب، أي: إستصحاب بقاء شعبان، وإستصحاب بقاء رمضان... أصل مثبت، لأن الأثر الشرعي - وهو وجوب الصّوم في رمضان - مترتب على شهر رمضان، لكن إستصحاب بقاء شهر رمضان لا يفيد وقوع الصّوم في رمضان إلا على الأصل المثبت، لأن اللازم العقلي لبقاء شهر رمضان وقوع صوم يوم الشك في شهر رمضان.

وبعبارة أخرى: إن نتيجة الإستصحاب هو: إن شهر رمضان باق وشهر سؤال لم يدخل. وهذا مفاد كان التامة وليس التامة، لكن الأثر يترتب على مفاد كان الناقصة: هذا اليوم من رمضان. وهذا لازم عقلي للإستصحاب.

الجواب

والجواب عن هذا الإشكال يتم بالنظر إلى كلمات المحقق العراقي نفسه، وذلك إنّه - في التنبيه الرابع من تنبيهات الإستصحاب^(١) - ينصّ على أنّه لا حاجة في وجوب الصّوم إلى ظرفيّة رمضان له، بل تكفي المعية في الوجود بين الصّوم ورمضان.

فما ذكره هنا يناقض كلامه هناك.

هذا أولاً.

وثانياً: إنّه يقول في ذيل كلامه هناك بجواز التمسك بالإستصحاب حتّى على القول بلزوم الظرفيّة بأن يقال إذا شك في الزمان: إن هذا الصّوم الواقع في يوم الشك لو كان واقعاً في اليوم السّابق عليه لكان من صوم شهر رمضان، فالآن أيضاً كذلك. أقول:

أما الوجه الثاني، فمبنيّ على جريان الإستصحاب التعليقي، وسيأتي الكلام على حجّية الإستصحاب التعليقي وعدم حجّيته، وأنّه بناءً على الحجّية هل هو حجّة في الأحكام فقط أو فيها وفي الموضوعات؟

لكنّ المحقّق العراقي قائل بالحجّية. فيقع التناقض بين كلاميه.

والتحقيق: أنّ الإستصحاب التعليقي غير جارٍ، لا في الأحكام ولا في الموضوعات، ويبقى الوجه الأوّل.

والذي في أكثر النصوص في الأبواب المختلفة «صيام شهر رمضان». إلا أنّ

في خبر الصدوق في العلل عن الرضا عليه السلام «صيام في شهر رمضان»^(١) وبينهما - في بدو النظر - تعارض، ويكون «صيام شهر رمضان» هو الموافق للكتاب في قوله: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾.^(٢) لكن الصحيح أن النسبة هي الإطلاق والتقييد، فتلك تفيد وجوب صوم شهر رمضان، ورواية العلل تفيد الخصوصية، وتكون النتيجة: ضرورة وقوع الصوم في شهر رمضان - بمفاد كان الناقصة - وحينئذ، يكون إستصحاب بقاء شهر رمضان بالنسبة إلى وقوع الصوم في شهر رمضان أصلاً مثبتاً. فيتم إشكال المحقق العراقي، لعدم حجية الأصل المثبت. لكن الصحيح هو النظر في مدلول النصوص، ليظهر هل المعتبر وقوع الصوم في شهر رمضان بمعنى الظرفية، أو أن الموضوع مركب من الصوم ومن شهر رمضان، ويكفي إجتماع الأمرين في الوجود؟ والتحقيق هو الثاني، لأن الأدلة الدالة عليه معتبرة بلا كلام، وأما رواية العلل المشتملة على «في»، فهي مخدوشة سنداً. على أنه وإن كان الصدر مشتملاً على ذلك، لكن في الذيل «صوم شهر رمضان»، فيحمل الصدر بقرينة الذيل على عدم القيدية للظرف. بل إن أهل العرف متى أرادوا الكلام عن الأمر الزماني عبّروا بالظرف، وحينئذ، تكون نصوص شهر رمضان سالمة عن المعارض.

هذا، مضافاً إلى أن النسبة بين الشئيين تارة: تكون نسبة العرض إلى الجوهر، بأن يكون أحدهما قائماً بالآخر، والأصل الأولي في ذلك هو مفاد كان الناقصة،

(١) بحار الأنوار ٩٣ / ٣٧٠.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٨٥.

فعدالة زيد مثلاً قائمة بزيدٍ ويقال: زيد عادل، لا أن هناك موضوعين بمفاد كان التامة، أحدهما زيد والآخر عدالته. والظاهر أن «الصوم» و«شهر رمضان» من القبيل الثاني، إذ ليس أحدهما قائماً بالآخر، بل لكل منهما وجود مستقل، غير أن الصوم - لما كان زمانياً - لا يتحقق بدون الزمان. وكذلك البياض والجدار.

وعلى هذا، فإنَّ إستصحاب بقاء الشهر يكفي للحكم بوجود الصوم، وكذلك إستصحاب بقاء اليوم يوجب الحكم بوجود الصلاة اليومية. وتلخص، إندفاع شبهة مثبتية الإستصحاب. فلا إشكال في دلالة المكاتبة على الإستصحاب.

الكلام في السند

ويبقى الكلام في علي بن محمد القاساني، فأما النجاشي^(١) فقال: كان فقيهاً. ثم نقل عن أحمد بن محمد بن عيسى أنه سمع منه أشياء منكرة. ثم قال لم نجد في أقواله وكتبه منكرًا. وأما الشيخ،^(٢) فقد ضعفه لما حكى عن أحمد بن محمد بن عيسى وتبعه بعض الأكابر.

لكنَّ صاحب كتاب نقد الرجال^(٣) حمل تضعيف الشيخ على السهو، فكأنه إشتبه علي بن محمد القاساني برجلٍ آخر. فإن تمَّ ذلك، بقي كلام النجاشي بلا معارض، كما أنَّ العلامة وثقه.

(١) رجال النجاشي: ٢٥٥.

(٢) رجال الشيخ: ٣٨٨.

(٣) نقد الرجال ٣ / ٢٧٢.

والأظهر وثاقته وفاقاً لشيخنا الأستاذ، فإنه لو تنزلنا عما تقدم واستقرّ التعارض بين كلامي الشيخ والنجاشي، فالمقرّر عندهم تقدّم كلام النجاشي. وهذا تمام الكلام على المكاتبه.

كلام الشيخ في نصوص الإستصحاب

وبعد الفراغ من ذكر النصوص المستدلّ بها للإستصحاب قال الشيخ: هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدل بها للإستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحّة الظاهر منها. فلعلّ الإستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاقد.^(١)

أقول:

في هذه العبارة مطلبان، أحدهما: أن لاخير من النصوص المذكورة بتأمّ السند والدلالة على حجّية الإستصحاب. والآخر: جواز الإستدلال بمجموع الأخبار المذكورة باعتبار التجابر والتعاقد.

فأمّا الأوّل، فقد ظهر ممّا تقدّم وجود الرواية التامة دلالةً والمعتبرة سنداً بين الروايات المذكورة، وكونها واردةً في باب خاصّ كباب الطهارة غير مضرّ بالإستدلال، بعد اشتغالها على القاعدة الكلية من أنّ اليقين لا ينقض بالشك.

وأما الثاني، فما هو مراده من هذا الكلام بعد دعوى عدم وجود خبر صحيح السند وتام الدلالة؟ كأنّه يريد جبر دلالة الصحيح سنداً بتمامية دلالة الخبر

(١) فرائد الأصول ٣ / ٧١.

غير الصحيح، وجبر سند الخبر التام دلالةً بصحة سند الخبر غير التام دلالةً. وبالجملة: أن يجبر كسر كل من السند والدلالة بتماميته في الطرف الآخر. وهل هذا صحيح؟ وقال تلميذه المحقق الأشثباني: بأن مراده أن ضمّ الإحتمالات بعضها إلى البعض يفيد الوثوق. وهذه قاعدة عقلية وعقلانية^(١).

ولكنه خلاف ظاهر العبارة، على أنه يتوقف على وصول عدد الروايات إلى الحد المفيد للوثوق لذلك. وبالجملة، فإنه إن حصل الوثوق بالصدور كان الوثوق به هو الدليل على المبني، وإلا لزم التحقيق عن مراد الشيخ، فإنه إذا تم الاستدلال بالمجموع من باب التجابر والتعاقد، فيكون قاعدة كبروية تفيد في موارد كثيرة في الفقه والأصول.

روايتان

بضميمة عدم الفصل

ذكر الشيخ إحداهما وقال: فيها دلالة واضحة. واستدلّ المحقق العراقي بالأخرى. إلا أن الاستدلال بهما للإستصحاب يتوقف على ثبوت عدم القول بالفصل.

كلام الشيخ

قال الشيخ: وربما يؤيد ذلك بالأخبار الواردة في الموارد الخاصة، مثل رواية عبدالله بن سنان^(٢).

(١) بحر الفوائد ٦ / ٢٧٣.

(٢) فرائد الأصول ٣ / ٧٢.

أقول:

قال عبدالله بن سنان: سألت أبا عبدالله وأنا حاضر: إني أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيردّه عليّ، فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال أبو عبدالله: صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه.^(١)

قال الشيخ: وفيها دلالة واضحة ... نعم، هي مختصة بإستصحاب الطهارة دون غيرها. ولا يبعد عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها ممّا يشك في إرتفاعه بالرافع.

الإشكال عليه

أشكل عليه المحقق الخراساني:^(٢) بأنّ الموضوع في الخبر هو عدم الإستيقان بالنجاسة، فالموضوع هو الشك في النجاسة، وإذا كان كذلك فالرواية تدلّ على قاعدة الطهارة لا الإستصحاب.

الجواب

لكن يجاب عنه: بأنّ مقتضى الأصل هو التطابق بين مقامي الثبوت والإثبات، وكلام الإمام عليه السلام مشتمل على «لا تغسله من أجل ذلك» ثمّ التعليل بقوله «فإنك أعرته...». ولو كان المراد قاعدة الطهارة لم تكن حاجة إلى التعليل بما ذكر، بل كان تمام الموضوع «عدم الإستيقان». فمن مقام الإثبات يستكشف مقام الثبوت، وأنّ المقصود هو الإستصحاب.

(١) وسائل الشيعة ٣ / ٥٢١، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الرقم ١.

(٢) درر الفوائد: ٣١٢.

الإشكال الصحيح

نعم، يرد على الشيخ دعوى عدم القول بالفصل، فإنَّ الفصل موجود، لخلاف السيِّدين المرتضى وابن زهرة، لأنَّهما يقولان بالإستصحاب إستناداً إلى الرواية، في خصوص كتاب الطهارة فقط.

سَلَمْنَا، لكنَّ قول بعض الفقهاء بالإستصحاب في ساير الأبواب الفقهيَّة هو من باب إفادة الظن، وبعضهم يقولون بذلك من باب بناء العقلاء، فليسوا مجمعين على كونه من باب الأخبار.

كلام المحقِّق العراقي

وقال المحقِّق العراقي^(١) بدلالة الخبر:

عن ابن بكير عن أبيه قال قال لي أبو عبدالله عليه السَّلام: إذا استيقنت أنَّك قد أحدثت فتوضاً. وإياك أن تحدث وضوءاً أبداً حتَّى تستيقن أنَّك قد أحدثت.^(٢)
قال: يدلُّ على الإستصحاب بضميمة عدم الفصل بين الوضوء وغيره.
ولا يخفى أنَّ النهي متعلِّق بإحداث الوضوء لا بتجديد الوضوء، فإنَّ الوضوء على الوضوء نور على نور.

الإشكال عليه

ويرد عليه ما تقدَّم على إستدلال الشيخ، فإنَّ السيِّدين مخالفان في المسألة.

(١) نهاية الأفكار ٤ / ٦٦.

(٢) وسائل الشيعة ١ / ٢٤٧، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، رقم ٧.

ويرد على إستدلالهما معاً وجه آخر، وهو: إن القضية في كلتا الروايتين شبهة موضوعية، والإستصحاب في الشبهات الموضوعية قاعدة فقهية، وهو في الشبهات الحكمية مسألة أصولية، ومن الفقهاء من لا يرى جريان الإستصحاب في الشبهات الحكمية. كما سيأتي في محله إن شاء الله.

روايات أخرى

واستدل جماعة من الأكابر كصاحبي الفصول والكفاية^(١) بأخبار قاعدة الطهارة، مثل قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر، فإذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك...».

وهذه الرواية مطلقة.

وقوله عليه السلام: «الماء كله طاهر حتى يعلم أنه قذر»^(٢).

وهذه في خصوص الماء.

وبأخبار قاعدة الحلّ كقوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعرف

أنه حرام»^(٣).

الإحتمالات في هذه الروايات

وقد ذكروا لهذه الأخبار سبعة وجوه:

(١) الفصول الغروية: ٣٧٣، كفاية الأصول: ٣٩٨.

(٢) وسائل الشيعة ١ / ١٣٤، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، رقم ٥.

(٣) المصدر ١٧ / ٨٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به.

الأول: أن يكون المراد الأحكام الواقعية للأشياء.

الثاني: أن يكون المراد الطهارة والحلية الظاهرية لكل شيء شك في طهارته

وحليته.

الثالث: أن يكون المراد قاعدة الإستصحاب.

الرابع: أن يكون المراد الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية.

الخامس: أن يكون المراد الطهارة الظاهرية والإستصحاب.

السادس: أن يكون المراد الطهارة الواقعية والإستصحاب.

السابع: أن يكون المراد الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية والإستصحاب.

واختلفت أنظار الأعلام في المراد من هذه الأخبار، واختار كل منهم وجهاً

من الإحتمالات، ولا يخفى أن أربعة منها لها علاقة بمسألة الإستصحاب:

مختار المحقق الخراساني في الحاشية

فاختار المحقق الخراساني في حاشية الرسائل^(١) الإحتمال السابع،

فالمجموع بها ثلاثة أحكام:

حكم واقعي، وحكم ظاهري وهو الإستصحاب وهو أصل محرز، وحكم

ظاهري آخر وهو الطهارة، وهو أصل غير محرز.

وتقريب ذلك: إن «كل شيء» له عموم أفرادي، فكل فرد من أفراد مفهوم

«الشيء» محكوم بالطهارة الواقعية، و«الشيء» له إطلاق أحوالي، لأنه تارة: مشكوك

فيه من حيث الطهارة والنجاسة. وأخرى: غير مشکوك فيه، وبهذا الإطلاق تُجعل الطهارة الظاهرية. هذا بالنسبة إلى الصدر.

وأما الذيل، فمفاده إستمرار الطهارتين، الواقعية والظاهرية، حتى العلم بالنجاسة. ثم إنه أفاد: بأن «كل شيء لك طاهر» مخصص بلاريب، لأن البول مثلاً نجس في الشريعة، فلو أريد التمسك بالعموم في المانع المشكوك كونه ماءً أو بولاً، كان من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية.

فأجاب: بأنه إنما يلزم ذلك إن كان التمسك بالعام من حيث الطهارة الواقعية، لكننا نتمسك به من حيث الطهارة الظاهرية ولا يتوجه عليه الإشكال. ثم أورد على نفسه: بأن الشك من أحوال «المكلف» لا من أحوال «الشيء» حتى يتم الإطلاق الأحوالي.

فأجاب: بأن «الشيء» - أي شيء من الأشياء - له عنوان أولي، وهو الماء والتراب والحجر والشجر... وله عنوان ثانوي، وهو المشكوك الطهارة والنجاسة. فالمشكوك في طهارته ونجاسته شيء، وإذا دخل في مفهوم الشيء شمله العموم الأفرادي، ولا حاجة إلى التمسك بالعموم الأحوالي ليرد الإشكال. وتلخص:

إن الرواية تفيد الطهارتين الواقعية والظاهرية، والتمسك به في مورد الشك في الطهارة الظاهرية ليس تمسكاً بالعام في الشبهة الموضوعية. وأيضاً: ليس التمسك بالإطلاق الأحوالي ليرد الإشكال المذكور، بل هو بالعموم الأفرادي.

الإشكال عليه أولاً:

لكنَّ المحقِّقين الميرزا والفشاركي والعراقي^(١) أشكلوا عليه: كيف يجعل الطهارة الواقعية والظاهرية معاً بقوله: كلُّ شيء لك طاهر، مع أنَّ الحكم الظاهري متأخر رتبةً عن الحكم الواقعي، لأن موضوعه هو الشك في الحكم الواقعي؟

جواب المحقِّق الإصفهاني

وقد أجاب المحقِّق الإصفهاني: (٢) بأنَّ الأمور النفسانية متقومة في مرحلة الوجود بالنفس لا بالوجود الخارجي، وإلا يلزم أن يصير النفسي خارجياً أو الخارجي نفسانياً.

فهذه مقدّمة.

والمقدّمة الثانية هي: إن الحكم فعلاً نفساني من أفعال الحاكم، لأنّه اعتباراً منه بحسب المصالح والمفاسد - إمّا في نفس الحكم وإمّا في متعلّقه - وإذا كان نفسانياً فمتعلّقه نفساني كذلك كما تقدّم.

وحينئذٍ نقول: إنّ الطهارة الظاهرية المجعولة بالرواية اعتباراً من الشارع، فهو أمر نفسي، وموضوعه - وهو الشك - ليس الشك الخارجي القائم بالمكلف حتّى يرد الإشكال.

والحاصل: إنّ هنا شكّين، أحدهما الصّورة النفسانية للشك، وهذا هو

(١) أجود التقريرات ٤ / ٦٠، درر الأصول: ٥٣١، نهاية الأفكار ٤ / ٦٨ - ٦٩.

(٢) نهاية الدراية ٥ / ٩٥.

الموضوع لاعتبار الشارع الطهارة الظاهرية. والآخر: هو الشك القائم بالمكلف. وهذا ليس الموضوع للحكم، لأن الخارج لا يأتي إلى النفس. وإذا كان الموضوع نفسانياً والحكم نفسانياً، كان التقدم والتأخر بينهما طبيعياً، والمتقدم والمتأخر الطبيعيان يوجدان بوجود واحد، كالواحد والاثنين، فإنه لما يوجد الإثنين يوجدان بوجود واحد. فالإشكال مندفع.

الجواب

وناقشه الأستاذ: بأن ما ذكره تام، إلا أن تطبيقه على المورد غير صحيح، وذلك: لأن الحكم الشرعي تابع للملاكات، والملاكات قائمة بالخارج لا بالنفس. فالحكم بالطهارة المجمعول تبعاً لمصلحة التسهيل غير مترتب على الشك في نفس الحاكم بل على الشك الخارجي، فالذي يتوجه إليه الحكم بالطهارة هو المشكوك فيه الخارجي.

هذا أولاً.

وثانياً: إن للأحكام ثلاثة أوعية، وعاء نفس الحاكم وعاء الخارج وعاء الإعتبار. فلما يجعل الحاكم الحكم، فإنه يوجد أولاً في وعاء نفسه، ثم يوجد في وعاء الإعتبار، فعدم كون الحكم في الخارج لا يلزم كونه في ذهن الحاكم فقط، بل هو في عالم الإعتبار موجود وإن زال من ذهن الحاكم بسبب موته مثلاً.

والحاصل: إن الأحكام مطلقاً لها وجود في عالم الإعتبار وإن مات الحاكم، فموضوع الطهارة الظاهرية هو الشك القائم بنفس المكلف، ولا ريب في أن متعلق هذا الشك هو الحكم الواقعي المتقدم رتبةً على الحكم الظاهري. فأشكال القوم

وارد ولا يندفع بما أفاد هذا المحقق على دقته.

هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الإثبات، فإن النسبة بين قاعدة الطهارة والطمهارة الواقعية هي نسبة الحاكم إلى المحكوم، لأن دليل القاعدة يوسع دائرة الطهارة الواقعية من حيث الآثار، كما في «الطواف بالبيت صلاة»، فالآثار مترتبة ما لم يتحقق العلم بالخلاف، وإذا كان أحدهما حاكماً والآخر محكوماً كيف يجعلان بالجعل الواحد؟ فالإشكال من المحققين تام ثبوتاً وإثباتاً.

رأي المحقق الخوئي

ثم إن المحقق الخوئي^(١) بعد أن ذكر إشكال القوم على صاحب الكفاية، اعترف بوروده عليه بناءً على مسلكه ومسلك الميرزا من أن الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ، لأنه لا يمكن إيجاد الشئيين الطولين بجعل واحد. ثم قال:

وأما على ما سلكناه من أن الإنشاء ليس بمعنى إيجاد المعنى باللفظ، إذ ليس اللفظ إلا وجوداً لنفسه، والمعنى إعتبار نفساني لا يكون اللفظ موجداً له، بل هو مبرز له، ولا فرق بين الخبر والإنشاء من هذه الجهة، فكما أن الخبر مبرز لأمر نفساني فكذا الإنشاء، إنما الفرق بينهما في المبرز - بالفتح - فإن المبرز في الإنشاء مجرد إعتبار نفساني، وليس وراءه شيء ليتصف بالصدق والكذب، وهذا بخلاف الجملة الخبرية، فإن المبرز بها هو قصد الحكاية عن شيء في الخارج، فهنا شيء

(١) محاضرات في أصول الفقه ٣ / ٨٥ وانظر مباني الاستنباط: ٤٢.

وراء القصد وهو المحكي عنه، وباعتباره يكون الخبر محتملاً للصدق والكذب، وقد ذكرنا تفصيل ذلك في مقام الفرق بين الخبر والإنشاء. فلا مانع من أن يبرز حكمين يكون أحدهما في طول الآخر بلفظ واحد، بأن يعتبر أولاً الحكم الواقعي لموضوعه، ثم يفرض الشك فيه فيعتبر الحكم الظاهري، وبعد هذين الاعتبارين يبرز كليهما بلفظ واحد، ولا يلزم منه محذور.

الإشكال عليه

ولكن شيخنا أشكل عليه:

أولاً: صاحب الكفاية يرى أن الإنشاءات أسباب لوجود المنشآت.

وثانياً: إن المشكلة لا تنحل على مسلك السيد الخوئي أيضاً، لأن الحكم بناءً عليه هو الإعتبار المبرز - لا الإعتبار النفساني وحده - وحينئذٍ، فإن إبراز الطهارتين الواقعية والظاهرية بقوله: كل شيء لك طاهر، مع وجود الإختلاف بينهما في المرتبة غير ممكن، فيعود الإشكال.

هذا كله في إشكال القوم على المحقق الخراساني، وقد ظهر وروده عليه.

الإشكال عليه ثانياً

ويرد عليه - كما ذكر السيد الخوئي أيضاً - بأن غاية ما يقتضيه شمول إطلاق الشيء على الشيء المشكوك في حكمه هو ثبوت الحكم له بما أنه شيء لا بما أنه يشك في حكمه، (توضيح ذلك): إن الأحكام الواقعية إنما تتعلق بموضوعاتها بما هي من دون أن يكون لخصوصيات الأفراد دخل في الموضوع أصلاً، فإن

الموضوع في قضية «الخمير حرام» مثلاً هو ذات الخمير بما هي، وأما خصوصيات الأفراد من كون بعضها قليلاً وبعضها كثيراً وبعضها معلوماً وبعضها مشكوكاً فيه، فهي خارجة عن حدود الموضوع بالمرّة. وهذا بخلاف الأحكام الظاهرية، فإنها تتعلّق بموضوعاتها بوصف كونها يشك في حكمها. وعليه لا يمكن الجمع بين موضوعي الحكمين في إطلاق واحد، إذ النسبة بينهما نسبة الالابشرط وبشرط شيء كما هو واضح.

وبعبارة أخرى: إن مفاد الإطلاق إنّما هو رفض القيود وإلغاء الخصوصيات لالجمع بينها، فإطلاق لفظ الشيء وإن كان يقتضي ثبوت الطهارة أو الحلية المجعولة في الروايات لكل ما يصدق عليه مفهوم الشيء حتى مشكوك النجاسة أو الحرمة، لكن لا بوصف كونه مشكوك النجاسة أو الحرمة، بل بما أنه شيء ومصدق لمفهومه، فحينئذ، لا تكون الطهارة أو الحلية الثابتة له بالإطلاق طهارة أو حلية ظاهرية، لتقوم الحكم بالطهارة أو الحلية الظاهرية بأخذ الشك في موضوعها، على ما هو الشأن في موضوع كلّ حكم ظاهري.

قال: وهذا الإشكال متين جداً.^(١)

الإشكال عليه ثالثاً

ويرد عليه كذلك: إن تعدّد مدلول الرواية - بأن تدلّ على الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية - من أين؟ إن كان من طرف الموضوع، فإن الموضوع في

(١) مباني الاستنباط: ٤٣.

الرواية هو «الشيء» الملقى عنه الخصوصيات، وإن كان من طرف المحمول، فإنه «طاهر» وهو محمول واحد. وإذا كان الموضوع واحداً والمحمول واحداً، فما هو المنشأ للاختلاف والتعدد؟

الدفاع عنه بوجهٍ آخر

وربما يقال: بأنَّ بيانات الأئمة حاكية عن الأحكام وليست جاعلةً، فالإمام بقوله: «كُلُّ شيءٍ لك طاهر» يخبر عن الطهارتين بهذه الجملة الواحدة. وفيه:

لابد من المطابقة بين الحاكي والمحكي، والتخلف لا يكون إلا عن السهو أو العمد، والإمام بريء عنهما. وإذا كان الحاكي «كُلُّ شيءٍ لك طاهر» والمحكي «كُلُّ شيءٍ طاهر» و«كُلُّ شيءٍ مشكوك الطهارة والنجاسة طاهر» لزم التخلف. هذا تمام الكلام على ما ذكره المحقق الخراساني في معنى صدر الرواية. وأما أن يستفاد الإستصحاب من ذيل الرواية، ففيه:

إنه سواء على قول الشيخ: بأن الإستصحاب إستمرار بقاء ما كان، أو قول الكفاية: التعبد ببقاء الحكم أو الموضوع، أو قول الميرزا: حرمة نقض اليقين عملاً، أو قول الإصفهاني: إبقاء اليقين السابق إعتباراً، فإنه - على جميع الأقوال - تكون أدلة الإستصحاب متكفلة لجعل الإستمرار، والرواية: «كُلُّ شيءٍ لك طاهر» و«كُلُّ شيءٍ لك حلال» متكفلة لاستمرار الطهارة والحليّة، فهي جاءت لجعل الحكم المستمر، لكن جعل الحكم المستمر شيء، وجعل إستمرار الحكم شيء آخر. فلا دلالة على الإستصحاب. هذا أولاً.

وثانياً: فرق بين مدلول دليل الإستصحاب ومدلول الرواية، ففي الرواية جعل العلم بالخلاف غايةً للطهارة والحليّة، فيمكن أن يكون المقيد هو الموضوع وهو «الشيء»، وأن يكون المقيد الحكم وهو «الطهارة» و«الحلّ»، وأن يكون «النسبة» مقيدةً. لكن العلم في الإستصحاب قيدٌ إستمرار الحكم وإستمرار الموضوع، فعدالة زيد باقيةً إلى حين العلم بالفسق، وحرمة الشيء باقية إلى حين العلم بالخلاف.

(فالعلم) قيدٌ للإستمرار والبقاء) في (الإستصحاب). أمّا في (الرواية) هو قيد (للموضوع) أو (الحكم) أو (النسبة).

فليس مدلول الرواية هو الإستصحاب.

هذا تمام الكلام على مختار المحقق الخراساني في حاشية الرسائل، فالإحتمال السابع ساقط.

سقوط الإحتمال الثالث

وبما ذكرنا من عدم إمكان الجمع بين الطهارتين، يظهر النظر في إحتمال أن المدلول هو الطهارتان بلا دلالة على الإستصحاب.

رأي المحقق الخراساني في الكفاية

ومما ذكرنا يظهر النظر في رأي الكفاية، حيث إختار أن المجعول في الرواية هو الطهارة الواقعية والإستصحاب، فكلّ شيء ظاهر واقعاً، وهي باقية إلى زمان العلم بالقدارة، وهو الإحتمال السادس.

لأن (العلم) في الرواية قيد، فالموضوع مقيّد بعدم العلم، فأصبحت الطهارة الواقعيّة لما لم يعلم بنجاسته وطهارته، لأنها حملت على الشيء بما أنه شيء، لكنّ الغاية قيّدت الموضوع بالعلم، والجمع بين العلم وعدم العلم، أي بين الإطلاق والتقييد محال.

نعم، يمكن الجمع بين (الطهارة الواقعيّة) و(الإستصحاب) ببيانٍ آخر، كأن يقول: كلّ شيء طاهر. ثمّ يقول: وهذه الطهارة باقية إلى العلم بالقذارة. أمّا الرواية، فلا تفيد ذلك إلّا مع التقدير.
فهذا الإحتمال أيضاً ساقط.

رأي صاحب الفصول

ونظر صاحب الفصول من أن المجعول الطهارة الظاهرية والإستصحاب، وهو الإحتمال الخامس، غير صحيح أيضاً:
أمّا أولاً: فلا تُنَّ جعل الطهارة الظاهرية يغني عن جعل الإستصحاب، وكذا العكس، فلا أثر عملي لجعلهما معاً.
وأمّا ثانياً: فلا تُنَّ الرواية ظاهرة في جعل الطهارة المستمرة، والإستصحاب هو جعل إستمرار الطهارة، كما تقدّم.
فهذا الإحتمال أيضاً ساقط.

الإحتمال الأخير

وأمّا الإحتمال الآخر من أن المجعول هو الحكم الواقعي (الطهارة)

و(الحليّة) و(العلم) طريقٌ. أي: كلّ شيء ظاهر ما لم تعلم بملاقاته للنجاسة، وكلّ شيء حلال ما لم تعلم بحرّمته، وهو الإحتمال الأوّل.^(١)

ففيه:

إنّ الأصل في العناوين هو (الموضوعيّة)، والحمل على (الطريقيّة) بلا دليل

غير جائز.

التحقّق

والحق في الروايات المذكورة عند شيخنا والسيد الأستاذ^(٢) هو: أنّها جاءت لإفادة (الطهارة الظاهريّة) و(الحليّة الظاهريّة) وهو الإحتمال الثاني، وهذا هو المنسوب إلى المشهور، فالإحتمالات غيره كلّها ساقطة، إمّا ثبوتاً وإثباتاً، وإمّا إثباتاً فقط، وإمّا ثبوتاً فقط، فهي أجنبيّة عن الإستصحاب.

(١) نسب إلى صاحب الحدائق ٢ / ١٣٦.

(٢) منتقى الأصول ٦ / ١٣٠.

التفصيلات في الإستصحاب

قد وقع الخلاف بين القائلين بحجية الإستصحاب على أقوالٍ هي في الحقيقة تفصيلات في المسألة.

وتوضيح ذلك: إن الإستصحاب يتشكّل من المتيقّن واليقين والشك، وبلحاظ هذه الأمور - وكذا بلحاظ دليل الإستصحاب - يتحقّق التفصيل. فما وقع فيه الخلاف وانتهى الحال إلى التفصيل أمور أربعة، وذلك لأن:

(المتيقّن) السابق المستصحب، قد يكون وجودياً وقد يكون عدمياً. والعدمي تارة: عدم نعتي وأخرى: عدم أزلي. وهنا وقع الخلاف في جريان الإستصحاب في العدم الأزلي.

وأيضاً، فإن المتيقّن قد يكون الموضوع للحاكم الشرعي، وقد يكون الحكم الشرعي، وقد قيل بعدم جريان الإستصحاب في الشبهات الحكمية.

وإن كان الموضوع، فقد يكون أمراً قاراً وقد يكون غير قارٍ أي متدرّج الوجود. وهذا على قسمين: غير القار بالذات وهو الزمان، وغير القار بالعرض وهو الزمانيات، فقيل بعدم جريان الإستصحاب في الأمور غير القارة.

وإن كان الحكم، فقد يكون حكماً جزئياً وقد يكون كلياً. وهنا وقع الخلاف.

وأيضاً: هو إماماً حكم وضعي وإماماً حكم تكليفي. وقد قيل بعدم جريانه في الأول.

وأيضاً: الحكم قد يكون معلّقاً، مثل: «العنب إذا غلا يحرم» فقيل بعدم جريانه في الأحكام التعليقيّة.

وأيضاً: الحكم إماماً شرعي وإماماً عقلي. فقيل بعدم جريانه في الثاني.

و(دليل الإستصحاب) إماماً السيرة أو حكم العقل أو الأخبار.

و(المتيقن) المستصحب، له دليل، وهو شرعي أو عقلي. وقد وقع الخلاف فيه.

و(اليقين) بالحكم، تارةً: وجداني، كما لو حصل من الخبر المتواتر.

وأخرى: تعبدية، كما لو حصل من خبر الواحد. وقد وقع فيه التفصيل وقيل بعدم

جريان الإستصحاب إن كان اليقين تعبدياً مستفاداً من الدليل الظني.

ثمّ (الشك) تارةً: يكون في المقتضي، وأخرى: في الرفع، وثالثة: في رافعيّة

الموجود. وهنا وقع الخلاف. فذهب الشيخ - تبعاً للخونساري تبعاً للمحقق

الحلي، وتبعه الميرزا النائيني - إلى إختصاص جريان الإستصحاب بالشك في

الرفع، وأمّا مع الشك في المقتضي فلا يجري.

وخالف صاحب الكفاية ومن تبعه، وذهبوا إلى الجريان في الشك في

المقتضي أيضاً.

تفصيل الشيخ بين الشك في المقتضي والرافع

المراد من المقتضي

وقد وقع الكلام في مراد الشيخ من المقتضي، بسبب الإبهام والإجمال في كلماته، فذكر فيه احتمالات^(١) وملخص القول في ذلك هو أن (المقتضي) يأتي على أربعة معان:

- ١ - ما يترشح منه الأثر في باب العلل والمعاليل التكوينية، وهو أحد الأجزاء الثلاثة للعلّة التامة.
- ٢ - موضوع الحكم، كقولهم: إن المقتضي لوجوب الحج هو المكلف، وقولهم: البيع سبب للملكية، وهكذا....
- ٣ - ملاك الحكم، فيقال: ليس لهذا الحكم مقتض، أي لا ملاك له من المصلحة والمفسدة.
- ٤ - قابلية المستصحب للبقاء واستعداده.

(١) مصباح الأصول ٣ / ٢٣، مباني الاستنباط: ٥١.

قالوا: ومراده هذا المعنى الرابع.

ثم أعلم أن الشيخ قد مثل في بحثه بالليل والنهار وبخيار الغبن بعد الزمان الأول، فما كان من هذا القبيل فهو من الشك في المقتضي، وما كان من قبيل الحدث بعد الوضوء، فهو من الشك في الرفع... فالمعنى الرابع هو مراد الشيخ. لكنّ هذا في الموضوع واضح، كمثال المصباح حيث أن زيته محدود وإذا انتهى ينطفئ، ففي هذه الحالة لا يجري الإستصحاب، بخلاف ما إذا كان المصباح مضيئاً وشك في انطفائه بالهواء، فإنه من الشك في الرفع.

ويوجد في الأحكام ما يكون من الشك في المقتضي، وهو مورد النسخ، لأنه إنتهاء أمد الحكم، فلو شك في بقائه كان من الشك في المقتضي. وأما ما في غير مورد النسخ، فإن الحكم قد يقع الشك في أنه محدود في أصل جعله، كما في خيار الفسخ بالغبن والعيب وخيار الحيوان، ففي هذه الموارد يرجع إلى الشك في المقتضي، وأما في خيار المجلس فإن الشك يرجع إلى الرفع.

وفي الزوجية المنقطعة، يرجع الشك في بقائها إلى الشك في المقتضي، بخلاف الدائمة، فإنه يشك في تحقّق الطلاق مثلاً، وهو شك في الرفع.

وبالجملة، فإن المجعولات الشرعية إما معيّنة وإما غير معيّنة، فإن كان من الثاني، رجع الشك إلى الرفع، وإن كان من الأول، فقبل تحقّق الغاية يحكم بالبقاء، لأن الشك في الرفع، وأما بعد تحقّق الغاية، فتارة: تكون الغاية من قبيل الشبهة الموضوعية، وأخرى: من قبيل الشبهة الحكمية. وفي الثاني تارة: يُشك في صدق المفهوم، فالشبهة مفهومية، وأخرى: يكون منشأ الشك تعارض الدليلين أو إجمالهما.

مثلاً: الصّوم معنيّ بالغروب، والغروب هو إستتار القرص، فالشبهة حينئذٍ موضوعيّة، والشك يرجع إلى المقتضي، لأننا لا ندري هل أمد الصّوم ١٢ ساعة أو أكثر. وما في مصباح الأصول من أنّه من الشك في الرفع عرفاً. ففيه: إنّه ليس نظر العرف محكّماً في مثل المورد، بل المرجع هو العقل.

وبالجملة، فإنّ مورد الرجوع إلى العرف معيّن، وكذا مورد الرجوع إلى السيرة العقلانيّة، وأمّا في مثل الغروب حيث يشك في إستتار القرص وعدمه، فإنّه من الشك في المقتضي، لأنّ الإستتار أصبح الغاية لوجوب صلاة العصر، فاستصحاب بقاء الوجوب من الشك في المقتضي.

وكذا في الشبهة المفهوميّة، كما لو شك في مفهوم الغروب المجعول غايةً لوجوب الصّلاة، هل هو إستتار القرص أو زوال الحمرة المشرقيّة، فلو إستتر والحمرة موجودة وشك في بقاء وجوب صلاة العصر، فإنّه من الشك في المقتضي.

وإن كان منشأ الشك التعارض أو الإجمال، كما لو تردّد وقت قضاء صلاة العشاء بين نصف اللّيل أو طلوع الفجر، فإنّه بعد نصف اللّيل وقبل الطلوع، يشك في بقاء وقت صلاة العشاء، وهو من الشك في المقتضي، لأن الغاية هي الزمان. فظهر ممّا ذكرنا موارد الشكّ في المقتضي في الموضوعات والمقتضي في الأحكام.

والحاصل: أنّ كلّ ما كان من شأنه الزوال، فالشك في بقائه من الشك في المقتضي، وكلّ ما كان من شأنه الإستمرار، فالشك في بقائه من الشك في الرفع،

كالملكية والطهارة والنجاسة والزوجية الدائمة.

وبما ذكرنا يظهر عدم تمامية بعض ما أورد على الشيخ في الكتب، كقول بعضهم^(١) فيما لو شك في بقاء الملكية فالأصل العملي هو اللزوم. وفي المعاطاة: لو شك في اللزوم فهو من الشك في المقتضي، لكون المعاطاة من العقود الجائزة بالذات. وفيه: إن المعاطاة جائزة بالذات، لكن الملكية الحاصلة - سواء بالعقد اللازم أو الجائز - تحتاج إلى الرفع. وكذا في الملكية الحاصلة من الهبة - وإن كانت من العقود اللازمة - فإنها من الشك في الرفع وهو رجوع الواهب في هبته. والكلام الآن في خلاف:

دليل التفصيل

ويتوقف فهم دليل الشيخ على بيان أمرين:

الأول: إذا ورد اللفظ في لسان الدليل الشرعي، فإن أمكن حمله على المعنى المتيقن، لزم ذلك بمقتضى أصالة الحقيقة، وإلا حمل على المعنى المجازي له، فإن تعدد المجاز، لزم حمله على أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقي.

والثاني: إذا كان في الكلام متعلق ومتعلق، ودار الأمر بين الأخذ بعموم المتعلق أو رفع اليد عن ظاهر المتعلق، أخذ بظاهر المتعلق وخصص به عموم المتعلق، كما لو قال: لا تضرب أحداً. فإن (أحداً) عام يشمل الحي والميت. لكن «الضرب» ظاهر في «الإبلام» وهو لا يتحقق في «الميت»، ففي هذه الحالة يبقى

(١) حاشية السيد على المكاسب: ٧٣. الطبعة القديمة.

«الضرب» على ظاهره، ويتخصّص العام بـ«الحي».

وبعد هاتين المقدمتين المسلّم بهما نقول في تقريب الدليل على التفصيل:
 إن دليل الإستصحاب هو قوله عليه السّلام: «لا تنقض اليقين بالشك»،
 فاشتمل على لفظ (النقض) المتعلّق بـ«اليقين». لكنّ المعنى الحقيقي لـ(النقض)
 في اللّغة هو «حلّ الشيء المحكم»، قال تعالى: ﴿كَأَنِّي نَقَّضْتُ غَزْلَهَا﴾^(١) وحمل
 الكلمة في الرواية على هذا المعنى غير ممكن، فتسقط أصالة الحقيقة، ولا بدّ من
 الأخذ بالمعنى المجازي وهو «رفع اليد عن الشيء». لكنّ المتعلّق لرفع اليد قد
 يكون أمراً مستمراً محكماً، وقد يكون أمراً غير قابل للإستمرار، وإذا دار الأمر بين
 الحمل على هذا أو ذلك، تعيّن الأوّل، لكونه الأقرب إلى المعنى الحقيقي. فلا بدّ
 وأن يكون المنقوض أمراً محكماً مستمراً جاء النهي عن رفع اليد عنه.
 ونتيجة ذلك: أنّ المنهي عنه في الرواية هو رفع اليد عن الأمر القابل للبقاء
 والإستمرار، لا الشيء غير القابل لذلك.

إشكال ذكره الشيخ وأجاب عنه

والإشكال هو: إنّ لازم هذا الكلام إرتكاب مجازٍ علاوةً على المجاز اللازم
 إرتكابه بالضرورة - أعني ما تقدّم ذكره في كلمة النقض - وهو لزوم حمل «اليقين»
 على «المتيقّن». وذلك: لأنّ «المتيقّن» أصبح على قسمين، ما له إقتضاء البقاء
 والإستمرار، وما ليس له إقتضاء البقاء والإستمرار، فلازم ذلك حمل «اليقين» على

(١) سورة النحل، الآية ٩٢.

«المتيقن»، وهذا خلاف أصالة الحقيقة.

فأجاب رحمه الله: بأن إرتكاب هذا المجاز الزائد لازم، سواء قلنا بعموم الدليل للشك في المقتضي أو قلنا بالتفصيل، فلا بد من حمل «اليقين» على «المتيقن» على كل حال. وذلك: لأن النهي قد تعلق بالنقض، وهذا يستلزم أن يكون المنهوي عنه اختيارياً للمكلف، إذ النهي لا يتعلق بغير المقدور - كما أن البعث لا يتعلق بغير المقدور - فلا بد من حمل اليقين على المتيقن، لأن النهي عن اليقين غير معقول، لعدم إمكان الإنتهاء عنه لخروجه عن الإختيار والقدرة، لكونه فعل القلب.

هذا هو دليل الشيخ على التفصيل.^(١)

إشكالات المحقق الخراساني

وقد أورد المحقق الخراساني على تفصيل الشيخ بوجه:^(٢)

الأول: قولكم: إن أقرب المجازات هو (المتيقن) القابل للبقاء. فيه: إن إسناد (النقض) إلى (المتيقن) غير صحيح. يدل على ذلك: أن الحجر المستقر في مكان قابل للبقاء فيه إلا أن يرفعه رافع، لكن لا يقال: نقضت الحجر من مكانه. وهذا يكشف عن أن صحة إسناد النقص ليس بلحاظ إقتضاء البقاء للمتعلق.

الثاني: إن إسناد (النقض) إلى (المتيقن) وهو الحمل على المجاز، منوط

(١) فراند الأصول ٧٨ / ٣.

(٢) كفاية الأصول: ٣٩٠، درر الفوائد: ٣١٦.

بعدم صحّة إسناده إلى المعنى الحقيقي وهو (اليقين)، لكن الإسناد المذكور لازم فضلاً عن إمكانه، لأن (اليقين) أمر محكم، وكلّ أمرٍ محكم يصحّ إسناد النقض إليه، كالميثاق والعهد والبيعة وغير ذلك.

الثالث: لو كان صحّة إسناد النقض وتعلّقه منحصرأ بما إذا كان ممّا يستمرّ ويبقى، لزم عدم صحّة قولنا: «نحن على يقينٍ باشتعال السراج» مع الشكّ بمقدار الزيت فيه، والحال أنّ الكلام المذكور صحيح، كما لو كان في حال العلم بوجود الزيت الكثير فيه الموجب لاستمرار الإشتعال.

الرابع: إن مجرد الأقربيّة إلى المعنى الحقيقي لا يكفي لحمل اللفظ عليه، فإنّ قاعدة الأقرب يمنع الأبعد جارية في الإبرث، وأما جريانها في كلّ موردٍ فيحتاج إلى الدليل، والملاك في باب ظواهر الألفاظ هو الظهور، أي قاليّة اللفظ للمعنى عرفاً. والخلاصة:

إنّ (النقض) يُسند إلى (اليقين) نفسه، لأن اليقين أمر محكم، فكان أعمّ من مورد الشك في المقتضي والشك في الرفع، فاليقين من هذا الحيث مطلق، وقد قال الشيخ برفع اليد عن الإطلاق، كما رفعت اليد عن العموم في (أحدأ) في المثال الذي ذكره. لكنّ رفع اليد عن الإطلاق إنّما يصح فيما لو حمل اليقين على المتيقّن، وقد أبطل هذا المحقّق ذلك بمثال الحجر.

ما أورده على نفسه وأجاب عنه

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني أشكل على نفسه بوجهين وأجاب عنهما:

١- إن «النقض» متعلق بالمنقوض من جهة وبالناقض من جهة، قال عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك». وإنما يصدق نقض اليقين بالشك فيما إذا لم يجتمعا في الوجود، ضرورة أن النقض لا يجتمع مع المنقوض، فصدق النقض متقوم بعدم اجتماعهما، حتى يتحقق رفع المنقوض بالناقض.

وهذا الأمر تام في قاعدة اليقين، لأن الشك واليقين يتعلقان بالشيء الواحد، كاليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة، والشك في عدالته في يوم الجمعة، فهما متعلقان بالشيء الواحد لكنهما غير موجودين في وقت واحد. أما في الإستصحاب، فإن متعلق اليقين هو الحدوث ومتعلق الشك هو البقاء، فكان اليقين والشك مجتمعين في الوجود، فأنا الآن على يقين من الطهارة بالأمس وعلى شك من بقاء الطهارة بعد الأمس، وإذا اجتمعا في الوجود وكل منهما متعلق بغير ما تعلق به الآخر، لم يصدق عنوان «النقض»، فإن لم يكن للمتيقن إقتضاء البقاء، لم يصدق النقض لا حقيقةً ولا مجازاً، وإن كان له إقتضاء البقاء، صدق العنوان مجازاً، وإذا فرض الإقتضاء حتى يصدق العنوان مجازاً تمّ نظر الشيخ.

فأجاب:

بأن المفروض هو النظر إلى المتعلق بالنظر العرفي - وعليه الشيخ أيضاً - وحينئذٍ، لا بدّ على جميع المباني في الإستصحاب من إلغاء خصوصية الحدوث والبقاء، وهذا ما تفيدته النصوص أيضاً بعد التأمل، إذ يقول عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت»، حيث تعلق اليقين والشك بالطهارة، لا بالحدوث والبقاء للطهارة، وإذا أُلغيت الخصوصية صدق (النقض)، أي: لا ترفع

اليد عن اليقين بالشك.

٢- إن المنهي عنه لا يخلو عن أن يكون هو (النقض) بنفسه، أو (آثار

النقض) ولا ثالث لهما.

أما عن (اليقين) نفسه، فلا يتحقق (النقض)، لأن إنتقاض اليقين بالشك ليس أمراً إختيارياً حتى يُنهى عنه. هذا أولاً. وثانياً: لا معنى للنهي عن اليقين بنفسه، لأن الأحكام والآثار مترتبة على (المتيقن).

وأما عن (الآثار)، فإن النهي عن النقص باطل كذلك، لأنه لو كان لليقين موضوعية الإستصحاب، أمكن النهي عن نقضه بلحاظ آثاره، لكن اليقين طريقي، وإذا كانت الآثار للمتيقن لم يصح النهي عن النقص بلحاظ الآثار.

وإذا سقط تعلق النهي عن النقص نفسه والآثار، تعين تعلقه بـ(المتيقن)،

وعلى هذا يتمُّ نظر الشيخ.

فأجاب:

إن اليقين الذي يتحقق في النفس طريقي في ذاته، والنظر إليه بالنظر الموضوعي خلاف الطبع، فإن الإنسان دائماً غافل عن يقينه وإنما يلحظ المتيقن. فحكم (اليقين) من هذه الجهة حكم (النور)، حيث أنه ينظر به إلى الأشياء، وليس هو المنظور إليه. فصحيح أن المأخوذ في النصوص هو كلي اليقين، لكن حيثية الطريقيّة موجودة في ذات جزئي اليقين. هذا أولاً.

وثانياً: إن مقتضى إسناد النقص إلى اليقين مع كون اليقين أمراً غير إختياري،

هو أن يكون المقصود النهي عن النقص عملاً.

والحاصل: إنَّ اليقين طريقٌ إلى المتيقن، فالنظر هو إلى آثار المتيقن لا اليقين وإن كان الإسناد إلى اليقين، وهذا النقض عملي وليس بالمعنى الحقيقي. فالإشكال مندفع. والتحقيق جريان الإستصحاب مطلقاً وسقوط تفصيل الشيخ، لأنَّ المقتضي لعموم الإستصحاب موجود، وهو إطلاق النصوص، والمانع مفقود، لأنه ليس إلا توهم عدم تمامية إسناد النقض مع عدم إحراز المقتضي، وقد بطل هذا التوهم بوجوه عديدة، وظهر أن إسناد النقض إلى اليقين صحيح، واليقين مأخوذ طريقاً إلى المتيقن، وإسناده إليه صحيح كذلك، لأن اليقين أمر محكم، وهذا الأمر المحكم لا ترفع اليد عنه بالشك.

تنقيح المطلب

هذا، ويعود البحث كله إلى وجود المقتضي لإسناد «النقض» إلى «اليقين» وعدم المانع عنه، فإنه إن كان المقتضي لإسناد النقض إلى اليقين بما هو يقينٌ - أي بقطع النظر عن منشأ حدوثه وعن متعلقه - موجوداً، وانتفى المانع عن ذلك، كان الإستصحاب جارياً مع الشك في المقتضي والشك في الرفع، كما هو رأي المحقق الخراساني ومن تبعه. وإن لم يكن المقتضي موجوداً، أو وجد المانع عنه، لم يجر مع الشك في المقتضي، واختصَّ بمورد الشك في الرفع. كما هو رأي الشيخ ومن تبعه، فيقع الكلام في مرحلتين:

مرحلة الإقتضاء

وفيها ثلاثة آراء:

١ - رأي المحقق النائيني

يقول الميرزا: ^(١) إنَّ للإنسان حالة نفسانيَّة لا يحتمل الخلاف معها. وهذه الحالة يعبرُ عنها بالعلم وبالقطع وباليقين، لكنَّ مادَّة «النقض» لا تسند إلى العلم والقطع، وإنَّما تسند إلى اليقين فقط. والسرُّ في ذلك هو: إنَّ التعبير عن تلك الحالة بالعلم والقطع إنَّما يكون حيث يراد لحاظ المقابل للحالة، وهو حالة الشك أو الظنِّ، وأمَّا التعبير باليقين، فإنَّما هو حيث يوجد المقتضي للجري العملي على طبق المتيقِّن، لأنَّ من حصل له اليقين بشيء فإنَّه يتحرَّك بطبعه نحو العمل على طبق ما يتيقَّن به. فالإختلاف في الألفاظ الثلاثة هو بحسب الموارد، وقد عرفت الخصوصيَّة في «اليقين»، وهي أنَّه متى حصل لم يكن منفكاً عن العمل، كما هو الحال لمن حصل له اليقين بالقيامه، فإنَّه لا يقعد عن العمل المنجبي له في ذلك العالم.

وإذا كانت هذه خصوصيَّة اليقين، فإنَّ إقتضاء الجري العملي على طبق المتيقِّن إنَّما يكون إذا كان للمتيقِّن إقتضاء البقاء في عمود الزمان، فإذا لم يكن كذلك لم يسند إليه النقض.

ومن هنا يظهر وجه موافقة الميرزا للشيخ في التفصيل في الإستصحاب.

وفيه:

والنظر في ما أفاده الميرزا يتَّضح بما جاء في الصَّحيحة الثالثة، حيث قال عليه السَّلام: «اليقين لا ينقض بالشك ولكنَّه ينقض الشك باليقين»، فإنَّه أسند

(١) فوائد الأصول / ٤ / ٣٧٣، أجود التقريرات / ٤ / ٦٧.

«النقض» إلى «اليقين» وإلى «الشك» معاً، مع أن «الشك» لا يستتبع الحركة على طبقه، وليس له إقتضاء البقاء.

فما ذكره رحمه الله مردود.

٢- رأي السيد الخوئي

وذهب السيد الخوئي^(١) إلى أن «النقض» يُسند إلى «اليقين»، بلحاظ حيثية «الثبات» الذي تدل عليه مادة اليقين.

وفيه:

إن مادة اليقين لا تتعلق إلا بالأمر الثابت. هذا صحيح، وفي اللغة كذلك، حيث يطلق اليقين على الأمر الثابت، فلولا ثبوته لم يكن اليقين به. لكن الذي نريده هو الثبات في نفس مادة اليقين، ولا دليل عليه. هذا أولاً.

وثانياً: إن ما ذكره مردود بما في الصحيحة، حيث أُسند النقض إلى الشك كما أُسند إلى اليقين، مع أن الشك لا ثبات له.

٣- رأي المحقق الخراساني

فإنه ذكر أن إسناد النقض إلى اليقين هو بلحاظ استحكامه وإبرامه، ففي لسان العرب^(٢) أن النقض إفساد ما أبرمته من بناءٍ أو عقد، وفي الكتاب ﴿نَقَضْتُ

(١) مصباح الأصول ٣ / ٣٠، مباني الإشتباط: ٥٨.

(٢) لسان العرب ٧ / ٢٤٢.

عَزَلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ»^(١) وفي الأخبار كذلك. والحاصل: إنَّ النقض إنما يتعلّق بما هو مبرم مستحكم، لغةً وكتاباً وسنةً، وكذلك تستعمل الكلمة في البحوث العلميّة حيث يقال هذا الرأي منقوضٌ بكذا. وعلى هذا، فلا بدّ من حمل ما ورد في الصّحيحة الثالثة على المجاز.

ونتيجة ذلك: تماميّة الإقتضاء لحمل النقض على الأعمّ ممّا له قابليّة البقاء وما لا قابليّة فيه للبقاء في عمود الزمان، فالإستصحاب جارٍ في الطرفين، والتفصيل مردود.

مرحلة المانع

وقد ذكر وجهان للمنع:

أحدهما: ما تقدّم من أنّ إسناد النقض لا يخلو، إمّا أن يكون لليقين نفسه وإمّا لأثار المتيقّن.

وقد تقدّم الجواب عنه.

والثاني: هو إنّ التمسك بدليل الإستصحاب مع الشك في المقتضي من التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعيّة. ذكره الميرزا.

توضيحه:

لا يخفى أنّه قد وقع الكلام في التمسك بالعام في الشبهة الموضوعيّة للمخصّص، والمشهور عدم الجواز، وهو الصّحيح. وقد ذهب السيّد صاحب العروة إلى الجواز.

(١) سورة النحل، الآية ٩٢.

وأما التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية لنفس الدليل العام، فلا خلاف في عدم جوازه، لأن من البديهي أن كل حكم فهو متفرع على الموضوع، وما لم يحرز الموضوع فلا يجوز التمسك بالدليل القائم على الحكم، لأن الحكم لا يثبت الموضوع.

وبعد هذه المقدمة:

إن الموضوع في دليل الإستصحاب هو «النقض»، وقد تعلق به النهي، فكان غير جائز. إذن، لابد دائماً عند التمسك بدليل الإستصحاب من إحراز النقض، وألا يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية للعام. وهذه الكبرى مسلمة.

وأما من ناحية الصغرى، فلو كانت الزوجية منقطعة وأمدتها الشهر الواحد، فإنه إذا جاء رأس الشهر تصبح الزوجية منتقضة. وأما إذا كانت دائمة، ووقع الطلاق بعد شهر، كانت الزوجية منقوضة ووقع النقض على اليقين بالزوجية. ولا يخفى الفرق بين «النقض» و«الانتقاض». وعلى هذا، فلو شككنا في أن الزوجية منقطعة حتى تكون منتقضة عند رأس الشهر، أو هي دائمة فجاء الطلاق ونقضها، وقع التردد بين «النقض والانتقاض»، وكان التمسك بدليل الإستصحاب من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية للدليل العام.

وعلى هذا، فإنه في موارد الشك في المقتضي - كما في المثال المذكور، حيث يشك في بقاء الزوجية بعد الشهر - يكون الشك في صدق عنوان «النقض» ومعه لا يجوز التمسك بالدليل.

الجواب

أما نقضاً:

فقد ذكر الميرزا في فوائد الأصول فيما لو تردّد شهر رمضان بين (٢٩) يوماً و(٣٠) يوماً أن له إستصحاب بقاء شهر رمضان. ولا ريب أن الشهر إن كان (٢٩) يوماً، فقد انتقض الشهر في اليوم التالي، ولا يصدق عنوان النقض، كما هو الحال في الزوجية الإنقطاعية.

وأيضاً: إنّه في مبحث إستصحاب الزمان،^(١) قال بجريان الإستصحاب في بقاء الليل وبقاء النهار. ومن الواضح أنّ منشأ التردّد بين بقاء الليل وبقاء النهار هو الشكّ في أنّ الليل (١١) ساعة أو (١٢) ساعة مثلاً. إن كان (١٢) ساعة فقد انقضى الليل، وإن كان (١١) ساعة فهو باق. لكن لا ريب في أنّ الليل بعد (١٢) ساعة منتقض بالنهار، ولا يصدق هنا عنوان «النقض». مع أنّه أجرى فيه الإستصحاب.

وأيضاً: ففي التنبيه^(٢) السابع، والبحث عن جريان الإستصحاب في أحكام الشرائع السابقة، قال بجريان الإستصحاب، مع أنّ الشكّ في بقاء الشرائع السابقة من قبيل الشكّ في المقتضي لا الرفع.

وأيضاً: فإنّه ذهب إلى الجريان - في التنبيه السادس - في موارد الشكّ في النسخ، ونصّ على عدم الإشكال فيه.

(١) فوائد الأصول ٤ / ٤٣٥.

(٢) المصدر ٤ / ٤٧٨.

وأيضاً: ذهب إلى الجريان في جميع موارد الشك في تحقّق الغاية، في الشبهة الحكمية، كالشك في أن غاية وجوب صلاة العشاء هو نصف الليل أو طلوع الفجر؟ وفي الشبهة الموضوعية، كالشك في تحقّق الليل في قوله تعالى ﴿أَتَيْتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾. ^(١) مع أن الشك في المقتضي!

هذا كله نقضاً.

وأما حلاً: فإنّ المشكلة التي ذكرها هي دوران الأمر في مورد الشك في المقتضي بين النقض والانتقاض، فالنقض مشكوك فيه، ويكون التمسك بدليل الإستصحاب - وموضوعه النقض - من التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية لنفس الدليل. فنقول:

إنّ الشبهة التي تتحقّق للمجتهد هي الموضوعية والحكمية، لكنّ التي تتحقّق للمقلّد هي الموضوعية فقط - وإن كان يقع في الشبهة الحكمية بتبع الشك في الموضوع، لكنّها حينئذٍ شبهة في الحكم الجزئي ... وأما الشبهة الحكمية الكلية فلا تقع إلا للمجتهد، ومنشأ الشك فيها فقد الدليل أو إجماله أو التعارض. كما أنّه في الموضوعية هو الأمور الخارجية، كما لو قال أكرم العالم وتردّد حال زيد بين أن يكون داخلاً تحت هذا العموم أو يكون خارجاً.

والموضوع في قضية «لا تنقض اليقين بالشك» هو اليقين بالحدوث والشك في البقاء، فإن تحقّق هذا الموضوع حرم النقض العملي قطعاً، وإن وقع الشك فيه كانت الشبهة

موضوعية. لكنَّ التردّد والشك في الصّفات النفسانيّة غير معقول، فأمر اليقين والشك يدور مدار الوجود والعدم، والعلم بوجودهما أو عدمهما علمٌ حضوري لا حصولي.

فلو وقع الشكّ في المقتضي للبقاء، كما في النكاح المنقطع، تعلّق اليقين بحدوث الزوجيّة والشك في بقائها بعد الشهر، وكلاهما متحقّق بالوجدان، فالإستصحاب جارٍ بلا كلام. نعم، لو كان الأجل في الواقع هو الشهر، فإن الزوجيّة منتفية يقيناً، لكنّ هذا المعنى في الزوجيّة الدائمة أيضاً - حيث الشك في الرفع وهو الطلاق - موجود. فإن أُريد لحاظ الواقع، لم يكن فرق بين الشك في المقتضي والشك في الرفع. وإن أُريد لحاظ تعلّق اليقين والشك، لم يكن فرق بينهما، وشمول الدليل لهما ثابت، لتماميّة الأركان. فالقول بأنّ دليل الإستصحاب لا ينطبق على مورد الشبهة الموضوعيّة، غير صحيح.

فظهر: إنّ أركان الإستصحاب مع الشك في المقتضي تامّة، والنهي متعلّق بنقض اليقين، الأمر المحكم المبرم الذي هو موجود في مورد الشكّ في المقتضي كالشكّ في الرفع.

إشكالان من المحقّق العراقي

وأشكل المحقّق العراقي على الميرزا - والشيخ أيضاً - بوجهين: (١)

أحدهما: إنّ هذا التفصيل يستلزم إختصاص الإستصحاب بالأحكام الوضعية دون التكليفيّة.

توضيحه:

إن الأشياء التكوينية منها ما يحتاج في حدوئه فقط إلى العلة، ومنها ما يحتاج إليها حدوثاً وبقاءً. والإعتباريات كذلك، فالملاك في الأحكام الوضعية هو الجعل. ففي الملكية والزوجية ونحوهما يكون المصلحة في نفس جعلها. وأما في الأحكام التكليفية، فإن الملاك في المتعلق كالصلاة والصيام ونحوهما، وهو المصلحة، والمفسدة في شرب الخمر والقمار ونحوهما، والحكم بالوجوب أو الحرمة موجود حدوثاً وبقاءً.

ولما كان الحكم التكليفي يدور مدار الملاك في المتعلق، فإن الشك في المقتضي يعود بالضرورة إلى الشك في الملاك، فلو شك في بقاء حرمة الخمر على أثر المرض - مثلاً - وقع الشك في مفسدة الشرب في هذا الحال، فلا مجال للإستصحاب على مبنى الشيخ، وأما في الأحكام الوضعية، فإن الشك في البقاء لا يرجع إلى الملاك - لأن الملاك ليس في المتعلق - فالإستصحاب جارٍ.

الجواب:

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنه إنما يرد لو كان المراد من (المقتضي) هو (الملاك). لكن الميرزا يقول بأن (المقتضي) هو (القابلية للبقاء). وعليه، فمتى شك في القابلية للبقاء لم يجر الإستصحاب، كما في النكاح المنقطع. هذا أولاً.

وثانياً: إن حقيقة الحكم - وضعاً وتكليفاً - هو الإعتبار، وهذا الإعتبار ليس مهماً بالنسبة إلى الزمان، فإما الإطلاق وإما التقييد، والحكم الوضعي لما يعتبر،

فإنَّما هو مطلق وإما مقيد بزمان، والتقييد لا يكون بلا ملاك، وكذا الإطلاق، إذ الإطلاق والتقييد بلا ملاك محال على المولى الحكيم، فإن كان في أصل جعل الحكم الوضعي ملاك، فلا ريب في وجوده له بقاء في عمود الزمان.

الإشكال الثاني

إنَّ القول باختصاص دليل الإستصحاب بالشك في الرفع وعدم جريانه في مورد الشك في المقتضي، يستلزم أمرين: أحدهما: القول بعدم قيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعي. والثاني: القول بعدم حكومة الإستصحاب على قاعدتي الحَلِّ والطهارة. والحال أنَّ الشيخ والميرزا يقولان بقيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعي، ويقولان بالحكومة. فبين ما ذكرناه هنا وهناك تهافت.

توضيحه:

أما في الأمر الأوَّل: فإنه متى أخذ العلم في لسان الدليل موضوعاً للحكم الشرعي - تمام الموضوع أو جزء الموضوع - فإنَّ الإستصحاب بلحاظ دليل إعتبره يقوم مقام العلم، وذلك لأنَّ للعلم جهات، منها: أنه صفة نفسانية. ومنها: أنه طريق إلى المعلوم وكاشف عنه. ومنها: إنه إذا حصل تحقُّق البناء القلبي على طبقه. ومنها: إنه إذا حصل تحرُّك الإنسان عملاً على طبقه.

لكنَّ المأخوذ في لسان الأدلة الشرعية هو أخذ العلم بلحاظ العمل وترتيب الأثر عليه، فتارةً: يكون الأثر لنفس العلم، كقوله: إذا علمت فاشهد. وأخرى: يكون الأثر للمعلوم، مثل: إذا علمت بطهارة ثوبك فصل فيه.

وبلحاظ الآثار في العلم والمعلوم، يقوم خبر الواحد مقام العلم، أما مثل

قاعدة الطهارة، فلا يقوم مقام العلم في أثره، وإنما يقوم مقامه في أثره المعلوم.
 ووقع الخلاف بينهم في قيام الإستصحاب مقام العلم في آثار المعلوم فقط
 أو في آثار العلم والمعلوم معاً؟ على قولين، والشيخ والميرزا على الثاني.
 لكن لازم التعبد بلحاظ المتيقن - في دليل الإستصحاب - الذي هو مبنى
 عدم جريانه مع الشك في المقتضي، هو عدم قيام الإستصحاب مقام العلم
 الموضوعي.

وأما في الأمر الثاني، فإن الشيخ والميرزا يقولان بحكومة الأصل المحرز
 كالإستصحاب على الأصل غير المحرز كقاعدة الطهارة، فإن الموضوع في قوله
 عليه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ ظَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدْرٌ» هو الشك، والغاية لهذا
 الحكم الظاهري هو العلم بالقذارة. وكذا الكلام في «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ
 أَنَّهُ حَرَامٌ».

فإذا جرى إستصحاب الطهارة في مورد، كان حاكماً على قاعدة الطهارة،
 لأن جريانه يرتفع موضوع القاعدة أي الشك، وتتحقق الغاية.
 هذا هو الأصل المسلّم. وهو الحق.

لكن الميرزا لما كان يقول في الإستصحاب بأن التعبد فيه ليس بلحاظ
 اليقين وإنما هو بلحاظ المتيقن - وهذا هو مبنى القول بعدم جريانه في مورد
 الشك في المقتضي - يقع في التهافت، لأن جريان الإستصحاب في الطهارة - وكذا
 الحليّة - على القول المذكور لا يحقّق «العلم» المأخوذ «غاية» في القاعدتين، وإذا
 لم يتحقّق، فالموضوع - وهو «الشك» - موجود، فلا تقدّم للإستصحاب على

القاعدتين بالحكومة، لأنه لو جرى وتقدّم لارتفع الشكّ وحصل اليقين التعبدي.
فعلى الميرزا رفع اليد إماماً عن قوله بالتفصيل وإماماً عن قوله بالحكومة.

الجواب:

والجواب عن الإشكال في الأمر الثاني هو أن الميرزا في قاعدتي الطهارة والحلّ يقول: بأن معنى القاعدتين هو البناء على الطهارة والحلّ مادام الشكّ فيهما، أي مادام لم يعلم بالطهارة أو الحليّة الواقعيّة، فالحكم الشرعي هو الطهارة والحليّة ظاهراً، فلو علم بذلك وجداناً أو تعبدّاً إرتفع موضوع القاعدتين. وعلى هذا، يتمّ تقدّم الإستصحاب على القاعدتين بالحكومة، لأنه يفيد العلم التعبدي.

فبالدقة في كلام الميرزا يندفع الإشكال.

وأما الإشكال على كلام الميرزا في الأمر الأول، فالإنصاف أنّه وارد، لأنه - على ما في تقرير الشيخ الكاظمي - يصرّح بأنّ التعبد في الإستصحاب هو بلحاظ آثار المتيقّن، وعلى هذا، فإنّه يعتبر في المتيقّن أن يكون قابلاً للبقاء والإستمرار. إنّ إشكال المحقّق العراقي على هذا الكلام وارد، لأن دليل الإستصحاب - بناءً عليه - غير متعرّض لآثار اليقين، وفي العلم الموضوعي يترتب الأثر على نفس العلم واليقين.

ولكن يمكن الجمع بين كلام الميرزا في المقام، وكلامه في أوّل بحث القطع، وبذلك يرتفع الإشكال بأنّ يقال:

لقد ذكر الميرزا هناك أنّه إذا كان الموضوع للحكم مركّباً من جزئين أحدهما العلم، فإنّ التعبد بالعلم يوجب التعبد بالجزء الآخر. مثلاً: الموضوع في «صلّ

خلف معلوم العدالة» مركّب من العدالة والعلم بالعدالة. فلو تعبد بالعلم بالعدالة عن طريق الإستصحاب، حَصَلَ التعبد بالعدالة كذلك وتحقّق الموضوع. وكذا في «معلوم الخمرية يحرم شربه».

فظهر من كلامه أنّه إذا أخذ (العلم) في (الموضوع) وتعبد ببقائه، يترتب أثر العلم وأثر المعلوم كليهما. وعلى هذا، ففي الإستصحاب، وإن كان الملحوظ هو المتيقّن لا اليقين، لكنّ مورد التعبد هو «اليقين»، أي: لا تنقض اليقين بالشك عملاً، ونتيجة ذلك: ترتب أثر اليقين وأثر المتيقّن معاً. فالإشكال من هذه الجهة أيضاً مندفع. وهذا تمام الكلام على تفصيل الشيخ.

التفصيل بين الشبهات الحكيمية والموضوعية

ذهب إليه المحقق الخوئي ونسبه إلى المحقق النراقي، ونسب إلى بعض الأخباريين أيضاً كالأسترآبادي وصاحب الحدائق.
فالإستصحاب جارٍ في الشبهات الموضوعية دون الحكيمية.

مقدمة

لا يخفى الفرق بين الشبهة الموضوعية والشبهة الحكيمية.
ففي الأولى: يكون الموضوع واضحاً للمكلف بجميع قيوده وحدوده، غير أن إنطباقه على المورد مشكوك فيه، كما في «أكرم العادل» فإن مفهوم (العادل) معلومٌ تماماً، والمشكوك فيه إنطباقه على (زيد) وأنه مصداقٌ للعادل حتى يجب إكرامه أو لا فلا يجب؟
وأيضاً: فإن رفع هذا الموضوع، أي عدم إنطباقه على المورد، ليس بيد الشارع، بل بيد المكلف.
فهاتان خصوصيتان للشبهة الموضوعية.

فإن لم يكن للموضوع حالة سابقة، كأن لا ندري هل كان زيد عادلاً سابقاً أو لا، فهذا خارج عن البحث. وإن كان لنا علم بحاله في السابق، والآن نشك في بقاءه على تلك الحال، حتى يترتب الأثر الشرعي من الصلاة خلفه وغير ذلك أو لا يترتب؟ فهنا يجري الإستصحاب عند الكل - إلا من ينكر حجية الإستصحاب مطلقاً - لكنّه يصير قاعدةً فقهيةً، كما تقدّم في أوائل بحث الإستصحاب. وهذا هو السرّ في قول الأخباريين بجريان الإستصحاب في الشبهة الموضوعية، لعدم كونه من مسائل الأصول.

وأما في الثانية: فالموضوع واضح كذلك تماماً، غير أنّ الشبهة في الحكم. والشبهة الحكمية تارة: في الحكم الجزئي. ومنشأ الشبهة حينئذ هو الشك في الموضوع، كأن نشك في مطهريّة هذا المائع بسبب الشك في أنّه ماء مطلقاً أو لا؟ أو أنّه كُرٌّ أو لا؟ وفي هذه الشبهة تجري قاعدة الشك السببي والمسببي. ولا يتمسك بالإستصحاب إلا في طرف الكرية، فيستصحب بقاؤها إن كان كُرّاً، وعدم بقائها إن لم يكن، وحينئذ، يتنفي الشك في طرف المسبب، أي الثوب المغسول بهذا الماء.

وأخرى: في الحكم الكلي. وهذا مورد البحث في هذا المقام.

ومنشأ الشك في الشبهة الحكمية الكلية أحد أمور ثلاثة:

إما فقد الدليل، وإما إجمال الدليل، وإما التعارض.

ورفع الشبهة الحكمية الكلية بيد الشارع لا المكلف، بخلاف الشبهة

الحكمية الجزئية.

والأمر في الشبهة الحكمية الكلية راجع إلى الفقيه فقط.
 وإذا جرى الإستصحاب في هذه الشبهة كان مسألة أصولية، ومن هنا قال
 جماعة من الأخباريين بعدم الجريان، لأنهم مخالفون لعلم الأصول.
 هذا... والشبهة الحكمية الكلية على قسمين، لأنه تارةً: يقع الشك في مرتبة
 الجعل. وأخرى: في مرتبة المجمعول. وتوضيحه:
 إن للحكم مرتبتين - خلافاً لصاحب الكفاية القائل بأربعة مراتب - وهما
 (مرتبة جعل الحكم)، حيث يُجعل الحكم بنحو القضية الحقيقية. و(مرتبة فعلية
 الحكم) بفعلية موضوعه. وإذا كان كذلك، فإنه قد يقع الشك في (الجعل)
 فلاندرى هل الحكم قد جعل لعشر سنين أو عشرين، وهذا البحث هو موضوع
 إستصحاب عدم النسخ. وقد يقع الشك في (المجمعول) ومنشأ الشك فقدان النص
 أو إجماله أو التعارض. وهذا محل البحث.

دليل التفصيل

والمثال الذي ذكره المحقق النراقي للتفصيل - وفيه الإشارة إلى الدليل كما
 سيأتي بالتفصيل - هو ما لو علم بوجود الجلوس - مثلاً - في يوم الجمعة إلى
 الزوال وشك في وجوبه بعد الزوال، فاستصحاب بقاء الوجوب يجري، لكنه
 معارض باستصحاب بقاء عدم الوجوب أولاً. وهذا التعارض أحد الأدلة وستكلم
 عليه. فلنذكرها بالتفصيل:

الأول

ما يستفاد من كلمات بعض المحدثين، وهو: التمانع بين أخبار الإحتياط

وأخبار الإستصحاب. فأخبار الإحتياط مثل قوله عليه السّلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك»^(١) و«قفوا عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الإفتحام في الهلكة»^(٢) ونحو ذلك، جارية في الشبهة الحكميّة. وجريان الإستصحاب في هذه الشبهة لا يجتمع مع هذه الأخبار.

الجواب

ويجاب عن هذا الوجه:

أولاً: بأن الإحتياط في الشرع غير واجب إلّا في موردين، أحدهما: في أطراف العلم الإجمالي بالتكاليف الإلزاميّة. والآخر: في موارد الشبهة البدوية قبل الفحص. أمّا في غيرهما، فلا دليل على وجوب الإحتياط.

والتحقيق عدم جريان الإستصحاب في الموردين المذكورين، وعليه أعظم الأصوليين، أمّا في الأوّل، فللتعارض، وأمّا في الثاني، فلعدم المقتضي. وثانياً: إنّه لو فرض عدم شمول أخبار الإحتياط للشبهة البدوية بعد الفحص أيضاً، فإنّ النسبة حينئذٍ بين دليل الإحتياط ودليل الإستصحاب هي حكومة الثاني على الأوّل أو وروده عليه، لأنّ دليل الإحتياط لا يكون مهملاً، والإطلاق - بمعنى جريانه حتّى مع وجود المؤمن من الشارع - محال. فيكون مقيداً عقلاً بما لا يكون هناك مرخص. فكان دليل وجوب الإحتياط معلقاً على عدم مجيء المرخص، والإستصحاب مرخص شرعي.

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٦٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، رقم ٤٦.

(٢) المصدر ٢٧ / ١٥٩.

الثاني

إن أخبار الإستصحاب كلّها واردة في الشبهات الموضوعية، ولا يوجد خبر في جريانه في الحكمية. وهذا يوجب إنصراف إطلاق دليل الإستصحاب إلى الشبهة الموضوعية. أو أنّ هذه الشبهة هي القدر المتيقن في مقام التخاطب، فلا ينعقد الإطلاق.

الجواب

إن كان المراد ورود النصوص في مورد الشبهات الموضوعية. فإنّ المورد غير مخصّص.

وإن كان المراد أنّ الموضوع في النصوص هو الشبهة الموضوعية، فالجواب: أولاً: إنّ المورد الذي ورد فيه الإطلاق ليس القدر المتيقن في مقام التخاطب، وآلا يلزم عدم جواز التمسك بأيّ مطلق. وثانياً: كون القدر المتيقن مانعاً من إنعقاد الإطلاق - وإن قال به صاحب الكفاية - غير تام.

الثالث

إنّ الكبرى الواردة في نصوص الإستصحاب مثل: «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» لما كانت مسبوقه باليقين بالطهارة والشك في الحدّث، فالظاهر أنّ (اللام) في (اليقين) و(الشك) هي (للعهد)، فالمراد هو يقين زرارة بالطهارة وشكّه في الحدّث، وتلك شبهة موضوعية، فالإستصحاب خاصّ بها. وبعبارة أخرى، فإنّ الدليل محفوف بما يحتمل القرينية، فلا ينعقد الإطلاق ليشمل الشبهة الحكمية.

الجواب

لو حمل (اللام) على (العهدية) كان الوجه صحيحاً، ولكنه لا يحمل على ذلك، لأنّ قوله «ليس ينبغي...» إشارة إلى أمرٍ عقليّ وتعليلٍ به، وهو أنّ العقل لا يجوز رفع اليد عن اليقين بالشك، وهذا التعليل يوجب إلغاء الخصوصية، ويجعل الرواية عامة للشبهتين.

الرابع

إنّ أدلة الإستصحاب ملقاة إلى العرف، فالمقصود منها ما هو المتعارف وما عليه الإرتكاز العقلاني. وبعبارة أخرى: إنّ تلك النصوص واردة فيما عليه العقلاء ومحفوفة بالإرتكاز العقلاني. ومن المعلوم أنّ الغالب في عمل العقلاء بالإستصحاب هو موارد الشبهة الموضوعية، فهم إذا حدّث موضوعاً كان بناؤهم في الغالب على بقاء ذلك الموضوع، لأن الغالب في الموضوعات هو البقاء. والحاصل: إنّ هذه الغلبة في الإرتكاز تمنع من إنعقاد الإطلاق للأخبار.

الجواب

قد تقدّم أنّ عمل العقلاء وبنائهم على عدم الإعتماد بالشك بعد اليقين، إمّا هو من باب الإطمينان بالبقاء، وإمّا من باب الإحتياط، أو من باب الرجاء. فدعوى قيام السيرة العقلانية على التعمّد بالعمل على الحالة السابقة - إعتماً على اليقين بالحدوث والشك في البقاء - غير تامّة، وعليه، فإن إطلاق الأخبار محكّم.

الخامس

إنّ التمسك بالدليل للقول بجريانه في الشبهة الحكمية من التمسك بالدليل

في الشبهة الموضوعية، وهو باطل بالإتفاق.

وتوضيح ذلك: إن موضوع الحكم تارة: محرز الإطلاق، وأخرى: محرز التقييد، وثالثة: يكون الموضوع مقيّداً بقيد ثم يقع التبدل والتغير في الموضوع فيوجب الشك في الحكم، لأن الحكم تابع للموضوع، فمتى وقع الشك في الحكم كان هذا الشك ناشئاً من الشك في الموضوع، فلو أريد التمسك بالدليل حينئذٍ لإبقاء الحكم، كان من التمسك بالدليل في شبهته الموضوعية، ولزم إسراء الحكم من موضوع إلى آخر. وهذا باطل.

وبالجملة، فإن جريان الإستصحاب في الشبهة الحكمية غير ممكن ثبوتاً، لأننا عندما نشك في الشبهة الحكمية في الحكم، فإن هذا الشك ناشئ من الشك في الموضوع، أي ناشئ من احتمال تبدل الموضوع (وهو النقص)، وإذا كان الموضوع مشكوكاً فيه، كيف يتمسك به (لا تنقض) مع الشك في موضوعه وهو (النقص)؟

الجواب

ويكفي في الجواب عن هذا الوجه أن نقول: بأنه إنمّا يتم لو كان موضوع الإستصحاب مأخوذاً من العقل. لكنّ المقرّر أنه يؤخذ من العرف، وعلى هذا، فلا تحصل الشبهة الموضوعية لمفهوم النقص.

توضيحه:

إنّ كلّ لفظٍ أخذ موضوعاً في لسان الدليل، فلا بدّ من معرفة مفهومه العرفي ثمّ تطبيقه على المورد. فإذا قال الشارع: «توضاً بالماء». لزم معرفة مفهوم لفظ الماء عند العرف، ثمّ نرى بعقلنا هل هذا المائع المعين ماءً أو لا، فالمفهوم عرفي وتطبيقه عقلي.

ثم إن الموضوع، إن كان باقياً على حاله، فالحكم كذلك، وإن احتمل التبدل فيه، فإن التبدل يكون تارةً: في قوام الشيء، وأخرى: في أحواله، فإن كان في المقومات، كان الإستصحاب إسراء الحكم من الموضوع إلى الموضوع الآخر. وأما إن كان في الأحوال فلا، لأن العرف لا يرى إلا نفس الموضوع.

والحاصل: إن المعبر في الإستصحاب بقاء الموضوع بنظر العرف، والعرف يرى ذلك إن كان التغير الموجب للشك في الحالات لا في المقومات.

هل المحقق النراقي قائل بالتفصيل؟

قد ذكرنا عن السيد الخوئي نسبة التفصيل إليه، وذكرنا المثال وهو الجلوس إلى الزوال، ولكن قال شيخنا دام بقاءه: في النسبة نظر، فنقول:

ذكر المحقق النراقي: أن الأمور على قسمين، وهي الأمور الخارجية والأحكام الشرعية، وكل منهما ينقسم إلى ما له اقتضاء البقاء إلا أن يرفعه رافع، وما ليس له إقتضاء البقاء. وقد جعل الأحكام الوضعية - من الأحكام الشرعية - ممّالاً له إقتضاء البقاء، كالطهارة والنجاسة والقضاة والزوجية والملكية ونحو ذلك. وأما الأحكام التكليفية، فقد قسمها إلى ثلاثة أقسام، فمنها ما هو مقيد، فله حدٌ وغاية، ومنها ما هو مطلق، ومنها ما هو مهمل بالنسبة إلى الغاية والزمان. فأما الأول كوجوب الصوم إلى الليل، فإن الحكم فيه ينتفي بتحقق الغاية، فلامجال فيه للإستصحاب، لعدم إقتضاء البقاء بعد الغاية. وأما الثاني، كحرمة شرب الخمر، فإن زواله يكون بمجيء الرافع، كالضرر مثلاً، وهذا مجرى الإستصحاب. وأما الثالث - وهو الحكم غير المقيد وغير المطلق - فهو مورد تعارض الإستصحابين:

إستصحاب بقاء الحكم وإستصحاب عدم الحكم بعد القيد المشكوك فيه.
والحاصل: إنه يقول بجريان الإستصحاب في الأحكام الوضعية مطلقاً، وفي
قسم من الأحكام التكليفية، وهو عمدة الأحكام وأكثرها. وإنما يرى التعارض بين
الإستصحابيين في قسم واحد من الأحكام التكليفية.

هذا خلاصة ما أفاده في المناهج^(١).

وأما في المستند^(٢) ففي مسألة جفاف النجاسة، ذكر بأنه قد يحصل
الجفاف بالشمس، فالموضع طاهر. وقد يحصل بالهواء، فنجاسة الموضع باقية.
أما لو جفَّ الموضع النجس بإشراق الشمس والهواء معاً، فهل يطهر أو لا؟

(قال): يُلحظ المتقدم، فإن كان الشمس فطاهر، وإن كان الهواء فالنجاسة باقية.
(ثم ذكر): أنه لو أشرقت الشمس على الموضع ولكنه جفَّ بالهواء، وقع التعارض بين
موثقة الحضرمي: «ما أشرقت عليه الشمس فقد طهر»^(٣) وصحيحة زرارة: «إذا جفَّته
الشمس طهر»^(٤) حيث أن الموثقة مطلقة بالنسبة إلى كون الجفاف بالهواء بعد
الشمس، وحصوله بالشمس فقط، أما الصحيحة فمفهومها عدم الطهارة إن كان
الجفاف بغير الشمس، (قال) وإذا تعارضا تساقطا، وكان المرجع إستصحاب النجاسة.
وإذا كان هذا مبنى المحقق النراقي في أصول وفقهه، فإن نسبة القول
بالتفصيل إليه غير تامة.

(١) مناهج الأحكام والأصول: ٢٤٢.

(٢) مستند الشيعة ٢ / ٤٩٥.

(٣) وسائل الشيعة ٣ / ٤٥٣، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، رقم ٥.

(٤) المصدر، ٣ / ٤٥١، الباب ٢٩، رقم ١. باختلاف.

الدليل المهم للقول بالتفصيل

تعرّضنا لوجوه القول بالتفصيل ونقدها، وبقي الوجه المهمّ من بينها، وتقريبه:

قد ذكرنا أنّ للحكم مرتبتين: مرتبة الجعل ومرتبة المَجْعول، فمرتبة الجعل مقام الإنشاء والإعتبار، ومرتبة المَجْعول مقام الفعلية، فإنّ الحاكم يفرض وجود الموضوع ويعتبر الحكم عليه بنحو القضية الحقيقية، كما في آية الحج، وكذلك في الأحكام الوضعية. وأمّا مقام الفعلية، فوجود الموضوع في الخارج ضروري. فهذه جهةٌ للفرق بين المرتبتين. والجهة الأخرى: أنه لا أثر من حيث الطاعة والمعصية على المرتبة الأولى، بخلاف الثانية، فإنّها ظرف تحقّق الطاعة والمعصية. فهذه مقدّمة.

والمقدّمة الثانية هي: إنّ الأحكام بأجمعها مسبوقه بالعدم، فالماء القليل لم يكن نجساً بالملاقاة قبل التشريع، فلما جاءت الشريعة حكم بنجاسته، فإن تمّم كراً وَقَعَ الشكّ في بقاء النجاسة السابقة وعدم بقائها. وبعبارة أخرى: يقع الشكّ في أنّ الشارع هل جعل لهذا الماء حكم الطهارة على خلاف الحكم السابق، لأنّ الكرّ طاهر، أو لم يجعل؟ فالمرجع هو: «لا تنقض اليقين بالشك». فالمَجْعول وهو النجاسة للماء القليل باقٍ بالإستصحاب.

لكنّ هذا الإستصحاب يعارضه عدم الجعل الأزلي، فإنّ الأصل في هذا الماء المتمّم كراً عدم جعل النجاسة له، فيقع التعارض بين الإستصحابين. وهذا التحقيق من السيّد الخوئي، ولا يوجد في كلمات المحقّق النراقي.

الكلام حول التفصيل بالتفصيل

وقد وقع هذا التفصيل موقع البحث الطويل بين الأعلام، فقد ردَّ عليه الشيخ وصاحب الكفاية والميرزا وغيرهم، ودافع عنه السيد الخوئي واختاره، وإليك التفصيل:

الإشكالات على هذا التفصيل

وقد ذكر المحقق الخوئي ما أشكل به الشيخ وصاحب الكفاية وغيرهما على هذا التفصيل وحاول الردَّ عليها، وأورد شيخنا الأستاذ دام بقاءه الإشكالات والردود وتكلَّم عليها:

إشكال الشيخ

لقد أشكل الشيخ^(١) وأجاب عن مثال الجلوس في يوم الجمعة إلى الزوال بما حاصله:

إنَّ الزمان إن كان مأخوذاً على نحوٍ يكون قيداً للوجوب، فلا مجال لإجراء الإستصحاب بعد الزوال، للقطع بارتفاع الوجوب، وإلا يلزم إسراء الحكم من موضوع إلى آخر، فلا مجرى إلا لاستصحاب العدم الأزلي، وإن كان مأخوذاً على نحوٍ يكون ظرفاً للجلوس الواجب، فإنَّ الإستصحاب يسجري في وجوب الجلوس، لبقاء موضوعه، ولا يسجري إستصحاب العدم الأزلي، لانتقاضه بالوجود المطلق غير المقيّد بزمانٍ معيّن كما هو المفروض.

(١) فراند الأصول ٣ / ٢١٠.

الجواب

ويجاب عن هذا الإشكال: ^(١) بأن الزمان إذا لوحظ ظرفاً للجلوس، فإنَّ الإستصحاب كما يجري في الجلوس لتمامية الأركان فيه، كذلك يجري في العدم الأزلي، لأنَّ وجوب الجلوس أمر حادث مسبوق بالعدم المطلق، والقدر الذي نعلم بانتقاضه هو وجوب الجلوس إلى الزوال، وأما بعد الزوال فوجوب الجلوس مشكوك فيه، فيجري إستصحاب العدم الأزلي كذلك، ويقع التعارض بين الإستصحابين.

وهو جواب متين.

إشكال الكفاية

وحاصله: إنَّ الزمان ظرف عرفاً لا قيد، لأنَّ أهل العرف يرون الموضوع - وهو الجلوس - بعد تصرُّم الزمان باقياً، هذه هي الصغرى. والكبرى: إنَّ العبرة في بقاء الموضوع ووحدته في القضيتين بفهم أهل العرف لا بالدقَّة العقلية. فالإستصحاب الوجودي جارٍ، لتمامية أركانه، ولا يبقى مجال لجريان إستصحاب العدم الأزلي ليعارضه. ^(٢)

الجواب

إنَّه لا كلام في ضرورة وحدة الموضوع بالنظر العرفي، ولكن هنا

(١) مباني الإستنباط: ٧١ - ٧٢.

(٢) كفاية الأصول: ٤٠٩ - ٤١٠.

إستصحابان، فإنَّ الجلوس بعد الزوال المشكوك في وجوبه مسبوق باليقين بوجوده، فيجري الإستصحاب الوجودي. ومسبوقٌ أيضاً باليقين بعدم وجوبه، فيجري الإستصحاب العدمي. وإذا جرى الإستصحابان وقع التعارض بينهما. وهذا الجواب متين.

إشكال المحقق الثاني

وأشكل الميرزا بما حاصله: ^(١) أنه يعتبر في صحّة الإستصحاب كون زمان المشكوك فيه متصلاً بزمان المتيقن، وأما إتصال نفس صفة اليقين بصفة الشك، فغير معتبر قطعاً. ولذا لو تيقن أحد بعدالة شخص فنام ثم شك بعد الإنتباه في بقاء عدالته، يصح جريان الإستصحاب فيها بلا إشكال، مع أن صفة اليقين قد انفصلت عن صفة الشك بالنوم. وعليه فلا يمكن جريان إستصحاب عدم التكليف في مفروض المثال، لانفصال زمان المتيقن عن زمان المشكوك فيه باليقين بوجوده الجلوس قبل الزوال، كما لا يخفى.

الجواب

أجاب تلميذه المحقق بأن: كبرى كون العبرة في صحّة جريان الإستصحاب بإتصال زمان المشكوك فيه بزمان المتيقن وإن كانت صحيحة كما ذكر، إلا أن المقام أيضاً من صغريات تلك الكبرى، وليس خارجاً عنها، وذلك، لما علم ممّا بيّناه من أن المراد من العدم المستصحب ليس هو العدم السابق على فعلية

(١) أجود التقريرات ٤ / ١١١.

التكليف، بل المراد منه هو العدم الأزلي السابق على جعل الأحكام وتشريعها، حيث أنا نشك في أن وجوب الجلوس في مفروض المثال هل جعل - حينما جعل - وسيعاً بحيث يشمل ما بعد الزوال، أو كان مضيئاً ومختصاً بما قبل الزوال؟ وعليه فيتصل زمان المشكوك فيه بزمان المتيقن. كما لا يخفى.

وهذا الجواب متين.

إشكال آخر

وأورد المحقق النائيني على التفصيل بوجه آخر، بعد أن دافع عنه بالردّ على إشكال الشيخ، وشرح ذلك هو: إن الشيخ أجاب عما ذكر الفاضل النراقي في مثال الجلوس إلى الزوال بما حاصله: إن الزمان - وهو الزوال - إما قيدٌ للواجب أو الوجوب وإما ظرف، فإن كان قيداً، فلا مجعول حتى يستصحب عدم ليعارض الوجود، وإن كان ظرفاً فلا استصحاب للعدم، ويبقى استصحاب الوجوب بلا معارض.

فدفع الميرزا الإشكال: بأن العدم الأزلي لما انقلب إلى الوجود لم يكن العدم بعد وجوده من العدم الأزلي حتى يستصحب.

لكنه أورد على النراقي: بأن الأثر للمجعول لا للجعل حتى يجري استصحاب عدم الجعل، وتوضيحه:

إن للحكم مرتبتين هما مرتبة الإنشاء ومرتبة الفعلية - خلافاً للمحقق الخراساني بأنها أربع مراتب - ولكن لاخلاف في أن الوجود الحقيقي للحكم هو وجوده في مرتبة الفعلية، ونسبة الوجود الإنشائي للحكم إلى الوجود الحقيقي الفعلي نسبة القوة إلى الفعلية، فإنشاء الحكم ليس الحكم بالفعل، وإنما يُفرض

وجود الموضوع للحكم في مرتبة الإنشاء، لكون الأحكام الشرعية بنحو القضايا الحقيقية، وفعليّة الحكم متوقّفة على فعليّة موضوعه، ولولا فعليّة الموضوع لم يتحقّق للحكم الفعليّة، إذ الحكم بلا موضوع محال.

ثم إن الأثر يترتب دائماً على الحكم الفعلي، وليس له في مرتبة الإنشاء أثر، والمراد من الأثر هو وجوب الطاعة وحرمة المعصية للحكم الشرعي الفعلي المتحقّق بتحقّق موضوعه.

وعلى ما تقدّم، فإنه لا بدّ من الأثر للتعبّد الإستصحابي وإلا يكون لغواً، فإن استصحاب وجود الحكم تحقّق الموضوع للأثر، وإن استصحاب عدم الحكم رفع موضوع الأثر.

وبما ذكرنا يظهر تماميّة أركان الإستصحاب في ناحية عدم جعل الحكم، فالماء الذي زال تغيّره يوجد اليقين بعدم جعل النجاسة له أولاً، كما أنّ الشك في بقاء ذلك العدم موجود كذلك، إلا أنّ الإشكال في وجود الأثر لهذا الإستصحاب، لأن «عدم الجعل» ليس حكماً شرعياً، وليس موضوعاً لحكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية، لأن موضوع هذا الحكم العقلي هو مجعول المولى لاجعله، إذ الأثر المذكور يترتب على الإستطاعة الفعليّة التي بها يتحقّق الحكم الشرعي بوجوب الحج لا على قوله تعالى: ﴿وَقَدْ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١).

فالحاصل: عدم جريان إستصحاب عدم الجعل، لعدم الأثر له، لأن الأثر العقلي يترتب على الحكم الشرعي، وإنشاء الحكم ليس بالحكم.

(١) سورة آل عمران، الآية ٩٧.

الجواب

أجاب المحقق الخوئي عن إشكال شيخه بناءً على ما ذهب إليه من أن حقيقة الإنشاء هو الإعتبار والإبراز، وأن وزان الإعتبار وزان التصور، فكما أن المتصور تارةً فعلي وأخرى إستقبالي، كذلك المعتبر، فقد يكون فعلياً كاعتبار الزوجية بين زيد وهند، وقد يكون إستقبالياً كما في كتاب الوصية، حيث أن الإعتبار فعلي والمعتبر إستقبالي، والأحكام الشرعية أيضاً كذلك، فما كان منها مشروطاً بشرط كان المعتبر فيه إستقبالياً، وما لم يتحقق الشرط لم يترتب عليه الأثر، كما في إذا زالت الشمس فصل، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ...﴾.

ثم إنه لا يعتبر في الإستصحاب كون المستصحب ذا أثر حدوثاً، بل إنه يعتبر وجود الأثر له بقاء، وقد تقدم سابقاً أن حقيقة الإستصحاب هو التبعيد بالبقاء من الشارع. وبناءً على ما ذكر يظهر ما في كلام الميرزا من أنه لا أثر للوجود الإنشائي للحكم، لأنه بمجرد تحقق الموضوع يصير الشرط منشأ للأثر.

نظر الأستاذ

إن من الواضح أن لاجال لهذا البحث بناءً على الإتحاد بين الجعل والمجعول كالإيجاد والوجود، إذ لا معنى حينئذٍ لإبقاء المجعول بالإستصحاب وإستصحاب عدم الجعل، والقول بالتعارض بينهما. وإنما يجري البحث بناءً على المغايرة بينهما، بأن تكون النسبة بينهما هي السببية والمسببية، فالجعل عبارة عن الإنشاء والإعتبار، والمبرز والمجعول عبارة عن المعتبر وما يتحقق بسبب الإنشاء. ولكن صريح كلمات السيد الخوئي في الفقه والأصول في المواضع الكثيرة

المختلفة هو أن الجعل والمجمول واحد حقيقةً، والفرق بينهما إعتباري كالإيجاد والوجود.

وهل يتم ما ذكره بناءً على التعدّد والمغايرة بين الجعل والمجمول؟

التحقيق: لا. لوجهين، أحدهما: ما تقدّم من أن الموضوع لحكم العقل

بوجوب الطاعة وحرمة المعصية هو المعتبر للمولى والمسبّب للإعتبار والسبب.

والثاني: إن السعة والضيق في الإعتبار يدوران مدار سعة وضيق المتعلّق

والمعتبر، فإذا كانت النجاسة مجعولة للماء المتغيّر فقط أوله وللماء الذي زال عنه

التغيّر، كان الجعل والإنشاء والإعتبار في كليهما واحداً، وإذا كان وجوب العتق

للقبة مطلقاً أو لخصوص المؤمنة، كان العتق في كليهما واحداً، وكذلك في إكرام

العالم والعالم العادل، فإنه لا أكثرية وأقلية في الإعتبار حتى يجري الإستصحاب

بالنسبة إلى العدم عند الشكّ في تبدّل عدم الإعتبار إلى الوجود والجعل.

والحاصل: إن الحق مع المشهور القائلين بجريان الإستصحاب في

المجمول وعدم جريانه في طرف عدم الجعل.

رأي المحقّق العراقي

وما ذكرناه هو الإشكال الصحيح الوارد على التفصيل.

وأما ما أفاده المحقّق العراقي^(١) من أن مشكلة الإستصحاب هي عدم بقاء

الموضوع بعد زوال القيد وتبدّله، فلا يجري لعدم وحدة الموضوع بين القضيتين،

وأنه يمكن حلّها بتقريب: إنه لا يمكن تقييد الموضوع بالحكم وعلل الحكم، لأنّ

القيد في مرتبة المقيّد ولا يتأخّر عنه، وكلّ حكم فهو متأخّر رتبةً عن الموضوع.

(١) نهاية الأفكار ٤ / ١٠.

وعليه، ففي مثل: الماء إذا تغيرَ ينجس، يكون التغيرَ علةً للحكم، وإذا لم يتغيرَ الموضوع بعلّة الحكم، كانت وحدة الموضوع - وهو ذات الماء - محفوظةً في القضيتين، فيجري الإستصحاب ويتمّ القول بالتفصيل. وتوضيح ذلك:

إنّ القيود على قسمين، فمنها ما هو قيدٌ للحكم ومنها ما هو قيدٌ للموضوع، والفرق بينهما هو أن قيد الحكم دخیلٌ في أصل مصلحة الحكم فهو علةٌ لتحقق المصلحة، كالزوال بالنسبة إلى الصلاة، وأمّا قيد الموضوع، فهو علةٌ لتحقق الشيء ذي المصلحة، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة. والتغير في المثال المذكور من قبيل القسم الأول، ولما إستحال أن يكون قيداً للموضوع وهو الماء، فإنّ الموضوع في القضيتين واحد والإستصحاب جارٍ.

فإن قيل: إنّه لما حكم بنجاسة الماء المتغير، لم يعقل الإهمال في الموضوع، فهو إمّا مطلق عن التغير وإمّا مقيد به، لكنّ الإطلاق أيضاً ساقط، فلامحالة يكون الموضوع - وهو الماء - مقيداً بالتغير، فيعود الأشكال.

فالجواب ما ذهب إليه المحقق العراقي من القول بالحصة التوأمة، فليس الموضوع مطلقاً بالنسبة إلى التغير ولا مقيداً به، بل الموضوع للحكم بالنجاسة هو الحصة من الماء التي كانت توأماً مع التغير، فكما أنّ «الوجود» في قولنا زيد موجودٌ، محمولٌ على ذات زيد لا بشرط وجوده وآلاً يلزم إجتماع المثليين، ولا بشرط عدمه، وآلاً يلزم إجتماع النقيضين، ولا بشرط من الوجود والعدم، كذلك الحال في علل الأحكام بالنسبة إلى موضوعاتها.

وعلى الجملة، فإنّ مشكلة التفصيل هي عدم جريان الإستصحاب، لعدم

وحدة الموضوع، وهي مرتفعة بما ذكره من عدم تقيّد الموضوع بالتغيّر، فهو محفوظ في القضيتين وأركان الإستصحاب تامّة.

الإشكال عليه

فقد أشكل عليه شيخنا دام بقاءه، بأنّه لا ريب في إختلاف المرتبة بين الحكم والموضوع، وأمّا بين علّة الحكم والموضوع، فلا يوجد الملاك للتقدّم والتأخّر في المرتبة أصلاً. ويشهد بذلك إنقسام الماء إلى المتغيّر وغير المتغيّر وقابليّة تقيّد المقسم بالمقسم، فقوله بعدم إمكان تقيّد الماء بالتغيّر ممنوع.

المطلب الأخير

قد ظهر أنّ الإشكال الوارد على التفصيل هو عدم جريان إستصحاب عدم الجعل، لعدم الأثر.

ولقائل أن يقول بوجود الأثر لهذا الإستصحاب، فيكون جارياً ويقع التعارض ويتمّ القول بالتفصيل، والأثر هو جواز الإفتاء والإخبار عن الحكم الشرعي. فقد كان الماء المتغيّر بالنجاسة محكوماً عليه بالنجاسة، ثمّ لما زال التغيّر وشك في بقاء النجاسة، استصحبت النجاسة وحكم بوجود الإجتناّب عن هذا الماء. وهذا الأثر جارٍ في جميع موارد الشبهة الحكميّة.

والجواب: إنّ جواز الإخبار عن حكم الله يدور مدار العلم به، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١) والعلم - كما هو معلوم - تارةً وجداني، وأخرى

(١) سورة الإسراء، الآية ٣٦.

تعبدني، كما في خبر الثقة بناءً على الطريقة كما هو التحقيق، فيقوم مقام العلم الطريقي والموضوعي. وأما الإستصحاب، فهو أصل محرز، ويدلّ دليلاً على قيامه مقام العلم الطريقي، بأن يترتب عليه أثر الواقع، وأما قيامه مقام العلم الموضوعي فلا، لأنّ الشك مأخوذ في نصوص أدلته - بخلاف الأمانة كخبر الواحد، حيث ألغي فيها الشك - فكيف يكون مفيداً للعلم تعبداً؟ ومع عدم إفادته للعلم، كيف يجوز الإخبار؟ وأما السيد الخوئي - القائل بالتفصيل - فقد اختلف كلامه، أما في كتاب الهداية في علم الأصول، فقد صرح بعدم قيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعي، وأما في مصباح الأصول، فقد صرح في مورد بكونه من الأمارات، وفي موضع آخر بكونه من الأصول، فنصّ في مورد بقيامه مقام العلم وفي آخر بالعدم.

وعلى الجملة، فإنّ الشك مأخوذ في أدلة الإستصحاب. هذا أولاً.

وثانياً: ليس الإستصحاب في السيرة العقلية من الأمارات، بل إنّ أدلة الإستصحاب تفيد عدم نقض اليقين بالشك من حيث العمل، سواء وجد الظنّ بالبقاء أولاً. ومع التنزّل عما ذكر، فلا أقل من الشك في تنزيل الإستصحاب بمنزلة العلم الموضوعي، والقدر المتيقن هو تنزيهه بمنزلة العلم الطريقي فقط.

إشكال آخر

وأورد على التفصيل: بأن إستصحاب بقاء المجعول يقتضي بقاء النجاسة في الماء المتمّم كراً، وإستصحاب العدم الأزلي يقتضي عدم نجاسته. لكنّ هذا الإستصحاب - إستصحاب العدم الأزلي - إنّما يجري ليعارض إستصحاب بقاء المجعول، إن لم يكن له معارض في مرتبته، إلا أن إستصحاب عدم الجعل أزلّ

يعارضه إستصحاب عدم جعل الطهارة، لأنَّ الطهارة أيضاً حكم مجعول وحالته السابقة العدم فيجري الإستصحاب، وإذا تعارضا تساقطا، وبقي إستصحاب بقاء المجعول جارياً بلا معارض.

الجواب

ذهب السيّد الخوئي إلى أنه لا يجري إستصحاب عدم جعل الطهارة والإباحة، وذلك، لأنَّ الأحكام المجعولة في الشريعة هي الأحكام الإلزامية، وأما الأحكام الترخيضية، فلا مانع من جريان الإستصحاب فيها....
هذا أولاً.

أقول:

سيأتي الكلام على هذا الجواب الذي هو التفصيل في التفصيل.
وثانياً: إنَّ إستصحاب عدم جعل الطهارة أولاً يجري ولكنه لا ينافي إستصحاب عدم النجاسة كذلك.

توضيح ذلك:

إنه يوجد في المقام علمٌ إجماليّ إمّا بجعل الإباحة أو الطهارة، وإمّا بجعل الحرمة أو النجاسة، ففي المرأة المنقطع عنها الدم علمٌ إجماليّ إمّا بحرمة الوطي وإمّا بجوازها، لأنَّ كلاً من الحكمين مقتضى الإستصحاب، فيتعارض الإستصحابان. وهنا مسالك:

١ - مسلك الشيخ، عدم جريان الإستصحاب في أطراف العلم، لوقوع التعارض بين صدر دليل الإستصحاب وذيله. لأنَّ الصدر يقول بعدم النقض،

وذيل يقول بالنقض باليقين سواء كان تفصيلياً أو إجمالياً، فالإشكال إثباتي.
وأجيب في محله بعدم لزوم التناقض، لأن مجرى الإستصحاب هو
الخصوصية، ولا توجد اليقين بالخلاف في الخصوصيتين، فإن اليقين هو بعدم
جعل الإلزام والشك هو في بقاء هذا عدم، واليقين بعدم جعل الإباحة والشك هو
في بقاء هذا عدم، وقد تعلق اليقين في العلم الإجمالي بـ«الأحد» لا بـ«الخصوصية».
فالذي تعلق به اليقين لا يجري فيه الإستصحاب - لعدم جريان الإستصحاب في
«أحدهما» - والذي يجري فيه الإستصحاب «كل واحد من الخصوصيتين».

٢- مسلك الميرزا: عدم الجريان، لعدم إمكان التبعّد بمقتضى الإستصحابين
لمناقضتهما مع العلم الوجداني على خلاف أحدهما. فالإشكال ثبوتي.
وقد أجيب في محله: بأن الموافقة الإلزامية غير واجبة، فلا مانع من جريان
الأصلين وإن كان أحدهما مخالفاً للواقع.

رأي السيد الأستاذ

والسيد الأستاذ - بعد أن قرّب التفصيل وردّ على إشكالي الشيخ وصاحب
الكفاية - قال:

والتحقيق: إنّ ما أفاده النراقي وتابعه عليه السيد الخوئي بالتقريب المتقدم
يبيني على أمور:

أحدها: إنّ إستصحاب عدم الجعل ممّا يترتب عليه أثر عملي مباشر والآ
كان لغواً أو مثبتاً.

الثاني: إنَّ عدم الجعل ممَّا يمكن أن يكون مورداً للتعبّد الشرعي والآل لم يصح أن يجري فيه الإستصحاب، لأنّه ليس بمجعول شرعي وليس بموضوع شرعي لأثر شرعي.

الثالث: إنَّ الجعل يختلف سعة وضيّقاً باختلاف المجعول سعة وضيّقاً، والآل فلو فرض أنّه بنحو واحد كان المجعول متّسعاً أو ضيقاً لم يجر إستصحاب عدم الجعل فيما نحن فيه كما سيّضح إن شاء الله تعالى.

وجميع هذه الأمور محل بحث وكلام، ولأجل ذلك لابدّ من إيقاع البحث في جهات:

الجهة الأولى: في أنّ إستصحاب عدم الجعل هل يمكن أن يجري في نفسه لترتّب أثر عملي عليه أو لا؟.

وقد ذهب المحقّق النائيني رحمه الله إلى الثاني، ببيان: أنّ الآثار العمليّة العقلية من لزوم الإطاعة والتنجيز ونحوها إنّما يترتّب على الحكم المجعول الفعلي بفعليّة موضوعه، وإمّا الجعل بنفسه فلا يترتّب عليه أي أثر عملي.

وعليه، فيكون التعبّد بعدم الجعل لغواً، لعدم أثر عملي مترتّب عليه، فلا يصح جريان الإستصحاب فيه لوضوح أنّ التعبّد الإستصحابي إنّما هو بلحاظ الأثر العملي....^(١)
ثمّ أورد ردّ المحقّق العراقي على هذا الإشكال وأجاب عنه... ثمّ تكلم على الأمرين الآخرين.

وعلى الجملة، فإن مسلكه متطابق مع مسلك شيخنا الأستاذ الذي تبعناه عليه، والعمدة في الجواب عن التفصيل هو إشكال المحقق النائيني المذكور.

تفصيل في التفصيل

هذا، وقد فصل المحقق الخوئي في التفصيل المذكور: بأن التعارض بين الإستصحابين يختص بالأحكام الإلزامية، وأما الأحكام الترخيضية وهي الإباحة والحلية، والطهارة الخبيثة، والطهارة الحديثة، فلا يقع فيها التعارض بين إستصحاب بقاء المجعول وإستصحاب عدم الجعل.

وقد استدل لما ذهب إليه بوجهين:

أحدهما: ما يدل عليه قوله عليه السلام: «أُسْكُتُوا عَمَّا سَكَتَ اللهُ عَنْهُ»^(١) وقوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^(٢) فإن هذه الأخبار ظاهرة في عدم تحقق الشك في الحلية والإباحة حتى يجري إستصحاب عدم الجعل. والثاني: إن الشريعة إنما جاءت لبيان الأحكام الإلزامية من الواجبات والمحرمات، والحلية والطهارة لا يحتاجان إلى البيان، لأن الأشياء كلها على الحلية والطهارة.

الإشكال عليه

وقد أشكل عليه بوجه منها:

أولاً: إن الكلام هنا في الإباحة الواقعية، وحديث الحجب عند السيد الخوئي

(١) بحار الأنوار / ٢ / ٢٦٠.

(٢) وسائل الشيعة / ٢٧ / ١٦٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، رقم ٣٣.

من أدلة البراءة الشرعية، وهي حلية وإباحة ظاهرية.

وأما الخير: أسكتوا عما سكت الله عنه، فمخدوش سنداً ودلالة.

وثانياً: كون الأشياء كلها في الشرائع السابقة على الحلية والطهارة أول

الكلام، بل لعلّ الدليل على خلافه.

وثالثاً: إنّ الطهارة حكم شرعي وضعي، والحلية حكم شرعي تكليفي،

وكلاهما مجعولان في الشريعة بحسب ظواهر الكتاب والسنة كما لا يخفى.

خلاصة الكلام في المقام

إنه بعد الفراغ عما تقدّم، لا بدّ من النظر في أمر الإستصحابين من جهتين:

جهة المقتضي:

والتحقيق جريان الإستصحابين، لتمامية أركانهما، فاليقين أولاً بعدم جعل

الحرمة لو طئ المرأة - مثلاً - قد تبدّل إلى اليقين بجعل الحرمة في حال الحيض

بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي المَحِيضِ﴾^(١) وأما إذا انقطع الدم وشك في جعل

الحرمة، فإنه يستصحب عدم الجعل السابق.

وكذلك الحال بالنسبة إلى إستصحاب عدم الإباحة أولاً، فإنه مع الشك في

تبدّل عدم جعل الحلية إلى جعل الحلية والإباحة، يستصحب العدم.

ومثل ذلك ما إذا شك في طهارة الماء ونجاسته بعد زوال التغير عنه.

وأما الكلام في:

(١) سورة البقرة، الآية ٢٢٢.

جهة المانع، وتساقط الإستصحابين لوقوع التعارض فيما بينهما، فما هو المنشأ للمعارضة؟ وجوه:

أحدها: استحالة التبعّد بالمتناقضين كالحرمة وعدم الحرمة، أو الضدين، كالطهارة والنجاسة.

ولكنّ هذا المحذور متفې هنا، إذ لا مانع من عدم جعل الحرمة وعدم جعل الإباحة للشيء الواحد، بأن يكون خالياً من الحكمين، وكذا عدم الطهارة وعدم النجاسة، كما في الماء المتغير، لعدم التناقض أو التضادّ، كما هو واضح.

والثاني: لزوم التمانع في حكم العقل، لأنّ العقل يحكم بالإمثال إنبعائاً أو إنزجاراً وبالرخصة، فإذا جُعِل الحكمان من جعل الحرمة وجعل عدمها، يحصل التمانع في حكم العقل.

وهذا المحذور متفې كذلك، لأنّ المفروض عدم جعل الحرمة وعدم جعل الإباحة، وأنّ الموضوع خالٍ من الحكمين المتضادّين أو المتناقضين.

والثالث: لزوم الترخيص في المعصية والمخالفة العملية، ولذا لا يجري الأصلان في أطراف العلم الإجمالي.

وهذا المحذور أيضاً متفې، لعدم وجود الحكم الإلزامي في المقام. وتلخّص إلى الآن أن لا مانع من جريان الأصلين، لعدم وجود المعارضة فيما بينهما.

ويبقى المحذور المهم المانع من جريان الإستصحابين والذي وقع الكلام حوله بين الأعلام، وهو:

إنه قد تقرّر لدى المحقّقين قيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعي كقيامه مقام العلم الطريقي، وعليه، فإنّ للمجتهد الذي إستصحب عدم جعل الحرمة وعدم جعل الإباحة أن يخبر - بعد إنقطاع الدم عن المرأة - عن عدم حرمة وطئها وعدم إباحة وطئها، كما هو مقتضى الإستصحابيين، ولكنّه يعلم إجمالاً ببطلان أحدهما وكذبه.

إذن، لا يجري الأصلان فلا يتمّ القول بالتفصيل.

الجواب:

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال ورفع المحذور بأن يقال: صحيح أنّ الإطلاق حجّة، ومقتضى إطلاق أدلّة الإستصحاب قيامه مقام العلم الطريقي والموضوعي، بأن يترتب على الإستصحاب أثر العلم والمعلوم كليهما، إلّا أن الإطلاق يتقيّد بالمقيّد الشرعي أو العقلي وترفع اليد عنه بقدر قيام المقيّد. وفيما نحن فيه، لا بدّ من رفع اليد عن قيام الإستصحاب مقام القطع الموضوعي، لأنّ قيامه مقامه يستلزم جواز الإخبار بما هو مخالف للواقع، وهذا غير جائز عقلاً، وتكون النتيجة جريان الإستصحاب ورفع اليد عن الإطلاق بقدر قيام المقيّد العقلي، وبذلك يتمّ التفصيل.

فإن قيل:

إنّه يعتبر في الإستصحاب اليقين السابق والشك اللاحق وترتب الأثر، فأما إستصحاب بقاء المَجْعُول، فأثره التأمين من العقاب، لكنّ هذا الأثر حاصل بالوجدان، لعدم البيان على الجعل كما هو المفروض، فإثباته بالتعبّد غير معقول لأنّه تحصيلٌ للحاصل.

فالجواب:

أما نقضاً، فإن العلماء يتمسكون بالبراءة الشرعية مع وجود البراءة العقلية. وأما حلاً، فإن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو عدم البيان من الشارع، لكنّ البيان الشرعي على عدم بيان، فلا موضوع للقاعدة، ولهذا نقول بعدم المجال للبراءة العقلية مع وجود البراءة الشرعية.

وكيف كان:

فإن الإشكال بعدم الأثر الذي تقدّم ذكره الوارد على هذا التفصيل كافٍ للردّ عليه، فالحق ما عليه المشهور من عدم الفرق بين الأحكام الكلية وغيرها.

التفصيلُ بين الأحكامِ المستنبطةِ من الأدلّةِ الشرعيّةِ والأحكامِ المستنبطةِ من حكمِ العقلِ

ذهب الشيخ إلى عدم جريان الإستصحاب في الأحكام الثابتة بالدليل العقلي. والمراد هنا ما حكم به العقل بعد دركه الملاك الملزم، حيث أنّ الشارع يحكم على طبقه بمقتضى تبعيّة أحكامه للملاكات، كما عليه العدليّة، للملازمة الموجودة بين حكم العقل وحكم الشرع.

فقال الشيخ: بأنّ الحكم الشرعي إن كان مستنداً إلى الكتاب أو السنّة أو الإجماع، فمع وقوع تغييرٍ ما في الموضوع، يقع الشك في بقاء الحكم المتيقّن سابقاً فيحكم ببقائه بالإستصحاب، وأمّا الحكم المستند إلى قاعدة الملازمة، فلا يجري فيه الإستصحاب.

توضيح التفصيل

ويتّضح مرام الشيخ في هذا التفصيل - الذي قيل إنّه لم يسبقه إليه أحد - بذكر الأمور التالية:

الأوّل: إنّه يعتبر في الإستصحاب الشك في بقاء المتيقّن السّابق، ولا يتحقّق

الشك إلا بحصول تغييرٍ ما في أحوال الموضوع.

والثاني: إنّه يعتبر في الإستصحاب وحدة الموضوع في القضيتين، ولذا لو تبدل الموضوع بأن كان التغيير في مقوماته لأحواله لم يجر الإستصحاب بلا كلام. والثالث: إنّه لا يعقل أن يشك الحاكم في موضوع حكمه، سواء الشارع أو العقل، للتضادّ الموجود بين الحكم والشك كما لا يخفى.

والرابع: الحكم العقلي على قسمين، نظريّ، كحكمه باستحالة اجتماع الضدين. وعمليّ، كحكمه بقبح الظلم وحسن العدل. والموضوع للحكم العقلي مطلقاً هو علة الحكم. وأما في الأحكام الشرعيّة، فالعلة للحكم غير الموضوع له، كما في نجاسة الماء المتغير، حيث أنّ الموضوع هو الماء والحكم هو النجاسة والعلة هو التغيير، فكانت العلة في الأحكام الشرعيّة هي الملاك لها. نعم، قد تصير العلة في بعض الأحكام هي الموضوع، كما في لا تشرب الخمر لأنّه مسكر، إذ المسكر هو المحرّم، وأما في الأحكام العقليّة، فإن العلة هي الموضوع دائماً، فلو قيل: ضرب اليتيم لا للتأديب قبّح، كان الموضوع للقبّح هو الظلم، وإنّما كان ضربه قبّحاً لأنّه مصداقٌ للظلم. فالعلل في الأحكام الشرعيّة خارجة عن الموضوعيّة، أما في الأحكام العقليّة فهي الموضوعات لها.

تقريب التفصيل

ويستدلّ لهذا التفصيل:

أولاً: إنّ العقل لا يشك في حكمه كما تقدّم، وكلّما كان علةً وملاكاً فهو في الأحكام العقليّة موضوع للحكم كما تقدّم أيضاً، وإذا كان الموضوع متيقناً ولا يقع الشك في الحكم، فلا موضوع للإستصحاب.

وثانياً: إنَّ الإستصحاب متقومٌ بكون الموضوع واحداً محفوظاً في القضيتين، فلا إستصحاب مع عدم وحدة الموضوع أو الشك فيه بل هو من إساءة الحكم من موضوع إلى آخر، فيكون أشبه شيء بالقياس. وهذا التقريبان موجودان في كلمات الشيخ قدس سره، أحدهما إلى قوله «ألا ترى» والآخر ما أفاده بعده.^(١)

إشكال المحقق الخراساني

وقد أورد عليه المحقق الخراساني^(٢) بما توضيحه:

إنه لا خلاف في أن للحكم مرتبة الشأنية ومرتبة الفعلية، أما في الحكم الشرعي، فمرتبة الشأنية هي مرتبة الإنشاء، ومرتبة الفعلية هي مرتبة تحقّق الموضوع. وأما في الحكم العقلي، فمرتبة الشأنية هي مرتبة الملاك، ومرتبة الفعلية هي حكم العقل بعد إحراز الملاك.

ثم إن الحكم الشرعي يتبع الحكم العقلي الفعلي، فهو تابع له في مقام الإثبات - دون مقام الثبوت الذي هو مرتبة الملاكات - . فإذا حكم العقل بحسن الشيء لوجود المصلحة فيه، حكم الشرع بوجوبه إن كانت المصلحة ملزمة، ولكن هذا في مقام الإثبات والكشف، وأما بالنسبة إلى الواقع، فإن الأحكام الشرعية تابعة للملاكات نفس الأمرية، إذ الشارع عالم محيط بالملاكات، وأما العقل، فلا إحاطة له بها، ولذا يحتمل أن يكون حكمه من باب القدر المتيقن من

(١) فرائد الأصول ٣ / ٣٨ - ٣٩.

(٢) درر الفوائد: ٢٩٨ - ٢٩٩، كفاية الأصول: ٣٨٦.

الملاك، ويحتمل أن يكون الملاك للحكم الشرعي أوسع دائرةً من ملاك حكم العقل، كأن يأخذ العقل في ملاك حكمه قيداً ولا يكون دخيلاً في ملاك الحكم الشرعي. وهذا الإحتمال يكفي لوقوع الشك عند زوال القيد في بقاء الحكم الشرعي الذي جاء تبعاً لحكم العقل، فيحكم ببقائه وإن ارتفع الحكم العقلي بسبب زوال القيد، لتمايمية أركان الإستصحاب فيه.

وذكر المحقق الخراساني أيضاً: إحتمال تعدد الملاك، فإنّه وإن كشف الملاك عن طريق الحكم العقلي وثبت الحكم الشرعي بقانون الملازمة، إلا أنه يحتمل وجود ملاك آخر للحكم الشرعي لم يتمكن العقل من دركه، وهذا الإحتمال يوجب الشك في بقاء الحكم ويجري الإستصحاب. ولا يتوهم دفع هذا الاحتمال بأصالة عدم وجود الملاك الآخر، لكونه أصلاً مثبتاً. وهذا بيان ما أورده المحقق الخراساني.

إشكال المحقق النائيني

وأورد المحقق النائيني على التفصيل: بأنه إذا أخذ العقل في موضوع حكمه خصوصيةً، كانت الخصوصية مقومةً لحكمه وبزوالها ينتفي الحكم، وأما الحكم الشرعي، فإن العرف هو المشخص لكون الخصوصية مقومةً أو هي من الحالات، لأن الأحكام ملقاة إليه، فإذا رأى أنها من الحالات جرى الإستصحاب.

هذا ملخص كلامه، واليك نصّه:

ما أفاده قدس سرّه في ذلك يتركّب من مقدّمتين:

الأولى: أن العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه، فلا بد وأن يكون موضوع

حكمه بتمامه وكماله مبيّناً عنده؛ إذ لا يعقل الإهمال أو الإجمال في موضوع الحكم عند الحاكم به، عقلاً كان أو غيره، فما لم يتغيّر موضوع الحكم بتغيّر ما يستحيل إرتفاع الحكم العقلي عنه، ومع تغيّره وتبدّل الموضوع عمّا هو عليه يرتفع الحكم العقلي بارتفاع موضوعه لا محالة.

الثانية: أن الحكم الشرعي المستكشف بالدليل العقلي حيث إن المفروض تبعيته للحكم العقلي، فكل قيد اعتبر في موضوعه يكون معتبراً في موضوعه لا محالة، والألزم عدم تبعيته له، وحينئذٍ، فإذا تغيّر موضوع الحكم العقلي وتبدّل بعض خصوصياته، فلا محالة يكون الحكم الشرعي متبدلاً أيضاً، ويرتفع الحكم الشرعي بتبع إرتفاع الحكم العقلي، والشك في كونه محكوماً بمثل الحكم السابق شرعاً إنما يكون شكاً في الحدوث لا في البقاء؛ لعدم اتّحاد القضية المتيقّنة مع المشكوكة على الفرض.

والحقّ فساد هذا التفصيل، وعدم التفاوت في جريان الإستصحاب بذلك؛ فإن ما أفاده في المقدمة الأولى - من لزوم كون موضوع حكم العقل مبيّناً بتمامه عنده - إنما يصحّ فيما إذا كان حكم العقل بقبح شيء منحلّاً إلى حكّمين:

أحدهما: الحكم بقبحه. وثانيهما: الحكم بعدم قبح غيره نظير القضية الشرطيّة الدالّة على المفهوم. ومن الضروري أن الأمر ليس كذلك؛ إذ هو فرع أن يكون العقل محيطاً بتمام الجهات الواقعيّة المحسّنة والمقبّحة، وكثيراً ما يستقلّ العقل بحسن شيء أو قبحه باعتبار كونه القدر المتيقّن في ذلك وإن كان يحتمل بقاء ملاك حكمه مع إنتفاء بعض الخصوصيّات أيضاً.

فإذا فرضنا الشك في بقاء الحكم العقلي مع انتفاء بعض الخصوصيّات غير المقوم للموضوع بنظر العرف، فلا محالة يشكّ في بقاء الحكم الشرعي أيضاً،

ويجري الإستصحاب؛ لاتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة.

سَلْمَنَا أَنْ موضوع حكم العقل لا بدّ من كونه مبيّناً عنده بتمامه، والقطع بانتفائه عند إنتفاء بعض خصوصياته، إلاّ أنّ ما أفاده - من إرتفاع الحكم الشرعي بارتفاعه، كما أفيد في المقدّمة الثانية - ممنوع، فإنّ الحكم الشرعي إنّما يتبع الحكم العقلي في مقام الإستكشاف والإببات لا في مقام الثبوت والواقع، فربّما يكون قيد له دَخْلٌ في استقلال العقل بشيء إلاّ أنّه غير دخيل فيما هو الملاك عند الشارع أصلاً، فإنّ الحكم الشرعي تابع للمصالح والمفاسد النفس الأمريّة، كانت مستكشفة عند العقل أو لم تكن، فإذا فرضنا إرتفاع الحكم العقلي التابع لاستكشافه الملاك الواقعي، فلا يلزم من ذلك إرتفاع الحكم الشرعي التابع لنفس الملاك الواقعي المحتمل بقاؤه؛ لاحتمال عدم دَخْل تلك الخصوصية فيه حدوداً وبقاءً أو بقاءً فقط، فلامحالة يشكّ في بقاء الحكم الشرعي، ومع عدم كون تلك الخصوصية مقومةً للموضوع بنظر العرف بل من حالاته الواسطة في ثبوت الحكم للموضوع، تكون القضية المشكوكة متّحدة مع القضية المتيقنة، فيجري الإستصحاب لامحالة.

ونظير ذلك ما سيجيء من جريان الإستصحاب عند تغيّر بعض الخصوصيات المأخوذة في الدليل اللفظي، كما إذا قال المولى: «الماء المتغيّر نجس» أو «الماء إذا تغيّر ينجس» أو «المتغيّر بالنجاسة ينجس». فإنّ التغيّر حيث إنّه لا يعرضه النجاسة التي هي من قبيل الأعراض الخارجيّة القائمة بالجسم في نظر العرف، فلامحالة يكون التغيّر علّة لثبوت النجاسة للماء الخارجي، فإذا زال التغيّر عن الماء بنفسه وشكّ في بقاء نجاسته، فالمشكوك في نجاسته فعلاً - وهو الماء - هو الذي كان متيقن النجاسة سابقاً، فلو بني على المسامحة في الموضوع واتّباع

نظر العرف فيه من جهة مناسبات الأحكام مع موضوعاتها، فلا فرق في ذلك بين ما إذا كان دليل المستصحب عقلياً أو شرعياً، وألا فلا يجري الإستصحاب في مطلق ما إذا كان الشك في البقاء ناشئاً عن تغيير بعض خصوصيات الموضوع، من دون فرق بين الدليل اللفظي والعقلي.^(١)

النظر فيه:

وقد تنظر شيخنا في هذا الوجه - في الدوريتين - بما حاصله: أنه إنما يتم في الأحكام الشرعية الملقاة إلى العرف، لأنه لما خاطب العرف ولم يبين الخصوصية، فقد أوكل تشخيصها إليهم وألا يلزم الإغراء بالجهل. لكن الكلام في الحكم الشرعي التابع للحكم العقلي بقانون الملازمة، فإذا زال أحد القيود المأخوذة وتردد حاله بين المقومية وعدمها، لم يجوز التمسك بدليل الإستصحاب، لكونه شبهة موضوعية له.

التحقيق في المقام

والتحقيق أن يقال بعد إتفاق الكل على أن ليس للعقل حكم بل الأحكام العقلية هي المدركات العقلية، فقولهم «كلما حكم به العقل...» مسامحة في التعبير: إن الأحكام العقلية على قسمين، أحدهما: الأحكام العقلية النظرية. والآخر: الأحكام العقلية العملية. أما القسم الأول، فنخرج عن البحث هنا. وأما القسم الثاني، فينقسم إلى حكم العقل في باب الملاكات، حيث يكشف العقل المصلحة والمفسدة، وإلى حكم العقل في باب الحسن والقبح، حيث يكشف حسن الفعل

(١) أجود التقريرات ٤ / ٢٠ - ٢٢.

وقبحه. فإن كشف العقل عن الملاك الملزم في موردٍ، كان للشارع حكمٌ بحسب ذلك الملاك بناءً على مذهب العدليّة، بمقتضى قاعدة الملازمة. ولكن لما كان العقل قاصراً عن درك الملاكات كلّها، فقد يكون هناك ملاك آخر حكم الشارع حكمه بلحاظه، وهذا الإحتمال يكون منشأً للشك وبذلك يجري الإستصحاب في الحكم الشرعي. فما ذكره المحقق الخراساني في هذا القسم هو الصّحيح.

وأما في القسم الآخر، وهو المدركات العقلية في باب الحسن والقبح، فالصّحيح ما ذهب إليه الشيخ، لأنّ العقل إذا أدرك حسن العدل، كان للشارع بعثٌ نحوه لا محالة - لأنّ الأفعال كما ذكر المحقق الإصفهاني على ثلاثة أقسام، فمنها: ما ليس فيه إقتضاء الحسن والقبح، كالأكل والشرب ونحوهما. ومنها: ما فيه إقتضاء ذلك كالكذب، إذ قد يكون حسناً وقد يكون قبيحاً. ومنها: ما يكون حسناً ولا يتقلب عمّا هو عليه كالعدل أو قبيحاً ولا يتقلب كالظلم - فإذا حكم العقل بحسن ضرب اليتيم تأديباً، حكم الشرع بذلك، ورجع الحكم فيه إلى حسن العدل، وإذا حكم بقبح ضربه لا للتأديب، حكم الشرع بالحرمة، ورجع الحكم إلى قبح الظلم، فإن فرض أخذ العقل خصوصيّة في موضوع حكمه في هذا الباب ووقع الشك في كون الفعل حسناً أو قبيحاً، لم يكن للإستصحاب مجالاً، لكونها شبهةً موضوعيّةً لدليل الإستصحاب، فيكون الحق مع الشيخ.

رأي السيد الأستاذ

ثم إن سيدنا الأستاذ بعد أن قرّب التفصيل بوجهين ولم يرتضهما قال:

الوجه الثالث: دعوى أنّ الخصوصية المتبدّلة أو المشكوكة مقومةً بنظر

العرف، فلا مجال للإستصحاب حينئذٍ. وذلك بأحد بيانين:

البيان الأول: إن الكلام فيما نحن فيه في الأحكام العقلية المستتعبة لحكم الشرع - بناءً على الملازمة -، وهي تختص بأحكامه في باب التحسين والتقييح. وعليه، فنقول: إن كل خصوصية تكون دخيلة في حكم العقل بالحسن أو القبح، فهي تكون قيداً لفعل المكلف المحكوم بالحسن أو القبح لا قيداً في الموضوع. وبعبارة أخرى: إن الخصوصيات المأخوذة في حكم العقل العارض على فعل المكلف مأخوذة قيداً لمتعلق الحكم لا لموضوعه، فلا محالة يتقيد متعلق الحكم الشرعي المستكشف عن الحكم بتلك الخصوصيات تبعاً للحكم العقلي. فإذا حكم العقل بقبح الصدق الضار، كان متعلق الحكم الشرعي بالحرمة هو الصدق المضر.

وقد تقرر أن كل خصوصية تؤخذ في المتعلق تكون مقومة بنظر العرف، وليس الحال فيه كالحال في الموضوع. فمع الشك في تلك الخصوصية يمتنع الإستصحاب، وسيأتي بيان هذه الجهة في محله.

البيان الثاني: إن الحكم العقلي بالقبح لم يتعلق بالصدق - مثلاً - حال إضراره كي يقع الكلام في أن جهة الضرر مقومة عرفاً أو ليست مقومة، بل ليس لدينا إلا الحكم العقلي بحسن الإحسان وقبح الظلم. والحكم بقبح الصدق المهلك أو حسن الكذب النافع، من باب أن الأول مصداق الظلم القبيح عقلاً والثاني مصداق الإحسان الحسن عقلاً، لأن الحكم العقلي بالقبح تعلق بالصدق مباشرة بملاحظة إضراره. إذن، فمتعلق الحكم العقلي هو نفس الخصوصية، وهذه الأفعال مصاديق

للخصوصية، ويتبعه في ذلك الحكم الشرعي، فالحرام هو الظلم والمحبوب هو الإحسان. وعليه، فمع الشك في بقاء الخصوصية يشك في ثبوت متعلق الحكم مباشرة، فلا معنى للإستصحاب. فهو نظير إستصحاب حرمة ما ثبت حرمة بالدليل الشرعي عند الشك في إنطباق موضوع الحرمة عليه، كما لو كان كلام كذباً، ثم شك في أنه كذب أو ليس بكذب، فإنه لا معنى لإستصحاب حرمة مع الشك المزبور. وهكذا الحال في الشبهة الحكمية، كما لو فرض زوال عنوان الظلم عن الصدق، ومع هذا احتمال أن يبقى على حرمة، فإنه لا معنى لإستصحاب حرمة، إذ متعلق الحرمة السابقة زال قطعاً، والصدق فعلاً ليس من أفرادها جزءاً، فيمتنع صدق البقاء. فتدبر.

وهذا الوجه ببيانه متين لا دافع له، وهو مما يمكن إستفادته من عبارة الشيخ رحمه الله خصوصاً بالبيان الأول - لقوله: «لأن الجهات المقتضية للحكم العقلي للحسن والقبح كلها راجعة إلى قيود فعل المكلف» - وإن كانت لا تخلو عن نوع إجمال.

ومنه تعرف بُعد ما أفاده صاحب الكفاية وغيره عنه وعدم إرتباطه به.

وبالجملة: التأمل في كلام الشيخ يقتضي أن يستظهر أن مراده ما ذكرناه، لا ما فهمه الأعلام قدس الله سرهم، والله سبحانه العاصم العالم.^(١)

أقول:

فليتأمل هل يعود هذا إلى بعض ما تقدم؟ وهل يساعد عليه ظاهر كلام

الشيخ؟.

التفصيل بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية

قد نسب إلى الفاضل التونسي التفصيل بين القسمين من الأحكام الشرعية، وأنه ينكر جريان الإستصحاب في الأحكام الوضعية، قال: والمنشأ له هو توهم أنها ليست مجعولة ابتداءً من قبل الشارع. فأجاب بأنها مجعولة له ولو بالواسطة. قال السيد الخوئي: ربّما يتوهم عدم صحّة جريان الإستصحاب في الأحكام الوضعية كما عن الفاضل التونسي....^(١)

نصّ كلام الفاضل التونسي

ولكنّ الأولى أن نورد نصّ ما جاء في كتاب الوافية - كما فعل الشيخ، فإنّه قال: نسبة الفاضل التونسي إلى نفسه وإن لم يلزم ممّا حقّقه في كلامه. ثمّ أورد نصّ عبارته - فإنّه قال بعد ذكر الاختلاف في حجّة الإستصحاب: ولتحقيق المقام، لا بدّ من إيراد كلام يتّضح به حقيقة الحال فنقول: الأحكام الشرعية تنقسم إلى ستّة أقسام:

الأول والثاني: الأحكام الإقتضائية المطلوب فيها الفعل، وهي الواجب والمندوب.
والثالث والرابع: الإقتضائية المطلوب فيها الكف والتترك، وهي الحرام والمكروه.
والخامس: الأحكام التخيرية الدالة على الإباحة.
والسادس: الأحكام الوضعية، كالحكم على الشيء بأنه سبب لأمر، أو شرط له أو مانع عنه. والمضايقة بمنع أن الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي مما لا يضر فيما نحن بصدده.

إذا عرفت هذا! فإذا ورد أمر بطلب شيء، فلا يخلو إما أن يكون مؤقتاً، أو لا.
وعلى الأول: يكون وجوب ذلك الشيء أو نديه في كل جزء من أجزاء ذلك الوقت، ثابتاً بذلك الأمر؛ فالتمسك حيثئذ في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص، لا بالثبوت في الزمان الأول، حتى يكون إستصحاباً، وهو ظاهر.
وعلى الثاني: أيضاً كذلك، إن قلنا بإفادة الأمر التكرار، وإلا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتي به في أي زمان كان، ونسبة أجزاء الزمان إليه نسبة واحدة في كونه أداءً في كل جزء منها، سواء قلنا بأن الأمر للفور، أو لا.
والتوهم بأن الأمر إذا كان للفور، يكون من قبيل المؤقت المضيّق؛ إشتباه غير مخفي على المتأمل.

فهذا أيضاً ليس من الإستصحاب في شيء.
ولا يمكن أن يقال: بأن إثبات الحكم في القسم الأول فيما بعد وقته من الإستصحاب؛ فإن هذا لم يقل به أحد، ولا يجوز إجماعاً.
وكذا الكلام في النهي، بل هو أولى بعدم توهم الإستصحاب فيه، لأن مطلقه لا يفيد التكرار.

والتخييري أيضاً كذلك.

فالأحكام الخمسة: - المجردة عن الأحكام الوضعية - لا يُتصوّر فيها الإستدلال بالإستصحاب.

وأما الأحكام الوضعية: فإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسة - كالدلوك لوجوب الظهر، والكسوف لوجوب صلاته، والزلزلة لصلاتها، والإيجاب والقبول لإباحة التصرفات والإستمتاعات في الملك والنكاح، وفيه لتحريم أمّ الزوجة، والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلاة، إلى غير ذلك - فينبغي أن يُنظر إلى كيفية سببية السبب، هل هي على الإطلاق؟ كما في الإيجاب والقبول، فإن سببته على نحو خاص، وهو الدوام إلى أن يتحقق مُزيل، وكذا الزلزلة؛ أو في وقت معين، كالدلوك ونحوه ممّا لم يكن السبب وقتاً، وكالكسوف والحيض ونحوهما ممّا يكون السبب وقتاً للحكم، فإن السببية في هذه الأشياء على نحو آخر، فإنها أسباب للحكم في أوقات معينة، وجميع ذلك ليس من الإستصحاب في شيء، فإن ثبوت الحكم في شيء من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابِعاً للثبوت في جزء آخر، بل نسبة السبب في إقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة.

وكذا الكلام في الشرط والمانع.

فظهر ممّا مرّ: أن الإستصحاب المختلف فيه لا يكون إلا في الأحكام الوضعية - أعني: الأسباب، والشرائط، والموانع، للأحكام الخمسة - من حيث أنها كذلك. ووقوعه في الأحكام الخمسة إنما هو بتبعيتها، كما يقال في الماء الكُر المتغيّر بالنجاسة إذا زال تغيّره من قبَل نفسه: بأنّه يجب الإجتناّب عنه في الصلاة، لوجوبه قبل زوال تغيّره، فإن مرجعه إلى: أن النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيّره،

فتكون كذلك بعده. ويقال في المتيمّم إذا وجد الماء في أثناء الصلاة: إنَّ صلاته كانت صحيحة قبل الوجدان، فكذا بعده، أي: كان مكلفاً ومأموراً بالصلاة بتيمّمه قبله، فكذا بعده، فإنَّ مرجعه إلى: أنه كان متطهراً قبل وجدان الماء، فكذا بعده، والطهارة من الشروط.

فالحقُّ - مع قطع النظر عن الروايات -: عدم حُجّية الإستصحاب، لأنَّ العلم بوجود السبب أو الشرط أو المانع في وقت، لا يقتضي العلم بل ولا الظنُّ بوجوده في غير ذلك الوقت، كما لا يخفى، فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتاً في غير ذلك الوقت؟

فالذي يقتضيه النظر، بدون ملاحظة الروايات: أنه إذا علم تحقُّق العلامة الوضعية، تعلق الحكم بالمكلف، وإذا زال ذلك العلم، بطرؤ شك - بل وظن أيضاً - يتوقف عن الحكم بثبوت الحكم الثابت أولاً.

إلا أن الظاهر من الأخبار: أنه إذا عَلِم وجود شيء، فإنه يُحكّم به، حتّى يُعلم زواله. روى زرارة في الصحيح....^(١)

الإشكال على كلام الفاضل التونسي

ولا يخفى أن الفاضل التونسي قد ذهب إلى عدم حجّية الإستصحاب بقطع النظر عن الروايات، ثمَّ صرّح بدلالة الأخبار على حجّيته مطلقاً. ويرد عليه - كما أشار الشيخ إليه -^(٢) أن بقاء الطلب الموقّت قد لا يفي به

(١) الوافية في علم الأصول: ٢٠٠ - ٢٠٣.

(٢) فراند الأصول ٣ / ١٣١.

الدليل، فتقع الحاجة إلى التمسك في ثبوت ذلك الحكم بالإستصحاب، ففي صلاة المغرب والعشاء قد وقع الكلام في انتهاء الوقت في نصف الليل أو إمتداده إلى الفجر، ومع الشك في بقاء الوقت بعد نصف الليل لا بد من الإستصحاب.

وكذلك الحال في الطلب المطلق، فقد يدلّ الدليل على أصل الوجوب، وأما الدلالة على كونه مطلقاً أو موقّتاً فلا. مثلاً: صلاة الآيات عند الكسوف واجبة، ولكن يقع الكلام في أنها موقّته بانجلاء القرص أو يؤتني بها حتى بعده؟ ففي مثله لامناص من التمسك بالإستصحاب.

هذا في الأحكام التكليفيّة.

وكذلك في الأحكام الوضعيّة، إذ يدور أمر الشرطيّة بين كونها موقّته أو مطلقة، ومع الشك في بقائها بعد الوقت يكون الدليل قاصراً والمرجع هو الإستصحاب. ففي غسل الجمعة - مثلاً - لا ريب في شرطيّة الوقت، ولكن هل هو إلى الزوال أو إلى المغرب؟

ولو وقع الشك في بقاء حكمٍ موقّته أو مطلق ثابت، لوقوع تغيير في خصوصيات موضوعه، فإنّه لا رافع للشك إلا الإستصحاب.

وأيضاً، فإنّه كثيراً ما يقع الإجمال في ألفاظ الأدلّة الشرعيّة بسبب من الأسباب ويسقط الإستدلال به لذلك، وحينئذٍ، يحتاج إلى الإستصحاب، حيث لا طريق لإثبات الحكم إلا به.

وتلخص: عدم تمامية ما ذهب إليه الفاضل التونسي.

الكلام حول الأحكام الوضعيّة

لكنّ الأعلام قد تعرّضوا في هذا المقام للبحث عن حقيقة الحكم الوضعي؟ وأنه قابل للجعل أو لا؟ وعلى الأول، فهل يقبله استقلالاً أو عرضاً كما عبّر المحقّق الإصفهاني، أو تبعاً كما عبّر المحقّق الخراساني؟ أو بعضه غير قابل وبعضه قابل تبعاً أو عرضاً وبعضه قابل تبعاً واستقلالاً؟ وهذا الأخير قال به المحقّق الخراساني؟

رأي صاحب الكفاية

قال في الكفاية:

لاخلاف كما لا إشكال في إختلاف التكليف والوضع مفهوماً وإختلافهما في الجملة مورداً، لبداهة ما بين مفهوم السببيّة أو الشرطيّة ومفهوم مثل الإيجاب أو الإستحباب من المخالفة والمباينة. كما لا ينبغي النزاع في صحّة تقسيم الحكم الشرعي إلى التكليفي والوضعي... وكذا لا وقع للنزاع في أنّه محصور في أمور مخصوصة... 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....

إنّما المهمّ في النزاع هو أنّ الوضع كالتكليف في أنّه مجعول تشريعاً بحيث يصحّ إنتزاعه بمجرد إنشائه، أو غير مجعول كذلك، بل إنّما هو منتزع عن التكليف ومجعول بتبعه ويجعله.

والتحقيق أنّ ما عدّد من الوضع على أنحاء.

منها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل تشريعاً أصلاً، لإستقلالاً ولا تبعاً، وإن

كان معمولاً تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك.

ومنها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعي إلا تبعاً للتكليف.

ومنها: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بإنشائه، وتبعاً للتكليف بكونه منشأً

لانتزاعه، وإن كان الصحيح إنتزاعه من إنشائه وجعله، وكون التكليف من آثاره

وأحكامه، على ما يأتي الإشارة إليه.

أما النحو الأول: فهو كالسببية والشرطية والمانعية والرافعية لما هو سبب

التكليف وشرطه ومانعه ورافعه، حيث أنه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها

من التكليف المتأخر عنها ذاتاً، حدوداً أو ارتفاعاً، كما أن إتصافها 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،

والأ لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء، وتلك الخصوصية لا يكاد يوجد

فيها بمجرد إنشاء مفاهيم العناوين، ومثل قول: دلوك الشمس سبب لوجوب

الصلاة إنشاءً أو إخباراً، ضرورة بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل إنشاء السببية له،

من كونه واجداً لخصوصية مقتضية لوجوبها أو فاقداً لها، وإن الصلاة لا تكاد تكون

واجبة عند الدلوك ما لم يكن هناك ما يدعو إلى وجوبها، ومعه تكون واجبة

لامحالة وإن لم ينشأ السببية للدلوك أصلاً.

ومنه انقح أيضاً، عدم صحة إنتزاع السببية له حقيقةً من إيجاب الصلاة

عنده، لعدم إتصافه بها بذلك ضرورة.

نعم، لا بأس باتصافه بها عنايةً، وإطلاق السبب عليه مجازاً، كما لا بأس بأن

يعبر عن إنشاء وجوب الصلاة عند الدلوك - مثلاً - بأنه سبب لوجوبها فكنتي به عن الوجود 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 كالجزيئية والشرطية والمانعية والقاطعية، لما هو جزء المكلف به وشرطه ومانعه وقاطعه، حيث أن إتصاف شيء بجزيئية الأمور به أو شرطية أو غيرهما لا يكاد يكون إلا بالأمر بجملة أمور مقيدة بأمر وجودي أو عدمي، ولا يكاد يتصف شيء بذلك - أي كونه جزءاً أو شرطاً للمأمور به - إلا بتبع ملاحظة الأمر بما يشتمل عليه مقيداً بأمر آخر، وما لم يتعلق بها الأمر كذلك لما كاد إتصف بالجزيئية أو الشرطية، وإن أنشأ الشارع له الجزيئية أو الشرطية، وجعل الماهية واختراعها ليس إلا تصوير ما فيه المصلحة المهمة الموجبة للأمر بها، فتصورها بأجزائها وقبورها لا يوجب إتصاف شيء منها بجزيئية الأمور به أو شرطه قبل الأمر بها، فالجزيئية للمأمور به أو الشرطية له إنما ينتزع لجزئه أو شرطه بملاحظة الأمر به، بلا حاجة إلى جعلها له، وبدون الأمر به لا إتصاف بها أصلاً، وإن إتصف بالجزيئية أو الشرطية للمتصور أو لذي المصلحة، كما لا يخفى.

وأما النحو الثالث: فهو كالحجية والقضاة والولاية والنيابة والحرية والرقية والزوجية والملكية إلى غير ذلك، حيث أنها وإن كان من الممكن انتزاعها من الأحكام التكليفية التي تكون في مواردتهما - كما قيل - ومن جعلها بإنشاء أنسفاها، إلا أنه لا يكاد يشك في صحة إنتزاعها من مجرد جعله تعالى، أو من بيده الأمر من

قبله - جلّ وعلا - لها بإنشائها، بحيث يترتب عليها آثارها، كما يشهد به ضرورة صحة إنتزاع الملكية والزوجيّة والطلاق والعناق بمجرد العقد أو الإيقاع ممّن بيده الإختيار بلا ملاحظة التكاليف والآثار، ولو كانت منتزعة عنها لما كاد يصح إعتبرها إلا بملاحظتها، وللزم أن لا يقع ما قصد، ووقع ما لم يقصد.

كما لا ينبغي أن يشك في عدم صحّة إنتزاعها عن مجرد التكليف في موردها، فلا ينتزع الملكية عن إباحة التصرفات، ولا الزوجيّة من جواز الوطئ، وهكذا سائر الإعتبرات في أبواب العقود والإيقاعات.

فانقدح بذلك أن مثل هذه الإعتبرات إنّما تكون مجعولة بنفسها، يصح إنتزاعها بمجرد إنشائها كالتكليف، لا مجعولة بتبعه ومنتزعة عنه

إذا عرفت إختلاف الوضع في الجعل، فقد عرفت أنّه لا مجال لاستصحاب دخل ما له الدخل في التكليف إذا شك في بقائه على ما كان عليه من الدخل، لعدم كونه حكماً شرعياً ولا يترتب عليه أثر شرعي، والتكليف وإن كان مترتباً عليه إلا أنّه ليس بترتب شرعي. فافهم.

وأنّه لا إشكال في جريان الإستصحاب في الوضع المستقلّ بالجعل، حيث أنّه كالتكليف. وكذا ما كان مجعولاً بالتبع، فإنّ أمر وضعه ورفعه بيد الشارع ولو يتبع منشأ إنتزاعه. وعدم تسميته حكماً شرعياً - لو سلم - غير ضائر بعد كونه ممّا تناله بيد التصرف شرعاً. نعم، لا مجال لاستصحابه لاستصحاب سببه ومنشأ إنتزاعه. فافهم. (١)

هذا تمام كلام صاحب الكفاية، وقد جعل عنوان التقسيم «ما عُدَّ من الوضع»، فالإيراد عليه بأنه قَسَمَ الأحكام الوضعية إلى ثلاثة أقسام مع أنه لا يرى أحد الأقسام قابلاً للجعل، غفلة عن كلامه.

وقد وقعت الأقسام الثلاثة المذكورة في الكفاية موقع البحث والنظر من قبل الأعلام، وقبل الورود في ذلك نذكر المطالب التالية:

حقيقة الحكم

قال في مصباح الأصول: (١)

الحكم التكليفي الشرعي من سنخ الفعل الإختياري الصادر من الشارع، وليس هو عبارة عن الإرادة والكرهية والرضا والغضب، فإنها من مبادئ الأحكام تعرض للنفس بغير إختيار، وليست من سنخ الأفعال الإختيائية، بل هو إعتبار نفساني من المولى وبالإنشاء يبرز هذا الإعتبار النفساني، وهو إعتبار من حيث الإقتضاء والتخير. ويقابله الحكم الوضعي، فكُلَّ إعتبار من الشارع سوى الأحكام الخمسة حكم وضعي. ويرد عليه: أنه إن كان الحكم الشرعي عبارة عن الفعل الإختياري للشارع، فإنَّ الفعل - سواء كان جوارحياً أو جوانحياً - من الموجودات الخارجيّة، فكيف يكون من الإعتباريات؟

وأيضاً، كيف الجمع بين القول بأن الحكم الوضعي إعتبار شرعي، والقول: بأن من الحكم الوضعي ما هو أمر تكويني غير قابل للإعتبار الشرعي؟ بل الصحيح

(١) مصباح الأصول ٣ / ٩٢ - ٩٣.

أن هذا القسم خارج تخصصاً وإن عدّ من الوضع كما عبّر في الكفاية.
نعم، ما ذكره من أن التكليفي ما فيه جهة الإقتضاء أو التخيير، والوضعي ما
ليس كذلك، هو الصحيح، كما في غيره من الكلمات.

هل الحكم التكليفي وجودي فقط؟

الأحكام الخمسة وجودية فقط أو عدما أيضاً أحكام؟
قد يقال: بأنّ العدم لا يقبل الجعل.

وفيه: إنّ هذا في التكوينيّات، وأما في الإعتباريّات، فلا مانع من اعتبار عدم
الوجوب وعدم الحرمة وعدم الإستحباب. هذا ثبوتاً. وأما إثباتاً، فقد يكون
المجعول عدم الحكم كما في حديث الرفع.

هل الحكم التكليفي يقبل الجعل بالاستقلال؟

قالوا: نعم، كأن يجعل الشارع بالإنشاء الوجوب مثلاً. وخالف المحقّق
العراقي،^(١) فقال بأنّه غير مجعول، لأنّ المجعول الشرعي ما يوجد بالإرادة
والقصد، والإنشاء سبب، كأن يُنشأ ملكيّة الدار لزيد، فيقول: ملّكت، قاصداً إيجاد
الملكيّة له، والحكم التكليفي لا يوجد في مرتبة من مراتبه القصد والإنشاء، لأنّه
إرادة أو كراهة مبرزة تابعة للمصلحة أو المفسدة، وكلّ ذلك تكويني، ومن إبرازها
يتنزع العقل الحكم الشرعيّ من دون التفاتٍ لهذه الناحية من المريد حتّى يكون
قاصداً لإبرازها ويكون جاعلاً.

وما ذهب إليه مندفع كما لا يخفى. أما ثبوتاً، فإن الوجوب - مثلاً - قابل للجعل عند العرف والعقلاء. وأما إثباتاً، فظواهر الكتاب والسنة في جعل الشارع كثيرة، كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ...﴾^(١) وقوله: ﴿أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهَيْمَةَ الْأَنْثَامِ...﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَ عَلَيْكُمْ...﴾ الآية،^(٣) فما ذهب إليه إنكار لأصالة الظهور، فإن جميع هذه الموارد جعل من الشارع على ذمة المكلفين، فالوجوب والحرمة وغيرهما أحكام مجعولة شرعاً وعرفاً ولغةً، يعتبر بالأوّل اللابديّة وبالثاني حرمان المكلف من الشيء. وقد يأتي بصيغة تدلّ على البعث ويعتبر العقلاء اللابديّة كقوله «صل»، أو تدلّ على الزجر ويعتبر العقلاء الزجر كقوله «لا تفعل كذا»، لأنهما يقومان مقام البعث والزجر التكوينيّين. فما ذهب إليه في مصباح الأصول من أن «صل» اعتباراً وإبرازاً مخدوش.

تفصيل الكلام حول أقسام الأحكام الوضعيّة

قد تقدّم كلام صاحب الكفاية في أقسام الأحكام الوضعيّة، فاختار في القسم الأوّل منها، وهو السببيّة والشرطيّة والمانعيّة والقاطعيّة، أنها غير مجعولة، لا بالجعل الإستقلالي، ولا بالجعل الإنتزاعي، لكون التكليف متأخراً عنها، فلو أريد إنتزاعها من التكليف لزم تأخر ما هو المتقدّم وتقدّم ما هو المتأخّر.

(١) سورة آل عمران، الآية ٩٧.

(٢) سورة المائدة، الآية ١.

(٣) سورة المائدة، الآية ٩٦.

رأي المحقق الإصفهاني

فأشكل المحقق الإصفهاني: (١)

أولاً: إن ما ذكره خلط بين السبب والسببية والشرط والشرطية والمانع والمانعية والقاطع والقاطعية، لأن ما هو المتقدم على التكليف هو السبب والشرط، وأما السببية والشرطية فهما بعد تحقق التكليف، وذلك، لأن السبب متقدم على المسبب والشرط متقدم على المشروط، والنسبة بين السببية والمسببية هو التضايغ، وكذا بين الشرطية والمشروطية والمانعية والممنوعة والقاطعية والمقطوعة، والمتضايغان متكافئان في القوة والفعلية، وإذا كانت السببية والمسببية - وكذا غيرهما - في مرتبة واحدة، ولاريب في أن المسببية في مرتبة متأخرة عن التكليف، فالسببية كذلك، فيكون المتقدم عليه هو السبب.

وفيه:

إنه غفلة عن كلام الكفاية، فإنه يؤكد على وجود خصوصية تكوينية هي المنشأ لجعل الحكم الشرعي كما في دلوك الشمس بالنسبة إلى وجوب الصلاة، وألا لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء، وكذلك الكسوف بالنسبة إلى صلاة الآيات، وهذه الخصوصية لا يعقل أن تكون متزعة من التكليف وألا يلزم تأخر المتقدم.

وثانياً: إن السبب للتكليف هو إرادة المولى الحكم، وهذه الأمور منشأ للحكم بعد لحاظها، فلها دخل في الحكم، ففي الشروط مثلاً يوجد ربط ذاتي بين الشرط والمشروط، فإذا كان البلوغ شرطاً للتكليف والظهور شرطاً للصلاة،

وهكذا، فإن في ذلك خصوصية ذاتية تجعل البلوغ والطهارة شرطاً، وتكون متممة لفاعلية وقابلية القابل. ثم إن تلك الخصوصية تصير فعلية عند وجود الشرط، وهذه الحيثية أيضاً غير مجعولة وإنما توجد بوجود الشرط تكويناً بالوجود التبعي. وأما في مرحلة إنشاء الحكم من المولى، فإنه إذا قال «صل»، فقد صدر منه الإنشاء بداعي جعل الداعي للمكلف لأن يمثل، فإن لم يكن مشروطاً بشرط فلا حالة إنتظارية له بل هو فعلي، وإن كان مشروطاً كأن قال: صل عند دلك الشمس، كانت فعليته منوطة بالدلوك.

فظهر أن الشرطية بمعنى المتممة لفاعلية الفاعل وقابلية القابل أمر تكويني غير مجعول شرعاً ولكنها في مرحلة التكليف أمر جعلي يدور أمره مدار أخذ الشارع، فإن أخذه كان قيداً لحكمه وإن رفضه كان الحكم مطلقاً. وكذلك الحال بالنسبة إلى السببية والمانعية والقاطعية. وهذا الإشكال من هذا المحقق وارد.

رأي المحقق النائيني

وأفاد الميرزا في هذا المقام ما توضيحه: إن القضايا الشرعية منها خارجية ومنها حقيقية، وإن كان الأساس فيها أن تكون بنحو القضايا الحقيقية. ولهذه القضايا مرتبتان، مرتبة جعل الحكم حيث يفرض الموضوع ويتوجه إليه الحكم، ومرتبة المجعولات الشرعية حيث يتحقق الحكم. ثم إن كل شرط فهو موضوع وكل موضوع فهو شرط، ومن هنا يظهر أن الشرط والسبب والموضوع واحد. ثم إن لكل من الجعل والمجعول أسباباً وشرائط، فأما شرائط الجعل وأسبابه

فهي الأمور التي تكون الداعي للشارع إلى جعل الحكم، وهي في مقام اللّحاظ مقدّمة على الجعل ومؤخّرة عن الجعل والمجعول في مقام الوجود، فالأغراض والملاكات هي أسباب الجعل وعلله وهي مقدّمة في اللّحاظ على الجعل ومؤخّرة في الوجود كأني علّة غائيّة أخرى. وأمّا شرائط المجعول، فإنّها موضوعات للمجعول، والموضوع دائماً متقدّم على الحكم تقدّم العلّة على المعلول.

ثمّ أورد الميرزا على صاحب الكفاية فقال:

فكم من فرقي بين شرائط الجعل - أعني بها ما يقتضي جعل الحكم على موضوعه - وبين شرائط المجعول - أعني بها القيود المأخوذة في موضوع التكليف .. فما هو قابل للجعل ومتنزع من التكليف أو الوضع هي الشرطيّة المتّصّفة بها شرائط المجعول، وما هو من الأمور الواقعيّة التكوينيّة هي الشرائط المتّصّفة بها شرائط الجعل. وقد أشرنا إلى أنّ خفاء ذلك على المحقّق صاحب الكفاية قدّس سرّه أوقعه في الخلط بينهما في كثير من الموارد.^(١)

أقول:

والإنصاف متانة هذا الكلام وورود الإشكال على الكفاية.

وأما إشكال المحقّق الإصفهاني: بأنّ الجعل والمجعول واحد حقيقةً، فلمّا جعل شرائط الجعل غير شرائط المجعول. فغفلة عن مرام الميرزا، فإن ما ذكره بصطلاح منه لكلّ من مرحلتي إنشاء الحكم وفعليّة الحكم، وآلاً، فلاخلاف في إتحداد الجعل والمجعول.

وكذا ما أورده المحقق العراقي دفاعاً عن الكفاية: من أن مراد المحقق الخراساني من قوله بعدم قابلية سببية التكليف وشرطية التكليف للجعل هو المؤثرية في إرادة الحاكم، لكونها أمراً تكوينياً غير قابل للجعل والتشريع.

وذلك: إن صاحب الكفاية قد قسم «ما عدّ من الوضع» إلى ثلاثة أقسام: ما هو سبب أو شرط أو مانع أو قاطع للتكليف، وما هو سبب أو شرط أو مانع أو قاطع للمكلف به، وما هو من قبيل الولاية والقضاة والملكية والزوجية مما هو مجعول بالاستقلال. فقال في القسم الثاني بالمجعولية التبعية، بمعنى إنتزاعه من الأمر بالكل وبالمشروط، فالشرطية للتكليف ليست مجعولة عنده من قبل الشارع وألا يلزم الغلط في التقسيم، لأن الأقسام في كل تقسيم بعضها قسيم للبعض والتقسيم قاطع للشركة، فما كان للمكلف به فهو مجعول وما كان يتعلّق بالتكليف فغير مجعول.

فأشكل الميرزا بعدم الفرق، فكما أن الشرط للمكلف به - كالتطهارة بالنسبة إلى الصلاة - دخيلٌ واقعاً، ولولاها لما ترتبت المصلحة على الصلاة، كذلك الإستطاعة، فإنها دخيلة في التكليف، إذ لحظها الشارع وأخذها قيداً لتكليفه بالحج.

وهذا تمام الكلام في القسمين الأول والثاني من الأقسام الثلاثة.

رأي الشيخ في الأحكام الوضعية والبحث حوله

ويقع الكلام في القسم الثالث من قبيل: الزوجية والملكية والقضاة والولاية والحريّة والرقيّة وأمثالها، وأوّل ما يتعرّض له هو رأي الشيخ قدّس سرّه،^(١) فإنه ذهب إلى أن الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية، ونسب

(١) فراند الأصول ٣ / ١٢٨.

ذلك إلى المشهور، فوقع رأيه موقع البحث والنظر من الأعلام المتأخرين عنه:
 لقد قال بذلك في سائر الأحكام الوضعيّة، حتّى في الموارد التي لافعليّة
 للحكم فيها، كما لو أتلف الصبي مال الغير والحكم الوضعي هو الضمان، فإنّ هذا
 الحكم منتزع من حكم الشارع بوجوب ردّ المال على مالكة بعد بلوغ الصبي.
 وقد إستدلّ لما ذهب إليه بالوجدان، بمعنى أنّه إذا قال: إن جاءك زيد
 فأكرمه، فقد أنشأ وجوب إكرامه عند مجيئه، ومن هذا الحكم يستتبع شرطية
 المجيء للإكرام، وكذا في: إذا زالت الشمس فصلّ، فالمنشأ ليس الشرطيّة بل
 الحكم والشرطيّة منتزعة منه، والملكيّة تنتزع من جواز التصرف في الشيء.
 نعم، الطهارة والنجاسة عند الشيخ من الأمور الواقعيّة التي كشف عنها
 الشارع، وسيأتي الكلام على ذلك.

فالشيخ - كما عرفت - لم يذكر دليلاً إلاّ الوجدان، إلاّ أن تلميذه الأشتياني^(١)
 حاول أن يبرهن على ذلك، وملخص كلامه هو: إنّ الأحكام الشرعيّة أفعال
 خارجيّة للحاكم، ولو كانت السببيّة والشرطيّة والملكيّة والخارجيّة وغيرها أحكاماً
 شرعيّة لزم أن تكون خارجيّة، وإذ ليس لها وجود في الخارج كسائر أفعال الحاكم
 فلا بدّ وأن تكون منتزعة من أحكامه.

ولكنّ هذا البرهان مردود. أمّا من حيث المبنى، فالأحكام الشرعيّة ليست
 أفعالاً خارجيّة للشارع، بل الصّادر منه هو الإنشاء، وإنشاء الحكم غير الحكم وإنّما

هو المُنشأُ بالإِشاء، وهو أمر إعتباري. وأما من حيث البناء، فإنها لما لم تكن خارجية فهي أحكام مشرعة من الشارع.

وأما الوجدان الذي ذكره الشيخ، فإنه لو تم في بعض الموارد، فإنه لا يتم في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنَبْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ...﴾^(١) فإنه يدل على الملكية وليس من قبيل ما ذكره. وكذا في مثل: الغريم ضامن، وفي مثل: من حاز ملك... ففي هذه الموارد لا يوجد الحكم المنتزِع منه بل جعل الحكم الوضعي بالإستقلال.

وأما ما تقدّم في خصوص الصبي، فليس عندنا دليل مفاده: الصبي إن أترف مال الغير وجب عليه ردّه عليه بلوغه، حتّى ينتزع منه الضمان.

ولو سلّمنا وجود هكذا دليل، فإن الأمر الإنتزاعي متحد في الوجود دائماً بحكم العقل مع منشأ إنتزاعه، وهذا المعنى غير متحقّق في هذا المورد.

وعلى الجملة، فإنه لا دليل مقبول على مختار الشيخ، اللهم إلا بنحو القضية الجزئية كما في مثل: إذا زالت الشمس فصل، وإن جاءك زيد فأكرمه.

وأورد المحقّق الميرزا على الشيخ بأن الطريقة ونحوها من الأحكام الوضعية مجعولة بالإستقلال لعدم وجود أحكام تكليفية تنتزع منها. وقد وافقه المحقّق العراقي إلا أن يقال بأن المجعول في باب خبر الثقة هو المنجزية.

ولكن يمكن أن يجاب عن الإشكال بأنه إذا كان آية النبأ هي المستند لحجية خبر الثقة، كان المجعول عدم وجوب التبين من خبر العادل، فينتزع منه طريقة

(١) سورة الأنفال، الآية ٤١.

خبر الثقة إلى الواقع وكاشفِيته عنه. وكذا من الأخبار المستفاد منها حجِيّة خبر الثقة، مثل: «أفيونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟»^(١)

وبالجملة، فإنّ ما ذهب إليه الشيخ ممنوع لما ذكرنا.

والتحقيق: إن الأحكام الوضعيّة مجعولة، بعضها بالإستقلال وهي الملكيّة والقضاة والولاية وأمثالها، وبعضها بالتبع، وهي شروط التكليف وشروط المكلف به، والدليل على ذلك هو بناء العقلاء في جميع الأحكام الشرعيّة في أبواب المعاملات والحكومات، فإنها أحكام إمضائية لا تأسيسيّة، والسيرة العقلانيّة قائمة على أنّه إذا جعلت الملكيّة للشيء قالوا فالتصرفات فيه جائزة، وليس الأمر بالعكس كما اختار الشيخ، فالتأمّل في ظواهر النصوص كقوله عليه السّلام: «لا يحلّ لأحدٍ أن يتصرّف في مال غيره إلا بإذنه»^(٢) وفي السيرة العقلانيّة يوجب القول بجعل الأحكام الوضعيّة بالإستقلال، بل ما ذكره الشيخ باطل بالبرهان، لأنّ كلّ أمر إنتزاعي فهو متأخّر عن منشأ الإنتزاع، فلو قلنا بانتزاع الملكيّة من حرمة التصرف في ملك الغير، لزم تأخّر ما هو المقدم وتقدّم ما هو المؤخّر.

وتلخص: سقوط رأي الشيخ، وسقوط قول الكفاية بالتفصيل بين أحكام

التكليف وأحكام المكلف به.

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٤، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم ٣٣.

(٢) المصدر ٩ / ٥٤١، الباب ٣ من أبواب الأنفال، الرقم ٧.

الكلام في الطهارة والنجاسة

واختلفت الأنظار في «الطهارة» و«النجاسة». فقال الشهيد:^(١) النجاسة عبارة عن الحكم بوجوب الإجتنب إستقذاراً. وقال جماعة:^(٢) هما من الأحكام الوضعيّة المستقلّة بالجعل. وفي كلمات بعضهم:^(٣) هما منتزعان من الحكم الشرعي. ونسب الميرزا^(٤) إلى الشيخ القول بأنهما من الأمور الواقعيّة التي كشف عنها الشارع، وكان الأصل في هذه النسبة كلام الشيخ في كتاب الطهارة^(٥) بعد نقل كلام الشهيد: إن القذارة والطهارة من أوصاف الأشياء الخارجيّة، فليستا من الأحكام الشرعيّة. ثمّ وجّه كلام الشهيد بأن مراده كونهما منتزعين من الحكم الشرعيّ، فردّد ذلك وصرّح بكونهما من الأمور الواقعيّة المجهولة الكنه كشف عنها الشارع، قال: وهذا هو المستفاد من الكتاب والسنة.

لكنّ في الرسائل^(٦) في النظر في كلام الفاضل التونسي: الملكيّة والطهارة والنجاسة مردّدة بين كونها أموراً واقعيّة كشف عنها الشارع وكونها إعتباريّة. وقال في موضع آخر: الطهارة والنجاسة إعتباران شرعيّان.^(٧)

(١) القواعد / ١ / ٣٠.

(٢) أجود التقريرات / ٤ / ٨٠، مصباح الأصول / ٣ / ١٠١، مباني الإستنباط: ٨٨.

(٣) أنظر: فرائد الأصول / ٣ / ١٢٦.

(٤) أجود التقريرات / ٤ / ٨٠.

(٥) كتاب الطهارة: ٣٣٥.

(٦) فرائد الأصول / ٣ / ١٣٠.

(٧) المصدر / ٣ / ١٤٣.

وعلى الجملة، فإنّ كلمات الشيخ مضطربة ولا يمكن الجزم بما نسب إليه، والقدر المسلّم به أنّه لا يقول ذلك في الطهارة والنجاسة الظاهريّتين، لأنّ الأحكام الظاهريّة عند الشيخ كلّها تعبد شرعي في طول الواقع بالنسبة إلى الموضوعات والأحكام. فما في مصباح الأصول من أنّه لا معنى لأن تكون الأحكام الظاهريّة إخباراً عن الواقع مع إمكان كون الشيء في الواقع نجساً، غير وارد على الشيخ.

كلام المحقّق النائي

وكيف كان، فقد ردّ الميرزا النائي على القول بكونهما أمرين واقعيين فقال

ما نصّه:

وأما الطهارة والنجاسة، فقد جعلهما الشيخ قدس سرّه من الأمور الواقعيّة التي كشف عنها الشارع، جرياً على مبناه من أنّ الأحكام الوضعيّة لاتنالها يد الجعل الشرعي، فهي بين ما تكون منتزعة عن التكليف كالملكيّة والزوجيّة ونحو ذلك، وبين ما تكون من الأمور الواقعيّة كالطهارة والنجاسة.

ويا ليت، يبيّن مراده من ذلك، فإنّه إن كان المقصود أنّ حكم الشارع بطهارة بعض الأشياء ونجاسة آخر إنّما هو لأجل إشمال الطاهر والنجس على النظافة والقذارة المعنويّة، فهذا لا يختصّ بباب الطهارة والنجاسة، بل جميع موضوعات التكاليف ومتعلّقات الأحكام الشرعيّة تشتمل على خصوصيّة واقعيّة حكم الشارع على طبقها، فإنّ الواجبات الشرعيّة كلّها أطاق في الواجبات العقليّة. وإن كان المقصود أنّ أصل الطهارة والنجاسة من الأمور الواقعيّة الخارجيّة، فهذا ممّا

لا سبيل إلى دعواه، بدهاء أن الطهارة والنجاسة بمعنى النظافة والقذارة من الأمور الإعتبارية العرفية، كما يشاهد أن العرف والعقلاء يستقذرون عن بعض الأشياء ولا يستقذرون عن بعضها، غاية أن الشارع قد أضاف إلى ما بيد العرف بعض المصاديق كنجاسة الخمر، مع أنه مما لا يستقذر منه العرف، إلا أن هذا لا يقتضي عدم كون الطهارة والنجاسة من الأمور الإعتبارية العرفية، فإن الشارع كثيراً ما يخطئ العرف في المصادق مع كون المفهوم عرفياً.

وبالجملة، لم يظهر لنا فرق بين الطهارة والنجاسة وبين الملكية والزوجية، فإن في باب الطهارة والنجاسة أموراً ثلاثة، الأول: مفهوم الطهارة والنجاسة. الثاني: ما ينطبق عليه المفهوم وما هو المعروض للطهارة والنجاسة كالمؤمن والكافر والبول والماء. الثالث: حكم الشارع بجواز استعمال الطاهر وحرمة استعمال النجس.

أما الأول، فهو كسائر المفاهيم العرفية والإعتبارات العقلانية، كالملكية والزوجية والرقية.

وأما الثاني، فهو عبارة عن المصادق الذي ينطبق عليه المفهوم، كمصاديق الملكية والزوجية، غاية أن تطبيق المفهوم على المصادق تارة: مما يدركه العرف، وأخرى: لا يدركه إلا العالم بالواقعيات، كما إذا لم يدرك العرف أن العقد الكذائي يكون سبباً للملكية، إلا أن الشارع يرى تحقق الملكية عقيب العقد، فتكون الملكية الحاصلة عقيب ذلك العقد من مصاديق الملكية الإعتبارية العرفية.

وأما الثالث، فحكم الشارع بجواز استعمال الطاهر وحرمة استعمال النجس ليس إلا كحكمه بجواز التصرف في الملك وحرمة أكل المال بالباطل.

فظهر أنه لافرق بين الطهارة والنجاسة وبين سائر الإعتبارات العرفية. فالأقوى أن الطهارة والنجاسة من الأحكام الوضعية وليس من الأمور الواقعية.^(١)

أقول:

ولكن دعوى أن الطهارة والنجاسة مفهومان مثل الملكية والزوجية أول الكلام، فإن للشيخ أن يقول بأن في الطهارة والنجاسة خصوصية واقعية يتنفر الطبع من الثانية وينشرح من الأولى، فبينهما وبين الأحكام الإعتبارية كالملكية والزوجية فرق، لأن الإعتبار بيد المعبر يوجد بواسطته ويرتفع، بخلاف القذارة في العذرة مثلاً، فإنها أمر واقعي هو منشأ للتنفر... نعم، القذارة الموجودة في بعض الأعيان النجسة كجسم الكافر لا يدركها الإنسان وإنما كشف عنها الشارع.

وأما القول بأن الطهارة والنجاسة من الإعتبارات، فتارة يخطئ الشارع العرف وأخرى يصدق، فظاهره التهافت، لأنه لا تخطئة في الإعتبارات، لكونها بيد المعبر كما تقدم، فكيف يكون مورداً للتخطئة؟ وبعبارة أخرى: الحاكم معتبر والعرف معتبر، ولكل إعتباره.

فالصحيح هو التفصيل، لأن من مصاديق الطهارة والنجاسة ما هو واقعي ومنها ما هو إعتباري، كموارد إعتبارهما بالتبعية، فهما في هذا القسم قابلان للجعل الإستقلالي.

(١) فوائد الأصول ٤ / ٤٠١ - ٤٠٢.

كلام المحقق العراقي

وقال المحقق العراقي:

وأما الطهارة والنجاسة، فهما بمعنى النظافة والقذارة، وقد جعلهما الشيخ قدس سره من الأمور الواقعية، وهو كما أفاده قدس سره في النظافة والقذارة العرفية المحسوسة، إذ لا ينبغي الإشكال في كونهما من الأمور الواقعية الخارجية التي يدركها العرف والعقلاء، ولذلك تراهم يستقذرون عن بعض الأشياء، كعذرة الإنسان ولا يستقذرون عن البعض الآخر.

وإنما الكلام فيهما شرعاً فيما لم يكن في البين جهة محسوسة عرفية، كنجاسة الخمر والكافر ونحوهما، في أنهما أيضاً من الأمور الواقعية الخارجية التي كشف عنها الشارع لنا بحكمه بوجوب الإجتنب، أو أنهما من الإعتبارات الجعلية؟

ويمكن ترجيح الثاني، بجعلهما من الإعتبارات الجعلية الراجعة إلى نحو إدعاء من الشارع بنجاسة ما يراه العرف طاهراً وبالعكس بلحاظ ما يرى من المناط المصحح لهذا الإدعاء، بحيث لو أطلع العرف عليه لرتبوا عليه آثار النجاسة، كما يشاهد نظيره في العرف، حيث يرى عندهم بعض المصاديق الإدعائية للطهارة والنجاسة، كاستقذارهم من أيدي غسل الموتى وأيادي من شغله تنظيف البالوعة وإخراج الغائط منها، وإباء طبعهم عن المؤكلة مع هؤلاء من إناء واحد، ولو كانت أيديهم حين الأكل في كمال النظافة الظاهرية، وعدم إستقذارهم من أيدي مثل الفلاح المستعمل للفواكه، ولو كانت أيديهم من جهة إستعمال الفواكه من الوسخ ما بلغ. ومن المعلوم أن ذلك لا يكون إلا من جهة إدعائهم القذارة في الأول

الموجب لترتيبهم لأنّار القذارة الخارجيّة عليه، وعدم إعتبارهم إياها في الثاني.
وعليه نقول: إنّه يمكن أن يكون حكم الشارع بنجاسة ما لا يراه العرف قذراً
كالخمر والكافر ونحوهما من هذا القبيل، فيكون مرجعه إلى نحو إدعاء من
الشارع بقذارة ما يراه العرف طاهراً، وبالعكس بلحاظ ما يرى منه من المناط
المصحّح لهذا الإدعاء، بحيث لو يراه العرف أيضاً لرتّبوا عليه آثار قذاراتهم، من
دون أن يكون المناط المزبور هو عين الطهارة والنجاسة الشرعيّة، كي تكونان من
الأمر الواقعيّة التي كشف الشارع عنها بيانه كما توهم. وبالجملة فرق بين كون
الشيء طاهراً أو قذراً خارجيّاً، وبين كونه طاهراً أو قذراً إدعائيّاً لمناط مخصوص.
وعليه، لا وجه لجعلها بقول مطلق من الأمور الواقعيّة. نعم، على كلّ تقدير
لا تكونان من الأحكام الوضعيّة حتّى يأتي فيهما النزاع في كونهما مجعولة أو
منتزعة من التكليف، إذ هما إمّا من الأمور الواقعيّة، وإمّا من الأمور الإدعائيّة. فعلى
الأوّل، لا تكونان من الأمور الوضعيّة ولا مرتبطة بالجعل. وعلى الثاني، وإن كانتا
مجعولة، ولكن بالجعل بمعنى الإدعاء لا الجعل الحقيقي كما هو ظاهر.^(١)

أقول:

وهذا وجه جيّد، إلّا أنّ الكلام في تماميّة الإدعاء الذي ذكره في مقام
الإثبات، بل إنّ ظواهر الأدلّة جعلّ للنجاسة لا بعنوان الإدعاء.

كلام المحقق الخوئي

وفي مصباح الأصول^(١) ثلاثة وجوه من الإشكال على الشيخ بعد أن نسب

القول إليه كذلك:

أحدها: إنه خلاف ظواهر الأدلة ...

والثاني: إنه خلاف الوجدان بالنسبة إلى بعض الموارد.

والثالث: إنه لا يمكن القول بأن الحكم بالطهارة إخبار عن النظافة الواقعية

في الطهارة الظاهرية، إذ الحكم بطهارة الشيء المشكوك فيه الذي يمكن أن يكون

نجساً في الواقع، لا يمكن أن يكون إخباراً عن النظافة الواقعية، ولا بد من القول

بمجمولية الطهارة في مثله.

أقول:

والعمدة هو الوجه الثالث، وتقريبه: إن جعل الطهارة بقوله عليه السلام: «كلّ

شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قدر» لما هو طاهر في الواقع، جمع بين المثليين، وإن

كان نجساً في الواقع فيلزم الجمع بين الضدين.

وهو كما ترى، لأن الأمر الواقعي هو الطهارة الواقعية، وأما المجعول بقاعدة

الطهارة فهو الطهارة الظاهرية، ولا منافاة.

فالحق في الطهارة والنجاسة هو التفصيل، فقسم واقعي، وقسم جعلي،

وقسم واقعي كشف عنه الشارع.

(١) مصباح الأصول ٣ / ١٠٠ - ١٠١.

الكلام في الصّحة والفساد

واختلفت الأنظار كذلك في «الصّحة» و«الفساد» فقيل: هما أمران واقعيّان. وقيل: هما أمران مجعولان. وفصل صاحب الكفاية^(١) فقال هما في المعاملات مجعولان وفي العبادات واقعيّان، بتقريب أنّهما في العبادات منتزعان من مطابقة المأتمّي به للمأمور به خارجاً وعدم المطابقة بينهما، والمطابقة أمر واقعي كما لا يخفى، وأمّا في المعاملات، فهما منتزعان من ترتّب الأثر على المعاملة وعدم ترتّبه، ومن المعلوم أنّ هذا المعنى يقبل الجعل.

فأورد عليه المحقّق الخوئي:^(٢) بأنّ المتّصف بالصّحة والفساد في المعاملات ليس إلا الموجود خارجاً كالعبادات، فهما في المعاملات أيضاً منتزعة من المطابقة بين العقد الواقع في الخارج وما اعتبره الشارع مؤثراً، وعدم المطابقة بينهما، فالعبادات والمعاملات من وادٍ واحد.

أقول:

ويرد عليه: أنّ الذي يتّصف بالصّحة والفساد هو المركّب، وأمّا البسيط فيدور أمره بين الوجود والعدم. ثمّ إنّ الصّحيح في المركّب ما كان جامعاً للأجزاء والشرائط، والفاقد بخلافه، ولذا وقع الكلام بين العلماء منذ القديم في أنّ أسماء العبادات والمعاملات موضوعة لخصوص الصّحيح أو الأعم من الصّحيح والفاقد؟

(١) كفاية الأصول: ١٨٣ - ١٨٤.

(٢) مباني الإستنباط: ٨٨، مصباح الأصول ١٠٢/٣.

وعلى هذا، فالصحة الفعلية تنتزع من المطابقة بين الفرد والطبيعة، فطبيعي البيع الجامع للشرائط المعتبرة هو الذي يترتب عليه الأثر، أي النقل والانتقال، فإن كان البيع الصادر فرداً من أفرادهِ إتصف بالصحة والآن إتصف بالفساد. فظهر أن هنا صحة وفساداً فعليين، وصحة وفساداً في الطبيعي. وقد وقع الخلط في كلام المستشكل.

والتحقيق أن يقال:

إن الصحة والفساد أمران تكوينيان، لأن الجامعية لجميع الأجزاء والشرائط وعدمها ليست بجعل جاعلٍ واعتبارٍ منه، غير أن الشارع قد يعتبر الفاقد صحيحاً مفرغاً للذمة في مقام الإمتثال، فتكون الصحة حينئذٍ مجعولة.

الكلام في الحجية

والحجية أيضاً مما وقع الكلام فيه، فهل هي من الأحكام الوضعية المجعولة

أو لا؟

والتحقيق أن يقال: إن كان المراد من «الحجية» هو «ما يصلح لأن يحتج به»،

فإن هذا المعنى قد يكون ذاتياً للشيء كالقطع، وقد يكون بالجعل والإعتبار كفتوى

الفقيه كما ورد «فإنهم حجتي عليكم»^(١) وعليه السيرة العقلانية أيضاً.

وإن كان المراد منها «المنجزية والمعدرية» فلا تقبل الجعل، لأن موضوع

حكم العقل في التنجيز واستحقاق العقاب والتعذير وعدم استحقاق العقاب هو

البيان وعدمه، فلو أراد الشارع جعل المنجّز مع عدم البيان عليه، لزم وقوع التخصيص في حكم العقل، لكنّ الأحكام العقلية لا تقبل التخصيص كما لا يخفى. ولكنّ التحقيق أن يقال: بالمغايرة بين «الحجّة» و«المنجّزة والمعدّرية» وأنّ نسبة الحجّة إليهما نسبة الموضوع إلى الحكم، كما أنّ مقتضى الدقّة أن يقال بأنّ موضوع حكم العقل هو «الحجّة» لا البيان، فإن قامت الحجّة جاز العقاب والأما كان قبيحاً. وإذا عرفت هذا، فإنّ «الحجّة» بحسب الإرتكاز العقلاني قابلة للجعل، والمنجّزة والمعدّرية غير قابلة.

الكلام في الطريقة

أما طريقة القطع وكاشفيتها عن الواقع، فغير قابلة للجعل. وأما ما يكون طريقاً يكشف عن الواقع الكشف الناقص لاحتمال الخطأ فيه، كخبر الثقة، فيمكن جعل الطريقة له بإلغاء احتمال الخلاف والتعبّد بمفاده، فيكون الطريقة بمعنى تميم الكشف قابلاً للجعل والإعتبار.

الكلام في العزيمة والرخصة

وأما العزيمة والرخصة، فليستا من الأحكام الوضعية، لأنّ العزيمة هي الثبوت والرخصة عدم الثبوت، وهما أمران واقعيان.

نتيجة البحث

إنّ الأحكام على قسمين، تكليفية ووضعية، والأحكام الوضعية على قسمين،

فمنها المَجْعول بالإستقلال، كالمَلَكيَّة والزوجيَّة والحكومة والولاية والحرية والرقية وغير ذلك، ومنها المَجْعول بالتبع، كالجزئيَّة والشرطيَّة للمكَلَّف به، وشرائط التكاليف. وأما الأسباب الواقعيَّة التي ينشأ منها الجعل، فهي أمور واقعيَّة.

فكلُّ ما كان مَجْعولاً شرعاً إستقلالاً أو تبعاً فهو مورد للإستصحاب، كأن يُشك في بقاء المَلَكيَّة أو الزوجيَّة ونحو ذلك، فإنَّه يجري ويترتَّب عليه الأثر، فهذه الأحكام - كالأحكام التكاليفيَّة - يجري فيها الإستصحاب.

التفصيل بين الشك في وجود الرافع والشك في رافعية الموجود

ذهب إليه المحقق السبزواري،^(١)

فحجية الإستصحاب مختصة بمورد الشك في وجود الرافع للمتيقن السابق، فلا يجري فيما إذا كان الشك في رافعية الأمر الموجود.

دليل التفصيل

واستدل له: بأن رفع اليد عن الحالة السابقة في مورد الشك في رافعية الموجود لا يصدق عليه عنوان نقض اليقين بالشك، فلا تشمل أدلة الإستصحاب. مثلاً: لو رعف وشك في كونه رافعاً للطهارة من جهة الشبهة الحكمية، أو خرج منه البلل وشك في رافعيته لها من جهة الشبهة الموضوعية، كان رفع اليد عن الطهارة السابقة مستنداً إلى اليقين بوجود الرعاف أو البلل لا إلى الشك في

(١) أنظر: فرائد الأصول ٣ / ١٦٥.

كونهما رافعين لها، لتتحقق هذا الشك قبل اليقين بوجودهما ومع ذلك لم يكن موضوع النقض، وإنما تحقّق حين اليقين بوجودهما، فيكون النقض مستنداً إليه، فعدم البقاء على الطهارة السابقة بعد اليقين بهما لا يكون من نقض اليقين بالشك. بخلاف مورد الشك في وجود الرافع.

الإشكال عليه

وفيه: إنّه قد حصل له اليقين بوجود ما يحتمل رافعيته، وهو البلل أو الرعاف، ولم يحصل له اليقين بارتفاع المتيقن السابق، لأن المفروض أنّه قد تعلق بوجود الرعاف أو البلل لارتفاع الطهارة، فلو رفع اليد عن الطهارة باحتمال كون الرعاف أو البلل رافعاً لها فقد نقض اليقين بالشك، وذلك ما نهى عليه دليل الإستصحاب، بل عليه التمسك بالدليل وإبقاء الطهارة. وبذلك يظهر ما في كلامه الأخير من أنّ الشك في رافعيّة الرعاف أو البلل كان حاصلًا قبل اليقين بوجودهما مع أنّه لا يتصوّر معه نقض

وهذا تمام الكلام في الأقوال والتفصيلات. ويقع الكلام في التنبيهات.

تنبيهات الإستصحاب

التنبيه الأول

هل يعتبر فعلية الشك؟

هل الموضوع في الإستصحاب هو اليقين والشكّ الفعلي أو أنّ المراد منه الأعم من الفعلي والتقديري؟

قد طرح هذا البحث من زمن السيّد بحر العلوم والسيّد صاحب الرياض، وترتّب عليه الأثر والثمرة الفقهية.

مثال البحث:

فلو أحدث فغفل عن حدثه ودخل في الصّلاة، ثمّ التفت بعد الفراغ إلى حدثه، وشكّ في أنّه تطهّر منه ودخل في الصّلاة أو لا؟ قولان.

فعلى القول الأول: لم يكن عنده يقين وشكّ فعلي، فليس له إجراء إستصحاب بقاء الحدث، وبعد الفراغ تكون الصّلاة صحيحةً، بناءً على جريان قاعدة الفراغ.

وعلى القول الثاني: لم يكن عنده يقين وشكّ فعلي، لكنّه كان بحيث لو التفت لشكّ، فأركان الإستصحاب في حقّه تامة. وعليه، فالصّلاة باطلة، لأنّه قد دخل فيها محدثاً.

وقد اختار الشيخ وصاحب الكفاية القول الأول.^(١)

أدلة القول الثاني

ويستدل للقول الثاني - وهو أعمية اليقين والشك من الفعلية والتقديرية: بوجهين:

الوجه الأول

إنه لا موضوعية لليقين والشك في الإستصحاب، بل الموضوع ثبوت الشيء وعدم ثبوته واقعاً، كما في تعريف الإستصحاب من أنه إبقاء ما كان. وعنوان اليقين والشك طريقاً لكشف الثبوت وعدمه ولا موضوعية لهما.

توضيحه:

صحيح أن الأصل في العناوين المأخوذة هو الموضوعية، فهذا لا ينكر، ولكن من العناوين ما هو كاشف ذاتاً ولا موضوعية له، واليقين من هذا القبيل. ويشهد بذلك أن المتيقن مع وجود اليقين عنده يغفل عن يقينه، ويكون اليقين عنده ممّا به ينظر، نظير النور.

الجواب

إن المهم هو لحاظ كيفية أخذ الموضوع وترتيب الحكم عليه في لسان الدليل، ففي مثل: إذا علمت فاشهد، قد أخذ العلم في الشهادة بنحو الموضوعية، وأنه إذا لم يكن يعلم تحرم عليه الشهادة، والحال أن العلم له حيثية الطريقية

(١) فراند الأصول ٣ / ٢٥، كفاية الأصول: ٤٠٤.

والكاشفيّة. وكذلك حال اليقين المأخوذ موضوعاً في دليل الإستصحاب، فإنّ الحكم بالنقض وعدم النقص قد ترتّب على نفس اليقين والشكّ لا المتعلّق لهما حتّى يقال بأنّهما مأخوذان على نحو الطريقيّة والكاشفيّة.

الوجه الثاني

إنّ أخبار الإستصحاب قد اشتملت على جملتين: إحداهما: «لا تنقض اليقين بالشك» والأخرى: «ولكنّ تنقضه بيقينٍ آخر». ومعنى ذلك أنّ اليقين لا ينقض بغير اليقين، وهذا مفاد أدلّة الإستصحاب. ومن الواضح أنّ عدم نقض اليقين بغير اليقين - أي الشك - له فردان، أحدهما: الشكّ الفعليّ والآخر الشكّ التقديري.

الجواب

إنّ الحكم الشرعيّ في أدلّة الإستصحاب عدم نقض اليقين بالشك. وأمّا أنّ اليقين ينقض بيقينٍ آخر، فعلم عقليّ لا شرعيّ، ولا ينبغي الخلط بين حكم الشرع وحكم العقل، فإنّ حكم الشرع يتعبّد به، ولا تعبّد بالنسبة إلى حكم العقل، والذي يجب التعبّد به موضوعه: لا تنقض اليقين بالشك.

هذا أولاً.

وثانياً: الجملة الثانية متصيّدة من الجملة الأولى، والأولى هي الصّادرة عن

المعصوم عليه الصّلاة والسّلام.

وثالثاً: بعض الروايات فاقدة للجملة الثانية.

أدلة القول الأول

ويستدل للقول الأول بثلاثة وجوه:

الوجه الأول

أصالة الموضوعية في العناوين، وأن الأصل في كل عنوان فعلية مفهومه، وألا يلزم المجاز، وهو خلاف الأصل. فإذا جاء: الخمر حرام، أو لا تشرب الخمر، فالمقصود هو الخمر الفعلي لا ما هو خمر بالقوة، فإنه مجاز كمجازية إطلاق الإنسان على النطفة.

الوجه الثاني

إن الأحكام المترتبة على الموضوعات على قسمين، فمنها: ما يترتب على الموضوع من حيث أنه طبيعي، فيقال: الإنسان نوع، أي من حيث أنه طبيعة من الطباع. ومنها: ما يترتب على الموضوع الموجود بالفعل، فإذا قال: جثني بماء، فإن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي فعلية الماء.

وما نحن فيه كذلك، فلا يعقل أن يكون المراد من اليقين من حيث أنه طبيعة من اليقين، فإن طبيعي اليقين لا يقبل النقض، وإنما القابل له هو اليقين الفعلي الموجود. وكذلك الشك.

ولا يخفى أن المقصود هو اليقين والشك في الإستصحاب المنجز للتكليف والمعذر للمكلف، وإلا، فإن اليقين والشك في مرحلة الجعل مأخوذان بنحو فرض الوجود، كما هو الحال في جميع الخطابات الشرعية، لكونها بنحو القضايا الحقيقية.

الوجه الثالث

إن الأحكام، منها: واقعية ومنها: ظاهرية كما لا يخفى. فأما الواقعية، فإنها تدور مدار الوجود الواقعي للموضوع، فإذا تحقّق الموضوع تحقّق الحكم، سواء علم به أو لا، فإنه بمجرد تحقّق البالغ العاقل المستطيع يترتب وجوب الحجج مثلاً، سواء علم بذلك أو لا. نعم، العلم يؤثر في مرحلة التنجيز، أي: إنه مع العلم بالموضوع والحكم يُستحقّق العقاب على المخالفة.

أما في الأحكام الظاهرية، فإن فعليّة الحكم تساقق تنجزه، لأن الغرض فيها هو إيصال الواقع بواسطة الطرق والأمارات. أما في الأصول، فإن الأصول مجعولة للتحفظ على الواقع. وبعبارة أخرى: الطرق والأمارات كاشفة على الواقع تبعداً وبذلك تكون منجزّة، والأصول لا كاشفية لها عن الواقع وإنما هي مجعولة للتحفظ عليه، كما في الإحتياط والتسهيل بالنسبة إليه كما في البراءة ونحوها، ولذا يعبر عن الإحتياط: بالأصل غير المرخص، وعن البراءة وقاعدة الحلّ بالأصول المرخصة. ولذا يكون الإحتياط منجزاً للتكليف كما في الدماء والفروج، والبراءة عذراً للمكلف، والأصول بصورة عامّة إما منجزّة أو معذرة. وكذلك الأمانة، فقد تكون منجزّة، وذلك فيما إذا قامت على ثبوت التكليف كاشفة عن الواقع، وقد تكون معذرة فيما إذا قامت على نفي الحكم فتكون معذرة.

لكنّ الفرق بين الأمانة والأصل من حيث التنجيز والتعذير هو: أن الحكم الواقعي لا يدور مدار العلم. أي: إن حكم الحرمة فعلي للخمر سواء علم المكلف أو لا. بخلاف الحكم الظاهري، فإن الأمانة القائمة على حرمة الشيء - كخبز الثقة مثلاً - لا تكون حجة إلا إذا وصلت إلى المكلف.

اللهمّ إلا على مبنى المحقّق الإصفهاني، فإنّه يرى إناطة فعليّة الأحكام الواقعيّة أيضاً بالوصول، لأنّ الإنشاء للحكم هو بداعي جعل الداعي، ولولا الوصول لم تحقّق الداعيّة للإنشاء. أي: إنّه ما لم يصل الحكم إلى المكلف - الخالية نفسه من موانع العبوديّة - لا يمكن أن يكون داعياً له إلى الإمتثال والطاعة. والكلام الآن في الإستصحاب.

ولا يخفى أنّ حقيقة الإستصحاب عدم نقض اليقين بالشك عملاً، وهذا المعنى يقتضي الفعلية. أي: إن تصوّر حقيقة الإستصحاب يقتضي التصديق بضرورة كون اليقين والشك فعليين، إذ لولا الفعلية لهما لم يكن معنى لأن يقال لا ترفع اليد عن ذلك بهذا.

وثمرّة الإستصحاب تنجيز الواقع إن كان مثبتاً للتكليف، والتعذير عنه إن كان نافياً، ويستحيل ترتّب هذه الثمرة إلا في حال كون اليقين والشك فعليين.

ثمرّة الخلاف

وتظهر ثمرّة الخلاف كما أفاد الشيخ وصاحب الكفاية في موضعين:

الثمرّة الأولى

لو كان محدثاً وغفل وصلى، ثمّ بعد الصلّة شك في كونه قد صلى محدثاً أو متطهراً، فعلى القول بالفعلية لم يكن عنده قبل الصلّة إستصحاب الحدث، لعدم الشكّ بسبب الغفلة، وإنّما تحقّق الشك بعد الصلّة، ويكون موضوعاً لقاعدة

الفراغ، إذ ورد في نصوصها: كلّمَا شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو.^(١)
والنتيجة: صحّة الصلّاة.

نعم، قد تحقّقت عنده بعد الصلّاة أركان الإستصحاب، لكنّ هذا يفيد للصلّاة اللاحقة، أمّا بالنسبة إلى الصلّاة المأتيّ بها، فالقاعدة متقدّمة على الإستصحاب، إمّا حكومّة وإمّا تخصيصاً. وعلى كلا المسلكين، لا أثر للإستصحاب بعد الصلّاة بالنسبة إلى الصلّاة المأتيّ بها.

أمّا على القول بأعميّة اليقين والشك من الفعلي والتقدير، فلا بدّ من الفتوى ببطلان الصلّاة، لكونه قد دخل فيها مع إستصحاب الحدث.

الإشكال الأوّل

وقد أشكل المحقّق العراقي على الثمرة بقوله:

أقول: ولا يخفى عليك ما في الإبتناء والتفريع المزبور، فإن كلّ طريق أو أصل معتبر، عقلياً كان أو شرعيّاً، عند قيامه على شيء، إنّما يجب اتّباعه وترتّب عليه الأثر من المنجزية أو المعذرية، في ظرف وجوده وبقائه على حجّيته، لا مطلقاً حتّى في ظرف إنعدامه أو خروجه عن الحجّية، وآلاً، فلا يكفي مجرد وجوده وحجّيته في زمان في ترتّب الأثر عليه للتالي حتّى في أزمنة إنعدامه أو خروجه عن الحجّية، وبعد ذلك نقول:

إنه بناء على كفاية الشك التقديري وإن كان يجري إستصحاب الحدث في ظرف الغفلة قبل الصلاة، ولكنه لا يترتب عليه إلا بطلان الصلاة سابقاً، وأما وجوب الإعادة أو القضاء في ظرف بعد الفراغ، فلا يترتب على الإستصحاب المزبور، لأنه من آثار الإستصحاب الجاري في ظرف بعد الفراغ، لا من آثار إستصحاب الحدث الجاري في ظرف الغفلة قبل الصلاة، وإنما أثر ذلك هو عدم جواز الدخول في الصلاة وجواز قطعها في فرض دخوله فيها غفلة، فإذا كان الإستصحاب الجاري في ظرف بعد الفراغ محكوماً بالقاعدة، فمن حين الفراغ لا بد من الحكم بالصحة للقاعدة لا البطلان لعدم جريان الإستصحاب من ذلك الحين، ولا أثر للحكم بالبطلان سابقاً بعد كون العمل محكوماً بالصحة من الحين بمقتضى القاعدة.

نعم، لو كان القاعدة في جريانها منوطة بعدم كون المصلي محكوماً بالمحدثية سابقاً، كان لأخذ الثمرة مجال، ولكن الأمر ليس كذلك قطعاً، لعدم كون هذا القيد شرطاً في القاعدة، وإنما الشرط فيها مجرد كون الشك في الصحة حادثاً بعد الفراغ من العمل، ومن هنا لا تجري فيما لو حدث الالتفات والشك قبل الفراغ ولو لم يجر إستصحاب الحدث ولا كان المكلف محكوماً بالمحدثية حين الشروع في الصلاة، كما في موارد توارد الحالتين التي لا يجري فيها الإستصحاب، إنا لعدم جريانه في نفسه مع العلم الإجمالي، أو من جهة سقوطه بالمعارضة.

وبذلك ظهر إندفاع توهم إقتضاء البيان المزبور للحكم بصحة الصلاة وعدم وجوب إعادتها، حتى في فرض اليقين بالحدث والشك الفعلي في الطهارة قبل الصلاة، لفرض عدم إقتضاء محكومة الصلاة بالفساد حال الإتيان بها بالإستصحاب

الجاري قبل الصلاة لبطانها بعد الفراغ، وحكومة القاعدة على إستصحاب الحدث الجاري في ظرف الفراغ؛ وهذا ممّا لا يلتزم به أحد من الأصحاب.^(١)

أقول:

وملخص هذا الإيراد هو: إنّه لا أثر للإستصحاب قبل الدخول في الصلاة في الإعادة والقضاء، وأمّا في أثناء الصلاة فأثره جواز قطعها، فالإعادة والقضاء أثر الإستصحاب بعد الفراغ منها، لكنّ الصلاة حينئذٍ محكومة بالصحة بقاعدة الفراغ، سواء جرى الإستصحاب أو لا، فلا ثمرة.

وقد أجاب شيخنا دام بقاءه عن هذا الإيراد بما حاصله: إنّ الشارع إنّما يجعل الأصول للتحمّظ على الأحكام الواقعيّة، أو لتنجيزها والتعذير بالنسبة إليها، ولا ريب في عدم ترتّب التحمّظ أو التعذير والتنجيز إلاّ مع إلتفات المكلف إلى الموضوع والحكم الظاهري، فلولا الإلتفات لما تحقّق الغرض من جعل الحكم فتلزم اللغوية من جعله، لأنّه إن لم يكن المكلف ملتفتاً لم يكن منبعثاً والغرض من جعل الحكم - كما هو معلوم - هو إيجاد الداعي للإبتهات.

وعلى هذا، فإنّه بناءً على كفاية الشك التقديري، يكون الإستصحاب مجعولاً، لكنّ المفروض أنّ المكلف قبل الصلاة غافل غير ملتفت، فلا أثر للإستصحاب، كما لا أثر له في أثناء الصلاة، فلو كان بلا أثر بعد الصلاة لجريان قاعدة الفراغ، يلزم لغوية الجعل، وقد تقدّم إستحالتها.

(١) نهاية الأفكار ٤ / ١٥.

وأما بناءً على عدم كفاية الشك التقديري، فلا إستصحاب، بل تجري قاعدة الفراغ، لوجود المقتضي لجريانها وعدم المانع عنه.
فظهر تمامية الثمرة واندفاع الإشكال.

الإشكال الثاني

وأشكل السيد الخوئي^(١) على الثمرة من جهة أخرى، وهي عدم جريان قاعدة الفراغ - سواء جرى الإستصحاب أو لا - فلا طريق لتصحيح الصلاة.
وتوضيح هذا الإشكال يستدعي البحث عن دليل القاعدة، فنقول إجمالاً:

موجز الكلام في قاعدة الفراغ:

في القاعدة ثلاثة أقوال:

١ - إن قاعدة الفراغ من الأمارات.

٢ - إنَّها من الأصول.

وعلى الثاني:

قيل: بأنَّ عموم «كل شيء شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» يتقيد بالتعليل الموجود في بعض نصوص القاعدة بـ«لأنَّه حين العمل أذكر» ونحو ذلك.

وقيل: لا يتقيد العموم.

فهذه ثلاثة أقوال.

(١) مصباح الأصول ٣ / ١٠٩.

تقريب القول الأول

أما القول الأول فتقريبه: إن المكلف المختار الذي يريد الإتيان بالعمل ممثلاً للتكليف، لا يوجد الخلل في العمل إلا عن العمد أو الإشتباه، ولا ثالث. أما العمد، فلا يحتمل في حقه، وأما الإشتباه والخطأ، فالأصل عدمه.

وعلى هذا، فإن كل عمل يصدر من الإنسان في مقام القيام بالوظيفة، محكومٌ بالسيرة العقلانية بالصحة وموجبٌ عندهم لفراغ الذمة، وأدلة قاعدة الفراغ ناظرة إلى هذا الحكم العقلاني، فتكون القاعدة من الأمارات، لإفادتها حينئذ الظن النوعي العقلاني الذي هو الملاك لكل أمانة من الأمارات.

وبناءً على هذا القول، لا مجال لجريان القاعدة، سواء قلنا بالفعلية أو الأعم، لأنه على هذا المبني، يعتبر في القاعدة احتمال ذكر المكلف قبل العمل، حتى تجري أصالة عدم الغفلة كما تقدّم، ولكن المفروض في المقام هو القطع بالغفلة عن الحدث والدخول في الصلاة معها، فلا موضوع للقاعدة. بل يحكم ببطلان الصلاة على القولين، ولا ثمره للبحث.

تقريب القول الثاني

وأما القول الثاني، فقد تقدّم الإشارة إلى وجهه. وذلك: إن نصوص القاعدة:

منها: ما هو معلّل به لأنه حين العمل أذكر منه حين يشك^(١) أو به لأنه حين

العمل أقرب منه إلى الحق^(٢).

(١) وسائل الشيعة ١ / ٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، رقم ٧.

(٢) المصدر ٨ / ٢٤٦، الباب ٢٧ من أبواب الخلل، رقم ٣.

ومنها: غير معلل بذلك، وإنما جاء: «كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو»^(١).

ومقتضى القاعدة هو تقييد هذا المطلق بما جاء معللاً.
وبناءً عليه، لا تجري القاعدة كذلك، للقطع بعدم كونه متذكراً حين العمل حتى يكون أقرب إلى الحق... فلا موضوع لها حتى تجري لتصحيح الصلاة.

تقريب القول الثالث

وبناءً على القول الثالث وعدم تقييد العام أو المطلق بما ورد مشتملاً على «لأنه...»، فالوجه في عدم التقييد هو أن «لأنه...» حكمة وليس بعلة حتى تقيّد، فيبقى النص: «كلما شككت...» على حاله من العموم والإطلاق.

وأثر ذلك هو: تمامية الثمرة، وذلك، لأنه بناءً على الأعمية، يكون الإستصحاب جارياً ولا تجري القاعدة، لأن موضوعها هو الشك بعد العمل، والمفروض أنه مع جريان الإستصحاب قبل الصلاة لا شك عنده.

أما بناءً على الفعلية، فلا يكون الإستصحاب جارياً، فالموضوع للقاعدة محقق، فهي تجري بلا مانع.

وتلخص تمامية الثمرة على المبنى الثالث فقط.

الجواب

وفي كلامه مواقع للنظر:

(١) وسائل الشريعة ٨ / ٢٣٧، الباب ٢٣، رقم ٣.

١ - قوله بأنّ القاعدة إن كانت من الأصول فهي حاکمة على الإستصحاب، سواء كان قبل الصلّاة أو بعدها، فالقاعدة جارية حتّى على القول بالأعميّة. وفيه:

أولاً: سيأتي أنّ السيّد الخوئي يرى أنّ الإستصحاب من الأمارات - ولكن مثبتاته ليست بحجّة - فإذا كان أمارّة والقاعدة أصلاً، كيف تتقدّم القاعدة على الإستصحاب؟ وثانياً: إنّ الإستصحاب يتقدّم على القاعدة تقدّم الأمارة على الأصل. وثالثاً: إن كان الإستصحاب من الأصول، والقاعدة من الأصول، كيف تتقدّم القاعدة بالحكومة؟

نعم، إن كان هناك أصلان، أحدهما محرز كالإستصحاب، والآخر غير محرز كالبراءة، يتقدّم المحرز.

لكنّ المفروض عندهم أنّ القاعدة - بناءً على كونها أصلاً - من الأصول المحرزة، والإستصحاب كذلك بلا كلام، فكيف التقدّم؟ بل إنهما يتعارضان. ٢ - قوله بتقدّم القاعدة حتّى على الإستصحاب قبل الصلّاة.

أما بالنسبة إلى بعد الصلّاة، فالإستصحاب ساقط والقاعدة تتقدّم، إمّا بالحكومة وإمّا بالتخصيص. والأولى لغوية قاعدة الفراغ. والتحقق في وجه التقدّم هو التخصيص، وبيان ذلك هو: أنّه لو لم تتقدّم القاعدة يلزم تخصيص الأكثر فيها، لأنّه مع جريان الإستصحاب لا يبقى مورد للقاعدة، إلا مورد التعارض بين الإستصحابين، ومورد كون القاعدة موافقةً للإستصحاب. وإذا لزمّت اللّغوية بتخصيص الأكثر يلزم تقدّم القاعدة.

وأما بالنسبة إلى قبل الصلوة، فالحق أن القاعدة مشروطة. والوجه في ذلك هو: إنه حتى بناءً على كون القاعدة أصلاً، وعلى عدم تقييد نصوص القاعدة، فإن النصوص المشتملة على «لأنه» - سواء كانت علةً أو حكماً - تقتضي عدم جريان القاعدة مع جريان الإستصحاب من قبل، لأنه مع الإستصحاب لا يحتمل الأقربىة إلى الواقع أو الأذكريّة. وعلى الجملة، فإن مع وجود إستصحاب عدم الإتيان بالجزء - مثلاً - كالركوع، لا يمكن التمسك به «لأنه...»، لعدم احتمال صدق الأقربىة. فمع الإستصحاب لا تجري القاعدة.

والحاصل: إن جريان القاعدة مشروط بعدم قيام الحجّة سابقاً على عدم الإتيان بالمشكوك فيه. هذا بحسب النصوص.

وكذا الحال بحسب السيرة العقلانيّة، فإن العقلاء لا يعتنون بالشك بعد العمل، ويحملون العمل الواقع على الصّحة، هذا صحيح. ولكن ما لم يقدّم دليل على فساده. وفيما نحن فيه: إذا كان عنده حجّة على الفساد في أثناء العمل، وهو الإستصحاب، كيف يحملون العمل على الصّحة بعد الفراغ منه؟

هذا، والنصوص في المسألة ملقاةً إلى العرف، فلا ينعقد الإطلاق فيها.

وبعد، فالثمرة أين تتحقّق؟

إن كانت القاعدة من الأمارات، فلا ثمرة بين القولين، لسقوط القاعدة، وأن الصلوة باطلة على كلا القولين.

وإن كانت من الأصول، فعلى القول بتقييد الأخبار به «لأنه...»، فلا ثمرة كذلك. وعلى القول بعدم التقييد، فالثمرة مترتبة كما قال الشيخ وأتباعه.

وهذا تمام الكلام في الثمرة الأولى.

الثمرّة الثانية

أن يكون على يقين من الحدث ثم يشك في الطهارة، فيستصحب الحدث، ثم يغفل عن ذلك ويدخل في الصلّاة.

ذكر الشيخ^(١) وغيره أن أركان الإستصحاب في هذه الصّورة تامّة، فيكون قد صلّى مستصحباً للحدث، فالصلّاة محكومةً بالبطلان. وذلك: لأنّ المورد على هذا من موارد الإستصحاب الفعلي لا التقديري.

الإشكال على الشيخ

قد يقال: إن حجّية كلّ حجّة منوطة بوجود موضوعها حدوثاً وبقاءً، فلو كان الموضوع حادثاً وغير باقي بعد الحدوث لم تتم الحجّة. وفيما نحن فيه، بمجرّد الغفلة ينتفي الشك، فلا موضوع للإستصحاب.

دفاع المحقّق الإصفهاني

أفاد المحقّق الإصفهاني^(٢) بأنّه مع الغفلة لا يزول الشك حتّى لا يجري الإستصحاب، لأنّ الشك باق في أفق النفس.

أقول:

إن كان المراد من الغفلة هنا زوال الشك بحيث يحتاج إلى تحصيل جديد،

(١) فرائد الأصول ٣ / ٢٥.

(٢) نهاية الدراية ٥ / ١٢٨.

فالإستصحاب غير جارٍ كما لا يخفى، وإن كان من قبيل غفلة المصلّي عن الصلّاة مثلاً، بحيث إنّه إذا سئل ماذا تفعل يقول: أصلي، كان الحق مع المحقّق الإصفهاني. وبناءً على عدم جريان الإستصحاب، لا مجال للقول بصحّة هذه الصلّاة عن طريق قاعدة الفراغ، لأنّ المعبر فيها كون الشك حادثاً بعد العمل، والشك الفعلي في المقام وإن كان غير الشك السابق بالدقّة، لتخلّل الغفلة بينهما، إلّا أنّه هو عرفاً. فلا تجري القاعدة.

ثمرات أخرى

هذا، والتحقيق وجود ثمرات أخرى ولكن للمجتهد. وذلك: لأنّه إن قلنا بعدم جريان الإستصحاب إلّا مع الشك الفعلي، فإنّه مع اليقين والشك الفعليين يجري الإستصحاب، وللمجتهد أن يقول أنت محدث، وإلّا فلا يجري. وفي حال عدم الجريان، تصل النوبة إلى الأصل المحكوم للإستصحاب وهو البراءة. وعليه، ليس للمجتهد أن يقول أنت محدث.

التنبيه الثاني

هل يجري الإستصحاب في مؤديات الطرق والأمارات؟

وهذا البحث قد إنفرد به صاحب الكفاية عمّن قبله كما قيل.

وذلك: إنّ موضوع الإستصحاب هو اليقين السابق والشك اللاحق كما هو معلوم، ولكنّ الأغلب في الشبهات الحكمية والموضوعية ثبوت الحكم أو الموضوع بالأمارات والطرق، وهي غير مفيدة لليقين كما لا يخفى، فلو أراد الفقيه إجراء الإستصحاب في الشبهة الحكمية، لم يكن له يقينٌ به إلا في موردين: أحدهما: مورد قيام النص القطعي على الحكم الشرعي بحيث يكون الفقيه متيقناً بثبوتها، ثمّ إنّه لو شك فيه يستصحب بقائه.

والثاني: مورد الإستلزامات العقلية، كما لو كان هناك أمر بشيء وقلنا باستلزامه للنهي عن ضده عقلاً، فإنّه يتيقن الفقيه بالحكم الشرعي، فإذا شك بعد ذلك يستصحب.

ولاريب في ندرة هذين الموردين. وأمّا في سائر موارد الشبهة الحكمية فلا يقين له بالحكم، لأنّه إن كان مستنبطاً من الكتاب فهو ظنيّ الدلالة، وإن كان

مستنبطاً من السنّة فهو ظنيّ الصدور، فكيف يستصحب بقائه لو شكّ فيه لاحقاً؟ وكذلك الحال في الشبهات الموضوعيّة، إذا أراد هو أو العامي التمسك بالإستصحاب؟

وقد يثبت الحكم أو الموضوع بمقتضى الأصول، ومن الواضح عدم إفادة ذلك لليقين، فكيف يجري فيه الإستصحاب؟

تفصيل الكلام

ويقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل

في موارد قيام الأمارات:

طريق الكفاية

أجاب صاحب الكفاية: ^(١) أمّا على مسلك المشهور في الأمارات والطريق - من أن المجموع في موارد ما هو الحكم الظاهري، كما عبّر العلامة من أن ظنية الطريق لا تنافي قطعياً بالحكم -، فالإشكال مندفع، لأن الأمانة تفيد اليقين، غاية الأمر اليقين بالحكم الظاهري، والمشكوك فيه هو الحكم الواقعي.

توضيح ذلك:

أنّه إذا قامت الأمانة على ملاقة الماء للنجاسة وتغيّره بها، فإنّه يترتب

(١) كفاية الأصول: ٤٠٥.

الحكم بنجاسة الماء، فإن كان مطابقاً للواقع، فهذا الحكم قطعي، وألا كان قيام الأمانة محققاً للحكم بالنجاسة ظاهراً، فيكون الحكم الظاهري بالنجاسة متيقناً ما دامت الأمانة موجودة.

والحاصل: إنه مع قيام الأمانة يوجد اليقين بالحكم إما واقعاً وإما ظاهرياً. وأما الركن الثاني - وهو الشك - فمتحقق كذلك، لأنه بعد اليقين يتردد أمر المتعلق - وهو النجاسة في المثال - بين أن يكون مقطوع الزوال أو مقطوع البقاء، وذلك، لأنه بعد قيام الأمانة على تغيير هذا الماء بالملاقاة، حصل اليقين بالنجاسة إما واقعاً وإما ظاهراً. فلو زال التغيير وشك في بقاء النجاسة، فإن كان الماء غير نجس في الواقع، فقد زال الحكم الظاهري بنجاسته قطعاً، لما تقدم من دوران أمر الحكم الظاهري مدار وجود الأمانة، والمفروض قيامها على حدوث النجاسة بالتغيير، فإذا زال التغيير ولا أمانة على بقاءه، فلا حكم بالنجاسة بقاءً. وإن كان الماء نجساً في الواقع، فنحن على يقين بحدوث كلي حكم النجاسة - الملقى عنه خصوصية الواقعي والظاهري - وعلى شك بالوجدان في بقاءه، فأركان الإستصحاب تامة.

فإن قلت: يعتبر في موضوع الإستصحاب - اليقين والشك - الفعلية، فإذا فرض قيام الأمانة على الحدوث، وهي بالنسبة إلى البقاء مفقودة، فلا فعلية للحكم بالنجاسة بقاءً، فلا يجري الإستصحاب.

قلنا: الفعلية المعتبرة للحكم بقاءً أعم من الفعلية ببركة الإستصحاب. وفيما نحن فيه، يكون الحكم فعلياً ببركته، فكان حدوث الحكم ببركة الأمانة، وبقاؤه ببركة الإستصحاب.

الإشكال على الكفاية

وقد أشكل عليه: بأن المورد بالنسبة إلى مرحلة الشك في البقاء من قبيل الإستصحاب في القسم الثالث من أقسام الكلّي، وهو ليس بحجّة. وذلك: لأنّه لما قامت الأمانة حصل اليقين بحكم، وعند زوالها قطعاً ينتفي الحكم، غير أنّه يحتمل وجود الحكم الواقعي في ظرف زوال الأمانة، فهو من قبيل القسم الثالث.

الجواب

إنّه من قبيل القسم الثاني لا الثالث، وتوضيحه:

إن مسلك المشهور هو: أنّه عندما تقوم الأمانة، فإنّما هي مطابقة للواقع أو مخالفة. فإن كانت مطابقةً، فمفادها هو الحكم الواقعي، وإن كانت مخالفةً، فإنّه بها يتحقّق الحكم الظاهري من قبل الشارع. ففي جميع موارد الأمانة يتحقّق اليقين بالحكم، إمّا الواقعي وإمّا الظاهري، فإن كان ظاهرياً، زال بزوال الأمانة، وإن كان واقعياً فهو باق قطعاً. فالمورد من القسم الثاني، وهو تردّد الفرد بين مقطوع الزوال ومقطوع البقاء.

الإشكال الصّحيح

ويرد عليه:

أولاً: إن هذا الجواب مبنيّ على القول بحدوث الحكم بقيام الأمانة، وهذا هو مسلك السببيّة المردود.

وثانياً: لو سلّمنا، فإنّه يحلّ المشكلة في الشبهة الحكميّة دون الموضوعيّة، مثلاً: عندما تقوم الأمانة على عدالة زيد، ثمّ يقع الشك في بقائها، فإنّ المستصحب هو العدالة، وهي ليست حكماً مردّداً بين الواقعي والظاهري لتدخل تحت عنوان إستصحاب الكلّي القسم الثاني.

الجواب على مسلك المنجزية والمعدرية

وأما الجواب عن الإشكال على مبنى المنجزية والمعدرية، فقد قال صاحب الكفاية ما حاصله:

إن مدلول أدلة الإستصحاب هو جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء، فهي تتعبد ببقاء ما حَدَث وثبت. وعلى هذا، فإن كُنَّا على يقين بالحدوث، فإن الإستصحاب يفيد البقاء بالملازمة، وإن لم يكن عندنا يقين، فإن الأمانة تفيد ثبوت الشيء، وببركة دلالة الإستصحاب على الملازمة يتم البقاء. فلا يقال: إن الأمانة لا تفيد اليقين، لأننا نقول: بأن اليقين مأخوذ في دليل الإستصحاب على وجه الكاشفية عن الواقع لا على وجه الموضوعية، فاليقين قد أخذ في دليل الإستصحاب من حيث أنه حجة، ولذا تقوم الأمانة مقامه، سواء كانت قائمة على عدالة زيد أو وجوب الجمعة.

والحاصل: إن اليقين في دليل الإستصحاب هو «الحجة»، فتقوم الأمانة مقامه. هذا حدوثاً. ودليل الإستصحاب يفيد بالملازمة البقاء. فالإشكال مندفع.

إشكال المحقق الثاني

وأشكل الميرزا^(١) بما ملخصه: إن هذا الجواب على مبنى المنجزية والمعدرية لا يتم، لأن المنجزية والمعدرية غير قابلة للجعل.

توضيحه:

إن التنجيز معناه إستحقاق العقاب على المخالفة، ومفهوم التعذير كون

المكلف في أمن من العقاب، وكلاهما حكم عقلي، وليس من المجعولات الشرعية. نعم، موضوع هذا الحكم العقلي وصول الحكم من الشارع. وهذا واضح.

الجواب

ليس المنجزية والمعدرية في الأمارات مبنى صاحب الكفاية، ليرد عليه ما ذكر. وذلك: لأنه في مبحث إمكان التعبد بالأمارات قال: لأنّ التعبد بطريق غير علمي إنما هو بجعل حجّيته، والحجّية المجعولة غير مستتعبة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إنما تكون موجبةً لتنجز التكليف إذا أصاب وصحة الاعتذار به إذا أخطأ.^(١)

فإن صريح هذا الكلام أن المجعول في الأمارات هو «الحجّية». هذا أولاً. وثانياً: إن مقتضى القاعدة حمل المتشابه من الكلام على المحكم. إنه رحمه الله قال^(٢) في بحث القطع:

فالأولى أن يقال: إن المكلف إما أن يحصل له القطع أولاً، وعلى الثاني: إما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا.

وهذا الكلام صريح في الطريقة، لأنه ذكر أن الطريق المعتبر بعد القطع في المرتبة، فلو كان يرى المعدرية والمنجزية في الأمارات فما معنى الطريق المعتبر؟ وقال في بيان أقسام القطع: فإن الدليل الدال على إلغاء الإحتمال....^(٣)

(١) كفاية الأصول: ٢٧٧.

(٢) المصدر: ٢٥٨.

(٣) المصدر: ٢٦٤.

ففضية إلغاء احتمال الخلاف - التي ذهب إليها الميرزا - موجودة في كلمات المحقق الخراساني.

وقال^(١) في مبحث الإنسداد: غايته أن العلم الإجمالي بنصب طرقٍ وافية يوجب إنحلال العلم بالتكاليف الواقعية بما هو مضامين الطرق المنصوبة.

أقول:

وفيما نحن فيه قال: على ما هو التحقيق من أن قضية حجية الأمانة ليست إلا تنجز التكاليف مع الإصابة والعذر مع المخالفة، كما هو قضية الحجّة المعترية، كالقطع والظن في حال الإنسداد على الحكومة، لا إنشاء أحكام فعلية شرعية ظاهرية كما هو ظاهر الأصحاب.

فهو يقول: بأن مقتضى قيام الأمانة هذا، والأمانة طريق كما عبّر بقوله بعد ذلك، فقال: ... الذي هو مؤدى الطريق حينئذ.^(٢)

وبالجملة. فإشكال الميرزا مندفع.

إشكال المحقق الخوئي

وأشكل السيد الخوئي: بأن الملازمة المدعاة بين الثبوت والبقاء في كلامه، إن كان المراد منها الملازمة الواقعية، بأن يكون مفاد أدلة الإستصحاب هو الإخبار عن الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء، فهو مع كونه مخالفاً للواقع - لعدم

(١) كفاية الأصول: ٣١٨.

(٢) المصدر: ٤٠٥.

الملازمة بين الحدوث والبقاء في جميع الأشياء، لكونها مختلفة في البقاء غاية الاختلاف، فبعضها آني البقاء وبعضها يبقى إلى ساعة وبعضها إلى يوم وهكذا - مستلزم لكون أدلة الإستصحاب من الأمارات الدالة على الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء، وبعد إثبات هذه الملازمة، تكون الأمانة الدالة على الثبوت دالة على البقاء، إذ الدليل على الملزوم دليل على اللّازم، والإخبار عن الملزوم إخبار عن اللّازم، وإن كان المخبر غير ملتفت إلى الملازمة، كما سيجيء في بحث الأصل المثبت إن شاء الله تعالى، فيكون التعبد بالبقاء تعبدًا به للأمانة للأصل العملي المجعول في ظرف الشك، فينقلب الإستصحاب أمانة بعد كونه من الأصول العملية، وتكون الملازمة في المقام نظير الملازمة الواقعية الثابتة بين قصر الصلاة وإفطار الصوم بمقتضى الروايات^(١) الدالة على أنه كلما أفطرت قصرت وكلما قصرت أفطرت، فبعد ثبوت هذه الملازمة يكون الدليل على وجوب القصر دالًا على وجوب الإفطار وبالعكس. فكذا في المقام بعد ثبوت الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء بمقتضى أدلة الإستصحاب، يكون نفس الدليل على الحدوث دليلاً على البقاء، فيكون التعبد بالبقاء تعبدًا به للأمانة للأصل العملي.

وإن كان المراد من الملازمة هي الملازمة الظاهرية بين الحدوث والبقاء، فلازمة الملازمة الظاهرية بين حدوث التنجيز وبقائه، ولا يمكن الإلتزام بها، إذ في موارد العلم الإجمالي بالحرمة - مثلاً - يكون التكليف منجزاً، ثم لو قامت بيّنة على

(١) وسائل الشريعة ٨ / ٥٠٣، الباب ٥ من أبواب صلاة المسافر، رقم ١٧.

حرمة بعض الأطراف بالخصوص ينحل العلم الإجمالي، وبانحلاله يرتفع التنجيز، فإنه تابع للمنجز ومقدر بقدره، فلاملزمة بين حدوث التنجيز وبقائه ولا يلتزم بها صاحب الكفاية أيضاً، فإنه وغيره أجابوا عن إستدلال الأخباريين لوجوب الإحتياط بالعلم الإجمالي بواجبات ومحرمات كثيرة، بأن العلم الإجمالي قد انحل بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال من الواجبات والمحرمات، وبعد إنحلاله تنقلب الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي إلى الشبهة البدوية، فيرجع إلى البراءة. وهذا الجواب ينادي بعد الملازمة بين حدوث التنجيز وبقائه كما ترى.

فالإنصاف، أنه على القول بأن معنى جعل حجية الأمارات ليس إلا التنجيز في صورة الإصابة والتعذير مع المخالفة كما عليه صاحب الكفاية وجماعة من الأصحاب، لا دافع لهذا الإشكال.^(١)

الجواب

إن الصحيح هو الشق الثاني، لأن صريح كلام المحقق الخراساني أن مفاد دليل الإستصحاب هو التبعّد بالبقاء بعد الثبوت، فمراده هو التلازم الظاهري. وأما النقص، فملخصه هو: إذا حدث العلم الإجمالي، فإنه بحدوثه ينجز جميع الأطراف، لكن لا توجد الملازمة بين الحدوث والبقاء، لأن العلم الإجمالي يتبدل بالتفصيلي بقيام الأمانة أو الأصول المثبتة للتكليف بالنسبة إلى بعض الأطراف، فيكون الشك بالنسبة إلى الباقي بدوياً، فلو كانت الملازمة موجودة لوجب الإجتنا

(١) مصباح الأصول ٣/ ١١٦ - ١١٨.

عن البقيّة - أي موارد الشبهة البدوية - كما يقول الأخباريون، وهو باطل.
 لكن يرد عليه الفرق، وذلك، لأنّه مع قيام الأمانة على بعض الأطراف
 لا وجود للعلم المنجّز حدوثاً، بل يزول بالمرّة، بخلاف مورد الإستصحاب،
 فالأمانة باقية. مثلاً: إذا تيقّن بحدوث النجاسة أو عدالة زيد ثم شكّ، فالمحقّق
 الخراساني يقول بأنّ مفاد الإستصحاب هو بقاء ما تيقّن به. فالأمانة الموجبة
 لحدوث اليقين بالنجاسة أو العدالة باقية في ظرف الشكّ ببركة الإستصحاب.
 وعلى الجملة: ففي مورد العلم الإجمالي إذا قامت الأمانة على بعض
 الأطراف لا منجّز بالنسبة إلى البقيّة. أمّا في الإستصحاب لما يشك في بقاء ما تنجّز
 يرى بقاء الحجّة القائمة على الثبوت.
 فالفرق واضح والنقض ساقط.

الإشكال الصحيح

والحق في الإشكال على صاحب الكفاية هو:
 أولاً: إنّهُ قد أخذ لفظ «اليقين» في دليل الإستصحاب بمعنى «الحجّة»،
 فأسقطه عن الموضوعيّة، والحال أنّه ركن الإستصحاب، قال عليه السلام: «ليس
 ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك». فإنّ هذا يفيد أنّ «اليقين» كاشف عن المتيقّن
 المستصحب، وموضوع الإستصحاب.
 وثانياً: إنّهُ قد أخذ الشك في دليل الإستصحاب ركناً له، ولاشك أنّ المراد
 هو الشك الفعلي لا التقديري - كما تقدّم - . ومن الواضح أنّ الشك الفعلي بلا يقين
 محال، ولكنّ الأمانة لا تفيد اليقين. فالإشكال باق.

فطريق صاحب الكفاية لم يحل المشكلة، والعمدة في الإشكال عليه عدم مساعدة مقام الإثبات، وهذا هو الإشكال الباقي عليه عند السيّد الأستاذ:

رأي السيّد الأستاذ

فإنه بعد أن أجاب عن جميع ما أُورد به على صاحب الكفاية قال:

نعم، يبقى سؤال واحد وهو: إن ما أفاده لا يساعده مقام الإثبات وإن كان خالياً عن الإشكال في مقام الثبوت، لأنّ ظاهر دليل الإستصحاب كون موضوع التبعّد هو اليقين فكيف يلغى عن الموضوعيّة، ويدعى أنّ نفس الحدوث هو الموضوع؟ والجواب عن ذلك واضح على ما إلتزم به صاحب الكفاية ووافقناه من أنّ اليقين ههنا لوحظ مرآة لمتعلّقه، وأنّ المراد به هو المتيقّن، نظير: صم للرؤية وأفطر للرؤية، في عدم كون الرؤية بما هي موضوعاً، وقد أوضحناه فيما تقدّم عند الكلام في صحيحة زرارة الأولى. فراجع،^(١) انتهى. فتأمّل.

طريق الميرزا والعراقي

وذكر المحقّقان الميرزا والعراقي^(٢) مع اختلافٍ بسيط، طريقاً آخر، وتبعهما

السيّد الخوئي ومحصّله:

إنّ الموضوع في دليل الإستصحاب هو «اليقين». وأدلة اعتبار الأمانة تبعّدنا بأنّها تفيد اليقين، لكون لسانها لسان إلغاء احتمال الخلاف. فالأمانة وإن لم تكن بعلمٍ وجداناً، فهي تفيد من باب إلغاء احتمال الخلاف وتتميم الكشف، وهذا

(١) منتقى الأصول ٦ / ١٥٦.

(٢) أجود التقريرات ٤ / ٨٣ نهاية الأفكار ٤ / ١٠٦.

معنى اليقين التعبدى، وحينئذٍ، تترتب على الأمانة آثار اليقين.
وعلى هذا، فإن أثر اليقين المأخوذ موضوعاً في دليل الإستصحاب يترتب
على الأمانة، وهو عدم جواز النقص. فكما لا يجوز نقض اليقين بالشك، كذلك
لا يجوز نقض الأمانة بالشك في الزمن اللاحق.
نظير قضية الحكومة، فإن حكم «الصلاة» وهو الطهارة يترتب على
«الطواف» ببركة «الطواف بالبيت صلاة» فتعتبر الطهارة في الطواف كما في الصلاة.
وبهذا البيان يندفع الإشكال بأن الأمانة لا تفيد اليقين.

الإشكال عليه

وهذا الطريق وإن كان أمتن، لكن يرد عليه: أن الدليل أخص من المدعى.
إن المدعى إفادة جميع الأمارات لليقين تعبداً، وأنها تقوم مقام اليقين
الوجداني، لكن ما ذكر إنما يتم في البيئته وخبر الواحد. وأما في «أمارية اليد» على
الملكية فلا، وذلك، لأن احتمال الخلاف قد ألغى في البيئته، أما في «اليد» فهو
محفوظ كما في الرواية: «لعله سرقة».

وكذلك: يترتب الأثر على إخبار المرأة بأنها خلية، لكن احتمال الخلاف
موجود عقلاء، وكذا في إخبارها عن الحيض والعدة.
إذن، نحتاج إلى دليل عام يشمل جميع الأمارات، فنقول:

طريقان آخران

يمكن حل المشكلة بطريقتين أخريين:

أحدهما:

وهو يبتني على ثلاثة أمور:

الأول: إنه يعتبر في الشهادة العلم.

والثاني: إن الأمارات تتقدّم على الإستصحاب، سواء كان أصلاً كما هو الحق

أو أمانة كما ذهب إليه المحقق الخوئي.

والثالث: إنه تجوز الشهادة بناءً على الإستصحاب كما في صحيحة معاوية بن

وهب،^(١) حيث أجاز الإمام عليه السّلام الشهادة بكون الغلام الأبق عبداً مملوكاً

لغلام، إستناداً إلى كونه ملكاً له سابقاً، مع احتمال أنه قد باعه أو وهبه أو أعتقه.

وبالجمع بين هذه الأمور يظهر: أنّ الإستصحاب يقوم مقام العلم بالغاء

إحتمال الخلاف فيه، فإن كان أصلاً، فالأمارات بالأولوية، وإن كان أمانة - وهو

أمانة ضعيفة - فسائر الأمارات بالأولوية.

الثاني:

إنّ دليل الإستصحاب يشتمل على صدر وذيل، وقد أخذ «اليقين» في

كليهما. قال عليه السّلام: «لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر». ففيه يقين

ناقض ويقين منقوض، ولا ترفع اليد عن اليقين إلا باليقين.

ولكن عندنا موارد كثيرة في الشريعة قد رفعت اليد فيها عن اليقين السابق

بالأمانة مع عدم كونها مفيدة لليقين، مثلاً:

(١) وسائل الشريعة: ٢٧ / ٣٣٦، الباب ١٧ من أبواب كتاب الشهادات، الرقم ٢.

الأصل في اللّحوم عدم التذكية، ومع ذلك ترفع اليد عنه بيد المسلم.
وسوق المسلمين - وفيه المؤمن وغير المؤمن، والعاقل والفاقد - من الإمارات،
ترفع اليد به عن أصالة عدم التذكية، فكان ناقضاً - كاليد - لإستصحاب عدم التذكية.
وقول الحجّام أمانة على طهارة الموضوع، سواء كان ثقةً أو لا، وبذلك ترفع
اليد عن إستصحاب نجاسته بالحجامة، مع أنّ الشارع قال: بل انقضه بيقين آخر.
والحاصل: إنّ الأمانة تقوم مقام اليقين، سواءً الناقض أو المنقوض،
فالإشكال مندفع.

المقام الثاني

في موارد الأصول:

إذا حكمنا بطهارة الشيء إستناداً إلى قاعدة الطهارة مثلاً، ثم شككنا في
بقائها، فهل يمكن الحكم ببقائها في الزمان الألاحق بالإستصحاب؟
فيه ثلاثة أقوال:

- ١ - جريان الإستصحاب مطلقاً.
- ٢ - عدم جريانه مطلقاً.
- ٣ - التفصيل. ذهب إليه السيّد الخوئي^(١) تبعاً للميرزا. وتوضيحه:

توضيح التفصيل

تارة: يكون مؤدّى الأصل بنحو يتكفل بقاء الحكم وإستمراره في جميع

(١) مصباح الأصول / ٣ / ١١٩.

الأزمة، فلا يجري الإستصحاب، لأن المفروض تكفل قاعدة الطهارة - مثلاً - بقاء الحكم بطهارة الشيء مع جميع الأزمنة - لا في الزمان الأول فقط - حتى لو شك في ملاقاته للنجاسة فيما بعد.

وكذا لو حكم بحلّية الشيء بمقتضى: «كل شيء لك حلال»، فإنه يفيد حلّية الشيء في جميع الأزمنة، فلا معنى للتمسك بالإستصحاب حينئذ.
وكذا لو حكم بطهارة الشيء وحليته بمقتضى الإستصحاب، ثم شك في بقاء الحلّية أو الطهارة في الزمان اللاحق.

وأخرى: لا يكون متكفلاً للحكم كذلك، كما لو غسل الثوب المتنجس بماء مشكوك الطهارة والنجاسة، فإن مقتضى الأصل في الثوب بقاء النجاسة السابقة، ومقتضى قاعدة الطهارة في الماء هو طهارته، لكن الإستصحاب مقدّم على القاعدة، لكونه أصلاً محرزاً والقاعدة ليست بأصل محرز.

إلا أن الشك في بقاء نجاسة الثوب مسبب على الشك في طهارة الماء، وحينئذ، تتقدّم القاعدة على الإستصحاب بالحكومة، لأنه مع جريان القاعدة في الماء يكون محكوماً بالطهارة، فيكون الثوب مغسولاً بالماء الطاهر شرعاً فهو طاهر. ومن المعلوم أن هذا الماء قد تسبّب في طهارة الثوب حدوداً فقط، فيحتاج إلى الإستصحاب للزمان اللاحق، لأنه لما غسل هذا الثوب وأصبح طاهراً، ثم وقع الشك في طهارته باحتمال ملاقاته للنجاسة مثلاً، فإن قاعدة الطهارة لا تتكفل طهارته، بل المرجع لها حينئذ هو الإستصحاب. بخلاف القسم الأول، حيث كانت القاعدة مفيدة للطهارة في الزمان اللاحق وكلّ الأزمنة.

هذا هو التفصيل.

الإشكال عليه

وفيه: إنَّ الرفع للطهارة الواقعية هو النجاسة الواقعية لا المحتملة، فضلاً عن الطهارة الظاهرية، لكنَّ الطهارة الظاهرية تجتمع مع النجاسة الواقعية، وإنما يرفعها العلم بالنجاسة، قال عليه السَّلام: «كُلُّ شيء لك طاهر حتَّى تعلم أنه قذر». فالعلم هو الرفع للطهارة الظاهرية في مقام الإثبات، ولا يرفعها ثبوتاً إلا العلم كذلك. ومن هنا نقول: لَمَّا غسل الثوب بالماء المحكوم بالطهارة بحسب القاعدة وطَهَّرَ بذلك، لم تكن طهارته واقعية بل هي ظاهرية - لاحتمال نجاسة الماء -، والطهارة الظاهرية لا ترفع مع احتمال النجاسة، فتكون القاعدة المفيدة للطهارة الظاهرية في الثوب متكفلةً لبقاء الطهارة فيه.

فالتفصيل المذكور غير تام.

التنبيه الثالث في إستصحاب الكلّي

إن حقيقة الإستصحاب هو إبقاء المتيقّن عملاً، أي الجري العملي عليه في ظرف الشك في بقائه.

والمتيقّن قد يكون (الموضوع) وقد يكون (الحكم).

وكلّ منهما، قد يكون (الفرد) وقد يكون (الكلّي).

و(الفرد) قد يكون معيّناً وقد يكون مردّداً.

و(الكلّي) قد يكون كلياً طبيعياً كالإنسان، وقد يكون كلياً اعتبارياً كالوجوب

والحرمة، وقد يكون كلياً إنتراعياً كعنوان الأبيض والأسود، لأن الموجود حقيقةً هو

الجسم والبياض، ويتنزع من ذلك عنوان الأبيض مثلاً.

أقسام الكلّي

ثم إن المتيقّن الكلّي الذي يُشك في بقائه على خمسة أقسام:

الأوّل - اليقين بوجود فردٍ والشك في بقاء الفرد. ويلتزم هذا اليقين أو

الشك اليقين والشك في الكلّي، لأن وجود الكلّي إنّما هو بوجود فردّه، فاليقين بالفرد يلزم اليقين بالكلّي، والشك في بقائه يستلزم الشك في بقاء الكلّي.

الثاني - أن يكون الفرد الموجود مردّداً بين مقطوع الزوال ومقطوع البقاء، فيكون هذا التردّد منشأً للشك في بقاء الكلّي، فتتمّ أركان الإستصحاب في الكلّي. كما لو تيقّن بالحدث وتردّد بين الحدث الصغير والكبير، فإذا توجّساً يكون الصغير زائلاً يقيناً، أمّا لو كان الكبير فهو باقٍ يقيناً.

الثالث والرابع - أن يكون على يقينٍ من حدوث الفرد ومن زواله، ويحتمل حدوث فردٍ آخر مع زوال الأوّل. وحدث الآخر، تارةً: يكون مقارناً لحدث الأوّل، فيقع اليقين بوجود الكلّي والشك في بقائه. وهذا هو القسم الأوّل من الثالث من أقسام إستصحاب الكلّي. وأخرى: يكون مقارناً لزوال الأوّل. وهذا هو القسم الثاني من الثالث من أقسام الكلّي.

والخامس - هو: إستصحاب الكلّي في الحقائق المشكّكة، كالعادلة والاجتهاد ونحوهما.

وهناك قسم سادس، سيأتي ذكره.

ثمّ إنّّه قد ذكرنا بأنّ الفرد المستصحب، تارةً: معيّن، وأخرى: مردّد.

رأي صاحب العروة في الفرد المرّد

فإن كان معيّنًا، فلا كلام في جريان الإستصحاب فيه. وأمّا إن كان مردّدًا، فقد ذهب السيّد اليزدي إلى جريان الإستصحاب، لاجتماع أركان الإستصحاب فيه،

وقد وقع موقع البحث والإشكال بين المتأخرين عنه. وللبحث أهمية وأثار عملية كبيرة كما سيظهر.

وقد ذكر السيد هذا المبنى في حاشية المكاسب، وفي كتاب الوقف له. أما في الحاشية،^(١) فقد ذكر الشيخ في المعاطاة وأنها تفيد الملك اللازم أو الجائز: لو فسخ أحد الطرفين المعاملة، وشك في بقاء الملكية للآخر وعدم بقائها، يكون المورد من قبيل دوران الأمر بين مقطوع الزوال - وهو ما إذا كانت الملكية جائزة - ومقطوع البقاء، وهو ما إذا كانت لازمة. فذهب الشيخ إلى جريان إستصحاب الملكية.

فقال السيد: بأن هذا الإستصحاب من قبيل القسم الثاني من أقسام إستصحاب الكلّي، والشك في بقاء كلّي الملكية مسبب عن الشك في بقاء الملكية اللازمة، وإذا جرى الأصل في السبب لم يجر في المسبب. فإذن، لا يجري إستصحاب الكلّي.

ثم اختار السيد جريان الإستصحاب - في جميع الموارد من هذا القبيل - في «أحد الأمرين» من غير حاجة إلى إجرائه في الكلّي، لأن أركان الإستصحاب في نفس الفرد المرّدّد بين الزائل والباقي تامة، إذ اليقين بالحدوث موجود، كما في مسألة اليقين بالحدث قبل الوضوء، والشك أيضاً موجود، وهو حاصل بعد الوضوء، لأن الواقع غير خالٍ من أحد الأمرين، فإما الحدث هو الصغير أو الكبير، وإنما تردّد هو في علمنا لا في الواقع، وأما الأثر، فهو مترتب كما لا يخفى. فالأركان تامة.

وفي كتاب الوقف، في مسألة ما إذا كان الموقوف عليه هو «أحدهما» كما إذا أوقف على أحد الفقهاء مثلاً، حيث ذهب البعض إلى البطلان، لكون الملكية لا تقوم بالفرد المرّد كما لا تقوم العوارض كالبياض والسواد على أحد الجسمين. فقال السيّد بالفرق بين الملكية والعوارض، لكونها موجودةً في الخارج وإن في الموضوع، أما الملكية فهي أمر اعتباري، والأمور الإعتبارية تدور مدار كيفية إعتبار المعبر لها، ولا مانع عن أن يعتبر الواقف ملكية داره لأحد الفقهاء.^(١)

إشكال المحقّق النائي

وقد أورد عليه المحقّق النائي:^(٢) بضرورة وحدة المتعلّق لليقين والشك كما في النصوص: «من كان على يقين فشك»، فإن ظاهره أن يشك فيما يتقن به، وهذا هو المقوم للإستصحاب، وهو غير متحقّق في الفرد المرّد، لأنّ اليقين بالحدوث فيه موجود، أما الشك في بقائه فلا، لأنّه بعد تحقّق أحد الفردين ليس المشكوك فيه نفس المتيقن سابقاً، كما لا يخفى.

دفاع المحقّق العراقي

وقد دافع المحقّق العراقي^(٣) عن رأي السيّد بدفع إشكال الميرزا نقضاً وحلاً. فقال ما حاصله:

(١) ملحقات العروة الوثقى: ٢٠٩.

(٢) أجود التقريرات ٤ / ٩٠.

(٣) فوائد الأصول ٤ / ٤١٣ - ٤١٤، الهامش.

أما نقضاً، فبأن هذا الإشكال يرد عليكم في جميع موارد القسم الثاني من أقسام إستصحاب الكلّي، لأن نسبة الكلّي إلى أفراده ليس نسبة الأب الواحد إلى أبنائه بل نسبة الآباء إلى الأبناء، فقولهم: «إن الطبيعي موجود بوجود أفراد» بمعنى أن الطبيعي يتعدّد بعدد الأفراد، فالإنسان الموجود مع زيد غير الإنسان الموجود مع عمرو. وعليه، فالذي حصل التيقّن به في القسم الثاني هو أحد الحصّتين، كما إذا تيقّن بالحدث وتردّد بين الأصغر والأكبر، فلما توضّأ دار أمر الحدث بين المرتفع وهو الأصغر والباقي وهو الأكبر، فكان متعلّق الشك غير متعلّق اليقين.

وأما حلاً، فإن «اليقين» و«الشك» من المفاهيم الإضافيّة. وكلّ مفهوم إضافي فإنّه لا يتجاوز عن متعلّقه. وعلى هذا، فإنّه لما تعلّق اليقين به «الحدث» وهو جامع بين الأصغر والأكبر، فإنّه لا يتجاوز إليهما، وبعد الوضوء، يقع الشك في بقاء نفس الحدث، في أنّه إن كان هو الأصغر فقد إرتفع، وإن كان هو الأكبر فهو باقٍ، والمفروض أنّ الشك لا يتجاوز عن متعلّقه، فكان متعلّق الشك نفس متعلّق اليقين، وحينئذٍ، يجري الإستصحاب، ويتمّ ما ذهب إليه السيّد.

التحقيق

أفاد شيخنا الأستاذ دام بقاءه وسيّدنا الأستاذ رحمه الله ما حاصله: عدم تماميّة أركان الإستصحاب في الفرد المرّد، فكلام السيّد ودفاع العراقي عنه في الإشكال على الميرزا، مردود.

وذلك: لأنّه يعتبر في الإستصحاب وحدة القضيتين كما هو معلوم، وهذه غير حاصلّة في الفرد المرّد، لأن القضية المتيقّنة هي: إن الواجب يقيناً ظهر يوم الجمعة

صلاة واحدة، لكنها مرددة بين الظهر والجمعة. هذا حدوداً. وأما بقاء، فيلزم أن يكون ذلك نفسه متعلق الشك حتى يتم الإستصحاب. ومن المعلوم أنه إذا صلى الظهر - مثلاً - لا يكون مردداً بين الفردين، وإنما الشك في وجوب الجمعة عليه وعدم وجوبها، فاختلف الموضوع في القضيتين، فلا يجري الإستصحاب.

وكذا الحال في مثال الحدث.

وعلى الجملة، فإن مورد التعبد الإستصحابي لا يمكن أن يكون الفرد المردد، لأن الفرد المردد لا ذات له ولا وجود، ولا يمكن أن يكون المفهوم المردد، لأن المفهوم المردد ليس بموضوع لأثر، ولا يمكن أن يكون الجامع الإنتزاعي، بأن يتعلق اليقين بنجاسة أحد الإبناءين أو وجوب إحدى الصلاتين، ثم يستصحب الجامع بعد الإتيان بصلاة أو خروج فرد من الإبناءين من طرف الإبتلاء مثلاً. ووجه عدم الإمكان: أولاً: إختلاف الموضوع في القضيتين، كما هو واضح.

وثانياً: عدم ترتب الأثر الشرعي في الفقه على الجامع الإنتزاعي في مورد من الموارد، بل الموضوع ذو الأثر هو إما الخصوصية وإما الجامع الحقيقي.

الكلام في إستصحاب الكلي

وبعد الفراغ عن الكلام حول دعوى جريان الإستصحاب في الفرد المردد،

نشرع في البحث ونقول:

القسم الأول

قالوا: لا كلام ولا إشكال في جريان الإستصحاب في القسم الأول من أقسام

الكلّي، وذلك، لتعاميّة الأركان فيه، فإنه لو تيقّن بوجود الفرد، ثم شك في بقاء فردٍ، فإنه مع اليقين بالوجود حصل اليقين بوجود الكلّي، فلو شك بعد ذلك في وجود فردٍ من الكلّي وعدم وجوده، إستصحب بقاء الكلّي.

ولكن يمكن أن يقال بوجود الإشكال في هذا القسم، لأن المفروض أن وجود الكلّي بوجود الفرد، وأن الأثر يترتب على وجود الموضوع لامفهومه، فكيف تتم الأركان في الفرد وفي الكلّي معاً؟

وأيضاً: سيأتي في القسم الثاني أن منشأ الشك في بقاء الكلّي هو الشك في حدوث الفرد الطويل، ومعنى ذلك: أن الشك في بقاء الكلّي ناشئ دائماً من الشك في الفرد، فهو من قبيل الشك السببي والمسببي، وقد تقرّر تقدّم الأصل في السبب. لكن هذا الإشكال في القسم الأول يندفع باندفاعه في القسم الثاني كما سيأتي.

القسم الثاني

وهو ما إذا دار أمر الفرد بين الزائل والباقي. وهذا القسم جارٍ في الموضوعات والأحكام بلافراق، ومع الشك في المقتضي وفي الراجع.

مثال الحكم: ما لو تعلق الوجوب إمّا بصلاة الظهر وإمّا صلاة الجمعة. لكن وقت صلاة الجمعة مضيّق ووقت صلاة الظهر موسّع. فلما إنقضى وقت الجمعة يقع الشكّ بأنه إن كان الواجب الجمعة فقد سقط، وإن كان الظهر، فهو باق. هذا مثال الحكم. ومثال الموضوع هو الحدث. فلو كان عالماً بالحدث ثمّ توضّأ، فإنه يشكّ في بقاء الحدث، ويتردّد أمره بين الصغير والكبير - والمفروض عدم الحالة السابقة لأحدهما - فإن كان الصغير، فقد زال وإن كان الكبير، فهو باق.

ومثال الشك في المقتضي: ما لو تيقن بحدوث الزوجية، ثم بعد الشهر دار أمرها بين الإنقطاع والدوام، لأنه إن كانت منقطعة فقد زالت، وإن كانت دائمة فهي باقية. هذا، ولا يخفى أنه يعتبر في التعبد الإستصحابي وجود الأثر وأن يترتب على نفس المتعبد به لا على غيره، سواء كان ذلك الغير هو اللازم أو الملزوم أو الملازم، وسواء كان المتعبد به هو الفرد أو الكلّي، وإن كان وجودهما واحداً. إنه في إستصحاب الحدث أثرٌ يترتب على الكلّي كحرمة مسّ الكتاب، وأثر يترتب على الحدث الصغير كوجوب الوضوء، وأثر على الكبير كوجوب الغسل، فإذا كان المستصحب هو كلّي الحدث، فلا بدّ من تمامية الأركان في هذا المستصحب، وإن كان بقاؤه ملازماً للجنازة ووجوب الغسل. وإذا ظهر موضوع البحث في القسم الثاني، سواء في الشبهة الحكمية أو الموضوعية، فإنه يقع الكلام في كلتا جهتي وجود المقتضي وعدم المانع. أما بالنسبة إلى جهة الإقتضاء، فلا ريب في تماميته، لتمامية الأركان. إنمّا الكلام في جهة المانع. ففيها إشكالات ثلاث:

الإشكال الأوّل

إنّ الكلّي المستصحب يتردّد أمره بين مقطوع الزوال ومقطوع البقاء، فالموضوع غير متحقّق على التحقيق، وإن كان المقتضي لجريان الإستصحاب تاماً كما تقدّم. توضيحه: إنّ وجود الكلّي هو بوجود الفرد، فوجوده بالعرض ووجود الفرد بالذات، فإذا اختلّت الأركان في الفرد إستحال تماميتها في الكلّي، والمفروض أنّ

أمر الفرد مردّد بين مقطوع الزوال فيما إذا كان الحدث صغيراً، ومقطوع البقاء فيما إذا كان كبيراً. إذن، لا تتم الأركان في كلّي الحدث.

الجواب

ويظهر من كلام الأشتياني^(١) أنّ الشيخ أحال هذا الأمر في مجلس الدرس إلى العرف، بأن أهل العرف يرون الشك في بقاء كلّي الحدث بعد الوضوء. وإن كان الإشكال وارداً بالدقّة العقليّة، فالأركان بالنظر العرفي تامّة، ونظر العرف هو الملاك في الإستصحاب، لأن الخطابات الشرعيّة ملقاة إليهم.

وفيه:

إنّه يتوقّف على المغايرة بين نظر العرف والنظر العقلي، فكلاهما يرى وجود الكلّي بوجود الفرد، والإشكال باق.

ويستفاد من كلمات بعض المحقّقين، بأنّ الإشكال المزبور مبنيّ على القول بانتزاعيّة الكلّي من الفرد. لأنّ كلّ أمرٍ متزّع فهو تابع لمنشأ الإنتزاع، فإذا تردّد المنشأ بين الزائل والباقي فالمتزّع كذلك. وأمّا بناءً على عدم إنتزاع الكلّي من الفرد، فلا يرد الإشكال.

وفيه:

إنّه وارد حتّى على القول بعدم الإنتزاع كما هو الحق، فإن الكلّي موجود بعين وجود الفرد، فكيف يعقل تردّد الفرد وعدم تردّد الكلّي؟

التحقيق

أن يقال: إن وجود الكلّي عين وجود الفرد، بمعنى أنه إن لوحظ الإنسان لا مع المشخصات كان الكلّي، وإن لوحظ مع المشخصات كان زيد. فالمهم هو لحاظ أمارات التشخيص وعدم لحاظها، فيصح - حقيقةً عقلاً و عرفاً - أن يشار إلى الفرد فيقال هذا زيد، وأن يقال: هذا إنسان، وإن كان الموجود خارجاً هو الفرد. وحينئذ، فكما يمكن تعلق اليقين بالفرد بالإضافة إلى خصوصية من الزمان والمكان وغير ذلك، وتعلق الشك به بالإضافة إلى خصوصية أخرى، فزيد - مثلاً - الذي حصل اليقين بمكان قتله يحصل الشك في زمان قتله، وهذا أمر واقع. كذلك الحال في زيد بلحاظ الفردية والكلية، فيكون لوجوده في الخارج إضافة إلى الفرد، وهو من هذا الحيز إما زائل وإما باق، وإضافة إلى الطبيعة، ويكون من هذا الحيز مشكوك الزوال والبقاء.

وبهذا البيان يتم الإستصحاب في القسم الثاني. ومثاله المعروف هو الحيوان المردد بين البعوضة والفيل، فإنه يحصل اليقين بوجود الحيوان في الدار، ويتردد أمره بين هذا وذاك، وبعد أيام يقع الشك في البقاء، فإن كان بعوضة فهي ميتة، لأنها لا تعيش هذه الأيام، وإن كان هو الفيل، فهو باق على قيد الحياة، فيستصحب بقاء الحيوان.

الإشكال الثاني

إن الشك في بقاء كلي الحدث - مثلاً - مسبب عن الشك في حدوث الحدث الكبير، لأن المفروض أنه قد توضحاً وارتفع الشك بالنسبة إلى الحدث

الصغير، فلولا احتمال حدوث الكبير لم يشك في عدم بقاء الكلّي، فإذا إستصحب عدم حدوث الكبير كان حاكماً على إستصحاب الكلّي ورافعاً للشك في بقائه، فلا مجال لجريان إستصحاب الكلّي.

وجوه الجواب

أجاب في الكفاية بثلاثة وجوه: (١)

الوجه الأول:

إنّ الشك في بقاء كلّي الحدث في المثال ليس مسبباً عن الشك في حدوث الحدث الكبير، بل هو مسبب عن أنّ الحدث المتيقن حدوثه هل تحقّق في ضمن الفرد المتيقن بقاءه - وهو الكبير - بعد الوضوء، أو في ضمن الفرد المتيقن إرتفاعه بالوضوء وهو الصغير. وأصالة عدم تحقّقه في ضمن الكبير لا تجري، إذ لم يكن زماناً قد حصل ذلك حتّى يستصحب، بل الحدث الكلّي متحقّق من أوّل الأمر إمّا في ضمن هذا الفرد أو ذاك.

الإشكال عليه

وأشكل عليه السيّد الخوئي بقوله: وفيه بناءً على ما هو الحق من صحّة جريان إستصحاب العدم الأزلي كما إختاره هو أيضاً. إنّه لا مانع من جريان إستصحاب عدم تحقّقه في الفرد المحتمل بقاءه، وهذا المقدار يكفي في المقام،

لأن المفروض أنه على تقدير حدوثه في ضمن الفرد الآخر قد إرتفع وجداناً.^(١)
أقول:

الأقوال في إستصحاب العدم الأزلي مختلفة. فالميززا منكر مطلقاً. والقائلون بالجريان منهم من يقول بجريانه في الأوصاف كقرشيّة المرأة، ومنهم من يقول بجريانه في الذاتيات مثل كلبية الكلب، كالسيد الخونوي. وصاحب الكفاية المنكر لجريانه في الأوصاف منكرٌ لجريانه في الذاتيات بالأولوية. فالإشكال عليه إنّما يتوجه بناءً على القول بجريان إستصحاب العدم الأزلي في العناوين الذاتية، فهو مبني.

الوجه الثاني:

إن بقاء الحدث الكلّي في المثال ليس مسبباً عن حدوث الفرد الكبير بل هو عين بقائه.

الإشكال عليه

وأشكل السيد الخونوي في هذا الجواب بأنه مؤكّد للإشكال، لأن إستصحاب عدم حدوث الفرد الكبير لو كان حاكماً على إستصحاب الكلّي على تقدير كون بقائه مسبباً عن حدوثه، فهو أولى بالحكومة على تقدير كون بقائه عين بقاء الفرد.
أقول:

قد ذكرنا سابقاً أنّه وإن كان الكلّي عين الفرد إلّا أن لهذا الوجود إضافتين،

(١) مباني الإستنباط: ١٠١.

إضافة إلى الطّبيعة وإضافة إلى الفرد، ولكلّ من الإضافتين حكم. مثلاً: كان في الدار زيد أو بكر، فإن كان زيد هو الموجود سابقاً فقد خرج يقيناً، وإن كان بكرأ فهو في الدار يقيناً، ولكننا نشك فيما بعد في أصل وجود الإنسان في الدار، وهذا الشك وجداني، مع أنّ الإنسانية قائمة بزيد وقد خرج أبو بكر وهو موجود، إذن، مع تحقّق القطع بالنسبة إلى الفردين يصحّ الشك في بقاء الطبيعي في الدار. ولكنّ مراد المحقّق الخراساني هنا أنّه وإن كان يوجد إضافتان إلا أنّه لاسببيّة ومسببيّة، فدعوى الحكومة باطلّة. وعلى هذا، فلا يرد عليه الإشكال.

الوجه الثالث:

قال: 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. أقول:

وقد وافقه على هذا الجواب السيّد الخوئي وغيره. وتوضيحه: إنّهُ يعتبر في حكومة الأصل السببي ثلاثة أمور: أحدها: السببيّة. والثاني: أن تكون السببيّة شرعيّة لا عقليّة. والثالث: أن يرفع الأصل في السبب موضوع الأصل في المسبّب، أي الشكّ.

والمثال المعروف لحكومة الأصل السببي هو غسل الثوب بالماء المشكوك في طهارته.

يقول هنا: إنه أولاً: لاسببية. وثانياً: لو سلمنا، فإن السببية هنا عقلية لا شرعية، لأننا لما نشك في بقاء وارتفاع الكلّي، وأن طبعي الحدث باقٍ بعد الوضوء أو لا، فإن ترتّب عدم كلّي الحدث على عدم الفرد، أو ترتّب وجوده على وجود الفرد، ليس ترتّباً شرعياً بل هو عقلي.

وحاصل هذا الجواب هو عدم وجود المقتضي لجريان الأصل السببي.

جواب الميرزا عن الإشكال

وأجاب الميرزا: (١) بأن حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي فرع لجريان الأصل السببي، ولكنّه لا يجري لابتلائه بالمعارض، لأن أصالة عدم حدوث الحدث الكبير معارضة بأصالة عدم حدوث الحدث الصغير، فيبقى الأصل المسببي - وهو أصالة عدم حدوث الكلّي - بلا معارض. وحاصل هذا الجواب: وجود المانع عن جريان الأصل السببي.

الإشكال عليه

وأورد عليه السيد الخوئي بما حاصله: (٢) إن من موارد إستصحاب الكلّي ما يكون لكل من الفردين أثره الخاص به، ويكون للكلّي أيضاً أثره. فكلّي الحدث أثره عدم جواز مسّ الكتاب، والحدث الصغير أثره وجوب الوضوء للصلاة، والكبير أثره وجوب الغسل لها. ولا بدّ لترتيب كل أثرٍ من تمامية أركان

(١) أجود التقريرات ٤ / ٩٢، فوائد الأصول ٤ / ٤١٨.

(٢) مصباح الأصول ٣ / ١٢٧.

الإستصحاب في المستصحب، ولكنّ الأصل في الكلّي غير جارٍ هنا، لأنّ للمكلف علماً إجمالياً بتحقق أحد الحديثين منه، فلو توضّأ واغتسل معاً جاز له مسّ كتابة القرآن، ويكون التمسك بأصالة عدم كلّي الحدث لغواً، فلا يجري هذا الإستصحاب ليقع التعارض.

ومن الموارد ما لا يكون لكلّ من الفردين أثر، بل يكون للكبير فقط، كما لو تردّدت النجاسة في الثوب بين البول فيغسل مرّتين، وبين الدم فلا يجب تعدّد الغسل، فلو غسل مرّة يشك في زوال النجاسة ويقانها، لأنّه إن كان الدم فقد زال وإن كان البول فلا، ولكن لا يجري إستصحاب كلّي النجاسة، لأنّ الشك في بقاء النجاسة وإرتفاعها مسبّب عن الشك في حدوث البول - أو: كون الحادث بولاً، فيعود الأمر إلى جريان إستصحاب العدم الأزلي، أي أصالة عدم بوليّة هذا البلل أولاً، ويكون حاكماً على إستصحاب كلّي النجاسة، ومعه لا يجري أصالة عدم كونه دماً ليعارض، وإنّما لا يجري لعدم الأثر.

وذلك، لأنّ الغسل مرّة قد تحقّق، فإن كان البلل بولاً، وجب الغسل مرّة أخرى. وإن كان غيره، فلا يجب، فإذن، يجب الغسل مرّة أخرى بمقتضى هذا العلم الإجمالي، ولا أثر للإستصحاب.

وتلخّص، بطلان جواب الميرزا عن طريق المعارضة.

النظر في هذا الإشكال

ويرد على السيّد الخوئي نقضاً وحلاً.

أمّا نقضاً: فقد تقدّم منه - في التنبيه الثامن من تنبيهات الإستصحاب - أن

إستصحاب عدم الفرد القصير حدوثاً يعارض إستصحاب عدم حدوث الطويل ويتساقطان، ويجري إستصحاب الكلّي.

وأيضاً: إذا كان إستصحاب الكلّي لغواً في صورة وجود العلم الإجمالي، وكان إستصحاب عدم الفرد الطويل - في الصّورة الثانية - حاكماً على إستصحاب الكلّي، فأين يجري إستصحاب الكلّي؟

وأما حلاً: فإن دعوى اللّغوية مردودة. وتوضيح ذلك: إنّ الأصل المحكوم - مع وجود الأصل الحاكم - لا يجري، لأنّه رافع لموضوع المحكوم إما وجداناً وإما تعبداً، وإن كان الأصلان متّحدين في الأثر، كإستصحاب الطهارة وقاعدة الطهارة، إذ التحقيق أنّه مع وجود إستصحاب الطهارة لا تجري القاعدة، لأنّه أصل محرز ومعه لا شك حتّى تجري قاعدة الطهارة.

وفيما نحن فيه: إنّ العلم الإجمالي بوجود إحدى الصّلاتين من الجمعة والظهر مبنيّ على قاعدة الإشتغال، ولذا لمّا صلّى الجمعة وشك في فراغ الذمّة وجب عليه الظهر، لأنّ الإشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة. فكان العلم الإجمالي راجعاً إلى قاعدة الإشتغال. ومن المعلوم أنّ القاعدة المزبورة - كغيرها من الأحكام العقليّة - معلّقة على عدم مجيء الحكم من الشارع.

وحينئذٍ نقول: قولكم بلغويّة إستصحاب الكلّي لوجود العلم الإجمالي مردود، بأنّ الإستصحاب جارٍ، لأنّه حكم شرعيّ مقدّم على الحكم العقلي ورافع لموضوعه.

ويشهد بذلك: أنّه كما يتمسك في موارد الشك في التكليف بقاعدة قبح

العقاب بلا بيان - لعدم البيان الشرعي - كذلك يجوز التمسك باستصحاب عدم البيان على التكليف من ناحية الشارع، ويكون مقدماً على القاعدة المزبورة.

خلاصة الكلام

ويتلخّص الكلام في القسم الثاني: إنّ الشك في بقاء الكلّي غير مسبّب عن الشك في حدوث الفرد الطويل، بل هو مسبّب من أنّ الحادث هو الفرد القصير أو الطويل، هذا أولاً.

وثانياً: لو سلّمنا أنّه من الشك السببي والمسببي، فإنّ الأصل في السبب غير جارٍ، لكون السببية عقلية لا شرعية.

وثالثاً: لو تنزّلنا، فما ذكره الميرزا تام بعد دفع الإشكال عنه.

الشبهة العبائية

وهذه الشبهة طرحها السيّد حيدر الصدر في بحث الميرزا في هذا المقام، ومجملها: إنّ لو علم إجمالاً بنجاسة أحد أطراف العباءة، ثمّ غسل طرفها الأسفل مثلاً، فإنّ الطرف الأسفل يكون طاهراً بلا كلام، لكنّه لا يمنع من جريان كلّي النجاسة المعلوم حدوثها، لاحتمال كونها في الطرف الأعلى. ثمّ لو لاقى شيء جميع أطراف العباءة، كان مقتضى جريان الإستصحاب في كلّي النجاسة هو الحكم بنجاسة الملاقي، مع أنّ الحكم المذكور باطل بالضرورة، لوضوح أن ملاقة الطرف الأسفل لا أثر لها لكونه طاهراً بالغسل، والطرف الأعلى وإن كان محتمل النجاسة إلّا أنّه لا يؤثر في نجاسة الملاقي، لما تقرّر عندهم من أنّ ملاقة بعض

أطراف الشبهة المحصورة لا توجب نجاسة الملاقي.
وعليه، فلا بدّ إمّا من رفع اليد عن القول باستصحاب الكلّي، أو الإلتزام
بنجاسة ما لاقى بعض أطراف الشبهة المحصورة.

جواب المحقّق الثاني

وقد أجاب المحقّق الميرزا عن هذه الشبهة بوجهين:

الأوّل: ما ذكره في الدورة الأولى، وهذا نصّ كلامه: لا يخفى عليك أن محلّ
الكلام في إستصحاب الكلّي إنّما هو فيما إذا كان نفس المتيقّن السّابق بهويّته
وحقيقته مردّداً بين ما هو مقطوع الإرتفاع وما هو مقطوع البقاء. وأمّا إذا كان
الإجمال والترديد في محلّ المتيقّن وموضوعه لا في نفسه وهويّته، فهذا لا يكون
من إستصحاب الكلّي، بل يكون كاستصحاب الفرد المرّدّد الذي قد تقدّم المنع
عن جريان الإستصحاب فيه عند إرتفاع أحد فردي الترديد.

فلو علم بوجود الحيوان الخاصّ في الدار، وتردّد بين أن يكون في الجانب
الشرقي أو في الجانب الغربي، ثمّ إنهدم الجانب الغربي واحتمل أن يكون الحيوان
تلف بانهدامه. أو علم بوجود درهم خاصّ لزيد فيما بين هذه الدراهم العشر، ثمّ
ضاع أحد الدراهم، واحتمل أن يكون هو درهم زيد. أو علم بإصابة العباء نجاسة
خاصّة وتردّد محلّها بين كونها في الطرف الأسفل أو الأعلى ثمّ طهر طرفها
الأسفل، ففي جميع هذه الأمثلة إستصحاب بقاء المتيقّن لا يجري؛ ولا يكون من
الإستصحاب الكلّي، لأنّ المتيقّن السّابق أمر جزئيّ حقيقيّ لا ترديد فيه، وإنّما

الترديد في المحلّ والموضوع، فهو أشبه باستصحاب الفرد المرّدّد عند إرتفاع أحد فردي التردد، وليس من الإستصحاب الكلّي. ومنه يظهر الجواب عن الشبهة العبائيّة المشهورة.^(١)

أقول:

وجواب هذا الوجه واضح كما ذكرنا، لعدم المانع من جريان الإستصحاب في نفس الفرد المتيقّن وجوده سابقاً، فحياة زيد - مثلاً - متيقّن بها سابقاً، ولمّا شك في بقائها وعدم بقائها لإحتمال كونه في الجانب الغربي المنهدم، يمكن إستصحابها لتمامية أركان الإستصحاب بالنسبة إليها.

وعلى الجملة، فإنّه وإن كان الإستصحاب غير جارٍ في الكلّي، لكنّه يجري في الموارد المذكورة.

والثاني: ما ذكره في الدّورة الثانية، وهذا نصّه:

التحقيق عدم جريان إستصحاب النجاسة في المثال أصلاً، لعدم أثر شرعي مترتب عليها، إذ عدم جواز الدخول في الصّلاة وأمثاله إنّما يترتب على نفس الشك بقاعدة الإشتغال، ولا يمكن التمسك بالإستصحاب في موردّها. وأمّا نجاسة الملاقي، فهي مترتبة على أمرين:

أحدهما: إحراز الملاقة. وثانيهما: إحراز نجاسة الملاقي. ومن المعلوم أن إستصحاب النجاسة الكلّيّة المرّددة بين الطرفين الأعلى والأسفل لا يثبت تحقّق

ملاقاة النجاسة الذي هو الموضوع لنجاسة الملاقى، والمفروض أن أحد طرفي العباءة مقطوع الطهارة والآخر مشكوك الطهارة والنجاسة، فلا يحكم بنجاسة ملاقئهما.^(١)

الإشكال عليه

فأورد عليه السيد الخوئي: بأن موضوع نجاسة الملاقى - وهو الملاقاة ونجاسة الملاقى - محرز، غاية الأمر أن أحد جزئيه محرز بالوجدان وجزؤه الآخر بالأصل. وذلك، لأن جزءاً من العباءة كان نجساً على الفرض، وقد لاقاه الملاقى وجداناً، لفرض أنه لاقى جميع أجزائها، فإذا حكم بنجاسته بالإستصحاب ترتب عليه نجاسة الملاقى لا محالة. نعم، لو كان المستصحب وجود النجاسة في العباءة لم يمكن إثبات الملاقاة بالإستصحاب، إلا أن المفروض جريان الإستصحاب في نجاسة الجزء الملاقى على واقعه من غير تمييز، وعليه، فلا وجه لإنكار ترتب نجاسة الملاقى على جريان إستصحاب الكلّي.^(٢)

نظر الأستاذ

قال شيخنا في الدوريتين: إن الجواب الثاني من الميرزا في غاية القوة والمتانة، وقد أجاب عن إشكال السيد الخوئي كما في مصباح الأصول، ثم قال:

(١) أجدد التقريرات ٤ / ٩٤.

(٢) مباني الإستنباط: ١١٥.

إنّ الجواب الصّحيح عن الشبهة العبائيّة هو أن يقال: بأنّ المستصحب لا يخلو، إمّا أن يكون كلّ واحد من الطرفين على وجه التعيين، أو أحدهما لا على وجه التعيين. وعلى الثاني، فإمّا أن يكون المستصحب هو الواحد المرّد أو يكون الأحد الإنزاعي.

أمّا أن يكون الفرد المعين، فالمفروض أنّ أحد الطرفين من العبادة طاهر يقيناً بالغسل، والطرف الآخر مشكوك النجاسة من أول الأمر. فالإستصحاب غير جارٍ لا في هذا الطرف ولا في ذلك.

وأما الواحد المرّد بين الطرفين، فلا ماهيّة له ولا وجود.

وأما الأحد الإنزاعي، فإنّ الأحد الإنزاعي لا يتعلّق به شيء من الأحكام الوضعيّة من الطهارة والنجاسة والملكيّة والزوجيّة، ومورد البحث هو النجاسة، وهي لا تعرض الأحد الإنزاعي.

وتلخص: عدم جريان إستصحاب كلّي النجاسة في مورد البحث، فالشبهة مندفة.

وهذا تمام الكلام في إستصحاب الكلّي القسم الثاني.

القسم الثالث من أقسام إستصحاب الكلّي

وموضوع هذا القسم ما إذا كان الشك في بقاء الكلّي ناشئاً من احتمال

تحقّق فردٍ آخر من الكلّي وقيامه مقام الفرد الزائل. وصوره ثلاث:

الصورة الأولى

أن يكون الشك في بقاء الكلّي ناشئاً من احتمال وجود الفرد الآخر مقارناً لوجود الفرد الأول، بحيث يحتمل اجتماعهما في الوجود. كما إذا علم بوجود زيد في الدار، واحتمل وجود عمرو معه فيها، ثم علم بخروج زيد من الدار.

الصورة الثانية

أن يكون الشك في بقاء الكلّي ناشئاً من احتمال تحقّق فرد آخر من الكلّي عند زوال الفرد الأول الذي تبيّن بوجوده، بحيث لا يحتمل اجتماعهما في الوجود. كما إذا علم بوجود زيد في الدار، ثم علم بخروجه منها واحتمل دخول عمرو عند خروج زيد منها.

وهاتان الصورتان في الكلّي المتواطي.

الصورة الثالثة - وهي في الكلّي المشكك:

كأن يكون الشك في بقاء الكلّي ناشئاً من احتمال حدوث مرتبة أخرى من مراتب الفرد المعلوم عند ارتفاعها، كما إذا علم بوجود مرتبة شديدة من السواد ثم علم بارتفاع تلك المرتبة واحتمل قيام مرتبة ضعيفة منه مقامها عند زوالها.

فهل يجري الإستصحاب؟ وجوه بل أقوال ثلاثة:

أحدها: الجريان مطلقاً.

والثاني: عدم الجريان مطلقاً.

والثالث: التفصيل.

الإتفاق على الجريان في الصّورة الثالثة

ذهب الشيخ^(١) إلى جريان الإستصحاب في الصّورة الثالثة، ووافق عليه المحققون. فيجري الإستصحاب في الفرد وفي الكلّي، لوجود المقتضي وعدم المانع. وذلك: لأن أركان الإستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق متوفرة، ووحدة الموضوع في القضية المتيقّنة والقضية المشكوك فيها متحقّقة، لأن وجود الكلّي في المرتبة الشديدة هو عين وجوده في المرتبة الضعيفة.

ومن فروع هذه الصّورة في الفقه:

ما إذا علم بوجود مرتبة قويّة من الشك الكثير، ثمّ علم بارتفاع تلك المرتبة واحتمل قيام مرتبة ضعيفة من الشك مقامها عند إرتفاعها، فإنّه يصحّ له إستصحاب بقاء كلّي كثرة الشك، فلا تبطل صلاته لو شك في الثنائيّة والثلاثيّة وفي الأوليين من الرباعيّة، لأن حكم كثير الشك هو عدم الإعتناء بالشك.

وكما لو علم بوجود المرتبة الشديدة من ملكة الإستنباط عند زيد، ثمّ علم بزوال تلك المرتبة لكنّ اليقين بأصل الملكة موجود.

وكما لو علم بعدالة زيد

الإختلاف في الصّورتين الأوليين

وأما في الصّورتين الأوليين، فقد وقع الخلاف على ثلاثة أقوال: فقيل بالجريان فيهما، وقيل بعدم الجريان فيهما، وقيل بالجريان في الأولى دون الثانية.

(١) فراند الأصول ٣/ ١٩٦.

رأي الشيخ

والثالث - وهو التفصيل - للشيخ قدس سره. وقد استدلل له: ^(١) بأنه لما تحقّق الفرد المقطوع بزواله، حصل اليقين بوجود الكلّي في الدار، وبما أنا نحتمل وجود الفرد الآخر في الدار مقارناً لزواله، فنحن في شك من بقاء الكلّي فيها. فتمّ أركان الإستصحاب في الكلّي.

الإشكال عليه

وأشكل عليه نقضاً وحلاً.

أما نقضاً، فبأن لازم قول الشيخ بجريان إستصحاب الكلّي في الصّورة الأولى: هو عدم جواز الدخول في الصّلاة بالوضوء قبل الغسل لمن انتبه من نومه واحتمل جنابته في النوم - لأنّ المعلوم إرتفاعه حينئذٍ هو حدث النوم فقط، وأما كلّي الحدث، فيحتمل بقاؤه لاحتمال بقائه في ضمن الجنابة الحاصلة مقارنةً لحدث النوم - وهذا ما لا يقول به أحد.

وقد أُجيب عن هذا الإشكال: بأنّ ظاهر الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ... وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ ^(٢) هو وجوب الوضوء على المكلف إذا قام من نومه إلى الصّلاة، إلا إذا كان جنباً فيجب عليه الغسل. فكان وجوب الوضوء مترتباً على أمر وجودي وهو الحدث الصغير، وأمرٍ عدمي وهو

(١) فراند الأصول ٣ / ١٩٦.

(٢) سورة المائدة، الآية ٦.

الحدث الكبير. ونتيجة ذلك: عدم وجوب الوضوء إذا وجب الغسل بالجنابة، لأنّ التفصيل قاطع للشركة.

وفي المسألة المفروضة، يكون المكلّف محرراً لموضوع وجوب الوضوء المركّب من الأمرين، أمّا الأوّل وهو النوم فبالوجدان، وأمّا الثاني فبالأصل، أي أصالة عدم تحقّق الجنابة، فلا يجب عليه إلا الوضوء. فالنقض غير وارد.

وأما حلّاً، فيرد على الشيخ أن لا وحدة للموضوع بين القضيتين حتّى يجري الإستصحاب في الكلّي. وتوضيحه يتقوّم بمقدّمتين معلومتين:

الأولى: إنّ العلم بوجود الكلّي في الخارج معلولٌ للعلم بوجود الفرد فيه.

والثانية: إنّ أفراد الكلّي متباينة في الوجود.

وفيما نحن فيه: لمّا علمنا بوجود زيد في الدار، فقد علمنا بوجود حصّة من الإنسان متخصّصة بخصوصيّة زيد، وأمّا الحصّة المتخصّصة بخصوصيّة عمرو فتحقّقها في الدار مشكوك فيه، وعليه، فلا تكون الحصّة المتيقّن بحدوثها متّحدة مع الحصّة المشكوك فيها، ومعه كيف يصح إستصحاب كلّي الإنسان بعد إرتفاع زيد؟

لا يقال: إن الحال في القسم الثاني من أقسام الكلّي كذلك، فلماذا قلتم هناك

بالجريان؟

لأنّ الفرق هو: تعلّق الشك هناك بنفس الحصّة المعلوم حدوثها في ضمن الفرد المرّدّد، من جهة احتمال حدوثها في ضمن ما يحتمل أو يتيقّن بقاؤه. بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الشك هنا إنّما هو في حدوث حصّة أخرى غير ما علم بحدوثه وإرتفاعه.

وعليه، فإنَّ إستصحاب الكلِّي لا يجري في الصُّورة الأولى، كما لا يجري في الثانية. فالتفصيل مردود.

وهذا تمام الكلام في هذا التنبيه.

التنبيه الرابع في الإستصحاب في الأمور التدريجية

وأنه هل يجري في الزمان والزمانيات أو لا؟
ووجه الإشكال هو: التصرّم والمضي، فلا يوجد الشك في البقاء حتّى
يستصحب.

ويقع الكلام في نفس الزمان، كاليوم والليلة. وفي الفعل الزماني، وبحوث
أخرى.

في نفس الزمان

ويكون الشك فيه على نحوين، فتارةً: يكون بمفاد كان وليس التامتين. كما
لو شك في أصل تحقّق النهار؟ أو في أصل بقائه؟. وأخرى: يكون بمفاد كان
الناقصة، كما لو شك في أنّ الوقت الحاضر هو من الليل أو من النهار.

فإن كان الشك لا في أصل التحقّق بل في مفاد كان الناقصة، فلا ريب في
عدم صحّة الإستصحاب، لعدم اليقين السابق، لأنّ هذا الوقت الحاضر إنّما حدّث

من الليل أو من النهار، فليس كونه من أحدهما متيقناً حتى يستصحب بقاءه. والتمسك باستصحاب بقاء نفس الليل أو النهار من أجل إثبات كون الوقت الحاضر من هذا أو ذاك، يتوقف على حجية الأصل المثبت.

الكلام في الزمان بنحو كان التامة

وإن كان الشك في أصل التحقق بمفاد كان أو ليس التامة، فهذا موضع البحث والكلام، وقد ذكروا لتصحيح الإستصحاب فيه طرقاً عديدة:

الطريق الأول

التمسك بالإستصحاب في ضد الزمان المشكوك فيه، فلما يشك في أن النهار باقٍ أو لا، - وأركان الإستصحاب غير تامة لما ذكرنا من الإشكال - يجري الإستصحاب في الليل، بأن يقال: لم يكن الليل متحققاً يقيناً والآن نشك في تحققه، فالأصل عدم تحقق الليل.

ولكن بقاء النهار هو لازم إستصحاب عدم دخول الليل، فالأصل مثبت.

الطريق الثاني

التمسك بالإستصحاب في الحكم، فلما يُشك في تحقق النهار. أي طلوع الشمس، فإن الحكم المترتب عليه هو فوات وقت صلاة الصبح، وبما أن الإستصحاب غير جارٍ في نفس النهار وطلوع الشمس، فإنه يتمسك به في بقاء حكم صلاة الصبح، إذ كانت واجبة أداءً، والآن يُشك في بقاء وجوبها كذلك، فيستصحب ويؤتى بها بقصد الأداء.

ولكن - هذا الذي ذهب إليه الشيخ -^(١) يرد عليه: أنه إن كان الغرض في إستصحاب الحكم بقاء نفس الوجوب، فمع إمكان الإستصحاب الموضوعي كما سيأتي، لا تصل النوبة إلى الإستصحاب الحكمي. وإن كان الغرض من إستصحاب الحكم عدم طلوع الشمس، فهذا أصل مثبت.

الطريق الثالث

إن منشأ الإشكال في المقام هو النظر إلى الزمان بالدقة العقلية، لأنه مركّب من أجزاء هي بين موجود ومعدوم، فلا بقاء للزمان حتّى يستصحب، والإستصحاب هو التبعّد ببقاء ما ثبت. لكنّ الزمان بالنظر العرفي أمر واحد مستمر، والملاك في الإستصحاب هو النظر العرفي. وعليه، فمتى شك في بقاء النهار أو دخول الليل أو غير ذلك، فإن أركان الإستصحاب تامّة، لا سيّما وأنه ليس في أدلّة الإستصحاب عنوان البقاء، وأنما جاء فيها عدم نقض اليقين بالشك، والمدار في تحقّق هذا العنوان هو الفهم العرفي.

قال الأستاذ:

صحيحٌ أنّ الخطابات ملقاة إلى العرف، وأنّ النظر العرفي هو الملاك، لكنّ هذا الوجه الذي أفاده المحقّق العراقي^(٢) مشتملٌ على أمرين غير صحيحين:
أحدهما: ما ذكره من أنّ الزمان متحقّق من الآنات التي هي بين موجود ومعدوم.

(١) فراند الأصول ٣ / ٢٠٤.

(٢) نهاية الأفكار ٤ / ١٤٦.

وفيه: إن هذا يستلزم الإلتزام بالجزء الذي لا يتجزأ، والجزء الذي لا يتجزأ باطل برهاناً.

والآخر: ما ذكره من عدم وجود عنوان البقاء في أخبار الإستصحاب.

وفيه: إن هذا العنوان مستفادٌ من نفس «لا تنقض اليقين بالشك»، فإن معنى ذلك هو إبقاء المتيقن السابق عملاً.

الطريق الرابع

وهو حلّ المشكلة عقلاً، وهو طريق صاحب الكفاية،^(١) وقد ذكر وجهين: الوجه الأول: ما ذكره بقوله: فإن الأمور غير القارّة وإن كان وجودها ينصرم ولا يتحقّق منه جزء إلا بعد ما انصرم منه جزء وانعدم، إلا أنه ما لم يتخلّل في البين العدم، بل وإن تخلّل بما لا يخلّ بالإنصال عرفاً وإن انفصل حقيقةً، كانت باقيةً مطلقاً أو عرفاً، ويكون رفع اليد عنها مع الشك في إستمرارها وانقطاعها نقضاً، ولا يعتبر في الإستصحاب - بحسب تعريفه وأخبار الباب وغيرها من أدلّته - غير صدق النقض والبقاء كذلك قطعاً.

توضيحه: إن من الموجودات ما هو متشابه مع العدم، ومنها ما ليس كذلك، والزمان من القسم الأول، فإنه متقوم في ذاته بالعدم، فيوجد أن وينعدم ثم يوجد أن آخر وينعدم. وهكذا، وإذا كان حقيقة الزمان كذلك، فإن العدم لا يعقل أن يكون ناقضاً ورافعاً له، لاستحالة كون مقوم الشيء رافعاً له.

(١) كفاية الأصول: ٤٠٧.

والحاصل: إن أجزاء الزمان متصلة، والموضوع في القضيتين واحد، لأنّ
العدم الموجود بين الأجزاء مقومٌ للزمان، وليس عدماً متخلّلاً بين الأجزاء
كالتنفّس المتخلّل بين أنات الكتابة والتكلّم مثلاً.
والنتيجة: إنّه كما يصدق عنوان النقص عرفاً، فإنّه صادقٌ عقلاً، وأركان
الإستصحاب تامّة عقلاً وعرفاً.

الوجه الثاني: ما ذكره بقوله: ^(١) مع أنّ الإنصرام والتدرّج في الوجود في
الحركة في الأين وغيره، إنّما هو في الحركة القطعية، وهي كون الشيء في كلّ آنٍ
في حدٍّ أو مكان، لا التوسطية وهي كونه بين المبدء والمنتهى، فإنّه بهذا المعنى
يكون قاراً مستمراً.

توضيحه: إنّ الحركة على قسمين: الحركة القطعية، وهي كون الشيء في كلّ
آنٍ في مكان، كحركة زيد من الدار إلى المدرسة، أو كون الشيء في حدٍّ غير الحدّ
السابق، إذا كانت الحركة في غير المكان، كحركة الطفل من حالٍ إلى حالٍ في
طريق الرشد مثلاً.

والحركة التوسطية، وهي كون الشيء بين المبدء والمنتهى، كأن يكون زيد
بين المدرسة والدار. وتختلف هذه الحركة عن الحركة القطعية بأنّ الأكوان
المتصلة المتعاقبة تكون جزئيات لها، لكون كلّ واحدٍ من الأكوان في هذه الحركة
واقعاً بين المبدء والمنتهى، والكون بين الحدّين واحد شخصي غير متعدّد.

(١) كفاية الأصول: ٤٠٨.

والتدرج والإنصرام في الوجود بسبب تعدد الموضوع المانع عن جريان الإستصحاب إنما هو في الحركة القطعية التي يلاحظ فيها كون الشيء في كل آن في غير الآن السابق، إذ الموضوع يكون متبدلاً، دون الحركة التوسيطية، فبان الموضوع باقٍ، ولذا يكون من الأمور القارة. فإذا شك في بلوغ الشمس مثلاً إلى نقطة الغروب، جرى إستصحاب عدم بلوغها إليها، وصح أن يقال: النهار باقٍ، وكذا إذا شك في وصول زيد إلى المدرسة، فإنه يستصحب عدم وصوله إليها.

الكلام في الزمان بنحو كان الناقصة

ووقع الكلام والخلاف بينهم في جريان الإستصحاب في الزمان بنحو كان الناقصة، كأن يشك هل هذه الساعة من رمضان أو لا؟ هل هذه الساعة من النهار أو الليل؟ فالشك في رمضانة هذه القطعة من الزمان أو ليليتها.

قال الشيخ بعدم الجريان، قال: ^(١) وأما نفس الزمان، فلا إشكال في عدم جريان الإستصحاب فيه، لتشخيص كون الجزء المشكوك فيه من أجزاء الليل والنهار، لأن نفس الجزء لم يتحقق في السابق فضلاً عن وصف كونه نهاراً أو ليلاً. وتبعه الميرزا. ^(٢)

وذهب العراقي إلى الجريان. ^(٣)

(١) فراند الأصول ٣ / ٢٠٣.

(٢) أجود التقريرات ٤ / ١٠٣.

(٣) نهاية الأفكار ٤ / ١٤٧.

وجه عدم الجريان

عدم تحقّق أركان الإستصحاب، لكون المستصحب - وهو السّاعة من الزمان - مردّداً بين أن يكون من النهار أو اللّيل، من شهر رمضان أو شوال. فإن أُريد إجراؤه في وصف النهارية مثلاً، فلا يقين سابق، وإن أُريد إجراؤه في بقاء النهار لتكون السّاعة منه، فهذا أصل مثبت.

وجه الجريان

وأفاد المحقّق العراقي: بأنّه كما أنّ النهار يتحقّق أنا فأنا فهو موجود مستمر، كذلك الوصف القائم به وهو النهارية، وكذلك اللّيلية والرمضانية ونحوها، فكما يكون رمضان موجوداً بنحو كان التامة، فإن وصف الرضائية موجود معه كذلك. فما كان مصحّحاً لجريان الإستصحاب في الزمان بنحو كان التامة، فهو المصحّح لجريانه فيه بنحو كان الناقصة.

نظر الأستاذ

عدم الجريان. وما ذكره العراقي قياس مع الفارق، لأنّ المفروض تحقّق اليقين بالنهار بنحو كان التامة، فيشك في بقائه فيستصحب كما تقدّم. أمّا في مفاد كان الناقصة، فالأمر مشكوك فيه من الأوّل ولا يقين سابق.

الكلام في الأمور التدريجية الأخرى

ووقع الكلام في جريان الإستصحاب في مثل «الجريان» و«السيلان»، حيث

وقعا موضوعاً في أدلة الأحكام الشرعية. كما لو كان الماء جارياً سابقاً والآن يشك في جريانه، وكان لدم الحيض سيلان والآن يشك، فهل يجري الإستصحاب في مثل هذه الأمور التدريجية؟

والكلام هنا نفس الكلام في نفس الزمان، والإشكال هو الإشكال والجواب هو الجواب.

صور المسألة والكلام فيها

نعم، هنا ثلاث صور:

تارة: يشك في بقاء الجريان لاحتمال تحقق المانع عنه.

وأخرى: يشك فيه لاحتمال عدم المقتضي للجريان.

والحق جريان الإستصحاب في كلتا الصورتين، خلافاً للشيخ في الثانية

على المبني.

وثالثة: يتيقن بعدم جريان الماء لليقين بزوال مادته، ولكن يحتمل تحقق

مادة أخرى له.

وفي هذه الصورة يكون الشك في بقاء الجريان مسبباً عن الشك في

حدوث المادة الأخرى، فإذا جرى الأصل في السبب انتفى الشك في المسبب.

لكن فيه: إن هذه السببية تكوينية لشرعية، وقد تقرر إعتبار كونها شرعية

حتى يكون الأصل في السبب حاكماً على الأصل في المسبب. إذن، لامانع من

جريان الإستصحاب في «الجريان».

وهذا هو الإشكال الأوّل في جريان الإستصحاب في هذه الصّورة والجواب عنه. والإشكال الثاني على جريان الإستصحاب في «الجريان» في هذه الصّورة: ما ذكره الميرزا واعتمده، وهو: إنّ الجريان المستند إلى المادّة الأخرى المحتملة غير الجريان الذي كان عن المادّة الأولى المتيقّن زوالها. فما كان متيقّناً فقد زال، وما يراد إستصحابه فهو مشكوك الحدوث.

والجواب: إنّ المهم وحدة الموضوع وصدق عنوان النقص، ومسلك الميرزا تبعاً للشيخ أنّه في مورد الشك في المقتضي لا يصدق عنوان النقص، فلا يجري الإستصحاب. ولقد كان الأولى بالميرزا أن يمنع الإستصحاب فيما نحن فيه من باب إنتفاء المقتضي لا من باب تعدّد الموضوع!

لكن التحقيق: عدم تعدّد «الجريان» فيما نحن فيه عند أهل العرف، إن لم يكن كذلك عقلاً، لأن المفروض إتصاله وعدم تخلّل العدم في البين، غير أنّ المادّة قد تبدّلت، وذلك لا يضرّ بصدق وحدة الجريان الذي هو الموضوع المستصحب، وصدق النقص سواء كان الشك في المقتضي أو الرافع كما تقدّم في محلّه. فالحق جريان الإستصحاب.

الكلام في الأفعال المتقيّدة بالأزمنة الخاصّة

ويبقى الكلام في جريان الإستصحاب وعدمه في الأفعال المتقيّدة بالأزمنة الخاصّة، كالإمساك المقيدّ بنهار شهر رمضان، والوقوف المقيدّ بما بين الزوال والغروب بعرفات وغير ذلك.

صور المسألة والكلام فيها

وهنا صور:

فقد يكون القيد عدم الضد، فإذا قلنا بأن الإمساك في رمضان مقيّد بعدم دخول الليل، كان جواز الأكل والشرب مقيّداً بعدم طلوع الفجر. وقد يكون القيد حصّة خاصّة من الزمان، كالنهار قيّداً للصلاة النهارية، والليل قيّداً للصلاة الليلية.

ثم إن القيد يكون تارة: قيّداً لمفاد الهيئة أي الوجوب. وأخرى: لمفاد المادّة، أي الواجب. وفي الثاني تارة: يكون الشك في بقاء القيد من ناحية الشك في الموضوع، فالشبهة موضوعية، وأخرى: يكون من ناحية الشك في الحكم، فالشبهة حكمية. والحكمية تنقسم إلى: ما إذا كان منشأ الشك في الحكم هو الشك في المفهوم، كما لو شك في مفهوم الغروب الذي هو الحدّ للنهار المجمعول قيّداً للصلاة، هل هو إستتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقية. وإلى ما إذا كان منشأ الشك هو الدليل، من جهة إجماله أو وجود المعارض له، مثل قضية آخر وقت صلاة العشاء، هل هو نصف الليل أو طلوع الفجر، حيث النصوص مختلفة.

ثم إنّه حيث يكون الزمان قيّداً، فقد يقع الشك في بقاء الحكم بعد إنتهائه، من جهة احتمال كون التكليف بنحو وحدة المطلوب أو تعدّد المطلوب، كما في صلاة الليل، فإنّ وقته محدود بنصف الليل إلى طلوع الفجر على المشهور، ولكن هل كونه إلى طلوع الفجر بنحو وحدة المطلوب فلا يكون مطلوباً بعد طلوعه، أو هو بنحو تعدّد المطلوب فيكون لها درجة من المطلوبية بعد طلوعه؟

إن كان الزمان قيدياً لا من حيث الوجود بل القيد عدم الضدّ، كأن يكون جواز الأكل والشرب في ليالي شهر رمضان مقيداً بعدم طلوع الفجر، فتارة: يكون الاستفادة من الأدلة دوران جواز ذلك مدار بقاء الليل، وأخرى: يكون الاستفادة دوران ذلك مدار عدم طلوع الفجر. وكذلك وجوب الإمساك في النهار، يكون تارة: مقيداً بالنهار إلى الغروب، وأخرى: مقيداً بعدم دخول الليل.

وأركان الإستصحاب في هذه الصورة تامة.

نعم، يبقى الكلام لو شك في بقاء جواز الأكل والشرب من جهة الشك في الليل بنحو الشبهة المفهومية.

وإن كان الزمان قيدياً من حيث الوجود، كأن يكون النهار قيدياً لوجوب الإمساك، أو الزوال قيدياً لوجوب الصلاة، وهكذا. فلا إشكال في تمامية أركان الإستصحاب، فيستصحب عدم تحقق النهار أو الزوال.

وإن كان الزمان قيدياً للمادة - أي الواجب أو المستحب - كأن تكون نافلة الليل مقيدة بالثلث الأخير من الليل، فأركان الإستصحاب تامة بلا إشكال. وكذلك كون النهار قيدياً للصلاة اليومية، حيث يشك في بقاء النهار فيستصحب.

نعم، إذا أريد من إجراء إستصحاب بقاء الزمان ظرفية الزمان للواجب أو المستحب، بأن تكون الصلاة واقعة في النهار - مثلاً - كان من الأصل المثبت. ومن هنا عدل الشيخ عن إستصحاب الزمان إلى إستصحاب الحكم، فيستصحب بقاء وجوب الصلاة في النهار أو الإمساك في النهار، إلى غير ذلك من الموارد، وحينئذٍ يستمر على صومه حتى يتيقن بانتهاء النهار.

وأشكل على الشيخ: بأن هذا يستلزم إسراء الحكم من موضوع إلى آخر، لأن متعلّق الحكم هو الإمساك في نهار رمضان، ومع الشك في كونه من رمضان أو شوال، فإنّ إبقاء وجوب الصّوم بالإستصحاب يحتمل وقوعه في شوال، فجواب الشيخ لا يحلّ المشكلة.

وأجاب الميرزا عن المشكلة في الدورة السابقة بما توضّحه: (١)

إنّ المفروض تماميّة الأركان في إستصحاب الوجوب، لأن وجوب الإمساك سابقاً يقيني، والشك في بقائه على أثر الشك في إنتضاء رمضان محقّق، والأثر مترتب، لكون المستصحب حكماً شرعياً، ومع تماميّة الأركان يتمّ التعبّد الشرعي ببقاء الوجوب بجميع خصوصياته، منها وقوع الإمساك الواجب في النهار. قال: ولولا ذلك لكان الإستصحاب لغوّاً.

وفيه:

إنّ هذا من الأصل المثبت، ولو تمّ ما ذكره للزم القول بحجّية الأصل المثبت في جميع الموارد من هذا القبيل، وذلك، لأنّ وقوع الإمساك في نهار رمضان خصوصيّة عقليّة لا شرعيّة. وأمّا لزوم اللّغويّة، فإنّما يكون فيما لو كان الدليل على بقاء الحكم نصّاً خاصّاً، لكنّ المفروض أنّ الدليل هو إطلاق أدلّة الإستصحاب، وأنّ شمول دليل الإستصحاب لمثل ما نحن فيه مستلزم للدور، لأنّ شمول «لا تنقض» له يتوقّف على إحراز كون الواجب - وهو الإمساك - واجداً للشرط

- وهو الوقوع في رمضان - ولا طريق إلى الإحراز سوى شمول «لا تنقض» له.
وبما ذكرنا ظهر الفرق بين ما إذا كان الشمول بدليلٍ خاصٍّ أو عام، فإنّه إن كان بدليلٍ خاصٍّ، فإن نفس الدليل يفيد إحراز جميع الخصوصيّات، وإن كان بدليلٍ عام، فلا بدّ من إحراز جميع الخصوصيّات في المتعلّق حتّى يتم إبقاء الحكم بالإستصحاب.

وأجاب العراقي عن المشكلة بما حاصله:^(١) إن كان الإمساك المشكوك وقوعه في نهار رمضان واقعاً في اليوم المتقدّم، كان في رمضان يقيناً، والآن كذلك.
وفيه:

إنّ هذا الجواب مبني على حجّية الإستصحاب التعليقي. وعلى القول بجريانه، فمبني على جريانه في الموضوعات كالأحكام - لأنّ القائلين بجريانه على قولين .. وسيأتي عدم تمامية كلا المسلكين.
وأجاب الميرزا - في الدورة اللاحقة -^(٢) بجوابٍ يشتمل على كبرى وصغرى.

أما الكبرى فهي: إنّه إن كان موضوع الحكم عبارة عن وصفٍ من الأوصاف، وشك في وجوده لترتيب الحكم عليه، لزم التمسك باستصحاب وجوده بنحو كان الناقصة، كالعدالة المعتبرة في إمام الجماعة مثلاً. وأمّا إن كان الموضوع مركّباً من

(١) نهاية الأفكار / ٤ / ١٤٨ - ١٤٩.

(٢) أجود التقريرات / ٤ / ١٠٧.

جوهرين أو عرضين أو جوهر وعرض غير قائم بذاك الجوهر، أمكن إحرازهما بالوجدان أو بالتعبّد أو إحراز أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبّد بنحو كان التامة، ولا حاجة إلى إستصحاب الظرفيّة بنحو كان الناقصة.

وهذه الكبرى منطبقة على ما نحن فيه، فإنّ الإمساك في نهار رمضان ليس وصفاً للزمان ولا عارضاً عليه، بل هما وجودان مستقل أحدهما عن الآخر، يكفي إحراز تحققهما بنحو كان التامة. أمّا الإمساك فمحرز بالوجدان، وأمّا الزمان فيحرز بالإستصحاب.

وفيه:

إن ما ذكره خلاف النصوص في أبواب المواقيت، وأعداد الفرائض، حيث أخذ الزمان فيها ظرفاً، أي بنحو كان الناقصة لانبحو التركيب الذي ذكره الميرزا، منها: صحيحة الحلبي في حديث: ولكن يصلّي العصر فيما بقي من وقتها.^(١)
وعن أبي بصير: من صلّى في غير وقتٍ فلا صلاة له.^(٢)
أي: من صلّى في وقت فله صلاة.

وعن الحلبي: إذا صلّيت في السفر شيئاً من الصّلاة في غير وقتها فلا يضرك.^(٣)

(١) وسائل الشيعة ٤ / ١٢٩، رقم ١٨.

(٢) المصدر ٤ / ١٦٨، رقم ٧.

(٣) المصدر ٤ / ١٦٨، رقم ٩.

وعن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السّلام في حديث: وثمان ركعات في السّحر.^(١)

وعن زرارة قال: سألت أبا جعفر عمّا فرض الله عزّ وجلّ من الصّلاة؟ فقال: خمس صلوات في اللّيل والنهار.^(٢)

وهذه الرواية صحيحة.

هذا، وليس في المقابل إلّا: إذا زالت الشمس دخل وقت الصّلاتين.^(٣)

وهذه الرواية ساكنة عن كيفيّة دخل الوقت في الصّلاة. لكنّ النصوص السّابقة ناطقة بذلك ومبيّنة.

فما ذكره الميرزا في الكبرى لو سلّم غير منطبق على ما نحن فيه.

لكنّ الإشكال في الكبرى أيضاً - بقطع النظر عن النصوص - فإنّ الأصل هو

الظرفيّة والتقيّد لا التركيب، لأنّ ذلك هو النسبة عرفاً بين زمانٍ وزمانيّ، ومكانٍ

ومكانيّ، فيقال صلّيت في المسجد، صلّيت في السّاعة الفلانيّة، ولا يقال صلّيت

مع السّاعة الفلانيّة.

وأجاب الإصفهاني^(٤) عن المشكلة: بالفرق بين أن يكون الواجب هو

(١) وسائل الشيعة ٤ / ٥٥، الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض، رقم ٢٣.

(٢) المصدر ٤ / ١٠، الباب ٢، رقم ١.

(٣) المصدر ٤ / ١٢٥، الباب ٤ من أبواب المواقيت.

(٤) نهاية الدراية ٥ / ١٥٧.

الإسك النهارى أو يكون هو الإسك فى النهار. فإن كان الأول، فاستصحاب بقاء النهار أصل مثبت، لكون الإسك متصفاً بالنهارية. أما إن كان الثانى، فلا. وما نحن فيه من هذا القبيل. ولما كان الغرض هو الإتيان بما اشتغلت به الذمة والخروج عن عهدة التكليف، فلا فرق بين أن يكون بثبوت النهار - المفروض وقوع الإسك فيه - بالوجدان أو بالتعبّد، ومع إستصحاب بقاء النهار يثبت النهار بالتعبّد، ويكون الإسك المأتى به بالوجدان واقعاً فى النهار ويتحقّق الإمتثال.

وفيه:

صحيح أن الواجب هو الإسك فى النهار، وقد تقدّم فى الإشكال على الميرزا أن هذا هو المستفاد من النصوص، ولكن ما معنى النهار التعبدي؟ إن الذى فى النصوص هو الليل والنهار، والمتبادر من ذلك هو النهار الواقعي، أى كون الشمس بين الحدين، لا النهار التعبدي. ويشهد بذلك أنه إذا كان ثبوت النهار تعبدياً، لزم إضافة قيد التعبّد وأن يقال: نهاراً تعبداً، لكن الموجود فى النصوص هو النهار، أى النهار الواقعي، وهذا هو الدخيل فى الحكم كغيره من العناوين، من الماء والتراب وغير ذلك ... وحينئذ يعود الإشكال، لأن دليل الإستصحاب إنما يثبت النهار تعبداً لو كان له أثر شرعاً، وإذا كان الأثر وقوع الصلاة بالوجدان فى النهار فهذا دور، لتوقف تعبّد الشارع بنهارية هذه القطعة من الزمان على الأثر، والأثر ليس إلا وقوع الصلاة فى النهار، لكن وقوعها فيه متوقف على ثبوت النهارية بإتيان الصلاة فيه.

وأجاب صاحب الكفاية: ^(١) باستصحاب الفعل المقيد بالزمان، بأن كان المأمور به الإمساك في النهار، وهذا متيقنٌ به سابقاً، فلمّا شك في بقائه نستصحبه. ثمّ أمر بالتأمل.

أقول: لعلّ التأمل من جهة إختلاف الموضوع، فالفعل السّابق كان في النهار، وأمّا اللاحق فمشكوك كونه في النهار.

خلاصة البحث

إنّه إن ارتفع الإشكال بأحد الطرق فهو، وإلّا، فإنّه مع الشكّ في كون الإمساك واقعاً في نهار شهر رمضان، والمفروض إشتغال الذمّة يقيناً بإيقاع الإمساك في النهار الواقعي، لا بدّ من الفراغ اليقيني، فيلزم عقلاً الإتيان بالإمساك حتّى يتحقّق الفراغ يقيناً.

ولا يخفى أنّ ذكرنا «الإمساك» من باب التمثيل، وإلّا ففي وجوب الإمساك في يوم الشك يوجد نصّ خاص ولا حاجة إلى الإستصحاب. نعم، نحتاج إليه في الصّلاة لعدم وجود الدليل.

ويبقى الكلام في مسألتين:

إحدهما: في كفيّة النيّة في هذا الإمساك.

والثانية، في أنّه هل يجب الإتيان بالإمساك مرّةً أخرى قضاءً أو لا؟

هذا كلّه في الشك في بقاء الزمان من جهة الشبهة الموضوعيّة.

(١) كفاية الأصول: ٤٠٩.

الكلام في الشبهة الحكمية

وإن كان الشك في الحكم من ناحية الشك في بقاء الزمان من جهة الشبهة الحكمية، فقد تقدّم أنه تارة: يكون منشأ الشبهة هو الشك في مفهوم الزمان المأخوذ في الحكم مثل «الغروب» حيث يتردّد بين استتار القرص وذهاب الحمرة المشرقية، فإذا إستتر نشك في بقاء الحكم وهو صلاة العصر مثلاً أو الإمساك، فإن كان المراد من الغروب الإستتار فقد تحقّق يقيناً، وإن كان ذهاب الحمرة فهو غير متحقّق يقيناً، فلا إستصحاب في الموضوع، وهل يجري الإستصحاب الحكمي، بأن نقول: كان الإمساك واجباً قبل الإستتار والآن نشك فيُستصحب؟

والتحقيق: عدم الجريان، لأنّ الموضوع في أدلة الإستصحاب هو عنوان «النقض»، فلا بدّ من إحرازه، وهو غير ممكن هنا، ويكون التمسك بدليل الإستصحاب من قبيل التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية لنفس الدليل.

وذلك، لأن حدّ الإمساك الواجب إما الإستتار وإما ذهاب الحمرة، فإن كان الأول، فإبقاء الحكم بعده حتى ذهاب الحمرة يكون من إسراء الحكم من متعلّق إلى متعلّقٍ آخر. وإن كان الثاني، المفروض عدم تحقّقه، فإنّ النقض غير حاصل يقيناً. وتارة: يكون منشأ الشبهة إجمال الدليل أو وجود المعارض له، كما لو وقع الشك في حكم صلاة العشاء من جهة تعارض الأدلّة بأن وقتها محدود بنصف الليل أو طلوع الفجر.

أمّا إستصحاب الموضوع، فلا يجري، لأنّ الأمر يدور بين المحقّق يقيناً وغير المحقّق يقيناً.

وأما إستصحاب الحكم، فكذلك، لما تقدّم من مشكلة إسرائ الحكم من موضوع إلى آخر.

الكلام في تردّد القيد بين كونه للطلب أو مرتبة منه

لو أخذ الزمان غايةً وقيداً لحكم، ولا شك في الحكم إلا من جهة أن الغاية قيدٌ لأصل الطلب أو هو قيدٌ لمرتبة من مراتبه.

مثلاً: الغروب غايةٌ لوجوب صلاة العصر، فهل له دخلٌ في أصل مطلوبية الصلّة، بأن لا تكون مطلوبةً بعده أصلاً، أو هي مطلوبة لكن في مرتبة دانية؟

رأي الشيخ

ذكر الشيخ^(١) أنه إن كانت الغاية مأخوذةً على وجه الظرفية، فالإستصحاب جارٍ، لوجود المقتضي وعدم المانع. وإن كانت مأخوذةً على وجه القيدية، فإنّ المقيد يتنفي بانتفاء القيد، فلا وجوب للصلّة بعد الغروب أصلاً، بل يجري إستصحاب عدم الوجوب.

رأي صاحب الكفاية

وقال صاحب الكفاية:^(٢) إن كان المطلوب تشكيكياً، له مراتب، فالإستصحاب جارٍ وإلا فلا.

(١) فرائد الأصول ٣/ ٢٠٦.

(٢) كفاية الأصول: ٤٠٩.

رأي المحقق الميرزا

وقال الميرزا^(١) بعدم جريان الإستصحاب مطلقاً.

توضيحه: ذهب الميرزا إلى عدم جريان الإستصحاب، لا الوجودي ولا العدمي. أما عدم جريان إستصحاب بقاء الوجوب، فلأن المفروض كون الغروب قيلاً لوجوب الصلاة، ومع إنتفائه ينتفي، لانتفاء المقيد بانتفاء قيده. وأما عدم جريان إستصحاب عدم الوجوب المقيد، فلأن الوجود والعدم متناقضان، - والمتناقضان في مرتبة واحدة - فوجود الوجوب المقيد بالغروب نقيضه هو العدم المقيد، أي: عدم وجود الوجوب بعد الغروب، لكن إستصحاب العدم الأزلي لتحقق هذا العدم الخاص أصل مثبت.

والحاصل: إن الغروب قيد للوجوب، ونقيضه هو العدم في هذا الظرف، لا العدم الأزلي المطلق، فلاحالة سابقة حتى يتم الإستصحاب، بل المرجع هو البراءة أو الاشتغال.

الإشكال عليه

إنه إن كان نقيض الوجود المقيد هو العدم المقيد فالحق مع الميرزا.

لكن التحقيق أنه ليس المناط في التناقض أن يكون العدم متصفاً بما كان الوجود متصفاً به، فالرافع للوجوب الخاص المحدود بالحد هو عدم الوجوب

(١) أجود التقريرات / ٤ / ١٠٩.

لاعدم الوجوب المقيّد، فالإستصحاب تام، والنتيجة عدم مطلوبيّة الصّلاة بعد الغروب. أمّا إن كان الزمان ظرفاً فلما ذكره الشيخ، وأمّا إن كان قيداً فلاإستصحاب العدم الأزلي.

رأي السيّد الخوئي

وذهب السيّد الخوئي^(١) إلى أنّ المورد من صغريات القسم الثاني من أقسام إستصحاب الكلّي، فهو جارٍ من هذا الباب. قال: وأمّا إذا كان الشك في بقائه ناشئاً من احتمال كون العمل بذاته مطلوباً مطلقاً، ووقوعه في الوقت مطلوباً آخر، كما إذا احتتم كون ذات الصّلاة مطلوبة مطلقاً، ووقوعها في الوقت مطلوباً آخر، كان المورد من صغريات القسم الثاني من إستصحاب الكلّي، ضرورة أنّه يدور أمر متعلّق الوجوب بين الفرد القصير المختص بالوقت والفرد الطويل المطلق. فبناءً على جريان الإستصحاب في الأحكام الكلّيّة - كما عليه الأكثر - يحكم ببقاء الوجوب تمسكاً بإستصحاب الكلّي، لإحتمال تعلّق الوجوب بالفرد الطويل المقطوع بقاؤه، وعليه يتفرّع القول بتبعيّة القضاء للأداء، لأنّ الأمر الأوّل باق بعد ولم يسقط على الفرض.

وأما بناءً على المختار من عدم جريان الإستصحاب في الأحكام الكلّيّة، لكونه مبتلى بالمعارض دائماً، فلا يمكن التمسك بإستصحاب بقاء الوجوب. وعليه يتفرّع القول بكون القضاء بأمر جديد كما نقول به.

(١) مصباح الأصول ٣ / ١٥٧.

وفيه:

إنَّ الكلام كلّه في أنّ المورد من قبيل إستصحاب الأمر الشخصي لا من قبيل إستصحاب الكلّي. فما ذكره غير تام.
وهذا تمام الكلام في التنبيه الرابع.

التنبية الخامس

في الإستصحاب التعليقي

وهو من البحوث المهمة في الإستصحاب، وله آثار عملية في أبواب العبادات والمعاملات وفي أبواب الشهادات والديات والقصاص. وقد طرح لأول مرة من زمن السيد بحر العلوم - في رسالته في العصير العنبي - والسيد صاحب الرياض والمجاهد، واختاره الشيخ وعدة من الأكابر.

بيان مورد البحث

ومورد البحث في كلام السيد الخوئي هو الحكم الفعلي من بعض الجهات، في مقابل الفعلي من جميع الجهات وهو التنجيزي. ولكن هذا غير صحيح، لأن الحكم أمر بسيط يدور أمره بين الوجود والعدم، ولا يتصور فيه الجهات العديدة، سواء التكليفي والوضعي. بل الحكم الفعلي هو ما كان موضوعه متحققاً بجميع قيوده، فالفعلية مساوقة للوجود، ولا تبعض في الفعلية.

فالتحقيق أن يقال: الموضوع للحكم إن كان فعلياً من جميع الجهات فهو تنجيزي، وإن لم يكن كذلك فهو تعليلي. والموضوع تارة: مركب من أجزاء. وأخرى: من المقتضي والشرط. والمثال المعروف للبحث هو: «العنب إذا غلا يحرم». فالعنب جزء، والغليان جزء آخر. في مقابل التنجيزي، أي ما إذا تحقّق الموضوع بجميع خصوصياته، فإن تحقّق بجميع خصوصياته ثم حصل تغيير فيه استصحب بقاؤه. أمّا لو لم يتحقّق كذلك، كأن تحقّق العنب ولم يتحقّق الغليان، ثم حصل تغيير في حال العنب، فلو تحقّق الغليان حينئذ هل يترتب الحرمة بجريان الإستصحاب فيه أو لا يجري الإستصحاب؟

هنا مقدّمتان:

الأولى: في إنقسامات الواجب، فإنه تارة: يكون الوجوب مشروطاً بشرط، مثل إذا دخل الوقت فصل. فهذا هو الواجب المشروط. وأخرى: يكون الوجوب محققاً وقد تحقّق موضوعه بجميع شروطه وقيوده. وهذا هو الواجب المنجز. وثالثة: يكون الوجوب الآن محققاً وشرطه غير متحقّق، وهذا هو الواجب المعلق، كما في الحج المعلق على الإستطاعة.

ومن هنا ظهر أن الواجب المعلق من أقسام الواجب المشروط، غير أن الشرط فيه متأخر، فمن جهة الهيئة، يكون الوجوب مشروطاً بالشرط المتأخر، ومن جهة المادة، يكون الواجب بعد شهرين مثلاً، أي إن ظرفه يوم عرفة. وفي مقابلهما هو الواجب المنجز، وهو ما إذا تحقّق الوجوب وتحقّق الواجب بجميع شرائطه.

ومورد الإستصحاب التعليقي، ما إذا كان الحكم - من الوجوب والحرمة وغيرهما - مشروطاً بشرط، كما في «العنب إذا غلا يحرم»، فإنه إذا لم يحصل الشرط (الغليان) فإن الحكم (الحرمة) غير موجود. لكنّ البحث هو: هل يمكن إجراء الإستصحاب في الحرمة المشروطة بالغليان، قبل تحقّق الشرط، فيما لو حصل تغيّر في العنب وغلا، أو لا يمكن؟

الثانية: في هذه القضية الشرطيّة «العنب إذا غلا يحرم» أمران، أحدهما: الحكم المشروط والشرط المعلق عليه. والآخر: الملازمة بين الحرمة والغليان. ويقع البحث في جريان الإستصحاب في الحرمة، وأيضاً يقع في جريانه في الملازمة، بأنّ هذه الملازمة قد كانت بين العنبيّة والغليان، والآن صار العنب زيبياً فهل هي باقية أو لا؟

والإستصحاب الثاني تنجيزي. والأوّل تعليقي.

وقد طرح الشيخ البحث في كليهما، وأجرى الإستصحاب في كليهما. بعد الفراغ من المقدّمتين

نقول: إنّه يقع البحث في الإستصحاب التعليقي في الحكم المعلق، كما في المثال المعروف، وقد يقع في الموضوع المعلق، كما في: الصلّاة إن كانت في هذا الثوب فقد كانت فيما يؤكل لحمه، والآن حصل تغيّر في الثوب، فهل يستصحب بقاء الصلّاة فيما يؤكل لحمه أو لا؟

الكلام في إستصحاب الحرمة

ويقع البحث في إستصحاب الحرمة - بناءً على القول بجريان الإستصحاب في الأحكام الكلّيّة الإلهيّة - تارة: في مرحلة المقتضي، وأخرى: في مرحلة المانع.

فالبحث في مقامين:

المقام الأول، وقد ذكر القائلون بجريان الإستصحاب لهذا المقام طرقاتاً:

طريق الشيخ

ذكر الشيخ:^(١) أن ما لا يقبل جريان الإستصحاب فيه هو المعدوم المطلق، أي ما لافعلية مطلقاً. وأما ما له الفعلية ولو من بعض الجهات، فيجري فيه الإستصحاب، وما نحن فيه من هذا القبيل.

وذلك، لأن الشارع لما قال «العنب إذا غلا يحرم»، فقد جعل الحكم - وهو الحرمة - على تقدير تحقق الشرط - وهو الغليان، فهو مجعولٌ لكن على تقدير، وهذا كاف لأن تشمله عمومات الإستصحاب.

وفيه:

إنه فرق بين التكوينية والإعتباريات. ففي عالم التكوين، يكون للمقتضى وجودٌ بوجود المقتضى له، فالعلاقة موجودة بوجود النطفة، وكذلك غيرها من التكوينية. أما في عالم الإعتبار، فليس الأمر كذلك، فلا يكون للحكم المترتب على (العنب إذا غلا) وهو (الحرمة) وجودٌ بوجود (العنب) بدون (الغليان)، وذلك لعدم تعقل ما تقدم ذكره في الأمور الإعتبارية، لأن الأمر الاعتراري يدور مدار كيفية إعتبار المعتبر، وإذا كان المعتبر قد إعتبر الحرمة بالنسبة إلى العنب والغليان، فجعل موضوع الحكم مركباً من العنب والشرط، فهو يتنفي بانتفاءه، ومن الواضح إنتفاؤه عند عدم الغليان، فلا حكم حينئذٍ أصلاً، لأنه في مرحلة القوة والإقتضاء كما تقدم في التكوينية.

وعلى الجملة، فإنَّ المعْتَبَر في الإستصحاب هو الوجود اليقيني للمستصحب سابقاً، وهذا إنَّما يكون في الإستصحاب التنجيزي، وأمَّا في التعليقي، فإنَّ الحكم تقديريٌّ فلا تعمه أدلة الإستصحاب.

وبعبارة أخرى: (التقدير) يقابل (التحقيق). ونحن في الإستصحاب نحتاج إلى الوجود السَّابِق التحقيقي لا التقديري فإنَّه وجود فرضي. وقوله: (العنب إذا غلا يحرم) قبل تحقُّق العنب والغليان معاً إنَّشاءً للحكم، وهذا الإنشاء لا شك فيه حتَّى يجري فيه الإستصحاب.

طريق صاحب الكفاية

وذكر صاحب الكفاية^(١) ما حاصله: إنَّ الحكم قبل الغليان حاصلٌ إلاَّ أنه غير فعلي، ولَمَّا يتحقَّق الغليان يصير فعلياً، وبذلك يجري الإستصحاب، لتمايئة أركانه، كما هي تامَّة في الحكم المنجَز، مع الفرق بينه وبين المنجَز، لأنَّه الفعلي من جميع الجهات. والحاصل: إنَّ المهم هو اليقين بأصل وجود الحكم المستصحب، وأمَّا كونه فعلياً، فلا دخل له في الإستصحاب.

وفيه:

ما تقدَّم في الإشكال على الشيخ، فقد كان تعبير الشيخ به «التقدير» وصاحب الكفاية يعبر به «الفعلية». فقد قلنا: بأنَّ الشارع قد رتبَّ الحكم في عالم الإعتبار على الموضوع المقدَّر الوجود، فإنَّ تحقُّق الموضوع تحقُّق الحكم وإلاَّ فلا وجود للحكم أصلاً، وإلاَّ يلزم وجود الحكم بلا موضوع.

(١) كفاية الأصول: ٤١١.

وعلى الجملة، فإنَّ الفعلية مساوقة للوجود، وإذ لم يكن الغليان فعلياً فلا وجود له فلا حرمة حينئذٍ.

طريق المحقق العراقي

وذكر المحقق العراقي^(١) طريقاً آخر له ثلاث مقدمات.

(المقدمة الأولى) إنَّ الحكم تارة: مطلق بالنسبة إلى موضوعه. وأخرى:

معلّق عليه. والتعليق تارة: عقلي وأخرى: شرعي.

فإن كان مطلقاً، وجب تحصيله، كما لو أمر الطبيب المريض بشرب الدواء.

فإن عليه تحصيله.

وإن كان معلّقاً، والتعليق عقلي، كما لو قال: أكرم العالم. فإنَّ العقل يرى

تعليق وجوب الإكرام على تحقّق الموضوع وهو العلم، فهو يدرك أن معنى هذا

الكلام أنّه إذا تحقّق العالم وجب إكرامه، وآلا فلا يجب تحصيل العالم.

وأما التعليق الشرعي، فهو مثل: «العنب إذا غلا يحرم»، حيث كان الحكم

منوطاً بالغليان بحكم الشارع.

(المقدمة الثانية) إنَّ القيد تارة: قيد للوجوب - الهيئة. وأخرى: قيد للمادة أي

الواجب. ولا يخفى أن كلا القسمين له دخل في مصلحة الحكم، إلا أن قيد الهيئة له

دخل في وجود أصل المصلحة، فصلاة الظهر - مثلاً - لا مصلحة لها قبل الزوال،

وقيد المادة يحقّق الفعلية للمصلحة، كالطهارة بالنسبة إلى صلاة الظهر الواقعة بعد

الزوال. فموقع قيد الوجوب في سلسلة علل الحكم، وموقع قيد الواجب في

(١) نهاية الأفكار / ٤ / ١٦٢.

سلسلة المعلولات للحكم.

ونتيجة هذه المقدمة هي: إنه كما لا يُعقل تقيّد المعلول بعلمته، ولا تقيّد العلة بالمعلول، لاختلاف المرتبة بين العلة والمعلول، لكنّ القيد والمقيّد في مرتبة واحدة. كذلك لا يُعقل بين الموضوع والحكم، فإنه وإن لم تكن النسبة بينهما هي العلية والمعلولية، لكنّ ملاك العلية والمعلولية موجود بينهما، وهو التقدّم والتأخر الرتبي. فلو كان شيء علةً للموضوع أو الحكم، لم يعقل تقيّد الموضوع أو الحكم به للاختلاف الرتبي، مثلاً: وجوب الصلاة متأخر عن المصلحة، والمصلحة متأخرة عن زوال الشمس. وأيضاً: ففي: العنب إذا غلا يحرم، الحرمة مقيدة بالغليان، فيكون الغليان دخيلاً في الملاك، فلا يعقل تقيّد الحكم - وهو الحرمة - بعلة الملاك له.

والحاصل: إنه لا يعقل تقيّد الحكم بالملاك.

لكنّ (التقيّد) أمرٌ و(التضيّق) القهري أمر آخر، فصحيح أن الحكم لا يتقيّد بموضوعه ولا يتقيّد بعلة الموضوع، لكنّ دائرة الحكم دائماً مضيقّة بدائرة الموضوع، ولا يعقل أن يكون الحكم أوسع دائرةً من موضوعه. مثلاً: الحرارة الناشئة من النار لا تتقيّد بالنار، لكون النار مقدّمةً رتبةً على الحرارة، لكنّ دائرة هذه الحرارة مضيقّة بالنار، إذ الحرارة الناشئة من النار غير الناشئة من الشمس.

(المقدمة الثالثة) وهي مهمّة، وحاصلها: إن ما تقرّر عند الكلّ من أن الأحكام الشرعية بنحو القضايا الحقيقية، سواء التكليفية مثل: الخمر حرام، والوضعية مثل: البيع لازم - وفي التكوينية كذلك مثل: النارة حارة. فإنه: كلّما تحقّق شيء واتّصف بأنه نار فهو منشأ للحرارة .. يقول العراقي: ليس على إطلاقه، فهو صحيح في الأحكام الوضعية دون التكليفية في الأحكام الخمسة كلّها.

أما في الوضعية، فإن الحكم الوضعي قوامه الاعتبار من المعبر، فهو يعتبر الزوجية والبينونة والملكية وهكذا... ولكن الأحكام التكليفية قوامها الإرادة أو الكراهة من المولى، فإذا أبرزت الإرادة التشريعية من المولى أو الكراهة إنتزع العقل من ذلك البعث أو الزجر.

والحاصل، إنه يكون العروض والإتصاف - في القضايا التكوينية وفي الأحكام الوضعية - في الخارج، فهي قضايا حقيقية. وأما الأحكام التكليفية، فإن قوامها الإرادة والكراهة، وهما من الأمور النفسانية ذات التعلق، مثل الشوق والحب والبغض، فهي متقومة بالمتعلق، ولما كانت نفسانية، فإن المتعلق لها نفساني كذلك، والآ يلزم أن يصير النفساني خارجياً والخارجي نفسانياً، وكلاهما محال، أو يلزم تحقق الإرادة بلامراد والكراهة بلامكروه، وهذا محال كذلك.

ثم إن الإرادة والكراهة ينقسمان عند المحقق العراقي إلى: المنوطة وغير المنوطة، ففي «العنب إذا غلا يحرم»، حيث الحكم هو الكراهة وقد أبرزت بكلمة يحرم، تكون الكراهة منوطة بالغليان، بخلاف: الخمر حرام، فإن الخمر أبرزت الكراهة بالنسبة إليه بلاإناطة. وكذا الحال في الإرادة، فقد يقول: أكرم زيداً، بلا إناطة. وقد يقول: إن جاءك زيد فأكرمه، فأناط وجوب الإكرام بالمجيء.

وحاصل ذلك: إنه في جميع الواجبات والمحرمات المطلقة، تكون الإرادة والكراهة غير منوطة، وفي المقيدة يكونان منوطتين.

وإذا تمّ هذا تمّ الإستصحاب التعليقي.

وذلك: لأن «العنب إذا غلا يحرم» قد خرج عن القضايا الحقيقية، لأن الغليان فيه ليس الغليان الخارجي بل النفساني - لما تقدّم من أن الحرمة هي

الكراهة النفسانية، فلا تعقل أن تُناط بأمرٍ خارجي - وعليه، فالكراهة النفسانية موجودة قبل الغليان الخارجي، وحينئذ، لو حصل تغييرٌ في العنب ووقع الشك في بقاء الكراهة السابقة، حكم ببقائها بمقتضى دليل الإستصحاب.

والحاصل: إن الإرادة في النفس، والمراد في النفس. وكذلك الكراهة. وعليه، فالحكم موجود قبل تحقّق الغليان في الخارج، ومع الشك يستصحب. ولا يخفى أن كون الإرادة والكراهة في النفس، لا ينافي كون محرّكة الإرادة والكراهة في الخارج، إذ الإرادة والكراهة شيء، ومحرّكتهما نحو الإمتثال شيء آخر.

الإشكال عليه

إنه سيأتي الإشكال المبناي على هذا المحقّق في حقيقة الحكم كما ذكر في المقدّمة الثالثة. بل المهم الإشكال في ما ذكره في المقدّمة الثانية، وذلك:

لأن العمدة في عدم جريان الإستصحاب التعليقي هو: إن قيد الحكم دخيل في الموضوع، فكان الغليان الذي هو قيد الحرمة جزءاً للموضوع، فمع عدم تحقّق الغليان لم يتحقّق الموضوع للحكم بالحرمة، فلا حكم قبل الغليان حتّى يستصحب. فذكر العراقي - في المقدّمة الثانية - أن قيد الحكم من علل الحكم، والموضوع للحكم لا يتقيّد بعلّة الحكم، فليس الغليان قيداً للحكم، فأركان الإستصحاب تامة.

وهنا موضع الإشكال عليه.

وتوضيحه: إنه لا ريب في وجود الإختلاف الرتبي بين الموضوع والحكم، وهذا الإختلاف طبعي كالإختلاف بين الواحد والاثنين، والملاك في إختلاف المرتبة طبعاً هو إحتياج أحد الطرفين إلى الآخر واستغناء الآخر عن طرفه، فالأثنين محتاج

- في عالم التصور وفي عالم التحقق - إلى الواحد، لكن الواحد غير محتاج إلى الاثنين. والموضوع والحكم كذلك، فإن الإكرام محتاج إلى زيد العالم، ولكن زيد العالم غير محتاج إلى الإكرام... هذا ملاك التقدم والتأخر الطبيعي بين الموضوع والحكم.

لكن الكلام في القيد مثل الغليان الذي هو قيدٌ للحرمة، فلولا الغليان لم يوجد الحرمة، فهو العلة للحكم.

أي إن الغليان هو الموجب للمفسدة للعنب فيترتب الحكم وهو الحرمة، فالغليان قيدٌ للحكم وهو في مرتبة العلة له، إلا أن الكلام كله هو النسبة بين الغليان والموضوع، فإن كان الغليان متأخراً رتبةً عن الموضوع - لكونه أي الغليان قيداً وعلّة للحكم وهو متأخر عن الموضوع - فالحق مع العراقي، وألا بطلت نظريته؟ لقد ذكرنا ملاك التقدم والتأخر بين الموضوع والحكم، فهل الملاك المذكور موجودٌ بين الموضوع وقيد الحكم لستم ما ذهب إليه؟

الحق أنه: لا.

لأن الموضوع لا علاقة له بالغليان، لا في عالم التصور ولا في عالم التحقق، إن الموضوع وهو العنب لا يحرم بدون الغليان، لكن لا تقدم وتأخر طبعاً بين العنب والغليان.

إن الغليان مثل العلم، فكما كان العلم قيداً لوجوب الإكرام، ولولا العلم فلا إكرام فهو علةٌ للإكرام، لكن العلم وزيد الموضوع لوجوب الإكرام في مرتبة واحدة، وليس بينهما ملاك التقدم والتأخر كما تقدم، كذلك الغليان بالنسبة إلى حرمة شرب العنب، فهو علةٌ للحرمة لكنه في مرتبة الموضوع.

وتحصّل: أنّ الغليان علةٌ للحكم وهو في مرتبة الموضوع أي العنب وقيدٌ له، لعدم وجود ملاك التقدّم والتأخّر الطبعي بين العنب والغليان، لعدم توقّف ذات العنب على الغليان، كما أنّ الواحد غير متوقّف على الاثنتين، وذات الغليان أيضاً غير متوقّف على العنب لتحقّقه في الماء أيضاً.

والعراقي يقول: لا يمكن تقييد العنب بالغليان، لكون الغليان علةً للحرمة، لكونهما في مرتبتين.

لكن ظهر بطلانه نقضاً وحلاً. أمّا نقضاً، فبمثل وجوب إكرام زيد العالم. وأمّا حلاً، فلعدم اختلاف المرتبة.

ومما يؤكّد ما ذكرنا: القانون المسلّم به عند الكلّ، من أنّ الحاكم الملتفت إلى إنقسامات موضوع حكمه، غير مهمّل له، فإمّا هو مطلق وإمّا مقيد. وفي المثال: لاشكّ في وجود القيد وهو الغليان في مقام الإثبات، فكان الحكم وهو الحرمة منوطاً بالغليان، كإناطة وجوب العتق بالإيمان.

هذا كلّه بغضّ النظر عن الإشكال المبناي، وذلك أن الحكم ليس الإرادة والكرهية، بل هو جعل المولى. نعم، الإرادة والكرهية هما المنشأ للحكم بالوجوب أو الحرمة.

طريق المحقّق الحائري

وذهب الشيخ الحائري^(١) وتلامذته تبعاً له إلى جريان الإستصحاب

التعليقي. وحاصل كلامه: تمامية الأركان ووجود الأثر في الزمان اللاحق، لأنّ اللازم في الإستصحاب أن يكون المستصحب ذا أثر في مرحلة الشك، وأن يكون اليقين السابق والشك اللاحق فعليين، وكل ذلك حاصل هنا.

توضيح ذلك: إنّ للحاكم في الأحكام المعلقة إنشاءً، فهو لما يقول: «العنب إذا غلا يحرم» يُوجد شيئاً لم يكن - لأن حقيقة الإنشاء هو الإيجاد، وهذا لا فرق فيه بين الأحكام المعلقة والأحكام التنجيزية - والإيجاد لا ينفك عن الوجود. وعليه، فقد حصل حكم للعنب إذا غلا وهو الحرمة، فلو حصل تغيير في العنب قبل الغليان، يقع الشك في بقاء تلك القضية الشرطية المجعولة؟

لقد كان اليقين بالقضية موجوداً، والشك في بقائها موجود الآن، ومقتضى دليل الإستصحاب هو التعمد بالبقاء.

والحاصل: إنه كما للشارع إنشاءً في الأحكام المطلقة المنجزة، كذلك في المعلقة، وإذا كان الحكم معلقاً، كان فعلياً من جهةٍ وغير فعلي من جهة. وهذا هو الفرق بين المعلق والمطلق، ولا فرق غيره، فكما يجري الإستصحاب هناك لتامة الأركان، كذلك هنا.

والمحقق الإصفهاني^(١) قرّر هذا المطلب ببيانٍ آخر وحاصله:

إنّ حقيقة الحكم عبارة عن الإنشاء بداعي جعل الداعي في الواجبات، وبداعي جعل الزاجر في المحرّمات، فهو ما يمكن أن يكون باعثاً للمكلف أو زاجراً في نفس المكلف الخالي عن شوائب الموانع عن العبودية.

وهذا حاصل في «العنب إذا غلا يحرم»، فهو حكم بحرمة الشرب معلّقاً على الغليان، فلو حصل تعيّر في العنب، وشك في بقاء الحكم، فالمرجع عموم لاتنقض.

النظر فيه:

لقد ذكروا أنّ هنا إنشاء، والإنشاء هو الإيجاد، وهذا يستلزم أن يكون هناك وجوداً لأنّ الإيجاد والوجود واحدٌ حقيقةً، متعدّدٌ اعتباراً. هذا صحيح، ولكنه مبنيٌّ على أن يكون (الإنشاء) هو (الإيجاد) وهو أوّل الكلام. إذ يرد عليه:

أمّا نقضاً، فإنّ الملكيّة من الإنشائيات، فلو أوصى بملكيّة الدار لزيد قائلاً: ملكتك داري بعد مماتي، كان إنشاء، لكنّ المنشأ - وهو الملكيّة - معلّق على الموت ... فلو كان الإنشاء إيجاداً - والإيجاد هو الوجود في الحقيقة - لزم أن تكون الملكيّة فعليّةً لأن تكون بعد الموت.

وأما حلّاً، فإن حقيقة (الإنشاء) ليس (الإيجاد) بل قيل هو (الإعتراف والإبراز) وهو قولٌ قويٌّ، وعليه، يكون الإعتراف فعليّاً، والمعتبر وهو الملكيّة بعد الموت، ولذا ليس للوصي التصرف في الدار مادام الموصي حيّاً.

وفي «العنب إذا غلا يحرم» كذلك، فقد أبرز إعتراف الحكم الآن، لكنّ الحرمة معلّقة على الغليان، وحيث لا غليان فلا حرمة سابقاً حتى تُستصحب.

وذكر المحقّق العراقي دليلاً نقضياً للقول بالجريان وهو:

إنّه إذا كان الإشكال على الإستصحاب التعليقي عدم تحقّق الموضوع المتيقّن - لكون الغليان جزءً للموضوع وهو غير متحقّق - فإنّ هذا الإشكال موجود في جميع موارد الإستصحاب في الشبهات الحكميّة، مع أنّ المشهور

تمامية الإستصحاب فيها. مثلاً: الماء المتغير بالنجاسة نجس، فلو علمنا بنجاسة الماء للتغير بالنجاسة، ثم زال التغير وشك في بقاء النجاسة، يجري إستصحاب النجاسة، مع زوال التغير الذي كان جزءاً للموضوع.

وفيه: إن موضوع (النجاسة) هو (الماء المتغير بالنجاسة)، والفقهاء يفرض وجود الماء والتغير ويفتي بالنجاسة، فإذا زال التغير حصل الشك في بقاء النجاسة فيتمسك بالإستصحاب. فالشك حاصل بعد تحقق الموضوع.

أما في الإستصحاب التعليقي، فالمفروض تحقق جزء للموضوع وهو العنب، دون الجزء الآخر وهو الغليان. وهذا الفرق كاف لعدم تمامية النقض.

الكلام في إستصحاب الملازمة

ثم إن الشيخ^(١) جوز في المقام جريان الإستصحاب في الملازمة، وهو إستصحاب تنجيزي، لأن الملازمة بين الغليان والحرمة كانت موجودةً يقيناً، أي إن الشارع بإنشائه «العنب إذا غلا يحرم» جعل هذه الملازمة والسببية بلاريب. سواء كان العنب أو الغليان موجوداً أو لا.

وهذه الملازمة شرعية، بلاريب.

ثم حصل الشك في بقائها على أثر التغير في العنب.

فأركان الإستصحاب تامة، وليس من الإستصحاب التعليقي، لأنه لا يعتبر في

الملازمة بين الشئيين تحقق الطرفين بالضرورة، قال تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١) فالملازمة موجودة، مع القطع بعدم وجود الآلهة وعدم وجود الفساد.

الإشكال عليه

وقد أورد عليه: بأن المستصحب إما الموضوع وإما الحكم. والملازمة ليس منهما. ولكن يمكن الجواب عنه: بأن لا دليل على حصر المستصحب فيهما، بل كلما أمكن للشارع جعله والتعبّد به أمكن إجراء الإستصحاب فيه، والملازمة أمر إنتزاعي موجود بمنشأ إنتزاعه، ولما كان المنشأ شرعياً، فهو مجعول من الشارع بتبعه.

والذي يرد على الشيخ هو: إن الأمر الإنتزاعي غير مستقل في تحقّقه بل قائم بمنشأ الإنتزاع، فتارة: يكون وجوده مع وجود المنشأ، كما في الفوقية بالنسبة إلى الفوق. وأخرى: يكون وجوده منحازاً عن وجود المنشأ، كما في الملازمة. لكنّه على كلّ حال قائم بوجود المنشأ، فلو لم يتحقّق المنشأ فلا وجود له. وعلى هذا، فإنّه مع عدم تحقّق الغليان والحرمة، لا وجود للملازمة، ومع عدم وجودهما سابقاً لم يتم الإستصحاب.

فالإستصحاب التنجيزي في الملازمة باطل.

بل هذا الإستصحاب تعليقي، لأن الملازمة متأخرة رتبة عن الغليان والحرمة، إذ الحقيقة هي أنّه لو تحقّق الغليان في العنب لكان ملازماً مع الحرمة. فما ذكره الشيخ باطل من جهتين.

(١) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

الكلام في مرحلة المانع

ولو سلمنا تمامية المقتضي لجريان الإستصحاب، فهل من مانع؟
إنه إستصحاب الإباحة لشرب هذا العصير، فأما على مسلك التضاد بين الأحكام، كما عليه صاحب الكفاية، فالتعارض لامحالة. وأما على مسلك عدم التضاد بينها كما عليه المحقق الإصفهاني - لكونها أموراً اعتبارية ولا تضاداً بين الإعتباريات - فالتعارض يقع في حكم العقل، لأن إستصحاب الحرمة ينتج الموضوع لحكم العقل بالتنجيز، وإستصحاب الإباحة ينتج الموضوع لحكمه بالتعذير، وبين التنجيز والتعذير تعارض. ويقع أيضاً في مرحلة الإمتثال، كما هو واضح.

فالإستصحاب التعليقي ساقط بالمعارضة على كل تقدير، وحينئذ، فالمرجع عموم «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام» بناءً على شموله للشبهتين، وأما بناءً على إختصاصه بالشبهة الموضوعية فالمرجع في الحكمية هو أصالة البراءة.

وذهب الشيخ وتبعه الميرزا^(١) إلى حكومة الإستصحاب التعليقي للحرمة على الإستصحاب التنجيزي للإباحة، لأنه إذا جرى رفع الشك في الإباحة، فلا تعارض.

ويجاب عن ذلك: بأن شرط الحكومة هو إختلاف المرتبة بين الحكم والمحكوم، بأن تكون نسبة أحدهما إلى الآخر نسبة الموضوع إلى الحكم أو السبب إلى المسبب، وإذا لا توجد بين الشكّين لا هذه ولا تلك، فلا حكومة.

وذكر صاحب الكفاية^(٢) وجهاً آخر لرفع المعارضة ومحصّله:

(١) أجدد التقريرات ٤ / ١٢٦، فوائد الأصول ٤ / ٤٧٣.

(٢) كفاية الأصول: ٤١١ - ٤١٢.

إنّ الحليّة الثابتة للزبيب قبل الغليان غير قابلة للبقاء، ولا يجري فيها الإستصحاب، لوجود أصل حاكم عليه، وذلك، لأنّ الحليّة في العنب كانت مغيّاة بالغليان، إذ الحرمة فيه كانت معلّقة على الغليان، ويستحيل إجتماع الحليّة المطلقة مع الحرمة على تقدير الغليان كما هو واضح. وأمّا الحليّة في الزبيب، فهي وإن كانت متيقّنة، إلّا أنّها مردّدة بين أنّها هل هي الحليّة التي كانت ثابتة للعنب بعينها - حتّى تكون مغيّاة بالغليان - أو أنّها حادثة للزبيب بعنوانه، فتكون باقية ولو بالإستصحاب. والأصل عدم حدوث حليّة جديدة وبقاء الحليّة السابقة المغيّاة بالغليان، وهي ترتفع به، فلا تكون قابلة للإستصحاب، فالمعارضة منتفية.

قال السيّد الخوئي:

وهذا الجواب متين. ^(١)

الكلام في الإستصحاب التعليقي في الموضوعات

ثمّ إنّ قد وقع الكلام بين الأعلام في جريان الإستصحاب التعليقي في الموضوعات ومتعلّقات الأحكام، مثلاً: لو وقعت الصّلاة في اللباس المشكوك كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، هل يصحّ أن يقال: هذه الصّلاة قبل لبس هذا اللباس لو كانت واقعةً خارجاً لم تكن في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، والآن كذلك؟ ولا يخفى الفرق بين القول بأنّه يشترط في صحّة الصّلاة أن لا تكون فيما لا يؤكل لحمه، والقول بأنّ ما لا يؤكل لحمه مانع عن صحّة الصّلاة، لأنّه إن كانت الصّلاة مشروطة بعدم وقوعها فيه، فمع الشك في تحقّق الشّرط تحكّم قاعدة الإشتغال.

(١) مصباح الأصول ٣ / ١٧٠.

وأما إن كان ما لا يؤكل لحمه مانعاً، فمع الشك في المانعية فالأصل عدمها.
وعلى الجملة، هل يجري الإستصحاب التعليقي في موضوعات الأحكام أو لا؟
لابد من البحث في مقامين:

١ - مقام المقتضي

أما من حيث الإقتضاء، فمن قال بجريان الإستصحاب التعليقي في الأحكام لا يقول به في الموضوعات، لأن الموضوع ذا الأثر هو الوجود الحقيقي لا التعليقي، فالوجود الفرضي التعليقي ليس بموضوع للحكم الشرعي ولا العقلي، فلا تشمله أدلة الإستصحاب، وعلى فرض جريانه فيه، كان لازمه وقوع الصلاة في غير ما لا يؤكل لحمه، وهو أصل مثبت.

٢ - مقام المانع

وعلى فرض الجريان، فإن الإستصحاب التعليقي في الموضوع المقتضي لوقوع الصلاة في غير مأكول اللحم، معارض دائماً بالإستصحاب التنجيزي، فإنه يقتضي عدم وقوع الصلاة بتلك الصفة، وإذا تعارضا تساقطا.

التنبيه السادس

في إستصحاب عدم النسخ

ويقع البحث في مقامين:

١- إستصحاب عدم النسخ بالنسبة إلى أحكام الشرائع السابقة.

٢- إستصحاب عدم النسخ بالنسبة إلى أحكام هذه الشريعة.

وفي المقام الأول:

تارة: يشك في بقاء المجعول.

وأخرى: يشك في بقاء الجعل.

الكلام في إستصحاب عدم النسخ حيث يشك في بقاء الجعل السابق

فنقول: إن من الأحكام ما جعل سابقاً بعنوان (النصارى) و(اليهود). وهذا

القسم خارج عن البحث.

ومن الأحكام ما جعل بعنوان (يا بني إسرائيل) مثلاً. وهذا يدخل في البحث

فيما لو أسلم أحد من بني إسرائيل.

ولكن المهم: ما جعل في الشرائع السابقة بعنوان (الناس) ونحو ذلك.
والبحث في مقامين:

١ - مقام المقتضي

والإشكال في أصل جريان هذا الإستصحاب هو عدم تمامية الأركان، لأن من هو من أهل شريعة الإسلام يشك في شمول الأحكام المجعولة في شريعة عيسى عليه السلام له، وإذا كان في شك كذلك، فلا يقين عنده بثبوت الحكم له، ومع عدم اليقين السابق فلا شك، لأن الشك لاحقاً متفرع على اليقين السابق.

بيان الشيخ^(١) بوجهين:

الوجه الأول:

إن الإشكال يتم بالنسبة لمن لم يدرك الشريعة السابقة. وأما من أدرك الشريعتين - مثل (سلمان الفارسي) عليه السلام - فقد كان الحكم متوجهاً إليه سابقاً، ومع الشك في بقائه يستصحب البقاء. ولو شك في نسخه يستصحب عدم النسخ. وإذا تم الإستصحاب بالنسبة إلى هذا الشخص المدرك للشريعتين، يكون الإستصحاب تاماً لغير المدرك أيضاً، بقانون الإشتراك.

الإشكال على الشيخ

وما ذكره الشيخ مردود:

(١) فراند الأصول / ٣ / ٢٢٥.

أولاً: إن كان دليل قاعدة الإشتراك لفظياً تمّ فيه الإطلاق، فيعم الأحكام الواقعيّة والظاهرية، لكنّ دليله الإجماع وهو دليل لبي، فيؤخذ بالقدر المتيقن، وهو الحكم الواقعي. والإستصحاب من الأحكام الظاهرية.

ثانياً: سلّمنا الإطلاق. لكنّ موضوع قانون الإشتراك هو الوحدة الصنفيّة. مثلاً: المسلمون مشتركون في أحكام الصلّاة، فيقال: من سافر يقصّر، وفي الخمس فيقال: من اغتتم فعليه الخمس. فيعمّ هذا الحكم جميع المسلمين، لعدم الإختلاف في الموضوع وهو عنوان المسافر، والمغتتم. وأما مع الإختلاف في الصنف، فلا تجري القاعدة، ولذا لا يعمّ أخبار «من سافر يقصّر» من كان (حاضراً)، لأنّ (الحاضر) و(المسافر) صنفان.

وما نحن فيه كذلك. لأنّ (من أدرك الشريعتين) غير (من لم يدرك) فكيف يتمّ ما ثبت للأوّل بالنسبة إلى الثاني بقانون الإشتراك؟

دفاع الشيخ الحائري

وأجاب الشيخ الحائري^(١) عن الإشكال الثاني: بأنّ مراد الشيخ هو: إن غير المدرك كان على يقينٍ بثبوت الأحكام السابقة في حقّ المدرك، فلو شك في بقائها بالنسبة إلى المدرك بسبب مجيء الشريعة اللاحقة، إستصحب بقائها بالنسبة إليه، وإذا تمّ ذلك بالنسبة إلى المدرك، تمّ بالنسبة إلى غير المدرك بقانون الإشتراك

(١) درر الأصول: ٥٤٨.

في التكليف بينه وبين المدرك.

وفيه:

ويرد على ما أفاده الحائري إشكالان:

الأول: إن الإستصحاب - وسائر الأصول العملية - وظيفة الشاك نفسه «من كان على يقينٍ فشك»، فلا تعم أدلة الإستصحاب أن يشك شخص في ما يتعلق بغيره من الأحكام.

نعم. قام الدليل على إجراء المجتهد الإستصحاب في مورد مقلده. كما لو كان مقلداً لشخص يتيقن بأعلميته، فمات المجتهد وشك في أعلمية الحي من الفقيه الميت. فإن المجتهد يجري إستصحاب أعلمية الميت في حق المقلد ويقول له: يجب عليك البقاء على تقليد الميت، وذلك، لأن المقلد العامي عاجز عن التمسك بالإستصحاب، فيقوم الفقيه مقامه في ذلك. كما تقرر في باب الاجتهاد والتقليد.

الثاني: سلمنا. لكن يعتبر الوحدة الصنفيّة في جريان قانون الإشتراك كما تقدّم.

وتلخص: عدم تمامية ما ذكره الشيخ في الوجه الأول جواباً عن الإشكال.

الوجه الثاني:

إن الأحكام الشرعية كلّها على نحو القضايا الحقيقيّة، فكّل من كان في الوجود وكان مكلّفاً، فهو مخاطب بالأحكام الواردة في الشرائع السابقة.

نعم، لو كانت بنحو القضايا الخارجيّة، لكان المخاطب بها أهل تلك الشرائع دون الشريعة الإسلاميّة.

وعلى هذا، فأركان الإستصحاب تامّة، والإشكال مندفع.
وقد وافق المحقّقون على هذا الوجه إلا السيّد الخوئي.

الإشكال على الشيخ

فأشكّل رحمه الله بما حاصله: ^(١)

أولاً: إنّ النسخ دفع للحكم وليس برفع، وألا يلزم نسبة الجهل إلى الله.

توضيحه: إنّ الحكم بلاملاك محال، وإذا جُعل فله ملاك، ورفعه مع وجود

الملاك له محال كذلك. فحقيقة نسخ الحكم إنتهاء أمده.

وثانياً: إنّ كلّ حاكم، فهو إمّا مطلق لموضوع حكمه، وإمّا مقيد، لأن

المفروض كونه ملتفتاً فليس بمهمّل.

وفيما نحن فيه: فإن أحكام الشريعة السابقة ليست بمهملة، فهي إمّا مطلقة

تشمل من لم يدرك تلك الشريعة، أو مقيدة بأهلها فقط الذين مضوا. لكن مقتضى

المقدّمة الأولى أنّ الملاك قد يكون محدوداً فينسخ الحكم ولا يبقى. وعلى هذا،

فلو شك أهل الشريعة اللاحقة في شمول الحكم له، لم يكن للحكم حالة سابقة

حتى يستصحب بقاؤها.

(١) مصباح الأصول ٣ / ١٧٧.

فما ذكره الشيخ لتوجيه الإستصحاب مردود.

النظر في هذا الإشكال

ومقتضى الدقة اندفاع هذا الإشكال، لما أشرنا سابقاً من أن موضوع الحكم تارة: هو عنوان (النصارى) فلا يعمّ غيرهم يقيناً. وأخرى: عنوان (المؤمنين) فيعمّ من أدرك الشريعتين. وثالثة: عنوان (الناس)، وهذا لإشكال في عمومه. فالعناوين ثلاثة، فلا عموم لأحدها يقيناً ولا حاجة للنسخ. والثاني مشكوك العموم. والثالث مقطوعٌ بعمومه وشموله، والكلام الآن في الثالث فنقول:

إن أهل الشريعة اللاحقة لا يشك في شمول العنوان وعموم الحكم له، وإنما يشك في بقاء الحكم وزواله، فيستصحب، لتامة أركانه. فهو نظير ما إذا تيقن بحرمة الخمر مثلاً، ثم شك في بقاء الحرمة، أو تيقن بتحقق الزوجية غير أنه شك في كونها منقطعة أو دائمة.

فأركان الإستصحاب تامة. وقد وافق الميرزا الشيخ من هذه الجهة، إلا أنه أشكل على هذا الإستصحاب من جهة أخرى:

إشكال الميرزا

وهي أنه أصل مثبت^(١). وذلك، لعدم جواز العمل بالشريعة السابقة إلا إذا وقع الإمضاء لها من قبل الشريعة اللاحقة، والإمضاء أمر وجودي، فلو أريد إثبات

(١) أجود التقريرات / ٤ / ١٢٨.

الإمضاء باستصحاب عدم النسخ كان من الأصل المثبت، لأن حقيقة الإمضاء هو الإعتبار المماثل، وإثبات الإعتبار المماثل باستصحاب عدم النسخ أصل مثبت، لكونه من اللوازم العقلية لعدم النسخ.

والجواب: صحيح أن الإمضاء هو الإعتبار المماثل، لكن لا حاجة لإثباته إلى الدليل الخاص، بل يكفي الدليل العام، وعموم دليل الإستصحاب يفي بذلك. فكان الشارع يقول: كل ما شرع في شريعة عيسى عليه السلام يقيناً، وشك في بقائه، فلا يجوز نقضه ويجب العمل به.

الإشكال بيان آخر

ويتوجه الإشكال بأنه أصل مثبت، بيان آخر، وهو:

إن كل حكم فله مرحلتان، مرحلة الإنشاء حيث يجعل الحكم في هذه المرحلة، سواء كان الموضوع محققاً أو لا، إذ يكفي فرض وجود الموضوع. ومرحلة الفعلية، حيث يتحقق الموضوع للحكم خارجاً. ثم إن الأثر المترتب على مرحلة الإنشاء هو فتوى الفقيه، فإن نفس إنشاء الحكم يكون موضوعاً للفتوى. وأما الأثر العملي، فهو يترتب على مرحلة الفعلية، فهي مرحلة الإطاعة والمعصية.

وعلى هذا، فإن إستصحاب عدم النسخ يعني بقاء حكم الشارع وإنشائه، وبقاؤه يستلزم تحقق الموضوع إستلزاماً عقلياً، وهذا هو الأصل المثبت.

وبعبارة أخرى: إنه لافعلية للحكم قبل تحقق الموضوع - لاستحالة الحكم بلا موضوع - فالمستصحب هو الإنشاء والاعتبار فقط. وأما المعتبر - أي الوجوب واللزوم - فهو بعد تحقق الموضوع. فكان لازم إستصحاب الحكم وجود الموضوع، وهذا هو الأصل المثبت.

النظر فيه:

ويختلف الجواب عن هذا الإشكال بحسب إختلاف المسالك.

فهو يندفع بناءً على أن حقيقة الحكم عبارة عن الإرادة، والإرادة تتحقق بملاحظة الموضوع وتصوره من دون حاجة إلى وجوده خارجاً، فالمولى يلحظ الإستطاعة فيريد الحج، وإن كانت هذه الإرادة باعثة للعبد إذا تحققت الإستطاعة خارجاً. لكنّ الباعثة خارجة عن حقيقة الحكم.

فعلى هذا المبنى يندفع الإشكال، لأنّ المستصحب هو الحكم الشرعي ولا مشكلة.

وكذا على مبنى جريان الإستصحاب التعليقي في الموضوعات، كما ذهب إليه المحقق العراقي، بتقريب أن هذا المكلف إن كان من الموجودين، كان محكوماً بالحكم الصادر من المولى، والآن أيضاً كذلك.

وأما على مبنى القائلين بأنّ الحكم عبارة عن الأمر الاعتباري المنشأ بالإنشاء مثل آية الحج، حيث اعتبر وجوب الحج على المستطيع. وآية تحريم الخمر والميسر... فلا يندفع الإشكال، لأنّ الحكم لا يكون فعلياً إلا بعد تحقق الموضوع.

إشكال آخر

وهنا إشكال آخر، وتوضيحه:

١- إنه لا بد من اليقين السابق والشك اللاحق.

٢- وأنه لا نسخ قبل العمل بالحكم ولو مرّة واحدة، وإلا تلزم اللغوية من جعله، وهو محال.

٣- وإن الموضوع في القضية الحقيقية هو الأفراد الأعم من المحققة الوجود والمفروضة الوجود، بخلاف القضية الخارجية، فموضوعها الفرد المحقق وجوده. والطبيعية التي موضوعها نفس الطبيعة مثل الإنسان حيوان ناطق.

ثم إن عنوان (الكون في الدار) مثلاً في: (أكرم من في الدار) يكون دخيلاً في الحكم في القضية الحقيقية، ولا دخل له فيه في ما لو كانت القضية خارجية، وقد تفرّر أن الأحكام الشرعية بنحو القضايا الحقيقية، فهي لجميع المكلفين إلى يوم القيامة، ولذا تنحل القضية الشرعية ويتعدّد الحكم بعدد أفراد الموضوع.

وإذا ظهر ذلك، توجه الإشكال: بأن نسخ الحكم بالنسبة إلى المعدومين يكون من نسخ الحكم قبل وقت العمل به، لأنه لما قال: كل من وجد وأنصف بأنه مستطيع يجب عليه الحج، فإن هذا الحكم باقٍ إلى يوم القيامة وينحلّ بعدد الأفراد، فلو نسخ، كان بالنسبة إلى المعدومين من النسخ للحكم قبل حضور وقت العمل به. لا يقال: المفروض عمل الموجودين به، فلا يكون من النسخ قبل العمل.

لأننا نقول: إن المفروض تعدّد الحكم المجعول بعدد الأفراد، فهو بالنسبة

إلى المعدومين من النسخ قبل العمل، وهو محال. فالإستصحاب محال.

الجواب عن هذا الإشكال

لكنَّ هذا الإشكال أيضاً قابلاً للدفع، وأنَّ الحق جريان النسخ عقلاً في القضايا الحقيقية أيضاً.

وتوضيح الدفع هو: إنَّ كلَّ حكمٍ شرعيٍّ مجعولٍ فهو بنحو القضية الحقيقية، سواء كان تكليفيّاً مثل: المستطيع يجب عليه الحج. أو وضعياً مثل: البيع لازم. وهو مطلق من جهتين: الإطلاق الأفراحي، وبذلك ينحلُّ الحكم بعدد الأفراد، والإطلاق الأزمانى، أي في كلِّ زمانٍ من الأزمنة، إذ لو كان مختصّاً بزمانٍ لزم تقييده في مقام الإثبات. والإطلاقان المذكوران تارةً: يكون الدليل عليهما في مقام الإرادة الإستعمالية هو اللفظ، وأخرى: يكون نفس عدم التقييد وكون المستعمل فيه صرف طبيعة المكلف المستطيع، وطبيعة البيع... وهكذا... وعلى هذا، فلو جاء المقيد المنفصل تحدّد به المراد الجدّي، وإن كان المراد الإستعمالي على سعته وإطلاقه لحكمةٍ في ذلك.

وبهذا البيان يظهر أنَّ الناسخ مقيدٌ للإطلاق الأزمانى، وأنَّ الحكم كان من أول الأمر محدوداً بهذا الزمان الخاص، غير أنَّ هذا المقيد لم يُبين لحكمةٍ. فإنَّ أحرز بقاء الحكم زماناً من ناحية الإطلاق الأزمانى أو دليلٍ خاصٍّ قائم على استمرار الحكم مثل: «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة» فلا كلام. وإن لا يحرز ذلك، يقع الشكُّ، وحينئذٍ، يتمسكُ بالإستصحاب ويحكم ببقاء الحكم.

فالإشكال بأنَّه من النسخ قبل وقت العمل، مندفع: بأنَّ الناسخ مقيدٌ زمانى من أول الأمر، وأنَّ المراد الجدّي كان محدوداً بهذا الحدّ، غير أنَّ الحكمة اقتضت

تأخير البيان. كما هو الحال في المقيّد الأفرادي، فلو ورد أكرم العلماء، ثمّ ورد منفصلاً: لا تكرم الفسّاق من العلماء. كشف عن أنّ المراد الجدّي من إكرام العلماء كان محدوداً بالعلماء العدول، غير أنّ المصلحة إقتضت تأخير بيان ذلك. والحاصل: إنّ المراد الإستعمالي في القضايا الحقيقية مطلق، والمراد الجدّي مقيّد بأمدٍ معيّن، ويكون الدليل الكاشف عن التقييد هو الناسخ المقيّد للحكم من حيث الزمان.

مقام المانع

وبناءً على تماميّة مقام المقتضي لجريان الإستصحاب كما تقدّم، فهل من مانع؟ إنّ المانع عن هذا الإستصحاب هو العلم الإجمالي بوقوع النسخ في قسمٍ من الشرائع، فإجراؤه في جميع الأحكام مخالف للعلم، وفي البعض دون بعضٍ ترجيح بلا مرجّح.

والجواب: إنّ هذا العلم منحلٌّ، لكونه دائراً بين الأقل والأكثر، فمن الشرائع ما هو منسوخ قطعاً، فيكون بالنسبة إلى البقية شبهةً بدويّةً، فالمانع عن الإستصحاب مفقود بعد تماميّة المقتضي.

التحقيق

لكنّ التحقيق عدم وجود المقتضي لهذا الإستصحاب، لعدم وجود المثبت للأحكام في الشريعة السّابقة، لأنّ أحكام التوراة والإنجيل منها ما هو مقطوع النسخ، وأمّا بالنسبة إلى البقية فما هو المثبت؟

إن التوراة الأصلية غير موجودة، وكذا الإنجيل، وما هو موجود فمحرّف،
وفيهما ما هو محالّ، وما هو باطلٌ....

وعلى الجملة، فإنّ هذا البحث لا أساس له وإن طرحه العلماء في الكتب.

التنبية السابع

في حجّية مثبتات الأصول وعدمها؟

إنّ المشهور حجّية مثبتات الأمارات، كما أنّ المشهور عدم حجّية مثبتات الأصول. وقبل الورود في البحث وذكر أدلّة عدم الحجّية، نحزّر محلّ النزاع، ثمّ نذكر الفرق بين الأمانة والأصل.

تحرير محلّ البحث

أمّا تحرير محلّ البحث فنقول:

إنّ المستصحب إمّا هو الحكم وإمّا هو الموضوع. فإن كان (الحكم). فإنّ أثره: أولاً: بقاء المتيقّن السابق في ظرف الشك. وهذا لاخلاف فيه، وإنّما الخلاف في أنّ المجمعول بالإستصحاب هو الحكم المماثل للواقع، كما عليه صاحب الكفاية. أو حرمة نقض اليقين بالشك من حيث العمل، كما عليه الميرزا. أو التعبد ببقاء المتيقّن السابق كما عليه السيّد الخوئي؟

وثانياً: يترتب عليه حكم العقل بلزوم الإطاعة للحكم الشرعي، سواء كان واقعياً كما عليه الميرزا والإصفهاني، أو ظاهرياً كما عليه صاحب الكفاية.

وثالثاً: إن الحكم المستصحب إن كان له أحكام شرعية، فإنها تترتب، لأن أثر الأثر أثر لذلك الشيء.

وإن كان المستصحب هو (الموضوع)، كما لو تيقن بأن الإبناء خمر ثم شك في خمريته، فإنه يستصحب خمرية هذا المانع بلا خلاف - وإن وقع الخلاف في وجه ذلك، كما تقدم في الحكم - وإذا كان خمرأ ترتب عليه آثار شرب الخمر من الحرمة ولزوم الفسق.

ومورد البحث هنا هو أنه إذا جرى الإستصحاب في الحكم أو الموضوع، وكان له لازم عقلي أو ملزوم عقلي أو عادي أو ملازم عقلي أو عادي، فهل يترتب أو لا؟ المشهور: لا. وقيل يترتب مطلقاً. ولكل من الشيخ وصاحب الكفاية تفصيل.

الفرق بين مثبتات الأصول والأمارات

وأما الفرق بين مثبتات الأمارات ومثبتات الأصول، بالحجبة في الأولى دون الثانية، فقد اختلفت بياناتهم لذلك، ونحن نذكرها وما وقع بينهم من الكلام حولها:

البيان الأول

ذكر الميرزا: ^(١) إنه قد أخذ الشك في الواقع في موضوع الأصول كما في دليل

الإستصحاب، إذ قال عليه السّلام «لا تنقض اليقين بالشك» ولم يؤخذ ذلك في موضوع الأمارات كخبر الواحد، كما في الخير: «أفيونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟»^(١) وإن كان الجهل والشك موجوداً في مورد الأمانة، وآلاً لما سأل. هذا هو الفرق الأوّل.

والفرق الثاني: إنّ الأمانة كاشفة عن الواقع وحالٍ عنه وطريق إليه، وليس الأصل كذلك، نعم، هذه الكاشفيّة ناقصة.

والفرق الثالث: إنّ أدلّة اعتبار الأمارات تفيد إلغاء احتمال الخلاف وتتميم الكشف عن الواقع.

هذا كلّه في طرف الموضوع.

وأما في طرف الحكم، فقد قال الميرزا: إنّ الجهات الموجودة في العلم هي: إنّهُ صفةٌ نفسانيّة، وإنهُ كاشفٌ عن الواقع، وإنهُ محرّكٌ نحو العمل، وإنهُ موجبٌ للتنجيز والتعذير. أمّا في الأمارات، فالمجموع جهة الكاشفيّة كما في: «لا عذر لأحدٍ في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا»، وأمثال ذلك. وأمّا في الأصول، فالمجموع جهة المحرّكيّة وترتيب الأثر عملاً.

وخلاصة كلام الميرزا:

إن الموضوع في (الأصل) مقيدٌ بالشك في الواقع. وأمّا (الأمانة) فالموضوع فيها نفس الواقع، والشك في المورد.

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم ٤٠.

وإن المحمول في (الأصل) هو الجري العمل على طبقه. وأما (الأمانة) فالمحمول المجمعول فيها هو الكاشفة عن الواقع.

فأشكل السيد الخوئي^(١) على أستاذه من جهة (مقام الإثبات) بأن ما ذكره من عدم أخذ الجهل والشك في موضوع الأمانة ينافي الدليل القائم على حجية الأمانة وهو قوله تعالى: ﴿فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.^(٢) فهذه الآية المستدل بها في مباحث (حجية الخبر) و(حجية الفتوى) قد أخذ في موضوعها (عدم العلم)، فلا فرق بين الأمانة والأصل، فكما قال في الأصل «رفع ما لا يعلمون» قال في الأمانة: «إن كنتم لا تعلمون».

لكن يرده: اضطراب كلماته رحمه الله في هذه الآية، سواء في الفقه والأصول. فقد صرح في مبحث خبر الواحد بعدم دلالة الآية على حجيته، وكذا في التنقيح في مباحث الإجتهد والتقليد.

والتحقيق: إن الآية غير دالة على حجية الفتوى ولا على حجية خبر الواحد، لكونها في أصول الدين، إذ هي إرشاد إلى الفحص والتحقيق في النبوة. هذا أولاً. وثانياً: إن الغاية فيها من (السؤال) هو (العلم)، والمراد هو العلم الوجداني لا العلم التعبدي - لأن إطلاق العلم على العلم التعبدي مجازاً - فمعنى الآية: إسئلوا عن نبوة النبي حتى يحصل لكم العلم الوجداني بنبوته.

(١) مصباح الأصول ٣ / ١٨٢.

(٢) سورة النحل، الآية ٤٣، سورة الأنبياء، الآية ٧.

الجواب الصحيح عن البيان

بل الحق في الجواب عما ذكر الميرزا هو (الإشكال الثبوتي) وهنا مقدّمتان:

١- إنَّ المقيد للإطلاق الشرعي يمكن أن يكون هو الحكم العقلي، كما في

(أكرم العالم) فإنّه مقيد عقلاً بالقدرة.

٢- إنَّ نسبة الموضوع إلى المجهول نسبة العلة إلى المعلول، ولا يمكن أن

تكون دائرة المحمول أوسع من دائرة الموضوع ولا أضيق.

وبعد المقدّمتين:

لا ريب في أنّ جعل الحجية للأمانة إنّما هو للجاهل، فلا يعقل أن تُجعل

للعالم، فكان المحمول مضيقاً، فلو كان الموضوع أعم من الجاهل والعالم، لزم أن

يكون دائرته أوسع من دائرة المحمول، فالموضوع في الأمانة مقيد بالجهل كذلك

فيكون مثل الأصل، ولا فرق.

هذا أولاً.

وثانياً: إنّ الإهمال من الحاكم الملتفت محال، فالغرض إمّا مقيد وإمّا مطلق.

وعليه، فلمّا كان المحمول في الأمانة هو (الحجّية) وهي للجاهل فقط، هل

الموضوع مطلق؟ إنّه مقيد بالجهل.

فما ذكره في الفرق بين (الأمانة) و(الأصل) غير تام.

وأما ما ذكره الميرزا في الفرق بين مثبتات الأمانة والأصول، فقد أشكل عليه

(الأول) إن ما ذكره من أن المجعول في الأمانة هو الكاشفية عن الواقع، وأن

الشارع قد رتب عليها أثر العلم الوجداني التكويني فيه:

إن هذا العلم الذي تفيده الأمانة وكاشفيتها على الواقع بالتعبد الشرعي هو

العلم الإدعائي يقيناً، لأن العلم الحقيقي التكويني لا يتحقق بالجعل التشريعي. وإذا

كان علماً ادعائياً - كما في «زيد أسد» على مذهب السكاكي - فإنه يرجع إلى

التنزيل، أي تنزيل ما أفادته الأمانة بمنزلة العلم، وهذا في الشرع موجود، كما في

«الطواف بالبيت صلاة»، وفي «لا شك لكثير الشك»، ونحو ذلك. ومن المعلوم أن

التنزيل دائماً يكون بلحاظ الأثر. وعلى هذا، فإن الشارع إذا نزل الخبر بمنزلة العلم،

فلابد وأن يكون بمقدار الأثر الذي تحقق التنزيل بلحاظه، فلو أخبر الثقة زيدا بعدم

وجود الحاجب على يده، كان مقتضى دليل إعتبار الخبر بعد تنزيله بمنزلة العلم

هو ترتيب أثر المخبر به وهو عدم وجود الحاجب. وأما وصول الماء إلى البشارة إذا

توضاً، فإنه لم يكن المخبر به، بل من لوازمه، فلا يكون حجة فيه.

(الثاني) إن المنزّل دائماً فرع للمنزّل عليه، هذا أولاً. وثانياً: إن العلم بلوازم

المنزّل عليه وترتيب الأثر عليها يتوقف على الإلتفات إلى الملازمة. لكن العلم

الوجداني - وهو الملزوم - قد ينفك عن لوازمه على أثر عدم الإلتفات بالملازمة.

فالقول بعدم الإنفكاك بين العلم التعبدي ولوازمه، وأن التعبّد له يشمل آثاره

يستلزم زيادة الفرع على الأصل، وهو محال.

(الثالث) إنه إذا كان المستند في حجّية مثبتات الأمانة هو تنزيل الأمانة

بمنزلة العلم الوجداني إدعاءً، فيرتب عليه الآثار العقلية والعادية كما تترتب على

العلم الوجداني. ففيه:

إن مقتضى دليل الإستصحاب جعل العلم التعبدي كذلك، لأنه يفيد التعبد باليقين في ظرف الشك، فلتكن لوازمه حجّة كالأمانة، فلماذا الفرق؟

ولكنّ هذا الوجه الثالث - وهو الإشكال النقضي - مخدوش بوجوه:

١- إنّه إنّما يتوجّه على الميرزا لو كان يقول بإفادة أدلة الإستصحاب لليقين التعبدي في ظرف الشك. ولكنّ الميرزا يقول بإفادتها للجري العملي على طبق اليقين لإحراز الواقع. بخلاف الأمانة، فقد إختار أنّ أدلتها تفيد إحراز الواقع والكاشفيّة عنه.

٢- على أنّه ليس في شيء من أدلة الإستصحاب ما يدلّ على ما ذكر، بل إنّ الشك مأخوذ في أدلته كما هو معلوم، بخلاف أدلة إعتبار الأمانة حيث لم يؤخذ فيها الشك أصلاً كما عرفت. فالفرق بينهما واضح.

٣- إنّ الحكم الوارد في أدلة الإستصحاب هو النهي عن النقض، والنقض - كما لا يخفى - من المفاهيم الإضافيّة، أمّا الناقض فهو الشك، وأمّا المنقوض فهو اليقين، ولولا وجود الشك كان النهي لغواً، فكانت نسبة الشك إلى النهي نسبة الموضوع إلى الحكم. وأمّا في الأمانة، فلم يُحتمل الخلاف بل كون ملغياً، وهذا هو مراد الميرزا.

البيان الثاني

وقال صاحب الكفاية: ^(١) إنّه لا شبهة في أنّ مقتضى أخبار الإستصحاب هو

إنشاء حكم مماثل للمستصحب في إستصحاب الأحكام، ولأحكامه في إستصحاب الموضوعات. ولا شبهة في ترتيب ما للحكم المنشأ بالإستصحاب 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 بواسطة، بناءً على صحة التنزيل بلحاظ أثر الواسطة أيضاً لأجل أن أثر الأثر أثر؟

وملخص ما أفاده - وتبعه المحقق العراقي :-^(١) إن التعبد والتنزيل في الإستصحاب يختص بنفس ما تعلق به اليقين والشك، فلو شك في وجود الحاجب على أعضاء الوضوء، يستصحب المتيقن سابقاً وهو العدم ويتعبد ببقائه في الزمان اللاحق، ويتنزل هذا المشكوك فيه بمنزلة المتيقن، وأما تحقق الغسل - وهو اللازم العقلي لعدم الحاجب - فليس بالمتيقن حتى يتعبد ببقائه. وعلى الجملة، فإن مركز التعبد هو المتيقن السابق والمشكوك فيه لاحقاً، فلا تترتب إلا آثاره.

وأما في الأمارات، فإنها حاكية عن الواقع، فلها حكايات عن اللازم والملزوم، وتكون كلها معتبرة بإطلاق أدلة حجية الأمارات، وبذلك تترتب الأحكام الشرعية للملزوم وللآزم العقلي أو العادي.

الإشكال عليه

وقد أورد عليه المحقق الإصفهاني^(١) بما حاصله: أن الحكاية دلالة، وهي إما تصوّرية أو تصديقيّة، والدلالة التصديقيّة لا تتحقّق إلا مع الإلتفات والقصد، وإذا قامت الأمانة على شيء كانت حاكيةً عمّا يتعلّق القصد بها وهو المخبر به، وأمّا لوازمه فلا تحكي عنها لعدم الإلتفات إليها وتعلّق القصد بها، فلو قامت البيّنة على كفر زيد، لم تكن ملتفتةً إلى نجاسته حتّى يكون إخبارها عن كفره إخباراً وحكايةً عنها، فما ذكر من الفرق بين الأصل والأمانة والمثبتات لهما غير تام.

والإنصاف ورود هذا الإشكال وإن حاول المحقق العراقي دفعه، فراجع.^(٢)

البيان الثالث

ما أفاده المحقق الإصفهاني، فإنّه ذكر ثلاثة وجوه للفرق، وجعل ما تقدّم عن الكفاية أوسطها، واختاره بعد أن أورد عليه بما عرفت، ودفع عنه الإشكال ببيان آخر له فقال:

والتحقيق: إنّ أوسط الوجوه أوسطها. ويندفع الإشكال عنه بتقريب: إنّ الأمانة تارة: تقوم على الموضوعات كالبيّنة على شيء، فاللّازم حينئذٍ كون ما يخبر به الشاهدان من عمديّ وقصد ملتفتاً إليه نوعاً. وأخرى: كالخبر عن الإمام عليه السّلام، فإن شأن المخبر بما هو مخبر حكاية الكلام الصّادر عن الإمام عليه السّلام

(١) نهاية الدراية ٥ / ١٩٣.

(٢) نهاية الأفكار ٤ / ١٨٤ - ١٨٥.

بما له من المعنى الملتفت إليه بجميع خصوصياته للإمام عليه السّلام لا للمخبر، إذ ربّ حامل فقهٍ وليس بفقيه، وربّ حامل فقهه إلى من هو أفقه منه، فمجرد عدم التفات المخبر بلوازم الكلام المخبر عنه لا يوجب عدم حجّة المداليل الإلزاميّة للكلام الصادر عن الإمام عليه السّلام، فإنّ كلّها ملتفت إليها للمتكلّم بها.^(١)

الإشكال عليه

وأورد عليه شيخنا: بأنّ المجعول بدليل حجّة الخبر عند المحقّق المذكور هو الحكم بعنوان أنّه الواقع، وعليه، فإنّ ما قاله الإمام عليه السّلام هو الواقع الواقعي، وأمّا ما رواه عنه الرّواي فهو الواقع العنواني، أمّا الإمام عليه السّلام فليس كلامه بعنوان أنّه الواقع حتّى يترتّب عليه اللّوازم والملزومات، وأمّا الرّواي المخبر عن قوله بعنوان أنّه الواقع، فهو غير ملتفت إلى اللّوازم والملزومات وغير قاصد لها. فما ذكره هذا المحقّق لا يحلّ المشكلة.

البيان الرابع

ما ذكره السيّد الخوئي من أنّ مثبتات الأمانة حجة في باب الأخبار فقط، لقيام السيرة القطعيّة من العقلاء على ترتيب اللّوازم على الإخبار بالملزوم ولو مع الوسائط الكثيرة، ففي مثل الإقرار والبيّنة وخبر العادل يترتّب جميع الآثار، ولو كانت بواسطة اللّوازم العقلية أو العادية. وهذا مختص بباب الأخبار وما يصدق

(١) نهاية الدراية ٥ / ١٩٣ - ١٩٤.

عليه عنوان الحكاية دون غيره من الأمارات. (۱)

المختار عند الأستاذ

وظاهر شيخنا الأستاذ هو البيان المذكور، فإنه أفاد ما محصله:

إن من الأمارات ما هو حجة في السيرة العقلانية والشارع قد أمضاها. ففي هذا القسم تكون اللوازم حجة، لقيام السيرة على ذلك. كما في خبر الثقة، فإنهم يرتبون اللوازم العاديّة والعقليّة، كما في مسألة الحاجب على اليد، فإنهم يرتبون أثر وصول الماء إلى البشرة.

ومن الأمارات ما هو حجة عند الشارع دون العقلاء، فله هناك تأسيس، مثل الظنّ بالقبلة. فلو لزم منه الظن بالوقت، لم يرتب عليه الأثر لعدم السيرة العقلانية. ومن الظنون ما فيه بحث من حيث أنه أمانة أو لا. كالإقرار. فالفقهاء على أنه أمانة، لكن المختار أن الأمانة ما تفيد الظنّ النوعي والكاشفيّة النوعية عن الواقع، والإقرار إنما يترتب عليه الأثر لكونه بضرر المقرّ، ولذا يُقبل من الثقة وغير الثقة، فليس بأمانة وإن كان حجة عند العقلاء وعند الشارع، ولكن هل العقلاء يحتجون به بالنسبة إلى اللوازم غير الملتفت إليها المقرّ عند إقراره؟ هذا فيه بحث.

نقد القول بأن الإستصحاب من الأمارات

وذهب السيّد الخوئي إلى أن الإستصحاب من الأمارات، لكن مشبتهاته ليست بحجة.

(۱) مصباح الأصول ۳/ ۱۸۶.

وخلاصة الوجه في ذلك هو: إن «مفاد لا تنقض»: أن اليقين بالحدوث كاشف عن البقاء، وهذه هي الأمارية. ولكن لا سيرة عقلائية على ترتيب آثار اليقين العقلية والعادية، قال: إن المستفاد من أدلة حجية الإستصحاب هو جعل الطريقيّة، فإنّ الظاهر من قوله: «لا تنقض...» هو إلغاء احتمال الخلاف وفرض المؤدّي ثابتاً واقعاً، بل التحقيق أن الإستصحاب من جملة الأمارات، ولا ينافي هذا تقدّم الأمارات عليه، فإنّ الأمارات يتقدّم بعضها على بعض، ضرورة أن البيّنة تتقدّم على اليد، وحكم الحاكم مقدّم على البيّنة، والإقرار مقدّم على حكم الحاكم.^(١)

وفيه:

إنّه قد تقدّم أن الأمارة هي الكاشف عند نوع العقلاء. لكنّ الأمارة عند العقلاء على قسمين، منها: ما لا يحتمل العقلاء فيها الخلاف، كخبر الثقة. ومنها: ما يحتمل الخلاف عندهم مثل الظنّ بالقبلة.

وفي الإستصحاب: المفروض هو اليقين بالحدوث فقط، وهو غير كاشف عن البقاء دائماً، فلذا لا يكون أمارّة، وهذا هو المستفاد من كلامه في أوّل الإستصحاب، حيث جعل الدليل هو الأخبار لا السيرة العقلائية وإفادة الظن. وأنّه إذا كان دليل الإستصحاب هو الأخبار فهو أصل من الأصول.

الحاصل

حجّية مثبتات الأمارة لما ذكرنا.

(١) مصباح الأصول ٣ / ١٨٥.

وأما الإستصحاب، فمثبتاته ليست بحجّة، لعدم كونه من الأمارات عند العقلاء. وأما الشارع، فقد تعبّد بعدم نقض اليقين بالشك، ولا وجه للتعدّي إلى لوازم المتيقّن.

الكلام في مرحلة المانع

والحاصل: إنّه لا مقتضى لحجّية مثبتات الإستصحاب.

وعلى فرض القول بذلك - كما عليه جماعة من القدماء، لإطلاق

«لا تنقض...» الدالّ على ترتيب جميع الآثار عليه - فهل من مانع؟

قال صاحب الفصول تبعاً لكاشف الغطاء بوجود المانع وهو المعارضة.^(١)

أجاب الشيخ بما حاصله: وجود الحكومة، ومعها لا معارضة.^(٢)

وقد أورد السيّد الخوئي^(٣) المطلب وناقش الشيخ وأثبت المعارضة على

بعض المباني في دليل الإستصحاب.

أقول:

قد سبقه المحقّق الآشتياني^(٤) إلى ذلك. وقد أورد الأستاذ كلامه. ثمّ أكّد

المعارضة وأثبتها بما يشابه كلام السيّد الخوئي.

(١) أنظر: فرائد الأصول ٣ / ٢٣٦.

(٢) المصدر ٣ / ٢٣٧.

(٣) مصباح الأصول ٣ / ١٨٧.

(٤) بحر الفوائد ٧ / ١٤٠.

تفصيل الشيخ في مثبتات الإستصحاب

قد عرفت أن الصحيح ما عليه المشهور من عدم حجّية مثبتات الإستصحاب مطلقاً، خلافاً لمن قال بذلك من القدماء كذلك.

وذهب الشيخ إلى التفصيل بين الوسطة الخفية فالحجّية، والوسطة الجليّة فلا، فقال ما نصّه:

إنّ بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي، من الوسائط الخفية، بحيث يُعدّ في العرف الأحكام الشرعيّة المترتبة عليها أحكاماً لنفس المستصحب، وهذا المعنى يختلف وضوحاً وخفاءً، باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف.

منها: ما إذا إستصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر، فإنّه لا يبعد الحكم بنجاسته، مع أنّ تنجّسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً، بل من أحكام سراية رطوبة النجاسة إليه وتأثره بها، بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجّسة، ومن المعلوم أنّ إستصحاب طوبى النجس الراجع إلى بقاء جزءٍ مأتىّ قابلٍ للتأثير لا يثبت تأثر الثوب وتنجّسه بها، فهو أشبه مثالٍ بمسألة بقاء الماء في الحوض، المئبث لانغسال الثوب به.

وحكى في الذكرى عن المحقّق تعليل الحكم بطهارة الثوب الذي طارت الذبابة عن النجاسة إليه، بعدم الجزم ببقاء رطوبة الذبابة، وارتضاه. فيحتمل أن يكون لعدم إثبات الإستصحاب لوصول الرطوبة إلى الثوب كما ذكرنا. ويحتمل أن يكون لمعارضته باستصحاب طهارة الثوب إغماضاً عن قاعدة حكومة بعض

الإستصحاب على بعض كما يظهر من المحقق؛ حيث عارض إستصحاب طهارة الشاك في الحدث باستصحاب إستغفال ذمته.

ومنها: أصالة عدم دخول هلال شوال في يوم الشك، المثبت لكون غده يوم العيد، فيترتب عليه أحكام العيد، من الصلاة والغسل وغيرهما. فإن مجرد عدم الهلال في يوم لا يثبت آخريته، ولا أولية غده للشهر اللاحق، لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم إنقضاء رمضان وعدم دخول شوال، إلا ترتيب أحكام أخرىة ذلك اليوم لشهر وأولية غده لشهر آخر، فالأول عندهم ما لم يسبق بمثله، والآخر ما اتصل بزمان حكم بكونه أول الشهر الآخر.

وكيف كان، فالمعيار خفاء توسط الأمر العادي والعقلي بحيث يعدّ آثاره آثاراً لنفس المستصحب.^(١)

هذا نص كلامه، وقد أوردناه بطوله لأهمية المطلب كما لا يخفى.

الإشكال عليه

فأشكل الميرزا:^(٢) إن هذا الذي نسبتموه إلى العرف هل هو نظر العرف الحقيقي أو المسامحي؟

إن كان العرف يرى ثبوت الأثر للملزوم حقيقةً، بمناسبة الحكم والموضوع، فلا وجه للإستثناء.

(١) فراند الأصول ٣ / ٣٤٤ - ٣٤٥.

(٢) أجود التقريرات ٤ / ١٣٥ - ١٣٦.

وإن كان العرف يرى ذلك بالنظر المسامحي، فإن مرجعية العرف في موردين فقط، أحدهما: في تشخيص مفاهيم الألفاظ، والآخر: في بيان حدّ المفهوم. وأما في غير الموردين، فلا مرجعية للعرف حتى يؤخذه بنظره. ثم إن العرف يتسامح في كثير من الموارد، كما في الموازين والمسافات والمكايل، والحال أنه يعتبر فيها الدقة العقلية، وما نحن فيه كذلك.

دفاع المحقق العراقي

ودافع المحقق العراقي^(١) عن نظر الشيخ: بأن المقصود هو إن خفاء الوسطة يكون سبباً لأن يرى العرف أعمية (النقض) الذي هو موضوع الأدلة في الإستصحاب، فالمورد من موارد الرجوع إلى العرف في تعيين المفهوم، كما نرجع إلى العرف لتعيين (التغير) الذي هو الموضوع في «الماء إذا تغير بنجس». إنّه لما تكون الوسطة خفية، فإن مفهوم النقض يصدق حقيقة، ولما كان النقض منهياً عنه فالإستصحاب جارٍ.

نقد الدفاع

إنّه لا كلام في الكبرى التي ذكرها. إنّما الكلام في تطبيقها، وذلك، لأنّ العرف الدقيق يسند الحكم فيما نحن فيه إلى الوسطة، لا إلى ذي الوسطة، أي الملزوم المستصحب. وإسناده إلى الملزوم مسامحة، فرجع الأمر إلى المسامحة في صدق عنوان النقض، وقد إتفق الطرفان على سقوط النظر المسامحي.

(١) نهاية الأفكار / ٤ / ١٨٨ - ١٨٩.

الكلام في مثالي الشيخ

وقد طَبَّقَ الشيخ الكبرى في موردين:

أحدهما: في المتلاقيين.

فوقع الإشكال: بأنَّ موضوع (الإنفعال) إن كان (مركباً) من (الملاقاة والرطوبة في الملاقي)، فالمورد خارج عن الأصل المثبت، فلامعنى للإستثناء. لأنَّ أحد الجزئين وهو الملاقاة حاصل بالوجدان، والآخر حاصل بالتعبّد وهو الإستصحاب. فالموضوع محقّق والحكم وهو النجاسة مترتّب.

وإن كان الموضوع (بسيطاً) وهو (السّراية) أي: إنتقال النجاسة من الملاقي إلى الملاقي، فالمفروض أنَّ الإنتقال من لوازم بقاء الرطوبة في الملاقي. وجعله من آثار المستصحب - أي الرطوبة - مسامحةً، ولا عبرة بالمسامحة. والحقُّ هو الثاني. فإنَّ الموضوع بحسب الإرتكاز العقلاني بسيط غير مركّب. فما ذكره الشيخ مردود.

وقد دافع المحقّق العراقي:^(١) بأنَّ «الرطوبة المسرية» و«السّراية» واحد عرفاً، فالإشكال مندفع.

وفيه:

لقد اعترفتم بأنَّ الأثر والحكم مترتّب على «السّراية»، أي إنتقال النجاسة من الملاقي إلى الملاقي، لكنَّ الإستصحاب أفاد (وجود الرطوبة). فكان وجود

(١) نهاية الأفكار / ٤ / ١٩٠.

الرطوبة هو «المؤثر» و«السراية» هو «الأثر»، وكيف يكون المؤثر والأثر واحداً؟
والثاني: في قضية يوم الشك.

ووقع الإشكال فيه بأن: الموضوع للأحكام المذكورة إن كان مركباً من جزئين، تحقّق أحدهما بالوجدان، وهو كون اليوم من شهر شوال، والآخر بالتعبد، وهو عدم شهر شوال قبل اليوم، تمّ ما ذكره الشيخ.

وأما إن كان بسيطاً - كما هو الصحيح، لأن عنوان «الأول من شهر شوال» ليس مركباً - فإنّ ترتبه على إستصحاب عدم شوال قبل اليوم، من الأصل المثبت قطعاً.
وأجاب المحققان العراقي والنايني:^(١)

ليس المقصود من إستصحاب عدم شهر شوال حتّى اليوم إثبات «أوليّة» اليوم حتّى يلزم الإشكال، بل نستند إلى الأخبار في أنّ شهر رمضان إنّما يثبت برؤية الهلال أو مضيّ ثلاثين يوماً، فإن مفادها أنّ اليوم التالي للثلاثين من رمضان هو الأوّل من شوال. وهذا ليس من باب الإستصحاب.

وأشكل السيّد الخوئي:^(٢) بأنّ النصوص المشار إليها واردة في خصوص آخر شهر رمضان ويوم عيد الفطر، ولا شاهد فيها للتعدّي إلى غير ذلك من الشهور.
(قال) بل الطريق الصحيح لإجراء الإستصحاب لجميع الشهور هو: أنّه إذا شك - مثلاً - في يوم أنّه هو التاسع من شهر ذي الحجّة أو العاشر منه، نحكم بكونه

(١) نهاية الأفكار ٤ / ١٩٢، أجود التقريرات ٤ / ١٣٩.

(٢) مباني الإستنباط: ١٧٠.

اليوم التاسع، لأنه بمجرد مضي دقيقة منه نقطع بدخوله ونشك في مضيّه وبقائه، فيستصحب بقاؤه، وترتب عليه آثاره من أحكام يوم عرفة.

وفي يوم الشك كذلك، فإنه بعد مضي دقيقة من اليوم المشكوك في كونه أول الشهر نقطع بدخول أوله، لكن لاندرى هل اليوم الأول من الشهر هو هذا اليوم ليكون باقياً أو اليوم السابق ليكون ماضياً؟ فيجري إستصحاب بقائه وترتب عليه جميع آثاره، وليس من الأصل المثبت في شيء أصلاً.

النظر فيه:

قال الأستاذ:

أولاً: عندنا نصوص في غير شهر رمضان وعيد الفطر. وهي في الباب (٣) و(٥) من أبواب أحكام شهر رمضان.^(١) فرواية أبي خالد الواسطي موردها شهر شعبان، وصحيحة محمد بن مسلم - مثلاً - تدل على الحكم في بقية الشهور. وكذا ما ورد بتفسير قوله تعالى: ﴿وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ﴾،^(٢) مما يدل على عدم الإختصاص بشهر رمضان.

وثانياً: إن ما ذكره من الوجه لجريان الإستصحاب لا يخلو من النظر، وذلك لأن التردّد تارة: يكون في بقاء وارتفاع الشيء الخاص، من جهة الشك في المقتضي أو حدوث المانع، كما في الزوجية إذا شك في أنها منقطعة أو دائمة. أو شك في الدائمة

(١) وسائل الشريعة ١٠ / ٢٥٢ و ٢٦١.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٨٥.

في وقوع الطلاق وعدم وقوعه. ففي هذه الصورة يتمسك بالإستصحاب بلا كلام.
 وأخرى: يكون التردّد في أصل ذات الشيء. وفي هذه الصورة لا يجري الإستصحاب إلا في الكلّي الذي يكون الفرد الواقع فيه التردّد فرداً له، بشرط أن يكون الكلّي ذا أثر شرعي. فإنه إذا كان الكلّي ذا أثر، فإن التردّد في الفرد يكون منشأً للشك في بقاء الكلّي، وتكون أركان الإستصحاب تامةً، أما إذا لم يكن الكلّي ذا أثر بطل الإستصحاب.

وعليه، فإن عنون (أول الشهر) ليس موضوعاً لحكم شرعي وإن كانت الأركان تامةً فيه، بل المعنون لهذا العنوان هو الموضوع، وحينئذٍ، يكون الفرد المرّد الموضوع للحكم غير واجدٍ لأركان الإستصحاب، لأن اليوم الماضي قطعي الزوال، واليوم «أول الشهر» مشكوك الحدوث، وأما الكلّي الجامع بين الفردين - اليوم والأمس - فلا أثر له وإن اجتمعت فيه الأركان. بخلاف (الحدث) الجامع بين (الصغير والكبير)، فإن أثره حرمة مسّ الكتاب، فلذا يجري الإستصحاب هناك ولا يجري هنا.

أقول: هنا فروع أخرى لا نتعرض لها.

تفصيل صاحب الكفاية

وذهب صاحب الكفاية - بعد أن لم يستبعد تفصيل الشيخ - إلى القول بحجّية الأصول المثبتة في موارد الوساطة الجلّية أيضاً فقال في الكفاية ما نصّه:
 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 وضوح لزومه له أو ملازمته معه بمثابة عدّ أثره أثراً لهما. فإن عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشك أيضاً بحسب ما يفهم من النهي عن نقضه عرفاً. فافهم.^(١)

وقال في الحاشية بعد توجيه رأي الشيخ:

قلت: ويلحق بذلك - أي خفاء الواسطة - جلائها ووضوحها فيما كان وضوحه بمثابة يورث الملازمة في مقام التنزيل عرفاً، بحيث كان دليل تنزيل أحدهما دليلاً على تنزيل الآخر، كما هو كذلك في المتضايين، لأن الظاهر أن تنزيل أبوة زيد لعمرو - مثلاً - يلزم تنزيل بنوة عمرو له، فيدلّ تنزيل أحدهما على تنزيل الآخر ولزوم ترتيب ما له من الأثر....^(٢)

الإشكال عليه

وقد أجابوا عن هذا التفصيل بما حاصله:

أما بين المتلازمين كما في موارد العلل والمعاليل كالنار والحرارة مثلاً، فإن العلة إن كانت علّة تامّة، فإنّ المعلول يكون مورداً لأدلة الإستصحاب، لتعلّق اليقين والشك به، فيجري فيه ولا يكون من الأصل المثبت. وإن كانت علّة ناقصة، فالتفكيك بين التعلّب بالعلّة الناقصة والتعلّب بالمعلول ممكن عرفاً، فليس صغرى لما ذكره. وأما بين المتضايين كالأبوة والبنوة، فإنّ التعلّب بأبوة زيد المتيقّنة مستلزم

(١) كفاية الأصول: ٤١٥ - ٤١٦.

(٢) درر الفوائد: ٣٥٥ - ٣٥٦.

للتعبّد ببنوّة عمر لكونها متيقّنة كذلك، وإذا كان كلّ منهما متعلّقاً لليقين، فلو شك في بقائه لاحقاً توفّرت فيه أركان الإستصحاب، وكان جارياً في كلّ منهما كما يجري في الآخر، ولا يكون من الأصل المثبت.
وهذا تمام الكلام في هذا التنبيه.

التنبيه الثامن

في بحوث متعلّقة بمسألة الأصل المثبت

وبقيت بحوث متعلّقة بمسألة الأصل المثبت، قد عقد لها في الكفاية التنبيهين الثامن والتاسع، ونحن نتعرّض لها ضمن هذا التنبيه.

الإشكال في جريان الإستصحاب في الموضوعات

إنّه إذا كان الأصل المثبت غير حجّة، لزم الإشكال في جريان الإستصحاب في الموضوعات. ووجه الإشكال هو: ترتّب الأثر على الكلّي مع كون المستصحب فرداً. مثلاً: لو وقع الشكّ في أنّ هذا الإنباء باق على خمريته أو انقلب خلاً، فإنّه تستصحب الخمرية، لكنّ الأثر - وهو حرمة الشرب مثلاً - مترتّب على «الخمر» لا على خصوص ما في «الإنباء». فالخمر بما هو خمر حرام، سواء ما كان في هذا الإنباء وغيره.

فوقع التغاير بين المستصحب وهو الفرد، وما ترتّب عليه الأثر وهو الكلّي الذي هو من لوازم الفرد عقلاً.

جواب الكفاية

فذهب صاحب الكفاية^(١) إلى أنه إن كانت النسبة بين المستصحب وذي الأثر نسبة الفرد والكلّي كما ذكر في المثال، فلا إشكال في الإستصحاب وترتّب الأثر، لأنه وإن كان الكلّي مغايراً للفرد مفهوماً إلا أنه عين الفرد وجوداً، وكلّما كان المستصحب وذو الأثر واحداً وجوداً فلا إشكال، لأنّ الأثر يترتّب على الوجود، والمفروض هو الإتّحاد بينهما في الوجود.

الإشكال عليه

وأشكل عليه السيّد الخوئي:^(٢) بأنّ ترتّب الأثر ليس من جهة إتّحاد الواسطة مع المستصحب، بل هو جهة أنّ الآثار آثار لنفس المستصحب. وذلك، لأنّ أخذ الطبيعي موضوعاً في القضية الحقيقيّة إنّما هو باعتبار وجوده لا باعتبار نفس الطبيعي من حيث هو، لأنّ الطبيعي من حيث هو ليس إلّا هو، ولا يكون محكوماً بشيء من الأحكام الشرعيّة، فموضوع الأحكام إنّما هو الأفراد الملقى عنها الخصوصيّات الفرديّة، فإنّ وجود الفرد عين وجود الطبيعي إذا ألغيت عنه الخصوصيّات الفرديّة. فالحرمة والنجاسة في مفروض المثال من آثار نفس الخمر المستصحب، غاية الأمر أنّ الخصوصيّات الفرديّة من القلّة والكثرة والبياض

(١) كفاية الأصول: ٤١٦ - ٤١٧.

(٢) مصباح الأصول / ٣ / ٢٠٤.

والحمرة غير دخيلة في الموضوع.

وفيه:

إن هذا الإشكال مركَّب من قسمين، أحدهما: فيما ذكره صاحب الكفاية من أن الموضوع هو الكلِّي. وهذا غير تام، لأنَّ الموضوع في القضايا الشرعية هو الموجود خارجاً، فلا يعقل أن يكون الكلِّي هو الموضوع المترتب عليه الأثر. والثاني: فيما ذكره من أن الكلِّي كالمرأة للفرد، وأنه يترتب الأثر على الفرد بواسطة الكلِّي. فنقول:

أما أن الكلِّي من حيث أنه كلِّي لا يكون موضوعاً للأثار الشرعية. ففيه:

إنه غفلة عن مبنى صاحب الكفاية، فقد صرح في مقصد الأوامر في مبحث تعلق الأمر بالفرد أو الطبيعة: بأنَّ الكلِّي من حيث أنه كلِّي لا يقع متعلقاً للطلب، بل إنَّ طلب المولى يتعلَّق دائماً بالوجود، لأن حقيقة الأمر طلب الإيجاد، غاية الأمر إنَّه إيجاد للطبيعة. فالحاصل أن الغرض ليس قائماً بالكلِّي من حيث أنه كلِّي.

وما ذهب إليه هو الصحيح، وتوضيحه: إن للوجود إضافتين، إضافة إلى الفرد وإضافة إلى الكلِّي، فإن أضيف إلى الفرد كان (زيد) وإن أضيف إلى الكلِّي كان (الإنسان)، والكلِّي موجود خارجاً بوجود الفرد. والمطلوب من الشارع في باب الأوامر هو الوجود المضاف إلى الكلِّي لا المضاف إلى الفرد. مثلاً: الموضوع للأثر هو شهادة العادل، وهي قائمة بوجود الفرد، لكن الأثر غير مترتب على عدالة

زيد بما هو زيد بل بما هو عادل. وكذا تقليد المجتهد، فإنه الموضوع للأثر لا تقليد زيد أو عمر أو بكر، وإن كان تقليد المجتهد قائماً بزيد مثلاً.

فالحاصل: إن الأثر مترتب على الوجود المضاف إلى الكلّي لا الفرد، وإن كان وجود الكلّي بوجود الفرد، وليس وجود أحدهما في الخارج منحاذاً عن الآخر. نعم، لكل فرد عوارض مشخّصة تميّزه عن الأفراد الأخرى، لأن مع كل فرد توجد مقولة الأين والكيف وغير ذلك. هذا أولاً.

وثانياً: فإن السيّد الخوئي نفسه في مبحث تعلق الأمر بالفرد أو الطبيعة قائل بتعلقه بالطبيعة لا الفرد، ويستدلّ هناك بالوجدان، وأنه - مثلاً - إذا عطش الإنسان، فإن الرافع لعطشه هو طبيعي الماء لا الفرد الخاصّ من الماء. فبين ما ذكره هنا وهناك تهافت.

والحاصل: إن متعلق الغرض والأمر في العبادات - عدا الصّوم - هو الطبيعي، والفرد ليس هو المتعلق بل هو المسقط للأمر والمحقّق للطلب. وكذا الحال في النواهي، فإن الحامل للمفسدة وجود الخمر لا هذا الخمر الخاصّ أو ذاك.

وبما ذكرنا يظهر النظر في القسم الثاني من كلامه، فإن الكلّي لا يكون مرآة للفرد، بل هو بنفسه متعلق الأمر والطلب. والقول بأن المتعلق هو الفرد الملقى عنه الخصوصيات الفردية جمع بين المتضادين.

ويرد عليه ثالثاً: ما ذكره في إستصحاب الكلّي القسم الثاني، من أن الأثر يترتب

تارةً على الكلّي وأخرى على الحصّة، فلا بدّ في الإستصحاب من إستصحاب موضوع الأثر، فقد يكون طبيعيّ الحدث كما في مسّ الكتاب، حيث لا يجوز لغير المتطهّر، وقد يكون الحصّة، كما في دخول المسجد حيث لا يجوز للجنب.

فالقول بأنّ متعلّق التكليف هو الفرد يناقض ما ذكره في إستصحاب الكلّي. وعلى الجملة، فالإشكال المذكور مردود.

الإشكال الصّحيح

بل الإشكال الوارد على الكفاية: هو إنّه وإن كان بين الكلّي والفرد إتحاد في الوجود، لكنّ الإتحاد في الوجود لا يلازم الإتحاد في التعبّد الشرعي، لعدم الدليل على الملازمة بينهما، لا شرعاً ولا عقلاً ولا عرفاً، إذ يمكن التعبّد بوجود الكلّي وعدم التعبّد بوجود الفرد وبالعكس.

حلّ الإشكال

وبعد أن ظهر عدم تماميّة جواب الكفاية عن الإشكال، وعدم تماميّة جواب مصباح الأصول من أنّ الكلّي مرآة للفرد. فالصّحيح في حلّ الإشكال أن يقال: إنّه كما لا إنفكاك بين الكلّي والفرد في الوجود خارجاً، كذلك لا إنفكاك بينهما في التصرّف. وحينئذٍ، فإنّ اليقين بالفرد لا ينفك عن اليقين بالكلّي، وكذلك الشك. وعلى هذا، فإذا تحقّق اليقين بالفرد تحقّق اليقين بالكلّي، ومع الشك في

بقاء الفرد يُشك في بقاء الكلّي، فأركان الإستصحاب في الكلّي تامّة، ولا حاجة إلى إجراء الإستصحاب في الفرد ليلزم الأصل المثبت.

هذا كلّ في صورة كون النسبة نسبة الفرد والكلّي.

الإشكال في جريان الإستصحاب في منشأ الإنتزاع

وكيف يجري الإستصحاب في منشأ الإنتزاع لتترتب عليه الأحكام المترتبة على الأمور الإنتزاعية، أي الأمور التي ليس بحذانه شيء في الخارج كالملكيّة والزوجيّة، فإنّ الأثر الشرعي وإن كان أثراً للأمر الإنتزاعي، لكنّه ليس بحذانه شيء خارجاً، فيكون الأثر في الحقيقة لمنشأ الإنتزاع، وهذا من الأصل المثبت؟

أجاب في الكفاية بما حاصله: إنّه لما كان الأمر الإنتزاعي موجوداً بعين وجود منشأ الإنتزاع، فإنّه يصحّ ترتيب أثر المستصحب - منشأ الإنتزاع - على الأمر الإنتزاعي، كما لو كان للفوق أثر، فإنّه يستصحب بقاء السقف ويرتّب أثره على الفوقيّة. وكما في الملكيّة، فإنّها قائمة بعين وجود الملك، وليس لها وجود منحاز عنه، فلو إستصحب بقاء الدار جاز ترتيب الأثر على الملكيّة، لأنّ الأثر للملك لا لخصوص دار زيد.

والحاصل: إنّ الإتحاد الوجودي بين الأمر الإنتزاعي ومنشأ إنتزاعه يصحّ ترتيب أثر المستصحب - وهو المنشأ - على الأمر الإنتزاعي، ولا يرد إشكال الإثبات.

الإشكال عليه

ويرد عليه ما تقدّم في الكلّي والفرد، لأنّ الأثر الشرعي قد يكون مرتباً على نفس الأمر الانتزاعي، وحينئذٍ، يكون إستصحاب المنشأ لترتيب الأثر على الأمر الانتزاعي من الأصل المثبت، كأن يكون الأثر لخصوص الزوجيّة بين هند وزيد، فإنّ الزوجيّة وإن كانت غير منحازة في الوجود عن زوجيّة هند لزيد، لكنّ إستصحاب تلك الزوجيّة لترتيب الأثر على الزوجيّة أصل مثبت.

الإشكال في إستصحاب الشروط والموانع

ووقع الإشكال في إستصحاب الشروط والموانع. وتوضيحه:

إنّ الشرط على قسمين: شرط التكليف، ويعبّر عنه بقيد الهيئة، كالبلوغ. وشرط المكلف به، ويعبّر عنه بقيد المادّة، مثل إستقبال القبلة بالنسبة إلى الصلّاة. والمانع على قسمين: المانع عن التكليف، كالنسيان. والمانع عن المكلف به، مثل وجود ما لا يؤكل لحمه في لباس المصلّي. والفرق بين الشرط والمانع، هو في كَيْفِيّة الإعتبار، إذ أنّ الأوّل يؤخذ وجوده. والثاني يؤخذ عدمه.

فلو وقع الشك - مثلاً - على أثر إنحراف ما عن القبلة: هل ما زال المصلّي

مستقبلاً القبلة أو لا؟ فهل يجري الإستصحاب؟

ومنشأ الإشكال هو: إن إستصحاب بقاء الإستقبال ليس له أثر شرعي، وإنما له الأثر العقلي، وهو جواز الدخول في الصلاة، فهو أصل مثبت.

وذلك، لأنه يعتبر في المستصحب أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، والإستقبال ليس من أحدهما، وإنما هو شرط للصلاة، وأثر إستصحابه هو جواز الدخول فيها، وهذا أثر عقلي، لأن المفروض إشتراط الصلاة بالإستقبال، فإذا تحقّق الشرط بالإستصحاب حكم العقل بجواز الدخول فيها، لتحقّق الشرط الدخيل في غرض المولى من الصلاة.

هذا هو الإشكال.

الجواب:

وقد أُجيب عن ذلك بوجهين:

(الأول) وهو للسيد الخوئي،^(١) وحاصله إنكار المبنى. أي: لا يلزم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، بل اللازم في المستصحب أن يكون ممّا يصلح لأن يتعبّد به الشارع، ولا يكون تعبده لغواً.

(الثاني) للكفاية^(٢) فذكر ما توضيحه: إن المجعولات الشرعية على قسمين،

(١) مصباح الأصول ٣ / ٢٠٨.

(٢) كفاية الأصول: ٤١٧.

فقسم منها مجعولٌ بالجعل الابتدائي، كوجوب الصلّاة والصيام... وغيرهما من التكاليفيات، وحليّة البيع والصلح... وغيرها من الوضعيات. وقسم منها مجعولٌ بالواسطة، كالجزئية والمانعية والشرطيّة. فالمانعيّة - مثلاً - غير مجعولة ابتداءً بل هي مستفادة من النهي عن الصلّاة فيما لا يؤكل لحمه مثلاً، والجزئية مستفادة من تقيد الصلّاة بالركوع مثلاً... وهكذا. فهي عناوين متزعة من الخطابات الشرعيّة. وعلى هذا يندفع الإشكال القائل بأنّ الشرطيّة والجزئية والمانعيّة لا يجري فيها الإستصحاب، لعدم كونها أحكاماً شرعيّة أو موضوعات لأحكام شرعيّة. ووجه الإندفاع: إنّها مجعولات لكن مع الواسطة، والإستصحاب جارٍ في المجعولات الشرعيّة مطلقاً، سواء المجعول ابتداءً أو مع الواسطة.

وأشكل السيّد الخوئي على جواب الكفاية: بأنّ ما ذكره إنّما يتمّ لو كان الشرط وجود الإستقبال مثلاً. لكنّ شرط الصلّاة هو ذات الإستقبال، سواء كان موجوداً أو لا. فالكبرى تامّة لكنّها غير منطبقة.

ويرد عليه ثلاثة إشكالات:

(الأوّل) في قوله: «فكما أنّ وجوب نفس الصلّاة غير مرهون بوجود الصلّاة في الخارج، بل هو مرهون بتعلّق أمر الشارع بها، سواء أتى بها المكلف أم لا، كذلك جزئية السورة...».

فإنه قياس مع الفارق، لأنَّ تعلق الوجوب - سواء كان حقيقته هو البعث، أو الطلب مع المنع من الترك، أو اعتبار الفعل على ذمّة المكلف - بالوجود محال، لأنه تحصيلٌ للحاصل، بل الوجوب محضٌ للوجود ومحققٌ للمتعلق. أما في الشرط، فإنَّ المحقق لغرض المولى تحقّقه، فليس المتعلق ذات الإستقبال بل وجوده. قال تعالى ﴿قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾^(١).

(الثاني) بالنظر إلى مسلكه - وهو الحق - من أنَّ الأوامر والنواهي المتعلقة بالشروط إرشادية لا مولوية، وكذا في الموانع والأجزاء ... وعلى هذا، فالمرشد إليه هو ما يكون دخيلاً في تحقّق الغرض، وهو وجود الإستقبال، لا ذات الإستقبال. (الثالث) بالنظر إلى البرهان، لأن الإهمال في متعلق الأوامر والنواهي محال، سواء المولوية أو الإرشادية، لأنها تابعة للملاكات والأغراض، وهي أمور واقعية، فلا تقبل الإهمال. وعلى هذا، فإنَّ الإستقبال إما مطلق وإما مقيد بالوجود، والإطلاق محال، لأن لازمه أن يكون عدم الإستقبال شرطاً للصلاة، فتعيّن كون وجود الإستقبال هو الشرط للصلاة.

الإشكال في إستصحاب عدم التكليف

ووقع الكلام بين الشيخ وصاحب الكفاية في إستصحاب عدم التكليف،

لعدم كونه من المجموعات الشرعية، ولأن الأثر المترتب عليه - وهو إستحقاق العقاب أو عدم إستحقاقه - عقلي لا شرعي.

أما الشئخ، فكللماته مختلفة، ففي مبحث حجبة الظن، لم يمنع من التمسك بأصالة عدم الحجبة، وإنما قال بعدم الحاجة إلى ذلك، لكون الشك في الحجبة مساوقاً لعدمها. وإذا كان الأصل يجري في عدم الحجبة - وهو حكم وضعي - فهو جارٍ في عدم الحكم التكليفي.

وفي مسألة أصالة عدم التذكية، لم يمنع من جريان أصالة عدم كون الشيء من الطيبات، وإنما جعله معارضاً بعدم جعله من الخبائث، وحكم بعد تساقط الأصلين بالرجوع إلى أصالة الإباحة.

أما في قاعدة لا ضرر، فذهب إلى عدم جريان أصالة العدم.

لكن صاحب الكفاية إختار جريان أصالة عدم الجعل والتكليف.

والمحقق الإصفهاني ذهب في مبحث البراءة في معنى حديث الرفع إلى أن المجمعول هو عدم التكليف. أما فيما نحن فيه فقال بأن العدم غير مجمعول، لأن القدرة لا تتعلق به.

التحقيق في المقام

والمهم هو التحقيق في المسألة.

أما في عالم التكوين، فإن الإرادة لا تتعلق بالعدم بل ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١).

وأما في عالم الإعتبار، فإن العدم يقبل الإعتبار، فيعتبر عدم الوجود أو عدم الحرمة. أما ثبوتاً، فهو أمر معقول. وأما في عالم الإثبات، فما في كلام المحقق الإصفهاني مخدوش، لأن مدلول حديث الرفع هو أن ما لا يعلمون مرفوع لأن عدمه مجعول. إذن، فالإشكال يعود إلى مقام الإثبات.

ولو تنزلنا عما ذكرناه بالنسبة إلى مقام الثبوت، فلاريب في تعقل تعلق عدم الجعل بتبع إمكان الجعل، فإن الشارع إذا أمكنه جعل التكليف في مورد، فإن بإمكانه جعل عدم التكليف فيه، لأنه إذا كان قادراً على جعل التكليف جاز نسبة عدم جعله إليه، ولذا تنسب إليه الأعدام الأزلية، فيقال: بأن الأصل عدم نجاسة كذا، وعدم وجوب كذا عند الشارع، لأنه كان بإمكانه تبديل العدم إلى الوجود، فالحكم العدمي غير منتسب إلى الشارع حدوثاً، لكنه منتسب إليه بقاءً، ومجرد إمكان نسبة الحكم إليه يكفي لأن يتعبد به.

وتلخص إندفاع الإشكال من ناحية عدم إمكان جعل العدم.

وأما الإشكال^(٢) من ناحية كون الأثر عقلياً لا شرعياً، فتوضيح إندفاعه هو:

(١) سورة يس، الآية ٨٢

(٢) وهذا موضوع التنبيه التاسع في الكفاية: ٥١٧.

إن الذي ثبت عدم ترتب اللوازم العقلية والعادية للواقع بواسطة الإستصحاب، وأن الأحكام الشرعية لتلك اللوازم تترتب بالإستصحاب على موضوعاتها - بل إن الإستصحاب يفيد فقط التعبد بالآثار الشرعية أو بموضوعات الآثار الشرعية - وذلك، لأن الإستصحاب من الأصول لا من الأمارات، على ما تقدم، فلا يكون لوازمه العقلية والعادية حجةً.

لكن ذلك يختص باللوازم العقلية للواقع، أما لو كان اللازم من لوازم الأعم من الواقع والظاهر، فإن الإستصحاب يفيد حجته. وبيان ذلك هو:

إن وجوب الإطاعة وحرمة المعصية حكمان عقليان، والعقل يحكم باستحقاق العقاب على المخالفة، وكل ما ورد عن الشارع من الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية، فإرشاد إلى حكم العقل، كما تقرّر في محله. لكن الموضوع للحكمين المذكورين هو حكم الشارع، وهو الحكم الأعم من الواقعي والظاهري، فكل ما كان حكماً من الشارع - واقعياً كان أو ظاهرياً - تجب إطاعته وتحرم معصيته بحكم العقل، ويستحق العقاب على مخالفته، وهذان الحكمان العقليان يترتبان بالإستصحاب.

أما أن الحكمين موجودان بالنسبة إلى الحكم الشرعي الأعم من الواقعي والظاهري، فلما ذكرنا مراراً من أن العقل وظيفته حفظ المكلف عن الوقوع في ورطة مخالفة المولى وإستحقاق العقاب، لأن العقل يرى أن وظيفة العبودية

للمولى تقتضي الطاعة وعدم المعصية، وأن المعصية تقتضي إستحقاق العقاب، فهو دائماً يذكرّ المكلف بأوامر المولى ونواهيه، سواء كانت واقعيّة أو ظاهريّة. وبعبارة أخرى: يذكرّه بالنسبة إلى كلّ ما يستتبع إستحقاق العقاب على مخالفته، وهو أعمّ من الواقعي والظاهري، فكّل حكم ثبت من ناحية الشارع فهذا أثره، سواء كان ثبوته بأمرية أو أصلٍ محرز أو غير محرز، ومن ذلك الإستصحاب، لأن الشارع قال «لا تنقض اليقين بالشك» وهو حكم ظاهري قد يتخلف عن الواقع، لكنّه حكم من الشارع تجب طاعته.

وعلى هذا، فإنّ إستصحاب عدم التكليف - وإن لم يكن عدم التكليف من الأحكام الشرعيّة - موضوع للحكم العقلي، لكون الحكم الشرعي الذي هو الموضوع للحكم العقلي أعم من الواقعي والظاهري. وهذا ممّا إستفدته من شيخنا دام بقاءه.

التنبية التاسع

في أن التعبد الإستصحابي ناظر إلى مرحلة البقاء لامرحلة الحدوث

وتوضيح ذلك:

إن موضوعات الأحكام الشرعية: منها: ما يكون موضوعاً للأثر حدوثاً
وبقاءً.

ومنها: ما يكون موضوعاً حدوثاً فقط.

ومنها: ما يكون موضوعاً بقاءً فقط.

أما القسم الأول، فلاشبهة في جريان الإستصحاب فيه.

وأما القسم الثاني، فلاشبهة في عدم جريانه فيه، لأن التعبد الشرعي هو

بلحاظ الأثر، فلو لم يكن له أثر بقاءً يكون التعبد بالبقاء لغواً.

وأما القسم الثالث، فمورده في المجعولات الشرعية هو: عدم التكليف في

الأزل. وإذا كان المتيقن هو عدم التكليف في الأزل، فهو ليس بحكم شرعي

ولا يقبل الإستناد إلى الشارع. لكنّه من حيث البقاء قابل لذلك، لأن بإمكان الشارع أن يبدّل عدم الوجوب إلى الوجوب، وإذا كان بإمكانه ذلك، كان عدم الحكم بقاءً حكماً شرعياً، ويترتب عليه الأثر العقلي، وهو الترخيص.

وعلى هذا، فإنّ الصّحيح تماميّة أركان الإستصحاب، في إستصحاب البراءة، بأن نقول: لم يكن في الأزل حكم مجعول، فيستصحب عدم المجعول، وينسب ذلك إلى الشارع.

هذا بالنسبة إلى عدم الحكم.

وأما بالنسبة إلى موضوعات الأحكام، فكذلك. فإن الإستصحاب جارٍ في الموضوع ذي الأثر حدوثاً وبقاءً. وأما ما كان له الأثر بقاءً فقط كحياة الولد، فإنّه لا أثر له بالنسبة إلى الإرث مع وجود الأب، أمّا من حيث البقاء، فإنّ حياة الولد عند وفاة أبيه ذو أثر من حيث الإرث.

فالحاصل: إن ما لا أثر له حدوثاً وبقاءً خارج عن بحث الإستصحاب. وما هو داخل في البحث هو ما يمكن إسناده إلى الشارع بقاءً مثل عدم التكليف، وما له أثر حدوثاً وبقاءً، وما له أثر بقاءً.

التنبية العاشر في أصالة تأخر الحادث

إنَّ المستصحب تارةً: حكم شرعي. وأخرى: موضوع لحكم شرعي.
والموضوع قد يكون هو الزمان الخاص وجوداً أو عدماً، وقد يكون الزماني
الخاص وجوداً أو عدماً.

تحرير محلّ البحث

إن كان الأثر لوجود الشيء الخاص في الزمن الخاص كيوم الجمعة، فإنه مع
الشك في ذلك لا يجري الإستصحاب، لعدم اليقين السابق بالوجود، لكنَّ
إستصحاب عدم الشيء الخاص في ذلك الزمان الخاص جارٍ، لتمامية أركانه،
فيكون عدم الخاص رافعاً للوجود الخاص. نعم، لو وقع التخصّص في نفس العدم،
بأن كان العدم مقيداً وحصّة من العدم، لم يجر الإستصحاب، لعدم الحالة السابقة.
فالحاصل: إذا كان الأثر للوجود الخاص لم يجر الإستصحاب، لكنّه جارٍ في
عدمه، كما لو شكّ في إسلام زيد في يوم الجمعة، فإنه لمّا كان من الحوادث

ومسبق بالعدم أولاً، جرى الإستصحاب وأفاد نفي الإسلام فيه.

وأما لو كان الأثر للعدم بنحو التركيب والمقارنة بين الأمر الخاص والزمان الخاص لا التقييد، كالصوم ويوم الجمعة، كان الإستصحاب جارياً، لأن الصوم مسبق بالعدم فيحرز بالتعبّد، ويوم الجمعة محرز بالوجدان.

هذا حكم المستصحب بأقسامه.

وأما لو كان الأثر مترتباً على لازم المستصحب، كما لو تيقّن بوجود زيد في يوم الجمعة وشك في وجوده يوم الخميس، فتمسك بإستصحاب عدم زيد إلى يوم الجمعة، لتمامية أركانه، فإن كان الأثر لعدم زيد في يوم الخميس، ترتب بلا كلام. وإن كان لتأخر وجوده عن يوم الخميس أو لحدوث وجوده في يوم الجمعة، فهل يجري الإستصحاب؟

لقد كان المتيقّن وجود زيد في يوم الجمعة، وعدم وجوده في يوم الخميس بالإستصحاب، ولكن إذا كان الأثر لوجوده في يوم الجمعة، فهل يترتب بالإستصحاب؟ هذا أصلٌ مثبتٌ، لأن المفروض عدم وجوده قبل يوم الجمعة بحكم الإستصحاب، ووجوده في يوم الجمعة بالوجدان، فإنّ اللازم العقلي للأمرين حدوثه في يوم الجمعة. لكنّ هذا مبنيٌّ على أن يكون «الحدوث» بسيطاً، أي أنه الوجود المسبق بالعدم. وأما بناءً على كونه مركّباً من الوجود والعدم السابق، فالأثر مترتبٌ، لكون الوجود في يوم الجمعة محرزاً بالوجدان وعدمه إلى يوم الجمعة محرزاً بالإستصحاب.

ومن هنا قال في الكفاية^(١) بجريان إستصحاب عدم الوجود إلى يوم الجمعة لترتيب أثر العدم، وأما إجراؤه لترتيب أثر تأخر وجود زيد عن يوم الخميس وترتيب أثر حدوثه في يوم الجمعة، فيتوقف على القول بحجّية الأصل المثبت، أو على حجّيته مع خفاء الوسطة أو التلازم في التعبد بين الملزوم والألزم.

فأشكل عليه المحقق الإصفهاني:^(٢) بأنه ما وجه ترتيب أثر وجود زيد في يوم الجمعة باستصحاب عدمه إلى هذا اليوم؟ مع أنه ليست النسبة بين العدم إلى يوم الجمعة والتأخر عنه نسبة العلية ولا نسبة التضاييف، وأنتم لا تقولون بحجّية الأصل المثبت وترتيب أثر الألام العقلي إلا مع وجود إحدى النسبتين؟ وإذا كنتم تقولون بترتيب الأثر هنا لوجود التلازم العقلي بين العدم إلى يوم الجمعة وتأخر الوجود عن يوم الخميس، فلا بد من الإلتزام بحجّية الأصل المثبت في كل مورد من هذا القبيل. وفيه: إنّه قد خفي على هذا المحقق ما ورد في كلام صاحب الكفاية، فإنّه لم يحصر حجّية الأصل المثبت بالموردين، وإنما ذكرهما مصداقاً لكبرى الملازمة. ويشهد بذلك تصريحه في حاشية الرسائل بأنّ ملاك حجّية الأصل المثبت أن يكون بين الطرفين ملازمة عرفيّة، فلو تعبد الشارع بطرفٍ ورأى العرف بينه وبين الطرف الآخر ملازمة، جرى التعبد فيه كذلك.

فظهر أنّه لا يرى ذلك في مطلق المتلازمين، ولا يرى إختصاص ذلك بالموردين، بل هو في كلّ أمرين متلازمين عرفاً وقع التعبد بأحدهما، فإنّه يتعبد بالآخر.

(١) كفاية الأصول: ٤١٩.

(٢) نهاية الدراية ٢٠٢ / ٥.

وما نحن فيه من هذا القبيل إن ادّعي التلازم المذكور، ولذا قال: «بأعلى دعوى». ولهذه المسألة نظائر كثيرة في أبواب الفقه ولا يختص بموت الوالد وإسلام الولد عند موته. فمثلاً: في غسل مس الميت، يعتبر في وجوبه أن يكون المس في حال برد جسد الميت، فلو تيقن بالمس والموت، وشك في وقوع المس قبل برد الجسد أو بعده.

فظهر أن للبحث فروعاً من كتاب الطهارة إلى كتاب الإرث، حيث يشك في تقدّم موت الأب على إسلام الولد أو بالعكس، فما هو أثر الإستصحاب؟ هذا في الموضوعات.

وكذلك في الأحكام، فلو كان عندنا حكمان، أحدهما ناسخ والآخر منسوخ، ووقع الشك فيهما، لأن الناسخ متأخر دائماً عن المنسوخ وهو متقدّم. لكن المطروح في الكتب الأصولية هو الموضوع، والمثال المعروف هو موت الأب المورث وإسلام الولد الوارث. ولا يخفى أن الموضوع فيه مركّب من أمرين، لأن الميراث يترتب على كليهما. فلو لم يكن الموت أو لم يكن إسلام الولد فلا إرث، فلا بد من إحراز الموضوع المركّب بجزئيه. وإحرازه تارة يكون بإحرازهما بالوجدان. وأخرى بالتعبّد. وثالثة بالوجدان في أحد الجزئين والتعبّد في الآخر.

فإن قيل: لو كان إحراز الجزئين بالإستصحاب، وكان المركّب من الجزئين مشكوكاً فيه، جرى إستصحاب عدم المركّب، وحينئذٍ تقع المعارضة بين الإستصحابين. قلنا: إنّه لما كان الموضوع مركّباً من الجزئين، وقد أحرزا بالإستصحاب، فلا يقع الشك في الموضوع، ليجري فيه الأصل ويقع التعارض.

فنحن نستصحب عدم موت الأب، ثم نستصحب عدم إسلام الولد، ومعهما لا معنى لأن يشك في الموضوع المركب منهما، لأنه قد ثبت بالإستصحاب حياة الأب، وثبت به عدم إسلام الولد.

وقال الميرزا: ^(١) إن الشك في وجود المركب وعدمه مسبب عن الشك في وجود الجزء، فيجري الأصل في طرف الجزء ويكون حاكماً على الأصل في طرف المركب، كما هو الحال في المثال المشهور من غسل الثوب المنتجس بالماء المشكوك الطهارة.

وفيه: إن حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي مشروطة بأن تكون السببية شرعية كما في المثال، وإلا فلا حكومة. وفيما نحن فيه - حيث يكون تحقق الجزء سبباً لتحقيق الكل المركب - ليست السببية شرعية بل عقلية. فما ذكرناه في جواب الإشكال هو الصحيح.

إذا علم بتحقق أحد الجزئين وجهل المتقدم والمتأخر

لقد ظهر إلى الآن أن الموضوع للأثر - وهو الإرث - مركب من جزئين، هما موت الأب وإسلام الولد عند موته، وكذلك الحال في الأمثلة الأخرى في أبواب الفقه، كمثال غسل مس الميت. فيقع البحث في المسألة وعنوانها هو ما إذا علم بتحقق الجزئين وجهل بالمتقدم والمتأخر منهما، لأنه إن كان الموت متقدماً فالإرث لا يترتب، وإن كان الإسلام متقدماً فالإرث يترتب.

فتارة: يكون أحد الجزئين معلوم التاريخ، وأخرى يكون كلاهما مجهول التاريخ.

إذا كانا مجهولي التاريخ

فإن جهل بتاريخهما معاً، كما لو علم في يوم الأربعاء بحياة الأب وكفر الولد، فمات الأب وكان الولد مسلماً بعد يوم الأربعاء، أما أيهما المتقدم والمتأخر؟

كلام الشيخ

فذكر الشيخ: ^(١) أن الأثر الشرعي يكون تارة: مترتباً على تأخر حدوث أحد الأمرين. وأخرى: يكون مترتباً على عدم أحدهما إلى زمان عدم الآخر. وفي الصورة الثانية: تارة: يكون لعدم كل منهما أثر، وأخرى: يكون عدم أحدهما موضوعاً لأثر شرعي ولا يكون للعدم الآخر أثر.

ثم في حال الجهل بتاريخهما، قد يحتمل وقوعهما في وقت واحد، وقد لا يحتمل.

هذه هي الشقوق التي ذكرها الشيخ في ما إذا كانا مجهولي التاريخ. ثم أفاد: إن كان الأثر الشرعي لتأخر أحدهما عن الآخر، بأن يكون موضوع الأثر الشرعي هو «التأخر» فلا أصل. - وهذا ما يعبر عنه بأصالة تأخر الحادث - وذلك: لعدم الحالة السابقة له «التأخر»، وحينئذٍ، لا محرز له تعبداً كما لا محرز له وجداناً. وإن كان الأثر له «العدم» فتارة: يكون لعدم أحدهما. مثلاً: إن كان موضوع الأثر هو عدم إسلام الولد حتى زمن موت الأب، فهنا يجري الإستصحاب لتمامية

أركانه، ويترتب عليه الأثر وهو عدم الإرث. لكن إستصحاب عدم موت الأب حتى إسلام الولد، لا يجري، لعدم الأثر الشرعي وهو الإرث، لعدم موت الأب مع إسلام الولد. وأخرى: يكون الأثر لعدم كليهما:

فإن لم يحتمل وقوعهما في وقتٍ واحدٍ، جرى الأصل في كلٍّ منهما، لتامة أركانه، لأن الموت مسبوقةً بالعدم، والإسلام كذلك مسبوقةً بالعدم، وكلٌّ منهما مشكوك فيه، ولكلٌّ من الإستصحابين أثره. لكن المشكلة هي لزوم المخالفة العملية من جريانها، للعلم بمخالفة أحدهما للواقع، للعلم الإجمالي بتحقق أحدهما قبل الآخر، فلا تشملهما أدلة الإستصحاب، وشمولها لأحدهما المعين دون الآخر ترجيح بلامرجح، وغير المعين لا وجود له ولا ماهية. فيتعارض الإستصحابان ويتساقطان.

وإن احتمل وقوعهما في وقتٍ واحدٍ، جرى الإستصحاب، لتامة الأركان ويترتب الأثر، ولا علم بمخالفة أحدهما للواقع، فيجري إستصحاب عدم ذلك إلى زمان حدوث هذا، وإستصحاب عدم هذا إلى زمان حدوث ذلك، فهما يجريان لتامة المقتضي وعدم المانع. لكن المشكلة أنه من الأصل المثبت، لأن لازم عدم تقدّم ذلك على هذا، وعدم تقدّم هذا على ذلك، أن يكون تحققهما في وقتٍ واحدٍ، وهذا للأزم عقلياً. فإن كانت الوسطة خفية - كما هو كذلك - فالإشكال مندفع على المبنى كما تقدّم سابقاً.

هذا بيان ما أفاده الشيخ في مجهولي التاريخ بجميع الصور.

كلام صاحب الكفاية

وقبل ذكر كلامه لابد من مقدّمة فيها بيان أمرين:

أحدهما: في معنى كان وليس التامتين والناقصتين. أمّا التامة، فإنّ معنى (كان) التامة هو «الوجود» ومعنى ليس التامة هو «عدم الوجود». وهذا هو مقصودهم من الوجود المحمولي وعدم الوجود المحمولي. يعني: إنّ الوجود أو العدم هو المحمول. ولذا يكون «كان» بمعنى الفعل وزيد بمعنى الفاعل أي: وُجد زيد، وليس زيد، بمعنى عدم وجود زيد.

وأما الناقصة، فإن كان الناقصة لإفادة الربط بين المبتدأ والخبر فيقال: كان زيد قائماً. وليس الناقصة لسلب الربط بينهما.

وبعبارة أخرى: تكون كان الناقصة لإفادة ثبوت شيء لشيء، وليس الناقصة لإفادة عدم ثبوت شيء لشيء. في مقابل التامة، فإن كان تفيد ثبوت الشيء وليس تفيد عدم الشيء.

والثاني: إنّ المعبر في الإستصحاب هو اليقين السابق والشك اللاحق والأثر الشرعي للمتيقن المستصحب بقاءً. وإنّما قلنا «بقاءً» لأنه قد لا يكون ذا أثر في مرحلة الحدوث، ولذا، ففي إستصحاب العدم الأزلي لا أثر للعدم في الأزل لكنّه في مرحلة البقاء ذو أثر. وهذا واضح. ولكن المقصود بيانه في هذه المقدمة هو:

إنّ ظاهر دليل الإستصحاب - لوجود فاء التفريع - هو لزوم إتصال الشك باليقين قال: «من كان على يقين فشك» هذا أولاً.

وثانياً: إنّه يعتبر في الإستصحاب أن يكون الموضوع محرزاً، وإلا يكون التمسك بدليل الإستصحاب من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية للدليل، وهو غير جائز بالاتفاق إلا من السيد صاحب العروة.

هذا تمام الكلام في المقدمة فنقول:

لقد جعل صاحب الكفاية^(١) مجهولي التاريخ على أربع صور: فلو كان الأب حياً والولد غير مسلم، ثم حصل اليقين بموت الأب وإسلام الولد، لكن لا يعلم المتقدم والمتأخر منهما، فتارة: تترتب المسألة على مفاد كان التامة. وأخرى: على مفاد كان الناقصة. وثالثة: على مفاد ليس التامة. ورابعة: على مفاد ليس الناقصة.

فإن كان الأثر الشرعي مترتباً على وجود تقدم الإسلام أو الإسلام المتقدم - وهو مفاد كان التامة - فقد يكون الأثر لكلا الطرفين، وقد يكون للطرف الواحد. وعلى الأول، تارة: يوجد العلم الإجمالي بعدم خلو الأمر منهما. وأخرى: لا يوجد. وأما إن كان الأثر لتقدم إسلام الولد فقط، فالإستصحاب جارٍ في «التقدم»، لأن التقدم أمر حادثٌ مسبوق بالعدم، فيستصحب عدمه إلى حين موت الأب، ويترتب عليه عدم الإرث. فالحاصل: جريان الإستصحاب في هذه الصورة، لتامة المقتضي وعدم المانع أي المعارض.

وأما إن كان الأثر لتقدم الإسلام، ولتأخر موت الأب، والأمر دائر بينهما، فالإستصحاب جارٍ في «التقدم» و«التأخر»، لكون كليهما مسبوقين بالعدم، فالمقتضي موجود، ولكل أثر، لكن العلم الإجمالي مانعٌ من جريانهما، لاستلزامه المخالفة العملية القطعية، فيتعارضان.

وأما إن كان الأثر لكليهما كذلك، ولكن احتمال تقارنهما، فالإستصحابان جاريان، لوجود المقتضي وعدم المانع.

وأما إن كان الأثر مترتباً على الوجود لكن بمفاد كان الناقصة، بأن كان الموضوع

مثلاً هو الإسلام المقيّد بالتقدّم على الموت، فلا يجري الإستصحاب، لعدم الحالة السابقة للوجود النعتي، وهو مفاد كان الناقصة، كما صرح بذلك في مبحث العام والخاص تحت عنوان «إيقاظ»^(١) وله موارد كثيرة في الفقه، ومن ذلك: مسألة أمد الحيض، فقيل: إلى الخمسين سنة، وقيل: إلى الستين، وقيل: بالتفصيل بين القرشيّة وغير القرشيّة - على بحث طويل في محلّه - . ولما كان «القرشيّة» وصفاً وجودياً قائماً بالمرأة بمفاد كان الناقصة، لم يجر فيه الإستصحاب عند صاحب الكفاية، لعدم الحالة السابقة لهذا الوصف، بخلاف عدم القرشيّة، فإن له حالة سابقة، ولذا قال بجريان الإستصحاب في الأعدام الأزليّة، وهو المختار خلافاً للمحقّق النائيني.

وأما إن كان موضوع الأثر هو العدم بمفاد ليس الناقصة كأن يكون: الإسلام المتّصف بعدم التقدّم على موت الأب، فلا يجري الإستصحاب. لأنّ الإتنّصاف المذكور فرع وجود الإسلام، والمفروض وجود الشك في أصل وجود الإسلام، إذ لا ندرى هل حدث هذا الحادث متّصفاً بعدم التقدّم أو غير متّصف به؟ فلاحالة سابقة.

إلا أنّ الكلام في نفس الإتنّصاف بعدم التقدّم، حيث أنّ «الإتنّصاف» أمر وجودي، فهو مسبوق بالعدم، نظير العمى، فإنّه يكون وصفاً ويقال: زيد أعمى كما يقال زيد بصير، لكونه عدم البصر، فهل يجري فيه الإستصحاب؟ قال صاحب الكفاية: بالجريان.

ونسبة القول بالعدم إليه كما عن السيّد الخوئي غفلة عن قول صاحب

(١) كفاية الأصول: ٢٢٣.

الكفاية: «بل بكلّ عنوانٍ لم يكن ذلك بعنوان الخاص»^(١).

وأما إن كان موضوع الأثر هو العدم بمفاد ليس التامة، فموضوع الأثر هو عدم الإسلام إلى زمان الموت، فلا يجري الإستصحاب بلا خلاف.

الخلاف بين الشيخ وصاحب الكفاية في الصورة الرابعة

غير أنه قال الشيخ بعدم الجريان لوجود المانع عنه مع وجود المقتضي لتمامية الأركان، وهو العلم الإجمالي بمخالفة أحد الإستصحابين الجاريين في الطرفين في صورة وجود الأثر لهما، فيقع التعارض. وأما إن كان الأثر لأحدهما المعين فقط، جرى الإستصحاب فيه لوجود الحالة السابقة له أولاً.

وذهب صاحب الكفاية إلى عدم الجريان لعدم وجود المقتضي.

النظر في أدلة قول صاحب الكفاية

وقد ذكر لتقريب عدم المقتضي وجوه:

الوجه الأول ما ذكره الميرزا:^(٢)

إنه لما نعلم يقيناً بتحقق أحد الأمرين - الإسلام والموت - قبل الآخر، فهنا ثلاثة أزمنة: زمان العلم بعدم الإسلام وعدم الموت وهو يوم الخميس. ثم في يوم الجمعة نعلم بتحقق أحدهما، فإن كان الإسلام في يوم الجمعة فالموت يوم السبت، وإن كان الموت في يوم الجمعة فالإسلام في يوم السبت. فيوم الخميس

(١) كفاية الأصول: ٢٢٣.

(٢) أجود التقريرات ٤ / ١٤٩.

يوم العلم بعدمهما. ويوم الجمعة يوم احتمال وجود أحدهما، ويوم السَّبْت هو يوم العلم الإجمالي بوقوع أحدهما فيه ووقوع الآخر في يوم الجمعة.

وعلى هذا، فإنَّ اليوم الذي وقع الشك فيه في تحقُّق الإسلام في زمن الموت هو يوم السَّبْت لا يوم الجمعة، فيكون ظرف الشك - وهو يوم السَّبْت - منفصلاً عن ظرف اليقين - وهو يوم الخميس - والفاصل هو يوم الجمعة.

وإذا وقع الفصل بين زمن اليقين وزمن الشك لم تشملهُ أدلة الإستصحاب.

وفيه:

وهذا الوجه لا يوافق كلام صاحب الكفاية - لا المتن ولا الحاشية -.. لأن المشكلة في نظره كون المورد شبهةً موضوعيةً لدليل الإستصحاب، كما لو شك في عدالة زيد، حيث لا يصحَّ التمسُّك بعموم أكرم العالم العادل.

الوجه الثاني ما ذكره السيّد الخوئي^(١) وهو:

إنَّه يعتبر في الإستصحاب بحسب أدلته إتصال زمان الشك بزمان اليقين، أي اليقين المتعقَّب بالشك، وفي مجهولي التاريخ لا يحرز الإتصال، لأن المشكوك فيه تحقُّق إسلام الولد في زمن موت الأب، وقد تردَّد الموت بين الجمعة والسَّبْت. فإن كان يوم الجمعة، فالإتصال متحقَّق، وإن كان يوم السَّبْت فالإنفصال متحقَّق، فيكون المورد شبهةً موضوعيةً للإتصال.

والفرق بين هذا الوجه وسابقه هو الشكُّ في الإتصال، وأمَّا في السابق، فقد أُحرز عدم الإتصال.

(١) مصباح الأصول / ٣ / ٢٢٠ - ٢٢١.

وهذا الوجه موافق لكلام صاحب الكفاية.

وفيه:

وأشكل السيّد الخوئي على هذا الوجه بعدم لزوم الإتصال في الإستصحاب، بل المناط فيه عدم نقض اليقين بالشك، كما هو ظاهر عموم التعليل في الدليل، سواء كان الزمان متصلاً أو لا. وما في ظاهر الصّحيحة من إعتبار الإتصال، فهو محمول على الغالب.

الوجه الثالث ما ذكره العراقي: (١)

وحاصله: إنّ المستفاد من أدلّة الإستصحاب هو النهي عن نقض اليقين بالشك والأمر بنقضه بيقينٍ آخر، وظاهر ذلك أن لا يفصل بين اليقين بالحدوث والشك في البقاء يقيناً آخر.

ومفروض المسألة هو اليقين بعدم الأمرين في يوم الخميس، ثمّ العلم الإجمالي في يوم الجمعة بتحقق أحدهما، ثمّ العلم في يوم السبت بتحقق كليهما مع الشك في أنّه قد تحقّق الإسلام يوم الجمعة أو تحقّق الموت. فإن كان يوم الجمعة ظرف تحقّق الموت، كان عدم الإسلام مستمراً، ولم يفصل يقيناً بين اليقين بعدمه في يوم الخميس والشك في تحقّقه في يوم السبت، أمّا إن كان يوم الجمعة يوم الإسلام والموت وقع في يوم السبت، كان اليقين بالإسلام يوم الجمعة فاصلاً بين عدمه يوم الخميس والشك فيه يوم السبت، فلا يجري الإستصحاب. وحيث أنّ الأمر مردّد فهي شبهة موضوعيّة.

والحاصل: إحتمال نقض اليقين باليقين، فلا يجوز التمسك بدليل الإستصحاب.

وفيه:

إن اليقين - وكذا الشك - إنما يتعلّق بالأمر الخارجيّة، وأمّا الأمور النفسانيّة وما يكون في ذهن الإنسان، فلا يتعلّق به اليقين والشك. والبرهان على ذلك هو أن العلم بالأمر الخارجيّة حصولي، فقد يكون حاصلًا وقد لا، وأمّا بالأمر النفسانيّة فحضورى، ولا يعقل الشك بالأمر الحضورى، ولذا لا يتحقّق الشكّ في الحبّ والبغض وأمثالهما، بل يدور أمرها بين الوجود والعدم.

وعلى هذا، فإنّ الشبهة الموضوعيّة تكون دائماً في موارد الأمور الخارجيّة. فالقول بأنّه إن كان الإسلام في يوم الجمعة والموت في يوم السبت، كان اليقين بالإسلام يوم الجمعة فاصلاً بين اليقين بعدمه يوم الخميس والشك في وجوده يوم السبت، معناه الشك في اليقين، وهذا باطل.

الوجه الرابع ما ذكره الإصفهاني: (١)

إنّ المتعبّد به بأدلة الإستصحاب هو إبقاء المتيقّن السابق عملاً، والتعبّد بالإبقاء متقوم باتّصال المشكوك بالمتيقّن، فلو انفصل عنه لم يتحقّق الإبقاء له، بل يكون وجوداً جديداً.

وفيما نحن فيه: المتيقّن هو عدم إسلام الولد، والمشكوك فيه بقاء هذا عدم إلى زمن موت الأب، وإذا كان المتيقّن هو عدم الإسلام في يوم الخميس، فإنّه مع

تحققه في يوم الجمعة يقع الانفصال، لأن المتيقن هو عدم الإسلام في يوم الخميس، والمشكوك هو عدم الإسلام في زمن موت الأب، والمفروض كون الموت مردداً بين الجمعة والسبت، فإن كان الموت في يوم السبت والإسلام في يوم الجمعة، انفصل اليقين بعدم الإسلام يوم الخميس عن الشك في بقاء هذا العدم إلى وقت الموت.

وفيه:

إن الأزم هو إتصال المشكوك بالمتيقن، لكن إتصال المشكوك بما هو مشكوك بالمتيقن بما هو متيقن، وأما انفصال ذات المتيقن عن ذات المشكوك فلا يضر.

وفيما نحن فيه: إذا تيقن بعدم الإسلام يوم الخميس وشك في بقاء هذا العدم إلى زمن موت الأب، فإنه لا انفصال بين اليقين والشك في أفق النفس، وإنما يحتمل الانفصال بين الأمرين الخارجيين، وذلك فيما لو وقع الإسلام في يوم الجمعة والموت يوم السبت، وهذا ليس ملاك الإستصحاب، والبرهان على الإتصال هو أن المتيقن عدم الإسلام يوم الخميس، ثم يقع الشك، فإما تحقق الإسلام في زمن الموت وأما لم يتحقق، وأما يُشك في ذلك. وإذا لا يقين بالتحقق ولا يقين بعدمه، فهو مشكوك فيه. فلا انفصال بين المتيقن والمشكوك فيه.

خلاصة البحث

إن الحق مع الشيخ، أي إن المقتضي للجريان موجود، لتامة أركان الإستصحاب خلافاً لصاحب الكفاية. ويبقى الكلام في وجود المانع، وهناك تظهر ثمرة الخلاف، فإنه إذا كان للإستصحاب في كل من الطرفين أثر وجرى فيهما، فإنهما يتعارضان ويتساقطان، وأما إذا لم يكن لأحد الطرفين أثر شرعي،

جرى في الطرف الذي له أثر وترتب، لتمامية المقتضي وعدم المانع، عند الشيخ.
وهذا تمام الكلام في صورة مجهولي التاريخ.

لو علم بتاريخ أحد الأمرين

لو علم بأن موت الأب كان في يوم السبت وجعل تاريخ إسلام الابن، فقد اتفقوا على جريان الإستصحاب بالنسبة إلى مجهول التاريخ وهو الإسلام، وعدم جريانه بالنسبة إلى معلومه وهو الموت، واختلفت كلماتهم في وجه عدم جريانه في الموت.

بيان الشيخ

قال الشيخ ما محضله في جريان الإستصحاب في مجهول التاريخ وهو الإسلام: بأن الأركان فيه تامة، فالمقتضي للجريان موجود، فلو جرى في معلوم التاريخ - وهو الموت - تحقق المانع، لكن لا يجري، وذلك لعدم الشك في تحقق الموت. أما قبل يوم السبت، فلا شك في عدم تحققه، وأما في يوم السبت، فلا شك في تحققه.

ولا يجري بالإضافة إلى خصوصية إسلام الولد، لأن الإسلام قد وقع إما قبل يوم السبت وإما بعده، ولا حالة سابقة للإسلام قبل السبت ولا للإسلام بعد السبت.

وهذا تقريب صاحب الكفاية لرأي الشيخ^(١).

وقرّبه الأشتياني^(٢): بأن الموضوع المستصحب ليس عدم الموت، بل هو عدم الموت في زمن الإسلام، وليس لهذا العدم الخاص حالة سابقة في الأزل، فلا يجري الإستصحاب.

(١) درر الفوائد: ٣٦١ - ٣٦٢.

(٢) بحر الفوائد ٧ / ١٥٨.

الإشكال عليه

أما بناءً على التقريب الأول: فيرد الإشكال بأن لا مانع من إجراء الإستصحاب في عدم الإسلام، لأن وجود الإسلام قبل يوم السبت حادث مسبوقة بالعدم، وكذلك وجوده بعد يوم السبت، فأركان الإستصحاب تامة في «عدم الإسلام». نعم، هو لا يجري في «وجود الإسلام» قبله أو بعده، لعدم اليقين السابق كما ذكر.

فالحاصل: جريان الإستصحاب في معلوم التاريخ وهو الموت بالإضافة إلى عدم الخصوصية، أي الموت المضاف إلى عدم الإسلام، فالمانع موجود، ويقع التعارض. وأما بناءً على التقريب الثاني: فإن «الوجود الخاص» غير «وجود الخاص»، إذ الأول مفاد كان التامة، والثاني مفاد كان الناقصة، أي الوجود المتصف بالخصوصية، ويعبر عن الأول بالوجود المحمولي وعن الثاني بالوجود النعتي. وعليه، فإن «عدم الإسلام في زمن الموت» وهو «عدم الخاص» أمر حادث وله حالة سابقة في عدم، ولكن «عدم الإسلام المتصف بوقوعه في زمن الموت» وهو «العدم الخاص» ليس له حالة سابقة.

والمستصحب فيما نحن فيه هو الأول، أي عدم الإسلام في زمن الموت، لا العدم المتصف بوصف الوقوع في زمن الموت.

والخلاصة: إن أركان الإستصحاب تامة - على كلا التقريبين - في مجهول التاريخ وفي معلوم التاريخ معاً. نعم، هو لا يجري في معلوم التاريخ بالنسبة إلى الزمان، وإنما يجري بالنسبة إلى الزماني أي الحادث الآخر.

فاستصحب عدم إسلام الولد إلى حين موت الأب، تام. وكذا إستصحاب

عدم موت الأب إلى زمان إسلام الولد.
وهذا تمام الكلام على بيان الشيخ.

بيان الكفاية

وذكر صاحب الكفاية^(١) في هذا المورد عدّة صور:
(الصورة الأولى) أن يكون موضوع الأثر هو الوجود الخاص، أي الوجود
المحمولي وهو مفاد كان التامة، كتقدّم الإسلام على الموت.
وأركان الإستصحاب في هذه الصورة تامة. فإن كان الوجود الخاص الذي
في الطرف الآخر ذا أثر كذلك وتمت الأركان فيه، جرى الإستصحاب، ووقع
التعارض، وسقط الإستصحابان، كأن يكون الأثر مترتباً على تقدّم الإسلام وعلى
تأخره وعلى التقارن بين الإسلام والموت، ففي هذه الحالة يقع التساقط، للعلم
الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع.

(الصورة الثانية) أن يكون موضوع الأثر هو الوجود المتّصف بالخصوصية،
أي الوجود النعتي، وهو مفاد كان الناقصة، وهو الإسلام المتّصف بالتقدّم.
وفي هذه الصورة لا يجري الإستصحاب، لعدم تمامية أركانه، أي عدم
الحالة السابقة لهذا الموضوع، فلا مقتضي للجريان.

وفيه:

إنّه إذا كان موضوع الأثر هو الإتّصاف بمفاد كان الناقصة، أي الإسلام

(١) كفاية الأصول: ٤٢١.

المتَّصف بوصف التقدّم على الموت، فإنَّ الإستصحاب جارٍ، لأنَّ الإِتِّصاف من الأمور الحادثة، مسبوق بالعدم الأزلّي، فوجوده لا يستصحب، أمّا عدمه، فله حالة سابقة والأركان تامّة.

فما ذكره هنا ينافي ما قرّره في بحث العموم والخصوص، حيث إختار جريان إستصحاب عدم الإنتساب إلى قریش في: المرأة تحيض إلى خمسين إلّا القرشيّة، لأنَّ إِتِّصافها بالقرشيّة هو بمفاد كان الناقصة. فكما يجري الإستصحاب في عدم الإِتِّصاف بالقرشيّة، يجري في عدم الإِتِّصاف بالتقدّم على الموت.

(الصورة الثالثة) أن يكون موضوع الأثر بمفاد ليس الناقصة. أي العدم النعتي، كأن يكون الإسلام المتَّصف بعدم التقدّم. وهذا لا حالة سابقة له، لأنَّ كلّ وصف عديمي فهو متأخّر رتبةً عن الموضوع، فالعمى متأخّر وجوداً عن الأعمى - وكذلك كلّ عدم ملكة - فلا يجري إستصحاب العدم الأزلّي فيه.

وفيه:

إنَّ عدم الملكة وإن كان ذا حيثٍ عديمي بالدقّة، لكنّه وصف للموضوع، وإتِّصاف الموضوع به أمرٌ حادثٌ له سابقة في العدم الأزلّي، وكذلك إِتِّصاف الأعمى بالعمى وغيره من أمثلة عدم الملكة. وحينئذٍ، فالإستصحاب يجري لرفع الأثر وهو الإرث.

(الصورة الرابعة) أن يكون موضوع الأثر بمفاد ليس التامة، أي العدم المحمولي، وهو عدم إسلام الولد في حين موت الأب الواقع في يوم السَّبْت مثلاً. فقال صاحب الكفاية - وتبعه العراقي والميرزا وغيرهم - بجريان الإستصحاب

في عدم الإسلام، وعدم جريانه في معلوم التاريخ وهو الموت. واختلفت كلماتهم في الاستدلال، ولكن شيئاً منها لا يخلو من النظر عند شيخنا الأستاذ:

فقال صاحب الكفاية: بعدم جريان الإستصحاب في معلوم التاريخ، لليقين بعدم الموت قبل السبب واليقين بالموت يوم السبب، فلا شك لاحقاً. وأما إجراؤه فيه بالإضافة إلى إسلام الولد عند الموت، فالأركان تامّة، لأنه قبل السبب لاموت ولاإسلام، ثم تحقّق الموت في يوم السبب، فوقع الشك في تقدّم الإسلام على السبب وتأخره عنه، وإستصحاب عدم الإسلام إلى السبب تمسك بالدليل في الشبهة الموضوعيّة، لأنه إن كان الإسلام يوم السبب، كان المستصحب - وهو عدم الإسلام قبل السبب - باقياً حتّى السبب، وصحّ الإستصحاب، لعدم الفصل بين المتيقّن والمشكوك فيه. وأما إن كان الإسلام قبل يوم السبب الذي وقع فيه الموت، انفصل الشك في الإسلام يوم السبب، عن اليقين بعدم الإسلام قبل يوم السبب، باليقين بالإسلام قبل يوم السبب.

وإذا كان التمسك بالإستصحاب لمعلوم التاريخ بالنسبة إلى مجهول التاريخ شبهةً موضوعيّة لنقض اليقين بالشك، فالإستصحاب غير جارٍ فيه، لعدم جواز التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعيّة؛ لأنّ الدليل إنّما يفيد الحكم حيث يكون الموضوع متحقّقاً لامشكوكاً فيه.

وفيه:

إنّه لا بدّ من التأمل في المقام، لننظر هل إنّ أركان الإستصحاب في معلوم

التاريخ من اليقين والشك والأثر تامّة أو لا؟

صورة المسألة هي: عدم الإسلام والموت قبل يوم السَّبْتِ يقيناً.

والموت في يوم السَّبْتِ يقيناً.

والإسلام متحقّق يقيناً.

فلو نظرنا إلى الموت، كنّا على يقينٍ بعدم تحقّقه في زمن الإسلام قبل يوم السَّبْتِ، فلمّا جاء يوم السَّبْتِ نشكّ في تحقّق الموت في زمن الإسلام، والأصل عدم تحقّقه فيه.

وهذا الإستصحاب تام من حيث الأركان، ولم يقع الفصل فيه بين اليقين بعدم الموت في زمن الإسلام والشك في تحقّقه في زمن الإسلام، فليست الشبهة موضوعيّة.

فالإستصحاب في معلوم التاريخ بالقياس إلى مجهول التاريخ صحيحٌ.

كما أنّه في مجهول التاريخ صحيحٌ.

فيقع التعارض.

وقال المحقّق النائيني^(١) في وجه عدم الجريان في معلوم التاريخ: أمّا

بلحاظ الزمان، فلا يجري، لعدم الشك كما ذكر صاحب الكفاية. وأمّا بلحاظ

الحادث الآخر - وهو الإسلام - فإن إستصحاب عدم الموت في زمن الإسلام

لا يخلو عن حالين، فإمّا يترتب الأثر على عدم الموت المقيد بزمن الإسلام، وأمّا

على عدم الموت في ظرف تحقّق الإسلام، فزمان الإسلام إمّا قيد وإمّا ظرف. فإن

(١) أجود التقريرات ٤ / ١٤٦ - ١٤٧.

كان قيداً، فإنَّ عدم الموت المقيّد بزمان الإسلام لاحالة سابقة له. وإن كان ظرفاً، فإنَّه لا شك لاحقاً، لأنَّه إمَّا متيقّن العدم وإمَّا متيقّن الوجود، كما هو الحال في إجراء الإستصحاب بلحاظ الزمان.

وفيه:

أمَّا بلحاظ كون الإسلام قيداً، بأن يكون الموضوع عدم الموت مقيّداً بزمان الإسلام، فما ذكره تام، لكنَّ إتصاف الموت بعدم كونه في زمن الإسلام أمر حادث مسبق بالعدم الأزلي، فالأركان تامّة، كما هو الحال في جميع موارد عدم الملكة، فإنَّ إتصاف الإنسان الأعمى بعدم البصر أمر حادث مسبق بالعدم الأزلي. وأمَّا بلحاظ كون الإسلام ظرفاً، فالجواب: أنَّه تارةً يلحظ الإسلام وأخرى يلحظ زمن الإسلام، وبينهما فرق. فهذه مقدّمة.

ومقدّمة أخرى هي: إنَّ الحكم يكون دائماً على حدِّ الموضوع، فلا أضيق منه ولا أوسع، والحكم في الإستصحاب هو النهي عن النقص عملاً، والنقص متعلّق باليقين، والمتيقّن هو عدم الموت في ظرف وجود الإسلام. لكن لا يخفى أنَّ «الزمان» عنوان مشير، ولا دخل له في الحكم ولا أثر، بل الأثر هو للموت مع وجود الإسلام، فنهي الشارع عن نقص عدم الموت مع وجود الإسلام، وإذا كان كذلك فأركان الإستصحاب تامّة، لأنَّ يوم السَّبْت يوم الموت يقيناً، فكان يوم الجمعة ظرف عدم الموت، أمَّا بالنسبة إلى الإسلام فالشك لاحقاً موجود، لأنَّه قبل السَّبْت لا موت ولا إسلام، وفي يوم السَّبْت تحقّق الموت، ولا يعلم هل تحقّق الموت في ظرف وجود الإسلام أو لا؟ فيستصحب العدم.

وحينئذ يقع التعارض.

وقال المحقق العراقي ما حاصله: (١)

أولاً: إنّ التعبد الإستصحابي هو التعبد بإبقاء ما تُيقن بحدوثه.

وثانياً: إنه لا بدّ وأن يطبق على جميع أزمنة الشك. مثلاً: لو كنّا نعلم قبل سنة

بعدالة زيد ثم شككنا في بقائها، فإن دليل الإستصحاب يفيد التعبد ببقائها، بأن
يمكن بقاؤها في جميع آتات السنة.

وتطبيق هذا على ما نحن فيه: أمّا بالنسبة إلى مجهول التاريخ، فواضح، فإنه

يتعبد بعدم الإسلام في جميع أزمنة الشك. وأمّا بالنسبة إلى معلوم التاريخ فلا، لأن
المفروض تحقّق الموت في يوم السّبب وأنّ تاريخ إسلام الولد قبل السّبب أو
بعده مجهول، فاستصحاب عدم الموت في زمن الإسلام لا يخلو من حالين، إذ
الإسلام إن كان قبل الموت، صحّ التعبد بعدم الموت إلى زمان الإسلام، وأمّا إن كان
بعد الموت، لم يتمّ التعبد في جميع الأزمنة، لأننا نقطع بتحقّق الموت قبل يوم
الإسلام، فلا يصحّ تعبد الشارع بعدم تحقّق الموت حتّى الإسلام المفروض
وقوعه بعد الموت.

والحاصل: إنّ قوام التعبد الإستصحابي متحقّق في صورة ما إذا كان الإسلام

قبل الموت، وغير متحقّق في صورة ما إذا كان بعد الموت. فلا يجري
الإستصحاب في معلوم التاريخ.

وفيه:

إنه لا بدّ من دقّة النظر في المتعبّد به ومعرفته بتمام حدوده، وهو إماما الموضوع وإماما الحكم. هذا أولاً. وثانياً: إنّ للتعبد به لوازم وملزومات، لكنّ شيئاً منها غير دخيل في التعبد الإستصحابي.

نقول: إن موضوع الأثر نفس تحقّق الموت في ظرف تحقّق الإسلام، وأمّا أزمنة تحقّق الإسلام فهي لوازم - لأن الإسلام أمر زماني ولا بدّ من وقوعه في الزمان - وهي خارجة عن التعبد الشرعي، وإذا كانت خارجةً، فلا دخل لتطبيق التعبد على جميع أزمنة الإسلام، فبطل كلام هذا المحقّق.

خلاصة البحث

إنه كما يوجد المقتضي لجريان الإستصحاب في مجهول التاريخ، يوجد في معلوم التاريخ أيضاً، فإن كان كلاهما ذا أثر شرعي وقع التعارض والتساقط. وإن كان أحدهما ذا أثر دون الآخر جرى بلا معارض.

لو تعاقب الحادثان

لو علمنا بوقوع النجاسة والطهارة في اللباس - مثلاً - وشككنا في المتقدم والمتأخّر منهما، فما هو مقتضى الإستصحاب؟ قولان. ولا يخفى الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة.

القول بوجود المقتضي في كليهما

قال السيّد الخوئي: ^(١) إنه يوجد المقتضي لكليهما، لتامية الأركان فيهما،

(١) مصباح الأصول ٣ / ٢٤٥.

فيجري الإستصحاب في الطهارة والنجاسة معاً ويتعارضان ويتساقطان، للزوم التعبد بالضدّين وهو محال في مرحلة الإمتثال، ويكون المرجع حينئذ هو الأصل المحكوم، وهو في المثال قاعدة الطهارة.

القول بعدم وجود المقتضي

إنه لا مقتضي للجريان. وعليه المحققان صاحب الكفاية والعراقي.

(بيان صاحب الكفاية)^(١) إنه إذا شك في تقدّم الحادث وتأخر الوضوء وبالعكس، فهنا ثلاثة ساعات، وذلك: لأنه إذا شك عند الزوال - مثلاً - في أن طهارته باقية أو لا؟ فإن هذا الشك يكون من جهة الواقع منه في السّاعة الأولى من النهار، فإن كان هو الحدث، فالطهارة واقعة في السّاعة الثانية، وإن كان هو الطهارة، فالحدث في السّاعة الثانية. فعلى تقدير وقوع الطهارة في السّاعة الثانية، فزمان الشك متصل بزمان اليقين والإستصحاب تام. وأمّا على تقدير وقوع الطهارة في السّاعة الأولى، فلا إتصال لليقين بارتفاع الطهارة بالحدث الواقع في السّاعة الثانية. وحيث أن وقوع الطهارة في السّاعة الثانية غير محرز - لاحتمال وقوعها في الأولى - فلا إتصال غير محرز، فالإستصحاب غير جارٍ، لأنها شبيهة موضوعيّة للاتصال المعتبر في الإستصحاب.

وفيه:

إنّ المبني غير صحيح، فإنّ الملاك في الإستصحاب هو اليقين الوجداني

لا الأمر الخارجي.

وتوضيح ذلك: إن الموضوع في دليل الإستصحاب هو اليقين والشك. وهما أمران نفسائتان وجدائتان، وليس الخارج، أي المتيقن والمشكوك فيه، وإذا كان الموضوع ما ذكرناه، فإنّ الشك متّصل باليقين ولا انفصال بينهما، ولذا قلنا سابقاً بأن لا شبهة موضوعية في الوجدانيات.

(بيان العراقي)^(١) وهو وجوه:

الوجه الأول: إنه يعتبر في الإستصحاب تعين ما هو الواقع قبل الشك حتى يستصحب، سواء كان وجودياً أو عدمياً، وهذا هو المنصرف إليه أدلة الإستصحاب، وهذا الأمر غير متحقّق في مسألتنا، وذلك: لأننا لما نظرنا إلى الحالة السابقة على ساعة الشك، نتيقن بتحقق الطهارة والحدث، وأنّ كلّاً منهما وقع في ساعة، ولكنّ الطهارة إن كانت في الثانية فهي موجودة والحدث مرتفع، وإن كانت في الأولى فهي مرتفعة بالحدث، فالواقع في الساعة السابقة على الشك غير متيقن، فلا يجري الإستصحاب، لأننا نريد إستصحاب وجود الطهارة أو وجود الحدث الواقع قبل ساعة الشك، فلا بدّ من تعينه.

وفيه:

إنّ دعوى إنصراف أدلة الإستصحاب إلى ما ذكر أول الكلام، وقد تقرّر في محلّه أنّ المنشأ المقبول للإنصراف هو التشكيك في الصدق، وهو هنا غير موجود.

الوجه الثاني: إنه يوجد فيما نحن فيه شبهة الانفصال بين الشك واليقين

في طرف، وعدم وجود اليقين والشك في الطرف الآخر. وتوضيح ذلك:

إنه توجد ثلاثة ساعات كما تقدّم، فقد كان يقينٌ بعدم الحدث وعدم

الطهارة، ثم جاءت ساعة الطهارة وساعة الحدث، وبعدهما ساعة الشك في أنه

الآن متطهر أو محدث.

فعلى تقدير وقوع الحدث في الساعة الأولى، يكون الآن متطهراً. وعلى

تقدير وقوع الطهارة فيها يكون الآن محدثاً، فعلى تقدير وقوع الحدث في الساعة

الأولى يقع الانفصال بين الشك واليقين، وعلى تقدير وقوعه في الساعة الثانية

لاشك في بقاءه الآن حتى يستصحب.

وكذا الحال على تقدير وقوع الطهارة في الساعة الأولى.

وفيه:

إنه قد تقدّم في الإشكال على الكفاية أن الملاحظ في أدلة الإستصحاب هو

اليقين والشك الوجدانيان في النفس، ولا وجه لإشراب الخارج بما في النفس،

وعلى هذا، فلا انفصال بين اليقين والشك. نعم، لو كان النظر في دليل

الإستصحاب إلى الخارج، - أي المتيقن والمشكوك فيه - فإن الانفصال متحقق.

هذه بالنسبة إلى الانفصال.

وأما بالنسبة إلى ما ذكره من عدم الشك اللاحق إن كان الحدث أو الطهارة في

الساعة الثانية، وإذ لاشك فلا إستصحاب. فالجواب: إن هذا صحيح بالنظر إلى ما في

الخارج، وقد تقدّم أن الملاحظ هو ما في النفس، وأنه نفس اليقين والشك، والشك في بقاء

الحدث أو الطهارة الواقع في الساعة الثانية موجود الآن، أي في الساعة الثالثة بالوجدان.

وهذا تمام الكلام في هذا التنبيه.

وقد ظهر أن الإستصحاب له إقتضاء الجريان في الطرف الآخر في جميع

مسائله، فإن كان ذا أثر وقع التعارض والتساقط.

التنبية الحادي عشر

في جريان الإستصحاب في الإعتقادات وعدم جريانه

قال في الكفاية: قد عرفت أن مورد الإستصحاب لا بد 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 الإعتقادية التي كان المهم فيها شرعاً هو الإنقياد والتسليم والإعتقاد بمعنى عقد القلب عليها من الأعمال القلبية الإختيارية، فكذا لإشكال في الإستصحاب فيها حكماً وكذا موضوعاً، فيما كان هناك يقين سابق وشك لاحق. لصحة التنزيل وعموم الدليل. وكونه أصلاً عملياً إنما هو بمعنى أنه وظيفة الشاكّ تبعداً - قبلاً للأمارات الحاكية عن الواقعات - فيعمّ العمل بالجوانح كالجوارح.

وأما التي كان المهمّ فيها شرعاً وعقلاً هو القطع بها ومعرفتها، فلامجال له موضوعاً ويجري حكماً. فلو كان متيقناً بوجوب تحصيل القطع بشيء - كفاصيل القيامة - في زمانٍ وشك في بقاء وجوبه، يستصحب.

في الأمور الإعتقاديّة

ومحصّل الكلام: إن الأمور الإعتقاديّة على قسمين:

القسم الأوّل

ما لا يعتبر فيه اليقين. وفي هذا القسم يجري الإستصحاب، سواء في الشبهة الحكميّة، كأن يكون عالماً بوجوب البناء القلبي على شيء ثمّ يشك في بقاء الوجوب، فأركان الإستصحاب تامّة، أو في الشبهة الموضوعيّة، فالأركان تامّة كذلك. ووجه الجريان هو عموم إطلاق أدلّة الإستصحاب، وأنّه غير مختصّ بالعمل الجوارحي.

القسم الثاني

ما يعتبر فيه اليقين، كالتوحيد والنبوة والإمامة والمعاد. وفي هذا القسم لا يجري الإستصحاب، لأن مفاد دليل الإستصحاب هو التعلّد بإبقاء ما كان - كما تقدّم في محلّه - فالتعلّد في مثل الأمور المذكورة غير جار. وأما بناءً على أنّه من باب إفادته الظن، فعدم جريانه واضح.

وعلى الجملة، فإن ما يكون وظيفة المكلف فيه هو تحصيل اليقين المحكم الذي لا يتزعزع، لا معنى لإجراء الإستصحاب فيه.

نعم، بناءً على أن النبوة والإمامة من المناصب الوضعية الجعلية، يجري الإستصحاب، لكن المبنى باطل، لأن الإمامة من المناصب التكوينية الإلهية، وهذا ما تدل عليه كافة النصوص وغيرها، كما قرّر في محله.

في نفس النبوة

وذهب صاحب الكفاية إلى عدم جريان الإستصحاب في نفس النبوة، لوجوه: (١)

(الأول) عدم تمامية الأركان، من حيث أن النبوة مرتبة من كمال النفس تحصل للنبي ولا تقبل الزوال. فلا شك في بقائها حتى تستصحب.

(الثاني) إن الإستصحاب إنما يجري في المجعولات الشرعية، والنبوة من الأمور الخارجيّة وليس لها أثر شرعي، وإنما الأثر المترتب - وهو وجوب الإطاعة المطلقة - عقلي، فلا يتعلّق بها الجعل التشريعي، وإذا لم تكن من المجعولات الشرعية لم يجر فيها الإستصحاب.

(١) كفاية الأصول: ٤٢٣.

(والثالث) إن إجراء الإستصحاب في النبوة يستلزم الدور، وذلك:

لأنَّ الشكَّ في بقاء النبوة يستلزم الشك في حجية شريعة النبي، ومن أحكام شريعته حجية الإستصحاب، فلو أُريد إثبات نبوته بالإستصحاب لزم الدور، لتوقف استصحابها على جريان الإستصحاب، وجريانه متوقف على حجيته، وهي متوقفة على ثبوت نبوة النبي.

وذكر المحقق الإصفهاني طريقاً آخر لعدم الجريان وحاصله: ^(١)

إنَّ منشأ الشك في بقاء النبوة لا يخلو عن ثلاثة احتمالات، فإما أن يحتمل زوال النبوة عنه، وإما أن يحتمل سلبها عنه بموته، وإما أن يحتمل زوالها بسبب مجيء النبي الأكمل منه.

أما الإحتمال الثالث، فلا مجال له، لعدم التزاحم بين الأكمل والكامل.

وأما الإحتمال الثاني، فمندفعٌ بأنَّ الملكات راسخة في النفس ولا تزول بالموت، وإذا كانت الملكات التحصيلية لا تزول عن النفس بالموت، فالحصولية بطريقٍ أولى.

وأما الإحتمال الأول، فمندفعٌ بأنَّ النبوة من الكمالات التحقيقية، وهي غير قابلة للزوال ولا تنقلب عما هي عليه، بخلاف الكمالات التخلفية، أي

الكمالات الخُلُقِيَّة التي يحصل عليها الإنسان، فإنها قابلة لذلك، مثل العلم، فلذا قال تعالى ﴿لِكَيْلَا يُغْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا﴾. (١)

رأي الأستاذ

وذكر شيخنا الأستاذ: أن لا مانع عقلاً من أن يسلب الله النبوة، فهو تعالى كما له إعطاء منصب النبوة، كذلك بيده أخذه، وفي الآيات إشارة إلى ذلك، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾. (٢)

وكذلك الإمامة، فهي جعل إلهي، ووجوب الإطاعة المطلقة ملك كبير آتاه الله آل إبراهيم، هذا، وفي الخبر الصحيح عن أم سلمة أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يناجي ربه فقال: اللهم لا تنزع عني صالح ما أعطيتني. (٣)

إن هذه المنازل العظيمة التي أعطاها الله لأوليائه، حتى أن إرادة الرب في مقادير أموره تهبط إليهم وتصدر من بيوتهم (٤) كلها بيد الله، ومن الممكن إنتزاعها. لكن الإنتزاع غير واقع، لأن الله تعالى إنما أعطاهم إياها بعد الإختبار والإمتحان فكانوا أهلاً لذلك.

(١) سورة الحج، الآية ٥.

(٢) سورة النساء، الآية ١١٣.

(٣) البرهان في تفسير القرآن ٣ / ٨٣٤

(٤) أنظر: وسائل الشيعة ١٤ / ٤٩٢، الباب ٦٢ من أبواب المزار، الرقم ١.

فالإستصحاب لا يجري لعدم الشك في أن الله بعد أن أعطاهم المنازل، فهي باقية لهم وهم مستمرّون فيها يقيناً.

في استدلال الكتابي

وإذا كانت أدلة الإستصحاب عامّةً لنفس النبوة، فهل للكتابي أن يتمسك به للقول ببقاء نبوة النبي الذي يتبعه فيبقى على دينه؟

كلام الكفاية

قد تعرّض صاحب الكفاية لذلك حيث قال ما نصّه: (١)

لا يخفى أن الإستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم إلا إذا اعترف بأنه على يقينٍ فشك فيما صحّ هناك التعبد والتنزيل ودلّ عليه الدليل، كما لا يصحّ أن يقنع به إلا مع اليقين والشك والدليل على التنزيل. ومنه إنقذح أنه لا موقع لتشبّث الكتابي باستصحاب نبوة موسى أصلاً، لإلزاماً للمسلم، لعدم الشك في بقائها قائمةً بنفسه المقدّسة، واليقين بنسخ شريعته وألا لم يكن بمسلم، مع أنه لا يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنه على يقينٍ وشك. ولا إقناعاً مع الشك، للزوم معرفة النبي بالنظر إلى حالاته ومعجزاته عقلاً، وعدم الدليل على التعبد بشريعته لا عقلاً ولا شرعاً. والإبتكال على قيامه في شريعتنا لا يكاد يجديه إلا على نحو محال.

(١) كفاية الأصول: ٤٢٣ - ٤٢٤.

ووجوب العمل بالإحتياط عقلاً في حال عدم المعرفة بمراعاة الشريعتين ما لم يلزم منه الإختلال، للعلم بثبوت إحداهما على الإجمال، إلا إذا علم بلزوم البناء على الشريعة السابقة ما لم يعلم الحال.

تفصيل الكلام في المقام

لقد أشار صاحب الكفاية أن الكتابي يتشبه بالإستصحاب لنبوة نبيه تارة: لإقناع نفسه، وأخرى: لإلزام المسلم.

ويترتب على ذلك وجوب العمل بشريعته. ولكن لا سبيل له للتمسك بالإستصحاب مطلقاً، بالنظر إلى أركان الإستصحاب، وإلى أنه لا يجوز إجراؤه - كغيره من الأصول العمليّة كما ذكر بالتفصيل في محله - إلا بعد الفحص واليأس. وتوضيح ذلك:

أما من أجل إقناع نفسه بالبقاء على القول بنبوة نبيه وشريعته، فلاّته إن كان متيقناً بذلك فلا شك عنده حتّى يستصحب، وإن كان في شكٍ من بقائها، وجب عليه الفحص والتحقيق في أدلة الدين الإسلامي، فإنّه إذا نظر في أدلة هذا الدين حصل له اليقين بحقيته ورفع اليد عن دينه، وعلى فرض عدم حصول اليقين له بذلك لم يجز الإستصحاب كذلك، لأنّ النبوة ليست من الأمور التعبدية كي تثبت بالإستصحاب الذي هو من الأصول العمليّة. على أنّ الدليل على حجّية الإستصحاب إن كان من الشريعة التي يقول بها، فالمفروض أنّها محلّ الشك، وإن

كان من الشريعة الإسلامية، فالمفروض أنه غير معتقد بها. فظهر أن لاسبيل له للتمسك بالإستصحاب للبقاء على النبوة السابقة وشريعتها.

وأما من أجل إلزام المسلم، فإن المسلم معتقد بنسخ الشريعة السابقة، كما هو ظاهر، ولو فرض كونه شاكاً وجب عليه الفحص كما تقدم، وعلى فرض عدم تيقنه بالفحص، لا يمكن إلزامه بالتدين بالنبي السابق وبالشريعة السابقة بالإستصحاب، إذ لا علم له بوجود ذلك النبي وشريعته إلا عن طريق القرآن وإخبار نبي الإسلام، ومن المعلوم ثبوت النسخ لذلك بالقرآن وإخبارات نبي الإسلام.

وهذا آخر التنبيه الحادي عشر.

التنبية الثاني عشر في إستصحاب حكم المخصّص

إذا ورد التخصيص على عموم دليلٍ وعلم بخروج بعض الأفراد منه عن الحكم في قطعةٍ من الزمان، ثم شكّ في أن خروجه يختص بتلك القطعة من الزمان أو أنه مستمرٌّ وجارٍ في جميع الأزمنة، فهل المرجع فيه هو عموم العام أو إستصحاب المخصّص؟

مثلاً: عندنا عمومات في حلّ أكل لحوم الطير، وقد خصّ تلك العمومات بدليل الجلل، فيحرم أكل لحكم الحيوان الذي أكل النجس إلا إذا زال الجلل. فلو وقع الشك في زوال الجلل عن الحيوان، هل يستصحب حكم حال الجلل وهو حرمة الأكل، أو يرجع إلى مقتضى العمومات وهو حلية الأكل؟ هذا في الأحكام.

وفي المعاملات: عندنا عموم ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ و﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾. وعندنا دليلٌ على ثبوت خيار الغبن، وأنه لا يجب الوفاء بالعقد الغنبي. ثم وقع البحث في

أن ثبوت الغبن يختص بأول أوقات ظهور الغبن فيكون الخيار فورياً، أو أنه يستمر ويكون باقياً، فهل المرجع - في آتات بعد ظهور الغبن - هو عموم الوفاء أو إستصحاب دليل الخيار؟

ومن هذين المثالين وغيرهما يظهر أن البحث صغروي. وأما من حيث الكبرى، فلا كلام في تقدّم الدليل على الأصل العملي. والمقصود تشخيص أن المورد من موارد الرجوع إلى عموم الدليل أو أنه يتمسك باستصحاب حكم المخصّص؟ وفي هذه المسألة المهمة ثلاثة وجوه:

الأول: الرجوع إلى العام مطلقاً.

والثاني: الرجوع إلى الإستصحاب مطلقاً.

والثالث: التفصيل في العام، بأنه إن كان مجموعياً فالإستصحاب، وإن كان إستفراقياً فالعام.

وهذا هو مختار الشيخ.

قول الشيخ بالتفصيل

وقد اهتمّ الأعلام بتفصيل الشيخ في هذا المقام، واختلفت الأنظار حوله. ومخلص رأيه هو: (١)

(١) فرائد الأصول: ٢٧٤.

إنّ الزمان في العام قد يؤخذ مفرداً، وقد يؤخذ ظرفاً.

فإن كان على النحو الأول - وهو العام الإستغراقي - فإنّ الحكم المجمعول فيه ينحلُّ إلى أحكام عديدة بعدد الآنات، ويكون لكلّ آن حكم بخصوصه، فلو ارتفع الحكم في آنٍ منها بالمخصّص، بقي الحكم بالنسبة إلى البقية على حاله. كما لو قال: أكرم العلماء كلّ يوم. ثمّ قال: لا تكرم زيدا في يوم الجمعة.

وبعبارة أخرى: يكون المورد من موارد الشك في التخصيص الأكثر، والمرجع هو عموم العام.

وإن كان على النحو الثاني - وهو العام المجموعي - فإنّ الحكم المجمعول لا يكون إلاّ حكماً واحداً منبسطاً على مجموع الآنات من المبدأ إلى المنتهى، فإذا جاء المخصّص يرتفع الحكم، ولا وجه للرجوع إلى العام، بل لا بدّ من التمسك باستصحاب حكم المخصّص.

نظر صاحب الكفاية

وذهب صاحب الكفاية^(١) إلى أنّ التقسيم المذكور للعام جارٍ في المخصّص كذلك، فكما قد يكون الزمان في العام ظرفاً ويكون كلّهُ محكوماً بحكمٍ واحدٍ منبسط على جميع الآنات، وقد يكون قيداً مفرداً بحيث يكون لكلّ

(١) كفاية الأصول: ٤٢٤.

آن حكم مستقل عن الآخر، كذلك الخاص، فإنه يمكن أن يكون الزمان ظرف
إستمرار حكم المخصّص، ويمكن أن يكون أكثرأ ومفردأ له.

فالزمان كما يمكن أن يلحظ في طرف العام على نحو العام المجموعي أو
الإستغراقي، كذلك في طرف المخصّص، فإنه يمكن أخذه ظرفاً وأخذه قيداً.

وعلى هذا، فلا بدّ من لحاظ الزمان في طرف العام وفي طرف الخاص،
فالأقسام حينئذ أربعة:

١- أن يؤخذ في العام والخاص معاً ظرفاً لاستمرار الحكم فيهما.

وفي هذه الصّورة لا يمكن التمسك بعموم العام، للعلم بارتفاعه
بالمخصّص، بل المرجع هو إستصحاب حكم المخصّص.

٢- أن يؤخذ في كليهما على نحو المكثريّة للحكم، فيكون الحكم متعدداً
في كليهما بحسب تعدّد أنات الزمان.

وفي هذه الصّورة لامناص عن التمسك بعموم العام، لأنّ إرتفاع الحكم عن
آن بالتخصيص، لا يوجب رفع اليد عن حكم الآن الآخر المفروض كونه حكماً
مستقلاً، بل لامجال للرجوع إلى إستصحاب حكم المخصّص حتّى مع عدم
إمكان التمسك بالعام لمانع، لما ذكرنا من إستقلاليّة حكم كلّ آن عن حكم غيره
من الأنات.

٣- أن يؤخذ الزمان في حكم العام أكثرأ للموضوع وموجباً لتعدده، أمّا في
حكم المخصّص فيؤخذ على نحو الظرفيّة لاستمراره.

وفي هذه الصّورة وإن أمكن إستصحاب حكم المخصّص لعدم تبدل

الموضوع، إلا أن العامّ قابل للتمسك به، لما تقدّم من أن لكلّ آن حكماً مستقلاً، فلا تصل النوبة إلى الإستصحاب، لأنّه أصل عملي والعام دليل لفظي، وهو مقدّم على الإستصحاب.

٤- أن يؤخذ الزمان في حكم العام ظرفاً وغير مكثّر، وفي حكم المخصّص مكثّراً للموضوع.

وفي هذه الصّورة لا يرجع إلى العام، لكونه حكماً واحداً منبسطاً على مجموع الأناث وقد ارتفع بالمخصّص. ولا إلى الإستصحاب، لتبدّل الموضوع بتبدّل الزمان - لأن السبب غير الجمعة - بل المرجع هو البراءة أو الإشتغال.

ونتيجة ذلك هو الإشكال على الشيخ في قوله بجواز التمسك باستصحاب حكم المخصّص إذا كان العام مجموعيّاً، بأن ذلك إنّما يتم إذا كان الزمان في ظرف المخصّص مأخوذاً على نحو الظرفيّة لاستمرار الحكم، دون ما إذا كان مأخوذاً على نحو يكون مكثّراً للموضوع، فإنّه يتبدّل الموضوع. لأن الخارج هو الإكرام في يوم الجمعة، والإكرام في يوم السبب موضوع آخر، فلا يجري الإستصحاب.

وأيضاً، قوله بعدم جريان الإستصحاب فيما إذا كان العموم إستغراقيّاً، غير صحيح على إطلاقه، بل إنّما يصح فيما إذا كان الزمان مأخوذاً في طرف المخصّص على نحو يكون مكثّراً للموضوع. وأمّا إذا كان مأخوذاً على نحو الظرفيّة لاستمرار حكمه، فلا، لأن أركان الإستصحاب في نفسه تامّة هنا، وإنّما لا يتمسك به لوجود

المانع وهو العموم، لتقدّم الدليل اللفظي على الأصل العملي.

قال ما حاصله:

هذا كله إن كان التخصيص وارداً في الوسط، كما في مثال الغبن، فإن خروج المعاملة الغبنية بأدلة خيار الغبن عن عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» إنما هو بعد ظهور الغبن لا من أول تحقّق العقد.

وأما إن كان التخصيص وارداً من الأول كما في خيار المجلس، فإن خروجه عن عموم الآية إنما هو من أول زمان تحقّق العقد، فحينئذٍ، يصح التمسك بعموم العام في الزائد عن المقدار المعلوم خروجه بالمخصّص وإن كان عموم العام مجموعياً، لعدم ارتفاع الحكم حينئذٍ بالمرّة، وإنما يرتفع استمراره، أي استمرار وجوب الوفاء، فيتمسك بعموم وجوب الوفاء بعد إنقضاء المجلس، ويكون هو أول زمان استمرار الحكم، لأنّ لازم كون أدلة خيار المجلس رافعة لكل من أصل وجوب الوفاء واستمراره هو التخصيص الفردي لا الأزمني فقط، لأنّه يلزم حينئذٍ أن يخرج عقد البيع عن عموم دليل وجوب الوفاء بالمرّة، لا في بعض الأزمنة فقط.

أقول:

لقد دافع شيخنا عن الشيخ، وأفاد بأن الصّور الأربع موجودة في كلامه حيث قال: إذا فرض الإستثناء قرينةً على أخذ كلّ زمان فرداً مستقلاًّ فحينئذٍ يعمل عند

الشك بالعموم ولا يجري الإستصحاب، بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع إلى سائر الأصول لعدم قابلية المورد للإستصحاب.^(١)

ثمّ إنّه أشكل على الشيخ في مثاله في صورة الإجمال، بأنّه:

أولاً من الشكّ في المقتضي، وهو لا يرى جريان الإستصحاب فيه.

وثانياً: بأنّه شبهة مفهومية، والإستصحاب غير جارٍ في الشبهات المفهومية.

الإشكال على الشيخ وصاحب الكفاية

لقد اتفق الشيخ وصاحب الكفاية على أنّه إذا أخذ الزمان قيّداً مفرداً للحكم، فعند دوران الأمر يتمسكّ بعموم العام، وإذا أخذ ظرفاً لاستمرار الحكم، فالمرجع إستصحاب حكم المخصّص.

واختلفا فيما إذا كان المخصّص وارداً على العام من الأوّل مثل خيار المجلس، ففي هذا المورد يكون المرجع هو عموم العام أو حكم المخصّص. فأورد عليهما شيخنا:

أمّا نقضاً: فبأنّه إذا ورد الحكم على العام، ثمّ جاء المخصّص، فإنّه يتمسكّ بالعام في الزائد عن المخصّص، بلافق بين العام المجموعي والإستغراقي. فلو قال: أكرم كلّ عالم. ثمّ خرج أحد الأفراد بالمخصّص وجب إكرام الباقي. هذا في الإستغراقي. وكذلك في المجموعي، كالصلاة مثلاً، فإنّها مركّبة من الأجزاء

(١) فراند الأصول: ٢٧٤.

المختلفة، ولها حكم واحد بنحو العام المجموعي، فلو خرج جزءاً بالمخصّص كدليل الإضطرار - مثلاً -، بقي الباقي على وجوبه.

والحاصل عدم الفرق بين العام الإستغراقي والمجموعي. نعم الخارج هناك

هو الفرد، وفي المجموعي هو الجزء، فلماذا التفصيل؟

وأما حلاً، فإنّ الحكم الشرعي عندما يتعلّق بالصلاة مثلاً، هو حكم واحد لكنّ المتعلّق متعدّد، لكون الصلاة مركّبة من أجزاء عديدة أولها التكبير وآخرها التسليم، فهي أمور واجبة بشرط الإجتماع وتحقّق الوحدة الشخصية بينها، فلو ورد التخصيص على جزء ثم شك في خروج غيره من الأجزاء من تحت الأمر، فإنّه يتمسك بالأمر ويثبت وجوب بقية الأجزاء، من غير فرق بين العام المجموعي والإستغراقي. وسرّ المطلب هو أنّه يجتمع الدليل الأوّل القائم على الوجوب مع الدليل المخصّص الذي أخرج الفرد أو الجزء. أي: إنّ مجيء المخصّص يكشف عن أنّ المراد الجدّي غير متعلّق من أوّل الأمر بذلك الفرد أو الجزء، فوجوب الإكرام لم يجئ على زيد حتّى يرتفع به لا تكرم زيدا. بل إنّ وجوب الإكرام غير متوجّه إلى زيد من أوّل الأثر. ولا فرق في ذلك بين العام المجموعي والإستغراقي.

رأي المحقّق النائيني

والميرزا النائيني - لما رأى قوّة الإشكال - حاول التخلّص منه ببيان آخر

للمطلب، وعليه حمل كلام الشيخ، وملخص ما أفاده كما في تقرير الكاظمي هو:

إنّه إن كان العموم الزماني مأخوذاً في متعلّق الحكم ثم شك في بقاء الحكم وإرتفاعه، فالمرجع هو عموم العام لا الإستصحاب، كما لو قال: يجب عليك الإكرام أبداً وتواضع دائماً، بأن يكون الإستمرار قيداً للمتعلّق، والحكم عارضاً على الإستمرار. وإن كان مأخوذاً في نفس الحكم، وقيداً له، كما في لزوم العقد، فإنّ الحكم يكون معروضاً للإستمرار، لكنّ عروض الشيء للشيء فرع لثبوت المعروض خارجاً، فالدليل المثبت للحكم لا يمكن أن يثبت إستمراره، لأنّ الإستمرار متأخّر رتبةً عن الحكم، وعليه، فلو شكّ في أصل التخصيص أو في مقداره لم يجز التمسك بالعموم، بل المرجع إستصحاب حكم المخصّص.

والحاصل: إنّه في كلّ موردٍ يكون الزمان قيداً مأخوذاً في ناحية متعلّق الحكم، فهو مورد التمسك بالعموم. وفي كلّ موردٍ يكون الزمان مأخوذاً في نفس الحكم، فهو مورد الرجوع إلى إستصحاب حكم المخصّص.

الإشكال عليه

لقد صرّح الميرزا - كما في تقرير الكاظمي - بأنّ نسبة إستمرار الحكم إلى الحكم نسبة العارض إلى المعروض ونسبة الحكم إلى الموضوع، فهنا ماهيتان لهما وجودان أحدهما قائم بالآخر. وهذا باطل بالبرهان.

وهذا هو الإشكال الأوّل.

والإشكال الثاني: إنّ دعوى إختلاف المرتبة بين الحكم وإستمراره، أوّل الكلام، لأنّ ملاك إختلاف المرتبة هو العلوية والمعلوية، هو مفقود هنا، لأنّ الإستمرار هو بقاء الحادث.

التحقيق في المقام

أفاد شيخنا: إن الحكم المجعول من الشارع على الموضوع على ثلاثة أقسام:

- ١- أن يجعل الأحكام المتعددة على الموضوعات المتعددة حقيقةً.
 - ٢- أن يجعل الحكم الواحد بالوحدة السنخية على طبيعي الموضوع، مثل الحكم بالوفاء بالنذر والعهد، فليس بأحكام متعددة، وليس بالحكم الواحد بالوحدة الشخصية، فهو يقول «فِ بِنذرك». فقد يفى بنذر ولا يفى بآخر، ولكل فرد حكمه.
 - ٣- أن يجعل الحكم الواحد بالوحدة الشخصية والمتعلق واحد كذلك، وإن كان مركباً من الأجزاء المرتبط بعضها ببعض كالصلاة، أو كان عاماً مجموعياً.
- فإن كان الحكم متعدداً ثبوتاً وإثباتاً، فلا ريب في مرجعية العام لو دار الأمر بينه وبين الإستصحاب.

وكذا إن كان الحكم واحداً بالسنخ.

إنما الكلام في الواحد بالوحدة الشخصية، فهل المرجع عموم العام أو إستصحاب حكم المخصّص؟

هنا مقدّمتان:

(الأولى): قد يجعل الحكم على المركّب ثم يرتفع عنه، كما في الصلاة، فإنها تجب، ولكن يرتفع وجوبها بنسيان جزءٍ من الأجزاء، لأنه مع نسيان الجزء لا يرتفع وجوب الجزء فقط، لأنه كما جاء الوجوب على هذا الجزء بمجيئه على الكلّ، كذلك يرتفع وجوب الكلّ إن ارتفع عن الجزء، اللهم إلا على مبنى صاحب

الكفاية وتبعه السيّد الخوئي، من أنّ نسبة حديث الرفع إلى دليل الوجوب نسبة الإستثناء، فيبقى الوجوب على بقية الأجزاء.

لكنّ رفع الحكم بالتخصيص والتقييد يختلف عن رفعه عن المركّب، والمخصّص: تارةً متّصل، وأخرى منفصل، والفرق بينهما واضح، إذ المتّصل يتصرّف في المراد الإستعمالي، والمنفصل يتصرّف في المراد الجدّي.

(الثانية) إنّهُ يستحيل الإهمال في مقام الثبوت من المولى الملتفت، وذلك لأن حكمه تابع للغرض ولا يتخلّف عنه، فإمّا يكون مطلقاً أو يكون مقيداً، يكون مستمرّاً أو غير مستمر.

وبعد

فلو قال المولى: «أكرم من في المسجد» فهذا حكمٌ واحد شخصي، أفاد تعلق غرضه بإكرام هذه المجموعة من الناس، بحيث لو لم يكن واحد منهم لم يتحقّق الغرض من الأمر، فالغرض واحد، والحكم واحد، والمتعلّق واحد. فلو جاء المخصّص منفصلاً بقوله «إلا زيداً» كشف عن عدم تعلق الغرض الجدّي به من أوّل الأمر، لا أنّه كان تحت الطلب ثمّ خرج بالإستثناء.

وبالنسبة إلى البيع، فتارةً: يتعلّق الغرض بالبيع على الدوام والإستمرار فيكون لازماً، وأخرى: يتعلّق به بصورة موقّته وهو البيع القابل للفسخ بالخيار. فاللزوم قابل للإقسام إلى الدائم والموقّت. ولما كان الحاكم ملتفتاً إلى هذا الإنقسام، وكانت أحكامه تابعة للأغراض ولا إهمال، فإنّه يأتي بالحكم على طبق غرضه، فإن جاء المخصّص المنفصل وأفاد جواز الفسخ بظهور الغبن، كشف عن

المراد الجدّي من أوّل الأمر أن المجعول هو لزوم العقد دائماً إلا حين يظهر الغبن، لا أن دليل الغبن أخرج زمان ظهوره عن تحت الحكم.

وتلخص: أن الحكم قد صدر شاملاً لجميع الأفراد والأزمنة إلا الفرد أو المقدار من الزمن الذي قامت القرينة فيه على الخلاف، فحينئذ، ترفع اليد عنه ويتمسك في الباقي بالعموم أو الإطلاق.

فظهر الحق في المسألة، والإشكال في كلام الميرزا القائل بأن الحكم لا يتكفل الإستمرار، إذ ظهر أن الإستمرار وعدم الإستمرار قسمان للحكم، وكلّ مقسم فهو متكفل لأقسامه ولا إهمال.

والحاصل: هو التمسك بالعموم خلافاً للشيخ وصاحب الكفاية، وأنّ الحق في خيار الغبن هو الفوريّة ولزوم العقد في الآنات اللاحقة. وهذا تمام الكلام في هذا التنبيه.

التنبيه الثالث عشر

في المراد من «الشك»

لقد أخذ «الشك» في أدلة الإستصحاب وكان أحد الأركان، فهل المراد منه خصوص إستواء الطرفين أو الأعم منه والظن؟

المراد هو الأعم من استواء الطرفين

إتفقوا على أن المراد هو الأعم. واستدلّ لذلك بوجوه:

(الوجه الأول) الإجماع. إستدلّ به الشيخ.

(وفيه نظر) من حيث الصغرى والكبرى. أما الصغرى، فقد تقدّم في أوّل

الإستصحاب أن المسالك في حجّيته ثلاثة، وهي: إفادته الظن النوعي، وإفادته

الظن الشخصي. والأخبار. وأما الكبرى، فمن المحتمل إن لم يكن المتيقّن كونه

مستنداً. وهو غير حجّة.

(الوجه الثاني) ما إستدلّ به الشيخ أيضاً من أن الظنّ المزبور إن كان ممّا قام

الدليل الخاصّ على عدم إعتباره شرعاً كالظنّ القياسي، فهذا وجوده كعدمه شرعاً.

وان كان ممّا يشك في إعتباره ولا دليل على إعتباره وعدم إعتباره، فحاله حال الشك في أن رفع اليد عن اليقين بسببه نقض لليقين ورفع لليد عن الدليل بما ليس بدليل.

(وفيه) أمّا الشقّ الأوّل، فإنّ الدليل القائم على عدم إعتبار الظنّ القياسي أفاد عدم حجّيته، أمّا لزوم ترتيب آثار الشك عليه، فلا يدلّ عليه، بل يحتاج إلى دليل آخر.

وأما الشقّ الثاني - من أنّ كلّ ظن لم يقم دليل على عدم إعتباره فهو مشكوك الإعتبار - ففيه: إن من الظنون ما قام الدليل على إعتباره، كخبر الواحد. وأمّا ما لم يقم الدليل على إعتباره، فقد قام الدليل على عدم إعتباره، إمّا بالخصوص كالظنّ القياسي وأمّا بالعموم كقوله تعالى ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾.
(الوجه الثالث) قول اللّغويين بالأعميّة.

(وفيه) أولاً: الكلمات مختلفة. وثانياً: ما الدليل على حجّية قول أهل اللّغة، خاصّة وأنهم غالباً يذكرون موارد الإستعمال لا المعاني الحقيقيّة للألفاظ.

(الوجه الرابع) أخبار الإستصحاب. وهذا هو العمدة. فإنّ المستفاد من صحيحة زارة الأولى أنّ رجحان الإحتمال غير مانع عن الإستصحاب ما لم يبلغ حدّ اليقين، إذ جاء فيها: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام».

وكذا قوله فيها: «ولا يتقضّ اليقين بالشك أبداً ولكن يتقضه بيقين آخر» فإنّه ظاهرٌ في إنحصار جواز النقض في اليقين.

انتهى الإستصحاب والحمد لله.

الخاتمة
في شروط جريان الإستصحاب

لقد اشترطوا لجريان الإستصحاب أموراً نذكرها باختصار:

الأمر الأول

وحدة الموضوع والمحمول في القضيتين

فلابد من أن يكون ما تعلق به اليقين نفس ما تعلق به الشك، فلا يجري الإستصحاب مع تغاير الموضوع، كما إذا كان المتيقن (عدالة زيد) والمشكوك (عدالة عمرو). أو تغاير المحمول، كما إذا كان المتيقن (عدالة زيد) والمشكوك (إجتهد زيد). أو تغايرهما، كما إذا كان المتيقن (عدالة زيد) والمشكوك (إجتهد عمرو).
والدليل على ذلك: نفس أخبار الإستصحاب.

وفي الكفاية: ضرورة أنه بدونه لا يكون الشك في البقاء بل في الحدوث، ولا رفع اليد عن اليقين في محل الشك نقض اليقين بالشك. فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج إلى زيادة بيان وإقامة برهان.

وتعرض لاستدلال الشيخ فقال: والإستدلال عليه باستحالة إنتقال العرض إلى موضوع آخر لتقومه بالموضوع وتشخصه به. غريب. بداهة أن إستحالة حقيقة

غير مستلزم لاستحالته تعبدًا والإلتزام بآثاره شرعاً.^(١)

نعم، لا بد من حصول تغييرٍ ما في خصوصية من غير المقومات حتى يتحقق الشك، فيستصحب البقاء

ثم إنَّ الوحدة المعتبرة هل هي بنظر العقل أو دليل الحكم أو العرف؟
وقد تقرّر عندهم أنّ المعتبر هو الوحدة العرفية، والدليل على ذلك هو: أنّ الأدلة ملقاة إلى العرف، وتعيين المفاهيم شأن أهل العرف.

الأمر الثاني

عدم جريان الإستصحاب مع وجود الأمانة المعتبرة

لاشبهة في ذلك.

إنّما الكلام في وجه تقدّم الأمانة، هل هو الوجود، أو الحكومة، أو التوفيق بين دليل الأمانة والإستصحاب، أي التخصيص؟
فيه خلاف:

إختار في الكفاية الوجود.

واختار الشيخ الحكومة.

قال صاحب الكفاية: وأما الحكومة، فلا أصل لها أصلاً، فإنّه لا نظر لدليلها إلى مدلول دليله إثباتاً....^(٢)

(١) كفاية الأصول: ٤٢٧.

(٢) المصدر: ٤٢٩.

وقد أجاب السيّد الخوئي عن ذلك بالتفصيل.^(١)

وأما التخصيص، فقد ذكر السيّد الخوئي أن أدلة الإستصحاب آية عنه.

وعلى الجملة، فقد اختار المحققون كالميرزا والإصفهاني والعراقي

والخوئي الحكومة تبعاً للشيخ، وهو المختار عند شيخنا الأستاذ.

الأمر الثالث

النسبة بين الإستصحاب وسائر الأصول العمليّة

أما النسبة بينه وبين الأصول العمليّة النقليّة كالبراءة الشرعيّة، فهي نسبة

الأمارة إلى الإستصحاب، على ما تقدّم من الخلاف بين الأعلام. وأما تقدّمه على

العقليّة فهو بالورود عند الكلّ.

الأمر الرابع

في تعارض الإستصحابيين

إنّ الإستصحابيين قد يكونان متزاحمين، أي أنّ المحذور في جعلهما يرجع

إلى مقام الإمتثال، كما لو إستصحب بقاء الوقت في حال ضيقه، فكانت الصّلاة

واجبةً، وإستصحب بقاء النجاسة في المسجد، ولا قدرة على القيام بالصّلاة

وتطهير المسجد معاً. فهنا تطبق قاعدة باب التزاحم، وهي تقدّم الأهم على المهم،

(١) مباني الإستنباط: ٢٨٨.

ولاشك أن الصلاة أهم لأنها لا تترك بحال، ومع عدم أهمية أحد الطرفين، يكون الحكم هو التخيير.

وإن كان التنافي بين الإستصحابين راجعاً إلى مقام الجعل لا إلى مقام الإمتثال، فهناك مورد التعارض. وهذا ينقسم إلى قسمين، لأنهما قد يكونان في العَرَض، كما لو علم إجمالاً بطهارة أحد الإناءين ونجاسة الآخر، فجرى الإستصحاب فيهما، فإن الحكم بطهارتهما معاً يستلزم المخالفة العملية مع التكليف القطعي بالإجتناح عن أحدهما، فإن أُريد إجراء الطهارة في أحدهما المعين، كان ترجيحاً بلا مرجح، وأحدهما غير المعين لا ماهية له ولا وجود، فمقتضى القاعدة في هذه الصورة تساقط الإستصحابين.

وقد يكونان في الطول، بأن يكون أحدهما سبباً للآخر. وفي هذه الصورة قرروا تقدّم الأصل السببي على المسببي، واختلفوا في وجه التقدّم على قولين: فصاحب الكفاية والمحقق الإصفهاني على الوجود، كلٌ بوجه.

ومثاله: ما إذا غسل الثوب النجس بماء مشكوك الطهارة، فشك في بقاء نجاسة الثوب، فإنه يستصحب النجاسة فيه، ويُشك في طرْو النجاسة على الماء المسبوق بالطهارة ويستصحب طهارته، لكن لا يمكن إجتماع الإستصحابين، لأن بقاء طهارة الماء يستلزم طهارة الثوب، لكن نتيجة إستصحاب نجاسة الثوب هو الحكم بنجاسته، ولا تجتمع النجاسة والطهارة.

وأما القول بتساقط الإستصحابين بالمعارضة - كما عن بعض القدماء - فقد اتفق المحققون على بطلانه.

دليل التقدّم بالورود

واستدلّ صاحب الكفاية على الورود: ^(١) بأنّ الإستصحاب في طرف السبب - وهو طهارة الماء - لا يترتب عليه أي محذور، ويتيج طهارة الثوب المغسول به، لأنّها من آثار طهارة الماء. بخلاف ما إذا أُجري الإستصحاب في طرف المسبّب، لأنّه يستلزم إمّا التخصيص بلامخصّص وهو باطل، وإمّا التخصيص على وجه الدور، وهو باطل كذلك.

وتوضيحه: إنّه مع إستصحاب النجاسة في الثوب، لا يجري الإستصحاب في طرف الماء، فيقع السّؤال عن المخصّص لدليل الإستصحاب بالنسبة إلى الماء، وأنّه لماذا لم يجر الإستصحاب مع تماميّة أركانه؟ فتخصيص أدلّة «لاتنقض» تخصيص بلامخصّص. وإن جُعل المخصّص إستصحاب بقاء النجاسة في الثوب، لزم الدور، لأن مخصّصيّة هذا الإستصحاب لدليل الإستصحاب في طرف الماء، يتوقّف على عدم جريان الإستصحاب في طرف الماء - لأنّه إذا جرى حكم بطهارة الثوب، فلا يبقى الموضوع للإستصحاب في الثوب - لكن عدم جريان إستصحاب الطهارة في الماء يتوقّف على تخصيص دليل الإستصحاب في الثوب. وهذا دور.

والحاصل: إن الإستصحاب في طرف الماء بلامحذور، لكنّه في طرف

الثوب له محذور.

(١) كفاية الأصول: ٤٢٩.

الإشكال عليه

ويرد عليه: إنه يعتبر في الإستصحاب وحدة المتعلق لليقين المنقوض واليقين الناقض، قال عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر»، والحال أن المتعلق متعدّد.

وذلك: لأن صاحب الكفاية قال بأننا لما أجرينا الإستصحاب في طهارة الماء حصل لنا اليقين بطهارة الثوب، لأنها من آثار طهارة الماء، والإستصحاب في طرف الماء وارد على الإستصحاب لنجاسة الثوب، لأنه إنما يجري حيث يشك في طهارته، ومع جريان الإستصحاب في طرف الماء لاشك في طهارة الثوب. وهذا هو الورود.

والإشكال عليه هو: إن الثوب يكون طاهراً بالطهارة الظاهرية، ومن المعلوم أن الطهارة الظاهرية لا تنقض النجاسة الواقعية التي هي الحالة السابقة للثوب، وإنما الراجع للنجاسة الواقعية هو الطهارة الواقعية، والإستصحاب لا يفيد ذلك، فتعدّد المتعلق لهذا اليقين وذاك، ومع تعدّده لا يجري الإستصحاب.

دليل التقدّم بالحكومة

وذهب الشيخ - وتبعه الميرزا والحائري والخوئي وغيرهم - إلى الحكومة، وأن الأصل السببي حاكم على المسببي. وأحسن ما قيل في الباب ما ذكره الميرزا والحائري، وهذا تقريب ما أفاد الميرزا: ^(١)

(١) أجود التقريرات ٤ / ٢٦٣.

إنه يوجد بين السبب والمسبب الاختلاف في المرتبة. وذلك:

لأن الشك في المسبب معلولٌ للشك في السبب، فالنسبة بينهما نسبة العلية والمعلولية، كما هو الحال بين الموضوع والحكم، فإن «لاتنقض اليقين بالشك» موضوع وحكم، فالموضوع هو «اليقين والشك» والحكم هو «لاتنقض»، وقد تقرّر أن الأحكام الشرعية قضايا حقيقية، فالحكم يتعدّد على عدد الموضوعات الموجودة في الخارج، فالشك السببي موضوع وله حكمه، فالحكم بالنسبة إلى الماء المتيقّن طهارته سابقاً هو الطهارة، والشك المسببي موضوع آخر وله حكمه، فالحكم بالنسبة إلى الثوب المتيقّن نجاسته سابقاً هو النجاسة.

والحاصل: هنا مراتب، فالأولى للموضوع وهو الشك، والثانية للحكم وهو عدم جواز النقص، والثالثة حكم الشك في الثوب. ففي المرتبة الأولى نشك في طهارة الماء وترتب الحكم بعدم النقص، وإذا تمّ الموضوع والحكم ولا معارض جرى الإستصحاب، فالماء محكوم بالطهارة، وإذا كان كذلك، فقد غسل الثوب بماءٍ طاهر فهو طاهر، لأنه يزول الشك عن ذلك بالتعبّد.

وبعبارة أخرى: يكون الحكم بالنسبة إلى السبب في مرتبة الموضوع للحكم بالنسبة إلى المسبب، ومن الواضح تأخّر حكم المسبب عن موضوعه، فيكون حكم المسبب متأخراً عن حكم السبب بمرتين.

وبناءً على ذلك، فإنه لا يعقل التعارض بين الأصلين، لأن التعارض فرع كونهما في العرض كما لا يخفى.

الإشكال عليه

وقد أورد على ما ذكر بوجوه:

(الأول)

إنه لا علية ومعلولة بين الشكين حتى يكون بينهما إختلاف في المرتبة، بل الشك في طهارة الماء موجود، سواء وجد الثوب أو لا؟ والشك في نجاسة الثوب موجود، سواء وجد الماء أو لا؟

إنه ليس الشك في طهارة الماء هو السبب للشك في طهارة الثوب ونجاسته، فليس الشك في النجاسة معلولاً للشك في طهارة الماء، بل إن منشأ الشك في طهارة الماء المتيقنة سابقاً ملاقاته للثوب النجس، والشك في طرف الثوب النجس يقيناً سابقاً ناشئ من غسله بالماء المشكوك الطهارة لاحقاً.

(الثاني)

لو سلمنا بأن الشك في بقاء نجاسة الثوب ناشئ من الشك في طهارة الماء، فإنه لا إختلاف في المرتبة بين الحكمين، لأن إختلاف المرتبة يحتاج إلى الملاك وهو العلية والمعلولة، أو كون أحدهما موضوعاً والآخر حكماً، ولولا الملاك فهو محال، وهذا الملاك في المقام مفقود، لأن النهي عن النقض متوجه إلى كلا الطرفين على السواء.

نعم، الحكم بطهارة الثوب متأخر عن الحكم بطهارة الماء، أي أن الشارع جعل المغسول بالماء الطاهر طاهراً، فكان من آثار طهارة الماء طهارة الثوب، فيكون بينهما إختلاف في المرتبة، لا أن الشك في الثوب متأخر عن الشك في

الماء، ولا أن «لا تنقض» في الثوب متأخر عنه في الماء.

(الثالث)

ولو سلمنا إختلاف المرتبة بين الشكّين وبين الحكمين، فبأنه في عالم العقل، وآلا ففي الوجود والتحقّق هما موجودان معاً - كما هو الحال في النار والحرارة، إذ الإختلاف في المرتبة بينهما موجودٌ لكن ليس في وجودهما خارجاً تقدّم وتأخر - والأدلة الشرعية موضوعاتها ما في الخارج لا ما في المرتبة. وعليه، فالشكّان والحكمان موجودان في الزمان الواحد، فيقع بينهما التعارض.

رأي الأستاذ

ثم إنَّ الأستاذ بعد أن ذكر آراء الأعظم في المسألة قال ما حاصله:

إنَّ التحقيق هو التفكيك بين الشكّين والمشكوكين، فهنا شكّان ومشكوكان:

فالمشكوك فيه في ناحية السبب هو (الطهارة)، والمشكوك فيه في ناحية

الثوب هو (النجاسة)، فما هي النسبة بينهما؟ هل هي السببية والمسببية، بأن يكون

أحدهما ناشئاً من الآخر ومتولداً منه، مثل سببية النار للحرارة والشمس للضوء؟ إنّه

ليست النسبة بينهما من هذا القبيل، لأنهما حكمان شرعيّان، والسبب للأحكام

الشرعية هو إرادة الشارع - وكذلك في الأحكام العرفية -، فجعل النسبة بين

متعلّقي الشكّين من باب السببية والمسببية باطل قطعاً، فما هي النسبة؟

إنها نسبة الموضوع إلى الحكم. أي: إن أحد المشكوكين هو الموضوع والمشكوك فيه الآخر حكم يترتب على ذلك الموضوع، فطهارة الماء موضوع لطهارة ما غسل به، ونجاسة الماء موضوع لنجاسة ما غسل به، وليست النسبة بين الموضوع والحكم في الأحكام الشرعية نسبة السبب إلى المسبب. نعم، بينهما طولية وترتب وكونهما في العَرَض محال، لكنه ليس من باب العلوية والمعلولية، بل إنه ترتب طبيعي، وتوضيح ذلك:

تارة: ينظر إلى الموضوع والحكم بلحاظ الموضوعية والحكمية، بأن تلحظ طهارة الماء بما هي موضوع للحكم ويلحظ الحكم في الثوب - كما تلحظ العدالة في زيد بما هو موضوع لجواز الإقتداء به في الصلاة ويلحظ جواز الإقتداء بما هو الأثر لعدالة زيد - وفي هذا اللحاظ تكون النسبة بين الموضوع والحكم نسبة التضايغ، فيكونان في العَرَض ولا طولية، فهما كالأبوة والنبوة، من مقولة الإضافة، حيث ينظر إلى زيد بما هو أب ولعمرو بما هو ابن له.

وأخرى: ينظر إليهما لا بالعنوان المذكور، بل يلحظان بذاتهما، وحينئذ يكونان في الطول ويتقدم الموضوع على الحكم بالتقدم والتأخر الطبيعي، والملاك في هذا التقدم والتأخر هو توقف المتأخر في وجوده على المتقدم وعدم توقف وجود المتقدم على المتأخر، كما هو الحال بين الواحد والاثنين، حيث أنهما بذاتهما كذلك وإن كانا متضائفين بلحاظ أن هذا واحد وذاك إثنان.

فظهر أن طهارة الماء متقدمة ذاتاً على نجاسة الثوب بالتقدم الطبيعي، ونجاسة الثوب متأخرة بالتأخر الطبيعي، وأن طهارة الثوب متوقفة في مرحلة التحقق خارجاً على طهارة الماء، لكن طهارة الماء غير متوقفة على طهارة الثوب، فهما في الطول بهذا اللحاظ لكن لا من باب العلية والمعلولية والسببية والمسببية. ولو لوحظا بما هما موضوع وحكم كانا في العرض لكونهما متضائفين.

هذا في المشكوكين.

وأما بالنسبة إلى الشكّين، فالأمر يختلف، والسببية والمسببية بينهما متحققة،

وتوضيح ذلك:

لقد كان الثوب متيقن النجاسة، وقد غسل بماءٍ مستصحب الطهارة، فإن كان الماء نجساً في الواقع، فالثوب باق على نجاسته، وإن كان طاهراً كذلك، فالنجاسة زائلة. فكان منشأ التردد في الثوب هو التردد في الماء، وقد حصل التردد في الثوب بعد غسله بالماء المشكوك الطهارة وإلا لم يكن ريبٌ في نجاسته.

فالصحيح هو التفكيك بين الشكّين والمشكوكين على ما ذكرنا.

وبعد:

فما هو الملاك لتقدم إستصحاب طهارة الماء على إستصحاب نجاسة

الثوب؟

هنا مقدّمتان:

(الأولى)

إنّه في موارد الأصول العمليّة يوجد الجهل من جهتين: يوجد الجهل والشك بالنسبة إلى الواقع، وهذا هو موضوع الحكم في الأصل العملي، وهذا الجهل باقٍ، وألا يلزم إنتفاء الموضوع. ويوجد الجهل بالنسبة إلى الوظيفة الفعلية، لكن هذا الجهل يرتفع بجعل الحكم الظاهري أي الأصل العملي.

(الثانية)

إنّه في جميع موارد الشك السببي والمسببي لا توجد السببية والمسببية بالمعنى الحقيقي، وإنّما هو الحكم والموضوع، وبينهما تقدّم وتأخر طبعاً. فالأصل الجاري في السبب يعني الأصل الجاري في الموضوع، وهذا الأصل لا يرفع الشك في الحكم الواقعي.

فظهر أنّه لا ورود ولا حكومة بالنسبة إلى الحكم الواقعي، وإنّما يرتفع الشك في حكم الثوب في مقام الوظيفة العمليّة بجريان الأصل في الماء، ولا تبقى الحيرة في الحكم العملي بالنسبة إلى الثوب. وهذا معنى التقدّم.

وبعبارة أخرى: إنّ مع الشك في طهارة الماء يجري فيه الإستصحاب، لوجود المقتضي وهو اليقين السابق والشك اللاحق، وعدم المانع، ولأنّه لا مانع عن

جريان الأصل في مرتبة الشك في الموضوع. وأما من جهة الأصل الحكمي فالتعارض باطل بالضرورة، وإلا يلزم التخصيص بلا مخصص أو التخصيص على وجه الدور، كما تقدّم. وإذا جرى الأصل في طرف الموضوع - وهو الماء - لتامة مقتضي وعدم المانع، دلّ الدليل - وهو «لاتنقض» - على أمرين، أحدهما: طهارة الماء بالدلالة المطابقة، والآخر: طهارة الثوب بالدلالة الإلزامية، فلا تنقض عملاً اليقين السابق بالشك اللاحق، ورثب على ذلك آثار الطهارة.

فالأصل السببي يعني الأصل الموضوعي، والأصل المسببي يعني الأصل الحكمي، والأصل الحكمي لا يعارض الأصل الموضوعي، بل يجري الموضوعي بالضرورة، وبه يتنفي الشك في الوظيفة العملية بالنسبة إلى الحكم.

فلبّ المطلوب هو الورود لكن لا بتقريب الكفاية بالتصرّف في لفظ «اليقين» حيث أخذ اليقين بمعنى «الحكم الظاهري»، ولا بتقريب المحقّق الإصفهاني بالتصرّف فيه، حيث أخذه بمعنى «الحجّة». بل عن طريق أنّ الموضوع في الأصل الحكمي - وإن كان إثباتاً هو الشك في الواقع - لكنّه ثبوتاً هو الحيرة في الوظيفة العملية، والأصل في طرف الموضوع يرفع ببركة التعبد وجداناً تلك الحيرة.

وهذا تمام الكلام في المقام.

وبه يتمّ الكلام في علم الأصول.

وقد وقع الفراغ من بحث الخارج من علم الأصول في الدورة الأولى،
في مدرسة سيدنا الأستاذ الكلبيگاني قدس سره في الحوزة العلمية بقم
المقدسة على ثلثة من الفضلاء بتاريخ شهر ذي الحجة من سنة ١٤٣٥.

وشرعنا في الدورة الثانية.

وستباشر بطبع مبحث التعادل والتراجيح في مجلد، فور الفراغ من

تدريسه إن شاء الله.

والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

المحتويات

الإستصحاب

٣٣ - ٧

- ٩ مقدمة في أهمية الإستصحاب وموقعه في علم الأصول
- ١١ الأمر الأول: في تعريف الإستصحاب
- ١١ الإستصحاب لغةً
- ١٢ الإستصحاب اصطلاحاً
- ١٢ تعريف الشيخ
- ١٤ كلام المحقق الهمداني
- ١٤ كلام المحقق الخراساني
- ١٥ تعريف المحقق الخراساني
- ١٦ تعريف المحقق النائيني
- ١٦ تعريف المحقق الخوئي

٤٣٤	تحقيق الاصول / ج ٩
١٧	تعريف السيد الأستاذ
١٩	الأمر الثاني: هل الإستصحاب مسألة أصولية أو قاعدة فقهية؟
١٩	الأقوال في المقام
٢٠	النظر في الأقوال
٢٤	تفصيل المقال في المقام
	الأمر الثالث: في الفرق بين الإستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع وقاعدة
٣٠	اليقين
٣٠	قاعدة المقتضي والمانع
٣١	قاعدة اليقين

أدلة الإستصحاب

٣٣ - ١٢١

٣٥	١ - السيرة العقلانية
٣٥	الكلام في الصغرى
٣٦	حول الدليل على دعوى السيرة
٣٩	تفصيل المحقق الثاني
٣٩	الإشكال عليه
٤٠	تفصيل المحقق العراقي
٤٠	الإشكال عليه

٤٣٥	المحتويات
٤١	الكلام في الكبرى
٤٢	رأي المحقق الخراساني
٤٢	الإشكال عليه
٤٤	إشكال المحقق النائيني
٤٤	دفاع المحقق العراقي
٤٤	النظر فيه
٤٥	رأي المحقق الخوئي
٤٥	النظر فيه
٤٧	٢ - الظن
٤٧	الإشكال في الصغرى
٤٧	الوجه الأول
٤٨	الوجه الثاني
٤٨	الإشكال في الكبرى
٤٨	٣ - الإجماع
٤٨	الكلام عليه
٤٩	٤ - النصوص
٤٩	صحيحة زارة الأولى
٥١	الإشكال في الإستدلال
٥٢	المحتملات الخمسة في الصحيحة

٥٦ بيان دلالة الصَّحيحة.

٥٧ إشكال على الصَّحيحة

٥٩ وجوه الجواب والنظر فيها

٦٤ الصَّحيحة الثانية

٦٦ السند

٦٦ المتن

٦٧ موضع الاستدلال.

٦٩ إشكالٌ في تطبيق الإستصحاب على المورد.

٦٩ وجوه الجواب - الأول

٧٢ الإشكال على الكفاية.

٧٤ الجواب الثاني

٧٥ الجواب الثالث

٧٦ الإشكال على الميرزا

٧٧ الجواب الرابع

٧٨ الجواب الخامس

٧٩ الصَّحيحة الثالثة

٨٠ إشكالات ذكرها الشيخ

٨٢ الكلام على الإشكالات

٨٥ إشكالان للمحقق العراقي

٤٣٧	المحتويات
٨٥	الأول
٨٧	الثاني
٨٩	الرواية الرابعة: موثقة إسحاق بن عمار
٩٠	الإشكال عليه
٩١	الرواية الخامسة: رواية الخصال
٩١	سند الرواية
٩٣	دلالة الرواية
٩٥	الأجوبة عن إشكال الشيخ
٩٨	الرواية السادسة: مكاتبة الكاشاني
٩٩	الكلام في الدلالة
١٠٠	الإشكال على الاستدلال
١٠٤	الكلام في السند
١٠٥	كلام الشيخ في نصوص الإستصحاب
١٠٦	روايتان بضميمة عدم الفصل
١٠٦	كلام الشيخ
١٠٧	الإشكال عليه
١٠٨	الإشكال الصحيح
١٠٨	كلام المحقق العراقي
١٠٨	الإشكال عليه

- روايات أُخرى ١٠٩
- الإحتمالات في هذه الروايات ١٠٩
- مختار المحقق الخراساني في الحاشية ١١٠
- الإشكال عليه أولاً ١١٢
- جواب المحقق الإصفهاني ١١٢
- رأي المحقق الخوئي ١١٤
- الإشكال عليه ١١٥
- الإشكال عليه ثانياً ١١٥
- الإشكال عليه ثالثاً ١١٦
- سقوط الإحتمال الثالث ١١٨
- رأي المحقق الخراساني في الكفاية ١١٨
- رأي صاحب الفصول ١١٩
- الإحتمال الأخير ١١٩

التفصيلات في الإستصحاب

١٢١ - ٢١٧

- تفصيل الشيخ بين الشك في المقتضي والرافع ١٢٥
- المراد من المقتضي ١٢٥
- دليل التفصيل ١٢٨

٤٣٩	المحتويات
١٢٩	إشكالاً ذكره الشيخ وأجاب عنه
١٣٠	إشكالات المحقق الخراساني
١٣١	ما أورده على نفسه وأجاب عنه
١٣٤	تنقيح المطلب
١٣٤	مرحلة الإقتضاء
١٣٥	١- رأي المحقق النائيني
١٣٦	٢- رأي السيد الخوئي
١٣٦	٣- رأي المحقق الخراساني
١٣٧	مرحلة المانع
١٤١	إشكالان من المحقق العراقي
١٤٧	التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية
١٤٧	مقدمة
١٤٩	دليل التفصيل
١٥٤	هل المحقق النراقي قائل بالتفصيل؟
١٥٦	الدليل المهم للقول بالتفصيل
١٥٧	الكلام حول التفصيل بالتفصيل
١٥٧	الإشكالات على هذا التفصيل
١٥٧	إشكال الشيخ
١٥٨	إشكال الكفاية

- ١٥٩ إشكال المحقق النائيني
- ١٦٠ إشكال آخر
- ١٦٢ نظر الأستاذ
- ١٦٣ رأي المحقق العراقي
- ١٦٥ الإشكال عليه
- ١٦٥ المطلب الأخير
- ١٦٦ إشكال آخر
- ١٦٨ رأي السيد الأستاذ
- ١٧٠ تفصيل في التفصيل
- ١٧٠ الإشكال عليه
- ١٧١ خلاصة الكلام في المقام
- التفصيلُ بين الأحكام المستنبطة من الأدلة الشرعية والأحكام المستنبطة من حكم العقل ١٧٥
- توضيح التفصيل ١٧٥
- تقريب التفصيل ١٧٦
- إشكال المحقق الخراساني ١٧٧
- إشكال المحقق النائيني ١٧٨
- النظر فيه ١٨١
- التحقيق في المقام ١٨١

٤٤١	المحتويات
١٨٢	رأي السيد الأستاذ
١٨٥	التفصيل بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية
١٨٥	نص كلام الفاضل التوني
١٨٨	الإشكال على كلام الفاضل التوني
١٩٠	الكلام حول الأحكام الوضعية
١٩٠	رأي صاحب الكفاية
١٩٤	حقيقة الحكم
١٩٥	هل الحكم التكليفي وجودي فقط؟
١٩٥	هل الحكم التكليفي يقبل الجعل بالاستقلال؟
١٩٦	تفصيل الكلام حول أقسام الأحكام الوضعية
١٩٧	رأي المحقق الإصفهاني
١٩٨	رأي المحقق الثاني
٢٠٠	رأي الشيخ في الأحكام الوضعية والبحث حوله
٢٠٤	الكلام في الطهارة والنجاسة
٢٠٥	كلام المحقق الثاني
٢٠٨	كلام المحقق العراقي
٢١٠	كلام المحقق الخوئي
٢١١	الكلام في الصحة والفساد
٢١٢	الكلام في الحجية

٤٤٢ تحقيق الاصول / ج ٩

الكلام في الطريقيّة ٢١٣

الكلام في العزيمة والرخصة ٢١٣

نتيجة البحث ٢١٣

التفصيل بين الشك في وجود الرفع والشك في رافعيّة الموجود ٢١٥

دليل التفصيل ٢١٥

الإشكال عليه ٢١٦

تنبيهات الإستصحاب

٢١٧ - ٤١٧

التنبيه الأوّل: هل يعتبر فعليّة الشك؟ ٢١٩

أدلة القول الثاني ٢٢٠

الوجه الأوّل ٢٢٠

الوجه الثاني ٢٢١

أدلة القول الأوّل ٢٢٢

الوجه الأوّل ٢٢٢

الوجه الثاني ٢٢٢

الوجه الثالث ٢٢٣

ثمره الخلاف ٢٢٤

الثمره الأولى ٢٢٤

٤٤٣	المحتويات
٢٢٥	الإشكال الأول
٢٢٨	الإشكال الثاني
٢٢٨	موجز الكلام في قاعدة الفراغ:
٢٢٩	تقريب القول الأول
٢٢٩	تقريب القول الثاني
٢٣٠	تقريب القول الثالث
٢٣٣	الثمرة الثانية
٢٣٣	الإشكال على الشيخ
٢٣٣	دفاع المحقق الإصفهاني
٢٣٤	ثمرات أخرى
٢٣٥	التنبيه الثاني: هل يجري الإستصحاب في مؤديات الطرق والأمارات؟
٢٣٦	تفصيل الكلام
٢٣٦	المقام الأول: في موارد قيام الأمارات
٢٣٦	طريق الكفاية
٢٣٨	الإشكال على الكفاية
٢٣٨	الإشكال الصحيح
٢٣٩	الجواب على مسلك المنجزية والمعدرية
٢٣٩	إشكال المحقق النائيني
٢٤١	إشكال المحقق الخوئي

- الإشكال الصحيح ٢٤٤
- رأي السيد الأستاذ ٢٤٥
- طريق الميرزا والعراقي ٢٤٥
- الإشكال عليه ٢٤٦
- طريقان آخران ٢٤٦
- المقام الثاني: في موارد الأصول ٢٤٨
- توضيح التفصيل ٢٤٨
- الإشكال عليه ٢٥٠
- التنبيه الثالث: في إستصحاب الكلّي ٢٥١
- أقسام الكلّي ٢٥١
- رأي صاحب العروة في الفرد المرّدّد ٢٥٢
- إشكال المحقّق النائيني ٢٥٤
- دفاع المحقّق العراقي ٢٥٤
- الكلام في إستصحاب الكلّي ٢٥٦
- الإشكال الأوّل ٢٥٨
- الإشكال الثاني ٢٦٠
- وجوه الجواب ٢٦١
- الوجه الأوّل ٢٦١
- الإشكال عليه ٢٦١

٤٤٥	المحتويات
٢٦٢	الوجه الثاني
٢٦٢	الإشكال عليه
٢٦٣	الوجه الثالث
٢٦٤	جواب الميرزا عن الإشكال
٢٦٤	الإشكال عليه
٢٦٥	النظر في هذا الإشكال
٢٦٧	خلاصة الكلام
٢٦٧	الشبهة العبائيّة
٢٦٨	جواب المحقّق النائيني
٢٧٠	الإشكال عليه
٢٧٠	نظر الأستاذ
٢٧١	القسم الثالث من أقسام إستصحاب الكلّي
٢٧٣	الإتفاق على الجريان في الصّورة الثالثة
٢٧٣	الإختلاف في الصّورتين الأولىين
٢٧٤	رأي الشيخ
٢٧٤	الإشكال عليه
٢٧٧	التنبيه الرابع: في الإستصحاب في الأمور التدريجيّة
٢٧٧	في نفس الزمان
٢٧٨	الكلام في الزمان بنحو كان التامّة

٢٨٢ الكلام في الزمان بنحو كان الناقصة.

٢٨٣ وجه عدم الجريان.

٢٨٣ وجه الجريان.

٢٨٣ نظر الأستاذ.

٢٨٣ الكلام في الأمور التدريجية الأخرى.

٢٨٤ صور المسألة والكلام فيها.

٢٨٥ الكلام في الأفعال المتقيدة بالأزمنة الخاصة.

٢٨٦ صور المسألة والكلام فيها.

٢٩٤ الكلام في الشبهة الحكمية.

٢٩٥ الكلام في تردد القيد بين كونه للطلب أو مرتبة منه.

٢٩٥ رأي الشيخ.

٢٩٥ رأي صاحب الكفاية.

٢٩٦ رأي المحقق الميرزا.

٢٩٦ الإشكال عليه.

٢٩٧ رأي السيد الخوئي.

٢٩٩ التنبه الخامس: في الإستصحاب التعليقي.

٢٩٩ بيان مورد البحث.

٣٠١ الكلام في إستصحاب الحرمة.

٣٠٢ طريق الشيخ.

٤٤٧	المحتويات
٣٠٣	طريق صاحب الكفاية
٣٠٤	طريق المحقق العراقي
٣٠٧	الإشكال عليه
٣٠٩	طريق المحقق الحائري
٣١١	النظر فيه
٣١٢	الكلام في إستصحاب الملازمة
٣١٣	الإشكال عليه
٣١٤	الكلام في مرحلة المانع
٣١٥	الكلام في الإستصحاب التعليقي في الموضوعات
٣١٦	١- مقام المقتضي
٣١٦	٢- مقام المانع
٣١٧	التنبية السادس: في إستصحاب عدم النسخ
٣١٧	الكلام في إستصحاب عدم النسخ حيث يشك في بقاء الجعل السابق
٣١٨	١- مقام المقتضي
٣١٨	بيان الشيخ بوجهين
٣١٨	الوجه الأول
٣١٨	الإشكال على الشيخ
٣١٩	دفاع الشيخ الحائري
٣٢٠	الوجه الثاني

- ٣٢١ الإشكال على الشيخ
- ٣٢٢ النظر في هذا الإشكال
- ٣٢٢ إشكال الميرزا
- ٣٢٣ الإشكال ببيان آخر
- ٣٢٤ النظر فيه
- ٣٢٥ إشكال آخر
- ٣٢٦ الجواب عن هذا الإشكال
- ٣٢٧ مقام المانع
- ٣٢٩ التنبيه السابع: في حجية مثبتات الأصول وعدمها؟
- ٣٢٩ تحرير محل البحث
- ٣٣٠ الفرق بين مثبتات الأصول والأمارات
- ٣٣٠ البيان الأول
- ٣٣٣ الجواب الصحيح عن البيان
- ٣٣٥ البيان الثاني
- ٣٣٧ الإشكال عليه
- ٣٣٧ البيان الثالث
- ٣٣٨ الإشكال عليه
- ٣٣٨ البيان الرابع
- ٣٣٩ المختار عند الأستاذ

٤٤٩	المحتويات
٣٣٩	نقد القول بأن الإستصحاب من الأمارات
٣٤٠	الحاصل
٣٤١	الكلام في مرحلة المانع
٣٤٢	تفصيل الشيخ في مثبتات الإستصحاب
٣٤٣	الإشكال عليه
٣٤٤	دفاع المحقق العراقي
٣٤٤	نقد الدفاع
٣٤٥	الكلام في مثالي الشيخ
٣٤٧	النظر فيه
٣٤٨	تفصيل صاحب الكفاية
٣٤٩	الإشكال عليه
٣٥١	التنبه الثامن: في بحوث متعلقة بمسألة الأصل المثبت
٣٥١	الإشكال في جريان الإستصحاب في الموضوعات
٣٥٢	جواب الكفاية
٣٥٢	الإشكال عليه
٣٥٥	الإشكال الصحيح
٣٥٥	حل الإشكال
٣٥٦	الإشكال في جريان الإستصحاب في منشأ الإنتزاع
٣٥٧	الإشكال عليه

- الإشكال في إستصحاب الشروط والموانع ٣٥٧
- الإشكال في إستصحاب عدم التكليف ٣٦٠
- التحقيق في المقام ٣٦١
- التنبية التاسع: في أن التبعّد الإستصحابي ناظر إلى مرحلة البقاء لا مرحلة
الحدوث ٣٦٥
- التنبية العاشر: في أصالة تأخر الحادث ٣٦٧
- تحرير محلّ البحث ٣٦٧
- إذا علم بتحقيق أحد الجزئين وجهل المتقدم والمتأخر ٣٧١
- إذا كانا مجهولي التاريخ ٣٧٢
- كلام الشيخ ٣٧٢
- كلام صاحب الكفاية ٣٧٣
- الخلاف بين الشيخ وصاحب الكفاية في الصورة الرابعة ٣٧٧
- النظر في أدلة قول صاحب الكفاية ٣٧٧
- خلاصة البحث ٣٨١
- لو عُلم بتاريخ أحد الأمرين ٣٨٢
- بيان الشيخ ٣٨٢
- الإشكال عليه ٣٨٣
- بيان الكفاية ٣٨٤
- خلاصة البحث ٣٩٠

٤٥١	المحتويات
٣٩٠	لو تعاقب الحادثان.....
٣٩٠	القول بوجود المقتضي في كليهما
٣٩١	القول بعدم وجود المقتضي.....
	التنبيه الحادي عشر: في جريان الإستصحاب في الإعتقادات وعدم جريانه.....
٣٩٥	جريانه.....
٣٩٦	في الأمور الإعتقاديّة
٣٩٧	في نفس النبوة
٣٩٩	رأي الأستاذ.....
٤٠٠	في إستدلال الكتابي.....
٤٠٠	كلام الكفاية
٤٠١	تفصيل الكلام في المقام
٤٠٣	التنبيه الثاني عشر: في إستصحاب حكم المخصّص.....
٤٠٤	قول الشيخ بالتفصيل
٤٠٥	نظر صاحب الكفاية.....
٤٠٩	الإشكال على الشيخ وصاحب الكفاية
٤١٠	رأي المحقّق النائيني
٤١١	الإشكال عليه
٤١٢	التحقيق في المقام
٤١٥	التنبيه الثالث عشر: في المراد من «الشك»

المراد هو الأعم من استواء الطرفين ٤١٥

الخاتمة: في شروط جريان الإستصحاب

٤١٧ - ٤٣٣

الأمر الأول: وحدة الموضوع والمحمول في القضيتين ٤١٩

الأمر الثاني: عدم جريان الإستصحاب مع وجود الأمانة المعتبرة ٤٢٠

الأمر الثالث: النسبة بين الإستصحاب وسائر الأصول العملية ٤٢١

الأمر الرابع: في تعارض الإستصحابين ٤٢١

دليل التقدّم بالورود ٤٢٣

الإشكال عليه ٤٢٤

دليل التقدّم بالحكومة ٤٢٤

الإشكال عليه ٤٢٦

رأي الأستاذ ٤٢٧

المحتويات ٤٣٣